
بسم الله الرحمن الرحيم


ناشر برگزیدهٔ سال ۱۳۷۳

محمّد عبدالوهاب بُحیری

۳۴۴۰۴

حیله‌های شرعی

ناسازگار با فلسفهٔ فقه

ترجمهٔ حسین صابری

بحیری، محمد عبدالوهاب
حیله‌های شرعی؛ ناسازگار با فلسفهٔ فقه / محمد عبدالوهاب بحیری؛ ترجمهٔ حسین صابری. ـ مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۶.
۵۵۶ ص.
عنوان اصلی: الحیل فی شریعةالاسلامیه و شرح ماورد فیها من...
کتابنامه.

۱. حیل (فقه) الف. صابری، حسین، ۱۳۴۵ ـ مترجم.
ب. آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی. ج. عنوان.
BP ۱۹۸ / ۹۴ح ۳ ب ۲۹۷ / ۳۷۸۵

فهرستنویسی پیش از انتشار: کتابخانهٔ بنیاد پژوهشهای اسلامی

بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

حیله‌های شرعی
ناسازگار با فلسفهٔ فقه

محمد عبدالوهاب بحیری
ترجمهٔ حسین صابری
ویراستهٔ محمد فلسفی
ویرایش فنّی: محمّدسعید رضوانی
حروفچینی: محمود رسولی ـ واحد کامپیوتر
طرح جلد: رضا فردوسی
چاپ اول، ۱۳۷۶
۲۰۰۰ نسخه، وزیری
چاپ و صحافی: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
قیمت: ۱۱۵۰۰ ریال

حق چاپ محفوظ است

مشهد ـ ص.پ ۳۶۶ـ۹۱۷۳۵ تلفن ۵ ـ ۸۲۱۰۳۳

شابک	۵ ـ ۰۷۶ ـ ۴۴۴ ـ ۹۶۴
ISBN	964 - 444 - 076 - 5

فهرست مطالب

یادداشت مترجم ۹
پیشگفتار مؤلف ۱۹
مقدمهٔ مؤلف ۲۱

بخش نخست
در آمد

فصل اول: مفهوم لغوی و عرفی حیله و برابر نهاده‌های آن ۳۳
حیله در لغت ۳۳ □ توضیح و تکمیل ۳۸ □ برابر نهاده‌های حیله ۳۹

فصل دوم : معیار در تعیین حیلهٔ جایز و غیر جایز ۴۳

فصل سوم : اقسام و احکام حیله ۴۵

بخش دوم
حیله‌هایی که با اهداف شرع در تناقض است

فصل اول : ترسیم حیلهٔ حرام و ... ۵۳

فصل دوم : دلالت قرآن بر حرمت حیله‌هایی که با اهداف شرع در تناقض است ۵۶

۱ ـ نکوهش نفاق در اصول و فروع دین ۵۶ □ ۲ ـ داستان حیلهٔ شنبه ۶۴ □ ۳ ـ نهی از زیان رساندن زن و مرد به یکدیگر به وسیلهٔ حیله ۷۳ □ ۴ ـ حرمت تجاوز ازحدود الهی ۷۸ □ ۵ ـ نهی از ریشخند کردن آیات خدا۹۱ □ ۶ ـ حیله‌های نکوهیدهٔ یهودیان ۹۷ □ ۷ ـ نهی از زیان رساندن به وارثان به کمک حیله ۱۰۴ □ ۸ ـ نهی از مخالفت با پیامبرﷺ ۱۱۰ □ ۹ـ داستان مسجد ضرار ۱۱۲ □ ۱۰ ـ داستان حیلهٔ برادران یوسف ۱۱۹ □ ۱۱ ـ حیلهٔ زنان شهر و زن عزیز ۱۲۷ □ ۱۲ ـ داستان صاحبان باغ ۱۳۴ □ ۱۳ ـ حرمت کم فروشی به کمک حیله ۱۳۹ □

فصل سوم : دلالت سنت بر حرمت حیله‌هایی که با اهداف شرع در تناقض است ۱۴۴

۱ ـ این که معیار در عبادات و عادات نیت شخص است ۱۴۵ □ ۲ ـ نیرنگ در سوگند نامشروع ۱۵۲ □ ۳ ـ حرمت حیله‌برای اسقاط زکات یا کاستن آن ۱۵۴ □ ۴ ـ حیله برای اسقاط خیار مجلس ۱۶۳ □ ۵ ـ حرمت حیله در مسابقه ۱۶۷ □ ۶ ـ تأثیر نیت در افعال جوارحی ۱۷۶ □ ۷ ـ در پیمانها معانی ملاک و معتبر است نه الفاظ ۱۷۷ □ ۸ ـ نهی از حیلهٔنجش ۱۷۹ □ ۹ ـ نهی ازحیلهٔتصریه ۱۸۱ □ ۱۰ ـ هرکه غش روا دارد از ما نیست ۱۸۸ □ ۱۱ـ حرمت اختصاصی کردن مراتع و یا فروش آنها به کمک حیله ۱۹۲ □ ۱۲ ـ نهی از حیلهٔ عینه ۱۹۶ □ ۱۳ ـ حیلهٔ یهود در خوردن حرام ۲۱۳ □ ۱۴ ـ حلال شمردن خمر با تغییر نام آن ۲۱۹ □ ۱۵ ـ هدیه به کارگزاران ۲۲۶ □ ۱۶ ـ هدیهٔ وام گیرنده به وام دهنده به جای ربا ۲۳۰ □ ۱۷ ـ حرمت حیله به هدف بازستاندن زکات ۲۳۷ □ ۱۸ ـ حرمت حیله برای اسقاط شفعه ۲۴۰ □ ۱۹ ـ حکم حاکم حرام را حلال و حلال را حرام نمی‌کند ۲۴۶ □ ۲۰ـ حرمت فرار از طاعون به کمک حیله ۲۵۷ □ ۲۱ ـ حرمت سست گرفتن حقوق زن و حیلهٔ بر آن ۲۶۰ □ ۲۲ ـ حیلهٔ عسل ۲۶۱ □ ۲۳ ـ نکاح تحلیل ۲۶۶ □ ۲۴ ـ هشدار پیامبر به امت در مورد همگون شدن با یهودیان در حیله ورزی ۲۸۴

فصل چهارم : اجماع صحابه بر حرمت حیله ۲۸۹

فصل پنجم : دلالت اصول شرعی بر حرمت حیله ۲۹۵

۱ـ بنای شریعت بر مصالح بندگان ۲۹۵ □ ۲ ـ سد ذرایع فساد ۳۰۶ □ ۳ ـ اعتبار قصد

و نیت درکارها ۳۱۴ □ ۴ ـ شرط متقدم بر عقد همانند شرط ضمن عقد و شرط لفظی همانند شرط عرفی ۳۲۷ □ ۵ ـ برخورد با بدکار به نقیض مقصود او ۳۳۳ □

فصل ششم : قطعی بودن حرمت حیله‌های مخالف با قصد شارع... ۳۴۱

فصل هفتم : چند شبهه و پاسخ به آنها ۳۵۸

فصل هشتم : آغاز فتوا به جواز حیله و موضع پیشوایان ۳۷۲

جعل کتابی دربارهٔ حیله و موضع عالمان دراین باره ۳۷۵ □ بیزاری ابوحنیفه‌از کتاب حیل ۳۷۹ □ بیرازی ابویوسف از حیله‌های ناسازگار با شریعت ۳۸۲ □ بیزاری محمد بن حسن از فتوا دادن به حیله‌های نقض کنندهٔ شریعت ۳۸۳ □ نسبت دادن حیله به پیشوایان روا نیست ۳۸۵ □ زیاده روی در حیله ۳۸۶ □

بخش سوم
حیله‌هایی که با مقاصد شریعت در تناقض نیست

فصل اول : تعریف و تبیین حیله‌های جایز و بیان ادلهٔ آنها ۳۹۳

فصل دوم : دلالت قرآن بر جواز حیله‌هایی که با مقاصد شرع ناسازگاری ندارد ۴۰۵

۱ ـ جواز کنایه در خواستگاری زن شوهرمرده ۴۰۵ □ ۲ ـ دوستی ظاهری با کافران ۴۱۲ □ ۳ـ هجرت از دارالکفر به دارالاسلام به کمک حیله ۴۱۴ □ ۴ ـ تظاهر به شکست برای چیرگی برکافران ۴۱۹ □ ۵ ـ حیله ورزیدن برای آشکار کردن حق...۴۲۴ □ ۶ ـ حیلهٔ یوسف علیه‌السلام برای آوردن بنیامین به نزد خویش ۴۳۳ □ ۷ ـ حیلهٔ یعقوب برای شناخت یوسف علیه‌السلام ۴۴۲ □ ۸ ـ حیلهٔ یوسف علیه‌السلام برای نگه‌داشتن بردار تنی‌اش ۴۴۸ □ ۹ ـ جواز حیله برای رهایی جستن از آزار ۴۵۶ □ ۱۰ ـ داستان ایوب علیه‌السلام و راه گریز از سوگند ۴۶۲ □

فصل سوم : دلالت سنت بر جواز حیله‌هایی که با مقاصد شرع ناسازگاری ندارد ۴۷۵

۱ ـ درخواست درگذشتن از قصاص به وسیلهٔ کنایه ۴۷۵ □ ۲ ـ کشف حقوق به کمک حیله ۴۷۸ □ ۳ ـ رهایی از ستم به کمک حیله ۴۸۳ □ ۴ ـ حیله برای پوشاندن آنچه مایه شرمساری است ۴۸۴ □ ۵ ـ نیرنگ با دروغ ۴۸۶ □ ۶ ـ مشروعیت کنایه برای دور کردن آزار از یک مسلمان ۴۹۳ □ ۷ ـ کنایهٔ ابراهیم علیه‌السلام در دفاع از دین خدا ۴۹۵ □ ۸ ـ نیرنگ در جنگ ۴۹۹ □ ۹ـ حیلهٔ عایشه برای خریدن بریره ۵۱۰ □ ۱۰ ـ قصاص در مظالم به کمک حیله ۵۱۳ □ ۱۱ ـ جذب مردم به اسلام به کمک مال ۵۲۱ □

فصل چهارم : ایستار سلف در برابر حیله‌هایی که با اهداف شرع ناسازگاری ندارد ۵۲۸

فصل پنجم : راه شناخت اهداف شارع ۵۴۰

کتابنامه : ۵۵۱

یادداشت مترجم

آیین اسلام همانند دیگر آیینهای آسمانی برای مصالح حال و آینده بندگان وضع شده است. دلیل این سخن نیز آن است که وضع شریعت و احکام فقهی یا می‌بایست عبث و بیهوده باشد و یا هدفدار و دارای یک فلسفهٔ مشخص. فرض اول به حکم ادله‌ای که می‌گوید خداوند از عبث و بیهودگی در احکامش منزّه و پیراسته است باطل است و بنابر این تنها فرض دوم می‌ماند و آن این که احکام شرع برای مصالح بندگان وضع شده‌اند.

اندک مطالعه‌ای در کتاب خدا و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سیره و اخبار امامان شیعه علیهم السلام برای رسیدن به این حقیقت بسنده می‌کند که احکام شرع بیهوده و گزافه نیست، بلکه هدفی معین را تعقیب می‌کند.

هدفمندی نه فقط ویژگی نظام تشریعی اسلام است، بلکه ویژگی کتاب تکوین نیز همین است، و از دیگر سوی هر کتاب تشریع و تقنینی نیز باید که از این ویژگی برخوردار باشد.

وجود احکام معلّل بسیاری در قرآن و حدیث ـ صرف‌نظر از این که آیا می‌توان این تعلیل را تعمیم داد یا نه و شرط این تعمیم چیست ـ خود گواه روشن تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. چونان که از مطاوی کلام مجتهدان در مباحث قطع و اعتبار امارات و همچنین بحث عقل و مستقلات یا غیر مستقلات عقلیه بر می‌آید، از دیدگاه اصولیین شیعه نیز احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. در این نکته میان اصولیین اختلافی نیست و شاید اخباریین هم به رغم همهٔ انکار لفظی در عمل این کلیت را که در احکام شرع مصلحتی هست پذیرفته باشند. آنچه در این میان محل نزاع و اختلاف قرار می‌گیرد توانایی عقل در کشف این ملاکها و مصلحتها و مفسده‌ها و اعتبار یا حجیت این کشف یا حکم به ثبوت ملازمه میان عقل و شرع است. نائینی پس از بیان این که اخباریین و نیز

برخی از اصولیین به انکار ملازمه پرداخته‌اند به دفاع از ملازمهٔ میان حکم شرع و حکم عقل بر می‌خیزد و می‌گوید:

«پس از اعتراف به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و پس از اعتراف به ادراک این مصالح و مفاسد به وسیلهٔ عقل راهی برای منع ملازمه نمی‌ماند».[۱]

همو در جایی دیگر می‌گوید:

«هیچ راهی برای انکار این حقیقت وجود ندارد که احکام از مصالح و مفاسدی که در متعلقات آنها وجود دارد تبعیت می‌کنند و در افعال انسان صرف نظر از امر و نهی شارع مصالح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد علل و مناطهای احکام هستند».[۲]

بحث از علل احکام یا مناطهای احکام و یا حکمت حکم چیزی است که در فقهٔ شیعه نیز از آن سخن به میان می‌آید. برای نمونه امام خمینی‌ﷺ درکتاب *البیع*، آنجاکه سخن از حیله‌های گریز از ربا مطرح می‌شود به علت تحریم ربا می‌پردازد و این علت یابی را مقدمه‌ای بر حکم به بی‌اثر بودن حیله‌های گریز از ربای قرضی قرار می‌دهد. امام پس از آوردن آیهٔ «**وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ**»[۳] می‌گوید:

«روشن است که همین ظلم و فساد ربا ایجاب کرده است که خداوند به حرمت آن حکم کند. بنابراین به دلالت ظاهر آیه، حرمت معلول ظلم و ظلم علت یا حکمت حرمت است.

در روایت محمد بن سنان نیز آمده است که امام رضاؑ به وی چنین نوشت: علت حرمت ربا، نهیی است که خداوند از آن کرده و همچنین تباهی اموالی است که در آن وجود دارد؛ چه وقتی انسان یک درهم را به دو درهم بخرد ثمن درهم تنها یک درهم است و آن درهم دیگر باطل است... علت حرمت ربا در نسیه نیز از میان رفتن نیکوکاری، از میان رفتن اموال، رغبت مردم به سود، وانهادن قرض از سوی مردم و همچنین فساد و ظلم و تباهی اموالی است که در آن هست.

همچنین در صحیحهٔ هشام بن حکم است که دربارهٔ علت تحریم از امام صادقؑ پرسید و امامؑ فرمود:

«اگر ربا حلال بود مردم داد وستد و کارهایی را که بدان نیاز دارند وامی‌نهادند. پس خداوند ربا را حرام

۱ـ ر.ک. کاظمی خراسانی، محمدعلی، *فوائدالاصول* (تقریرات آیةالله محمد حسین نائینی)، قم، موسسة النشر اسلامی، ج ۳، ص ۶۲. ۲ـ ر.ک.: همان، ص ۵۹.

۳ـ بقره/ ۲۷۹ : اگر توبه کنید سرمایه‌هایتان از آن خود شماست، نه ستم می‌کنید و نه به شما ستم می‌شود.

کرد تا مردم را از حرام بگریزاند و به سوی حلال و به تجارت و دادوستد براند.[۱]

به هر روی نمونه‌هایی از این دست که در جای جای فقه پراکنده است و شما نیز در این کتاب به پاره‌ای از آنها بر می‌خورید حکایت از این دارد که مسألهٔ «هدف تشریع» یا «فلسفهٔ فقه» از اولیات باب تشریع است، چونان که این نیز از حقایق روشن دربارهٔ نظامهای حقوقی است که نظام حقوقی متکامل آن است که هدفی معین را تعقیب می‌کند و برای رسیدن به این هدف قواعد و اصولی روشن دارد.

افزون بر این، یکی از دیگر ویژگیهای یک نظام حقوقی و قانونی درست، عدم تناقض داخلی و نبود ناهمگونی در آن است. این نه نکته‌ای تازه است که حقوقدانان در عصر حاضر بدان رسیده باشند، بلکه حقیقتی است که در متن شریعت مورد توجه قرار گرفته است. قرآن کریم آنجا که به پاسخگویی این شبهه کافران بر می‌خیزد که گفته‌اند قرآن از نزد خدا نیامده است، می‌فرماید: «**وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً**»[۲]؛ یعنی آنچه از جانب خداوند است نباید گرفتار ناهمگونی و تناقض گویی باشد.

امیرمؤمنان علیه السلام هنگامی که تناقض‌گویی برخی از کسان در مقام فتوا دادن را نکوهش می‌کند چنین می‌فرماید:

> در حکمی از احکام خداوند مسأله‌ای نزد یکی از آنان برده می‌شود و وی در آن به رأی خویش حکم می‌دهد. سپس همان مسأله نزد دیگری برده می‌شود و او نیز حکمی بر خلاف حکم آن یک می‌دهد. آنگاه قاضیان نزد امامی که آنان را به قضاوت گماشته است گرد می‌آیند و او رأی همهٔ آنها را تصویب می‌کند، با آن که خدایشان یکی است، پیامبرشان یکی است، کتابشان یکی است. آیا خداوند آنان را به اختلاف فرمان داده است و از او فرمان برده‌اند؟ یا آنان را از این بازداشته است و نافرمانی او کرده‌اند؟ یا خداوند دینی ناقص فرو فرستاده و در تکمیل کردن آن از ایشان کمک خواسته است؟ یا آن که آنان شریکان خدایند و حق دارند که بگویند و او نیز بپذیرد؟ یا آن که خداوند دینی کامل فرستاده و رسول در رساندن آن کوتاهی کرده است؟ خداوند خود می‌فرماید: (ما در این کتاب هیچ فرو نگذاشتیم). و در این کتاب تبیان هر چیز است و خداوند خود آورده است که هر جزء کتاب جزء دیگر را تصدیق می‌کند و اختلافی در آن نیست.[۳]

۱ـ ر.ک : خمینی، روح الله، *کتاب البیع*، قم، موسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۰۶ و ۴۰۷.

۲ـ نساء/ ۸۲ : اگر از جانب غیر خدا بود در آن اختلاف بسیار می‌یافتند.

۳ـ ر.ک : سیدرضی، ابوالحسن محمد بن حسن، *نهج البلاغه*،با مقدمهٔ صبحی صالح، خطبهٔ ۱۸.

سیاق عمومی این سخن حکایت از آن دارد که آیین الهی اسلام نـه مـی‌توانـد در درون خـود ناهمگون باشد و نه می‌توان از آن برداشتهای متناقض و غیر متکی به اصول داشت ـ و البته ایـن بخش اخیر بیرون از دایرهٔ موضوع کتاب و یادداشت حاضر است.

به هر روی تعارض در تشریع و تناقض در حکم نقصی است که در شریعت اسلام نیست و در فقه نیز به این نکته نظری هست، و فقیهان نیز به استلزام تناقض‌گویی و تعارض در تشـریع اسـتدلال کرده‌اند. برای نمونه امام خمینی‌ﷺ در همان مسألهٔ حیله‌های فرار از ربای قرضی برای نفی این گونه حیله‌ها به استلزام تناقض‌گویی از سوی شارع استدلال می‌کند و چنین می‌آورد:

اگر گفته شود ستاندن زیاده به عنوان ربا ظلم است و آنگاه گفته شود زیاده را به کمک حیله و با تغییر دادن عنوان بستان، عرف تنافی و تناقض‌گویی را در این سخن خواهد دید، نظیر آن که کسی بگوید: شرب خمر حرام است و رسول خداﷺ شارب خمر را لعن کرده ... و آنگاه بگوید این حرمت شرب به واسطه فسادآوری و مست کنندگی است، سپس بگوید البته اشکالی نـدارد شـراب را در کـپسول بریزند و در حالی که همان نتایج بر آن مترتب است آن را به جای شرب بخورید، این یک تناقض‌گویی و تنافی‌آوری در حکم شمرده خواهد شد؛ چه، صحیح نیست گفته شود شرب حرام است اما اکل حرام نیست، و آنچه آن را علت حکم می‌گویید حکمت حکم است. همچنین درست نـیست گـفته شـود: فروش قرآن به کافر حرام است و علت نیز آن است که قرآن در سلطه کافر قرار نگیرد، و آنگاه گفته شود هبه کردن قرآن اشکالی ندارد. آیا صحیح است گفته شود بیع حرام است و هبه بیع نیست و علت علت حقیقی نیست، بلکه حکمت حکم است؟

مسألهٔ مورد بحث ما نیز از این قبیل است؛ خداوند تعالی ربا را ظلم نامیده و اخبار نیز از این سخن می‌گوید که علت تحریم نیز فلان و فلان است. سپس اخباری چند در این باره رسیده که خوردن این ربا یا زیادتی به کمک حیله اشکال ندارد، در حالی که مفاسد عیناً و بدون هیچ تفاوتی بر این نوع از خوردن نیز مترتب می‌شود. آیا چنین چیزی جز ناهمگونی در جعل و تناقض در قانون، بلکه در مـتن گـفتار است؟ و آیا می‌توان پذیرفت با همهٔ مفاسدی که بر چنین کاری مترتب می‌شود ائمهﷺ این کار را به کمک حیله انجام می‌داده‌اند؟[1]

اگر این دو ویژگی نظام قانونی اسلام یعنی هدفمندی و هدفداری و نیز عدم تناقض داخلی را لحاظ کنیم به پدیداری به نام «روح قانون» یا «فلسفهٔ فقه و تشریع» توجه خواهیم یافت.

آیا هر قانونی می‌تواند یا باید روحی داشته باشد و این روح بر همهٔ بخشها و اجزای آن سایه

۱ـ ر.ک: *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۱۵ و ۴۱۶.

گسترد؟ آیا قانون می‌تواند در درون خود بندها یا بخشهایی داشته باشد که با این «روح» ناهمگونی و ناسازگاری کند یا آن را بکلی نقض کند؟ اگر در قانون بخشی یا ماده‌ای وجود داشته باشد که هدف آن قانون را نقض می‌کند تکلیف آن بخش یا ماده چیست؟

کتاب حاضر

کتاب حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا می‌توان با توسل به اطلاق یا عموم ظاهر دلیلی لفظی یا با بهره‌جستن از سکوت شرع در یک مسأله، کاری کرد که با روح شریعت ناسازگار باشد؟

اگر بپذیریم که فلسفهٔ تشریع عقد بیع و مقررات ناظر بر آن رواج دادو ستد درست در میان مردم است، آیا می‌توان شمول قوانین شرعی بیع بر ماده یا تبصره‌ای را پذیرفت که این هدف را نقض می‌کند؟

اگر بپذیریم که فلسفهٔ تحریم ربا نفی زمینه‌های حرامخوری و راندن مردم به سوی بازار صحیح و کار و کسب درست است، آیا می‌توان شمول قوانین ناظر بر منع ربا یا قوانین عقود بیع و اجاره و همانند آن را بر تبصره‌هایی پذیرفت که این فلسفه را نقض می‌کند؟

اگر بپذیریم که هدف از تشریع مقررات زکات برخوردار شدن تهیدستان از حقوقی است که در دارایی ثروتمندان دارند آیا می‌توان وجود بندها و تبصره‌هایی را در این مقررات پذیرفت که اگر بنا باشد همه از آنها استفاده ـ و به دیگر تعبیر سوء استفاده ـ کنند نه زکاتی بر جای می‌ماند و نه زکات دهی؟

آیا آنچه در برخی از متون شرعی به نام «حیله» آمده و امروزه نیز در میان مردم رواج دارد از این نوع بندها و تبصره‌هاست یا آن که در میان این حیله‌ها برخی از این نوعند و برخی نوعی دیگر؟

اگر این اخیر را به عنوان پاسخ بپذیریم آیا میان این دو نوع تفاوتی هست؟ و این تفاوت در چیست؟ و چگونه می‌توان حیلهٔ سازگار با فلسفه فقه را از حیلهٔ ناسازگار باز شناخت؟

این چیزی است که مؤلف در کتاب حاضر بدان پاسخ می‌دهد.

البته آنچه در این میان نیازمند بحث می‌ماند این است که آن «روح شریعت» و آن «فلسفهٔ فقه» را چگونه می‌توان شناخت؟

ظاهراً در این مقوله ـ و دست کم در حد اظهارات رسمی و مکتوب در منابع ـ فقه سنی جلوتر از فقه شیعه است و دلیل آن نیز رواج بیشتر مباحث عقلی و اتکا بر منابعی چون قیاس و مصالح مرسله و سد و فتح ذرائع است.

بحث عقل و جایگاه آن در اصول فقه شیعه در مناسبتهای مختلف مطرح شده و مترجم بر این

باور است که به رغم همهٔ جارو جنجالی که در نفی عقل در فقه یا اصول دیده می‌شود، عملاً شیعه در دو حوزهٔ اصول و فقه ـ بویژه در حوزهٔ اصول ـ به ملاکها و مناطهای عقلی روی آورده است و نزاع موجود بیش از آن که نزاعی واقعی باشد نزاعی لفظی و مثلاً بر سر این است که آیا جایگاه دلیل عقل در برابر دیگر ادله چیست، و البته این نزاع چیزی نیست که ماهیت بحث را خیلی دیگرگون کند.

محقق معاصر محمد تقی حکیم پس از بیان بحثی مستوفی دربارهٔ استحسان و حجیت درک عقل از مصلحت یا مفسده می‌گوید:

> حجیت مصلحت بسته به تفاوت ادراک عقل از آن تفاوت می‌یابد. اگر آن ادراک کامل باشد حجت است؛ چه در ورای قطع هیچ مجالی برای پرسش نیست .

وی سپس از محقق قمی در *قوانین* (ج ۲، ص ۹۲) نقل می‌کند که گفته است:

> نوعی از مصالح در شرع و به حکم قطعی عقل معتبر شمرده شده است، از این جهت که عقل مصلحتی خالی از مفسده را در آنها درک کرده است، همانند حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل؛ شارع حفاظت از آنها را اعتبار کرده و به ترک آنچه به تباهی آنها می‌انجامد فرمان داده است .

حکیم سپس می‌افزاید:

> البته عقیده به حجیت این گونه مصالح، آن را دلیلی مستقل در برابر عقل قرار نمی‌دهد. بلکه این همان دلیل عقل است .[۱]

حکیم پیش از آن در بحث دلیل عقل چنین می‌آورد:

> نزد عالمان اسلام در حجیت آن چیزهایی که عقل مستقلاً به درک آنها نایل می‌آید جای هیچ اختلافی نیست، نه در توانایی علل نسبت به ادراک و نه در حجیت مدرکات عقل [۲]

وجود منابع استنباطی همانند قیاس منصوص العله نزد دانشوران شیعه، اعتقاد برخی همچون صاحب *شرایع*، محقق قمی، علامه کرکی و مظفر به این که «اصولاً تعدی از مورد منصوص العله به سایر مواردی که علت در آنها موجود است قیاس نمی‌باشد، بلکه از باب عموم ظاهر تحلیل است و عموم از نوع ظواهر است و حجیت ظواهر به بنای عقد ثابت است»[۳]، اعتبار تنقیح مناط نزد فقهای امامیه بر فرض قطعی بودن آن،[۴] اعتبار مناسبت حکم و موضوع[۵]، حکم به وجوب مقدمات

۱ـ ر.ک : حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم، موسسة آل البیت، ۱۹۷۹ م. ص ۴۰۳.

۲ـ ر.ک : همان، ص ۲۸۲.

۳ـ ر.ک : جناتی، محمد ابراهیم، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، ص ۲۹۸.

۴ـ ر.ک : همان، ص ۳۰۰.

۵ـ ر.ک : همان، ص ۳۰۳ و ۳۰۴.

مفوته[۶] و یا حرمت مقدمه موصلهٔ به حرام[۷] و دهها مورد دیگر از این قبیل از اعتبار عقل در اصول و فقه حکایت شیعه دارد و به گونه‌ای به این نیز اشعار دارد که بیشتر نزاع بر سر نامگذاری است و نوعی ترس از به کار گرفتن منابعی با نامهای مشابه آنچه نزد اهل سنت هست در کار است.[۸]

۶ـ برای نمونه شیخ انصاری در *مکاسب* خود در قسم دوم از «چیزهایی که به واسطهٔ حرمت مقصودِ آن حرام هستند» به «چیزهایی که هدف طرفهای معامله از آن منفعت حرام است» می‌پردازد و در سه مسألهٔ فروع این عنوان را بر می‌رسد و در هر یک ادلهٔ قائلان به حرمت را می‌آورد. از جمله ادله‌ای که وی بدانها اشاره می‌کند اعانت بر گناه بودن، اکل به باطل بودن و همچنین ادلهٔ نهی از منکر و سپس ادلهٔ خاصی است که در هر مورد رسیده است (ر.ك.: شیرازی، سید محمد، *ایصال الطالب الی المکاسب*، ج ۱، ص ۲۵۵ ـ ۳۱۴).

۷ـ ر.ک : همان، ص ۳۷۷.

۸ـ برای نمونه فتح و سدذرائع یا تبعیت مقدمه ازذی المقدمه در احکام خمسه چیزی است که صرف نظر از نزاعهای لفظی و اختلافهایی که به نامگذاری و رده‌بندی بحث بر می‌گردد، بسیاری بر اعتبار آن به عنوان یکی از منابع با راههای شناخت احکام اتفاق نظر دارند، و آنچه در این باب مطرح است نزاع بر سر نامگذاری آن، بر سر اعتبار آن به عنوان یک منبع مستقل، و همچنین بر سر عقلی بودن یا شرعی بودن حکم مقدمه و عقاب و ثواب داشتن آن به نحو مستقل است. این مسأله که فقها و اصولیین امامیه سد ذرائع را در عمل اعتبار کرده‌اند چیزی است که بخوبی می‌توان در کتب فقه از آن نشان یافت.

هم جناتی در *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی* این نظر را به گروهی از اصولیین امامیه نسبت می‌دهد و هم حکیم در *الاصول العامه* این را دیدگاه بیشتر اصولیین می‌داند. او در این باره می‌نویسد: «بیشتر اصولیین شیعه و سنی که ما سراغ داریم، به استثنای برخی ازمحققان متأخر به فتح و سدذرائع عقیده دارند، هر چند در حدود و مقدار معتبر و مقدار نامعتبر آن با همدیگر به اتفاق نظر نرسیده‌اند.

حکیم سپس از محمد سلام مدکور در *المدخل للفقه الاسلامی* (ص ۲۷۰) نقل می‌کند ـ و همین عبارت در *منابع اجتهاد* نیز آمده است ـ که می‌گوید: «واقعیت آن است که همهٔ فقیهان اصل سدذرائع را پذیرفته‌اند و البته در مقدار استناد به آن اختلاف و در شیوهٔ رسیدن به حکم از طریق آن تفاوت نظر دارند؛ چه دیده می‌شود بیشتر فقیهان در احکام فقهی در صورتی که وسیله‌ای متعیّن برای یک هدف مشخص باشد حکم هدف را به وسیله می‌دهند، اما اگر این وسیله تنها طریق متعین برای آن هدف نباشد [در این باره اختلاف دارند و] مشهور از امام مالک این است که در اینجا نیز ذریعه یکی از منابع احکام است. امام احمد نیز نظری نزدیک به این دارد و ابن‌قیم و ابن‌تیمیه هم از این دو پیروی کرده‌اند».

حکیم پس از نقل این عبارت با اندک اشاره‌ای که به ضعف ادله دارد تنها این نکته را شایسته استثنا کردن و حاشیه زدن می‌داند که چرا سدذرائع را منبعی جداگانه در کنار سایر ادله دانسته‌اند، چرا که حکم ذریعه یا از صغریات عقل است و یا از صغریات سنت.

جناتی نیز همین نکته را یادآور می‌شود که اعتبار کردن فتح و سدذرائع به عنوان یک دلیل مستقل «به نظر ما

به هر روی، صرف‌نظر از این که عقل حجت است یا نه، تفسیر این حجیت چیست، اندازه این حجیت و شروط اعتبار آن کدام است، بر این فرض که عقل یا نقل یا هر چیزی دیگر بتواند حقیقتی به نام «روح قانون» را آشکار سازد، آیا می‌توان این روح را نقض کرد؟ و آیا حیله می‌تواند تا آن اندازه پیش رود که به نقض این روح بینجامد؟

مؤلف در کتاب حاضر پس از بیان مقدماتی چند دربارهٔ حیله و معنای آن، معیار باز شناخت حیلهٔ جایز و غیر جایز و نیز اقسام و احکام حیلهٔ به متن بحث وارد می‌شود و با آن که حیله را به دو گونهٔ حرام و جایز قسمت می‌کند، اما بیشتر بحث خود را بر محور حیله‌های حرام فرا روی می‌نهد و دلیل این کار نیز آن است که آنچه بیشتر مشکل آفرین شده و توجه و بررسی می‌طلبد حیله‌های حرامی است که همه یا بیشتر آنها نیز در نگاه نخست از پشتیبانی اطلاق یا عموم ادله و یا حتی ظهور خاص برخی از ادلهٔ نقلی حاکی از جواز برخوردار است. اما اگر درست توجه شود و انصاف داده شود خواهیم دید حق آن است که که راه بر هر حیله که فلسفهٔ تشریع و روح قانون را نقض می‌کند بسته شود و آنگاه اگر در برابر این حرمت عموم یا اطلاقی هست در آن تخصیص و تقیید به عمل آید، اگر دلیل نقلی خاصی هست تأویل یا طرح شود و اگر هم اجماعی هست از آن روی برتافته شود، چونان که امام خمینی‌ﷺ در ذیل بحث خود دربارهٔ حیله‌های گریز از ربا این گونه تصریح می‌کند:

> آن روایات (روایات حاکی از حیله و جواز آن)و آنچه لازمهٔ مفادش به دست آوردن ربا و انجام حیله در ربا خوری است از آن دسته روایات است که معصوم۷ در باره‌اش فرمود: ما خالف قول ربنالم نقله» یا «فهوزخرف» یا «فهو باطل» (آنچه با سخن پروردگارمان مخالفت داشته باشد ما آن را نگفته‌ایم ـ یا ـ آن بیهوده است ـ یا ـ آن باطل است).[۱]

امام همچنین اشتهار فتوایی موجود در این مسأله را نامعتبر می‌داند و با مثال آوردن مسألهٔ منزوحات بئر بر این تأکید می‌کند که شهرت و حتی اجماع حاصل به تخلل در اجتهاد فایده و اعتباری ندارد، و آنگاه سخن خود را به نقل این عبارت صاحب *جواهر* استوار می‌سازد که می‌گوید:

> هیچ بعید نیست آن مسأله بر متقدمان پوشیده مانده و برای دیگران آشکار شده است؛ زیرا چنین مواردی نایاب نیست؛ چه بسیار احکامی که در فروع یا اصول بر آنان پوشیده بوده و برای دیگران آشکار شده است.[۲]

* * *

نادرست است؛ چون سدذرائع به تقریبی از صغریات مسألهٔ سنت و به تقریبی از صغریات مسأله عقل به شمار می‌آید» (ر.ک. : منابع اجتهاد، ص ۳۷۹).

۱ـ ر.ک : کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۱۶.

۲ـ ر.ک : همان، ص ۴۱۶ و ۴۱۷.

آن‌سان که مؤلف در مقدمهٔ خود می‌آورد پیش از او کسانی چون بخاری در صحیح خود بابی برای حیل گشوده و در ابطال آنها سخن گفته، ابن‌قیم در دو کتاب *اعلام الموقعین عن رب العالمین* و *اغاثة اللهفان من مصاید الشیطان* بر کسانی که به حیله روی می‌آوردند تاخته، ابن‌تیمیه کتابی مستقل دربارهٔ ابطال حیلهٔ تحلیل نوشته و آن را *اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل* نام نهاده، ابواسحاق شاطبی در کتاب *الموافقات* بحثی موجز به این مهم اختصاص داده و شیخ عبدالله درّاز این موجز را شرح و تفصیل آورده و البته درباب جواز حیله کتابی به ابوحنیفه و حیله‌هایی نیز به محمد بن حسن شیبانی نسبت داده شده است.

در فقه شیعه نیز مبحث حیلهٔ شرعی در خلال مباحثی چون زکات، بیع، نکاح، شفعه، قرض، طلاق، عهد و نذر و سوگند مطرح می‌شود و بیشتر سخن از حیله‌های جایز است تا حیله‌های ممنوع.

مؤلف در کتاب خود ادلهٔ حرمت و نمونه‌های حرام را گرد آورده و مترجم نیز در ذیل هر کدام به تناسب دیدگاه فقیهان و یا یادآوریهای خود را آورده و همین ویژگی سبب شده است فقهی مقارن و تحلیلی را در بارهٔ حیله فرا روی داشته باشید.

مترجم در این کار از راهنمایی استاد اندیشمند جناب حجةالاسلام والمسلمین کاظم مدیرشانه‌چی و نیز رایزنی استاد فرزانه دکتر سید مهدی صانعی بهره‌جسته و در ویرایش اثر نیز از همراهی همکار ارجمند محمد فلسفی برخوردار شده و زحمت آماده‌سازی را به دوش آقای محمد سعید رضوانی و رنج حروفچینی و صفحه آرایی را بر دستان آقای محمودرسولی نهاده است و اینک وظیفه خود می‌داند از این عزیزان و بویژه از دو استادگرانقدر دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد تقدیر و سپاسگزاری کند.

مترجم تلاش خود را برای فراروی نهادن متنی درست به عمل آورده است، اما در عین حال این اثر را پیراسته از اشکال نمی‌شمرد و ضمن پوزش خواستن از صراحت لهجه‌ای که به میان آورده آغوش خود را بر هر نقد خیرخواهانه و هر راهنمایی دلسوزانه می‌گشاید.

و ما توفیقی الاباالله

مشهد مقدس ، بیست و پنج آبان ماه ۱۳۷۵

إلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ يَرْفَعُهُ، وَ الَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ، وَ مَكْرُ اولئِکَ هُوَ يَبُور

سخن و عقیدهٔ پاک به سوی او بالا می‌رود و کردار نیک است که آن را بالا می‌برد. کسانی که به حیله و تبهکاری می‌پردازند آنان را عذابی دردناک است و مکرشان نیز بی حاصل می‌ماند.

(فاطر / ۱۰)

إنَّمَا الأعْمالُ بِالنِّيّاتِ، وَ إنَّمَا لِكُلِّ امْرِءٍ مَانَوَى

کرده‌ها به نیتهاست، و برای هر کس است آنچه خود نیت کرده است.

(حدیث نبوی)

پیشگفتار مؤلف

سپاس خدای را، چونان سپاسی که سپاسگزاران به جای آورند، و درود و سلام بر آن که برگزیده شد تا رحمتی برای همهٔ جهانیان باشد، و نیز بر خاندان و بر اصحاب او و بر هر آن کس که تا قیامت از راه و رهنمود او پیروی کند.

***

کتابی را که فراروی دارید در مدت سی سال گردآوری شده و آن را برای رسیدن به رتبه بین‌المللی استادی در علوم قرآن و حدیث به دانشکده اصول دین دانشگاه پرآوازهٔ الازهر تقدیم کرده‌ام. برای بررسی این کتاب کمیته‌ای پنج نفره به ریاست استاد بزرگ شیخ محمد عرفه عضو هیأت برجستگان الازهر تشکیل شد و پس از دفاع مؤلف از مباحث این کتاب در جلسه علنی که به همین منظور برگزار شده بود، در بیست و ششم ماه رمضان سال ۱۳۶۴ هـ. ق. مطابق با سپتامبر ۱۹۴۵ م. مقرر داشت گواهی استادی با رتبهٔ ممتاز به مؤلف اعطا شود.

در جلسهٔ دفاعیهٔ این رساله جمع بزرگی از دانشی مردان و پیشگامان راه شناخت حضور داشتند. از آن جمله استاد و محقق بزرگ دکتر عبدالسلام ذهنی‌بیک مشاور دادگاه استیناف وقت که به غیرتمندی نسبت به دین و زبان عربی معروف است ـ خدایش به رحمت فراگستر خویش فرو پوشد. وی پس از پایان دفاع هنگامی که هنوز کمیتهٔ بررسی، جلسه‌های غیر علنی خود را در این باره برگزار می‌کرد مؤلف و کتاب او را بسیار ستود. او خود گفت علاقه‌مند آن بوده که در جلسهٔ دفاعیه شرکت کند؛ چرا که دست به کار آماده کردن کتابی در باب حیل از نظر قانونی بوده از این روی می‌خواسته قانون را ـ به‌وسیله این کتاب ـ از پشتیبانی دین نیز

برخوردار کند. او خود از من خواست کتابم را به همین منظور در اختیار او قرار دهم. من نیز کتاب را در اختیار او گذاشتم و وی پس از چند ماه آن را به همراه کتابی که خود چاپ کرده بود به من برگرداند. من دیدم وی آنچه را به حیله از نظر شرعی بر می‌گردد به صورت خلاصه و با ذکر منبع از کتاب من برگرفته و البته، چونان که این استاد به این ویژگی شناخته شده است، در نقل مطالب از این کتاب امین بوده و شرط اخلاص گزارده است. او اقتباس از این کتاب را با ستایش و ارج گذاری همراه ساخته ـ شاید در آینده پاره‌ای از گفته‌های او را یادآور شویم ـ و آرزو کرده کاش این کتاب به دلیل فوایدی که وی در آن یافته است چاپ شود. وی در جایی چنین می‌آورد:

آرزو می‌کنم خداوند مؤلف را به چاپ این کتاب توفیق دهد تا سودی که در بر دارد همه‌گیر شود، و در روزگاری که سخت نیازمند چنگ زدن به یاری‌گر این آیین هستیم و می‌بایست پردهٔ فراموش افتادن و وا گذاشته شدن را از چهرهٔ آن برگیریم آیتی باشد از آیه‌های گستردگی فقه اسلامی و دیگران نیز از این رهگذر به دانش سرشار و برتریی که شرق اسلامی در فرهنگ فقهی حقوقی خود با همهٔ مذهبها وشیوه‌های گونا گونش داشته پی‌ببرند .

اینک خداوند این توفیق را فراهم ساخته که این کتاب پس از سالها دورماندن از دسترس مردم با نام «الحیل فی الشریعة الاسلامیه و شرح ماوردفیها من الآیات و الاحادیث» به چاپ برسد.

اکنون این کتاب را با شرمندگی به پیشگاه دانشی‌مردان تقدیم می‌کنم و امیدوارم خداوند آن را در شمار «باقیات صالحات» قرار دهد.

محمد عبدالوهاب بحیری
استاد دانشکده اصول دین الازهر
و دانشسرای عالی قضایی ریاض
قاهره ـ حدائق شبرا ـ ۱۳۹۲/۶/۲۰ هـ. ق./ ۱۹۷۴/۷/۱۰ م.

مقدمهٔ مؤلف

ستایش خدا را که پروردگار جهانیان است، آن بخشایندهٔ مهربان و خداوندگار روز جزا؛ و درود و سلام بر خاتم پیامبران و فرستادگان الهی، سرورمان محمد بن عبدالله، آن که خدایش برانگیخت تا رحمتی برای جهانیان، پرتوی برای راه یافتگان، و نوری برای پرواپیشگان باشد؛ همان که کتابی روشنگر برای مردمان آورد تا به حق و به راه راست راه نماید. سپس خود به سنتِ پاکیزهٔ خویش که سینه را می‌گشاید، دل را سیراب می‌کند و اندیشه و روان انسان را کمال می‌بخشد آن را تبیین فرمود و هم، برای مردمان بیان داشت که تا به قرآن و سنت[1] پایبند باشند گمراه نمی‌شوند، هر چند روزها بگذرد و دورانها در پی هم آید. همچنین آنان را فرمود که این دو تنها داوری هستند که گاه اختلاف باید بدان بازگشت، و ریسمان استواری هستند که هنگام پوشیدگی حقیقت باید بدان چنگ زد: «**فَاِنْ تَنٰازَعْتُمْ فی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُولِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الاخِرِ ذٰلِکَ خَیْرٌ وَ اَحْسَنُ تَاْوِیلاً**»[2] (نساء/ ۵۹).

امت اسلامی در عصرهای نخستین خود در همهٔ جنبه‌های زندگی از پرتو این نور بهره جست، و با این بهره‌بری سربلندی و پیشوایی یافت، پرچم پر درخشش خود را بر جای جای گیتی بر افراشت، و آرمان شهری را که حکایت همهٔ مردمان و هدف تلاشهای همه امّتان شد

---

۱ ـ البته پوشیده نماند که در حدیث متواتر ـ یا دست کم مقبول ـ نزد شیعه و اهل سنت چنین آمده است که رسول خدا فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله و اهل بیتی»؛ من دو گرانسنگ در میان شما بر جای می‌گذارم: کتاب خدا و اهل‌بیتم.

برای اطلاع از منابع این حدیث از دیدگاه اهل سنت مراجعه کنید به عبدالحسین شرف الدین الموسوی، *المراجعات* (مراجعه ۸) وحسین‌الراضی، *سبیل النجاة فی تتمة المراجعات* شماره ۲۸ـ م.

۲ ـ نساء/ ۵۹ : پس اگر در چیزی نزاع کردید، آن را به خدا و رسول برگردانید، اگر که به خدا و روز واپسین ایمان دارید. این بهتر و خوش فرجام‌تر است.

بنیان نهاد، زمین را از صلح و آرامش و امنیت آکنده ساخت، و مردم را ـ به رغم همهٔ تفاوت زبان و خواسته‌ها و گرایشها ـ بر محور پرستش خداوند و دل سپردن به او و نیز تلاش برای رسیدن به سعادت دو سرای با کردار شایسته و خوی بایسته و سرانجام بر همکاری در نیکی و پرهیزگاری ـ و نه بر گناه و سرکشی ـ گردهم آورد.

پس از چندی به تأثیر عوامل گوناگون، پرتو آن نور ربّانی و آن رهنمود محمدی در دلها رو به کاستی نهاد و در پی آن سستی در جان این امّت رخنه کرد و بیماری، در همهٔ جنبه‌ها و عرصه‌های زندگی بر پیکر آن نشست، تا پس از قرنهایی سخت و طولانی به وضعیتی که امروز نظاره گریم رسید؛ وضعیّتی که کینه و دشمنی، پراکندگی و از هم گسیختگی، تن آسایی و ناز پروری، آسایش خواهی و عافیت طلبی، روی کردن به شهوتها و لذتها، راه جستن در فروغی جز هدایت الهی و فرمانبری کورکورانه از آنان که نه به خدا ایمان دارند و نه روز واپسین را باور دارند ویژگی‌های روشن آن است. البته این به جز گروههایی است که در هر دوره و در هر جای بر آیین حق بوده، بر دین خداوند استوار مانده، مردم را با گفتار و کردار به این دین و آیین خوانده و با هر ابزاری که در اختیار داشتند به جهادگری در راه خدا برخاسته‌اند، حتی در روزگارهای آکنده از تعصب و خودگروی که در آن سپاهیان کفر از هر سوی در پیکر این امت چنگ انداختند و بر آن تاختند تا زمانی که این امت را به زشت‌ترین شیوه از هم گسسته، از آن کشور گونه‌های بی مقدار و گروههای بی شمار ساخته و به دسته‌ها و طایفه‌هایی پراکنده‌اند که از غیر خدا راه هدایت می‌جویند و فروغی جز نور خداوند سبحان می‌پویند.

در این دورانهای سیاه و تاریک چشمهٔ جوشان اجتهاد فرو خشکید، بسیاری از آنان که مردان دانش می‌نمودند از دیدن فروغ هدایت کتاب و سنت کور شدند، انگیزهٔ دینی در دلها رو به سستی نهاد و خواسته‌های نفس و شهوتها اندیشهٔ آدمی را مرکب راهوار خود ساخت؛ و بدین‌سان گروهی از آنان که به مذاهب اسلامی رایج منسوبند به برساختن و یافتن حیله‌هایی که احکام و اصول شریعت را از میان می‌برد و بنیان آن را بر می‌انداخت روی آوردند و مدعی شدند ارائه احکام شرعی این حیله‌ها را می‌طلبد، و مذاهب فقهی پیشوایان گنجایش آنها را دارد و چونان تنگ نیست که در آنها نگنجد. آنان با بهره جستن از این «حیله» ها راه ساقط کردن نماز، روزه، حج، زکات، حدود، کفارات، عهود و التزامات و جز آنها را هموار کردند و کارهایی خنده آور و گریه برانگیز پیش آوردند که زیانی بزرگ به فتنه‌ای همه جاگیر و تباهیی

گسترده در پی آورد؛ چه، این حیله‌ها به همهٔ ابواب فقه راه یافت و ناآگاهانه به مذهب سلف[۱] نسبت داده شد و بدین ترتیب فقه به صورت چراگاهی خرّم و زمینه‌ای آماده برای آنهایی در آمد که بی‌بهره از هدایت الهی در پی هوسهای خود رفتند و شهوتهایشان آنان را به رهانیدن خود از احکام شریعت کشاند. با این عملکرد، دین مجموعه‌ای از گفتار و رفتار شد که نه با دل پیوندی داشت و نه با تهذیب نفس دوستی، و هم بدین سان کسانی که نه با قرآن، نه با سنت و نه با عالمان برجستهٔ این امت آشنایی و ارتباطی دارند با رسیدن به این برداشت که دین تنها همان چیزی است که پیش گفتگان در رفتار خود نشان می‌دهند، به دین بدگمان شدند، با آن که دین درمان هر درد است، به خدایی که آیین را فرو فرستاده است بدگمان شدند، با آن که او خود در کتاب خویش فرموده است: «**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ، وَ الَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ، وَ مَكْرُ أولئِكَ هُوَ يَبُور**».[۲]

به آن که خداوند او را به عنوان گواه، مژده دهنده، بیم دهنده، فرا خوانندهٔ به خداوند و چراغ روشنگر هدایت فرستاده است بدگمان شدند، با آن که او خود می‌فرماید: «إِنَّمَا الأَعْمالُ بِالنِّيَّاتِ، وَ إِنَّما لِكُلِّ امْرِىءٍ مَانَوَى»[۳] و «مَنْ اَحْدَثَ فِي اَمْرِنا هٰذا مالَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»[۴]، به عالمان نخستین این امت بدگمان شدند با این که آنان خود کسانی‌اند که گام بر جای گام پیامبر خدا ﷺ نهادند و بر آنان که به چنین حیله‌های ویران کنندهٔ بنیان دین فرمان می‌دهند با درشتی سخن گفتند و سرانجام به این آیین و به آداب برخاسته از آن بدبین شدند تا آنجا که گفتند: دین آمده است تا خود بنیان خویش را ویران کند. آنان ندانستند که این دین همان نوری است که خداوند در پرتو آن جهان را از ظلمتها به در آورد. اندیشه‌ها را از بند اسارت اوهام و توهمات رهاند و پایانبخش همهٔ آیینهای آسمانی شد که گام‌به‌گام در راه تکامل اندیشهٔ بشری با آن پیش آمدند و با فطرتهای پاک انسانی و فهم برخاسته از این فطرت همراهی کردند و برای

---

۱ ـ مقصود نگارنده از سلف همان صحابه، تابعین، تابعین تابعین و پیشوایان مذاهب فقهی اهل سنت است ـ م.

۲ ـ فاطر/ ۱۰: عقیده پاک به سوی او بالا می‌رود و کارشایسته آن را بالا می‌برد. کسانی که برای بدیها مکر می‌ورزند آنان را عذابی سخت است و مکر آنان نیز بی حاصل است.

۳ ـ عمل به نیت است و هر کسی را آن چیزی است که نیت کرده است. حدیث نبوی است که در *صحیح بخاری*، باب ۴۱ از کتاب الایمان آمده است.

۴ ـ هر که در این امر ما [= دین ما] چیزی نوآورد که از آن نیست، مردود است. حدیث نبوی است که در *صحیح بخاری*، باب ۵ از کتاب الصلح روایت شده است.

انسان در کنار رفتار اعضای بدن از پرهیزکاری، در کنار آنچه مصلحت می‌طلبد، از نظارت پروردگار غیب‌دان، در کنار سعادت فردی از سعادت همگانی و بالاخره در کنار تلاش برای دنیای ناپایدار از آنچه سعادت سرای ماندگار را در پی می‌آورد، سخن به میان آوردند.

آیین محمدی را همین فضلیت و افتخار بسنده است که اندیشه‌های کمال یافته و دلهای پاک و به فضلیت رسیده، زیبایی و نکویی آن را دریافته، بر بلندی و برتری آن گواهی داد. و این را باور داشته‌اند که در جهان هستی هیچ آیینی کاملتر، والاتر، و با عظمت‌تر از این آیین نیامده است. اگر پیامبر خدا هیچ برهانی بر خدایی بودن این آیین نیاورده بود، آن خود بسنده می‌کرد تا برهان و آیت و گواهی بر این حقیقت باشد. از همین روی چون از یک عرب بادیه نشین پرسیدند از کجا دریافتی که محمد پیامبر خداست، گفت: هیچ به چیزی فرمان نداد که عقل بگوید: کاش از آن نهی کرده بود، و هیچ از چیزی نهی نکرد که عقل بگوید: کاش بدان امر کرده بود. زمانی هم که هرقل در میان پرسشهای خود دربارهٔ دلایل نبوت گواهی بر رسالت، از ابوسفیان نسبت به آنچه پیامبرﷺ بدان فرمان می‌دهد پرسید وگفت: شما را به چه چیز فرمان می‌دهد؟ او در پاسخ اظهار داشت: به نماز، راستی، پاکدامنی و پیوند با همدیگر. همچنین زمانی که نجاشی از جعفر و همراهانش در بارهٔ آنچه پیامبرﷺ بدان فرمان می‌دهد پرسید، آنان در ضمن پاسخهای خود گفتند: ما مردمان جاهلی بودیم، بت می‌پرستیدیم، مردار می‌خوردیم، به کارهای بد دامن می‌آلودیم، از بستگان می‌بریدیم، با همسایگان بدی می‌کردیم و در میان ما قویتر حق ضعیفتر را می‌خورد. ما بر این شیوه بودیم تا آن که خداوند از میان ما پیامبری برایمان برانگیخت که از نسب او و از راستی، امانتداری و پاکدامنی او آگاهیم. او ما را به خداوند خواند تا او را یگانه بدانیم و او را بپرستیم و هر سنگ و بتی که ما خود و پدرانمان به جای او می‌پرستیدیم وا نهیم او ما را به راستگویی، امانتداری، پیوند با کسان، نیکی با همسایگان، خویشتن‌داری از ناموس و خون مردمان فرمان داد و از بدکاری، ناروا گویی، خوردن دارایی یتیمان، و متهم کردن زنان پاکدامن بازداشت. او ما را به نماز و زکات و روزه فرمان داد، و بر این قرار دیگر احکام اسلام را بر شمردند. این گروه فرمان پیامبرﷺ به یگانه پرستی و دعوت او به خیر و نیکی را از دلایل نبوت و شواهد رسالت خواندند و این دلایل و شواهد نزد صاحبان خرد سزاوارتر و بزرگتر از «معجزه‌ها» و «خارق العاده‌ها»ست، گرچه تأثیر پذیری بیشتر مردم از «معجزه‌ها» و «خارق العاده‌ها» در باور داشتن و ایمان آوردن به راستی پیامبرﷺ بیش از خود این آیین بود. چرا جای دور برویم با آن که خداوند از شواهد راستی پیامبرﷺ در رسالت خود و از دلایل تأیید او در نبوتش این دانسته است که به معروف فرا

می‌خواند، از منکر باز می‌دارد، آنچه را پاک و گواراست حلال شمرده، آنچه را ناپاک است حرام می‌داند. خداوند در وصف بندگانی که شایستهٔ رحمت خداوند هستند چنین می‌فرماید: «اَلَّذینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الاُمِّیَّ الَّذی یَجِدُونَهُ مَکْتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوراةِ وَ الإِنجیلِ یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ وَ یَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الاَغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیْهِمْ»[1] و «قَدْ جاءَکُمْ مِنَ اللّهِ نُورٌ وَ کِتابٌ مُبینٌ یَهدی بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَی النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ یَهْدیهِمْ اِلی صِراطٍ مُسْتَقیم».[2]

اکنون به گمان شما هوشمندان آگاه، آیا اگر ابوسفیان در پاسخ این پرسش هرقل که محمدﷺ به چه چیزی فرمان می‌دهد می‌گفت: به زکات و حج و وفاداری به پیمان دستور می‌دهد و در عین حال سرپیچی از آن را به وسیلهٔ حیله‌های شرعی مجاز می‌داند، ما را از ربا و زنا و شراب و قمار باز می‌دارد و در همان حال آنها را با مکر و حیله روا می‌شمرد، و سرانجام ما را به حفظ حقوق نزدیکان و همسایگان و پیوند با خویشان اندرز می‌دهد و از آن سوی رهایی از این حقوق را به کمک نیرنگ جایز می‌خواند، چه پاسخی می‌شنید؟

یا به نظر شما خوانندهٔ گرامی آیا اگر نجاشی از جعفر و همراهان او می‌شنید که پیامبر بزرگوار اسلام برای زنا، دزدی، فتنه‌گری در میان مردمان و تجاوز به جان و ناموس کسان مجازاتهایی باز دارنده قرار داده و سپس رهایی از این مجازاتها را به کمک نیرنگ جایز اعلام کرده، و یا رباگیر و رباده و گواه و کاتب آن را در جنگ با خدا و پیامبرﷺ خوانده و سپس آن را با نام بیع، قرض و هبه حلال کرده است چه پاسخ می‌داد؟

به نظر شما ای مؤمن غیرتمند، اگر در پاسخ انسانی که می‌خواهد به این دین درآید و از احکام آن می‌پرسد از همان چیزهایی سخن به میان آورید که صاحبان «حیله‌های شرعی» می‌گویند و بدان فتوا می‌دهند و عمل می‌کنند، او ایمان می‌آورد یا کافر می‌شود؟

به عقیدهٔ من ـ چونان که هر صاحب انصافی نیز عقیده دارد ـ پاسخ همهٔ اینها آن است که هر کس این حیله‌های تباه کنندهٔ دل و اندیشه را به میان کشانده ایمانی راستین به این حقیقت

---

۱ ـ اعراف/ ۱۵۷: کسانی که پیروی می‌کنند از فرستاده و پیامبری درس نخوانده که [نام] او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند. آنان را به معروف فرمان می‌دهد، از منکر نهی می‌کند، پاکها را برای آنان حلال و ناپاکها را بر آنان حرام می‌کند و بارگران و زنجیرهایی را که بر آنان بود از آنان بر می‌گشاید.

۲ ـ مائده/ ۱۶: خداوند به وسیله آن هر کس را که در پی خشنودی اوست هدایت می‌کند و به فرمان خود آنان را از تاریکیها به نور برد و به راه راست هدایت کند.

ندارد که پیامبرﷺ از جانب خداوند فرستاده شده است تا عقاید مردمان را درست کند، دلهای آنان را پاک سازد، به خویهای ستوده فرا خواند و همهٔ مردم را بر محور تقوا گرد آورد.

از همین روی عالمانی یگانه و برجسته در عصرهای گوناگون بر سر آن نابخردانی که راه این حیله‌ها را در پیش گرفته‌اند فریاد بر کشیده. و این حقیقت را بیان داشته‌اند که این حیله‌ها بر ساخته‌هایی است که به دین بسته‌اند و هیچ پیوندی با آن ندارد و اینکه این حیله‌ها در هم شکنندهٔ یکی از ارکان مهمی است که صدق و راستی رسول خدا بر آن استوار است. و آن پیام آور بودن اوست از سوی پروردگارش در آنچه که مردم را به هدایت می‌خواند و از گناه و نافرمانی دور می‌سازد.

آری، بسیاری از عالمان برجسته ـ با همهٔ تفاوت در شیوه و اندیشهٔ خود ـ در همان آغاز ظهور این پدیدار که چندین سال پس از سدهٔ نخست هجرت رخ نمود به مخالفت برخاستند، آن را بسختی محکوم کردند و گفتند: این، بدی کردن با دین است و نسبت دادنش به پیشوایان هدایت نیز گناهی آشکار و تهمتی بزرگ است، و اگر چه روایتهایی در بارهٔ حیله از گذشتگان نقل شده باشد، اما آن حیله‌ها نه به هدف گناه و تجاوز، بلکه در پی نیکی و تقوا صورت پذیرفته و تفاوت میان آنها، با آنچه این مدعیان مردم را بدان می‌خوانند همان تفاوت میان حق و باطل، داد و بیداد، و نکوکاری و گناهکاری است.

از آن پس نیز پیشوایانی دیگر در همهٔ جایها و دوره‌ها از سر غیرتمندی نسبت به دین و دفاع از آیین خاتم فرستادگان خداوند، در محکوم کردن این حیله‌ها که با اهداف بنیانگذار دین در تناقض است گام بر جای گامهای آن پیشوایان پیشتاز نهادند.

امام محدّثان محمد بن اسماعیل بخاری (ف. ۲۵۶ هـ. ق) یکی از آنانی است که در این کار شرکت جست و به وظیفه‌ای که در محکوم کردن این گمراهی داشت برخاست. وی در اواخر کتاب *الجامع الصحیح* کتابی مستقل به حیله‌هایی که اهداف شرع را نقض می‌کند و احکام و اصول آن را از میان می‌برد اختصاص داد و در آن معتقدان به جواز حیله در شریعت را نکوهش کرد و بیان داشت که احادیثی فراوان از نادرستی و ردّ این حیله‌ها سخن می‌گوید و هر که این راه را بپیماید راهی جز راه مؤمنان را در پیش گرفته است، و هر چند گمان شود که از نکوکاران است.

شیخ الاسلام ابوالعباس احمد بن تیمیه (ف ۷۲۸ هـ. ق) از دیگر کسانی است که در این باره نوشته و حق مطلب را گزارده و بخوبی در کتاب خود *اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل* در این باره به بحث پرداخته است. پس از او شاگردش پیشوای بزرگ علامه شمس الدین

ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر معروف به ابن قیم جوزی (ف. ۷۵۱ هـ.ق) در دو کتاب خود *أعلام الموقعین عن رب العالمین* و *إغاثة اللهفان من مصاید الشیطان* بر جای پای استاد خویش گام نهاده است، با این تفاوت که در مقایسه با او عاطفهٔ خواننده و احساس او را در دوری گزیدن از اهل حیله برانگیخته و شعله‌ور ساخته و افزون بر این عبارتهایی سهل و روان به کار گرفته، و جزئیات و فرعهای فراوانتری به میان آورده است، هر چند که افتخار بزرگتر از آنِ استاد اوست ـ خدای از آن دو و از همهٔ مؤمنان در گذرد و آنان را رحمت کند ـ که او سنگ بنای این کار را برای شاگرد نهاده و راه پرداختن به آن جزئیات و فروع را برای او هموار ساخته است.

پس از این دوره امام ابواسحاق شاطبی (ف. ۷۹۰ هـ.ق) به این عرصه گام نهاد و در کتاب *الموافقات* که در نوع خود بی‌همانند است جمله‌هایی کوتاه، اما در محتوا بلند در بارهٔ حیله آورد. استاد اساتید و پیشوایان عالمان مرحوم استاد بزرگ شیخ عبدالله دراز (ف. ۱۳۵۰ هـ.ق ۱۹۳۲ م.) ـ که استاد و پدر شیخ محمد بن عبدالله دراز، صاحب کتاب *النبأ العظیم عن القرآن الکریم* و دیگر کتابها و پژوهشهای ارزشمند است ـ در شرح خود بر *الموافقات* این چند جملهٔ کوتاه را توضیح داده و به بیان جزئیات آن پرداخته است.

دیگر عالمان بزرگ نیز در این باره نوشته‌اند، اما من، با تأسف، فرصت نیافتم از آنها آگاهی یابم و بر این عقیده‌ام که آنچه بخاری و شارحان او، ابن تیمیه و شاگر او، و شاطبی و شارح کتاب او در این باره نوشته‌اند برای هر کس که بخواهد از جایگاه حیله در کتاب و سنت آگاهی یابد و موضع عالمان را در این موضوع بداند بسنده می‌کند.

من با تأملی و درنگ آنچه را این پیشوایان، بخاری، ابن تیمیه، ابن‌قیم، و شاطبی، و افزون بر این، مباحثی دیگر از کسانی جز این بزرگان نامور که با بحث حیله پیوندی داشت خواندم و مناسب دیدم از آنچه در این باره نوشته‌اند کتابی گرد آورم و در آن چکیدهٔ گفته‌ها و حاصل اندیشه‌ها و مقاصد بر جستهٔ این بزرگان را جای دهم و مباحث با اهمیت دیگری را نیز بر آنها بیفزایم. این کار را به یاری خداوند انجام دادم و همه جا در پی دلیل رفتم، از قیل‌وقال زیاد روی گرداندم و ـ به اندازهٔ توان ـ از اهداف شارع در احکام شریعت پرده بر گرفتم و سرانجام در بیان حکمتها و اسرار نهان شریعت از هیچ تلاشی دریغ نداشتم.

در این پژوهش پایبند بوده‌ام که پس از آوردن آیه‌ها و احادیثی که بر جواز یا منع حیله دلالتی دارد و پیش از بیان شاهد آیه وحدیث برجواز یا منع، شرحی میانه از آن در اختیار گذارم تا جهت دلالت آیه و حدیث بر مراد کاملاً روشن شود و نیز خواننده برای پرده برداشتن

از مفاهیم این آیه‌ها و احادیث که گاه ممکن است پنهان و پوشیده بماند از جست و جو در لابه‌لای کتابها و نوشتارهای فراوان و پراکنده بی‌نیاز گردد.

همچنین خود را بر آن داشتم که منبع احادیث را بیابم و به اندازه‌ای میانه و آن‌سان که نه خستگی آورد و نه هدف را از دسترس خواننده دور سازد، اگر نقد یا طعنی دربارهٔ راویان آن احادیث مطرح شده است از آن سخن گویم.

محتوای این کتاب را از دل کتابهای تفسیر، فقه، حدیث، فلسفهٔ احکام و همچنین مقاله‌های پراکنده، و از میان نیک و بد بیرون آورده‌ام تا چکیده‌ای ناب و زلالی گوارا به خوانندگان تقدیم کنم. در خلال این پژوهش گاه با دشواریها و پیچیدگیهایی روبرو می‌شدم که اگر خداوند لطیف خبیر آنها را بر من آسان نکرده بود گذر از آنها ممکن نبود. با این وجود، اگر در این کتاب سخنی درست آمده، مرواریدهایی است که از دریای پرژرف دانشهای اسلامی بر آورده‌ام و گوهرهای گرانبهایی است که در گنجینهٔ درخشان معارفی که بزرگان برای ما بر جای نهاده‌اند یافته و به رشته کشیده‌ام؛ و اگر هم خطایی در آن دیده می‌شود از من است.در این باره از خداوند آمرزش می‌طلبم و از دانش مردان خواهانم بدان راهنمایی و آن را درست کنند، که مؤمن برادر مؤمن است. و در این میان مرا همین سخن پیامبر بزرگوار ـ که درود خدا بر او و خاندان و اصحاب و پیروانش باد ـ بسنده است که فرمود: «انما الاعمال بالنیات و انما لکل امریء مانوی».

دو نام *الحیل فی الشریعة الاسلامیة* و شرح *ماورد فیها من الآیات و الاحادیث النبویه* و همچنین *کشف النقاب عن موقع الحیل من السنة و الکتاب* را بر این کتاب نهاده و آن را در سه بخش ترتیب داده‌ام: درآمد، متن (شامل دو بخش).

دربخش نخست یعنی درآمد کتاب سه فصل آمده است:

فصل اول: مفهوم لغوی و عرفی واژهٔ «حیله»؛

فصل دوم: معیار در تعیین حیلهٔ جایز و غیر جایز؛

فصل سوم: اقسام و احکام حیله.

در بخشهای دوم و سوم که متن کتاب را تشکیل می‌دهد بدین ترتیب بحث شده است:

بخش دوم: حیله‌هایی که با اهداف شرع در تناقض است؛ شامل فصلهای زیر:

فصل اول: ترسیم معنای حیله و بیان این که بیقین از حیله نهی شده است؛

فصل دوم: بیان دلالت قرآن بر حرام بودن این گونه از حیله‌ها؛

فصل سوم: بیان دلالت سنت بر حرام بودن این گونه از حیله‌ها؛

فصل چهارم: بیان اجماع صحابه بر حرام بودن این گونه از حیله‌ها؛

فصل پنجم: بیان دلالت اصول و قواعد شرعی بر حرام بودن و باطل بودن این گونه از حیله‌ها؛

فصل ششم: قطعی بودن حرمت این گونه از حیله‌ها و وجوب رد آن به اندازهٔ امکان؛

فصل هفتم: شبهه‌ای که بر حرمت این حیله‌ها وارد کرده‌اند و پاسخ آن؛

فصل هشتم: منشأ فتوا دادن به حلال بودن این حیله‌ها، موضع پیشوایان سلف در این باره، و اغراق متأخران در این زمینه.

بخش سوم: حیله‌هایی که با اهداف شرع تناقض ندارد؛ شامل فصلهای زیر:

فصل اول: ترسیم معنای حیلهٔ جایز و بیان ادله‌ای که در این باره هست؛

فصل دوم: بیان دلالت قرآن بر جایز بودن این گونه از حیله‌ها؛

فصل سوم: بیان دلالت سنت بر جایز بودن این گونه از حیله‌ها؛

فصل چهارم: بیان موضع سلف در این باره.

در فصل پایانی کتاب به بیان آنچه می‌توان اهداف شارع را به کمک آن شناخت پرداخته خواهد شد.

***

از خداوند می‌خواهم این تلاش را از نگارنده بپذیرد، و آنان را که نیازمند چنین پژوهشی هستند بی‌نیاز کند. همچنین از او می‌خواهم مسلمانان را از خوابی که بدان فرو رفته‌اند بیدار کند و از آنان امتی واحد، در سایهٔ پرچم اسلام و آرامش و امنیت و عزت و کمال، بسازد و ایشان را در دنیا و آخرت به آرمانهایشان برساند. او شنوای دعای بندگان است و خداوند ما را بسنده است که شایسته عهده دارنده‌ای است.

هیچ توان و نیرویی جز به یاری خداوند نیست. درود خداوند بر بنده و فرستاده‌اش پیامبر امی محمد ﷺ، و بر اصحاب او و بر کسانی که تا روز رستاخیز از او پیروی کنند.

۱۲ ربیع الاول ۱۳۶۴ هـ. ق./ ۲۵ فوریه ۱۹۴۵ م.

محمد عبدالوهاب بحیری

دانشگاه الازهر

بخش نخست

درآمد

فصل اول

مفهوم لغوی و عرفی حیله و برابر نهاده‌های آن

حیله در لغت

در *القاموس المحیط* و شرح آن آمده است:

الاحتیال و التحول و التحیل: مهارت و درست رأیی و قدرت بر دقتِ عمل. ابوالبقاء می‌گوید: حیله از تحول است؛ زیرا به کمک آن انجام دهنده‌اش با نوعی لطافت و تدبیر که از طریق آن شئ را از ظاهر خود برمی‌گرداند از حالتی به حالت دیگر تحول می‌یابد. «حول» و «حیل» ـ هر دو بر وزن عِنَب ـ و همچنین حِیلات جمعهای حیله هستند. «رجل حول ـ بر وزن صُرَد ـ و حوله ـ بر وزن بُومه ـ و حول ـ بر وزن سُکْر ـ و حوله ـ بر وزن همزه» به معنی مرد پرحیله و پرنیرنگ است گفته می‌شود: «مااحوله» و «مااحیله» و «هواحول منک» و «احیل [منک]» یعنی حیله‌اش از تو بیشتر است.[1]

صاحب *المصباح* می‌گوید:

حیله: مهارت و چیره دستی در تدبیر و سامان دادن کارها؛ و آن عبارت است از چاره‌اندیشی درکار و به خدمت گرفتن اندیشه، تا به گونه‌ای به مقصود راه برد. اصل

---

۱ ـ فیروز آبادی، ابوطاهر محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، المؤسسة العربیّة للطباعة و النشر، بیروت، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۷۴ و ۳۷۵.

حرف عِلّهٔ این واژه «واو» است.[۱]

جرجانی نیز در *التعریفات* می‌گوید:

حیله: نامی است برای حیله ورزیدن و چاره جستن، و آن عبارت است که از آنچه انسان را از چیزی که خوش ندارد و نمی‌پسندد به چیزی که دوست دارد بر می‌گرداند.

حواله مشتق است از تحوّل به معنی انتقال، و در شرع عبارت است از نقل دادن بدهی و برگرداندن آن از عهدهٔ حواله دهنده به عهدهٔ حواله گیرنده.[۲]

راغب اصفهانی نیز در *غریب القرآن* چنین می‌آورد:

اصل معنی «حول» دگرگون شدن یک چیز و بریدن آن از غیر است. به اعتبار همین دگرگون شدن گفته شده است: «حال الشیء، یحول، حؤولا» [به معنی دگرگون شد] و «استحال» یعنی آماده شد که دگرگون شود. اما به اعتبار معنای بریدن گفته شده است: «حال بینی و بینک کذا» [فلان چیز میان من و تو فاصله افکند].

راغب در ادامه می‌افزاید:

«حیله» به معنی آن چیزی است که انسان به وسیلهٔ آن به حالتی معین و به گونه‌ای پنهان راه جوید. «حویله» نیز بدین معناست. بیشترین کاربرد این واژه در مواردی است که در آن ناپاکی و خباثتی وجود دارد، گرچه که گاه در آنچه حکمتی هم دارد به کار می‌رود از همین روی در وصف خداوند ـ عزوجل ـ گفته شده است: «و هو شدید المحال» یعنی [شدید است] در رسیدن به آنچه حکمتی در آن است، آن هم پنهان از دید مردمان، و بدین شیوه خداوند به مکر وکید وصف شده است، نه بر وجه نکوهیده؛ چه خداوند از قبیح منزه است.

«حیله» از ماده «حول» است. امّا واو آن به دلیل کسره داشتن حرف پیشترش به یاء تبدیل شده، و از همین معناست که گفته می‌شود: «رجل حول».[۳]

از آنچه گذشت دانسته می‌شود که واژهٔ «حیله» اصولاً دو کاربرد دارد:

---

۱ ـ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، المکتبة العلمیه، بیروت ، بی‌تا، ج ۱ ، ص ۱۵۷ـم .

۲ ـ جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، مطبعة الخیریه، قاهره، ۱۳۰۶ هـ . ق، ص ۴۲.

۳ ـ راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ دفتر نشر کتاب، تهران، بی‌تا، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۱ـ کاربرد مصدری، به معنی حیله ورزیدن و چاره جستن؛
۲ـ کاربرد اسمی، به معنی آنچه در قالب آن چاره‌ای اندیشیده می‌شود.

حیله در چند معنا به کار می‌رود که آنها را در زیر به همراه نکاتی چند یادآور می‌شویم:

۱ـ «حیله» بر وزن «فِعلَه» از مادهٔ «حول» و عبارت است از چیره دستی و درستی نظر، و قدرت بر انجام کاری که به وسیله آن انجام دهنده‌اش از حالتی به حالت دیگر تحول می‌یابد. وقتی که کسی برای رسیدن به چیزی با رهایی یافتن از چیزی تلاش می‌کند همان موضوع تلاش او یک «حیله» است که به وسیلهٔ آن به خواسته‌اش می‌رسد. حیله به این معنا نه به مدح اشعار دارد و نه به ذم، و نه وسیله و غایتش مقید به خفاء و پوشیدگی است و نه مقید به ظهور و آشکار بودن. ابن قیم در *اعلام الموقعین* می‌گوید:

> استفاده از سببها، حیله‌ای است برای رسیدن به مسبّبها؛ برای نمونه، خوردن، آشامیدن، لباس پوشیدن، و سفر کردن هر کدام یک حیله برای رسیدن به مقصودی هستند که از آنها حاصل می‌آید عقود شرعی نیز، اعم از واجب و مستحب و مباح، همه حیله‌هایی برای حصول موضوع عقد هستند، چنان که سببهای حرام هم، بتمامی حیله‌هایی برای حصول مقاصدی هستند که از آنها اراده می‌شود.[۱]

۲ـ در مرحلهٔ بعد در عرف لغوی چنین رواج یافته که این واژه بر شیوه‌هایی پنهان اطلاق شود که برای رسیدن به هدف مورد استفاده قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که تنها با نوعی زیرکی و تیزهوشی می‌توان آنها را دریافت و کشف کرد. راغب اصفهانی به این معنا اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید:

> «حیله» و «حویله» چیزی است که انسان به وسیلهٔ آن به حالتی معین، آن هم به طور پنهان راه جوید.[۲]

این کاربرد نسبت به معنی اول واژهٔ حیله اخص است، زیرا در این کاربرد چنین لحاظ شده که وسیله و ابزار، پنهان و پوشیده باشد.

پوشیدگی در این ابزارها و شیوه‌ها گاهی از این نظر است که آن وسیله یا شیوه دارای ظاهری و باطنی است و هدف کسی که از آن استفاده می‌کند همان باطن است. و نه ظاهر ـ چونان که در کنایه، خواه کنایهٔ در گفتار و خواه کنایهٔ در کردار این دو جنبه وجود دارد ـ و گاه

---

۱ ـ ابن‌قیم جوزی، ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر، *اعلام الموقعین عن ربّ العالمین*.
۲ ـ *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۱۳۸.

نیز این پوشیدگی از این نظر است که گرچه ظاهر و باطن آن وسیله یا شیوه یکی است، اما عادتاً به ذهن انسان نمی‌رسد که کسی برای رسیدن به چنان مقصودی از آن شیوه یا وسیله استفاده کند. از این گونه است که مردی در هنگام حج نزد ابوحنیفه آمد و گفت: ای ابوحنیفه، برای کاری آهنگ تو کرده‌ام که اندیشه‌ام را به خود مشغول داشته و ناتوانم کرده است. ابوحنیفه گفت: آن چیست؟ گفت: فرزندی یگانه دارم و جز او هیچ فرزند نه؛ اگر برای او همسری گیرم او را طلاق دهد و اگر برای او کنیزی گزینم او را آزاد کند. از چارهٔ این کار درمانده‌ام، آیا حیله‌ای هست؟ ابوحنیفه به او گفت: برای او کنیزی که خود می‌پسندد بخر و سپس به ازدواج او درآور؛ اگر او را طلاق دهد چون مملوک توست به تو باز گردد، و اگر او را آزاد کند کسی را که در ملکیت او نیست آزاد کرده است [و نافذ نیست].

حیله به این معنا، نه به طور مطلق ستودنی است و نه نکوهیدنی، بلکه این مسأله به شیوه‌ای که به کار گرفته می‌شود و همچنین به هدفی که از این شیوه قصد می‌شود بستگی دارد. چونان که گفتیم، حیله به معنی نخست نیز همین گونه است.

۳ـ سومین اطلاق این واژه اطلاقی اخص از اطلاق دوم است؛ چه واژهٔ حیله به این معنی اخیر بر شیوه‌های پنهانی اطلاق می‌گردد که برای رسیدن به اهداف نکوهیده در نظر شرع، عقل یا عادت از آنها استفاده می‌شود. راغب به همین معنا اشاره دارد. آنجا که می‌گوید:(در عرف مردم نیز همین کاربرد رایج‌تر است) چه، می‌گویند: فلان کس اهل حیله است، با او داد و ستد نکنید که حیله‌ورز است؛ یا می‌گویند: فلان کس به دیگران حیله می‌آموزد. و روشن است که مقصود از واژهٔ حیله در نظر مردم در چنین کاربردهایی چیزی جز معنای نکوهیدنی‌اش نیست.

۴ـ چون پیامبرخدا ﷺ در حدیث صحیح[1] فرموده است: «لاترتکبوا ما ارتکبت الیهود فتستحلوا محارم الله بادنی الحیل»[2]، در عرف فقیهان و محدثانی که در نکوهش حیله چیزی

---

۱ ـ مقصود از حدیث صحیح ـ هر جا که مؤلف آن را به کار برده ـ حدیث صحیح به اصطلاح اهل سنت است و آن حدیثی است که «به نقل عدل ضابط از همانند خودش سندی متصل داشته، و از شذوذ و علت پیراسته باشد. البته تعریف آنان با اطلاق واژهٔ عدل همه فرقه‌های مسلمانان را در بر می‌گیرد و از همین روی است که روایت راوی عدل مخالف را می‌پذیرند مگر زمانی که مخالفت او به حد کفر رسیده و یا دارای بدعت باشد و چیزی را روایت کند که موجب تقویت بدعت اوست» (زین الدین عاملی شهید ثانی، *الدرایة فی مصطلح الحدیث*، مطبعة نعمان، نجف، ص ۱۹ و ۲۰) ـ م.

۲ ـ «آنچه را یهود انجام داده‌اند انجام ندهید تا پس از آن حرامهای خداوند را به کمترین حیله

نوشته‌اند، این واژه، هنگامی که به صورت مطلق و رها از هر قیدی به کار رود، تقریباً تنها به معنای حیله‌هایی است که در نظر شرع نکوهیده می‌باشد.مقصود از این گونه حیله‌ها، شیوه‌ها و وسایل پنهانی است که به وسیلهٔ آنها حرام خداوند حلال، یا واجب او ساقط شود. هر حیله‌ای هم که از بین برندهٔ حق خداوند یا حق آدمیزادگان باشد از این دست و همانند حیله‌های یهودیان است که به سبب آنها خداوند لعنتشان فرستاد.

۵ ـ گاه برخی از فقیهان این واژه را در مورد راه بیرون شدن از تنگناها به وجهی مشروع به کارگرفته‌اند. کاربرد واژهٔ حیله به این معنا را می‌توان بفراوانی نزد فقیهان حنفی یافت، چونان که در شرح *الاشباه و النظائر* حموی آمده است:

«حیل» جمع حیله و آن به معنی چیره دستی و درست رأیی است و مقصود از آن در اینجا هر چیزی است که بتواند انسانی را که به حادثه‌ای دینی گرفتار آمده، به صورتی شرعی رها سازد. از آنجا که دریافتن این راه رهایی جز به زیرکی و درستی نظر امکان پذیر نیست واژهٔ حیله بر آن اطلاق شده است.

امام ابوحفص عمر بن محمد نسفی می‌گوید:

«حیل» جمع حیله ـ و اصل حرف علّهٔ آن واو ـ عبارت است از شیوه‌ای زیرکانه که می‌توان به وسیلهٔ آن ناخواسته‌ای را دور کرد یا خواسته‌ای را به دست آورد.

البته این استعمال، گرچه در میان حنفیه رایج و در لغت هم روا باشد، اما کاربردی اندک دارد، از همین روی نیز راغب می‌گوید: «گاهی این واژه در آنچه حکمتی هم دارد به کار می‌رود».

اکنون بد نیست هر یک از این کاربردهای پنجگانه و معنایی را که در هر یک از این کاربردها برای واژهٔ «حیله» هست با همدیگر بسنجیم:

۱ـ نخستین کاربرد نسبت به همه، اعم است؛ زیرا در این مورد نه خود حیله به پوشیده بودن یا آشکار بودن و یا به ستودنی بودن یا نکوهیده بودن مقید شده است و نه هدف از آن مقید بدان است که نکوهیده یا ستوده باشد؛ چه در نخستین کاربرد ـ چونان که گذشت ـ واژهٔ حیله به معنی هر کاری است که به وسیله آن انجام دهنده‌اش از حالتی به حالت دیگر تحول یابد. از همین جاست که ابن‌قیم استفاده از هر سببی را حیله‌ای برای رسیدن به مسبَّب خاص آن می‌داند.

حلال شمرید». ر. ک: *سنن ابن ماجه*، کتاب الزهد، باب ۳۹.

۲ـ دومین کاربرد نسبت به مورد پیش از خود، عمومیت کمتری دارد؛ زیرا در اینجا مقصود از حیله وسایل و شیوه‌های پنهان و پوشیده‌ای است که برای رسیدن به هدف از آنها استفاده می‌شود و دریافتن و کشف آنها نیازمند زیرکی، چیره دستی، هوشمندی و زرنگی است. همین‌کاربرد در لغت غلبه دارد؛ زیرا در عرف لغت، وسیله و شیوهٔ به کار رفته در حیله به جایی که پوشیده و پنهان باشد اختصاص یافته است.

۳ـ در سومین کاربرد از نظر عمومیت، حیله به معنی وسایل و شیوه‌های پنهانی است که برای رسیدن به اهدافی نکوهیده از آنها استفاده شود. به دیگرسخن در این کاربرد هدف از حیله به طور خاص چیزی است که در نظر شرع یا عقل و یا عرف نکوهیده باشد.

۴ـ خاصترین همهٔ این کاربردها کاربردهای چهارم و پنجم است؛ کاربرد چهارم نزد اکثریت فقیهان و محدثان شناخته شده و رایج است؛ چه ایشان حیله و هدف از آن رابه آنچه شرعاً نکوهیده است اختصاص داده و آن را چنین تعریف کرده‌اند که حیله عبارت است از وسایل و ابزارهایی که ظاهر آنها حلیت شرعی است ولی به هدف حلال‌کردن حرام، یا ساقط کردن واجب و یا به بازی گرفتن اهداف شریعت به کار گرفته می‌شود. در کاربرد پنجم که در کتب حنفیه بفراوانی می‌توان یافت، حیله و هدف از آن به چیزی اختصاص یافته که شرعاً نکوهیده نباشد. برخی از صاحبنظران حنفی مذهب دربارهٔ این گونه از حیله نوشته و آن را چنین تعریف کرده‌اند که عبارت‌است از راههای‌بیرون شدن ازتنگناها به گونه‌ای که با اهداف شریعت در تعارض نباشد.

توضیح و تکمیل

با توضیحهای پیش گفته روشن شد سخن راغب اصفهانی در تعریف حیله از همهٔ آنچه در این باره گفته شده فراگیرتر و روشنتر است، آنجا که می‌گوید:

«حیله» چیزی است که انسان به وسیلهٔ آن به حالتی معین، آن هم به گونه‌ای پنهانی راه جوید. بیشترین کاربرد این واژه در مواردی است که در آن ناپاکی و خباثتی وجود دارد،اگر چه که گاه در آنچه حکمتی هم دارد به کار می‌رود.[۱]

از میان کاربردها و معانی پیش گفتهٔ واژهٔ حیله، نخستین کاربرد پایهٔ نظر کسانی است که

---

۱ ـ *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۱۳۸.

گفته‌اند: حیله می‌تواند موضوع احکام پنجگانهٔ تکلیفی قرار گیرد. دومین کاربرد پایهٔ تعریف فقیهان و محدثانی است که حیله را نکوهیده دانسته‌اند. البته در این که میزان نکوهیده بودن حیله چیست میان این گروه با اهل لغت تفاوت نظر وجود دارد؛ فقیهان تنها نکوهش شارع را معیار دانسته‌اند، در حالی که اهل لغت نکوهش را مطلق دانسته‌اند، خواه از ناحیهٔ شرع باشد، خواه از ناحیهٔ عقل، و خواه از ناحیهٔ عرف. سومین کاربرد حیله که راغب با جملهٔ (گاه در آنچه حکمتی هم دارد به کار می‌رود) به آن اشاره می‌کند پایهٔ تفسیر حیله نزد حنفیه است.

در این میان، آنچه نگارنده نمی‌تواند به طور کامل بپذیرد این تفسیر حیله است که حیله به طور مطلق هر سببی است که به وسیلهٔ آن به مسبب راه جسته می‌شود؛ چه، این تفسیر به گمان قویتر از نظر عالمان لغت همچون صاحب *القاموس* و *المصباح* گرفته شده است که این واژه را به زیرکی، درست رأیی و دقت در کار معنا کرده‌اند، و اگر چنین باشد لازم است شیوه و وسیله‌ای که در حیله به کار گرفته می‌شود پنهان و پوشیده باشد. از همین روی ابوالبقاء می‌گوید: «حیله از تحول است؛ زیرا به کمک آن انجام دهنده‌اش با نوعی لطافت و تدبیر، که از طریق آن شیء را از ظاهر خود بر می‌گرداند، از حالتی به حالت دیگر تحول می‌یابد».

البته با این همه، اگر حیله از تحوّل باشد می‌تواند به طور مطلق نامی باشد برای هر چه به وسیلهٔ آن به مقصودی راه جسته می‌شود، خواه پنهان و خواه آشکار. شاید همین نیز مستند نخستین کاربرد این واژه است که پیشتر آن را از ابن قیم نقل کردیم. خداوند خود به حقیقت همه چیز آگاه است.

برابر نهاده‌های حیله

سه واژهٔ «مکر»، «خدیعه» و «کید» با واژهٔ حیله در معنای رایج و پرکاربرد لغوی و عرفی آن همانندی دارد. این سه، واژه‌هایی نزدیک یا برابر نهادهٔ واژهٔ حیله هستند که در لغت بر هر چیزی اطلاق می‌شود که انجام دهنده‌اش خلاف آنچه را که ظاهرش اقتضا دارد از آن قصد می‌کند، همچنان که بر هر کاری که انسان را به مقصود می‌رساند و ظاهر و باطنی جدای از هم ندارد ولی ذهن عادتاً بی‌توجه به رسیدن به چنان مقصودی است نیز اطلاق می‌شود، مانند آنچه شافعی در مسند خود از عروة بن زبیر روایت می‌کند که گفت: عبدالله بن جعفر چیزی خرید. علی ـ رضی الله عنه ـ او را گفت: نزد عثمان می‌روم و از او می‌خواهم بر تو به حجر حکم کند. عبدالله بن جعفر این مسأله را به زبیر خبر داد، و زبیر گفت: من در آنچه خریده‌ای

شریک توام. علی نزد عثمان رفت و گفت: بیا و بر این مرد حجر حکم کن. زبیر گفت: من شریک او هستم. عثمان [که چنین شنید] گفت: آیا بر کسی حکم به حجر کنم که شریکش زبیر است؟ در این ماجرا شریک شدن زبیر با عبدالله بن جعفر مانع آن شد که عثمان به حجر وی حکم کند؛ چرا که زبیر به درستکاری معروف بود. بدین‌سان آنچه عبدالله بن جعفر کرد حیله‌ای برای جلوگیری از حکم به حجر او بود. این کار ظاهر و باطنی جدای از هم نداشت، ولی عادتاً کسی فکر نمی‌کرد چنین کاری حیله‌ای برای رسیدن به چونان هدفی باشد.

واژه‌های سه گانهٔ مکر و خدیعه و کید بیشتر دربارهٔ کارهای نکوهیده به کار می‌رود و همین کاربرد هم نزد مردم مشهورتر و فراوانتر است این سه بر چیزی اطلاق می‌شود که انجام دهنده‌اش بخواهد با آن به کسی که استحقاق ندارد بدی رساند. به همین معناست که پیامبرﷺ فرمود: (المکر و الخدیعة فی النار) یعنی مکر و خدیعه، انجام دهنده‌اش را به دوزخ می‌کشاند.

این سه واژه گاه نیز در کارهای ستوده به کار می‌روند، بدین معنا که انجام دهندهٔ کار بخواهد با آن، دیگری را بتدریج به چیزی که در آن مصلحتی برای وی هست بکشاند، همچنان که با کودک یا بیماری که از انجام کاری چون خوردن دارو که برای او مصلحتی دارد خودداری می‌ورزد چنین کنند. به همین معناست که گفته می‌شود: (المکر و الخدیعة محتاج الیهما فی هذا العالم) [در این گیتی به مکر و خدیعه نیاز است]. این گفته تشویق به انجام کارهای خباثت آمیز نیست، بلکه برانگیختن مردم به کارهای شایسته و پسندیده با چاره اندیشیهای مناسب است؛ چه، انسانِ بی‌خرد به باطل گروش دارد و به سبب ناسازگاری حق با سرشت او حق را نمی‌پذیرد. و از همین روی می‌بایست برای کندن او از باطل حیله و تدبیر و حکمتی اندیشیده شود، چونان که برای بر گرفتن کودک از پستان نیرنگی لازم است. به همین معناست که رسول خداﷺ فرمود: (الحرب خدعة). این حدیث به حیله و نیرنگ در جنگ با دشمن فرمان می‌دهد؛ چرا که این کار می‌تواند زمان جنگ را کوتاه کند و از هدر رفتن دارایی و تحمّل رنج و تلاش بیشتر جلوگیری کند.

از آنجا که مکر و خدیعه و کید بر دو گونهٔ پسندیده و ناپسند است خداوند فرمود: «**وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ**»[1]، «**فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُوراً**

---

۱ ـ فاطر/ ۱۰: کسانی که به حیله و تبهکاری می‌پردازند آنان را عذابی دردناک است و مکرشان نیز بی‌حاصل می‌ماند.

اسْتِكْباراً فِي الْأَرْضِ وَ مَكْرَ السَّيِّءِ وَلايَحيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ اِلّابِاَهْلِهِ[1] ، و «**اَفَاَمِنَ الَّذينَ مَكَرُوا السَّيِّئاتِ اَنْ يَخْسِفَ اللّٰهُ بِهِمُ الْاَرْضَ**».[2] خداوند در این آیه‌ها وصف «بد» را برای «مکر» آورده تا توجه دهد که مکر «خوب» هم می‌تواند وجود داشته باشد. او همچنین خود را به مکر پسندیده وصف کرده و فرموده: «**وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللّٰهُ وَ اللّٰهُ خَيْرُ الماكِرينَ**»[3]. او خود را به خدعهٔ پسندیده هم وصف آورده و فرموده: «**اِنَّ الْمُنافِقينَ يُخادِعُونَ اللّٰهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ**»[4]. سرانجام، خود را به کید پسندیده هم توصیف کرده و فرموده: «**كَذٰلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ ما كانَ لِيَأْخُذَ اَخاهُ في دينِ الْمَلِكِ اِلّا اَنْ يَشاءَ اللّٰهُ**»[5] خداوند بر استدارج و املاء[6] و استهزاء از جانب خود نیز نام کید نهاده و فرموده است: «**سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِن حَيْثُ لايَعْلَمُونَ وَ اُمْلي لَهُمْ اِنَّ كَيْدي مَتينٌ**»[7]، و «**اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ في طُغْيانِهِم يَعْمَهُونَ**»[8]. در همهٔ این گونه آیه‌ها مقصود آن است که خداوند بندهٔ منکر و ناباور را مهلت می‌دهد و او را از جلوه‌ها و زیورهای این

---

۱ ـ فاطر/ ۴۳: چون آنان را هشداردهی آمد جز گریزشان نیفزود که از سر سرکشی در زمین و نیرنگهای بد بود، و نیرنگ بد جز به صاحبانش باز نمی‌گردد.

۲ ـ نحل/ ۴۵: آیا آنان که نیرنگهای بد کرده‌اند از این در امانند که خداوند آنان را به زمین فرو برد؟

۳ ـ آل عمران/ ۵۴ : مکر کردند و خداوند هم مکر کرد. خداوند بهترین مکر کنندگان است.

۴ ـ نساء/ ۱۴۳: منافقان باخدا خدعه می‌کنند و خداوند خود با آنان خدعه کند.

۵ ـ یوسف/ ۷۶: این گونه یوسف را حیله‌ای آموختیم. او در آیین آن پادشاه نمی‌توانست برادر خود را بگیرد مگر آن که خدا بخواهد.

۶ ـ مقصود از استدراج آن است که خداوند شخص را پله پله فروتر می‌برد تا به شقاوت کامل برسد و در ورطه نابودی افتد. این کار ازاین رهگذر است که خداوند شخص را پی‌درپی نعمت می‌دهد و او هر نعمت تازه‌ای که به دست می‌آورد بدان مشغول می‌شود، در شکر و سپاس آن کوتاهی می‌کند و دم‌به‌دم بیش از پیش خدا و یاد خدا را از یاد می‌برد .

از آن روی استداج برای شخص درک ناشده است که از طریق نعمت برایش پیش آمده است و او گمان می‌کند آنچه پیش آمده خیر و سعادت است نه شر و تیره بختی، املاء نیز به معنای مهلت دادن است. ر.ک : طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۹ ، ص ۳۸۶ ـ م.

۷ ـ قلم/ ۴۴ و ۴۵: آنان را چنان که در نیابند [به سنت استدراج] فرو گیریم و آنان را مهلت دهم، که مکر من استوار است.

۸ ـ بقره/ ۱۵: خداوند آنان را به ریشخند می‌گیرد و در گمراهیشان وا می‌گذارد تا در آن فرو روند.

جهانی برخوردار می‌سازد تا فریفته و مغرور شود و سرانجام هم سزای گناه خویش را بیند. از همین روی گفته شده است: هر یک از آنان که بد کارند اگر در این سرای گشایش یابند و ندانند این مکری نسبت به ایشان است بی عقلند. امام راغب در کتاب خود *الذریعة الی مکارم الشریعة* چنین می‌گوید:

> اگر نبود که خداوند این واژه‌ها را در جایهایی خاص و به قصد معانی درست به کار گرفته هیچ انسان خداشناسی جسارت نمی‌کرد چنین چیزی را به ذهن آورد تا چه رسد که در گفتار خویش به کار گیرد، هر چند مقصودش از آن معنایی صحیح، به عنوان تنزیه و تعظیم خداوند، باشد. بنابر این واجب است در هر جا چنین اوصافی در قرآن آمده به همان گونه تلاوت گردد و از آن تجاوز نشود. مفسران یاد آور شده‌اند در بسیاری از اوصاف بلند همانند غفور، ودود، و رحیم به سبب کیفیت، کمیت، و انفعالی که در معنی لغوی آنها هست، و خداوند از همهٔ این معانی منزه است،اگر دلیل سمعی نبود هیچ کس جرأت نداشت آنها را بر خداوند اطلاق کند.

فصل دوم

معیار در تعیین حیلهٔ جایز و غیر جایز

اگر به‌اعتبارمعنای لغوی حیله به آن بنگریم نه می‌توانیم آن را به‌طور مطلق حلال بدانیم‌و نه حرام؛ چه حیله بدین اعتبار عبارت است از در پیش گرفتن شیوه‌ای برای رسیدن به مقصود، همراه با زرنگی، چیره دستی و دقت نظر، و این در حالی است که هر مقصدی را که بدین شیوه به آن می‌رسند نه می‌توان به طور مطلق ستود و نه به طور مطلق نکوهید، چونان که خود شیوه نیز نه می‌تواند به طور مطلق ستوده باشد و نه به طور مطلق نکوهیده. از همین رو به معیار و ضابطه‌ای عمومی نیازمندیم تا حیله‌ای را که در نظر شارع رواست از حیلهٔ ناروا باز شناساند.

بر این اساس در تشخیص معیار حیلهٔ جایز و غیر جایز می‌گوییم: هر طریقی مشروع که از گذر آن اهداف شرع همچون به جای آوردن فرمان خداوند، پرهیز از آنچه از آن نهی فرموده، احیای حقوق، یاری ستمدیده و انتقام ستاندن از ستمگر بر آورده شود حلال است (مباح، یا مستحب یا واجب) و انجام دهنده و آموزش دهنده‌اش نزد خداوند پاداش دارند. در برابر، هر طریقی که به بازیچه ساختن اهداف شریعت، همچون اسقاط واجب، حلال کردن حرام، حق نمایاندن باطل و باطل نمایاندن حق بینجامد ممنوع، و انجام دهنده و آموزش دهنده‌اش نکوهیده است، خواه شیوه‌ای که برای رسیدن به این هدف به کار گرفته می‌شود خود شیوه‌ای حلال باشد و خواه حرام.

میان این دو گونه، یعنی جایز و غیر جایز، همان تفاوتی است که میان نور و ظلمت، حق و باطل، نکوکاری و گناه و داد و بیداد وجود دارد. یا به دیگر سخن، آن که راهی مشروع را برای

بر آوردن خواسته‌های شریعت، یاری دیانت و پاسداشت احکام الهی در پیش می‌گیرد کجا و آن که راهی نامشروع را برای ابطال احکام خداوند، به ریشخند گرفتن آیات الهی، و به بازی گرفتن حقوق بندگانش در پیش می‌گیرد یا راهی مشروع را که راه رسیدن به حلال خداوند است می‌پیماید، و آن را بهانه‌ای برای حلال کردن حرام خدا و به بازی گرفتن اهداف آیین او قرار می‌دهد کجا؟

البته، در این میان برخی از حیله‌ها هستند که ادلهٔ آنها بر حسب ظاهر با هم تعارض دارند و مقاصد و اهداف شرع در بارهٔ آنها بدرستی روشن نیست. از همین روی عالمان در مورد آنها اختلاف نظر دارند؛ گروهی آنها را در شمار حیله‌های ممنوع درآورده‌اند، و گروهی دیگر آنها را به حیله‌های جایز ضمیمه کرده‌اند، هر کدام براساس آنچه بدان رسیده و اطمینان کرده‌اند. به این دلیل، جایز نیست دربارهٔ هر کس که حیله‌ای از این دست را روا دانسته گفته شود با اهداف شرع مخالفت کرده است؛ زیرا چنین مجتهدی تنها در پی بر آوردن هدف شرع و همسو با آن، چنان حیله‌ای را جایز دانسته، و ادلهٔ اباحه در نظر او قویتر و برتر آمده و از همین روی آن حیله را در ردیف حیله‌های جایزی شمرده که به نظر او شرع نیز آنها را خواسته است. در برابر، آن که حیله‌ای از این دست را ممنوع دانسته نیز تنها از آن روی چنین فتوا داده که ادلهٔ منع از دیدگاه او برتر می‌نموده، و از نظر او آن حیله با اهداف شرع و حکمتها و مصالحی که در وضع احکام هست ناسازگار به نظر می‌آمده است.

شاطبی در کتاب *الموافقات* چکیدهٔ آنچه را گفتیم چنین آورده است:

> نمی‌توان دلیلی از شرع بر باطل بودن همهٔ حیله‌ها اقامه کرد، چونان که دلیلی بر درست بودن همهٔ حیله‌ها نیز در دست نیست. بلکه تنها آن حیله باطل است که به طور خاص با هدف شرع ضدیت داشته باشد؛ یعنی با آنچه همهٔ مسلمانان بر آن اتفاق دارند. اما در مسایلی که ادله در بارهٔ آنها تعارض دارد اختلاف رخ می‌دهد.[۱]

---

۱ ـ چونان که پیشتر آوردیم مبنای استدلال مؤلف در اینجا اصول پذیرفته شدهٔ، نزد اهل‌سنت است. ماپیشتر داوری خود در این باره و همچنین در مورد مقدار دلالت این اصول بر حرمت حیله بیان داشتیم . ـ م.

فصل سوم

اقسام و احکام حیله[1]

اگر حیله را چنین تعریف کنیم که عبارت از در پیش گرفتن شیوه‌های پنهان برای رسیدن به اهداف مورد نظر، با نوعی زیرکی و چیره دستی و دقت نظر است خواهیم توانست حیله را به اعتبار هدفی که از آن در نظر است به دو گونهٔ جایز شرعی و غیر جایز تقسیم کنیم، و هر یک از این دو گونه را نیز به اعتبار شیوه‌ها و راههای رسیدن به آن در دسته‌هایی جدا قرار دهیم.

اینک شرح گونه‌های حیله:

گونهٔ نخست: آنچه هدف از آن جایز و غیر ممنوع، و از قبیل به پاداشتن حق یا دفع باطل باشد. این گونه خود به اعتبار راههایی که برای رسیدن به آن در پیش گرفته می‌شود سه دسته‌اند؛ چه این راه یکی از این سه حالت را می‌تواند داشته باشد:

۱ـ حرام؛ همانند رسیدن به حق انکار شده از طریق شهادت دروغ. در این حالت، حیله از باب حرمتِ وسایل و مقدمه‌ها حرام می‌شود[2]

۲ـ جایز و نهاده شده برای همان هدف خاص از نظر شرع، همانند آن که زنی بیم ازدواج

---

۱ ـ آنچه در این فصل آمده چکیده‌ای است همراه با تعریف از *اعلام الموقعین*، ج۳، ص ۲۸۶ و پس از آن؛ *اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل*، ص ۸۴ و پس از آن؛ *الموافقات*، جایهای متفاوت.

۲ ـ البته به طور مطلق نمی‌توان به حرمت چنین حیله‌ای حکم کرد، بلکه در اینجا حکم تابع قوت و ضعف دو دلیلی است که با یکدیگر در تزاحم قرار گرفته‌اند. گاه ممکن است در چنین جایی حلیت نیز مقدم داشته شود، همانند آن که شخص برای حفظ جان انسان مسلمانی به دروغ متوسل شود. ـ م.

دوبارهٔ شوهرش و آوردن همشویی برای خود را داشته باشد. راه و حیله‌ای که برای گریز از این آزار دارد این است که خود یا ولیّ او در ضمن عقد چنین شرط کنند که هرگاه مرد با زن دیگری ازدواج کند زن اول اختیار داشته باشد؛ اگر بخواهد از او جدا شود، و اگر بخواهد با او بماند. نمونهٔ دیگر این نوع حیله، کنایه‌هایی است که برای فراچنگ آوردن مصلحتی یا دور کردن مفسده‌ای به کار گرفته می‌شود. در حلال بودن این گونه حیله‌ها تردیدی نیست.

۳ـ جایز، بی آن که در شرع برای رسیدن به چنان هدفی که شخص از آن اراده کرده است نهاده شده باشد، همانند آن که مرد با زنی ازدواج کند با این هدف که از پشتیبانی خاندان یا از دارایی و یا پایگاه اجتماعی او، در آنچه خدای را ناخشنود نمی‌کند، بهره‌جوید. در اینجا هدفی که شخص دارد هدفی جایز است، اما در شریعت، ازدواج برای چنین هدفی مقرر نگردیده، بلکه هدف نخستین ازدواج از دیدگاه اسلام، داشتن فرزند، برخوردار شدن از پاکدامنی در برابر آنچه خداوند حرام کرده است، آرام گرفتن در بر همدیگر و بیرون آمدن از تنهایی و دو شدن است، گرچه که می‌تواند یاری و پشتیبانی را نیز در پی آورد. بنابراین در صورتی که مرد با زنی ازدواج کند تا از دارایی او بهره برد یا از پشتیبانی کسان او برخوردار شود این ازدواج صحیح است، زیرا هدف فرد از آن با اهداف بنیادین شرع ناسازگاری ندارد، بلکه شاید این اهداف را تقویت کند.

گونهٔ دوم: آنچه هدف از آن حرام و ممنوع باشد. این گونه هم به اعتبار راههایی که برای رسیدن به هدف در پیش گرفته می‌شود در سه دسته جای می‌گیرد، چه این راه می‌تواند یکی از این حالتها را داشته باشد.

۱ـ در ذات خود حرام، همانند آن که شخص مرتد شدن را حیله‌ای برای بر هم خوردن ازدواجش قرار دهد.

۲ـ مباحی که هم می‌تواند به هدفی ممنوع بینجامد و هم به هدفی مشروع و پسندیده، همانند سفری که هدف شخص از آن راهزنی است، یا همانند آن که کسی به قیمت کالایی که برای فروش عرضه شده است بیفزاید بی آن که خود قصد خریدن آن را داشته باشد. در اینجا اگر هدف شخص از این کار فریفتن خریدار باشد کارش حرام است، اما اگر هدف او دفع غبن و ضرر از فروشنده و ایجاد این زمینه باشد که خریدار کالا را به بهای واقعی آن بخرد کارش از دیدگاه برخی از عالمان درست و حلال است.

۳ـ مباحی که برای هدفی جز آن مقصود ممنوع تشریع شده ولی شخص از آن برای رسیدن به چنین هدفی استفاده می‌کند، همانند فرار از زکات با فروختن یا هدیه کردن یا تبدیل

کردن مقداری از نصاب قبل از گذشتن سال بر آن.[۱] همین دسته از حیله است که جای لغزش و زمینهٔ اشتباه و نیز هدف نخست ما در سخن گفتن از حیله‌های حرام است؛ چه ما در ادامهٔ این کتاب از حیله‌های دیگری که بی شک حرام می‌باشد تنها به عنوان تکمیل کننده سخن خواهیم گفت و البته در کنار آن فایده‌هایی دیگر هم خواهیم آورد، چونان که به خواست خداوند از نظرتان خواهد گذشت.

این گونهٔ سوم یعنی آنچه هدف از آن حرام و وسیله یا راه رسیدن به آن حلال و مباحی است که برای چنین هدفی تشریع نشده است از دو نظر حرام می‌باشد: یکی از نظر هدف و مقصود شخص. و دیگری از نظر وسیله و راه؛ از نظر هدف به آن دلیل که شخص می‌خواهد با حیلهٔ خود آنچه را خداوند حرام کرده حلال کند یا آنچه را او واجب ساخته از وجوب بیندازد؛ و از نظر راه و وسیله به آن دلیل که آیات خداوند را به ریشخند گرفته و از سبب شرعی چیزی را قصد کرده که آن سبب برای آن تشریع نشده، بلکه درست هدفی ضد آن را خواسته است. شخص با چنین کاری با بنیانگذار شریعت، هم در اهداف او، هم در وسیله و هم در حکمتی که او در احکام خویش قرار داده ضدیت کرده است. افزون بر این، چنین حیله‌ای در بر دارنده این اتهام به شارع است که با تشریع آنچه جز افزودن رنج و زحمت حاصلی ندارد کاری بیهوده کرده است؛ چه حقیقت خواستهٔ آنان که به این گونه حیله روی می‌آورند آن است که عقود شرعی به اموری عبث که هیچ سودی در پی ندارد تبدیل شود؛ زیرا این کسان آن اهدافی را که شرع از رهگذر چنین عقود یا احکامی داشته اراده نمی‌کنند و تنها می‌خواهند با استفاده از این عقود و احکام به آنچه از دیدگاه شرع ممنوع است راه جویند.

این دسته ازحیله خود به چند حالت می‌تواند باشد:

۱ـ حیله برای حلال کردن آنچه بالفعل حرام است، همانند حیله‌های ربوی[۲]، یا حیلهٔ

---

۱ ـ در جای خود از این سخن به میان خواهیم آورد که از میان بردن موضوع حکم پیش از تعلق حکم به آن، همانند سفر رفتن برای از میان بردن موضوع وجوب روزه ـ از دیدگاه شیعه ـ حرام نیست، مگر آن که خود این کار بنفسه موضوع دلیلی خاص و یا مشمول دلیلی عام قرار گیرد. ـ م.

۲ ـ حیله‌های ربوی به طور کلی دو گونه‌اند:

گونهٔ اول: این که دو طرفِ عقد در یک عقد ربوی حرام به هر دو عوض یا به یکی از آنها چیزی که مقصود عقد نیست ضمیمه کنند تا از این رهگذر از ربا بگریزند؛ و گونهٔ دوم آن که هر یک از دو طرفِ عقد عقدی دیگر را که مقصود نیست به عقد ربوی حرام خود بیفزایند تا به پندار خود از این رهگذر از ربا رهایی یابند.

تحلیل.[۱]

۲ـ حیله برای حلال کردن آنچه سبب تحریمش انعقاد یافته و رو به حرام شدن است،

معیار در گونهٔ نخست این است که دو طرف بر بیع کالایی ربوی به همانند خود و با تفاوت مقدار عقد ببندند ولی برای آن که به گمان خود از ربای حرامی که در ضمن این عقد هست رهایی یابند به یکی از عوضها یا به هر دوی آنها چیزی ضمیمه کنند که از جنس آنها نیست، همانند آن که برای فروش هزار دینار به دو هزار دینار بیعی منعقد کنند و سپس به هر دو عوض یا به یکی از آنها دستمال یا لباسی را ضمیمه سازند که غرض از هیچ کدام بر نمی‌آورد جز آن که وسیله‌ای برای فرار از ربا شود. از دیدگاه مالک، شافعی، احمد و کوفیان متقدم چنانچه هدف خرید و فروش جنس ربوی به همانند خود با تفاوت مقدار باشد این معامله باطل است، چونان که سنت نیز بر این دلالت می‌کند.

گونهٔ دوم آن است که دو طرفِ عقد عقدی دیگر را که مقصودشان نیست به عقد حرام خویش ضمیمه کنند تا بدین وسیله از ربا بگریزند، همانند آن که چنین تبانی کنند که یکی به دیگری هزار دینار قرض دهد و پس از مدتی هزار و دویست دینار از او بگیرد. آنگاه برای فرار از این ربای حرام، کسی که قرض دهنده است کالایی که مقصود طرف دیگر نیست به صورت نسیه و به مبلغ هزار و دویست دینار به او می‌فروشد و سپس همان کالا را از او به صورت نقد و به هزار دینار می‌خرد. یا آن که فرد سومی وساطت می‌کند و با عنایت به هدف دو طرفِ چنین عقدی کالا را از قرض گیرنده به صورت نقد و به هزار دینار می‌خرد و همان را با همان بها و به صورت نقد به فروشندهٔ اولیه یعنی قرض دهنده می‌فروشد. بازگشت هر دو صورت به این است که در واقع کسی به دیگری هزار دینار قرض داده تا در برابر هزار و دویست دینار از او بستاند، گرچه که این عمل در قالب کاری بظاهر حلال و جایز صورت گرفته است. از همین قبیل است چنانچه عقد قرض ربوی را با عقد مالی دیگری همراه کنند که به دلیل آن قرض، مشتمل بر محابات است، همانند آن که کسی به دیگری هزار دینار قرض دهد و سپس کالایی که بهایش صد دینار است به دویست دینار به او بفروشد، یا برای نمونه زمینی یا خانه‌ای که اجارهٔ واقعی آن صد دینار است به دویست دینار به او اجاره دهد. با این گونه قراردادهای الحاقی آن مفسده‌ای که خداوند به سبب آن ربا را حرام کرده است از میان نمی‌رود، چونان که در ادامهٔ گفتارهای این کتاب دلایلی حاکی از حرمت این گونه حیله‌ها خواهد آمد.

درباره حیله‌های ربوی از دیدگاه شیعه اختلاف نظر وجود دارد و برخی چون امام راحل (قدس‌سره) آن را بی اثر می‌دانند و به حرمت هر گونه قرض یا بیع که هدف از آن فرار از ربا باشد حکم می‌کنند. - م.

۱ ـ مقصود نگارنده از حیلهٔ تحلیل ـ چنان که در فصول آینده و مکرر خواهد آمد ـ آن است که شخصی زنی را که سه طلاقه شده و دیگر نمی‌تواند با شوهر قبلی خود ازدواج کند به عقد نکاح در آورد، تنها بدان هدف که او را طلاق دهد تا از این رهگذر بر شوهر قبلی‌اش حلال شود ـ م.

همانند آن که کسی طلاق را بر شرطی، چون وارد شدن زن به خانه، معلق سازد[۱] و سپس بخواهد از واقع شدن طلاق در هنگام حصول آن شرط جلوگیری کند، و از همین روی زن را طلاق خلع می‌دهد تا هنگامی که وی وارد خانه می‌شود در پیوند زنا شویی با او نباشد. در فرض این مسأله اگر زن با عقدی جدید به ازدواج مرد در آید و سپس وارد خانه شود طلاق تحقق نمی‌پذیرد؛ زیرا در اینجا دیگر آن تعلیق به شرط [که در ضمن عقد پیشین صورت پذیرفته بود] وجود ندارد.

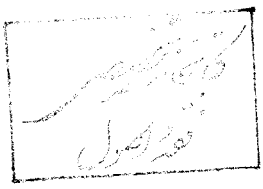
۳ـ حیله برای ساقط کردن وجوب آنچه بالفعل واجب است، همانند حیله برای اسقاط خرجی (نفقهٔ) واجب بر شخص، یا اسقاط وجوب بازپرداخت بدهی با این شیوه که همهٔ دارایی خود را به ملکیت همسر یا فرزند خویش در آورد تا اعسار، در مورد او صدق کند و در نتیجه نه خرجی دادن بر او واجب باشد و نه بازپرداخت بدهی؛ یا همانند آن که ماه رمضان فرا رسد و شخص که نمی‌خواهد روزه بگیرد به مسافرت رود، در حالی که هیچ هدفی از سفر جز روزه نگرفتن ندارد.

۴ـ حیله برای از میان بردن سبب وجوب چیزی که هنوز واجب نشده ولی رو به واجب شدن است، همانند آن که شخصی برای ساقط کردن زکات، پیش از فرا رسیدن سال، دارایی خود را به ملکیت یکی از کسانش در آورد و پس از چندی آن را به تملک خویش بازگرداند، یا همانند آن که کسی برای اسقاط حق شفعه که اساساً برای دفع ضرر از شریک یا همسایه[۲] تشریع شده است حیله‌ای پردازد. در این مورد اخیر سبب حق یعنی شرکت یا همسایگی وجود دارد، اما این سبب حکم شفعه را تنها مشروط به شرطی که همان بیع است اقتضا می‌کند، و به دیگر سخن در اینجا بیع همانند گذشتن یک سال در مسأله زکات است. اینک در این مورد کسی که می‌خواهد به‌حق شفعه تن در ندهد دست به‌کاری می‌زند که این‌شرط تحقق نپذیرد تابدین‌ترتیب نگذارد سبب‌موجود برای این‌حق،حکم خاص‌خویش‌را اقتضا کند.

---

۱ ـ این حکم فرع بر این است که طلاق معلق یا مشروط صحیح باشد. در حالی که از دیدگاه اکثر، بلکه همهٔ فقهای شیعه طلاق مشروط و معلق صحیح نیست. ر.ک: حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، دارالهدی، قم، بی‌تا، افست از روی نسخهٔ مؤسسهٔ الوفاء، بیروت ۱۴۰۳ هـ.ق، ص ۵۸۴ ـ م.

۲ ـ شفعه از دیدگاه ما تنها برای شریک است نه برای همسایه. ـ م.



بخش دوم

حیله‌هایی که با اهداف شرع در تناقض است

فصل اول

ترسیم حیلهٔ حرام و بیان این که به‌یقین از چنین حیله‌ای نهی شده است

خداوند تعالی به اقتضای حکمتهایی معین چیزهایی را واجب و چیزهایی را حرام کرده است. اگر انسان مکلف برای برداشتن واجبی از خود یا مباح کردن حرامی بر خویش سببی که شرعاً برای چنان منظوری تشریع نشده است پیش آورد تا بدان وسیله آن واجب را غیر واجب و آن حرام را حلال کند این کار حیله یا حیله ورزیدن نام می‌گیرد، خواه سبب و وسیله‌ای که شخص از آن بهره جسته در ظاهر حلال و مشروع باشد یا حرام و نا مشروع. برای نمونه، اگر هنگامی که شخص در سفر نیست وقت نماز ظهر داخل شود چهار رکعت نماز بر وی واجب می‌گردد در این حالت کسی که می‌خواهد سببی برای اسقاط بخشی از نماز پیش آورد به سفر می‌رود تا نمازش را شکسته به جای آورد، یا شخصی که می‌خواهد سببی برای تأخیر نماز از وقت ادای خود پیش آورد شراب یا دارویی بی هوش کننده می‌خورد تا وقت نماز در حالتی که او بی هوش است پایان یابد و در نتیجه وی نماز را در وقت خود انجام ندهد. از همین دست است که اگر ماه رمضان فرا رسد و کسی بخواهد روزهٔ خود را به ماه دیگری تأخیر افکند از این رو به سفر می‌رود تا روزه بخورد. یا کسی که ثروتی دارد و در به جای آوردن حج توانمند است ولی به عنوان یک حیله آن را به دیگری می‌بخشد تا پس از گذشتنِ زمان حج آن را برگرداند و بدین ترتیب در زمان حج انجام این فریضه بر او واجب نباشد. از همین قبیل است اگر کسی بخواهد با کنیزی که ملک دیگری است همبستر شود او را غصب می‌کند و

سپس مدعی می‌شود که او مرده است تا بدین ترتیب به پرداخت بهای آن محکوم گردد و پس از آن به این بهانه که بهای آن کنیز را پرداخته با او همبستر شود. یا اگر کسی بخواهد ده درهم نقد به دیگری قرض دهد و در برابر آن بیست درهم بستاند، برای این کار جامه‌ای به بهای بیست دینار و به نسیهٔ یکساله به او می‌فروشد و سپس همان جامه را به ده دینار نقد می‌خرد. یا اگر کسی بخواهد انسان دیگری را به قتل برساند و محکوم به قصاص نشود چاهی بر سر راه او بکند یا سببی دیگر همانند آن بسازد. یا اگر کسی بخواهد از وجوب زکات فرار کند پیش از فرا رسیدن سال آن را به نیّتِ باز پس گرفتن در سال بعد هبه کند یا صدقه دهد[1]، یا به جمع متفرق و تفریق مجتمع[2] روی آورد.نمونه‌های فراوانی از این دست در حلال کردن حرامها و اسقاط واجبها وجود دارد. بر عکس، همین حکم در حرام کردن حلال نیز جاری است، همانند آن که زن، کنیز صغیر شوهر و یا همشوی خردسال خود را شیر دهد تا بر شوهر حرام

---

۱ ـ در همهٔ مواردی که مؤلف به عنوان مثال ذکر کرده ـ به جز فرار از ربای قرض و تسبب قتل ـ آنچه مکلف انجام داده، تغییر موضوع پیش از تعلق حکم تکلیفی است و این در حالی است که دلیل استواری بر حرمت از میان بردن موضوع و در واقع منع از شمول حکم تکلیفی پیش از تعلق و استقرار آن دست کم برای ما در دست نیست، مگر آنجا که به دلیل یقینی یا غیر یقینی که شارع آن را اعتبار کرده باشد ثابت شود چنین کارهایی نقض هدف شارع و شکستن فلسفه فقه است و این نیز از باب حکم عقل و یا ابواب سد و فتح ذرایع ثابت گردد که دست زدن به کارهای ناسازگار با فلسفه تشریع و تقنین مخالف هدف قانونگذار و شرعاً حرام است. ـ م.

۲ ـ مقصود از جمع متفرق آن است که دو مقدار از کالاهایی که هر کدام بتنهایی مشمول زکات قرار نمی‌گیرد و به حد نصاب نمی‌رسد روی هم گذاشته شوند تا در نتیجه موضوع وجوب زکات قرار گیرند. تفریق مجتمع، بر عکس، عبارت است از آن که یک مقدار از مال که به حد نصاب می‌رسد پیش از وجوب زکات، قسمت شود تا از نصاب بیفتد، همانند آن که اگر فرد پنج شتر دارد دو تای آنها را به کسی هدیه کند تا زکات تعلق نگیرد.

یاد آور می‌شویم جمع متفرق نمی‌تواند به عنوان حیله‌ای به کار گرفته شود، و در تفریق مجتمع نیز اگر تفریق تنها به جدا کردن مکانی دو قسمت مال از همدیگر باشد وجوب زکات را مانع نمی‌شود زیرا در وجوب زکات «وحدت ملکیت» ملاک است نه وحدت مکان. اگر هم تفریق به جدا کردن ملکیت و در واقع خارج کردن بخشی از مال از ملکیت خود باشد چنانچه این کار هم پیش از تعلق وجوب انجام گیرد از میان بردن موضوع است که نمی‌توان بسادگی به حرمت آن حکم کرد و اگر پس از تعلق وجوب انجام گیرد مانع حکم شرعی یعنی وجوب پرداخت زکات نمی‌شود و اثری ندارد . ـ م.

شود؛ سرانجام در اثبات حقی که به خودی خود وجود ندارد نیز مصداق می‌یابد: همانند آن که شخص در قالب اقرار به بدهی قبلی، برای وارث خود وصیت کند.[۱]

بدین سان روشن می‌شود که حیله یا حیله ورزیدن عبارت است از هر کاری که به هدف اسقاط ظاهری وجوب یک واجب، یا مباح کردن ظاهری یک حرام صورت پذیرد ـ خواه خود آن کار به خودی خود مشروع و جایز باشد و خواه نامشروع و غیر جایز ـ به گونه‌ای که آن واجب جز بدان وسیله در ظاهر از وجوب نیفتد و آن حرام نیز جز بدان وسیله در ظاهر حلال نشود و از همین روی فرد آن کار را به عنوان یک وسیله انجام می‌دهد تا از طریق آن به هدفی که در نظر دارد برسد.

حیله در دین به معنای پیش گفته نیرنگ با خدا، به ریشخند گرفتن آیات الهی و به بازی گرفتن احکام اوست و کتاب، سنت، اجماع سلف صالح، و اصول عمومی دین بر حرمت آن دلالت دارد. این ادله آن اندازه فراوانند که می‌توان گفت از شماره بیرون هستند و این در حالی است که چون ادلهٔ حاکی از یک حقیقت فراوان شوند همدیگر را تقویت و تأکید کنند و در مجموع خود قطع و یقین در پی آورند؛ چه اجتماع را قدرتی است که در یک یک افراد نیست.

اینک در فصلهایی که فرا روی دارید به بررسی برخی از این ادله می‌پردازیم.

---

۱ ـ این مثال بر پایه این دیدگاه مذاهب اهل سنت است که وصیت برای وارث درست نیست، اما در جای خود درکتب فقه مقارن ثابت شده است که حدیث «لاوصیة لوارث» صحت سند ندارد و بر فرض صحت سند می‌تواند ارشاد و استحباب باشد.

به هر روی بر پایهٔ دیدگاه شیعه وصیت برای وارث به استناد اطلاق ادلهٔ صحت وصیت کاری صحیح و نافذ است. ـ م.

فصل دوم

دلالت قرآن بر حرمت حیله‌هایی که با اهداف شرع در تناقض است

قرآن کریم از جنبه‌های بسیاری بر حرام و باطل بودن این گونه حیله‌ها دلالت می‌کند، و ما در این فصل به برجسته‌ترین این جنبه در ضمن چند بند بسنده می‌کنیم:

۱ : نکوهش نفاق در اصول و فروع دین

خداوند در بارهٔ منافقانی که به اسلام تظاهر کرده و در دل کافر بودند می‌فرماید:

«و مِنَ النَّاسِ مَنْ یَقُول آمَنَّا بِاللّهِ وَ بِالیَوْمِ الآخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤمِنِینَ* یُخَادِعُونَ اللّهَ وَ الَّذِینَ آمَنُوا، وَ ما یَخْدَعُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ ما یَشْعُرُونَ* فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ بِما کَانُوا یَکْذِبُونَ».[1]

در جای دیگر نیز فرمود: **«إنّ المُنَافِقِینَ یُخَادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ، وَ إذَا قَامُوا إلَی الصَّلاَةِ**

---

۱ ـ بقره/ ۸ ـ ۱۰: کسانی از مردم هستند که می‌گویند به خدا و روز واپسین ایمان آورده‌ایم، در حالی که ایمان نیاورده‌اند. با خدا و رسول او و کسانی که ایمان آورده‌اند نیرنگ می‌کنند. آنان جز با خود نیرنگ نمی‌کنند و خود در نمی‌یابند. در دلهای آنان مرض است. پس خداوند آنان را مرض افزوده و آنان را به سبب آنچه دروغ می‌گفتند عذابی دردناک است.

قَامُوا كُسَالَى، يُرَآءُونَ النَّاسَ وَ لاَيَذْكُرُونَ اللّٰهَ إلاَّ قَليلاً».[۱]

مقدمه‌ای بر تفسیر آیه و بیان شاهد

خداوند در بسیاری از سوره‌های مدنی قرآن کریم همچون بقره، نساء، توبه و منافقین، نفاق و منافقان را نکوهیده است.

نفاق خود گونه‌ای از حیله ورزیدن و نیرنگ بازی است که با نمایاندن خوبیها و پنهان داشتن بدیها در پس پردهٔ آن صورت می‌پذیرد، چونان که منافقان کفر را در دل نهان داشتند، و از آن سوی مسلمانی و ایمان را آشکار می‌ساختند و برخی از اعمال دینی را تنها با بدنهایشان و آن هم برای ریا در نزد مردمان انجام می‌دادند. حافظ ابن کثیر در *تفسیر القرآن العظیم* می‌گوید:

> از آن روی صفات منافقان تنها در سوره‌های مدنی نازل شده است که در مکه پدیده‌ای به نام نفاق وجود نداشت، بلکه بر عکس حتی در میان مردم کسانی بودند که به دلیل ضعف مسلمانان و قدرت کافران تظاهر به کفر می‌کردند اما ایمان خویش را پنهان می‌داشتند.
>
> در آن زمان در مدینه هم انصار وابسته به دو قبیلهٔ اوس و خزرج می‌زیستند که در دوران پیش از مسلمانی خود بر شیوهٔ مشرکان عرب بت می‌پرستیدند، و هم یهودیان اهل کتاب که بر شیوهٔ پیشینیان خویش بوده و وابسته به سه قبیلهٔ بنی قینقاع، هم پیمانان خزرج و بنی نضیر و بنی قریظه، هم پیمانان اوس. زمانی که پیامبر خدا ﷺ به مدینه آمد و کسانی از انصار از دو قبیلهٔ اوس و خزرج اسلام آوردند، و اندکی از یهودیان هم به اسلام گرویدند هنوز در این شهر نیز پدیدهٔ نفاق نبود؛ زیرا مسلمانان از چنان قدرت و شکوهی بر خوردار نبودند که از آن بیم برند؛ بلکه حتی پیامبرﷺ و قبایل بسیاری که در محله‌های پیرامون مدینه می‌زیستند از در آشتی در آمده با آنان پیمان صلح بسته بود. اما پس از آن که نبرد بدر در گرفت و خداوند آیین خویش را چیرگی داد و اسلام و مسلمانان را سر بلندی بخشید، عبدالله بن ابی ابن سلول ـ که سرشناس مدینه و از خزرجیان بود پیشوایی هر دو خاندان اوس و خزرج را در دوران پیش از اسلام بر

---

۱ ـ نساء/ ۱۴۲: منافقان با خدا خدعه می‌کنند و خدا خود با آنان خدعه کند. چون به نماز برخیزند بی رغبت برخیزند، ریا کنند و جز اندکی یاد آور خداوند نباشند.

عهده داشت. زمانی که آنان خواستند او را به پادشاهی خود برگزینند، اسلام به این شهر در آمد و مردم اسلام آورده و او را از یاد بردند و بدین‌سان او بدخواه اسلام و مسلمانان شد ـ گفت: این [اسلام] چیزی است که می‌تواند پذیرفته شود. وی بدین ترتیب وانمود کرد که به اسلام گرویده است. پس از آن گروهی از هم کیشان و هم مسلکان او و کسانی دیگر از اهل کتاب با همین شیوه به اسلام در آمدند و از همین جا نفاق در میان مردمان مدینه و اعراب ساکن پیرامون این شهر شکل گرفت. اما در میان مهاجران کسی نبود که ناخواسته و به زور هجرت کرده باشد، بلکه آنان که مهاجرت می‌کردند به چشمداشت و شوق آنچه در سرای دیگر نزد خداوند است هجرت می‌گزیدند و دست از دارایی و زن و فرزند و سرزمین خویش می‌شستند.[۱]

در این میان عواملی چند آنان را بر این نفاق می‌داشت:

یک: این که مسلمانان از جنگ با آنان و از برخورد با ایشان بمانند برخوردی که با دیگر کافران داشتند خودداری ورزند.

دو : این که از گرامیداشت، نیکی، بهره‌های جنگی و همانند آن، که مسلمانان داشتند برخوردار شوند.

سه: این که از اسرار درونی مسلمانان آگاه شوند، چه آنان به دانستن این اسرار و رساندن آنها به دشمنان کافر علاقهٔ بسیار داشتند، و این به هیچ شیوه جز در آمیختن با پیروان اسلام امکان پذیر نبود، و راه در آمیختن با اینان نیز تظاهر به اسلام بود تا بدین ترتیب مسلمانان فریب ظاهر آنان را بخورند و به آنان اطمینان کنند.

اینک اگر بپرسید چه حکمتی در این بوده است که خداوند بر منافقان بپوشاند و از آنان به اوصاف و نه به نامهایشان یاد کند، پاسخ خواهید شنید که در این کار حکمتهایی بلند و مصلحتهایی بزرگ است، از آن جمله:

یک: خداوند بر آنان می‌پوشاند تا کافرانی را که از حقیقت حال آنان خبر ندارند به این ابهام بیفکند که آنها نیز در شمار مسلمانانند. این خود نوعی احساس‌ترس در کافران در پی می‌آورد و آنان را بر آن می‌دارد که از بیم شمار فراوان مسلمانان از جنگ با آنها خودداری کنند.

---

۱ ـ ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، دارالفکر، بیروت، ۱۳۸۹ هـ. ق. ج ۱، ص ۸۳.

دو : اگر مسلمانان با آنان که در کنار ایشان بودند و وانمود می‌کردند که در شمار ایشانند رفتاری خشونت آمیز می‌داشتند این خود سبب گریز دیگران از اسلام و پیروانش می‌شد.

سه: رفتار پسندیده و ملایمت آمیز مردمان مدینه با منافقان چه بسا می‌توانست آنان را به اسلام علاقه‌مند سازد و گروههای دیگر را هم به سوی این آیین بکشاند و اینان سبب تقویت دین خدا شوند.

قرطبی و دیگر مفسران این پرسش را مطرح کرده‌اند که چه حکمتی در این بوده است که پیامبرﷺ به رغم شناختن منافقان از کشتن آنها خودداری می‌ورزید؟ سپس پاسخهایی به این پرسش داده‌اند که استوارترین همه همان حدیث پیامبرﷺ به نقل صحیحین است. ایشان به عمر فرمود: (بیم آن دارم عربها بگویند محمد اصحاب خود را می‌کشد). این سخن بدان معناست که پیامبر از کشتن این گروه بیم آن داشت که چنین کاری سبب اسلام گریزی بسیاری از عربهایی شود که از فلسفهٔ کشته شدن این گروه بی‌خبر بوده و نمی‌دانسته‌اند پیامبر آنان را در حالی که بواقع کافر بوده‌اند کشته است؛ چه، دیگران تنها براساس آنچه در ظاهر به نظرشان می‌رسید حکم می‌کردند و می‌گفتند: محمد اصحاب خود را می‌کشد. خودداری ورزیدن آن حضرت از کشتن این گروه کاری دیگر در ردیف این تدبیر بوده که به رغم آگاهی از نادرستی عقیدهٔ کافران به برخی از آنان زکات می‌داده است تا این زکات دادن سبب رام کردن آنان و دیگران شود.

شرح خلاصه‌ای در بارهٔ آیه‌ها

«**وِ مِنَ النَّاس مَنْ يَقُول آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِاليَوْمِ الآخِرِ**»؛ مقصود ازاین گروه منافقان‌اوس و خزرج و دیگر هم مسلکان ایشان است؛ « **وَ ما هُمْ بِمُؤمِنِينَ**»، زیرا ایمان آنان به خدایا به روز واپسین ایمانی حقیقی نبود چه آنان در حقیقت به خداوند شرک می‌ورزیدند و آخرت را نیز باور نداشتند.«**يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا**»؛ این جمله انگیزهٔ منافقان از گفتار خود و همچنین هدف آنان از این دورویی را روشن می‌کند و بدان معناست که آنان با پنهان داشتن کفر و آشکار ساختن ایمان با خدا و مؤمنان نیرنگ می‌کنند تا از این رهگذر به بهره‌های دنیوی خود برسند. آنان به گمان نادرست ناآگاهانهٔ خویش چنین می‌پندارند که بدین شیوه خدا را فریفته‌اند و این کار نزد او آنان را سودمند خواهد افتاد و حقیقت امر چونان که بر برخی از مؤمنان پنهان مانده بر او نیز پوشیده می‌ماند.

تفسیر دوم دربارهٔ آیه این است که رفتار آنان با خداوند، از این نظر که در واقع کافرند و به

اسلام تظاهر می‌کنند، به لحاظ شکل همچون رفتار حیله‌گران و فریب دهندگان است. بدین سان روشن می‌شود بنابر تفسیر نخست نسبت نیرنگ به خدا [یعنی این که به خدا نیرنگ می‌زنند] نسبتی حقیقی است و بنا به تفسیر دوّم نسبتی مجازی و از باب تمثیل.

سومین تفسیر آن است که منافقان تنها مؤمنان را نیرنگ می‌کنند و می‌فریبند، نه خدا را. اما برای اشاره به این حقیقت که نیرنگ با مؤمنان در واقع نیرنگ با خداوند است نام خداوند نیز آورده شده، و بدین ترتیب آیه در بر دارندهٔ گرامیداشت مؤمنان است و از بلندی جایگاه ایشان سخن می‌گوید و کردار منافقان را محکوم می‌کند. این آیه از این نظر همانند آیهٔ سورهٔ احزاب است که می‌گوید: «اِنَّ الَّذینَ یُؤْذُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِی الدُّنْیا وَ الْاٰخِرَةِ».[1] [آیه سخن از کسانی دارد که خدا و رسول را می‌آزارند و] این در حالی است که آزار دادن خداوند محال است. پس مقصود این است که لعنت خداوند بر کسانی که پیامبر خدا را می‌آزارند. اگر هم در آیه نام خداوند آورده شده برای اشاره به زشتی گناه آنانی است که پیامبر را می‌آزارند، و نیز اشاره به این که هر کس پیامبر را بیازارد خدای را آزرده، و سرانجام در بردارندهٔ دلالتی آشکار بر بلندی جایگاه پیامبر و عظمت مقام اوست.

در آیهٔ مورد بحث از آن روی «یُخٰادِعُونَ» آورده و «یَخْدَعُونَ» نگفته است تا بر مبالغه‌ای کامل در نیرنگ از نظر چگونگی و اندازه دلالت کند؛ چه، منافقان در نیرنگ کردن آموخته و چیره دست بودند. تعریف واژهٔ «خدع» که در آیه آمده این است که شخصی، دیگری را به توهمی خلاف آن ناخوشایندی که می‌خواهد به او برساند بیفکند تا بدین‌سان بتواند غافلگیرانه آن کار را بر سر او آورد، یا وی را به این گمان اندازد که آهنگ یاری او در رساندن به خواسته‌هایش دارد تا بدین‌سان او را بفریبد و بآسانی از او رهایی یابد. این معنا بر گرفته از این گفتهٔ عرب است که می‌گویند: «ضب خادعٌ یا خَدِعٌ» ، و آن سوسماری است که چون شکارچی دست خود را به لانه‌اش برد، وی را به این گمان اندازد که در حال آمدن به سوی اوست و سپس از در دیگر بیرون رود. به هر روی هر یک از دو معنای واژهٔ «خدع» مناسب اینجاست؛ زیرا منافقان می‌خواستند با کار خود از اسرار مؤمنان آگاهی یابند و آنها را در اختیار دشمنان قرار دهند و بدین‌سان مؤمنان را بیازارند، یا آنچه را به سایر کافران می‌رسد از خود دور سازند.

---

۱ ـ احزاب/ ۵۷ : کسانی که خدا و رسول او را می‌آزارند خداوند آنان را در دنیا و آخرت لعنت کند.

«**وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ**»؛ این آیه بیان می‌کند که زیان این نیرنگ تنها به خود آنها بر می‌گردد، آن هم به گونه‌ای که خود آن را درک نمی‌کنند؛ یعنی آن که تنها خود از نیرنگ خویش زیان می‌برند و در عین حال بد فرجامی آنچه به ایشان می‌رسد را نیز در نمی‌یابند؛ چه منافق با کردارش به خود نیز چنین می‌نمایاند که آرمان خویش را بر می‌آورد و جام شادی به کام خود می‌ریزد و آنچه می‌کند آبی زلال و گوارا و بر آورندهٔ تشنگی اوست. با آن که در حقیقت جام عذاب را به کام خویش می‌ریزد و چونان عذابی دردناک و چونان خشمی از جانب خداوند بر خویش روا می‌سازد که همانندش ندیده است. این نیرنگ منافق به خود است، بر این گمان که به خویش نیکی می‌کند. «**فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ**»؛ مقصود بیماری دین است، نه تن؛ و مراد از آن تردیدی است که در کنار مسلمانی خویش دارند، و خوی زشت و نکوهیده‌ای که آنان را از به دست آوردن فضیلتها و دور شدن از رذیلتها باز داشته است. این جمله خود تقریر یا تعلیل مفهوم استمرار کفر و نفاق این گروه است که از عبارت «**وَ مٰا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ**» بر می‌آید. «**فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضاً**»؛ یعنی خداوند بدی بر بدی و گمراهی بر گمراهی ایشان می‌افزاید. این وضعیت آنها در دنیاست. «**وَ لَهُمْ**» آنان در آن سرای «**عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ**» عذابی دردناک دارند. مترتب ساختن عذاب الهی بر دروغگویی و این که خداوند در این آیه از میان همهٔ گناهان فراوان آنان تنها از دروغگویی‌شان نام برده، اشاره‌ای است به زشتی دروغگویی.

اینک به بررسی آیهٔ سوره نساء می‌پردازیم. در آنجا می‌گوید: «**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ**». پیش از این دربارهٔ این که آنان با خدا نیرنگ می‌کنند سخن گفتیم. اما نیرنگ خدا با آنان [که در این آیه از آن سخن به میان آورده] در دنیا به این است که احکام اولیای خود را دربارهٔ آنان جاری می‌کند با این که کینه توزترین دشمنان اویند، نعمتهای خویش را پی درپی بر آنان فرو می‌فرستد، در حالی که حقیقت آنها عین عذاب و انتقام است، تا چون به آنچه داده شده‌اند، شادمان و سرمست شوند و آنها را در حالی که به تلبیس گرفتارند و از هدایت پروردگار روی برتافته‌اند به عذاب و خشم خویش فرو گیرد، و در آخرت نیز به آن است که ایشان را با آن که کافرند در شمار مؤمنان برانگیزد و بدین‌سان در ذهن آنان جای دهد که از تقرب یافتگان و از اهل یمین‌اند، سپس با جدا کردن آنها از مؤمنان میان آنان و آنچه دوست دارند جدایی افکند. اینجاست که حقایق بر ملا می‌شود، و حسرت و اندوه آنان فزونی می‌یابد و در ژرفای آتش خشم الهی بر پیشانی خویش می‌کوبند، و همین جا بیقین در می‌یابند ندانسته به «استدراج» گرفتار بوده‌اند و خداوند به کیدمتین خود آنان را مهلتی داده و اینک در

آنچه با ایشان کرده ستمگر نبوده بلکه حکیم و عادل بوده است، اگر چه با این گروه خدعه و مکری متقابل کرده است. «**وَ إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى**»؛ چرا که در حقیقت نه نیّت نماز دارند، نه به آن مؤمنند و نه معنایش را درک می‌کنند.«**يُرَاؤُونَ النَّاسَ**»؛ یعنی هیچ اخلاصی ندارند و در کار خود، با خدا معامله نمی‌کنند، بلکه از بیم مردم و در پی فریفتن آنان ریا می‌ورزند.«**وَ لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا**»؛ اندکی نماز می‌گزارند؛ زیرا آنها تنها در برابر چشم مردم نماز گزارندو چنین موقعیتی به نسبت دیگر موقعیتها اندک است. نظر دیگر در تفسیر آیه این است که در نماز بسیار اندک و تنها هنگام تکبیر و تسلیم ذکر او بر زبان می‌آورند.

شاهد آیه‌ها برنکوهش حیله: گواهی آیه بر نکوهش حیله در اینجاست که نفاق خود یک حیله است، حیله‌ای که ظاهرش ایمان، تسلیم، باورداشتن و سر فرود آوردن در برابر هر چه پیامبر آورده، و باطنش کفر، بی‌باوری، خباثت و بدی، و هدف از آن نیز پاسداشت جان و دارایی خویش و هم سهم شدن با مسلمانان در غنایم و دستاوردهایشان، و سرانجام آزار مؤمنان و سپردن اسرار ایشان به کافران است.

خداوند منافقان را به عذابی دردناک تهدید کرده و بر آنان نوشته است که با خدا خدعه می‌کنند و خدا نیز با آنان خدعه کند. با خدا مکر می‌ورزند در حالی که تنها با خود مکر کرده‌اند، در آنچه می‌گویند و می‌کنند راستگو نیستند و از همین روی عذابی دردناک در انتظار ایشان است.

حیلهٔ نفاق که سر آمد هر حیله است ظاهرش طاعت و فرمانبری و بباطنش معصیت و نافرمانی و هدف از آن نیز گوناگون است: گاه هدف از آن چیزی است که به هیچ صورت، نه اصلی و نه تبعی و ضمنی، تشریع نشده است، مانند ایمان آوردن به قصد افشای اسرار مؤمنان نزد دشمنانشان و ریشخند کردن آنان و دینشان چونان که خود می‌گفتند «**إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ**» (بقره/ ۱۴) تا بدین وسیله آنان را آزار دهند، و گاه نیز هدف از آن این است که آنچه را در شرع به صورت تبعی و ضمنی تشریع شده به صورت اصل و مقصود در آورد، چونان که خداوند ایمان را در درجهٔ نخست برای آن تشریع کرده که انسان از روی اختیار و باور قلبی به طاعت او در آید و البته در کنار آن و به عنوان پیامدی تبعی جان و مال گروندگان به این آیین محترم شمرده شود و از غنایم بهره برند، اما منافق ایمن ماندن جان ومال خود و بهره‌مند شدن از غنایم را که نتیجهٔ تبعی ایمان است اصل و مقصود خود قرار می‌دهد. این خود ضدیتی با شارع در قصد او و به معنی به بازی گرفتن دین اوست؛ یعنی همان که به کیفرش سزاوار فروترین رده در دوزخ شده‌اند.

اینک با این مقدمه می‌گوییم: تفاوتی نیست میان این که منافقی، در حالی که دل به حقیقت سخن خود نسپرده و آن را باور ندارد و تنها برای رسیدن به امنیت جانی و حفظ دارایی خویش بگوید: «به خدا و به روز بازپسین ایمان آوردم، ـ و بدین وسیله ایمان را انشاء کند یا از آن خبر دهد ـ و میان این که مسلمانی اهل حیله بگوید: «بعت» و «اشتریت» یا «نکحت» و «انکحت»، بی آن که هدفش محقق ساختن معانی این عقود باشد، یا از به حاصل آوردن مضمون و ترتیب آثار آنها اطمینان یافته باشد بلکه تنها این الفاظ را به زبان می‌آورد تا بدین وسیله به خواسته‌هایی ناسازگار با احکام این صیغه‌ها و نا همخوان با اهداف شرع در جعل و تشریع آنها راه یابد. در این هر دو، هدف یکی است: تباهی کردن در زمین، به ریشخند گرفتن احکام خداوند، و به بازی گرفتن حدود او؛ چونان که وسیله نیزیکی است: سخنی که قلب بر آن نیست و دل با آن همراه نشده است. البته در این میان تنها یک تفاوت وجود دارد و آن این که نفاق نخست نفاقی در اصل دین، و نفاق دوم نفاقی در فروع است. اکنون با این وجود چگونه می‌توان تنها یکی را از آن دو «منافق» یا اهل خدعهٔ با خداوند خواند در حالی که هم عرف ـ چونان که ظاهر است ـ این دو را در یک رده آورده، هم حقیقت یعنی رنگ عوض کردن و نیرنگ ورزیدن با آشکار ساختن خیر و پنهان داشتن خلاف آن برای بر آوردن خواستهٔ خویش چنین اقتضایی دارد، و هم آثار رسیده از صحابه و تابعین؛ برای نمونه، از ابن‌عباس نقل است که مردی نزد او آمد و گفت: عموی من زن خود را سه طلاقه کرده است؛ آیا مردی دیگر او را برایش تحلیل کند؟ ابن عباس در پاسخ گفت: هر کس با خدا خدعه کند خدا هم با او خدعه کند. ـ این عبارت را سعید بن منصور روایت کرده است. همچنین در روایت صحیح آمده است که از انس و ابن عباس دربارهٔ «عینه»[1] پرسیدند و آن دو پاسخ دادند: با خداوند خدعه نتوان کرد؛ این چیزی است که خدا و پیامبرش حرام کرده‌اند. از ابن‌عمر، عثمان و دیگران هم به سندی درست نقل شده است که دربارهٔ زن سه طلاقه گفته‌اند: تنها ازدواجی که از روی رغبت باشد او را [بر شوهر پیشین] حلال می‌کند، نه ازدواج تدلیس و خدعه. ابویعقوب سختیانی هم که از نام آوران تابعی است در نکوهش روی آوردگان به حیله

---

۱ ـ عینه ـ بر وزن فِعْلَه ـ عبارت از آن است که شخص برای گریز از ربا کالایی را به نسیه به دیگری بفروشد و سپس همان کالا را به قیمتی کمتر از قیمت فروش، به نقد بخرد. در فصلهای آیندهٔ کتاب مفصلاً از این بیع سخنی به میان خواهد آمد. همچنین ر.ک: قلعه‌چی، محمد رواس، *معجم لغة الفقهاء*، دارالنفائس، بیروت، ۱۴۰۸ هـ. ق، ص ۳۲۸ ـ م.

می‌گوید: آنان با خدا خدعه می‌کنند، چونان که با کودکی خدعه کنند. اگر آنچه انجام می‌دهند آشکارا انجام می‌دادند برای من آسانتر و رواتر بود. آثاری چند از این نمونه به ما رسیده و این در حالی است که صحابه و تابعین آگاهترین کسان امت به معانی کلام خدا و پیامبرند. آنان با چنین وصفی حیله را خدعه نامیده‌اند، و اکنون که چنین است می‌بایست سزا نیز همجنس کردار و کیفر نیز همگون جرم باشد؛«**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ**»،«**يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا، وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ**»، « **وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ**».

چکیدهٔ این دلیل آن که حیله‌هایی که ابطال حق یا اثبات باطل بر آن مترتب می‌شود خدعهٔ با خداوند است، و از دیگر سوی خدعهٔ با خداوند نیز حرام است، وگرنه منافقان به این وصف نکوهش نشده و بر این جرم به عذاب دردناک الهی تهدیده نشده بودند. به این ترتیب، هر حیله‌ای که حقی را باطل و یا باطلی را حق و ثابت کند حرام است و همین نیز مطلوب ماست.[1]

۲ : داستان حیلهٔ شنبه

خداوند تعالی فرمود: « **وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِمَابَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ**».[2]

خداوند جزئیات بیشتر این داستان را در سورهٔ اعراف چنین آورده است:

«**وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبحرِ، إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ، إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً، وَ يَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ، كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ* وَ إِذْقَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ**

---

۱ ـ البته چنان که مؤلف، خود پذیرفته، دو آیه‌ای که بدان استناد شده در نکوهش نفاق و دو رویی است و آن مقوله‌ای است که به عقاید یا حداکثر به ناهمگونی عقاید با کردارها بر می‌گردد، در حالی که از دیدگاه جایز شمرندگان حیله، حیله گشایشی برای مؤمن در عمل به تکلیف است و مکلف با استفاده از سعهٔ موجود در دلیل راهی را که برای او مناسب‌تر به نظر رسد بر می‌گزینند.

به هر روی از دیدگاه مترجم آیه دلالت صریحی ندارد مگر آن که از باب استشمام معنا از این آیه برداشت شود که هر نوع بر خورد دو گونه که در پی منافع شخصی انجام پذیرد ناپسند است. اما این کجا و اثبات حرمت حیله، آن هم در صورتهایی که با جلوگیری از تحقق موضوع است کجا؟ ـ م.

۲ ـ بقره/ ۶۵ و ۶۶ : شناخته‌اید آن گروه از شما را که در روز شنبه تجاوز کردند. پس به آنان گفتیم: بوزینگانی خوار باشید. آنگاه این [داستان] را عبرت آیندگان وپسینیان و اندرزی برای پرهیزگاران قرار دادیم.

قَوْماً اللّٰهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً، قَالُوا مَعْذِرَةً إِلىَ رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ* فَلَمّا نَسُوا مَا ذُكِّروا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَونَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمَوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِماَ كَانُوا يَفْسُقُونَ* فَلَمّا عَتَوْاعَنْ ما نُهُواعَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِردَةً خَاسِئِينَ»[1].

چکیدهٔ داستان

مفسران قدیم و جدید آورده‌اند که خداوند به یهودیان فرمود عید هفتگیِ آنان ـ چونان که در آیین ما مقرر شده ـ جمعه باشد، اما آنان از پذیرفتن روزی جز شنبه سر باز زدند. سرانجام خواستهٔ آنان بر آورده گشت و فرمان یافتند در روز شنبه به عبادت بپردازند. خداوند صید ماهیان در این روز را بر آنان حرام کرد و سپس آنها را آزمود، بدین ترتیب که در روز شنبه ماهیان به کناره‌های دریا و روی آب می‌آمدند و چون این روز سپری می‌شد به زیر آب می‌رفتند و در سرتاسر هفته هیچ، ماهیی دیده نمی‌شد تا آن که شنبهٔ هفتهٔ بعد فرا می‌رسید و همان ماجرای گذشته تکرار می‌شد آنان مدتی این وضع را تحمل کردند و چونان که خداوند فرموده بود از صید می‌پرهیختند. پس از چندی هوس شکار آن ماهیان بر آنها چیره شد و برای صید در روز شنبه حیله‌هایی گوناگون که ظاهرش فرمانبری و باطنش نافرمانی بود پرداختند تا بظاهر صید در روزی دیگر صورت پذیرفته باشد. چون این منکر میان آنان گسترده شد و صورتی آشکار یافت راهبان و احبار به نصیحت مردم پرداختند و بسیار هم نصیحت کردند، اما مردم از آنان نپذیرفتند. در نتیجه این اندرز دهندگان به دو دسته تقسیم شدند: دسته‌ای به سبب آگاهی از وضعیتِ آن مردم و نا امیدی از راه یافتن ایشان، از نهی آنان دست کشیدند؛ و دسته‌ای دیگر به انگیزهٔ شور دینی و از سر علاقه‌مندی به هدایت تجاوزگران، همچنان به نهی کردن و یاد آور گشتن مردم ادامه دادند تا جایی که دستهٔ اول یعنی

---

۱ ـ اعراف/ ۱۶۳ ـ ۱۶۶: از آنان دربارهٔ آن آبادی نزدیک دریا بپرس . آنگاه که در روز شنبه تجاوز می‌کردند؛ چه در روز شنبهٔ آنان داشتند ماهیان دسته دسته می‌آمدند و روزی که شنبه نداشتند نمی‌آمدند. آنان را بدان سبب که فسق می‌ورزیدند بدین سان می‌آزماییم. آنگاه که گروهی از آنان گفتند: چرا مردمی را پند می‌دهید که خداوند هلاکشان می‌کند یا به عذابی سخت کیفر می‌دهد، گفتند: [اندرز می‌دهیم] تاعذری باشد به درگاه پروردگارتان و شاید هم آنان پرواکنند. چون آنچه را یاد آورشان شده بودند از یاد بردند کسانی را که از بدی نهی می‌کردند نجات دادیم و کسانی را که ستم ورزیدند به سبب فسقی که می‌کردند به کیفری سخت گرفتیم. پس چون از آنچه بازداشته شده بودند سر بر تافتند آنان راگفتیم: بوزینگانی خوار و زبون باشید.

دست کشیدگان از نهی به آنان گفتند: «چرا کسانی را اندرز می‌دهید که خداوند هلاکشان می‌کند یا [در آن سرای] آنان را کیفری سخت می‌دهد؟» این پرسشی توضیح خواهانه دربارهٔ انگیزه اندرز دادن مردم بود؛ چرا که آنان به سبب آگاهی از وضعیت مردم هیچ دستاوردی در اندرز آنان نمی‌دیدند. اما آن دسته که به راهنمایی و یاد آوری ادامه می‌دادند ـ بنابر آنچه خداوند از زبان ایشان آورده ـ پاسخ دادند: «تا ما را نزد پروردگارتان عذری باشد و باشد که پروا کنند». با این وجود همهٔ آن یاد آوریها آنان را سودی نبخشید و همچنان تجاوز خویش را پی گرفتند.

« **فَلَمّا نَسَوْا ما ذُكِّرُوا بِهِ**»؛ چون آنچه را که بدان یادآوری شده بودند از یاد بردند، «**أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ**» کسانی را که از بدی نهی می‌کردند نجات دادیم؛ یعنی همان دو دسته که یکی اندرز داد و سپس دست کشید و دیگری که اندرز داد و هرگز هم بسنده نکرد «**وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا**»؛ آنان را که با تجاوز خود و با سر بر تافتن از اندرز اندرز دهندگان ستم کردند «**بِعَذابٍ بَئِيسٍ**»؛ به عذابی سخت کیفر دادیم «**بِما كانُوا يَفْسُقُونَ**»؛ به سزای آن فسقی که داشتند. آن کیفر سخت هم مسخ آن مردمان و در آوردن ایشان به صورت میمون بود. بنابر این، عبارت «**فَلَمّا عَتَوا عَنْ ما نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ**» تقریر و تفصیل آیه قبل است. این ظاهر آیه است که آثار رسیده از گذشتگان بر آن گواهی می‌دهد ـ و ابن جریر و ابن‌کثیر در تفسیرهای خود آن را یادآور شده‌اند ـ و آیهٔ بقره هم بر آن گواه است؛ چه در این آیه مسخ شدن مردمان و در آمدن آنان به صورت میمون بر تجاوز ایشان از حدود در روز شنبه مترتب شده، آنجا که فرموده است: « **وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ**». امر «**كُونُوا**» در این آیه امر تکوینی تقدیری است، نه امر تشریعی تکلیفی؛ چه، این در توان آنها نبوده است که خود را به صورت میمون در آورند. به دیگر سخن، امر موجود در این آیه به سان امر «کن» در آیهٔ «**إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**».[1] دو احتمال وجود دارد: یکی آن که گفته‌ای در میان باشد؛ و دیگر آن که گفته‌ای در میان نباشد و سخن از گفته تنها تمثیلی برای بیان سرعت حصول ارادهٔ الهی باشد.

ممکن است گفته شود: پس از آن که مردم به صورت میمون در آمدند برای آنان فهم و عقلی نمی‌ماند تا عذابی را که به آنان رسیده درک کنند. بنابر این، چگونه می‌توانند از این

---

۱ ـ نحل/ ۴۰: گفتهٔ ما برای چیزی، آنگاه که اراده‌اش کنیم، آن است که بدان بگوییم: بشو و بشود.

عذاب احساس درد داشته باشند؟ درپاسخ چنین پرسشی، عالمان گفته‌اند: از قدرت خداوند هیچ دور نیست که انسان عاقلِ با فهم بر همان حالت انسانیت بماند و تنها صورت و شکلش به زشتترین و ناخوشایندترین صورت و شکل در آید، و در نتیجه، در عین حال که توان سخن گفتن و انجام دیگر حرکتهایی را که ویژهٔ یک انسان است ندارد، تغییر صورتی را که به سبب نافرمانی بر سر او آمده درک کند و در بیشترین سرگردانی و سر افکندگی گرفتار آید. بنابراین تفسیر، مسخ شدگان تنها به صورت جسمانی دگرگون شده بودند، ولی فهم و عقلی که مایهٔ انسانیت است در آنها بر جای مانده بود تا فرجام بد کردار خویش را بچشند.

مجاهد می‌گوید: تنها دلهای این مردم مسخ شده بود، نه آن که صورت آنان مسخ شود و میمون شوند. بنابر این، مسخ در اینجا تنها یک تمثیل است، چونان که می‌فرماید: «**کَمَثَلِ الحمار یَحْمِلُ اسفارا**».[1]

ابن جریر می‌گوید:

> این گفتهٔ مجاهد سخنی است مخالف با ظاهر آنچه کتاب بر آن دلالت دارد؛ چه، خداوند در کتاب خود خبر داده که آنان را به صورت خوک و میمون و پرستندگان طاغوت در آورده، چونان که خبرداده است: آنان به پیامبر خود گفتند: خدای را آشکارا به ما بنمایان.[2] خداوند ـ جل‌ذکره ـ به هنگام این خواسته بر آنان صاعقه‌ای فرستاد آنان گوساله پرستیدند و خداوند توبهٔ آنان را در این قرار داد که یکدیگر را بکشند. همچنین آنان فرمان یافتند که به سرزمین مقدس در آیند، اما به پیامبر خود گفتند: تو خود با پروردگارت بروید و بجنگید که ما اینجا نشسته‌ایم؛ و از آن پس خداوند آنان را به سرگردانی در بیابان مبتلا ساخت. بنابر این تفاوتی نیست میان آن که کسی بگوید آنان مسخ نشده و به صورت میمون در نیامده‌اند با آن که خداوند خود خبر داده که آنان را به صورت میمون و خوک در آورده است، و میان آن که بگوید هیچ کدام از چیزهایی که خداوند دربارهٔ بنی‌اسرائیل خبر داده واقعیتی ندارد، یعنی همهٔ آن مخالفتها با پیامبرانشان و همهٔ آن مجازاتها و کیفرهای رسیده به ایشان، هر کس یکی از این رخدادها را نپذیرد و دیگری را انکار کند، باید از برهان او بر این سخن پرسید، و آنچه

---

۱ ـ جمعه/ ۵ : همانند الاغی که کتاب بر او بار است.

۲ ـ اشاره است به نساء/ ۱۵۳: «فَقَدْ سأَلُوا مُوسیٰ اَکْبَرَ مِنْ ذٰلِکَ فَقالُوا اَرِنَااللّٰهَ جَهْرةً»؛ از موسی بزرگتر ازاین خواستند و گفتند: خدای را آشکارا به ما بنمایان.

را نپذیرفته در کنار آنچه پذیرفته است عرضه کرد، و سپس از او سؤال کرد بنابر کدام خبر مستفیض یا اثر صحیح میان رخدادها تفاوت نهاده است. افزون بر این، سخن مجاهد سخنی است بر خلاف گفتهٔ همگان که اگر گفتهٔ همگان اتفاق بر آن باشد خطا و کذب در آن راه ندارد، و اجماع بر خلاف گفته‌ای بر نادرستی آن بسنده می‌کند.[۱]

بیان تجاوز شنبه

خداوند در قرآن کریم فرموده که آنان در روز شنبه تجاوز کردند و او به همین سبب آنان را مسخ کرد، ولی بیان نفرموده که تجاوز آنان چه گونه و بر چه صفت و به چه صورت بود، زیرا هدفی که آیات در پی‌اش می‌باشند بسته به بیان این مسأله نیست. با این وجود مفسران اجماع کرده‌اند که تجاوز آنان در روز شنبه تلاش برای حلال نمایاندن صیدی بود که خداوند بر آنها حرام ساخت. این تجاوز و این تلاش به اجماع مفسران از راه حیله و تأویل فاسد صورت می‌پذیرفت، گرچه که در چگونگی این حیله چند نظر وجود دارد:

نظر اول: در روایت سدی نزد ابن جریر آمده است[۲]: یکی از آنان ماهی خواست. پس گودالی کند و از آنجا راهی به دریا کشید. چون روز شنبه می‌شد آن راه آب را باز می‌کرد و موج ماهیان را همراه آب به سوی گودال می‌آورد و چون ماهیان می‌خواستند بیرون بروند به سبب آب اندک آن راه نمی‌توانستند به دریا باز گردند و در نتیجه در همان گودال می‌ماندند، و چون یکشنبه می‌شد می‌آمد و آنها را صید می‌کرد. پس از چندی مردم در این کار به تقلید یکدیگر پرداختند تا آن که آشکارا در میان همه گسترد و رواج یافت.

نظر دوم: این نظر نزدیک به نظر اول و چیزی است که قرطبی و ابن عربی آن را آورده‌اند[۳]: ابلیس برای آنان چنین ترسیم کرد که در روز شنبه دهانهٔ خلیجها و حوزها را ببندند تا چون شامگاهان شود ماهیان بخواهند به نهر بزرگ و ژرفای دریا باز گردند راهی نیابند و بدین ترتیب مردم بتوانند آنها را در دیگر روزها صید کنند. آنان نیز چنین کردند و مسخ شدند.

نظر سوم: قاضی حنبلی ابویعلی و ابن کثیر می‌گویند[۴]: مردم تورها و ریسمانهای خود را

---

۱ ـ ر.ک: طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، چاپ حلبی، قاهره، ۱۳۳۷ هـ. ق، ج ۱، ص ۳۳۲ ـ م. ۲ ـ ر.ک: همان، ص ۲۳۱.

۳ ـ ر.ک: قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۲ هـ. ق، ج ۱، ص ۴۳۸ و ۴۳۹ ـ م.

۴ ـ ر.ک: ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

روز جمعه می‌گستراندند و روز یکشنبه جمع می‌کردند.

نظر چهارم: در روایت ابن عباس نزد ابن جریر آمده است[۱]: مردی از آنان ماهیی گرفت و بینی آن را سوراخ کرد و نخی از آن عبور داد. سپس میخی در ساحل کوبید و سر دیگر نخ را به آن میخ بست و ماهی را در آب رها کرد. چون فردا شد آن را گرفت، کباب کرد و خورد. پس از آن مردم این شیوه را در پیش گرفتند.

نظر پنجم: در روایت ابن زید نزد ابن جریر آمده است[۲]: یکی از مردم ماهیی گرفت و نخی به دم آن بست و سر دیگرش را به تیرکی در ساحل گره کرد و آن را در آب رها گذاشت. چون غروب شد و شب یکشنبه فرا رسید ماهی را با نخ پیش کشید و کباب کرد. از آن روی که خداوند آنان را زود کیفر نداد این کار را در پیش گرفتند و پیوسته انجام دادند.

نظر ششم: در روایت قتاده نزد ابن جریر آمده است[۳]: شیطان نزد مردمان آمد و گفت: تنها خوردن ماهی در روز شنبه بر شما حرام است، آنها را روز شنبه صید کنید و در روزهای بعد بخورید. آنان نیز چنین کردند.

روایت ابن عباس نیز همین است، و این نظر بدان معناست که آنان تحریم صید را به تحریم خوردن تأویل کردند.

هیچ کدام از این شش نظر با یکدیگر ناسازگاری ندارند؛ چه، این امکان هست که آن تجاوزگران شیوه‌هایی گوناگون در حیله ورزی خویش در پیش گرفته و مکرهایی رنگارنگ به کار گرفته باشند ـ که آنان خاستگاه مکر و نیرنگند ـ و یا هر گروهی از آنان حیله‌ای ویژه به کاربسته باشند یا این حیله‌ها و همانند آنها در یک جا اما در زمانهای متفاوت در پیش گرفته شده باشد. بنابراین، نباید اختلاف این روایتها با همدیگر را موجب «اضطراب» در حدیث و در نتیجه نادرستی آنها دانست؛ زیرا، بنابر آنچه نزد عالمان حدیث مقرر است، اضطراب حدیث مشروط است به آن که روایتها از نظر قوّت در یک پایه باشند و جمع و سازگاری میان آنها نیز امکان پذیر نباشد. اما در اینجا سازگار کردن روایتهای مختلف با همدیگر کاری نا شدنی نیست، بلکه می‌توان آنها را بدون هیچ گونه دشواری و به یکی از دو شیوهٔ پیش گفته، با یکدیگر همخوان و سازگار کرد.

آنچه هم که ابن‌عباس روایت کرده که گروهی از آنان در روز شنبه ماهی گرفتند و گروهی

---

۱ ـ ر.ک: طبری، *جامع البیان*، ج ۱، ص ۲۳۲.

۲ ـ ر.ک: همان.

۳ ـ ر.ک: همان.

دیگر آنان را نهی کردند، و آنچه که از ابن مسعود روایت شده که چون خواستند در شنبه تجاوز کنند به صید پرداختند و گروهی از درستکارانشان آنان را نهی کردند، و سرانجام آنچه که از حسن روایت شده است که در این روز گاه در اندیشهٔ صید بر می‌آمدند و گاه از این اندیشه بر می‌گشتند تا آن که سرانجام ماهی گرفتند و به عنوان بدفرجام‌ترین چیزی که یک قوم خوردند آن را خورند، همه روایتهایی مجمل هستند که باید آنها را به روایتهای تفسیر کننده بر گردانده و بر این اساس گفت: مقصود از «گرفتن» در این احادیث گرفتن به حیلَه و تأویل است.

بدین‌سان ثابت می‌شود که «مردم» در روز شنبه عین صیدی را که از آن نهی شده بود انجام ندادند، بلکه با حیله‌ای که به هدف حلال کردن صید صورت دادند به انجام این کار پرداختند.

شیخ‌الاسلام ابن تیمیه می‌گوید:

> روشن است که آنان از سر ناباوری به موسی و کفر به تورات صید را حلال نکردند، بلکه آنچه انجام دادند حلال کردنی از باب تأویل و حیله‌ورزی، و ظاهرش پرهیزگاری و حقیقتش تجاوز بود، و به همین سبب نیز- گرچه حقیقت هر چیز را خدا خود می‌داند - مسخ شدند و به صورت میمون در آمدند؛ زیرا هم در صورت میمون **شباهتی** به صورت انسان هست و هم در اوصافی که از آن گفته می‌شود شباهتی به **وصف** انسان وجود دارد، اما در حدّ و در حقیقت با او متفاوت است.

ابن تیمیه در ادامه می‌افزاید:

> زمانی که آن تجاوزگران دین خدا را مسخ کردند تا آنجا که تنها به آنچه به برخی از ظواهر دین و نه حقیقت آن شباهتی داشت پایبند ماندند و هیچ از این شیوه دست نکشیدند، خداوند نیز آنان را مسخ و میمون کرد تا در برخی از جنبه‌های ظاهری و نه در حقیقت خویش به میمون شباهت داشته باشند؛ کیفری برابر با کردار. گواه تأیید کنندهٔ این تفسیر آن که- چونان که خداوند در کتاب خویش حکایت فرموده - بنی‌اسرائیل ربایی که از آن نهی شده بودند ستاندند، و اموال مردمان را نیز به باطل خوردند، اما چونان که حلال کنندگان حرام به کمک حیله به وسیله مسخ کیفر یافتند مسخ نشدند، بلکه کیفری دیگر همسان کیفرهایی که به دیگران نیز داده می‌شود به ایشان رسید.
>
> چنین می‌نماید - البته خداوند خود می‌داند - که چون گناه این گروه از هر گناهی بزرگتر بود کیفر آنان نیز سخت‌تر از کیفر دیگران بود؛ چه آنان - آن گونه که ایوب

سختیانی می‌گوید ـ با خداوند خدعه می‌کنند چونان که با کودکان خدعه کنند. اگر آن کار را آشکارا انجام می‌دادند بر من آسانتر و روانتر بود. دلیل این مطلب نیز آن است که اگر کسی ربا یا صید حرام بخورد و بداند که این کار حرام است، در کنار نافرمانی‌اش، به حرام بودن آن کار اعتراف دارد و این خود ایمانی به خدا و پیامبر است و بسیار شود که شخصی را به سوی توبه کشاند. اما کسی که با حیله ورزی حرام را حلال می‌شمرد و آن را انجام می‌دهد نافرمانی خویش را با اعتراف به حرام بودن کارش همراه نکرده، بلکه بر عکس این عقیدهٔ فاسد را که آنچه انجام داده حلال بوده با آن همراه کرده است و از این روی در اندیشهٔ توبه بر نمی‌آید و بلکه همچنان در سرکشی خویش فرو می‌ماند تا آن که دلش بر همین خوی مهر خورد. به همین دلیل است که پیامبر، امت خود را از این کار بر حذر داشت و فرمود: «آنچه را یهود انجام دادند انجام ندهید تا به کمترین حیله‌ها حرامهای خدای را حلال کنید.» این حدیث دارای سندی درست است.

اجمال چگونگی دلالت داستان بر حرمت حیله

خداوند یهود را لعنت فرستاد و آنان را مسخ کرد، از این روی که ایشان را از صید کردن در روز شنبه نهی کرده بود، اما آنان با حیله‌های خودکاری کردند که این نهی خداوند بیهوده و بی اثر شود؛ چه، حقیقت صید بیرون آوردن ماهی از آب و نگه داشتن آن نزد صیاد است، و یهودیان کاری کردند که در معنا و حقیقت با این کار یکی بود و در صورت با آن تفاوت داشت. این کار نه از سر بی‌باوری نسبت به پیامبر خود و نه از روی کفر به کتاب خداوند، بلکه به کمک تأویلی انجام گرفت که ظاهر آن فرمانبری و باطنش انجام همان کار نهی شده بود. به همین دلیل هم ـ آن‌سان که در روایت سدی نزد ابن‌جریر آمده است ـ عالمانشان به آنان گفتند: وای بر شما! در روز شنبه ماهی صید می‌کنید در حالی که این کار برای شما حلال نیست؟ آنان در پاسخ گفتند: ما در روز یکشنبه صید کردیم و در آن روز بود که ماهی گرفتیم. اما فقیهان گفتند: نه، شما در همان روز که راه آب به حوضچه‌ها را گشودید و ماهی به آن حوضچه‌ها در آمد آنها را صید کرده‌اید.

این دلیلی است بر آن که به میزان در هر کار هدف و حقیقت آن است نه صورت و ظاهرش؛ و نیز دلیلی است بر آن که هر حیله‌ای که بازی گرفتن فرعی از فروع دین را در پی آورد به سخت‌ترین وجه حرام است، تا چه رسد به اصلی از اصول و بنیادی از بنیادهای آن، و

کسی که بدان دست یازد در معرض آن است که چنین کیفری سخت به وی رسد. از همین روی خداوند در داستان یهودیان در تهدید کسانی که پس از این قوم آیند و گام بر جای گامهای آنان نهند فرموده است: «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِمَابَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ»، یعنی آن مسخ زشتی را که بدان گرفتارشان ساختیم کیفری بر گناهان گذشتهٔ آنان، درس عبرتی برای دیگر کسانی که پس از آن بخواهند گناهی همانند گناه آنان انجام دهند و همچون آنها مسخ شوند، و سرانجام اندرزی برای پرهیزگاران قرار دادیم که همیشه بر جای ماند.

هم از این رو پیامبر خداﷺ امت خویش را از دست یازیدن به آنچه یهودیان کردند و حرامهای خداوند را به کمک حیله‌های خود حلال ساختند بر حذر داشت و همچنین دربارهٔ گروهی از امت خویش خبر داد که در روزگار تباهی، همانند آنچه یهودیان کردند خواهند کرد، آنجا که فرمود: «لیشربن ناس من امتی الخمر یسمونها بغیراسمها یعزف علی رؤوسهم بالمعازف و المغنیات یخسف الله بهم الارض و یجعل منهم قرده»[1]. این حدیث را ابوداوود و ابن ماجه، هر دو، روایت کرده‌اند و عبارتی که در اینجا آورده‌ایم از ابن‌ماجه است.

شیخ الاسلام ابن تیمیه می‌گوید:

> در این میان آنچه شگفتی انسان را به کرانه می‌رساند این است که همین حیله را که یهودیان دربارهٔ صید شنبه انجام دادند گروههایی از مفتیان جایز دانسته‌اند، تا آنجا که این نظر حتی به میان حنبلیان نیز راه یافته است و گفته‌اند: اگر کسی پیش از احرام بستن تور و ریسمان خود را بگسترد تا زمان احرام صید در آن گرفتار شود و سپس در پی احرام گشودن آن را جمع کند و صید را بگیرد، این کار حرام نیست. این در حالی است که چنین کاری درست همان حیلهٔ یهودیان در روز شنبه است و مصداقی از این آیه که «فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلاَقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلاَقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا».[2] و نیز این حدیث پیامبر خداﷺ که فرمود: «لتتبعن سنن من قبلکم حذوالقذة بالقذة حتی لودخلوا جحر ضب لدخلتموه. قالوا: یا رسول الله، الیهود و النصاری؟ قال: فمن؟»[3] ـ

---

۱ ـ کسانی از امت من شراب خواهند نوشید، در حالی که آن را به نامی دیگر می‌خوانند و زنان آوازه خوان برای آنان چنگ می‌نوازند. خداوند آنان را به زمین فرو برد و کسانی از آنان را میمون کند.

۲ ـ توبه/ ۶۹ : پس بهرهٔ خویش بردید، آن سان که کسانی که پیش از شما بودند نیز بهرهٔ خود بردند، و سخنان ناروا گفتید، آن‌سان که آنان گفتند.

۳ ـ بتأکید راههای پیشینیان خویش را گام به گام در پیش خواهید گرفت. حتی اگر آنان به سوراخ سوسماری رفته باشند شما نیز خواهید رفت. گفتند: ای، رسول خدا، یهودیان و مسیحیان [یعنی راه

و این حدیثی صحیح است.

۳: نهی از زیان رساندن زن و مرد به یکدیگر به وسیلهٔ حیله

خداوند تعالی می‌فرماید:

«وَ المُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوء، وَلاَيَحِلُ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فى أَرْحَامِهِنَّ، إنْ كُنَّ يُؤمِنَّ بِاللّٰهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ إنْ أَرَادُوا إصْلاَحاً، وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ، وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ، وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».[1]

تفسیر چکیده‌ای از آیه

«و المطلقات»؛ یعنی زنان رها شده به طلاق که حیض می‌بینند و شوهر با آنان همبستری کرده است،«**يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ**» از ازدواج خودداری کنند، «**ثَلاَثَةَ قُرُوء**» سه قرء از هنگام طلاق. ثلاثه در اینجا مفعول به و یا ظرف است، و مقصود از قروء که جمع قرء است، طهر یا حیض؛ چه در این باره دو نظر وجود دارد و نظر اول گزیدهٔ عالمان حجاز و دوم گزیدهٔ کوفیان است، و هر کدام نیز برای خود دلیلی دارند که اینک جای پرداختن به آنها نیست. ابن عبدالبر می‌گوید:

> آنان که به زبان عربی آگاهی دارند، و نیز فقیهان در این باره اختلافی ندارند که از واژهٔ «قرء» هم حیض و هم طهر اراده می‌شود. اما در این که در این آیه قرء به کدام معناست با یکدیگر اختلاف کرده و دو قول برگزیده‌اند.

به هر روی، آیه به زنان دارای عادتی که شوهر با آنان همبستری کرده است و طلاق داده شده‌اند فرمان می‌دهد پس از طلاق سه قرء صبر کنند و در این مدت با شوهری دیگر پیمان ازدواج نبندند، ولی پس از سپری شدن این سه قرء می‌توانند با مرد دیگری همسر شوند. آیهٔ **«يا اَيُّهاَ الَّذينَ آمَنُوا اِذا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ**

آنان]؟ فرمود: پس چه کسی؟

۱ ـ بقره/ ۲۲۸: باید زنان طلاق یافته سه قرء از همسر کردن باز ایستند. اگر به خداوند و روز واپسین ایمان دارند. بر ایشان روا نیست آنچه را که خداوند در رحمهایشان آفریده است انکار کنند. اگر هم شوهرانشان اصلاح بخواهند در این مدت به بازگرداندنشان سزاوارترند. برای زنان حقوقی شایسته بر مرد است، همان گونه که تکالیفی بر آنان است، و مردان را بر آنان مرتبتی است خداوند عزیز و حکیم است.

عِدّةٍ تَعْتَدُّونها».[۱] چنین می‌رساند که اگر زنی که با او همبستری نشده طلاق داده شود عده نگه داشتن بر او واجب نیست. و آیهٔ «**وَالّٰئي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحيضِ مِنْ نِساٰئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُم فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاٰثَةُ اَشْهُرٍ وَ الّٰئي لَمْ يَحِضْنَ وَ اُولاٰتُ‌الْاَحْمالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**».[۲] چنین می‌رساند که زنی که به سبب خردسالی یا کهنسالی حیض نمی‌شود در صورتی که طلاق داده شود سه ماه عدّه نگه می‌دارد، و زنی هم که آبستن است تا نهادن آنچه دارد عدّه نگه می‌دارد.

«**وَلايَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّٰهُ في اَرْحامِهِنَّ**»؛ ابن عمر، حسن، مجاهد و دیگران «**ما خَلَقَ اللّٰهُ في اَرْحامِهِنَّ**» را به حیض و حمل تفسیر کرده‌اند؛ یعنی جایز نیست زن باردار آبستن بودن خود را بپوشاند یا اگر حیض می‌شود خون دیدنش را کتمان کند. گاه زنانی بارداری خود را مخفی می‌داشتند تا مرد بر فرزند خود دل نسوزد و به آنان رجوع کند، چونان که برخی نیز حیض خود را پوشیده می‌داشتند تا دورهٔ عده طولانی‌تر شود و مرد همچنان ناگزیر باشد خرجیی را که شرعاً در این زمان به آن ملزم نیست بپردازد. شرع در مسأله حائض بودن یا بارداری سخن زن را معتبر دانسته است؛ چرا که این مسأله تنها از طریق خود زن دانسته می‌شود و اقامهٔ بینه برای آن غالباً دشوار و ناشدنی است، از همین روی شرع سخن زن را معتبر شمرده و در عین حال بر او حرام کرده است که در پی خواسته‌ها و به دنبال هوسهای خود و برای طولانی‌تر کردن یا کوتاه کردن مدت عدّه بارداری یا حائض بودنش را بپوشاند. شرط «**اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ**» خود تأکیدی بر این حرمت و برانگیزندهٔ زن به راستگویی در خبر دادن از آنچه در رحم دارد است، چونان که می‌گوید: «اگر تو برادر منی به من ستم مکن» «**وَ بُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**»؛ یعنی شوهران آنها در مدت عدّه حق دارند به آنان رجوع کنند، «**اِنْ اَرادُوا اِصْلاحاً**» اگر با رجوع کردن قصد اصلاح روابط خود با زنان و نیکی کردن به آنان را داشته باشند، نه آن که بخواهند به آنان ضرر بزنند.

البته این عدّه نگه داشتن در طلاق رجعی است و هنگام نزول آیهٔ مورد بحث طلاقی دیگر جز آن وجود نداشت و بنابراین مرد حق داشت اگر صد بار هم زنی را طلاق داد باز به او

---

۱ ـ احزاب/ ۴۹: ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر زنان مؤمن را به همسری گرفتید و سپس پیش از آن که با ایشان همبستر شوید طلاقشان دادید، شما را بر آنان عده‌ای نیست که در آن از شوهر کردن باز ایستند.

۲ ـ طلاق/ ۵۴ : اگر تردید کردید، از میان زنانتان آنهایی که ازحیض نومید شده‌اند و آنهایی که هنوز حیض نشده‌اند عده‌شان سه ماه است و عدّه زنان آبستن هم آن است که بار خود بنهند.

رجوع کند. اما پس از آن خداوند در آیهٔ بعدی این حق را برای مرد تنها به سه طلاق محدود کرد و طلاق بر دو گونه شد: طلاق رجعی، یعنی کمتر از سه طلاق با همان حکمی که در آیهٔ مورد بحث آمد؛ و طلاق بائن، یعنی آن که به سه برسد و حکمش نیز آن است که زن برای مرد حلال نیست مگر پس از آن که مردی دیگر با او ازدواج کند و سپس او را طلاق دهد چونان که در آیه بعدی آمده است.

« **و لَهُنَّ مِثْلُ الذي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**»؛ یعنی زنان همان حقوق زناشویی را بر مردان دارند که مردان بر زنان دارند، همچون برخورد شایسته، رفتار نیکو و پرهیز از ضرر زدن به یکدیگر. این حقوق متقابل در وجوب ادا کردن و نیز در حرمت پشت پا زدن به آنها میان زن و مرد یکسان است و می‌بایست هر یک از دو همسر حق دیگری را آن گونه که شرعاً پسندیده است ادا کند و وظیفه‌ای را که در برابر او دارد انجام دهد. «**وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**»؛ یعنی مردان را در برابر زنان جایگاهی است که برتری آنان را اقتضا می‌کند. این برتری جایگاه همان ریاست و مسؤولیتی است که آیه «**اَلرِّجالُ قَوّامُون عَلَى النِّساءِ بِمافَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ وَ بِما اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوالِهِمْ**»[1] به آن اشاره دارد. ابن عباس می‌گوید: در واژهٔ «درجه» در آیهٔ پیش گفته اشاره‌ای است به برانگیختن مردان به خوشرفتاری و خوشرویی و گشایش مالی به زنان، و مقصود آن است که آن که برتر است باید خویشتندار باشد. ابن عطیه می‌گوید: این سخن نیکو و شایسته است. «**وَاللّٰهُ عَزيزٌ حَكيمٌ**»؛ یعنی خداوند در انتقام ستاندن از هر که او را نافرمانی کند و در برابر او معصیت ورزد عزیز، و در شریعت خویش نیز حکیم است.

وجه دلالت آیه بر حرمت حیله

یک : عبارت «**وَلايَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّٰهُ في اَرْحامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ**» بر حرمت حیله‌های ذیل دلالت می‌کند:

۱ـ این که زن رها شده به طلاق با آن که حیض نشده است بگوید حائضم، تا بدین وسیله حق زوج در رجوع کردن را از بین ببرد.

۲ـ این که زن به رغم حیض شدن بگوید حیض نشدم، تا بدین ترتیب خرجیی را که شرعاً بر مرد واجب نیست بر او لازم سازد ـ چونان که امروزه رایج است ـ یا بدین حیله مرد را

---

۱ ـ نساء/ ۳۴ : مردان به سبب آن که خداوند برخی از مردمان را بر برخی دیگر برتری داده است و نیز به سبب این که از دارایی خود خرجی داده‌اند، بر زنان تسلط دارند.

به خطا بر این گمان بدارد که هنوز برای او وقت رجوع کردن باقی است، تا عدّه سپری شود و حق مرد در رجوع کردن از میان برود.

۳ـ این که زن با وجود باردار شدن آن را انکار کند و مرد را به خطا بر این گمان دارد که مهلت رجوع کردن برای او به سر آمده است، تا فرزند خود را به دنیا آورد و رجوع مرد به او نا ممکن شود.

۴ـ این که زن باردار شدن را پنهان کند تا فرزندش از آن مردی دیگر شود، آن‌سان که در دوران جاهلیت رسم بود. قتاده می‌گوید: عادت زنان در جاهلیت بر این بود که فرزندی را که به وی آبستن بودند پنهان می‌کردند تا او را به شوهر بعدی نسبت دهند، و در این باره بود که آیه نازل شد.

اینها همه شیوه‌هایی پنهان است که عادتاً ذهن انسان متوجه آن نمی‌شود و زن می‌تواند از آن برای ضرر رساندن به همسر خود بهره جوید. در اینجا هم هدف و هم وسیله‌ای که برای آوردنش به کارگرفته شده حرام است؛ چه در هر دو دروغ و فریب و پایمال کردن حقوق دیگران است، و این چیزی است که از یک مؤمن به خدا و روز قیامت صادر نمی‌شود، هر چند حکم شرعی مترتب بر آن ظاهراً جاری گردد؛ چرا که زن در اینجا تا زمانی که دروغگویی‌اش به وسیله قراین آشکار ثابت نشود امین دانسته شده است.

دو: عبارت «**وَ بُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِکَ اِنْ اَرَادُوا اِصْلاٰحاً**» بر آن دلالت می‌کند که تنها برای مرد در صورتی جایز است در دوران عدّه به زن رجوع کند که قصد همزیستی نیکو با وی داشته باشد. بنابر این اگر بخواهد با رجوع به زن به او زیان برساند این کار برایش مباح نیست، بلکه حتی حرام نیز هست، چونان که مفهوم شرط [1] در اینجا اقتضا می‌کند و چونانکه

---

۱ ـ مفهوم شرط عبارت است از دلالت لفظی که در آن حکم به شرطی مشروط شده است، بر ثبوت نقیض آن حکم برای موضوع مسکوت و فاقد آن شرط. این مفهوم نزد اکثر حجت است و حتی کسانی چون ابن سریج، فخر رازی و کرخی که مفهوم وصف را حجت نمی‌شمرند آن را حجت دانسته‌اند.

این تعریف مصطفی ابراهیم زلمی در کتاب *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب* است. مرحوم آخوند در *کفایه* پس از یادآوری این که مفهوم به معنای حکم غیر مذکور است که خصوصیت معنای مقصود از ظاهر لفظ آن را در پی می‌آورد مفهوم شرط را دلالت بر انتفای حکم مذکور در دلیل به هنگام انتفای شرط می‌داند. مغنیه در *علم اصول الفقه* مفهوم شرط را خود تعلیق حکم بر شرط می‌داند و مؤلف معجم *لغة الفقهاء* نیز مفهوم شرط را چنین تعریف می‌کند: «عبارت است از آن که

دو آیهٔ «فَاِمساکٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْریحٌ بِاِحْسانٍ»[۱] و «لاتُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا»[۲] بر آن دلالت دارد. در دوران پیش از اسلام، مردان رجوع به زن را به عنوان یک حیله برای ضرر زدن به زن به کار می‌بستند تا بدین وسیله زن را در حالتی از بلاتکلیفی قرار دهند و او نه شوهردار باشد و نه بی‌شوی. از همین روی خداوند رجوع کردن به زن به قصد زیان رساندن به او را حرام کرد و طلاق رجعی را تنها به دو طلاق محدود دانست. روایت عروه به نقل از عایشه از آنچه گفتیم حکایت می‌کند: «عروه روایت می‌کند که عایشه گفت: در میان مردم چنین رواج داشت که مرد به هر اندازه خواهد زن خود را طلاق دهد و او باز هم زن وی باشد و هر وقت بخواهد او را برگرداند، مشروط بر این که در دوران عدّه باشد، گرچه او را صد بار و یا بیشتر از آن طلاق دهد. تا آن که [روزی] مردی به زن خود گفت: به خداوند سوگند نه تو را طلاق می‌دهم که از من جدا شوی و نه تو را پناه می‌دهم که با من باشی. زن گفت: چگونه؟ مرد پاسخ داد: تو را طلاق می‌دهم ولی قبل از آنکه عده‌ات تمام شود دوباره به تو رجوع کنم. آن زن نزد عایشه آمد و ماجرا را به او خبر داد. عایشه سکوت کرد تا زمانی که رسول خدا ﷺ بیامد و ایشان را از این حکایت آگاه کرد. پیامبر نیز سخن نگفت تا این آیه نازل شد: «اَلطَّلاقُ مَرَّتانِ فَاِمساکٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْریحٌ بِاِحْسانٍ». عایشه می‌گوید: مردم از آن پس طلاقهای خود را به حساب این آیه انجام دادند، خواه آنها که تا آن زمان طلاقی داده بودند و خواه آنها که چنین نکرده بودند. این حدیث را ترمذی روایت کرده و آن را به صورت مرسل نیز از عروه نقل کرده است و یاد آور شده که این صحیحتر است. این روایت را صاحب *منتقی الاخبار* هم آورده است.[۳]

حکمی عام با شرطی مقترن شود». از دیدگاه مترجم این تفاوتها تفاوتهایی ماهوی و بنیادی نیست و از قبیل شرح الاسم است. شاید بتوان تعریف زلمی را تعریفی جامع‌تر و نزدیکتر دانست.

در این باره رجوع شود به آخوندخراسانی، شیخ محمد کاظم، *کفایة الاصول*، موسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۹ هـ.ق، ص ۱۹۴ ـ ۲۰۶؛ مغنیه، محمد جواد، *علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید*، مکتبة الزهراء، قم، ۱۹۸۰ م.، ص ۱۴۵ ـ ۱۵۵؛ جمال الدین، مصطفی، *البحث النحوی عند الاصولیین*، دارالهجره، قم، ۱۴۰۵ هـ.ق، ص ۲۷۶ ـ ۲۸۶؛ قلعه‌چی، محمد رواس، *معجم لغة الفقهاء*، ص ۴۴۷؛ زلمی، مصطفی ابراهیم، *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب*، ترجمه حسین صابری، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵، ص ۲۰۸ و ۲۰۹. ـ م.

۱ ـ بقره/ ۲۲۹: یا بخوبی نگه داشتن و یا به نکویی رها کردن.

۲ ـ بقره/ ۲۳۱: آنان را به هدف زیان رساندن نگه ندارید تا در نتیجه تجاوز کنید.

۳ ـ شوکانی، محمد بن علی، *نیل الاوطار*، چاپ حلبی، ص ۲۱۴.

توضیح این که چگونه رجوع کردن به زن برای آزار رسانی یک حیله است آن است که رجوع کردن کاری است مشروع و خداوند آن را در مدت عدّه حق مرد دانسته است، اما کسی که با چنین قصدی رجوع می‌کند ظاهر کارش معاشرت نیکو با زن ولی باطن کارش آزار رساندن به اوست، بدین شیوه که نه زن را در پناه خود می‌گیرد و با او می‌زید و نه او را وا می‌گذارد تا با پایان یافتن عدّه از او بطور کامل جدا شود و به همسری مردی دیگر در آید. گاه نیز می‌تواند هدف مرد از این کار طولانی کردن دوره عدّه برای زن باشد. ظاهر این کار نیز مشروع ولی باطن آن ممنوع است. اما خداوند حرمت را نه بر ظاهر، بلکه بر باطن کار مترتب ساخته و این خود دلیلی است بر آن که هرگاه عقدهای مشروع وسیله‌ای برای حرام و جز آنچه شرع برای آن مقرر داشته قرارداده شوند و یا دستاویزی شوند برای اسقاط آنچه خداوند به عنوان حق خود یا حق بندگان واجب دانسته، خود کاری حرام خواهد بود.

۴:حرمت تجاوز از حدود الهی، و این که حیله مصداق آن است.

خداوند تعالی می‌فرماید:

«الطَّلاَقُ مَرَّتَان، فَإمْسَاکٌ بِمَعرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإحْسَان، وَ لاَ یَحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَیْتُمُوهُنَّ شَیْئاً إلاَّ أَنْ یَخَافَا أَلاَّ یُقیمَا حُدُودَ اللّٰهِ، فَإنْ خِفْتُمْ أَلاَّ یُقیمَا حُدُودَ اللّٰه فَلاَ جُنَاحَ عَلَیْهِما فِیما افْتَدَتْ بِهِ، تِلْکَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلاَ تَعْتَدُّوهَا، وَ مَنْ یَتَعدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ * فَإن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ فَإنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَیْهِماَ أَنْ یَتَرَاجَعا إنْ ظَنَّا أَنْ یُقیمَا حُدُودَ اللّٰهِ، وَ تِلْکَ حُدُودُ اللّٰهِ یُبَیِّنُهَا لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ»[1]

---

۱ ـ بقره/ ۲۲۹ و ۲۳۰: طلاق دوبار است و پس از آن یا بخوبی نگه داشتن و یا به نیکویی رها کردن. برای شما حلال نیست چیزی از آنچه به ایشان داده‌اید بازپس ستانید، مگر آن که بترسند که حدود خداوند را بر پای ندارند. اگر ترسیدید که حدود خداوند را بر پای ندارند بر آنان در آنچه زن برای رهایی خویش فدیه داده است گناه نیست. اینها حدود الهی است؛ از آنها تجاوز نکنید. آنان که از حدود خداوند تجاوز کنند بحق ستمگرند. اگر مرد زن را باز هم طلاق دهد زن از آن پس برای او حلال نیست مگر آن که به نکاح مردی دیگر در آید. پس اگر آن مرد زن را طلاق دهد بر آن دو گناهی نیست که اگر می‌دانند حدود خداوند را بر پای خواهند داشت به همدیگر باز گردند. اینها حدود خداوند است که برای مردمی که می‌دانند بیان می‌کند.

تفسیر آیه‌ها

«**الطَّلاَقُ مَرَّتَان، فَإمْسَاكٌ بِمَعرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإحْسَان**»؛ این آیه در پرتو روایتهایی که دربارهٔ شأن نزول آن رسیده و به برخی از آنها در گذشته اشاره کردیم، از آن سخن می‌گوید که بازگشت در عدّه به زنی که با او همبستری کرده و سپس او را طلاق داده‌اید، تنها دو بار ممکن است. آیه از آن روی واژهٔ «مرّتان» (دوبار) را آورده تا اشاره‌ای باشد به این که آنچه شرعاً پسندیده است این است که طلاقها نه یکباره بلکه یکی پس از دیگری و با فاصله صورت پذیرد؛ چه یکباره، صورت دادن دو طلاق تنگ کردن عرصه‌ای است که خداوند در آن گشایش آورده، و پیش انداختن زود هنگام چیزی است که باید در آن تأمل و درنگ روا داشت. نکتهٔ دیگری که از آیه بر می‌آید این است که اگر کسی پس از دو طلاق رجوع کند بر او واجب است یا زن را به شایستگی نگه دارد و یا به نکویی رها کند؛ چه، پس از انجام دو طلاق رجوع کردنی در کار نیست و اگر مرد برای بار سوم زن را طلاق دهد بدان معناست که او را باید کاملاً رها کند.

مردی نزد پیامبرﷺ آمده و گفت: ای رسول خدا، می‌نگری که خدا می‌فرماید: «**فَإمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِإحْسَانٍ**»، پس سوم چه؟ فرمود: «تسریح باحسان» [رها کردنی به نکویی]. این حدیث را امام احمد، دارقطنی و دیگران در کتب حدیثی خود آورده‌اند و بر این تفسیر، حرف «فاء» در عبارت «**فَإن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**» برای تفصیل است، نه تعقیب. سدی و ضحاک می‌گویند: تسریح به احسان آن است که زن را واگذارد تا عدّهٔ او از دومین طلاق سپری گردد و زن اختیار خود را داشته باشد. بنابر این نظر، طلاق سوم همان طلاقی است که پس از حرف فاء ذکر شده و بدین ترتیب این حرف برای تعقیب است، نه تفصیل. حدیث نخست هم [که با این نظر اخیر تنافی دارد] حدیثی است که قاضی ابوبکر بن عربی در *احکام القرآن* درباره‌اش می‌گوید: این از نظر نقل ثابت نیست. قرطبی نیز در تفسیر خود ازکیا طبری نقل می‌کند که این حدیث ثابت نشده است. اما ابن‌جریر طبری و ابن عبدالبر نظر نخست را برگزیده و پذیرفته‌اند که تفسیر دوم موافق با ظاهر آیه است، اگر روایت رسیده از پیامبر که ناظر به تفسیر نخست است ـ از نظر آن دو ـ دارای صحت نبود. متن گفته طبری چنین است:

> گویا صاحبان آن نظر که از سدی و ضحاک نقل کردیم بر این باور بوده‌اند که معنی آیه چنین است: طلاق دوبار است، و در هر بار می‌بایست زن را یا به شایستگی نگه داشت و یا به نیکویی رها کرد. این نظر چیزی است که ظاهر آیه آن را می‌پذیرد، اگر نبود آن

خبری که از پیامبرﷺ نقل کردم...؛ چه برای ما پیروی از خبری که از پیامبرﷺ رسیده سزاوارتر از هر چیز دیگر است.[۱]

«وَ لاَ یَحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَیْتُمُوهُنَّ شَیْئاً إِلاَّ أَنْ یَخافا أَلاَّ یُقیما حُدُودَ اللّهِ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ یُقیما حُدُودَ اللّه فَلاَ جُناحَ عَلَیْهِما فِیما افْتَدَتْ بِهِ، تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوها، وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ این عبارت از آغاز تا انجام جملهٔ معترضه‌ای است میان «الطَّلاَقُ مَرَّتانِ، فَإِمْساکٌ، بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْریحٌ بِإِحْسانٍ» و «فَإِنْ طَلَّقَها فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ» و بیان می‌کند عوض ستاندن از زن در برابر جدایی چه حکمی دارد، چه هنگام برای مرد پذیرفتن آن جایز است و چه هنگام پذیرفتن آن برای وی حرام است. معنای این آیه در پرتو احادیث و آثاری که از سوی عالمان تفسیر به مأثور ذکر شده چنین است: برای شما حلال نیست در برابر جدا شدن از زن چیزی از صداق و جز آن که به وی داده‌اید از او باز ستانید، بلکه بر شما واجب است آنان را به نکویی واگذارید و حقوق آنان اعم از مهر و متعه و دیگر حقوق واجبی که بر شما دارند بی هیچ کاستی به ایشان بدهید. مگر آن که زن و مرد بترسند که نتوانند حدود الهی را در برخورد و درستی رفتار و نیز حقوق همسری به جای گزارند و این هنگامی است که زن در برابر مرد ناشزه شود و اظهار ناخوشایندی و بی مهری کند و ادامهٔ زندگی با مرد به دلیل مثلاً خوی بدش یا چهره و سیمای ناخوشایندش امکان نداشته باشد تا آنجا که بیم آن در میان آید که زن در حقوقی که مرد بر او دارد طاعت از خداوند را واگذارد یا مرد در حقوقی که زن بر او دارد کوتاهی کند؛ چه، نشوز[۲] زن در برابر مرد او را وادار می‌سازد که در وظایف خود نسبت به زن کوتاهی کند و با بدرفتاری او را کیفر دهد و این همان بیم برپا نداشتن حدود خداوند است. بر این اساس، اگر زن و مرد بیم آن داشته باشند که آن حقی را که

---

۱ ـ ر.ک : طبری، *جامع البیان*، ج ۲، ص ۴۵۹.

۲ ـ نشوز در لغت به معنای بلند شدن و برخاستن است و در شرع نیز به معنای سرپیچی هر یک از زن و مرد از وظایف متقابل و بیرون شدن از دایرهٔ اطاعت و فرمانبری همدیگر.

در *مجمع البحرین* می‌نویسد: نشوز از جانب زن به معنای نا فرمانی از شوهر و دشمن داشتن اوست و از جانب مرد نیز به معنای آزار دادن و زدن زن.

به هر روی نشوز هم از سوی مرد ممکن است و هم از سوی زن و بدین اعتبار مرد را ناشز و زن را ناشزه گویند. در قرآن کریم نیز نشوز به زن و به مرد هر دو نسبت داده شده است. ر.ک: جابری، محسن، *فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامی*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳ ـ ۱۷۴. ـ م.

خداوند بر هر کدام از آنها نسبت به دیگری قرار داده و وظیفه‌ای را که بر دوش هر کدام نهاده نتوانند به پای دارند و ترس آن باشد که هر یک به دیگری بدی کند، هیچ اشکالی نخواهد داشت که زن برای رها شدن ازمرد فدیه دهد، و در برابر رهایی، مالی به وی واگذار کند، در چنین صورتی که نه برای زن در آنچه می‌دهد اشکالی هست و نه برای مرد در آنچه می‌گیرد؛ زیرا هر دو خواسته‌اند از این راه از آزار رهایی یابند، از گناه بگریزند و از زیان رساندن به همدیگر دور شوند. اما اگر زن بی آن که عذری داشته باشد از مرد بخواهد که فدیه بگیرد و او را طلاق دهد گناهی بزرگ انجام داده است، چونان که هم مفهوم آیهٔ مورد بحث بر آن دلالت دارد و هم این حدیث پیامبر که فرمود: «ایما امرأة سألت زوجها طلاقها فی غیر ما بأس فحرام علیها رائحة الجنة».[1] این حدیث را احمد، ابوداوود و نیز ترمذی آورده و اخیر گفته: حدیثی حسن است. همین حدیث است که می‌تواند حدیث «المختلعات هن المنافقات»[2] را تفسیر کند. این حدیث را نیز ترمذی، ابن‌جریر، و دیگران به صورت مرفوع و به چند طریق نقل کرده‌اند.

در این میان، اگر نشوز تنها از طرف مرد باشد و بر زن تنگ گیرد تا فدیه دهد یا مهر خود را ببخشد این همان حرامی است که هم در آیهٔ مورد بحث و هم در آیهٔ «**وَلا تَعْضِلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعضِ ما اٰتَيْتُمُوهُنَّ اِلاّ اَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**»[3] از آن سخن می‌گوید. بلکه آن گونه که ابن‌جریر می‌گوید در چنین صورتی حتی بر زن حرام است چیزی به مرد دهد،البته اگر می‌تواند از این کار سرباز زند، بی آن که زیانی مال یا آسیبی جانی به وی رسد یا حقی از حقوق او در معرض تهدید قرار گیرد. ابن‌منذر این نظر را برگزیده که فدیه دادن تنها در صورتی جایز است که اختلاف و بی رغبتی میان زن و مرد از هر دو سوی باشد، اما اگر تنها از یک سوی باشد گناه این کار از میان برداشته نمی‌شود. ابن‌حجر در *فتح‌الباری* می‌گوید: همین قوی و موافق ظاهر دو آیه است، و طاووس، شعبی، و گروهی از تابعین آن را پذیرفته‌اند.[4]

---

۱ ـ هر زنی که بدون عذر از شوهرش طلاق بطلبد بوی بهشت بر او حرام است. ر.ک: *سنن‌ابوداوود*، کتاب الطلاق، باب ۱۸.

۲ ـ زنان خُلع خواه منافقند. ر.ک: *سنن‌ترمذی*، کتاب الطلاق، باب ۱۱.

۳ ـ نساء/ ۱۹: بر آنان سخت نگیرید تا برخی از آنچه به آنان داده‌اید از ایشان بازستانید. مگر در صورتی که بدکاریی آشکار به بار آورند.

۴ ـ ر.ک: ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، چاپ خشاب، ج۹، ص ۳۲۳.

طبری و دیگران از ظاهر آیه [که بیم ادا نکردن حدود الهی را به زن و مرد، هر دو نسبت می‌دهد] چنین پاسخ داده‌اند که غالباً هنگامی که زن حقوق مرد را که بر او واجب است و بدان فرمان داده شده نگزارد او را از خود می‌گریزاند و ناخوشایندی خود را در دل او می‌کارد. از همین روی نیز بیم بردن نسبت به عدم اجرای حدود الهی به هر دوی آنها نسبت داده شده است.[۱]

شافعی می‌گوید: اگر زن حقوق مرد را ادا نکند و او را دوست نداشته باشد برای مرد حلال است که از زن فدیه گیرد؛ چه، جایز است که مرد بی آن که سببی در کار باشد آنچه را زن از صمیم دل به او می‌بخشد بپذیرد. پس آنجا که سببی در کار باشد به طریق اولی جایز خواهد بود. آنچه اکثریت فقیهان را به چنین برداشتی از آیه رسانده احادیث و آثار است و از آن جمله این روایت بخاری و نسائی از ابن‌عباس که گفت: زن ثابت بن قیس نزد رسول خدا ﷺ آمد و گفت: ای رسول خدا، من او را نه در خوی سر زنش می‌کنم و نه در دینداری. اما کفر را در مسلمانی خوش ندارم. پیامبر خدا ﷺ پرسید: آیا باغ او را به وی بر می‌گردانی؟ گفت: آری. پیامبر [به ثابت بن قیس] فرمود: باغ را بپذیر و زن را طلاق ده. ابن ماجه نیز این روایت را از ابن‌عباس نقل کرده ولی متن آن چنین است که جمیله دختر سلول نزد پیامبر ﷺ آمد، گفت: به خداوند سوگند، ثابت را نه در خوی نکوهش می‌کنم و نه در دیندرای، اما کفر را در اسلام خوش ندارم. از خشم نمی‌توانم او را تحمل کنم. پیامبر ﷺ به او گفت: آیا باغش را به او برمی‌گردانی؟ گفت: آری. پس رسول خدا ﷺ به او [ثابت] فرمود: باغ را از آن زن بگیرد و چیزی افزون نخواهد. وجه دلالت این حدیث آن است که پیامبر ﷺ از ثابت نپرسید که آیا تو آن زن را خوش نداری، چونان که او تو را خوش ندارد. یا نه. از همین روی نیز صاحب *فتح الباری* می‌گوید:

> یکی از نکاتی که از حدیث بر می‌آید این است که وقتی نخواستن تنها از سوی زن باشد خلع و فدیه جایز است، و این مشروط بدان نیست که نخواستن از دو سوی باشد. همچنین استفاده می‌شود چنانچه زن زندگی با مرد را خوش نداشته باشد این کار مشروع است، هر چند مرد از زن بدش نیامده و از او چیزی ندیده که موجب

---

۱ ـ در فقه شیعه نیز طلاق خلع در برابر طلاق مبارات است، بدان معنا که اگر تنها زن مرد را نخواهد و جدایی از او بطلبد، برای رهایی خود فدیه‌ای می‌دهد و این خلع است. اما اگر هیچ یک دیگری را نخواهد طلاق مبارات صورت می‌پذیرد. ـ م.

جدایی باشد.[۱]

«**فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعاإِنْ ظَنَّا أَنْ يُقيمٰا حُدُودَ اللّٰهِ، وَ تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ يُبَيِّنُها لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**»؛ یعنی چنانچه مرد زنش را پس از اجرای دو طلاق قبلی برای سومین بار طلاق دهد رجوع به آن زن جایز نیست مگر پس از آن که زن با مردی دیگر ازدواج کند ـ آن هم ازدواج مقرر در شرع ـ در چنین صورتی است که اگر شوهر دوم زن را طلاق دهد و عدّه زن هم سپری گردد بر زن و شوهر پیشین او اشکالی نیست که با هم عقد ازدواج مجدد بندند، البته مشروط به آن که گمان داشته باشند حدود الهی را با برخورد درست و رفتار شایستهٔ متقابل به پای می‌دارند. اینها حدود الهی است و آنها را برای مردمی که می‌دانند بیان می‌کند.

ممکن است کسی بپرسد: مقصود از نکاح در آیه «**فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ**» کدام نکاح است: عقد ازدواج یا عمل همبستری؟ پاسخ آن است که در اینجا مقصود از نکاح عقد ازدواج است و دلیل آن هم این که فعل نکاح به زن به عنوان فاعل نسبت داده شده است. بنابر این بعید است مقصود از آن عمل همبستری و آمیزش باشد؛ چرا که در این صورت می‌بایست فعل نکاح به مرد نسبت داده شود نه به زن. با این وجود، حلال شدن زن بر همسر پیشین مشروط به آن است که همسر دوم پس از عقد زناشویی با او همبستری کند. این شرط گرچه مدلول آیه نیست اما خداوند پیامبر خویش را با وحی الهی به این معنا رهنمون شده و او نیز آن را برای بندگان بیان داشته است. احادیثی که در این باره آمده بیرون از شمار است، و از این جمله حدیثی است که شیخین آن را روایت کرده‌اند. متن این حدیث از مسلم است و از عایشه نقل می‌کند که گفت: مردی زن خود را برای سه بار طلاق داد و پس از آن مردی دیگر با او ازدواج کرد و سپس پیش از آن که با وی آمیزش کند او را طلاق داد. همسر اولش خواست با او ازدواج کند. در این باره از پیامبرخدا ﷺ پرسید و او فرمود: «لا، حتی یذوق الآخر من عسیلتها ما ذاق الاول»[۲] عالمان می‌گویند: ذوق العسیله در این حدیث کنایه از آمیزش است، و بر همین نیز اجماع شده است. این حدیث را ابن‌منذر و کسانی دیگر نقل کرده‌اند.

---

۱ ـ ر.ک: همان.

۲ ـ نه، مگر هنگامی که همانند آن مرد نخست، این دیگری نیز عسل او بخورد.

گواهی آیه‌ها بر حرام بودن حیله

۱ـ عبارت «**اَلطَّلاقُ مَرَّتانِ**» به ضمیمهٔ عبارت «**تِلْکَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا، وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ**» که در آخر آیه آمده و به احکام مطرح شده در آیه و از جمله طلاق مشروع اشاره دارد دلیلی است بر آن که هر کس سه طلاق را در ضمن یک عبارت صورت دهد ستمگر است و از حدود الهی تجاوز کرده! زیرا خداوند خواسته است مرد زن را به گونه‌ای طلاق دهد که بتواند چنانچه بخواهد او را باز گرداند، اما آن که سه طلاق را به یک عبارت انجام می‌دهد طلاقی داده است که امکان باز گرداندن برایش نیست. دلیل آنچه می‌گوییم[1] این است که در زبان عربی «مرتین» و «مرات» بر تفریق و توزیع و یکی پس از دیگری بودن دو کار و فاصله داشتن آنها از هم دلالت دارد. مؤید این برداشت حدیثی است که نسائی با سندی مشتمل بر راویانی که همه به گفتهٔ حافظ در *بلوغ المرام* ثقه هستند به نقل از محمود بن لبید روایت کرده است: به پیامبر خداﷺ خبر دادند مردی زن خود را به یکباره سه طلاقه کرده است. آن حضرت خشمگین برخاست و سپس فرمود: آیا در شرایطی که من در میان شما هستم کتاب خدا را به بازی می‌گیرد؟ تا آنجا که مردی برخاست و گفت: ای رسول خداﷺ من او را می‌کشم. اگر چنین است که پیامبر خدا آن مرد را به دلیل کارش در ردیف کسانی می‌خواند که کتاب خدا را به بازی می‌گیرند ـ و در کنار آن آیه نیز او را ستمگر و متجاوز از حدود الهی می‌خواند ـ این خود به طریق اولی دلیلی روشن است بر این که هر کس عقد یا هر سبب شرعی دیگری را اجرا کند و از آن هدفی را اراده کند که آن سبب یا عقد برای چنان

---

۱ ـ گفتنی است در مقابل این ادعا که اکثریت مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت سه طلاقه کردن زن را با سه بار گفتن پی‌درپی «انت طالق» و یا با یک بار گفتن «انت طالق ثلاثا» نیز محقق می‌دانند، بعضی از مجتهدان اهل سنت چنین طلاقی را تنها یک طلاق حساب می‌کنند. عبدالرحمن جزایری در کتاب *الفقه علی المذاهب الاربعة* پس از یادآوری این که کسانی چون طاووس، عکرمه، ابن اسحاق، و ابن عباس چنین طلاقی را تنها یک طلاق می‌دانند نه سه تا، می‌گوید: «کسانی که گفته‌اند سه طلاقه کردن زن با یک عبارت تنها یک طلاق است نه سه طلاق، دلیلی استوار دارند و آن این که همین [یعنی طلاق به تفریق و جدا جدا از هم] چیزی است که در دوران رسول خداﷺ و ابوبکر و نیز دو سال از خلافت عمر در میان مردم رواج داشته و عمر پس از آن اجتهادی جز این به عمل آورد. و البته کسانی دیگر با اجتهاد او مخالفت کرده‌اند. بنابر این در این مساله هم تقلید از مخالفان عمر صحیح است و هم تقلید از عمر» . ر.ک: جزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۳۴۱ ـ ۳۵۶ . ـ م.

هدفی تشریع نشده، احکام الهی را به بازی گرفته، از حدود او تجاوز کرده و بر خود ستم روا داشته است. وجه اولویت نیز آن است که فرد نخست [در روایت] سبب شرعی را به وجود آورده و از آن حکم شرعی‌اش یعنی طلاق را نیز قصد کرده، و تنها در چگونگی طلاق دادن با خواستهٔ شرع مخالفت ورزیده است، اما آن دیگری، یعنی کسی که حیله می‌کند از لفظی که خداوند بر آن حکمی خاص بار کرده خلاف و نقیض آن و بلکه چیزی را اراده می‌کند که خود یقین دارد شرع آن لفظ و آن صیغه را برای چنین هدفی تشریع نکرده است، چونان که همه جا آنها که از عقود و میثاقها به عنوان حیله بهره می‌جویند تنها الفاظ شرعی آن عقود و میثاقها را بر زبان می‌آورند، بی آن که معنا و حقیقت آنها را قصد کرده باشند، بلکه حتی معنایی ضد آن را قصد می‌کنند. از همین جا، آیه بر این دلالت می‌کند که هر حیله که با اهداف شرع تناقض داشته باشد و بنیانی را که شرع نهاده ویران کند ستم و تجاوز از حدود الهی است.

۲ـ عبارت «**فَإِمْسَاكٌ، بِمَعرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**» به همراه بخش پایانی آیه بر آن دلالت دارد که طلاق و رجوع به هدف زیان رساندن حرام است، همانند آن که مرد بخواهد با این شیوه زن را از ازدواج با مردان دیگر بازدارد، یا عدهٔ او را طولانی کند، و یا به رغم آن که ناشزه نیست برای طلاق گرفتن او را وادار کند به مرد فدیه دهد. این حیله‌ای است برای رسیدن به هدفی ممنوع، با وسیله‌ای در ظاهر جایز، اما از باب سرایت حرمت به وسایل و متدها ـ چونان که در این باره سخن گفتیم ـ وسیله نیز حرام می‌شود.

۳ـ عبارت «**وَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ**» بر این دلالت می‌کند که بر مرد حرام است همسر خود را بی هیچ دلیل شرعی آزار دهد تا حیله‌ای شود برای ناگزیر کردن زن به آن که در برابر طلاق گرفتن از مرد مالی به او ببخشد. از همین روی ربیع آیه را ـ چونان که ابن‌جریر نقل کرده ـ این گونه تفسیر کرده است: اگر زن خرسند، شادمان و فرمانبر باشد برای مرد حلال نیست وی را کتک زند تا بدین وسیله از او فدیه ستاند، و اگر هم چیزی بدین شیوه از او بگیرد حرام است. اما اگر نشوز و ستمگری از سوی زن باشد برای مرد حلال است آنچه را زن فدیه می‌دهد بگیرد.

هم معنای این آیه است آیهٔ سوره نساء که می‌فرماید: «**وَلاٰتَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مٰا آتَيْتُمُوهُنَّ اِلاّٰ اَنْ يَأْتِينَ بِفٰاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**»[1]؛ یعنی برای شما حلال نیست زنان خود را که هیچ

---

۱ ـ نساء/ ۱۹: بر آنان سخت نگیرد تا برخی از آنچه به آنان داده‌اید از ایشان بازستانید، مگر در صورتی که بدکاریی آشکار به بار آورند.

تمایلی به آنان ندارید با نگه داشتن نزد خود و به هدف زیان رساندن، از ازدواج با مردان دیگر باز دارید تا بدین گونه بخشی از آنچه را به ایشان داده‌اید به عنوان فدیه بازستانید، مگر در صورتی که بدکاریی آشکار چون زنا یا نشوز انجام دهند؛ زیرا اگر چنین کنند می‌توانید به آنان زیان رسانید تا فدیه دهند و از شما طلاق خلع گیرند.

کوتاه سخن آن که نشوز زن سبب حلال شدن فدیه گرفتن از اوست، اما مشروط به آن که مرد وی را بی هیچ علتی شرعی به این نشوز واندارد؛ چه، اگر او را بدون علتی مشروع به نشوز وادارد آنچه کرده مانع آن است که سبب، حکم خود را در پی آورد؛ و بدین ترتیب برای مرد حلال نمی‌شود که از زن فدیه بستاند. البته خداوند خود آگاهترین است.

۴ ـ عبارت «**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّه فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِما فِيما افْتَدَتْ بِهِ**» دلالت دارد که خلعی شرعاً مجاز است که زن و مرد بیم داشته باشند حدود الهی را به پای ندارند؛ چه، در صورتی که زن ماندن با شوهر را دوست نداشته و بیم آن باشد که این بی رغبتی او را به کوتاهی کردن در حقوقی وادارد که خداوند برای مرد قرار داده است، می‌تواند مالی به او ببخشد و بدان وسیله به گونه‌ای از وی جدا شود که مرد راهی به زن نیابد.

از همین جا دانسته می‌شود خلع سببی شرعی برای قطع پیوند زناشویی است، اما مشروط به آن که زن و مرد بیم داشته باشند که نتوانند حدود الهی را بر پای دارند. بنابراین، اگر کسی خلع را وسیله‌ای برای گشودن سوگند قرار دهد.[1] چونان که برخی چنین می‌کنند و پاره‌ای فقیهان نیز بر این مبنا که خلع فسخ نکاح است و طلاق به شمار نمی‌آید بدرستی آن فتوا

---

۱ ـ بدین ترتیب که مرد برای مثال به همسر خود بگوید: اگر وارد خانه شود طلاق یافته‌ای. سپس برای آن که زن به خانه درآید و طلاق وی محقق نشود مرد با او خلع می‌کند و آنگاه زن در حالی که به خلع از او جدا شده است وارد خانه می‌شود و بدین‌سان فعل محلوف علیه یعنی به خانه درآمدن در حالی انجام می‌پذیرد که زن از پیمان همسری مرد بیرون است. آنگاه مرد زن را دیگر بار به عقد خویش در می‌آورد. در اینجا هنگامی که زن پس از این عقد جدید وارد خانه شود طلاق او محقق نمی‌گردد؛ زیرا سوگندی که مرد خورده بود دیگر باقی نیست، چه، زن هنگامی که به سبب خلع از عقد همسری مرد بیرون بود به خانه در آمد [و در آن هنگام طلاق دادن او و تحقق طلاق او ممکن نبود] البته این حیله تنها بنابر این قول مفید می‌افتد که خلع فسخ نکاح دانسته شود نه طلاق. ـ مؤلف

یاد آوری این نکته بجا می‌نماید که تصور چنین حیله‌ای فرع بر این است که طلاق مشروط نیز صحیح باشد. اما از دیدگاه امامیه شرط طلاق تنجیز آن است. ـ م.

می‌دهند، آنچه کرده برگرداندن احکام شارع است، هم از نظر وسیله؛ چراکه در اینجا نشوزی در کار نیست، و هم از نظر هدف؛ چراکه در این فرض زن و مرد برای گشودن سوگند و باقی ماندن پیمان ازدواج خلع کرده‌اند، با این که شارع آن را برای قطع این پیمان قرارداده است، و گشودن سوگند، اگر چه بر جدا شدن زن و مرد از همدیگر در ضمن طلاقی مشروع استوار است، اما این یک پیامد تابعی برای خلع است، نه هدف و مقصود آن.

مؤید آنچه می‌گوییم این است که انگیزهٔ تشریع این حکم ـ یعنی طلاق خلع به هدف رها شدن از سوگند شکنی ـ در هنگام تشریع و تقریر احکام وجود داشته، اما به رغم آن، خداوند چنین حکمی را نه در کتاب خویش تشریع کرده و نه بر زبان پیامبرش؛ و این دلیلی است بر آن که چنین کاری جایز نیست. عمل صحابه و تابعین و تابعین تابعین را نیز باید به این افزود: چه، به رغم فراهم بودن انگیزه‌های نقل و انجام این کار، از هیچ کدام از آنان نقل نشده است که به چنین کاری فتوا داده و یا آن را انجام داده باشند، اما پس از این که انگیزه‌های دینی در دلهای مردمان به سستی گرایید برخی از پیروان پیشوایان مذاهب فقهی بدان دست یازیدند، بر این گمان که اصول مذاهب پیشوایانشان چنین چیزی را اقتضا می‌کند.

اینک بنگریم که ابن قیم در *اعلام الموقعین* در این باره چه می‌گوید:

> یکی از حیله‌های باطل، حیله برای فرار از شکستن سوگند به وسیله طلاق خلع است که شخص پس از جدا شدن از زن [به وسیله خلع] آنچه را نسبت به انجام ندادنش سوگند خورده است انجام می‌دهد و سپس دوباره با آن زن عقد نکاح می‌بندد.
>
> این حیله هم از دیدگاه شرع و هم بنابر اصول پیشوایان فقه باطل است. بطلان شرعی آن از آن جهت است که نه خداوند چنین خلعی را تشریع کرده است و نه پیامبرش، بلکه خداوند مرد را تنها بر طلاق دادن توانا ساخته ولی این امکان را به وی نداده است که هرگاه بخواهد نکاح را فسخ کند، چرا که نکاح عقدی لازم است. خداوند تنها در هنگام نزاع و اختلاف و کینهٔ متقابل میان زن و مرد حق فسخ نکاح را به او داده است و چنین برای زن و مرد تشریع کرده که چون از ناتوانی خود در برپایی حدود الهی بترسند با فدیه دادن از ازدواج رها شوند. سنت نیز همین حکم را تأیید کرده و نه در دوران رسول خدا ﷺ طلاق خلعی به عنوان حیله صورت پذیرفته است، نه در دوران صحابه، نه در دوران تابعین و نه در دوران تابعین تابعین. هیچ کدام از پیشوایان مذاهب فقهی چهارگانه نیز بر چنین خلعی تصریح نکرده‌اند و آن را راهی برای گریز از شکستن سوگند قرار نداده‌اند، که این خود نشانی از کمال فقه آنان است؛

چه خداوند خلع را تنها به آن هدف وسیله و متقضی جدایی زن و مرد از یکدیگر قرار داده است که زن بتواند با آن، مقصود خویش را که رها شدن از مرد است با فدیه دادن بر آورد. چنین چیزی تنها در صورتی می‌تواند مقصود زن باشد که وی بخواهد از مرد جدا شود، آن هم به گونه‌ای که مرد دیگر هیچ سلطه‌ای بر او نداشته باشد. اگر چنین چیزی واقعاً حاصل شود و پس از آن مرد کاری را که نسبت به انجام ندادنش سوگند خورده است انجام دهد آن کار را در حالی انجام داده که واقعاً آن زن همسر او نبوده و از همین روی نیز سوگند خویش را نشکسته است. در این جا پرهیز از سوگند شکنی تنها به عنوان تابع جدایی که خود تابع قصد زن بوده صورت پذیرفته است. اما اگر مرد زن را طلاق خلع دهد تا پس از آن کاری را که بر انجام ندادنش سوگند خورده است انجام دهد [و هدف اصلی‌اش نیز همین باشد] قصد او و همسرش جدا شدن از یکدیگر نیست، بلکه قصد آنها گشودن سوگند است و این در حالی است که گشودن سوگند تنها می‌تواند به عنوان تابعی برای جدایی زن و مرد از یکدیگر حاصل شود، نه آن که خود مقصود اولیهٔ خلعی باشد که خدا و رسول آن را تشریع کرده‌اند... در این صورت عقد خلع به خودی خود نه مقصود زن است و نه مقصود مرد و این در حالی است که خداوند عقدی را که هیچ کدام از دو طرفش حقیقت آن را قصد نکرده‌اند، بلکه آهنگ ضد آن را خواسته‌اند تشریع نمی‌کند. خلع برای آن تشریع شده است که زن با آن از مرد رهایی یابد، اما حیله گر از خلع برای ادامهٔ نکاح استفاده می‌کند. به دیگر سخن، شارع این را برای قطع پیمان زناشویی تشریع کرده و حیله‌ورز از آن برای استمرار یافتن این پیمان بهره می‌جوید.[1]

۵ ـ عبارت «**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَرَاجَعاإِنْ ظَنَّا أَنْ يُقيمَا حُدُودَ اللّهِ**» بر حرام بودن نکاح تحلیل[2] دلالت می‌کند؛ نکاحی که در

---

۱ ـ ر.ک : ابن قیم جوزی، *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۲۴۵.

۲ ـ نکاح تحلیل آن است که مردی با زنی که سه طلاقه شده و بر شوهر پیشین خود حرام گشته است ازدواج کند، بدین هدف که پس از عقد او را طلاق دهد تا دوباره بر شوهر پیشین حلال شود. البته در این نکاح یا لفظاً و یا عرفاً جدایی محلّل از آن زن را شرط می‌کنند.

عامه فقهای اهل سنت از جمله مالک و شافعی اصل این نکاح را باطل می‌دانند، اما ابوحنیفه به صحت عقد و بطلان شرط حکم می‌کند.

از دیدگاه امامیه، همانند حنفیه، عقد صحیح ولی شرط ضمن عقد باطل و بی‌اثر است. در این

آن لفظاً و یا عرفاً شرط می‌شود که زن و مرد پس از ماه عسل از یکدیگر جدا شوند، خواه آن که این شرط همزمان با عقد باشد یاپیش از آن. در حکم همین شرط است جایی که مرد محلّل با زن ازدواج کند و از همان آغاز عقد قصد و نیتش این باشد که زن را برای شوهر پیشین خود حلال کند.

نکاح تحلیل حیله‌ای است که ظاهرش ازدواج مشروع است و باطنش زنای ممنوع و همین نیز مقصود زن و شوهر اول و دوم او از این عقد است. از همین رو نیز رسول خدا «محلل» و «محلل له» را لعن کرد و محلل را قوچ عاریه‌ای خواند، و هم از این روی خلیفهٔ دوم عمر بن خطاب گفت: هر محلل و محلل‌له که نزد من آورند آنان را سنگسار می‌کنم. این سخن ـ چونان که ابن تیمیه و دیگران گفته‌اند[1] ـ سخنی مشهور است و به نقل از وی ثبت شده است.

دلالت این بخش از آیه برحرمت نکاح تحلیل از دو نظر است:

الف ـ این که خداوند می‌فرماید: «**فَإِن طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ**». این بخش از آیه از نکاح سخن می‌گوید و آنچه عرف اهل خطاب از نکاح می‌فهمد نکاح رغبت است. واژهٔ «نکاح» اگر به صورت مطلق بیاید عرف چیزی جز این نمی‌فهمد و آنچه را جز این باشد به نام مطلق نکاح نمی‌خواند، بلکه آن را با قیدی همراه می‌کند؛ برای نمونه، می‌گوید نکاح متعه و یا نکاح تحلیل و فرق است میان آنچه لفظ به طور مطلق اقتضا می‌کند با آنچه اقتضای لفظ همراه با تقیید است، و خداوند در آیهٔ «**حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ**» هر آن چه را که نکاح نامیده شود، اعم از نکاح مطلق و مقید نخواسته است؛ چه اگر مقصود از نکاح چنین مفهومی عام باشد نکاح با محارم را نیز در بر می‌گیرد. بنابر این ناگزیر مقصود از واژهٔ نکاح باید همان چیزی باشد که در عرف مسلمانان به هنگام مطلق بودن این واژه از آن فهمیده می‌شود. گواه آن که، حرمت بی‌هیچ تردیدی پیش از این نکاح ثابت است و از دیگر سوی بی تردید نکاح رغبت این حرمت را از میان بر می‌دارد، اما این که نکاح تحلیل چنین حکمی داشته باشد چیزی است که نه آن را از آیه به عنوان مقصود و مراد آن می‌فهمیم، و نه از واژهٔ نکاح هنگامی که رهای از هر قید و اضافه‌ای باشد. بنابر این، می‌بایست حرمت همچنان ثابت

باره ر.ک: ابن‌رشد، ابو الولید محمد بن احمد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، مطبعة الاستقامه، قاهره، ج ۲، ص ۵۷ و ۵۸؛ مغنیه، محمد جواد، *الفقه على المذاهب الخمسه*، بی جا، ۱۴۰۲، ص ۴۲۰. ـ م.

۱ ـ ر.ک: ابن‌تیمیه، *اقامة الدليل على ابطال التحليل*، ص ۱۹۷.

و بر جای بماند تا دلیلی گویای مباح بودن این نکاح برسد. این نیز روشن است که کسی نمی‌تواند نصی یا قیاسی بر حلال بودن این نکاح بیاورد؛ زیرا حساب نص روشن، و قیاس هم ناممکن است؛ چه، محلل با نکاح خود قصد کرده زن را برای شوهر پیشین‌اش حلال کند، در حالی که حلال شدن او به نکاح جدید حاصل نمی‌شود، بلکه به ازالهٔ آن نکاح پس از وقوعش حاصل می‌آید. از دیگر سوی، نکاح همانند عقد بیع چیزی نیست که به بر قراری آن سود بردن از ازاله‌اش قصد شود، بلکه منفعت آن منوط به وجودش می‌باشد. از همین روی اگر تنها هدف شخص از نکاح این باشد که آن را پس از ایجاد زایل کند تا منفعتی برای شوهر پیشین زن حاصل آید، هیچ چیزی از اهداف و مقاصد نکاح را نخواسته و عقدی بر این مبنا ایجاد نکرده است پس نمی‌توان او را به کسی ملحق دانست که نکاح را برای رسیدن به همه یا برخی از مقاصد آن ایجاد می‌کند.

افزون بر این می‌گوییم: قیاس صحیح، حرمت و بطلان نکاح تحلیل را اقتضا می‌کند؛ چه شارع نکاح متعه را حرام کرده و باطل دانسته است[1]، با آن که در این نکاح هدف شوهر آن است که از زن بهره برد و مدتی با او به سر کند، و به حقوق زناشویی در برابر همسر نیز پایبندی دارد، با آن که محلل هیچ در پی آن نیست که مدتی با زن باشد، مگر به همان اندازه که بر او بپرد ـ همانند قوچی که برای این کار عاریه گیرند ـ و سپس از او جدا شود. از همین رو نیز این نکاح به حرمت و بطلان سزاوارتر است.

ب ـ این که می‌فرماید: «**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعا**»، در این عبارت از «إِنْ» به عنوان حرف شرط استفاده شده است تا بر این دلالت کند که نکاح دوم که پس از آن زن برای شوهر پیشین حلال می‌شود نکاح رغبت است که ممکن است در آن طلاقی واقع شود و ممکن است واقع نشود، نه نکاح حیله و تزویر که غالباً در آن طلاق است مگر بندرت؛ چه، در زبان عربی حرف «إِنْ» بر سر چیزی در می‌آید که امکان وقوع و عدم وقوع آن هست. اما برای آنچه وقوعش لازم است یا غالباً صورت می‌پذیرد حرف «إذا» آورده می‌شود؛ برای نمونه

---

۱ ـ این ادعای مؤلف که شارع نکاح متعه را حرام کرده ادعایی نادرست است و صحیح آن است که متعه حلال بوده و عمر آن را در چهارچوب احکام حکومتی و برای مصالح جامعه از دیدگاه خود حرام اعلام کرده است. این چیزی است که به گواهی منابع تاریخی عمر خود نیز بدان اعتراف کرده است. برای آشنایی بیشتر با سیر تاریخی و مبانی فقهی این بحث رجوع کنید به *خاتم پیامبران*، ج۳، ص ۱۲۹ـ ۱۵۳. مترجم در پاورقی این بخش توضیحات کافی در این باره فراروی نهاده است. ـ م.

می‌گوید: «اذا طلعت الشمس فأتنی» نه «ان طلعت الشمس»؛ چرا که وقوع طلوع حتمی و لازم است. بنابر این چون در آیه عبارت «فان طلقها» آمده است فهمیده می‌شود که نکاح دوم نکاحی است که گاه در آن طلاق واقع می‌شود و گاه نه. این در حالی است که وقوع طلاق در نکاح تحلیل امری لازم یا غالب است و بر طبق قاعدهٔ زبان در چنین جایی باید گفت: «فاذا طلقها...». گواه این که گفتیم در نکاح تحلیل طلاق امری لازم یا غالب است آن که در بسیاری از موارد با مرد شرط می‌کنند که پس از همبستر شدن با زن، وی رها باشد. بعدها چون دیدند ممکن است مرد خبر ندهد که با زن همبستری کرده و چون گفتهٔ زن نیز در این باره پذیرفته نیست و در نتیجه شرط طلاق فراهم نمی‌شود، آن را به صورت دیگری در آوردند و گفتند: در تحقق شرط طلاق خبر دادن زن کافی است. بنابر این اگر زن خبر داد که مرد با وی همبستری کرده است، به صرف همین خبر طلاق واقع می‌شود. این در حالی است که خداوند نکاح را برای پیوند همیشگی و بهره بردن تشریع کرده. اما آنان که به حیله توسل می‌جویند این نکاح را سببی برای گسستن خود آن و وقوع طلاق قرار داده‌اند و بنابر شیوهٔ آنان، هرگاه مرد با زن همبستری کند همین همبستری سبب بریده شدن نکاح می‌شود، و این بر خلاف مذهب است.[1]

۵: نهی از ریشخند کردن آیات خدا

خداوند می‌فرماید: «**وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمعرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمعرُوفٍ، وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا، وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ، وَ لاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّهِ هُزُواً، وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِن الكِتَابِ وَ الحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ، وَ اتَّقُوا اللّهَ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**».[2]

---

۱ ـ البته از دیدگاه ما چون طلاق مشروط معتبر نیست همبستری کردن محلّل با زن نمی‌تواند شرطی باشد که به مجرد تحقق آن طلاق نیز محقق شود، بلکه از دیدگاه ما اصولاً همبستری کردن با زن شرطِ تحلیل است، نه شرط طلاق، و پس از آن است که مرد می‌تواند طلاق بدهد، چونان که می‌تواند از طلاق خودداری ورزد؛ چرا که قبلاً گفتیم در چنین مواردی که شرطی مخالف مقتضای عقد (یعنی شرط طلاق پس از عقد) آورده شده است شرط باطل و عقد صحیح است. ـ م.

۲ ـ بقره/ ۲۳۱: اگر زنان را طلاق دادید و مدتشان به سر آمد آنان را به نکویی نگه دارید یا به نکویی رها کنید. آنان را به هدف زیان رساندن نگه ندارید تا در نتیجه تجاوز کنید. هر که چنین کند بر

«**فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ**»؛ بلوغ به معنی رسیدن به چیزی است و گاه از باب توسعهٔ در معنا برای نزدیک شدن به چیزی هم به کار می‌رود، چونان که در این آیه برای دلالت بر معنای اخیر به کار رفته است، به آن دلیل که پس از این جمله آمده است «**فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمعرُوفٍ**» آنان را به نیکویی نگه دارید، و این در حالی است که نگه داشتن زن نزد خود پس از به پایان رسیدن مهلت یعنی همان عده، شرعاً ناممکن است. «اجل» هم به تمامی عدّه و هم به پایان آن گفته می‌شود، و در این آیه مقصود از آن همین معنای دوم است، و بدین ترتیب معنای جمله این است که «چون به پایان عدّهٔ خویش نزدیک شدند...»

«**أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمعرُوفٍ**»؛ مقصود از عبارت این است که آنان را بی آن که رجوع کنید واگذارید تا عده‌شان به پایان رسد و بخوبی از شما جدا شوند. در مورد زن هنگامی که همسرش او را واگذارد و از خود ببرد گفته می‌شود «سَرَّحَها» (او را رها کرد)، از باب تشبیه و تمثیل به رها کردن چهار پایان چرنده برای چریدن (سَرح). مفرد سرح «سرحة» و به معنی درخت میوه‌دار است. «**ظَلَمَ نَفْسَهُ**»؛ ظلم به معنی نهادن چیزی در غیر جای خویش و انجام دادن کاری است که نمی‌بایست.

«**وَ لاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّٰهِ هُزُواً** »؛ یعنی آیه‌های خداوند را به ریشخند مگیرید. «هزء» به معنای شوخی کردن پنهانی است و در این جا مراد تفسیر گفته‌هاست به چیزی جز آنچه ظاهر آنهاست.

چکیدهٔ معنای آیه این است: اگر زنان را طلاق دادید و پایان عدّهٔ آنان نزدیک شد، یا با نیکویی و بدون زیان رساندن رجوع کنید و آنان را نزد خویش نگه دارید، و یا واگذارید تا عدّه‌شان سپری گردد و بی آن که به یکدیگر زیان رسانید از شما جدا شوند. به آهنگ ضرر رساندن به زنان رجوع نکنید تا پس از آن با وادار کردن آنان به فدیه دادن، یا با طولانی‌تر کردن عدّهٔ آنها، و یا با باز داشتنشان از ازدواج با مردان دیگر، بر آنها ستم روا دارید، که هر که چنین کند در درون ستمی که بر آنان رواداشته به خود نیز ستم کرده؛ چرا که خویش را در برابر خشم و کیفر الهی قرار داده است.شرایع خداوند و احکام دین او را ـ و پیشاپیش همه، احکام پیش گفتهٔ آیه در بارهٔ نکاح و طلاق و رجعت و خلع را ـ به ریشخند نگیرید، به این شیوه که آنها را

خود ستم رواداشته است. آیات خداوند را به ریشخند مگیرید و نعمت خداوند بر شما را به یاد آورید، و نیز به یاد آورید آنچه را ازکتاب و حکمت بر شما فرو فرستادکه شما را به آن اندرز می‌دهد، و بدانید خداوند به هر چیز آگاه است.

انجام دهید و مقاصدی را که شارع بر آنها مترتب ساخته است اراده نکنید، یا آنها را به صورتی جز صورت مشروعی که دارند انجام دهید، آن‌گونه که ممکن است کسانی به شوخی الفاظ عقود را بر زبان آورند و هیچ احکام این عقود را قصد نکنند، آن‌سان که منافقان به زبان اظهار اسلام می‌دارند، ولی نه از سر تسلیم در برابر خداوند و سر فرود آوردن در برابر احکام او، بلکه برای حفظ جانشان، و نگهداری اموالشان. از همین روی دربارهٔ این گروه گفته شده است: «**أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ**»[1] و «**اَللّٰهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**»[2] همچنین دربارهٔ آنان که آیات خداوند را به بازی و شوخی می‌گیرند آمده است: «**وَلاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّٰهِ هُزُواً**». ابن مردویه به نقل از ابودرداء آورده است که در دوران پیامبرخدا ﷺ گاه مردی به دیگری می‌گفت: دخترم را به ازدواج تو در آوردم، و سپس می‌گفت: شوخی کردم؛ یا می‌گفت: برده‌ام آزاد است، و سپس می‌افزود: شوخی کردم. پس خداوند این آیه را نازل کرد که «ولا تتخذوا آیات الله هزوا»؛ و در پی آن، رسول خدا ﷺ فرمود: «ثلاث من قالهن لاعباً او غیر لاعب فهن جائزات علیه: الطلاق و العتاق والنکاح».[3] ابوداوود، ترمذی، و ابن ماجه از ابوهریره نقل کرده‌اند که رسول خدا ﷺ فرمود: «ثلاث جدهن جد و هزلهن جد: النکاح، و الطلاق، و الرجعه»[4]. ترمذی می‌گوید: این حدیث «حسن» و «غریب»[5] است.

«**وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ**»؛ یعنی به یاد آورید نعمت خداوند بر شما را در این که پیامبری

---

۱ ـ توبه/ ۶۵: آیا خدا و آیات او و رسول او را به ریشخند می‌گرفتید؟

۲ ـ بقره/۱۵: خداوند آنان را ریشخند می‌کند و در طغیانشان وا می‌گذارد تا در آن سرگردان بمانند.

۳ ـ سه چیز است که هر کس آنها را بگوید، خواه بجد و خواه به شوخی، دربارهٔ او نافذ و جاری است: طلاق، عتق، نکاح.

۴ ـ سه چیز است که جدی آنها جدی و شوخی آنها نیز جدی است، نکاح، طلاق، رجوع. ر.ک: سنن ابو داود، کتاب الطلاق باب ۹؛ سنن ترمذی کتاب الطلاق باب ۹، سنن ابن‌ماجه، کتاب الطلاق، باب ۱۳.

۵ ـ حدیث حسن در اصطلاح اهل سنت عبارت است از حدیثی مسند که سلسله سند آن در وثاقت به درجهٔ صحت نزدیک باشد، یا حدیث مرسلی که ارسال کنندهٔ آن ثقه باشد. در هر صورت شرط حدیث حسن نزد اهل سنت سلامت از شذوذ و علت است. حدیث غریب نیز حدیثی است که راوی آن از تمام روات به نقل حدیث منفرد باشد. ر.ک: مدیرشانه‌چی، کاظم، *علم الحدیث*، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸ و ۱۵۴.

با پیام هدایت و دین حق برایتان فرستاد و شما را توفیق آن داد که به دعوت وی گروید و به او ایمان آورید.

«**وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الكِتَابِ وَ الحِكْمَةِ**»، یعنی سنّت «یعظکم به» مقصود از به یاد آوردن نعمت که در این آیه از آن سخن به میان آمده سپاس نعمت گزاردن و عمل کردن به مقتضای آن است.

«**وَاتَّقُوا اللّٰهَ**»؛ در آنچه می‌گزارید و وامی گذارید از خدا پروا کنید، «**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**»؛ و بدانید خداوند به همه چیز آگاه است و هیچ کرده و خواستهٔ شما بر او پنهان نمی‌ماند و بر آنها به ترازوی عدالت، شما را سزا خواهد داد.

گواهی آیه بر حرمت حیله

۱ ـ عبارت «**وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا**» بر حرمت حیله‌های زیر که بدان خو گرفته بودند دلالت می‌کند:

الف ـ این که مرد به زن رجوع کند، ولی نه برای دوستی، بلکه تا دوران عدّه را بر او طولانی کند؛ یعنی او را طلاق دهد و سپس تا نزدیک شدن پایان عدّه او را واگذارد و پس از آن به وی رجوع کند. در طلاق دوم و سوم نیز این کار را انجام دهد و بدین‌سان، دوران عدّه نه ماه به درازا کشد.

ب ـ این که مرد پیوسته و پشت سر هم زن را طلاق دهد و دیگر بار به او رجوع کند تا بدین ترتیب او را از ازدواج با دیگران حتی برای مدتی طولانی باز دارد، چه این که در صدر اسلام طلاق به شمارهٔ معینی محدود نمی‌شد و مرد حق داشت پس از رها کردن زن تا زمانی که وی دوران عده را سپری می‌کند به او رجوع کند، گرچه که او را صد بار طلاق دهد. همین قانون از سوی برخی مردم وسیله‌ای برای بازداشتن زن از ازدواج شد، بدین ترتیب که نه زن را بطور کامل از آن خود می‌داشت و نه او را رها می‌گذارد تا با مردی دیگر همسر شود. این کار ادامه داشت تا آن که خداوند برای طلاق حدّی قرارداد و رجوع به زن برای زیان رساندن به او را حرام کرد.

ج ـ این که مرد پیوسته به زن رجوع کند تا بدین وسیله او را ناگزیر سازد در حالی که نه نشوز کرده و نه بدکاریی از او سر زده است فدیه دهد و از مرد طلاق گیرد.

روشن است اگر رجوع مرد به زن اتفاقی باشد و مرد بدون قصد زیان رساندن، بلکه از سر رغبت به زن رجوع کرده و پس از چندی دیگر بار او را طلاق داده و آنگاه بر این نظر شده که

به او رجوع کند و سوم بار زن را طلاق دهد، این کار بر او حرام نیست. اما اگر مرد این کار را نه از میل درون بلکه برای رسیدن به هدفی انجام دهد که اصل رجوع از طلاق برای آن تشریع نشده و در بردارندهٔ نافرمانی خداوند نیز هست، کاری است حرام، و می‌توان هر عقد شرعی دیگری را هم وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی حرام و جز آنچه در شرع برایش مقرر شده قرار گیرد بر همین رجوع کردنِ حرام قیاس کرد، چونان که در این باره سخن گفتیم و دلیل خود بر این حکم را بیان کردیم.

۲ـ عبارت «**وَ لاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّهِ هُزُواً**» بر حرمت هر حیله‌ای دلالت دارد که به بازی گرفتن مقاصد شارع را که احکام برای رسیدن به آنها تشریع شده است در پی آورد. توضیح آن که آیات خداوند همان شرایع و احکام دین اوست و احکام پیش گفته در این آیه روشنترین مصداق آن؛ وگرنه آوردن این عبارت در پی آن احکام هیچ تناسبی نداشت. از دیگر سوی، به ریشخندگرفتن احکام دین خدا به این است که شخص آنها را بر وجهی جز آنچه خداوند تشریع کرده است انجام دهد؛ همانند آن که سبب شرعی را از سر شوخی و ریشخند واقع سازد. آیه چنین چیزی را منع کرده و سنت نیز این را بیان داشته که تصمیم چنین کسی به خود او بر گردانده می‌شود و احکام بر سببهای خود مترتب می‌شوند. البته عالمان در این باره که آیا می‌توان همهٔ کارهای انجام شده از سر شوخی را به کارهای تصریح شده در احادیث پیش گفته نسبت به جاری بودن احکام این سببها بر شخص ملحق دانست یا نه، اختلاف دارند؛ برخی هر کاری را که از سر شوخی و ریشخند انجام شود، در جاری بودن و نافذ بودنش در حق حیله‌گر، به آنچه در احادیث ذکر شده ملحق دانسته‌اند؛ و برخی دیگر این الحاق را منع کرده‌اند. جزئیات این بحث در کتابهای فقه و سنت مطرح شده و سخن در این باره را به درازا نمی‌کشانیم. تنها همین ما را در این جا بسنده می‌کند که همه بر حرمت چنین رفتاری و بر آن که این کار مصداق به ریشخند گرفتن آیات خداوند است اتفاق نظر دارند. از همین قبیل است که شخص روشهای خدایی را به کار گیرد ولی از آنها هدفی را دنبال کند که حرام است و شارع آنها را برای رسیدن به چنان هدفی تشریع نکرده است، همانند آن که خرید و فروش را بهانهٔ ربا و یا رجوع کردن به زن را راهی برای زیان رساندن به او قرار دهد. همچنین از این قبیل است جایی که شرع چیزی را به صورت ضمنی و تبعی جایز دانسته و تشریع کرده ولی شخص آن را هدف اولیه و اصل قرار داده است، همانند آن که نکاح را وسیله‌ای برای حلال کردن زن بر شوهر پیشین خود قرار دهد، و یا از بر زبان آوردن شعار ایمان (شهادتین) حیله‌ای برای حفظ جان و مال خود بسازد؛ چه، قصد نخستینِ نکاح از

دیدگاه شارع، دو شدن، در کنار هم آسودن و فرزند داشتن است، نه حلال کردن زن برای شوهر پیشین خود با طلاق دادن او، چونان که هدف نخستین از ایمان، در دیدگاه شارع، سر فرود آوردن در برابر خداوند، تسلیم شدن در پیشگاه او و آهنگ فرمان بردن از اوست، نه آن که ایمان وسیله‌ای برای ایمن داشتن مال و جان شود، ولی حیله ورز با کار خود تابع را مقصود اولیه و فرع را، بر خلاف تشریع خداوند، اصل قرارداده و این به معنی به بازی گرفتن حدود خداوند، ریشخند کردن آیات او و برگرداندن قانونی است که شارع وضع کرده است. روشن کنندهٔ آنچه گفتیم روایت ابن‌ماجه و ابن‌بطه است که به سندی خوب، از ابوبرده، از ابوموسی، از پیامبرﷺ نقل کرده‌اند که فرمود: «مابال اقوام یلعبون بحدود الله و یستهزؤون بآیاته؛ طلقتک راجعتک، طلقتک راجعتک»[1]. در روایت ابن‌ماجه به جای «طلقتک راجعتک» «خلعتک راجعتک» است. در این حدیث، پیامبرﷺ، گویندهٔ این عقود را که حقیقت چیزی را که عقد برای آن تشریع شده است نمی‌خواهد، ریشخند کنندهٔ آیات خداوند و به بازی گیرندهٔ حدود الهی خوانده است، در حالی که بیهوده‌گوی از سبب شرعی نه حکم مترتب بر آن را قصد کرده و نه ضد آن را، بلکه لفظ را بر زبان آورده بی آن که حکمی از احکام مترتب بر آن را خواسته باشد. اگر بیهوده‌گوی چنین حکمی داشته باشد کار حیله‌گر سزاوارتر است که ریشخند و بازی نامیده شود؛ چه، وی از عقود شرعی چیزی را خواسته که نقض کنندهٔ مقاصد آنهاست و آن عقود برای آن تشریع نشده است. آنچه سبب شد نکاح و رجوع و عتقِ بیهوده‌گویی را بر خلاف قصدش جاری و نافذ بدانیم، در این جا ایجاب می‌کند که غرض او نقض و باطل شود. از همین روی، نه بیع او را صحیح می‌دانیم و نه نکاح و خلع و رجوعش را. کسانی از فقیهان هم که این عقود را ظاهراً نافذ و جاری دانسته‌اند، در کنار این حکم، حرمت را نیز مسلّم گرفته‌اند؛ چه، حکم به نافذ بودن ظاهری عقد یک چیز است و حکم به حلیت یا حرمت آن چیز دیگر، هر چند ما، از سر پایبندی به آیین خداوند تصرفات چنین کسی را آن جا که قرینه‌ای بر قصد او باشد هم در ظاهر و هم در باطن و واقع حرام و باطل می‌دانیم و آن جا که قرینه‌ای بر قصد وی نباشد تصرفات او را تنها در ظاهر جاری و نافذ می‌شمریم. به خواست خداوند در ادامهٔ مباحث این کتاب، در فصل ششم همین بخش، به جزئیات بیشتر این مسأله

---

۱ ـ چه می‌شود مردمانی را که حدود خداوند را به بازی و آیات او را به ریشخند می‌گیرند؛ تو را طلاق دادم به تو رجوع کردم، تو را طلاق دادم به تو رجوع کردم؟ ـ ر.ک: *سنن ابن‌ماجه*، کتاب طلاق، باب ۱.

خواهیم پرداخت.

۶: حیله‌های نکوهیدهٔ یهودیان

الف ـ ایمان در آغاز روز و کفر در پایان آن

گروهی از آنان در آغاز روز ایمان می‌آوردند و در پایان روز کافر می‌شدند تا بدین ترتیب مردم را از اسلام باز بدارند. خداوند در این باره می‌فرماید:

«وَقَالَتْ طائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الكِتابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ».[1]

آنان این نیرنگ را پرداختند تا مسألهٔ دین را بر پاره‌ای از سست عقیدگان مبهم و مشتبه کنند. خداوند این نیرنگ آنان را در سیاق نکوهش این گروه از حسادت ورزیدنشان نسبت به ایمان آوردگان به پیامبرﷺ، و گمراهی خواستنشان برای مؤمنان پس از هدایت یافتن، و همچنین آمیختن حق را به باطل، و فرو پوشاندن آن با آن که می‌دانند بیان داشته است.

نیرنگ این گروه چنین بود که با یکدیگر همدست شدند در آغاز روز به زبان اظهار مسلمانی کنند و برخی از اعمال آشکار دینی همانند نماز را به جای آورند و چون روز به پایان رسد اسلام را واگذارند و به آیین پدران خویش باز گردند تا سست عقیدگان و نادان مردمان بگویند: اینان که مردانی آگاه بودند به دلیلی جز اطلاع یافتن بر کاستی و عیبی در اسلام از این دین برنگشتند، تا این خود وسیله‌ای برای تردید افکنی در حقانیت این دین در اذهان ساده باوران شود و شاید هم در این کار از آنان تقلید کنند و از دین بر گردند. خداوند به پیامبرﷺ نسبت به این نیرنگ هشدار داد و او را از راز پنهانی این گروه آگاه ساخت تا نیرنگ آنان در دلهای سست عقیدگان اثر نگذارد و آن نیرنگ بازان رسوا شوند و رسوایی آنان از این بازشان دارد که در اندیشهٔ نیرنگ وحیله‌ای دیگر بر آیند.

حیله‌ای که این گروه به کار بستند هم از نظر هدف و هم از نظر وسیله حیله‌ای گناهکارانه بود؛ از نظر هدف که روشن است؛ و از نظر وسیله نیز از آن روی که شعار ایمان را بر زبان آوردند و برخی از شعایر دینی را انجام دادند، اما از آن هدفی را خواستند که خداوند حرام

---

۱ ـ آل عمران/ ۷۲: گروهی از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آنچه بر ایمان آوردگان نازل شده است ایمان آورید و در پایان روز بدان کافر شوید، شاید آنان نیز باز گردند.

کرده است. بنابر این می‌توان گفت از هر وسیلهٔ مشروع دیگری هم که به هدف ایستادن در برابر خداوند، نافرمانی او، و از میان بردن بنیان آیینی که خداوند نهاده و استوار ساخته است بهره جسته شود، بر همین حیله یهودیان قیاسی می‌گردد.[۱]

ب ـ فروختن پیمان خداوند و سوگند خویش به بهایی اندک

خداوند در این باره می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُولئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِى الآخِرَةِ، وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ، وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ القِيامَةِ، وَلاَيُزَكِّيهِمْ، وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»[۲]

نجاری، مسلم و دیگران روایت کرده‌اند که اشعث گفت: میان من و مردی از یهودیان زمینی مشترک بود. او [سهم] مرا انکار کرد. او را نزد پیامبرﷺ آوردم. آن حضرت به من فرمود: آیا تو بیّنه داری؟ گفتم: نه. پس به یهودی گفت: سوگند بخور. گفتم: ای رسول خدا، او همینک سوگند می‌خورد ومال مرا می‌برد. در پی آن خداوند این آیه را نازل کرد: **«اِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِاللّهِ وَ اَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً...»**[۳]

بخاری از عبدالله بن ابی اوفی روایت کرده است که گفت: مردی کالایی در بازار به فروش گذاشت و به خداوند سوگند خورد که در قبال آن بهایی پرداخته که در واقع نپرداخته بود، تا مسلمانی را به خریدن آن بکشاند. آنگاه این آیه نازل شد.

ابن‌جریر از عکرمه نقل کرده است که آیه در بارهٔ حیی بن اخطب و کعب بن اشرف و دیگر یهودیان نازل شد که آنچه را در تورات بود پنهان داشتند و تغییر دادند و سوگند یاد کردند که همین از جانب خداست.[۴]

---

۱ ـ البته پوشیده نیست این قیاس قیاس مع‌الفارق است؛ چراکه یهودیان در اصل ایمان تظاهر می‌کردند، در حالی که حیله ورز پس از ایمان به ارکان تنها در پاره‌ای از فروع از فسحت و گشایشی که در ادله و اطلاق آنها وجود دارد بهره می‌جوید. چنین کاری از دیدگاه آنان که حیله را جایز می‌دانند حرکت در دایرهٔ اعتقاد و ایمان و بر پایه ادله احکام شرعی است و نه چیزی جز این ـ م.

۲ ـ آل عمران/ ۷۷ : کسانی که پیمان خداوند و سوگندهایشان را به بهایی اندک می‌فروشند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست، خداوند در روز قیامت با آنان سخن نمی‌گوید و به آنان نمی‌نگرد، و آنان را پاک نمی‌کند و آنان را عذابی دردناک است.

۳ ـ ر.ک: سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۴.

۴ ـ همان، ص ۵۴.

البته میان این احادیث ناسازگاریی وجود ندارد؛ چه آیه این شأن نزولها و جز اینها را نیز می‌پذیرد و باید چنین تفسیر کرد که برای همهٔ این سببها نازل شده است. از همین روی، جلال الدین سیوطی در تفسیر آن می‌گوید:

این آیه دربارهٔ یهودیان نازل شده است. آن هنگام که اوصاف پیامبرﷺ را دیگرگون نمایاندند و پیمانی را که خدا در تورات به آنان سپرده بود تغییر دادند. همچنین آیه دربارهٔ کسانی است که در دعوایی یا در فروش کالایی سوگند دروغ خورند. «ان الذین یشترون»؛ یعنی مبادله می‌کنند «بعهدالله» پیمان خداوند و سفارش او به آنان را در بارهٔ پیمان به پیامبرﷺ و ادای امانت «وایمانهم» و نیز سوگندهای خود را که به دروغ به نام او یاد می‌کنند «ثمناً قلیلاً» به بهایی اندک از این دنیا «اولئک لاخلاق لهم» آنان را هیچ بهره‌ای نیست «فی‌الآخرة» در آخرت «ولا یکلمهم الله» خداوند از سر خشمی که دارد با آنان سخن نمی‌گوید «ولا ینظر الیهم» و نظر رحمت به آنان نمی‌افکند «یوم القیامه» در روز قیامت «ولایزکیهم» و آنان را از نا پاکی گناهان پاک نمی‌کند «و لهم عذاب الیم» و آنان را عذابی دردناک است.[۱]

این آیه از عذاب دردناک و فرجام سخت کسانی سخن می‌گوید که چیزی از کتب الهی را بپوشند، جرأت سوگند دروغ به خود دهند و از این کار خود، بهره‌ای این جهانی چون ثروت و آقایی و ریاست خواهند یا در پی آن باشند کسی را که آزار دادنش حرام است بیازارند. اینها همه حیله‌هایی گناه آلود است، هم از نظر وسیله هم از نظر هدف؛ ظاهر این حیله‌ها راستی و خیر خواهی و بزرگداشت و حرمتهای الهی و پیمان و سفارش اوست، ولی باطن آنها سرکشی و حسادت و فریفتن مردم و خوردن دارایی آنان بناروا است و البته همین باطن نیز مقصود آنان که از این حیله‌ها بهره می‌جویند. بنابر این، وسیله به خودی خود قبیح و زشت است و این زشتی هنگامی فزون و کیفرش دو چندان می‌شود که حیله‌ای برای رسیدن به حرام و وسیله‌ای برای به بازی گرفتن پیمانها و سفارشهای الهی قرار گیرد. از این قبیل است فسخ نکاح به وسیلهٔ مرتد شدن یا به وسیلهٔ تمکین در برابر پسر شوهر، وصیت برای وارث در قالب اقرار

---

۱ ـ سیوطی، جلال‌الدین محمد، *تفسیر الجلالین*، ذیل *انوار التنزیل* بیضاوی، حلبی، ۱۳۸۸ هـ.ق، ج ۱، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.

دروغ،[1] سوگند یا گواهی دروغی که پایمال شدن حقوقی را در پی آورد، دعواهای باطنی که هدف از آن مجرم نمایاندن بیگناه و یا تبرئه مجرم باشد، و همانند آن.

کوتاه سخن آن که دروغ خواه در قالب گفته‌ها و خواه در قالب کرده‌ها حرام است، و هنگامی که از آن به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به آنچه خداوند حرام کرده استفاده شود گناهش بزرگتر است و کیفرش نیز سخت تر.

ج ـ تحریف تورات

گروهی از آنان تورات را تحریف کردند و سپس مدعی شدند خداوند این کتاب را چنین نازل کرده است. دربارهٔ این گروه در قرآن کریم می‌خوانیم:

«وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالكِتابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الكِتابِ، وَ مَا هُوَ مِنَ الكِتابِ، وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّهِ، وَ ما هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّهِ، وَ يَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ».[2]

«**يَلْوُونَ اَلْسِنَتَهُمْ**»؛ چونان که ابن جریر می‌گوید، اصل «لیّ» به معنی پیچاندن و برگرداندن است، مأخوذ از این گفته که «لوّی فلان ید فلان» کسی دست دیگری را پیچاند و برگرداند. به همین معنا است سخن شاعر که گوید: «لوّی یده الله الذی هو غالبه»؛ خداوند که بر او چیره است دستش را گرداند. از همین ماده است که گفته می‌شود: «لوی یده» یا «لوی لسانه» یعنی زبان یا دست خود را چرخاند، و گفته می‌شود: «مالوی ظهر فلان احدٌ» یعنی هیچ کس پشت او را نپیچاند و به خاک نرساند.

مقصود از «لی اللسان بالکتاب» [چرخاندن زبان به کتاب خداوند] تحریف لفظی و معنوی آن و یا تنها تحریف معنوی آن است؛ چه، آنان تورات را به هر دو شیوه تحریف می‌کردند. نیشابوری می‌گوید:

اگر مقصود از تحریف در این جا تحریف الفاظ تورات یا تغییر حرکات این الفاظ

---

۱ ـ این فرع بر بطلان وصیت صریح برای وارث است، اما از دیدگاه شیعه به دلیل صحت نداشتن سند حدیث «لا وصیة لوارث» وصیت صریح برای وارث و غیر وارث جایز است و بنابر این موضوعی برای حیله در این‌جا نمی‌ماند. ـ م.

۲ ـ آل عمران/ ۷۸: گروهی از اهل کتاب هستند که زبان خویش به کتاب می‌چرخانند تا آن را از کتاب بپندارید در حالی که از کتاب نیست. می‌گویند: این از نزد خداست، با آن که از نزد خداوند نیست، و در حالی که خود می‌دانند بر خدا دروغ می‌بندند.

باشد، می‌بایست کسانی که به چنین کاری دست زده‌اند گروهی کوچک باشند که همدستی آنان بر دروغ پردازی ممکن است. اما اگر مقصود [از تحریف] خدشه در دلالت این آیات بر نبوت محمدﷺ به وسیله القای شک و شبهه در استدلالها باشد ـ چنان که بی عقیدگانی در میان پیروان ما نیز هنگامی که محققان به آیه استدلال می‌ورزند چنین شبهه می‌افکنند ـ هیچ بعید نیست که بر مردمانی بسیار و جمعی انبوه صدق کند.[۱]

خداوند در این آیه‌ها از آن خبر می‌دهد که گروهی از یهودیان به تحریف تورات، آن گونه که معنایش تغییر کند، می‌پردازند و از پیش خود بر آن می‌افزایند و یا از آن می‌کاهند. آنان هماهنگ با اهداف نادرست و فاسد خود در آیات حاکی از نبوت پیامبر اسلام حضرت محمدﷺ و نیز در آیات دیگر دست به چنین تغییری می‌زنند «**لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتابِ**» تا شما آن را از کتاب بپندارید «**وَ ما هُوَ مِنَ الْكِتابِ**» در حالی که از کتاب نیست. «**وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ وَ ما هُوَ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ**» می‌گویند این از جانب خداوند است با آن که از جانب خداوند نیست. در این آیه، نخست این که تحریف شده‌ها از کتاب تورات باشد، و پس این که اساساً از جانب خداوند باشد نفی شده است تا دانسته شود این تحریف شده‌ها، چونان که از آیات کتاب نیست، سنت و اجماع و قیاسی نیز نیست؛ چه، بر هر یک از اینها صدق می‌کند که از جانب خداست، بدان معنا که حکمی از احکام الهی و استنباط شده از اصول و کلیات آیین است. این **احتمال** هم وجود دارد که مقصود از این گفتهٔ یهودیان «**هُوَ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ**» آن باشد که این **تحریف** شده‌ها در کتابهای دیگر پیامبران وجود داشته است؛ چه، تحریفگران در نسبت دادن **تحریف** شده‌ها به خداوند سرگردان بودند و گوناگون عمل می‌کردند ـ چونان که از سخنان نیشابوری بر می‌آید ـ اگر با مردمانی نادان و ناآگاه از تورات رویاروی می‌شدند می‌گفتند آنچه می‌گویند از تورات است. و اگر با مردمانی خردمند رویاروی می‌شدند ادعا می‌کردند که آنچه آورده‌اند در کتابهای دیگر پیامبران هست.

«**وَيَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ**» [اینان آگاهانه بر خدا دروغ می‌بندند] ردّی است از جانب خداوند بر ادعای یهودیان که می‌گفتند آن تحریف شده‌ها از جانب خداست.

این نیز از حیله‌های یهود بوده است تا به کمک آن میان مردم و ایمان به پیامبر خداﷺ فاصله افکنند و بدین‌سان پیشوایی و سلطهٔ آنان بر مردم و اندیشهٔ مردم تکمیل و این امکان

---

۱ ـ نیشابوری، جسن بن محمد، *غرائب القرآن*، حلبی، قاهره، ۱۳۸۱ هـ.ق، ج۲، ص ۲۳۱.

فراهم شود که اموال مردمان را بنا روا بخورند. اما خداوند در قرآن کریم آنان را برای همیشه رسوا کرد.

این حیله حیله‌ای دروغین و نادرست بود و ظاهرش این که خداوند کتاب خویش را همان گونه که آنان می‌خوانند و تفسیر می‌کنند و می‌نویسند نازل کرده است. همین ظاهر، چیزی بود که آنان به مردمان نیز می‌فهماندند. اما باطن آنچه می‌گفتند دروغ بستن بر خداوند، تحریف کتاب و باز داشتن مردم از راه خدا بود و هدفشان از این همه نیز آن که آبرویی دروغین و دنیایی نا پایدار را به چنگ آورند. بدین‌سان، وسیله‌ای که آنان به کار گرفته بودند به خودی خود حرام بود، و چون برای رسیدن به هدفی حرام نیز از آن بهره می‌جستند گناه دو چندان و کیفر سخت می‌شد.

این خود دلیل است بر حرام بودن هر حیله که با این حیله‌ها همانندی کند و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.[1]

د ـ ستایش خواهی برای آنچه نکرده‌اند

آنان دوست داشتند برای آنچه نکرده‌اند ستوده شوند. خداوند در این باره خطاب به پیامبر خویش می‌فرماید:

«لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِما أَتَوْا وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِما لَمْ يَفْعَلُوا فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ، وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»[2]

بخاری و مسلم و دیگران از طریق حمید بن عبدالرحمن بن عوف روایت کرده‌اند که مروان به دربان خود گفت: ای رافع، نزد ابن عباس برو، و بگو: اگر هر کس از ما بر آنچه انجام داده شادمان شود و دوست بدارد نسبت به آنچه نکرده ستوده شود سزاوار کیفر است؟ و آیا می‌بایست ما همه عذاب ببینم؟ ابن عباس در پاسخ گفت: شما را به این آیه چه کار؟ این آیه

---

۱ ـ باز هم مؤلف چیزی را اصل قیاس خود گرفته که با فرعی که وی در پی اثبات حکم برای آن است تفاوتی بنیادین دارد و بر این پایه قیاس وی قیاس مع‌الفارق است؛ چه، کاری که یهودیان می‌کردند دخل و تصرف در کتاب و به دیگر سخن دخل و تصرف در دلیل شرعی و نصوص دینی بود، در حالی که از دیدگاه معتقدان به جواز حیله، حیله‌گر تنها از سعهٔ دلیل استفاده می‌کند، نه آن که در دلیل دخل و تصرفی به عمل آورد.ـ م.

۲ ـ آل عمران/ ۱۸۸: مپندار آنان که به آنچه کرده‌اند خرسندند و دوست دارند به آنچه نکرده‌اند ستوده شوند، از عذاب خداوند در امانند. آنان را عذابی دردناک است.

در بارهٔ اهل کتاب نازل شده است که پیامبر از آنان دربارهٔ چیزی پرسید، آن را پنهان داشتند و به چیزی جز آن خبر دادند و بدین ترتیب در حالی بیرون رفتند که نشان می‌دادند در بارهٔ آنچه از آنان پرسیده بود پاسخ داده‌اند، و به این کار ستایش او را خواسته، و به کاری که کرده، یعنی پوشاندن حقیقت آنچه در باره‌اش از آنان پرسیده بود، شادمان بودند.[۱]

بخاری و مسلم به نقل از ابوسعید خدری آورده‌اند که مردانی از منافقان چون پیامبر به جهاد می‌رفت از همراهی با او خودداری می‌کردند و به این که از همراهی با او گام پس نهاده‌اند شادمان می‌شدند؛ اما چون از جهاد باز می‌گشت نزد او بهانه و عذر می‌آوردند و سوگند می‌خوردند و دوست داشتند که به آنچه نکرده بودند ستایش شوند. بدین مناسبت آیه نازل شد.[۲]

حافظ ابن‌حجرعسقلانی می‌گوید:

> می‌توان با این توجیه که ممکن است آیه در بارهٔ هر دو گروه نازل شده باشد میان این روایت و روایت ابن عباس سازگاری ایجاد کرد. قرطبی و دیگران نیز همین پاسخ را داده‌اند.

در تفسیر حافظ ابن کثیر نیز چنین آمده و ابوالسعود مفسر نیز گفته است: بیشتر منافقان از یهودیان بودند.

از آنچه گذشت بر می‌آید که آیه دربارهٔ حیله‌ای نازل شده است که ظاهرش صدق و راستی و باطنش دروغ و هدف از آن نیز نمایاندن چیزی خلاف واقع به پیامبر بوده، و این خود نفاقی آشکار است.

هر چند این آیه دربارهٔ سببی خاص نازل شده، اما بر همهٔ کسانی که به حیله‌های حرام روی می‌آورند صدق می‌کند؛ چه ـ بنابر نظر محققان و اکثریت عالمان ـ آنچه معیار است عموم لفظ است نه خصوص سبب. حتی اگر دیدگاه مرجوح را نیز برگزینیم و بگوییم معیار همان سبب است باز هم می‌توان حیله‌های حرام را بر این حیله قیاس کرد؛ چه، حیله‌های حرام از گفته‌ها و کرده‌هایی غلط انداز که ظاهرش فرمانبری و واقعش عصیان و نافرمانی می‌باشد بیرون نیست، و به این شیوه آیه بر حرمت هر حیله دلالت می‌کند.[۳]

---

۱ ـ ر.ک : سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲ ـ ر.ک : همان.

۳ ـ برای مترجم روشن نیست آیه با کدام معیار بر حرمت حیله یا به دیگر سخن بر حرمت

۷: نهی از زیان رساندن به وارثان به کمک حیله

خداوند می‌فرماید:

«يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ، فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ، وَ إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْف، وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ، فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُس، مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْدَينٍ، آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفعاً، فَرِيضَةً مِنَ اللّٰهِ، إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً* وَ لَكُم نِصْف ما تَرَكَ أَزْوَاجكُم إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ، فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُم الرُّبُعُ مِمَّا تركن، مِنْ بَعْدِ وَصِيَّة يُوصِينَ بِها أَوْدَينٍ، وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُم وَلَدٌ، فَإِنْ كَانَ لَكُم وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ، مِنْ بعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُون بِها أَوْدَينٍ، وَ إِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِامْرَأَةٌ وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكلِّ وَاحِدٍ مِنْهُما السدُس، فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فى الثُّلُثِ، مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِها أَوْدَينٍ غَيْرَ مُضارٍّ، وَصِيَّةً مِنَ اللّٰهِ، وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ * تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ وَ مَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُولَه يُدْخِلْه جَنّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِها الأَنْهَارُ خَالدينَ فِيها، وَ ذَلِكَ الفَوْزُ العَظِيم * وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها، وَ لَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ».[1]

بهره‌جستن از سعه و اطلاق ادله لفظی پس از تعبد به آنها دلالت کرده است. ـ م.

۱ ـ نساء/۱۱ ـ ۱۴: خداوند در بارهٔ فرزندانتان به شما سفارش می‌کند که پسر را سهمی برابر سهم دو دختر است. اگر بیش از دو دختر باشند دو سوم آنچه بر جای گذاشته از آنِ ایشان است، و اگر یک دختر بود نصف از آن اوست و هر کدام از پدر و مادر او را یک ششم میراث است، اگر که او را فرزندی باشد. اما اگر او را فرزندی نباشد و پدر ومادر از او ارث برند یک سوم از آن مادر اوست. اگر چند برادر داشته باشد یک ششم از آنِ مادر اوست، و البته این پس از وصیتی است که کرده و یا دَینی است که داشته است. پدرانتان و فرزندانتان، نمی‌دانید کدام یک به شما سود بیشتر رسانند. اینها حکم خداست. خداوند دانا و حکیم است. نیمی از ارث زنانتان از آن شماست، اگر که آنان را فرزند نباشد. اما اگر آنان را فرزند باشد یک چهارم ارث آنان پس از وصیتی که کرده‌اند یا دینی که داشته‌اند از آن شماست. آنان را یک چهارم ارث شماست، اگر که فرزند نداشته باشید، اما اگر فرزند داشتید آنان را یک هشتم ارث شماست و البته این پس از وصیتی است که می‌کنید یا دَینی است که دارید. اگر یک مرد باشد که کلاله از او ارث می‌برند، یا اگر زنی باشد که برادر یا خواهری داشته باشد، هر یک از این دو یک ششم خواهند برد. اما اگر از این بیشتر باشند در یک سوم شریک همدیگرند، و این پس از وصیتی است که می‌شود و نیز پس از بدهکاریی است که [به سهم وارثان] زیان نمی‌رساند. اینها احکام خداست و هر کس از خدا و رسول او فرمان برد خداوند او را به بهشتهایی در آورد که در زیر آنها نهرها جاری است و در آن جا جاودان مانند. این، همان کامیابی بزرگ است. هر کس هم خدا و

چکیده‌ای از تفسیر آیه

خداوند در این آیات احکام زیر را بیان فرموده است:

الف ـ میراث فرزندان و والدین، در عبارت «یوصیکم الله فی اولادکم ...». البته روشن است تقسیم ارث میان این دسته از وارثان پس از اداکردن بدهیها و اجرای وصیت میت است، چونان که در خود آیه تصریح می‌کند: «**مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصي بِها اَوْدَيْنٍ**». گفتنی است بنابر اجماع، در وصیت و همچنین در اقرار به بدهی نباید به وارثان زیان رسانده شود.

ب ـ میراث زن و شوهر از یکدیگر، در عبارت «و لکم نصف ما ترک ازواجکم...» در این‌جا نیز پس از تعیین سهم ارث مرد از زن خود قید «من بعد وصیة یوصین بها أودین» و پس از تعیین سهم ارث زن از شوهر خود قید «من بعد وصیة توصون بها أودین» آمده، و از دیگر سوی در این جا نیز اجماع شده است که نباید در وصیت یا در اعتراف به بدهی، زن و مرد قصد زیان رساندن به همدیگر را داشته باشند.

ج ـ میراث برادران و خواهران مادری، در عبارت «**وَ اِنْ كانَ رَجُلٌ يُورثُ كَلالَةً**؛ که کلاله یعنی آن که بستهٔ کسی باشد نه از جهت پدر و پسر بودن، «**أَو امْرَأَةٌ وَ لَهُ اَخٌ أَوْاُخْتٌ**». در تفسیر این آیه از آن روی برادر و خواهر به برادر و خواهر مادری مقید شده که حکم برادر و خواهر پدر و مادری یا پدری در آیهٔ دیگری از همین سوره[1] آمده است. به هر روی در این‌جا پس از بیان سهم ارث برادر و خواهر مادری در صورت انفراد و هم در صورت تعدد، قید «**مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها اَوْدَيْنٍ غَيْرَ مُضارٍّ**» آمده است و در این عبارت اقرار به بدهکاری و وصیت بدان مقید شده که زیان و آزاری را برای وارثان در پی نیاورد. «**وَصِيَّةً مِنَ اللّهِ وَ اللّهُ عَليمٌ حَليمٌ**»؛ یعنی خداوند به این که چه کسی قصد زیان رساندن دارد و چه کسی چنین قصدی ندارد آگاه است و در عین حال نیز بردبار، و از همین روی کیفر کسانی را که آهنگ زیان رساندن به وارثان دارند پیش نمی‌اندازد؛ پس مباد آنان به مهلتی که یافته‌اند مغرور شوند.

تصریح آیه به قید زیان نرساندن در وصیت و اعتراف به بدهی در این مورد اخیر ـ با آن که

رسول را فرمان نبرد و از احکام او تجاوز کند او را به آتشی که در آن جاودانه خواهد بود در آورد، و او را عذابی دردناک است.

۱ ـ مقصود آیهٔ ۱۷۶ است که در آن به حکم میراث برادران و خواهران ابوینی یا ابی تصریح شده است. در بارهٔ این هر دو آیه رجوع کنید به سیوری، جمال الدین بن مقداد، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، مکتبة الجعفریه، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ق، ج ۲، ص ۳۳۲ـ ۳۳۵. ـ م.

در غیر برادر و خواهر مادری نیز این قید به اجماع ثابت بود ـ از آن روی است که گاه شخص در دوران زندگی خود به سبب سستی خویشاوندی با برادران ناتنی مادری در این اندیشه می‌افتد که با محروم کردن آنان از ارث یا کاستن از سهم واجب آنان به ایشان زیان برساند.

در ادامهٔ این آیه‌ها با اشاره به احکام پیش گفته و از جمله احکام تعیین سهم وارثان و نیز حکم ضرررسان نبودن وصیت یا اقرار به بدهی آمده است: «**تِلْکَ حُدُودُ اللّٰهِ**»؛ یعنی اینها حدودی است که خداوند به حکم عدالت و حکمت خویش نهاده است؛ از آنها نگذرید و با آنها مخالفت نورزید.

« **وَمَنْ یُطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ**»؛ هر که از خدا و رسول او فرمان برد و به کمک حیله‌ای یا وسیله‌ای بر سهم برخی نیفزاید و از سهم برخی نکاهد و سهام ارث را دستخوش بازی نکند، بلکه این سهام را بر آنچه حکم خداوند است و آن گونه که او تعیین کرده و مقرر داشته واگذارد و در وصیت یا اقرار به بدهی خود زیانی بر وارثان وارد نکند «**یُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الانْهٰارُ خَالِدِینَ فِیهَا، وَ ذٰلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ**»؛ خداوند او را به بهشتی که از زیرش نهرها جاری است در می‌آورد و جاودان در آن می‌ماند که همین، رستگاری بزرگ است. «**وَ مَنْ یَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ**»؛ و هر کس با زیان رساندن به وارثان از طریق بدهی یا وصیت، یا افزودن و کاستن سهم و شمارهٔ آنان و یا به هر شیوهٔ دیگر خدا و رسول را نافرمانی کند و از حدود الهی بگذرد «**یُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِیها، وَ لَهُ عَذَابٌ مُهِینٌ**»؛ خدای او را به دوزخ در آورد؛ چرا که حکم خداوند را تغییر داده و با حکمت و تشریع او مخالفت و ضدیت ورزیده و این کاری است که تنها می‌تواند از نارضایتی به تقسیم خداوند و تسلیم نبودن در برابر حکم او سرچشمه گیرد. امام احمد از ابوهریره نقل کرده است که: رسول خدا ﷺ فرمود: «انّ الرجل لیعمل بعمل اهل الخیر سبعین سنة فاذا اوصی حاف فی وصیّته فیختم له بشرّ عمله فید خل النار، و ان الرجل لیعمل بعمل اهل الشر سبعین سنة فیعدل فی وصیته فیختم له بخیر عمله فیدخل الجنه».[1] ابوهریره پس از این روایت افزود: اگر می‌خواهید این آیه را بخوانید که فرمود: «**تِلْکَ حُدُودُ اللّٰهِ**»تا آنجا که می‌فرماید: « **عَذَابٌ مُهِینٌ** ». داوود و ترمذی نیز حدیثی به

---

۱ ـ گاه کسی هفتاد سال نیکوکاری می‌کند اما چون وصیت می‌کند در وصیت ستم می‌ورزد و خداوند کار او را به شر ختم می‌کند و وی به دوزخ در می‌آید. اما گاه کسی هفتاد سال کار بدان انجام می‌دهد ولی چون وصیت می‌کند در وصیت عدالت می‌ورزد و خداوند کار او را به خیر ختم می‌کند و وی به بهشت در می‌آید. ر.ک: *سنن ابن ماجه*، کتاب وصایا، باب ۳.

همین معنا روایت کرده‌اند. همچنین این حدیث صحیح به طریق موقوف[۱] از ابن عباس رسیده است که «الاضرار فی الوصیة من الکبائر[۲]». پیامبر خدا ﷺ هم وصیت به بیش از ثلث میراث را برای غیر وارث منع فرموده، و وصیت برای وارث را نیز به هر مقدار که باشد ممنوع کرده است،[۳] مگر آن که وارثان به چنین وصیتی راضی باشند. و پیامبر کسی است که خداوند تفسیر کتابش را به او سپرده است. از ابوزید انصاری روایت شده است که مردی پیش از مرگ شش بندهٔ خویش را آزاد کرد و جز این هیچ مالی دیگر نداشت. پس از مرگ او پیامبر ﷺ میان آن بردگان قرعه زد و دوتای آنها را آزاد کرد و بردگی چهار نفر دیگر را ثابت دانست. این حدیث را احمد نیز روایت کرده، و ابوداوود هم حدیثی به همین معنا آورده که در آن آمده است: «لوشهدته قبل ان یدفن لم یدفن فی مقابر المسلمین»[۴]. روشن است که وقتی عتق منجّز در بیماری مرگ چنین حکمی داشته باشد عتق پس از مرگ [یعنی همان وصیت بر عتق] به چنین حکمی سزاوارتر خواهد بود. این حدیث صحیح هم از پیامبر ﷺ رسیده فرمود: «ان الله قد اعطی کل ذی حق حقه فلاوصیة لوارث»[۵] این حدیث را احمد و صاحبان سنن به جز ابوداوود روایت کرده‌اند، ترمذی آن را صحیح دانسته، و شافعی در *کتاب الام* بدین نظر گرویده که این متن متواتر است؛ چرا که عالمان بر عمل به مقتضای آن اجماع کرده‌اند. دارقطنی نیز از ابن‌عباس به طریق مرفوع[۶] روایت کرده است که فرمود: «لاتجوز الوصیة

---

۱ ـ موقوف در اصطلاح اهل سنت حدیثی است که از صحابی نقل شود و وی آن را به پیامبر ﷺ اسناد نداده باشد، خواه سلسلهٔ سند تا صحابی متصل باشد و خواه منقطع. ـ م.

۲ ـ زیان رساندن در وصیت از گناهان کبیره است. ر.ک: ترمذی، کتاب الوصایا، باب ۲.

۳ ـ وصیت افزون بر ثلث از دیدگاه شیعه نیز نافذ نیست، اما در بارهٔ وصیت برای وارث اختلاف است. شیعه وصیت برای وارث را به اطلاق ادله جواز وصیت جایز و نافذ می‌داند، اما نظر مقبول نزد عامه اهل سنت عدم جواز این وصیت است. ـ م.

۴ ـ اگر او را پیش از دفن شدن دیده بودم در قبرستان مسلمانان دفن نمی‌شد.

۵ ـ خداوند حق هر صاحب حقی را به او داده است؛ پس برای وارث وصیتی نیست. ر.ک: صحیح بخاری کتاب الوصایا، باب ۶.

۶ ـ مرفوع از دیدگاه مشهور روایتی است که در آن چیزی اعم از قول و فعل و تقریر به پیامبر ﷺ نسبت داده شود، خواه کسی که نسبت داده است صحابی باشد، خواه تابعی باشد و خواه از نسلهای بعد. ر.ک: صالح، صبحی، *علوم الحدیث و مصطلحه*، جامعة دمشق، ۱۳۹۷ هـ‌ق، ص ۲۲۶ ـ ۲۲۹. ـ م.

لوارث الا ان یشاء الورثة»[۱] حافظ در *التلخیص* این حدیث را حسن دانسته است.[۲]

با نظر به این احادیث است که پیشوایان مذاهب فقهی در اقرار برای وارث و در صحت و عدم صحت آن اختلاف کرده و دو نظر را بر گزیده‌اند:

یکی این که اقرار برای وارث صحیح نیست؛ زیرا در این‌جا گمان اتهام می‌رود. این مذهب مالک، ابوحنیفه، و احمد و همچنین فتوای قدیم شافعی است.

دیگری این که اقرار برای وارث صحیح است این فتوای جدید شافعی است و بخاری نیز در صحیح خود آن را برگزیده است. حافظ ابن کثیر در *تفسیر القرآن العظیم* می‌گوید:

> هرگاه اقرار به خودی خود درست و مطابق واقع باشد این اختلاف نظر در باره‌اش جاری است. اما هرگاه این اقرار حیله‌ای و وسیله‌ای برای زیادتر کردن یا کمتر کردن سهم برخی از وارثان باشد به اجماع فقیهان و نیز به نص آیهٔ «من بعد وصیة یوصی بها أودین غیر مضار» حرام است.[۳]

اصولاً ضرر و زیان رساندن در تعبیر قرآن بر دو گونه است؛ «جنف» و «اثم»؛ اگر ضرر رساندن بدون تصمیم قبلی انجام گیرد، «جنف» است و اگر با قصد صورت پذیرد «اثم». بدین‌سان، هر کس به بیش از ثلث برای غیر وارث وصیت کند ضرررسان است، خواه چنین قصدی داشته باشد و خواه نداشته باشد، و وارث می‌تواند وصیت او را رد کند. اما اگر به ثلث یا کمتر از ثلث وصیت کند و روشن نباشد که قصد زیان رساندن به وارثان داشته، واجب است وصیتش اجرا شود. البته اگر «موصی‌له» بداند «موصی» به هدف زیان رساندن به دیگران برای او وصیت کرده گرفتن آن مال برای او حلال نیست، و اگر خود «موصی» هم اعتراف کند که به هدف زیان زدن وصیتی کرده است یاری دادن به او، از طریق اجرای وصیت جایز نیست.

خداوند خود لغو کردن وصیت مشتمل بر اثم و جنف، و نیز این که موصی یا کسی دیگر میان ورثه و «موصی‌له» صلح بر قرار کند جایز کرده و فرموده است: « **فَمَنْ خافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ اِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا اِثْمَ عَلَيْهِ**»،[۴] تا از این رهگذر میان مقصود موصی و مقصود شارع

---

۱ ـ وصیت برای وارث جایز نیست مگر آن که ورثه نیز بخواهند. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب ۶.

۲ ـ ر.ک: شوکانی، *نیل الاوطار*، ج ۶، کتاب الوصایا.

۳ ـ ر.ک: ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۲، ص ۲۱۹. ـ م.

۴ ـ بقره/ ۱۸۲: هر کس بترسد که وصیت کننده‌ای ستم یا گناه کند، و میان آنان به اصلاح بپردازد بر او گناهی نیست.

سازگاری ایجاد شود. البته روشن است که این اصلاح که آیه از آن سخن می‌گوید هیچگاه به معنای تبدیل حرام به حلال نیست.

گواهی آیه‌ها بر حرمت حیله

الف ـ عبارت «**مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصىٰ بِهٰا أَوْدَيْنٍ غَيْرَ مُضٰارٍّ**» و نظایر آن از این حکایت می‌کند که آنچه بر میراث مقدّم داشته می‌شود وصیت یا بدهیی است که هدف از آن زیان رساندن به وارثان نباشد؛ چه اگر هدف شخص از وصیت یا اقرار به بدهی زیان رساندن باشد کارش حرام و نامشروع است. این حقیقت به آیهٔ «**تِلْکَ حُدُودُ اللّٰهِ** ـ تا عبارت ـ **عَذٰابٌ مُهِينٌ**» و همچنین به وسیله احادیثی که در این باره رسیده تأکید و تقویت شده است.

قصد زیان رساندن به وارثان از طریق بدهی، به آن است که شخص به بدهیی به وارث یا غیر وارث اقرار کند که هیچ حقیقت ندارد، چونان که زیان رساندن از طریق وصیت نیز به آن است که به مقداری بیش از ثلث وصیت کند یا به ثلث و کمتر از آن وصیت کند ولی هدفش نه تقرب به خداوند، بلکه کاستن از سهم برخی از وارثان باشد. وصیت برای وارث در قالب کاری که بظاهر جایز است نیز چنین حکمی دارد.[1]

ب ـ عبارت «**تِلْکَ حُدُودُ اللّٰهِ** ـ تا **عَذٰابٌ مُهِينٌ**» بر این دلالت می‌کند که هر کس قوانین الهی را بشکند و اندازه‌هایی را که برای وارثان تعیین شده است با زیاد و کم کردن به بازی بگیرد یا کسی را از ارث محروم سازد، از حدود الهی تجاوز کرده و او را عذابی سخت است.

بنابر این دو نکته که از آیه بر می‌آید می‌توان گفت مجموع آیه‌های پیش گفته چند حیلهٔ زیر را حرام می‌کند:

۱ـ این که شخص در قالب اقراری دروغین به عقدی پیشین چون بیع وهبه و قرض و همانند آنها برای وارث وصیت کند.[2]

۲ـ این که شخص در قالب اقراری دروغین به همین ترتیب برای غیر وارث به مقداری افزون بر ثلث وصیت کند.

۳ـ این که به ثلث یا کمتر از ثلث برای بیگانه‌ای وصیت کند، اما هدفش از این وصیت نه تقرب به خداوند، بلکه کاستن از سهم ارث وارثان باشد.

---

۱ ـ پیشتر هم یادآور شده‌ایم وصیت برای وارث از دیدگاه شیعه حکم دیگر وصیتها را دارد و تا مقدار ثلث ترکه صحیح ونافذ است. ـ م.

۲ ـ ثبوت موضوع برای چنین حیله‌ای فرع بر عدم صحت وصیت برای وارث است. ـ م.

۴ـ این که مثلاً برای پسر دختر خود وصیت کند تا بدین وسیله سهم دخترش را از آنچه خداوند برایش تعیین کرده است بیشتر سازد.

۵ـ این که به وجود وارثی اجنبی اقرار کند تا بدین وسیله از سهم ارث وارثان بکاهد یا برخی را از ارث محروم سازد.

اینها همه حیله‌هایی هستند که ظاهرشان فرمانبری و هدف از آنها گناه و ستم ورزیدن است و خداوند حکم را بر حقیقت حیله بار کرده و برای هر که حیله کند یا کاری دیگر که حقیقتش حیله است عذابی سخت قرارداده، گرچه در دنیا بسته به قراین و بیّنه‌ها باشد.

۸: نهی از مخالفت با پیامبرﷺ

خداوند تعالی در این باره می‌فرماید:

«وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَت مَصِيراً».[1]

چکیده‌ای از تفسیر آیه

«**وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ**»؛ مشاقّه و شقاق به معنی مخالفت است و آن که شخص در سویی جز آنچه آن دیگری است قرار گیرد. «**نُوَلِّهِ ما تَوَلّى**»؛ یعنی با درست نمایاندن گمراهیی که شخص برگزیده است، و با دوست داشتنی کردن آن برای او و از میان برداشتن مانعها از راه رسیدن وی به آن، او را به سوی آنچه خود برگزیده است بریم. این واژه مأخوذ است از «ولیت سمعی و بصری و وجهی کذا» یعنی گوش و چشم و روی خود به فلان سوی داشتم. «نُصْلِهِ جَهَنَّمَ» [او را به دوزخ در آوریم] «صَلِی الکافر النار» بدان معناست که کافر شعلهٔ آتش دوزخ را بر افروخت، و «اصلاه الله النار» یعنی خداوند آتش دوزخ را به او چشاند و او را هیزم این آتش کرد. همچنین گویند: «صلیت الشاة» از باب «رمی»، به معنی آن که گوسفند را کباب کردم.

مراد این بخش از آیه آن است که هر کس پس از روشن شدن راستی پیامبرﷺ در دعوتش و این که آنچه او آورده دین حق است از راه حقی که او مردم را بدان خوانده و مؤمنان

---

۱ ـ نساء/ ۱۱۵: هر که پس از آشکار شدن راه هدایت با پیامبر مخالفت ورزد و ازشیوه‌ای جز شیوهٔ مؤمنان پیروی کند او را بدان سوی که خود می‌پسندد می‌گردانیم و به جهنم می‌افکنیم که بد سرنوشتی است.

مخلص در آن پیش رفته‌اند فاصله گیرد، خداوند کارهای ناشایست او را برایش می‌آراید و راه آن گمراهی را که برگزیده برای او هموار می‌کند تا در نتیجه وی با گناهانی سنگین و باری گران خدای را ملاقات کند و خداوند او را به این گناه و گناهکاری به آتش دوزخ در افکند و چونان عذاب و وحشتی پایدار را به او بچشاند که با همانندش آشنایی نداشته است.

از آنجا که مخالفت با پیامبر هم می‌تواند صریح و آشکار صورت گیرد و سنت و شریعت او کنار نهاده شود و هم می‌تواند ضمنی و تلویحی باشد و آنچه امت بر آن اجماع کرده‌اند واگذاشته شود، عبارت «**وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**» بر عبارت « **يُشَاقِقِ الرَّسُولَ** » عطف شده است. ابن کثیر در تفسیر خود در ذیل آیه می‌گوید:

«ویتبع غیر سبیل المؤمنین». این صفت ملازم با صفت نخستین است. البته با این تفاوت که گاه با نص شارع مخالفت می‌شود و گاه با آنچه امت محمدﷺ بر آن اتفاق کرده‌اند و اجماعشان در بارهٔ آن مسلّم شده است؛ چرا که از روی گرامیداشت این امت و بزرگداشت پیامبرﷺ، عصمت امت از گناه بر فرض اجتماع آنان تضمین شده و در این باره احادیث صحیح بسیاری آمده است و برخی از عالمان نیز تواتر معنوی این احادیث را ادعا کرده‌اند.[۱]

گواهی آیه بر حرمت حیله

این گواهی از نکات زیر به دست می‌آید:

الف ـ چون حیله ورز خواسته است با کمک سببی به هدف خود رسد که شارع آن سبب را برای آن هدف تشریع نکرده و یا آن سبب را برای چنین هدفی به صورت تبعی و ضمنی تشریع کرده ولی او آن را به صورت اصلی قصد کرده است. از این روی برای جلب منفعت یا دفع مفسدهٔ شخصی راهی جز راه شرع در پیش گرفته و طریقه‌ای جز طریق شارع پیموده، و برای جلب منفعت یا دفع مفسدهٔ شخصی، پیمودن طریقی جز طریق شارع، یک مخالفت آشکار با شرع و حکم شرع است.

ب ـ حیله‌ورز بیهوده و بی دلیل به حیلهٔ خویش دست نمی‌یازد، بلکه برای آن به چنین کاری روی می‌آورد که گمان می‌برد مصلحت و حُسن در آن چیزی است که او خواسته و شارع آن را واگذارده، و مفسده و قبح در آن چیزی است که او آن را واگذاشته و شارع آن را

---

۱ ـ ر.ک: ابن‌کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۲، ص ۳۹۳.

خواسته است. اکنون باید پرسید: چه مخالفتی آشکارتر و سخت‌تر از این است که حیله‌ورز آنچه را شارع پسندیده دانسته ناپسند ببیند و آنچه را شارع ناپسند دیده پسندیده شمرد؟

ج ـ حیله‌ورز موضوعات شرعی را که در شرع «مقصود» قرارداده شده، «وسیله‌ای» برای رسیدن به چیزهایی دیگر ساخته که شارع اساساً آن موضوعها را برای رسیدن به چنان چیزهایی تشریع نکرده است. این مخالفت را بروشنی در عبادات محض همانند نماز و روزه و حج می‌توان دید، آن جا که هدف شخص از آنها، برای نمونه، ریا باشد. در اینجا شخص عبادت را دستاویزی برای رسیدن به آبرو و دارایی دنیا و یا وسیله‌ای برای گریختن از مجازاتهای ترک عبادت ـ همانند مجازات قتل به کیفر ترک نماز ـ قرارداده است. به دیگر سخن، شارع این عبادتها را مقصودهایی که به خودی خود خواسته می‌شوند دانسته و حیله‌ورز آنها را وسیله‌هایی برای هدفهای خود شمرده، و بدین‌سان، آنچه در نظر شارع هدف و مقصود بوده در نظر وی وسیله شده، و این مخالفتی آشکار است.[۱]

البته این سه وجه پیش گفته، در صورتی که در آنها تأمل شود، نزدیک به هم یا متلازم هستند.[۲]

۹ : داستان مسجد ضرار

«وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَ كُفراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَى، وَ اللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ* لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَداً، لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ، فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا، وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِرِينَ* أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنيانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللّٰهِ و رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهارَ بِهِ فى نَارِ جَهَنَّمَ، وَ اللّٰهُ لاَ يَهْدِى القَوْمَ الظَّالِمِينَ * لا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِى بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ، وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».[۳]

---

۱ ـ ر.ک: شاطبی، ابوعبدالله ابراهیم، الموافقات، ج ۲، ص ۳۳۴ و ۳۳۵.

۲ ـ و البته دلالت آن بر مقصود نگارنده با همان توجیه‌ها و تفسیرهایی ممکن می‌شود که وی در اینجا آورده است. برای مترجم روشن نیست آیا می‌توان در برداشت از یک آیه تا این اندازه پیش رفت و این‌گونه عنوانهایی کلی استخراج کرد و آنگاه به انطباق آنها بر مصداقها پرداخت؟ ـ م.

۳ ـ توبه/ ۱۰۷ ـ ۱۱۰: گروهی هم هستند که مسجدی ساختند تا به مؤمنان زیان رسانند، میانشان کفر و تفرقه برانگیزند و آنجا برای کسانی که از این پیش با خدا و رسول او جنگیدند کمینگاه

شأن نزول آیه‌ها

در شأن نزول این آیه‌ها گفته‌اند: در دوران پیش از آمدن پیامبر به مدینه، مردی از اوس به نام عبدبن عمرو صیفی، ابوعامر راهب پیشوای آنان در جاهلیت بود. او در دوران پیش از اسلام به آیین مسیحیت در آمده و دانش اهل کتاب را خوانده و ژنده بر تن کرده بود و از همین روی نیز او را راهب می‌خواندند. او در میان خاندان خود رتبهٔ دوم پس از عبدالله بن ابی بن سلول ـ یعنی همان بزرگ مدینه و نامزد ریاست مردمان آن شهر ـ را داشت. چون پیامبرﷺ به مدینه هجرت کرد و مسلمانان ـ و از جمله مسلمانان اوس و خزرج ـ پیرامون او گرد آمدند و اسلام موقعیت برتر را از آن خود کرد و خداوند مسلمانان را در نبرد بدر پیروزی داد، ابوعامر ملعون باطل خویش را آشکار ساخت و به دشمنی پیدا با اسلام برخاست. (اما عبدالله بن ابی از روی ناخوشایندی و در حالی که همچنان بر نفاق خود اصرار داشت به اسلام در آمد). رسول خدا ابوعامر را به خداوند دعوت کرد و پاره‌ای از قرآن بر او خواند. او گفت: این چیست که آورده‌ای؟ فرمود: آیین حنیف، دین ابراهیمؑ را آورده‌ام. گفت: من بر این آیینم. فرمود: تو بر این آیین نیستی. گفت: چرا، بر این آیینم، اما تو چیزی به آیین حنیف در آورده‌ای که از آن نیست. پیامبر فرمود: چنین نکرده‌ام، بلکه آیین حنیف را پاک و پر درخشش آورده‌ام. ابوعامر گفت: هر کدام از ما که دروغ بگوید خداوند او را در غربت و تنهایی بمیراند.[1] فرمود: باشد. او همچنین فرمود: او را راهب نگویید. فاسق بگویید. یکی از سخنانی که آن فاسق به پیامبر گفته این است: هیچ گروهی را نمی‌یابم که با تو بجنگند مگر این که در کنار آنها با تو می‌جنگم. او از همین روی همراه با چند تن دیگر با پافشاری بر کفر از میان قوم خود بیرون آمده به مکه گریخت و کفار مکه را برای جنگ با رسول خدا برانگیخت و تشویق کرد و به

باشد. سوگند می‌خورند که جز نکویی نخواسته‌ایم. اما خداوند گواهی می‌دهد که آنان خود، دروغگویند. هرگز در آن مسجد مایست. مسجدی که از روز آغاز بر تقوا بنیاد نهاده شده سزاوارتر است که در آن بایستی. در آن مسجد مردانی هستند که دوست دارند پاک باشند و خداوند پاکان را دوست دارد. آیا آن که بنای خویش را بر خدا ترسی و خشنودی خدا بنیاد نهاده سزاوارتر است یا آن که بنای خود را بر لبهٔ پرتگاهی بنیاد نهاده و بدان به جهنم در افتاده است؟ خداوند ستمگران را هدایت نمی‌کند. این بنا که بر پا کرده‌اند هماره مایهٔ دل نگرانی آنان خواهد بود تا بندبند دلهایشان از هم بگسلد. خداوند آگاه و حکیم است.

۱ ـ اتفاقاً این نفرین در بارهٔ خود او تحقق یافت وی از مدینه به مکه رفت و هنگامی که دید اسلام همه جاگیر می‌شود به شام رفت و در تنهایی و غربت در قنسرین مرد.

آنان وعده داد که اگر خاندان وی او را ببینند از او فرمان برند و با او همراه شوند. بدین‌سان قریش با همدستان خود در میان عشایر عرب گرد آمده به پیکار احد آمدند. او نخستین کسی بود که با مسلمانان برخورد کرد و به آوردگاه آمده و قوم خویش را بانگ زد و آشنایی داد. آنان او را گفتند: ای فاسق، ای دشمن خدا، خداوند تو را خوشی ندهد و آنگاه او را ناسزا گفتند و دشنام دادند. و او به اردوی دشمن برگشت، در حالی که می‌گفت: به خداوند سوگند پس از من قومم گرفتار شر شده‌اند. همین فاسق در میان صف دو سپاه گودالهایی کند تا مسلمانان را در آنها گرفتار سازد. پیامبرﷺ در یکی از آنها افتاد و علی ـ کرم‌الله وجهه ـ دست آن حضرت را گرفت. پس از آن که مسلمانان به پیروزی رسیدند وی به شام گریخت و از هرقل پادشاه روم بر ضد مسلمانان یاری خواست. هرقل نیز او را وعده داد و امیدوار کرد و او نیز آنجا ماند. ـ و گفته شده است وی تا پیکار حنین به جنگ با پیامبر ادامه داد و چون در آن نبرد هوازن شکست خورد وی به شام گریخت ـ و از آنجا برای گروهی از منافقان و دودلان خاندان خویش نامه نوشت و به آنان وعده داد و امیداوارشان کرد که بزودی با سپاهی برای جنگ با پیامبر خداﷺ روی خواهد کرد، بر او پیروز خواهد شد و او را از کارش باز خواهد داشت. او همچنین به آنان دستور داد پایگاهی بسازند تا فرستادگان وی برای رساندن نامه‌ها در آنجا بر آنان وارد شوند و افزون بر این آنجا بتواند زمانی که وی خود به میان آنان می‌آید کمینگاه او باشد. بدین‌سان آنان ساختن مسجدی را در مجاورت مسجد قبا آغاز کردند. آنان این مسجد را ساختند و بنایش را استوار کردند و پیش از آن که پیامبرﷺ روانهٔ تبوک شود این کار را به پایان بردند و نزد پیامبر آمدند و از او خواستند به میان آنان بیاید و در مسجدشان نماز گزارد تا با نمازگزاردنش بر اقرار و تأیید او استدلال کنند. پیامبر در بارهٔ علت ساختن آن مسجد از ایشان پرسید، گفتند که مسجد را برای ضعیفان خاندان خود و برای نیازمندان در شبهای زمستانی و شبهای تاریک ساخته‌اند. آنان بر این دعوی سوگند یاد کردند، با آن که خداوند گواهی می‌دهد که دروغ می‌گفتند. خداوند پیامبر خود را از این که در آن مسجد نماز بگزارد نگه داشت و او فرمود: به خواست خداوند، وقتی که باز گردیم. چون پیامبر در راه بازگشت بود و با آنجا یک روز یا کمتر از آن فاصله داشت جبریل بر او نازل شد و حکایت مسجد ضرار و نیز این حقیقت را به او خبر داد که انگیزهٔ سازندگان آن مسجد کفر و تفرقه افکندن میان مسلمانان در مسجد خودشان یعنی مسجد قبا ـ که از نخستین روز بر بنیان تقوا استوار گردیده ـ بوده است. پس پیامبر کسانی را فرستاد تا آن مسجد را بر سر اهلش ویران کنند و آتش زنند.

این خلاصهٔ چیزی است که روایتهای رسیده از سلف (صحابه و تابعین) دربارهٔ اسباب

نزول آیه از آن سخن می‌گوید. براساس این روایتها مقصود از مسجدی که از نخستین روز بر تقوا بنیان شده و منافقان آهنگ آن داشتند مردم را از آن بپراکنند مسجد قباست.

البته در روایتهایی دیگر گفته شده مقصود از آن مسجد مسجد النبی است که در دل مدینه قرار دارد. از جمله در روایت احمد، نسائی و ترمذی به نقل از ابوسعید خدری آمده است که دو تن دربارهٔ مسجدی که از نخستین روز بر تقوا بنیان شده اختلاف کردند؛ یکی گفت: آن مسجد قباست؛ و دیگری گفت: مسجد رسول خداست. پس پیامبر فرمود: آن همین مسجد من است. ترمذی می‌گوید: این حدیث صحیح است. همچنین مسلم در صحیح خود از ابوسلمة بن عبدالرحمن نقل کرده است که گفت: به عبدالرحمن بن ابی سعید برخوردم و از او پرسیدم: دربارهٔ مسجدی که بر تقوا بنیان شده از پدرت چه شنیدی؟ گفت: پدرم گفت: روزی بر رسول خدا ﷺ که درخانهٔ یکی از همسران بود وارد شدم و گفتم: ای رسول خدا، آن مسجدی که بر تقوا بنیان شده کدام است؟ پدرم گفت: پیامبر ﷺ مشتی ریگ برداشت و بر زمین کوبید و فرمود: آن همین مسجد است، مسجد مدینه. [ابوسلمة بن عبدالرحمن] گفت: من به او [عبدالرحمن بن ابی سعید] گفتم: گواهی می‌دهم که من نیز از پدرت چنین شنیدم. نووی در *شرح صحیح مسلم* می‌گوید این نص است بر این که مسجد پیامبر همان مسجدی است که بر تقوا بنیان نهاده شده و در قرآن از آن یاد شده است، و نیز ردّی است بر این سخن برخی از مفسران که می‌گویند مقصود مسجد قباست. این هم که آن حضرت مشتی ریگ بر گرفت و بر زمین کوبید خود برای هر چه روشنتر کردن این حقیقت است که مقصود از آن مسجد مسجد النبی است.[۱]

همین نظر از گروهی از سلف و خلف نقل شده و ابن جریر در تفسیر خود و ابن عربی در *احکام القرآن* خود آن را برگزیده است.

سهیلی کوشیده میان این دو دیدگاه در تفسیر آیه سازگاری ایجاد کند. وی گفته است:

> هر دو مسجد مقصود است؛ زیرا هر دوی آنها از نخستین روز بر تقوا بنیان نهاد شده‌اند. راز این هم که پیامبر ﷺ آن پرسش را چونان که در حدیث است پاسخ فرموده برای دفع این توهم پرسشگر است که آن عنوان تنها به مسجد قبا اختصاص دارد و افزون بر این، به برتری مسجد النبی بر آن دیگری توجه می‌دهد.

البته، بعید بودن این جمع پوشیده نیست؛ چه، آن‌سان که آلوسی می‌گوید، ظاهر حدیث

---

۱ ـ سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۳، ص ۲۷۷.

ترمذی، نسائی، و احمد از ابوسعید خدری فرسنگها با این توجیه فاصله دارد.

تفسیر آیه‌ها

« **وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً**»؛ یکی از گروههای منافقان آن دوازده تن‌اند که مسجدی ساختند تا اهل مسجد قبا یا مسجد النبی را زیان رسانند «وَ کُفْراً» و کفر ورزند؛ چراکه آنان این مسجد را به فرمان ابوعامر فاسق ساختند تا پایگاهی برای او باشد و در آنجا فرستاده‌گانش با منافقان دیدار کنند. او خود هم رفته بود تا با سپاهیانی از سوی قیصر باز گردد و با پیامبرﷺ بجنگد. در این عبارت، مضافی حذف شده و معنای کلام با در نظر گرفتن آن مضاف یعنی واژه «تقویة» چنین است که خواستند با این شیوه کفر و نفاقی را تقویت کنند که در دل پنهان می‌داشتند؛ چه، آنان پیش از ساختن این مسجد کفر در دل داشتند و سپس با بنیان گذاردن مسجد بر کفر خویش افزودند. «**وَ کُفراً وَ تَفْرِیقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنِینَ**»؛ و نیز خواستند از این رهگذر مسلمانان را گرفتار تفرقه کنند؛ چه، آنان پیش از این همه در یک مسجد ـ مسجد قبا یا مسجد النبی ـ نماز می‌گزارد و مسجد از اجتماع آنان پر می‌شد. منافقان در پی آن بودند با نماز گزاردن برخی از مسلمانان در مسجد ضرار این جمع به سوی تفرقه رود و اختلاف نظر پدید آید. این آیه به گونه‌ای بر این نیز دلالت دارد که هدف بزرگتر و انگیزهٔ بنیادین جعل و تشریع نماز جماعت خو دادن دلهای مؤمنان بر طاعت و گرد آوردن آنها بر محور عبادت است تا بدین‌سان با آمیزش آنان میانشان انس و آشنایی افتد و با همنشینی همهٔ کینه‌ها از میان رود. بر همین اساس آن‌سان که ابن عربی در *احکام القرآن* خود فرموده، مالک فتوا داده است که دو جماعت در یک مسجد بر پا نمی‌شود، خواه به امامت یک امام باشد و خواه به امامت دو امام؛ چرا که این خود به پراکندگی اراده‌ها و دوری و جدایی مسلمانان از یکدیگر می‌انجامد. « **وَ إِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ**»؛ ارصاد به معنی چشم داشتن بر چیزی و انتظار کشیدن است. گفته می‌شود: «ارصدت کذا لکذا» یعنی آن که چیزی را برای چیزی دیگر و به انتظار آن آماده کردم و منافقان این مسجد را برای ابوعامر فاسق که در نبرد احد برابر پیامبرﷺ جنگید و پیشتر از این بر ضد او شورید آماده کرده بودند.

« **وَ لَیَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَی**»؛ سازندگان این مسجد سوگند یاد می‌کنند که ما از ساختن آن چیزی جز آسانتر کردن کارها بر مسلمانان و گشایش بر ضعیفان و بیماران و کسانی که به سبب سرما و گرما و تاریکی شب و همانند آن از رفتن به مسجد النبی یا مسجد قبا ناتوانند نخواسته‌ایم، و این همان کار نیکی است که انجام داده‌ایم.

«**وَ اللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**»؛ و خداوند گواهی می‌دهد که آنان در این سوگند خویش دروغ می‌گویند و آن مسجد را به همان انگیزه‌هایی ساخته‌اند که خداوند در این آیه‌ها فرموده است.

«**لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَداً**»؛ یعنی ای محمد ـ و البته مسلمانان هم حکمی چون حکم او دارند ـ هرگز در این مسجد نماز مگزار. بنابر این تفسیر، واژهٔ قیام در آیه کنایه از نماز است. این نیز ممکن است که قیام بر همان معنای حقیقی باشد و آیه چنین تفسیر شود که هرگز در این مسجد برای نماز به پا مایست. «ابداً» در این آیه ظرف زمان مبهم است و به لحاظ وضع افادهٔ عموم نمی‌کند، اما از آنجا که در سیاق نفی قرار گرفته است عموم زمانی را می‌رساند.

«**لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ، فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا**»؛ در آن مسجد که براساس تقوا بنیان شده مردانی هستند که دوست دارند از همهٔ ناپاکیهای ظاهری و باطنی پاک شوند «**وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ**»؛ و خداوند پاکی جویان را دوست دارد.

خداوند پس از آن که بیان داشت مسجد ضرار به چهار انگیزهٔ نادرست ساخته شده و مسجد النبی یا مسجد قبا به دو ویژگی سزاوارتر است که در آن نماز گزارده شود به بیان تفاوت میان این دو گروه پرداخته و فرموده: «**أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنيانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللّٰهِ و رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهارَ بِهِ فى نَارِ جَهَنَّمَ**». استفهامی که در این آیه آمده استفهامی انکاری و در معنای نفی است. بر همین اساس معنای آیه این است: آنان که مسجد خویش را بر پایهٔ تقوا و پروا از خداوند و نیز برای خشنودی او بنیان نهند؛ یعنی همان مؤمنان با آنان که مسجد خود را برای زیان رساندن، تقویت کفر، تفرقه افکندن میان مؤمنان و ایجاد پایگاه برای دشمنان خدا و پیامبر بر پا کنند، یعنی همان منافقان، برابر نیستند. در این آیه انگیزهٔ منافقان از ساختن مسجد یعنی همان کفر و نفاق این گروه در کم ثباتی و سرعت فرو پاشی به «**شَفٰا جُرُفٍ هٰارٍ**» یعنی به کنارهٔ درّه‌ای تشبیه شده که سیل زیر آن را تهی کرده و به پایین برده، و از همین روی در آستانهٔ فرو ریختن است.

«**وَ اللّٰهُ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰالِمِينَ**»؛ خداوند آنان را به آنچه رهایی و رستگاری ایشان را در بر دارد توفیق نمی‌دهد؛ زیرا آنان خود کوری و گمراهی را بر هدایت برگزیده و نفاق را بر ایمان مقدم داشته‌اند.

«**لا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِى بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ**»؛ «ریبه» اسم از «ریب» و به معنای شک و تردید است. منافقان در نبوت پیامبرﷺ تردید داشتند و همین نیز آنان را به ساختن مسجد ضرار واداشته بود. چون رسول خداﷺ فرمان نابودی آن را داد، این کار بر آنان سنگین آمد و به

خشمشان آورد و از همین روی بر تصمیم خود در نفاق و دشمنی با اسلام استوارتر شدند. بدین‌سان معنای آیه این می‌شود که نابودی و سوختن آنچه ساختند، پیوسته سبب افزونی تردید آنان در نبوت پیامبر شد، و در هیچ لحظه و یا در هیچ حالت نشان آن از دلهای آنان نمی‌رود. «الاّ» استثنای از وقت یا حال. «أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ»؛ مگر این که دلهایشان به مرگ پاره شود. تنها در چنین صورتی است که از این تردید رهایی خواهند یافت. اما تا زمانی که سالم و زنده باشند تردید در دلهایشان بر جای خواهد بود. این تعبیر، تصویری بسیار گویا از ناممکن بودن رخت بر بستن تردید از دلهای آنان است. اصل فعل «تقطع»، «تتقطع» است که یکی از دو حرف تاء برای تخفیف از آن حذف شده است. معنای این واژه نیز «پاره پاره شدن» و پراکنده شدن، و کنایه از مرگ است. یعقوب این عبارت را به صورت «الی ان تقطع» خوانده که معنایش روشن است.

«وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»؛ و خداوند از نیتهای آنان آگاه و در فرمان دادن به ویران سازی بنایی که آنان ساخته بود حکیم است.

دلالت آیه‌ها بر حرمت حیله

خداوند در این آیه‌ها دست اندرکاران مسجد ضرار را نکوهیده، آنان را ستمگر و دروغگو خوانده و به عذاب دردناک تهدید کرده، پیامبر خویش را از این که در مسجد آنان نماز بگزارد نهی فرموده و او را فرمان داده است که این مسجد را ویران کند و او نیز چنین کرده است.

حقیقت کار این گروه آن است که چنین مسجدی را برای هدفی که خداوند به خاطر آن به ساختن مسجد فرمان داده نساختند، یعنی نه برای آن که مکانی باشد برای یاد و نام او، و روی کردن بندگان به عبادت و طاعت، و نه این که جایی باشد برای گرد آمدن مسلمانان و یکی شدن خواست و ارادهٔ آنان بر محور آنچه خدا می‌خواهد و پیامبر می‌پسندد، بلکه چونان که خداوند فرموده برای آن ساختند که از این رهگذر به مؤمنان زیان رسانند، کفر را تقویت کنند، میان مسلمانان تفرقه افکنند و پایگاهی برای دشمنان خدا و پیامبر فراهم سازند.

این خود حیله‌ای خباثت آمیز است که ظاهرش طاعت، باطنش معصیت، و هدف آن نیز همین باطن است. از همین روی، خداوند حکم شرع را نه بر آنچه آشکار می‌سازند، بلکه بر آنچه در درون پنهان می‌دارند مترتّب ساخته و همین خود دلیلی است بر آن که هر چه هدف و غرض شارع را از میان برد و امر و نهی او را با حیله‌هایی بظاهر مشروع نقض کند سزای کارش به خود وی باز می‌گردد تا بدین ترتیب از شریعت و حوزهٔ آن پاس داشته شود. این

یکی از روشنترین و قویترین دلایل بر حرمت و ابطال حیله است، گرچه که به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۱۰: داستان حیلهٔ برادران یوسف علیه‌السلام

برادران یوسف حیله‌ای پرداختند تا میان او و پدر جدایی افکنند. داستان این حیله در قرآن چنین آمده است:

«لَقَدْ كَانَ فِی يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ* إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينا مِنّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانا لَفِی ضَلالٍ مُبِينٍ* اُقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُم وَجْهُ أَبِيكُم، وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِينَ* قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِی غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ* قَالوا يَا أَبَانَا مَالَكَ لاَ تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ* أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* قَالَ إِنِّی لَيَحْزُنُنِی أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ* قَالوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخَاسِرُونَ* فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِی غَيَابَتِ الْجُبِّ، وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هٰذَا وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ* و جَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ* قَالوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ و تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ مَا أَنْتَ بِمؤمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ* وَ جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُم أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ».[۱]

---

۱ ـ یوسف ۷ ـ ۱۸ : در داستان یوسف و برادرانش برای آنان که پرسیده‌اند عبرتهاست. آنگاه که گفتند: یوسف و برادرش نزد پدر محبوب‌تر از ما هستند، با آن که ما گروهی نیرومندیم. پدرمان در گمراهی آشکار است. یوسف را بکشید یا به سرزمین دیگر برید تا همهٔ توجه پدر از آن شما شود و پس از آن مردانی درستکار باشید. یکی از آنان گفت: یوسف را نکشید، بلکه اگر می‌خواهید کاری بکنید او را در عمق تاریک چاه افکنید تا یکی از رهگذران او را بردارد. [به پدر] گفتند: ای پدر، چرا ما را بر یوسف امین نمی‌دانی، با آن که ما خیرخواه اوییم؟ فردا او را با ما بفرست تا بگردد و بازی کند و ما او را نگاهبان باشیم. گفت: در اندوه می‌شوم که او را ببرید. و از این می‌ترسم که شما از او غافل باشید و گرگ او را بخورد. گفتند: اگر با این که ما گروهی نیرومند هستیم گرگ او را بخورد سخت زیانکاریم. چون او را بردند و بر این همرأی شدند که او را به تاریکی چاه افکنند، به یوسف وحی کردیم که زمانی، در حالی که ندانند آنان را بدین کارشان آگاه خواهی کرد. شبانگاه گریه‌کنان نزد پدر آمدند. گفتند: ای پدر، ما به مسابقه رفتیم و یوسف را درکنار توشهٔ خود گذاشتیم و گرگ او را خورد. البته اگر هم راست بگوییم تو ما را باور نخواهی داشت. پیراهن او را که خونی دروغین بر آن بود

انگیزهٔ برادران از مکر یوسف علیه‌السلام

خداوند به این انگیزه اشاره دارد آنجا که می‌فرماید: «**إذْ قالُوا لَیُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَی أَبِینا مِنّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبانا لَفی ضَلالٍ مُبِینٍ* اُقْتُلُوا یُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً یَخْلُ لَکُم وَجْهُ أَبِیکُم، وَ تَکُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِینَ**»؛ آنان سوگند یاد کردند و گفتند: براستی که یوسف و برادر تنی‌اش بنیامین برای پدر دوست داشتنی‌ترند با آن که ما گروهی توانمند و مردانی سختکوشیم و برای پدر هر چه می‌خواهد انجام می‌دهیم و وسایل راحتی و رفاه و امنیت او را فراهم می‌آوریم ولی آن دو کودکانی بیش نیستند و توانایی آنچه ما می‌توانیم ندارند. آن گونه که مفسران گفته‌اند برادران یوسف ده مرد و از مادری دیگر بودند.

«**إنَّ أَبانا لَفی ضَلالٍ مُبِینٍ**» گفتند: پدر ما از راه برابری و عدالت ورزی بیرون شده و در گمراهی آشکاری است. البته این داوری آنان نسبت به پدر خود داوریی نا بجا بود؛ چرا که انسان به حکم سرشت خود فرزندان کوچک خویش را بیشتر دوست می‌دارد، چونان که از دختر حسن بصری پرسیدند: کدام فرزندت برایت دوست داشتنی‌تراست، و او پاسخ داد: کوچکتر، تا زمانی که بزرگ شود، غایب تا زمانی که بیاید، و بیمار تا زمانی که بهبود یابد. در حدیث پیامبر نیز به این مضمون آمده است که شکیبایی بر مصیبت از دست دادن فرزندان کوچک، نزد خداوند پاداشی بزرگتر از شکیبایی بر مصیبت از دست دادن فرزندان بزرگ دارد؛ برای نمونه در صحیحین به طریق مرفوع از انس روایت شده است که «ما من مسلم یموت له ثلاثة لم یبلغوا الحنث الا ادخله الله الجنة بفضل رحمته ایاهم»[1]. افزون بر این، یوسف از چنان نشانه‌های شایسته خویی، پرهیزگاری، دانش و هوشمندی بهره داشت که از فرجام او خبر می‌داد و محبت بیشتر به او را می‌طلبید. روشن است که در چنین حالتی پدر می‌بایست به اندازهٔ توان پنهان داری کند تا هیچ یک از فرزندان بر دیگری ستم نورزند. این سخن یعقوب به یوسف که «**یا بُنَیَّ لاتَقْصُصْ رُؤْیاکَ عَلیٰ اِخْوَتِکَ فَیَکیدُوا لَکَ کَیْداً**» از آن حکایت دارد که او این کار پیش گیرانه را انجام داده بود. اما محبت زیاد هر چند گاه بتواند پنهان بماند، اما گاه نیز آشکار شود. بدین‌سان برادران یوسف به رغم پنهان داشتن پدر این نکته را دریافتند که او

آوردند. گفت: بلکه نفس شما چیزی را در نظرتان بیاراسته است. صبری زیبا بایست و بر آنچه می‌گویید از خداوند یاری باید خواست.

۱ ـ هیچ مسلمانی نیست که سه فرزند نابالغ از او بمیرند مگر این که خداوند او را به افتخار مهربانیی که بر آنان داشته است به بهشت در آورد. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب ۹۲.

یوسف را بیش از آنان دوست دارد، و از همین رو نیز در صدد بر آمدند یا با کشتن و یا با تبعید بی بازگشت از او آسوده شوند، تا از آن پس دل پدر را از آنِ خود کنند. چنین بود که با همدیگر گفتند: «**اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِاطْرَحُوهُ اَرْضاً**» او را بکشید یا به سرزمینی دور برید که نتواند از آنجا نزد پدر باز گردد «**يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ اَبِيكُمْ**» و بدین‌سان پدر یکسره به شما روی کند و با از دست دادن امید خود نسبت به یوسف به هیچ کس دیگر جز شما توجهی نشان ندهد «**وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوماً صالِحِينَ**» و آنگاه پس از کشتن یا تبعید کردن او از این گناه که کرده‌اید بـه درگـاه خداوند توبه کنید و با درستکاری گناهان گذشتهٔ خود را بپوشانید و فرو نهید تا پس از آن پدر از شما راضی شود و خداوند نیز از شما خشنود گردد.

«**قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فى غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ**»؛ یکی از آنان دیگران را به ارتکاب جنایتی که بر آنان و همچنین بر پدر و برادرشان آسانتر است راهنمایی کرد، و آن این که یوسف را به چاهی در افکنند تا دیگـر مسـافران و رهگذارن او را بر گیرند و بدین ترتیب هم او زنده بماند و هم نتواند مهر پدر را یکسره از آن خود کند. چون این پیشنهاد به میان آمد آن را پسندیدند و بـر اجـرای آن هـمرأی شـدند و حیله‌ای پرداختند که او را از پدر بگیرند تا پس از آن توطئهٔ خود را به هدف جدایی انداختن میان این دو از همدیگر به اجرا در آورند. قرآن از آن حیله چنین می‌گوید:

چکیدهٔ حیلهٔ برادران یوسف علیه‌السلام

آنان بر این شدند که پدر را در بارهٔ یوسف بفریبند و در پی آن نیرنگ او را به جایی بس دور برند که امید برگشتنش نباشد و بدین‌سان محبت پدر یکسره از آنِ ایشان شود و وی به هیچ کس دیگر جز آنان توجهی نشان ندهد و روی نکند. آنان بـا چـنین نـقشه‌ای بـه پـدر گفتند:«**يَا أَبَانَا مَالَكَ لاَ تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**...» ای پدر چرا ما را بر یوسف امین ندانی، با آن که ما خیر خواه اوییم! فردا او را با ما بفرست تا با ما در علفزارها بگردد و بازی کند؛ ما خود او را نگهبانیم. گفت: این که او را ببرید مرا اندوهگین می‌کند و بیم آن دارم که گرگ او را بخورد و شما از او غافل باشید. گفتند: اگر با آن که ما گروهی توانمندیم گرگ او را بخورد سخت زیانکاریم. بدین‌سان پدر بر این گمان که آنان امانتدارند و پیمان خویش پاس می‌دارند یوسف را با ایشان همراه کرد. چون او را بردند و از پدر دور کردند، او را به درون چاهی افکندند، شاید که رهگذران او را بر گیرند و به جایی برند که هرگز او و پدرش را امید دیدار دوباره نباشد، هر چند زمانی درآز نیز بگذرد.

این نخستین حیلهٔ خباثت آمیز آنان بود که ظاهرش نیکی کردن به یوسف، سر گرم کردن او و پاسداری از او، نیکی به پدر در برخورد با عزیزترین فرزند او، و وفاداری بـه او در حـقِ دوست داشتنی‌ترین فرزندش بود و این ظاهر با عهد و پیمانهای مکرر تـأکـید مـی‌شد، امـا باطنش چیزی نبود جز مکر و نیرنگ، رشک بردن و ستم ورزیدن، جدا کردن فرزند از پدر با آن رابطهٔ استوار، انتقام ستاندن از پدری که توانش به سستی گرویده و به نبوت جایگاهی بلند یافته، و همچنین انتقام گرفتن از برادری کوچک، پاک و امین که هرگز به گناهی دست نیازیده و به حسدی نیالوده و بیشترین مهر و دوستی پدر را از آنِ خویش کرده؛ انتقامی از پدر و پسر بی آن که گناهی در میان باشد، آن هم انتقامی به زشت‌ترین صورتی که تصور توان کرد و کیفر کردنی چندان سخت که هیچ انتقام گیرنده‌ای بالاتر از آن نتواند کرد. این همه در حالی صورت می‌پذیرفت که پدر را بر آنان حقی بزرگ بود و در برابر برادر نیز وظیفه داشتند پیوند خویش با او را پاس بدارند و خیرخواه او باشند، و در کنار این حقیقت به حکم عادت، مرگ بـهتر از غربتی است که از آن هیچ نشان نباشد و نه روشن باشد که مرده است تا عزای او به پا دارند،و نه روشن باشد که زنده است تاامید بازگشت او برند. اما به هر روی، خداوند ایـن مـصیبت سخت را بر یوسف آسان ساخت و او را آگاهانید که در لابه‌لای این مصیبت نعمتهایی فراوان است. خداوند، زمانی که یوسف در چاه بود به او وحی فرستاد که بتأکید تو در آینده آنان را از آن چه با تو کردند خبر خواهی داد، آن هم هنگامی که آنان ذلیل و تو عزیز باشی و ندانند تو همان یوسفی، و خداوند تو را چونان وحی و نبوتی داده باشد که به هیچ کس از جهانیان نداده است. خداوند این وعدهٔ خویش را سرانجام بر آورد و روزی که یوسف عزیز مـصر بـود و برادران نزد او آمده بودند تا از خزانه‌های او برای کسان خویش آذوقه ببرند به آنان گفت: «آیا می‌دانید آن زمان که نادان بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟».

برادران یوسف حیلهٔ دومی نیز پرداختند تا به کمک آن، حقیقت آنچه کرده بودند بر پدر بپوشانند و یا اگر هم به احتمال کوتاهیی کرده باشند از او پوزش طلبند. این حیله آن بود که پیراهن یوسف را از تنش کندند و به خون آلودند و شامگاهان گریه‌کنان نزد پـدر آمـدند و گفتند: پدر، ما یوسف را در کنار توشهٔ خود گذاشتیم و رفتیم تا مسابقه دهیم، اما گرگ آمد و او را خورد. اینک گواه انکار ناپذیرما بر این گفته نیز پیراهن خون آلود یوسف است. این حیله‌ای بود که ظاهرش راستگویی و سوگند و گریه و اندوه و باطنش دروغ و بدخواهی و شادی بود. آنان گفتهٔ خود را به این سخن تأکید کردند که «البته تو ما را بـاور نـداری، هـر چـند راست گوییم».

اما خداوند، از آن جا که این برادران نمی‌دانستند، نیرنگ آنان را بر پدر فاش کرد؛ چه آنان پیراهن او را آوردند در حالی که «بر» آن خونی دروغ بود. تعبیر به «**وَ جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ**» نشان می‌دهد که خون فقط بر روی جامه یوسف بوده و این خود نخستین نشانه بر دروغگویی آنان است. نشانهٔ دوم آن که چونان که روایت کرده‌اند، پیراهن پاره نشده و سالم بود، و این چیزی خلاف عادت است. نشانهٔ سوم آن که پدر از کینه و دشمنی آنان با یوسف خبر داشت تا آنجا که وی را از گفتن خواب خود به برادران که از جایگاه بلند او در آینده خبر می‌داد بر حذر داشته و او را گفته بود: «پسرم، خواب خویش با برادرانت مگو که برایت حیله‌ای اندیشند». نشانهٔ چهارم آن که آنان تنها به هنگام شامگاه گریه‌کنان نزد پدر آمدند، در حالی که به حکم عادت می‌بایست اگر بحقیقت به فرمان پدر گوش می‌دادند هر چه زودتر یوسف را به وی بر می‌گرداندند یا خبر او را می‌آوردند؛ چه، آنان می‌دانستند محب جز لحظه‌هایی اندک تاب دوری از محبوب ندارد و از دیگر سوی ازاین نیز خبر داشتند که پدر چه اندازه یوسف را دوست دارد و نسبت به او نگران است. از همین روی دیر کردن آنان تا شامگاهان خود شبهه‌ای قوی بود که از دروغگویی آنان خبر می‌داد. نشانهٔ پنجم آن که آنان شب را برای دادن چنین خبری به پدر برگزیدند تا پدر دروغگویی ایشان را در چشمهاشان نبیند و این خود شبهه‌ای قوی بر دروغگویی آنان بود؛ چه این که چشم از راست یا دروغی که در باطن شخص است خبر می‌دهد و بنابر این اگر آنان به هنگام روز نزد پدر می‌آمدند او با هوشمندی خود می‌توانست دروغ را در دیدگان آنان بخواند و آنها نیز نمی‌توانستند رو در روی پدر از خود دفاع کنند. از این روی گفته‌اند: در شب حاجت خواه که حیای انسان در دو دیدهٔ اوست، و در روز عذر مخواه که زبان یاری‌ات ندهد. نشانهٔ ششم آن که آنان در حالی نزد پدر آمدند که بر یوسف «تباکی» می‌کردند و خود را به زحمت اندوهگین نشان می‌دادند، و چه بسیار تفاوت است میان گریه کردن و خود را گریان نمایاندن، و اندوهگین بودن و خود را اندوهگین نشان دادن، آن‌سان که هر گشاده دیده تواند آن را درک کند. از همین روی شاعر می‌گوید:

اذا اشتبکت دموع فی خدود　　تبین من بکی ممن تباکی

زمانی که سرشک و گونه به هم آمیزد روشن شود چه کسی می‌گرید و که خود را به گریه می‌زند.

افزون بر این پدر رؤیای یوسف را می‌دانست و از این آگاه بود که او را در آینده جایگاهی بلند است. به این دلیل دروغی را که آنان بر ساخته بودند باور نداشت و با این سخن که

«هوسهایتان چیزی دیگر را برایتان آراسته و شما را بر آن داشته است» از گفتهٔ آنان روی بر تافت. شاید هم او با این دانسته که یوسف نمرده و هنوز زنده است بر این اندوهگین شد که مباد ناخوشایندی به او رسد، چونان که از این نیز اندوه داشت که از یوسف جدا افتاده و تاب این جدایی را ندارد؛ چرا که فراق محبوب از هر سختی تلختر است و تنها آنان که طعم فراق را چشیده‌اند دانند.

برادران یوسف علیه‌السلام پیامبر نیستند

شاید کسی بگوید: برادران یوسف بنابر این نظر که پیامبر بودند به وحی خداوند با پدر و برادر خود چنان کردند و از این روی کردهٔ آنان از دایرهٔ حیله‌های نکوهیده بیرون است.

پاسخ این شبهه آن است که این داستان بروشنی دلالت دارد که برادران یوسف نه زمانی که این کار را کردند پیامبر بودند و نه حتی پس از آن؛

این که در آن هنگام پیامبر نبودند مسأله‌ای روشن است؛ زیرا آنچه آنان با یوسف کردند از آن روی که در بردارندهٔ حسادت دنیوی، ناخشنودی پدر، بریدن رشتهٔ خویشاوندی، در معرض نابودی قراردادن یک مؤمن بیگناه، توطئه برای کشتن او، و دروغ آشکار و اموری دیگر از این دست می‌باشد با نبوت سازگاری ندارد.

این که پس از آن نیز به پیامبری نرسیدند، خود به این حقیقت بر می‌گردد که دلیلی درست بر نبوت آنان نرسیده، و بلکه آنچه با برادرشان کردند دلیلی بر پیامبر نبودن آنهاست؛ چرا که پیامبران خواه پیش از دوران پیامبری و خواه پس از آن از چنین گناهان کبیره‌ای معصومند.

در این میان، این ادعا که خداوند به آنان وحی کرد با برادر و پدر خویش چنین کنند ادعایی است که با متن قرآن تناقضی آشکار دارد؛ برای نمونه، خداوند از زبان یوسف چنین نقل می‌کند که به برادران خود گفت: «آیا می‌دانید آن هنگام که نادان بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟». یا از زبان یعقوب خطاب به آنان می‌فرماید: «بلکه هوسهایتان چیزی دیگر را برایتان آراسته و شما را بر آن داشته است». آنان خود نیز به پدر می‌گویند: «ای پدر بر گناهمان آمرزش بخواه که ما بحقیقت خطا کار بوده‌ایم». این همه در حالی است که اگر آنچه کرده بودند بر اساس وحی بود، بآسانی می‌توانستند پاسخی همانند پاسخ خضر به موسی بدهند، آنجا که گفت: «آنچه کردم از پیش خود نکردم؛ این است تفسیر آنچه نتوانستی بر آن صبر کنی».[1]

---

۱ ـ کهف/ ۸۲: «وَمافَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِي ذٰلِکَ تَأْوِيلُ مالَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً».

از این رو ابن تیمیه می‌گوید:

نه در قرآن چنین چیزی است، نه از پیامبرﷺ حدیثی رسیده و نه از اصحاب او خبری آمده که خداوند اینان (برادران یوسف) را به پیامبری برگزیده است. خداوند خود چون داستان این گروه و کردهٔ آنان با برادرشان را باز می‌گوید از اعتراف آنان به گناه و از این که از پدر خواستند برای آنها آمرزش بخواهد سخن به میان می‌آورد و از هیچ فضیلتی از آنان که با نبوت سازگاری و تناسب داشته باشد، هر چند نبوتی پیش از آن ماجرا، یادی نمی‌کند، بلکه هیچ از توبهٔ آشکاری از سوی این گروه سخنی ندارد با این که از توبهٔ کسانی که گناهانی کمتر از گناه این گروه انجام داده بودند فرو گذار نمی‌کند. این در حالی است که خداوند دربارهٔ هیچ یک از پیامبران نیاورده است که پیش از پیامبری یا پس از آن مرتکب گناهانی چنین بزرگ همانند عقوق پدر، بریدن رشتهٔ خویشاوندی، به بردگی کشاندن یک مسلمان و فروش او و تلاش برای تبعید او به سرزمین دور، و سرانجام دروغ آشکار، شده باشند. حتی اگر هیچ دلیلی جز همین گناهان بزرگ نبود، بر پیامبر نبودن این گروه بسنده می‌کرد؛ زیرا از دیدگاه اکثریت و هم از دیدگاه تمامی محققان، پیامبران از آن که چنین گناهانی پیش یا پس از پیامبری آنان سر زند معصومند. کارهای این گروه چیزی نیست که از نابالغان بر آید، و بنابر این صحیح نیست این توجیه به میان آورده شود که آنچه کردند پیش از بلوغ بوده و این مانع پیامبر شدن در دوران بلوغ نیست.

این خطا که برخی ادعای پیامبر بودن این گروه را کرده‌اند از این گمان برخاسته که مقصود از «اسباط» در آیهٔ «**قُولُوا آمَنّا بِاللّهِ وَ ما اُنْزِلَ اِلَیْنا وَ ما اُنْزِلَ اِلیٰ اِبْراهیمَ وَ اِسْماعیلَ وَ اِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ الْاَسْباطِ**»[1] و نیز آیهٔ «**اِنّا اَوْحَیْنا اِلَیکَ کَما اَوْحَیْنا اِلیٰ نُوحٍ وَ النَّبِیّینَ مِنْ بَعْدِهِ وَ اَوْحَیْنا اِلیٰ اِبْراهیمَ وَ اِسْماعیلَ وَ اِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ اَلاَسْباط**»[2] همین گروهند، در حالی که درست آن است که مقصود از اسباط در این دو آیه نه فرزندان صلبی یعقوب، بلکه بر جای ماندگان از نسل اوست، چونان که به تمامی این قوم «بنی

---

۱ ـ بقره/ ۱۳۶: بگویید به خدا و آنچه برای ما نازل شده و نیز آنچه به ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط نازل شده است ایمان آوردیم.

۲ ـ نساء/ ۱۶۳: ما به تو وحی کردیم، چونان که بر نوح و پیامبران پس از او وحی فرستادیم و به ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط وحی کردیم.

اسرائیل» (فرزندان اسراییل) و به تمامی انسانها «بنی‌آدم» (فرزندان آدم) گفته می‌شود. آیـــهٔ «وَ مِنْ قَوْمِ مُوسیٰ اُمَّةٌ یَهدُونَ بِالْحَقّ وَ بِهِ یَعْدِلُونَ وَ قَطَّعْنٰاهُمْ اثْنَتَیْ عَشْرَةَ اَسْبٰاطاً اُمَماً»[۱] بروشنی تصریح دارد که مقصود از اسباط ملتهای بنی‌اسرائیل و مقصود از هر سبط یک ملت است. به این تصریح نیز کرده‌اند که اسباط در بنی‌اسرائیل همچون قبایل در میان فرزندان اسماعیل است. افزون بر این، اگر مقصود از اسباط فرزندان صلبی یعقوب بود خداوند می‌فرمود: «یعقوب و بنیه» که روشنتر و کوتاهتر است. با این وجود خداوند به اسباط تعبیر کرد تا اشاره‌ای باشد به این که نبوت از هنگامی در میان بنی اسرائیل به وجود آمد که پس از گذشت دوران موسی به چند ملت شدند. گواه آنچه می‌گوییم این که خداوند چون از پیامبران برخاسته از نسل ابراهیم نام برد فرمود: «وَ مِنْ ذُرِّیتِهِ دٰاوُدَ وَ سُلَیْمٰانَ...»[۲] و در این آیه‌ها از یوسف یاد کرد، ولی از اسباط نامی به میان نیاورد، در حالی که اگر برادران یوسف همانند یوسف به پیامبری رسیده بودند، چونان که از یوسف نام برده شد از آنان نیز در این آیه‌ها یاد می‌شد.

بنابر این اختصاص دادن اسباط در آیه‌های بقره و نساء به فرزندان صلبی یعقوب خطایی است که نه لفظ بر آن دلالتی دارد و نه معنا، و هر که چنین ادعایی کند نیز به اشتباهی آشکار گرفتار آمده است.

درست آن است که اینان[بنی اسرائیل] پس از دروان موسی «اسباط» نامیده شدند و از همین دوره به بعد بود که نبوت در میان آنان وجود داشت؛ چه در میان آنان، پیش از دوران موسی هیچ پیامبری جز یوسف شناخته نشده است.

از این بیان خطای آن چه طبری از ابن زید (که از پیروان تابعین است) نقل کرده روشن می‌شود چرا که او به نبوت برادران یوسف عقیده داشت و گروهی اندک در این نظر از او پیروی کردند.[۳]

---

۱ ـ اعراف/ ۱۶۰: از قوم موسی گروهی بودند که به حق هدایت می‌کردند و به آن باز می‌گشتند، و آنان را دوازده شاخه کردیم که هر یک امتی بودند.

۲ ـ انعام/ ۸۴: و از فرزندان او داوود و سلیمان... .

۳ ـ البته پوشیده نیست که این آیات بر حرمت نیرنگ ورزیدن با دیگران به عنوان کاری که هدف اصلی شخص است دلالت می‌کند و این ظاهراً با به کار گرفتن حیله به عنوان طریقی برای رسیدن به هدفی معین، آن هم در چهارچوب سعهٔ معنوی دلیل بیگانه می‌نماید و براین پایه استدلال به آیه برای اثبات حرمت حیله ـ آن هم حیله به معنایی که معتقدان به جوازش تصویر کرده‌اند ـ

۱۱: حیلهٔ زنان شهر و زن عزیز

زنان شهر و همسر عزیز هر یک بر ضد دیگری حیله‌ای پرداختند و یوسف از پروردگار خویش خواست مکر آنان را از او برگرداند. خداوند این ماجرا را در قرآن کریم این گونه حکایت می‌کند:

«وَ قَالَ نِسْوَةٌ فی المَدِینَةِ امْرَأَةُ العَزیز تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فی ضَلالٍ مُبِینٍ* فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَکْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَیْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّکَأً و آتَتْ کُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِکِّیناً وَ قَالَتِ اخْرُجْ عَلَیْهِنَّ، فَلَمَّا رَأَیْنَهُ أَکْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ وَ قُلْنَ حَاشَ لِلّهِ مَا هٰذا بَشَراً، إِنْ هٰذَا إِلاَّ مَلَکٌ کَرِیمٌ* قَالَتْ فَذَلِکُنَّ الَّذی لُمْتُنَّنی فِیهِ، وَ لَقَدْ رَاوَدتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ یَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَیُسْجَنَنَّ وَ لَیَکُوناً مِنَ الصَّاغِرِینَ* قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا یَدْعُونَنِی إِلَیْهِ وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّی کَیْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَیْهِنَّ وَأَکُنْ مِنَ الْجَاهِلِینَ* فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ کَیْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ العَلیمُ».[1]

شرح خلاصه‌ای از آیه‌ها

چون یوسف را به چاه افکندند رهگذرانی از آنجا گذشتند، و آب آورشان را فرستادند تا برایشان آب بیاورد. او دلو خود را به چاه فرو برد و بالا آورد و ناگاه گفت: مژده، که این پسری است! او را چون متاعی پنهان ساختند و به مصر بردند و به بهایی اندک به چند درهم فروختند و البته هیچ رغبتی به او نداشتند. آن که او را از مصر خریده بود؛ یعنی عزیز، بزرگ وزیران مصر، به همسر خود گفت: مقدم او را گرامی بدار شاید سودمندمان افتد یا او را به فرزندی

استدلالی ناتمام است. ـ م.

۱ ـ یوسف/ ۳۰ـ۳۴: زنانی در شهر گفتند همسر عزیز از غلامش کام می‌خواهد؛ وی دلدادهٔ او شده است. ما وی را در گمراهی آشکار می‌بینیم. چون نیرنگ آنان شنید در پی ایشان فرستاد و برای آنان بالشهایی فراهم نهاد و هر یک را چاقویی داد و آنگاه غلام را گفت: به میانشان در آی. چون او را دیدند عظیمش یافتند و دستهای خود ببریدند و گفتند: سبحان الله! این آدمیزاده نیست. این تنها فرشته‌ای گرامی است. زن گفت: این همان است که درباره‌اش مرا می‌نکوهیدید. من از او کام خواستم و او خویشتنداری کرد. اینک اگر آنچه فرمانش می‌دهم انجام ندهد به زندان فکنده خواهد شد و از خوار شدگان خواهد بود. یوسف گفت: پروردگارا برای من زندان دوست داشتنی‌تر از چیزی است که مرا بدان می‌خوانند. اینک اگر تو مکر آنان از من بازنداری به آنان خواهم گرایید و از نادانان خواهم شد. پروردگارش خواستهٔ او را برآورد و مکر آنان را از او بازداشت که او شنوا و داناست.

گیریم. اما زن عزیز فریفتهٔ جمال یوسف شد و خوبی یوسف که نیمی از خوبیها را از آنِ خود کرده بود او را اسیر کرد و چنین شد که آن زن آهنگ کام ستاندن از او در سر گرفت و درها را بست و گفت: اینک برای تو آماده‌ام. گفت: پناه بر خدا! پروردگارم مرا جایگاهی شایسته داده است، وحقیقت آن است که ستمکاران رستگار نمی‌شوند بدین‌سان آن زن در این اندیشه شد که او را بزند و به آنچه می‌خواهد ناگزیرش سازد، و از آن سوی یوسف هم آهنگ آن کرد که با او به مثل مقابله کند، گرچه که در این میان خداوند به او الهام کرد که چنین کاری شایستهٔ او نیست و فرجامی خوش ندارد. از این روی به سوی در گریخت، زن خود را بـه او رسـاند. چنگ به پیراهنش زد و آن را درید. در این هنگام ناگاه آقای آن زن، یعنی همان شوهرش عزیز را پشت در دیدند. زن بیدرنگ به شوهر خویش گفت: آن که دربارهٔ زن تو اندیشه‌ای ناروا در سر پروراند چه کیفری دارد جز آن که به زندان فکنده شود یا عذابی دردناک بیند؟ یوسف گفت: او وسوسهٔ کامخواهی از من داشت و من او را نخواستم. عزیز از این کار اندوهگین شد و با یکی از اطرافیان مشورت کرد. این رخداد پس از آن که چندی موضوع بحث بود به این جا انجامید که یوسف بیگناه و همسر عزیز گناهکار است، و شویش به او گفت: برای گناهت آمرزش بخواه که تو براستی خطاکار بوده‌ای.

در پی پخش شدن این ماجرا در قصر و بویژه پس از روشن شـدن نـتیجهٔ تـحقیق ایـن رخداد، در شهر نیز شایع شد که همسر عزیز شیفتهٔ یوسف شده و از او کام خواسته و او نیز خودداری ورزیده است. زنان بزرگان و وزیران که چنین شنیدند دوستدار آن شدند که یوسف را ببینند، یوسفی که جمال و پاکدامنی‌اش همسر عزیز را با آن همه زیبایی و موقعیت که در وی سراغ می‌کردند به زبونی افکنده است. شاید نکویی آنان او را در بند کشد یا زیبایی‌شان او را شیفتهٔ آنان کند؛ چه، هیچ بعید نیست که او ـ از دیدگاه آن زنان ـ تنها بدان دلیل از پاسخ گفتن به خواستهٔ همسر عزیز سر باز زده که از خردسالی در دامان او بزرگ شده و چـونان مـادر خویش به او می‌نگرد. اما چه راهی برای رسیدن به یوسف وجود داشت؟ زنان نگریستند و اندیشیدند و راهی جز آن ندیدند که همسر عزیز را به نیش زبان چونان بیازارند که دیگر او را شکیبایی نباشد و ناگزیر شود با نمایاندن یوسف برای آنان عذری بیاورد. چنین بود که آن زنان حیله‌ای پرداختند: «زنانی در شهر گفتند: وای! همسر عزیز مصر وسوسهٔ کامخواهی از غلام خود در دل داشته و عاشق او بوده است! ما او را در گمراهی محض می‌بینیم». این سرزنش و نکوهش به گونه‌هایی چند مبالغه آمیز بود، آن‌سـان کـه هـمسر عـزیز را واداشت بـه آنـچه می‌گویند اهمیت دهد و با اصرار آنان را به دیدن یوسف فرا خواند و نیرنگی کارآتر از نیرنگ

آن زنان سامان دهد تا دیگر او را در بارهٔ یوسف نکوهش نکنند و بر او خرده نگیرند. اما آن مبالغه‌ها:

یک: این که گفتند: «همسر عزیز»، واسم او را نیاوردند، و گفتند: «غلامش» و نام یوسف را نیز نیاوردند. این خود نکوهش روشن و مبالغه‌ای بسیار را در بر دارد؛ چه، زنی را می‌توان در چنین وسوسه‌ای معذور دانست که همسری نداشته و یا اگر همسری دارد همسر وی از دون مرتبگان باشد. اما زنی که شوهری دارد و شوهر او نیز بر خوردار از جایگاهی بسیار بلند و موقعیتی بسیار والاست، به هیچ صورت نمی‌توان دربارهٔ او گمان برد که هوس مردی دیگر را، هر که باشد، در دل گیرد. اگر بر فرض چنین هوسی هم در دل گیرد می‌بایست آن مرد دیگر در مرتبه و جایگاهی همگون جایگاه شوهرش باشد. بنابر این کامخواهی همسر عزیز از یوسف که غلام او وغلام شوهر اوست و با عزیز تفاوت آشکاری در جایگاه و مرتبه دارد، خود نشانی روشن از یک گمراهی محض و تباهی کامل است.

دو : این که گفتند: این همسر عزیز است که هوس کامخواهی از غلام خود دارد و برای رسیدن به او حیله می‌کند. این نیز در بردارندهٔ تحقیر آن زن است؛ چه زنی مانند او می‌بایست مطلوب باشد، نه طالب، و معشوق باشد و نه عاشق. این سخن زنان همچنین از این حکایت دارد که یوسف از آن زن پاکدامن‌تر، نکوتر، بزرگوارتر و وفادارتر است؛ چرا که این همسر عزیز است که در اندیشهٔ کامیابی از اوست و این یوسف است که از روی پاکدامنی و حیا و بزرگ‌منشی خویشتن‌داری می‌کند. این بالاترین نکوهش برای آن زن است. افزون بر این، آن زنان نگفتند «راودت فتاها»، بلکه گفتند: «**تُراوِدُ فَتاها**» و فعل مضارع آوردند تا بر استمرار فعل در حال و آینده دلالت کند و اشاره‌ای به این حقیقت باشد که این شأن و خوی و سرشت آن زن است و به رغم همهٔ آن که خطایش آشکار شده و رسوایی به بار آورده و همسرش نیز به او گفته «از گناه خود آمرزش بخواه که بحقیقت تو خطا کاری» از این خوی و سرشت جدایی ندارد.

سه: این که از محبت آن زن به یوسف با عبارت «**قَدْ شَغَفَها حُباً**» یاد می‌کند؛ یعنی دوستی یوسف پردهٔ دل آن زن را دریده و به ژرفای آن رسیده و در آنجا جای گرفته است، آن‌سان که وی نه تواند شکیبایی ورزد و نه تواند این دوستی را پنهان دارد.

چهار: زنان در این گفتار و در این سرزنش خود هم از عشق بیرون از اندازهٔ آن زن سخن به میان آوردند و هم از درخواست همراه با اصرار و زیاده روی او. به دیگر سخن از دیدگاه آن زنان همسر عزیز نه در دوستی یوسف اندازه نگه داشت و نه در کامخواستن از او. این جمله

که «قَدْ شَغَفَهَا حُباً» (دوستی یوسف در درون دل وی جای گرفته) از عشق بیرون از اندازه، و عبارت «تُراوِدُ فَتاهَا» (برای کامخواستن از او حیله می‌کرد) از خواستن از حد گذشتهٔ او حکایت می‌کند.

پنج : گفتند: «ما او را در گمراهی آشکار می‌بینیم»؛ یعنی بشدت کار او را قبیح و ناروا می‌دانیم. این در حالی است که معمولاً زنان بر این گونه هوسها همدست و همدل می‌شوند و تقریباً چنین خواسته‌ای را قبیح نمی‌شمرند، آن‌سان که مردان هم در این زمینه یار و همدل یکدیگرند. بنابر این آنجا که زنان چنین کاری را از یک زن دیگر قبیح شمرند این خود از آن حکایت خواهد کرد که آن کرده بسیار زشت و نارواست، آن گونه که حتی همدستی و همدلی و یاری دادن به وی در این زمینه اساساً پسندیده و بایسته نیست. افزون بر این تعبیری که در آیه آمده یعنی «إِنّالَنَرِیٰها» خود حکایت از آن دارد که داوری آن زنان دربارهٔ همسر عزیز از دانستن و دیدن برخاسته، نه آن که سخنی بیهوده و بی‌دلیل باشد، چه آنان عبارتی را آوردند که گونه‌هایی چند از تأکید لفظی و معنوی را در بر دارد.

به هر روی، چون همسر عزیز مکر آن زنان و سخن نارواپشان را شنید، و البته این انتظار هم وجود داشت که چنین بشنود، حیله‌ای بزرگتر در برابر حیلهٔ آنان اندیشید. او زنان را به یک میهمانی فرا خواند. زنان در اتاق پذیرایی بر تختها و جایگاههای آماده شده برای آنان نشستند. آنگاه به هر یک از آنان چاقویی داد تا گوشت یا میوه‌ای را که نزدشان نهاده می‌شود به کمک آن ببرند. البته قصد وی از این کار آن بود که می‌خواست زبان سرزنش گوی آنان را قطع کند؛ و این چیزی نبود جز همان ماجرای بریدن دستها، که چون به دیدن زیبایی خیره کننده و نکویی بی بدیل یوسف غافلگیر شدند دستان خویش را بریدند. آن زن یوسف را درون حجره یا نهانگاهی در اتاقی که زنان در آن پذیرایی می‌شدند پنهان ساخت و بناگاه یوسف را گفت: «اخْرُجْ عَلَیْهِنَّ» به میان زنان در آی. یوسف به میان آنان در آمد و ناگهان زیباترین و نکو رویترین آفریده آنان را به شگفت درآورد، و چون او را دیدند بزرگ داشتند و دستان خویش را (با چاقویی که در دست داشتند) بریدند بی آن که بفهمند چه می‌کنند و این همه از شدت شگفت زدگی، عقل پریدگی، از خود بی خود شدن و زیبایی و نیکویی بی بدیلی بود که چشم و دلشان را پر می‌کرد. مفسران در این که مقصود از «قطع» در این آیه بریدن و جدا کردن است، یا زخمی کردن (و از باب مجاز مرسل و به عنوان اطلاق پایان یک چیز بر آغاز آن) اختلاف کرده‌اند، و البته بیشتر آنان و همچنین محققان بر این اخیرند و همین نیز ظاهر عبارت است.

« قُلْنَ حاشَ لِلّهِ ...»؛ گفتند: سبحان الله! این که آدمیزاده نیست: این تنها فرشته‌ای بزرگواراست! شاید کسی بپرسد: هنگامی که همسر عزیز با این حیلهٔ عملی حیلهٔ قولی آنان را پاسخ داد و بر حیلهٔ آنان چیره شد به آنان چه گفت؟ «قالت...» گفت: اگر حقیقت آن است که او فرشته‌ای بزرگوار است چنان که می‌گویید و در پی مشاهدهٔ او مدهوش شده و دستان خویش را بریده‌اید و هیچ احساس هم نکرده‌اید، این همان است که دربارهٔ او مرا نکوهش کردید و در سرزنش من بر دوستی و دل‌دادگی به او راه افراط پیمودید. آری، من وسوسهٔ کامخواهی از او داشتم و او خودداری ورزید. اینک اگر آنچه به او فرمان می‌دهم انجام ندهد به زندان فکنده خواهد شد و از خوار شدگان خواهد بود. آن زن چون عذر خویش را بر دیگر زنان آشکار ساخت نتوانست خودداری ورزد و در حضور آنان نیز از او کام نخواهد. البته آنان خود پیش از این نیز از آنچه میان این دو گذشته بود خبر داشتند و بر پاکدامنی و طهارت یوسف گواه بودند. به هر روی آن زن در پی آسوده خاطر شدن ازنکوهش دو بارهٔ زنان جامهٔ حیا به کناری نهاد و یوسف را تهدید کرد که اگر خواستهٔ او بر نیاورد به خواری و زندان گرفتار آید، ولی یوسف هیچ به گفتهٔ او اهمیت نداد و هیچ از تهدید او خم به ابرو نیاورد. بلکه به درگاه خداوند نالید و از او خواست وی را چونان که در گذشته به نور ایمان نگاه داشته در آینده نیز نگاه بدارد. «گفت: پروردگارا برای من زندان دوست داشتنی‌تر از آن چیزی است که که مرا بدان می‌خوانند». این که قرآن فعلِ دعوت از یوسف را به همهٔ آن زنان نسبت داده دلیلی است بر آن که هر یک از آنان با وسایل و شیوه‌های تشویق و فریبی که در اختیار داشتند او را به خود خواندند، و وسوسهٔ کامخواهی از یوسف محدود به همسر عزیز نبود. همچنین گفته شده است: اِسناد دعوت به همهٔ زنان از این جهت است که آنان یوسف را از فرجام این مخالفت ترساندند و او را اندرز دادند که خواستهٔ همسر عزیز را برآورد. هریک از این دو نظر از سلف نقل شده و ظاهراً این هر دو کار به تأثیر زیبا رویی و نکومنظری یوسف از آن زنان سر زده است.

«وَ اِلّا تَصْرِفْ عَنّی کَیْدَهُنَّ»؛ پروردگارا، اگر مکر آنان را چونان که در گذشته از من دور ساختی در آینده و حال نیز از من دور نداری به اقتضای غریزه انسانی‌ام و شهوت نهادینم، به آنان می‌گروم «و از نادانان می‌شوم»؛ یعنی از آنان که به آنچه می‌دانند عمل نمی‌کنند.

«پس پروردگار خواستهٔ او را برایش بر آورد و مکر آنان را از او برگرداند، که او شنوا و داناست»

اجمال دلالت آیه‌ها

این آیه‌ها از دو حیلهٔ گناهبار سخن به میان می‌آورد:

الف: این که زنان شهر گفتند: «وای! همسر عزیز وسوسهٔ کامخواهی از غلام خود در دل داشته و عاشق او بوده است. ما او را در گمراهی محض می‌بینیم». این سخن، ظاهرش محکوم کردن و ناروا شمردن یک کردار زشت و بیان این نکته است که آنان از چنین نارواییی دور و بر کنارند، اما باطنش نیرنگی در برابر همسر عزیز است تا چون این نقد نیش‌دار را بشنود امکان دیدار آنان با یوسف را فراهم سازد، شاید چون یوسف آنان را با همهٔ زیور بیند به آنان گرود و آنچه از زیبایی در همسر عزیز دیده بود و او را نفریفته بود در جمال دیگر زنان بیابد و فریفته شود. آنچه از این نیرنگ خود خواستند شد و همسر عزیز در پی ایشان فرستاد و آنان نیز در دربار او حضور یافتند و جمال یوسف را که هوش از ایشان برد دیدند، و چون او را دیدند بزرگ داشتند و دستان خویش بریدند و گفتند: سبحان الله! این آدمیزاده نیست! این تنها فرشته‌ای بزرگوار است! و آنگاه او را به صراحت و یا با اشاره به خود خواندند. اما او در برابر مکر آنان به خداوند پناه برد و از خدا خواست او را نگاه بدارد.

چونان که روشن است، این حیله از نظر هدف حیله‌ای نامشروع و گناه آلود است، و وسیله هم ـ گرچه به خودی خود مشروع بوده ـ ولی حکم هدف را به خود گرفته است. شاید بپرسید: از کجا معلوم که آن زنان تنها در ظاهر همسر عزیز را محکوم کردند و هدفشان ازاین محکوم کردن ظاهری آن بود که با یوسف دیدار کنند و خود را با همهٔ زیبایی و آراستگی بر او عرضه بدارند؟ پاسخ آن است که چنین برداشتی از این عبارت بر گرفته می‌شود که فرمود: «**فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ**»؛ یعنی چون همسر عزیز از مکر آن زنان خبر شنید... .این در حالی است که مکر دارای ظاهر و باطنی است و در این جا از باطنش، به حکم طبیعت زنان و به حکم میل شدید آنان به مردان جز آنچه گفتیم فهمیده نمی‌شود، بویژه آنان چونان وضعی از یوسف و جمال او شنیده بودند که تا آن زمان همانندش را سراغ نداشتند، چونان جمالی که همسر عزیز که خود نیز خوبرو و جایگاهی بالا داشت فریفته و دلدادهٔ آن شد و در برابر پاکدامنی و کمال یوسف زبونی به جان خرید و وسوسهٔ کامخواهی از او را که غلامش بود در دل پروراند و سپس نیز آشکارا بر زبان آورد، و البته یوسف آن را نپذیرفت و از آن خودداری ورزید. افزون بر این عبارت «**رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ**» که در آن هم کید و هم دعوت به زنان اسناد داده شده خود دلیلی است بر آنچه ایشان در دل داشتند از همین روی محمد بن اسحاق در تفسیر «مکرهن»

می‌گوید: خبر زیبارویی یوسف به زنان رسید و علاقه‌مند شدند او را ببینند، و به همین دلیل آن سخن را گفتند تا به وسیلهٔ آن به دیدار او راه جویند.

ب ـ حیلهٔ همسر عزیز با زنان شهر که چون نکوهش و سرزنش تحمل نا شدنی آنان را شنید بر آن شد تا این حیلهٔ قولی را با حیله‌ای عملی که کوبنده‌تر و پر ثمرتر باشد تلافی کند، چونان که در قرآن آمده است: «چون مکر آنان را شنید در پی ایشان فرستاد و برایشان بالشهایی فراهم نهاد». آنان در میهمانی همسر عزیز حضور یافتند و بر بالشهای خود نشستند و گونه‌هایی از غذا و میوه که در دربارشاهان مرسوم است برای هر کدام گذاشته شد. این دعوتی است که ظاهرش کرم و گشاده دستی و باطنش مکر و حیله و زرنگی است، چه همسر عزیز آنان را تنها برای این دعوت کرد که دلداده و شیفتهٔ جمال یوسف شوند تا بدین‌سان، او برای خود عذری روشن بیابد و بر سازد و ثابت کند یوسف از چنان زیبایی بهره‌مند است که هر زنی را وادار می‌سازد نه به اشارت بلکه به صراحت او را به خود خواند. او این حیله را با حیله‌ای دیگر نیز استوارتر کرد و آن این که به هر کدام چاقویی داد تا میوه‌های خود را با آن ببرند و وی بظاهر دعوت از آنان را گرمتر نمایانده باشد. آنگاه در همین حالت به یوسف گفت که غافلگیرانه به میان آنان در آید. او می‌خواست با این همه، هوش از سر آن زنان به مشاهدهٔ جمال یوسف ببرد و پس از آن با ادامه یافتن حرکت چاقو دستهای آنان نیز ببرد، بی آن که احساس کنند. اینها همه صورت پذیرفت و در این هنگام، او هدف خود از این دعوت یعنی ساختن عذری برای خویش را آشکار ساخت و گفت: «این همان است که مرا در باره‌اش نکوهش می‌کردید. من از او کام خواستم و او خودداری ورزید. اینک اگر آنچه او را فرمان می‌دهم انجام ندهد به زندان فکنده خواهد شد و از خوار شدگان خواهد بود».

چونان که روشن است این حیله نیز از نظر هدف حیله‌ای گناه آلود است، و البته وسیله نیز گرچه ظاهرش مشروع می‌نماید، حکم همین هدف را به خود گرفته است. اما یوسف در برابر این حیله به خداوند پناه برد و از او خواست وی را در برابر مکر آنان نگاه بدارد.

از همین جاست که می‌توان استدلال کرد: هر حیله‌ای که ظاهرش مشروع باشد، اما از آن به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به آنچه ممنوع است استفاده شود حکم همان هدف را خواهد یافت و حرام خواهد بود، و شایسته است هر مسلمانی از آن که چنین حیله‌ای از او سر زند یا به صحت آن فتوا دهد یا دیگران را به انجام آن رهنمون شود به خداوند پناه برد.[1]

---

۱ ـ این روشن است که حیله کردن با مردمان و نیرنگ کردن با دیگران، به صریح ادلهٔ حرمت

۱۲: داستان صاحبان باغ

در قرآن کریم چنین آمده است:

«إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ، إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ* وَ لاَ يَسْتَثْنُونَ* فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ وَ هُمْ نَائِمُونَ* فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ* فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ* أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ* فَانْطَلَقُوا وَ هُمْ يَتَخَافَتُونَ* أَنْ لاَ يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينٌ* وَ غَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ* فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ* بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ* قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلاَ تُسَبِّحُونَ* قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ* فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَلاَوَمُونَ* قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ* عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْراً مِنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ* كَذَلِكَ الْعَذَابُ، وَ لَعَذَابُ الآخِرَةِ أَكْبَر، لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ».[1]

شرح خلاصه‌ای در بارهٔ آیه‌ها

«إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ»؛ یعنی ما مردمان مکه را به بلای گرسنگی و قحطی گرفتار ساختیم، و این به سبب نفرین پیامبرﷺ بر آنان بود که چون او را آزردند و از ایمان آوردن روی برتابیدند از خداوند چنین خواست: «پروردگارا! بر مضر سخت گیر و بر آنان قحطی آور، همانند آن

غش و ایذاء و خیانت و دروغ و همانند آن، حرام است، اما سخن ما در این کتاب دربارهٔ حیله کردن با مردمان نیست، بلکه سخن در این باره است که آیا می‌توان از سعهٔ دلیل برای کاری که با هدف و فلسفهٔ تشریع حکم ناهمگون و ناسازگار به نظر می‌رسد بهره جست و با چنین بهره‌جستن از ظاهر دلیل شرعی کاری کرد که شارع در پی خلاف آن بوده است. این چیزی است که باید مؤلف برای آن استدلال آورد. ـ م.

۱ ـ قلم/ ۱۷ ـ ۳۳: ما آنان را آزمودیم، چنان که صاحبان آن باغ را آزمودیم، آنگاه که سوگند یاد کردند که بامدادان میوه‌ها را خواهند چید، اما انشاءالله نگفتند. شب هنگام که خواب بودند آفتی از جانب پروردگار بر آن فرود آمد و بستانها چونان سنگی سیاه و برهنه شد.بامدادان همدیگر را آواز دادند که اگر می‌خواهید میوه بچینید در همین پگاه روانه شوید. پس روانه شدند، در حالی که آهسته با همدیگر می‌گفتند که مباد امروز بینوایی به باغ بیاید. صبحگاهان توانمند و شتابان بیرون آمدند و چون باغستان را دیدند گفتند: گویا راه را گم کرده‌ایم. یا شاید بی‌بهره شده‌ایم! نیکمردشان گفت: آیا شما را نگفتم که چرا خدای را تسبیح نمی‌گویید؟ گفتند: سبحان الله! ما ستمگر بوده‌ایم. پس روی به همدیگر کردند و به نکوهش هم پرداختند. گفتند: وای بر ما، ما سرکش بودیم. امید که پروردگارمان ما را بهتر از آن جایگزین دهد که به درگاه پروردگار خویش روی آورده‌ایم. این است کیفر، و عذاب آخرت بزرگتر است، اگر که می‌دانستند.

قحطی که بر قوم یوسف گذشت»، «**كَمَا بَلَوْنَا اَصْحَابَ الْجَنَّةِ**»؛ چونان که صاحبان آن باغ معروف را نیز که مردم از حکایتش بخوبی خبر دارند گرفتار ساختیم آن گونه که مفسران آورده‌اند، آن باغی بود در یمن و نزدیک صنعاء، از آنِ مردی که حق خداوند را می‌گزارد و فقیران و بینوایان را از حاصل آن باغ طعام می‌داد. چون وی در گذشت فرزندانش گفتند: پدرمان مردی بی خرد بود که فقیران و بینوایان را طعام می‌داد. بدین‌سان پس از آن که میوه‌های باغ شیرین شد و هنگام چیدن آنها رسید سوگند یاد کردند که میوه‌ها را در اواخر شب و اوایل روز برداشت کنند تا فقیران و بینوایان خبر نشوند و بدین ترتیب محصول بیشتری بر جای ماند و هیچ با صدقه دادن از آن کاسته نشود. در این میان یکی از آنها که نظری درست‌تر داشت و دینداری‌اش بیشتر و خُویَش نکوتر بود به دیگران گفت: چرا از این تصمیم بد و از این نیّت آلوده به درگاه خداوند توبه نمی‌کنید؟ اما آنان سخن او را نپذیرفتند و به خیر خواهی او گوش فرا ندادند. خداوند به تصمیم آنان چنین اشاره می‌کند: «**إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ**»؛ چون سوگند یاد کردند که همان آغاز صبح محصول خود را برداشت کنند. «**وَ لَا يَسْتَثْنُونَ**»؛ گفته‌اند: معنای این عبارت آن است که «اِنْشاء الله» نگویند. با آن که «ان‌شاءالله» یک شرط است آن را به نام استثنا خوانده‌اند؛ چرا که مفاد نهایی‌اش همان مفاد استثنا است؛ چه، وقتی می‌گویید «اگر خدا بخواهد بیرون می‌روم» همانند آن است که گفته باشید: «بیرون نمی‌روم مگر آن که خدا خواسته باشد. بنابر این تفسیر، ظاهراً عبارت «**وَلَا يَسْتَثْنُونَ**» بر «**اَقْسَمُوا**» عطف شده است. همچنین گفته شده «**وَلَا يَسْتَثْنُون**» بدان معناست که بر خلاف پدر خود سهم فقیران را جدا نمی‌کردند. بنابر این تفسیر این کلمه بر «**لَيَصْرِمُنَّهَا**» عطف شده و در سیاق قسم جای می‌گیرد. آلوسی می‌گوید: بر این تفسیر هیچ ایراد و ابهامی نیست. شاید روایت ابن جریر از عکرمه هم بر همین تفسیر دلالت کند، آنجا که گفت: آنان کسانی از حبشه[1] بودند و پدرشان باغی داشت که از آن به بینوایان طعام می‌داد. اما آنان سوگند یاد کردند که صبحگاهان محصول را از آن برداشت کنند و هیچ سهم فقیران را جدا نسازند و به هیچ فقیری چیزی ندهند. ظاهراً آخرین جمله از گفته‌های عکرمه تفسیر همان عبارت «**وَلَا يَسْتَثْنُونَ**» است. افزون بر آنچه گفتیم این نیز گواهی دیگر بر تفسیر اخیر است که خداوند باغ آن مردمان را به دو علت سوزاند: یکی آن که سوگند خوردند محصول را در چنان وقتی برداشت کنند؛ و دیگر آن که استثنا نکردند. این حکایت از آن دارد که هر یک از این دو در

---

۱ ـ این یکی از اقوال دیگر در بارهٔ مکان آن باغ است.

استحقاق این کیفر سخت برای آنان اثری داشته، و این در حالی است که آنچه می‌تواند در استحقاق چنین مجازات سختی تأثیر داشته باشد همان کنار نگذاشتن حق فقیران و بینوایان است، نه ترک گفتن إنْ‌شاءالله؛ چه کنار نگذاشتن حق فقیران و بینوایان اخلال به واجب، و از دیگر سوی اخلال به واجب، حرام است، در حالی که ترک «إنْ‌شاءالله» در این فرض که از سوی انسان مؤمن صورت گیرد، چونان که در این‌جا چنین است و اکثریت بر این نظرند، با این کیفر تناسب دارد که موفق به برداشت محصول در آن زمانی که تعیین کرده‌اند نشوند، نه آن که همهٔ محصولشان بسوزد و از میان رود.

به هر روی، چون تصمیم گرفتند که بینوایان و ناداران را از میوهٔ باغ خویش محروم سازند و همهٔ محصول را صبح زود برداشت کنند، در همان زمان که هنوز خواب بودند عذاب خداوند فرود آمد و همهٔ باغ را سوزاند و تمامی درختان خرما و انگور را در هم نوردید، چونان که خداوند فرمود: «**فَطَافَ عَلَيْها طائِفٌ مِنْ رَبِّکَ وَ هُمْ نائِمُونَ* فَأَصْبَحَتْ كالصَّرِيمِ**»؛ در حالی که خواب بودند عذابی از خداوند بر آن باغ گذشت و بناگه آن باغ از شدت سوختگی و سیاهی به‌سان شبی تیره و تار شد. «**فَتَنادَوْا مُصْبِحِينَ أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صارِمِينَ**»؛ صبحگاهان همدیگر را خواندند که اگر آهنگ چیدن محصول دارید به کشتزار خویش روید. «**فَانْطَلَقُوا وَ هُمْ يَتَخافَتُونَ أَنْ لاَ يَدْخُلَنَّها الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينٌ**»؛ پس روانه شدند، در حالی که با خود می‌گفتند: امروز هیچ بینوایی به باغ در نخواهد آمد. «**وَ غَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قادِرِينَ**»؛ شتابان آهنگ باغشان کردند، در حالی که به نظر خود آمادهٔ برداشت محصول بودند. «حرد» به معنای آهنگ و شتاب است. گفته می‌شود: «حرد، یحرد» ـ از باب ضرب یضرب ـ به هنگامی که کسی آهنگ چیزی یا جایی کرده و بدان روی آورده باشد.

«**فَلَمَّا رَأَوْها**» چون باغ را دیدند که به‌سان شبی تاریک سوخته است، گمان کردند راه را اشتباه آمدند، ونخست گفتند: «**إِنَّا لَضالُّونَ**» ما راه باغ خود را گم کرده‌ایم و این آن باغ نیست. اما چون درنگ کردند و حقیقت را یافتند از آن گفتهٔ نخست برگشتند و گفتند: راه را گم نکرده‌ایم، «**بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُون**»، بلکه ما به سبب آن که آهنگ محروم کردن ناداران داشتیم اکنون خود از نعمت این باغ محروم شده‌ایم.

«**قالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلا تُسَبِّحُونَ**»؛ درست اندیش‌ترینشان خیر خواهی و راهنمایی پیشین خود به آنان را که از پذیرفتنش سر باز زده بودند به ایشان یادآور گردید. معنای واژهٔ «**لَوْلا تُسَبِّحُونَ**» در این‌جا آن است که چرا از نیت نا پاکی که داشتید به درگاه خداوند توبه نمی‌آورید و از او آمرزش نمی‌طلبید، چونان که عبارت بعدی آیه گواه همین تفسیر است، آنجا

که از زبان همین گروه آمده است که گفتند: «**سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ**». آنان با این سخن خداوند را در همهٔ کرده‌ها، بویژه در آنچه با ایشان کرده بود از هر ستمی پیراسته دانستند و زبان به این اعتراف گشودند که در تصمیم‌گیری خود برای محروم کردن ناداران از محصول باغ در پی آزمندیهای خویش رفته و بر خود ستم روا داشته‌اند. پس از آن به نکوهش و سرزنش یکدیگر بر کاری که کرده بودند پرداختند؛ چه، برخی پیشنهاد داده، برخی آن را تأیید کرده، برخی نسبت به آن سکوت نموده و برخی هم آن را محکوم کرده بودند.

به هر روی، آنان هیچ پاسخی به یکدیگر ندادند جز این که گفتند: ما همه از حدود الهی تجاوز کرده‌ایم، «**عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْراً مِنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ**»[1]؛ امید است پروردگارمان به جای این بهتری به ما دهد، ما به خداوند خویش امید داریم. سپس فرمود: «**كَذٰلِكَ الْعَذَابُ**»؛ چنین است که عذاب خداوند هر کس را که با فرمان او مخالفت کند، در ادای حق او بخل ورزد، و در برابر نعمت او نا سپاسی روا دارد در برخواهد گرفت. «**وَلَعَذَابُ الآخِرَةِ أَكْبَرُ، لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**»؛ و البته کیفر آخرت از این هم سخت‌تر است، اگر که می‌دانستند.

دلالت داستان بر حرمت حیله

دلالت آیه بر حرمت حیله از این جاست که چون صاحبان آن باغ به کمک حیله‌ای که مانع انجامیدن سبب به حکم خاص خود می‌شد بر آن شدند که بینوایان را از محصول باغ بی‌بهره سازند خداوند آنان را به سوزاندن باغشان کیفر داد، و سپس نیز فرمود: «و عذاب آخرت بزرگتر است اگر که بدانند». بدین ترتیب خداوند برای آنان کیفر دنیوی و اخروی را در کنار هم آورد، و این جز یک گناه بزرگ نبود. اینک شرح حیله‌ای که آنان پرداختند: محصولهای باغ به حکم شرع سبب این است که فقیران و تهیدستان سهمی را از آن ببرند، مشروط بر این که در هنگام برداشت در آنجا حضور داشته باشند. حیله‌ای که صاحبان باغ به کار بستند این بود که با برداشت محصول در زمانی که عادتاً فقیران حضور ندارند شرط حکم را از میان بردارند و با از میان برداشتن شرط حکم مانع آن شوند که سبب، حکم شرعی خاص خود را در پی

---

۱ ـ از قتاده در بارهٔ صاحبان این باغ پرسیدند که آیا آنان بهشتی‌اند یا دوزخی، وی در پاسخ گفت: مرا به رنج و تکلف انداخته‌اید. از حسن بصری روایت شده است که گفت: نمی‌دانم این گفته صاحبان باغ که «اِنّا اِلیٰ رَبِّنا راٰغِبُون» از سر ایمان بود یا از آن باب که چون مشرکان گرفتار آیند بر زبان آورند. وی به همین دلیل دربارهٔ این گروه هیچ نظری قاطع ابراز نکرد. به هر روی بیشتر عالمان بر این نظرند که آنان سپس توبه کردند و اخلاص نشان دادند.

آورد. خداوند نیز با پیش آوردن واژگونهٔ هدف و خواستهٔ صاحبان باغ، آنان را کیفر داد، و عذابی بر آن باغ نازل گشت و باغ چونان سوخت که به‌سان سنگی سیاه شد. نکته اینجاست که اگر سهم تهیدستان از محصول در هنگام برداشت یک حق مستحب است و با این وجود گریز از آن به کمک حیله کیفر دارد، گریز از حق واجب به کمک حیله می‌بایست کیفری بزرگتر داشته باشد. اگر هم آن سهم یک «حق واجب» باشد ـ که ظاهر کیفر دادن صاحبان باغ به سبب ادا نکردن این حق بر همین دلالت دارد ـ مطلوب ما یعنی حرمت حیله ورزیدن برای اسقاط حقوق الهی یا حقوق مردمان ثابت است. اگر بگویید شرطی که آنان قصد از میان برداشتنش را کرده بودند چه نوع شرطی است: شرط عادی است تا از میان بردنش مانع گرفتن حق شود و نه مانع استحقاق یا شرط شرعی است تا زوالش مانع از اصل استحقاق باشد؟ پاسخ خواهید شنید که هر دوی اینها احتمال دارد و هر کدام هم که باشد دلالت آیه بر حرمت حیله را از میان نمی‌برد؛ چه اگر بگوییم ازمیان بردن شرط از باب تحصیل مانع عادی است نتیجه آن می‌شود که کیفر، بر تحصیل همان مانع شرعی است که هدف از آن همانند هدفی است که در تحصیل مانع شرعی تعقیب می‌شود؛ چه در هر دوی اینها هدف، دست یافتن به چیزی است که موجب محرومیت تهیدستان از محصول باغ شود، بلکه حکم به لزوم کیفر اولویت نیز دارد، چرا که مانع عادی هم مانع استحقاق است و هم مانع گرفتن آن سهم. اگر هم بگوییم از میان بردن شرط از باب تحصیل مانع شرعی است، باز مطلوب ما ثابت است و آن این که خداوند صاحبان باغ را به سبب محروم کردن تهیدستان از حقوق خود به کمک حیله کیفر داده است.

پوشیده نماند که اصل برداشت کردن محصول در هر زمان که صاحبش بخواهد، عملی مباح است. اما از آن روی که در اینجا صاحبان باغ خواسته‌اند برداشت در آغاز صبح وسیله‌ای برای محروم ساختن تهیدستان از سهم خود شود خداوند آنان را به سوزاندن محصولشان کیفر داده و سپس فرموده است: «و البته عذاب آخرت بزرگتر است، اگر که می‌دانستند». این، خود دلیل است بر آن که کمک جستن از یک سبب بظاهر مشروع برای رسیدن به خواسته‌هایی نا جایز همچون اسقاط واجبات یا انجام محرمات و یا به بازی گرفتن شریعت او کاری حرام می‌باشد و همان حکم حرمت و استحقاق کیفر که برای هدف هست به وسیله نیز سرایت می‌کند. این برداشت ما از آیه است و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.[۱]

---

۱ ـ این یکی از استوارترین دلایلی است که مؤلف از قرآن آورده است؛ چرا که آخرین حرف جایز شمرندگان حیله آن است که ما موضوع تکلیف را از میان می‌بریم و از میان بردن موضوع یا از

۱۳ : حرمت کم فروشی به کمک حیله

خداوند فرماید:

«وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ* الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ* وَ إِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ* أَلاَ يَظُنُّ أُولئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ* لِيَوْمٍ عَظِيمٍ* يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ».[۱]

شرح چکیده‌ای در بارهٔ آیه‌ها

مردمان مدینه تا پیش از آمدن پیامبر خداﷺ به این شهر وزن و پیمانه را دستخوش بازی قرار می‌دادند و چون چیزی برای خریدن به پیمانه یا وزن می‌سنجیدند بر وزن و پیمانه می‌افزودند و بهایی بیش از آنچه حقشان بود می‌ستاندند و چون حقی از دیگران را به پیمانه و وزن به آنان می‌دادند از وزن و پیمانه می‌کاستند. آنان در این کاستن و افزودن شیوه‌های پنهان گوناگونی داشتند که صاحب حق نمی‌توانست به آنها پی ببرد. از آنجا که این کار ستم و تجاوز و تلبیس و نیرنگ و خوردن مال دیگران بناروا بود خداوند انجام دهندگانش را به کیفر آن جهان تهدید کرد و فرمود: «وای بر کم فروشان... .» نسائی و ابن ماجه به سندی صحیح از ابن عباس نقل کرده‌اند که چون پیامبرﷺ به مدینه آمد مردمان مدینه از کم فروشترین کسان بودند؛ پس خداوند این آیات را نازل کرد که «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» و پس از آن به نکویی و درستی پیمانه کردند. سدی می‌گوید: در مدینه مردی بود که او را ابوجهینه می‌خواندند. او دو پیمانه داشت، به پیمانهٔ کاملتر می‌ستاند و به پیمانهٔ کمتر می‌داد، پس این آیه نازل شد.[۲]

«ویل» که در این آیه از آن سخن می‌گوید به معنای حسرت بزرگ و عذاب دردناک است. بسیاری از مفسران هم بر این نظرند که ویل نام وادیی بسیار ژرف در دوزخ است. کسانی که ویل را چنین تفسیر کرده‌اند مقصودشان آن نیست که این واژه اساساً برای چنان معنایی

میان بردن شرط موضوع یا شرط تکلیف کاری ناشایست و حرام نیست. اما این دلیل ممنوعیت را روی خود از میان بردن موضوع یا از میان بردن شرط می‌برد و البته این برداشتی است که به کمک دیگر ادله‌ای که در فصل بعد خواهد آمد و همچنین به کمک قواعد کلی شرعی که از حقیقت فلسفهٔ فقه و هدف تشریع احکام، بویژه در معاملات، پرده برمی‌دارد نادرست و ضعیف نمی‌نماید. ـ م.

۱ ـ مطففین/ ۱ ـ ۶ : وای بر کم فروشان؛ آنان که چون از مردم پیمانه ستانند کامل گیرند و چون برای مردم پیمانه یا وزن کنند کم دهند، آیا گمان ندارند که در روزی بزرگ برانگیخته شوند؟ روزی که مردم همه در پیشگاه خداوند به پای می‌خیزند.

۲ ـ ر. ک : سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۶، ص ۳۲۳ و ۳۲۴. ـ م.

قرارداد شده است، بلکه مقصودشان این است که مراد از ویل در این آیه دوزخ است. گواه این برداشت روایتی است که احمد و ترمذی از ابوسعید نقل کرده‌اند که رسول خدا ﷺ فرمود: ویل و ادیی در دوزخ است که کافران را بدان افکنند و آنان پیش از رسیدن به ژرفایش چهل پاییز در راه باشند. تطفیف به معنای کم دادن در پیمانه و وزن، به کمک نیرنگ است. و مطفف نیز کسی است که در دادن و ستاندن چنین می‌کند. از آن روی کسی که زمانی پیمانه ناقص می‌دهد و زمانی دیگر آن را پر می‌کند یا بر آن می‌افزاید «مطفف» نامیده شده که توانگری را به چیزی «طفیف» یعنی بی مقدار و اندک می‌جوید، و آن همان اندکی است که در هنگام دادن کالا از آن می‌کاهد و در هنگام ستاندن بر آن می‌افزاید. وصف کم فروشان در آیات قرآن چنین آمده است «**الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ**»؛ آنان که چون برای خرید از مردم چیزی را پیمانه می‌کنند کامل می‌ستانند. به قرینهٔ جملهٔ بعد وزن و پیمانه در حکم همند. از این روی در این آیه تنها از پیمانه سخن به میان آمده و ذکر یکی موجب بی نیازی از دیگری شده است، و آن قرینه چنان که زجاج یاد آور گردید، عبارت «**وَ إِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ**» است. معنای این دو عبارت این است که کم فروشان در زمان ستاندن حقوق خود حالتی متفاوت با زمان دادن حقوق دیگران دارند؛ اگر بر مردم حقی داشته باشند و بخواهند آن را به وزن و پیمانه ستانند نه تنها آن را ناقص نمی‌گیرند بلکه اندکی نیز بیش می‌گیرند و برای این هدف از حیله‌ها و شیوه‌هایی پنهانی بهره می‌جویند که عادتاً کمتر توجهی به آنها می‌شود. اما اگر کسی حقی بر آنان داشته باشد و بخواهد آن را به وزن و پیمانه ستاند آن حق را ناقص و کمتر از آنچه بایست می‌دهند، و از این کار خود در پی ثروتمند شدن هستند. استیفای وزن و پیمانه که در این آیه آمده است به معنای کامل و تام ستاندن است، و اگر به وضعی که مردمان پیش از نزول این آیه داشتند نگریسته شود خواهیم توانست استیفا را در این‌جا چنین تفسیر کنیم که عبارت است از گرفتن حق همراه با فزونی به آن مقداری که می‌خواهند، و به هر حیله و شیوه‌ای که بر ایشان امکان پذیر می‌شود؛ برخی از آنان برای خریدن کالا از دیگران پیمانه‌ای جداگانه که اندکی بیشتر گنجایش داشت به کار می‌گرفتند و از این طریق بیش از آنچه حقشان بود می‌ستاندند، برخی آنچه را به پیمانه می‌سنجیدند می‌فشردند و برخی دیگر پیمانه را تکان می‌دادند تا مقدار بیشتری در پیمانه جای گیرد. بنابر این، معیار و ملاک نکوهش روشن و مفاد نهایی کم فروشی آن است که کسی کمتر بدهد و بیشتر بستاند. اگر از این که آیه دربارهٔ کم فروشانی بدین وصف نازل شده صرف نظر گردد و استیفا به کامل ستاندن حق خود بی زیاده و کم تفسیر شود مدار و معیار نکوهش آن چیزی است که دو جملهٔ عطف گرفته شده بر هم

در بر دارد، و در نتیجه کم فروشی آن خواهد بود که کسی حق خود را از مردمان کامل ستاند [بی زیاده و کم] و حق دیگران را ناقص دهد. از این دو وجه، نخستین آن در نکوهش رساتر است.

در ادامهٔ آیه‌ها زشتی و نادرستی این نیرنگ و نیز این حقیقت که چنین کاری از باورداران خدا و روز واپسین سر نمی‌زند بیان شده است، آنجا که می‌فرماید: «**أَلاَ يَظُنّ أُولئِکَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثونَ* لِيَوْمٍ عَظِيمٍ* يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ العَالَمِينَ**»؛ آیا اینان گمان ندارند که در روزی بزرگ بر انگیخته خواهند شد، روزی که مردم در برابر پروردگار جهانیان بر می‌خیزند؟ چونان که ز مخشری در *کشاف* می‌آورد، انکار و تعجب در آیه، استفاده از واژهٔ ظن، توصیف روز قیامت به روز بزرگ، ایستادن فروتنانهٔ مردم در برابر خداوند، و سرانجام توصیف خداوند به پروردگار جهانیان، همه و همه بیانگر گناه بزرگ و معصیت انبوهی است که در کم فروشی و هر کار ستم آمیز همانند آن، و در ترک عمل به عدالت و برابری در هر داد و ستد و بلکه در هر گفتار و کردار وجود دارد[1]. این که در این آیه‌ها کم فروش در جای کسی دانسته شده که قیامت را باور ندارند اعتباری درست است و نمی‌تواند مورد نزاع و بحث باشد؛ زیرا چگونه کسی که اندک گمانی به قیامت دارد و به این که در پیشگاهِ خداوند بر می‌خیزد و حساب پس می‌دهد می‌تواند خون مردم را بمکد و دارایی آنان را بناروا بخورد؟

این هشداری است که خداوند به کم فروشان می‌دهد، یعنی آنان که به اندکی حرام راضی شدند. اینک چه می‌توان گمان داشت دربارهٔ آنان که بی هیچ باکی مال خدا یا مال مردمان را بناروا می‌خورند، و در این راه از قدرت و سلطنت و نفوذ خود و یا از دامن زدن به حیله‌های گوناگون بهره می‌جویند؟ آیا درست است که این گروه نیز در شمار آنانکه در قیامت تردید دارند شمرده شوند؟ و آیا می‌توان آنان را به رغم آنچه به زبان می‌گویند و ادعای ایمان دارند در ردیف کسانی جای داد که دست کم گمان برترشان به قیامت است یا به این حقیقت یقین دارند.

گواهی آیه‌ها بر حرمت حیله

خداوند کم فروشان را نکوهیده و وعدهٔ عذابی سخت و دردناک به آنان داده و آنان را در جای کسانی نهاده است که به بر پا شدن قیامت عقیده‌ای ندارند. این در حالی است که حقیقت

---

۱ ـ ر.ک: زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق التنزیل*، ج۴، ص ۲۳۰. ـ م.

کم فروشی کاستن از پیمانه و اندازه و وزن به کمک حیله و نیرنگ است، حیله و نیرنگی که ظاهرش کامل دادن حقوق دیگران است و باطنش ناقص دادن و از آن کاستن. این ستمی است که بر استیفا کننده روا داشته می‌شود و بدین ترتیب مال او بناروا خورده می‌شود. در هنگام ستاندن حق از دیگران نیز ظاهر کار کم فروشان گرفتن حق خود بدون هیچ زیاده و باطنش ستاندنی با زیاده است و این نیز ستمی است بر آن که کالا از او ستانده می‌شود و نیرنگی است در برابر او.

این نیرنگ هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف نامشروع و گناه آلود است؛ از نظر هدف از این روی که آنچه از این کار خواسته می‌شود ستم ورزیدن و خوردن مال مردم بناروا‌ست؛ و از نظر وسیله نیز از آن روی که آنچه شخص انجام می‌دهد به بازی گرفتن وزن و پیمانه‌ای است که خداوند برای بر پایی عدالت میان مردم نهاده است و خواسته که هیچ کس با به کاربستنش در غیر آنچه برایش نهاده شده بر دیگری ستم و تجاوز روا ندارد. آنان که چنین حیله‌ای ورزیدند وزن و پیمانه را وسیلهٔ نیرنگ خود و ابزاری برای ستم ورزیدن به دیگران قرار دادند. خداوند قوم شعیب را به کیفر همین گناه هلاک کرد، و پیامبر خدا حضرت محمدﷺ نیز امت خویش را از این بر حذر داشت که مباد آنچه به قوم شعیب رسیده است به آنان هم برسد؛ بنابر روایتی که ترمذی آورده است آن حضرت به ترازوداران و پیمانه‌داران فرمود: «انکم قد ولیتم امراً فیه هلکت الامم السالفة قبلکم»[1]؛ و در حدیث ابن عمر که بیهقی و دیگران آن را نقل کرده‌اند نیز فرمود: «و ما بخس قوم المکیال و المیزان الاّ اخذوا بالسنین و شدة المؤونة و جورالسلطان»[2]. چونان که ظاهر است کیفری که در این روایت از آن سخن به میان آمده نقیض هدف است.

مردمان از دیر باز برای کم دادن حق دیگران به طرق گوناگونی حیله می‌کردند که همهٔ آنها به حکم ادله‌ای که گذشت حرام است. همین گونه است، بلکه روشنتر، هنگامی که احکام دین و شریعت الهی به بازی گرفته شود، یعنی احکامی که خداوند آنها را برای منافع دنیوی و

---

۱ ـ شما به کاری گمارده شده‌اید که امتهای پیشین در همان هلاک شدند. ـ ر.ک: ترمذی، کتاب البیوع، باب ۹.

۲ ـ هیچ مردمی در پیمانه و وزن کم فروشی نکنند مگر آن که خداوند آنان را به قحطی و سختی زندگی و ستم پادشاه گرفتار سازد.

ترمذی در کتاب البیوع سنن خود حدیثی نزدیک به این مضمون آورده است و آن این که «ما نقص قوم المکیال و المیزان الا قطع عنهم الرزق». رک.: سنن ترمذی، کتاب البیوع، باب ۹.

اخروی بندگان و برای بر پایی عدالت در میان آنان و دور کردن ستم و تجاوز و پاک شدن روح و روان و دلهای مردمان نهاده است، وسیله‌ای برای حلال کردن حرام و اسقاط واجب و از میان بردن حقوق الهی و حقوق آدمیان قرار گیرد.[۱]

آنچه گذشت دسته‌ای از آیات قرآنی بود که بر حرمت حیله‌های ناسازگار با هدفهای شارع دلالت داشت، و همین آیات ما را از دیگر آیه‌های مشابه با خبر می‌کند. با بیان این آیات فصل دوم نیز به پایان می‌رسد. الحمدلله رب العالمین.

---

۱ ـ به گمان مترجم باز هم مؤلف در استدلال به این آیه همانند برخی از دیگر آیات دو مسأله را به هم در آمیخته است: نیرنگ با مردمان و خوردن حقوق آنان، و بهره‌جستن از سعه‌ای که در دلیل شرعی است. مترجم با این دیدگاه مؤلف مخالفتی نمی‌کند که بهره‌جستن از این سعه یا همان که به نام حیله در این کتاب مورد بحث قرار گرفته در بسیاری از موارد به نقض هدف شارع از تشریع حکم و به دیگر سخن به نقض فلسفهٔ فقه می‌انجامد، اما با این مخالف است که ادلهٔ حاکی از حرمت نیرنگ با مردمان برای دلالت بر حرمت بهره‌جستن از سعهٔ ادله آورده شود. به هر روی برخی از آیاتی که مؤلف در این فصل آورده است، همانند آیهٔ داستان صاحبان باغ یا داستان صید در روز شنبه، بخوبی می‌تواند دلیل یا دست کم مؤیدی بر مدعای مؤلف باشد، اما برخی دیگر تنها حیلهٔ با مردمان را حرام می‌کند و این چیزی غیر از حیله‌ای است که موضوع بحث کتاب حاضر است. ـ م.

فصل سوم

دلالت سنت بر حرمت حیله‌هایی که بااهداف شرع در تناقض است

حدیثهایی که دربارهٔ حرمت این گونه حیله‌ها رسیده فراوان است. این حدیثها گرچه خبر واحدند و ممکن است در ثبوت، یا دلالت، یا هر دوی آنها تردید و گمان عارض گردد، اما مجموع آنها موجب قطع به ثبوت و همچنین دلاتشان می‌شود. بدین‌سان این حدیثهای فراوان که در ابواب مختلف فقه پراکنده است حکم نص قطع‌آور را به خود می‌گیرد که به یقین از تحریم این گونه حیله‌ها خبر می‌دهد. محققان اصولی، همچون شاطبی در *الموافقات*، چنین بیان کرده‌اند که عموم همان گونه که به صیغه ثابت می‌شود به استقراء جزئیات مختلف در بابهای پراکنده نیز تحقق می‌یابد؛ اگر این استقراء کامل باشد، همانند آنچه در مسائل حیله هست، عمومی که از آن استفاده می‌شود حکم را به صورت یقینی و قطعی می‌رساند، و گرنه به صورت ظنی. این همه درجایی است که جزئیات مختلف هر کدام خاص مورد خود باشند، اما اگر بتوان از همه یا بیشتر آن احادیث جزئی از طریق عبارت[1]، دلالت[2] و

---

۱ - «عبارت» اصطلاحی ویژهٔ حنفیه است و به معنای دلالت روشن و خود به خودی (بی‌واسطه) لفظ بر حکمی که کلام اصالتاً یا تبعاً برای آن آورده شده است.

۲ - «دلالت» نیز در این‌جا به معنای خاص نزد حنفیه و در برابر «عبارت» به کار رفته و مقصود از آن دلالت لفظ بر حکمی است که قصد از آوردن لفظ رساندن آن نمی‌باشد، اما لازمهٔ حکمی است که کلام برای بیان آن آورده شده است، ولی از هر جهت هم ظاهر نیست. این دو اصطلاح در نزد حنفیه

یاقیاس[۱]، عموم برداشت کرد، آن سان که در باب حیله چنین برداشتی امکان‌پذیر است، در چنین صورتی بیگمان عموم از دو طریق به دست می‌آید و یقین به دلالت آنها از دو جنبه استفاده می‌شود.

اینک برخی از احادیثی را می‌آوریم که بر حرمت حیله‌هایی که بنیان احکام شرع را زیر ورو می‌کند دلالت دارد:

۱ : این که معیار در عبادات و عادات نیت شخص است

از عمر بن خطاب روایت شده که گفت: از پیامبر خدا ﷺ شنیدم: «اِنَّما الْاَعْمالُ بِالنِّیّاتِ و اِنَّما لِکُلِّ امْرِیءٍ ما نَوی فَمَنْ کانَتْ هِجْرَتُهُ اِلَی اللّٰهِ وَ رَسُولِه فَهِجْرَتُهُ اِلَی اللّٰهِ وَ رَسُولِه وَ مَنْ کانَتْ هِجْرَتُهُ اِلیَ دُنْیا یُصیبُها اَوِ امْرَأَةٍ یَنْکِحُها فَهِجْرَتُهُ اِلیَ ما هاجَرَ اِلَیْهِ»[۲] ـ حدیث مورد اتفاق است.

جایگاه حدیث و آنچه دربارهٔ سببش گفته‌اند

احمد و دیگران گفته‌اند: بنیان اسلام بر سه حدیث است: حدیث عمر (اِنَّما الْاَعْمالُ

برابر نهادهٔ منطوق و مفهوم در نزد جمهور است. حنفیه می‌گویند: دلالت یک دلیل نقلی مبتنی بر حکم، یا به خود لفظ است یا نه. در صورت نخست اگر این دلالت مقصود از لفظ هم باشد «عبارت نص» نامیده می‌شود و اگر نه «اشارهٔ نص». در صورت دوم هم اگر دلالت به واسطهٔ لغت از لفظ فهمیده شود «دلالت نص» نامیده می‌شود و اگر به واسطهٔ شرع فهمیده شود «دلالت اقتضا». ر.ک: زلمی، مصطفی ابراهیم، *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب*، ص ۱۷۵ و ۱۷۶. ـ م.

۱ ـ قیاس عبارت است از الحاق موضوعی به موضوع دیگر از نظر حکم شرعی به دلیل یگانگی علت آن دو، تعریف دیگری هم که آورده‌اند چنین است، قیاس عبارت است از حکم بر معلولی همانند حکمی که برای معلول دیگری ثابت است، به واسطهٔ اشتراک آن دو در علت حکم.

این دو تعریف از آن اهل سنت است و البته تعاریف دیگری جز این نیز آورده‌اند. از دیدگاه برخی از علمای اصولی امامی نیز قیاس عبارت است از سرایت دادن یک حکم از موضوعی به موضوع دیگر که مشابه آن است. ر.ک: جناتی، محمد ابراهیم، *منابع اجتهاد در دیدگاه مذاهب اسلامی*، ص ۲۵۴ ـ ۲۵۹ ـ م.

۲ ـ عملها به نیّت است، و هر کس را آن چیزی است که نیّت کرده است؛ هر که هجرتش به سوی خدا و رسول او بوده، هجرتش به خدا و رسول اوست، و هر که هجرتش به سوی دنیایی بوده است که بدان رسد یا زنی که با او همسر شود، هجرتش به همان چیزی است که آهنگ آن کرده است. ر.ک: سنن ترمذی، کتاب فضائل الجهاد، باب ۱۶.

بِالنِّیّاتِ»، حدیث عایشه «مَنْ اَحْدَثَ فی اَمْرِنا هٰذا مالَیْسَ مِنْهُ فَهُوَرَدٌّ»[۱]، و حدیث نعمان بن‌بشیر «اَلْحَلالُ بَیِّنٌ وَ الْحَرامُ بَیِّنٌ»[۲]. توجیه سخن احمد آن که همهٔ دین به سه چیز بر می‌گردد: انجام آنچه بدان امر شده است، ترک آنچه ممنوع شده است، و خودداری ورزیدن از آنچه مشتبه است و این چیزی است که حدیث نعمان بن منذر آن را در بر دارد، که این خود به دو اصل کامل می‌شود: یکی آن که عمل در ظاهر خود موافق سنت باشد، یعنی همان که حدیث عایشه از آن سخن می‌گوید؛ و دیگری آن که در باطن عمل، هدف از آن خداوند و خشنودی او باشد، یعنی همان که حدیث عمر در بردارد.

نزد عالمان چنین مشهور است که سبب این فرمودهٔ رسول خدا ﷺ آن است که مردی از مکه به مدینه هجرت کرد. اما نه بدان هدف که فضیلت هجرت را فراچنگ آورد، بلکه بدان هدف که با زنی به نام ام‌قیس ازدواج کند. پیامبر ﷺ به او خبر داد که تنها بهرهٔ او از هجرتش همان چیزی است که در سر پرورانده و در دل نهان داشته است، نه آنچه آشکار ساخته و از آن سخن رانده است. گفته‌اند: از همین روی در این حدیث از میان همهٔ هدفهای دنیایی تنها از زن نام برده شده است. این داستان را سعید بن منصور از عبدالله بن مسعود چنین نقل می‌کند که هر کس در پی هر چه هجرت کند همان از آنِ اوست. مردی بدان هدف هجرت کرد که با زنی به نام ام‌قیس ازدواج کند و به همین سبب او را مهاجر ام‌قیس می‌خواندند. طبرانی همین خبر را به طریق دیگری چنین روایت کرده است: مردی در میان ما بود که به خواستگاری زنی به نام ام‌قیس رفت. آن زن از پذیرش این خواسته سرباز زد مگر این که وی هجرت کند. مرد نیز هجرت گزید و پس از آن با این زن ازدواج کرد. ما از آن پس او را مهاجر ام‌قیس می‌نامیدیم. حافظ ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید: این سند به شرط شیخین[۳] صحیح است

---

۱ ـ هر که در این آیین ما چیزی بدعت گذارد که از آن نیست، آنچه آورده مردود است . ر.ک: *صحیح بخاری*، کتاب الصلح، باب ۵ .

۲ ـ حلالِ روشنی است و حرامِ روشنی، و شبهه‌هایی میان این دو ... ر.ک. : *صحیح‌بخاری*، کتاب الایمان، باب ۳۹.

۳ ـ اصطلاح به شرط شیخین یعنی آن که حدیث دارای شروط معتبر نزد مسلم و بخاری باشد، هر چند آن دو آن را در صحیح خود نیاورده باشند.

یادآور می‌شویم حدیث صحیح نزد اهل سنت دارای هفت رتبه است، بدین ترتیب : ۱ ـ حدیثی که مورد اتفاق بخاری و مسلم است ۲ ـ حدیثی که فقط بخاری آن را نقل کرده است ۳ـ حدیثی که تنها مسلم آن را نقل کرده است ۴ ـ حدیثی که دارای شروط صحتِ معتبر نزد بخاری و مسلم است، هر

ولی در آن نیامده که حدیث «انّما الاعمال» به چنین سببی صادر شده است، و من در هیچ یک از طرق (نقل این روایت) چیزی ندیده‌ام که تصریح به این نکته را اقتضا کند.[۱] حافظ ابن رجب نیز در *جامع العلوم و الحکم* همین گونه سخنی اظهار داشته است.[۲]

به هر روی، چه آن ماجرا سبب صدور حدیث باشد و چه نباشد، حدیث بر نکوهش کسی دلالت دارد که زنی را در قالب هجرتی خالصانه می‌جوید. اما آن که در کنار هجرت زنی را نیز بخواهد، و یا تنها هدفش ازدواج است ولی به هجرت نیز تظاهر نمی‌کند، بر همان قصد هجرت و یا ازدواجش ثواب داده می‌شود، اما نه به اندازهٔ کسی که از هجرت خود هدفی جز این مهم ندارد، چه ازدواج کار مباحی است که اگر هدف شخص از آن تقرب به خداوند باشد، همانند آن که بخواهد خود را از حرام حفظ کند، بر آن پاداش هم داده می‌شود. یکی از نمونه‌های ضمیمه کردن خواستهٔ مباح به قصد قربت آن چیزی است که در ماجرای مسلمان شدن ابوطلحه رخ داده است. نسائی از انس روایت می‌کند که: ابوطلحه خواستگار ام‌سلیم بود و اسلام مهر میان آن دو. بدین‌گونه که ام‌سلیم پیش از ابوطلحه اسلام آورد و پس از آن که ابوطلحه از او خواستگاری کرد وی گفت: من اسلام آورده‌ام. اینک اگر تو اسلام آوری با تو همسر می‌شوم. پس ابوطلحه اسلام آورد و ام‌سلیم زن او شد. ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید: این حدیث چنین تفسیر می‌شود که وی [ابوطلحه] به اسلام علاقه‌مند شد و از سر همین علاقه به اسلام گروید ولی در کنار آن ازدواج مباحی را نیز خواست. او بدین‌ترتیب حکم کسی را یافت که از روزهٔ خود همراه عبادت، تقویت اراده را قصد کند، یا با طواف خود در کنار عبادت، همراهی با بدهکار را نیت کند.[۳]

تفسیر حدیث

پس از آن که جایگاه حدیث و آنچه را که دربارهٔ سبب صدورش گفته شده است بیان داشتیم، اینک بجاست به شرح حدیث بپردازیم.

چند آن را نقل نکرده باشند ۵ ـ حدیثی که تنها از شروط صحت نزد بخاری برخوردار است ۶ ـ حدیثی که تنها از شروط صحت نزد مسلم برخوردار است ۷ـ حدیثی که دیگر پیشوایان روایت به صحت آن حکم کرده‌اند. ر.ک: *صبحی صالح*، *علوم الحدیث و مصطلحه*، ص ۱۵۵ ـ م.

۱ ـ عسقلانی، ابن‌حجر، *فتح الباری*، ج ۱، ص ۷.

۲ ـ ابن رجب، *جامع العلوم و الحکم*، ص ۹.

۳ ـ عسقلانی، ابن‌حجر، *فتح الباری*، ج ۱، ص ۱۳.

این که فرموده: «انما الاعمال بالنیات ولکل امریء مانوی» دو قاعدهٔ مهم دینی را بیان می‌کند. جملهٔ نخست می‌رساند که عمل به نیت اعتبار می‌یابد و تابع آن است؛ کار با نیّت خوب نیک می‌شود و با نیّت بد تباه، چونان که کیفر و سزانیز براساس همین نیّت است. بنابر این مفاد جملهٔ نخست بیان یک قاعدهٔ کلی است. جملهٔ دوم نیز که خود قاعدهٔ کلی دیگری است از آنچه نیت برای شخص نیت کننده در پی‌دارد همچون پذیرفته شدن یا پذیرفته نشدن، پاداش یا کیفر، و بالاخره صحت یا فساد خبر می‌دهد و این قاعده مسائل بسیاری را در بر می‌گیرد. از همین روی این حدیث را با اهمیت دانسته‌اند. اگر در برابر این حدیث در موردی دلیلی از خارج برسد که اثبات کند آنچه شخص نیت کرده برایش حاصل نمی‌شود، یا آنچه نیت نکرده برایش حاصل می‌گردد به همان دلیل خارجی عمل می‌شود و آن دلیل عموم این حدیث را تخصیص می‌زند.

بیضاوی می‌گوید:

> نیت عبارت است از توجه یافتن دل به سوی آنچه که آن را موافق هدفی می‌یابد از قبیل به دست آوردن منفعت و دفع ضرر در زمان حاضر یا در آینده. شرع این واژه را به اراده‌ای اختصاص داده است که متوجه فعل شود و هدف از آن خواستن خشنودی خداوند و امتثال حکم او باشد. در حدیث «انما الاعمال» نیت به معنای لغوی آن یعنی همان قصد و اراده تفسیر می‌شود تا بدرستی بتواند بر آنچه در پی‌اش آمده است منطبق گردد و مهاجر به آن که هجرتش به سوی فلان چیز است و آن که هجرتش به سوی فلان چیز دیگر تقسیم شود؛ چه تقسیمی که در اینجا آمده شرح جزئیات چیزی است که به اجمال و کلیت بیان شده، و استنباط مقصود است که از آنچه بنیاد نهاده، اراده شده است.

ظاهر این حدیث را نتوان گرفت؛ زیرا[عبارت «انما الاعمال بالنیات» فعل بدون عمل را نفی می‌کند و این در حالی است که] اصل فعل در واقع منتفی نیست؛ چه به حکم حسّ و بروشنی معلوم است که بدون نیّت هم فعل وجود دارد. بنابر این می‌بایست برای صدق سخن، چیزی در تقدیر گرفت. در این باره که چه چیزی در این‌جا در تقدیر است سه نظر وجود دارد:

ـ گفته شده مقصود «انما صحة الاعمال بالنیات» یا چیزی هم معنای آن است، از آن روی که عبارتِ بدون تقدیر بر نفی ذات فعل تصریح می‌کند و به تبع آن بر نفی همهٔ صفات دلالت دارد. اکنون که دلیل از دلالت این عبارت بر نفی ذات جلوگیری می‌کند، دلالتش بر نفی صفات بر جای می‌ماند.

ـ گفته شده مراد «انما ثواب الاعمال بالنیات» یا چیزی نزدیک به این معناست و برای این نظر دو مرجّح آورده‌اند:

یکی آن که باتفاق همگان، ثواب به واسطهٔ نیت ثابت است؛ چه در عبادات و عادات ثوابی بدون نیت وجود ندارد، و بنابر این اگر صحت نیز در این عبارت اراده شود عموم مقتضیٰ را می‌طلبد[1]، در حالی که در اصول ثابت شده که چنین چیزی جایز نیست.

دیگری آن که اگر ثواب در تقدیر گرفته شود کلام بر عموم خود در تمامی اعمال باقی می‌ماند، زیرا در همهٔ اعمال هیچ ثوابی بدون نیت قربت وجود ندارد، بر خلاف صحت که تصور آن بدون نیت نیز ممکن است، همانند صحت درباب بیع و نکاح.

ـ بالاخره سومین نظر آن است که «انما اعتبار الاعمال بالنیات» اعتبار عمل به نیت است و عمل تابعی از نیت است و به ترازوی نیت سنجیده می‌شود و به دیگر سخن هر عملی در

---

۱ ـ مقتضیٰ چیزی است که صدق کلام یا صحت عقلی یا شرعی آن تقدیرش را ایجاب می‌کند. حال اگر چند مفهوم متفاوت که معنای کلام بسته به آنها تغییر می‌کند برای تقدیر گرفته شدن در چنین کلامی شایستگی داشته باشند و قرینه‌ای هم بر تعیین یکی از این مفاهیم وجود نداشته باشد تعیین و تشخیص آن محل اختلاف است.

در چنین فرضی که مقتضیٰ می‌تواند افرادی متفاوت باشد دیدگاههای گوناگونی از سوی عالمان اتخاذ شده و همین تفاوت دیدگاه در بسیاری از فروع و احکام فقهی اثر گذاشته است. علت این تفاوت دیدگاه هم اختلاف در این باره است که آیا مقتضیٰ در چنین فرضی عموم دارد یا نه. در این خصوص سه نظر هست:

۱ ـ گروهی بر این شده‌اند که مقتضیٰ عام تفسیر می‌شود و هر چه را تقدیرش ممکن است در بر می‌گیرد. برخی از شافعیه و حنفیه این دیدگاه را به شافعی نسبت داده‌اند.

۲ ـ برخی از حنفیه و بسیاری از دیگران بر آن شده‌اند که مقتضیٰ عمومیت ندارد، بلکه آنچه دلیل بر مطلوبیت آن گواهی می‌دهد در تقدیر گرفته می‌شود و اگر هم دلیلی وجود نداشت که نشان دهد معنا و مقتضای معین و مشخص مورد نظر است کلام مجمل خواهد شد.

۳ ـ گروهی بر این باور شده‌اند که مقتضیٰ حمل بر همان حکمی می‌شود که مورد اختلاف است. جز این مورد، بقیه به اجماع روشن است.

مؤلف از کسانی است که دیدگاه دوم را برگزیده و از همین روی است که می‌گوید: در اصول ثابت شده که عموم مقتضی جایز نیست.

البته کسانی که این عموم را جایز نمی‌دانند برای خود دلایلی دارند که در اصول به آنها پرداخته شده است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب*، ص ۱۸۴ ـ ۱۹۱. ـ م.

همان رتبه است که نیت و انگیزه‌اش در آن رتبه جای دارد؛ اگر نیت خوب باشد عمل نیز خوب است، اگر بد باشد عمل نیز بد، اگر بلند باشد عمل نیز بلند، و اگر بی مقدار و پست باشد عمل نیز پست.

از میان سه نظریه، همین قویترین و پسندیده‌ترین است و از دیدگاه ما نیز به پذیرش سزاوراتر. تفسیر حدیث با چنین تقدیری همان چیزی است که در نخستین برخورد به ذهن انسان تبادر می‌کند، و با تفریعی که پس از این اصل کلی آمده است سازگاری دارد و حدیث را افقی گسترده و دامنه‌ای بسیار می‌دهد و بدین‌سان، چونان که از شافعی روایت شده است در هفتاد باب از ابواب فقه به کار می‌آید و افزون بر این، دو نظریهٔ پیشتر نیز در آن می‌گنجد؛ چه، بنابر نظریهٔ اخیر معنای جمله آن است که اعمال از نظر پذیرفته شدن یا پذیرفته نشدن، پاداش یا کیفر، صحت یا فساد، ستایش یا نکوهش، و حسن یا قبح تابع نیت هستند.

شیوهٔ عمل بخاری در صحیح خود بر همین دیدگاه دلالت می‌کند، و بسیاری از محققان از جمله سراج‌الدین بلقینی همین را برگزیده‌اند. شاگرد سراج‌الدین، حافظ ابن‌حجر عسقلانی از وی نقل می‌کند که گفت: بهتر آن است چیزی در تقدیر گرفته شود که تابعیت اعمال از نیتها را اقتضا کند؛ چرا که در ادامهٔ همین حدیث فرمود: «فمن کانت هجرته الیٰ الله ...». حافظ ابن رجب نیز از همین گروه است و می‌گوید: در گفتار ابن جریر طبری، ابوطالب مکی و دیگر متقدمان همین [تقدیر] آمده و ظاهر کلام احمد نیز همین است. خطابی نیز از معتقدان به این نظریه است. وی پس از آن که این نظر را بر می‌گزیند می‌گوید: گروهی با اعتناد به این که حدیث تنها در بارهٔ تفاوت نیتها در عبادات است مدعی شده‌اند استدلال به آن در غیر عبادات درست نیست. اما عموم فقیهان به گستردگی لفظ و سوق دادن آن به معانیی که ممکن و شایسته است نظر دارند و اسباب و زمینه‌هایی را که کلام به خاطر آنها صادر شده است مورد توجه قرار نمی‌دهند و معنای لفظ را تنها به همان سبب خود محدود نمی‌سازند.

این در حالی است که اگر معنای حدیث را تنها به صحت یا ثواب محدود کنیم فایدهٔ حدیث اندک و دایرهٔ گسترده دلالت آن به وسیلهٔ چیزی که توانایی و شایستگی تخصیص زدن را ندارد تنگ می‌شود. در این میان این ادعاهم که در این گونه موارد[از حذف متعلق] مقتضیٰ عموم ندارد موضوع اتفاق همگان نیست و بنابر این نمی‌تواند موجب تخصیص الفاظ رسیده در شرع گردد.

عبارت «فمن کانت هجرته الی الله و رسوله فهجرته الی الله و رسوله و من کانت هجرته الی دنیا یصیبها أوامرأة ینکحها فهجرته الی ما هاجر الیه» تفریعی است بر اصلی که گذشت؛ چه

پیامبر اکرمﷺ پس از این بیان که اعمال تابع نیّتها است و بهرهٔ انجام دهندهٔ کار همان نیّت اوست، و این دو، اصلهایی فراگیر و قاعده‌هایی کلی هستند که هیچ چیز از دایره‌شان بیرون نیست، برای نمونه از کاری سخن به میان آورد که شایستهٔ مقام است،کاری که به صورت و به ظاهر یک چیز است، اما بسته به تفاوت نیت، منزلت و ارزشی متفاوت می‌یابد. پیامبرﷺ با سخن خود بیان فرمود آن کس که از مکه که در آن روز «دارالکفر» بود به مدینه که «دارالاسلام» بود به انگیزهٔ دوستی با خدا و پیامبر و علاقه‌مندی به فراگیری اسلام و آشکار ساختن شعایر دینی هجرت کند مهاجری راستین است که آهنگ خدا و پیامبر کرده و همین افتخار او را بسنده است که آنچه از هجرت خود به سوی خدا و رسول در پی‌اش بوده برایش حاصل آمده است. از همین روی، در روایت آنچه به عنوان جواب شرط «فمن کانت هجرته الی الله و رسوله» آمده، تکرار همان عبارت «فهجرته الی الله و رسوله» است؛ چرا که برای چنان مهاجری حاصل آمدن آنچه به هجرتش خواسته مطلوب نهایی او در هر دو سرای است. آن‌سان که اگر کسی از دارالشرک به دارالاسلام هجرت کند تا از این رهگذر به بهره‌ای دنیوی و یا به زنی رسد هجرتش به آهنگ همان چیزی است که در پی آن بوده است، آن که در پی دنیا هجرت گزیده تاجر است و آن که زن می‌جوید خواستگار و هیچ یک از آنان مهاجر نیستند. این عبارت که فرمود: «الی ما هاجر الیه» و از خواستهٔ چنین مهاجری به روشنی یاد نکرد، خود تحقیر خواستهٔ دنیوی او و بی‌مقدار دانستن آن است.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

این حدیث بر آن دلالت می‌کند که هر عمل چیزی جز واقعیت آن و هر عقد چیزی جز حقیقت آن نیست، و بدین‌سان هر که به عقد بیع ربا خواهد در ربا افتد و صورت بیع او را از گناه ربا نرهاند؛ هر که به عقد نکاح، تحلیل خواهد محلل است و مشمول تهدید به لعنی که برای محلل آمده است، و صورت نکاح او را از این لعن نمی‌رهاند.

همچنین حدیث بر این دلالت دارد که هر چه از آن حرام کردن حلال خدایا حلال کردن حرام خدا قصد شود گناه است، و در گناه بودن حیله برای انجام کار حرام هیچ تفاوتی نمی‌کند که کار حرام را انجام دهد یا آنچه را در شرع برای هدفی دیگر وضع شده است وسیله‌ای برای رسیدن به حرام قرار دهد.

بخاری در کتاب الحیل در تفسیر و بیان این حدیث بابی آورده در «ترک حیله‌ها و این که در سوگند و جز آن هر کس را همان چیزی است که نیّت کرده است». ابن‌منیر می‌گوید: بخاری

برداشت گسترده‌ای از این حدیث دارد؛ مشهور نزد عالمان این است که حدیث را تنها در مورد عبادات تفسیر کنند، ولی بخاری آن را شامل عبادات و نیز معاملات دانسته و در پذیرفتن (سد ذرایع)[۱] و (اعتبار مقاصد) از مالک پیروی کرده و گفته است: استدلال به این حدیث بر سد ذرایع و ابطال حیله از قویترین دلیلها است و وجه تعمیم در معنای حدیث نیز آن است که محذوف مقدَّر در حدیث واژهٔ «اعتبار» است، و این در حالی است که معنای اعتبار در عبادات مجزی بودن و بیان مراتب آن، و در معاملات و سوگند و نذر برگرداندن به قصد شخص می‌باشد. حافظ ابن رجب می‌گوید: چونان که مذهب امام مالک، احمد و دیگران است، به حدیث «انما الاعمال بالنیات و انمالکل امریء مانوی» بر این استدلال شده است که هر عقدی که هدف از آن در باطن رسیدن به حرام باشد، خود حرام است، همانند عقد بیعی که هدف از آن ربا باشد؛ چه، در این عقد نه بیع بلکه ربا قصد شده و این در حالی است که به حکم حدیث هر کس را همان چیزی است که قصد کرده است.

۲: نیرنگ در سوگند نامشروع

از ابوهریره روایت شده است که رسول خدا ﷺ فرمود «یمینک علی ما یصدقک به صاحبک».[۲] احمد، ترمذی، مسلم و ابن ماجه این حدیث را روایت کرده‌اند. در عبارت دیگری همین حدیث چنین است: «الیمین علی نیّة المستحلف»[۳] این حدیث را مسلم و ابن‌ماجه روایت کرده‌اند.

ظاهر این حدیث آن است که سوگند بر نیت سوگند دهنده است، ستمگر باشد یا ستمدیده. این ظاهر با حدیث «انما الاعمال بالنیات و انما لکل امریء مانوی» در تعارض

---

۱ ـ سد ذرایع به عنوان یکی از اصول استنباط مورد اتکای مذاهب عامه قرار می‌گیرد. مقصود از ذریعه آن است که یک مصلحت یا مباح راهی و دستاویزی برای رسیدن به مفسده قرار گیرد. سد ذرایع نیز به معنای از میان بردن کلی همهٔ زمینه‌ها و وسایل فساد به منظور پیشگیری از آن است. تحریم حیله در بسیاری از موارد متکی به همین اصل است. بر پایهٔ این اصل هرگاه یک کار درست و بدور از مفسده وسیله‌ای برای مفسده شود از آن جلوگیری به عمل می‌آید. برای اطلاع بیشتر در این باره رجوع شود به *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب*، ص ۴۰۴ و ۴۰۵. ـ م.

۲ ـ سوگندت بر همان چیزی است که طرف تو بر آن تصدیقت کند. ر.ک: *صحیح مسلم*، کتاب الایمان، باب ۲۰.

۳ ـ سوگند به همان نیّت سوگند دهنده است. ر.ک: *صحیح مسلم*، کتاب الایمان، باب ۱۹.

است؛ چه این حدیث به عموم خود بر این دلالت دارد که سوگند ـ که خود یکی از اعمال است ـ بر همان نیت سوگند خورنده منعقد می‌شود، خواه ستمگر باشد و خواه ستمدیده، [با آن که حدیث ابوهریره می‌گوید سوگند بر نیت سوگند دهنده است]. حدیث ابوهریره همچنین با آنچه احمد و ابن‌ماجه از سوید بن حنظله نقل کرده‌اند تعارض دارد که گفت: روزی به همراه وائل بن حجر به آهنگ رسول خدا ﷺ [از محلهٔ خود] بیرون رفتیم. در میانهٔ راه یکی از دشمنان وائل او را گرفت. همراهان از سوگند پرهیز کردند، اما من سوگند خوردم که وائل برادر من است، و دشمن او را واگذاشت. پس از آن نزد رسول خدا ﷺ آمدیم و من این ماجرا برای او باز گفتم. فرمود: تو نیکوکارترین و راستگوترینشان بوده‌ای. راست گفته‌ای، مسلمان برادر مسلمان است. در این حدیث، پیامبر چنین حکم فرمود که آن شخص در سوگند خود شایسته عمل کرده است، با آن که او تنها به اعتبار نیّت خود[و نه نیّت سوگند دهنده که حدیث ابوهریره اقتضا می‌کند] به برادریِ دینی سوگند خورده بود، اما سوگنددهنده چنین برداشت کرده که آن شخص برادر نسبی کسی است که سوگند می‌خورد. این تعارض را به سخنی که از ابراهیم نخعی نقل شده است می‌توان بر طرف کرد. او می‌گوید: اگر سوگند دهنده ستمگر باشد نیت همان نیت سوگند خورنده است، و اگر سوگند دهنده ستمدیده باشد نیت نیت خود اوست. این سخن را ترمذی از نخعی نقل کرده و بخاری نیز آن را به صورت یقین به عنوان یک تعلیق در کتاب الاکراه صحیح خود آورده است. ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید: این سخن را محمد بن حسن در کتاب *الآثار* به طریق موصول از ابوحنیفه، از حماد، از او [ابراهیم نخعی] نقل کرده و عبارت وی چنین است: «اگر ستمدیده سوگند داده شود سوگند بر طبق همان نیت و توریهٔ اوست. اما اگر ستمگر باشد سوگند بر نیت کسی است که او را سوگند داده است». ابن‌ابی شیبه همین معنا را از طریق حماد بن ابی‌سلیمان از ابراهیم نخعی به این عبارت نقل کرده است: «اگر سوگند خورنده ستمدیده باشد می‌تواند توریه کند و اگر ستمگر باشد حق توریه ندارد». مالک، ابوحنیفه، احمد، اسحاق، و اکثر عالمان به همین نظر گرویده‌اند. ابن حزم نیز در *المحلی* همین را برگزیده و سرانجام، قاضی ابوبکربن عربی در شرح خود بر *سنن ترمذی* آورده است:

> معنای این حدیث روشن است، چه، منکر می‌بایست در هنگام سوگند یادکردن تنها چیزی را در سوگند خود قصد کند که اگر آن را برای مدعی آشکار سازد و از آنچه در دل دارد در برابر او پرده بر گشاید او نیز بپذیرد. اما اگر بخواهد برای از میان بردن حق مدعی در سوگند خود کنایه قصد کند، این به اجماع پیشوایان فقه هیچ سودی به او

ندارد؛ زیرا سوگند حق مدعی است، و تنها می‌بایست هم به ظاهر و هم به باطن موافق با دعوای خود او باشد، و بنابراین وقتی به ایهام و لغزگویی و خطای پنهان [توریه] سوگند یاد کند، این او را هیچ سودی نخواهد بخشید، و حکم کسی را دارد که سوگند دروغ خورده است، و در معرض عذاب دردناک دوزخ خواهد بود. اما اگر مدعی ستمگر باشد جایز است مدعی علیه در سوگند خود کنایه و لغزبه کار آورد.

توجه به حقیقت این مسأله از هیچ کس دیگر بیش از ابراهیم نخعی برای ما نقل نشده و این نکته‌ای تازه در فقه است؛ چه، وقتی ادعای باطلی بر ضد شخصی مطرح شود بر او واجب است با آنچه که ظاهرش سوگندی است که بر او واجب شده، و باطنش نیتی است که بیانگر هدف حقیقی اوست، راه رهایی بجوید و از خود دفاع کند.

دلالت حدیث بر حرمت حیله

گاه می‌شود که در حالت فقدان بیّنه، حقداری ستمدیده از ستمگر می‌خواهد نسبت به ادعایی که دارد [یعنی نفی حق ستمدیده] در پیشگاه حاکم یا کسی دیگر سوگند یاد کند، و او نیز با نیرنگ و حیله و با قصد کردن چیزی جز ظاهر سوگند، که ستمدیده همان را برداشت می‌کند سوگند می‌خورد تا حق او را بخورد و حاکم او را تبرئه کند. در این حدیث پیامبر اکرمﷺ بیان فرمود که به بازی گرفتن سوگند با چنین حیله‌هایی گرچه بظاهر شخص را نزد مردم تبرئه کند (چرا که مردم جز ظاهر رخدادها را نمی‌دانند)، اما او را نزد خداوند که هیچ پندار پنهان در درون نیز بر او پوشیده نیست تبرئه نخواهد کرد؛ او به کیفر ستمش خواهد رسید و در حکم کسی خواهد بود که سوگند شکسته است.

بدین‌سان، این حدیث دلیل است بر آن که هر سوگندی که هدف شخص از آن نیرنگ و به بازی گرفتن حقوق دیگران باشد، در دین خداوند و در حکم و قضای او باطل است، هر چند شاید بنابر ظاهرش در این دنیا حکم شود.

۳: حرمت حیله برای اسقاط زکات یا کاستن آن

رسول خداﷺ فرمود: «لایُجْمَعُ بَیْنَ مُتَفرِّقٍ وَ لایُفَرَّقُ بَیْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْیَةَ الصَّدَقَةِ»[1] . این

---

۱ ـ نباید از بیم زکات، میان متفرق جمع شود و یا آنچه مجتمع است متفرق شود. ر.ک: صحیح

حدیث را احمد، نسائی، ابوداوود و بخاری در ضمن حدیث بلندی که ابوبکر آن را در هنگام اعزام انس به بحرین برای او نوشت نقل کرده‌اند.

شرح حدیث

عالمان در تفسیر این حدیث اختلاف کرده و اقوالی چند را برگزیده‌اند. شایسته است پیش از پرداختن به آن گفته‌ها به دیدگاههای فقهی آنان در بارهٔ حکم دو یا چند شریک در زکات بپردازیم تا خاستگاه سخن هر کدام در تفسیر حدیث روشن شود.

ابوحنیفه و پیروانش می‌گویند: بر هر یک از شریکها همان مقدار زکات در مالش واجب است که در فرض شریک نبودن با کسی دیگر بر او واجب بود؛ چه دلایل ثابت در شرع مقدار زکاتی را که در هر نصاب واجب است بیان کرده و در این میان حالتی را با حالت دیگر تفاوت ننهاده است. اما در برابر ابوحنیفه، اکثر فقیهان، و از جمله پیشوایان سه مذهب فقهی دیگر، بر این نظرند که شرکت، در مقدار زکات تأثیر دارد. البته اینان خود در مقدار این تأثیر اختلاف کرده‌اند: مالک می‌گوید: اثر شرکت تنها هنگامی آشکار می‌شود که مال هر کدام از شریکها کمتر از نصاب نباشد. در این صورت، همهٔ آنان زکات مالک واحد را می‌دهند و شرکت آنان اثر خود را در کمتر شدن یا زیادتر شدن مقدار زکاتی که باید پرداخت شود بر جای می‌گذارد. شافعی و احمد می‌گویند: اثر شرکت هم در این صورت آشکار می‌گردد و هم در صورتی که مال هر یک از شریکها کمتر از نصاب باشد، ولی مجموع مال آنها دست کم به یک نصاب

بخاری، کتاب الزکاة، باب ۳۴ و کتاب *الحیل*، باب ۳. مقصود از «جمع متفرق» آن است که چند مقدار جدای از هم که هر کدام بتنهایی به نصاب نمی‌رسد و مشمول زکات نمی‌شود روی هم ریخته شوند و بدین ترتیب زکات بر آنها تعلق گیرد یا نصاب آنها تغییر کند. مقصود از «تفریق مجتمع» نیز آن است که مقداری مال که به حد نصاب رسیده و مشمول زکات است به چند قسمت تقسیم شود تا از نصاب بیفتد و در نتیجه مشمول زکات قرار نگیرد.

از دیدگاه شیعه این کار در وجوب و عدم وجوب زکات تأثیری ندارد، مگر آن که به نقل ملک پیش از تعلق و وجوب زکات بینجامد؛ چه، ملاک زکات از دیدگاه شیعه، ملکیت برای هر شخص و رسیدن مال هر شخص بتنهایی به حد نصاب مقرر در کتاب زکات است. محقق در *شرایع* می‌گوید: «مال کسی به مال کسی دیگر ضمیمه نمی‌شود هر چند شرایط خلط و شرکت فراهم باشد و هر دو مال در یک جا باشند، بلکه آنچه در مال هر یک از افراد معتبر می‌باشد رسیدن آن به نصاب است. دو مال یک مالک نیز، هر چند در دو مکان دور از یکدیگر باشند، از هم جدا نمی‌شوند» ر.ک : *شرایع الاسلام*، ص ۱۰۹ ـ م.

برسد.

کسانی که می‌گویند شرکت، در مقدار زکات تأثیر دارد به حدیث آغازین این بند استدلال کرده‌اند. وجه دلالت این حدیث نیز آن است که اگر تفریق اموال مشمول زکات همانند جمع کردن آنها بود فایدهٔ حدیث از میان می‌رفت، در حالی که حدیث ـ بر حسب قاعده ـ از چیزی نهی کرده است که اگر شریکها آن را انجام می‌دادند پیش از نهی در آن فایده‌ای نیز وجود داشت. بنابر این، این حدیث تخصیص دهندهٔ ادلهٔ عام است، یا در مقدار زکاتی که واجب است، چونان که مالک می‌گوید، و یا هم در مقدار و هم در نصاب، چونان که شافعی و احمد می‌گویند. ابوحنیفه چنین توضیح داده که این حدیث خطاب به گردآورندگان زکات و یا خطاب به مالکان است، بر وجهی که بیان خواهیم داشت.[۱]

اینک بنگریم که در تفسیر این حدیث چه اقوالی ابراز داشته‌اند:

در این باره سه دیدگاه وجود دارد:[۲]

دیدگاه نخست : مالک در *الموطأ* می‌گوید: معنای حدیث آن‌است که سه نفر هر کدام چهل گوسفند داشته باشند که بر هر یک از آنان یک گوسفند زکات واجب است و در نتیجه حاصل جمع آنچه این سه تن می‌بایست بپردازند سه گوسفند می‌شود. اینک این سه گردهم می‌آیند و اموال خود را روی هم می‌گذارند تا در نتیجه مجموعاً بر آنها تنها یک گوسفند زکات واجب

---

۱ ـ ر.ک: ابن ابی هبیرة، *الاشراف علی مذاهب الائمة الاشراف*، ص ۸۹ و ۹۰؛ ابن رشد، *بدایة المجتهد*، ج ۱، ص ۵۵۱؛ ابن‌حجر، *فتح الباری*، ج ۳، ص ۳۰۲؛ *عمدةالقاری*، ج ۹، ص ۱۰ و ۱۱.

۲ ـ برای در اختیار داشتن تصویر روشنی از این بحث یادآور می‌شویم در زکات گوسفند پنج نصاب وجود دارد. سه نصاب نخست مورد اتفاق همهٔ مذاهب است و در آن اختلافی نیست اما از آن به بعد میان مذاهب اهل سنت با مذاهب امامیه اختلاف وجود دارد.به هر روی نصابهای گوسفند به قرار زیر است:

نصاب اول: چهل گوسفند که باید برای آنها یک گوسفند زکات داد؛

نصاب دوم : صد و بیست و یک گوسفند که باید برای آنها دو گوسفند زکات داد؛

نصاب سوم : دویست و یک گوسفند که باید برای آنها سه گوسفند زکات داد؛

نصاب چهارم (از دیدگاه امامیه): سیصد و یک گوسفند که باید برای آنها چهار گوسفند زکات داد؛

نصاب پنجم (از دیدگاه امامیه): چهارصد گوسفند و بالاتر که باید به ازای هر صد گوسفند یک گوسفند زکات داد؛

در مذاهب اربعه نصاب چهارم وجود ندارد و از دویست و یک تا چهارصد را یک نصاب می‌دانند و در چهارصد و از آن بالاتر با شیعه امامیه هم نظرند. ـ م.

باشد. صورت دیگر آن است که دو شریک دویست و دو گوسفند داشته باشند و در نتیجه بر آنان سه گوسفند زکات واجب است. آنگاه اموال خود را از هم تفکیک می‌کنند تا بدین ترتیب بر هر کدام از آنان تنها یک گوسفند زکات [و در نتیجه بر هر دو مجموعاً دو گوسفند] واجب باشد. حدیث از چنین کاری نهی کرده و بنابراین، خطاب حدیث به مالک است.

دیدگاه دوم :ابوحنیفه و پیروانش می‌گویند:حدیث‌خطاب‌به‌گردآورندگان‌زکات‌است؛چرا که از دیدگاه این گروه روی هم ریختن اموال در مقدار زکات هیچ تأثیری ندارد. بنابراین تفسیر عبارت «لایجمع بین متفرق» آن است که فردی بیست گوسفند و فردی دیگر هم همین تعداد گوسفند داشته باشد ولی گرد آوردندهٔ زکات اموال این دو را روی هم حساب می‌کند تا یک گوسفند به عنوان زکات از آنان بگیرد. حدیث از چنین کاری نهی کرده است. عبارت «ولا یفرق بین مجتمع» نیز بدان معناست که کسی صدوبیست گوسفند داشته باشد که به حکم قاعده تنها می‌بایست یک گوسفند زکات بدهد. در این جا برای گردآورندهٔ زکات جایز نیست گوسفندها را به دسته‌های چهل‌تایی تقسیم کند و بگوید این سه دسته به سه نفر تعلق دارد، تا در نتیجه به ازای هر دسته یک گوسفند و در جمع سه گوسفند زکات بگیرد. حدیث از این کار نیز نهی فرموده است.

از دیدگاه همین گروه این احتمال نیز وجود دارد که حدیث خطاب به مالک باشد. چونان که بدرعینی در شرح خود بر *صحیح بخاری* یادآور شده است.[1] صاحب *المحیط* که از حنفیه است بر این نظر تصریح کرده و آن را از ابویوسف نیز نقل کرده است. بنابر این نظر،تفسیر جملهٔ نخست حدیث آن است که کسی چهل گوسفند داشته باشد و دو برادر او نیز هر کدام چهل گوسفند، آنگاه یکی از آنان به گردآورندهٔ زکات بگوید: همهٔ این گوسفندها از آنِ من است، تا در نتیجه وی به ازای مجموع آنها تنها یک گوسفند زکات بگیرد. حدیث از این کار نهی کرده است. تفسیر جملهٔ دوم حدیث بنابر همین نظر آن است که کسی هشتاد گوسفند داشته باشد و هنگامی که گردآورندهٔ زکات به او مراجعه کند بگوید: این گوسفندها از آنِ من و برادران من است و هر کدام بیست گوسفند داریم، تا در نتیجه هیچ زکاتی پرداخت نکنند. حدیث از این نیز نهی کرده است. چه هر دوی این کارها موجب زیان رساندن به فقیران است؛ در فرض نخست از سهم آنان می‌کاهد و در فرض دوم سهم آنان را بکلی از میان می‌برد.

دیدگاه سوم : شافعی در تفسیر حدیث‌می‌گوید:این حدیث از سویی خطاب به مالک، و از

---

۱ ـ ر.ک : *عمدة القاری* ، ج ۹ ، ص ۱۰ .

سویی دیگر خطاب به گردآورندهٔ زکات است و به هر دوی آنان فرمان می‌دهد از بیم فزونی یا کاستی زکات به جمع یا تفریقی در اموال دست نزنند؛ چه، گاه مالک بیم آن دارد که زکات او زیاد شود و از همین بیم دست به جمع یا تفریق اموال خود می‌زند تا مقدار زکات کمتر شود، و گاه نیز گردآورندهٔ زکات بیم آن دارد که مقدار زکات کمتری گردآورد، و از همین بیم به جمع یا تفریق اموال دست می‌زند تا مقدار زکات دریافتی بیشتر شود. از آنجا که این هر دو احتمال وجود دارد، حمل حدیث بر هیچ یک از این دو اولویتی ندارد. حافظ ابن‌حجر ذر *فتح الباری*، و خطابی در *معالم السنن* این دیدگاه را از شافعی نقل می‌کنند.

همین دیدگاه از نظر نگارنده، پذیرفته‌ترین و شایسته‌ترین دیدگاه در تفسیر حدیث است؛ چه، اصول همهٔ حقایق به پیامبر داده شده، و از آنجا که لفظ حدیث او همهٔ این معانی را به عنوان احتمالهایی چند می‌پذیرد هیچ مفهومی ندارد که یکی از آنها بدون آن که دلیلی روشن رسیده باشد قصد شود. قاضی ابوبکر بن عربی از کسانی است که در شرح خود بر سنن ترمذی همین سخن را برگزیده است. وی می‌گوید:

> عالمان در بارهٔ این حدیث دو نظر دارند: یکی آن که مخاطب حدیث صاحبان اموال است، و دیگری آن که مخاطب سخن گردآورندگان زکات هستند. از دیدگاه من صحیح آن است که هر دو گروه مخاطب حدیث‌اند.

ابن عربی می‌گوید: فرمودهٔ «خشیة الصدقه» مفعول‌له است و دو فعلی که پیشتر آمده در آن تنازع می‌کنند، و این اقتضا دارد که اگر جمع یا تفریق اگر از سرنیاز یا در پی انگیزه و هدفی روشن باشد و هدف از آن به بازی گرفتن فریضهٔ زکات نباشد اشکالی ندارد و مشمول نهی نمی‌شود، مگر چنان که عالمان می‌گویند گردآوردندهٔ زکات شخص را به چنین چیزی متهم بداند و این اتهام وجهی هم داشته باشد، که در این صورت می‌تواند او را سوگند دهد. البته چونان که ابن‌عربی می‌گوید، صاحبان اموال این حق را نیز ندارند که در برابر سلطه‌گستری و چیرگی حاکمان بر حقوق و اموال مردمان چنین حیله‌ای ورزند؛ چه، پیامبرﷺ فرمود: «اَدُّوا الَّذی لَهُمْ و سَلوا الله الذی لکم».[۱]

دلالت حدیث بر حرمت حیله

به اجماع کسانی که این حدیث را تفسیر کرده‌اند یعنی پیشوایان فقه، حدیث دلالتی صریح

---

۱ ـ آنچه را از ایشان است [به ایشان] بدهید و آنچه را برای شماست از خداوند بخواهید.

دارد بر این که هر حیله‌ای که برای اسقاط زکات یا کاستن آن به جمع یا تفریق صورت پذیرد و انگیزه و هدف اصلی این کار به بازی گرفتن این واجب استوار و این رکن اسلام باشد حرام است. آنچه هم پیشوایان فقهی در تفسیر این حدیث گفته‌اند، همه از باب تفسیر به مثال است و این اقتضا ندارد که تفسیر حدیث به همان مواردی که آنان یادآور شده‌اند محدود شود. نکتهٔ دیگر آن که این حدیث عام است و هر جمع و تفریقی را که به انگیزه‌ای نادرست و با هدف به بازی گرفتن این فریضه انجام پذیرد در بر می‌گیرد، خواه پیش از کامل شدن سال و خواه پس از آن. بنابر این هر حیله‌ای که هدف از آن فرار از زکات باشد و همین محتوا و مفهوم جمع و تفریق را داشته باشد در حکم جمع و تفریق است که در حدیث از آن نهی شده است، و حدیث به طریق دلالت[1] و یا قیاس از حرمت این گونه حیله‌ها حکایت می‌کند. از این حیله‌هاست آن که کسی نصاب را با غیر جنس آن جایگزین کند، یا بخشی از نصاب را از بین ببرد، یا از طریق صدقه و هبه و به قصد پس گرفتن به ملک دیگری در آورد. کسی که این جمله را کمی قبل از کامل شدن سال انجام دهد تا از این رهگذر از زکات بگریزد، به اجماع اهل سنت حرام، و گناهش نزد خداوند سنگین است و هر که از حاکم یا از کارگزار او بگریزد، از خداوند نخواهد گریخت. مذهب عالمان اهل تحقیق چون احمد و مالک و دیگران این است که اگر قرینه‌ای همانند عرف و اقرار و عادت بر این قصد ناشایست مالک فراهم آید زکات بزور از او ستانده می‌شود، و اگر قرینه‌ای نباشد تنها نزد خداوند گناه کسانی را خواهد داشت که از دادن زکات خودداری ورزیده‌اند. ابوحنیفه و شافعی بر این نظرند که مالک با چنین نیتی گناهی بزرگ مرتکب شده است، اما به حکم حمل بر صحت و حسن ظن به مسلمانان نباید آن را بزور از او گرفت؛ چه، ما تنها به ظاهر امر شده‌ایم و خداوند خود عهده‌دار باطن است.

در این میان ـ تا آنجا که من می‌دانم ـ تنها ابویوسف، که از اصحاب ابوحنیفه است این دیدگاه را برگزیده که هر کس پیش از کامل شدن سال، هر چند یک روزمانده، به کمک حیله‌ای درصدد فرار از زکات بر آید این کارش حرام نیست. دلیل وی بر چنین مدعایی این است که آنچه شخص در این جا انجام داده نه اسقاط واجب، بلکه جلوگیری کردن از وجوب است.[2]

---

۱ ـ پیشتر آوردیم که مقصود از «دلالت» در اصطلاح حنفیه همان ظاهر غیر منطوق است که از آن به اشارهٔ نص نیز یاد می‌کنند. ـ م.

۲ ـ برخی از فقیهان شیعه نیز به همین استدلال به عدم حرمت و همچنین عدم وجوب زکات بر

ابن‌قیم جوزی نقدی قوی بر این سخن آورده که هیچ با انصافی را راهی جز پذیرفتن کامل آن نیست. او در *اغاثة اللهفان* می‌گوید:

[۱] اگر این توجیه حیله ورزان را سودی می‌داشت خداوند آن صاحبان باغ را که می‌خواستند شبانه محصول خود را برداشت کنند تا تهیدستان حضور نداشته باشند کیفر نمی‌داد؛ چه، اینان می‌خواستند وجوب را پس از انعقاد سببش ازمیان بردارند، این همانند حیله‌کردن برای اسقاط زکات پس از ثبوت سبب آن است.

[۲] این خود، حکمت ایجاب زکات را از میان می‌برد؛ چه، خداوند زکات را بر دارایی ثروتمندان واجب کرده است تا آنان را پاک و پیراسته کند و مایهٔ مهربانی با بینوایان و برآوردن نیاز آنان شود. بنابراین حیله کردن برای جلوگیری از واجب شدن زکات با این فلسفه هیچ سازگاری ندارد و آن را نقض می‌کند.

[۳] اگر شارع این را مجاز شمرده بود که پس از انعقاد سبب وجوب با حیله‌ای از تحقق وجوب جلوگیری شود، اصل واجب کردن بدون فایده می‌شد؛ چه، هر کس این توانایی را دارد که با کمترین تأمل راهی برای جلوگیری از وجوب زکات بیابد. چنین است که می‌گوییم: اصل ایجاب در فرض جواز حیله بی‌فایده می‌شود. بنابراین اگر شرع از سویی زکات را واجب کند و از سویی دیگر حیله کردن به هدف اسقاط آن را نیز جایز بشمرد، این نقض غرض خود شریعت است.

[۴] اگر سبب وجوب منعقد شود وجوب به مکلف تعلق گرفته و بنابر این شارع چنین امکانی را به او نمی‌دهد که این تعلق را از میان بردارد، بویژه هنگامی که وی در آستانهٔ فرارسیدن وقت وجوب است، به گونه‌ای که گویا به وقت درآمده، همانند آن که یک روز یا یک ساعت به کامل شدن سال مانده باشد. در این جا ساقط کردن واجب همان حکمی را دارد که ساقط کردن پس از کامل شدن سال دارای آن است، چونان که مفسدهٔ هر دو نیز یکی است؛ چه، مصلحتی که به وسیلهٔ خودداری از پرداخت زکات پس از کامل شدن سال از میان می‌رود از هر نظر همانند مفسده‌ای است که در خودداری از زکات به تسبّب» وجود دارد.

[۵] حکم، پس از انعقاد سببش همانند حکمی است که فعلیت و وجود دارد و ثابت است.

شخص حکم کرده‌اند . ـ م.

[۶] وجوب به واسطهٔ انعقاد سببش تحقق می‌یابد و تنها از باب توسعه بر مکلف است که وی حق دارد تا کامل شدن سال از پرداخت زکات خودداری کند. از همین روی برای مکلف جایز است پیش از سال زکات را بپردازد و همین او را بسنده کند.[۱]

[۷] تنها هدفی که شخص در گریختن از وجوب زکات دارد آن است که از انجام وظیفه خودداری ورزد و کاری کند که آنچه را خداوند در سر سال بر او واجب کرده ساقط شود. البته این همانند آن نیست که کسی برای گریختن از وجوب زکات، از به دست آوردن مالی که در آن زکات واجب می‌شود خودداری ورزد، یا آن که برای فرار از ایجاد شدن حق شفعه و استفادهٔ شفیع از این حق سهم خود را نفروشد، یا برای گریختن از وجوب خرجی زن از ازدواج دوری گزیند، و یا هر کار دیگری از این دست انجام دهد؛ چه، در این گونه موارد هنوز سبب وجوب در حق شخص انعقاد نیافته، و وی آنچه را به وجوب می‌انجامد انجام نداده و سبب وجوب را پیش نیاورده است، اما در این جا [باب زکات] آنچه انجام می‌شود حیله ورزیدن برای اسقاط واجب پس از تحقق سبب آن، و قطع سببیت سبب پس از ثبوت آن است. این در حالی است که قطع سببیّت سبب تغییر دادن حکم خداوند و اسقاط سببیّت به کمک حیله است، با آن که مکلف چنین حقی ندارد؛ چه این خداوند است که به حکم و به حکمت خویش چیزی را برای چیز دیگر سبب قرار داده است و مکلف حق ندارد این جعل و تشریع خداوند را با حیله کردن و نیرنگ ورزیدن ابطال و نقض کند. این بر خلاف جایی است که کسی مال خود را هم بواقع و هم در ظاهر ببخشد یا آن را خرج کند؛ چه در این‌جا وی با آشکار کردن چیزی و پنهان داشتن چیزی دیگر برای جلوگیری از وجوب و ادای واجب حیله نکرده است. افزون بر این، اگر کسی برای جلوگیری از وجوب حیله کند حیلهٔ او در واقع در بردارندهٔ خودداری از ادای واجب نیز هست، و روشن است که اگر شخص تنها از ادای واجب خودداری کند آسانتر و رواتر از آن است که برای این

---

۱ ـ اگر مبدأ وجوب زکات را هنگام حصول ملک جدید و در باب غلات اربع هنگام به بارنشستن آنها بدانیم، این خود می‌تواند دلیلی روشن بر حرمت از میان بردن نصاب پیش از کامل شدن سال باشد. از همین باب است که محقق در *شرایع* (ص ۱۱۰) می‌گوید: در صورتی که پیش از کامل شدن سال یکی از شروط از میان برود، همانند آن که مال را با همانندش معاوضه کند یا مال از نصاب کم شود یکی از اقوال در مسئله آن است که چنانچه شخص این کار را برای فرار از زکات انجام داده باشد، زکات بر او واجب است و کارش مانع وجوب زکات نمی‌شود. ـ م.

دو هدف ـ در کنار هم ـ حیله کند. همچنین صحیح نیست شخص با آن که سبب وجوب را پیش می‌آورد از وجوب بگریزد؛ چه هر که از چیزی فرار می‌کند از سببهای آن نیز می‌گریزد. آن که برای گریز از زکات به حیلهٔ جمع یا تفریق روی می‌آورد بسختی نگران مالی است که سبب وجوب زکات بر او شده است و از همین نگرانی و آزمندی است که برای جلوگیری از دادن آن به دیگران به حیله پناه برده است، وی، بدین‌سان از انجام واجب می‌گریزد، بر این گمان که از وجوب آن بر خویش گریخته است، با آن که آنچه برای او تحقق یافته همان نخست است نه این اخیر.[1]

ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید:

چنین می‌نماید که ابویوسف از این نظر برگشته است؛ چه وی در کتاب *الخراج* پس از آوردن حدیث «لایفرق بین مجتمع» می‌گوید: برای آن که به خدا و روز واپسین ایمان دارد حلال نیست از دادن زکات خودداری ورزد یا آن را از ملک خود به ملک کسی دیگر در آورد و بدین وسیله مال مشمول زکات را پراکنده کند تا در نتیجه هر قسمت از آن کمتر از اندازه‌ای شود که بر آن زکات تعلق می‌گیرد، و بدین ترتیب زکات از آن برداشته شود. به هیچ وجه برای مؤمن حلال نیست به منظور اسقاط زکات حیله کند.

این‌دیدگاهی است که شایستهٔ هر پیشوای فقهی است؛ گرچه ـ تا جایی که نگارنده می‌داند ـ حنفیه در کتب فروع خود از برگشت ابویوسف از این نظر سخن به میان نیاورده‌اند.

بخاری در کتاب الحیل صحیح خود در ذیل این حدیث بابی در بارهٔ زکات و این که «نباید از بیم زکات آنچه را جمع است از هم پراکند و آنچه را پراکنده است گردهم آورد» گشوده، و احادیث دیگری نیز به حدیثِ موضوع بحث افزوده است که بر وجوب زکات و کیفر خودداری کنندگان از آن تأکید دارد و بر کسانی که می‌گویند اسقاط کنندگان زکات به کمک حیله را گناهی نیست و یا می‌گویند زکات به وسیله حیله ساقط می‌شود و فرد گناه هم کرده است، عیب می‌گیرد. البته این نظر اخیر بر اساس شواهد بر این دیدگاه بنا شده که نهی اقتضای فساد و تحریم ـ هر دو ـ را دارد، گرچه به آن تصریح نکرده است.

ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید:

مهلب گفته است: مقصود بخاری آن است که هر حیله‌ای که شخص برای اسقاط زکات به میان آورد گناهش بر اوست؛ چه آنجا که پیامبرﷺ از گردآوردن یا از هم

---

۱ ـ ابن قیم، *اغاثة اللهفان*، ص ۸۴ و ۸۵.

پراکندن گوسفندان از بیم زکات نهی فرمود همین معنا از آن فهمیده می‌شود، چونان که این معنا از حدیث طلحه بن عبدالله نیز برداشت می‌شود که در آن داستان مرد عربی آمده و دربارهٔ احکام اسلام از پیامبرﷺ پرسید. آن حضرت او را از آنها آگاهانید، و آن مرد گفت: سوگند به آن که تو را گرامی بداشت، نه از پیش خود چیزی را که واجب نیست می‌آورم و نه آنچه را که خداوند بر من واجب کرده است از آن می‌کاهم. رسول‌خدا ﷺ در پاسخ این سخن او فرمود: اگر راست بگوید رستگار شده است. از این حدیث فهمیده می‌شود که هر کس بخواهد به کمک حیله چیزی از آنچه خداوند بر او واجب کرده است بکاهد رستگار نمی‌شود.

مهلب می‌گوید: این هم که فقیهان اجازه داده‌اند شخص کمی قبلی از کامل شدن سال در مال خود تصرف کند مقصودشان آن نیست که چنین تصرفی به هدف فرار از زکات انجام پذیرد. هر کس چنین کند گناه از او برداشته نیست و همانند کسی است که یک روز پیش از رؤیت هلال به شیوه‌ای از روزهٔ رمضان بگریزد یا سفری را که نیازمند آن نیست در پیش گیرد تا بدین ترتیب روزه نگیرد. چنین کسی در معرض وعدهٔ عذاب است.[1]

۴: حیله برای اسقاط خیار مجلس

از عمرو بن شعیب، از پدرش، از جدش روایت شده است که پیامبرﷺ فرمود:
«اَلبَیِّعُ و اَلْمُبْتاعُ بِالْخِیارِ حَتّٰی یَتَفَرَّقٰا اِلّآ اَنْ تَکُوْنَ صَفْقَةَ خِیارٍ وَ لٰایَحِلُّ لَهُ اَنْ یُفارِقَهُ خَشْیَةَ اَنْ یَسْتَقِیلَهُ»[2] . این حدیث را احمد و صاحبان سنن، بجز ابن‌ماجه، نقل کرده‌اند و ترمذی آن را حسن دانسته است.

تفسیر حدیث

«البیّع و المبتاع بالخیار حتی یتفرقا»؛ یعنی اگر میان خریدار و فروشنده عقد بیعی به وسیلهٔ

---

۱ ـ ر.ک: ابن حجر، *فتح الباری*، ج۱۲، ص ۲۶۹ و ۲۷۱.

۲ ـ فروشنده و خریدار اختیار دارند تا زمانی که از هم پراکنند، مگر آن که توافق خیار باشد. برای او جایز نیست از بیم آن که دیگری خواستار بر هم زدن معامله شود از او جدا گردد. ر.ک: مسند *احمد*، ج ۲، ۳ ص ۱۸.

ایجاب و قبول واقع شود و سپس یکی از آنها بخواهد عقد را فسخ کند این حق را دارد، البته تا زمانی که در مجلس عقد هستند و پراکنده نشده‌اند، اما اگر یکی از آنها یا هر دو از مجلس عقد خارج شوند بیع در حق هر دو نافذ و لازم است، و هیچ کدام حق ندارند در صورتی که دیگری خواستار امضا و اجرای عقد است خواهان فسخ آن شوند.

چونان که می‌بینید این حدیث از آن حکایت می‌کند که خیار مجلس برای هر یک از طرفهای عقد تا زمانی که از مجلس عقد پراکنده نشده‌اند ثابت و بر قرار است. اکثر عالمان صحابه، تابعین و طبقات بعد همین نظر را دارند و تنها مالک و ابوحنیفه و پیروانشان گفته‌اند: عقد به ایجاب و قبول لازم می‌شود و هیچ کدام از طرفها خیار ندارند. البته احادیث صحیح بر خلاف نظر این گروه است و آنان پاسخی درست و استوار در برابر آنها ندارند؛ گاه آنها را بر خلاف ظاهر تأویل می‌کنند، وگاه نصی عام یا مطلق را در برابر آنها معارض می‌آوردند. جزئیات این بحث در کتب فقه و حدیث آمده است.

«الا ان تکون صفقة خیار»؛ عالمان در این باره که مقصود از این عبارت چیست اختلاف کرده، سه دیدگاه را برگزیده‌اند.

الف ـ عبارت، استثنا از امتداد خیار تا زمان تفرق، و معنای حدیث آن است که خریدار و مشتری تا زمان تفرق خیار دارند مگر در صورتی که برای مثال فروشنده مشتری را پس از ایجاب بیع [میان فسخ و امضا] مخیّر سازد و او امضای بیع را اختیار کند. در چنین صورتی وی دیگر خیار فسخ ندارد هر چند از یکدیگر جدا نشده باشند. این دیدگاه شافعی و تودهٔ فقیهان است.

ب ـ عبارت، استثنا از انقطاع خیار به تفرق باشد، و معنای حدیث آن است که خیار مجلس به تفرّق از میان می‌رود، مگر آن که برای مدتی معین شرط خیار شده باشد. در چنین صورتی خیار به تفرق از میان نمی‌رود، بلکه تا پایان مدت می‌ماند. ابن‌عبدالبر این نظر را از ابوثور نقل کرده است.

ج ـ عبارت، استثنایی از اثبات خیار مجلس باشد ، و معنای حدیث آن است که خیار مجلس برای طرفین قرارداد وجود دارد، مگر آن که عدم خیار مجلس در آن شرط شده باشد. در چنین صورتی به صرف ایجاب و قبول عقد لازم می‌شود و در آن خیار نیست. این تأویلی ضعیف است که لفظ و معنای حدیث آن را نمی‌پذیرد.

در این میان، برخی عالمان نیز گفته‌اند: هم تفسیر نخست و هم تفسیر دوم مقصود از حدیث است. حافظ ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید: روایت عبدالرزاق از سفیان که بخاری

آن را نقل کرده همین نظر را تأیید می‌کند، آنجا که می‌گوید: «إلاّ بیع الخیار أو یقول لصاحبه اختر»[1] مشروط بر آن که واژهٔ «أو» در این حدیث را به معنای تقسیم بدانیم نه تردید.

«ولایحل له ان یفارقه خشیة ان یستقیله»؛ مقصود از استقاله در این جا درخواست فسخ از سوی طرفی است که پشیمان شده است، نه آن اقاله‌ای که در حدیث پیامبرﷺ به روایت ابوداوود آمده است که فرمود: «من أقال مسلماً بیعته أقاله الله عثرته»[2]؛ چه، اقالهٔ به معنای دوم تنها به مجلس عقد اختصاص ندارد و به تفرق از میان نمی‌رود. از همین رو لزوماً باید اقاله را در این جا به معنای نخست دانست. ترمذی، خطابی، و دیگر عالمان نیز اقاله را به همین معنا دانسته و گفته‌اند: معنای حدیث آن است که بر شخص حلال نیست از بیم آن که طرف او در مجلس فسخ کند پس از بیع از او جدا شود. همین برگزیدن فسخ در این جا به منزلهٔ استقاله است.

ابن قدامه در *المغنی* می‌گوید:

> ظاهر حدیث حرمت جدا شدن یکی از طرفین معامله از دیگری از بیم فسخ بیع است. ظاهر کلام احمد در روایت اثرم همین است؛ چه هنگامی که کردهٔ ابن عمر که «چون چیزی می‌خرید و از آن خوشش می‌آمد از فروشنده جدا می‌شد»، و نیز حدیث عمروبن شعیب را نزد او یادآور شدند گفت: این [این کردهٔ ابن عمر] همان سخن پیامبرﷺ است. ابوبکر بن عربی نیز همین نظر را برگزیده است. قاضی گفته است که ظاهر کلام احمد جواز چنین کاری است؛ چه، ابن‌عمر چون چیزی می‌خرید و از آن خوشش می‌آمد از فروشنده [بیدرنگ] جدا می‌شد (این حدیث مورد اتفاق است).
>
> ولی نظر نخست صحیحتر است؛ زیرا سخن پیامبرﷺ بر کردهٔ ابن عمر پیشی دارد، و ظاهر آن است که این حدیث به ابن عمر نرسیده بود، و اگر وی از آن خبر می‌داشت چنین نمی‌کرد.[3]

---

۱ ـ مگر بیعی که در آن خیار است، یا آن که یکی از طرفها به دیگری بگوید انتخاب کن. ر.ک.: *صحیح‌بخاری*، کتاب البیوع، باب ۴۳.

۲ ـ هر کس بیع خود با مسلمان دیگر را پس بگیرد خداوند نیز لغزش او را بر او ببخشاید. ر.ک: *سنن ابوداوود*، کتاب البیوع، باب ۵۲.

۳ ـ ر.ک:ابن قدامه، عبدالله موفق الدین، *المغنی*، ج۴، ص ۹ و ۱۰.

دلالت حدیث بر حرمت حیله

خداوند برای هر یک از طرفهای بیع چنین تشریع کرده است که تا زمانی که در مجلس عقد هستند چنانچه مصلحت خود بدانند که عقد را فسخ کنند بتوانند چنین کنند. بنابراین، خیار مجلس حقّی ثابت برای هر دوی آنهاست و از میان بردن آن جایز نیست.

فلسفهٔ این حق نیز روشن است؛ چه، ممکن است یکی از طرفهای بیع یا هر دوی آنها شتابزده، و بدون درنگ و تأمل و ملاحظهٔ جوانب کار به خریدن یا فروختن پرداخته باشند. از همین روی شارع این حق را به آنان داده است تا بدین وسیله آنچه را که ممکن است بدان توجه نداشته‌اند جبران کنند. بنابراین، اگر یکی از طرفهای بیع به این هدف از دیگری جدا شود که هر چه زودتر حق خیار فسخ او را که شارع برایش مقرر داشته است ساقط کند، با شارع در تشریعش ضدیت ورزیده و برای زیان رساندن به برادر مسلمان خویش اقدام کرده است.

به همین سبب رسول خداوند ﷺ چنین کاری را حرام کرد و فرمود: «ولایحل له ان یفارقه خشیة ان یستقیله» و روشن است جدا شدن یکی از طرفهای بیع از دیگری به چنین **هدفی**، خود حیله‌ای برای اسقاط خیار مجلس است، و این حیله به تصریح حدیث حرام است. چنین کاری از آن روی حیله است که ظاهرش جدا شدن از طرف بیع برای بر آوردن منافع خود بدون قصد زیان زدن به برادر مسلمان است، امّا باطن کار زیان رساندن است. ولی شارع به ظاهر این کار ننگریسته، بلکه حقیقت آن را لحاظ کرده و آن را حرام دانسته است.

برای برخی از عالمان با توجه به آنچه ابن عمر می‌کرد و پیشتر به آن اشاره رفت این حدیث دشوار افتاده است. اما به حمد خداوند در این حدیث دشواریی وجود ندارد؛ زیرا اگر این حدیث به ابن عمر رسیده و وی با وجود آن چنان کاری انجام می‌داده است، می‌بایست رفتار او را برخاسته از اجتهاد وی در فهم این حدیث دانست و گفت از نظر او این حدیث نه بر حرمت ، بلکه بر کراهت چنان کاری دلالت داشته، و این در حالی است که اجتهاد او هنگامی که با ظاهر حدیث، و بلکه با صریح حدیث ـ چنان که در این جا مشاهده می‌شود ـ مخالفت داشته باشد حجت نیست. اگر هم این خبر به ابن عمر نرسیدهٔ و وی چنان می‌کرده ـ که ظاهراً همین نیز بوده است ـ باید گفت: آنچه حجت است حدیث است نه کردار ابن عمر و گناه نیز از او ساقط است، نه از کسانی که حدیث به آنان رسیده و در عین حال از او تقلید کرده‌اند.

در برابر فرض پیش گفته، اگر یکی از طرفها بدون داشتن چنین هدف ناپسندی مجلس عقد را ترک گوید نمی‌توان او را در شمار کسانی که برای ساقط کردن حق برادر خود حیله می‌ورزند شمرد، هر چند کار او چنین چیزی را در پی آورد. همچنین نمی‌توان گفت آنچه وی کرده ذریعه‌ای برای ابطال حق برادر خود و وسیله‌ای برای بستن باب فسخ بر اوست و گرنه می‌بایست به حرمت هر جدا شدنی از مجلس عقد به طور مطلق حکم کرد. ابن قیم می‌گوید:

> باب ذرائع ،هر گاه موجب از دست رفتن مصلحتی راجح شود یا مفسده‌ای راجح در برداشته باشد نتوان بدان توجهی کرد. بنابراین، اگر هر یک از طرفهای عقد را از این باز دارند که تا زمانی که طرف دیگر بر نخاسته مجلس عقد را ترک نگوید، این به او زیان می‌رساند و مفسده‌ای راجح در بردارد.[۱]

اکنون که حدیث، آنچنان که بیان داشتیم، بر حرمت حیله به هدف ساقط کردن حق دیگری نسبت به خیار فسخ در بیع دلالت دارد، به طریق دلالت یا قیاس بر حرمت هر حیله‌ای که برای اسقاط حقوق خداوند یا حقوق بندگان صورت پذیرد نیز دلالت می‌کند، چرا که قدر جامع میان هر دو به بازی گرفتن قانون خدا و حقوق واجب دینی است.

بدین بیان، این حدیث از روشنترین دلیلهایی است که بر بطلان حیله، با همهٔ گونه‌هایش، دلالت می‌کند.

۵: حرمت حیله در مسابقه

از ابوهریره روایت شده است که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«مَنْ اَدْخَلَ فَرَساً بَیْنَ فَرَسَیْنِ وَهُوَ لایَأْمَنُ اَنْ یُسْبَقَ فَلابأْسَ وَ مَنْ اَدْخَلَ فَرَساً بَیْنَ فَرَسَیْنِ وَ هُوَ آمِنٌ اَنْ یُسْبَقَ فَهُوَ قِمارٌ»[۲]. این حدیث را احمد، ابوداوود و ابن‌ماجه روایت کرده‌اند و

---

۱ ـ ابن قیم، *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۱۴۴.

۲ ـ هر کس اسبی را میان دو اسب قرار دهد، در حالی که اسب از این ایمن نیست که بر آن پیشی گیرند، بر او ایرادی نیست، و هر کس، اسبی را میان دو اسب قرار دهد در حالی که اسب از این ایمن است که بر آن پیشی گیرند، آنچه کرده قمار است. ر.ک *سنن ابوداوود*، کتاب الجهاد، باب ۶۲.

ابن‌حزم وحاکم آن را صحیح دانسته‌اند.[۱]

ابوداوود در باب المحلل از کتاب اجتهاد، از طریق سفیان بن حسین و سعید بن بشیر از زهری، از سعید بن مسیب، از ابوهریره، از پیامبرﷺ روایت کرده است که فرمود:

« من ادخل فرساً بین فرسین و هولایؤمن ان یسبق فلیس بقمار و من ادخل فرساً بین فرسین و قدأمن ان یسبق فهو قمار». ابوداوود می‌گوید: این حدیث را معمر و شعیب و عقیل از زهری، از مردانی از اهل علم روایت کرده‌اند و همین نزد ما صحیحتر است.

چونان که شوکانی در *نیل الاوطار* آورده است، ابوحاتم می‌گوید: بهترین وجهی که برای سند این حدیث می‌توان یافت آن است که موقوف بر سعید بن مسیب باشد؛ چه یحیی بن سعید این حدیث را از او روایت کرده، و در *موطأ* نیز چنین است یعنی یحیی از سعید نقل کرده است.

ابن تیمیه در *اقامة الدلیل* هنگامی که دربارهٔ این حدیث سخن به میان می‌آورد پس از یاد آور شدن گفته‌های پیشوایان علم رجال و جرح و تعدیل دربارهٔ سفیان بن حسین، چنین می‌گوید:

> این اندازه که گفته‌اند ـ یعنی آن که او گاه چیزهایی روایت می‌کند که در سند و در متن آنها عالمان دیگر مخالفند ـ ایجاب می‌کند در صورتی که کسی اوثق از او با او مخالفت کند، در روایت وی توقف شود، اما اگر حدیثی مستقل روایت کند و دیگران در این باره با او موافقت کرده باشند محذور از میان می‌رود و به سبب پیروی دیگران از او روشن می‌شود که این حدیث اصلی محفوظ داشته است.[۲]

از این سخن ابن تیمیه روشن می‌شود که حاکم و ابن حزم به چه وجهی این حدیث را صحیح شمرده‌اند و البته خداوند خود به حقیقت امورآگاه است.

مشروعیت مسابقه و گرونهادن در آن و فلسفهٔ این کار

سنت از این حکایت دارد که مسابقه میان اسبان و دیگر چهار پایان و همچنین مسابقهٔ تیراندازی از ورزشهای ستوده‌ای است که بسته به انگیزه‌اش می‌تواند مستحب یا مباح باشد، و به هر روی کاری بیهوده نیست.

---

۱ ـ شوکانی، *نیل الاوطار*، ج ۸، ص ۶۷.

۲ ـ ابن تیمیه، *اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل*، ص ۲۳.

فلسفهٔ این حکم نیز آن است که چون خداوند اسب را به تسخیر انسان در آورده و اجازهٔ اسب دواندن و استفاده از این حیوان را در جنگ و گریز و گرماگرم پیکار داده است چاره‌ای جز آن نیست که برای استفادهٔ از آن، به آن و نیز به سوار کار آموزش داده شود تا با تجربه و پختگی در میدان نبرد عمل کند، و بدین‌سان سودمندتر افتد، کارآیی بیشتری داشته باشد و بهتر هدف انسان را از نگهداری آن برآورد. تیراندازی نیز چنین است، هم کم مشقت‌تر است و هم در از میان برداشتن دشمن کاراتر. از همین روی پیامبرﷺ واژهٔ «قوة» را در آیهٔ «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة» (انفال/ ۶۰) به تیراندازی تفسیر کرد و سه بار فرمود: هان! بدانید که قوّت تیراندازی است. این روایت را مسلم و احمد نقل کرده‌اند. هم اکنون نیز تیراندازی مایهٔ قدرت و توانایی است، البته با توپ و بمب افکن و همانند آن. از دیگر سوی، از آنجا که آماده کردن این توانایی برای رویارویی با دشمن جز به تمرین کردن، تجربه اندوختن و خوی گرفتن امکان پذیر نمی‌شود مسابقهٔ تیراندازی نیز تشریع شده است.

همچنین سنت از این حکایت دارد که این مسابقه هم با عوض جایز است و هم بدون آن.اگر مسابقه با عوض باشد، عالمان برای این عقد شروطی مقرر داشته‌اند که برگرفته از احادیث، اصول کلی دینی، و فلسفهٔ فقه است و در کتب فقه بتفصیل بیان شده است. از جملهٔ این شروط آن است که عوض معلوم باشد. مسافت نیز معلوم باشد، مسافت در حد تحمل اسب یا هر حیوان دیگری باشد که با آن مسابقه داده می‌شود و امکان پیش افتادن یک از دو اسب وجود داشته باشد. اگر معلوم شود که یکی از آنها ناتوان از دویدن است، مسابقه صحیح نیست؛ زیرا هدف از مسابقه آزمودن اسبان است، و وسیلهٔ مسابقه باید از ابزارهای مورد استفاده در جنگ باشد. بنابراین مسابقهٔ کبوترپرانی یا پراندن دیگر پرندگان و کارهایی از این دست که نه ابزار جنگ است و نه مایهٔ توانایی یافتن در جهاد، جایز نیست.یکی از احادیثی که در این باره رسیده حدیثی است که احمد و صاحبان سنن از ابوهریره نقل کرده‌اند که رسول خداﷺ فرمود:«لا سَبَقَ الاّ فی خُفٍّ أوْ نَصْلٍ أوْ حافِرٍ»[1] البته در روایت ابن‌ماجه عبارت «او

---

۱ ـ جایزه تنها در [مسابقهٔ] شتردوانی، تیراندازی، و دواندن سمداران رواست. مقصود از حدیث مسابقه بر سر شتر، اسب و هر چهار پای سمدار دیگر است. نصل هم به معنای تیر است. حدیث به تقدیر «ذی» پیش از سهٔ واژهٔ خف، نصل و حافر است که در هر کدام مضاف حذف شده و مضاف الیه جایگزین آن گردیده است. حدیث دلیلی است بر جواز مسابقهٔ همراه با جایزه بر موارد مذکور در متن. ر.ک: صنعانی، محمد بن اسماعیل، *سبل السلام*، ج۴، ص ۷۱ ـ م.

نصل» نیامده است.

خطابی در شرح این حدیث می‌گوید:

سَبَق به معنای مزد یا عطایی است که برای برنده قرار می‌دهند. اما سَبْق مصدری است از سَبَقتُ الرجل، اسبقته سبقاً. روایت صحیح در این حدیث سبق است، به فتح حرف با، و مقصود از روایت آن که تنها در مسابقهٔ اسب دوانی و آنچه از خانوادهٔ آن است و شتر سواری و تیر اندازی، استحقاق مزد و عطا پیدا می‌شود؛ چه، این امور از زمینه‌های آمادگی برای پیکار با دشمن هستند، و قرار دادن مزد برای آنها مایهٔ تشویق در جهاد و برانگیختن به این مهم است. یابو و الاغ نیز در مفهوم خیل می‌گنجد؛ زیرا همهٔ اینها سم‌دار هستند، و گاه می‌شود که به سریع دویدن و چابکی آنها نیاز می‌افتد؛ چرا که این چهارپایان نیز بار و بنهٔ لشکر را حمل می‌کنند و در جنگها همراه آورده می‌شوند. اما مسابقه با پرندگان و یا کبوترپرانی و همانند آن، هیچ از زمینه‌های آمادگی برای پیکار و قدرت یافتن در جنگ نیست و به همین دلیل ستاندن جایزه برای این کار قمار است و ممنوع[۱]

عالمان می‌گویند، مسابقهٔ با عوض بر چهارگونه است، که سه گونه‌اش جایز و یکی غیر جایز است. سه گونهٔ جایز عبارتند از:

۱ـ شرط مزد از یک طرف، به این که یکی از دو طرف مسابقه به دیگری بگوید: اگر از من پیش افتادی فلان چیز را بر من خواهی داشت و اگر من از تو پیش افتادم هیچ بر تو نخواهم داشت.

۲ ـ شرط مزد از دو طرف، با وارد کردن فرد سوم، به این که هر دو طرف جعلی قرار دهند و نفر سومی هم به میان مسابقه آورند، مشروط بر این که اسب سوم هماورد دو اسب دیگر باشد؛ هم امکان پیش افتادن آن وجود داشته باشد و هم امکان عقب افتادنش. صورت به میان آوردن فرد سوم «محلل» در این مسابقه چنین است که به وی بگویند، اگر از ما پیش افتادی مال هر دوی ما از آن تو، و اگر ما از تو پیش افتادیم هیچ از تو نخواهیم. با این وجود هر یک از این دو بر طرف خود شرط می‌کنند که در صورت پیش افتادن جعل و جایزه‌ای را که او قرارداده است بگیرند. با این ترتیب، اگر فرد سوم از آن دو نفر دیگر پیش افتد مال هر دو را

---

۱ ـ خطابی، *معالم السنن*، ج ۲، ص ۲۵۵.

می‌گیرد، اگر هر دو یا یکی از آنها از او پیش افتند هیچ حقی بر او ندارند، و هر کدام از آن دو نیز که بر طرف خود چیره شود مالی را که دیگری به عنوان جایزه در میان نهاده است در اختیار می‌گیرد. این قرارداد از آن روی جایز است که فرد سوم (محلل) در هیچ فرضی زیان نمی‌کند و تنها این دو احتمال در مورد او وجود دارد که چیزی بگیرد یا نه. با این ترتیب این قرارداد از قمار بیرون است؛ چه قمار چیزی است که برای هر یک از طرفها احتمال خسارت برابر وجود داشته باشد.

۳ـ قراردادن مزد برای برنده از سوی فردی خارج از مسابقه.

اما گونه‌ای که جایز نیست این است که مزد از هر دو طرف باشد و در این میان فرد سومی هم در مسابقه داخل نشده باشد، بدین ترتیب که هر یک از دو طرف به دیگری بگوید: اگر اسب تو پیش افتاد فلان چیز را بر من خواهی داشت، و اگر اسب من پیش افتد فلان چیز را بر تو خواهم داشت. این گونه‌قرارداد در حقیقت قمار است و جایز نیست.

اینک مناسب است به سخن خطابی در شرح حدیث «من ادخل فرساً بین فرسین و هولایؤمن أن یسبق فلیس بقمار و من ادخل فرساً بین فرسین و قد أمن ان یسبق فهو قمار» بنگریم که می‌گوید:

> اسب سومی که در میان این دو اسب جای می‌گیرد «محلل» نامیده می‌شود؛ بدان معنا که آنچه را برنده می‌برد او بر وی حلال می‌کند و به وسیلهٔ آن گرو گذاری دو سویه از دایرهٔ قمار (که شرط گذاری دو کس بر سر مالی است که به یکی از آنان رسد و در نتیجه هر یک از آنان تنها یا برنده است و یا بازنده) خارج می‌شود.
>
> غرض از وجود محلل و قرار گرفتنش میان دو اسب آن است که نشانه‌ای باشد از این که طرفهای مسابقه حقیقتاً قصد اسب دواندن و تمرین دارند، نه هدفی مالی، که در این صورت آنچه می‌کنند به قمار شباهت خواهد یافت. اگر اسب محلل از نظر توانایی با آن دو اسب دیگر همسان باشد دو طرف بیم آن برند که از آن پیش افتد و در نتیجه جایزه (سبق) را از آن خود کند. در این صورت برای هر چه سریعتر دواندن اسب بکوشند و در نتیجه تمرین بیشتری کنند و توانایی افزونتری یابند.اما اگر محلل اسبی کندرو یا خسته باشد و بیم آن نرود که از دو اسب دیگر پیش افتد و سبق را از آن خود سازد، غرض و معنای تحلیل به وسیلهٔ آن حاصل نگردد و در آوردن آن به میان دو اسب دیگر لغو و بی معنا باشد و نتیجه آن شود که شرط گذاریی میان دو اسب صورت

پذیرفته است، بی آن که محللی در کنار آنها باشد؛ و این عین قمار است.

صورت شرط گذاری و مسابقهٔ اسب سواری آن است که دو نفر اسبهای خود را به مسابقه گذارند و آنگاه اسبی همتای اسبان خود برگزینند و در میان دو اسب قرار دهند و سپس مالی معلوم در میان نهند و قرارداد کنند که از آنِ سبقت گیرنده باشد؛ هر یک از دو اسب که از دیگری پیش افتد هم سبق خود را به دست آورد و هم سبق آن اسب دیگر را از آن خویش کند و در این میان بر محلل هیچ تعهدی نباشد؛ اما اگر محلل از آن دو پیش افتد سبق هر دو اسب را ببرد.

نیاز به محلل تنها در جایی است که گروگذاری میان دو نفر باشد، اما اگر امیر میان سواران مسابقه گذارد و برای سبقت گیرنده جایزه‌ای قرار دهد، یا اگر کسی به دیگری بگوید اگر از فلان کس پیش افتادی ده درهم بر من خواهی داشت، این عقد جایز است، بی آن که به محللی نیاز باشد و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

حدیث موضوع بحث همچنین بر این دلالت دارد که راه جستن به مباح به کمک ذریعه جایز است، و این از باب حیله و تلجئه[1] نیست.[2]

دلالت حدیث بر حرمت حیله‌هایی که با اهداف شارع در تناقض است

دانستیم که حدیث موضوع بحث بر دو نکته دلالت می‌کند:

نکتهٔ اول: اگر عقد مسابقه میان دو نفر باشد و مالی در میان گذارند که پس افتاده به پیش افتاده بدهد، این کار جایز نیست مگر آن که اسب سومی میان دو اسب قرار دهند وآن با دو اسب دیگر همتا باشد. در چنین صورتی اگر آن اسب سوم از دو اسب دیگر پیش افتد جایزه را از آن دیگر ببرد و اگر هر دوی آنها با هم از او پیش افتند یا یکی از آن دو از وی سبقت گیرد هیچ چیزی بر عهده محلل نیست، و آن که از دیگری پیش افتاده مال شرط شده را خواهد برد.

نکتهٔ دوم: اگر آن اسب سوم با دو اسب دیگر برابری نکند و از پیش معلوم باشد که عقب خواهد افتاد عقدی که واقع شده قمار و حرام است.

---

۱ ـ تلجئه از ریشهٔ لغوی لجأ به معنای پناه بردن، توسل جستن، تمایل یافتن و تکیه زدن است. در اصطلاح، به هر نوع بیع یا عقد صوریی اطلاق می‌شود که باطن آن چیزی غیر از ظاهر آن است. ر.ک: معجم *لغة الفقهاء*، ص ۲۴۴.ـ م.

۲ ـ خطابی، *معالم السنن*، ج ۲، ص ۲۵۵ و ۲۵۶.

اینک برداشت این دو نکته از حدیث: حدیث می‌گوید:

«من ادخل فرساً بین فرسین»؛ هر که اسبی میان دو اسب مسابقه قرار دهد، «وهو»؛ یعنی اسب سوم «لایُؤمَن ان یُسبَق» از پیش معلوم نیست که حتماً عقب خواهد افتاد و اطمینانی نسبت به چنین نتیجه‌ای وجود ندارد «فلیس بقمار»؛ آن عقد، قمار نیست؛ چراکه این احتمال وجود دارد که اسب سوم از دو اسب دیگر سبقت گیرد و صاحب این اسب جایزه‌ای راکه هر یک از صاحبان دو اسب دیگر در میان نهاده‌اند ببرد و بدین ترتیب هر دوی آنها خسارت کنند... «و من ادخل فرساً بین فرسین و قدأمِنَ ان یُسْبَقَ»؛ اما اگر کسی اسبی در میان دو اسب قرار دهد که از پیش روشن است عقب نمی‌افتد، و چنین اطمینانی نسبت به آن وجود دارد «فهو قمار» شرطی که کرده‌اند قمار است؛ زیرا وجود اسب سوم در حقیقت لغو است و مقصود شرعی که از اشتراط وجود این اسب در نظر است حاصل نمی‌آید.

چنین می‌نماید که حدیث خطاب به یکی یا خطاب به هر دو عاقد اصلی است؛ چه، برای این دو تصحیح عقدی که در آن مالی از جانبشان شرط شده است اهمیت دارد. از همین روی پیامبر، این دو را راهنمایی فرمود که راه تصحیح عقد آن است که اسب سومی در میان آن دو اسب قرار دهند که با آنها برابر و همتا باشد، می‌شود از آن دو اسب دیگر پیش افتد و در نتیجه جایزه‌ای راکه صاحبان آن دو در میان گذاشته‌اند ببرد، و می‌شود که عقب بیفتد و در نتیجه نه چیزی را ببرد و نه چیزی را ببازد؛ بدین‌ترتیب عقدی که صورت پذیرفته از دایرهٔ قمار (که به معنی تردید میان یکی از دو احتمال حتمی بر دو باخت است) بیرون می‌رود. همچنین پیامبر با بیان این که عقد در صورت نا برابر بودن آن اسب سوم با دیگر اسبها قمار خواهد بود صاحبان آن دو اسب دیگر را از این که اسب سوم لغو و بی‌حاصل باشد نهی فرمود؛ چراکه در چنین صورتی، مال، مردّد میان دو طرف، و آنچه صورت گرفته قمار است، و بدین‌سان هدف نخستین مسابقه دستیابی به مال است، نه مسابقه گذاشتن بر سردویدن و دواندن اسب و این تناقضی آشکار با اهدافی است که شارع در تشریع خود داشته است.

با توجه به آنچه گذشت دلالت حدیث بر حرمت حیله از این جهت است که اگر صاحبان دو اسب آنچه را از آن نهی شده‌اند انجام دهند عقدی که صورت می‌دهند به دلیل فراهم آمدن شرطش یعنی قراردادن اسب سوم در میان آنها، بظاهر صحیح، ولی از آن روی که این شرط لغو می‌باشد در واقع باطل و محکوم به قمار است؛ چه، آن مقصود شرعی که خداوند برای آن مسابقهٔ با عوض را تشریع کرده از چنین مسابقه‌ای حاصل نیامده است؛ زیرا در عقدی که

در این فرض صاحبان اسبها انجام داده‌اند هدفی مالی است نه تمرین و کسب توانایی برای جهاد.

ضمناً از این حدیث استفاده می‌شود که اگر صاحب اسب سوم مطمئن باشد که اسبش بی‌تردید پیش خواهد افتاد، و با چنین اطمینانی اسب خود را به میان آن دو اسب دیگر در آورد محکوم به آن است که اموال مردمان را بناروا می‌خورد و در مقاصد شرع اخلال می‌کند. این کاری است حرام، و وسیله‌اش نیز عقدی بظاهر صحیح، اما در واقع باطل و فاسد؛ و حکم هم تابع واقعیت و معنای حقیقی عقد است، نه تابع ظاهر و صورت آن.

بنابر این حدیث تنها از یک چیز سخن می‌گوید، و آن حرمت عقودی است که ظاهرش فرمانبری و باطنش از آن روی که در اهداف و مقاصد شرعی عقود اخلال می‌کند عصیان و نافرمانی است. این گونه عقود غالباً به وسیلهٔ ایجاد شرطی ظاهری و فاقد حقیقت صورت می‌پذیرد تا حکم شرعی عقد بر آن مترتب شود، چونان که در مسألهٔ موضوع بحث دیده می‌شود. گاه نیز این کار از طریق از بین بردن ظاهری شرطی صورت می‌گیرد تا مانع اقتضای سبب حکم خاص شود، همانند از میان بردن شرط «سال» دربارهٔ مال مشمول زکات،[1] به

---

۱ ـ پیشتر آوردیم که از دیدگاه برخی از شیعه نیز اگر از میان بردن «سال» یا «نصاب» حیله‌ای برای گریز از زکات باشد اثر ندارد و همچنان شخص موظف به پرداخت زکات است.

اصولاً مسأله فرار از زکات در فقه شیعه در مورد زکات انعام و همچنین زکات نقدین مطرح می‌شود. ملاک در هر دو مسأله یکی است و هر دو مسأله نزد شیعه و همچنین نزد اهل سنت مورد اختلاف است.

برخی به حرمت فرار از زکات و بی اثر بودن حیله نظر داده‌اند و برخی دیگر به کراهت. شیخ در خلاف (مسأله ۶۴) می‌گوید: «برای انسان مکروه است پیش از فرا رسیدن سال و به هدف فرار از زکات مال خود را از نصاب کم کند. اما اگر چنین کند و در همین حال که مالش کمتر از نصاب است سال بگذرد، زکات بر او نخواهد بود. ابوحنیفه و اصحاب او و شافعی نیز چنین نظر داده‌اند. اما برخی از تابعان گفته‌اند فرار در این جا برای شخص سودی ندارد. بنابراین اگر سال بر او بگذرد و مالش [در نتیجهٔ حیله‌ای که ورزیده] کمتر از نصاب باشد از او زکات ستانده می‌شود. مالک نیز همین نظر را دارد».

شیخ در همین کتاب (مسأله ۶۵) می‌گوید: «اگر شخص مالی به اندازهٔ نصاب از یک جنس داشته باشد و آن را برای فرار از زکات تبدیل به چند جنس متفاوت کند، بنابر مشهورترین روایات چنانچه سال بگذرد زکات بر او واجب است.روایت شده که آنچه شخص از این ناحیه بر خود وارد آورده بیشتر و زیانبارتر است. فقیهان در این مسأله نظری همانند مسأله کاستن از نصاب به قصد فرار از

وسیلهٔ تملیک صوری تمام یا بخشی از آن، تا زمانی که سال کامل می‌شود مال بظاهر در ملکیت خود شخص نباشد و در نتیجه به زعم شخص،زکات از او ساقط شود. همانند این است که آنجا که شخص ایجاد سببی ظاهری را قصد کند تا حکم خاصی بر آن مترتب گردد، از قبیل این که در ماه رمضان سفر کند تا روزه نگیرد. سرانجام یکی دیگر از صورتهای انجام این گونه عقود آن است که شخص ازالهٔ سبب را قصد کند تا مانع اقتضای حکم خاص آن

زکات دارند».

شیخ در مسأله ۸۹ نیز در باب زکات مسکوک و زیور آلات می‌گوید: «اگر شخص به قصد فرار از زکات، مسکوک خود را به زیور تبدیل کند چنانچه قصدش از این کار فرار از زکات باشد مقدار تبدیل شده به زیور نیز به مسکوک اضافه می‌شود».

شیخ در مسأله تبدیل جنس به غیر جنس نیز می‌گوید: «اگر این کار برای فرار از زکات انجام شده باشد زکات بر شخص لازم است».

در *نهایه* نیز می‌گوید: «اگر طلا شمش یا زیور باشد زکات در آن واجب نیست مگر در صورتی که قصد شخص از این کار فرار از زکات باشد».

در *الانتصار* نیز آمده است: «یکی از اقوال خاص امامیه این است که اگر کسی برای فرار از زکات درهم و دینار آنها را به صورت شمش در آورد یا جنسی را به جنس دیگر تبدیل و جایگزین کند زکات بر او واجب است... از مالک و گروهی از شافعیین نیز نقل شده که زکات در چنین صورتی واجب است». در *فقه الرضا* نیز آمده است: «درشمش زکات نیست مگر این که بدین وسیله از زکات فرار کرده باشید. اگر از زکات بدین وسیله فرار کرده باشید بر شما زکات واجب است».

در *من لا یحضره الفقیه*، *المقنع*، *الغنیه* و *الوسیله* نیز حکمی مانند این آمده است.

اما مفید در *مقنعه* قول به فایده نداشتن فرار از زکات را تنها به عنوان یک احتمال ذکر می‌کند و همین نشان تردید وی در این حکم است.

در میان عامه هم چنین نظری وجود دارد.

در *مختصر خرقی* آمده است: «هر کس گله‌ای داشته باشد و آن را پیش از کامل شدن سال به قصد فرار از زکات بفروشد زکات از او ساقط نمی‌شود».

در *مغنی* هم آمده است: «همین که آوردیم نظر مالک، اوزاعی، ابن ماجشون، اسحاق و ابوعبید است، اما ابوحنیفه و شافعی گفته‌اند زکات از شخص ساقط می‌شود». گفتنی است اختلاف در این مسأله ناشی از اختلاف در اخبار است؛ چراکه دو دسته روایت وجود دارد: دسته‌ای که بر جواز فرار و عدم وجوب زکات دلالت می‌کند؛ و دسته‌ای که بر وجوب زکات و سودمند نبودن فرار دلالت دارد. ر.ک : منتظری، حسین علی، *کتاب الزکاة*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ هـ‌ق، ج ۱، ص ۲۴۹ - ۲۵۴. - م.

شود، همانند آن که مرتدی بظاهر اسلام آورد تا مانع شود ارتدادش حکم قتل او را اقتضا کند. به هر روی، خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۶: تأثیر نیّت در افعال جوارحی

از جابر ـ رضی الله عنه ـ روایت شده است که گفت: از رسول خدا ﷺ شنیدیم: «صَیْدُ البرّلکُم حلال و انتم حُرُم مالمَ تَصیدوه أو یُصَدْ لکم»[1] ـ این حدیث را احمد و صاحبان سنن بجز ابن‌ماجه نقل کرده‌اند.

این حدیث میان احادیث مختلفی که دربارهٔ [حکم] خوردن صید برای محرم رسیده است سازگاری ایجاد می‌کند؛ به طریق صحیح رسیده است که صعب بن جثامه گوشت درازگوش وحشی به آن حضرت هدیه کرد و وی آن را برگرداند و فرمود: ما تنها از این روی آن را بر گرداندیم که در احرام هستیم. همین مضمون در حدیث زید بن ارقم به طریق صحیح رسیده است، چونان که ـ در برابر ـ، حدیث ابوقتاده نیز به طریق صحیح رسیده که چون خری وحشی شکار کرد پیامبر ﷺ به اصحاب خود که محرم بودند اجازه داد از آن بخورند. همین مضمون در حدیث طلحه و دیگران به طریقی صحیح رسیده است.

این احادیث مختلف را نمی‌توان به هیچ وجه توجیه کرد مگر آن که گفته شود در آن حدیث که پیامبر خوردن شکار را حلال کرده برای محرمی است که شکار برای او انجام نشده و در آن حدیثی که حرام کرده برای کسی است که گمان می‌شده شکار برای او انجام گرفته است.

این همان معنای حدیثی است که اکنون موضوع بررسی است، و از همین روی شافعی در بارهٔ این حدیث گفته: این حدیث در این باب بهترین و مطابق‌ترین حدیث با قواعد است.

حدیث بر آن دلالت دارد که در افعال جوارحی نیز هدف معتبر و معیار است؛ و بر این اساس، اگر مُحِلّ برای محرم شکار کند و آن را برای او ذبح کند خوردنش بر محرم حرام است، ولی اگر بدون چنین هدفی شکار و ذبح کند خوردنش هم برای خود او و هم برای

---

۱ ـ شکار خشکی در حالی که در احرام هستید برایتان حلال است، تا زمانی که خود آن را شکار نکرده باشید یا آن را برای شما شکار نکرده باشند. ر.ک: *مسند احمد*، ج ۳، ص ۳۶۲.

محرم حلال است.

اکنون می‌گوییم: اگر در افعال جوارحی چنین باشد، در گفته‌ها و در عقود چنین حکمی به طریق اولی وجود خواهد داشت، و این خود دلیلی است بر باطل بودن و حرام بودن حیله به گونه‌های متفاوتش؛ چه، ظاهر حیله‌کاری مشروع و باطن آن ممنوع است و همین باطن نیز مقصود شخص می‌باشد پس می‌بایست حکم بر همان مترتب شود.

بلکه در حدیثی که مورد بررسی است خداوند خوردن گوشت شکار را بر محرم حرام کرده است، آن هم به واسطهٔ نیّتی که از غیر او صادر شده و او از آن هیچ خبر نداشته است. این حرمت نیز از آن روی است که محرم نتواند سبب کشتن شکار به هیچ ترتیبی شود تا بدین‌سان حرمت شکار کردن از سوی محرم به طور کامل رعایت شود.اما اگر شکاری ذبح شود و محرم، نه در ظاهر و نه در باطن، سبب آن نشده باشد خوردن گوشت آن برای او جایز است، به عنوان امری تبعی و ضمنی، نه آن که اصل و مقصود او باشد.[۱]

۷: در پیمانها، معانی ملاک و معتبر است، نه الفاظ

از سلیم بن عامر رسیده است که گفت: معاویه در سرزمین روم پیش می‌رفت در حالی که میان او و آنان پیمانی وجود داشت که هنوز زمانی از آن مانده بود.وی می‌خواست به آنان نزدیک شود تا چون زمان آن پیمان به پایان رسد بر آنان یورش برد. در این میان ناگاه پیرمردی سوار بر مرکب گفت: الله‌اکبر! وفاداری کنید نه نیرنگ! رسول خدا ﷺ فرمود: «مَنْ کانَ بینَه و بینَ قومٍ عهدٌ فلا یحُلَّنَّ عقدةً وَ لایَشُدَّنَّها حتّی ینقَضی امدُها او یُنْبِذ الیهم عهدَهم علَی سواء»[۲].

---

۱ ـ ناگفته پیداست که حکم به حرمت حیله در باب معاملات با قیاسی چنین ناقص بر حکمی در باب معاملات حتی با مبانی خود مؤلف نیز ناسازگار به نظر می‌رسد، چه مؤلف خود نیز ـ آن‌سان که ازمطاوی کتاب بر می‌آید ـ حرمت حیله را بیشتر به باب معاملات (در برابر عبادات) مربوط دانسته و از دیگر سوی این نیز روشن است که بر باب عبادات پیش و بیش از تعلیل تعبّد حاکم است. با این وصف مولف از حکمی که در باب افعال حج به عنوان افعال عبادی آمده است علت استنباط کرده و سپس این علت استنباطی را به باب معامله تعمیم داده است. ـ م.

۲ ـ هر که میان او و قومی دیگر پیمانی باشد هیچ نباید گرهی بگشاید و ببندد، تا زمانی که مدت آن پیمان به سر آید یا پیمان خود با آن قوم را به برابری به آنان وانهد. ر.ک.: *سنن ابوداوود*، کتاب الجهاد، باب ۱۵۲.

این سخن به معاویه رسید. وی از راه برگشت، و بناگاه دیدند آن پیرمرد عمروبن عبسه است. این حدیث را احمد و صاحبان سنن بجز ابن‌ماجه روایت کرده‌اند و ترمذی در بارهٔ آن گفته: حدیثی حسن و صحیح است.

شرح حدیث

«الامد» به معنی پایان است و مقصود از عبارت این که دو گروه با یکدیگر پیمان آتش‌بس برای زمانی معین بسته بودند. این احتمال نیز وجود دارد که مقصود از «الامد» در اینجا، نه پایان، بلکه همان دورهٔ زمانی آتش بس باشد، به دلیل عبارت «فاذا انقضی الامد»؛ یعنی چون آن دورهٔ زمانی[مورد اتفاق] به پایان رسید. در این صورت اطلاق واژهٔ «امد» بر کل یک دورهٔ زمانی و نه بر نقطهٔ پایانی آن، از باب اطلاق لفظ جزء بر کلّ است.

«فلا یحلن عقدة و... تا آخر»؛ یعنی آن که نبایست پیش از پایان یافتن آن مدّت به سوی آنان حرکت کرد و در پایان مهلت غافلگیرشان ساخت. در اینجا «لا یحلن عقدة و لا یشدّنّها» (هیچ گرهی نبندد و نگشاید) به عنوان کنایه‌ای از حرکت کردن به سوی دشمن آمده است؛ چرا که غالباً گره‌گشودن و گره‌بستن بر باروبنه، کار مسافر است.

حدیث دلیلی است بر آن که حرکت ناگهانی کردن به سوی اردوی دشمن هنگامی که پایان یافتن دورهٔ آتش‌بس نزدیک است جایز نیست، بلکه باید همچنان صبر کرد تا آن مدت به پایان برسد، یا آنان خود پیمانشان را بر هم زنند.

روشن است حرکت به سوی اردوی دشمن بدین ترتیب، با مقتضای لفظ پیمانی که با آنان بسته شده است ناسازگاری ندارد، ولی در عین حال از آن روی که چنین کاری دربر دارندهٔ نیرنگ است از آن نهی شده.این خود دلیلی است بر آن که مخالفت کردن با پیمان، چه به اقتضای لفظ و چه به اقتضای مفهوم و حقیقت آن، نیرنگ است و حرام.

نکتهٔ دیگر آن که هیچ تفاوتی میان پیمان آتش‌بس و دیگر عقود وجود ندارد و وفاداری به همهٔ عقود، خواه وفاداری به مدلول لفظی و خواه وفاداری به مقتضای اصل و روح آنها واجب است. این حقیقت بنیان همهٔ عقودی را که وسیله‌ای برای رسیدن به حرام می‌شوند، هر چند ظاهر آنها مشروع می‌نماید، برمی‌اندازد و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۸: نهی از حیلهٔ نَجْش[۱]

از ابن‌عمر رسیده است که گفت: رسول خدا از نجش نهی فرمود. این حدیث مورد اتفاق است.

«نجش» [بر وزن بخش] آن است که کسی بی آن که قصد خریدن کالایی را که در معرض فروش گذاشته شده داشته باشد بهای بالاتری برای آن پیشنهاد کند تا دیگر خریداران گمان برند این بهای حقیقی آن کالاست و در نتیجه فریفته شوند و کالا را به همین قیمت یا به بالاتر از آن بخرند. این کار به واسطه آن که موجب ضرر رساندن به خریدار و فریفتن او می‌شود حرام است، و البته بیع خریدار در این صورت از دیدگاه اکثر فقیهان، و از جمله ابوحنیفه و شافعی و در روایتی امام احمد، صحیح، اما از دیدگاه مالک و در روایت دیگری از احمد باطل

---

۱ ـ نجش در لغت به معنای برانگیختن شکار و در اصطلاح عبارت است از آن که شخص بدون قصد خریدن یک کالا بر قیمت آن بیفزاید و اعلام کند که آن را به قیمت بیشتری می‌خرد تا در نتیجه دیگران بشنوند و آن را به قیمت گرانتر بخرند، خواه فروشنده و کسی که نجش می‌کند در این باره با هم تبانی کرده باشند و خواه تبانی نکرده باشند. تعریف دیگر نجش نیز آن است که شخص بیگانه کالای مورد معامله را براساس تبانیی که با فروشنده دارد بستاید تا در نتیجه خریدار رغبت بیشتری به خرید آن نشان دهد. ممکن است این ستایش بدون چنین تبانیی نیز باشد.

شیخ انصاری در *مکاسب* پیش از بیان این دو تفسیر به حکم نجش می‌پردازد و می‌گوید: «نجش حرام است، به دلیل روایت نبوی که ضعف سند آن به کمک اجماع، جبران شده است. عقل نیز بر قبح این کار دلالت دارد؛ چرا که این کار غش، تلبیس و اضرار است» (ر.ک: انصاری، مرتضی، *المکاسب المحرمه*، خط طاهر خوشنویس، ص ۵۵).

چنان که از تعریف نیز بخوبی روشن است حرمت نجش حرمتی استقلالی و دلیل آن هم این است که نجش نوعی تلبیس و نیرنگ وغش در معامله و سبب ضرر است و اینها عنوانهایی هستند که به تصریح شارع حرامند.

بنابر این ـ همان گونه که در مواردی مشابه اشاره شد، ـ حرمت این گونه کارها به عنوان مصداقهایی از نیرنگ، با حیله به معنای بهره‌جستن از شمول دلیل لفظی شرعی ـ چنان که معتقدان به جواز حیله می‌گویند ـ چندان ارتباطی ندارد.

به دیگر سخن آنچه مؤلف می‌بایست برای آن دلیل بیاورد ـ آن‌سان که در مواردی نیز چنین کرده ـ اثبات حرمت کارهایی است که از شمول دلیل می‌توان اباحهٔ آنها را به گونه‌ای درآورد، اما انجام آنها با روح قانون و فلسفهٔ تشریع حکم ناسازگاری دارد.

به هر روی مخالفت با این دلیل مؤلف به معنای مخالفت با مدعای کلی او نیست. ـ م.

است، بدان دلیل که نهی اقتضای فساد می‌کند. کسانی که این بیع را صحیح دانسته‌اند به این نظر داشته‌اند که نجشی که از آن نهی شده، چیزی جدای از حقیقت عقد است و اثری در بیع ندارد، و افزون بر این، نهی برای دفاع از حق خریدار صورت پذیرفته و جبران این حق [در صورت انجام نجش] به خیار یا به پایین آوردن قیمت است، البته مشروط به آن که مقدار غبن فاحش باشد، به گونه‌ای که عادتاً از همانند آن نمی‌گذرند، اما اگر آن اندازه باشد که معمولاً از آن در می‌گذرند خریدار خیار ندارد.

اگر فروشنده‌ای بگوید: برای خریدن این کالا فلان مقدار پرداخته‌ام، و خریدار نیز آن را باور کند و بر همین اساس از او بخرد و سپس روشن شود که وی دروغ گفته است بیع صحیح است، ولی خریدار خیار دارد؛ زیرا این کار نیز در معنای نجش و در حکم آن است.

ابن عبدالبر، ابن‌عربی و ابن‌حزم حرمت نجش را مقید به صورتی کرده‌اند که آنچه بر بها افزوده شده از ثمن المثل بیشتر باشد. بنابراین اگر کسی مشاهده کند کالایی در معرض فروش است و به کمتر از قیمت فروخته می‌شود، و آنگاه بر قیمت بیفزاید و آن را تا قیمت واقعی خود بالا برد آنچه انجام داده است نجش و معصیت نیست، بلکه بنا به نیّت خود بر این کار پاداش داده می‌شود. این گروه برای اثبات نظر خود به حدیث، «الدین النصیحه» استدلال کرده‌اند اما می‌توان در این استدلال خدشه کرد که در چنین دادوستدی نصیحت و خیرخواهی تنها نجش نیست، بلکه راه دیگری هم وجود دارد و آن این که به فروشندهٔ کالا بگوید: بهای واقعی آنچه می‌فروشی این است و اگر تو آن را به بهایی که اکنون قراردادهای بفروشی زیان می‌کنی. با این راه می‌توان میان دلیل حاکی از حرمت نجش به صورت مطلق و دلیل لزوم نصیحت، جمع و سازگاری بر قرار کرد.

اما این که نجش یک حیله است، بدین بیان روشن می‌شود که با ستودن کالا و پیشنهاد دادن قیمت، ظاهر کار تمایل به خرید و راستگویی است و نیز اظهار این نکته که قیمت پیشنهادی همان بهای واقعی کالاست، اما باطن آن زیان رساندن به خریدار از طریق افزودن بر قیمت و فریفتن وی به افتادن در چنین معامله‌ای است. در این میان، شارع حرمت را، که مدلول نهی است، بر باطن این کار که البته مقصود اصلی شخص است مترتب ساخته، نه بر ظاهر آن. این خود دلیلی است بر آن که در عقود معانی و حقایق آنها معیار است و معتبر، نه ظاهر الفاظ.

همانند نجش مشمول حکم حرمت است هنگامی که برای زیان رساندن به فروشنده و بی رغبت یا کم رغبت کردن خریدار یا خریداران، کسی در بیع دخالت کند و بهایی کمتر از آنچه

بهای واقعی کالاست پیشنهاد کند این کار نیز به سبب نیرنگ و زیان رسانی به فروشنده و حرام است و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۹: نهی از حیلهٔ تصریه

ابوهریره از پیامبر خدا ﷺ روایت کرد که فرمود: «لاتصروا الابل و الغنم فمن ابتاعها بعد فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان شاء امسکها و إنْ شاء ردّها و صاعاً من تمر» این حدیث مورد اتفاق است، و در عبارت مسلم [به جای «فهو بخیر النظرین] «فهوبالخیار ثلاثة ایام»[1] آمده است.

شرح حدیث

«لاتُصروا الابل وَ الغنم»؛ تصریه به معنای گردآوردن و جمع کردن است. گفته می‌شود: «صریتُ الماء فی الحوض»؛ یعنی آب را در حوض جمع کردم. همچنین گفته می‌شود: «صری الماء فی ظهره»؛ یعنی آب را در پشت خود نگه داشت و ازدواج نکرد. اسم مفعول این ماده «مُصراة» است، همانند «مُغشاة» و «مُزکاة» از «غشی یغشی» و «زکی یزکی». به هر روی، معنای عبارت این است: هنگامی که قصد فروش گوسفندان و شتران را دارید مباد که شیر در پستان

---

۱ ـ شتر و گوسفند را تصریه نکنید؛ هر که آن را از آن پس بخرد بعد از این که آن را دوشید میان یکی از این دو راه حق انتخاب دارد: اگر بخواهد آن را نگه دارد و اگر بخواهد آن را همراه با یک صاع خرما برگرداند.

بنابر روایت مسلم این خیار سه روزه است، آنجا که آورده است: «پس او سه روز خیار فسخ دارد».

برای آشنایی بیشتر با دیدگاه عامه در این باره رجوع کنید به صنعانی، *سبل السلام*، ج۳، ص ۳۶ ـ ۳۳.

از دیدگاه شیعه نیز تصریه یکی از مصادیق تدلیس و موجب خیار است. در *لمعه* و شرح آن مبدأ این خیار از هنگام آزمودن حیوان و طول مدت خیار را سه روز دانسته و چنین حکم کرده که پس از دوشیدن حیوان در صورتی که مشتری قصد باز پس دادن آن را داشته باشد باید عین شیر را اگر تلف نشده است به همراه حیوان برگرداند و اگر شیر تلف شده مثل آن را به فروشنده باز پس دهد. ر.ک: *الروضة البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه*، جبعی عاملی، زین‌الدین، چاپ کلانتر، ج۳، ص ۵۰۱ و ۵۰۲.

ناگفته نماند همان اشکالی که بر استدلال مؤلف به حدیث نهی از نجش وارد بود در اینجا نیز وارد است. ـ م.

آنها جمع کنید و چند روز دوشیدن را واگذارید تا شیر در پستان آنها گرد آید و پستانها بزرگ شود و خریدار به این گمان بیفتد که طبیعت آنها چنین پر شیر است. از همین روی شافعی می‌گوید: تصریه آن است که نوک پستان شتر یا گوسفند را ببندند و دو یا سه روز از دوشیدن آن خودداری ورزند تا شیر در پستانش گرد آید و خریدار به گمان این که طبیعت آن حیوان چنین است بهای بیشتری برایش بپردازد.

حدیث بر این چند نکته دلالت می‌کند:

۱ـ تصریه به واسطهٔ ضرر رساندن به مشتری و پنهان کردن عیب حرام است؛

۲ ـ برای مشتری در این صورت سه روز خیار خواهد بود. فلسفهٔ تقیید به سه روز آن است که غالباً در مدتی کمتر از این، عیب تصریه دانسته نمی‌شود؛ چه اگر در روز دوم شیر کم شود در کنار احتمال تصریه این احتمال هم می‌رود که کم شدن شیر ناشی از مسأله‌ای همانند بد خوراکی حیوان در آن روز باشد. اما چنانچه در روز سوم نیز این کاهش مشاهده گردد دانسته می‌شود که آن نادوشیده بوده است.

۳ـ چنانچه خریدار فسخ بیع را برگزیند و بخواهد گوسفند یا شتر را پس از آن که دوشیده است برگرداند همراه با آن می‌بایست یک صاع خرما نیز به صاحبش برگرداند، خواه مقدار شیری که دوشیده است کم باشد و یا زیاد.

ابن عبدالبر می‌گوید: شیری که از پیش و به تصریه در پستان حیوان بوده با شیری که در ملک مشتری حاصل شده است در آمیخته و از همین روی ارزش گذاری آن ممکن نیست، و بدین سبب پیامبرﷺ برای قطع نزاع فرموده است یک صاع خرما به فروشنده داده شود. حاصل آن که این خرما بدل آن مقدار شیری است که در هنگام بیع در پستان حیوان بوده است. اما آنچه پس از بیع به وجود آمده، در ملک مشتری حاصل شده و به همین سبب و از آن روی که این شیر در ضمان خود خریدار حاصل گردیده، در صورتی که وی بخواهد حیوان را پس بدهد نسبت به این مقدار شیر ضمانتی ندارد.

اکثر این حدیث را پذیرفته و بدان عمل کرده‌اند، اما حنفیه مخالفت ورزیده و به این حدیث عمل نکرده‌اند. کسانی که حدیث را پذیرفته‌اند در این اختلاف کرده‌اند که آیا آنچه همراه با حیوان نادوشیده برگردانده می‌شود لزوماً باید خرما باشد یا نه؛ بسیاری از این گروه گفته‌اند خرما متعیّن است؛ و برخی دیگر گفته‌اند: باید خریدار یک صاع از قوت غالب بلد را بدهد و اختصاص به خرما ندارد. این نظر ـ چونان که ابن قیم می‌گوید ـ گزیده‌تر و به قواعد شرع نزدیکتر است، و گرنه چگونه می‌توان برای مثال کسانی را که قوت غالب آنها ماهی یا

برنج یا ذرت و ارزن است مجبور به دادن خرما کرد. این نخستین تخفیفی نیست که بر آن دلیل رسیده است. در این میان، فلسفهٔ تقیید به خرما در حدیث این است که در آن زمان خرما قوت غالب مردم مدینه بوده و هم از این نظر که بدون پختن و آماده کردن مورد استفاده قرار می‌گرفته، با شیر همانندی داشته است.

بحثی با حنفیه در بارهٔ ردّ حدیث

حنفیه این حدیث را به دو جهت ردّ کرده‌اند:

نخست آن که این حدیث به روایت ابوهریره است و ابوهریره ـ بنا به ادعای آنان ـ فقیه نبوده است. جمهور به این اعتراض چنین پاسخ داده‌اند که همین حدیث به دو طریق از ابن عمر رسیده است: طریق ابوداوود و طریق طبرانی، و به روایت انس نیز آمده و ابویعلی آن را نقل کرده است، و همچنین به روایت عمرو بن عوف که بیهقی آن را در خلافیات آورده است. چونان که در *صحیح بخاری* آمده، از ابن مسعود به صورت موقوف روایت شده و این در حالی است که در چنین جایی، موقوف در حکم مرفوع است، و چرا که مخالف قیاس است و از دیگر سوی گفته‌اند حدیث موقوف مخالفِ با قیاس حکم حدیث مرفوع را دارد. افزون بر این، ابن مسعود به اتفاق همگان از بزرگان فقیهان است. این هم که گفته‌اند ابوهریره فقیه نبوده، گفته‌ای بی اعتبار است؛ چه نام ابوهریره را در شمار فقیهان صحابه آورده‌اند و گفته‌اند: او در دوران صحابه فتوا نیز می‌داده است و هر کس در کتب حدیث جست‌وجویی کند این حقیقت را دریافته و در آن هیچ تردیدی روانخواهد داشت. افزون بر این، آنچه در پذیرش حدیث ملاک و معیار می‌باشد حفظ و امانتداری راوی است و این در حالی است که بیشترین حفظ حدیث در میان صحابه از آن ابوهریره بوده و پیامبرﷺ برای او دعا کرده که بتواند حفظ کند، و از همین روی وی در میان همهٔ راویان بهترین حفظ را داشته و در نقل، بیش از همه مورد اطمینان است و خدشه در روایت او از سستی ایمان است و کاستی دانش.[1]

دیگر آن که، این حدیث ابوهریره از چند نظر مخالف اصول شریعت و قیاس جلی است از آن جمله:

---

۱ ـ خوب است برای آگاهی از مقدار نادرستی این نظر به کتاب عالم برجسته اهل سنت محمود ابوریه مراجعه شود تا ببینید وی چگونه اثبات می‌کند که ابوهریره جعل حدیث می‌کرد، تدلیس می‌کرد و دست کم روایت را مرسل می‌آورد، و به همین سبب روایت او بی اعتبار است. ر.ک.: ابوریه،محمود، *شیخ المضیرة ابوهریره*، دارالذخائر، قم، ۱۳۶۸ هـ.ش .

۱ـ حدیث مقتضی به هم زدن بیع بدون هیچ عیب و یا تخلفِ در شرطی عقد است.

۲ـ این حدیث با حدیث «الخراج با لضمان» تعارض دارد؛ چه، شیری که نزد مشتری و در ملک او حادث می‌شود برای مشتری ضمان آور نیست، در حالی که بر طبق این حدیث وی نسبت به آن ضامن است.

۳ـ شیر «مثلی» است، در حالی که در این حدیث، خریدار آن را به غیر مثلِ ضامن شده [و چیزی جز شیر یعنی همان خرما را به فروشنده برگردانده] است.

۴ـ وقتی ضمان به مثل امکان پذیر نباشد قاعده آن است که ضمان به قیمت باشد، درحالی که خرما نه مثل است و نه قیمت.

۵ـ مقدار ضمان هر مال در کمی و زیادی تابع خود آن مال است و هر مال به همان اندازه که بوده ضمان آور است، درحالی که در این حدیث مقدار ضمان خریدار در برابر شیری که دوشیده، خواه کم باشد و خواه زیاد، یک صاع تعیین گردیده است.

دیگران به این اعتراضها پاسخ داده‌اند. پاسخ کلی همهٔ این اعتراضها آن است که این حدیث با اصول و قواعد شریعت سازگاری دارد و اگر هم مخالفتی داشته باشد، خود یک اصل است، چنان که دیگر احادیث نیز چنینند. از دیگر سوی، اصول شرع هیچ کدام معارض و نفی کنندهٔ دیگری قرارداده نمی‌شود، چنان که پیامبر اکرمﷺ نهی فرموده که برخی آیات کتاب معارض و نفی کنندهٔ برخی دیگر قرارداده شود. بلکه می‌بایست از هر حدیثی پیروی کرد و هر اصلی را در جای ویژهٔ خود نهاد؛ چه، این اصول از ناحیهٔ خداوندی رسیده که شریعت خویش را بنیان نهاده و استوار ساخته است، و آنچه جز این باشد خطایی آشکار است. این پاسخ کلیی است که داده‌اند.

اما پاسخ تفصیلی از این قرار است:

۱ـ این که گفته‌اند حدیث مقتضی به هم زدن بیع بدون هیچ عیب و یا تخلف از شرطی است سخنی مردود می‌باشد؛ چه در اصول شریعت که از صاحب شرع رسیده دلیلی بر این نیامده است که ردّ بیع منحصر به همین دو صورت باشد، بلکه اصول شریعت ردّ بیع را به اسبابی جز این همانند تدلیس و غش نیز اقتضا دارد؛ چه غش و تدلیس با تخلف از شرط ضمن عقد از یک باب هستند؛ زیرا فروشنده گاه با گفته‌های خود صفتی را در بیع وانمود می‌کند و گاه با کرده‌های خود، و در هر دو صورت چنانچه برای خریدار روشن شود صفت واقعی بیع چیزی جز آن است که فروشنده وانمود می‌کرده، مورد غش و تدلیس قرار گرفته و خیار فسخ و امضا دارد. اگر هم در شریعت چنین حکمی به نص نیامده باشد این خود اصل

قیاس و مقتضای عدالت است؛ چه، مشتری مال خود را تنها بنابر وجود صفتی که فروشنده اظهار کرده است، در برابر بیع به وی داده، و اگر می‌دانست مبیع دارای چنان صفتی نیست هرگز آن مال را در برابرش نمی‌داد. بنابراین اگر با وجود این غش و تدلیس بیع را بروی لازم بدانیم این بزرگترین ستم است؛ چیزی که شریعت از آن کاملاً پیراسته است. می‌دانیم پیامبر اکرم برای کاروانیانی که پیش از وارد شدن و اطلاع یافتن از قیمتها به استقبالشان آیند و کالایشان را به بهایی کمتر از بازار بخرند حق فسخ قرارداد، و این در حالی است که در اینجانه عیبی در بیع وجود دارد و نه تخلفی از شرط ضمن عقد؛ تنها نوعی تدلیس و نجش وجود دارد.

۲ ـ این که گفته‌اند حدیث «الخراج بالضمان» با این حدیث تعارض می‌کند، در پاسخ می‌گوییم: گرچه حدیث «الخراج بالضمان» را صاحبان سنن به طریق مرفوع از عایشه روایت کرده‌اند، اما حدیث منع تصریه، به اتفاق همهٔ پیشوایان حدیث، از آن صحیحتر است. پس چگونه می‌تواند حدیث الخراج با آن تعارض کند؟ افزون بر این، میان این دو حدیث تعارض وجود ندارد؛ چه، خراج اسمی برای غلّه و محصولات زراعی است [و گفته می‌شود «خراج غلّه»]، همانند «کسب» برده، و «اجرت» چهارپا و از این قبیل است، در حالی که بچه و شیر خراج نامیده نمی‌شود. حداکثر چیزی که در این باب می‌توان گفت این است که شیر را می‌توان به خراج قیاس کرد، به استناد این جامع که هر دو از فواید و محصولات هستند ولی این فاسدترین قیاس است؛ زیرا غله هنگام بیع وجود نداشته و پس از عقد بیع حاصل می‌شود، در حالی که در اینجا شیر در زمان عقد بیع وجود داشته و جزئی از بیع بوده است. شارع هم خرما را عوض شیر که پس از عقد حاصل شده قرار نداده است، بلکه آن را عوض همان شیری موجود در پستان در زمان عقد دانسته و از همین روی ضمان نسبت به آن عین عدالت و مقتضای قاعده است.

۳ ـ این که گفته‌اند شیر به چیزی غیر از جنس خود و صرف نظر از کم یا زیاد بودنش به مقدار یکسان ضمانت شده است، در پاسخ می‌گوییم: ضمان آور بودن شیر به غیر جنس خود نهایت عدالت است؛ چه ضمان شیر به مثل خود البته ناممکن است؛ زیرا شیری که در پستان قراردارد محفوظ است و در معرض خراب شدن نیست، اما چون دوشیده شود در معرض ترشیدن قرار می‌گیرد. بنابراین اگر خریدار شیر در پستان را به شیر در ظرف ضامن باشد، ستمی خواهد بود که شریعت از آن پیراسته است. افزون بر این، شیری که پس از عقد حادث شده به شیری که در زمان عقد وجود داشته درآمیخته است و مقدار آن روشن نیست تا

همانندش برخریدار واجب باشد؛ چه، ممکن است مقدار شیری که پس از عقد ایجاد شده در مقایسه با مقداری که به ضمانش حکم می‌شود کمتر یا بیشتر باشد و درنتیجه به ربا بینجامد، و کمترین چیزی که در این باب می‌توان گفت این است که از برابری این دو مقدار آگاهی نداریم. همچنین اگر قرار بود تعیین مقدار شیر را به نظر خریدار و فروشنده یا به نظر یکی از آن دو واگذاریم نزاع و درگیری بسیاری پدید می‌آمد. از همین روی شارع برای از میان بردن زمینهٔ نزاع و کینه و دشمنی مقدار خاصی را تعیین کرده است. آنچه در برابر شیر تعیین شده، یعنی خرما، نزدیکترین چیز به شیر است؛ چه هر دوی اینها خوراک روزانهٔ مردم مدینه و هر دو نیز مکیل بوده‌اند و هر دو بر عکس گندم و جو و برنج بدون پختن و آماده کردن به عنوان ماده‌ای غذایی مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند، و از همین روی خرما نزدیکترین مادهٔ غذایی مردم به شیر بوده است.

اگر گفته شود شما در همه جا به وجوب ردّ یک صاع خرما حکم می‌کنید، خواه آنجا که خرما غذای روزانهٔ مردم است و خواه آنجا که چنین نیست، در پاسخ می‌گوییم: این خود از مسایل مورد نزاع و اجتهاد است؛ برخی هستند که همین گونه حکم می‌کنند، و برخی دیگر می‌گویند در هر جا یک صاع از آنچه قوت غالب مردم است واجب است. چنان که پیشتر گفتیم، همین نظر دوم به اصول و قواعد شریعت نزدیکتر است. ابن‌قیم و همچنین خطابی در *معالم السنن*، ابن‌دقیق العید در شرح *العمدة*، ابن‌حجر در *فتح‌الباری*، ابن‌عربی در شرح *ترمذی*، و کسانی دیگر همین نظر را به گونه‌ای خلاصه‌تر ابراز داشته‌اند.

گفتنی است همه بر این اتفاق نظر دارند که تصریه حرام، و مصداق غش و نیرنگ است، و در این میان، ابوحنیفه و دو شاگرد او محمد و ابویوسف ـ بنا به روایت مشهور از او ـ می‌گویند: مشتری حق ندارد به استناد خیار عیب، حیوان نادوشیده را برگرداند؛ زیرا مانعی برای برگرداندن پیش آمده و آن زیادهٔ منفصلی است که حاصل آمده است. دربارهٔ مطالبهٔ مقدار تفاوت قیمت چنین حیوانی، از ابوحنیفه دو روایت رسیده است: در روایت شرح *طحاوی* آمده است: از آنجا که برگرداندن مبیع ناممکن است خریدار تفاوت قیمت را از فروشنده می‌گیرد اما چونان که عینی در شرح *بخاری*[1] می‌گوید، در روایت *اسرار* آمده است: خریدار حق مطالبهٔ تفاوت قیمت را ندارد؛ زیرا گردآمدن و یا گردآوردن شیر درپستان حیوان عیب نیست. ابوحنیفه و شاگردش که چنین دیدگاهی را برگزیده‌اند به حدیث پاسخهایی داده‌اند که

---

۱ ـ ج ۱۱، ص ۲۷۲.

گذشت، و دیدیم همهٔ پاسخها نارسا و ناکافی است و نمی‌توان به استناد آنها سنّت را ترک کرد.

دلالت حدیث بر حرمت حیله

چونان که گفتیم، تصریه عبارت است از آن که برای چند روز از دوشیدن شتر یا گاو یا گوسفند خودداری ورزند تا پستانش پر شیر شود و در نتیجه هنگامی که با این وضع در معرض فروش گذاشته می‌شود، خریدار به گمان آن که طبیعت این حیوان همین است و پستانی بزرگ و شیری فراوان دارد رغبت بیشتری به خرید آن پیدا می‌کند و بهای بالاتری را می‌پردازد. بی‌تردید این یک حیله است، ظاهرش آن که پر شیر بودن طبیعت آن حیوان است، و باطنش نیرنگ با خریدار و دروغ به اوست تا بهای بیشتری را بپردازد. این در حالی است که می‌دانیم نگه داشتن شیر در پستان حیوان به خودی‌خود و تا زمانی که موجب ضرر رساندن به آن نشود کاری مباح است، اما از آنجا که همین کار وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی حرام یعنی خوردن مال مردم بنا روا باشد قرار گرفته، خود نیز به واسطهٔ همین قصد محکوم به حرمت است و این دلیلی است بر آن که باطن و حقیقت هر عقد ملاک است نه ظاهر و صورت آن؛ چه میان عقدها تفاوتی نیست.

آنچه گفتیم در حالی است که تصریه نوعی تعریض و کنایهٔ عملی است و میان کنایهٔ عملی و کنایهٔ به گفتار در صورتی که هدف از آنها غش و نیرنگ و دروغ و خوردن مال مردم بناروا باشد هیچ تفاوتی وجود ندارد.

یکی از نمونه‌های کنایهٔ به گفتار در بیع، حکایت حیله‌گری است که شتری را به مردی فروخت. آن مرد از او پرسید: چه اندازه بار می‌کشد؟ پاسخ داد: هر چه می‌خواهی بر دیوار بار کن. پرسید: چه اندازه شیر می‌دهد؟ پاسخ داد: در هر ظرفی می‌خواهی بدوش. پرسید: چگونه راه می‌رود؟ گفت: به باد نتوان رسید. پس از آن که خریدار شتر را برد هیچ یک از آن اوصاف را در آن ندید. نزد آن حیله‌گر برگشت و گفت: در آنچه به من فروختی هیچ یک از آن اوصاف را ندیدم. وی پاسخ داد: من به تو دروغی نگفته‌ام!

شیخ الاسلام ابن‌تیمیه در *اقامة الدلیل* می‌گوید:

> این حکایت از بعضی تابعان نقل شده است و کسانی که بردرستی حیله استدلال می‌کنند این را در سخن خود آورده‌اند. اما چنین می‌نماید که یا این حکایت دروغ است یا آن که فروشنده با او قصد شوخی داشته است، نه قصد حقیقت بیع؛ و گرنه آنچه کرده غرری بیش از تصریه در بردارد؛ زیرا گفتار مفهوم غررش بیشتر از ظاهر حالی است که شخص از آن سخن بر زبان

نیاورده است، و این کار از یک جوانمرد شایسته نیست تا چه رسد به یک دیندار.
گفتنی است تابعیی که این حکایت از او نقل می‌شود شریح قاضی است.

۱۰: هر که غش روا دارد از ما نیست

از ابوهریره رسیده است که رسول خداﷺ به طعامی (گندمی) انباشته برخورد کرد. دست خود را به درون آن فرو برد و رطوبتی به دستش رسید. فرمود: ای صاحب طعام (گندم)، این چیست؟ گفت: ای رسول خدا، اندکی باران به آن رسیده است. فرمود: چرا این را رو قرار ندادی تا مردم ببینند؟. «من غش فلیس منی»؛ هر که غش روا دارد از من نیست. این حدیث را مسلم روایت کرده است.پیامبر خداﷺ این فروشنده را نکوهید؛ چرا که حیله کرده و نیرنگ ورزیده است. وی کاری کرده بود که باطن آن طعام (گندم) بر خلاف ظاهرش باشد، و این خود نوعی تغریر و تدلیس در برابر خریدار و به معنای خوردن مال او بناروا‌ست؛ چه، وقتی آب به گندم برسد دانه‌ها رطوبت به خود می‌گیرد و درشت‌تر می‌شود و در نتیجه پیمانه[ای که با آن گندم را اندازه می‌کنند] با مقدار کمتری نسبت به زمانی که خشک است پر می‌شود، در حالی که خریدار به استناد آنچه دیده و با این گمان که باطن این گندم نیز همانند ظاهر آن خشک است بهایی را برای آن پرداخته، و اگر وی از حقیقت امر آگاه بود بهای کمتری برایش می‌پرداخت. از همین روی پیامبرﷺ با عبارت «ای صاحب طعام، این چیست؟» او را نکوهش کرد و چون او بهانه آورد که آنچه شده کردهٔ او نیست، بلکه از آسمان بارانی بر آن باریده و قسمتهای بالای گندم خشک شده و میان آن همچنان تر مانده است، پیامبرﷺ بهانه را نپذیرفت و فرمود: چرا این را رو قرار نداده‌ای تا مردم ببینند؟ سپس هم بر او، هم بر کسانی که به‌سان او به حیله و نیرنگ و تغریر و فریب روی می‌آورند چنین حکم کرد که این کار با اصول و بنیادهای اسلام ناسازگار است؛ فرمود: هر که غش روا دارد از من نیست. این در حالی است که هر حیله‌ای غش و نیرنگ، و به حکم این حدیث حرام است.[1]

---

۱ ـ همان گونه که چند بار اشاره کرده‌ایم کسانی که حیله را جایز می‌دانند به جواز نیرنگ با مردمان و غش و معامله عقیده ندارند. آنها هم می‌گویند غش در معامله با مردمان حرام و ناپسند است. اختلاف و نزاع اساسی بر سر این است که آیا کسی حق دارد از سعه موجود در ظاهر دلیل لفظی برداشتی خاص به عمل آورد که با فلسفه و روح آن حکم مخالف است. در این جاست که برخی با تمسک به روح قانون و فلسفهٔ فقه این گونه حیله‌ها را ناروا می‌شمرند و برخی دیگر با تعبد

پوشیده نماند که کار فروشندهٔ گندمها در این حدیث، درست مانند حیلهٔ تصریه، از باب کنایهٔ عملی است، که کنایهٔ به گفتار در حکم آن و بلکه به چنین حکمی سزاوارتر است، و هر نیرنگ دیگری هم که اگر مغبون از آن اطلاع پیدا کند موضعی جز آنچه با نادانی در پیش گرفته می‌داشت، همین حکم را دارد.

از این همه دانسته می‌شود که حدیث مورد بحث از دو طریق بر حرمت حیله دلالت دارد: قیاس، و ظهور دلالت لفظی و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

به مضمون حدیثی که گذشت احادیث بسیاری رسیده که از آن جمله است:

۱ ـ روایت احمد و ابن‌ماجه از ابن‌مسعود به صورت مرفوع که: «بیع المُحْفَلاتِ خِلابةٌ، وَ لاتَحِل الخِلابةَ لمُسلم»[۱]. در سند این روایت ضعفی وجود دارد و در عین حال چنان که ابن‌حجر در *فتح الباری* می‌گوید[۲] ابن‌ابی شیبه و عبدالرزاق آن را به سندی صحیح و به طریق **موقوف**[۳] نقل کرده‌اند. ابن‌عدی در *الکامل* به نقل از قیس بن سعد بن عباده آورده است که: اگر نشنیده بودم که رسول خدا فرمود: «المکر و الخدیعة فی النار» بیش از همه مکر می‌ورزیدم. ابن‌حجر در *فتح الباری* می‌گوید:[۴] در سند این حدیث اشکالی نیست.

شرح حدیث

«المحفلات» جمع «محفَلة» به صیغهٔ اسم‌مفعول، و به معنای حیوان نادوشیده است، گرفته شده از تحفیل به معنی گردآوردن و فراوان کردن. از آن روی حیوان نادوشیده چنین نامیده می‌شود که شیر در پستان او زیاد شده و این در حالی است که در زبان عربی نسبت به هر چه آن را زیاد کرده باشند فعل «حفل» به کار می‌برند، چنان که می‌گویند: ضرعٌ حافلٌ؛ یعنی پستانی بزرگ و پرشیر؛ یا «احتفل القوم»؛ یعنی جمع مردمان زیاد شد. از همین معناست که به جای اجتماع مردمان «محفل» گفته می‌شود.

«الخلابة» به وزن حمایت به معنای نیرنگ است. گویند رجل خلاّب؛ یعنی مردی

به ظاهر دلیل نقلی حکم به جواز می‌کنند. مؤلف گاه از یاد می‌برد که آنچه می‌بایست برایش دلیل بیاورد ممنوع بودن بسنده کردن به ظاهر دلیل لفظی بدون توجه به روح قانون و فلسفهٔ فقه است.ـ م.

۱ ـ فروش حیوانهای نادوشیده نیرنگ است و برای مسلمان نیرنگ کردن حلال نیست. ر.ک: *سبل السلام*، ج۳، ص ۲۹. ـ م.

۲ ـ ر.ک: *فتح الباری*، ج ۴، ص ۲۵۳.

۳ ـ موقوف حدیثی است که از صحابی نقل شود، خواه سند تا او متصل باشد وخواه‌منفصل ـ م.

۴ ـ ر.ک : *فتح الباری*، ج۴، ص ۲۴۴.

پرنیرنگ، و «البرق الخلب» و یا «السحاب الخلب»؛ یعنی برق یا ابر بی بارانی که گویا بیننده را می‌فریبد.

این دسته از احادیث در حرمت نیرنگ در بیع و جز آن صریحند.

۲ ـ عقبة بن عامر می‌گوید: از رسول خدا ﷺ شنیدم که می‌فرمود: «المَسلم اخوالمُسلم، لایَحِلُّ لمسلمٍ باع مِن اخیه بیعاً و فیه عیبٌ إلاّ بیَّنَه له»[1] این حدیث را احمد و ابن‌ماجه روایت کرده‌اند و چنان که ابن‌حجر می‌گوید سند آن حسن است. وائله می‌گوید: رسول خدا ﷺ فرمود: «لایحل لا حدٍأن یبیع شیئاً الاّ بیّن مافیه و لا یحّل لاحدٍ یعلم ذلک الاّ بیّنه»[2]. این حدیث را نیز احمد، ابن‌ماجه، و حاکم روایت کرده‌اند. همچنین حکم بن حزام، از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده است که فرمود: «البیعان بالخیار ما لم یفترقا، فان صدقا و بیّنا بورک لهما فی بیعهما و انْ کذبا و کتما محقت برکة بیعهما»[3]. این حدیث مورد اتفاق است. سرانجام، ابن‌ماجه نیز به طریق مرفوع روایت کرده است که «من باع عیباً لم یبیّنه لَمْ یزَل فی مَقتٍ مِنَ اللّٰهِ وَ لم تَزلِ المَلائِکةُ تَلعنُه»[4] و احادیث به این مضمون فراوانند.

در این احادیث پیامبر اکرم ﷺ بیان فرموده است که سکوت از اظهار عیبی که طرف دیگر نمی‌داند، خود، گناهی بزرگ است، و این پنهان داری را حرام دانسته، و آن را سبب خشم خداوند و خشم فرشتگان او قرار داده است. گرچه آن کس که سکوت گزیده هیچ سخنی نگفته و وصفی از مبیع یا شرطی در بارهٔ آن به میان نیاورده، ولی این گناه از آن جهت است که سکوت او ظاهر در صحت و سلامت مبیع از هر عیب است و طرف بیع‌بنا را تنها بر همین ظاهری که طرف دیگر چیزی هم درباره‌اش اظهار نداشته، نهاده است که این خود نوعی

---

۱ ـ مسلمان برادر مسلمان است. روا نیست مسلمان به برادر مسلمان خود چیزی بفروشد که عیبی دارد مگر این که آن را برایش بیان کند. ر.ک : *سنن ابن ماجه*، کتاب التجارات، باب ۲۵.

۲ ـ برای هیچ کس حلال نیست چیزی بفروشد مگر این که آنچه را در آن است بیان کند. برای کسی هم که آن را می‌داند چنین فروشی حلال نیست مگر این که آن را بیان کند. ر.ک : *مسند احمد*، ج ۳، ص ۴۹۱.

۳ ـ دوطرف بیع تا زمانی که جدا نشده‌اند خیار دارند؛ پس اگر راست گفتند و بیان کردند بیعشان برایشان برکت کند و اگر دروغ گفتند و پوشاندند برکت بیعشان از میان رود. ر.ک : *صحیح بخاری*، کتاب البیوع، باب ۱۹، ۲۲، ۴۴.

۴ ـ هر که [چیزی دارای] عیب بفروشد و آن را بیان نکند پیوسته در خشم خدا خواهد بود و فرشتگان او را لعنت خواهند کرد. ر.ک : *سنن ابن ماجه*، کتاب التجارات، باب ۴۵.

تغریر و تدلیس نسبت به اوست. بنابر این، می‌بایست آن که به سخنان دروغ و توصیف بر ساختهٔ خود طرف دیگر را می‌فریبد نزد خداوند گناهکارتر و کیفرش افزونتر باشد.

۳ـ از عداء بن خالد بن هوذه روایت شده است که گفت: پیامبرﷺ برای من چنین نوشت: «هذا ما اشتری العداء بن خالد بن هوزه من محمد رسول اللهﷺ اشتری منه عبداً أو امة لاداء و لا غائلة و لا خبثة، بیع المسلم المسلم». این حدیث را ترمذی و نسائی روایت کرده‌اند، بخاری آن را معلّق[1] دانسته، و ابن‌حجر درباره‌اش گفته: سندی حسن دارد و دارای طرقی چند به عداء است.[2]

شرح حدیث

عداء که این حدیث را نقل کرده یکی از صحابهٔ کم روایت است که پس از حنین اسلام آورد.

«لاداء»؛ مقصود از آن نفی هر درد و بیماری نیست، بلکه مقصود نفی درد خاص است، و آن، دردی که خریدار از آن آگاهی نداشته باشد. از همین روی ابن‌منیر می‌گوید: «لاداء» یعنی هیچ بیماری و دردی که فروشنده آن را بپوشاند ندارد، وگرنه اگر عبد بیماری و دردی داشته باشد و فروشنده آن را بیان کند، معامله‌ای که صورت گرفته معاملهٔ مسلمان با مسلمان [یعنی معامله‌ای درست و مشروع و ستوده] است.

«ولاغائلة»؛ ابن‌بطال می‌گوید: مأخوذ است از «اغتالنی فلان»؛ یعنی فلان کس با من حیله‌ای کرد و مالم دربود. ابن التین هم در تفسیر این عبارت می‌گوید: غائله آن است که کاری نهفته و پنهان همانند تدلیس و جز آن انجام دهی.

«ولا خبثة»، بر وزن حکمت و یا قدرت؛ به معنی طبع و خوی نکوهیده است. ابن‌بطال می‌گوید: از این خبر استفاده می‌شود که در هیچ یک از بیعهای مسلمانان حیله جایز نیست. ابن‌حجر در *فتح‌الباری* می‌گوید:

> دلیل این سخن آن است که گرچه لفظ حدیث خبری است، اما معنای آن نهی است و از عمومش چنین استفاده می‌شود که حیله ورزیدن در هیچ بیعی از بیعهای مسلمانان جایز و حلال نیست.

---

۱ ـ معلق حدیثی است که از ابتدای سند آن یک یا چند راوی پشت سر هم حذف شده باشند. ر.ک : صالح، صبحی، *علوم الحدیث و مصطلحه*، ص ۲۳۶ ـ م.

۲ ـ ر.ک: *فتح الباری*، ج ۱۲، ص ۲۸۳.

«بیع المسلم المسلم»؛ دلیلی است بر آن که سلامت بیع از هر عیب مقتضای عقد مطلق است، و بنابر این ذکر چنین شرطی بیان این مقتضا و تأکیدی بر آن است. از همین روی پیامبرﷺ کسی را که در خرید و فروشهای خود حیله به میان می‌آورد امر کرد که حتماً این را شرط کند؛ در صحیحین به نقل از ابن‌عمر آمده است که: مردی به رسول خداﷺ گفت در دادوستد حیله می‌کند. پس رسول خداﷺ فرمود: «من بایعت فقل: لاخلابة»[1]. بنابر این ثابت می‌شود که گذاشتن این شرط در ضمن عقد، مشروع است، و اگر چنین شرطی با مطلق عقد مخالفت داشت نه به مطرح کردن آن در ضمن عقد فرمان می‌داد و نه آن را در حدیث عداء بر خود شرط می‌کرد.

کوتاه سخن آن که به ضرورت روشن است که بسیاری از حیله‌ها و یا بیشتر و یا جملهٔ آنها مصداق «خلابه» هستند و خلابه، به حکم نصوص فراوان، حرام است.

۱۱: حرمت اختصاصی‌کردن مراتع ویافروش آنهابه کمک حیله

از ابوهریره رسیده است که رسول خداﷺ فرمود: «لایُمنع فضلُ الماء لیمنع به الکلأ»[2]. در روایت دیگری است که «لاتمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الکلأ»[3]، و این دو روایت مورد اتفاق است. همچنین در روایت مرفوع مسلم از ابوهریره آمده است که «لایباع فضل الماء لیباع به‌الکلأ»[4].

---

۱ ـ وقتی می‌خری بگو: حیله‌ای در کار نباشد. این حدیث دلیلی است بر جواز اشتراط عدم حیله. از این باب کسی که چنین شرطی در معامله گذشته است، چنانچه متوجه شود که در معامله با او حیله کرده‌اند، خیار شرط خواهد داشت و بر این پایه خواهد توانست معامله را به هم بزند، هر چند حیله‌ای که با او کرده‌اند کار را به حد غبن نرسانده باشد. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به *سبل السلام*، ج ۱۳ ص ۳۵ و ۳۶. ـ م.

۲ ـ آب زائد بر حاجت [از دیگران] باز داشته نمی‌شود تا در نتیجه مرتع نیز باز داشته شود. ر.ک: *صحیح بخاری*، کتاب المساقات، باب ۳۷ و ۳۸.

۳ ـ آب زائد بر حاجت را [از دیگران]باز ندارید تا بدین وسیله مرتع را [از دیگران] باز بدارید. ر.ک : *صحیح بخاری*، کتاب الحیل، باب ۵.

۴ ـ آب زائد برحاجت فروخته نمی‌شود تا بدین وسیله مرتع فروخته شود. ر.ک: *صحیح مسلم*، کتاب المساقات : باب ۳۸.

شرح حدیث

«فضل الماء»؛ مقصود از آن آبی است که از نیاز شخص افزون است. «الکلأ» به معنای روییدنی است، تر باشد یا خشک. لام هم در عبارت «لیمنع» برای دلالت بر فرجام و عاقبت است.

خداوند برای همهٔ مسلمانان مباح کرده است از علفهایی که در اراضی عام (که ملک خاص کسی نیست) می‌روید بهره برند. بنابر این تلاش برای جلوگیری از این حق، به هر وسیله‌ای که باشد حرام و ممنوع است، خواه وسیله مشروع باشد و خواه ممنوع.

پیامبر اکرمﷺ در این حدیث بیان فرموده است که این عادت برخی از مردم که می‌کوشند علفزارها را از آن خود سازند یا رغبت دیگران را به آنها کم کنند از نظر دینی کاری غیر جایز است. خداوند از دو نیرنگ که آزمندان و سودپرستان از آن بهره می‌جویند نهی کرده است:

۱ـ این که فرد در زمینی که ملک اوست و در کنار مرتع مباح قرار دارد چاهی بکند و در آن نزدیکی چاه دیگری نیز نباشد، و چون گله‌داران که گلهٔ آنها در مرتع می‌چرند از او اجازه خواهند که گوسفندان خود را از آب اضافی چاه او سیراب کنند، اجازه ندهد و این خود سبب شود آنان مرتع را ترک گویند و بهره‌گرفتن از آن به صاحب چاه اختصاص یابد. پیامبر اکرمﷺ مردمان را از بازداشتن دیگران از مراتع به وسیلهٔ این حیله نهی کرد و فرمود: «لایمنع فضل الماء لیمنع به الکلأ» (مباد از دادن آب اضافی به دیگران خودداری شود تا آنان از مرتع محروم شوند)، و در روایت دیگری است که فرمود: «لاتمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الکلأ».

مهلب می‌گوید: مقصود آن است که کسی چاهی داشته و در نزدیکی آن مرتعی مباح باشد و وی بخواهد این مرتع را به خویش اختصاص دهد. پس به همین انگیزه و در حالی که خود به آب اضافی چاه نیازی ندارد مانع آن شود که گوسفندهای دیگران از این آب استفاده کنند. در چنین صورتی از آنجا که چون چهارپایان بچرند تشنه شوند و از سویی در آن نزدیکی چاه دیگری نیز نباشد تا از آب آن سیراب گردند، صاحب آنها به چنین مرتعی بی رغبت شود و در نتیجه از رهگذر این حیله مرتع بیشتری برای صاحب چاه فراهم آید.

بنابر این، حدیث دلیلی است بر حرمت اختصاصی کردن مرتع برای خود به کمک حیله، یعنی خودداری از در اختیار گذاردن آب اضافی برای دیگران. این حیله هم از نظر وسیله حرام و گناه آلوده است و هم از نظر هدف؛ از نظر هدف، از آن روی که مرتع مباح عمومی است و خداوند برای همهٔ مردم حقی برابر در استفاده از آن قرارداده است؛ و از نظر وسیله از آن روی که از جلوگیری کردن آب اضافی برای دیگران نهی شده است. از آن جمله در حدیثی

که ابن‌ماجه آن را به نقل از ابوهریره آورده و چنان که ابن‌حجر در *فتح الباری* می‌گوید سندش نیز صحیح است آمده که فرمود:«ثلاثة لایمنعن: الماء و الکلاء و النار»[۱].

۲ ـ این که شخصی آزمند اضافهٔ آب چاه خود را تنها در برابر بهای آن در اختیار گله‌داران گذارد و بدین ترتیب رغبت دیگران به بهره جستن از مراتع مباح کم شود و با چنین حیله‌ای سهم بیشتری از مرتع به وی رسد. رسول خدا ﷺ فروش آب اضافی در چنین حالتی را فروش مرتع نامیده است، نه به اعتبار لفظ، بلکه به اعتبار هدفی که طرفهای دادو ستد در چنین معامله‌ای داشته‌اند. چنین است که فرمود: «لایباع فضل الماء لیباع به الکلأ»؛ مباد فروش آب اضافی که آن، فروش مرتع است. عالمان در تفسیر این حدیث گفته‌اند: آب اضافه بر نیاز خود را وسیله و دستاویزی برای رسیدن به این هدف قرار ندهید که گله‌داران تنها در برابر پرداخت قیمت آب، گله‌های خود را در مرتع مباح بچرانند. به بیان روشنتر چاهها یا چشمه‌هایی که در بیابان و یا در زمین ملکی افراد قرار دارد، برای صاحبان آنها جایز است به اندازه‌ای که نیاز دارند از آب آنها استفاده کنند، اما در کنار این جواز، بر آنان واجب است آب زاید بر نیاز را به دیگران بدهند؛ بر خلاف مرتع که آنان را در آن حقی اختصاصی نیست. اینک اگر صاحب چاه بدروغ مدعی شود چاه آبی زیاده بر نیاز او ندارد تا در نتیجه دیگر نیازمندان به مرتع ناگزیر شوند از وی آب بخرند و به گلهٔ خود بدهند، وی این اظهار دروغ خود را حیله‌ای برای رسیدن به چنین معامله‌ای قرارداده است.این حیله ظاهرش فروش آبی است که در ملکیت اوست، اما هدف از آن فروش مرتعی است که خداوند آن را برای همهٔ مسلمانان قرارداده و هیچ کس در آن حق اختصاصی در برابر دیگران ندارد. از آنجا که هدف صاحب چاه و صاحب گله ـ هردو ـ همان مرتع است شارع نیز حکم را نه بر ظاهر، بلکه بر هدف آنان مترتب ساخته و آنچه را انجام داده‌اند بیع مرتعی دانسته که هیچ معامله‌ای بر روی آن درست نیست. در همین حکم است اگر صاحب چاه اعتراف کند آبی زاید بر نیاز خود دارد، اما از واگذاشتن آن به گله‌داری که گله‌اش در مرتع مجاور چاه اوست به صورت رایگان خودداری ورزد. این نیز حیله‌ای است که ظاهرش فروش آب، اما هدف از آن و حقیقتش فروش مرتع است. بنابر این، حیله کردن برای بیع مرتع، در قالب صوری بیع آب زاید بر نیاز هم از نظر هدف گناه آلود و ممنوع است و هم از نظر وسیله؛ از نظر هدف که روشن است؛ و از نظر وسیله نیز، از آن

---

۱ ـ سه چیز است که از دیگران باز داشته نمی‌شود: آب، مرتع و آتش. ر.ک : *سنن ابن‌ماجه*، کتاب الرهون، باب ۱۶.

روی که در صورت نخست از دو صورت پیش گفته، شخص خبری دروغ داده و افزون بر این، آب زاید بر نیاز خود را فروخته و بدین‌سان دو محظور درکنار هم گرد آمده است، و در صورت دوم نیز یک محظور وجود دارد و آن فروش آب زاید بر نیاز است.

این درحالی است که می‌دانیم مرتع مباحی عمومی است که همهٔ مردم در آن حقی برابر دارند و بنابراین هر گونه تلاش برای ایجاد حق اختصاصی در آن برای کسی یا تلاش برای فروش آن به کمک حیله، در حقیقت محروم کردن دیگر مسلمانان ازحقوقی است که خداوند برایشان قرارداده است. از همین روی پیامبر اکرمﷺ چنین کاری را حرام کرده است. هر حیلهٔ دیگری هم که هدف از آن به بازی گرفتن حقوق مسلمانان باشد همین حکم حرمت را دارد.

ابن‌حجر در *فتح الباری* یاد آور می‌شود که از دیدگاه جمهور نهیی که در این حدیث آورده بر نهی از فروش آب چاهی حمل می‌شود که در زمین ملک شخصی و یا در زمین موات حفر شده و هدف از کندنش تملک یا ارتفاق[1] باشد. در این دو صورت بر شخص واجب است آب زاید بر نیاز خود را برایگان به دیگران واگذار کند.

ابن حجر در ادامهٔ گفتار خود می‌گوید:

> بنابر صحیح، واجب نیست مقدار زاید بر نیاز آبی که در ظرف نگهداری شده است برایگان به کسی که مضطر نیست واگذار شود. ظاهر دو حدیث موضوع بحث نیز این است که نهی از محروم داشتن دیگران از آب زاید بر نیاز و یا از فروش آن در فرضی است که گله‌دار به مرتع نزدیک آن چاه نیاز دارد. بنابراین، اگر در نزدیک آن چاه مرتعی نباشد این کار منعی ندارد؛

---

۱ ـ ارتفاق را به معنای به دست آوردن منافع مربوط به ملک و حق ارتفاق را حق مقرر بر ملک به واسطهٔ منفعت ملک دیگر دانسته‌اند (معجم *لغة الفقهاء*، ص ۵۳). حق مرور از ملک برای غیر مالک که ملکی هم جوار آن دارد، حق عبور آب از ملک کسی برای ملک همسایه‌اش و حق صرف آب زائد بر یک ملک در ملک دیگر نمونه‌هایی از حق ارتفاق هستند. حق ارتفاق تابع خود ملک یا خود محل است و با انتقال ملک از مالکی به مالک دیگر انتقال می‌یابد و نیازی به قرارداد ندارد. ویژگی دیگر حق ارتفاق آن است که حق ارتفاق حقی دایم و همچنین نسبت به ملکی که محل انتفاع دیگری است (برای نمونه ملکی که آب از آن برای ملک دیگری عبور می‌کند) لازم و برای ملکی که چنین حقی بر دیگری دارد غیر لازم است و خود می‌تواند آن را ساقط کند. برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به: المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه، موسوعة *الفقه الاسلامی*، مصر، بی‌تا، ج۴، ص ۲۷۴ ـ ۲۷۸. ـ م.

زیرا در چنین صورتی علت نهی منتفی است. با این وجود مهلب می‌گوید: این ظاهر مراد نیست و معنای حدیث چنین است: به هیچ وجه نباید آب زاید بر نیاز را از دیگران بازداشت؛ زیرا اگر باز داشتن آن از دیگران، به دلیل نیاز به چیزی جز آن [یعنی همان مرتع] ممنوع است، آن هنگام که به خود آن نیاز باشد بازداشتنش از دیگران به طریق اولی ممنوع خواهد بود و این که در حدیث جابر به روایت مسلم آمده که رسول خداﷺ از بیع آب زاید بر نیاز «فضل الماء» نهی فرمود، خود گواهی بر سخن مهلب است. این هم که رسول خداﷺ آن آب را «فضل» نامید اشاره است به آن که اگر آب از نیاز صاحب چاه افزون نباشد برای وی جایز است آن را از دیگران باز بدارد و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.[۱]

۱۲: نهی از حیلهٔ عینه

یکی از حیله‌هایی که بسیاری از رباخواران از آن بهره می‌جویند آن است که برای نمونه زید می‌خواهد از خالد چهل دینار قرض بگیرد و او نیز قرضی بدون سود زودرس دنیوی نمی‌دهد. از این رو برای دستیابی به منفعت، انجام بیعی ظاهری بین خود و قرض گیرنده را وسیله قرار می‌دهد؛ او در این بیع کالایی را نسیه به شصت دینار به زید می‌فروشد و سپس همین کالا را از زید که همان خریدار است به چهل دینار نقد می‌خرد و نتیجه آن می‌شود که در عمل خالد چهل دینار نقد در برابر شصت دینار نسیه به زید قرض داده و در این میان کالایی را واسطه کرده‌اند که هیچ کدام نظری به دادوستد آن ندارند. سنت این را نهی کرده که کالایی به صورت نسیه به کسی فروخته شود و سپس فروشنده آن را دوباره به صورت نقد و به قیمتی کمتر از قیمت نسیه از خریدار بخرد، خواه هدف از این دادوستد ربا باشد و خواه نه. هدف از چنین تحریمی نیز آن است که راه ربا به هر شیوهٔ ممکن بسته شود. این بیع صوری را «بیع العینه» ـ به کسرهٔ عین ـ نامیده‌اند.[۲] رافعی و دیگران این بیع را چنین تعریف کرده‌اند که عبارت

---

۱ ـ برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به ابن‌حجر، *فتح الباری*، ج۵، ص ۲۰ و ۲۱، ج ۱۲، ص ۲۷۲ و ۲۷۳.

۲ ـ بیع عینه از انواع بیعهایی است که به هدف فرار از ربا انجام می‌پذیرد. مناسب می‌نماید در این مقام به مسأله فرار از ربا در فقه شیعه نیز اشاره‌ای بیاوریم. به رغم آن که بسیاری از فقیهان به استناد ظاهر ادله‌ای نقلی که حیله را برای فرار از ربا تجویز می‌کنند، امام راحلؒ از کسانی است که به تحریم ربا در هر قرض و همچنین به حرمت هر معامله‌ای که برای فرار از ربای قرض انجام پذیرد فتوا

می‌دهد.

امام خمینی در کتاب *البیع* (ج۲، ص ۴۰۵ ـ ۴۱۷) به علت اهمیت مسأله به رغم آن که این بحث را از سیاق بحث خود بیرون می‌داند بدان می‌پردازد و می‌گوید: «مسأله‌ای است که به رغم بیرون بودنش از محل بحث، به واسطه اهمیتی که دارد و همچنین بدان سبب که حقیقت امر در آن روشن نشده است باید بدان پرداخت».

امام بحث در این باره را با طرح این پرسش آغاز می‌کند که «چگونه می‌توان آن‌سان که اخبار صحیح فراوانی در این باره آمده و بسیاری از فقیهان نیز بجز شماری اندک بر آن فتوا داده‌اند، ربا را با حیله‌های شرعی حلال کرد، با آن که ربا حرام است و چنان سختگیری و مخالفتی با آن در قرآن کریم و همچنین سنت رسیده است که کمتر در باره معصیتی از دیگر معصیتها روی می‌دهد، و نیز در آن مفاسدی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است که علمای اقتصاد بدان پرداخته‌اند؟»

امام دیگر بار پس از طرح پرسش به اهمیت پاسخگویی به آن تصریح می‌کند و می‌گوید: «این یک مسأله دشوار و بلکه یک گره نزد بسیاری از اندیشمندان است و نیز خاستگاه اشکالی سخت که غیر مسلمانان بر این حکم وارد آورده‌اند».

با عنایت به همین اهمیت است که امام تمسک به تعبد را در این مسأله نامقبول می‌شمرد و می‌گوید: «چنگ زدن به تعبد در چنین مسأله‌ای که عقل مفسده‌های تجویز و مصالح منع آن را درک می‌کند دور از صواب و درستی است».

آنگاه امام (ره) به تقسیم ربا می‌پردازد و آنچه را اسلام ربا خوانده و حرام کرده است در دو دستهٔ ربای معاوضی و ربای قرض قرار می‌دهد و پس از آن ربای معاوضی را نیز به دو گونه دیگر تقسیم می‌کند وبدان‌سان سه قسم ربا جدای از هم معرفی می‌شود:

۱ـ ربای معاوضی جاری در نقود و در مکیل و موزون در حالی که میان دو مثل تفاوت قیمت وجود دارد، همانند برنج مرغوب و برنج نامرغوب، لیره انگلیس بالیره عثمانی، دینار عراقی با دینار کویتی، گندم با جو، ماست با کره یا روغن حیوانی که شارع آنها را به مثلین ملحق دانسته است. شارع در این نوع تنها معامله مثل به مثل را جایز دانسته و البته این در کنار اختلاف قیمتی است که ممکن است میان دو مثل وجود داشته باشد.

۲ ـ ربای معاوضی در نقود و مکیل و موزون در حالی که میان دو مثل تفاوتی در قیمت وجود ندارد، همانند دو دینار عراق، یا دو کیلو گندم از یک نوع. در این نوع نیز شارع به جواز معامله مثل به مثل و حرمت تفاضل و تفاوت حکم کرده و البته از آن سوی هیچ تفاوتی در قیمت نیز وجود ندارد تا چاره‌ای را بطلبد.

۳ ـ ربای قرض که شارع آن را بسختی محکوم کرده و ستاندن مقدار زائد بر اصل قرض را ظلم خوانده است.

امام آنگاه به علت تحریم ربا در شرع اشاره می‌کند تااین خود مقدمه‌ای برای تبیین بی اثر بودن حیله در گریز از ربا باشد. امام (ره) پس از آوردن آیـهٔ «**وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ اَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ**» (بقره/ ۲۷۹) می‌گوید: «روشن است که همین ظلم و فساد بودن ربا ایجاب کرده است که خداوند به تحریم آن حکم کند. بنابراین به دلالت ظاهر آیه، تحریم معلول ظلم و ظـلم عـلت یـا حکمت تحریم است.

در روایت محمد بن سنان نیز آمده است که امام رضاؑ به وی چنین نوشت: علت تحریم ربا، نهیی که خداوند از آن کرده و همچنین تباهی اموالی است که در آن وجود دارد؛ چه وقتی انسان یک درهم را به دو درهم بخرد ثمن درهم تنها یک درهم است و آن درهم دیگر باطل است... علت تحریم ربا در نسیه نیز از میان رفتن نیکوکاری، از میان رفتن اموال، رغبت مردم به سود، وانهادن قرض از سوی مردم و همچنین فساد و ظلم و تباهی اموالی است که در آن هست.

همچنین، در صحیحه هشام بن حکم است که دربارهٔ علت تحریم ربا از امام صادقؑ پرسید و امامؑ فرمود: «اگر ربا حلال بود مردم دادو ستد و کارهایی راکه بدان نیاز دارند وامی‌نهادند. پس خداوند ربا را حرام کرد تا مردم را از حرام بگریزاند و به سوی حلال و به تجارت و دادو ستد براند».

از دیدگاه امام (ره) همه حیله‌های نقل شده در روایات به نوع نخست از سه نوع پیشگفته مربوط است و این تجویز نیز همانند تحریم در دیگر انواع به فلسفه حکم نـظر دارد. از ایـن روی پس از اشاره‌ای که به مناسبت به علت تحریم ربا شد می‌گوید: «در میان اقسامی که ذکر کردیم برخی اقسام به حسب عرف و نزد عقلا مصداق ربا نیستند، همانند نوع نخست از دو نوع ربای معاوضی [یعنی جایی که میان دو مثل تفاوت قیمت وجود دارد]؛ چه، اگر قیمت یک من برنج مرغوب برابر با دومن برنج نامرغوب باشد مبادله این یک من با آن دومن ربا شمرده نخواهد شد؛ زیرا در اینجا نه نفعی در میان است و نه زیادتی بجز زیادت در حجم، در حالی که زیادت حجمی درباب تجارت میزان نفع و فزونی نیست. همین گونه است اگر لیره انگلیسی را با لیره عثمانی مبادله کنند و یکی از دیگری بیشتر باشد به گونه‌ای که در قیمت بازار با یکدیگر برابر شوند و هیچ ربا و افزونیی در کار نباشد. در هر دو مثلی که بدین ترتیب با هم مبادله شوند همین حکم وجود دارد؛ بر این پایـه اگر فرض شود که قیمت درهم کویت دو برابر درهم عراق است و فردی یک درهم کویت را به دو درهم عراق خریده است، نه زیادتی در کار خواهد بود، نه سودی و نه ربایی.

سزاوارتر به این حکم آن جایی است که به مثلیات ملحق دانسته شده است، همانند مبادله جو با گندم یا مبادله فراورده‌های ثانوی یک محصول با خود آن محصول یا با فراورده‌های ثانوی دیگری از همان محصول. بر این پایه اگر یک من روغن حیوانی با چند من شیر یا پنیر مبادله شود به حسب نظر عرف و به حسب واقع، این مصداق ربا نخواهد بود، چونان که مبادله با فزونی یکی بر دیگری در این نوع از مبادله‌ها نه دربردارنده فساد است، نه در بردارنده ستم، و نه موجب رویگردان شدن مردم از

تجارت و دادوستد، و این حقیقت بخوبی روشن است. اما در ربای قرض و مثلا مبادله نسیهٔ یک من محصول با دو من دیگر با فرض تساوی صفات، همان فساد و ستم و تزلزل بازاری وجود دارد که پیشتر اشاره شد و عالمان اقتصاد بدان پرداخته‌اند».

امام (ره) پس از توجه دادن به این معیار عرفی و توجه به قیمت واقعی دو طرف مبادله، به احکام هر یک از سه نوع یا سه قسم پیشگفته می‌پردازد و با این مبنا که در نوع نخست افزایش حجمی ظاهری هیچ ربطی به ربا ندارد همه ادلهٔ تجویز حیله را ناظر به این نوع می‌داند، گویا ادله حیله خواسته است کاری کند که مبادله همان گونه که بواقع ربا نیست در ظاهر هم از صورت مثل به مثل خارج نشده باشد تا ظاهراً مبادله‌ای ربوی شود. امام می‌گوید: «جواز حیله در قسم نخست اساساً نه اشکالی دارد، نه دشواری و نه گره و پیچیدگی؛ زیرا مثلیات همانند هر کالای دیگر دارای قیمت هستند که گاه بالا می‌رود و گاه پایین می‌آید، و خریدن یک من گندم خوب به دو من گندم بد یا چند من جو همانند خریدن دیگر کالاها به قیمت بازاری آنهاست. خریدن یک درهم یا دینار هم که دارای قیمتی بازاری معادل با دو درهم یا دینار از صنف دیگری است، نه اشکالی دارد و نه پیچیدگی... بنابر این حیله در این قسم جایز است».

به دیگر سخن، آن‌سان که از مطاوی این بحث کتاب *البیع* بر می‌آید مبادله به زیادتی حجمی در یکی از دو طرف در نوع نخست اساساً مصداق ربا نیست تا حیله آن را جایز کرده باشد، و به عبارت روشنتر، آنچه حیله برای آن آمده اصلا ربا نیست و آنچه رباست اصلا حیله‌ای برای حلال کردنش نیست.

به هر روی امام(ره) پس از منصرف دانستن حیله‌های شرعی به همین نوع نخست که نه فقط مبادله با تفاوت مقدار یک کار جایز، بلکه یک ضرورت می‌نماید، به دو قسم دیگر می‌پردازد و می‌گوید: «اما در دو قسم دیگر، یعنی ربای قرض و همچنین ربای معاملیی که در آن بواقع ربا و زیادت هست، هیچ حیله‌ای نرسیده است، مگر در پاره‌ای از اخبار که یا در متن و سند آنها می‌توان مناقشه کرد و یا به گونه‌ای قابل جمع و سازگاری با دیگر ادله‌ای هستند که از آن چنین تجویزی لازم نمی‌آید».

مهمتر از این سخن آن است که امام(ره) حتی در این فرض هم که متن دلیلی نقلی برجواز حیله در ربا در دست باشد آن را نادرست و ناقض قانون می‌داند و می‌گوید: «بلکه اگر چنین فرض شود که اخباری صحیح و دال بر حیله در این دو نوع رسیده است می‌بایست آن اخبار را تاویل کرد یا تفسیر آنها را به صاحبانشان[یعنی معصوم] وانهاد؛ چه، حیله موضوع را از ذیل عنوان ظلم و فساد و تعطیل تجارات و دیگر عنوانهایی که در کتاب و سنت ذکر شده است خارج نمی‌کند. بر این پایه اگر فرض شود قرض دادن به مدت یک سال با سود بیست درصد ظلم است در صورتی هم که شخص به حیله توسل جوید و صد دینار را به صد و بیست دینار نسیهٔ یک ساله بفروشد، این نیز بی هیچ اشکال و

تردیدی ظلم خواهد بود. یا اگر مبادله مقداری جو با دو برابر آن برای یک سال بعد، در فرض تساوی آنها در جنس و در اوصاف، ظلم و فساد باشد، معقول نیست این کار با ضمیمه کردن یک دستمال به مقدار کمتر از ذیل این عنوانها خارج شود، آن‌سان که معقول نیست ظلم وفساد تجویز شود.

می‌توانید بگوید: اگر نصی بر جواز حیله رسیده بود، نقض کننده کتاب و سنت مستفیض بود ونه از قبیل تقیید یا تخصیص ... .

نکته دیگر آن که اگر حیله به این آسانی تصحیح کنندهٔ رباخواری بود چرا رسول خدا ﷺ که پیامبر رحمت بود امت را بدان توجه نداد تا در آن حرامی نیفتد که اعلام جنگ با خدا و رسول و هر درهم از آن سنگین‌تر از هفتاد زنا با محرم است؟ در روایتی است که رسول خدا ﷺ به کارگزار خود در مکه نوشت که با ربا خواران اگر دست از این کار بر ندارند بجنگد. بنابر این اگر بهره بردن از ربا به این آسانی و با ضمیمه کردن چیزی به چیز دیگر یا تغییری در لفظ ممکن بود، وی نیازی به تحمل رنج جنگ و کشتن مردمان نمی‌یافت، بلکه کافی بود برای حفظ جان مسلمانان شیوهٔ حیله را به ربا خواران تعلیم دهد.

از آنچه گذشت دانسته می‌شود هیچ راهی برای بهره‌جستن ازحیله به منظور انجام آن گناه بزرگ وجود ندارد».

امام (ره) در ادامه برای حل روشنتر ناسازگاری روایات بیان می‌کند که در شرع مقدس دو عنوان حرام در این مسأله داریم: ربا خواه در مثلیات و خواه در غیر مثلیات، و مبادله مثلیات بازیاده خواه مشتمل بر ربا باشد و خواه نه. آن روایات ناظر به حیله، با همه فراوانی و صحت، در باره تخلص از مبادله مثلیاتی رسیده است که عنوان ربا بر آنها صدق نمی‌کند، همانند مبادله هزار درهم ناخالص به هزار درهم خالص، در جایی که قیمت بازاری این دو مقدار با هم برابر باشد. بنابراین حرمت در اینجا نه برای صدق عنوان ربا بلکه به واسطه صدق عنوان مبادله مثل به مثلین است، و حیله نیز برای تخلص از این کار آمده است، بی‌آن که ربطی به باب ربا داشته باشد. اطلاق ربا هم بر چنین جایی، اگر که وجود داشته باشد، نوعی توسع و مجاز است.

به هر روی، امام راحل (قدس سره) معیار را روی صدق واقعی عنوان ربا می‌برد و چنین خلاصه می‌کند که «آن حیله‌های مذکور در روایات اگر به گونه‌ای باشد که ربا بر آنها صدق کند و نتواند موضوع ربا را از میان برد، روایات حاکی از آنها مخالف کتاب و سنتِ قطعی خواهد بود. حتی اگر گفته شود این خود یک عنوان دیگر است و بیع [صوری] داعی یا غرض بوده است باز هم تنافی میان آن حیله‌ها و اخبار صحیح و کتاب خدا به حال خود باقی خواهد بود».

امام آنگاه به تبیین بیشتر این تخالف و تنافی می‌پردازد و می‌گوید: آیهٔ «**وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ اَمْوالِكُم لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ**» (بقره/ ۲۷۹) در این ظهور دارد که ستاندن هر چیز افزون بر اصل سرمایه، از دیدگاه شارع، ظلم است و همین ظلم بودن حکمت جعل [حکم تحریم] است، اگر که

است از آن که شخص کالایی به نسیه به دیگری بفروشد و تحویل وی دهد و سپس قبل از

نگوییم علت آن. همچنین آیه ظاهر است در این که با تبدیل عنوان و در حالی کـه هـمچنان ایـن ستاندن بر قرار باشد عنوان ظلم از میان نمی‌رود. این نیز گذشت که روایات صحیح حرمت ربا را به این معلَّل کرده است که ربا موجب رویگردانی مردم از تجارت و نیکوکاری است.

از دیگر سوی این نیز روشن است که اگر گفته شود ستاندن زیاده به عنوان ربا ظلم است و آنگاه گفته شود زیاده را به کمک حیله و با تغییر دادن عنوان بستان، عرف تنافی و تناقض گویی را در این سخن خواهد دید، نظیر آن که کسی بگوید: شرب خمر حرام است و رسول خدا ﷺ شارب خمر را لعن کرده ... و آنگاه بگوید این تحریم «شرب» به واسطه فساد آوری و مست کنندگی است، و سپس بگوید البته اشکالی ندارد شراب را در کپسولی بریزید و در حالی که همان نتایج بر آن مترتب است آن را به جای «شرب» بخورید. این یک تناقض گویی و تنافی آوری در حکم شمرده خواهد شد؛ چه، صحیح نیست گفته شود «شرب» حرام است اما اکل حرام نیست، و آنچه آن را علت حکم می‌گویید حکمت حکم است. همچنین درست نیست گفته شود: فروش قرآن به کافر حرام است و علت نیز آن است که قرآن در سلطه کافر قرار نگیرد، و آنگاه گفته شود هبه کردن قرآن اشکالی ندارد. آیا صحیح است گفته شود بیع حرام است و هبه بیع نیست و علت علت حقیقی نیست، بلکه حکمت حکم است؟

مساله مورد بحث ما نیز از این قبیل است؛ خداوند تعالی ربا را ظلم نامیده و اخبار نیز از این سخن می‌گوید که علت تحریم نیز فلان و فلان است. سپس اخباری چند در این بـاره رسـیده کـه خوردن این ربا یا زیادتی به کمک حیله اشکال ندارد، در حالی که مفاسد عینا و بدون هیچ تفاوتی بر این نوع از خوردن هم مترتب می‌شود. آیا چنین چیزی جز ناهمگونی در جعل و تناقض در قانون، بلکه در متن گفتار است؟ وآیا می‌توان پذیرفت با همه مفاسدی که بر چنین کاری مترتب می‌شود ائمه علیهم‌السلام این کار را به کمک حیله انجام می‌داده‌اند؟

بر این پایه آن روایات [= روایات حاکی از حیله] و آنچه لازمه مفادش به دست آوردن ربا و انجام حیله در رباخوری است، از آن دسته روایات است که معصوم درباره‌اش گفته: «ما خالف قول ربنا لم نقله» یا «فهو زخرف» یا «فهو باطل» (آنچه با سخن پـروردگارمان مـخالفت داشـته بـاشد مـا آن را نگفته‌ایم ـ یا ـ آن بیهوده است ـ یا ـ آن باطل است).

امام (ره) در پایان، اشتهار فتوایی در این مسأله را نـامعتبر مـی‌دانـد و بـا مـثال آوردن مسـأله منزوحات بئر بر این تأکید می‌کند که شهرت و حتی اجماع حاصل به خلل در اجتهاد نه فایده‌ای دارد و نه اعتباری. آنگاه سخن در این مسأله را با نقل این عبارت صاحب جواهر در مسـأله مـخالفت متاخرین با قدما در منزوحات بئر به پایان می‌برد که «هیچ بعید نیست آن مسأله بر متقدمین پوشیده مانده و برای دیگران آشکار شده است؛ زیرا چنین مواردی نایاب نیست؛ چه بسیار احکامی که در فروع یا اصول بر آنان پوشیده بوده و برای دیگران آشکار شده است». ـ م.

قبض ثمن آن را دوباه به صورت نقد و به قیمتی کمتر از آن قیمت نسیه از خریدار بخرد تا بدین‌سان ظاهراً از ربا در امان باشد.

صاحب *القاموس* می‌گوید:

«عین» ـ بروزن سمع ـ؛ یعنی آن که به طریق عینه ـ یعنی معاملهٔ غیر نقدی ـ چیزی را گرفت یا داد. «عین التاجر»، یعنی آن که کالای خود را به نسیه فروخت و سپس همان را به قیمتی کمتر از آن قیمت مدت‌دار، به صورت نقدی خرید.

ابن ارسلان در شرح *السنن* می‌گوید:

چنین معامله‌ای از آن روی «عینه» نامیده شده که «عین» به معنی مالی حاضر است که برای مضطر حاصل می‌شود، و وی کالا را به صورت نسیه می‌خرد تا به مال یا پولی که موجود است و بیدرنگ در اختیار او قرار می‌گیرد بفروشد و بدین وسیله به هدف خود برسد.

چنین عقدی از آن روی حیله است که ظاهرش بیع و حقیقتش رباست و همین نیز مقصود طرفهای بیع است. شارع هم به ظاهر توجهی نکرده و حکم را بر همان حقیقت مترتب ساخته، و بنابراین، قاعده آن است که بنگریم چه از دست می‌رود و چه به دست می‌آید؛ اگر معامله با آنچه از دستی به دست دیگر می‌رود درست باشد آنچه انجام شده صحیح و جایز است و گرنه نه. در این میان آنچه معتبر است کردار طرفین معامله و هدف آنان است نه ظاهر گفتارشان. اینک به برخی از احادیثی که در تحریم بیع عینه آمده است می‌نگریم:

۱ـ از ابن عمر روایت شده است که پیامبرﷺ فرمود: «إذاضنّ الناس بالدینار و الدرهم و تبایعوا بالعینة و اتبعوا اذناب البقر و ترکوا الجهاد فی سبیل الله، انزل الله بهم بلاء فلا یرفعه حتی یراجعوا دینهم».[۱]

این حدیث را احمد در *مسند* خویش نقل کرده و گفته است: اسود بن عامر ما را خبر داد که ابوبکر از اعمش، از عطاء بن ابی رباح، از ابن‌عمر برای او نقل حدیث کرده‌اند. ابن‌حجر در *بلوغ‌المرام* این سند را آورده و گفته رجال این سند همه ثقه هستند و ابن‌قطان نیز آن را صحیح دانسته است.

---

۱ ـ وقتی مردم دینار و درهم را [از هم] دریغ دارند، بیع عینه کنند، دم گاو را بگیرند [= یکسره به کشت و زرع مشغول شوند] و جهاد را واگذارند خداوند بر آنان بلایی فرو فرستد و آن را از ایشان بر ندارد مگر زمانی که به دین خود بازگردند. ر.ک. :*مسند احمد*، ج ۲، ص۴۲؛ *سنن‌ابوداوود*، کتاب البیوع، باب ۵۴.

ابوداوود نیز این حدیث را از طریق حیوة بن شریح از ابوعبدالرحمن اسحاق خراسانی نقل کرده که عطاء خراسانی به وی گفته است نافع به نقل از ابن عمر برای او چنین نقل حدیث کرده: از رسول خداﷺ شنیدم: «إذا تبایعتم بالعینة وأخذتم اذناب البقر و رضیتم بالزرع و ترکتم الجهاد سلط الله علیکم ذلاً لاینزعه شیء حتی ترجعوا إلی دینکم».[1] منذری در *مختصر السنن* گفته: یکی از رجال سند این حدیث ابوعبدالرحمن اسحاق‌بن‌اسیدخراسانی ساکن مصر است که به گفتهٔ او نتوان استناد کرد. عطاء خراسانی نیز از رجال سند این حدیث است که در او اشکالی است.

ابن‌تیمیه پس از ذکر این حدیث، بترتیب به دو روایت احمد و ابوداوود استناد می‌کند و چنین می‌گوید:

> این دو سند سندهایی حسن هستند که هر یک دیگری را پشتیبانی و تقویت می‌کند؛ رجال سند اول پیشوایان مشهور هستند، اما این بیم وجود دارد که ممکن است اعمش آن را از عطاء شنیده ولی عطاء آن را از ابن‌عمر نشنیده باشد؛ سند دوم نیز روشن می‌کند که این حدیث دارای اصلی محفوظ به نقل از ابن‌عمر است؛ چه، عطاء خراسانی ثقه و مشهور است، وحیوة بن شریح و افضل نیز چنین‌اند. ابوعبدالرحمن اسحاق هم شیخی است که پیشوایان مصری از او روایت کرده‌اند، درست همانند حیوة بن شریح، لیث بن سعد، یحیی بن ایوب و دیگران.
>
> افزون بر این از طریق سومی هم به نقل از سری بن سهل جندیشاپوری به سندی مشهور که تا وی می‌رسد همین حدیث برایمان نقل شده است؛ عبدالله بن رشید، از عبدالرحمن بن محمد، از لیث، از عطاء از ابن‌عمر نقل کرده است که زمانی بر ما گذشت که هیچ کس خود را بیش از برادر مسلمان خویش به دینار و درهمی که داشت سزاوار نمی‌دانست. من از رسول خداﷺ شنیدم که می‌فرمود: «اذا ضن الناس بالدینار و الدرهم و تبایعوا بالعینة و ترکوا الجهاد و اتبعوا اذناب البقر، ادخل الله علیهم ذلاً لاینزعه حتی یتوبوا و یراجعوا دینهم[2]». این خود

---

۱ ـ وقتی بیع عینه کردید، دم گاوان را گرفتید، به کشت و زرع دل بستید و جهاد را وانهادید، خداوند بر شما ذلتی مقرر می‌دارد که هیچ چیز آن را از شما دور نمی‌کند مگر زمانی که به دین خود باز گردید.

بر خلاف آنچه مؤلف آورده، این حدیث است که ابن حجر آن را در *بلوغ المرام* نقل کرده است. ر.ک: *سبل السلام*، ج ۳، ص ۴۱. ـ م.

۲ ـ وقتی مردم دینار و درهم را از یکدیگر دریغ دارند، بیع عینه کنند، جهاد را واگذارند، و در پی

بیانگر آن است که حدیث، اصلی به نقل از عطاء دارد.

این حدیث بر آن دلالت می‌کند که بیع عینه حرام و از گناهان کبیره است. همچنین بر آن دلالت می‌کند که آنچه پیش و پس از بیع عینه از آن نام برده شده است نیز همین حکم را دارد؛ چه اینها همه مایهٔ خروج از دین دانسته شده و خواری و زبونی بر آن مترتب گردیده است، مگر زمانی که توبه کنند و به دیانت خویش باز گردند.

بر دلالت حدیث بر تحریم دو اشکال می‌شود:

یکی آن که در حدیث، بیع عینه با گرفتن دم گاو و مشغول شدن به کشت و زرع همراه آورده شده و این در حالی است که دنبال گاو افتادن و به کشت و زرع مشغول شدن حرام نیست تا بیع عینه هم که در ردیف آنهاست حرام باشد؛

دیگر آن که در این حدیث به خواری و زبونی تهدید شده و این بر تحریم دلالت ندارد.

به این دو اشکال چنین پاسخ می‌دهیم:

اشکال نخست پذیرفته نیست؛ چرا که کشت و زرع در این حدیث به کشت و زرعی تفسیر می‌شود که به سستی در کار جهاد بینجامد، و این خود از بزرگترین گناهان کبیره است.

اشکال دوم نیز وارد نیست؛ زیرا عزت از آن خدا و رسول، و در پی عزت بودن و از اسباب و عوامل خواری و زبونی دوری گزیدن از لوازم و مقتضیات ایمان است و بنابر این، تهدید به خواری و زبونی در صورت انجام کاری، ظهور روشنی در تحریم آن دارد و چنین خواری و زبونیی جز به سبب گناهی بزرگ نمی‌تواند باشد. از همین روی، رسول خدا ﷺ کسی را که کارهای زبون آوری انجام دهد در حکم آن کس قرارداده است که از دین بر گردد.

۲ ـ احمد می‌گوید: محمد بن جعفر از شعبه به نقل از ابواسحاق سبیعی از همسرش نقل کرده که روزی وی به همراه کنیز زیدبن ارقم و زنی دیگر به حضور عایشه رفت. کنیز زید به عایشه گفت: من غلامی به هشتصد درهم نسیه به زید فروختم و همان را به ششصد درهم نقد از او خریدم. عایشه گفت: به زید برسان که وی همهٔ جهاد خود در کنار رسول خدا ﷺ را باطل کرده است، مگر آن که توبه کند. بد فروشی کردی! و بد خریدی!

عبدالهادی می‌گوید: سند این حدیث خوب است. همچنین صاحب *منتقی الاخبار* در کتاب خود این حدیث را به دار قطنی نیز نسبت داده، و حرب کرمانی هم به نقل از اسرائیل آن

دم گاوان افتند، خداوند بر آنان خواریی مسلط کند که هیچ آن را از ایشان بر ندارد مگر آن که توبه کنند و به دین خود بازگردند. ر.ک: *سنن ابوداوود*، کتاب البیوع، باب ۵۴.

را روایت کرده، می‌گوید: ابواسحاق به نقل از جدهٔ او عالیه (مقصود جده اسرائیل می‌باشد؛ چه این که اسرائیل پسر یونس بن ابی اسحاق است و عالیه نیز همسر ابواسحاق و جدهٔ اسرائیل بن یونس) روایت کرده که: همراه چند زن به حضور عایشه رفتم. وی پرسید: به چه کار آمده‌اید؟ در پاسخ، ام محبه گفت: ای عایشه، آیا زیدبن ارقم را می‌شناسی؟ گفت: آری. گفت: من کنیزی نسیه به هشتصد درهم به او فروختم، او می‌خواست دوباره آن را بفروشد و من آن را به ششصد درهم نقد از او خریدم. عایشه با خشم رو به آن زن کرد و گفت: بد فروختی و بد خریدی! به زید برسان که وی همهٔ جهاد خود را باطل کرده است، مگر این که توبه کند. آن زن که همراه ما بود خاموش شد و زمانی دراز همچنان به سکوت گذراند. پس از چندی که دشواری سخن بر زن آسان شد وی گفت: ای عایشه، به نظر شما چگونه است که فقط همان سرمایهٔ خود را از او بگیرم؟ عایشه در پاسخ این آیه را خواند: «**فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ**»[1].

شوکانی در *نیل الاوطار* می‌گوید:

این حدیث دلیلی است بر آن که جایز نیست کسی چیزی را نسیه به دیگری بفروشد و همان را قبل از قبض بهای آن، به صورت نقد و بهایی کمتر از او بخرد. اگر مقصود از چنین کاری حیله برای گرفتن مقداری نقد و برگرداندن مقدار بیشتری از آن به صورت مدت‌دار باشد، این کار بی‌تردید مصداقی از ربای حرامی است که حیله‌های باطل در حلال کردن آن هیچ سودی نمی‌بخشند.

صورتی که در این حدیث ذکر شده همان صورت بیع عینه است. در حدیث این باب ـ یعنی همان حدیث عایشه ـ چیزی حاکی از آن که پیامبر از این کار نهی فرموده است وجود ندارد، اما تصریح عایشه به آن که این کار موجب بطلان جهاد وی در کنار رسول خدا ﷺ است بر این دلالت دارد که وی از نصی حاکی از تحریم از سوی شارع خبر داشته است؛ یا نصی عام همانند احادیث حاکی از تحریم ربا که این صورت را نیز در بر می‌گیرد، و یا نصی خاص این مورد همانند حدیث عینه.

مباد چنین گمان شود که عایشه بی آن که از دلیلی حاکی از تحریم خبر داشته باشد چنین سخنی گفته است؛ چرا که مخالفت یک صحابی با صحابی دیگر نمی‌تواند موجب احباط

---

۱ ـ بقره/ ۲۷۵: پس هر که از پروردگارش او را اندرزی رسد و آنگاه دست بدارد، آنچه پیشتر فراهم آورده از آن اوست.

اعمال گذشتهٔ او باشد [و آنچه می‌تواند موجب احباط باشد مخالفت با قرآن یا سنت پیامبر ﷺ است].[۱]

قرافی در کتاب *الفروق* خود می‌گوید:

عایشه این حکم سختگیرانه را جز به استناد دلیلی که به او رسیده است نمی‌گوید و بنابراین منع از چنین حیله‌ها و ذریعه‌هایی واجب است و همین نیز مطلوب ماست. اگر گفته شود زیدبن ارقم خود یکی از بزرگان صحابه است و صحابه همه عادل و پرهیزگار و سروران مایند؛ پس چگونه انجام آنچه از زید بن ارقم گفته شده برای او رواست ـ پاسخ آن است که صاحب *المقدمات* ابوالولید بن رشد می‌گوید: این دادوستد میان زید بن ارقم و کنیز او پیش از آزاد کردنش صورت پذیرفته است و بنابر این باید سخن عایشه را ناظر به حرمت ربا میان مولا و بنده‌اش، در کنار قول به حرمت این حیله‌ها و ذریعه‌ها دانست. شاید هم زید بن ارقم به حرمت ربا میان مولا و بندهٔ خود عقیده نداشته است. پس برای هیچ مسلمانی جایز نیست دربارهٔ زید چنین گمان برد که وی بر دادو ستد دو مقدار متفاوت طلا که یکی مدت داراست، با کنیز خود تواطی کرده است. اگر گفته شود: بنابر نظر عایشه آنچه انجام شده حرام بوده است، اما احباط جهاد زید چه معنایی دارد، درحالی که احباط اعمال تنها به شرک است، پاسخ آن خواهد بود که احباط دو گونه است: احباط اسقاط، که عبارت است از احباط اعمال صالح به واسطهٔ کفر به گونه‌ای که با وجود کفر دیگر برای هیچ عملی صالحی سودی نمی‌ماند؛ و احباط موازنه که عبارت است از سنجش کارهای خوب انسان با کارهای بد او تا اگر کارهای بد بیشتر باشد شخص دوزخی شود و اگر کارهای خوب بچربد شخص به بهشت خشنودی خداوند در آید. در این صورت اخیر هر دو دسته از کارها معتبرند، اما با یکدیگر سنجیده می‌شوند، در حالی که در صورت نخست هیچ عمل صالحی معتبر نیست. در حدیث مورد بحث نیز احباطی که از آن سخن به میان آمده احباط موازنه است. اینک یک پرسش دیگری می‌ماند و آن این که چگونه این کار [بیع عنیه] می‌تواند همهٔ ثواب جهاد را احباط کند؟ درپاسخ می‌گویم: این سخن می‌تواند به یکی از این دو معنا باشد: اول این که مقصود مبالغهٔ در محکومیت این کار باشد نه معنای حقیقی آن؛ و دیگر آن که پس از این گناه مجموع ثواب حاصل آمده از جهاد بر جای نمی‌ماند، بلکه برخی از این کل از میان می‌رود و برخی دیگر همچنان می‌ماند. بنابر این تفسیر، احباط در مجموع، صورت پذیرفته است.

---

۱ ـ شوکانی، *نیل الاوطار*، ج ۵، ص ۱۷۵.

ظاهر احباط و توبه این است که آنچه انجام پذیرفته گناه و معصیت است، یا از جهت ترک تعلم نسبت به وضعیت و حکم چنین عقدی پیش از اقدام کردن به آن، که زید در این باره اجتهاد کرد و عایشه دید این اجتهاد وی را می‌بایست نقض کرد و از تقریرش خودداری وزرید، و بدین‌ترتیب اجتهاد زید برای خود او حجت نبوده است) و یا از این باب که زید از کسانی بوده که دیگران از او پیروی می‌کرده‌اند و عایشه بیم آن داشته که مردم در این فتوا از او پیروی کنند و در نتیجه باب ربا گشوده شود و این خود در نامهٔ عمل زید نوشته شود و بزرگترین احباط نسبت به او صورت پذیرد. از همین گونه احباط است آن که فرمود: «من ترک صلاة العصر فقد حبط عمله»؛ یعنی هر که نماز عصر را ترک گوید عمل او به احباط موازنه حبط شده است.[۱]

پاسخ به طعنهای ابن حزم در حدیث عایشه:

ابن حزم در این حدیث عایشه خدشه کرده است، آنجا که در *المحلی* گوید:

اما خبر همسر ابواسحاق خبری کاملاً نادرست است، به چند جهت: نخست آن که همسر ابواسحاق مجهول است؛

دوم آن که همسر ابواسحاق این حدیث را از عایشه نشنیده؛ بلکه آن را از همسر ابوالسفر روایت کرده و همین زن است که کنیز زید بن ارقم بوده و با او دادوستد کرده و این در حالی است که نا آگاهی از وضعیت این زن بیش از ناآگاهی از همسر ابواسحاق است. دلیل آنچه گفتیم [یعنی این که همسر ابواسحاق روایت را به طور مستقیم از عایشه نشنیده] روایت عبدالرزاق از سفیان ثوری از ابواسحاق سبیعی از همسر اوست که گفت: از همسر ابوالسفر شنیدم که می‌گفت: از مادر مؤمنان عایشه پرسیدم و آنگاه همین ماجرا را آورد؛

سوم آن که امکان ندارد عایشه گفته باشد: به زید بن ارقم برسان که اگر توبه نکند همهٔ جهادش در کنار رسول خدا ﷺ را باطل کرده است. در حالی که وی تنها در دو جنگ یعنی بدر و احد توفیق همراهی پیامبر ﷺ نداشته و افزون بر این پیش از فتح ایمان آورده و جنگیده و نیز در بیعت رضوان شرکت داشته و دربارهٔ او و دیگر حاضران آن بیعت چنین آیه نازل شده است که «لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ»[۲] به خداوند

---

۱ ـ قرافی مالکی، شهاب الدین احمد، *انوار البروق فی انواع الفروق*، شماره ۱۳۹.

۲ ـ فتح/ ۱۸: خداوند از مؤمنان خشنود شد، آن هنگام که در زیر آن درخت با توبیعت کردند.

سوگند، چنین مقامی راهیچ گناهی نمی‌تواند از میان ببرد مگر برگشتن از دین، و این چیزی است که خداوند به برکت خشنودی از زید او را از آن دور بداشت.

چهارم این که اگر بر فرض صحیح باشد که زید مرتکب بزرگترین گناه، یعنی ربای صریح شده است، چون از حرمت آن آگاهی نداشته باز هم گناهی نکرده است، بلکه بر این کار پاداش نیز دارد اما تنها یک پاداش. پس چگونه می‌توان گمان برد که عایشه همهٔ جهاد زید را به واسطهٔ کاری که وی از روی اجتهاد انجام داده، باطل دانسته باشد؟

این چهار وجه بر بطلان این خبر دلالت می‌کند، با این همه اگر هم این خبر صحیح باشد باز برای آنان دلیل و حجّت نیست؛ زیرا قول عایشه اولویتی در برابر گفته یا کردهٔ زید ندارد، گرچه که اگر این دو با یکدیگر در مقام تنازع باشند عایشه برتر است.[۱]

پیش از این، روایتها و گفته‌هایی از عالمان گذشت که این شبههٔ ابن‌حزم در برابر حدیث عایشه را نقض می‌کند. در *اقامة الدلیل* ابن تیمیه و *اعلام الموقعین*، ابن‌قیم نیز سخنانی در دفاع از این حدیث آمده که شایسته است خلاصه‌ای از آنها را بیاوریم:

حدیث عایشه و کنیز زید بن ارقم حدیثی است ک شعبه در سلسله سند آن قرار دارد و این در حالی است که اگر شعبه در سند حدیثی باشد باید آن حدیث را استوار گرفت؛ چه هر کس شعبه را میان خود و خداوند قرار دهد در دین خویش به منبعی استوار تکیه کرده است.

همسر ابواسحاق نیز یکی از واسطه‌های سند است، و ابواسحاق که خود یکی از پیشوایان بزرگ می‌باشد آگاهترین کس به همسر خود و به عدالت اوست و کسی نیست که اگر زنش نزد او ثقه نباشد از او حدیثی نقل کند که به واسطهٔ آن چیزی بر امت حرام شود، و آنگاه درباره همسر خود هیچ نگوید، و بلکه به حساب دین خدا از او جانبداری کند.

افزون بر این، وی یکی از همسران تابعان است که بر عایشه وارد شده و از او چنین ماجرایی شنیده و نقل کرده، در حالی که هیچ کس در نکوهش آن زن یک کلمه هم نگفته است، و علاوه بر این دروغگویی و فسق در میان تابعان پدیده‌ای آشکار و همه‌گیر نبود تا به استناد آن روایاتشان ردّ شود.

همچنین این زن، زنی شناخته شده و نامش عالیه است. او مادر بزرگ اسرائیل بن یونس بن ابی اسحاق و همسر ابواسحاق است و اسرائیل و ابواسحاق این روایت را از او گرفته‌اند، در حالی که هم اسرائیل بیش از هر کس دیگر مادر بزرگ خود را می‌شناسد و هم ابواسحاق

---

۱ ـ ابن حزم، *المحلی*، ج ۹، ص ۴۹ و ۵۰.

همسر خویش را. علاوه این که هیچ کس در میان تابعان یابیده نمی‌شود که این حدیث عالیه را نپذیرفته، در آن با وی مخالفت ورزیده و بدین سبب در عدالت او خدشه کرده باشد. این در حالی است که به حکم عادت محال است وی حدیثی باطل روایت کند و این حدیث در میان امت شهرت یابد و در عین حال کسی آن را انکار نکند و با آن مخالفتی نورزد.

نکتهٔ دیگر آن که این حدیث مشتمل بر ماجرایی است، و نزد حافظان حدیث، هنگامی که حدیثی در بردارندهٔ ماجرایی باشد راهنمای آنان بر اصالت داشتن آن حدیث است.

افزون بر این اگر این حدیث به آن احادیث و آثاری که از تحریم چنین بیعی سخن می‌گوید ضمیمه شود، این مجموع اگر یقین ایجاد نکند دست کم گمانی برتر به وجود خواهد آورد. علاوه بر این حتی اگر در این مسأله هیچ روایت و نصی هم نرسیده بود اصلِ قاعده و قیاس، و همچنین مصالح بندگان و فلسفهٔ تشریع ایجاب می‌کرد که چنین دادو ستدی حرام باشد؛ چه، این دادو ستد در حقیقت ربایی است که به یک حیلهٔ بسیار روشن حلال شده است. بنابراین چگونه برای شریعت کاملی که رباخوار و ربا دهنده را لعن کرده و در تحریم ربا سختگیری و مبالغه رواداشته و رباخوار را در جنگ با خدا و رسول دانسته، پسندیده و شایسته است که ربا را در قالب حیله‌ای بسیار روشن حلال بداند، با آن که در هر صورت نتیجه یکی است؟

اگر عایشه آگاهی بدور از تردید، از ناحیهٔ پیامبراکرمﷺ نداشت و در تحریم بیع عینه رهای از هر تردید نبود، به صرف اجتهاد خود به ابطال جهاد مردی از صحابهٔ پیامبرﷺ حکم نمی‌کرد.

در این میان تنها عذر زید آن است که از تحریم چنین بیعی خبر نداشته است. از همین روی عایشه فرمان داد خبر این تحریم را به او برسانند؛ چه، هر که حکم تحریم به اوبرسد و این حکم برایش روشن شود و سپس بر ادامهٔ کار خود اصرار ورزد محکوم به چنان حکمی خواهد بود که در ادامهٔ حدیث بیان شده است. روشن است اگر این مسأله از مسایل اجتهاد بردار بود، هیچ انجام چنان کاری گناه نبوده، تا چه رسد به آن که کبیره باشد. بنابراین از آن روی که عایشه به کبیره بودن چنین دادو ستدی یقین داشت و فرمان داد این خبر را به زید برسانند معلوم می‌شود وی خبر داشته که این مسأله از مسایل اجتهاد بردار نیست. چنین برداشتی تنها می‌تواند به علم مستند باشد، و گرنه یک اجتهاد نمی‌تواند اجتهاد دیگر را ابطال کند و نیز نمی‌توان به صرف مخالفت یک مسلمان مجتهد با اجتهاد مجتهد دیگر به بطلان کارهای او حکم کرد. این در حالی است که صحابه، و بویژه عایشه، به خدا و رسول آگاهی

بیشتری داشتند و بیش از آن از دین آگاه بودند که دربارهٔ آنان گمان چنین چیزی رود.

افزون بر این، صحابیانی چون عایشه، ابن‌عباس و انس به تحریم این دادوستد فتوا داده و در این باره سختگیری نیز رواداشته و بارها بر این حکم تأکید کرده‌اند، و به ما نرسیده است کسی از صحابه و حتی کسی از تابعان چنین کاری را جایز شمرده باشد، بلکه عموم تابعان، شامل اهل مدینه و کوفه و دیگر شهرها به تحریم این دادوستد عقیده داشته‌اند، و این خود حجّت، و بالاتر از آن، یک اجماع است.

اگر گفته شود زید بن ارقم با عایشه و دیگر کسانی که نام بردید مخالفت ورزیده و حداکثر آن است که در این مسأله صحابه دو نظر دارند و مسأله مسأله‌ای اجتهادی است، پاسخ خواهیم داد که زید هرگز نه گفت که این کار حلال است، و نه بدان فتوا داد. از کردار کسی هم نمی‌توان به فتوای او پی‌برد؛ زیرا چه بسا وی آن کار را از روی فراموشی، یا غفلت و یا با تأویل مستندی که داشته و یا حتی به عنوان گناهی که از آن توبه می‌کند و از خداوند آمرزش می‌طلبد، و یا گناهی که همچنان بر آن اصرار می‌کند ولی در برابر حسنه‌هایی دارد که آن را می‌پوشاند، مرتکب شده باشد.

بنابر این، وقتی چنین احتمالهایی در مسأله وجود داشته باشد اعتقاد به حلال بودن این دادوستد را نمی‌توان به زیدبن ارقم نسبت داد، بویژه آن که کنیز او به عایشه مراجعه کرد و در این باره از او پرسید و پس از پاسخ شنیدن از این عقیده برگشت و به همان سرمایهٔ اولیهٔ خود بسنده کرد. از همین جا دانسته می‌شود که زید و کنیز او از مسأله آگاهی نداشته‌اند. این که آن زن از عایشه پرسید «نظر شما چیست اگر فقط سرمایه خود را بگیرم» و عایشه هم در پاسخ او آیه «**فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ**» را خواند، خود دلیلی آشکار است بر این که سختگیری عایشه در این حکم از آن روی بوده که این کار رباست، نه از آن روی که مدت نسیه نامعلوم بوده است، چونان که برخی گفته‌اند؛ چه، این آیه در محکومیت رباست، و این خود دلیلی است بر آن که چنانچه هدف از عقد اول [فروش نسیهٔ یک کالا به خریدار] رسیدن به عقد دوم [خرید نقدی آن از خریدار] باشد اساساً همان عقد اول نیز باطل است، و نظر درست همین است هم بر مذهب ما و هم بر دیگر مذهبها.

افزون بر همهٔ اینها، غالباً بیع عینه با کسی صورت می‌پذیرد که ناچار از چنین دادوستدی است، و گرنه یک انسان بی‌نیاز که در مقابل ستاندن هزار دینار خود را هزار و پانصد دینار بدهکار نمی‌کند، بی آن که ضرورتی یا نیازی وی را به این کار وادار سازد. این در حالی است که ابوداوود از صالح بن رستم، از شیخی از بنی‌تمیم روایت کرده است که علی علیه‌السلام برای ما

خطبه خواند و یا به ما فرمود: «نهی رسول الله عن بیع المضطر و عن بیع الغرر و عن بیع الثمرة قبل أن تدرک»[۱]. احمد نیز این حدیث را روایت کرده و همچنین در روایت مبسوط دیگری به نقل از سعید بن منصور آورده است که علی علیه‌السلام فرمود: سیأتی علی الناس زمان عضوض، یعض الموسر علی ما فی یده و لم یؤثر بذلک، قال الله تعالی: **ولاٰتَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَکُمْ** (بقره/۲۳۷)، وینهد الاشرار و یستذل الاخیار، و یبایع المضطرون، و قد نهی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله عن بیع المضطر و عن بیع الغرر و بیع الثمرة قبل ان تطعم».[۲] گرچه در راوی این روایت جهالتی است، اما از سویی دیگر این حدیث گواهی هم دارد و آن روایت سعید است که می‌گوید: هیثم به نقل از کوثر بن حکیم، از مکحول بر ایمان نقل کرد که به من رسیده که حذیفه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله حدیثی نقل کرده و در آن فرموده است: «انّ بعد زمانکم هذا زماناً عضوضاً، یعض الموسر علی مافی یدیه و لم یؤثر بذلک، قال الله تعالی: **وَ مٰا اَنْفَقْتُمْ مِنْ شَیءٍ فَهُوَ یُخْلِفُهُ وَ هُوَ خَیْرُ الرّٰازِقِین** (سبأ/ ۳۹)، و ینهد شرار خلق الله یبایعون کل مضطر. الا ان بیع المضطر حرام. المسلم أخوالمسلم لایظلمه و لایحقره. ان کان عندک خیر فعد به علی اخیک و لاتزده هلاکاً الی هلاکه»[۳]. گرچه به این سند نیز حجتی ثابت نشود، اما این دست کم خبر نخست را تقویت می‌کند، با این که آن نیز خبری[۴] درست و بلکه از نشانه‌های نبوت است.

---

۱ ـ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از بیع با مضطر و از بیع غرر و همچنین از بیع ثمره پیش از آن که برسد نهی کرد.

۲ ـ بر مردم زمانی سخت خواهد رسید که در آن ثروتمند بر آنچه در دست دارد دندان می‌فشارد و آن را به دیگری روا نمی‌دارد ـ خداوند می‌فرماید «فضل میان خود را از یاد مبرید (بقره/ ۲۳۷) ـ بدان سینه ستبر می‌کنند، نیکان به خواری کشیده می‌شوند، با مضطران خرید و فروش می‌شود، در حالی که رسول خدا از بیع با مضطر، از بیع غرر و از بیع ثمره پیش از آن که خوردنی شود نهی فرمود. ر.ک : *مسند احمد*، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳ ـ پس از آن زمان زمانی سخت فرا خواهد رسید که در آن ثروتمند بر آنچه در دست دارد دندان می‌فشارد و آن را به دیگری روا نمی‌دارد ـ خداوند می‌فرماید: «آنچه انفاق کردید خداوند جایگزینش می‌کند و او بهترین روزی دهندگان است» (سبأ/ ۳۹) ـ بدترین آفریدگان خدا سینه ستبر می‌کنند، با هر مضطری بیع می‌کنند. هان! بیع با مضطر حرام است. مسلمان برادر مسلمان است، نه بر او ستم روا می‌دارد و نه او را تحقیر می‌کند. اگر مالی داشتید آن را به برادر خود دهید و بر بیچارگی او بیچارگی میفزایید. ر.ک : *سنن ابوداوود*، کتاب البیوع، باب ۲۵.

۴ ـ یکی از گواههای روشن این دسته از احادیث سخن امیر مؤمنان علیه‌السلام در *نهج البلاغه* است که فرمود: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: این مردم به اموالشان آزموده خواهند شد... و آنگاه حرام او را به

به هر روی بیع عینه عموماً از سوی کسانی صورت می‌پذیرد که ناگزیر و خرجیی هستند که توانگران از در اختیار گذاردن آن به صورت قرض بخل می‌ورزند تا بدین‌سان نیازمندان ناگزیر شوند با هر درصدی که آنان می‌خواهند سود بدهند و وام بگیرند. اگر چنین نیازمندی درست همان کالایی را که خریده بدون هیچ واسطه‌ای به خود فروشنده‌اش بفروشد، این همان «بیع عینه» است، اگر به فرد دیگری بفروشد «تورق» است، و اگر آن را به فرد سومی بدهد و او به عنوان واسطه میان وی و فروشندهٔ اولیه عمل کند، این «تحلیل ربا» و آن واسطه محلل رباست. این هر سه قسم از شیوه‌هایی است که ربا خواران و ربا دهندگان از آنها بهره می‌جویند. سلف دربارهٔ کراهت تورق اختلاف نظر داشته‌اند: عمر بن عبدالعزیز آن را مکروه می‌دانست و می‌گفت: تورق، برادر رباست. از احمد در این باره دو روایت صریح رسیده و وی در روایت کراهت اشاره کرده که طرف چنین بیعی مضطر است. اما دربارهٔ دو قسم دیگر در صورتی که به حیله و تبانیی لفظی و یا عرفی انجام گرفته باشد، در حرمت آنها تردیدی نیست و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۳ـ یکی دیگر از روایات حاکی از تحریم عینه روایت ابوعبدالله ابن‌بطه به سند خود او تا اوزاعی است که گفته است: رسول خدا ﷺ فرمود: «یأتی علی الناس زمان یستحلون الربا بالبیع[1]»؛ یعنی همان بیع عینه.

آثار دیگری نیز در کنار این حدیث مرسل قرار می‌گیرد که آن را تقویت می‌کند. از جمله:

ـ از انس بن مالک روایت شده است که دربارهٔ عینه از او پرسیدند و وی گفت: خدا را نتوان فریفت؛ این چیزی است که خدا و رسول او آن را حرام کرده‌اند.

ـ ابن‌سیرین از ابن‌عباس نقل می‌کند که: از این عینه بپرهیزید. در هم را به درهم در حالی که حریری در میان گذاشته‌اید، نفروشید. این دو اثر را محمد بن عبدالله کوفی معروف به مطین در کتاب *البیوع* روایت کرده است.

ـ در روایتی است که مردی قطعه حریری به صد دینار به دیگری فروخت و سپس همان را به پنجاه از او خرید. پس از ابن‌عباس در این باره پرسیدند او گفت: معاملهٔ دو مقدار متفاوت درهم است که قطعه حریری نیز در میان است. این روایت قاضی ابویعلی حنبلی و کسانی

شبهه‌های دروغین ... حلال می‌کنند... و درصدد حلال کردن شراب به نام نبیذ، رشوه به نام هدیه و ربا به نام بیع بر می‌آیند. ر.ک.: شریف رضی، *نهج‌البلاغه*، به همت صبحی صالح، خطبه ۱۵۶. ـ م.

۱ ـ زمانی بر مردم می‌آید که ربا را به نام بیع حلال می‌شمرند.

دیگر است، اما بنابر نقل دیگری از ابن‌عباس در مورد بیع عینه یعنی فروختن حریر پرسیدند پس او گفت: خدا را نتوان فریفت. این چیزی است که خدا و رسول او آن را حرام کرده‌اند، و هنگامی که صحابی بگوید: این چیزی است که خدا و رسول حرام کرده‌اند، یا این چیزی است که خدا و رسول او واجب کرده‌اند، این گفته حکم آن را دارد که عین سخن رسول خدا ﷺ را که بر حرمت یا وجوب دلالت دارد نقل می‌کند؛ زیرا نقل به معنا در حدیث جایز است و راوی خود بیش از هر کس دیگر به معنای آنچه شنیده آگاهی دارد و بنابر این تنها پس از تأمل و روشن شدن حقیقت چنین سخن می‌گوید. البته در این باره اختلاف اندکی وجود دارد. در این میان احتمال توهم نیز همانند احتمال اشتباه شنیدن یا فراموش کردن، احتمال ضعیف و مرجوحی است.

اگر این آثار به مرسَل اوزاعی ضمیمه شود آن را شایستهٔ استناد و استدلال می‌کند، گرچه که بتنهایی نتوان به آن استناد کرد.

روشن است کسی که عینه را حلال می‌شمرد آن را «بیع» می‌نامد، در حالی که در حدیث اوزاعی و نیز در آثاری که آن را گواهی و تأیید می‌کند چنین بیان شده که این کار رباست نه بیع؛ چه، هیچ کسی از امت ربای صریح را حلال نشمرده و تنها آن را با نام و ظاهر بیع حلال دانسته است، در حالی که روشن است شارع ربا را تنها به واسطهٔ نام و صورت و لفظ آن حرام نکرده بلکه آن را به واسطهٔ حقیقت و معنا و مقصودش حرام کرده است؛ همان حقیقت و معنایی که در همهٔ حیله‌های ربوی وجود دارد، آن‌سان که در ربای صریح هست. دو طرف عقد خود این را می‌دانند و هر که وضعیت آنان را بنگرد نیز می‌فهمد و خداوند هم آگاه است که قصد حقیقی آنان همان رباست، و برای انجام آن از عقدی که مقصودشان نیست بهره جسته و آن را به نامی مجازی نامیده‌اند. خداوند ربا را به آن سبب حرام کرده است که به نیازمندان زیان می‌رساند و آنان را در معرض فقری همیشگی و بدهیهایی فزاینده و ماندگار قرار می‌دهد و کار به آنجا می‌کشد که رباخوار همهٔ زندگی و داشته‌های نیازمندان را از چنگ آنان بیرون می‌آورد و درمی‌رباید چونان که امروزه این حقیقت بخوبی پیداست. مقتضای کامل بودن فلسفهٔ شریعت که همهٔ مصالح و منافع بندگان را تأمین می‌کند حکم به حرمت ربا و حرمت همهٔ شیوه‌هایی است که فرد را به آن می‌رساند، چونان که از همین خاستگاه، جدا شدن قبل از قبض را در بیع صرف حرام دانسته و ممنوع کرده است که یک درهم نقد به یک درهم نسیه مبادله شود، هر چند در هیچ طرف زیادتی نسبت به طرف دیگر نباشد. بنابر این چگونه می‌توان بر شارع، با آن کمال علم و حکمت، این گمان را روا داشت که حیله را مباح بداند و

نیرنگ کردن برای حصول این مفسده و وقوع مضاعف آن را در قالب بیعی صوری که هدف از آن رباست جایز بشمرد؟

اگر در حیله‌هایی که در بردارندهٔ تحلیل حرامهای الهی یا اسقاط واجبات دینی است تأملی ورزید، خواهید دید در آنها نیز همین وضع وجود دارد، و خواهید یافت مفسدهٔ ناشی از این حیله‌ها بسیار بیشتر از مفسده‌ای است که از خود حرام با همان نام و صورت اصلی‌اش بر می‌خیزد. گواه ما بر این حقیقت وجدان است. بنابر این تغییر دادن صورت و نام حرامها با بقای اهداف و حقایق، مفسده‌ای افزون بر آنچه که کار حرام به واسطهٔ آن حرام شده است دارد. علاوه بر این، چنین کاری نیرنگ با خدا و رسول و نسبت دادن مکر و حیله و دغل و نفاق به دین و آیین الهی است و اظهار آن که خداوند چیزی را به واسطهٔ مفسده‌ای حرام می‌کند و سپس همان را در حالی که مفسده‌ای بزرگتر به همراه دارد حلال می‌دارد. از همین رو است که ابویعقوب سجستانی می‌گوید: «چونان که با کودکان حیله کنند با خدا نیرنگ می‌ورزند؛ اگر آنچه کردند به همان صورت خود [یعنی به همان صورت اصلی حرام و بدون هیچ حیله و تغییر صوری] انجام می‌دادند رواتر و گواراتر بود».

۱۳: حیلهٔ یهود در خوردن حرام

خداوند خوردن «شحم» یا همان پیه را بر یهودیان حرام کرد. اما آنان پیه را ذوب کردند تا نام «شحم» بر آن صدق نکند و از آن پس «ودک» نام گرفت. سپس همین «ودک» یا پیه ذوب شده و تغییر شکل یافته را فروختند و از پولی که در برابر آن به دست می‌آوردند استفاده کردند؛ و خداوند آنان را بدین سبب لعنت فرستاد. اینک برخی از احادیثی که در این باره رسیده است:

۱ ـ طاووس از ابن عباس شنید که می‌گوید: به عمر خبر رسید فلان کس شراب می‌فروشد. عمر گفت: خداوند او را بکشد! آیا نمی‌داند که پیامبر خدا ﷺ فرمود: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها[1]» ـ این حدیث مورد اتفاق است.

---

۱ ـ خداوند یهود را بکشد؛ پیه بر آنان حرام شد، اما آن را ذوب کردند و فروختند. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب ۱۰۳ و ۱۱۲.

شرح حدیث

«جَمَلوها»: یعنی پیه را ذوب کردند تا به صورت «ودک» درآمد. گفته می‌شود: «جملت الشحم، واجملته، و اجتملته»، هنگامی که شخصی پیه را ذوب کرده باشد. «جمیل» هم به معنای پیه ذوب شده است.

این که عمر فروش شراب از سوی مسلمان را به پیه فروشی یهود تشبیه کرد از آن روی است که هر دو در نهی از خوردنشان اشتراک دارند، و این مستلزم آن است که خرید و فروش و همچنین استفاده از ثمن آنها نیز حرام باشد؛ زیرا وقتی خداوند چیزی را حرام کند ثمن آن را نیز که در همان معناست حرام می‌کند و بنابر این، دست زدن به خرید و فروش چیزی که از آن نهی شده، در حقیقت استفاده کردن از آن است.

در روایت مسلم و ابن‌ماجه ثابت شده که آن کسی که شراب فروخت و عمر کارش را محکوم کرد سمره بن جندب بود. از آنجا که پذیرفتن انجام چنین کاری از سوی او مشکل به نظر می‌رسد، عالمان در این باره پاسخهایی داده‌اند:

الف ـ اسماعیلی می‌گوید: سمره از حرمت شراب خبر داشت، اما نمی‌دانست که خرید و فروش آن نیز حرام است. از همین روی عمر تنها او را نکوهش کرد و وی را کیفر نداد. این چیزی است که می‌تواند دربارهٔ سمره گمان رود.

ب ـ خطابی می‌گوید: او شیره به کسی فروخته بود که از آن شراب می‌ساخت، و این شیره مجازاً شراب نامیده می‌شود، چنان که انگور نیز گاه چنین نامیده می‌شود. این هر دو نامگذاری مجازی نیز به اعتبار چیزی است که بدان تبدیل می‌شوند. خطابی می‌گوید: گمان نمی‌رود سمره پس از آن که حرمت شراب همه جاگیر شده بود و همه از آن خبر داشتند عین شراب را فروخته باشد. البته بنابر این تفسیر بسختی می‌توان وجه شباهتی در تشبیهی که عمر آورده است یافت.

ج ـ ابن جوزی می‌گوید: سمره کارگزار عمر بن خطاب در بصره بود و به جای جزیه، از اهل کتاب شراب گرفت و آن را بر این اعتقاد که چنین کاری جایز است، فروخت. این در حالی است که شایسته بود وی فروش شراب را به خود اهل کتاب وامی‌گذاشت تا در کار ممنوع نیفتد؛ چه، وی در این صورت به حرامی دست نزده بود وحکایت او همانند داستان بریره بود که در آن، پیامبرﷺ در بارهٔ گوشتی که دیگران به بریره داده بودند و او به آن حضرت هدیه کرده بود فرمود: «هو علیها صدقة و لناهدیة» (به او که داده‌اند صدقه است و او که به ما می‌دهد هدیه است). البته ابن‌حجر در *فتح الباری* بر این پاسخ چنین حاشیه می‌زند:

در هیچ جایی از تاریخ ندیده‌ام که سمره از جانب عمر والی منطقه‌ای از مناطق زیر حاکمیت او باشد. کارگزاران عمر در بصره هم مشخص‌اند و سمره از آنان نیست. سمره تنها زمانی پس از عمر، یعنی در دوران زیاد بن ابیه و پسرش عبیدالله بن زیاد از سوی این دو، والی بصره بوده است.[۱]

۲ـ از ابن عباس روایت شده است که پیامبرﷺ فرمود: «لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و اکلوا اثمانها و انّ الله اذاحرّم علی‌قومٍ أکل شئ حرّم علیهم ثمنه».[۲] این حدیث را احمد و ابوداوود روایت کرده‌اند.

شرح حدیث

این که فرمود: «فباعوها» یعنی پس از آن که پیه را ذوب کردند آن را فروختند، چونان که روایات فراوان دیگر بر همین مطالب دلالت دارد.

«انّ الله اذا حرّم علی قوم اکل شیء حرّم علیهم ثمنه»؛ مقصود ثمنی است که در مقابل خوردن، که منفعتی حرام است داده می‌شود. اما اگر آن چیز منفعت حلال هم داشته باشد و ثمن در مقابل آن قرار گیرد این ثمن مشمول حرمت نیست، همانند مسأله استفاده از الاغ که خرید و فروش آن برای سوار شدن که کاری مباح و جایز است، اما خرید و فروشش برای استفاده از گوشت حرام آن حرام است.[۳]

۳ـ از جابربن عبدالله رسیده است که شنید رسول خداﷺ در سال فتح مکه در این شهر می‌فرماید: «ان اللّهَ و رسوله حرَّم بیعَ الخمرِ و المیتةِ و الخنزیر و الاصنام فقیل: یا رسول الله، ارأیتَ شحومَ المیتة فانها تُطلی بها السفنُ و تدهن بها الجلودُ، و یستصبح بها الناسُ؟ قال: لا، هو حرام»[۴]. راوی می‌گوید: رسول خدا پس از آن فرمود: «قاتل الله الیهود انّ الله لمّا حرم علیهم

---

۱ ـ ر.ک : ابن حجر، *فتح الباری*، ج۴، ص ۲۸۲.

۲ ـ خداوند یهود را لعنت کند؛ پیه بر آنان حرام شد، اما آن را فروختند و بهایش خوردند. خداوند چون خوردن چیزی بر مردمی حرام کند خوردن ثمن آن را نیز بر آنها حرام کند. ر.ک : مسند *احمد*، ج ۱، ص ۲۴۷ و ج ۲، ص ۱۱۷.

۳ ـ البته این بر مبنای فقه عامه است که از دیدگاه اکثریت، خوردن گوشت خر اهلی را حرام می‌داند، گرچه که برخی از مالکیه قائل به کراهت شده‌اند. ر.ک : جزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، ج۲، ص ۲ـ م.

۴ ـ خدا و رسول او فروش شراب و میته و خوک و بت را حرام کرد. پرسیدند: ای رسول خدا،

شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه »[1] ـ حدیث مورد اتفاق است.

شرح حدیث

عبارت «هو حرام» بدان معناست که خرید و فروش حرام است. برخی از عالمان شافعی حدیث را چنین تفسیر کرده‌اند و بر اساس این تفسیر آنچه حرام می‌باشد خرید وفروش پیه میته است، هر چند از آنها استفاده‌هایی دیگر هم از قبیل آنچه در سؤال راوی آمده است برده شود. اما از آنجا که استفادهٔ اصلی و مهمتر پیه [= پیه جدا شده از میته] خوردن آن است خرید و فروشش به چنین هدفی جایز نیست. مؤید این تفسیر آن است که آنچه از آن پرسش شده، خرید و فروش است نه انتفاع، و بنابر قاعده، پاسخ می‌بایست با پرسش منطبق باشد. روایت احمد این مضمون را بصراحت آورده است، آنجا که می‌گوید: مردی گفت: «فماتری فی بیع شحوم المیتة فانها تدُهن بهاالسفن و الجلود و یُستصبح بها»، و اگر بپذیریم که تحریم ناظر به بیع است، استفاده‌های دیگر از پیه جدا شده از میته جایز خواهد بود، مگر آنچه به دلیل از این جواز استثناء شود. این دیدگاه مذهب شافعی است.

این احتمال هم وجود دارد که ضمیر «هو» در عبارت «هو حرام» به انتفاع بردن از پیه‌میته برگردد که گفتهٔ راوی «فانها تطلی بها السفن و...» بدان اشاره دارد. در این صورت منع بیع با تأکید بیشتری همراه خواهد بود؛ زیرا حدیث هیچ گونه انتفاعی را جایز نشمرده است. بسیاری از عالمان همین نظر را برگزیده‌اند، بدین استناد که نهی از انتفاع بردن از میته عموم دارد و هرگونه انتفاعی را در بر می‌گیرد، مگر آنچه به دلیلی از این عموم خارج شود. البته خداوند خود به حقیقت احکام آگاه است.

گواهی این دسته احادیث بر حرمت حیله

رسول خدا ﷺ یهود را لعنت فرستاد و خبر داد که خداوند نیز آنان را بدین سبب که آنچه را بر آنان حرام کرده بود به کمک حیله حلال ساختند لعنت کرده است؛ آن هنگام که خداوند

می‌بینید پیه میته را که به وسیله آن کشتیها را اندود می‌کنند، پوست را روغن می‌مالند و برای روشنایی از آن بهره می‌گیرند [آیا می‌توان چنین استفاده کرد] ؟ فرمود: نه، آن حرام است. ر.ک : *صحیح بخاری*، کتاب البیوع، باب ۱۱۲.

۱ ـ خداوند یهود را بکشد. چون خداوند پیه را بر آنان حرام کرد آن را ذوب کردند و فروختند و بهایش را خوردند. ر.ک : *سنن ابوداوود*، کتاب البیوع، باب ۶۴.

پیه را بر آنان حرام کرد خواستند با حیله به گونه‌ای از پیه استفاده کنند که بظاهر گفته نشود چنین کرده‌اند. به همین دلیل آن را ذوب کردند تا اسم پیه از آن برود و از قیمت آن بهره ببرند نه از پیهی که ذوب شده و به صورت «ودک» در آمده، با این هدف که از آنچه اصلش حرام است بهره‌ای نبرند و ـ به زعم خود ـ به طور کامل از آنچه حرام است دوری گزینند. با آن که یهودیان به کمک این حیله ظاهراً از حکم تحریم سر برنتافتند. خدا و رسول با نظر به آنچه مقصودشان بوده است آنان را بر این «حلال ساختن حرام» لعنت فرستاد؛ زیرا آنچه حکمش حرمت باشد جامد و مایعش با همدیگر تفاوتی نمی‌کند. به دیگر سخن، بدل هر چیز جایگزین آن است و حکم آن را به خود می‌گیرد. بنابر این وقتی خداوند بهره بردن از چیزی را حرام کرد بهایی را هم که در برابر آن منفعت است حرام کرده است. اگر حرمت تنها به شکل پیه تعلق می‌گرفت و نه به حقیقت، و اگر به ظاهر نام آن اختصاص داشت و نه به هدف، هیچ‌گاه یهودیان استحقاق لعن و نفرین نمی‌یافتند. از همین روی خطابی می‌گوید:

> این حدیث بیانگر بطلان هر حیله‌ای است که هدف از آن رسیدن به یک حرام باشد. همچنین حدیث بر این دلالت می‌کند که حکم حرام با تغییر صورت و نام آن تغییر نمی‌کند.[۱]

ابن حجر نیز می‌گوید:

> این حدیث بیانگر ابطال حیله‌ها و وسیله‌هایی است که برای رسیدن به حرام از آنها استفاده می‌شود.[۲]

بنابر نظر کسانی که تنها صورت و ظاهر و نه مقاصد و حقایق را ملاک می‌گیرند لازم می‌آید که استفاده از پیه ذوب شده و یا بهای پیه فروخته شده برای یهودیان حرام نباشد مگر این که بگویند خداوند افزون بر تحریم خود پیه بهای آن را نیز به صورت مستقل حرام کرده است. اما ما می‌گوییم از آنجا که خداوند و رسول او یهودیان را بر حلال شمردن بهای آنچه بر آنان حرام شده بود لعنت فرستاد و جداگانه نیز بر حرمت عین تصریح نکرد، دانسته می‌شود که ملاک، نظر به مقصود است و آن این که تحریم عین تحریم انتفاع نیز هست، و از سویی دیگر استفاده کردن از بدل آن عین به معنای حلال شمردن انتفاع از عین و اثبات خصوصیت مالی و مقصود عقلایی در آن عینِ حرام است، و این چیزی است که با اصل تحریم عین منافات دارد.

کسانی که حیله‌های ربوی و همانند آنها را جایز می‌دانند به مغالطه‌هایی همانند حیله‌های یهودیان توسل می‌جویند و حکم را معلّق بر الفاظ و ظواهر می‌دانند، بی آن که به مقصود و

---

۱ ـ خطابی، *معالم السنن*، ج۳، ص ۱۲۳.
۲ ـ ابن حجر، *فتح الباری*، ج۴، ص ۲۸۲.

باطن توجهی کنند. چنین است که این گروه درست به همان کاری دامن می‌زنند که یهودیان دامن زدند؛ چه، همهٔ حیله‌ها چیزی جز چند مغالطه و اعتبار کردن ظواهر و توجه نکردن به حقایق و مقاصد نیست و از جنس همان کاری است که یهودیان کردند و بدان سبب استحقاق لعن الهی یافتند. این در حالی است که ما از همگون شدن با یهودیان نهی شده‌ایم تا آنچه به آنان رسید به ما نرسد. به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۱۴: حلال شمردن خمر با تغییر نام آن

در این باره احادیث فراوانی آمده و از آن جمله:

۱ـ ابن‌ماجه در سنن خود آورده است: عبدالله بن سعید برایمان نقل حدیث کرد، معن بن عیسی از معاویة بن صالح، از حاتم بن حریث، از مالک بن ابی مریم، از عبدالرحمن بن غنم اشعری از ابومالک اشعری برایمان نقل حدیث کرد که رسول خداﷺ فرمود: «لَیَشربنَّ ناسٌ من امتی الخمرَ یُسمُّونها بِغَیْرِاسمِها یُعزَف علی رُؤوسِهم بالمَعازِف و المُغَنِّیات، یَخسِفُ اللّٰهُ بهمُ الارضَ، وَ یجْعَلُ منهم القردَةَ وَ الخَنازیرَ»[1].

احمد و ابوداوود نیز این حدیث را روایت کرده‌اند، ولی در روایت این دو عبارت «یعزف علی رؤوسهم...» نیامده است. ابن‌تیمیه می‌گوید: سندابن ماجه تا معاویة بن صالح صحیح و بقیهٔ سند نیز حسن است. دربارهٔ حدیث ابوداوود نیز در *فتح الباری* می‌گوید: ابن حبان این حدیث را صحیح دانسته و شواهد فراوانی دارد.

در این حدیث مقصود از «معازف» آلات لهو است، جمع معزفه بر وزن مشغله. گاه نیز بر خود غنا و بر هر لهو و لعبی عزف اطلاق می‌شود.

۲ ـ ابن ماجه آورده است: عباس بن ولید دمشقی برایمان نقل حدیث کرد، عبدالسلام بن عبدالقدوس برایمان نقل حدیث کرد، ثور بن یزید، از خالد بن معدان، از ابوامامه باهلی برایمان نقل حدیث کرد که رسول خداﷺ فرمود: «لاٰ تَذْهَبُ اللیالی و الایامُ حتّٰی تشرِبَ فیها طائفةٌ مِن امتی الخمرَ یُسمّونَها بغیرِ اسْمِها»[2].

---

۱ ـ بتأکید کسانی از امت من شراب خواهند نوشید، در حالی که آن را به نامی دیگر می‌نامند و بر بالای سرشان آوازه خوانان می‌خوانند و چنگ نواخته می‌شود. خداوند آنان را به زمین فرو می‌برد و از آنان میمون و خوک قرار می‌دهد.

۲ ـ شبها و روزها نخواهند رفت تا این که گروهی از امت من شراب بنوشند، در حالی که آن را

ابن تیمیه می‌گوید: سند این حدیث متصل است، ابن‌حجر در *فتح‌الباری* دربارهٔ آن سکوت گزیده است. شوکانی گفته است: حدیث ابوامامه را ابن‌ماجه از طریق عباس بن ولید دمشقی نقل کرده و او صدوق است، گرچه که از ناحیه عبدالسلام بن عبدالقدوس تضعیف شده، ولی او خود ضعیف است. بقیهٔ رجال این سند راویانی ثقه هستند.

۳ـ نسائی در سنن خود به سندی صحیح از شعبه روایت کرده است که گفت: از ابوبکر بن حفص شنیدم، و او از ابن‌محیریز شنید که مردی از اصحاب پیامبرﷺ از ایشان روایت می‌کند که «یشرِبُ ناسٌ مِن امتی الخمْر یُسمّونها بِغَیراسمِها».[۱]

ابن‌تیمیه می‌گوید: ابوبکر بن حفص راویی ثقه و از رجال صحیحین است. ابن‌محیریز هم پیشوا و سروری بزرگ و نامورتر از آن است که نیاز به ستایش او باشد. شوکانی هم می‌گوید: سند حدیث ابن‌محیریز نزد نسائی صحیح است.

ابن‌ماجه در سنن خود همین حدیث را چنین آورده است: حسین بن ابی‌السری ما را حدیث کرد، عبدالله برایمان حدیث کرد، سعد بن اوس عبسی، از بلال بن یحیی عبسی، از ابوبکر بن حفص، از ابن‌محیریز، از ثابت بن سمط، از عبادة بن صامت ما را حدیث کرد که رسول خداﷺ فرمود: «یشرب ناس من امتی الخمر باسم یسمونها ایّاه»[۲].

۴ ـ بخاری در صحیح خود در کتاب نوشیدنیها بابی به عنوان «باب ماجاء فیمن یستحل الخمر و یسمیه بغیر اسمه» می‌گشاید و در آن می‌آورد که هشام بن عمار گفت: صدقة بن خالد برای ما حدیث کرد، و عبدالرحمن بن یزید بن جابر برای صدقه حدیث کرد، و عطیة بن قیس کلابی برای عبدالرحمن حدیث کرد، و عبدالرحمن بن غنم اشعری برای عطیه نقل حدیث کرد و گفت: ابوعامر یا ابومالک اشعری برایم نقل حدیث کرد ـ و به خداوند سوگند او هرگز برایم دروغ نگفته است ـ که از پیامبر شنیده که می‌فرماید: «لیکو ننّ من امتی اقوام یستحلون الحِرَ و الحریرَ و الخَمر و المعازف، و لینزلنّ اقوامٌ إلی جنب عَلَم یروح علیهم بسارحة لهم یأتیم لحاجة فیقولون: ارجع الیناغداً فیُبیتهُمُ اللّهُ و یضع العلم، و یمسخ آخرین قردة و خنازیر الی یوم القیامة»[۳] ـ بخاری این حدیث را با جزم نسبت به آن و به صورت معلّق روایت کرده و در

به نامی دیگر می‌نامند.

۱ ـ گروهی از امت من شراب می‌نوشند، در حالی که آن را به نامی دیگر می‌نامند.

۲ ـ کسانی از امت من شراب می‌نوشند، در حالی که آن را به نامی که خود نهاده‌اند می‌خوانند.

۳ ـ بتأکید در میان امت من کسانی خواهند بود که زن و حریر و شراب و ساز را حلال

این باب حدیثی جز این نیاورده است.

ابن حزم بر این حدیث دو اشکال وارد کرده است.

۱ ـ سند میان بخاری و شیخ او هشام منقطع است، از این جهت که بخاری حدیث را با این ترتیب آورده که «هشام بن عمار گفت» ـ و آنگاه روایت را به سند هشام پیش برده است. این صراحت ندارد که بخاری خود این روایت را از هشام شنیده باشد.

ابن حزم این اشکال را درمقام ردّ استدلال به این حدیث بر تحریم معازف (ساز و یا عموم آلات موسیقی) آورده است.

۲ ـ در نام صحابی [میان ابوعامر و ابومالک] تردید شده است و این خود گواه آن است که راویان این حدیث در آن صحابی دقت کافی نورزیده‌اند.

پاسخ اشکال اول: نزد راویان و رجال حدیث ثابت شده است حدیثی را که بخاری به صورت تعلیق و با جزم بیاورد سلسله سندش از او تا کسی که سند بر او معلق شده صحیح است، هر چند او از شیوخ بخاری نباشد. اما این که بخاری حدیث را از شیخ خود با واسطه شنیده باشد یا بدون واسطه، هیچ اثری ندارد؛ زیرا بخاری تنها به حدیثی جزم و یقین می‌کند که شایستگی پذیرش داشته باشد، بویژه هنگامی که وی حدیث را در مقام استدلال به آن آورده باشد، چونان که در حدیث مورد بحث همین‌گونه است. در این میان، اگر حدیث معلق بخاری به روایت دیگری نیز نقل شده باشد و تا راویی که حدیث بر او تعلیق شده صحیح و مسند باشد بیشتر اطمینان می‌آورد و اشکال را از میان می‌برد. این در حالی است که راویان گفته‌اند: در مستخرج[1] اسماعیلی، و مستخرج ابونعیم حدیث هشام بن عمار به طریق موصول

می‌شمرند و کسانی از امت من در کنار کوهی مسکن می‌گزینند و [چون روزی] شامگاهان چوپان در پی کار و نیاز نزد آنان باز می‌گردد. او را می‌گویند فردا نزد ما برگرد. خداوند آنان را به خواب می‌برد و آنگاه کوه را بر روی آنان فرود می‌آورد و دیگرانی از آنان را مسخ می‌کند و از آنان میمون و خوک می‌آفریند. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب الاشربه، باب ماجاء فیمن یستحل الخمر، حدیث ۱.

۱ ـ در میان کتب حدیثی اهل سنت کتابهایی هست که آنها را «مستخرج» می‌نامند. در این گونه کتابها مؤلف به یکی از منابع حدیثی معتبر (صحاح سته) پرداخته، احادیث موجود در آنها را به سندی خاص خود، غیر از سند صاحب آن کتاب نقل می‌کند و در شیخ صاحب کتاب یا راوی بالاتر با سند او تلاقی می‌یابد. از این قبیل است مستخرج ابوبکر اسماعیل بر *صحیح بخاری*، مستخرج ابوعوانه بر *صحیح مسلم*، مستخرج ابوعلی طوسی بر *سنن ترمذی*، و مستخرج عبدالملک بن ایمن بر *سنن ابوداوود*. ر.ک : *علوم الحدیث و مصطلحه*، ص ۳۰۸. ـ م.

از بخاری روایت شده است. ابوذر هروی نیز در روایت خود این حدیث را از غیر طریق بخاری تا هشام نقل کرده است. همچنین طبرانی در *المعجم الکبیر* و *مسند الشامیین*، و ابن‌حبان در صحیح خود این حدیث را آورده‌اند و ابن‌حجر نیز در *فتح الباری* آن را بسط و توضیح داده است.

پاسخ اشکال دوم: در حالی که احمد، ابن‌ابی‌شیبه و نیز بخاری در *تاریخ* خود *این حدیث* را از طریق مالک بن‌ابی‌مریم، از عبدالرحمن بن غنم، از ابومالک اشعری، از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند، تردید در نام صحابی در آن یک سند اشکالی ندارد. بدین‌ترتیب روشن می‌شود تردیدی که در این سند وجود دارد از عطیة بن قیس کلابی است؛ زیرا مالک بن ابی‌مریم که در نقل حدیث از یک شیخ همراه عطیه است در ابومالک تردیدی نکرده، و ابومالک یکی از صحابهٔ مشهور است. این چکیده پاسخی است که ابن‌حجر در برابر ایراد ابن‌حزم آورده است.

شیخ ابوعمرو بن صلاح می‌گوید:

> آنچه در صحیح *بخاری* و صحیح *مسلم* آمده و صورتش صورت حدیث منقطع است در خروج از دایره صحیح و در آوردن به دایرهٔ ضعیف، به حدیث منقطع ملحق نیست. این نوع حدیث را تعلیق گویند و در کتاب بخاری بسیار زیاد و در کتاب مسلم بسیار اندک است.
>
> اگر تعلیق در این دو کتاب به لفظی باشد که بیقین حکایت کند کسی که میان بخاری و مسلم با او جدایی افتاده آن سخن [حدیث] را گفته یا روایت کرده و سند از او به بعد، بنابر شرط متصل است (همانند آن که بخاری یا مسلم بگویند: «زهری از فلان روایت کرده، یا زهری به نقل از فلان گفته» و سپس اِسناد صحیح زهری را بیاورند) ویژگی این دو کتاب اقتضا می‌کند که چنین حدیثی نزد آن دو صحیح باشد.
>
> ابو محمد ابن حزم ظاهری نظری درست ابراز نکرده است، آنجا که چنین انقطاعی را موجب خدشه در صحت حدیث دانسته و از همین رهگذر فتوای فاسد خود مبنی بر مباح بودن آلات موسیقی و لهو را به کرسی نشانده و مدعی شده است هیچ حدیث صحیحی در تحریم این موضوع نیامده. وی برای هموار شدن راه چنین ادعایی به حدیث ابوعامر یا ابومالک اشعری از رسول خدا ﷺ که فرمود: «لیکونن فی امتی اقوام یستحلون الحر و الحریر و الخمر و المعازف» پاسخ داده و مدعی شده این حدیث ـ گرچه بخاری آن را در کتاب خود آورده ـ حدیثی صحیح نیست؛ زیرا بخاری پس‌از نقل آن گفته است: هشام بن عمار گفت ـ و آنگاه حدیث را به سند هشام پیش برده و این در حالی است که سند بین

بخاری تا هشام منقطع است. ابن حزم در این ادعای خود از چند جهت خطا کرده است:

۱ـ این که اساساً در این سند انقطاعی وجود ندارد؛ چه، بخاری خود هشام را دیده و از او شنیده است. ما نیز در کتاب خود *علوم الحدیث* ثابت کرده‌ایم که وقتی میان راوی و مروی عنه دیدن و شنیدنی صورت پذیرفته باشد، و در کنار آن، احتمال تدلیس نیز نباشد، آنچه را راوی از دیگری نقل می‌کند ـ به هر لفظی که باشد ـ بر این حمل می‌کنند که وی آن را از او شنیده است. چنان که اگر صحابی بگوید: رسول خدا ﷺ گفت، گفته‌اش بر این حمل می‌شود که چنان سخنی را خود از رسول خدا ﷺ شنیده است، مگر آن که خلافش ثابت شود. در مورد الفاظ دیگر غیر از «قال» نیز همین حکم وجود دارد.

۲ ـ این که همین حدیث با همین لفظ از طریق غیر بخاری به سند متصل روایت شده و اتصال آن معروف است.

۳ ـ این که حتی اگر آنچه گفته‌اند یک انقطاع باشد، مثل چنین انقطاعی در این دو کتاب [*صحیح بخاری و صحیح مسلم*]، به حکم آنچه از عادت و شرط بخاری و مسلم دانسته شده، حکم انقطاعی که به صحت سند خلل وارد کند ندارد؛ چرا که حدیث را در کتابی آوردند که به احادیث صحیح اختصاص دارد و هرگز روا ندانسته‌اند بدون بررسی و اطمینان به جزم از آن سخن گویند، درست بر خلاف انقطاع یا ارسالی که از ناحیهٔ دیگران باشد.

اینک چگونگی مطابقت عنوان باب با اصل حدیث را بر می‌رسیم. چونان که ابن‌حجر در *فتح الباری* نقل کرده، ابن‌منیر در این باره می‌گوید:

عنوان با حدیث مطابقت دارد، مگر در «ویسمیه بغیر اسمه» [که در حدیث نیامده است]. گویا بخاری به استناد عبارت «من امتی» که در متن حدیث آمده به چنین برداشتی رسیده؛ زیرا بعید است کسی که از امت محمد است شراب را بدون هیچ تأویل و توجیه و تغییر نام حلال بشمرد؛ چه، اگر حلال شمردن شراب از سر عناد و مخالفت باشد، آن که چنین کرده از امت مسلمان بیرون است؛ چرا که حرمت خمر از ضروریات دین است.

افزون بر این در غیر این طریق به آنچه مقتضای عنوان بخاری است تصریح شده، اما آن طریق دیگر شرط بخاری مبنی بر جزم به حدیث و نقل آن موافقت ندارد. از همین روی وی تنها از طریق روایتی که خود آورده به چنین برداشتی رسیده است.

شرح حدیث

«لیکونن من امتی اقوام»؛ کسانی از امت من در آخر الزمان خواهند بود که «یستحلون الحر

و الحریر و الخمر و المعازف»؛ حِر و حریر و شراب و آلات لهو را حلال می‌شمرند؛ یعنی چنان که ابن‌منیر و دیگران گفته‌اند، به کمک تأویلهای فاسد اینها را حلال می‌دانند. «حِر» در بیشتر روایات صحیح بخاری به معنای فرج است و بر این اساس معنای عبارت آن که، زنا را به کمک تأویل و توجیه حلال می‌شمرند. در روایت ابوداوود به جای «الحر» «الخز» آمده که نوعی ابریشم نفیس است، نه آن خز معروف که از پشم و حریر بافته می‌شود؛ چرا که دربارهٔ حکم آن اختلاف نظر وجود دارد، و بنابر نظر قویتر حلال است. ابن‌عربی می‌گوید: کلمهٔ «الخز» تصحیف است. ابن‌حجر می‌گوید: گزیده‌تر و مشهور در روایت بخاری همان «الحر» است، و حدیث علی علیه‌السلام که در کتاب *الزهد* ابن‌مبارک به لفظ «یوشک ان تستحل امتی فروج النساء و الحریر» آمده، مؤید همین احتمال است.

«و لینزلن اقوام» و کسانی از این حلال شمرندگان سکونت گزینند «الی جنب عَلَم» در کنار کوهی بلند ـ علم به معنای کوه بلند و جمع آن اعلام است ـ «یروح علیهم بسارحة لهم یأتیهم لحاجةٍ» و چون شامگاهان، چوپان به همراه گله در پی کار و نیاز نزد آنان باز می‌گردد ـ در اینجا فاعل جمله که چوپان است به قرینهٔ مقام حذف شده؛ زیرا سارحه که به معنی گله است ناگزیر چوپان می‌خواهد ـ «فیقولون ارجع الینا غداً» می‌گویند فردا دوباره نزد ما بیا. صبحگاهان که نزد آنان می‌آید می‌بیند همه از میان رفته‌اند، چونان که فرمود: «فیبیتهم الله» خداوند آنان را شبانه به هلاکت می‌رساند «ویضع العلم علیهم» و کوه را بر سر آنان خراب می‌کند. این عبارت عطف سبب است بر مسبب؛ چه هلاکت آنان به وسیلهٔ همین خراب شدن کوه بر سرشان است «و یمسخ آخرین قردة و خنازیر الی یوم القیامة»؛ چونان که در روایت ابوداوود و اسماعیلی آمده، مقصود از این «آخرین»، «آخرین منهم» دیگرانی از همین گروه است. ابن‌عربی می‌گوید: احتمال دارد که مقصود از مسخ مسخ حقیقی باشد، چونان که در امتهای پیشین صورت پذیرفت. هم این احتمال وجود دارد که کنایه از دیگرگون شدن خوی آنان باشد. ابن‌حجر می‌گوید: معنای نخست به سیاق حدیث سازگارتر و سزاوارتر است.

گواهی احادیث بر حرمت حیله

احادیثی که گذشت در این مطلب صراحت یا ظهور دارد که کسانی که این حرامها را حلال شمردند به تأویل و توجیه روی آوردند و حکم شرع را معلق بر نام و ظاهر دانستند، نه حقیقت و معنا. از همین روی خداوند آنان را به قهر و عذاب خود گرفت که قهر و عذاب او از ستمکاران دور نیست. اینان دامنهای زنان را که باید مصون بماند به نام «نکاح» حلال شمردند،

در حالی که آنچه کردند در حقیقت جز زنا نبود. نمونهٔ روشن این کار نکاح تحلیل است و به همین سبب رسول خدا محلِّل و محلَّل‌له را لعنت کرد. به هر روی زشتی چنین کارهایی از آن بر می‌خیزد که مصالح و مفاسد تابع حقیقت و مسمیٰ است نه ظاهر و اسم.

این گروه شراب را به نام نبیذ یا به هر نام دیگر جز آن حلال شمردند و بدان توجهی نکردند که همان معنا و حقیقت حرام و نیز علت آن در نبیذ و همانندش وجود دارد. حریر را هم با نام «زینت» و به حکم آیهٔ «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ»[1] حلال شمردند و از احادیث حاکی از تحریم، روی برتافتند و بدین‌سان سنت رسول را به استناد برداشتی نادرست از کتاب خداوند ردّ کردند. آنان غنا و آلات موسیقی حرام را به نام «صدای خوش و مایهٔ آسایش روان» حلال دانستند. از این رهگذر و به وسیلهٔ بازی با نامها و واگذاشتن معانی و حقایقی که شرع تحریم را به ملاک آنها مقرر داشته است، برای حلال کردن حرامهای خدا حیله و بهانه جستند. خداوند گروهی را در زمین فرو برد و گروهی دیگر را مسخ کرد، بدین سبب که محارم را به کمک حیله حلال شمردند و از مقصود شارع و از فلسفهٔ تحریم روی گرداندند.

این در حالی است که همه یا بیشتر حیله‌ها از این نوعند؛ حیله ورزان به احکامی شرعی روی می‌آورند و آنها را صرفاً به لفظ و ظاهر وابسته می‌دانند و مدعی می‌شوند آنچه را حلال گرفته‌اند در دایرهٔ شمول لفظِ آنچه حرام است قرار نمی‌گیرد، اما می‌دانیم حقیقت و معنای آنچه حلالش گرفته‌اند همان حقیقت و معنای حرام است، و اگر بنا بود تبدیل نامها و صورتها تبدیل و تغییر حکم شرع را در پی آورد همهٔ دیانتها به تباهی می‌گروید، همهٔ شرایع دیگرگون می‌شد و اسلام رشته رشته از هم می‌گسست و بندبند از میان می‌رفت.

بنابر این، حدیث دلیلی است بر آن که تغییر دادن نام موضوعها [نه تغییر خود موضوع] از سوی مردم موجب تغییر و تبدیل احکام نمی‌شود؛ چراکه ملاک و مناط احکام معانی و مقاصد است، نه الفاظ و ظواهر. همین حقیقت است که حیله ورزان را از رسیدن به هدف باز می‌دارد و نیرنگشان را به خود آنان بر می‌گرداند. از همین روی ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید:

> این حدیث وعدهٔ عذابی سخت به کسانی می‌دهد که برای حلال کردن آنچه خداوند حرام کرده است از حیلهٔ تغییر دادن نام آن بهره می‌جویند. همچنین این حدیث می‌گوید: حکم دایر مدار علت است و از دیگر سوی می‌دانیم علت تحریم خمر مستی آور بودن آن است و

---

۱ ـ اعراف/ ۳۳: بگو چه کسی زینت خداوند را که برای بندگانش برون آورده، حرام کرده است؟

بنابراین هر جا این مستی آوری باشد حکم تحریم هم هست، هر چند اسم خمر نباشد. ابن عربی در ردّ کسانی که احکام را جاری بر الفاظ و وابسته به آنها می‌دانند، می‌گوید: این حدیث مستندی است برای آن که احکام به معانی اسماء تعلق دارند نه به الفاظ آنها.

۱۵ : هدیه به کارگزاران

از ابوحمید ساعدی رسیده است که گفت: رسول خداﷺ ابن اللتبیّه را به کارگزاری خود در گردآوری زکات بنی‌سلیم گماشت. او چون نزد پیامبرﷺ آمد وخواست حساب کند گفت: این مال شماست، و این هم هدیه‌ای است که به من داده شده است. رسول خداﷺ فرمود: «اگر راست گویی چرا در خانهٔ پدر و مادرت ننشستی تا هدیه نزدت بیاید؟» سپس برخاست و به ایراد خطبه پرداخت. خدای را سپاس و ستایش گفت و سپس فرمود: «اما بعد، فانّی استعمل رجالاً منکم علی امور مما ولاّنی الله فیأتی احدکم فیقول: هذا لکم و هذه هدیة اُهدیت لی، فهلاّ جلس فی بیت ابیه و امه حتی تأتیه هدیته إنْ کان صادقاً فوالله لایأخذ احدکم منها شیئاً بغیر حقّه إلاّ جاء الله یحمله یوم القیامة فلأعرفنّ احداً منکم لقی الله یحمل بعیراً له رُغاء أوبقرةً لها خوار اوشاةً تَیْعَر»[1]. سپس دستهای خود را بلند کرد تا سفیدی زیر بغل آن حضرت نمایان گشت. آنگاه فرمود: «ألا هَلْ بلّغت؟» این حدیث مورد اتفاق است.

شرح حدیث

پیامبر ابن اللتبیّه را مأمور گردآوری زکات بنی‌سلیم کرد تا زکات را از این خاندان بگیرد و به آن حضرت تحویل دهد و آن حضرت به مصرف نیازمندان مسلمان برساند. ابن‌اللتبیّه از بنی‌لتب است که از عشایر ازد می‌باشد. گفته شده مادرش از خاندان لتب بود و وی از ناحیهٔ مادر به چنین نامی معروف شد، و گرنه نام خود او عبدالله است.

پیامبر خداﷺ برای گردآوردن زکاتی که خداوند در داراییهای ثروتمندان برای فقرا

---

۱ ـ باری، من مردانی از شما را بر پاره‌ای از کارهایی که خداوند مرا بدانها گماشته است می‌گمارم. پس می‌آید و می‌گوید: این از آنِ شماست و این هم هدیه‌ای است که به من اهدا شده است. اگر راست می‌گوید چرا در خانه پدر و مادر خود ننشست تا هدیه‌اش به او برسد؟ به خداوند سوگند هر کس از شما بنا حق چیزی از اینها را بستاند روز قیامت در حالی که آن را حمل می‌کند به [حضور] خداوند خواهد آمد. بتاکید مردی از شما را می‌شناسم که خدای را ملاقات کرده در حالی که شتری نعره کنان یا گاوی خرّست کنان و یا گوسفندی بع‌بع‌کنان بر پشت دارد.

قرارداده بود کارگزارانی داشت و خود بر کار آنان نظارت و بازرسی می‌کرد و از آنان در بارهٔ اموالی که گردآورنده بودند حساب می‌خواست.از آن جمله، وی یک بار به عبدالله بن لتبیه مأموریت داد زکات بنی‌سلیم را گردآورد. او پس از انجام مأموریت خود نزد پیامبرﷺ بازگشت و اموالی را که گردآورده بود به حضور ایشان آورد. آن حضرت در بارهٔ اموالی که در اختیار داشت از او حساب خواست. او نیز مدعی شد بخشی از این اموال جزو زکات نیست، بلکه هدایایی است که زکات دهندگان به او داده‌اند. وی می‌خواست بدین ترتیب این بخش از اموال را از آن خود قلمداد کند و در اختیار فقیران نگذارد. اما پیامبر اصلاً زیر بار این سخن نرفت و کاملاً با آن مخالفت و آن را محکوم کرد و برای او روشن ساخت آنان این هدیه‌ها را تنها به حکم منصبی که وی داشته،یعنی منصب گردآوری زکات، در اختیار او قرار داده‌اند. نکتهٔ دیگر آن که لابد وی پس از گرفتن این هدیه‌ها در کامل ستاندن حقوق فقرا یعنی همان زکات کوتاهی و تساهل ورزیده، یا از پیش چنین حیله‌ای کرده تا چیزی به او هدیه کنند، در حالی که اگر او در خانهٔ خود نشسته بود و به چنین سمتی گماشته نشده بود نه کسی او را می‌شناخت و نه کسی چیزی را به او هدیه می‌کرد. بنابر این، آنچه از این طریق به او رسیده حق خاص و خالص او نبوده است، بلکه در مقابل مسامحه ورزیدن دربارهٔ حقوق فقرا برای او حاصل آمده و او چگونه می‌تواند آن را مال خود قلمداد کند و از روی اموال عمومی مسلمانان بردارد؟

چنین بود که پیامبراکرم از این بیم که مباد رشوه با نام هدیه در میان کارگزاران رواج یابد خطبه‌ای همگانی ایراد فرمود و بیان داشت که شرعاً چنین حقی برای کسی وجود ندارد و این حیله‌ای برای در اختیار گرفتن اموال مسلمانان است بدان دلیل که اگر وی در خانهٔ پدر و مادر خود نشسته بود چنین هدیه‌هایی به او نمی‌رسید. بنابر این ستاندن آن «رشوه» است ولی با نام هدیه. همچنین پیامبراکرمﷺ بیان فرمود که هر کس چنین کند چگونه فرجامی دارد و فردای قیامت گناهکار نزد خداوند می‌آید و آنچه را گرفته آشکارا با خود همراه می‌آورد و بدین‌سان در برابر دیدگان همگان کاملاً رسوا می‌شود. این دلیلی است بر آن که ستاندن و پذیرفتن چنین هدیه‌هایی، نزد خداوند گناهی بزرگ است.

سپس پیامبر اکرم دستان خود را چنان به آسمان بلند کرد که حاضران سفیدی زیر بغل آن حضرت را دیدند و آنگاه خداوند را بر این که این مهم را به مردم رسانده است گواه گرفت تا عظمت و حساسیت مسأله را رسانده و این بارگران را از شانهٔ خود نهاده باشد.

بنابر این، چنان که روشن است، حدیث همهٔ کارگزاران و صاحب منصبان را از این باز

می‌دارد که در زیر لوای دفع ستم از کسی و یا فراهم آوردن منافع و مصالح کسی رشوه بگیرند. همچنین از این حکایت می‌کند که آنچه بگیرند حقشان نیست، بلکه بخشی از همان حقوقی است که برای آن کار می‌کنند.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

رسول خدا ﷺ هدیه را در صورتی که معنای رشوه داشته باشد حرام کرد وبیان فرمود هر کس چنین هدیه‌ای را بپذیرد خداوند او را در قیامت در برابر دیدگان همگان رسوا می‌کند. این خود دلیلی روشن است برآن که ملاک در کارها، انگیزه و قصد آنهاست نه صورت و ظاهر؛ برای نمونه، اهدای رشوه‌ای راضی کننده به عهده‌داران امور زکات از سوی رعیت، ظاهرش تسامح و پیوند و دوستی و مهرورزی است، اما مقصود از آن یا جلوگیری از ستم و آزار و اجحافی است که از آن کارگزاران احتمال می‌رود، و یا واداشتن آنان به سهل انگاری در ستاندن حقوقی که ادای آن بر هدیه دهنده واجب است. از همین روی پیامبر ﷺ حکم شرع را بر آنچه مقصود هدیه دهنده است مترتب ساخته و این هدیه را رشوه خوانده و پذیرش آن را حرام دانسته و نیز پذیرنده را به رسوایی در آن سرای تهدید کرده است.

چونان که گاه رشوه به جامهٔ هدیه در می‌آید، به جامهٔ محابات[1] در خرید یا فروش و یا بخشودگی بدهی و همانند آن نیز در می‌آید، اما حقیقت کار در همهٔ اینها یکی است و هرگونه و با هر نام که انجام پذیرد مفسده در پی می‌آورد و لعنتی را سزاوار می‌شود که همهٔ صاحبان سنن ـ بجز نسائی ـ آن را از زبان رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که فرمود: لعن الله الراشی و المرتشی».[2]

---

۱ ـ محابات در لغت به معنای بخشیدن و فرو گذاشتن و نیز طرفداری کردن است. در اصطلاح به نوعی از خرید یا فروش و یا معامله اطلاق می‌شود که در آن، یکی از طرفهای معامله به سود دیگری کالای خود راکمتر از واقع قیمت گذارد. در معجم *لغة الفقهاء* دو تعریف برای محابات آورده که هر دو نیز صادق است:

الف ـ این که به یکی از چند همانند، چیزی بدهد، یا برای یکی از آنان بیش از دیگران تخفیف دهد، بی آن که این کار وجه صحیحی داشته باشد، همانند این که بی هیچ توجیهی به یکی از فرزندان خود هبه کند.

ب ـ این که در معامله مسامحه کنند، بدین ترتیب که خریدار، بهایی افزونتر از ثمن واقعی بدهد یا فروشنده چیزی را به کمتر از بهای واقعی بفروشد. ـ م.

۲ ـ خداوند رشوه ده و رشوه‌گیر را لعنت کند.

عالمان از حدیث ابن‌اللتبیّه چنین برداشت کرده‌اند که هدیه‌هایی که به قاضیان و کسانی از این قبیل داده می‌شود نوعی رشوه است و پذیرفتن آنها جایز نیست؛ چرا که هدیه دهنده اگر پیش از رسیدن قاضی به مقام قضاوت، به هدیه‌دادن به او عادت نداشته باشد، روشن است که پس از رسیدن او به این مقام تنها در پی غرض و هدفی به او هدیه می‌دهد و می‌خواهد یا برای رسیدن به باطلی از کمک او برخوردار شود، یا به واسطهٔ او به حق خود برسد، و یا ستم و اجحاف او را از خود دور بدارد[1]. کمترین هدف وی آن است که می‌خواهد نزد قاضی آبرومند و والامقام باشد و بسادگی بتواند با بهره جستن از این جایگاه بر طرفهای نزاع خود چیرگی یابد یا با بهره گرفتن از حشمت و ابهتی که یافته مانع آن شود که دیگران حقوق خود را از او مطالبه کنند. این اهداف همه به همان جا می‌انجامد که رشوه می‌انجامید. افزون بر این، احسان سبب بردگی است؛ چرا که دلها بر دوستی آن که دوستی ورزد سرشته است. این خود سبب می‌شود حاکم یا قاضیی که هدیه ستانده نوعی تمایل قلبی به هدیه دهنده پیدا کند و در هنگام داوری، ناخودآگاه، او را بر دیگران مقدم بدارد، بر این گمان که بر حق است. رشوه، کاری بیش از این نمی‌کند و این در حالی است که هدیه نیز همین اثر و در نتیجه همین حکم را دارد.

تنها مرز میان رشوه و هدیه همان چیزی است که رسول خدا ﷺ با این سخن خود به ابن‌اللتبیه اشاره فرمود که «اگر راست می‌گویی چرا در خانهٔ پدر و مادرت ننشستی تا برایت هدیه بیاورند». به دیگر سخن، اگر آنچه پس از رسیدن به منصب هدیه داده می‌شود همانند آن چیزی باشد که پیش از رسیدن بدان به او هدیه می‌شده است هدیه است و گرنه رشوه است، هر نامی بر آن نهاده باشند.

بد نیست در اینجا به دلیل ارزش حدیث ابن‌اللتبیه متن سخنان خطابی در *معالم السنن* را که در شرح این حدیث اظهار داشته است بیاوریم. او می‌گوید:

---

۱ ـ شیخ انصاری (ره) در *مکاسب* رشوه را در شمار حرامها می‌آورد و آنگاه از *جامع المقاصد* و *مسالک* نقل می‌کند که اجماع مسلمانان بر تحریم آن است و کتاب و سنت بر این حرمت دلالت می‌کند. شیخ پس از روایاتی چند که رشوه را بسختی نکوهیده به تفسیر رشوه می‌پردازد و پس از نقل چند تعریف، خود چنین می‌گوید: «رشوه به چیزی که برای خصوص باطل به حاکم داده شود اختصاص ندارد، بلکه همه آنچه را که شخص برای حصول غرض خود یعنی حکم کردن به سود او داده است در بر می‌گیرد، خواه این حکم کردن برای رشوه دهنده، حق باشد و خواه باطل. همین نیز ظاهر عبارت *مصباح* و *نهایه* است». ر.ک: شیخ انصاری، *کتاب المکاسب*، ص ۳۰ ـ م.

این حدیث بیان می‌کند که هدیه‌هایی که به کارگزاران داده می‌شد حرام است و حکم دیگر هدیه‌های مباح را ندارد، بلکه برای آن هدیه می‌شود که کارگزار از هدیه دهنده جانبداری کند، به او تخفیف دهد و یا بخشی از آنچه را بر او واجب است ببخشد. این کار هم خیانت است و هم کم کردن و دزدیدن از حق واجبی که وی می‌بایست آن را برای مستحقانش از هدیه دهنده بستاند. در این سخن رسول خدا ﷺ به روایت ابوداوود که فرمود: «چرا در خانهٔ مادر یا پدرش ننشست تا ببیند آیا برای او هدیه می‌آورند یا نه؟» دلالتی است بر این که هر چه وسیله و ذریعهٔ یک حرام و ممنوع شود خود نیز ممنوع است. قرض دادنی که سودی برای قرض دهنده در پی آورد، خانه‌ای که به رهن دهند و رهن گیرنده بدون دادن کرایه در آن بنشیند، مرکبی که به رهن دهند و رهن گیرنده بدون کرایه دادن بر آن سوار شود یا بر آن به مسافرت رود مشمول همین قانون کلی است، و نیز در همین معناست کسی که یک درهم به ضمیمهٔ یک قرص نان به دو درهم بفروشد؛ چرا که در این دادوستد، شخص در واقع آن قرص نان را وسیله و بهانه‌ای برای ستاندن آن درهم زاید به عنوان سود مورد استفاده قرارداده است. هرگونه تلجئه[1] و هرگونه دخیلی که در معامله به میان آورده شود مشمول همان حکم است که با استفاده از حدیث «چرا در خانهٔ مادر خود ننشست تا ببیند آیا برای او هدیه می‌آورند یا نه» اظهار داشتیم. قاعده آن است که همه جا دو مورد را با یکدیگر بسنجیم و ببینیم آیا هر یک در فرض عدم اقتران با دیگری نیز همان وضعیتی را داشت که در فرض اقتران با آن دیگری دارد، یا که چنین نیست. به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.[2]

۱۶: هدیهٔ وام‌گیرنده به وام‌دهنده به جای ربا

پیامبر اکرم ﷺ وام دهنده را نهی کرد که پیش از بازپرداخت وام از سوی وام گیرنده هدیهٔ او را بپذیرد؛ زیرا مقصود از هدیه در چنین فرضی یا پاداش دادن به وام دهنده در برابر وامی است که داده، و یا وسیله‌ای است برای وادار کردن وی به دیرستاندن طلب خود، هر چند که این دیرستاندن را شرط نکرده و بر زبان هم نیاورده باشد. چنین کاری در حکم و در معنای رباست و از همین رو است که جایز است وام گیرنده به هنگام باز پس دادن بدهی خود و یا

---

۱ ـ چونان که پیشتر آوردیم تلجئه مصداقی از حیله و به معنای بیع یا عقد صوری است. ـ م.

۲ ـ خطابی، *معالم السنن*، ج ۳، ص ۸.

پس از آن، چیزی اضافه بدهد و یا چیزی به او هدیه کند؛ چراکه در اینجا معنای ربا از بین رفته است. البته همین جواز هم در جایی است که پرداخت این اضافی و یا دادن هدیه به موجب هیچ شرط لفظی یا عرفی نباشد، و گرنه همانند هدیه‌ای است که پیش از بازپرداخت بدهی داده می‌شود. این نهی راههای ربا و باب بسیاری حیله‌های ربوی را می‌بندد. البته کسانی که به هدف از عقود توجهی ندارند این کار را جایز دانسته و بدین‌سان با سنت نبوی مخالفت ورزیده‌اند، و این حقیقتی آشکاراست. اینک پاره‌ای از احادیثی را می‌آوریم که می‌گوید پذیرش هدیه از سوی وام دهنده با هر نام و به هر شکل که باشد حرام و سُحت و رباست:

۱ـ ابن‌ماجه روایت می‌کند که هشام بن عمار برای ما نقل حدیث کرد، و اسماعیل بن عباس برای هشام نقل حدیث کرد، و عتبة بن حمید ضبی از یحیی‌بن‌ابی‌اسحاق هنائی برای اسماعیل نقل حدیث کرده که گفت: از انس‌بن مالک پرسیدم: کسی از ما به دیگری مالی به ترض می‌دهد و او به وی هدیه‌ای می‌دهد، [حکم چیست؟] انس گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: «إذا اقرض أحدکم قرضاً فأهدی الیه أوحمله علی الدابة فلایرکبها و لا یقبله إلاّ أنْ یکون جری بینه و بینه قبل ذلک»[1]. سند این حدیث، چونان که ابن‌تیمیه می‌گوید سندی حسن است.[2]

شوکانی در *نیل الاوطار* می‌گوید:

> سند حدیث انس مشتمل بر یحیی بن‌ابی‌اسحاق هنائی، و او مجهول است. همچنین عتبة بن حمید ضبی از دیگر رجال سند است که احمد او را ضعیف دانسته و کسی هم که از او روایت می‌کند اسماعیل بن عیاش است که وی نیز ضعیف است.[3]

این سخن شوکانی مردود است، به این که یحیی بن یزید هنائی ثقه و از رجال صحیح مسلم است و کنیهٔ پدر او ابواسحاق است. عتبة بن حمید ضبی نیز به روایت کردن از هنائی معروف است و ابوحاتم که از سختگیرترین کسان در حکم به عدالت راویان است و شرطهای بسیاری را می‌گذارد دربارهٔ او گفته: حدیثش درست است. این هم که از احمد نقل شده که

---

۱ ـ اگر کسی از شما به دیگری قرض داد و آنگاه او چیزی به وی هدیه کرد یا او را بر مرکب خود سوار کرد، نباید بر مرکب بنشیند یا آن هدیه را بپذیرد، مگر آن که از پیش نیز چنین چیزی میان آن دو جریان داشته است. ر.ک : *سنن ابن ماجه*، کتاب الصدقات، باب ۱۹.

۲ ـ ابن‌تیمیه، *اقامة الدلیل* علی ابطال التحلیل، ص ۱۲۸.

۳ ـ *نیل الاوطار*، ج۵، ص ۱۶۹.

دربارهٔ عتبه گفته «او ضعیف است و قوی نیست»مقصودش از این سخن آن است که وی از کسانی نیست که حدیثشان صحیح شمرده می‌شود، بلکه از کسانی است که می‌بایست حدیثشان را حسن دانست. در آن دوران چنین حدیثی را ضعیف می‌نامیدند و در عین حال به آن دلیل که حسن است بدان استناد نیز می‌جستند؛ چه در آن زمان حدیث تنها به دو گونهٔ صحیح و ضعیف تقسیم می‌شد. دربارهٔ چنین حدیثی است که احمد می‌گوید: حدیث ضعیف از قیاس بهتر است: یعنی حدیث ضعیفی که به پای حدیث صحیح نمی‌رسد، اما حسن است. اسماعیل بن عیاش نیز که از دیگر رجال سند است حافظ، و در نقل حدیث از شامیان و دیگران ثقه است و تنها حدیث او از حجازیان ضعیف می‌باشد، در حالی که حدیثی که در اینجا نقل کرده از حجازیان نیست.

پس ثابت شداین حدیث حسن است. ابن‌تیمیه که این سخنان را اظهار داشته در ادامه می‌افزاید: همین حدیث را سعید بن منصور در سنن خود از اسماعیل بن عیاش نقل کرده، ولی گفته است: «از یزید بن ابی یحیی هنائی ...». بخاری نیز این حدیث را در *تاریخ* خود از یزیدبن ابی یحیی هنائی از انس، از پیامبرﷺ نقل کرده که فرمود: «إذا أقرض أحدکم فلا یأخذهدیة». ابن‌تیمیه می‌گوید: به گمان من این همان حدیث است که نام راوی‌اش دیگرگون شده است.

۲ ـ از علی‌علیه‌السلام روایت شده است که رسول خداﷺ فرمود: «کل قرض جرّ منفعة فهو ربا[1]». این حدیث را حارث‌بن ابی اسامه نقل کرده و در سلسلهٔ سند آن به سوار بن مصعب همدانی مشهور به مؤذن کور بر خورد می‌کنیم که راویی متروک است. در عین حال این حدیث گواهی ضعیف از فضالة بن عبید دارد که بیهقی آن را در *المعرفه* به عبارت «کل قرض جرّ منفعة فهو وجه من وجوه الربا» آورده است. افزون بر این شاهدهای موقوف دیگری نیز از عبدالله بن سلام، ابی‌بن‌کعب، عبدالله بن مسعود، عمر، عبدالله بن عمر، و عبدالله بن عباس برای این حدیث رسیده است.

بخاری در صحیح خود از ابوبرده از ابوموسی نقل کرده که گفت: به مدینه رفتم و در آنجا به عبدالله بن سلام برخوردم. وی حدیثی کامل ذکر کرد و سپس به من گفت: تو در سرزمینی هستی که در آن ربا همه گستر شده است. اگر بر کسی حقی داشتی و او به تو یک بار کاه، یا یک بار جو و یا یک بار قت[2] هدیه کرد نپذیر که آن رباست.

---

۱ ـ هر قرضی که منفعتی در پی‌آورد رباست.

۲ ـ «قتّ» دانه‌ای است بیابانی که تازیان بیابان نشین آن را آرد می‌کردند و پس از پختن

اثرم و دیگر پیشوایان حدیث از زربن حبیش نقل کرده‌اند که گفت: به ابی بن کعب گفتم: می‌خواهم به سرزمین جهاد، عراق بروم. گفت: به سرزمینی می‌روی که در آن ربا رواج یافته است؛ اگر در آنجا به کسی قرض دادی و سپس آمد تا قرضت را همراه با هدیه‌ای به تو دهد قرضت را بپذیر و هدیه‌اش را به او برگردان. همین معنا نیز از ابن مسعود نقل شده است؛ ابوحنیفه از حماد، از ابراهیم نخعی نقل کرده که ابن مسعود چند درهم به کسی قرض داد و او پس از چندی درهمهای بهتری برای وی آورد تا به وی بدهد، اما ابن مسعود از پذیرش این درهمها خودداری ورزید و گفت: همانند درهمهایمان بیاور. ابویوسف و محمد این حدیث را در *کتاب الآثار* و نقل کرده‌اند.

دربارهٔ عبدالله بن عمر هم نقل شده است که مردی نزد او آمد و گفت: من به مردی قرض دادم، بی آن که او را بشناسم و او برای من هدیهٔ ارزشمندی آورد. عبدالله بن عمر گفت: هدیه‌اش را به او برگردان یا برایش [به عنوان بازپرداخت بدهی‌اش] حساب کن. از سالم بن‌ابی‌جعد هم رسیده است که گفت: مردی نزد ابن‌عباس آمده و گفت: من به ماهی فروشی بیست درهم قرض داده‌ام، و او به من یک ماهی [هدیه] داده است که به گمان من قیمتش سیزده درهم است. ابن‌عباس گفت: اکنون تنها از او هفت درهم بگیر. این دو اثر را سعید بن منصور روایت کرده است. همچنین از ابن‌عباس رسیده است که: اگر به کسی چیزی قرض دادی، نه از او هدیه بپذیرد و نه مرکبی از او برای سوار شدن عاریه بگیر. این اثر را حرب کرمانی نقل کرده است.

همچنین از ابن‌سیرین رسیده است که عمر به اُبی بن کعب ده هزار درهم قرض داد و اُبی چیزی از محصول زمین یا باغ خود به او هدیه کرد، اما وی آن را نپذیرفت و برگرداند. پس اُبی نزد او رفت و گفت: مردم مدینه می‌دانند که میوهٔ من پاکترین و لذیذترین میوه است، و اینک ما بدان نیازی نداشتیم؛ پس چرا هدیهٔ ما را نپذیرفتی؟ او پس از این سخن هدیه را به عمر داد و عمر نیز پذیرفت.

این آثار که از صحابهٔ رسول خدا ﷺ رسیده و نیز آثاری از این قبیل به گونه‌ای هستند که هیچ مخالفی برای آنها در میان صحابه نمی‌توان سراغ کرد، و معنای حدیث مرفوعی که علی علیه‌السلام روایت کرده، به وسیلهٔ همین آثار تقویت می‌شود. اگر همهٔ اینها را به حدیث یحیی بن ابی اسحاق هنائی و همچنین به احادیث و آثاری که دربارهٔ بیع عینه رسیده است ضمیمه کنیم

می‌خوردند. ر.ک: فرهنگ لاروس. ـ م.

این یقین را در پی خواهد آورد که هر قرضی که منفعتی برای قرض دهنده در پی‌آورد سُحت و حرام و مصداق ربایی است که دهنده و گیرندهٔ آن لعنت شده‌اند، خواه این منفعت بصورت هدیه باشد، خواه در قالب محابات، در خرید یا فروش، خواه به صورت بخشودن حق و خواه به صورتی دیگر. همهٔ اینها تا زمانی که یک هدف را تأمین می‌کنند، یعنی عوض دادن در برابر قرض، حکمی یکسان دارند.

شاید گفه شود: این احادیث و آثار با حدیث ابوهریره نزد شیخین مخالفت دارد، که گفت: مردی یک شتر از پیامبر می‌خواست. از همین روی وی نزد آن حضرت آمد و شترش را طلبید پیامبرﷺ فرمود: آن را به او بدهید. پس در جست و جوی آن بر آمدند و جز شتری بزرگسالتر نیافتند. فرمود: همان را به او بدهید. آن مرد گفت: مرا عوضی کامل دادی، خداوند برای تو کامل کند. پیامبرﷺ فرمود: «انّ خیرکم احسنکم قضاء»[1]. این آثار و احادیث همچنین مخالف حدیث جابر به روایت بخاری و مسلم است که گفت: در حالی که از پیامبر طلبی داشتم نزد آن حضرت رفتم و او بدهی مرا داد و چیزی هم بر آن افزود.

پاسخ چنین اشکالی آن است که خوب ادا کردن قرض دیگران [که حدیث از آن سخن می‌گوید] مشمول قرضی که منفعتی در پی آورد نیست؛ زیرا این افزون ادا کردن از ناحیه قرض دهنده شرط نشده است، نه به لفظ، نه به عرف خاص و نه به عرف عام؛ بلکه وام گیرنده هم بظاهر و هم در باطن قصد ثواب به این کار داشته است. دلیل این مطلب روایت مالک در *الموطأ* از حمید مکی، از مجاهد است که گفت: عبدالله بن عمر ازمردی چند درهم به قرض ستاند و سپس درهمهایی بهتر به او داد. آن مرد گفت: اینها از درهمهایی که من به تو قرض داده بودم بهتر است. ابن‌عمر پاسخ داد: می‌دانم، اما من خود از ته دل بدین کار خشنودم. محمد بن حسن شیبانی می‌گوید: ما هم نظر ابن عمر را می‌گیریم و می‌گوییم دادن این زیادی در صورتی که به موجب شرطی بر وام گیرنده صورت نپذیرفته باشد اشکالی ندارد. نظر ابوحنیفه نیز همین است.[2]

حنابله در این مسأله احتیاط کرده و شرط دانسته‌اند که دادن این زیادی به هنگام پرداخت بدهی یا پس از آن باشد. اما پیش از آن جایز نیست، مگر آن که عادت پیشین میان قرض

---

۱ ـ بهترین شما کسی است که بهتر از همه قرض خود را بازپس دهد. ر.ک : صحیح *بخاری*، کتاب الاستقراض، باب ۴، ۶ و ۷.

۲ ـ ابویوسف، *الآثار*، ص ۱۸۴؛ *سبل السلام*، ج۳، ص ۴۲.

گیرنده و قرض دهنده آن باشد که به طور عادی هدایایی به او می‌داده است. تازه این هم مشروط است به آن که هدیه‌ای که می‌دهد از حدّ معتاد بیشتر نباشد. این احتیاطی پسندیده است و همهٔ راههای ربا را به کمک آنچه از آثار و سنت بر می‌آید می‌بندد.[۱] از همین رو است که شوکانی در *نیل الاوطار* می‌گوید:

از جواز زیاده پرداختن هنگام ادای بدهی لازم نمی‌آید که دادن هدیه و همانند آن پیش از بازپرداخت بدهی جایز باشد؛ زیرا این کار به منزلهٔ رشوه است و حلال نیست، چونان که دو حدیث انس در *سنن ابن‌ماجه* و *تاریخ بخاری* و همچنین اثر عبدالله بن سلام از این حقیقت حکایت می‌کند.

حاصل آن که اگر هدیه و عاریه و مانند آن برای مهلت خواستن بیشتر در پرداخت بدهی، یا به عنوان رشوه‌ای به طلبکار، و یا برای آن باشد که به وام دهنده در برابر کاری که کرده است منفعتی برسد، حرام خواهد بود؛ زیرا نوعی ربا و رشوه است، اما اگر به حکم عادتی باشد که پیش از وام دادن و وام ستاندن میان وام دهنده و وام گیرنده وجود داشته است، هیچ اشکالی نخواهد داشت. اگر هم اساساً به هیچ هدف و بی هیچ پیشینه‌ای باشد، ظاهر منع است، زیرا نهی از این کار اطلاق دارد.

اما زیاده پرداختن در هنگام ادای بدهی، بدون آن که چنین چیزی را شرط کرده و یا از پیش در نظر داشته باشند، ظاهراً جایز است، بی هیچ تفاوتی میان این که زیاده در مقدار باشد و یا در صفت، کم باشد یا زیاد.[۲] مستند این حکم نیز حدیث ابوهریره و جابر است.

بلکه این زیادتر پرداختن مستحب نیز می‌باشد.

۳ـ از عبدالله بن عمر روایت شده است که پیامبرﷺ فرمود: «لایحل سلف و بیع و

---

۱ ـ *الشرح الکبیر*، ج ۴، ص ۳۶۰ ـ ۳۶۲.

۲ ـ محقق در *شرایع* همین را به عنوان فتوا نقل می‌کند و می‌گوید: اگر وام گیرنده داوطلبانه زیاده‌ای در صفت یا در عین بدهد جایز است. ر.ک: *شرایع الاسلام*، ص ۳۲۴.

امام خمینی(ره) نیز در *تحریر الوسیله* (مسأله ۱۱ از کتاب الدین) به حرمت زیاده با شرط قبلی حکم می‌کند و سپس می‌گوید: «زیاده بدون شرط قبلی اشکال ندارد، بلکه مستحب است وام گیرنده این کار را بکند».

در شرح *لمعه* در بارهٔ دادن حکم به صحت زیاده بدون شرط قبلی نفی خلاف شده است. ر.ک: *الروضة البهیه*، ج ۴، ص ۱۴. ـ م.

لاشرطان فی بیع، و لا ربح مالم تضمن و لا بیع مالیس عندک»[1]. این حدیث را احمد و نیز صاحبان سنن روایت کرده‌اند و ترمذی گفته: حدیثی حسن و صحیح است.

در این حدیث، پیامبر «بیع و سلف» را نهی فرمود. اما آیا بیع و سلف چیست؟ خداوند خود می‌داند، مگر آن که بگوییم مقصود آن است که اگر کسی چیزی به دیگری بفروشد و در همان حال قرضی هم به او بدهد و به خاطر آن قرض بر قیمت واقعی کالایی که به او فروخته است بیفزاید این مصداق «قرض با زیاده» می‌شود که در حقیقت رباست، هر چند در صورت و در ظاهر بیع باشد. دیگر عقود معاوضات نیز همانند بیع، و دیگر عقود تبرعات همانند قرض هستند. به هر روی، حاصل این حدیث آن است که نباید بین معاوضه و تبرع جمع کرد؛ زیرا چنین تبرعی یک تبرع مطلق نیست، بلکه برای معاوضه و به ازای آن صورت می‌گیرد و در نتیجه جزئی از عوض می‌شود. اگر هم بر این اتفاق کنند که این تبرع جزئی از عوض نیست دو پدیدهٔ متباین را در کنار هم آورده‌اند؛ چه برای نمونه کسی که به دیگری هزار درهم قرض می‌دهد و در کنار آن، کالایی که بهایش پانصد درهم است به هزار درهم به وی می‌فروشد، در واقع به هدف رسیدن به همان پانصد درهم بهای اضافی کالای خود به طرف قرض داده و وام گیرنده نیز تنها برای دریافت کردن هزار درهم قرض راضی شده است کالای قرض دهنده را پانصد درهم گرانتر از قیمت آن بخرد. اگر این دو عقد از هم جدا می‌شد نه قرض دهنده قرض می‌داد و نه قرض گیرنده کالای او را به چنان بهایی گرانتر از بهای واقعی می‌خرید. هر معامله‌ای هم که هدف شخص آن باشد که به دیگری قرض بدهد و از آن سودی ببرد و برای رسیدن به این مقصود از حیله‌ها بهره جوید، همانند آن که کالایی به صد دینار نقد از وام خواه بخرد و سپس همان کالا را به صد و بیست دینار مدت‌دار بفروشد، یا کالایی نسیه به صد و بیست دینار به او بفروشد و سپس همان کالا را به صد دینار نقد بخرد، یا کالایی را که ده دینار می‌ارزد به پنجاه دینار به او بفروشد و در کنار آن پنجاه دینار دیگر به وی قرض دهد. هر معامله‌ای که به این صورت باشد می‌تواند مشمول آن سخن پیامبر ﷺ به ابن‌اللتبیه قرار گیرد و به او گفته شود: چرا دو عقد را از همدیگر جدا نکردی تا ببینی آیا آن کالا را به چنان بهایی می‌خری یا می‌فروشی یا که نه؟ اگر به واسطهٔ همین قرض بر بهای کالا افزوده یا از آن کاسته‌اید قرض در مقابل منفعتی داده شده که همین معاملهٔ ضمیمه آن را حاصل آورده، و در

---

۱ ـ صحیح نیست سلف و بیع [منضم به یکدیگر]، دو شرط در ضمن یک بیع، سود بردن از چیزی که ضمانت نشده است، و بیع آنچه نزد تو نیست. ر.ک: *سنن ترمذی*، کتاب البیوع، باب ۱۹.

نتیجه آنچه انجام شده در معنای رباست، هر چند به نام دیگری چون بیع و مانند آن خوانده شود. چنین حیله‌هایی نمی‌تواند مفسده‌ای را که خداوند به واسطهٔ آن ربا را حرام کرده از میان بر دارد، همچنان که نمی‌تواند مفسدهٔ منفعت حاصل از قرض را بزداید.

دلالت حدیثها بر حرمت حیله

احادیث و آثاری که گذشت بر این دلالت دارد که در عقد آنچه معتبر است قصد است و نمی‌توان در حکم به حلیت یا حرمت یا صحت و یا فساد یک عقد به ظاهر آن بسنده کرد. بنابراین وقتی کاری را برای فلان مقصود انجام می‌دهند همان مقصود قلبی و نیتی که طرفهای عقد دردل دارند به منزلهٔ سخن است، و همین است که اگر حلال باشد عقد حلال است و اگر حرام باشد عقد حرام.

براین اساس، هدیه دادن، عاریه دادن، محابات در بیع و شراء و اجاره و همانند آن از سوی وام گیرنده به نفع وام دهنده، همه به دلیل همان قرض انجام می‌شوند و گویا قرض در معنا مشروط به این امور شده است، هر چند به لفظ آنها را شرط نکرده‌اند. دلیل این مطلب هم آن است که اگر یکی از این دو [قرض دادن] از دیگری [هدیه دادن] جدا شود نه وام دهنده وام می‌دهد و نه وام گیرنده هدیه می‌دهد و یا محابات می‌کند. از همین روی، پیامبرﷺ حکم شرع را که حرمت است و از صیغهٔ نهی فهمیده می‌شود بر مقصود طرفهای عقد مترتب ساخت و نه بر ظاهر. این اصلی است که بنیان همهٔ حیله‌ها را با گونه‌های متفاوتش بر می‌اندازد.

۱۷ : حرمت حیله به هدف بازستاندن زکات

از عمر بن خطاب روایت شده است که گفت: اسبی را در راه خدا به کسی دادم و او آن را در معرض تباه شدن گذاشت. می‌خواستم اسب را از او بخرم و گمان می‌کردم او آن را ارزان خواهد فروخت. در این باره از رسول خداﷺ پرسیدم و فرمود: «لاتشتره و ان اعطا که بدرهم واحد فانّ العائد فی صدقته کالکلب یعود فی قیئه»[1]. این حدیث مورد اتفاق است.

---

۱ ـ آن را نخر، هر چند آن را به یک درهم به تو بدهد؛ چه، آن که دیگر بار به سراغ صدقه خود می‌رود همانند سگی است که به سراغ قی کردهٔ خود رود. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب الهبه، باب ۳۷.

شرح حدیث

عمر اسبی به کسی صدقه داد تا بر پشت آن در راه خدا جهاد کند. آن کس در نگهداری از اسب و خوراک دادنش کوتاهی کرد و خوب به آن نرسید. عمر علاقه‌مند شد که آن را از او بخرد، با این گمان که چون اسب لاغر و ضعیف شده وی آن را ارزان خواهد فروخت. پس در این باره از رسول خدا ﷺ پرسید که آیا اسب را از آن مرد بخرد یا نه. پیامبر ﷺ او را از خریدن بازداشت و برای او روشن ساخت که این کار در حقیقت برگشتن از صدقه‌ای است که در راه خدا داده شده است، هر چند بظاهر خریدن باشد. این کار سزاوار دینداری با مروّت نیست. البته جمهور فقیهان این نهی را تنزیهی دانسته‌اند، اما گروهی دیگر آن را به معنای حرمت گرفته‌اند که همین نیز، چونان که قرطبی و دیگران گفته‌اند، با ظاهر حدیث سازگار است. بخاری نیز در صحیح خود همین نظر را بر می‌گزیند و این حدیث را در ذیل عنوان «باب لایحل لأحدأن یرجع فی هبته و صدقته» قرار می‌دهد. وجه برتری این نظر دوم، یکی همان تشبیهی است که در حدیث آمده، و در آنجا برگشتن از صدقه به زشت‌ترین و نفرت برانگیزترین چیز تشبیه شده است؛ و دیگر مراعات معانی [عللی] که تشریع بر آنها مبتنی شده است.

ابن قیم می‌گوید:

منع از خریدن در اینجا دو علت دارد:

یکی آن که خریدن، وسیله و حیله‌ای می‌شود برای باز پس گرفتن همه یا مقداری از صدقه؛ زیرا فقیری که صدقه گرفته از آن که صدقه داده شرم می‌کند و در بهای آن سختگیری نمی‌ورزد، و شاید هم ارزانتر از آنچه قیمت واقعی است بفروشد تا از این رهگذر دوباره به صدقه‌ای دیگر از ناحیهٔ همان شخص دست یابد. شاید هم بداند یا گمان برد که اگر آن چیز را نفروشد وی آن را از او پس بگیرد. بنابر این می‌گوید: به دست آوردن همین مقدار بهای اندک بهتر از هیچ است.

دیگر آن که این منع رشتهٔ طمع انسان را به باز پس گرفتن آنچه در راه خداوند داده است بکلی قطع می‌کند، چه، اگر آدمی به گونه‌ای از گونه‌ها به برگرداندن آنچه داده است طمع داشته باشد مفهومش این است که هنوز بدان دلبستگی دارد و از همان آغاز آن را با خشنودی کامل قلبی نداده و از کف دادنش را رواداشته است. بنابر این، رسول خدا چنین طمعی را هر چند بخواهد از طریق خریدن صورت پذیرد قطع کرد تا آن که صدقه یا زکات می‌دهد تنها برای خدا بدهد. این چیزی است که از بزرگمردان و صاحبان منزلت و همّت سزامند است و

چنین کسانی‌اند که وقتی عطایی به دیگران دهند به هیچ وجه به خود اجازه نمی‌دهند آن را بازپس ستانند، نه به خریدن و نه به طریقی جز آن؛ چراکه این کار پستی و فرو مایگی شمرده می‌شود. به واسطهٔ پستی و دون‌مایگی و آزمندیی که در این کاراست پیامبرﷺ کسی را که از هبه یا صدقهٔ خود برگردد به سگی تشبیه فرمود که از بیم آن که مباد قی کردهٔ خود را از دست بدهد آن را دوباره می‌خورد.

این یکی از برجستگیهای شریعت است که صدقه دهنده را از خریدن صدقهٔ خود منع می‌کند.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

پیامبر اکرمﷺ خریدن صدقه را از نیازمندان برگشتن از صدقه نامید؛ چه بنابر عادت در چنین‌جایی فروشنده مسامحه می‌ورزد و در قیمت سختگیری نمی‌کند. ازاین روی، حدیث دلیلی است بر آن که معیار و ملاک در عقود همان معانی و حقایق باطنی آنهاست نه صورت ظاهرشان. از این، خود بر می‌آید که حیله‌هایی که ظاهرش فرمانبری و باطنش انجام همان کارهای ممنوع است، همانند حیله‌های ربوی و جز آن، حرام هستند.

تازه این همه در حالی است که عمر واقعاً قصد داشت اسبی را که به عنوان صدقه داده است به بیعی واقعی بخرد و در آن نه بر فروشنده ستمی روادارد و نه او را مغبون کند. پس چه حکمی خواهد داشت آنجا که هدف واقعی شخص بازپس گرفتن صدقه در قالب بیعی صوری باشد؛ بی‌تردید در اینجا حرمت سخت‌تر و نهی شدیدتر و مثَل آن نیز مثلی بدتر است. با این همه باید پرسید: چگونه جایز دانندگان حیله که نه حرمت دین را نگه داشته‌اند و نه مکانت احکام آیین را، روا می‌دارند که فتوا دهند جایز است ثروتمندان به هنگام پرداخت زکات خود به فقیران درهم و دینارهایی را که زکات است در میان مثلاً مقداری گندم و یا جو [که قصد صدقه دادن آن را دارند] پنهان کنند، به گونه‌ای که آن درهم و دینار برای گیرندگان زکات معلوم نباشد. آنگاه همین گندم یا جو را به بهای واقعی یا به بیشتر از بهای بازار بخرند، در حالی که فقیر نمی‌داند چگونه مغبون واقع شده و چه درهم و دینارهایی در میان آن گندم یا جو بوده است، بلکه گمان می‌کند آنچه فروخته واقعاً به قیمت فروخته و در این فروش سود هم برده است؟ جایز دانندگان حیله چنین فتوا می‌دهند و گمان می‌کنند با این بازی از عهدهٔ زکاتی که خداوند آن را حق سائل و محروم و برگردن ثروتمندان قرارداده و وسیله‌ای برای پاک کردن روح زکات دهندگان از بخل و آزمندی و طمع ساخته است خارج شده‌اند. چنین

فتوایی را کاری آسان می‌پندارند، با آن که در نزد خداوند کاری بس‌گران و پر مسؤولیت است.

۱۸: حرمت حیله برای اسقاط شفعه

یکی از حیله‌های باطل حیله ورزیدن برای اسقاط حق شفیعی است که خداوند با بیان پیامبر خویش آن را مقرر فرموده است تا بدین وسیله ضرری که ممکن است در صورت فروش یک زمین یا خانه به شریک برسد دفع شود. وجوهی از حیله گفته‌اند که نه ظاهر نصوص شرعی آنها را می‌پذیرد و نه باطن و فلسفهٔ آن.

از این جمله است:

۱ـ این که فروشنده سهم خود از ملک را به مشتری بیگانه [= مشتری غیر شریک] هبه کند و او هم در برابر چیزی که وی را راضی می‌کند به او هبه دهد تا بدین ترتیب ـ از دیدگاه جایز شمرندگان حیله ـ حق شفعه ساقط شود؛ چرا که حق شفعه تنها در بیع وجود دارد نه در هبه.

۲ـ این که مثلاً مشتری سهم فروشنده را در حالی که به پانصد دینار می‌ارزد به هزار دینار بخرد و سپس در یک بیع صرف به جای هر دینار دو درهم به او بدهد تا در نتیجه اگر شریک بخواهد از حق شفعه استفاده کند ناگزیر باشد همان ثمن را که معامله بر آن واقع شده یعنی هزار دینار بپردازد[،درحالی که این بمراتب از قیمت آن سهم بیشتر است و در نتیجه شریک دست به چنین کاری نمی‌زند].

۳ـ این که خریدار سهم فروشنده را در حالی که به پانصد دینار می‌ارزد به هزار دینار بخرد و سپس پانصد دینار به او بدهد و از آن سوی فروشنده نیز پانصد دینار باقیمانده را به او ببخشد. در این صورت اگر شریک بخواهد از حق شفعه استفاده کند ناگزیر می‌بایست همان ثمنی را که معامله بر آن واقع شده، یعنی هزار دینار را بپردازد.

از میان این سه حیله، حیلهٔ نخست برای ساقط کردن حق شفعه و دو حیلهٔ دیگر برای کم کردن علاقهٔ شریک به استفاده از حق شفعه است. چنین مکر وحیله‌ای برای از میان بردن حقوقی که خداوند آنها را استوار ساخته است جایز نیست؛ چه، شفعه برای دفع ضرر از شریک تشریع شده است و اگر بنابود حیله کردن برای اسقاط این حق جایز باشد هدف شریعت نقض می‌شد و هیچ فایده‌ای برای تشریع چنین حقّی نمی‌ماند که هر کس بتواند با آسانترین شیوه آن را از میان ببرد.

بنابر آنچه علمای حنفیه، همانند سرخسی در *المبسوط*، مرغینانی در *الهدایة* و زیلعی در

شرح *الکنز* آورده‌اند، موضع ابویوسف در اینجا همانند موضع او در مسألهٔ حیله ورزیدن برای اسقاط زکات است. او بر این عقیده است که اگر این حیله پس از ثبوت و مقرر شدن حق شفعه برای شفیع باشد از بین بردن حق او بدین وسیله جایز نیست، همانند آن که خریدار به شفیع بگوید به فلان مبلغ با تو مصالحه می‌کنم که حق شفعه‌ات را به من واگذاری، پس از آن که شفیع صلح را پذیرفت و حق خود را تسلیم کرد شفعهٔ او اساساً باطل می‌شود و بر خریدار هم واجب نیست مالی را که وعده داده است به او بدهد. این حیله نزد ابویوسف باطل است؛ زیرا مشتمل بر اسقاط حقی است که ثابت و محقّق است. اما اگر حیله پیش از ثبوت حق شفعه باشد اشکالی ندارد؛ زیرا در اینجا شخص [یعنی خریدار] در واقع برای دفع ضرر از خود حیله کرده و این در حالی است که دفع ضرر از خود مشروع و جایز است، هر چند در ضمن آن کسی دیگر ضرر ببیند.

اما از دیدگاه محمد حیله در هر دو صورت جایز نیست؛ زیرا اگر حیله برای اسقاط شفعه جایز بود هیچ‌گاه شفعه‌ای ثابت نمی‌شد.

همین نیز دیدگاه حق است که نصوص شرعی آن را تأیید می‌کند و فتوا دادن به غیر آن جایز نیست.[1] آنچه هم ابویوسف بر آن شده، لغزشی قابل بخشش در میان انبوهی پر درخشش از فتواهای درست است که خداوند بر او ببخشاید. ردّی که ابن‌قیم در باب حیله برای اسقاط زکات بر این نظر ابویوسف آورده در اینجا هم صادق است و سخن را با آوردن آن به درازا نمی‌کشانیم. افزون بر این، در این مقوله آنچه به نظر ما می‌رسد این است که ابویوسف از آن فتوای خود برگشته، بدان دلیل که وی از فتوای خود در باب اسقاط زکات نیز برگشته و این در حالی است که هیچ تفاوتی میان این دو مقوله وجود ندارد. این یکی از قویترین توجیه‌ها برای فتوای ابویوسف است. توجیه دیگری هم که امکان‌پذیر می‌باشد آن است که وی حیلهٔ قبل از ثبوت برای اسقاط حق شفعه را تنها در صورتی جایز دانسته است که شفیع ستمگر باشد و از شرّ او ایمنی نباشد، یا به حق شفعه هیچ نیازی نداشته و در برابر، خریدار بیشترین نیاز را به آنچه خریده است داشته باشد، ولی بعدها که دیگران فتوای او را در باب حیله نقل کرده‌اند این قید را واگذاشته و جواز را توسعه داده‌اند. دلیل ما بر این توجیه آن

---

۱ ـ مؤلف حق دارد برای اجتهاد خود استدلال کند و نظر خود را صحیح بشمرد، اما در مقام اجتهاد و فتوا چنین حقی برای مؤلف یا هر مجتهد دیگر نیست که فتوا دادن دیگران به چیزی جز دیدگاه خود را غیر جایز اعلام کند. ـ م.

است که از او در تأیید فتوایش نقل می‌کنند که: «مشتری برای دفع ضرر از خود حیله‌ای در پیش می‌گیرد و از پایبندی به حقی که هنوز ثابت نشده است خودداری می‌ورزد» و این در حالی است که هیچ ضرری به مشتری جز از یکی از دو ناحیهٔ پیش گفته وارد نمی‌آید. توجیه دیگر آن است که وی به نافذ بودن چنین تصرفی فتوا داده و برای نقل کنندگان نظر او، نافذ بودن با حلال بودن و جایز بودن خلط شده است. در حالی که میان این دو مقوله نزد بسیاری از فقیهان تفاوت زیادی وجود دارد، و اگر بحث کنونی من در دایرهٔ حدیث و دلالت آن نبود این بحث را بیشتر می‌گستردم. اما همین اندازه برای آنان که انصاف و غیرت دینی دارند بسنده می‌کند.

اینک شایسته است احادیثی را بیاوریم که حق شفعه را ثابت می‌کند و بر آن تأکید می‌ورزد و از این حقیقت سخن می‌گوید که فروشنده حق فروش ندارد مگر آن که از شریک خود اجازه بگیرد، و اگر شریک غایب باشد باید منتظر او بماند.

از این احادیث است:

۱ـ بخاری به سند خود از زهری از ابوسلمة بن عبدالرحمن از جابر بن عبدالله روایت کرده است که: پیامبر اکرمﷺ به حق شفعه در آنچه تقسیم نشده است حکم کرد. امّا زمانی که مرزها مشخص [و تفکیک]، و راههای هر کدام جدا شود شفعه‌ای نیست. همچنین از جابر رسیده است که رسول خداﷺ در هر شرکتی که تقسیم نشده بود به شفعه حکم می‌کرد، خواه خانه باشد و خواه باغ، و جایز نیست یکی از شریکان آن را بفروشد مگر زمانی که از دیگری اجازه بگیرد. اوست که اگر بخواهد باز می‌دارد و اگر بخواهد رخصت می‌دهد. اما اگر شریک مال را بفروشد و دیگری به او اجازه ندهد خود [یعنی همان شریک] به آن مال سزاوارتر است.ـ این حدیث مورد اتفاق است.[1]

۲ ـ به سند صحیح از شرید بن سوید ثابت شده است که گفت: [به پیامبر] گفتم: ای رسول خداﷺ، زمینی است که نه کسی در آن شریک است و نه کسی سهمی در آن دارد، جز این که یک همسایه [برای این زمین] هست. فرمود: «الجار احق بَسقَبِه ماکان»[2] این حدیث را احمد و نسائی و ابن‌ماجه نقل کرده‌اند.

مقصود از «سَقَب» در این روایت نزدیکی است و بنابر این معنای حدیث آن که همسایه

---

۱ ـ ر.ک: *سبل السلام*، ج۳، ص ۷۳. ـ م.

۲ ـ همسایه به جوار خود، هر چه باشد، سزاوارتر است. ر.ک : *سبل‌السلام*، ج۳، ص ۷۴ ـ م.

سزاوارتر است به خانه‌ای که در نزدیکی اوست. حرف «باء» در «بسقبه» بای وصل است نه سببیّت.

۳ـ به سند صحیح از عمرو بن شرید رسیده است که روزی مسور بن مخرمه نزد من آمد و دستش بر روی شانه‌ام نهاد. من با او نزد سعد (سعد بن ابی وقاص) روانه شدم. در این هنگام ابورافع (غلام رسول خدا ﷺ) به مسور گفت: آیا به این مرد [سعد بن ابی وقاص] دستور نمی‌دهی دو اتاقی که در سرای او دارم از من بخرد؟ سعد گفت: بیش از چهارصد نمی‌خرم آن هم قسمت قسمت و به اقساط. ابورافع گفت: به من پانصد دینار نقد می‌دادند و آن را ندادم، اما اینک اگر از رسول خدا نشنیده بودم که فرمود: «الجاراحق بسقبه» آن را به تو نمی‌فروختم. این حدیث را بخاری روایت کرده است.

شرح حدیث

ابورافع در سرای سعد بن ابی وقاص دو اتاق داشت. وی به سعد پیشنهاد کرد این دو اتاق را از او بخرد، اما سعد از خریدن آنها به بهایی بیش از چهارصد دینار قسطی خودداری ورزید. ابورافع گفت: دیگران آن را به پانصد دینار نقد می‌خواستند و اگر نبود که تو همسایهٔ منی و چونان که رسول خدا ﷺ فرموده، همسایه به شفعه سزاوارتر است آن را به تو نمی‌فروختم و دیگران را بر می‌گزیدم. به هر روی، وی پس از این سخن معامله را با همان بهایی که سعد می‌گفت انجام داد. اینک بنگرید ـ خدایتان رحمت کناد ـ که چگونه ابورافع با سعد مسامحه کرد، تنها به آن دلیل که شفیع است و شفیع را حقی است.

در عبارت حدیث «اما مقطّعة و اما منجمة» آمده و این هر دو به یک معناست و آن قسمت قسمت به اقساط پرداخت کردن است. علت آن هم که این دو لفظ آمده تردید راوی در خصوص واژه‌هایی است که سعد برزبان آورده است. این خود دلالت می‌کند که راویان حدیث تا چه اندازه در نقل امانتدار بودند.

۴ـ از عبدالملک بن ابی سلیمان، از عطاء، از جابر رسیده است که: پیامبر ﷺ فرمود: «الجار احق بشفعة جاره یُنتظربها و ان کان غائباً اذا کان طریقهما واحد».[1] این روایت را احمد و صاحبان سنن ـ بجزنسائی ـ سندیابی و نقل کرده‌اند و ترمذی آن را حسن خوانده و گفته است:

---

۱ ـ همسایه به شفعهٔ همسایهٔ خود سزامندتر است. چنانچه راه آن [ملک] یکی است، دربارهٔ آن باید منتظر او ماند، هر چند غایب باشد. ر.ک: *سبل السلام*، ج۳، ص ۷۵. ـ م.

کسی جز عبدالملک سراغ نداریم که این روایت را از عطاء، از جابر نقل کرده باشد. شعبه به واسطهٔ همین حدیث دربارهٔ عبدالملک سخن گفته، و عبدالملک نزد اهل حدیث ثقه و مورد اطمینان است.

شفعه در دوران جاهلیت نزد عرب شناخته و رایج بود. قتبی می‌گوید: در دوران جاهلیت اگر کسی می‌خواست خانه یا باغی بفروشد همسایه یاشریک یا دوست نزد او می‌آمد و خواستار آنچه که قصد فروشش را داشت می‌شد. او نیز خواهش وی را می‌پذیرفت و او را بر دیگرانی که از او دورتر بودند مقدّم می‌داشت. این کار شفعه نام گرفت و کسی که چنین درخواستی داشت شفیع خوانده شد. از آنجا که شریعت اسلام بر مصالح این سرای و آن سرای بندگان و بر دفع ضرر از آنان، تا جایی که امکان دارد، استوار گردیده است شفعه را تقریر و تثبیت کرد، ولی در احکام آن تعدیلهایی به عمل آورد که بتواند غرض و فلسفهٔ این قانون را بر آورده سازد.

احادیثی که آوردیم بر ثبوت شفعه برای شریک و همسایه دلالت دارد و از این سخن می‌گوید که استفاده از شفعه حق شریک و همسایه است و به هیچ وجه نمی‌توان در آن اخلال کرد. بنابر این بر صاحب زمین و باغ و خانه که می‌خواهد آن را بفروشد واجب است شریک یا همسایهٔ خود را از این تصمیم خویش آگاه کند؛ چرا که شاید او بدان نیاز داشته باشد. پس از این خبر دادن، اگر او نیاز داشت و خواهان خرید آن بود از بیگانه‌ای که در مورد وی چنین اطمینانی نیست که شفیع را نیاز دارد سزاوارتر است. البته از ثبوت این حق ضرری هم به فروشنده نمی‌رسد؛ زیرا همان بهایی را که خریدار بیگانه می‌دهد شفیع نیز می‌دهد. اینک اگر فروشنده بدون اذن خواستن از شفیع اقدام به فروش کرد مرتکب گناهی بزرگ شده و شفیع در آنچه فروخته شده سزاوارتر از خریدار است. اما اگر فروشنده از شفیع اجازه بخواهد و او نیز اجازه دهد و بگوید: من به آنچه در معرض فروش است نیازی ندارم، حق شفعهٔ او ساقط می‌شود و پس از انجام بیع از سوی فروشنده با یک خریدار بیگانه وی هیچ حقی ندارد. این چیزی است که احادیث صحیح بدون معارض بر آن دلالت می‌کند.

دربارهٔ ثبوت شفعه برای شریک میان عالمان اتفاق نظر وجود دارد، اما در ثبوت یا عدم ثبوت شفعه برای همسایه سه نظر است:

ـ کوفیان شفعه را برای همسایه ثابت می‌دانند، هر چند راهها و حقوق هر یک از دو ملک از یکدیگر جدا و تفکیک شده باشد؛

ـ مدنیها این حق را بکلی برای همسایه ساقط می‌دانند، هر چند راهها و حقوق دو ملک با

یکدیگر مشترک باشند؛

ـ بصریها در صورتی که در حقی از حقوق دو ملک اشتراکی وجود داشته باشد حق شفعه را برای همسایه ثابت می‌دانند وگرنه نه.

احادیثی که آوردیم در این صراحت دارد که حق شفعه به همسایگی نیز ثابت است و بنابراین برگشتن ازاین احادیث جایز نیست. البته تنها مسأله‌ای که در اینجا باید در آن تأمل کرد مشترک بودن راهها و دیگر حقوق دو ملک مجاور هم است. باید دید آیا در ثبوت شفعه به واسطهٔ همسایگی این نیز شرط است یانه. حدیث عبدالملک در شرط بودن صراحت دارد، ولی حدیث شرید و ابورافع مطلق است و بنابر این کسانی که مطلق را بر مقید حمل می‌کنند (یعنی بصریها) به این شرط قایلند، ولی کسانی که مطلق را بر مقید حمل نمی‌کنند (یعنی کوفیها) چنین شرطی را لازم نمی‌دانند.

اگر گفته شود: در *صحیح بخاری*، در حدیث زهری از ابوسلمه از جابر ثابت شد که «رسول خدا شفعه را تنها درهر چه تقسیم نشده است قرارداد، اما زمانی که مرزها مشخص و راهها از یکدیگر جدا شود شفعه‌ای نیست»؛ و این اثر، در آغازش به مفهوم حصر و در پایانش به منطوق، حق شفعه به واسطهٔ همسایگی را نفی می‌کند، و مالک و شافعی نیز همین نظر را داشته‌اند، در پاسخ گفته می‌شود: شفعه به واسطهٔ همسایگی به منطوق حدیثهای دیگر ثابت شده است و بنابراین مفهوم حصر در این اثر قدرت معارضه با آن را ندارد. در این قسمت از عبارت هم که گفت: «زمانی که مرزها مشخص و راهها از یکدیگر جدا شود شفعه‌ای نیست»، مراد نفی شفعه به استناد نفی شرکت است، ولی این، ثبوت شفعه به استناد سببی دیگر همانند همسایگی را، در صورت رسیدن دلیلی حاکی از ثبوت آن، نفی نمی‌کند.

گواهی احادیث بر حرمت حیله

رسول خدا ﷺ استفاده از شفعه را حق شفیع شمرد و بر فروشنده حرام دانست که بدون اجازهٔ از شفیع مال مشترک را بفروشد، که اگر هم چنین کند حق شفیع ساقط نمی‌شود و او در هر حال بیش از خریدار به آنچه فروخته شده سزاوار است. این همه برای جلوگیری یا از میان برداشتن ضرری است که به واسطهٔ شرکت یا مجاورت ممکن است به کسی برسد. بنابر این، هرگونه تلاش برای از میان بردن این حق و یا دشوار کردن راه استفاده از آن به کمک حیله، تحکیم همان ضرر و آزاری است که شارع قصد نفی آن را داشته، و همچنین هیچ انگاشتن خشنودی یا ناخشنودی شفیع به کمک نیرنگ است و این خود مخالفتی آشکار با احادیث

است، هم با ظاهر الفاظ آنها و هم با حقیقت و معنایشان. بنابراین برای هیچ مسلمانی جایز نیست به چنین حیله‌هایی دست زند یا به جواز آنها فتوا دهد، وگر نه در زمین تباهی خواهد افتاد و فسادی بزرگ بر پاخواهد شد. نکتهٔ دیگر آن که میان ابطال این حق با ابطال دیگر حقوقی که شرع آنها را مقرر داشته و استوار ساخته و بتأکید خواسته است فرقی وجود ندارد؛ چه، احادیث از حرمت همهٔ حیله‌هایی که برای ابطال حقوق انجام می‌گیرد سخن می‌گوید.

بخاری برای حرمت حیله در شفعه و باطل بودن آن، به حدیث زهری از ابوسلمه از جابر، همچنین به حدیث عمرو بن شرید، و نیز به حدیث عداء بن خالد استناد جسته است که از پیامبر غلامی یا کنیزی خرید و آن حضرت برای او سندی چنین نوشت: «هذا ما اشتری العداء بن خالد بن هوذه من محمد رسول اللّه اشتری منه عبداً أوامةً لاداء و لا غائلة و لاخبثة، بیع المسلم المسلم»[1]. این حدیث را نسائی، ترمذی، و ابن‌ماجه نقل کرده‌اند و بخاری نیز آن را تعلیقاً روایت کرده است. سند آن حسن است و طرقی چند به عداء دارد. بخاری به صورت آشکارا کسانی را که برای اسقاط شفعه به عقودی ظاهری توسل می‌جویند که باطنش ستم و نیرنگ با شفیع و بی‌اثر کردن رضایت و عدم رضایت او و نیز اسقاط حق اوست محکوم کرده و بیان داشته است که دادوستد مسلمان با مسلمان باید بر مبنای خیر خواهی متقابل باشد. پیش از این دربند دهم دربارهٔ حدیث عداء بتفصیل سخن گفتیم.

۱۹: حکم حاکم حرام را حلال و حرام را حلال نمی‌کند، هرچند بظاهر نافذ باشد

از امّ سلمه از پیامبرﷺ روایت شده است که: انّما أنا بشر و أنتم تختصمون الیّ و لعلّ بعضکم أنْ یکون الحن بحجتّه من بعض فاقضی له علی نحوممّا اسمع فمن قطعتُ له من حق اخیه شیئاً فلا یأخذه فانّما اقطع له قطعة من النّار»[2] این حدیث مورد اتفاق است.

---

۱ ـ «لاداء» یعنی آنچه فروخته شده دارای عیبی که فروشنده آن را از خریدار پنهان کرده باشد نیست. «لاغائله» مأخوذ از این قول عرب است که چون کسی حیله‌ای به میان آورد و به کمک آن مال او در رباید گوید: «اغتالنی فلان». «و لاخبثة» به ضم حرف خاء. احتمال دیگر هم در این کلمه کسرهٔ حرف خاء و در این صورت معنای عبارت آن است که آن برده از خویهای بد همانند فرار کردن تهی است.

۲ ـ من یک انسانم و شما نزد من نزاع می‌آورید و داوری می‌خواهید، و شاید در این میان یکی

شرح حدیث

«انّما أنا بشر»؛ یعنی من، آن گونه که شأن هر انسان دیگر است، چیزی از غیب نمی‌دانم مگر آنچه خدایم به من آموخته است. گرچه پیامبر اکرمﷺ ویژگیهای وحی و رسالت را داشت و این ویژگیها او را از دیگران متمایز می‌ساخت، ولی این که فرمود تنها یک فرد از بشر است، به اعتبار اطلاع بر باطن امور است؛ و این ردّی است بر آنان که مدعی‌اند یا می‌پندارند پیامبرﷺ باطن امور را می‌داند، و هیچ چیز بر او پوشیده و پنهان نیست. این‌گونه سخن را «قصر قلب» می‌نامند. این عبارت مقدمه و زمینه‌ای است برای آنچه در پی می‌آید

«وانکم تختصمون الی»: شما خصومتها، دعاوی و اختلافهای خود را نزد من می‌آورید تا دربارهٔ آنها بدانچه حکم خداوند است داوری کنم. «و لعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض»؛ و در این میان شاید یکی از شما در بیان دلیل خود توانمندتر، و با آن که دروغ می‌گوید، دلیلش رساتر باشد «فاقضی له علی نحو مما اسمع»؛ و من نیز براساس آنچه می‌شنوم حکم کنم. بنابراین نباید آن که دروغ می‌گوید و دعوایش بناحق است بپندارد حکم و قضاوت من به سود او، حق را باطل و یا باطل را حق کرده است، و بر این گمان حق برادر خویش را که بناروا از آن خود کرده بر خویش روابشمارد. هرگز چنین نیست «فمن[1] قضیت له من حق

از شما در بیان دلیل خود از دیگری تواناتر باشد و در نتیجه من همانند آن که شنیده‌ام برای او حکم کنم. پس هر که برای او از حق برادرش چیزی بریدم نباید آن را بگیرد؛ چراکه برای او پاره‌ای از آتش بریده‌ام. ر.ک: *سبل السلام*، ج ۴، ص ۱۲۱.ـ م.

۱ ـ تقی الدین سبکی می‌گوید: فمن قضیت له من حق اخیه شیئا» قضیه‌ای شرطی و معنایش آن است که چنین کاری جایز است.

سبکی در ادامه می‌گوید: هیچ برای ما ثابت نشده است که رسول خداﷺ حکمی کرده و سپس، به سبب آشکار شدن دلیل یا به سببی دیگر، خلاف آن روشن شده باشد. خداوند حکم رسول خود را از چنین چیزی محفوظ داشت، گرچه که اگر هم چنین چیزی واقع شده باشد در آن محذوری نبود.

از آن روی در این محذوری نیست که بر پایه آنچه شرع مقرر داشته، حکم می‌بایست به استناد ظاهر باشد، و بر این اساس هیچ خللی یا خطایی در آن حکم نیست؛ چه اگر برای نمونه حکم حاکم به استناد گواهی یا سوگند دروغ صورت پذیرفته باشد این تقصیری از مدعی است، اما در این باره نه بر حاکم خرده است و نه او راهی جز این داشته است.

ظاهراً مقام حکم و داوری یک چیز است و مقام تقریر احکام و بیان آنها برای مردم چیزی دیگر؛ بنابر این اگر ـ چونان که محققان و بیشتر عالمان بر این نظرند ـ بگوییم جایز بوده است پیامبر در آنچه وحی خاص نرسیده خود اجتهاد کند و ـ در کنار آن بگوییم ـ این احتمال هم رواست که آن حضرت

اخیه شیئا»؛ هرگاه به سود کسی قضاوت کردم و چیزی از حق برادرش به او دادم، و او خود می‌داند که بر حق نیست «فلا یأخذه» مباد آن را بگیرد. سپس رسول خدا ﷺ علت این حکم را چنین بیان می‌فرماید: «فانّما اقطع له قطعة من النار»: که من برای او به پاره‌ای از آتش دوزخ حکم کرده‌ام؛ یعنی به چیزی حکم کرده‌ام که در باطن برای او حرام است و او را دوزخی می‌کند. این عبارت مجاز مرسل است و در آن مسبَّب به جای سبب به کار رفته است.

کوتاه سخن آن که پیامبر ﷺ می‌فرماید: من تنها انسانی همانند شما هستم و از غیب بی اطلاعم و بر خلاف پندار نادانان از باطن امور خبر ندارم، مگر آنچه از قرآن و احکام شریعت که خداوند به من وحی کرده است. اما در بارهٔ آگاهی داشتن از انگیزه‌های درونی مردم و آنچه پنهان می‌دارند و آنچه در سینه دارند من و دیگران با هم برابریم. برای ما ظاهر حجت است و حکم ظاهر جاری است و باطن امور به خداوند واگذار است. بنابر این اگر طرفهای نزاعی نزد من آمدند تا در نزاعشان داوری کنم شاید یکی از آنها سخنورتر، استوارگوتر و اثرگذارتر باشد و بیشتر از دیگری بتواند حجت و دلیل خود را بیان دارد، و به واسطهٔ توانمندی و ورزیدگی در گفتار یا قدرت و استواری دل و بیان، شبهه‌ای را روشن سازد، اما دیگری از چنین ویژگی بی‌بهره، ولی در عین حال حق به جانب باشد و گفتارش نیز راست، اما ناتوانی و سستی، نشانه‌های برحق بودن او را بپوشاند و خصم بر او جرأت و جسارت یابد و بتواند ادعای باطل خود را در قالب یک ادعای حق بیاراید و با بهره‌جستن از سخنوری و چیره دستی از آن دفاع کند و بدین‌سان در حالی که نزد خداوند بر حق نیست و سخنش نیز جز دروغ نیست چنین گمان کنم که او بر حق است و سخنش نیز راست، آنگاه به حکم آن که غیب نمی‌دانم به سود او قضاوت کنم. مباد اگر کسی از شما با آن که ادعایش دروغ است و توانسته چنین کاری بکند گمان برد گرفتن آنچه در قضاوت به او داده شده برای او جایز است و می‌تواند آن را از دست برادر خویش خارج کند. هرگز چنین نیست،و هر که چنین کند و جان و مال و ناموس دیگران را از این طریق دستخوش تعرض قرار دهد کاری حرام انجام داده که او را به دوزخ می‌کشاند؛ دوزخی که «هیزم آن آدمیانند و سنگ، فرشتگانی سختگیر بر آن گماشته شده‌اند و در آنچه

در این اجتهاد خود خطا کند، باز هم پیامبر بر امضای چنین حکمی نمی‌ماند، بلکه خداوند او را از خطایی که صورت پذیرفته است می‌آگاهاند تا به جبران آن بپردازد.

به هر روی، حدیثی که در اینجا آمده مربوط به مقام نخست یعنی مقام حکم کردن و داوری کردن است ـ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

خداوند به آنان فرموده او را نافرمانی نمی‌کنند، و آنچه را فرمان دارند انجام می‌دهند» (تحریم/۶).

گواهی حدیث بر حرمت حیله

پیامبر اکرمﷺ حلیت و حرمت اشیاء را وابسته به حقایق و بواطن امور دانست، نه به صورت و ظاهر آنها. بنابراین وقتی براساس آنچه برای او آشکار شده است، خواه یک حجت دروغین و خواه یک دلیل درهم کوبنده، برای کسی به چیزی حکم کند که نزد خداوند آن چیز از آن او نیست برای آن شخص جایز نیست آنچه را به سود او حکم شده است برای خود حلال بشمرد و از آن استفاده کند، که اگر چنین کند دوزخ وعده‌گاه اوست و خداوند اورا حساب خواهد خواست. البته حاکم نزد خداوند معذور است؛ زیرا وی تنها یک انسان است که غیب هم نمی‌داند و از باطن امور خبر ندارد. او تنها در صورتی کیفر می‌یابد که از تزویر و حیلهٔ طرف دعوا خبر داشته باشد و در عین حال براساس آن حکم کند، و گناه بزرگ آن هنگامی است که به استناد اسباب و عواملی که نزد او ترجیح یافته کاملاً از باطن امور آگاه شود و سپس از آنچه حق است منحرف گردد و به غیر حکم الهی حکم کند.

این معنا که از حدیث درک می‌شود می‌گوید هر حیله‌ای آنگاه که هدف از آن اسقاط واجب شرعی، نقض حکم الهی، واجب کردن آنچه واجب نیست باشد نادرست و حرام است، هر چند وسایل و ابزارش بظاهر مشروع باشند، به گونه‌ای که چون فقیهی با آنها رویاروی شود به سبب بی‌خبری از نیرنگی که حیله کار در دل خویش دارد به جواز آنها حکم کند. دلیل بطلان این گونه حیله‌ها نیز آن است که خداوند دل و هدف را می‌نگرد، نه صرفاً ظاهر و عمل را، چونان که در حدیث مسلم که به صورت مرفوع از ابوهریره نقل می‌کند آمده است: «انّ الله لاینظر الی اجسامکم و لا الی صورکم و لکن ینظر الی قلوبکم»،[1] و نیز چونان که در حدیث مورد اتفاق منابع حدیثی به نقل از ابوبکرهٔ ثقفی آمده است پیامبر خداﷺ فرمود: «اذا التقی المسلمان بسیفیهما فالقاتل و المقتول فی النار»[2] من گفتم: ای رسول خدا، در مورد قاتل درست، اما مقتول چه کرده است؟ فرمود: «انه کان حریصاً علی قتل صاحبه».[3]

---

۱ ـ خداوند به تن‌ها و چهره‌های شما نمی‌نگرد، بلکه به دلهایتان می‌نگرد. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب البر، باب ۳۲.

۲ ـ چون دو مسلمان با شمشیر رو در روی هم بایستند کشنده و کشته هر دو در آتشند. ر.ک: صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب ۱۴ و ۱۵.

۳ ـ او آزمند کشتن آن دیگر بود.

مذهب ابوحنیفه دربارهٔ حکم حاکم در زمینه عقد و فسخ

حدیث پیش گفته بر این دلالت داشت که حکم و قضاوت حاکم و قاضی نه حرام را حلال می‌کند و نه حلال را حرام، بلکه آنها بر همان واقعیت خود در نفس الامر باقی است. ولی از آن سوی مبنای حکم و قضاوت ادلهٔ ظاهری است نه حقایق باطنی؛ چه آگاهی یافتن از این حقایق در توان انسان نیست.

این قانون کلی که گفتیم هم اموال را در بر می‌گیرد و هم دماء و فروج را؛ بنابر این، اگر دو تن گواه بدروغ گواهی دهند که مالی از فلان کس است و حاکم با تکیه به این گواهی مال را به او دهد آن مال برای او حلال نیست؛ یا اگر دو شاهد بدروغ به قتل گواهی دهند برای صاحب خون در این فرض که از دروغگویی آنها آگاهی داشته باشد جایز نیست قصاص کند؛ و همچنین اگر بدروغ گواهی دهند که فلانی همسرش را طلاق داده است، برای گواهان و نیز برای هر کس دیگر که از دروغگویی گواهان خبر داشته باشد جایز نیست پس از حکم قاضی به طلاق زن با او ازدواج کنند. حدیث پیش گفته عام است و همهٔ ادعاهای دروغین را که نزد حاکم مطرح می‌شود در بر می‌گیرد. اگر بنا بود حکم حاکم اصل حرمت و حلیت یک چیز را دگرگون کند، حکم پیامبر به ایجاد چنین تغییری سزامندتر بود. از دیگر سوی خداوند می‌فرماید: «**وَلا تَأْكُلُوا اَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها اِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَريقاً مِنْ اَمْوالِ النّاسِ بِالْاِثمِ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**»[1]، و این در حالی است که میان حرمت خوردن مال حرام و یا حرمت همبستری حرام تفاوتی نیست، بلکه پاس داشتن دامن از پاس داشتن اموال سزاوارتر است. مالک، شافعی، احمد، تودهٔ عالمان مسلمان، فقیهان شهرها از صحابه و تابعان و دیگران بر این نظرند، چونان که دو شاگرد ابوحنیفه محمد بن حسن و ابویوسف نیز همین نظر را اختیار کرده‌اند.

اما در این میان ابوحنیفه می‌گوید: حکم حاکم، هر چند بر خلاف واقع باشد، فروج و اموال را هم بظاهر و هم در باطن حلال یا حرام می‌کند، مشروط بر آن که در ضمن دعوای عقد یا فسخ عقد باشد. توضیح این نظر ـ بنابر آنچه در کتب حنفیه آمده ـ ازاین قرار است: در هر موردی که جایز است حاکم ولایت انشاء داشته باشد، همانند نکاح و طلاق و دیگر عقدها و فسخها، قضاوت به استناد گواهی دروغ ظاهراً و باطناً نافذ است. اما در مواردی که چنین

---

۱ ـ بقره/ ۱۸۸: مباد داراییهای همدیگر بناروا بخورید و به رشوت به حاکمان دهید تا از این رهگذر بخشی از اموال مردم را گناهکارانه و در حالی که خود می‌دانید بخورید.

نیست، از قبیل ازدواج زنی که درعدّه است، یا همسر کسی است، و یا سه طلاقه است، و نیز از قبیل اثبات ملکیتی که سبب برای آن ذکر نشده است، قضاوت قاضی تنها ظاهراً نافذ می‌باشد برای نمونه، اگر مردی بدروغ ادعا کند که زنی همسر اوست و یا به عکس زنی بدروغ ادعا کند مردی شوهر اوست، و یا مردی ادعا کند که زنش را سه طلاقه کرده است و در هر حال این مدعی دروغگو گواهی دروغی نیز بر دعوای خود بیاورد و در نتیجه قاضی به نکاح یا به طلاق حکم کند قضای او ظاهراً و نیز باطناً نافذ وجاری است، ولی اگر مردی بر ادعای همسری با زنی که در عدّه کسی دیگر یا همسر کسی دیگر است و یا او خود وی را سه بار طلاق داده است گواهی دروغ اقامه کند، یا بر ادعای تملک چیزی گواهی دروغ اقامه کند، بی آن که سببی از قبیل هبه یا بیع یا صدقه برای ملکیت بیاورد، و در نتیجه قاضی هم در مورد اول به نکاح و در مورد دوم به ملکیت حکم کند، برای مدعی بین خود و خدا نه نکاح جایز است و نه ملکیت ثابت می‌شود. البته اگر حاکم در عقد نکاح ولایت داشته باشد یا دارای چنین ولایتی باشد که زن کسی را طلاق دهد حکم او هم ظاهراً و هم باطناً نافذ است، اما از آنجا که حاکم در به ازدواج در آوردن زنان شوهردار و همانند آن، یا در نقل اموال از شخصی به شخص دیگر، بدون وجود سببی برای نقل، ولایت ندارد قضاوت او تنها ظاهراً نافذ است. مقصود از نافذ بودن ظاهری نیز آن است که احکام دنیوی از قبیل ثبوت نسب، مطالبه تمکین و یا نفقه و یا قسم، بر عقود یا فسخها مترتب می‌شود. اما مقصود از نافذ بودن باطنی ترتب احکام اخروی است، همانند ثبوت حلیّت شرعی زن برای مرد تا در نتیجه نزدیکی کردن برای او و مطالبهٔ نفقه برای زن شرعاً حلال باشد و یا برای مالکی که در مورد ملک به نفع او حکم صادر شده است حلال باشد از ملکی که سبب ملکیتش را ذکر کرده است استفاده کند.

اینها همه افزون بر گناه بزرگی است که مدعی کاذب و گواهان دروغگوی او مرتکب شده‌اند، گرچه، آن‌سان که گفتیم، قاضی را در این مسأله گناهی نیست.

بسیاری از عالمان این نظر ابوحنیفه را تقبیح کرده و او را بدین سبب نکوهیده‌اند. از آن جمله است، بخاری در کتاب الحیل «صحیح» خود. او در این کتاب سه فرع ذکر می‌کند که همه پیرامون یک معنا دور می‌زند و آن صحت نکاح با گواهی دروغ است. وی در هر یک از این فروع دلایلی از سنت می‌آورد که این صحت را نقض می‌کند و بیانگر آن است که اجازه خواستن از دوشیزه در نکاح واجب است و نکاح بدون آن جایز نیست. در مورد غیر دوشیزه نیز لازم است از او در این باره اجازهٔ صریح گرفته شود و ازدواج با او بدون چنین موافقت صریحی صحیح نیست. این درحالی است که اگر بنابر شهادت دروغ زن محکوم به نکاح شود

نه برای دوشیزه اذن خواستن ممکن می‌شود و نه برای غیر او مشورت کردن.

اینک سه فرع یا سه حدیثی که بخاری آورده است:

حدیث اول : حدیثی است که وی آن را از ابوهریره از پیامبرﷺ نقل می‌کند که فرمود: «لاتنکح البکر حتی تستأذن و لا الثیب حتی تستأمر[1]». پس گفته شد: ای رسول خدا، اذن زن چگونه است؟ فرمود: «اذا سکتت». بخاری پس از نقل این حدیث می‌گوید: برخی گفته‌اند: اگر از دوشیزه‌ای اذن خواسته نشده و وی براساس چنین اذنی به نکاح در نیامده باشد، اما مردی حیله کند و دو شاهد بیاورد که بدروغ گواهی دهند این مرد با رضایت آن زن با او ازدواج کرده ، و قاضی نیز به استناد این گواهی و در حالی که مرد خود می‌داند این گواهی دروغ و باطل است به ثبوت نکاح حکم کند، برای او اشکالی نخواهد داشت که با آن زن همبستر شود، و این یک ازداوج صحیح است.

حدیث دوم: حدیثی است که بخاری آن را به نقل از قاسم بن محمد بن ابی بکر نقل می‌کند که زنی از فرزندان جعفر[2] بیم آن داشت که ولیّش به رغم ناخشنودی او وی را به ازدواج کسی در آورد. از همین رو شکایت خود نزد دو تن از بزرگان انصار یعنی عبدالرحمن بن جاریه و مجمع بن جاریه برد و آنان گفتند: بیم مدار؛ چه، خنساء دختر خدام را پدرش به رغم ناخشنودی او به ازدواج کسی در آورد و پیامبرﷺ این ازدواج را ردّ کرد [ابطال فرمود]. بخاری حدیث پیشین ابوهریره را نیز از طریقی دیگر آورده، و آنگاه افزوده است: برخی ازمردم می‌گویند: اگر مردی حیله ورزد و دو شاهد بیاورد که بدروغ گواهی دهند آن مرد با اجازهٔ صریح زنی که دوشیزه نیست با او ازدواج کرده، و قاضی هم حکم به ثبوت ازدواج مرد با آن زن کند و آن مرد خود بداند که هرگز با آن زن ازدواج نکرده است، باز هم این نکاح که به حکم قاضی ثابت شده برای او رواست و می‌تواند آن زن را همسر خود بداند.

حدیث سوم : حدیثی است که بخاری آن را از طریق عایشه روایت کرده است که رسول خداﷺ فرمود: «البکر تستأذن». گفتم: دوشیزه از اذن دادن شرم می‌کند. فرمود: «اذنها

---

۱ ـ مباد با دوشیزه ازدواج کنند بی آن که از او اجازه خواهند، و مباد با بیوه ازدواج کنند بی آن که از او فرمان صریح خواهند. ر.ک : *سبل السلام*، ج۳، ص ۱۱۸. گفتنی است در این کتاب، عبارت بدین صورت است و «لا تنکح الایم حتی تستأمر و لا تنکح البکر حتی تستأذن، قالوا: یا رسول الله و کیف اذنها؟ قال: ان تسکت». ـ م.

۲ ـ ابن حجر می‌گوید: به گمان قویتر، مقصود جعفر بن ابی‌طالب است.

صماتها[1]». بخاری پس از نقل این حدیث افزوده. برخی می‌گویند: اگر مردی دختری یتیم شوهر کرده یا شوهر نکرده را خواسته باشد و او نپذیرد، و آنگاه مرد حیله کند و دو گواه بیاورد که بدروغ گواهی دهند او دختر را پس از بلوغ تزویج کرده و دختر نیز رضایت داده است، و قاضی هم، با آن که خود آن مرد می‌داند گواهی گواهان او باطل است، گواهی آنان را بپذیرد و براساس آن حکم کند، همبستری با آن زن برای مرد جایز است.

این سه فرع است؛ فرع نخست دربارهٔ زنی که پیشتر شوهر نکرده، فرع دوم دربارهٔ زنی که پیشتر شوهر کرده و فرع سوم دربارهٔ دختری که یتیم است. در هر سهٔ اینها یک نکتهٔ مشترک وجود دارد و آن صحت ظاهری و باطنی نکاحی است که محل قابلیت انشای عقد را داشته و حاکم یا قاضی به استناد گواهی دروغ به ثبوت آن حکم کرده است. چونان که شارحان بخاری آورده‌اند، فایدهٔ آوردن این سه حدیث و سه فرع تلاش برای زشت نشان دادن حلیت همبستری به استناد چنین نکاحی صوری است که هیچ واقعیت خارجی ندارد و خود شخص هم از حرمت آن با خبر است.

حنفیه برای دفاع از نظر پیشوای فقهی خود ادلهٔ فراوانی آورده‌اند که از آن جمله است:

۱ ـ از علی علیه‌السلام رسیده است که مردی به خواستگاری زنی رفت و او نپذیرفت. پس آن مرد مدعی شد آن زن را به ازدواج خود در آورده است، و بر این ادعا دو گواه نیز آورد. آن زن گفت: این دو گواه بدروغ گواهی داده‌اند. اینک شما خود مرا به ازدواج او در آورید که راضی‌ام. علی علیه‌السلام فرمود: همان دو شاهد تو را به ازدواج او در آورده‌اند. آنگاه همین ازدواج را امضا کرد.

۲ ـ حاکم بنابر حجتی شرعی و در آنچه شرعاً ولایت انشاء داشته است حکم کرده و همین حکم و قضاوت را انشای عقد یا فسخ و یا اثبات چیزی قرارداده که در خارج وجود نداشته است، نه این که حکم قاضی اباحهٔ همبستری با زن در فرض وجود محرمی دیگر برای او و یا تغییر دادن واقعیت خارجی باشد. مخالفان ما چنین پنداشته‌اند وبر همین اساس ما را در برابر این ملازمه قرارداده‌اند که آنچه می‌گویید فراهم کردن زمینهٔ زنا و رواج دادن بدکاری است. ما در مقابل می‌گوییم: همان حکم و قضاوت حاکم و قاضی زن را برای مرد مدعی، حلال کرده و بنابراین وی هنگامی از زن بهره می‌برد که برای او حلال است. مگر نه آن که ازدواج تنها

---

۱ ـ از دوشیزه باید اجازه خواست. اجازه او سکوت اوست. ر.ک: *سبل السلام*، ج ۳، ص ۱۱۹. ـ م.

ایجاب و قبول است با حضور دو شاهد؟ بنابر این وقتی علم پیدا کردن به حقیقت ناممکن باشد قاضی عهده‌دار نکاح شده و ایجاب و قبول را خود به جای زن و مرد انجام می‌دهد. حتی برخی از حنفیه شرط کرده‌اند که در هنگام صدور حکم از ناحیه قاضی دو شاهد نیز حضور داشته باشند تا هیئت قضاوت و صدور حکم همانند هیئت عقد نکاح باشد. البته محققان حنفی چنین نظری ندارند؛ زیرا گواه گرفتن تنها در عقد مستند به قصد و اراده یا عقد قصدی شرط است [،نه در عقد ضمنی]، با آن که این یک عقد ضمنی است، و چه بسیار چیزها که ضمنی ثابت می‌شوند، اما قصدی ثابت نمی‌شوند. بنابر این، اگر بگوییم قضاوت در موضوع مورد بحث باطناً نافذ نیست دو محظور پیش می‌آید:

یکی آن که آنچه به شرع واجب گردیده ابطال می‌شود؛ زیرا مصون داشتن حکم و قضاوت از باطل شدن مطلوب شرع است؛ چه، حکمی که درچنین موردی قاضی صادر می‌کند به منزلهٔ قضاوت در یک مسأله اجتهادی بر یک مجتهدی است که خود چنین عقیده ندارد، اما با این وجود بر وی لازم است به رغم عقیده نداشتن به این قضاوت آن را بپذیرد تا حکم حاکم مصون بماند.

دیگری آن که اگر حکم باطناً نافذ نباشد و مثلاً قاضی حکم به طلاق بدهد لازم می‌آید زن باطناً برای همسر اول و ظاهراً برای همسر دوم خود حلال باشد، در حالی که پوشیده نیست چنین حالتی تا چه اندازه زشت و ناپسند است، و فروج را به ابتذال می‌کشاند و به نزاع می‌انجامد، در صورتی که اگر بگوییم حکم چنان که ظاهراً نافذ است باطناً نیز نافذ است زن تنها برای یک مرد حلال می‌ماند و بدین‌ترتیب هم نزاع از میان می‌رود و هم دامنِ زن مصون می‌ماند.

اما ملکیتهای بدون سبب حاکی از حقیقت ثابت در نفس الامر هستند و تغییر واقعیت آنها به دست قاضی و حاکم نیست، برخلاف عقود که انشاء هستند و از چیزی حکایت ندارند و طرفهای عقد می‌توانند آنها را ایجاد کنند. بنابراین همان گونه که برای طرفهای عقد جایز است که خود با رضایت به عقد یا فسخ اقدام کنند این نیز جایز است که در هنگام اختلاف، قاضی از آنها نیابت کند و نزاع را از میان ببرد، بلکه [بنابر قاعده]می‌بایست تصرف قاضی قویتر از تصرف طرفهای عقد باشد تا بر خلاف رضایت آنها در موردشان نافذ و جاری گردد.

۳ ـ احمد و صاحبان سنن از ابن‌مسعود به صورت مرفوع روایت کرده‌اند که «اذا اختلف

المتبایعان و لیس بینهما بیّنة فالقول مایقول رب السلعة أویتتارکان».[۱] در این حدیث، عبارت «اویتتارکان» می‌رساند که پس از واگذاردن نزاع از سوی طرفین، برای فروشندهٔ کالا جایز است از آن کالا بهره برد، گرچه در ادعای خود [مبنی بر عدم فروش آن] کاذب باشد، و در برابر برای مشتری نیز جایز است از ثمن [که در صورت حکم حاکم به بیع می‌بایست آن را به صاحب کالا بدهد] استفاده کند، هر چند در ادعای خود [مبنی بر وقوع بیع] کاذب باشد. متارکهٔ نزاع تنها نزد قاضی ممکن است و بدین‌ترتیب ثابت می‌شود فسخ عقد از سوی حاکم باعث آن است که هر یک از مبیع و ثمن به ملک صاحب خود برگردد، هر چند در باطن خلاف آن باشد.

حنفیه از حدیث ام سلمه نیز چنین پاسخ داده‌اند که این حدیث همانند آیهٔ بقره دربارهٔ جنبهٔ مالی است، در حالی که نزاع ما در این باب در بارهٔ مال نیست. از دیگر سوی قیاس نکاح و طلاق و عقدها و فسخهایی همانند آن بر مال باطل است؛ چه، قاضی حق ندارد مال زید را به عمرو بدهد در حالی که حق انشای عقد یا فسخ عقد دارد. بنابر این چگونه می‌توان آنچه را قاضی در آن ولایت انشا دارد بر آنچه در آن چنین ولایتی ندارد، یعنی ملکیتهای بدون سبب، قیاس کرد؟ آیا چنین قیاسی چیزی جز قیاس شئ بر ضد خود است؟

بر همه ادله‌ای که حنفیه آورده‌اند نقدهای دامنه‌داری مطرح شده که ما در اینجا به چند نکتهٔ زیر بسنده می‌کنیم:

۱ـ اثری که از علی علیه‌السلام نقل شده نزد محدثان ثابت نشده است، و بر فرض ثابت شدن نیز موقوف است. این در حالی است که بنابر گفتهٔ ابن‌حجر در *فتح الباری* در صورت اختلاف صحابه با همدیگر دربارهٔ یک موضوع، گفتهٔ یکی از آنها نمی‌تواند بدون مرجح در برابر گفتهٔ دیگری حجّت تلقی شود.

۲ـ انشای حلّیت در فروج و جز آن تنها به وجهی شرعی که ظاهر و باطنش یکسان است **امکان‌پذیر** است. اما انشای حلّیت به امری باطل، چیزی است که نه نظیر دارد و نه دلیل. در این میان، قضاوت نیزتنها یک حجّت شرعی ظاهری است که فقط در ظاهر نافذ است، در حالی که لازمهٔ نافذ بودن حکم و قضاوت تغییر احکام واقعی نیست. همچنین، قضاوت یا انشای عقد جدید است و یا امضای عقد سابق. چونان که ظاهر است احتمال اخیر را به هیچ

۱ـ اگر دو طرف بیع اختلاف کنند و میانشان بینه‌ای نباشد قول پذیرفته همان است که صاحب کالا می‌گوید. یا این که همدیگر را رها می‌کنند. ر.ک: *سنن ابوداوود*، کتاب البیوع، باب ۷۲.

وجه نمی‌توان ادعا و اثبات کرد، احتمال نخست نیز چنین وضعی دارد؛ زیرا در آن نه ایجابی است، نه قبولی و نه شهودی. این هم که گفته‌اند لازمهٔ نافذ نبودن باطنی حکم یا قضاوت قاضی زشتی و بدکاری می‌باشد، در صورتی است که زن دارای دو شوهر باشد؛ یکی آشکارا با او همبستر شود و دیگری پنهانی. اما تودهٔ فقیهان می‌گویند در مسأله موضوع بحث همبستری با زن بر مرد دوم حرام است و بنابر این اگر مدعی یا غیر او (یعنی همان کسی که حقیقت را می‌داند و نیز می‌داند که آن زن واقعاً همسر او نیست) با زن همبستری کند مرتکب گناهی بزرگ شده است، چونان که اگر در مسألهٔ مالی هم بناروا به نفع او حکم شود و او از آن مال استفاده کند گناه کرده است، و البته گناه مسأله پیشین بزرگتر است. بنابر این زشتی و فحشایی که در اینجا پدید آمده از اقدام کردن مرد به کاری است که خداوند در واقع بر او حرام کرده، و همانند آن است که با زن، در حالی که شوهری دیگر دارد، زنا کرده باشد.

۳ ـ در مورد حدیث ابن مسعود که از مسأله تحالف طرفهای بیع در صورت نبودن بیّنه، و از متارکه نزاع سخن می‌گوید پاسخش این است که اگر بنا باشد هر یک از طرفهای بیع از استفاده کردن آنچه پیش از آن در ملکشان بوده است منع شوند لازم می‌آید هم از بدل و هم از مبدل منه محروم بمانند، در حالی که چنین چیزی در شرع سراغ داشته نمی‌شود و چنین چیزی در هیچ یک از صورتهای نزاع وجود ندارد، و البته به هر روی، آن که دروغ گفته مرتکب گناهی بزرگ شده است.

به نظر نگارنده، متون دینی و احکام شرعی پی‌درپی دربارهٔ حرمت مال و جان و ناموس مسلمان رسیده، که حدیث ام سلمه «انما أنابشر» و حدیث «کل المسلم علی المسلم حرام دمه و ماله و عرضه» از آن جمله است، و همین اندازه مورد اتفاق و قطعی است و عدول از آن در هیچ مسأله‌ای جایز نیست، مگر به واسطهٔ دلیلی قویتر که صلاحیت نسخ کردن یا تخصیص زدن را داشته باشد. این در حالی است که حنفیه هیچ از چنین دلیلی سخن نگفته‌اند و تنها از صلاحیت محل برای انشا و فسخ و همانند آن سخن به میان آورده‌اند، با آن که صلاحیت محل برای انشا یا فسخ عقد و اثبات عقد و فسخ به صورت ضمنی در قضا، و نیز این که شروط ذکر شده برای عقد تنها برای عقد قصدی است و نه برای عقد ضمنی، سخنی است که نمی‌توان آن را پذیرفت مگر پس از رسیدن دلیلی که بتواند صحت قضا باطناً و ظاهراً را ثابت کند، اما دست کشیدن بر چوب خارناک آسانتر از یافتن چنین دلیلی است.

پس از این همه می‌گوییم: کی مذهب ابوحنیفه نافذ بودن ظاهری و باطنی حکم است، با آن که وی مدعی و شاهدانی را که بدروغ گواهی داده‌اند مرتکب گناهی بزرگ می‌داند؟ پس

بنابر قواعد، نزد خود ابوحنیفه نیز چنین فتوایی صحیح نیست، و هر کس چنین فتوا دهد از چهار چوب اصول و قواعد فقه حنفی بیرون رفته است؛ زیرا فتوا دادن به جواز کاری که حرام است روا نیست. از همین روی، ابن همام ـ که خود از بزرگان حنفیه است ـ در خلال تقریر و بیان مذهب ابوحنیفه چنین می‌گوید:

نکتهٔ دیگر آن که هر کس ادعای باطل را آغاز کند و آن را به طریقی باطل به اثبات برساند گناهی بزرگ کرده است، آن هم چه گناهی![1]

۲۰: حرمت فرار از طاعون به کمک حیله

بنا به روایت بخاری، از عبدالله بن عامر بن ربیعه رسیده است که عمربن خطاب به آهنگ شام بیرون رفت. چون به «سَرْغ» رسید برایش خبر آمد که در شام وبا شیوع پیدا کرده است. پس عبدالرحمن بن عوف [که همراه بود] به عمر خبر داد رسول خدا ﷺ فرموده است: «اذا سمعتم به بأرضٍ فلاتقدموا علیه و إذا وقع بأرضٍ و انتم بهافلا تخرجوا فراراً منه[2]». عمر که چنین شنید از سَرْغ برگشت.

شرح حدیث

«سَرْغ» نام شهری است در مرز شام که با مدینه سیزده مرحله[3] فاصله دارد و ابوعبیده آن را فتح کرد. مقصود از وبا هم در این حدیث طاعون است.

رسول خدا ﷺ از ورود به سرزمین طاعون زده و نیز از خروج از آن نهی فرموده. این حکم نهی حکمتهایی ارزشمند دارد و از آن جمله است:

۱ـ این که اگر شخصی به سرزمین طاعون زده برود ممکن است در آن جا به تقدیر خداوند آسیبی به او رسد و سپس بگوید: اگر در شهر خودم می‌ماندم و به این جا نمی‌آمدم این طاعون مرا نمی‌گرفت. این در حالی است که شاید اگر وی در همان وطن خویش نیز اقامت داشت آن طاعون به او می‌رسید. همچنین اگر کسی در سرزمین طاعون زده باشد و سپس از آن بیرون

---

۱ ـ ر.ك: *فتح القدیر*، ج۲، ص ۳۹۰.

۲ ـ اگر شنیدید آن [طاعون] در شهری هست بدان در نیایید، و اگر در سرزمینی بودید و این بیماری در آن رخ نمود از آن فرار نکنید و بیرون نروید.

۳ ـ مسافتی است که یک شتر بارکش می‌تواند در طول روز بپیماید. این مقدار برابر است با ۲۴ میل هاشمی، یا ۸ فرسخ و یا ۴۴۳۵۲ متر. ر.ک: معجم *لغة الفقهاء*، ص ۴۲۱. ـ م.

رود ممکن است به تقدیر خداوند از آسیب طاعون ایمن بماند و در نتیجه بگوید: اگر در آن سرزمین می‌ماندم آنچه به ساکنان آن سامان رسید به من نیز می‌رسید. این در حالی است که اگر در همان جا هم می‌ماند شاید هیچ آسیبی از آن طاعون به او نمی‌رسید. بنابر این، رسول خدا ﷺ به هدف پاس داشتن عقاید مسلمانان و بستن راه بهانه، آنان را از این که به سرزمین طاعون زده وارد یا از آن خارج شوند نهی فرمود.

۲ ـ این که ـ به گفتهٔ تقی‌الدین ابن دقیق ـ رفتن به سرزمین طاعون زده در معرض بلا گذاردن خویشتن است، در حالی که ممکن است شخص بر آن شکیبایی نداشته باشد. شاید هم این کار نوعی ادعای صبر و توکل باشد. از همین روی مسلمان از چنین کاری نهی شده است تا مباد به خود مغرور شود و چیزی را ادعا کند که به هنگام آزمایش شکیبایی آن را ندارد. اما فرار از سرزمین طاعون زده ممکن است به گونه‌ای توجه به اسباب و عوامل طبیعی باشد، به صورتی که شخص سعی کند با عنایت به عوامل طبیعی از آنچه برایش تقدیر شده است بگریزد. چنین است که شارع ما را از تکلّف در هر دو حالت نهی کرده است. ابن‌دقیق می‌گوید: از همین باب است که فرمود: لاتتمنوا لقاء العدوّ، و اذا لقیتموهم فاصبروا»[1] و با این سخن مسلمانان را از آرزوی آنچه به معنای در معرض بلا و گرفتاری قرار گرفتن است و در آن بیم مغرور شدن به خویشتن و یا خود فریفتن می‌رود ـ چه این که بعید نیست انسان هنگام رویارویی با بلا و گرفتاری حیله و نیرنگ کند ـ بازداشت و از سویی دیگر به آنان فرمان داد چنانچه در بلا گرفتار آمدند تسلیم امر خداوند باشند. البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۳ ـ این که سرایت بیماری طاعون حساً و شرعاً به طریق سببیّت عادی نه سببیّت عقلی ثابت شده است و بنابر این، رفتن به منطقهٔ طاعون زده در معرض نابودی قراردادن خود است، با آن که خداوند در قرآن می‌فرماید: «**وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**».[2] از آن سوی فرار از منطقهٔ طاعون زده هم در بسیاری موارد آسیبهای فراوانی را برای دیگران در پی می‌آورد و موجب سرایت آن به دیگر مناطق و در نتیجه آزار مسلمانان می‌شود، گرچه که خود فرد بتواند از این رهگذر نجات یابد، اما شارع به مصالح جمع می‌نگرد و آن را بر مصلحت فرد مقدم

---

۱ ـ رویارویی با دشمن را آرزو نکنید و چون رویاروی شدید نگریزید. ر.ک : *سنن ابوداوود*، کتاب **الجهاد**، باب ۸۹.

۲ ـ بقره/ ۱۹۵: خود را به دست خویش به هلاکت میفکنید.

می‌دارد. بنابر این چگونه در جایی که اصلاً برای فرد هم منفعتی نباشد می‌توان مصالح جامعه را فدا کرد؟ چه، وقتی که طاعون شایع شود همه را در بر می‌گیرد و فرار از آن ثمری جز آزار و ضرر رساندن به جمع مسلمانان ندارد. افزون بر این، فرار توانمندان و واگذاشتن ضعیفان و ناتوانان و کسانی که در این دسته‌اند حسرتی در دلهای آنان بر جای می‌نهد و منافع و مصالح آنان را در معرض تباهی می‌گذارد. از همین رو است که گفته‌اند: وعدهٔ عذاب برای فرار از جنگ بدان سبب است که این کار دل آنان را که نگریخته‌اند سست می‌کند و آنان با احساس تنها شدن ترس به خود راه می‌دهند. چنین است که پیامبرﷺ در حدیث مرفوع جابر فرمود: «الفارّ من الطاعون کالفارّ من الزحف و الصابر فیه کالصابر فی الزحف»[1]. این حدیث را احمد و ابن خزیمه سندیابی و نقل کرده‌اند و حافظ ابن‌حجر گفته: سند این حدیث شایستهٔ بررسی و پیگیری است. همین مضمون در حدیث مرفوع عایشه به روایت احمد و ابن‌خزیمه با سندی حسن آمده است.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

این حدیث می‌رساند که گاه صورت و ظاهر دو فعل یکسان، اما حکم آنها به تبع اهداف و مقاصد متفاوت است؛ برای نمونه کسی که از سرزمین طاعون زده به مقصد فرار از آن خارج شود فعل منهی‌عنه را انجام داده، اما کسی که در پی کاری و بدون آن که قصد فرار داشته باشد از چنین منطقه‌ای بیرون رود حرامی انجام نداده است. این خود دلالتی صریح دارد بر آن که در همهٔ تصرفات انسان انگیزهٔ او ملاک است و نیّت، حکم کارها را تغییر می‌دهد، و چونان که بارها گذشت این دلالت بنیان حیله‌ها را، هر نوع که باشند، ویران می‌کند.

در این میان در این فرع که اگر کسی هم قصد فرار و هم قصد بر آوردن کاری داشته باشد چه حکمی دارد، اختلاف است، برخی آن را جایز و برخی دیگر ممنوع دانسته‌اند؛ کسانی که از آن منع کرده‌اند به صورت فرار فی الجمله نظر داشته‌اند، اما آنان که آن را جایز شمرده‌اند بدین نظر داشته‌اند که این کار مصداق «خروج به قصد فرار» نیست؛ چه تنها نیّت فرد از خروج، فرار نبوده است.

برخی عالمان دلالت حدیث بر حرمت حیله را چنین تقریر کرده‌اند که اگر پیامبر خداﷺ

---

۱ ـ آن که از طاعون بگریزد همانند کسی است که از جنگ بگریزد و آن که در آن پایداری کند همانند کسی است که در جنگ پایداری کرده است. ر.ک : *سنن احمد*، ج ۱، ص ۱۷۵، ۱۸۰ و ۱۸۶.

از فرار از تقدیر خداوند در صورتی که بلایی بر بنده نازل شده است نهی می‌کند تا بنده را بر رضایت به قضای الهی و تسلیم شدن در برابر حکم او بدارد، چگونه می‌تواند او را اجازه دهد، چونان که معتقدان به حیله این کار را انجانم می‌دهند، که از امر شریعت و از احکام دین هنگامی که مخاطب آن قرار گیرد بگریزد؟

یاد آور می‌شویم بخاری این حدیث را تحت عنوان «باب حیله‌های ناپسند برای فرار از طاعون» آورده، و ابن‌مهلب جهت دلالت حدیث بر این عنوان را چنین تقریر کرده است:

> حیله ورزیدن برای فرار از طاعون بدین گونه تصور می‌شود که شخص برای نمونه در قالب سفر زیارتی یا تجارت از منطقهٔ طاعون زده بیرون رود در حالی که قصد وی از این کار فرار از طاعون است.

روشن است اگر شخص چنین کند ظاهر فعل او جواز، ولی باطنش حرمت خواهد بود، در حالی که حدیث به عموم خود باطن را معتبر می‌داند و همین نیز مطلوب ماست.

۲۱: حرمت سست گرفتن حقوق زن و حیلهٔ بر آن

از عمرو بن شعیب از پدرش از جدش رسیده است که رسول خدا ﷺ فرمود: «ایما امرأة نُکحت علی صداق أوحِباء أوعدةٍ قَبل عصمة النکاح فهو لها، و ما کان بعد عصمة النکاح فهو لمن أُعطیه، و احق مایُکرم علیه الرجلُ ابنتهُ و اختُه».[1] این حدیث را احمد و صاحبان سنن بجز ترمذی روایت کرده‌اند و ابوداوود دربارهٔ آن سکوت گزیده است.

شرح حدیث

«حباء» بر وزن غطاء و کساء به معنای عطیه‌ای است که به غیر زن دهند، یا به زن دهند و افزون بر مهر باشد. «عده» بر وزن هبه وصله، در اینجا به معنای وعده عطیه‌ای است که مرد به زن می‌دهد. «قبل عصمة النکاح»؛ یعنی پیش از عقد نکاح.

حدیث دلیلی است بر آن که زن مستحق همهٔ مهر و عطیهٔ با مدت و بی مدتی است که

---

۱ ـ هر زنی که بر صداق یا عطیه یا وعده‌ای پیش از بسته شدن عقد نکاح به همسری گرفته شود آن [صداق و عطیه و وعده] از آنِ اوست، و آنچه پس از عقد نکاح باشد از آن کسی است که آن را بدو داده‌اند. سزاوارترین موضوعی که شخص را بر آن بتوان گرامی بداشت دختر و خواهراویند. ر.ک.: *سبل السلام*، ج۳، ص ۱۵۰. گفتنی است در روایت سبل السلام متن بخش پایانی حدیث چنین است: «واحقُّ ما اکرم الرجل علیه ابنته او اخته». ـ م.

هنگام عقد یا پیش از آن، از آن سخن به میان می‌آید، هر چند این عطیه برای غیر زن، همانند برادر یا پدر او وعده داده شده باشد، اما عطیه‌ای که پس از عقد نکاح مطرح می‌شود به همان کسی تعلق می‌گیرد که آن را برای او قرارداده و نامبرد کرده‌اند، خواه آن کس زن باشد، یا ولیّ زن. این مذهب عمر بن عبدالعزیز، ثوری، ابوعبید و مالک است. دلیل این تفاوت نهادن [میان عطیهٔ پیش از عقد یا به هنگام آن با عطیهٔ پس از عقد] آن است که اگر پس از عقد برای بستگان زن، چون برادر یا پدر او عطیه‌ای نام برده شود، این کار در معرض تهمت و تردید نیست؛ چه این که پیش از آن، حقوق زن در عقد مقرر و تثبیت شده و از همین روی عطیه‌ای که پس از عقد نام برده شود برای همان کسی است که به نام او مطرحش کرده‌اند. اما اگر پیش از عقد برای بستگان زن عطیه‌ای قرارداده شود این در معرض تهمت و تردیدی آشکار است؛ چه، دادن چنین عطیه‌ای از سوی مرد به بستگان و بخصوص ولیّ زن حیله‌ای است که در ظاهر نام هدیه به خود گرفته، اما در واقع رشوه‌ای است که هدف از آن سهل‌گیری بستگان و اولیای زن در مهر و دیگر حقوق اوست. چنین کاری برای مرد و برای رشوه‌گیرنده سود آور، اما برای زن زیانبار است. به همین دلیل رسول خدا ﷺ ظاهر آن که عطیه را به نام چه کسی قرارداده‌اند معتبر ندانسته و به حقیقت و هدف از آن نظر کرده و چنین حکم کرده که این عطیه، هر چند به نام کسی دیگر قرارداده شده باشد، از آنِ زن است، تا بدین‌ترتیب حیلهٔ حیله‌گر به خود او بر گردد و وی به هدف خویش نرسد.

این خود دلیلی است بر آن که در عقد و در تصرفات آنچه معیار و ملاک می‌باشد انگیزه‌ها و اهداف است، نه ظاهر گفتارها و کردارها.

۲۲: حیلهٔ عسل

۱ـ بخاری و مسلم از طریق هشام بن عروه از پدرش از عایشه نقل کرده‌اند که: رسول خدا ﷺ عسل و حلوا دوست داشت. وی چون شامگاهان می‌شد به خانهٔ زنان باز می‌گشت و به نزد یکی از آنان می‌رفت. روزی او بر حفصه دختر عمر وارد شد و بیش از آنچه نزد دیگران می‌ماند نزد او ماند. من غیرتم برانگیخته شد و در این باره پرسیدم. به من گفته شد: زنی از خاندان وی [حفصه] ظرف عسلی به او هدیه کرده و پیامبر ﷺ نیز از آن عسل شربتی نوشیده است. من با خود گفتم: به خداوند سوگند که برای او حیله‌ای خواهیم اندیشید. پس به سوده

دختر زمعه گفتم: او [پیامبر] نزد تو خواهد آمد، از او بپرس: مغفار[1] خورده‌ای؟ او به تو خواهد گفت: نه. پس به او بگو: این بویی که از [دهان] تو احساس می‌کنم چیست؟ خواهد گفت: حفصه شربتی از عسل به من داد. پس به او بگو: زنبوری که عسل از آن است عرفط خورده است. من نیز چون پیامبر نزدم آید چنین سخن خواهم گفت، و تو نیز ای صفیه همین سخن را بگو. عایشه می‌گوید: سوده گفت: به خداوند سوگند هنوز او از در به این سوی نیامده بود که از بیم تو خواستم آنچه را گفته بودی به او بگویم. [عایشه می‌گوید:] پس از آن که پیامبر به سوده نزدیکتر شد به او گفت: ای رسول خدا مغفار خورده‌ای؟ فرمود: نه، گفت: این بویی که از [دهان] تو احساس می‌کنم چیست؟ فرمود: حفصه شربتی از عسل به من داد. سوده گفت: زنبوری که عسل را از آن گرفته‌اند عرفط خورده است. [عایشه ادامه می‌دهد:] زمانی هم که پیامبر نزد من آمد به او همان سخن را گفتم و چون نزد صفیه رفت صفیه نیز همان سخنان را گفت. چون دیگر بار نزد حفصه بازگشت حفصه گفت: آیا هنوز هم از آن شربت می‌نوشید؟ فرمود: مرا بدان نیازی نیست. عایشه می‌گوید: سوده می‌گفت: به خداوند سوگند پیامبر را از آن عسل محروم کردیم. من به او گفتم: خاموش باش.

۲ ـ بخاری و مسلم از طریق عطاء آورده‌اند که وی از عبیدبن عمیر شنیده است که می‌گوید: از عایشه شنیدم ادعا می‌کرد پیامبرﷺ نزد زینب دختر جحش می‌ماند ونزد او عسل می‌نوشید. پس من و حفصه توطئه‌ای چیدیم که هرگاه پیامبر بر هر یک از ما وارد شود به او بگوییم از تو بوی مغفار احساس می‌کنم؛ مغفار خورده‌ای؟ پس از آن پیامبرﷺ بر یکی از این دو وارد شد و او آن سخن را که بنا بود گفت. پیامبرﷺ نیز در پاسخ فرمود: نه، بلکه نزد زینب دختر جحش عسل خورده‌ام و دیگر این کار را نخواهم کرد. پس این آیه نازل شد: «**یاأَیُّهَا النَّبِیّ لِمَ تُحَرِّمُ ما اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ** ـ تا آن جا که می‌فرماید ـ **اِنْ تَتُوبا اِلیَ اللّٰه فَقَد صَغَتْ قُلُوبُکُما**»[2] که خطاب به عایشه و حفصه است و هنگامی نازل شد که پیامبرﷺ به یکی از همسران خود سخن در میان نهاد؛ یعنی همان که عسل خورده‌ام.

این روایت بخاری در «کتاب الایمان و النذور» از صحیح اوست. اما روایت وی در تفسیر گویای آن است که پیامبرﷺ سوگندی را نیز با امتناع از خوردن عسل همراه کرده است؛ چه،

---

۱ ـ مغفار صمغی شیرین و بدبوی است که از درخت شوره جاری می‌شود. ـ م.

۲ ـ تحریم/ ۱ ـ ۴: «ای پیامبر چرا آنچه را خداوند برایت حلال کرده است [بر خود] حرام می‌کنی؟... اگر توبه کنید بهتر است؛ چراکه دلهایتان از حق بازگشته است...».

لفظ حدیث بخاری در تفسیر از همین طریق عطاء چنین است: «هرگز این کار را نخواهم کرد و بر این سوگند یاد کردم؛ مباد به کسی چیزی در این باره بگویی».

بخاری و مسلم حدیث عایشه دربارهٔ داستان عسل خوردن پیامبرﷺ نزد یکی از همسران خود را به دو صورت آورده‌اند.

یک : از طریق عبید بن عمیر از عایشه که در آن آمده است: عسل خوردن پیامبرﷺ درخانه زینب دختر جحش بود و آن دو تن که بر حیله در برابر رسول خداﷺ همدست شدند حفصه و عایشه بودند و همین داستان سبب نزول آیات آغازین سورهٔ تحریم شد.

دو : از طریق عروه از عایشه، که در آن آمده است: عسل خوردن پیامبرﷺ در خانهٔ حفصه دختر عمر بود و همدستی بر حیله در برابر رسول خداﷺ از سوی سه تن یعنی عایشه و صفیه و سوده صورت پذیرفت. در این روایت نیامده است که آیات آغازین سورهٔ تحریم بدین سبب نازل شد.

عالمان در پاسخ این دوگانگی، دو شیوه برگزیده‌اند: شیوهٔ ترجیح، و شیوهٔ جمع.

قاضی عیاض از کسانی است که شیوهٔ نخست را برگزیده، گوید: روایت عبید بن عمیر به سبب موافقت با کتاب الهی سزاوارتر است؛ زیرا در قرآن آمده است «**وَاِنْ تَظٰاهَرَا**» و این به صیغهٔ تثنیه است و نشان می‌دهد کسانی که همدستی و حیله کردند دو تن بودند، نه سه تن. حدیث ابن عباس به روایت شیخین نیز دلیل دیگر ترجیح روایت عبید بن عمیر است. ابن‌عباس می‌گوید: یک سال تمام در پی‌آن بودم که دربارهٔ این آیه از عمربن خطاب بپرسم، اما از حشمت و هیبتش نمی‌توانستم از او چنین پرسشی کنم. تا آن که وی آهنگ حج کرد و من نیز با او به حج رفتم. چون در راه بازگشت بود در جایی راه خود را به دلیل کاری به سمت چند درختچه اراک کج کرد و من نیز ماندم تا او از کارخود فراغت یافت. سپس با او به راه ادامه دادم و گفتم: آن دو زنی که خداوند دربارهٔ آنان فرموده «**وَ اِنْ تَظٰاهَرَا عَلَيْه**» کیستند؟ او گفت: عایشه و حفصه. قاضی عیاض می‌افزاید: گویا اسمهای این کسان نزد راوی روایت دیگر تغییر یافته است. کرمانی پیرامون این سخن عیاض اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: اگر چنین توجیهی [شیوهٔ ترجیح] را جایز بدانیم، اطمینان به بیشتر روایات از میان خواهد رفت.

کرمانی و همچنین قرطبی از کسانی‌اند که به شیوهٔ دوم گراییده‌اند. او می‌گوید: چه مانعی دارد که داستان حفصه پیشتر بوده و چون آن سخنان که در داستان است به پیامبرﷺ گفته شده وی عسل را ترک گفته، بی آن که بر خود حرام کند و لذا در این باره آیه‌ای هم نازل نشده است. اما پس از آن که در خانهٔ زینب عسل خورده عایشه و حفصه بر ساختن چنان ماجرایی

همدستی کرده‌اند و در این هنگام بوده که آن حضرت عسل را بر خود حرام کرده و بدین سبب آیه نازل شده است. ابن‌حجر نیز از کسانی است که همین شیوهٔ دوم را برمی‌گزیند.[۱] اما شیوهٔ قاضی عیاض قویتر است؛ چه، تصور نمی‌شود که آن حیله تکرار شده و پیامبرﷺ بدان پی نبرده باشد.

بر این داستان که عسل خوردن پیامبرﷺ نزد زینب سبب نزول آیه بوده اشکالی وارد شده و آن، روایت نسائی به سند صحیح از انس است که پیامبرﷺ کنیزی داشت و با او همبستر می‌شد. اما حفصه و عایشه آن اندازه با این کار حضرت مخالفت ورزیدند تا وی او را بر خود حرام کرد، و بدین مناسبت آیهٔ «**یا اَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ**» نازل شد. این حدیث یک گواه مرسَل نیز دارد که طبری آن را به سندی صحیح از زیدبن اسلم، تابعی مشهور آورده است که گفت: رسول خداﷺ در خانهٔ یکی از همسران خود با امّ ابراهیم همبستر شد و او باردار شد. پس همسر آن حضرت گفت: ای رسول خداﷺ، درخانهٔ من و بر فرش من! در پی آن، پیامبر وی [ام ابراهیم] را بر خود حرام کرد. همسر آن حضرت گفت: ای رسول خداﷺ، چگونه آنچه را حلال است بر خود حرام می‌کنی؟ پس پیامبر سوگند خورد با او همبستری نکند، و بدین مناسبت آیه نازل شد.

می‌توانید به این اشکال چنین پاسخ بدهید که آنچه در *صحیح بخاری* و *صحیح مسلم* آمده صحیحتر است. اگر هم به شیوهٔ جمع گرایش دارید می‌توانید بگویید: هر یک از این دو حادثه سبب نزول آیه بوده‌اند.[۲] به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

عایشه دو حیله اندیشید که هر دو هم از نظر وسیله و هم ازنظر هدف، غیر جایز بوده‌اند؛ از نظر وسیله، ظاهر حیلهٔ او اندرز دادن پیامبرﷺ و دور داشتن ایشان از خوردن یک نوشیدنی بد بو است، ولی هدف از این حیله آن بوده است که پیامبرﷺ عسلی را که خداوند حلال کرده و او نیز دوست می‌داشت بر خود حرام کند و در نتیجه نزد آن زنی که عسل داشت کمتر بماند، و چنین نیز شد. این حیله شرعاً حرام است، چراکه در آن بی‌بهره کردن پیامبر از چیزی است که با آن خو، و آن را دوست می‌داشته است، و افزون بر این در بردارندهٔ زیان برای زنی است که حضرت نزد وی عسل نوشیده است، و از همین رو است که خداوند می‌فرماید: «و ان

---

۱ ـ *فتح الباری*، ج۹، ص ۳۰۲.

۲ ـ *فتح الباری*، ج۹، ص ۲۳۲.

تتوبا»، و توبه همیشه در پس گناه است.

هر حیلهٔ دیگری هم که هدف شخص از آن بازداشتن دیگران از چیزی که خداوند برایش حلال کرده است باشد، و هر حیله‌ای که به هدف زیان رساندن به دیگران و نیرنگ کردن با آنان، انجام پذیرد، همانند این حیله حرام است.

بخاری در کتاب الحیل، حدیث هشام بن عروه از پدرش از عایشه را تحت عنوان «باب ناپسندی حیلهٔ زن با شوهر و با همشویان خود و آنچه در این باره بر پیامبر نازل شده» قرارداده، و جهت دلالت حدیث بر چنین عنوانی همان است که پیشتر گفتیم.

ابن منیر جهت دلالت حدیث بر عنوان را چنین تقریر می‌کند:

> از آن روی برای زنان جایز بود بگویند مغفار خورده‌ای که این سخن را به عنوان پرسش آورده بودند، بدان دلیل که پیامبرﷺ در پاسخ فرمود: نه. مقصود زنان از این گفته کنایه بود، نه دروغ صریح. این همان وجه حیله‌ای است که عایشه گفت: به خداوند سوگند برای او حیله‌ای خواهیم اندیشید. اگر سخن آن زنان دروغ محض بود حیله نام نمی‌گرفت؛ زیرا در دروغ محض هیچ شبهه‌ای برای گوینده‌اش وجود ندارد.

این سخن را ابن‌حجر از ابن منیر نقل می‌کند و البته خالی از بحث و کنکاش نیست؛ زیرا معنای حیله بر محور خدعه و ایهام در گفتار و کردار به طریقی از طرق خفا و پوشیدگی، اعم از تعریض یا کذب و یا جز آن، دور می‌زند. بنابر این جهت دلالت حدیث بر عنوان [حیله] متوقف بر این نیست که گفته آن زنان کنایه وتعریض باشد، نه دروغ محض. گویا ابن‌منیر از این نکته غفلت داشته است که در روایت عبید بن عمیر از عایشه به نقل شیخین، عبارت «من از تو بوی مغفار حس می‌کنم؛ مغفار خورده‌ای» آمده و این در حالی است که چنین عبارتی را نمی‌توان بر استفهام حمل کرد؛ زیرا در متن آن حرف تأکید «انّ» آمده است؛ «انی اجد منک ریح مغافیر». این روایت گرچه غیر از روایتی است که ابن‌منیر سخنان خود را از آن استنباط کرده، اما در دلالت بر حیله از نظر جنس و نوع، با آن همانند است. هدف ما هم از این تقریر آن است که جهت دلالت حدیث بر عنوانی که بخاری آورده [یعنی عنوان حیله] متوقف بر نفی کذب صریح نیست، هر چند ترکیب عبارت در روایت نخست قابل حمل بر استفهام نیز باشد. به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۲۳: نکاح تحلیل

بنا بر دلالت کتاب و سنت و نیز اجماع امّت، هرگاه مردی زنش را سه بار طلاق دهد زن بر او حرام می‌شود تا زمانی که با مردی دیگر ازدواج کند. بنابر این اگر مردی با چنین زنی بدان هدف ازدواج کند که وی بر شوهر نخست خویش حلال شود این ازدواج حرام و باطل خواهد بود، خواه پس از ازدواج زن را نگه دارد و خواه او را طلاق دهد. این نکاح که «نکاح تحلیل» نام دارد موجب حلال شدن زن برای شوهر پیشین خویش نمی‌گردد، و تنها زمانی زن بر شوهر پیشین حلال می‌شود که مردی با او «نکاح رغبت» کند، نه نکاح حیله، و نیز باید با زن همبستری کند. پس از آن است که اگر، به حسب اتفاق، میان این دو به وسیله‌ای چون مرگ، طلاق، و یا فسخ نکاح جدایی افتد زن بر همسر پیشین خود حلال خواهد شد.

نکاح تحلیل که حرام و باطل است سه صورت دارد:

۱ ـ این که مرد به قصد حلال کردن زن برای شوهر پیشین با او ازدواج کند، بی آن که تبانی عرفی یا لفظی در کار باشد؛

۲ ـ این که مرد به قصد حلال کردن زن برای شوهر پیشین با او ازدواج کند، و در متن عقد و یا پیش از آن توافقی لفظی صورت پذیرفته باشد؛

۳ ـ این که مرد با چنین قصدی با زن ازدواج کند، ولی نه پیش از عقد و نه مقارن با آن چنین شرطی نکرده باشند، بلکه تنها قراین و اوضاع و احوال بر چنین قصدی دلالت کند. این دلالت نیز به منزلهٔ اشتراط لفظی است.

نکاح تحلیل به هر یک از این سه صورت که باشد باطل است و انجام دهنده‌اش از سوی رسول خدا ﷺ و نیز بر زبان صحابه لعن شده و تابعان نیز همین شیوه را در این باره داشته‌اند. بنابر این اگر کسی که نکاح تحلیل انجام داده واقعاً بخواهد با آن زن زندگی کند باید از نو با وی عقد نکاح بندد.

اینک پاره‌ای از احادیث و آثاری را که در این باره روایت شده است می‌آوریم:

۱ ـ در *مسند* احمد، *سنن* نسائی، و *جامع* ترمذی از ابن‌مسعود روایت شده است که «رسول خدا ﷺ محلِّل و محلَّل له را لعنت کرد».

ترمذی می‌گوید: این حدیثی حسن است و صحیح، و عالمان اصحاب پیامبر از جمله عمربن خطاب، عثمان بن عفان و عبدالله بن عمر بدان عمل کرده‌اند و قول فقهای تابعین نیز همین است.

همانند حدیث ابن‌مسعود را، علی‌علیه‌السلام نزد احمد و اصحاب سنن بجز نسائی، ابوهریره نزد احمد و ترمذی در *کتاب العلل* ـ و این حدیث چونان که بخاری در پاسخ ترمذی می‌گوید حدیثی حسن است ـ همچنین ابن‌عباس نزد ابن ماجه روایت کرده‌اند. در سند روایت اخیر زمعة بن صالح وجود دارد که گروهی او را ضعیف و گروهی دیگر ثقه دانسته‌اند ومسلم در صحیح خود حدیثی از او همراه با یک حدیث دیگر آورده است. از ابن‌معین نیز در این باره دو روایت رسیده است.

۲ ـ در *سنن* ابن‌ماجه، حدیث عقبة بن عامر آمده است که: رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «الا اخبرکم بالتّیس المستعار؟» گفتند: آری»، فرمود: «هو المحلِّل لعن الله المحلِّل و المحلّل له»[1]. در سند این حدیث به عثمان‌بن صالح و مشرح‌بن هاعان برمی‌خوریم، و این در حالی است که بر عثمان خرده گرفته‌اند که وی تنها از لیث روایت می‌کند، در حالی که از اصحاب مشهور او هم نیست. برخی نیز مشرح بن هاعان را ضعیف دانسته‌اند. اما این طعن در سند حدیث مردود است؛ چه، عثمان بن صالح راویی ثقه است و بخاری در صحیح خود از او حدیث نقل کرده، و ابن‌معین و ابوحاتم رازی نیز از او روایت کرده‌اند و اخیر دربارهٔ وی گفته: بزرگی درستکار و سالم است. به ابوحاتم گفتند: او *تلقین* می‌کرد. گفت: نه، این در حالی است که هر که چنین باشد اگر روایتی هم تنها او آورده باشد حجت است، زیرا روایت شاذ آن است که با روایت راویان ثقه مخالفت داشته باشد، نه آن که جدای از آنان و تنها از سوی یکی روایت شده باشد. افزون بر این، کسی چون ابوصالح که کاتب لیث است و بیشترین حدیث را از او نقل می‌کند و خود راویی ثقه است، گرچه در حدیث او اشتباهی چند نیز رخ داده است. مشرح بن هاعان نیز یکی دیگر است که ابن‌معین دربارهٔ او می‌گوید: ثقه است. احمد هم دربارهٔ او می‌گوید: معروف است. بدین‌ترتیب ثابت می‌شود که این حدیث خوب و سند آن نیز حسن است. این دیدگاهی است که ابن‌تیمیه در *اقامة الدلیل* عرضه می‌دارد.[2]

ابن قیم نیز در *زاد المعاد* پس از نقل تحریم این نکاح از ناحیهٔ رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله به روایت

---

۱ ـ آیا شما را از قوچ عاریه‌ای نیاگاهانم؟ ... او محلّل است. خداوند محلِّل و محلَّل‌له را لعنت کند. ر.ک : *سبل السلام*، ج۳، ص ۱۲۷.

سند حدیث به نقل از *سنن ابن ماجه* چنین است: «حدثنا یحیی بن عثمان بن صالح المصری، حدثنا ابی قال: سمعت اللیث بن سعد یقول: قال لی ابومصعب مشرح بن هاعان: قال عقبة بن عامر: قال رسول الله صلی الله علیه [و آله] و سلم: ـ الحدیث».

۲ ـ ر.ک : *اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل*، ص ۱۵۴.

ابن‌مسعود، ابوهریره، علی بن ابی طالب علیه‌السلام و عقبة بن عامر چنین می‌گوید:

این چهار تن که از بزرگان صحابه‌اند گواهی داده‌اند که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله دست اندرکاران تحلیل، یعنی محلِّل و محلَّل‌له و هر که را با آنان همراهی و همدستی کند لعنت فرستاده است. این لعنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله یا خبری از جانب خداوند است که خبری صادق خواهد بود و یا دعایی از جانب خود او که قطعاً بر آورده خواهد شد. این لعن گویای آن است که چنین کاری از کبایری می‌باشد که انجام دهنده‌اش مستحق لعن است. نزد مردمان مدینه و اهل حدیث و فقیهان آنان فرقی میان این که چنین چیزی به لفظ یا به تبانی و توافق و یا به قصد شرط شده باشد یا نه نیست؛ چه، در عقود آنچه نزد آنان معتبر است قصد است و اعتبار اعمال هم به نیّتهاست و الفاظ به خودی خود و برای خود آنها مقصود نیستند، بلکه برای دلالت بر معانی و مقاصد هستند. بنابر این وقتی معانی و مقاصد روشن باشد دیگر لفظ که یک وسیله است اعتباری ندارد و آنچه هدف و غایت این وسیله بوده، خود تحقق یافته و احکامش نیز بر آن مترتب شده است.

۳ ـ وکیع بن جراح از ابوغسان مدنی از عمر بن نافع از پدرش روایت کرده که شخصی از ابن‌عمر دربارهٔ کسی سؤال کرد که زن خود را سه بار طلاق داده و سپس وی [یعنی خود آن پرسش کننده] بی آن که هیچ تبانی و توطئه‌ای باشد با آن زن ازدواج کرده تا برای همسر پیشین خویش حلال شود. ابن‌عمر در پاسخ گفت: نه، مگر آن که نکاح رغبت باشد. مادر دوران رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله این کار را زنا می‌شمردیم.

این تیمیه می‌گوید:

سند این حدیث خوب و رجال آن مشهور و ثقه هستند. خود حدیث هم نص است در این که در دروان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تحلیل پنهانی را زنا می‌شمرده‌اند.[۱]

این قیم این حدیث را از طریق ابن‌ابی مریم که گفت: غسان ما را حدیث گفت ـ و سپس ادامه همان سند سابق تا جایی که راوی اخیر می‌گوید: حاکم گفت: «بر شرط شیخین این حدیث صحیح است، اما آنها آن را نیاورده‌اند» به حاکم نسبت داده است.[۲]

۴ ـ ابواسحاق جوزجانی روایت کرده که ابن‌ابی‌مریم ما را حدیث گفت، ابراهیم بن اسماعیل بن ابی‌حبیبه، از داوود بن حصین، از عکرمه، از ابن عباس برای ما نقل خبر کرد که وی [ابن‌عباس] گفته است: دربارهٔ محلِّل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله پرسیدند و آن حضرت فرمود: «لا،

---

۱ ـ اقامة الدلیل، ص ۱۹۶.

۲ ـ *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۴۰.

الاّ نکاح رغبة لانکاح دلسة ولا استهزاء بکتاب الله، ثم یذوق العسیله».[۱]

سند این حدیث هم خوب است، مگر از ناحیه ابراهیم بن اسماعیل که دربارهٔ او اختلاف است؛ برخی او را ثقه و برخی ضعیف دانسته‌اند. ابن‌عدی دربارهٔ او می‌گوید: وی در باب روایت کردن انسان درستی است و به رغم ضعیف بودنش حدیثش نوشته می‌شود. ابن‌تیمیه نیز در *اقامة الدلیل* می‌گوید:

> آنچه ابن‌عدی گفته سخن درست و منصفانه‌ای است؛ چه، ناگزیر در آن مرد ضعیفی هست، ولی این ضعف از نظر عدم حفظ و عدم اتقان است، نه از این نظر که متهم باشد. او شماری حدیث به همین سند دارد که ترمذی و ابن‌ماجه برخی از آنها را نقل کرده‌اند. بنابر این چنین حدیثی از آن روی که راوی دارای اعتبار است نوشته می‌شود.[۲]

ابن قیم نیز در *اغاثة اللهفان* می‌گوید:

> همهٔ این راویان ثقه هستند مگر ابراهیم، که بسیاری از حافظان او را ضعیف می‌دانند، و البته شافعی دربارهٔ او نظر خوبی دارد و به حدیث او استناد می‌کند.[۳]

ابوبکر بن ابی شیبه می‌گوید: حمید بن عبدالرحمن به نقل از موسی بن ابی الفرات، از عمرو بن دینار برایمان نقل حدیث کرد که از او دربارهٔ مردی پرسیدند که زن خود را طلاق داده و سپس مردی دیگر از مردمان آبادی، بی آن که او یا آن زن چیزی بدانند، آمده و مالی اختصاص داده و آن زن را به ازدواج خویش در آورده است تا برای شوهر پیشین حلال کند. او در پاسخ گفت: نه، سپس یادآور شد که در این باره از پیامبرﷺ پرسیدند و آن حضرت فرمود: «لا، حتی ینکحها مرتغبا لنفسه، حتی یتزوجها مرتغبا لنفسه، فاذا فعل ذلک لم تحل له حتی تذوق العسیله».

سند این حدیث ـ چونان که ابن قیم و استادش گفته‌اند ـ خوب است و این حدیث مرسل حجّت است؛ زیرا کسی که آن را به ارسال نقل کرده خود بدان استناد جسته است، در حالی که اگر حدیث نزد او ثبوت نداشت جایز نبود بدون اسناد دادن آن به راوی دیگر و بدون ذکر سند بدان استدلال کند. وقتی تابعی گفته باشد: «این حدیث نزد من ثابت شده است» همین بسنده می‌کند؛ زیرا وی در بیشترین موارد آن را از یک صحابی و یا از یک تابعی دیگر به نقل از یک

---

۱ ـ نه، مگر آن که نکاح رغبت باشد، نه نکاح تدلیس و نه ریشخند کردن کتاب خدا، و سپس باید با او همبستری کند. ر.ک : *سنن ابوداوود*، کتاب الطلاق، باب ۴۹.

۲ ـ ر.ک : *اقامة الدلیل*، ص ۱۹۵.

۳ ـ *اغاثة اللهفان*، ج ۱، ص ۲۷۰.

صحابی شنیده و در چنین جایی بسهولت می‌توان به ثقه بودن راوی آگاهی پیدا کرد، بویژه آن که این حدیث مرسل به وسیلهٔ حدیثهای پیشین تقویت و تأکید شده و این خود دلیلی قوی است بر آن که این حدیث ـ که به نص، حرمت تحلیل به قصد قلبی را می‌رساند ـ اصل محفوظی به نقل از پیامبرﷺ داشته است.

۶ ـ از ابن تیمیه و شاگرد او ابن‌قیم اجماع صحابه بر حرمت و ابطال نکاح تحلیل نقل شده و اینها از جمله آثاری است که در این باره رسیده است:

یک: از عمر رسیده است که: هر محلِّل و محلَّل‌له که نزد من آورند سنگسار می‌کنم. این اثر را ابوبکر بن شیبه، ابواسحق جوزجانی، حرب کرمانی، و ابوبکر اثرم روایت کرده‌اند و از عمر مشهور است و اصلی محفوظ دارد.

دو : چنان که جوزجانی روایت کرده، از سلیمان بن یسار رسیده است که: مردی را نزد عثمان بردند که با زنی ازدواج کرده بود تا او را بر شوهر پیشین حلال کند، و عثمان آن دو را از هم جدا کرد و گفت: تنها به نکاح رغبت می‌توانی به آن زن برگردی، نه به نکاح تدلیس. همچنین محمد بن عبدالرحمن مرادی از ابومروان نجیبی شنیده است که مردی زن خود را سه طلاق داد و سپس پشیمان شدند. در همسایگی آنها مردی بود که قصد داشت بی آن که آن زن و مرد را از قصد خود آگاه سازد با نکاح تحلیل آن دو را بر هم حلال کند. پس در این باره از عثمان پرسید و عثمان گفت: با او ازدواج مکن مگر ازدواج رغبت نه ازدواج تدلیس. ابن وهب این اثر را از لیث بن سعد، از محمد بن عبدالرحمن روایت کرده است.

سه : ابوبکر طرطوشی در کتاب خلاف خود از یزید بن ابی حبیب از علی بن ابی طالبؑ درباره محلِّل نقل می‌کند که زن تنها می‌تواند با نکاح رغبت به مرد برگردد، نکاحی که در آن تدلیس و ریشخند کتاب خدا نباشد. علیؑ از کسانی است که لعن محلِّل از سوی رسول خداﷺ را روایت کرده و اینک همو نکاح غیر رغبت را مصداق تحلیل می‌شمرد.

چهار: سعید در سنن خود می‌گوید: هیثم برای ما نقل حدیث کرد، اعمش از عمران بن حارث سلمی برای ما نقل حدیث کرد که گفته است: مردی نزد ابن عباس آمد و گفت که عمویش همسر خویش را سه بار طلاق داده و اینک پشیمان شده است. ابن عباس گفت: عمویت خدای را نافرمانی کرده و خداوند هم او را پشیمان ساخته، و هم او از شیطان فرمان برده و خداوند برای او راه بیرون شدی قرار نداده است. عمران گفت: به نظر شما آیا اگر من بدون آگاهی عمویم با آن زن ازدواج کنم آن زن به عمویم بر می‌گردد؟ ابن عباس گفت: هر کس با خدا نیرنگ کند خداوند نیز با او نیرنگ کند. ابن‌عباس خود از کسانی است که لعن

محلِّل را از رسول خدا روایت کرده، و اینک محلل را به گونه‌ای تفسیر کرده است که هر کس را قصد تحلیل داشته باشد در بر می‌گیرد، هر چند مرد یا زنی که به طلاق باین از هم جدا شده‌اند نیز از این قصد بی‌خبر باشند. پس چه حکمی خواهد داشت آنجا که بر این، اتفاق و توافق کنند و عقد بندند که عقدشان عقد نکاح لعنت باشد نه نکاح رغبت؟

پنج : از زهری از عبدالملک بن مغیرة بن نوفل رسیده است که از ابن عمر در بارهٔ حلال کردن زن برای شوهر پیشین او پرسیدند. وی در پاسخ گفت: این زنا و بدکاری است. اگر عمر دستش به شما می‌رسید شما را کیفر می‌داد. ابوبکر بن ابی‌شیبه این اثر را روایت کرده است. همچنین بنا به روایت حصین بن حفص، از ثوری، از عبدالله بن شریک رسیده است که از ابن عمر شنیدم چون دربارهٔ محلِّل و محلّل‌له از او پرسیدند گفت: اگر خداوند بداند که قصد آنان از این ازدواج حلال کردن زن برای شوهر پیشین بوده است، هر دو زناکارند حتی اگر بیست سال هم با یکدیگر باشند. همین روایت را عبدالرزاق، از عبدالله بن شریک نقل کرده که گفت: چون از ابن عمر دربارهٔ مردی پرسیدند که زنش را طلاق داده و سپس پشیمان شده و خواسته است او را به همسری مردی دیگر در آورد تا وی او را برایش حلال کند، او گفت: هر دو زناکارند، اگر چه بیست سال با هم باشند.

ابن تیمیه می‌گوید:

این آثار از صحابه، مشهور است و در آنها این نکات بیان شده است: نزد آنان واژهٔ محلل نامی است برای هر که قصد تحلیل داشته باشد، خواه این قصد را آشکار کند و خواه نه؛ عمر کسانی را که مرتکب تحلیل می‌شدند مجازات می‌کرد؛ محلّل و زن را از هم جدا می‌کرد هر چند پس از عقد به یکدیگر رغبتی پیدا کرده باشند؛ یکی که زنش را سه بار طلاق دهد هر چند هم پس از آن پشیمان شود و آزرده خاطر گردد و از این جدایی رنج هم ببرد حق ندارد از حیلهٔ تحلیل استفاده کند، هر چند این کار بی اطلاع او صورت پذیرد.

این آثار در کنار آن که تحلیل را کاری گران و سخت فرجام می‌شمرد رساترین دلیل است بر این که حرمت تحلیل و استحقاق کیفر بر انجام آن در دوران عمر و خلفای راشدین پس از او مشهور و رایج بوده است و حتی کسانی چون ابن عباس که در مسأله متعه با عمر مخالفت ورزیده‌اند در این مسأله با او مخالفتی نکرده‌اند، بلکه همه بر تحریم نکاح تحلیل همرأی بوده‌اند.[۱]

---

۱ ـ *اقامة الدلیل*، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

ابن تیمیه، همچنین بنابر آنچه ابن قیم از او نقل می‌کند می‌گوید:

این آثار افزون بر این که در مورد آن جایی که قصد شخص تحلیل باشد ولی آن را اظهار نکند و در این باره توافق و تبانیی هم صورت نپذیرد صراحت دارد، این را نیز بیان می‌کند که این همان تحلیلی است که انجام دهنده‌اش از سوی رسول خدا ﷺ لعنت شده است، چه اصحاب پیامبر ﷺ بیش از هر کس دیگر به مقصود و مراد ایشان آگاهی داشتند، بویژه هنگامی که حدیثی را روایت کرده و موافق آنچه ظاهرش هست نیز تفسیر کرده باشند. افزون بر این هیچ کس از اصحاب رسول خدا ﷺ را سراغ نداریم که میان گونه‌های تحلیل تفاوتی نهاده و چیزی را از آنها حلال دانسته باشد [تاریخ گواهی می‌دهد که] زن سه طلاقه‌ای چون همسر رفاعه قرظی زمانی دراز به پیامبر ﷺ و همچنین پس از وی به خلفای او مراجعه می‌کرد تا اجازه دهند وی به شوهر پیشین خویش بازگردد، اما او را از این کار باز می‌داشتند، در حالی که اگر تحلیل جایز بود رسول خدا ﷺ او را به این کار رهنمون می‌شد؛ زیرا چنین نبود که اگر تحلیل جایز باشد آن زن کسی را برای انجام این کار نیابد.[1]

۷ ـ از تابعان نیز آثار بسیاری در تحریم نکاح تحلیل رسیده است که اینک نمونه‌هایی از آنها را می‌آوریم.

یک: بنا به روایت حرب کرمانی، سعید بن مسیب دربارهٔ مردی که با زنی ازدواج کرده بود تا او را برای شوهرپیشین حلال کند و در این میان آن مرد و زن را از این قصد خود آگاه نکرده بود گفت: اگر تنها بدان هدف با آن زن ازدواج کرده است که او را برای شوهر پیشین حلال کند، نه این کار برای خود او جایز بود و نه مشکلی از کار آن دو گشوده است.

دو: به روایت ابن‌منذر، ابراهیم نخعی می‌گوید: اگر نیّت یکی از آن سه یعنی همسر پیشین، زن، و مردی که اینک با او ازدواج می‌کند آن باشد که این نکاح، زن را برای شوهر پیشین حلال کند نکاح باطل است و زن را هم برای شوهر قبلی حلال نمی‌کند.

سه : هم به روایت ابن‌منذر، حسن بصری می‌گوید: اگر یکی از آن سه قصد تحلیل داشته باشد نکاح را فاسد کرده است.

چهار : بنا به روایت جوزجانی، از عطاء بن ابی رباح پرسیدند مردی همسر خود را طلاق می‌دهد و سپس مرد دیگری که از این ماجرا غمناک شده و بر آن مرد دل سوزانده، بی آن که با او هماهنگی کند با زنش ازدواج می‌کند. او گفت: اگر به آن هدف با زن ازدواج کرده که او را

---

۱ ـ *اغاثة اللهفان*، ج ۱، ص ۲۷۲ و ۲۷۳.

برای همسرپیشین حلال کند زن برای او حلال نمی‌شود، اما اگر بدان هدف با او ازدواج کرده است که می‌خواهد او را نگاه بدارد زن برای او حلال می‌شود.

پنج: عبدالرزاق از معمر و وی از قتاده نقل می‌کند که: اگر شوهر پیشین و شوهر دوم و زن، یا یکی از این سه قصد تحلیل داشته باشد، آن نکاح به کار نمی‌آید.

شش: بنا به روایت جوزجانی، از شعبی در این باره پرسیدند که مردی با زنی ازدواج کرده که شوهر پیشینش وی را سه طلاقه کرده است، آیا برای آن مرد جایز است زن را طلاق دهد تا وی به شوهر قبلی خود برگردد. او در پاسخ گفت: مگر آن که پیشتر با خود چنین اندیشیده باشد که تا پایان زندگی با هم به سر برند.[1]

---

۱ ـ مناسب به نظر می‌رسد برای آشنایی با دیدگاه امامیه در این مسأله نگاهی به سخن شیخ طایفه بیفکنیم. شیخ در *مبسوط* چنین می‌گوید: «اگر مرد با زنی ازدواج کند تا او را بر همسر پیشین وی حلال کند، این خود دارای سه مسأله است:

یکی آن که اگر زن را به همسری گیرد بر این پایه که چون او را برای شوهر پیشین حلال کند نکاحی در میان نباشد، یا با زن ازدواج کند بدین هدف که وی را بر شوهر پیشین حلال سازد، این نکاح به اجماع باطل است».

شیخ سپس به دو روایتی که در آغاز این بحث در متن کتاب حاضر فرا رویتان نهاده شد استناد می‌کند و سپس می‌افزاید: «در چنین جایی هیچ یک از احکام نکاح بر این ازدواج مترتب نمی‌شود، نه طلاق، نه ظهار، نه ایلاء و نه لعان مگر به ولد. اگر مرد [در چنین فرضی] با زن همبستری نکرده باشد زن را مهری نیست و اگر با او همبستری کرده باشد مهر المثل می‌برد، نه مهری که نامبرد کرده‌اند. در صورت اخیر زن می‌بایست عده نیز نگه دارد، گرچه که در دوران عده هیچ نفقه ندارد، حتی اگر آبستن باشد».

البته شیخ پس از آن متعرض مسأله دوم یعنی نکاح با زن بر این پایه که او را پس از تحلیل طلاق دهد می‌شود و حکم می‌کند که «در اینجا عقد صحیح و شرط باطل است، گرچه کسانی دیگر گفته‌اند: نکاح باطل است».

شیخ آنگاه به مسأله سوم می‌پردازد و می‌گوید: «مسأله سوم آن که اگر زن را به همسری در آورد براین اعتقاد که چون او را مباح کند طلاق دهد... یا قبل از عقد بر چنین چیزی تراضی کنند و البته شرطی در میان نیاورند، نکاح مکروه است، اما اصل عقد باطل نیست، (طوسی، محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الامامیه*، ج۴، ص ۲۴۷ و ۲۴۸).ـ م.

راز این همه سختگیری دربارهٔ نکاح تحلیل

این همه سختگیری که در حرمت نکاح تحلیل شده به چند سبب بر می‌گردد:

۱ـ محلِّل با عقدی که واقع ساخته چیزی را قصد کرده که عقد برای آن تشریع نشده است، و در حالی صیغهٔ نکاح را بر زبان آورده که نه قصد معنای آن را داشته و نه به آثار و لوازم آن پایبند بوده است؛ چه، خداوند نکاح را برای زیستن همیشگی در کنار هم و نیز برای آن تشریع کرده است که زن و مرد دامن از حرام دور بدارند، و نیز میان آن دو و خانواده‌هایشان آشنایی و الفت بر قرار گردد، نه برای آن که زن به شوهر پیشین خود که او را سه طلاقه کرده است برگردد؛ چه، این برگشت تنها به طلاق ممکن است و طلاق ازاله و رفع حکم نکاح است؛ پس چگونه می‌تواند نکاح برای آن تشریع شده باشد که ازاله و رفع شود؟

۲ـ محلِّل هر چند در حضور گواهان صیغهٔ نکاح را بر زبان آورده، اما به آثار و احکام آن پایبند نشده است، بلکه خود می‌داند که اگر بنا بود این عقد همانند هر عقد دیگر حقیقتش ثابت شود و تحقق یابد بدان راضی نمی‌شد. بدین‌سان، او در حکم یک منافق است که خلاف آنچه را پنهان داشته آشکار می‌سازد و چیزی می‌گوید که آن را در عمل انجام نمی‌دهد.

۳ـ محلِّل با این کار خود، آنچه را شارع در آن سخت گرفته آسان ساخته و آنچه را آیین استوار ساخته سست و نقض کرده است؛ چه، خداوند بدان سبب زن سه طلاقه را بر شوهر پیشین خود تا زمانی که مردی دیگر با او ازدواج نکند حرام کرده است که این حکم در بردارنده مصالح بندگان اوست و در اغلب موارد اگر حقیقتا و بدون هیچ تدلیس و حیله‌ای مردی دیگر با آن زن ازدواج نکند برای مرد نخست مفسده پیش می‌آید. در دوران جاهلیت طلاق به شماره معینی محدود نبود و مرد هرگاه می‌خواست زن خود را طلاق می‌داد و باز به او رجوع می‌کرد. اما اسلام طلاق را تنها به سه بار محدود کرد تا مرد را از طلاق جز در موارد ضرورت باز بدارد. بنابر این، اگر مرد بداند زن با طلاق سوم بر او حرام می‌شود از این کار خودداری می‌ورزد، مگر این که واقعاً زن را نخواسته باشد و نخواهد با او زندگی کند. اما اگر این تحریم بدین شیوه قابل برداشتن باشد که مردی که زنش را سه طلاقه کرده و یا کسی دیگر از جانب او به مرد هرزه دیگری چیزی بدهد و او را بدان دعوت کند که با زن پیشین او همبستر شود و آنگاه او را طلاق دهد. زوال این تحریم یکی از آسانترین کارها خواهد بود؛ زیرا چه بسیارند کسانی که دوست دارند چیزی بدهند و با زنی همبستر شوند، تا چه رسد به این که با زنی همبستر شوند و برای این کار خود مزدی هم بگیرند! چونان که این کار در هر جای و هر زمان میان مردم رایج است.

۴ ـ اگر بنا بود تحریمی که در بردارنده منافع و مصالح بندگان و از میان برنده مفاسد در میان آنان است به ساده‌ترین شیوه برداشتنی باشد، در آن تحریم فایده و مصلحت چندانی وجود نداشت و این حکم به یک بازی و شوخی نزدیکتر بود تا به یک حکم جدی؛ و حقیقتش از این قبیل بود که گفته شود زن بر شوهر پیشین خود حرام است تا زمانی که مردی دیگر با او همبستری کند، آن هم مردی که هیچ رغبتی به نکاح شرعی با آن زن ندارد و بلکه برکار خود مزد نیز می‌گیرد و تنها چنین اظهار می‌کند که قصد ازدواج دارد و به عقد و آثار آن نیز پایبند است، اما از آن سوی همه ادله و قراین و مقاصدی که او در سر دارد گویای آن است که در صیغه نکاحی که بر زبان می‌آورد دروغ می‌گوید.

۵ ـ هر کس چنین تحلیلی را حلال بداند و آن را مجاز بشمرد که زن به شوهر پیشین باز گردد، گویا بر خدا چنین افترابسته است که زن سه طلاقه را برشوهر قبلی‌اش حرام دانسته تا زمانی که به وطیی شبیه زنا با او همبستری شود. بلکه این وطی عین زناست؛ چه، زنا کار کسی است که با زنی بدون نکاحی که شارع آن را معتبر دانسته است همبستری کند. از همین روی است که چون درباره نکاح تحلیل از عبدالله بن عمر پرسیدند گفت: این زناست؛ اگر عمر شما را می‌یافت کیفرتان می‌داد. در روایت دیگری از ابن‌عمر است که گفت: ما در دوران رسول خداﷺ این کار را زنا می‌شمردیم. عمر نیز روزی در جمع گروهی از اصحاب پیامبرﷺ گفت: هر محلِّل و محلَّل‌له را که نزد من آورند سنگسار می‌کنم. همچنین پیامبرﷺ محلِّل را به قوچ کرایه‌ای تشبیه کرد؛ زیرا مقصود از قوچی که برای آبستن کردن گوسفندان کرایه می‌شود ملکیت آن نیست، بلکه همان آبستن کردن است. به همین ترتیب، آنچه از محلل هم خواسته می‌شود همبستری کردن با زن است نه پایبندی به احکام عقد.

۶ ـ چون بسیاری از اهل کتاب دیدند که برخی از مسلمانان به حلال بودن این نکاح معتقدند، و از آن سوی دیدند این نکاح همان معنای زنا را دارد پنداشتند این حکم از آیین است، یا خود را به چنین تجاهلی زدند و آنگاه به سرزنش مسلمانان بر سر این مسأله پرداخته، گفتند: این مسلمانان زن سه طلاقه را بر شوهرش حرام می‌دانند تا زمانی که یک مرد دیگر با او زنا کند و چون با او زنا کند حلال می‌شود. این گروه با همین دستاویز و با گستراندن همین زشتی ونکوهش آن دیگران را از این دین دور می‌کردند، و نمی‌دانستند که این کار نه در این دیانت اصلی دارد، نه از صحابه پیشگام گرفته شده است و نه از تابعان، ابویعقوب جوزجانی می‌گوید:

اسلام دین خداوند است که آن را برگزیده و برتر داشته و پاک ساخته است. این آیین سزامند

آن است که گرامی داشته شود، و در برابر هر چه چهره آن را زشت می‌نماید پاس داشته شود و با تکیه بر نهیی که از رسول خدا رسیده است، از آنچه پیروان دیگر آیینها دستاویزی برای سرزنش و نکوهش مسلمانان قرار می‌دهند پیراسته شود.

۷ ـ گشودن باب تحلیل مفسده‌های فراوانی را برای مردم در پی آورده است؛ دامنها به ابتذال کشانده شده و حرمتها و ناموس مردمان هتک گردیده و آبروی زنان مومن پاکدامن رفته و این کار لکه‌ننگی شده است که به واسطه آن زن و خاندان او و نیز مرد طلاق دهنده و محلل نکوهش شوند. از همین روی حکمت در آن است که این کار حرام و باطل شمرده و کننده‌اش تعزیر شود.[۱]

گواهی احادیث و آثار بر حرمت حیله :

نکاح تحلیل حیله‌ای است که به هدف بازگشت زن به شوهرپیشین او، از طریق ایجاد ظاهری شرط این بازگشت و نه ایجاد حقیقی شرط، صورت می‌پذیرد؛ چه، شرط شرعی حلال شدن زن برای همسرپیشین او نکاح رغبت با یک مرد دیگر است که آثار شرعی‌اش هم بر آن مترتب گردد، اما کسی که نکاح تحلیل را به عنوان حیله انجام می‌دهد به ایجاد عقدی توسل می‌جوید که ظاهرش نکاح ولی باطنش زناست؛ زیرا او از صیغه عقد جز این را اراده نکرده است که زمانی اندک برای یک همبستری بسنده کند با او باشد. این در حالی است که شرع ظاهر این نکاح را معتبر نگرفته و حقیقت و معنایش را ملاک حکم قرار داده و از همین روی محلِّل و محلَّل‌له را لعن کرده و محلل را «قوچ کرایه» دانسته است.

بدین‌سان احادیث و آثاری که گذشت مستندی می‌شود بر آن که در عقود آنچه معتبر است قصد است[۲] و احکام بر همین حقیقت مترتب می‌گردد، نه فقط بر الفاظ و ظواهر. این چیزی

---

۱ ـ شیخ نیز در مبسوط بر این نظر است که کسی که عقد تحلیل کند بر این پایه که پس از تحلیل نکاحی در میان نباشد، اگر به آنچه کرده و به حکم علم داشته باشد باید بر او تعزیر جاری کرد. ـ م.

۲ ـ یکی از مسلمات فقه شیعه در باب عقود و ایقاعات و همانند آنها تبعیت عقد از قصد و لزوم مطابقت عقد و قصد است. محمد جواد مغنیه در *فقه الامام الصادق* در این باره چنین می‌نویسد: همه بر این هم عقیده و هم سخنند که الفاظ و افعال به خودی خود در باب معاملات، ایقاعات، اقرارها، شهادات و همانند آن هیچ اثری ندارند و تنها از این حیث که از قصد شخص پرده بر می‌دارند و از آن حکایت می‌کنند حجت هستند و بر آنها اثر شرعی مترتب می‌شود؛ چرا که قصد، پایه و اساس است. رسول خدا ﷺ فرمود: «انما الاعمال بالنیات» امام صادق ؑ نیز فرمود: «لا

است که بنیان همه گونه حیله‌ای را که هدف از آن نقض فلسفه تشریع احکام است بر می‌افکند و این حیله‌ها را چونان غباری در هوا پراکنده می‌نمایاند.

پاسخ به چند شبهه

۱ـ ممکن است گفته شود آنچه شما گفته‌اید در تعارض است با آنچه ابوحفص بن شاهین در *غرائب السنن* به سند خود او از موسی بن مطین، از پدرش، از یکی از اصحاب پیامبرﷺ نقل کرده که گفت: به رسول خداﷺ گفته شد: فلان مرد با فلان زن ازدواج کرده و ما جز این هدفی در ازدواج او نمی‌بینیم که می‌خواهد آن زن را برای شوهر قبلی‌اش حلال کند. رسول خداﷺ در پاسخ فرمود: آیا بر این ازدواج گواه نیز گرفته است؟ گفتند: آری، فرمود: همبستری نیز کرده است؟ گفتند: آری فرمود: «ذهب الخداع» (نیرنگ از میان رفته است).

پاسخ این شبهه همان است که ابن تیمیه گفته، یعنی آن که این حدیث باطل است و مستندی از رسول خداﷺ ندارد. موسی بن مطین متروک و ساقط است و احادیثی منکر از راویانی مشهور نقل می‌کند و از همین روی استدلال به روایت از روایتهای او جایز نیست، یحیی بن معین درباره این راوی می‌گوید: کذاب است؛ ابوحاتم رازی می‌گوید: متروک الحدیث است و حدیث او بی‌اعتبار است؛ ابوزرعه می‌گوید: حدیث او متروک است؛ و عبدالرحمن بن حکم

طلاق الا لمن اراد الطلاق» ـ و از این دسته احادیث رسول اکرمﷺ و روایات اهل بیت علیهم‌السلام از جدشان. بر این پایه اگر به طریقی از طرق بدانیم شخص از لفظی که آورده قصد معنای آن را ندارد بود و نبود آن لفظ یکسان خواهد بود.

این مسأله در کتب فقه بویژه در معاملات تکرار شده است. سید یزدی در حاشیه خود بر *مکاسب* می‌گوید: «اگر دانسته شود شخص قصد لفظ را ندارد یا مدلول آن را قصد نکرده است یا قصد انشاء ندارد لفظی که آورده باطل و بی اثر است».

شیخ شوشتری در *مقابیس* می‌گوید: «عقدی که قصد نشده باشد حقیقتاً عقد نیست؛ زیرا تأثیر عقد یک تعبد محض نیست، چونان که در اذکار نماز تعبد هست، بلکه صیغه به ضمیمه آن ایجاب و قبولی که در آن قصد شده است عقد نامیده می‌شود».

شیخ اصفهانی در حاشیه *مکاسب* می‌گوید: «صیغه بدون قصد هیچ نیست». عبارتهای فراوان بیرون از شماری از این دست در کلمات فقیهان آمده و همه گویای این است که عقد وجود خود را از قصد می‌گیرد، نه از صورت عقد و تحقق خارجی آن، هرگونه که رخ دهد. اگر جز این بود خدشه در عقد به عدم قصد یا به اکراه روا نبود. این در حالی است که در فقه شیعه مشهور است که «العقود تتبع القصود». ر.ک : مغنیه، محمد جواد، *فقه الامام الصادق*، ج۳، ص ۶۴ و ۶۵. ـ م.

می‌گوید: عالمان حدیث او را واگذاشته‌اند.[۱]

۲ ـ شاید گفته شود ابن سیرین روایت کرده است که مردی زن خود را سه طلاقه کرد، و پس از آن پشیمان شد. در این میان، در مدینه مرد عربی بود که تنها دو تکه پارچه جامه او بود و به یکی پیش و به دیگری پس خود را پوشانده بود. وی به این مرد گفت: آیا دوست داری زنی را به همسری گیری و یک شب با او بخوابی و مزدی هم به تو دهیم؟ گفت: آری. پس آن زن را به ازدواج او در آورد. چون آن مرد شبی نزد آن زن ماند و با او همبستری کرد زن به وی گفت: آیا می‌توانی کار خیری را انجام دهی؟ پاسخ داد: آنچه تو بخواهی، هر چیزی نزد من است فدای تو! زن گفت: مرا طلاق نده که عمر هم تو را به طلاق دادن من مجبور نخواهد کرد.

فردای آن روز صبحگاهان بر درخانه آمدند و آن مرد در را نگشود تا آنجا که نزدیک بود در را بشکنند. زمانی که پس از گشودن در به خانه در آمدند به آن مرد گفتند: آن زن را طلاق بده.وی گفت: انتخاب با خود اوست. پس از آن زن در این باره پرسیدند. او گفت: من خوش ندارم که هر بار در بر مردی باشم. چنین شد که ماجرا به نزد عمر بردند و او را از آنچه گذشته بود آگاهانیدند. عمر دست خود بلند کرد و گفت: پروردگارا، تواین مرد برهنه را روزیی داده‌ای و اینک عمر از او دریغ می‌دارد. پس به آن مرد گفت: اگر او را طلاق دهی... ـ و به سخنی او را تهدید کرد. این اثر را سعید بن منصور روایت کرده و حرب آن را از وی نقل کرده و عبارت از آنِ سعید است. همین اثر را عبدالرزاق به سند خود از ابن سیرین به این عبارت نقل کرده است: زنی نزد مردی آمد و خود را به همسری او در آورد تا وی را بر شوهر پیشینش حلال کند. اما عمر بن خطاب به آن مرد دستور داد زن را نگه دارد و از طلاق دادن او خودداری کند. وی همچنین آن مرد را در صورت انجام طلاق تهدید به تعزیرات کرد. این کاری است که از عمر روایت شده و شرط درستی این کار تقدیم عقد و صحت آن است که عمر بدان حکم کرد است. بنابر این می‌بایست روایتی راکه درباره نهی از نکاح تحلیلی از عمر رسید بر این حمل کرد که مقصود وی آن نکاح تحلیلی است که عقد مقرون به شرط طلاق باشد، تا بدین‌سان دو روایت او با یکدیگر سازگار در آید و همچنین در این صورت نکاح تحلیل همراه با شرط متقدم بر عقد، مورد اختلاف صحابه دانسته شود نه مورد اتفاق آنان.

در پاسخ این شبهه می‌گوییم:

اولاً: چونان که ابوعبید می‌گوید، این حدیث مرسل است؛ زیرا ابن سیرین هر چند راوی

---

۱ ـ *اقامة الدلیل*، ص ۲۳۴.

امینی است ولی عمر را ندیده و او را درک نکرده است و بنابر این چگونه می‌تواند این حدیث او در برابر حدیث کسانی قرارداده شود که خود از عمر شنیدند که بر فراز منبر می‌گوید: هر محلِّل و محلَّل‌له را که نزد من آورند سنگسار می‌کنم؟

افزون بر این ما خود نقل کردیم که چون از ابن عمر در مورد حلال کردن زن برای شوهر قبلی‌اش پرسیدند گفت: این زناست. اگر زمان عمر را درک می‌کردید شما را کیفر می‌داد. دیگر احادیث ابن‌عمر نیز همه از آن حکایت دارد که تحلیل پنهانی زنا و بدکاری است. وی همچنین درباره پدر خود از این خبر می‌دهد که اگر این کار را می‌دید بر آن کیفر می‌داد. آثار دیگری هم که از عثمان و علی‌علیه‌السلام و دیگران روایت شده بیانگر آن است که نزد آنان «تحلیل حرام» شامل هر نکاحی می‌شده که هدف از آن حلال کردن زن برای شوهرپیشین بوده است. همچنین از عمر به نقل ثابت رسیده است که خطبه خواند و در آن گفت: هر محلِّل و محلَّل‌له که نزد من آورند سنگسار می‌کنم. بدین‌سان دانسته می‌شود که مقصود عمر هرگونه تحلیل بوده است، گرچه که پنهان داشته شود [و از همان آغاز بیان نشود که هدف از نکاح، تحلیل است]. از دیگر سوی این را نیز می‌دانیم که وقتی حدیث منقطع با حدیث متصل معارضه کند به حدیث منقطع اعتنایی نمی‌شود.

ثانیاً، اثری که از ابن‌سیرین روایت شده نمی‌گوید که زن به شوهر پیشین برگشت، بلکه در این اثر از چنین کاری نهی شده است. همچنین در این اثر سخنی از دوام تحلیل نیست، بلکه اثر از این سخن می‌گوید که آن نکاح پس از آن که نکاح تحلیل بوده به نکاح رغبت بدل شده است. اینک می‌گوییم: اگر آن نکاح رغبت به عقدی جدید بوده که مسأله بسیار روشن است و اگر هم به ادامه یافتن حکم و اثر همان عقد اول بوده، این مسأله چیزی است که می‌تواند محل اختلاف و نظر باشد، چونان که در نکاح بدون اذن زن این بحث مطرح می‌شود که آیا نکاح اصلا مردود است یا متوقّف بر اذن زن است و پس از اذن همان نکاح سابق صحیح می‌شود. برخی از فقیهان می‌گویند: اگر پس از عقدی که مقرون به شرطِ فاسد بوده است آن شرط حذف شود عقد صحت می‌یابد. اینک می‌توان سخن و حکم عمر در آنچه ابن سیرین روایت کرده است را بر همین مبنا تفسیر و توجیه کرد؛ چه صحابه خود در این مسأله اختلاف دارند و از دیگر سوی این نیز روشن است که نیت تحلیل همانند اشتراط آن است و در نتیجه چنین نیتی در حکم شرط فاسد است که اگر برداشته شود عقد صحت می‌یابد و اگر همچنان بماند فاسد است.اگر حدیث بر این معنا حمل و تفسیر شود به محل اختلاف در مسأله‌ای دیگر (یعنی مسأله شرط فاسد) بر خواهد گشت، و از آن، اختلاف در مسأله نکاح تحلیل لازم

نمی‌آید، گرچه با این همه گزیده‌تر در این باب آن است که هر چند پس از نکاح تحلیل رغبتی هم میان زن و مرد حاصل شود آن دو را از هم جدا کنند، چونان که سنت از این حکایت می‌کند و عثمان همین کار را انجام داد و ابن‌عمر ودیگران آن را نقل کردند. حدیث عمر هم به روایت ابن‌سیرین حدیثی منقطع است و این در حالی است که حدیث منقطع نمی‌تواند با احادیث و آثار مسند و متصل تعارض کند.

ثالثاً: اگر هم از عمر ثابت شده باشد که وی نکاح تحلیل را در موردی صحیح دانسته است، می‌بایست این کار را بر آن حمل و تفسیر کرد که وی بعدها از چنین نظری برگشته؛ زیرا آنچه در تصحیح این نکاح از او رسیده به شدت و قاطعیت آثاری نیست که از نهی او از تحلیل حکایت می‌کند افزون بر این فرزند او گفته که تحلیل زناست و اگر عمر محلِّل را می‌یافت کیفر می‌داد. وی این را نیز بیان داشته که صدق تحلیل به قصد و به اعتقاد تحلیل است، چونان که به اشتراط آن نیز تحقق می‌یابد. در این میان این امکان وجود ندارد که عمر پس از نهی از تحلیل آن را اجازه داده باشد [تا بگوییم روایت حاکی از اجازه به معنای برگشت وی از آن نهی است]؛ زیرا نهی تنها می‌تواند به استناد آگاهی از سنت و روایت رسول خداﷺ صورت پذیرفته باشد، بر خلاف اجازه که می‌تواند به حکم استصحاب باشد، بگذریم از این که آنچه پیامبرﷺ از آن نهی کرده و کننده‌اش را لعنت فرستاده‌است نمی‌تواند پس از رحلت او تغییر یابد.

وقتی این داستان [روایت ابن‌سیرین] هم از لحاظ سند و هم از لحاظ احتمالاتی که در تفسیر آن ممکن است بدین پایه از استواری باشد، نمی‌تواند با سخن معروف عمر که فرزندش و دیگران از او بر فراز منبر شنیده‌اند معارضه کند. بدین‌سان ثابت می‌شود که صحابه در مسأله تحلیل هیچ اختلافی نداشته‌اند ـ و خدای را سپاس.

۳ ـ ممکن است گفته شود: در حدیث محلل، «محلل» نامیده شده و از دیگر سوی در اینجا، محلل کسی است که چیزی را [که حلال نیست] به طریق تسبب حلال می‌کند.

در پاسخ این شبهه نیز می‌گوییم:

اولاً: اگر مقصود از محلل در حدیث همان باشد که در این اشکال گفته شده لعنت و نفرین آن کسی را هم که زن سه طلاقه را به نکاح رغبت به همسری گرفته و سپس بی آن که قصد حلال کردن او برای شوهر پیشین داشته باشد او را طلاق داده است در بر می‌گیرد، در حالی که چنین چیزی به بداهت باطل است.

ثانیاً: رسول خداﷺ محلل را به واسطهٔ کاری که می‌کند لعنت فرستاده و این دلیل است بر

آن که نکاح تحلیل حرام،و از دیگر سوی نکاح حرام نیز باطل و فاسد است، و مسلمانان بر این اجماع دارند که زن سه طلاقه تنها به نکاح صحیح می‌تواند برای شوهرپیشین حلال شود. این هم که گفتیم: «نکاح حرام فاسد است» حقیقتی است که ابن‌تیمیه بر آن نقل اجماع کرده است، گرچه عالمان در صحت و فساد دیگر تصرفات حرام اختلاف نظر دارند و این اختلاف از آن سرچشمه می‌گیرد که آیا نهی مقتضی فساد هست یا نه و اگر هست آیا همیشه مقتضی فساد است یا در پاره‌ای موارد.

ثالثاً: اساساً این را نمی‌شود تصور کرد که رسول خدا ﷺ هر کس را که چیز حرامی را به سببی مشروع حلال کند لعنت کرده باشد، همانند کسی که زنی را می‌پسندد و سپس او را عقد می‌کند تا آنچه پیش از این عقد در برخورد با این زن بر او حرام بود حلال شود، یا همانند کسی که علاقه‌مند است از کالایی که مالک آن نیست استفاده کند، از همین روی آن را می‌خرد تا برایش حلال شود. بنابر این از آنجا که پیامبر ﷺ محلل را لعنت کرده روشن می‌شود که کار آن محلل کاری نامشروع و غیر حلال بوده است و بالتبع، زن سه طلاقه نمی‌تواند به سبب چنین کاری ممنوع و حرام، بر شوهرپیشین حلال شود.

از آنچه گفته شد بطلان این شبهه روشن و نیز معلوم می‌شود که مقصود از محلل در حدیث نهی کسی است که قصد حلال کردن زن برای شوهرپیشین او دارد، بی آن که حقیقت نکاح مشروعی را خواسته باشد که هدف از آن زندگی دایم میان زن و شوهر است.

کوتاه سخن آن که به حکم بداهت، مقصود از محلل، مطلقِ هر کسی که حلالی را به طریق تسبب حرام می‌کند نیست وگرنه این عنوان می‌بایست بر کسی که زن زیبایی را به عقد در می‌آورد تا برایش حلال شود، یا کسی که جامه یا خانه یا مرکب خوبی می‌خرد تا از آن استفاده برد صدق کند، و این چیزی است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را پذیرفت. بنابر این تنها تفسیر ممکن برای محلِّل آن است که بگوییم مقصود از این عنوان آن کسی است که می‌خواهد حرام را به وسیله‌ای که خداوند اجازه نداده است حلال کند، همانند کسی که بخواهد زنی را که بر او حرام است با غیر نکاح شرعی بر خود حلال کند یا مالی را که از او نیست با دزدیدن و دزربودن برای خود حلال سازد.

ازدواج با زن سه طلاقه به هدف حلال کردن او برای شوهرپیشین هم از آن سببهایی است که خداوند اجازه نداده است، و گواه آن که رسول خدا ﷺ کنندهٔ این کار را لعنت کرد و او را «قوچ کرایه» خواند و آن کسی را هم که این کار برای او انجام می‌پذیرد لعنت فرستاد. بنابر این، وقتی چنین نکاحی از آن دسته سببهایی باشد که خداوند اجازه نفرموده، نکاحی باطل خواهد

بود و نخواهد توانست موجب حلال شدن زن برای شوهرپیشین او شود ـ و به هر روی خداوند خود به حقیقت امورآگاه است.

۴ ـ شاید گفته شود: احادیث رسیده در لعن محلِّل بر کسی حمل می‌شود که تحلیل را در متن عقد به عنوان یک شرط ذکر کند، نه بر کسی که چنین قصدی دارد و یا اصلا از آن به عنوان یک شرط سخن به میان نیاورده و یا اگر شرط کرده شرط او در ضمن عقد نبوده، بلکه پیش از آن بوده است. بنای چنین سخنی آن است که محلل تنها نامی برای کسی است که تحلیل را شرط ضمن عقد قرار می‌دهد و لذا نمی‌تواند کسی را که قصد تحلیل دارد یا این شرط را پیش از عقد ذکر کرده است در برگیرد.

در پاسخ این شبهه نیز می‌گوییم:

اولاً عنوان «محلل» هم قصد کنندهٔ تحلیل را در بر می‌گیرد، هم کسی را که آن را در ضمن عقد شرط کرده و هم کسی که پیش از عقد آن را شرط کرده است؛ چرا که سلف قصد کنندهٔ تحلیل را هم محلل می‌نامیدند، هر چند آن را شرط نکرده باشد. اصل در اطلاق هم حقیقت است و عدول از آن بدون دلیل جایز نیست و این در حالی است که ما در اینجا دلیلی برای عدول نداریم، و سلف که چنین اطلاقی کرده‌اند پیشوایان دین و صاحبنظران لغت‌اند. پیش از این دسته‌ای از آثار رسیده از سلف که از این حقیقت حکایت داشت، گذشت. از آن جمله این روایت که از عبدالله بن عمر درباره محلِّل و محلَّل‌له پرسیدند و او در پاسخ گفت: وقتی خدا بداند قصد آن دو حلال کردن زن بوده است، هر دو زنا کارند، هر چند بیست سال هم با یکدیگر باشند. ظاهر این روایت آن است که درباره کسی که قصد تحلیل کرده و چنین چیزی را شرط نیز نکرده است از او پرسیده‌اند و چنین کسی را در پرسش «محلل» نامیده‌اند. آنچه در عبارت ابن‌عمر آمده، یعنی «وقتی خدا بداند قصد آن دو حل کردن زن بوده است...» گواه این برداشت است.

افزون بر این پیشوایان لغت در معجمهای خود هر کس را که با زنی سه طلاقه ازدواج کند تا او را برای شوهر قبلی‌اش حلال کند، «محلل» نامیده‌اند؛ جوهری و دیگران می‌گویند: «محلل» در باب نکاح، کسی است که بازن سه طلاقه ازدواج می‌کند تا وی برای شوهر قبلی حلال شود. همین که جوهری و دیگران گفته‌اند کاربرد رایج در میان عامه و خاصه تا زمان حاضر است و از دیگر سوی، اصل هم بقای لفظ بر معنای نخستین خود و عدم نقل و تغییر آن است.

ثانیاً: حدیث نهی عموم دارد، مقصود از آن عموم است و همچنان بر عموم خود باقی است

و برای این وجوهی چند می‌توان ذکر کرد:

یک: واژه «محلّل» هر دو گونه [یعنی هم کسی که شرط کرده و هم کسی که بدون ذکر شرط چنین قصدی داشته است] را در بر می‌گیرد، و از دیگر سوی اگر متکلم از یک واژه‌ای که به کار می‌رود بخشی از معنا و مصداقهایش را اراده کرده باشد باید قرینه و دلیلی بر آن قرار دهد که بیانگر خروج آنچه وی اراده نکرده است باشد. از همین روی، از آنجا که در حدیث نهی و در دیگر نصوصی که در این مضمون رسیده، دلیل و قرینه‌ای بر آن که برخی از مصداقها از شمول این عنوان خارج هستند وجود ندارد ناگزیر می‌بایست به عموم لفظ عمل کرد و همان را مراد شارع از سخن خویش دانست.

دو: اگر مقصود پیامبرﷺ در حدیث لعن، تنها تحلیلی بود که در متن عقد شرط شود یا پیشتر در باره آن توافق و تبانی صورت پذیرد فقط به لعن محلِّل و محلَّل‌له بسنده نمی‌کرد، بلکه زن، ولیّ زن، و شهود عقد را نیز مورد لعنت قرار می‌داد، چونان که در باب خمر، سازنده، حمل کننده، کسی که خمر برای او حمل می‌شود، خریدار، فروشنده، نوشنده و ساقی آن را لعنت کرد، یا در ربا، دهنده، گیرنده، گواه عقد و کاتب آن را لعنت فرستاد. بلکه اگر مقصود آن حضرت همان چیزی بود که در اشکال مدعی شده‌اند زن و ولیّ زن بیش از محلِّل و محلَّل‌له سزاوار لعن بودند؛ زیرا زن و ولیّ او دوبار اقدام به عقد کرده‌اند؛ یک بار عقد با محلِّل و یک بار دیگر هم عقد با محلل‌له پس از برگشت زن. بنابر این، از آنجا که در حدیث تنها محلِّل و محلَّل‌له لعن شده‌اند معلوم می‌شود مقصود از تحلیل در آن تحلیلی است که از زن و از ولی او و همچنین از شهود عقد پنهان داشته شود، یعنی همان کاری که یک دوست برای دوست خود می‌کند که چون یکی زنش را سه طلاقه می‌کند دیگری برای این که آن زن را دوباره برای دوست خویش حلال کند او را به عقد خویش در می‌آورد و سپس طلاق می‌دهد، در حالی که تنها این دو از قصدی که در پس این کار هست آگاهند و دیگران غالبا نمی‌دانند.

سه: تحلیلی که در ضمن عقد شرط شود در دوران رسول اکرمﷺ و در دوران خلفای راشدین میان مسلمانان صورت نمی‌پذیرفت؛ چه، در آن زمان اگر چنین قصدی را برای گواهان عقد نکاح تحلیل آشکار می‌ساختند گواهان با این کار مخالفت می‌ورزیدند و کسی را که چنین قصدی دارد از این نکاح باز می‌داشتند، درست همانند آن که اگر کسی بخواهد فردی را که از محارم اوست به ازدواج خویش در آورد [که در این صورت نیز حقیقت امر را از گواهان پنهان می‌دارد]. بنابر این ناگریز باید پذیرفت در آن دوران تحلیل کاری پنهان بوده که به صورت نکاح واقعی و صحیح انجام می‌پذیرفته است تا گواهانی عادل بتوانند بر آن گواهی

دهند. این خود بیان می‌کند که مقصود از این در حدیث، آن کسی است که تحلیل را پنهان می‌دارد، و البته کسی که قصد خویش را پنهان ندارد و آن را آشکار سازد و یا در متن عقد شرط کند به طریق اولی مشمول این لعنت است.

چهار: اشتراط تحلیل در ضمن عقد پدیده‌ای کاملاً نادر است، همانند آن که محلَّل‌له به محلِّل بگوید: این زن را به ازدواج تو در می‌آورم مشروط بر آن که چون با او همبستری کنی دیگر نکاح میان شما دو تن از میان برداشته شود، یا بگوید: چون با او همبستری کنی او را طلاق دهی. این در حالی است که از دیگر سوی می‌دانیم لفظ عامی را که شامل صورتهای مشهور و فراوانی می‌شود نمی‌توان به چند صورت نادرش محدود کرد و بدان منصرف دانست؛ چه، این نوعی از ابهام انگیزی و به گمراهی افکنی است که کلام شارع از آن پیراسته است.

پنج: پیش از این روایتهایی از پیامبر اکرمﷺ به نقل از ابن‌عباس و ابن عمر و دیگران آوردیم که در این موضوع نصّی در محل نزاع است. همچنین از زبان نامورانی از صحابه که هیچ مخالفی هم برایشان سراغ داشته نشود سخنانی آوردیم که می‌رساند آن محلِّلی که بر زبان رسول خداﷺ لعن شده عنوانی برای هر کسی است که قصد تحلیل داشته باشد، خواه این قصد را آشکار کند، خواه نکند. این آثار که از صحابه نقل کردیم به منزله تفسیر احادیثی است که در لعن محلِّل آمده و این در حالی است که در این زمینه رجوع به آنان واجب است، بویژه در جایی که حدیث را بدانچه موافق ظاهر آن نیز هست تفسیر کرده باشند. دلیل این وجوب هم آن است که اینان بیش از دیگران از لعنت، علل و شأن نزول کلام و موقعیتی که کلام شارع در آن صادر شده است آگاهند.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که «محلِّل» عنوانی عام است و هم قصد کننده و هم شرط کنندهٔ تحلیل را در بر می‌گیرد و همین نیز مقصود شارع است ـ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۲۴: هشدار پیامبر به امّت در مورد همگون شدن با یهودیان در حلیه ورزی

از ابوهریره روایت شده است که رسول خداﷺ فرمود: «لاترتکبوا ما ارتکبت الیهود

فتستحلوا محارم الله بادنی الحیل».[۱]

این حدیث را ابوعبدالله ابن بطه روایت کرده و گفته است: احمد بن مسلم ما را حدیث گفت، حسن بن صباح زعفرانی ما را حدیث گفت، یزید بن هارون ما را حدیث گفت، محمد بن عمرو از ابو سلمه از ابوهریره برای ما نقل حدیث کرد. ابن‌تیمیه حدیث را پذیرفته، می‌گوید:

> این سند سندی خوب است ترمذی و دیگران گاهی چنین سندی را صحیح و گاهی حسن می‌دانند، احمد بن مسلم مذکور در این سند مشهور و ثقه است و خطیب بغدادی در *تاریخ* خود از او بدین عنوان یاد کرده است. سایر رجال این سند نیز مشهورتر از آنند که نیازی به وصف آنان باشد.[۲]

ابن‌کثیر نیز می‌گوید:

> این سند سندی خوب است. احمد بن محمد بن مسلم که از رجال سند است از سوی ابوبکر خطیب بغدادی ثقه خوانده شده است. دیگر رجال این سند هم مشهورند، مشروط بر این که در صحیح بخاری از آنان نقل حدیث شده باشد.

شرح حدیث

این حدیث نص است در این که حلال شمردن حرامهای خداوند به کمک حیله ورزیدن، و اسقاط واجبات الهی به کمک مکر و نیرنگ حرام است و کار یهودیانی بوده که خداوند در کتب خود و نیز بر زبان پیامبرانش آنان را لعنت فرستاده و نیز آنان را مسخ کرده و به صورت میمون در آورده است. از همین روی، پیامبرﷺ امت خود را از آنچه یهودیان می‌کردند بر حذر می‌دارد تا مباد آنچه به آنان رسید به اینان نیز برسد.

در این حدیث عبارت «بادنی الحیل» به معنای «به کمک ساده‌ترین و دردسترس‌ترین حیله» است؛ چه، برای نمونه کسی که زنش را سه طلاقه کرده اگر بخواهد به طریق شرعی دوباره آن زن را به همسری خویش در آورد بسیار دشوار است؛ چرا که این طریق شرعی متوقف بر آن است که مرد دیگری به نکاح رغبت با آن زن ازدواج کند. سپس این شوهر جدید یااو را طلاق دهد و یا بمیرد، که چنین چیزی بسیار نادر است، یا هم نه او را طلاق دهد

---

۱ ـ مباد آنچه را یهودیان مرتکب شدند انجام دهید تا حرامهای الهی را به کمترین حیله حلال شمرید. ر.ک : *سنن ابن ماجه*، کتاب الزهد، باب ۳۹.

۲ ـ *اقامة الدلیل*، ص ۲۴.

و نه بمیرد، که غالبا نیز همین طور است، بر خلاف آن که اگر شخص بخواهد از حیله تحلیل استفاده کند این کار بسیار آسان و دردسترس است؛ چه، تنها لازم است با مردی دیگر تبانی کند که در مقابل مزدی که می‌گیرد با زن پیشین او همبستری کند و سپس او را طلاق دهد. این کاری است که هم برای محلِّل و هم برای محلَّل‌له بسیار آسان است.

به همین ترتیب اگر کسی بخواهد مثلاً به دیگری هزار دینار قرض دهد و در برابر این قرض دادن به طریق شرعی سودی هم ببرد متوقف بر آن است که حرام گیرنده تنها در هنگام پس دادن قرض و یا بعد از آن چیزی را از صمیم دل و با رضایت کامل به او بدهد، بی آن که چنین چیزی لفظاً یا عرفا شرط شده باشد، این درحالی است که غالباً این کار صورت نمی‌پذیرد و وام گیرنده اگر شرط نشده باشد چیزی به وام دهنده نمی‌دهد. درست بر خلاف آن که قرض را بدهد و فروش کالایی صد دیناری به دویست دینار به وام گیرنده، ضمیمه این قرض کند، که در اینجا وام دهنده بآسانی تمام با این حیله به خواسته خود می‌رسد.

دیگر حیله‌ها نیز چنین حکمی دارند.

اما این که چرا پیامبرﷺ یهودیان را به نشان حیله‌گری خواند از آن روی است که این طایفه لانه نیرنگ و حیله و خدعه‌اند و از دیر باز خاستگاه خیانت و نامردی بوده‌اند، و اکنون نیز دردی آزار دهنده‌اند؛ همین طایفه‌اند که داستان حیله شنبه را آفریدند، دست به کار حیله ذوب کردن پیه شدند و حیله‌هایی دیگر از این قبیل انجام دادند.

آنان در دوران پیامبرﷺ نیز حیله‌های گوناگونی به کار می‌بستند تا بر ضد پیامبرﷺ و اصحاب او کیدی بیافرینند، اما خداوند مکر و کید آنان را به خودشان برگرداند. از این جمله است:

۱ ـ آنان برای قتل رسول خداﷺ حیله‌ای اندیشیدند و در حالی که آن حضرت در کنار دیوار سرای یکی از آنان نشسته بود بر بام رفتند و آسیابی دستی با خود به بالای بام بردند تا از آنجا بر روی آن حضرت افکنند. اما وحی الهی به پیامبر رسید و او برخاسته، به شهر برگشت و سپس آهنگ جنگ با آنان و بیرون راندن آنان کرد. این همان داستان غزوه بنی نضیر است که خداوند سوره حشر را در باره آن نازل کرد.

۲ ـ آنان در حیله‌ای دیگر قریش را پس از غزوه بدر در برابر او شوراندند و گرد آوردند. ماجرا از این قرار بود که چون خبر کشته شدن یلان قریش در غزوه بدر به پیشوای یهودیان کعب بن اشرف رسید به مکه رفت و به برانگیختن قریش به جنگ با پیامبرﷺ و سرودن اشعاری حماسی در این باره و نیز مرثیه سرایی بر کشتگان مشرک بدر پرداخت و از مکه

نرفت تا زمانی که آنان را بر جنگ با پیامبر مصمم کرد. سپس به مدینه آمد و هم کیشان خویش را به جنگ بر می‌انگیخت و به زنان مسلمان تشبیب[1] می‌کرد. در پی این کار، پیامبرﷺ محمد بن اسلمه را فرستاد و او نیز وی را کشت و خداوند شر او را از سر مردم برداشت.

۳ ـ آنان در غزوه خندق با دشمنان پیامبرﷺ همدست شدند و به آن حضرت خیانت کردند و پیمانی که با او داشتند شکستند. خداوند در قرآن از این ماجرا چنین می‌گوید: «خداوند کافران را برگرداند»؛ یعنی مشرکان قریش و دیگر همدستانشان که در غزه خندق شرکت داشتند، «خشگمین و در حالی که به هیچ دستاوردی نرسیده بودند، و خداوند شر این جنگ را از مؤمنان بازداشت و خداوند قوی و شکست ناپذیر است، و کسانی از اهل کتاب را که از ایشان پشتیبانی کرده بودند، «یعنی همان بنی‌قریظه» از دژهایشان به زیر آورد و ترسی را در دلهای آنان افکند تا گروهی را بکشید و گروهی را اسیر کنید؛ و نیز سرزمین و خانه‌ها و دارایی‌های آنان و زمینی را که بر آن گام ننهاده بودید از آن شما ساخت، و خداوند بر هر چیز تواناست».[2]

۴ ـ آنان حیله‌ای دیگر نیز کردند و خواستند پیامبرﷺ را مسموم کنند و بکشند، اما خداوند پیامبر را از این حیله آگاهانید و رهانید. در *صحیحین* آمده است که زنی یهودی گوشت گوسفندی را مسموم کرد و آن حضرت را به خوردن آن فراخواند. پیامبر لقمه‌ای از آن خورد و از دهان بیرون انداخت، و بشر بن براء نیز همراه حضرت از آن گوسفند خورد. اما پیامبرﷺ آن زن را بخشید و کیفرش نداد.

۵ ـ در حیله‌ای دیگر او را افسون کردند و در نتیجه همین سحر بود که او گمان می‌کرد کاری را انجام داده، با این که آن را انجام نداده بود. اما خداوند او را از این افسون شفا بخشید و رهانید. این ماجرا در *صحیحین* به نقل از عایشه آمده است.

۶ ـ آنان در این گفته خود به منافقان که «بدانچه مؤمنان نازل شده است در روشنایی روز

---

۱ ـ تشبیب عبارت است از یادآور شدن زیباییها و دلرباییهای زن و سخن گفتن از عشق و علاقه به او آمیخته با تب و تاب و احساس زنده و پرشور. تشبیب یکی از اغراض شعری در شعر قدما به شمار می‌رفته و در اینجا مقصود آن است که وی نام زنان مسلمان را در صدر شعر خود می‌آورد و از زیباییهای آنان سخن می‌گفت؛ کاری که در آیین اسلام ناپسند و حرام است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به *قاموس المصطلحات اللغویه و الادبیه*، ص ۱۲۲؛ *کتاب المکاسب*، ص ۲۲. ـ م.

۲ ـ متن آیات احزاب/ ۲۵ ـ ۲۷ که مؤلف آن را در کتاب آورده است.

ایمان آورید و در پایان روز بدان کافر شوید، شاید مسلمانان از این آیین برگردند»[۱] حیله و مکری دیگر کردند.

آنان پیوسته در برابر پیامبرﷺ و مسلمانان نیرنگ کردند و حیله ورزیدند تا زمانی که خدا آنان را با دستان پیامبرﷺ و مسلمانان به بزرگترین خواری و زبونی نشاند و بکلی از هم پراکند.[۲]

ازخداوند می‌خواهیم شر آنان و شر همگون شدن با آنان را از مؤمنان دور بدارد.

* * *

اینک به همین اندازه از احادیث و آثاری که در تحریم حیله‌هایی که با مقاصد شارع در تناقض است و حقوق خدا و مردمان را به بازی می‌گیرد رسیده است بسنده می‌کنیم و پروردگار دو گیتی را سپاس می‌گوییم و فصلی دیگر را فرا روی می‌نهیم.

---

۱ ـ متن آیه آل عمران/ ۷۲ که مؤلف آن را در کتاب آورده است.

۲ ـ برای آگاهی بیشتر از حیله‌های یهودیان بر ضد رسول خداﷺ رجوع کنید به *خاتم پیامبران*، ج ۲، ص ۴۲۵ ـ ۴۴۷. ـ م.

فصل چهارم

اجماع صحابه بر حرمت حیله

اصحاب رسول خدا ﷺ بر حرمت حیله‌هایی که با اهداف شارع و با فلسفهٔ تشریع در تناقض است اجماع کرده‌اند و اجماع آنان نیز حجتی قطعی است که باید از آن پیروی کرد، بلکه این قویترین حجّتها و سرآمد همه است و در حجیّت اجماع آنان نزد فقیهان، بلکه نزد همهٔ مؤمنانی که ایمان دارند اختلافی نیست[1]. تنها در این میان کسانی با این اجماع مخالفت کرده‌اند که به دلیل بدعتشان می‌توان به کفر یا فسق آنان حکم کرد و البته کسانی دیگر هم که

---

۱ ـ گرچه که در حجیّت فی الجمله اجماع صحابه نزد اهل سنت اختلافی نیست، اما حجیّت چنین اجماعی مشروط به آن است که پس از وفات پیامبر ﷺ و پیش از دوران پراکنده شدن صحابه در سرزمینهای اسلامی باشد. البته مؤلف تنها ادعای اجماع صحابه کرده است، بی آن که چنین اجماعی را خود تحصیل کرده باشد یا آن را از کسی نقل کند.

نکته دیگر آن که مؤلف مدعی شده اگر کسی با این اجماع مخالفت کند به سبب همین مخالفت می‌توان به کفر او حکم کرد. این در حالی است که بر پایه مذاهب اهل سنت نیز حکم به کفر به صرف روی بر تافتن از یک حکم فقهی اجماعی روانیست، مگر آن که در حکم برگشتن از دین باشد.

شاید هم مؤلف به عصمت تک تک صحابه نظر دارد و از باب حجیّت قول صحابی چنین نظر می‌دهد. این در حالی است که حجیّت قول صحابی مورد قبول همه عامه نیست و حتی بزرگانی چون غزالی و آمدی بشدت با آن به مخالفت پرداخته‌اند و آن را در ردیف «اصول موهوم» جای داده‌اند. برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: حکیم، محمد تقی، *الاصول العامه للفقه المقارن*، ص ۲۵۵ ـ ۲۷۵ و ۴۳۹ ـ ۴۴۲؛ زلمی، مصطفی ابراهیم، *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب*، ص ۴۲۹ـ ۴۴۴ ـ م.

درکنار بدعت خود گناهان کبیره‌ای که موجب فسق است انجام می‌دهند نیز با این حجیّت مخالفت کرده‌اند.

به هر روی، هر زمان که اتفاق صحابه بر حرمت و باطل بودن این گونه حیله‌ها ثابت شود، این خود برترین دلیل خواهد بود. این اجماع و اتفاق را به چند وجه می‌توان تقریر کرد:

۱ـ موجب چنین حیله‌هایی در دوران آنان وجود داشته، ولی با این وجود به آنها دست نیازیده‌اند و کسی را نیز به انجام آنها رهنمون نشده‌اند، و از همین دانسته می‌شود که از دیدگاه ایشان این گونه حیله‌ها ربطی به دین نداشته است؛ چه، اگر این حیله‌ها نزد آنان مشروع بود به گاه نیازی که حیله بر آورندهٔ آن است از آن بهره می‌جستند؛ برای نمونه، در آن دوران تجارت در میان ایشان رواج داشت و مردم در پی به دست آوردن سود از راههای مشروع آن بودند، حال اگر بیعهای ربوی و همانند آنها مشروع بود از آنها بهره می‌بردند و برای دیگر مردمان نیز به حلال بودن آنها فتوا می‌دادند؛ یا طلاق دادن زن برای سه بار چیزی بود که در آن عصر اتفاق می‌افتاد و پیوسته نیز مردانی که چنین طلاقی داده بودند پشیمان و خواستار رجوع به زن می‌شدند، حال اگر زن سه طلاقه به کمک نکاح تحلیل حلال می‌شد بیگمان کس یا کسانی را، هر چند یک نفر، به انجام این کار راهنمایی می‌کردند؛ چه، آنجا که انگیزه و دلیل برای کاری وجود داشته و آن کار مباح نیز باشد ناگزیر صورت می‌پذیرد از همین روی می‌گوییم: از آنجا که از هیچ یک از صحابه نقل نشده است که کسی را به چنین کاری رهنمون شده باشند دانسته می‌شود از دیدگاه شرع این کار امکان‌پذیر نیست. همسر رفاعهٔ قرظی پس از آن که عبدالرحمن بن زبیر ـ بروزن امیر ـ با او ازدواج کرد و پیش از رسیدن به او طلاقش داد، پیوسته نزد پیامبرﷺ می‌آمد و پس از آن نیز پیوسته در آمد و شد نزد خلیفگان او بود و درخواست می‌کرد بتواند نزد رفاعه برگردد، اما پیامبرﷺ و خلیفگانش او را از این کار باز می‌داشتند. گویا او رفاعه را می‌خواست و خوش نداشت با کسی دیگر ازدواج کند و او وی را طلاق ندهد. اگر تحلیل در شریعت اسلام جایز بود، در این ماجرا آن زن را به این کار راهنمایی می‌کردند. بویژه این که آنان (صحابه) پاکدلترین، آگاهترین و بی‌تکلف‌ترین کسان امّت بودند، و بنابر این، از آنجا که هیچ نشانی از چنین راهنمایی یا چنین عملی در عصر صحابه نیست دانسته می‌شود که راهی به انجام آن وجود ندارد؛ همچنین اسباب و انگیزه‌های خلع در گریز از سوگند مبنی بر طلاق دادن زن، در آن دوران فراوان بود، و اگر می‌توانست انجام طلاق خلع گریزی از سوگند باشد و آن را از ذمهٔ شخص بردارد این کار را انجام می‌دادند یا دیگران را به انجام آن راهنمایی می‌کردند، اما از آنجا که هیچ نشانی از انجام این حیله یا راهنمایی دیگران

به انجام آن در دوران صحابه وجود ندارد دانسته می‌شود این کار جایز نیست. دیگر حیله‌ها نیز چنین وضعی دارند؛ انگیزه‌ها و اسباب و عوامل مقتضی برای همهٔ آنها وجود داشته ولی با این وجود آنها را انجام نداده‌اند. این خود دلیلی است بر آن که به اجماع صحابه این گونه حیله‌ها از دین نیست.

۲ ـ در هیچ کدام از کتابهایی که دربارهٔ احادیث پیامبرﷺ و فتواها و قضاوتهای صحابه و تابعین نوشته شده چیزی حاکی از آن وجود ندارد که آنان به این‌گونه حیله‌ها عمل می‌کرده و یا به آنها فتوا می‌داده‌اند، در حالی که اگر چنین کرده بودند، به‌سان چیزهای دیگر نقل، برای ما نقل می‌شد؛ بویژه متأخرانی که دربارهٔ حیله [و جواز آن] نوشته‌اند بسختی در پی آن بوده‌اند که روایت یا اثری در این باره بیابند و بر آن تکیه کنند، اما چیزی نیافته‌اند، جز برخی کنایه‌های قولی و عملی، کنایه‌هایی که نمی‌تواند راهی به سوی جواز حیله‌های ممنوع و حرام بگشاید؛ چه بیشترین چیزی که دربارهٔ این کنایه‌ها می‌توان گفت این است که صاحبان آنها چیزی را که مخاطب در پی دریافتنش بوده از او پنهان داشته‌اند و یا خلاف آنچه در ذهن و اندیشه داشته‌اند به او فهمانده‌اند، در حالی که در آنچه از سخن خود قصد کرده صادق بوده‌اند و مخاطب در آگاهی جویی از آن چیز بر خود ستم روا داشته و یا ناآگاهی او در آن مسأله برایش از دانستن بهتر بوده است، آنچه در اینجا از سوی صاحبان آن کنایه‌ها با مخاطب صورت پذیرفته کاری درست و سزا بوده است، چونان که این مطلب را در گفتاری دیگر بتفصیل شرح خواهیم گفت. اما این کجا و حلال کردن حرام یا اسقاط واجب و یا شکستن پایبندیها و التزامها به کمک وسایلی غیر مشروع و یا وسایلی که در شرع هست ولی برای چنین اهدافی تشریع نشده است کجا؟

بدین‌سان ثابت شد حتی هیچ کدام از معتقدان به جواز حیله و یا منکران جواز از کسی از صحابه نقل نکرده‌اند که چنین حیله‌هایی انجام داده و یا به صحت آنها فتوا داده باشد، در حالی که انگیزهٔ نقل چنین کردار یا فتوایی ـ در صورتی که از سوی آنان سر زده باشد ـ فراهم است و مانعی هم برای نقل در میان نیست، و این همه دلیل است بر آن که از دیدگاه ایشان حیله در دین مشروع نبوده است.

۳ ـ افزون بر این که آنان به جواز حیله‌ای از این گونه که مورد بحث است فتوا نداده و به رغم وجود مقتضی از حیله بهره نجسته‌اند، به حرمت آن نیز فتوا داده و در مسایل و مواردی فراوان، در زمانهایی متفاوت و در سرزمینهایی دور از هم به مخالفت با آن پرداخته‌اند، آن اندازه که این مخالفت به حد شهرت رسیده است و در میان آنان کسی هم با این مخالفت به

رویارویی نپرداخته و اینها همه ما را از اجماع آنان بر محکوم بودن و حرام بودن حیله می‌آگاهاند.

اینک پاره‌ای از مواردی را که در آنها به حرمت حیله فتوا داده‌اند می‌آوریم:

یک: عمر بن خطاب بر منبر رسول خدا ﷺ خطبه ایراد کرد و در آن گفت: «هر محلِّل و محلَّل‌له را که نزد من آورند سنگسار می‌کنم». دیگر صحابه نیز این گفته او را تقریر کردند و افزون بر این، عثمان، علی علیه‌السلام، ابن عباس و ابن‌عمر چنین فتوا دادند که زن به واسطه نکاح تحلیل بر شوهر پیشین حلال نمی‌شود.

دو: پیش از این سخن نامورانی از صحابه چون اُبیّ‌بن‌کعب، ابن‌مسعود، عبدالله بن سلام، عمر، ابن‌عمر، و ابن عباس گذشت که وام دهنده را از پذیرفتن هدیه وام گیرنده نهی کرده و این کار را در شمار ربا دانسته بودند. مگر این که وام دهنده در برابر این هدیه چیزی بدهد یا آن را جزو بدهکاری او حساب کند.

سه: پیشتر از عایشه و ابن‌عباس و انس نقل کردیم که چگونه بیع عینه را حرام دانستند و در این باره سختگیری کردند و عقد را به واسطه آن فاسد شمردند و چنین حکم کردند که این بیع نیرنگ ورزیدن با خدا و رسول است؛ زیرا ظاهرش بیع ولی واقع و باطنش رباست.

چهار: ثابت شده که عمر، عثمان، علی علیه‌السلام، اُبیّ‌بن کعب و دیگر شرکت کنندگان در نبرد بدر و همچنین دیگران بر این اتفاق نظر داشتند که زنی که مرد در بیماری مرگ، او را طلاق قطعی داده است، پس از مرگ از او ارث می‌برد. عمر در ماجرای غیلان بن سلمه چنین حکم کرد و زمانی که وی [در آخرین روزهای حیات] زنان خود را طلاق داد و دارایی‌اش را میان فرزندان خود تقسیم کرد عمر به او گفت: یا زنانت را و دارایی‌ات را بر می‌گردانی و یا این که زنان ترا از تو ارث می‌دهم و سپس فرمان می‌دهم قبر تو را سنگسار کنند، چونان که با قبر ابورغال کردند. دیگران نیز در داستان تماضر دختر اصبغ، آن جا که عبدالرحمن بن عوف او را طلاق داد، همین حکم را داده‌اند. البته مباد بر این مسأله چنین اشکال شود که ابن‌زبیر گفته است: اگر من بودم، به تماضر [از اموال عبدالرحمن] ارث نمی‌دادم؛ زیرا اولاً گفته شده طلاق تماضر به درخواست خود او بوده است و همین را توجیه و عذری برای عبدالرحمن در طلاق دادن این زن آورده‌اند؛ و ثانیاً گفته شده عدّه آن زن به هنگام مرگ عبدالرحمن پایان یافته بود و این در حالی است که در این دو مسأله [یعنی آنجا که طلاق به تقاضای زن بوده و یا عده‌اش به هنگام مرگ شوهر پایان پذیرفته باشد] قائلان به توریث زنی که طلاق یافته اختلاف کرده‌اند؛ آنان در این اختلاف کرده‌اند که آیا چنین زنی با طلاق بدون هیچ قیدی از شوهر ارث می‌برد،

یا تنها ارث‌بری او در صورتی است که مرد متهم باشد هدفش از طلاق فرار از ارث بردن زن بوده است. در این نیز اختلاف کرده‌اند که آیا زن تنها در دوران عده از شوهر ارث می‌برد، یا تا زمانی که با مردی دیگر ازدواج نکرده است ارث می‌برد، و یا حتی اگر ازدواج هم کرده باشد ارث می‌برد. بنابر این وقتی مسأله دارای چنین فرضها و اختلاف نظرهایی باشد سخن ابن‌زبیر می‌تواند مبتنی بر یکی از آن دو قول باشد و بدین‌سان نمی‌تواند خللی در اتفاق نظر صحابه در این مسأله شمرده شود.

هنگامی که دیدگاه صحابه در نکاح تحلیل، در هدیهٔ وام گیرنده به وام دهنده، در بیع عینه، و در طلاق کسی که زنش را به هدف محروم ساختن از ارث طلاق داده است چنین باشد، در اسقاط زکات و شفعه و استبراء، در تأخیر روزه از وقت آن، در خارج کردن داراییها و مستغلات از ملکیت صاحبانشان به هدف فرار از زکات و در صحیح دانستن عقدهایی فاسد و رشته رشته گسستن ریسمان آیین اسلام چه دیدگاهی خواهند داشت؟

در واقع شناخت اجماع صحابه جز به پیگیری گفته‌های آنان در مسایل مختلفی که معنا و حقیقت واحدی دارند، و در اوقات و اماکن متفاوت اظهار شده است امکان پذیر نیست؛ و اگر این پیگیری و بررسی کامل و فراگیر حلال بودن چیزی را از دیدگاه آنان نشان دهد، اجماعی است از ناحیه آنان بر همین حلیت، و اگر حرام بودن چیزی را از دیدگاه آنان خبر دهد اجماع است از آنان بر همین حرمت.

در این میان اگر کسانی از عالمان برخی از حیله‌های حرام را جایز دانسته‌اند عذرشان این است که اجماع صحابه بر حرمت و این گونه حیله‌ها بر آنان پوشیده مانده است و اگر به بررسی و تتبع گفته‌های صحابه در مسایل گوناگون می‌پرداختند بر ایشان روشن می‌شد که چنین اجماعی وجود داشته، و از آن پس با چنین مستندی هیچ حیله‌ای از حیله‌های حرام را جایز نمی‌شمردند. حکایت این گونه کسان حکایت کسی است که با دلیل نقلی صریحی که از پیامبر نقل شده است مخالفت می‌ورزد، از آن روی که این دلیل بدو نرسیده است. چنین مخالفتی نه خللی در دینداری اوست و نه نشان کاستی در دانش او. مخالفت با اجماع صحابه در این مسأله نیز همین حکم را دارد. ابن‌تیمیه می‌گوید:

> اگر خردمندی این راه را در پیش گیرد به این یقین خواهد رسید که نوع این گونه حیله‌ها حرام و باطل است؛ چه، ما در میان طرق و ادله احکام دلیلی قویتر از این در این گونه مسایل نداریم؛ زیرا که فراوانی فتواهای مورد به مورد آنان به حرمت حیله، و نیز گسترش این فتواها حکایت از این دارد که در آن عصر به رغم آن که سرزمینهای اسلامی گسترش یافته بود، مردم

گروه گروه به دین خدا در آمده بودند، دنیا به صورتی گسترده به اسلام روی آورده بود، و کسانی در دامنه احکام دینی توسعه بسیاری قایل شده بودند، تا آنجاکه شمار کسانی که از حدود دین تجاوز می‌کردند فزونی یافت، و سرانجام به رغم آن که انگیزه و مقتضی برای استفاده از این گونه حیله‌ها قوی و بسیار بود ـ با این همه ـ از هیچ کس از صحابه نقل نشده است که به حلّیت حیله‌ای از این نوع فتوا داده یا دیگری را بدان رهنمون شده و یا به کسی در این باره فرمان داده باشند. بلکه آنان پیوسته دیگران را از این کار نهی می‌کردند و باز می‌داشتند و این خود در پی آورندهٔ این یقین است که اگر این گونه از حیله‌ها از مسایل اجتهاد بردار بود دست کم برخی از آنان به جایز بودن آنها فتوا می‌دادند و در این باره اختلاف می‌ورزیدند، چونان که در احکام و مسایل بی‌شماری اختلاف کرده‌اند.

افزون بر این اجماع صحابه، عموم تابعان نیز موافق همین نظر بودند؛ چه، فقیهان هفتگانه[1] و دیگر فقیهان مدینه که از زیدبن ثابت و جز او فراگرفته بودند بر ابطال حیله اتفاق نظر داشتند؛ از کوفیان نیز اصحاب عبدالله بن مسعود بر این نظر بودند؛ ابوشعثاء، حسن، ابن‌سیرین و فقیهانی دیگر از فقهای بصره همین دیدگاه را اختیار کرده بودند؛ و فقیهان مکه یعنی پیروان ابن‌عباس و دیگران نیز چنین نظری داشتند. گفته‌های این فقیهان در این باره مشهور است،بی آن که از کسی از آنان در این باره اختلاف نظری سراغ باشد. چونان که در فصلهای آینده خواهیم دید پیشوایان حدیث و سنت نیز در محکوم کردن این گونه حیله‌ها گام بر جای گام آن نخستان نهادند.

---

۱ ـ فقیهان هفتگانه گروهی از تابعین هستند که از صحابه فقه و حدیث آموختند و در این زمینه نامور شدند. این گروه بنا به روایت مشهورتر عبارتند از: سعید بن مسیب، عروة بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدال حمن، عبیدالله بن عبدالله، سلیمان بن یسار، و خارجة بن زید. برای آشنایی بیشتر رجوع کنید به: *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب*، ص ۳۳ ـ ۴۳. ـ م.

فصل پنجم

دلالت اصول شرعی بر حرمت حیله

قواعد و اصول عمومی فقه که از سوی عالمان از منابع فقه و موارد احکام فقهی استنباط و استخراج شده است آشکارا با حیله در تناقض است. ما پاره‌ای از این قواعد را که حیله‌های ناسازگار با اهداف و مقاصد شارع را در هم می‌کوبد خواهیم آورد. شیوه ما هم بر این است که نخست قاعده یا اصل را بیان کنیم و سپس چگونگی دلالت آن بر حرمت و بطلان حیله را یادآور شویم. ما در این فصل از این اصول و قواعد سخن به میان خواهیم آورد:

یک : بنای شریعت بر مصالح بندگان؛

دو: سد ذرایع فساد؛

سه: اعتبار قصد و نیت در کارها؛

چهار: همانندی شرط متقدم با شرط مقارن و همگونی شرط عرفی با شرط لفظی؛

پنج: بر خورد با بدکار به نقیض مقصودش.

* * *

۱ : بنای شریعت بر مصالح بندگان

شریعت اسلام، همانند دیگر آیینهای آسمانی، برای مصالح حال و آینده بندگان وضع شده است. دلیل این سخن نیز آن است که وضع شریعت و احکام فقهی یا می‌بایست عبث و بیهوده باشد، و یا هدفدار و دارای یک فلسفه مشخص. فرض اول بـه حکـم ادله‌ای کـه مـی‌گوید

خداوند از عبث و بیهودگی در احکامش منزه و پیراسته است، باطل است و بنابر این تنها فرض دوم می‌ماند و آن این که احکام شرع برای مصالح بندگان وضع شده‌اند. البته این حکمت و مصلحتی که در احکام وجود دارد یا می‌تواند به خداوند بر گردد و یا به بندگان او. از دیگر سوی فرض این که این مصلحت و منفعت به خداوند برگردد فرض محال است؛ زیرا چنان که در علم کلام تبیین شده، خداوند غنی و بی‌نیاز است و بر گشتن منافع به او نیز محال است. بنابر این در این جا فرض ممکن آن است که این مصلحت و منفعت به بندگان بر گردد و ـ بنابر آنچه محققان و اکثر امت یعنی اهل سنت و جماعت می‌گویند ـ این تفضلی از جانب خداوند بر انسان است.

افزون بر این دلیل عقل، استقرا در موارد احکام شرعی و دقت در ادله کلی و جزئی احکام و اسرار و حکمتهایی که درهرباب از ابواب فقه نهفته است نیز بر همین حقیقت دلالت می‌کند و این دلالت به حدّی است که در مجموع یقین را نیز در پی می‌آورد؛ چه، خداوند در وصف رسول خود حضرت محمدﷺ می‌فرماید: «**يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِم**»[1]؛ «**وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ**»[2]؛ و در باره اصل خلقت نیز می‌فرماید: «**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَياةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**»[3].

برای بسیاری ازاحکام در کتاب و سنت دلیل و علت ذکر شده و این احکام معلّل از شمار بیرونند. اینک به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف: در کتاب

۱ ـ خداوند پس از بیان مشروعیت طهارت و پاکی می‌فرماید: «**ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ و لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**»؛[4]

---

۱ ـ اعراف/ ۱۵۷: آنان را به نیکی فرمان می‌دهد، از هر ناشایست باز می‌دارد، آنچه را پاک است بر آنان حلال می‌کند، ناپاکیها را بر آنان حرام می‌کند، و بار گران و زنجیرهایی را که بر آنان بود از ایشان بر می‌دارد.

۲ ـ انبیاء/ ۱۰۷: تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

۳ ـ ملک/ ۲ : آن که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدامتان نیکو کارترید.

۴ ـ مائده/ ۶ : خداوند نمی‌خواهد شما را در دشواری افکند، بلکه می‌خواهد شما را پاکیزه کند و نعمتش را بر شما به کمال رساند، شاید که سپاس گزارید.

۲ ـ درباره نماز و تشریع آن می‌فرماید: «اَقِمِ الصَّلاٰةَ اِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهیٰ عَنِ الفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ»؛[۱]

۳ ـ درباره روزه می‌فرماید: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَمٰا کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»؛[۲]

۴ ـ درباره زکات می‌فرماید: «خُذْ مِنْ اَمْوٰالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکِّیهِمْ بِهٰا وَصَلِّ عَلَیْهِمْ اِنَّ صَلاٰتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ»؛[۳]

۵ ـ در باره حج می‌فرماید: «لِیَشْهَدُوا مَنٰافِعَ لَهُمْ وَ یَذْکُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فی اَیّٰامٍ مَعْلُومٰاتٍ عَلیٰ مٰا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهیمَةِ الْاَنْعٰامِ»؛[۴]

۶ ـ درباره جهاد می‌فرماید: «اُذِنَ لِلَّذینَ یُقٰاتَلُونَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوا»؛[۵]

۷ ـ درباره قصاص می‌فرماید: «وَ لَکُمْ فِی الْقِصٰاصِ حَیٰاةٌ یٰا اولِی الْاَلْبٰابِ»؛[۶]

۸ ـ درباره حیض می‌فرماید: «وَیَسْأَلُونَکَ عَنِ الْمَحیضِ قُلْ هُوَ اَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّسٰاءَ فِی الْمَحیضِ وَ لاٰتَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰی یَطْهُرْنَ»؛[۷]

۹ ـ درباره فلسفه تحریم شراب و قمار می‌فرماید: «اِنَّمٰا یُرِیدُ الشَّیْطٰانُ اَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدٰاوَةَ وَ الْبَغْضٰاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلاٰةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»؛[۸]

۱۰ ـ درباره نیکویی کردن در برابر بدیهای دیگران می‌فرماید: «وَ لاٰ تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَ لاٰ

---

۱ ـ عنکبوت/ ۴۵ : نماز را به پای‌دار که نماز از هر زشتی و ناشایستی باز می‌دارد.

۲ ـ بقره/ ۱۸۳: روزه داشتن بر شما نوشته شد، چنان که بر آنها که پیش از شما بودند نوشته شده بود، شاید که پرواکنید.

۳ ـ توبه/ ۱۰۳: از داراییهای آنان زکات بگیر که آنان را بدان زکات پاک و پاکیزه کنی؛ و بر آنان درود فرست که درود تو بر آنان مایه آرامش ایشان است.

۴ ـ حج/ ۲۸: تا سودهایی را که برای آنان است ببینند و در چند روزی معیّن نام خدای را بـه هنگام ذبح چهارپایانی که او خود روزیشان کرده است، یاد کنند.

۵ ـ حج / ۳۹ : به آنان که با ایشان پیکار می‌شود اجازه پیکار داده شد، بدان سبب که بر آنان ستم رفته است.

۶ ـ بقره/ ۱۷۹ : ای صاحبان خرد، شما را در قصاص زندگانی است.

۷ ـ بقره/ ۲۲۲ : در باره حیض از تو می‌پرسند. بگو آن یک آزردگی است. پس در دورهٔ حیض از زنان کناره گیرید و با آنان نزدیکی نکنید تا پاک شوند.

۸ ـ مائده/ ۹۱ : شیطان می‌خواهد با شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه افکند و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد. آیا از آن دست می‌کشید؟

السَّيِّئَةُ اِدْفَعْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ فَاِذا الَّذی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُ عَداوَةٌ کَاَنَّهُ وَلِیٌّ حَمیمٌ[۱]».

ب ـ سنت

۱ـ پیامبر اکرمﷺ در باره وجه پاک بودن گربه فرمود: «انها من الطوافین علیکم و الطوافات»؛[۲]

۲ ـ درباره نبیذ خرما و فرمود: «تمرة طیبة و ماء طهور»؛[۳]

۳ ـ درباره اجازه خواستن [برای ورود به خانه دیگران] فرمود: «انما جعل الاستئذان من اجل البصر»؛[۴]

۴ ـ درباره نهی از ازدواج با زنی که هم اکنون عمه یا خاله‌اش نیز همسر اوست فرمود: «انکم اذافعلتم ذلک قطعتم ارحامکم»؛[۵]

۵ ـ هنگامی که از آن حضرت درباره فروش رطب به خرمای خشک پرسیدند فرمود: آیا رطب پس از خشک شدن کم می‌شود، چون گفتند: آری، از این دادوستد نهی فرمود.

۶ ـ درباره ادب مجلس فرمود: «لایتناجی اثنان دون الثالث فان ذلک یحزنه»؛[۶]

۷ ـ همچنین فرمود: «اذا وقع الذباب فی اناء احدکم فاملقوه فان فی احد جناحیه داء و فی الاخر دواء و انه یتقی بالجناح الذی فیه الداء»؛[۷]

۸ ـ هنگامی که از آن حضرت خواسته شد با دختر حمزه ازدواج کند در پاسخ فرمود: «انها

---

۱ ـ فصلت/ ۳۴ : خوبی وبدی برابر نیستند. با آنچه نیکوتر است پاسخ ده، آنگاه خواهی دید آن که میان تو و او دشمنی بوده است گویا دوستی دیرین است.

۲ ـ آن [= گربه] از حیواناتی است که در پیرامون شما آمد و شد دارد. ر.ک : سنن *ابوداوود*، کتاب الطهاره، باب ۳۸.

۳ ـ خرمایی پاک و آبی پاک کننده .ر.ک : سنن *ابوداوود*، کتاب الطهاره، باب ۴۳.

۴ ـ اجازه خواستن به واسطه [دوری از خیانت] چشم مقرر شده است. ر.ک: صحیح *بخاری*، کتاب الاستئذان، باب ۱۱.

۵ ـ اگر این کار را بکنید پیوند با خویشاوندان راگسسته‌اید.

۶ ـ مباد دو تن در حضور فردی سوم درگوشی کنند؛ چراکه این کار آن دیگری را اندوهگین می‌کند. ر.ک : صحیح *بخاری*، کتاب الاستئذان، باب ۴۷.

۷ ـ اگر مگس در ظرفی افتد آن را به ظرف بمالید؛ چه در یکی از بالهای آن درد و در دیگری درمان است و به بالی که در آن درد است باید از آن پرهیز کرد. ر.ک : سنن *ابوداوود*، کتاب الاطعمة، باب ۴۸.

لاتحل لی؛ انها ابنة اخی من الرضاعة»؛[۱]

۹ ـ درباره صدقه فرمود: «انها لاتحل لآل محمد؛ انّماهی اوساخ الناس»؛[۲]

۱۰ ـ درباره دلیل منع فروش میوه قبل از «بدو صلاح»[۳] فرمود: «أرأیت ان منع الله الثمرة بم یأخذ احدکم مال اخیه؟»[۴].

این اندکی از آیه‌ها و احادیث صحیحی است که بر آنچه گفتیم دلالت دارد و هدف از آوردن این مقدار نیز توجه دادن و نمونه آوردن است. بنابر این اگر استقرای در آیه‌ها و احادیث بر همین معنا دلالت کند و استقرا در چنین مسایلی مفید علم باشد، یقین پیدا می‌کنیم که همین حکم و همین معنا در همه احکام و جزئیات شرع وجود دارد و از همین جاست که قیاس و اجتهاد ثابت می‌شود و مشروعیت می‌یابد؛ چه، هنگامی که شارع برای رخدادی حکمی معین کند و از آن سوی در آیه یا در حدیث به وجه مصلحتی که برای تقریر و تعیین این حکم بوده است اشاره کند، یا آن وجه به گونه‌ای آشکار باشد که هیچ شبهه‌ای پیرامونش نتوان یافت، برای مجتهد درست است که در هر واقعه‌ای هم که همین وجه یا مصلحت تحقق یافته باشد حکم به تساوی آن با واقعه مذکور در حکم شارع کند. عموم عالمان بدین تصریح کرده‌اند که قیاس منبعی از منابع استنباط فقهی است و به کمک آن دایره فقه و احکام فقهی گسترش یافته و توانسته است رخدادهای بیرون از شماری را در بر گیرد.

عقل و نقل نیز بر این همسویی دارند که جلب منافع و مصالح و دفع مفاسد نه به اقتضای خواسته‌های نفسانی و هوسهای انسانی، بلکه تنها از همان راه ممکن است که خداوند لطیف خبیر (یعنی همان که از پیدا و پنهان زمین و آسمان آگاهی دارد) مقرر فرموده و روا نیست از این راه کناره گزیده و یا از این مرز گذشته شود؛ زیرا فقه برای آن آمده است که انسانهای پایبند به این آیین را از دایره انگیزه‌های نفسانی و آنچه خود دوست می‌دارند بیرون برد، تا همه به

---

۱ ـ او بر من حلال نیست؛ او دختر برادر رضاعی من است. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ۲۶.

۲ ـ صدقه بر خاندان محمد حلال نیست؛ آن آلودگیهای [مال] دیگران است. ر.ک: صحیح مسلم، کتاب الزکاة، باب ۱۶۷ و ۱۶۸.

۳ ـ «بدو صلاح» عبارت است از رسیدن میوه خرما به حالتی که انعقاد آن کامل شده و رو به رسیده شدن نهاده است. این حالت با آشکار شدن سرخی یا زردی خرما مشخص می‌شود. ـ م.

۴ ـ فکر می‌کنی اگر خداوند میوه را ندهد به چه دلیل یکی از شما می‌تواند مال دیگری را بگیرد. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب ۸۷ و ۹۳.

اختیار، بندگان او باشند، چونان که ناگزیر نیز بندگان اویند. اگر این نکته ثابت و مسلم شود با این فرض نمی‌تواند سازگاری داشته باشد که خداوند شریعت را اساس خواسته‌های نفسانی انسانها و رسیدن هر چه زودتر آنان به منافع زودگذر، به هر شیوه ممکن بنیاد نهاده است. خداوند خود می‌فرماید: «**وَلَوِاتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْواءَ هُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ**»[۱]، «**وَ لٰا تَتَّبِعِ الْهَوىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ**»[۲] و «**وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوٰاهُ بِغَيْرِ هُدىً مِنَ اللّٰهِ**».[۳]

عاقلان هم بر نکوهش هر کس که در پی شهوتها و هوسهای خود رود و با خواسته‌های نفسانی همراه شود اتفاق دارند. حتی پیشینیانی که آیینی نداشتند تا از آن پیروی کنند، یا اگر آیینی بود از هم گسیخته و از درون تهی شده بود همان منافع دنیوی خویش را نیز با پیروی از هوسها و خواسته‌های نفسانی، آنجا که عقل خلاف آن را می‌گوید می‌جستند. این اتفاق نظر نیز صورت نپذیرفته مگر از آن روی که این قاعده نزد آنان صحت داشته و این شیوه آنان را به همان دنیایی که می‌خواسته‌اند می‌رسانده؛ یعنی سامان بخشی کارهای دنیوی خویش، یا آنچه نام سیاست مدنی را بر آن می‌نهند.

این حقیقت که احکام و قوانین تابع مصالح و مفاسد است چیزی است که عقل و نقل بر صحت آن همسویی می‌کند و آشکارتر از آن است که برایش دلیل آورده شود. از همین روی است که می‌گوییم: بنیاد نهادن شریعت و احکام دینی برای بر آوردن مصالح بندگان در دو سرای همان گونه و به همان شیوه ممکن است که خداوند می‌داند [و مقرر داشته است]، نه آن گونه که خواسته‌های نفسانی و هوسهای زودگذر می‌طلبد.[۴]

---

۱ ـ مؤمنون/ ۷۱: اگر حق از هوسهای آنان پیروی می‌کرد آسمانها و زمین و هر چه در آنهاست تباه می‌شد.

۲ ـ ص/ ۲۶: در پی هوس مرو که تو را از راه خدا به بیراهه کشاند.

۳ ـ قصص/ ۵۰: چه کسی گمراهتر از آن است که بی هیچ هدایتی از جانب خداوند در پی هوس خود رفت؟

۴ ـ چونان که از مطاوی کلام مجتهدان در مباحث قطع و اعتبار امارات و همچنین بحث عقل و مستقلات یا غیر مستقلات عقلیه بر می‌آید، از دیدگاه اصولیین شیعه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. در این نکته میان اصولیین اختلافی نیست و شاید اخباریین هم به رغم همه انکار لفظی در عمل این کلیت را که در احکام شرعی مصلحتی هست پذیرفته باشند. آنچه در این میان محل نزاع و اختلاف قرار می‌گیرد توانایی عقل در کشف این ملاکها و مصلحتها و مفسده‌ها و اعتبار یا حجیت این کشف یا حکم به ثبوت ملازمه میان عقل و شرع است. نائینی پس از بیان این که اخباریین و نیز

دلالت این قاعده بر حرمت حیله

از آنجا که با این قاعده ثابت شد احکام برای مصالح بندگان تشریع شده، در می‌یابیم همه کارها به همین مصالح اعتبار می‌یابد؛ زیرا مقصود شارع همین است. بنابر این، اگر کاری هم در ظاهر و هم در باطن خود بر اصل مشروعیت باشد اشکالی در میان نیست، ولی اگر ظاهر کار موافق شرع و باطن و حقیقتش مخالف شرع باشد، از چند جهت نادرست و نامشروع خواهد بود:

برخی از اصولیین به انکار ملازمه پرداخته‌اند به دفاع از ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل بر می‌خیزد و می‌گوید: «پس از اعتراف به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و پس از اعتراف به ادراک این مصالح و مفاسد به وسیله عقل راهی برای منع ملازمه نمی‌ماند» (*فوائد الاصول*، ج۳، ص ۶۲). همو درجایی دیگر می‌گوید: «هیچ راهی برای انکار این حقیقت وجود ندارد که احکام از مصالح و مفاسدی که در متعلقات آنها وجود دارد تبعیت می‌کنند و در افعال انسان صرف نظر از امر و نهی شارع مصالح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد علل و ملاکهای احکام هستند» (*فوائد الاصول*، ج۳، ص ۵۹).

مترجم بر این باور است که به رغم همه جار و جنجالی که در نفی عقل در فقه یا اصول دیده می‌شود عملاً شیعه در دو حوزهٔ اصول و فقه ـ بویژه در حوزهٔ اصول ـ به ملاکها و مناطهای عقلی روی آورده است و نزاع موجود بیش از آن که نزاعی واقعی باشد نزاعی لفظی و مثلا بر سر این است که آیا جایگاه دلیل عقل در برابر دیگر ادله چیست، و البته این نزاع چیزی نیست که ماهیت بحث را خیلی دیگرگون کند.

محقق معاصر محمد تقی حکیم پس از بیان بحثی مستوفی در بارهٔ استحسان و حجیت درک عقل از مصلحت یا مفسده می‌گوید: «حجیت مصلحت بسته به تفاوت ادراک عقل از آن تفاوت می‌یابد. اگر آن ادراک کامل باشد حجت است؛ چه در ورای قطع هیچ مجالی برای پرسش نیست». وی سپس از محقق قمی در *قوانین* (ج۲، ص ۹۲) نقل می‌کند که گفته است: «نوعی از مصالح در شرع و به حکم قطعی معتبر شمرده شده است، از این جهت که عقل مصلحتی خالی از مفسده را در آنها درک کرده است، همانند حفظ دین، جان،مال، عقل و نسل. شارع حفاظت از آنها را اعتبار کرده و به ترک آنچه به تباهی آنها می‌انجامد فرمان داده است». حکیم سپس می‌افزاید: «البته عقیده به حجیت این گونه مصالح، آن را دلیلی مستقل در برابر عقل قرار نمی‌دهد. بلکه این همان دلیل عقل است» (*الاصول العامه للفقه المقارن*، ص ۴۰۳). حکیم پیش از پرداختن به بحث دلیل عقل چنین می‌آورد: «نزد عالمان اسلام در حجیت آن چیزهایی که عقل مستقلاً به درک آنها نایل می‌آید جای هیچ اختلافی نیست، نه در توانایی عقل نسبت به ادراک و نه در حجیت مدرکات عقل» (*الاصول العامه*، ص ۲۸۱). ـ م.

نخست آن که چون شارع این سبب مشخص را [که شخص برای رسیدن به هدفی دیگر از آن استفاده می‌کند] برای آن مسبّب خاص که شخص در پی آن است تشریع نکرده، این خود حکایت می‌کند از آن که این سببیت که شخص خواسته و پیش آورده مفسده است، نه مصلحت، و مصلحتی که مسبّب برای آن تشریع شده است، با این تسبب منتفی است و در نتیجه سبب نسبت به چنین مسببی بیگانه و بیهوده است و عمل نیز، از آنجا که با قصد شارع در تشریعش مخالفت دارد باطل.

دوم آن که این سبب که شخص می‌خواهد، نسبت به آن سببی که مقصود شرع است غیر مشروع و به‌سان سببی است که اصلاً تشریع نشده است. اگر سببی که اصلاً تشریع نشده صحیح نباشد و اثری مشروع بر آن بار نشود، سببی هم که تشریع شده اما برای چیزی جز آنچه هدف تشریعش بوده به کار گرفته شده است صحیح نخواهد بود.

سوم آن که اعمال دینی به خودی خود مقصود نیستند، بلکه مقصود از آنها چیزهایی دیگر است که حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد، یعنی همان مصالحی که اعمال برای بر آوردن آنها تشریع شده‌اند. بنابر این کسی که کاری بر مبنایی جز این انجام می‌دهد کارش مبنایی مشروع ندارد و یک فعل دینی نیست.

اکنون که این نکته روشن شد می‌گوییم:

۱ ـ بر زبان آوردن شهادتین و نماز گزاردن و به جای آوردن دیگر عبادتها برای آن تشریع شده‌اند که انسان به وسیله آنها به خداوند تقرب جوید، به درگاه او بازگردد، تنها او را بزرگ بدارد و دست و دل را در فرمانبری و اطاعت از او همراه کند. اما کسی که به حیله توسل می‌جوید عبادتی از این نوع به جای آورد تا به وسیله آن به بهره‌ای دنیوی دست یابد، همانند آن که شهادتین بر زبان آورد تنها بدان هدف که جان و مال خود را بدین وسیله حفظ کند ـ چونان که شیوه منافقان بوده‌وهست ـ یا آن که چون ریاکاران نماز بگزارد تا مردم او را بستایند و یا در این دنیا مقام و منزلتی یابد، چنین فعلی هرگز مشروع نیست؛ زیرا مصحلتی که شارع برای رسیدن به آن این عبادت را تشریع کرده حاصل نیامده، بلکه آنچه حاصل آمده درست ضد آن مصلحت است.

۲ ـ در زکات آنچه مقصود از تشریع آن است پاکسازی دل از آزمندی و بخل، نیکویی به تهیدستان و ناداران، به زندگی بازگرداندن آنان که در آستانه مرگ و نابودی‌اند و سرانجام استحکام بخشیدن به پیوند میان دارایان و ناداران است. بنابر این، اگر جایز باشد کسی به وسیله حیله‌ای از زکات دادن بگریزد، نه فقط مقاصد شرع از تشریع این قانون بر آورده نشده،

بلکه ضد آن تحقق یافته است؛ چه، برای نمونه اگر کسی پیش از فرا رسیدن سال، دارایی خود را از بیم واجب شدن زکات به دیگری هبه کند و سپس با گذشتن از سر سال [یعنی هنگام وجوب] آن را از او باز ستاند و در سال دوم و سال سوم و سالهای دیگر نیز همین هبهٔ صوری را تکرار کند، کار او تنها تقویت همان روحیه آزمندی و بخل، و ضرر رساندن به تهیدستان و ناداران، و سبب واداشتن آنان به کینه و بیداری حس انتقام نسبت به دارایان است. روشن است چنین هبه‌ای آن هبه‌ای نیست که شارع مردمان را بدان خوانده؛ چرا که هبه نوعی گذشت و احسان به گیرندهٔ آن است، مایه گشایش زندگی بر او ـ خواه فقیر باشد و خواه ثروتمند ـ سبب به دست آوردن دوستی و آشنایی بیشتر با اوست، اما این هبهٔ صوری درست بر خلاف آن. البته اگر هبه واقعاً به صورت مشروع و به قصد تملیک واقعی به گیرندهٔ آن صورت پذیرد با مصلحت جعل این حکم یعنی گذشت و احساس و ایجاد گشایش در زندگی و نیز به دست آوردن دوستی و آشنایی بیشتر کسی که هدیه را دریافت می‌دارد سازگار است و خوی ناستوده آزمندی را از انسان دور می‌کند و گریز از پرداختن زکات هم نیست. از همین جاست که روشن می‌شود چگونه هبهٔ مشروع و واقعی با قصد شارع در تشریع زکات ناسازگار نیست و از آن سوی هبهٔ غیر مشروع ـ یعنی همان هبهٔ صوری که به شخص داده می‌شود تا پس از گذشتن از سر سال از او باز ستانده شود ـ با فلسفه حقیقی زکات و هدف از تشریع آن ناسازگاری دارد.

۳ ـ حج خانه خدا برای آن تشریع شده که مایه برپایی زندگی مردمان و سعادت آنان در آن سرای دیگر باشد و خداوند دارندگان‌زاد و توشه را که حج نگزارند به نا مسلمان مردن تهدید کرده است حال اگر کسی به کمک حیله‌ای از قبیل هبه کردن صوری مال خود و یا صدقه دادن آن به نیت بازپس گرفتن، از وجوب حج بگریزد همان مفسده‌ای که در ترک حج وجود دارد در این جا نیز بر جای است و مقصود شارع نیز از تشریع حج بر آورده نشده است. بنابر این جا دارد که صاحبان خرد بیندیشند که اگر حیله جایز بود و همه مکلفان چنین حیله‌هایی به کار می‌بستند چه نتیجه‌ای به بار می‌آمد.

۴ ـ حدود نیز چنین وضعی دارد و خداوند آن را به عنوان عاملی بازدارنده و همچنین کیفر و پاک کنندهٔ مجرمان مقرر داشته است. می‌توان گفت تشریع حدود دربردارنده بیشترین مصالح دنیوی و اخروی بندگان است و بلکه سیاست و پیشبرد اداره هیچ کشوری برای هیچ حاکمی بدون این گونه عوامل باز دارنده و کیفرهای مقرر برای گناهکاران و جنایتکاران امکان پذیر نیست. بنابر این بهره جستن از حیله برای ساقط کردن حدّی از حدود با فلسفه جعل آن

ناسازگاری دارد و آن را نقض می‌کند و افزون بر این انسانهای بد نهاد را به ارتکاب جرم و جنایت وا می‌دارد؛ چرا که در فرض جواز حیله، آنان می‌دانند راهی برای رهایی از کیفر وجود دارد و کیفرهایی که مقرر شده با حیله‌هایی بسیار آسان و دردسترس ساقط می‌شوند. به دیگر سخن، در این فرض که حیله جایز باشد هیچ فرقی میان آن نیست که مجرمان بدانند برای جرمشان کیفری وضع نشده است و یا بدانند کیفری وضع شده ولی به کمک ساده‌ترین حیله قابل برداشتن است.

۵ ـ نکاح تحلیل در شریعت نکوهش شده و کنندهٔ آن، به واسطهٔ مفاسد پیدا و پنهانی که این کار در پی دارد، لعنت شده است. بنابر این به میان آوردن حیله‌هایی از قبیل ذکر شرط طلاق، مقدم بر عقد و خودداری از آوردن این شرط در متن عقد، اگر مفسدهٔ نکاح تحلیل را بیشتر نکند دست کم می‌توان گفت از آن نمی‌کاهد و آن را از میان نمی‌برد. حرمت نکاح تحلیل یک مسأله صرفاً تعبدی نیست که علت و غرض آن را نتوان درک کرد، بلکه علت آن برای عقل قابل درک و این خود از خوبیهای شریعت است. از این روی، حیله‌ورزیدن برای واقع ساختن نکاح تحلیل و درستی بخشیدن به آن نقض غرض شارع و برآوردن هدفی است که به کار گیرندهٔ حیله از آن خواسته است.

۶ ـ استبراء نیز یکی از احکام شرع است که خداوند آن را به هدف از میان بردن مفسده اختلاط نسل و تباهی نسب و با عنایت به زشتی و نادرستی آن که کسی مزرعه دیگری را آبیاری کند تشریع کرده است و مفاسدی که بر نبودن آن مترتب می‌شود آن اندازه برای عقل قابل درک است که حتی اگر شرع آن را حرام نکرده بود، عقل خود به ناروا بودن آن حکم می‌کرد. این در حالی است که از دیگر سوی می‌دانیم این مفسده‌ها، بیقین، با حیله‌هایی که برای گریز از استبراء انجام می‌پذیرد نه کاسته می‌شود و نه از میان می‌رود.

۷ ـ فدیه طلاق خلع نیز چیزی است که خداوند آن را در فرض بیم داشتن زن و شوهر از این که نتوانند حدود الهی را بر پای دارند تشریع کرده و برای زن مباح دانسته که در صورت بیم از گرفتار آمدن به کاری ممنوع، با رضایت قلبی به شوهر خویش فدیه دهد و او از نکاحش بیرون رود. اگر زن در چنین صورتی اقدام به دادن فدیه کند مال خویش رابه هدف حل مشکل خود با همسرش داده و این همان رها کردن به نیکی است «تسریح باحسان» این یک مقصود شرعی و مطابق با مصلحت است، و هیچ فسادی را در حال و آینده در پی نمی‌آورد. اما اگر مرد همسر خود را در فشار قرار دهد و او را ناچار سازد که برای رهایی خویش فدیه دهد کاری نامشروع انجام داده است؛ زیرا وی می‌توانسته بدون زیان رساندن، به

جدایی دست یابد. بنابر این در چنین موردی رها کردن زن، رها کردن به نیکی «تسریح باحسان» و یا از بیم ناتوانی برپایی حدود الهی نیست، بلکه آنچه زن به عنوان فدیه داده فدیه کسی است که از سر ناچاری دست به چنین کاری می‌زند. این کار هر چند برای زن به دلیل اضطرار و بیرون رفتن از تنگنا جایز است، اما برای مرد ستاندن چنین فدیه‌ای از زن جایز نیست؛ زیرا این مالی است که از طریق نامشروع به دست او رسیده است.

۸ ـ شارع بر کسی که در روز ماه رمضان و در حالی که روزه دارد با زن خود نزدیکی کند کفاره واجب کرده و این به واسطه مصلحتی است که در کفاره وجود دارد؛ یعنی سستی و اهانتی را که در حق روزه شده است جبران می‌کند، فرد را از انجام دوباره چنین کاری باز می‌دارد، گناه او را پاک، و آنچه را کوتاهی ورزیده تدارک می‌کند و مصالحی دیگر از این دست در پی می‌آورد که شارع آنها را در تشریع کفاره لحاظ کرده است. بنابر این مباح دانستن حیله‌ای که به هدف ساقط کردن کفاره انجام شود، همانند آن که پیش از نزدیکی با همسر، با خوردن چیزی روزه خود را باطل کند و سپس آن کار را انجام دهد، حکم شارع را نقض و باطل کرده و هدف خویش را بر آورده و آن را صحیح نیز نمایانده است.

۹ ـ شارع همچنین فروش میوه را پیش از «بدو صلاح» حرام کرده است، بدان واسطه که مفسده‌هایی چون درگیری و نزاع و اختلاف در پی می‌آورد و چنانچه میوه از بین برود و محصول به دست نیاید به خوردن مال به باطل می‌انجامد. بنابر این، اگر برای جایز کردن چنین معامله‌ای حیله‌ای به میان آورند، همانند آن که شرط کنند میوه در همان زمان معامله چیده شود ـ با آن که خود می‌دانند این تنها یک شرط صوری است و حقیقتی ندارد و از همین روی خریدار هم اجازه نمی‌دهد در همان زمان معامله آن را اجرا کنند ـ این شرط نه از میان برندهٔ مفسده‌ای است که شارع از طریق تشریع حکم خود قصد از میان برداشتنش را داشته و نه حتی از آن می‌کاهد. از این روی مفسده چنین عقدی به خودی خود ثابت و حکم به جواز آن نقض هدف شارع از تشریع حکم است.

۱۰ ـ همچنین شارع تأمین خرج نزدیکان نیازمند را که هیچ راه در آمدی ندارند بر کسانشان واجب کرده و این به هدف بر آورده شدن مصلحت هر دو گروه و نیز جلوگیری از مفسدهٔ تباه شدن و خوار شدن نیازمندان در صورت واگذاشتن آنان از سوی کسانشان است. از این روی حیله ورزیدن برای اسقاط این واجب، با تملیک صوری دارایی خود به دیگران به معنای از میان بردن فلسفه حکم شارع و بر آوردن همان هدفی است که شخص استفاده کننده از حیله خواسته است.

درباره دیگر احکام شرع نیز به همین ترتیب می‌گوییم آنها همه دربردارنده یک مصلحت کلی، و در هر مسأله نیز در بردارنده مصلحتی خاص هستند؛ مصلحت جزئی هر مسأله را می‌توان از دلیل آن برداشت کرد؛ اما مصلحت کلی موجود در همه احکام آن است که هر مکلفی باید در همه پندارها، گفتارها و کردارهای خود پیرو قانونی معین باشد، و نه همانند حیوانی رها در پی شهوتهای خود رود و هر چه خواهد ـ هر چه که باشد ـ برای بر آوردنش تلاش کند.

با نظر به این دو مصلحت کلی و موردی است که می‌گوییم: اگر کسی در حکمی از احکام شرع که با هوسهای او سازگار نیست به کمک حیله از آن شانه خالی کند، و اگر چیزی را که خداوند بر او حرام کرد، به کمک حیله حلالش کند، و اگر واجبی که بر او مقرر شده باکمک حیله آن را از خویش بردارد، و آنچه را خداوند تشریع کرده تعطیل کند، خواسته‌های نفسانی خویش را خدای خود گرفته و در تباه کردن دین الهی و در هم شکستن احکام و حکمتهایی که شارع آنها را استوار ساخته کوشیده است.

۲: سد ذرایع فساد

برخی از کارها هستند که به خودی خود دربردارنده مفسده‌ای می‌باشند، همانند غصب که صاحب مال را از بهره‌جستن از مال خویش محروم می‌سازد و قذف که آبروی انسان بیگناه را لکه‌دار می‌کند و از جایگاه او در دلهای دیگران می‌کاهد.

برخی دیگر از کارها هستند که مستقیم مفسده‌ای از آنها بر نمی‌خیزد، بلکه خود وسیلهٔ گفتار یا کرداری می‌شوند که در آن مفسده است، همانند دادن چاقو به دست کسی که با آن خون انسان بیگناهی را می‌ریزد، و یا راهنمایی کردن ستمگر به مخفیگاه انسانی بیگناه که وی در پی آزار رساندن به اوست، در این دو نمونه، دادن چاقو یا راهنمایی کردن کسی به جایی به خودی‌خود مفسده‌ای در برندارد، چرا که گاه می‌تواند صورت بپذیرد و عملاً از آن مفسده‌ای ناشی نشود، همانند آن که چیزی دیگر مانع استفاده از چاقو برای ریختن خون بیگناه یا مانع رسیدن ستمگر به مخفیگاه بیگناه شود.[۱]

---

۱ ـ چنین مسأله‌ای در فقه امامیه نیز زیر عنوان «معاونت برگناه» یا «مقدمهٔ موصله به حرام» مورد بحث قرار گرفته است. برای نمونه شیخ انصاری در مکاسب خود در قسم دوم از «چیزهایی که به واسطه حرمت مقصودِ آن حرام هستند» به «چیزهایی که هدف طرفهای معامله از آن منفعت حرام

این از حکمت شریعت و فلسفه تشریع احکام است که به تحریم آنچه به خودی‌خود و بدون واسطه در بردارندهٔ مفسده است بسنده نکند، بلکه آن را به وسایلی که غالباً مفسده‌ای بر آنها مترتب می‌شود نیز تعمیم دهد، هر چند آن وسایل به خودی خود و صرف نظر از این که برای چه هدفی به کار گرفته می‌شوند حلال باشند. از این روی می‌گوییم: اگر خداوند چیزی را حرام کند و راهها و وسایلی وجود داشته باشد که بدان حرام بینجامد آن راهها و وسایل را هم حرام می‌کند، تا از این رهگذر حرمت آن چیز تحقق یابد و تثبیت شود و انسانها از این که به حوزهٔ آن نزدیک شوند باز داشته شده باشند. اگر خداوند وسایل و ذرایعی را که به حرام می‌انجامد حلال و مباح قرار می‌داد این خود نقض تحریم آن حرام نخستین و وا دارندهٔ انسانها به انجام آن بود، در حالی که حکمت الهی چنین چیزی را هرگز نمی‌پذیرد، بلکه حتی سیاست و کشورداری حکمرانان نیز چنین چیزی را رد می‌کند؛ برای نمونه اگر حکمرانی

است» می‌پردازد و در سه مسألهٔ فروع این عنوان را بر می‌رسد و در هر یک ادله قائلان به حرمت را می‌آورد. از جمله ادله‌ای که وی بدانها اشاره می‌کند اعانت بر گناه بودن، اکل به باطل بودن و همچنین ادله نهی از منکر و سپس ادله خاصی است که در هر مورد رسیده است. (ر.ک : شیرازی، سید محمد، *ایصال الطالب الی المکاسب*، ج ۱، ص ۲۵۵ ـ ۳۱۴). شیخ انصاری در ضمن این بحث و در ردیف آرایی از بزرگان فقه این سخن محقق اردبیلی را می‌آورد که «مقصود از اعانت برگناه آن چیزی است که با قصد داشتن [مبنی بر معاونت بر گناه] همراه باشد یا به گونه‌ای باشد که عرفاً اعانت بر آن صدق کند. همانند آن که ستمگری برای کتابتی که ستم است از شخص قلم بخواهد و او آن قلم را در اختیارش گذارد.» (*ایصال الطالب*، ج ۱، ص ۲۸۳).

امام خمینی(ره) نیز در کتاب *المکاسب المحرمه* فصلی گسترده دربارهٔ «حکم مبیع آن هنگام که در حرام مصرف شود» گشوده، پس از سخن به میان آوردن از ادله‌ای چون حرمت اعانت بر گناه یا لزوم نهی از منکر، به این مسأله می‌پردازد که صدق اعانت بر گناه متوقف بر حصول و تحقق گناه در خارج است. این بدان معناست که امام حرمت این اعانت و این ایجاد وسیله برای دیگران را بی‌نیاز از بحث می‌شمرد. امام (ره) آنگاه از شرط لزوم تحقق خارجی گناه بر می‌گردد و می‌گوید: «بلکه می‌توان گفت: مفهوم عرفی اعانت بر گناه ایجاد کردن مقدمه گناه است، هر چند خود آن گناه تحقق نپذیرد. برای نمونه کسی که به دزدی نردبان داده است به این هدف که وی برای دزدی از آن استفاده کند، او را بر ایجاد گناه یاری داده است و بر این پایه اگر مانع دزدی دزد شوند و در نتیجه او موفق به دزدی نشود باز هم صادق است که آن در اختیار گذارندهٔ نردبان سارق را بر ایجاد سرقت یاری داده، هر چند سارق در عمل موفق به دزدی نشده است» (امام خمینی، روح الله، *المکاسب المحرمة*، بی‌جا، ۱۳۸۱ هـ ق، ج ۱، ص ۱۴۱). ـ م.

سپاهیان یا رعیت و یا حتی خانواده خود را از چیزی باز بدارد اما درعین حال راههایی را که بدان کار می‌رسد برایشان مجاز بداند او را در شمار کسانی می‌دانند که خواسته خویش را نقض می‌کنند، و از سپاهیان و رعیت نیز کارهایی سر می‌زند که ناقض مقصود اوست همچنین اگر طبیبی بخواهد ریشه یک بیماری را در وجود شخصی از میان بردارد وی را از هر چه طریق و وسیلهٔ منتهی شونده به آن بیماری است باز می‌دارد، وگرنه هرگز آنچه در پی برآوردنش هست بر آورده نمی‌شود. اینک درباره آیین کامل اسلام که در والاترین مرتبه‌های حکمت و مصلحت و کمال است چه می‌توان گمان برد و روا داشت؟

عالمان در این که سدذرایع، از اصول شریعت است اختلافی ندارند و تنها اختلاف آنان در پاره‌ای فروع است که گروهی سد ذرایع را در آنها اجرا می‌کنند و گروهی به اجرای اصل دیگری در آنها روی می‌آورند.

مستند عالمان در اثبات این اصل احکامی است که در قرآن و سنت آمده و به گونه‌ای به این اصل بر می‌گردد.

این احکام، گرچه هر یک به رخدادی ویژه مربوط می‌شوند، اما به آن اندازه از فراوانی رسیده‌اند که بتوانند بر این حقیقت که هدف شارع سدذرایع فساد بوده است دلالت کنند و به منزله دلیلی عمومی تلقی شوند که در قرآن و سنت آمده است و بصراحت بر مبتنی بودن احکام برسدّ ذرایع دلالت نماید. از همین روی است که امام شاطبی در *الموافقات* می‌گوید:

> سد ذرایع یک اصل شرعی قطعی است که در کلیت آن اتفاق نظر وجود دارد، گرچه برخی در جزئیات آن اختلاف کرده‌اند. سلف نیز به این اصل عمل کرده‌اند، بدین اعتبار که آن تواتر معنوی که در رخدادهای متعددی تکرار شده، خود بر عموماتی معنوی دلالت کرده‌اند، گرچه که این رخدادها هر کدام رخدادی خاص بوده‌اند، اما در عین حال فراوانند.

بایسته است پیش از دلیل آوردن برای سدذرایع، درست موضوع را بشکافیم و چنان که شایسته است شرح دهیم و روشن سازیم.

واژه «ذرایع» جمع «ذریعه» و ذریعه در لغت به معنای وسیله و یا راه رسیدن به یک چیز است، که خود با این معنا به سه گونه تقسیم می‌شود:

گونهٔ نخست: وسیله‌ای که به طور قطع یا به گمان نزدیک به یقین به مفسده می‌انجامد، همانند ریختن سم در غذا که مرگ خورندهٔ آن را در پی می‌آورد، کندن چاه در گذرگاه مردمان که به افتادن عابران در آن، به واسطه غفلت یا تاریکی و همانند آن می‌انجامد، و زنا که در آمیختن شدن نسب و نسل، فساد و بی عفتی زنان، و از میان رفتن شرافت و کرامت انسانی را

در پی می‌آورد.

گونهٔ دوم : آنچه اساساً وسیله‌ای برای رسیدن به مباح است، اما گاهی بندرت به مفسده نیز می‌انجامد مصلحت آن از مفسدهٔ احتمالیش بیشتر است. همانند نگاه کردن به زن در هنگام خواستگاری و یا گواهی دادن در مورد او، نگاه کردن به کنیزی که در معرض فروش است به قصد خریدن او، گفتن سخن حق در برابر حاکم ستمگر، کاشتن انگور که ممکن است به شراب ساختن از آن بینجامد، و در پیش گرفتن پیشه طبابت که گاه می‌تواند مرگ برخی از بیماران را در پی آورد.

گونهٔ سوم : آنچه اساساً وسیله‌ای برای رسیدن به مباح است، اما در بسیاری از موارد به مفسده می‌انجامد، به‌گونه‌ای که آن مفسده بر مصلحتی که در این وسیله است غلبه می‌کند، همانند ناسزا گفتن به بتان در حضور مشرکان که وسیله‌ای می‌شود تا آنان از سر جهل و نادانی و سرکشی خداوند را ناسزا گویند، نماز گزاردن در برابر قبر که گرچه برای خدا انجام می‌شود اما بهانه‌ای است که با گذشت زمان قبر پرستی رواج یابد، بیع عینه که وسیله‌ای برای ربا خوردن و ربادادن است، و حکم کردن قاضی به استناد علم خود [از موضوع نزاع] که وسیله‌ای برای ستم کردن در قضاوت می‌شود.

در فقه اسلامی، دربارهٔ گونه نخست ادله‌ای حاکی از منع، به معنای اعم آن یعنی کراهت و حرمت به مقدار مفسده‌ای که در پی می‌آورد، و درباره گونه دوم ادله‌ای حاکی از اباحه و استحباب و مقدار مصلحتی که در بردارد آمده است.

اما گونهٔ سوم همان چیزی است که ما اینک درصدد دلیل آوردن برای آن هستیم، و همین است که فقیهان از آن به عنوان «ذرایع» یاد می‌کنند. فقیهان ذرایع را تنها آن دسته از وسایلی دانسته که در بسیاری از موارد به فعل حرام منتهی می‌شود، به گونه‌ای که اگر این «منتهی شدن» به فعل حرام در بین نباشد در خود آن وسایل هیچ مفسده‌ای نیست. براساس این تعریف، اگر چیزی به فساد منتهی شود، اما آن یک فعل حرام نباشد همانند شراب خوردن که به مستی می‌انجامد [و مستی یک فعل نیست، بلکه یک حالت است] و یا همانند زنا که در آمیخته شدن نسل و نسب را در پی‌می‌آورد یا اگر چیزی به خودی‌خود فساد و مفسده باشد همانند کشتن بیگناه و ستم کردن، در باب «سدذرایع» جای نمی‌گیرد، بلکه اولی از باب «اسباب و مقتضیات» و دومی از باب «محرمات محض» است. از همین روی است که گفته‌اند: «ذریعه وسیله‌ای بظاهر مباح است، اما غالباً وسیله‌ای است برای انجام فعل حرام». هر چه در ذیل عنوان ذرایع بدین معنا بگنجد، در شرع دلیل بر حرمتش آمده است، خواه شخص از آن چیز رسیدن به

حرام و مفسده را قصد کند، خواه نه[1]. شواهد این حرمت در کتاب و سنت بسیار فراوان است به‌گونه‌ای که تقریباً می‌توان آنها را بیرون از شمار دانست، چونان که ابن‌قیم در *اعلام الموقعین* نودونه دلیل بر حرمت ذرایع آورده است و اینک ما پاره‌ای از آنها را یادآور می‌شویم:

۱ ـ خداوند در قرآن می‌فرماید: «**وَلاٰ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْواً بِغَيْرِ**

۱ـ فتح و سد ذرائع یا تبعیت مقدمه ازذی المقدمه در احکام خمسه چیزی است که صرف نظر از نزاعهای لفظی و اختلافهایی که به نامگذاری و رده بندی بحث بر می‌گردد، بسیاری بر اعتبار آن به عنوان یکی از منابع یا راههای شناخت احکام اتفاق نظر دارند، و آنچه در این باب مطرح است نزاع بر سر نامگذاری آن، بر سر اعتبار آن به عنوان یک منبع مستقل، و همچنین بر سر عقلی بودن یا شرعی بودن حکم مقدمه و عقاب و ثواب داشتن آن به نحو مستقل است. این مسأله که فقها و اصولیین امامیه سددذرائع را در عمل اعتبار کرده‌اند چیزی است که بخوبی می‌توان در کتب فقه از آن نشان یافت.

هم جناتی در *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی* این نظر را به گروهی از اصولیین امامیه نسبت می‌دهد و هم حکیم در *الاصول العامه* این را دیدگاه بیشتر اصولیین می‌داند. او در این باره می‌نویسد: بیشتر اصولیین شیعه و سنی که ما سراغ داریم، به استثنای برخی از محققان متأخر به فتح و سدذرائع عقیده دارند، هر چند در حدود مقدار معتبر و مقدار نامعتبر آن با همدیگر به اتفاق نظر نرسیده‌اند.

حکیم سپس از محمد سلام مدکور در *المدخل للفقه الاسلامی* (ص ۲۷۰) نقل می‌کند ـ و همین عبارت در *منابع اجتهاد* نیز آمده است ـ که می‌گوید: «واقعیت آن است که همه فقیهان اصل سد ذرائع را پذیرفته‌اند و البته در مقدار استناد به آن اختلاف و در شیوه رسیدن به حکم از طریق آن تفاوت نظر دارند؛ چه دیده می‌شود بیشتر فقیهان در احکام فقهی در صورتی که وسیله‌ای متعیّن برای یک هدف مشخص باشد حکم هدف را به وسیله می‌دهند، اما اگر این وسیله تنها طریق متعین برای آن هدف نباشد [در این باره اختلاف دارند و] مشهور از امام مالک این است که در اینجا نیز ذریعه یکی از منابع احکام است. امام احمد نیز نظری نزدیک به این دارد و ابن‌قیم و ابن تیمیه هم از این دو پیروی کرده‌اند».

حکیم پس از نقل این عبارت با اندک اشاره‌ای که به ضعف ادله دارد، تنها این نکته را شایسته استثناکردن و حاشیه زدن می‌داند که چرا سد ذرایع را منبعی جداگانه درکنار سایر ادله دانسته‌اند؛ چرا که حکم ذریعه یا از صغریات عقل است و یا از صغریات سنت.

جناتی نیز همین نکته را یادآور می‌شود که اعتبار کردن فتح و سد ذرائع به عنوان یک دلیل مستقل «به نظر ما نادرست است ؛ چون سد ذرائع به تقریبی از صغریات مسأله سنت و به تقریبی از صغریات مسأله عقل به شمار می‌آید» (ر.ک : *منابع اجتهاد*، ص ۳۷۹) ـ م.

عِلْم».[۱] در این آیه ناسزاگویی به بتانی که مشرکان آنها را به جای خداوند می‌پرستیدند با آن که خودً یک عبادت است حرام شده، و علت این تحریم نیز آن است که این ناسزاگویی بهانه و دستاویزی برای مشرکان می‌شود تا خدای را ناسزاگویند. از دیگر سوی مصلحت این که آنان خداوند را ناسزا نگویند بر مصلحت ناسزاگویی به خدایان باطل آنها غلبه و برتری دارد.

۲ ـ خداوند در قرآن کریم زنان را از این نهی فرموده است که پای خود را بر زمین بکوبند تا زینتی که پنهان داشته‌اند دانسته شود[۲]. در این جا از آن روی که پای بر زمین کوبیدن راهی و وسیله‌ای برای آشکار کردن صدای خلخالی است که زنان به پای می‌کردند و این نیز خود مقدمه و ذریعه‌ای است برای جذب مردان به آنان، خداوند آنها را از این کار نهی فرموده است.

۳ ـ خداوند مردان و زنان مؤمن را به فروهشته داشتن چشمان فرمان داده است[۳]، از آن روی که نگاه کردن مقدمه و ذریعهٔ میل و محبت و آن خود ذریعهٔ افتادن به فعل حرام است.

۴ ـ خداوند صحابه را از این که خطاب به پیامبر «راعنا» بگویند[۴]، و از آن معنای صحیحش یعنی توجه خواستن را هم اراده کنند نهی کرد تا راهی را که یهودیان از گذر آن به پیامبرﷺ ناسزا می‌گفتند بر روی آنان ببندد؛ چه، یهودیان این واژه را به کار می‌گرفتند و از آن نه معنای پیش گفته، بلکه معنای اسم فاعل از ماده رعونت را قصد می‌کردند.

۵ ـ خداوند بصراحت خواستگاری از زنی که عدّه دارد، حتی زنی که عدّهٔ وفات را می‌گذارند که میزان در پایان یافتن آن گفتهٔ زن نیست، حرام کرده[۵]؛ چرا که مباح کردن چنین خواستگاریی گاه به کارهای بزرگتر، یعنی ازدواج با زنی که در عدّه است و سپس همبستری کردن با او می‌انجامد.

۶ـ خداوند از دادوستد در هنگام اذان نماز جمعه نهی کرده است[۶] تا مباد این کار راهی شود برای روی گردان شدن از نماز و پرداختن به چیزی جز آن.

---

۱ ـ انعام/ ۱۰۸ : چیزهایی را که در برابر خداوند به خدایی می‌خوانند دشنام مگویید تا آنان هم از سر ناآگاهی و ستم خدای را ناسزا گویند.

۲ ـ اشاره به آیه نور/ ۳۱: «وَ لا یَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ...».

۳ ـ اشاره به آیه نور /۳۰ : «قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ...».

۴ ـ اشاره به آیه بقره/ ۱۰۴ : «لا تَقُولُوا راعِنا وَ قُولُوا انْظُرْنا...».

۵ ـ اشاره به آیه بقره/ ۲۳۵: «وَ لکِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً...».

۶ ـ اشاره به آیهٔ جمعه/ ۹ : «وَ ذَرُوا الْبَیْعَ...».

۷ ـ در حدیثی که مورد اتفاق است آمده که رسول خداﷺ فرمود: این که کسی به پدر و مادر خود ناسزا گوید از گناهان کبیره است. گفتند: ای رسول خداﷺ آیا کسی پدر و مادر خود را هم ناسزا می‌گوید؟ فرمود: «آری، به پدر دیگری ناسزا می‌گوید و او نیز به پدر وی در مقابل ناسزا می‌گوید، و مادر دیگری را دشنام می‌دهد و او نیز مادر وی را دشنام می‌گوید». در این حدیث پیامبر اکرمﷺ کسی را که به دیگری دشنام گوید و دشنامگویی او سبب شود که والدین او را ناسزا گویند به منزلهٔ کسی خوانده که به پدر و مادر خود دشنام می‌گوید و موجبات قهر آنان را فراهم می‌آورد، گرچه که افزون بر این، در کاری که این شخص انجام داده گناه دیگری نیز وجود دارد و آن آزار رساندن به دیگران است.

۸ ـ زمانی که صفیه دختر حیی به دیدار پیامبرﷺ آمد، آن حضرت که در مسجد معتکف بود همراه او برخاست و روانه خانه‌اش شد. در راه دو تن از انصار آن حضرت را با صفیه دیدند. پیامبرﷺ به آن دو تن فرمود: شتاب مورزید! این صفیه دختر حیی است. در این حدیث که مورد اتفاق است، پیامبر اکرمﷺ راه بدگمان شدن آن دو تن به او و همراهش را با اعلام این که زنی که به همراه اوست صفیه همسر وی است بر آنان بست.

۹ ـ شارع خلوت کردن با زنی نامحرم و یا سفر کردن به همراه او را هر چند برای مصلحتی دینی باشد حرام کرده تا بدین وسیله راهی را که شیطان می‌تواند از آن در آید ببندد و زن و مرد را از این که در معرض تهمت و گفته‌های ناروای مردمان قرار گیرند دور سازد.

۱۰ ـ رسول خداﷺ فرمان داد به صورت برابر به فرزندان بخشش شود، و نیز خبر داد که مراعات نکردن این برابری ستمی نارواست. او همچنین از گواهی دادن در چنین موردی خودداری ورزید و انجام دهنده چنین بخششی را به باز گرداندن آنچه بخشیده است فرمان داد و او را اندرز گفت و به عدالت و تقوا سفارش فرمود ـ چونان که روایت نعمان بن بشیر به نقل شیخین به همهٔ این حقایق تصریح می‌کند ـ چرا که این کار زمینه‌ای بسیار آماده و مناسب برای دشمنی و کینه ورزی میان فرزندان و گسستن پیوندهای خانوادگی بین آنان است.

۱۱ ـ صحابه و عموم فقیهان بر این حکم که می‌توان یک گروه را به قصاص قتل یک نفر کشت اتفاق کرده‌اند، با وجود آن که قاعده در باب قصاص چنین چیزی را منع می‌کند. اما دلیل این اتفاق آن است که مباد قصاص نکردن در چنین صورتی، به عنوان راهی برای ریختن خون دیگران و در امان ماندن از قصاص استفاده شود.

۱۲ ـ پیامبر اکرمﷺ از اجرای حدود بر مسلمانان در هنگام جنگ با کفار نهی فرمود تا این بهانه و دستاویزی برای آنان در پیوستن به کافران نشود.

۱۳ ـ پیامبر اکرمﷺ از پیش انداختن رمضان با یک یا دو روز روزه نهی فرمود مگر آن که این روزه به صورت عادی و نه به عنوان رمضان صورت گیرد. آن حضرت از روزه «یوم الشک»[1] نهی کرد. این نیست مگر از بیم آن که چنین روزه گرفتن ذریعه و وسیله‌ای شود برای ضمیمه کردن چیزی که واجب نیست، به واجب.

۱۴ ـ پیامبر اکرمﷺ از این که بیع و سلفی همراه یکدیگر صورت پذیرد نهی فرمود، در حالی که اگر هر یک از این دو جدای از دیگری صورت پذیرد صحیح است و اشکالی در آن نیست. اما دلیل نهی از همراه کردن این دو با یکدیگر آن است که در مقابل قرض، چنین کاری می‌تواند وسیله‌ای باشد برای رسیدن نفعی به قرض دهنده از ناحیه قرض گیرنده؛ برای نمونه اگر کسی به دیگری هزار دینار قرض دهد و فروش کالای دیگری را هم به این قرض ضمیمه کند در هنگام تعیین قیمت آن کالا بهایی بیش از بهای واقعی‌اش برای آن تعیین خواهد کرد و در نتیجه اگر مثلا آن کالا صد دینار بها داشته باشد وام گیرنده آن را به دویست دینار خواهد خرید، و نتیجه آن خواهد شد که وام دهنده در برابر هزار دینار وام، صد دینار به بهای کالا افزوده، و این در حقیقت نوعی رباست. از همین روی شارع از همراه کردن این دو عقد منع کرد، هر چند وام دهنده از چنین کاری قصد رسیدن به منفعت در برابر قرضی که می‌دهد نداشته باشد.

۱۵ ـ فروشنده از این که پس از فروش کالایی به خریدار آن را به قیمتی کمتر از آنچه او خریده است از او بخرد نهی شده است ـ و این همان بیع عینه است ـ هر چند وی اصلاً از این کار خود قصد ربا نداشته باشد. اما دلیل این منع آن است که چنین دادوستدی در عمل وسیله آشکاری است برای مثلاً مبادله پانزده دینار نسیه در برابر ده دینار نقد.

۱۶ ـ وام دهنده از پذیرفتن هدیهٔ وام گیرنده بازداشته شده است، مگر این که هدیه را جزو بدهی او حساب کند، یا آن که پیش از این قرض دادن، ستاندن و دادن چنین هدیه‌ای میان آن دو معمول بوده باشد. دلیل این حکم نیز چیزی نیست جز بیم آن که از این هدیه دادن به عنوان وسیله‌ای برای پاداش در برابر قرض استفاده شود و در نتیجه آنچه داده می‌شود در معنا و در حقیقت خود ربا باشد.

کوتاه سخن آن که محرمات دوگونه است: آنچه خود مفسده است، و آنچه ذریعه و

---

۱ ـ آخرین روز ماه شعبان را که میان تعلق آن به شعبان و رمضان تردید باشد «یوم الشک» گویند. ـ م.

رسانندهٔ به مفسده است. چونان که قربات[1] نیز بر دو گونه است: آنچه خود مصلحت است، و آنچه ذریعه و مقدمه به آن است. از آن سوی، گشودن باب ذرایع در گونه نخست درست بمانند بستن باب ذرایع و مقدمات در گونه‌دوم است، و این هر دو با آنچه شریعت آورده ناسازگاری دارد.

دلالت این قاعده بر حرمت حیله

قاعده بر این دلالت می‌کند که آنچه ذریعه و مقدمه رسیدن به حرام باشد از دیدگاه شارع بشدت منع شده است. بنابر این هنگامی که شارع آنچه را گاه می‌تواند ذریعه و وسیلهٔ انجام کار حرام شود حرام دانسته، خواه شخص از آن حرام قصد کند و خواه حرام قصد نکند، می‌بایست به طریق اولی ذریعه‌ها و مقدمه‌هایی را که جز به قصد حلال کردن حرامها، اسقاط واجبات و به بازی گرفتن حقوق الهی و حقوق مردمان انجام نمی‌گیرد حرام باشد. از این روی جایز دانستن حیله آشکارا با سدذرایع در تناقض است؛ چه، شارع با هر وسیله راههای رسیدن به حرام و انجام حرام را می‌بندد، اما کسی که از حیله بهره می‌جوید به هر شیوهٔ ممکن به حیله متوسل می‌شود تا کاری جز آنچه شرع مقرر داشته است انجام دهد. با این وصف چگونه می‌توان در بارهٔ آیین کامل اسلام که مفاسد را دفع می‌کند و راهها و گذرگاههای رسیدن به آن را می‌بندد این گمان را رواداشت که درهای حیله و راههای مکرو نیرنگ را گشاده باشد، تا کسانی از رهگذر آن واجبات را ساقط کنند و محرمات او را حلال بشمارند و برای رسیدن به آنچه مفسده است و شرع برای از میان برداشتن آن آمده، از حیله به عنوان یک وسیله و یک ذریعه بهره‌جویند؟

۳: اعتبار قصد و نیت در کارها

هر کس درمنابع تشریع و موارد آن تأملی ورزد خواهد دید همه کارها به نیت است و قصد و نیت در همه کارها ملاک است، خواه کارهای عبادی و خواه آنچه عادت است. آنچه در کتاب و سنت آمده و بر این قاعده گواهی می‌کند بسیار فراوان و تقریباً بیرون از شمار است. بسیاری از این گواهیها در ادله حرمت حیله گذشت. اما از جمله ادله این قاعده می‌توان به

---

۱ ـ مقصود از «قربات» جمع «قُربة» هر عبادت و طاعتی است که موجب تقرب انسان به خداوند شود. ـ م.

موارد زیر اشاره کرد:

۱ـ آیه‌های «وَمااُمِرُوا اِلاّ لِیَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدین»[۱] و «فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصاً لَهُ الدین»[۲]؛

۲ ـ آیه «مَنْ کَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِیمانِهِ اِلاّ مَنْ اُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیمانِ»[۳]؛

۳ ـ آیه «وَ لا یَأْتُونَ الصَّلاةَ اِلاّ وَ هُمْ کُسالیٰ وَ لا یُنْفِقُونَ اِلاّ وَ هُمْ کارِهُونَ»[۴]؛

۴ـ آیه «وَ لا تُمسکوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا»[۵]؛

۵ ـ آیه «مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصیٰ بِها اَوْدَیْنٍ غَیْرِ مُضارٍّ»[۶]؛

۶ ـ آیه «لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرینَ اَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ فی شَیْءٍ اِلاّ اَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً»[۷]؛

۷ ـ حدیث مورد اتفاق «انّما الاعمالُ بالنیاتِ و انَّمالکلِ امریءٍ ماٰنَویٰ... »[۸]؛

۸ ـ حدیث صحیح مورد اتفاق «صیدُ البَرِّ لکُمْ حَلالٌ و اَنْتُم حُرُمٌ مالَمْ تَصیدُوهُ اَوْ یُصَدْ لکم »[۹]، که احمد و صاحبان سنن آن را نقل کرده‌اند؛

۹ ـ حدیث صحیح « مَنْ قاتَلَ لِیَکُونَ کَلِمة اللّٰهِ هِیَ الْعُلْیا فَهُو فی سَبیلِ اللّٰه »[۱۰]؛

---

۱ ـ بینه/ ۵ : آنان را جز این فرمان ندادند که خدای را بپرستند، در حالی که در دین او اخلاص می‌ورزند.

۲ ـ زمر/ ۲ : خدای را با اخلاص در دین بپرست.

۳ ـ نحل/ ۱۰۶ : کسانی که پس از ایمان آوردن به خدای کافر شوند [خشم خدا بر آنان است]، مگر آن که او را به زور به این واداشته‌اند در حالی که دلش به ایمان استوار است.

۴ ـ توبه/ ۵۴ : جز با بی رغبتی به نماز حاضر نمی‌شوند و جز به کراهت و ناخوشایندی زکات نمی‌دهند.

۵ ـ بقره/ ۲۳۱ : آنان را از سر ستم و برای زیان رساندن نگه ندارید.

۶ ـ نساء/ ۱۲: پس از وصیتی که بدان وصیت می‌کند یا بدهیی که [ورثه را] زیان نمی‌رساند.

۷ ـ آل عمران/ ۲۸: مباد مؤمنان کافران را به جای مومنان به دوستی گیرند؛ هر که چنین کند او را با خدای هیچ پیوندی نیست، مگر این که از آنان بسختی بیم برید.

۸ ـ کرده‌ها به نیّت است و هر کسی را آن چیزی است که نیت کرده است ـ پیشتر دربارهٔ این حدیث مفصلاً بحث شده است.

۹ ـ شکار خشکی در حالی که در احرام هستید بر شما حلال است، تا زمانی که خود آن را شکار نکرده باشید یا آن را بویژه برای شما شکار نکرده باشند. بحث در باره این حدیث نیز پیشتر گذشته است.

۱۰ ـ هر که برای آن بجنگد که نام خدای را غلبه دهد کشتهٔ راه خداست . ر.ک: صحیح بخاری،

۱۰ـ حدیث قدسی «انما أغنی الشرکاء عن الشرك، من عمل عملاً اشرك معی غیری ترکته و شرکه»[۱] که مسلم آن را نقل کرده است؛

۱۱ ـ حدیث مورد اتفاق «القاتلُ و المقتولُ فی النّار»[۲]. گفتند: درباره قاتل که سخنی نیست، اما مقتول را چه گناهی است؟ فرمود: «انّه کانَ حریصاً عَلیٰ قَتْلِ صاحِبِه»[۳]؛

۱۲ ـ حدیث «لعن الله الخمر و شاربَها و ساقیها و مبتاعها و بائعها و عاصِرَها و معتَصِرَها و حاملَها و المَحْمولةَ الیه»[۴] به روایت ابوداوود. ابن‌ماجه نیز همین حدیث را نقل کرده و افزوده است «و آکلَ ثَمَنَها». در این حدیث «عاصر» انگور را فشرده، اما از آنجا که نیت او از تهیه آب انگور فراوردن شراب بوده ظاهر کارش که تنها گرفتن آب‌انگور است به او سودی نمی‌رساند و او را از شمول لعنی که در این حدیث آمده بیرون نمی‌برد؛

۱۳ ـ روایت ابو عبدالله ابن بطه، از عبدالله بن بریده، از پدرش که گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: «من حبس العنب ایام القطاف حتی یبیعه من یهودی أو نصرانی أو من یتخذه خمراً فقد تقحم النار علی بصیرة»[۵]. این روایت را طبری در *المعجم الاوسط* و همچنین بیهقی آورده و اخیر [پس از عبارت «او ممن یتخده خمراً] افزوده است: «أو ممن یعلم أن یتخذه خمراً»؛

۱۴ ـ روایت مرفوع ابوهریره که ابوحفص عکبری آن را به سند خود نقل کرده و در آن آمده است: «من تزوّج امرأة بصداق ینوی ان لایؤدیه فهو زانٍ و من ادان دیناً ینوی الایؤدیه فهو سارق»[۶]. در این روایت پیامبر اکرم ﷺ مردی را که زن می‌گیرد و قصد دادن مهر ندارد و نیز

کتاب الجهاد، باب ۱۵.

۱ ـ من شریکان را از شریک بی‌نیاز می‌کنم؛ هر کس کاری انجام دهد و در آن غیر را شریک گیرد او را با همان شریک وامی‌گذارم. ر.ک : صحیح *مسلم*، کتاب الزهد، باب ۴۶.

۲ ـ قاتل و مقتول هر دو در آتشند. ر.ک : صحیح *مسلم*، کتاب الفتن، باب ۱۴ و ۱۵.

۳ ـ او به کشتن آن دیگری آزمند بود.

۴ ـ خداوند لعنت کند شراب را، شراب خور را، ساقی را، خریدار را، فروشنده را، تهیه کننده را، حمل کننده‌را، و کسی را که شراب برایش حمل می‌شود: ر.ک : سنن *ابوداوود*، کتاب الاشربه، باب ۲.

۵ ـ هر کس در روزهای چیدن انگور از چیدن آن خودداری ورزد تا آن را به یهودی یا مسیحی یا کسی بفروشد که از آن شراب می‌گیرد، خود را آگاهانه به آتش در افکنده است.

۶ ـ هر کس با زنی ازدواج کند و برای او مهری قرار دهد که قصد دادنش ندارد زناکار است و هر کس قرضی گیرد که قصد بازپس دادنش ندارد دزد است.

کسی را که وام می‌گیرد و قصد بازپرداخت آن ندارد به منزلهٔ کسی دانسته که بناحق به ناموس یا مال مردمان تجاوز می‌کند و در نتیجه در معنا و در حقیقت امر همانند زناکار و دزد است، هر چند در صورت و در ظاهر با این دو تفاوت دارد. حدیث مرفوع دیگری به همین معنا از بخاری روایت شده است که: «من أخذ اموال الناس یرید أداءها أداها الله عنه و من أخذها یرید أتلافها أتلفه الله»[1] ؛

۱۵ ـ افزون بر اینها، هر کس در ادلهٔ احکام تدبر کند خواهد دید شارع الفاظی را که بدون قصد بر زبان شخص جاری شده است، همانند آنچه در خواب یا درحالت نسیان و مستی از شخص صادر می‌شود، و نیز الفاظی را که شخصی با توجه و قصد بر زبان، اما به واسطه عذری معنای آنها را اراده نکرده است، همانند آنچه از جاهل یا مکره و یا از کسی صادر می‌شود که از سرشادی یا خشم فراوان و یا به واسطه بیماری به اشتباه چیزی می‌گوید، معتبر ندانسته و همچنین کسی را که کاروان خود گم کرده و پس از نومیدی نسبت به یافتن آن، آن را یافته و از شدت شادی گفته است «خدایا تو بندهٔ منی و من پروردگار توام» کافر نشمرده است.

این متون و متونی چند برابر اینها که یاد آورشان نشدیم در این صراحت دارد که عمل تابع نیت است و هر کاری تابع قصد شخص، و احکام نیز تابع حقایق و نه ظواهر کار.

دلالت این قاعده بر بطلان حیله

این قاعده بنیان حیله را بر می‌کند و از میان می‌برد؛ چه این قاعده گویای آن است که احکام حلیت و حرمت، پاداش و کیفر، و صحت و فساد تابع حقیقت و واقعیت کار است نه صورت آن، و تابع باطن عقد است نه ظاهر آن. در حالی که روشن است ظاهر حیله امتثال حکم شرع و باطنش نافرمانی و گردن‌فرازی است و بنابر این به مقتضای این قاعده می‌بایست حکم شرع بر معنا و حقیقت کار مترتب شود و حیله نزد خداوند حرام و باطل و بی اثر باشد. نزد ما نیز چنین است و اگر قرینه‌ای لفظی و یا غیر لفظی از قصد شخص به دست آید می‌بایست مکر و حیله او را به خود وی برگرداند و کار او را تا جایی که امکان دارد بی‌اثر و لغو ساخت؛ برای نمونه، اگر کسی صیغه عقدی را بر زبان آورد و از آن چیزی قصد کند که جایز نیست، همانند آن که به قصد تحلیل «نکحت» و «تزوجت» بگوید، یا به قصد ربا «بعت» و «اشتریت» بگوید،

---

۱ ـ هر کس از دارایی مردم چیزی بگیرد و قصد بازپس دادنش داشته باشد خداوند آن را از جانب او اداکند و هر کس چیزی بگیرد و قصد از میان بردنش داشته باشد خداوند آن را از میان برد. ر.ک: *صحیح بخاری*، کتاب الاستقراض، باب ۲.

یا به قصد حیله و به هدف انجام کاری که بر ترکش سوگند خورده، بی‌آن که شکستن سوگند لازم آید «خالعت امرأتی» بگوید، یا به قصد حیله و فرار از زکات یا برای اسقاط حق شفعه شفیع «وهبت» و «تصدقت» و «ملکت» بگوید و یا صیغه‌هایی از این قبیل با قصدی مخالف حقیقت آنها بر زبان جاری کند، چنین صیغه‌هایی مقصود او را بر نمی‌آورد و سبب نمی‌شود ظاهر لفظ و فعل وسیله‌ای برای رسیدن او به مقصودش باشد؛ چه اگر بخواهد مقصود او بر آورده شود این خود در بردارنده تناقضی آشکار با شارع و هدف وی و نیز کمک کردن به حیله ورز بر انجام گناه و ستم‌ورزی خویش است. این بدان دلیل است که طرق و اسباب تنها «وسیله» هستند و برای رسیدن به غیر قصد می‌شوند،و از دیگر سوی هیچ تفاوتی میان این دو صورت وجود ندارد که شخص با بهره جستن از حیله به حرام برسد و یا از طریق مخالفت آشکار با شرع و یکی بودن ظاهر و باطن و پیدا و پنهان و لفظ و قصدی که به میان آورده به حرام برسد، بلکه شاید کسی که از این راه اخیر هدف خود را بر می‌آورد در برابر آن دیگری فرجام بهتری داشته و خطر آنچه می‌کند نیز کمتر باشد، چونان که پیش گیرندهٔ راه مکرو حیله از دیدگاه مردم نیز نسبت به آن کسی که آشکارا و از همان راه خود کار خویش را انجام می‌دهد بیشتر مورد خشم است و کینه آنان را بیشتر بر می‌انگیزد. از این روی است که ایوب سختیانی، از بزرگان و ناموران تابعین، در این باره می‌گوید: «خدا را فریب می‌دهند، چونان که کودکان را فریب دهند، اگر آنچه می‌کنند آشکارا و به همان صورت که هست انجام داده بودند برای آنان آسانتر بود».

چند شبهه و پاسخ آنها

برخی از عالمان بر قاعدهٔ «اعتبار قصد و نیت در کارها» چنین اشکال کرده‌اند که نیت و قصد مسأله‌ای باطنی است و ما را از آن آگاهی نیست، به حکم این ضرورت که نیت از مصادیق غیب و دانستن آن «علم الغیب» و آن تنها در نزد خداوند است؛ پس چگونه می‌توان احکام را منوط به نیت و مترتب بر قصد دانست با آن که خداوند در کتاب الهی خطاب به پیامبر خویش فرموده است: «**قُلْ لاٰ یَعْلَمُ مَنْ فی السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرضِ الْغَیبَ اِلاَّ اللّٰهَ**»[1] و پیامبرﷺ فرموده «انی لم أؤمر ان انقب عن قلوب الناس و لا اشق بطونهم»[2] و نیز فرموده:

---

۱ ـ نمل/ ۶۵: بگو هیچ کس در آسمانها و زمین غیب نمی‌داند مگر خدا.

۲ ـ من فرمان ندارم که دلهای مردم را بررسم یا سینه آنان را بشکافم. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب ۶۱.

«امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لااله‌الاالله، فاذا قالوها عصموامنی دماء هم و اموالهم الابحق الاسلام و حسابهم علی الله»[۱] و بر این اساس به ظاهر مردمان بسنده کرده و باطن کار آنان را به خداوند واگذاشته است پیامبر خداﷺ با کسانی که از همراهی با او در جهاد خودداری ورزیدند و بهانه‌هایی آوردند نیز چنین رفتار کرد و آنچه آنان آشکار می‌داشتند پذیرفت و باطن کارشان را به خداوند واگذاشت. او با منافقان نیز همین شیوه را در پیش گرفت و اسلام ظاهری آنان را پذیرفت و باطن کارشان را به خداوند واگذاشت. خداوند نیز فرموده است: «ولاتقف مالیس لک به علم» و این در حالی است که خداوند برای ما راهی به آگاهی یافتن از نیتها و قصدها قرار نداده است تا احکام دنیوی منوط به آنها باشد. احکام صادر از رسول خداﷺ در میان بندگان، اعم از حدود و حقوق و دیگر احکام بر همین اساس جاری شده و او خود مردم را از این آگاهانیده که همه احکام آنها بسته به آن چیزی است که آشکار می‌سازند و باطن کارشان با خداست. در حدیثی از پیامبر اکرمﷺ رسیده است که فرمود: «انما انا بشر و انکم تختصمون الیّ و لعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض فاقضی له علی نحو مما اسمع فمن قضیت‌له من حق اخیه شیئاً فلا یأخذه فانما اقطع‌له قطعة من النار»[۲]. بنابر این وقتی کتاب و سنت بر این دلالت کنند که عقود به همان ظاهرشان ثابت می‌شوند و نیت طرفهای عقد آن را فاسد نمی‌کند باید گفت: اگر عقدی در ظاهر صحیح صورت پذیرد به واسطه توهم کسان دیگر ـ غیر از طرفهای عقد ـ نسبت به آنچه طرفهای عقد از آن اراده کرده‌اند فاسد نمی‌شود، بویژه هنگامی که این توهم توهمی سست باشد.

پاسخ این اشکال آن است که خداوند ـ تعالی ـ الفاظ را میان بندگان به عنوان معرّف و دلالت کنندهٔ بر آنچه در دل دارند وضع کرده است و هنگامی که کسی از دیگری چیزی می‌خواهد به کمک همین الفاظ خواستهٔ خود و آنچه را در دل دارد برای مخاطب آشکار می‌سازد. خداوند احکامی را بر این اراده‌ها و مقاصد که به وسیلهٔ لفظ ابراز می‌شوند مترتب ساخته است، نه این که احکام را صرفاً بر آنچه در دل شخص است و هیچ لفظ یا فعلی بر آن

---

۱ ـ فرمان دارم با مردمان پیکار کنم تا هنگامی که بگویند: لااله الاالله. چون این را گفتند جان و مال خود را به حق مسلمانی در برابر من پاس داشته‌اند، اما حساب آنان با خداوند است. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب الاستتابه، باب ۳.

۲ ـ پیشتر ترجمه حدیث گذشت و آنجا بیان شد که در روایت *سبل السلام* به جای «قضیت له من حق اخیه» عبارت «قطعت له من حق اخیه» آمده است. ـ م.

دلالت نکرده، و یا صرفاً بر الفاظی که متکلم از معانی آنها آگاهی ندارد و یا آنها را قصد نکرده است مترتب ساخته باشد. از همین روی، او برای این امت از آنچه در دل آورند ولی بدان عمل نکنند و یا بر زبان نیاورند و همچنین از آنچه به اشتباه یا از روی نسیان، یا اکراه و یا عدم آگاهی از معنای لفظ بر زبان آورند در گذشته؛ چه این که [در صورت نخست فرد کاری انجام نداده و چیزی بر زبان نیاورده و] در صورت اخیر نیز از معنای آنچه بر زبان آورده آگاهی نداشته و آن را قصد نکرده است. بنابر این، تنها در صورتی حکم شرعی مترتب می‌شود که قصد و دلالت لفظی یا قولی در کنار هم حاصل آیند. این قاعده و معیار احکام فقهی است که ادله بر آنها دلالت می‌کند.

پس از روشن شدن این قاعده کلی می‌گوییم: لفظ وقتی با قصد متکلم و نیت او و این که آیا معنای آن را اراده کرده است یا نه سنجیده شود می‌تواند یکی از این سه حالت را داشته باشد:

یک : این که مطابقت قصد متکلم با معنای لفظ ظاهر باشد. این ظهور خود بر حسب ماهیت کلام فی نفسه و نیز قراین حالی و مقالی و مقامی و همانند آن، مراتبی دارد که بالاترین آنها یقین و قطع حاصل کردن به مراد متکلم است.

دو: این که معنای لفظ ظاهر است، اما هم احتمال آن وجود دارد که گوینده این معنای ظاهر را اراده کرده باشد و هم احتمال آن که وی این معنای ظاهر را اراده نکرده باشد. افزون بر این هیچ دلیلی نیز حاکی از این که یکی از آن دو معنا مراد گوینده است در دست نباشد، در حالی که لفظ از روی اختیار بر زبان آورده شده و به خودی خود بر معنای موضوع‌له دلالت می‌کند.

سه : این که ظاهر باشد متکلم معنای لفظ را اراده نکرده است، این ظهور نیز خود مراتبی دارد و بالاترین آنها یقین است به گونه‌ای که هیچ شک و تردیدی در میان نمی‌ماند. البته در این حالت خود دو صورت تصور می‌شود:

الف ـ این که شخص نه معنای ظاهر لفظ را اراده کند ونه معنایی دیگر؛

ب ـ این که شخص معنایی مخالف معنای ظاهر لفظ اراده کند.

الفاظی که از مکَره، خوابیده، دیوانه، مست و کسی که در مقام شوخی کردن است صادر می‌شود نمونه‌هایی از صورت نخست، و آنچه از کسی که قصد کنایه، توریه، و چیستان و یا گفتن کلامی دارد و مقصودش معنای مؤوَّل آن است نمونه‌هایی از صورت دوم هستند.

از میان سه حالت پیش گفته در دو صورت نخست می‌بایست لفظ را بر همان معنایی که

در آن ظهور دارد حمل کرد و بدان معنا دانست. ادله‌ای هم که در مقام اشکال بر قاعدهٔ مورد بحث ما آمده، و نیز دلایل دیگری ازاین دست بر همین مسأله دلالت می‌کند و این حقیقتی است که هیچ کس در آن نزاع و مخالفتی ندارد. تنها نزاعی که هست در حالت سوم است و آن این که آیا آنچه معتبر است ظواهر الفاظ و عقود است هر چند مقاصد و نیات شخص ظهوری بر خلاف آن داشته باشد، یا آنچه معتبر است قصد و نیت است و قصد و نیت چنان تأثیر دارد که می‌بایست به آن توجه کرد و آن را معیار گرفت.

از دیدگاه ما ادله و قواعد شرع همسو با یکدیگر بر این دلالت می‌کند که آنچه در عقود معتبر است قصد طرفهای عقد است و قصد در آنچه هم که عقد نیست تأثیر می‌گذارد به گونه‌ای که به تبع آن، گاه حلال حرام،و گاه حرام حلال، گاه فاسد صحیح و گاه صحیح فاسد می‌شود. ذبح یک نمونه است که اگر حیوان به قصد تقرب به خداوند ذبح شود حلال و اگر به قصد تقرب به بتها ذبح شود حرام خواهد بود، نمونهٔ دیگر آن که اگر کسی مُحِرم نباشد [و در حرم هم نباشد] و حیوانی را برای یک مُحرم شکار کند حیوان حرام می‌شود ولی اگر همان حیوان را برای کسی که در احرام نیست شکار کند حلال می‌شود. بلکه گاه می‌شود که انسان چیزی را به قصدی به جای می‌آورد و آنچه کرده مصداقی از ایمان می‌شود و همان کار را به قصد دیگری انجام می‌دهد و مصداقی از کفر می‌شود، همانند سجده که اگر برای خدا باشد ایمان است و اگر برای بت باشد کفر. پیش از این، آن اندازه دلیل بر اثبات این قاعده آوردیم که هر صاحب انصافی را بسنده کند.

بدین‌سان روشن می‌شود آنچه پیامبرﷺ آورده کاملترین شریعت است؛ او فرمان داد با کافران بجنگند تا به اسلام گروند و به فرمانبری از خدا و رسول او گردن نهند، اما هرگز نخواست که درباره آنچه در دل و در نیت دارند تفتیش شود؛ چه احکام دنیوی مترتب بر مسلمان بودن و احکام آخرت مترتب بر مؤمن بودن است. از همین روی پیامبرﷺ مسلمانی اعراب بادیه را پذیرفت، اما مؤمن بودن آنان را نفی کرد، چونان که اسلام منافقان را بظاهر پذیرفت، ولی از آن سوی خبر داد که این تظاهر به اسلام آنان را در قیامت سودی نمی‌رساند، و در پایین‌ترین مراتب دوزخند.

کوتاه سخن آن که احکام الهی در این دنیا مبتنی بر همان چیزی است که برای بندگان ظاهر می‌شود، مگر آن که دلیلی لفظی یا غیر لفظی به میان آید و بر این دلالت کند که آنچه ظاهر کرده‌اند خلاف آن چیزی است که پنهان داشته‌اند.

ایراد اشکال کننده به پاسخ ما و ردّ آن

در ردّ پاسخی که دادیم می‌گوید: این پاسخ معترض از دو جهت نادرست است:

نخست آن که بر مبنای این پاسخ می‌بایست احکام مترتب بر مقاصدی باشد که مستند به قراین است و نه مستند به الفاظ؛

دیگری آن که بر این مبنا لازم می‌آید الفاظی که با قراین ظاهر تعارض دارند لغو باشند، در حالی که ادله نقلی، بر خلاف این دو لازمهٔ پاسخ شما دلالت کرده است، بدین توضیح:

اولاً: پیامبر اکرمﷺ در باره منافقان به کفر آنان حکم نکرد با این که دلیلی بر نفاق و کفر باطنی آنان در میان بود که قویتر از آن وجود ندارد، و آن خبر دادن خداوند درباره آنان و گواهی پروردگار بر نفاق ایشان است.

در پاسخ این بخش از ایراد می‌گوییم:

الف ـ خداوند ـ تعالی ـ احکام دنیوی در میان بندگان را بر علم خود مبتنی نساخته، بلکه آنها را مبتنی بر اسبابی دانسته و آن اسباب را ادله‌ای بر آن احکام قرار داده است، هر چند خود بداند آنان چیزی خلاف آنچه ظاهر ساخته‌اند در دل پنهان می‌دارند؛ چه آنجا که خداوند و رسول او بر این مخالفت ظاهر و باطن آگاهی داشته باشند، این نقض کننده حکمی نیست که آن را تشریع کرده و بر اسباب خاص خود مبتنی ساخته است. نمونه آن که خداوند حکم شرعی ظاهری را بر دو طرف لعان جاری ساخت و سپس رسول خود و مؤمنان را از طریق شباهت فرزند به کسی که متهم به زنا با آن زن بود، از وضعیت آن زن آگاهانید. نمونه دیگر آن که فرمود: «من برای او [برای کسی که بینه خود را استوارتر اقامه کرده است] همانند آنچه شنیده‌ام حکم می‌کنم؛ پس هر که برای او به چیزی از حق برادرش حکم کردم آن را نگیرد که این پاره‌ای از آتش است که برای او جدا کرده‌ام»، و این در حالی است که ممکن است خداوند پیامبر را از وضعیت گیرندهٔ مالی که برای او حلال نیست آگاه ساخته باشد، اما این مانع اجرای حکم بر حسب ادله ظاهر از سوی او نمی‌شود.

ب ـ پیامبر اکرم از قتل منافقان با آن که دارای مصلحت بود از این روی خودداری می‌ورزید که مباد این کار سبب گریز مردمان از او شود و بگویند محمد اصحاب خود را می‌کشد؛ چه اگر چنین سخنی در میان مردم پخش می‌شد هم گرویدگان به اسلام و هم کسانی را که هنوز به این آیین نگرویده بودند از آن می‌راند. از دیگر سوی مفسده‌ای که در راندن مردم از اسلام وجود دارد بیشتر از مصلحت کشتن منافقان، و مصلحت جذب بیش از مصلحت قتل است.

ثانیاً: بنا به روایت بخاری، زمانی که هلال بن امیه همسر خود را متهم به زنا با شریک بن سحماء کرد و نه زن به چنین اتهامی اقرار کرد ونه او بینه‌ای آورد، پیامبر میان آن دو به لعان[1] حکم کرد و سپس فرمود: «بنگرید اگر کودکی به دنیا آورده دارای چشمانی سیاه است فرزند شریک بن سحماء است». زمانی گذشت و زن کودکی با همین صفت به دنیا آورد و اینجا بود که پیامبرﷺ فرمود: «لولا ما مضی من کتاب الله لکان لی و لها شأن»؛ یعنی اگر آن حکم الهی نبود که جز به اعتراف یا بینه نمی‌توان قضاوت کرد او را سنگسار می‌کردم.

گواهی این حدیث در این است که رسول خداﷺ با آن که خود می‌دانست یکی از دو طرف لعان دروغ می‌گویند لعان را جاری کرد و بدین‌سان استعمال دلالتی را که از آن قویتر نتوان یافت، یعنی همان آوردن فرزندی با آن شباهتها که او خود فرموده بود، ابطال و بی اثر کرد و هیچ معترض آن زن یا معترض شریک نشد.

در پاسخ این ایراد می‌گوییم: مقصود حضرت از این گفته که «لولا ما مضی من کتاب الله لکان لی و لها شأن» آن است ـ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است ـ که اگر حکم خداوند به لعان در چنین مسأله‌ای نبود شباهت فرزند به مردی که متهم به زنا شده است حکمی دیگر اقتضا داشت؛ یعنی سنگسار شدن زن. اما حکم خداوند به لعان در این مسأله حکم این شباهت را الغا کرده است؛ چه، در اینجا فراش که لعان را ایجاب می‌کند و شباهت که مقتضی رجم است دو دلیل هستند که با یکدیگر تعارض کرده‌اند و به حکم نص شارع یکی از آن دو یعنی فراش از دیگری یعنی شباهت قویتر است و از همین روی نیز به آن عمل می‌شود. اما در کجای این ماجرا چیزی است که قصد و نیت را در صورتی که قراین بدون معارض بر آن دلالت داشته باشد ابطال کند؟ و آیا از بطلان حکم به واسطه قرینه‌ای که دلیلی قویتر با آن تعارض کرده است لازم می‌آید که به بطلان هر حکمی با هر گونه قرینه حکم کنیم؟

اما این که رسول خداﷺ با علم به دروغگو بودن یکی از دو طرف، لعان را میان آنان جاری کرد از این روی است که در اینجا شرعاً فرض سومی امکان پذیر نیست و هماره میان دو مدعی چنین وضعی وجود دارد وناگزیر یکی از آنها بر حق است و دیگری بر باطل و بااین وجود حکم خداوند درباره آنها اجرا می‌شود و این گاه به اثبات حق محق و ابطال باطل

---

۱ ـ لعان یا ملاعنه عبارت است از این که زن و مرد به صیغه‌ای ویژه همدیگر را لعن کنند. لعان به دو سبب پیش می‌آید که یکی متهم کردن زن به زنا و دیگری انکار فرزند از سوی زن یا مرد است. ـ م.

دروغگوست و گاه در صورتی که محق دلیلی بر اثبات دعوای خود نداشته باشد، به جز آن.

ثالثاً : هر کس سخن آن مرد فزازی را بشنود که خطاب به پیامبرﷺ گفت: «زنم کودکی سیاه پوست به دنیا آورده است» این گمان را خواهد یافت که او در این سخن خود کنایه آورده و غرضش متهم کردن همسرش به زناست. اما با این وجود پیامبر حدّقذف بر آن مرد جاری نکرد، در حالی که اگر دلالت بر مقاصد به وسیله چیزی جز الفاظ صریح اعتبار داشت آن حضرت بر آن مرد حدّقذف جاری می‌کرد. اگر کسی اعتراض کند و بگوید: عمر در کنایه‌هایی این چنین حدّ جاری می‌کرد، پاسخ خواهد شنید که وی در این باره با صحابه مشورت کرد و برخی با او به مخالفت پرداختند و دلایلی هم که ما ذکر کردیم همین را تأیید می‌کند.

در پاسخ این ایراد نیز می‌گوییم : کلام معترض به دو رخداد اشاره دارد:

الف ـ آنچه بخاری و مسلم و دیگران از ابوهریره روایت کرده‌اند که گفت: مردی از بنی‌فزازه نزد پیامبر خدا آمد و گفت: زنم فرزندی سیاهپوست به دنیا آورده است و البته با این سخن به کنایه فرزند را از خویش نفی می‌کرد. پیامبرﷺ از او پرسید: آیا شترداری؟ او گفت: آری. پرسید: شترهایت چه رنگ هستند؟ گفت: سرخ. پرسید: آیا در میان آنها شتری خاکستری هست؟ گفت: در میان آنها چند شتر به این رنگ هست. پرسید: پس این شتران از کجا آمده‌اند؟ پاسخ داد: شاید این از یک رگی [در پدران آنها] سرچشمه گرفته باشد. فرمود: شاید این [فرزند تو] هم از غلبه یک رگ باشد و بدین‌سان اجازه نداد آن مرد فرزند را از خود نفی کند.

این حدیث درست در چیزی جز آنچه این معترض می‌گوید ظهور دارد؛ چه، در گفته‌های آن مرد فزازی هیچ چیزی نیست که بر ارادهٔ قذف از سوی او به صورت صریح یا به کنایه دلالت کند، بلکه آن مرد تنها واقعیت را به پیامبرﷺ خبر داده و حکم شرعی این فرزند را خواسته است: آیا این فرزند با وجود تفاوت در رنگ پوست ملحق به اوست یا به حکم این تفاوت از او نفی می‌شود؟ پیامبرﷺ نیز در پاسخ او چنین حکم کرد که آن کودک فرزند اوست و نمی‌تواند وی را نفی کند. آن حضرت همچنین برای نزدیکتر شدن این‌حکم به فهم و ذهن او مثالی آورد که در حدیث آمده است تا وی آسانتر پذیرد و با سینه‌ای گشاده و براساس فهم وقانع شدن به آن گردن نهدنه چشم بسته. اما این حدیث کجا می‌تواند حدّقذف را از کسی بردارد که دیگری را چنین دشنام می‌دهد که «نه من زناکارم و نه مادرم» و یا کنایه‌های دیگر از این دست که بسیار آزار دهنده‌تر و زشت‌تر از تصریح است و ظهور آن برای هر شنونده‌ای به منزله ظهور یک کلام صریح؟ این چیزی است و آنچه در روایت آمده چیزی دیگر. افزون بر

این عمر در مسأله قذفِ به کنایه هم حدّ جاری می‌کرد و همه صحابه در این حکم با او هم نظر بودند.

ب ـ آنچه مالک از ابوالرجال، از مادرش عمره دختر عبدالرحمن روایت کرده است که در زمان خلافت عمر دو تن یکدیگر را به دشنام گرفتند و یکی به دیگری گفت: به خداوند سوگند، نه من زناکارم و نه مادرم. پس عمر در این باره [از صحابه] نظر خواست. یکی گفت: او پدر و مادر خود را ستایش کرده است،و برخی دیگر گفتند: برای ستایش پدر و مادرش راهی جز این نیز بوده است. ما بر این نظریم که بر او حدّ جاری کنی و او تازیانه زنی. عمر نیز پس از این نظر خواهی آن مرد را هشتاد تازیانه زد.

این روایت دلالت ندارد که آن گویندهٔ نخست ـ چونان که اشکال کننده برداشت کرده ـ با سخن خود با عمر مخالفت ورزیده است؛ زیرا چون به او گفته شد: برای ستودن پدر و مادرش راهی جز این نیز داشته است فهمید که مقصود وی قذف بوده، و از همین روی نیز سکوت گزید. و این به موافقت با او نزدیکتر است تا به مخالفت. افزون بر این، به طریق صحیحی چند در باره عمر رسیده است که در کنایه و تعریض نیز حد جاری کرده است. همین، نظر فقهای مدینه و اوزاعی و مقتضای قیاس است، چونان که طلاق، عتق، وقف و ظهار، هم به لفظ صریح واقع می‌شود و هم به کنایه. در این میان، لفظ چیزی است که برای دلالت بر معنا وضع شده است و بنابراین، وقتی معنا کاملاً ظاهر باشد تفاوت چندانی نمی‌کند که لفظ صریح باشد یا کنایه و تعریض.

رابعاً: پیامبر اکرمﷺ کسی را که بشوخی صیغه‌های نکاح و طلاق و رجوع را جاری کند همانند کسی قرارداده که بِجدّ این صیغه‌ها را جاری می‌سازد، با آن که در این جا روشن است که شخص حقیقت عقودی راکه صیغه‌های آنها را بر زبان آورده اراده نکرده است. در این باره حدیث مشهور ابوهریره که صاحبان سنن آن را نقل کرده‌اند و ترمذی آن را حسن خوانده است آمده که براساس آن پیامبرﷺ فرمود: «ثلاث جدهن جد و هزلهن جد: النکاح و الطلاق و الرجعة[1]» اکنون که درباره نکاح و طلاق و رجوع چنین است دیگر کارها نیز بر این سه قیاس می‌شود. بر داشت فقهی از این حدیث آن است که بیهوده‌گو سخنی بر زبان آورده که معنای آن را جداً قصد نکرده و به حکم آن پایبند نشده است. اما ترتب احکام شرعی بر

---

۱ ـ سه چیز است که جدی آنها جدی است و شوخی آنها نیز شوخی است: ازدواج، طلاق، رجوع. ر.ک : *سبل السلام*، ج۳، ص ۱۷۵. ـ م.

اسباب به دست شارع است نه به دست کسی که صیغه عقد را بر زبان می‌آورد. از همین روی زمانی که شخص سبب را ایجاد کند حکمش بر او لازم می‌آید، خواه خودش خواسته باشد و خواه نه.

در پاسخ این اشکال می‌گوییم: در این سه مورد مقتضای قاعده آن بوده که به بطلان آنچه شخص انجام داده است حکم شود؛ زیرا وی، چونان که قراین حالی دلالت می‌کند قصد معنا و قصد حکم مترتب بر آن را نداشته است. اما شارع در این جا گفتهٔ شوخی او را جدی گرفته و این به واسطه علتی است که چنین می‌طلبیده است. این علت نیز آن است که نکاح و طلاق و رجوع در بردارندهٔ حق الله است و از همین روی شخص نمی‌تواند با پدید آوردن سبب ایجاب کنندهٔ این احکام موجبات آنها را بر آن اسباب مترتب نسازد، چنان که وی نمی‌تواند سخنان دال بر کفر را بشوخی بر زبان آورد و موجبات این سخنان را بر آنها بار نکند؛ چه، بنده را نرسد که با خدای خویش شوخی کند، یا آیات او را به ریشخند و حدود او را به بازی بگیرد، درست برخلاف باب بیع و امثال آن که تصرف در مال است و آن حق محض آدمی است، و به همین سبب نیز حق دارد مال خود را با عوض یا بدون عوض به دیگری بدهد. گاه‌انسان در این زمینه با برادرش شوخی می‌کند و مزاح می‌گوید، و روشن است هنگامی که بدین عنوان سخنی بگوید حکم کسی که سخنی بجد گفته است بر او بار نیست.

آنچه وجود تفاوت میان باب نکاح با باب بیع را تأیید می‌کند آن است که اگر این دو باب از یک مقوله و دارای یک حکم می‌بود پیامبرﷺ می‌فرمود: «العقود کلها ـ او الکلام کله ـ جده و هزله سواء[1]» و یا عبارتی دیگر از این دست می‌آورد؛ چرا که این عبارت روشنتر، کوتاهتر و گویاتر است و بهتر می‌تواند مقصود را بیان کند. افزون بر این حتی اگر از باب مماشات صحت این قیاس را بپذیریم این ـ البته خداوند خود حقیقت امور را می‌داند ـ از باب بر خورد با بدکار به نقیض مقصود اوست؛ چه، کسی که بشوخی صیغه عقدی را بر زبان آورد می‌خواهد این صیغه‌ها را به بازی و شوخی بگیرد و از همین روی نیز شارع این قصد او را به خودش برگردانده و برای کیفر دادنش به صیغه‌ای که با شوخی بر زبان آورده حکم صیغه جدی داده است. این مسأله یعنی بر خورد با بدکار به نقیض مقصودش، درست چیزی است که ایجاب می‌کند با کسی که به حیله متوسل شده به نقیض مقصودش حکم، و مکرو نیرنگش به خود او برگردانده شود.

---

۱ ـ عقود همه ـ یا کلام همه ـ شوخی و جدی‌اش برابر است.

بدین‌سان روشن می‌شود قاعدهٔ «اعتبار قصد و نیت در کارها» حیله را نیز در بر می‌گیرد و استدلال به آن برای ابطال حیله سالم از هر گونه خدشه و ایراد است، و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.[۱]

۴: شرط متقدم بر عقد همانند شرط ضمن عقد و شرط لفظی همانند شرط عرفی

توده عالمان بر این نظرند که شرط متقدم بر عقد همانند شرط مقارن عقد است و اگر طرفهای عقد بر چیزی توافق کنند و پس از آن عقد را منعقد سازند، این بدانچه پیشتر بر آن اتفاق کرده‌اند و نزدشان معلوم است بر می‌گردد. این، مذهب فقیهان مدینه، ظاهر مذهب فقیهان اهل حدیث چون احمد و دیگران و همچنین یکی از اقوال در مذهب شافعی است که در مَهر آشکار و پنهان به آن تصریح شده و این مسأله را به مسأله شرط متقدم تحلیل و جز آن نقل داده‌اند، گرچه مشهور مذهب او و مذهب ابوحنیفه این است که شرط متقدم بر عقد هیچ اثری ندارد و همانند وعده مطلق است، و همین در مذهب احمد نیز یکی از اقوال است. ابن‌تیمیه می‌گوید:

> اما مشهور در تصریحات احمد و مقتضای اصول او و نیز آنچه قدمای صحابه بر آن بوده‌اند از این است که شرط متقدم بر عقد همانند شرط مقارن است، آن گونه که مردمان مدینه نیز چنین دیدگاهی دارند.[۲]

از نظر اعتبار و قوت ادله و به دلیل قاعده «بنای شریعت بر مصالح و بندگان»، قاعده «سد ذرایع» و قاعده «اعتبار قصد و نیت در کارها» و نیز به دلایل فراوان دیگر که در زیر برخی از آنها را می‌آوریم همان دیدگاه توده فقیهان گزیده‌تر می‌نماید:

۱ ـ خداوند در آیات بسیاری از کتاب ما را به وفاکردن به عقود فرمان داده و از پیمان شکنی و بی‌وفایی بر حذر داشته و از آن جمله است آیه‌های «**یا اَیُّها الَّذینَ آمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ**[۳]»، «**اَوْفُوا بِالْعَهْدِ إنّ الْعَهْدَ کانَ مَسْؤُولاً**[۴]» و «**وَ مَنْ نَکَثَ فَاِنَّما یَنْکُثُ عَلیٰ نَفْسِهِ**[۵]». در این

---

۱ ـ این شبهه و پاسخهای آن خلاصه شده‌ای است همراه با تصرف از *الام* شافعی، ج ۷، «کتاب ابطال الاستحسان»؛ و *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۷۷ ـ ۴۱۱.

۲ ـ *فتاوی ابن تیمیه*، ج ۳، ص ۳۴۹.

۳ ـ مائده/ ۱ : ای کسانی که ایمان آورده‌اید به پیمانهای خود وفا کنید.

۴ ـ اسراء/ ۳۴ : به پیمان وفا کنید که از پیمان می‌پرسند.

۵ ـ فتح/ ۱۰: هر که پیمان شکند به زیان خود می‌شکند.

آیات خداوند میان عقدی با عقد دیگر و میان عهدی با عهد دیگر تفاوت ننهاده است. از دیگر سوی می‌دانیم هر کس در بیعی یا نکاحی وصفی را شرط کند که بر آن اتفاق دارند و سپس بنابر همان توافق قبلی و بدون ذکر آن وصف در ضمن عقد اقدام به انعقاد عقد کنند، این مصداقی از «عقد» و «عهد» آنان است و عرب جز این نه می‌توانسته بفهمد و نه می‌توانسته باور بدارد و قرآن نیز به زبان عربی نازل شده است. اینک با نظر به این دو مقدمه می‌گوییم: وفا به شرط متقدم همانند وفا به شرط مقارن مطلوب شرع است و هر کس شرط متقدم را بشکند پیمان شکن است، چونان که هر کس شرط مقارن را بشکند نیز پیمان‌شکن است و عرب میان این دو تفاوتی نمی‌نهد.

۲ـ رسول خدا ﷺ در بسیاری از احادیث، همان گونه که خداوند فرمان داده بود، به وفا کردن به عهد فرمان داد و از نیرنگ و بی وفایی بر حذر داشت. از این جمله است روایت مرفوعی که ابوداوود و دیگران نقل کرده‌اند که فرمود: «المسلمون علی شروطهم الاشرطاً احل حراماً او حرم حلالاً[۱]». برداشت مردم از شرط این است که آنچه پیش از عقد برآن توافق کنند شرط است، همان‌گونه که آنچه مقارن با عقد بر آن توافق کنند نیز شرط است، تا آنجا که در هنگام منازعه به همدیگر می‌گویند: آیا شرط میان ما فلان چیز نبود؟ از دیگر سوی، اصل در لغت عدم نقل و عدم تغییر است. افزون بر این در حدیث مرفوع به نقل از ابن عمر در صحیحین چنین آمده است: «ینصب لکل غادر لواءٌ یوم القیامة عند استه بقدر غدرته فیقال هذه غدرة فلان»[۲]. این در حالی است که می‌دانیم هر کس با دیگری چیزی را شرط کند و توافق کنند که عقد خود را با نظر به آن شرط منعقد سازند و سپس عقد را هم منعقد سازند و آنگاه کننده شرط به شرط خود وفا نکند با دیگری نیرنگ و به او خیانت ورزیده است. این چیزی است که مردم می‌فهمند و به عقلشان می‌رسد. در این میان نه از اهل لغت چیزی سراغ داریم که از فرق نهادن میان این دو حالت در معنای کلام حکایت کند و نه از کسانی که سخنشان در باب احکام حجت است چیزی در دست داریم که نشانگر تفاوت نهادن آنان

---

۱ ـ مسلمانان در برابر شرطهایی که می‌کنند مسؤولند مگر شرطی که حرامی حلال کند یا حلالی حرام کند. ر.ک. : سنن ترمذی، کتاب الاحکام، باب ۱۷.

۲ ـ روز قیامت در پس هر خیانتکار پرچمی به اندازه خیانتش افرازند و گویند: این حیله و خیانت فلانی است. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الحیل، باب ۹ و کتاب الفتن، باب ۲۱.

میان این دو حالت از نظر حکم شرعی آنها باشد.

۳ـ عقود درحقیقت به استناد رضایت طرفهای آن منعقد می‌شوند و سخن طرفهای عقد دلیل رضایت آنان شمرده می‌شود، چونان که آیه کریمه «**یٰا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لٰا تَأْکُلُوا اَمْوٰالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبٰاطِلِ اِلاّ اَنْ تَکُونَ تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ مِنْکُمْ**»[1] بر رکن بودن رضایت در عقود دلالت می‌کند، این در حالی است که وقتی طرفهای عقد پیش از انجام آن چیزی را شرط کنند و سپس عقد را منعقد سازند، روشن است که هر یک از آنها به عقدی راضی است که مشروط به همان شرط از پیش توافق شده بر سر آن باشد، و هر کس ادعا کند به عقد مطلق و بدون آن شرط رضایت داده، بطلان ادعایش به ضرورت معلوم است. بنابر این، وقتی بر مبنای شرطی که قبل از عقد در مورد آن با یکدیگر توافق کرده‌اند و بدان رضایت داده‌اند عقد را منعقد ساخته، و از دیگر سوی وقتی ملاک در عقود رضایت است، می‌بایست عقد همان چیزی باشد که نسبت به آن رضایت داشته‌اند [= یعنی همان عقد مشروط به شرط متقدم]، بویژه در عقودی همانند نکاح که عادتاً شرط آن پیشتر مورد توافق قرار می‌گیرد و پس از انعقاد عقد، خیاری در میان نیست تا به وسیله آن آنچه از دست رفته تدارک شود. از همین روی پیامبرﷺ در حدیثی که مورد اتفاق است فرمود: «ان احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج»[2]؛ و این حدیثی روشن است و هیچ پوشیدگی در آن نیست.

۴ـ تفاوت ننهادن میان شرط متقدم و شرط مقارن، چیزی است که در گفت و گوهای همه مردمان با یکدیگر، و بلکه در بلیغترین و فصیحترین سخن مشاهده می‌شود؛ چه، کسی که مبنایی برای کارش می‌گذارد و به وسیلهٔ آن خواستهٔ خود را بیان می‌کند، پس از آن، سخن خویش را بدون ذکر آن مبنا و مقدمه می‌آورد البته از آن چیزی جز همان «مقیّد»ی که پیشتر گفته و در مقدمه آورده است اراده نمی‌کند. شنونده هم چیزی جز این از کلام غیر مقید او نمی‌فهمد. البته دیوانه و همانند او وقتی کلام شارع، در بردارندهٔ امر و یا نهیی باشد، مخاطب کلام او نیست؛ چه این که می‌دانیم در جایی دیگر بیان شده است که دیوانه را در شرع حکمی نیست. بنابراین، وقتی کسی به دیگری می‌گوید: «بعت» و یا «انکحت»، گرچه این گفته‌اش در

---

۱ ـ نساء/ ۲۹ : ای کسانی که ایمان آورده‌اید اموال همدیگر را بناروا مخورید مگر آن که تجارتی باشد که بدان رضایت دارید.

۲ ـ سزاواترین شرطها برای وفا کردن چیزی است که بدان دامن نا محرمی را بر خود حلال کرده‌اید. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الشروط ، باب ۶.

ظاهر لفظ، مطلق و بدون هرگونه قید است، اما در واقع مقید است به آنچه پیشتر آن را شرط کرده و دربارهاش با یکدیگر توافق کردهاند. بنابراین معنای حقیقی «بعتک» این است که به تو فروختم، همان فروشی که دربارهٔ شرطهای آن با یکدیگر توافق کردهایم. معنای حقیقی «انکحتک» نیز آن است که تو را به ازدواجی در میآورم که پیشتر دربارهٔ آن [با همهٔ شرطهایش] توافق کردهایم. پس هر کس کلام خود را، در پی آن که توافقهای قبلی به عمل آمده و شرطهای مورد نظر هر یک از طرفهای مطرح شده است، مطلق بیاورد و آن را در حقیقت نیز همچنان مطلق بداند از آنچه عرف مردم در سخن گفتن با همدیگر است بیرون رفته است. این مسألهای است روشن که هیچ جای آن پوشیده نیست.

بیمناسبت نیست در این جا آنچه را ابن قیم جوزی در تأیید این دیدگاه گفته است بیاوریم. او در *اعلام الموقعین* میگوید:

> میان شرط متقدم و شرط مقارن تفاوتی نیست؛ چه، مفسدهٔ شرط مقارن به تقدم و پیشتر آوردن آن از میان نمیرود، بلکه مفسدهٔ شرط در حالت تقارن همانند مفسدهٔ آن در حالت تقدم است. چه مفسدهای به تقدم شرط از میان میرود هنگامی که طرفهای عقد بدانند و خداوند و حاضران نیز بدانند که بر مبنای آن شرط فاسد و باطل عقد را منعقد ساختهاند و البته ظاهراً عقد را به صورت مطلق و بدون ذکر قید و شرط آوردهاند، در حالی که در واقع مقید به همان شرط حرام است. برای نمونه اگر قبل از عقد توافق کنند که عقد نکاح، نکاح تحلیل، یا متعه، یا شغار باشد و بر همین مبنا عقد را واقع سازند و به اتکای همان چه پیشتر از آن سخن به میان آورده و بر سر آن توافق کردهاند و با پایبندی بدان، آن شرط را در متن عقد ذکر نکنند، عقد با این کار از عقد تحلیل، یا متعه یا شغار بودن که حقیقت آن است خارج نمیشود. عقدی که خداو و رسول آن را بدان صفت حرام کردهاند، چگونه طرفین آن ناتوانند که قبل از عقد همان صفت را شرط کنند، و سپس از ذکر آن در متن عقد خودداری نمایند تا بدین ترتیب آنچه میخواستهاند بر آورده شود؟ آیا بر آورده شدن خواسته طرفهای چنین عقدی عین از میان بردن مقصود و خواسته شارع نیست؟ و آیا این قاعده که شرط متقدم تأثیری در صحت و فساد عقد ندارد جز به معنای گشودن باب حیله است؟ بلکه آیا این خود اصل و اساس و خاستگاه حیله نیست؟ چگونه شرع میان دو چیز که از هر جهت همانند یکدیگرند و در حقیقت و معنا و قصد متعاقدین یکی هستند تنها به صرف این که در یکی لفظی جلو آمده و در دیگری همان لفظ به دنبال آورده شود تفاوت میگذارد؟ و آیا این چیزی جز نزدیکترین و دردسترسترین وسیله و ذریعه برای حصول آن چیزی است که

شارع از میان برداشتن آن را خواسته است؟ این قاعده کجا و قاعدهٔ سدذرایع محرمات کجا؟... شارع راهها و ذریعه‌های رسیدن به حرام را به هر شیوهٔ ممکن می‌بندد، اما این قاعده آن راهها را می‌گشاید و روشنتر و قانونمندتر می‌کند.

اگر خردمندی در این قاعده [قاعده تأثیر نداشتن شرط متقدم بر عقد] تأمل کند در خواهد یافت که این قاعده حرمت یا وجوب را بر می‌دارد، در حالتی که علت و مقتضی حرمت یا وجوب همچنان باقی است. این خود از دو جهت تأکید حرمت است: نخست آن که از رهگذر آن حرام انجام می‌پذیرد و واجب ترک می‌شود، و دیگر آن که این قاعده [و نتیجه آن یعنی جواز حیله] در بردارندهٔ تدلیس و مکر و نیرنگ و فریب و به معنای این است شریعتی راکه خداوند برای بندگان خویش پسندیده و استوار ساخته، وسیله‌ای برای رسیدن به همان چیزهایی قرار دهند که او خود حرام کرده و مردمان را از انجام آنها بازداشته است.

روشن است که می‌بایست میان حلال وحرام فرقی باشد حقیقی و آشکار، به گونه‌ای که مخالفت و ضدیت آن دو با یکدیگر در نظر عقل روشن آید. اما تفاوت صوری میان دو چیز نه اعتباری دارد و نه اثری؛ زیرا آنچه معتبر است معانی و مقاصدی است که در گفتار و رفتار وجود دارد؛ چه، هنگامی که الفاظ دارای معنا و حقیقت واحد باشند و تنها شکل آنها و یا جایگاه آنها تفاوت کند و پس و پیش شود، تنها یک حکم خواهند داشت، و بر عکس اگر الفاظ با همدیگر یکی باشند و معنای آنها متفاوت باشد حکمی متفاوت خواهند داشت. در افعال نیز چنین است.

هر کس در شریعت تأملی بایسته ورزد درستی این حقیقت را در خواهد یافت. کاری که برای صحیح کردن آن حیلهٔ تقدم شرط در پیش گرفته شده، صورتش مشروع و حلال، اما مقصود از آن که از حرام و باطل است. بنابراین نباید صورت قضیه را نگریست و حقیقت و مقصود را به شمار نیاور، بلکه اگر این کار را هم به صورت و هم به معنا و حقیقت با حرام یکی بدانیم و به واسطه همانندیی که در قصد و در حقیقت خود دارند آن را به باطل ملحق سازیم، سزاوارتر از آن است که تنها به استناد همانندی صوری این کار با حلال و مشروع، آن را به حلال ملحق کنیم.[۱]

اینک که با این همه ثابت شد که شرط پیش از عقد از نظر صحت و فساد و وفا کردن و بی اثر بودن همانند شرط مقارن و ضمن عقد است این نیز روشن می‌شود که شرط عرفی همانند

---

۱ ـ ر.ک: *اعلام الموقعین*، ج۳، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

شرط لفظی است. از همین روی گفته‌اند: اگر کسی جامهٔ خود را به رختشویی بدهد که مردم می‌دانند در ازای مزد رخت می‌شوید، بنابر عرف پرداخت اجرت بر او واجب می‌شود. همچنین اگر کسی به حمامی رود که برای استفادهٔ عموم در ازای پرداخت مزد گشوده‌اند یا بر کشتیی سوار شود که عرفاً برای سوار شدن به ازای پرداخت کرایه در اختیار نهاده شده است، بنابر عرف پرداخت اجرت لازم می‌باشد. همچنین در این اختلافی نیست که اگر در عقد بیع یا نکاح یا صلح یا جز آن واژهٔ «درهم و دینار» به صورت مطلق آورده شود و نوع آن مشخص نشود، به نقد و سکه‌ای که میان طرفهای عقد شناخته شده و در شهر آنان رایج است انصراف دارد، و در این جا عرف «مقیّد» لفظ است و جایز نیست «درهم و دینار» به معنای مطلق آن گرفته و در نتیجه چنین حکم شود که شخص تنها ملزم به پرداخت مسمای درهم و دینار است صرف نظر از این که چه نقد و یا چه وزنی باشد. همچنین در باب بیع چنانچه ثمن یا مثمن مطلق آورده شود این اطلاق به فرد یا افراد سالم انصراف دارد، بنابراین قاعده که فرد سالم مطابق عرف است، گرچه که لفظ اعم از سالم و غیر سالم و بظاهر مطلق است. بنابر آنچه ابواب فقهی سوگند و نذر و وقف و وصیت و دیگر احکام شرعی به دست می‌آید، در این مسأله [که عرف موجب انصراف مطلق می‌شود] عرف خاص نیز حکم عرف عام را داراست.

بنابر این اگر مردی در میان مردم معروف به این باشد که نکاح تحلیل انجام می‌دهد و محلل می‌شود، و آنگاه زنی را نزد او برند، همین بردن نزد او، خود در حکم شرط کردن تحلیل در عقد نکاح او با آن زن است، و مردم جز این نمی‌فهمند و براساس همین فهم است که اگر آن مرد پس از عقد به آنچه با او شرط کرده‌اند عمل نکند کارش از دیدگاه مردم مکر و نیرنگ و خیانت و پیمان شکنی شمرده می‌شود. بدین‌سان عقد تحلیل از دو جهت باطل می‌شود: از جهت نیت تحلیل، و از جهت شرط کردن آن قبل از عقد به لفظ یا به عرف. بر همین مبنا، اگر لفظاً یا عرفاً با مرد شرط تحلیل کنند و او عقد نکاح با آن زن را به نیتی دیگر منعقد سازد عقد او باطل است؛ زیرا آنچه بر او شرط کرده‌اند خداوند بدان رضایت نداده و از همین روی شرعاً باطل است و آنچه مرد [محلل] قصد کرده مورد رضایت زن و ولیّ او نبوده و از این نظر یعنی به واسطهٔ عدم رضایت آن دو، عقد باطل است. به دیگر سخن، آنچه آنان بدان رضایت داشته‌اند از جانب خداوند مجاز نبوده و آنچه خداوند مجاز شمرده، آنان بر آن رضایت و توافق نکرده‌اند و بنابر این هیچ کدام از این دو عقد [عقدی که در آن محلل نیت تحلیل کرده و عقدی که در آن محلل نیت نکرده است] صحیح نیستند. در دیگر عقود از قبیل بیع، اجاره، دین و همانند آن درست همین سخن جاری است که در باب نکاح هست.

بنابراین، این ادعا که شرط مؤثر در عقد تنها شرط مقارن است، و نه شرط متقدم، ادعایی بی‌اساس است و هیچ مستندی در کتاب و سنت و قیاس صحیح برای آن وجود ندارد، بلکه آنچه در این منابع هست، چونان که پیشتر شرح گفتیم، بر بطلان آن دلالت می‌کند.[۱]

دلالت این قاعده بر حرمت وبطلان حیله

بسیاری از حیله‌ها مبتنی بر عقودی است که در ظاهر بواسطه همراه نبودن با آنچه به صحت اخلال می‌رساند صحیح هستند، ولی در معنا و در حقیقت مقید به شروطی فاسداند که پیش از عقد بر سر آنها توافق شده و یا عرف آنها را اقتضا می‌کند و براساس آنها به عقد رضایت داده شده است.

ما روشن ساختیم که چگونه شرط مقدم بر عقد همانند شرط مقارن با آن است و نیز آنچه در عرف جاری است، همانند آن چیزی است که لفظاً آن را شرط کنند. تفاوت نهادن میان این دو باطل است و نه عقل بر چنین تفاوت نهادنی دلالت می‌کند، نه نقل، نه لغت و نه عرف، بلکه همهٔ اینها همسو با یکدیگر بر این دلالت دارند که هیچ تفاوتی میان این گونه‌های شرط نیست، و بدین‌سان راه بسیاری از حیله‌هایی که اهانت به شریعت و با احکام الهی و فلسفهٔ آنها در تناقض است و تنها هوسها و تمایلات نفسانی بدانها می‌خواند بسته می‌شود؛ «**وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمٰا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لٰا تَتَّبِعْ اَهْوٰاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مٰا اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ، فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّمٰا يُرِيدُ اللّٰهُ اَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَ اِنَّ كَثِيراً مِنَ النّٰاسِ لَفٰاسِقُونَ. اَفَحُكْمَ الْجٰاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**»[۲].

۵: برخورد با بدکار به نقیض مقصود او

شارع از مکلف می‌خواهد که قصد او در کارهایش موافق قصد شارع در تشریع باشد؛ چه،

---

۱ ـ این بخش خلاصه شده‌ای است از *اعلام الموقعین*، ج۳، ص ۱۱۸ و ۱۱۹؛ *اقامة الدلیل*، ص۲۱۹ ـ ۲۲۲؛ *فتاوی ابن تیمیه* ، ص ۳۴۹.

۲ ـ مائده/ ۴: میان آنها به آنچه خداوند فرو فرستاده است حکم کن و از هوسهایشان پیروی مکن و از آنان بپرهیز مبادکه تو را از برخی از آنچه خداوند بر تو فرو فرستاد برگردانند. اگر رویگردان شدند بدان که خداوند می‌خواهد آنان را به سزای برخی از گناهانشان برساند بسیاری از مردمان نافرمانند.

مکلف، چونان که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «**وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلّالِيَعْبُدُونِ**»[۱]، برای پرستش خداوند آفریده شده و این پرستش بدان امکان پذیر است که بر طبق مقاصد و اهداف شارع در بنیان نهادن شریعت عمل کند و بدین وسیله به پاداش دنیوی و اخروی برسد.

با این مقدمه می‌گوییم: هر کس در تکالیف شرعی چیزی جز آن بجوید که این تکالیف برایش وضع شده، شریعت را نقض کرده و هر کس در مقام نقض شریعت باشد عملش باطل است، و قصدش به خود او برگردانده می‌شود.اینک شرح این سخن:

الف ـ این که چنین کسی نقض کننده شریعت است بدان دلیل است که وقتی مکلف چیزی را جز آنچه شارع قصد کرده است قصد کند در حقیقت مقصود شارع را مهمل و بی اعتبار ساخته و از آن سوی آنچه را شارع مهمل و بی‌اعتبار دانسته مقصود خویش و معتبر قرارداده است. این خود یک رودررویی آشکار با شارع است. افزون بر این، کسی که چنین قصدی دارد آیات الهی و احکامی را که او تشریع کرده است به ریشخند می‌گیرد و این در حالی است که خداوند در قرآن کریم پس از تشریع پاره‌ای احکام (و از آن جمله نکاح، رجوع، طلاق و خلع) می‌فرماید: «**وَلا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّهِ هُزُواً**»[۲]، و مقصود از این آیه به قرینه سیاق، آن است که مباد کسی احکام الهی را به هدفی جز آنچه برای آن وضع شده است بخواهد. از همین روی نیز به منافقان که با اظهار مسلمانی چیزی جز آنچه شارع از اسلام قصد کرده است می‌خواستند گفته می‌شود «**اَبِاللّهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ**»[۳]. استهزاء و ریشخند گرفتن آیات به آن است که شخص آنچه را شارع با حکمت و تدبیر و علم خویش وضع کرده است واگذارد و به آنچه خود دوست دارد و خواسته‌های نفسانی‌اش بر می‌گزیند روی آورد. این ضدیتی آشکار با حکمت خداوند و رودررویی با خدا و رسول است.[۴]

ب ـ اما این که هر کس در مقام نقض شریعت بر آید عملش باطل است و قصدش به خود او برگردانده می‌شود شواهد بسیاری دارد که از آن جمله است:

۱ـ خداوند کسی را که خدایی دیگر در کنار او به یاری طلبیده و از او سربلندی و قدرت خواسته کیفر داده و در آن سرای آن شریک را ضد او قرارداده و وی به واسطه آن شریک خوار و زبون شده است، چونان که می‌فرماید: «**وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً كَلاّ**

---

۱ ـ ذاریات/ ۵۶ : جن و انس را تنها برای این آفریدم که مرا پرستش کنند.

۲ ـ بقره/ ۱۳۱: آیه‌های خداوند را به ریشخند مگیرید.

۳ ـ توبه / ۶۵ : آیا خدا و آیات او و رسول او را ریشخند می‌کردید؟

۴ ـ ر.ک : شاطبی، *الموافقات*، ص ۳۳۳ ـ ۳۳۵.

سَیَکْفُرُونَ بِعِبادَتِهِمْ وَ یَکونُونَ عَلَیهِمْ ضِدّاً»[۱].

۲ـ خداوند اهل خدعهٔ با او را به خدعه و اهل مکر با او را به مکر و اهل استهزاء به او وآیات او را به استهزاء کیفر داده است، چنان که فرمود: «**اِنَّ الْمُنافِقینَ یُخادِعُونَ اللّٰهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ**[۲]»، «**وَ لا یَحیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلّا بِاَهْلِهِ**»[۳]، «**وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَاللّٰهُ**»[۴] و «**وَ اِذا لَقُوا الَّذینَ آمَنُوا قالُوا آمَنّا وَ اِذا خَلَوْا اِلیٰ شَیاطینِهِمْ قالُوا اِنّا مَعَکُمْ اِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ اللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**»[۵]

۳ـ خداوند کسی را که از طریق ربا مال گرد می‌آورد و بر آن می‌افزاید به از میان رفتن و تباه شدن دارایی‌اش کیفر داده است، چنان که فرمود: «**یَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبا وَیُرْبِی الصَّدَقاتِ**»[۶].

۴ ـ خداوند کیفر کسانی را که در برابر پرستش و فرمانبری از او خود بزرگی کنند آن قرارداده که بنده و بردهٔ بندگان و فرمانبران او شوند.

۵ ـ شارع کیفر کسانی را که می‌خواستند با دستبرد زدن به غنایم سهم افزونتری به دست آورند این قرارداد که بکلی از سهم غنمیت محروم شوند و کالایشان سوزانده شود؛ از عمرو بن شعیب، از پدرش، از جدش روایت شده است که رسول خدا ﷺ و ابوبکر و عمر کالای کسی را که به غنمیت دستبرد زده بود سوزاندند، این حدیث را ابوداوود روایت کرده و در روایت دیگری که آن را تعلیقاً ذکر کرده آورده است: «و او را از سهم خود محروم کردند».

۶ ـ شارع کسانی را که حرص ولایت و امارت و قضاوت داشته باشند به منع و محرومیت از این کارها کیفر داده است؛ از ابوموسی اشعری نقل شده که گفت: من و دو تن از عموزادگانم بر رسول‌خدا ﷺ وارد شدیم. یکی از آن دو گفت: ای رسول خدا، ما را بر پاره‌ای از آنچه خداوند تو را بر آن ولایت داده است فرمان امارت ده. دیگری هم چنین سخنی گفت. پس

---

۱ ـ مریم/ ۸۱ و ۸۲ : در برابر خداوند خدایانی گرفتند تا مایه سرافرازی آنان باشند. اما هرگز چنین نیست. بزودی این پرستش آنان را ناسپاسی خواهند کرد و بر ضد آنان خواهند بود.

۲ ـ نساء/ ۱۴۲: منافقان با خدا خدعه کنند ، اما خداوند است که با آنان خدعه کند .

۳ ـ فاطر/ ۴۳: نیرنگهای بد جز نیرنگبازان را در بر نگیرد.

۴ ـ آل عمران/ ۵۴: با خداوند مکر کردند و خداوند نیز با آنان مکر کرد.

۵ ـ بقره/ ۱۴: چون به کسانی که ایمان آورده‌اند رسند گویند ایمان آورده‌ایم، و چون با شیطانهای خویش خلوت گزینند گویند ما با شماییم، ما آنان را ریشخند می‌کنیم. خداوند آنان را ریشخند کند.

۶ ـ بقره/ ۲۷۶ : خداوند ربا را ناچیز گرداند و صدقات را فزونی دهد.

رسول خدا ﷺ فرمود: «انا والله لانولی هذا العمل احداً یسأله اواحداً حرص علیه».[۱]

۷ ـ شارع، به نصی که رسیده، نکاح، طلاق، رجوع و عتق کسی را که بشوخی صیغهٔ این عقود را بر زبان آورد معتبر دانسته و برداشت فقهی از این کار برگرداندن قصد بد او به خود وی است.

۸ ـ خداوند به کارگزارانی که رشوه را به نام هدیه می‌گیرند همان کیفری را داده است که به هر کس در غنایم خیانت ورزد می‌دهد، رسول خدا ﷺ در حدیث ابن‌اللتبیه خبر داده است که چنین کسی در روز قیامت در حالی می‌آید که آنچه در ربوده است با خود به همراه دارد به گونه‌ای که در جایگاه حساب، در میان مردمان رسوا می‌شود، و بر حاکم است که در این دنیا آنچه را او در ربوده از او باز پس گیرد.

۹ ـ خداوند کسی که زیادی مالش را از دیگران دریغ می‌دارد به بازداشتن روزی‌اش از او و از دست رفتن دارایی‌اش کیفر داده است؛ رسول خدا ﷺ به اسماء دختر ابوبکر فرمود: «انفقی و لا تحصی فیحصی الله علیک و لاتوعی فیوعی الله علیک»[۲]. مقصود از این حدیث آن است که زیادی ثروت خویش را انفاق کن و آن را ذخیره مکن که خداوند آن را از تو بر گیرد. در همین مضمون حدیث دیگری است که می‌فرماید: «ما من یوم یصبح العبادفیه الاملکان ینزلان فیقول احدهما: اللهم اعط منفقاً خلفاً و یقول الآخر: اللهم اعط ممسکاً تلفاً»[۳].

۱۰ ـ خداوند کیفر دنیوی کسی را که از دادن زکات خودداری می‌ورزد بازداشتن باران، و کیفر اخروی او را عذاب کردن با همان دارایی که بدان فخر می‌فروخته و احساس سربلندی می‌کرده قرارداده است؛ پیامبر ﷺ، فرمود: «و ما منع قوم الزکاة الا منعوا القطر من السماء ولولا البهائم لم یمطروا»[۴]. در قرآن کریم نیز آمده است: «**وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فی سَبِیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعذابٍ الیم یَوْمَ یُحْمیٰ عَلَیْهَا فِی نارِجَهَنَّمَ فَتُکْویٰ بِها جِبٰاهُهُمْ وَ**

---

۱ ـ به خداوند سوگند ما این کار را به کسی وانمی‌گذاریم که خود آن را بطلبد یا بدان آزمند باشد. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب الاحکام، باب ۷.

۲ ـ انفاق کن و پیوسته مشمار که خداوند نیز بر تو بشمرد، و [از مردمان] دریغ مدار که خداوند نیز از تو دریغ بدارد. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب ۲۱.

۳ ـ روزی نیست که چون صبح شود دو فرشته فرود آیند و یکی گوید: خدایا آن را که انفاق کند جایگزین ده، و آن دیگری‌گوید: خدایا آن را که از انفاق خودداری ورزد تلف و تباهی ده.

۴ ـ هیچ قومی از دادن زکات خودداری نکردند مگر این که از باران آسمان محروم شدند، و اگر چهارپایان نبودند، هرگز در سرزمین آنان باران نمی‌آمد. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب ۲۷.

جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هٰذا ما كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ»[۱]. افزون بر این، در حدیث صحیح است که صاحب شتر و گاو و گوسفندی که حق الله را در مال خود نمی‌دهد در جایگاه حساب به همین وسیله کیفر داده می‌شود و شتران او را به زیر سم خود لگد مال می‌کنند، گاوان او را شاخ می‌زنند، و گوسفندان با سمهای خود به روی او می‌روند و هر بار که یکی از این دسته‌ها کار خود سپری می‌کنند و می‌گذرند دیگری باز می‌گردد، تا زمانی که خداوند حساب همهٔ مردمان را به پایان برد و دربارهٔ همه داوری کند.

۱۱ ـ خداوند کسی را که دراین دنیا شراب بنوشد ازشراب آخرت محروم ساخته و بدین وسیله کیفر داده است، پیامبرﷺ فرمود: «من شرب الخمر فی الدنیا ثم لم یتب منها حرمها فی الآخرة».[۲]

۱۲ـ خداوند سنگدلان را تهدید کرده که بر آنان رحم نخواهد کرد و آنان را نخواهد آمرزید؛ رسول خداﷺ فرمود: «من لم یرحم لایرحم و من لایغفر لا یغفرله».[۳]

۱۳ ـ شارع خبر داده که تکبر ورزیدگان در خواری و زبونی بر انگیخته می‌شوند؛ پیامبرﷺ به روایت احمد و ترمذی از عبدالله بن عمرو فرمود: «یحشر المتکبرون یوم القیامة مثل الذر فی صور الرجال یغشاهم الذل من کل مکان».[۴]

۱۴ ـ شارع دروغ و نیرنگ و پوشیده داشتن عیوب کالا را به هنگام فروش آن مایه از میان رفتن برکت دانسته است، چونان که رسول خداﷺ فرمود: «البیّعان بالخیار مالم یفترقا فان صدقا و بیّنا بورک لهما فی بیعهما و ان کذبا و کتما محقت برکة بیعهما».[۵]

۱۵ ـ شارع کسی را که درباره مهر با زن نیرنگ ورزد زناکار، و همچنین کسی را که با

---

۱ ـ توبه/ ۳۴ و ۳۵ : و کسانی را که زر و سیم می‌اندوزند و در راه خدا آن را انفاق نمی‌کنند به عذابی دردآور مژده ده. روزی که آتش جهنم بر افروخته شود و پیشانی و پهلو و پشتشان با آن داغ کنند. این همان است که برای خود اندوختید. اینک طعم اندوخته خویش را بچشید.

۲ ـ هر که در دنیا شراب نوشد و پس از این کار توبه نکند در آخرت از آن محروم ماند.

۳ ـ هر که رحم نکند بر او رحم نکنند و هر که نبخشاید بر او نبخشایند.

۴ ـ متکبران در روز قیامت در چهره‌ای به مانند انسان و به اندازه ذره بر انگیخته می‌شوند و از هر سوی خواری آنان را در میان می‌گیرد.

۵ ـ دو طرف بیع تا زمانی که از هم جدا نشده‌اند خیار دارند؛ پس اگر راست گفتند و [آنچه را در بیع و عوض هست] بیان کردند به بیع آنان برکت داده شود و اگر دروغ گویند و پوشیده دارند برکت بیع آنان از میان رود.

دیگری در مالش نیرنگ و خدعه کند دزد خوانده است؛ چه در حدیثی که طبرانی آن را به سندی که رجال آن ثقه هستند نقل کرده آمده است که رسول خدا ﷺ فرمود: «ایما رجل تزوج امرأة علی ما قلّ من المهر او کثر و لیس فی نفسه ان یؤدی الیها حقها خدعها فمات و لم یؤد الیها حقها لقی الله یوم القیامة و هو زان، و ایما رجل استدان ديناً و هولایرید ان یؤدی الی صاحبه حقه خدعه حتی اخذ ماله لقی الله و هو سارق».[1]

دلالت این قاعده بر تحریم حیله

این قاعده بنیان حیله‌هایی را که هدف از آنها وارونه کردن احکام شرعی است بر می‌افکند؛ زیرا چنین هدفی یک هدف بد است و می‌بایست از رسیدن به آن جلوگیری کرد و چنین نیز شده است؛ چه هر کس در شریعت تأملی ورزد و احکام و نیز فلسفه آنها را بداند خواهد دید که شریعت مقاصد بهره‌جویان از حیله را باطل کرده و به نقیض آنچه خواسته‌اند با آنان رویاروی شده، و همهٔ راههایی را که برای حیله‌های باطل گشوده‌اند بر روی آنان بسته که از این جمله است:

۱ ـ شارع مسجد ضرار را که سازندگانش آن را نه برای همان هدفی که مسجد بدان هدف ساخته می‌شود، بلکه «برای ضرر رساندن و کفر و تفرقه افکندن میان مؤمنان و دیده‌بانی کردن برای کسانی که از پیش با خدا و رسول او جنگیدند»[2] ساخته بودند بر سر صاحبانش آتش زد.

۲ ـ خداوند کسانی را که برای از بین بردن سهم بینوایان به هنگام جمع‌آوری محصول خویش، حیله‌ای اندیشیده بودند به سوزاندن باغ و محصولشان کیفر داد، چنان که فرمود: «**اِنّا بَلَوْناهُمْ کَما بَلَوْنا اَصْحابَ الْجَنَّةِ...**»[3]

۳ ـ خداوند آنان را که برای حلال کردن حرام به حیله توسل جستند به مسخ کیفر داد، آن‌سان که با یهودیان در داستان صید در روز شنبه کرد و آن‌سان که با کسانی از این امت که شراب را با تغییر دادن نامش می‌خورند چنین کند. وجه تناسب میان این کردار و این کیفر نیز

---

۱ ـ هر مردی که بر مهری معین، کم یا زیاد، با زنی ازدواج کند، و در دل قصد این نداشته باشد که این حق زن را بدهد و با زن نیرنگ کند، و آنگاه در حالی که حق زن را نداده است بمیرد خداوند را در روز قیامت ملاقات کند، در حالی که زنا کار است، و هر کس از دیگران وام ستاند و نخواهد آن را به صاحبش باز پس دهد، و با او نیرنگ کند و مالش بستاند، خدای را ملاقات کند، در حالی که دزدی کرده است.

۲ ـ توبه/ ۱۰۷.

۳ ـ قلم / ۱۷ : ما آنان را آزمودیم، چنان که صاحبان آن باغ را آزمودیم.

آن است که آنان شریعت الهی را مسخ کردند و چهره‌اش را تغییر دادند و خداوند نیز آنان را مسخ کرد و چهره‌شان را تغییر داد تا کیفری برابر با کردار آنان باشد.

۴ ـ خداوند کسی که قتل مورّث خود را راهی برای رسیدن به ارث قراردهد، به محروم ماندن وی از ارث و رسیدن ارث به دیگران کیفر داده و افزون بر این برای سدذریعه دربارهٔ هر کس که مورّث خود را بکشد و چنین قصدی هم نداشته باشد همین حکم را مقرر داشته است.

۵ ـ شارع همانند آنچه در مورد کسی که مورّث خود را بکشد وصیت برای «موصی‌له» را نیز در صورتی که وی موصی را بکشد باطل کرده است.

۶ ـ شارع تدبیر عبد مدبَّر[۱] را در صورتی که وی برای پیش افتادن آزادی، مولای خویش را بکشد باطل دانسته است.

۷ ـ شارع زنی را که مرد در دوران عدّه با او ازدواج کرده و این ازدواج را حیله‌ای برای همبستری کردن با آن زن در پی یک عقد صوری قرارداده بر آن مرد حرام مؤبّد دانسته است. این مذهب عمر بن خطاب و مالک و یکی از دو روایت رسیده از احمد است.

۸ ـ به حکم شارع از دیدگاه گروهی از فقیهان زنی که در بیماری مرگ طلاق داده شده است تا زمانی که در عدّه باشد از آن مرد ارث می‌برد، از دیدگاه گروهی دیگر حتی اگر عدّه‌اش هم سپری شود تا زمانی که با مردی دیگر ازدواج نکند از آن مرد ارث می‌برد، و سرانجام از دیدگاه کسانی دیگر حتی اگر ازدواج هم کرده باشد ارث می‌برد.

۹ ـ شارع اقرار بیمار نزدیک به مرگ را به مالی برای وارثش باطل دانسته؛ چرا که این کار می‌تواند حیله‌ای برای وصیت کردن برای او باشد.[۲]

۱۰ ـ شارع کسی که اموال مردمان را بگیرد تا از میان برد و عوض آن را ندهد به از میان رفتن آن مال در دست خود او کیفر داده است؛ در حدیث بخاری است که فرمود: «من اخذ اموال الناس یرید اداءها ادی الله عنه و من اخذها یرید اتلافها اتلفه الله»[۳].

---

۱ ـ تدبیر عبارت است از آزادی برده پس از مرگ مولایش. به برده‌ای که میان او و مولایش چنین وعده‌ای نهاده شده است مدبَّر گویند. تدبیر دارای صغیه‌ای است در این معنا که مولا به عبد خود به طور مطلق می‌گوید: تو پس از مرگ من آزادی، یا به طور مقید می‌گوید: اگر مثلاً امسال مردم تو آزادی. ـ م.

۲ ـ البته این بر پایه دیدگاه اهل سنت است که وصیت برای وارث را نافذ نمی‌دانند. ـ م.

۳ ـ هر کس اموال مردم را بگیرد در حالی که قصد بازپس دادن آنها دارد، خداوند آنها را از جانب

۱۱ ـ شارع هر کس که برادر خویش را خوار کند به خوار شدن، هر کس که برادر خویش را بترساند به ترسانیده شدن و هر کس که برادر خود را رسوا کند به رسوا شدن کیفر داده است و فرموده: «و من کشف عورة اخیه المسلم کشف الله عورته حتی یفضحه بها فی بیته»[۱]، «من اخاف مومناً کان حقاً علی الله ان لا یؤمنه من افزاع یوم القیامة»[۲] و «من خذل مؤمناً فلم ینصره و هو قادر علی نصره اذله الله علی رؤوس الاشهاد یوم القیامة»[۳].

او اداکند و هر کس مال مردم را بگیرد و قصد از میان بردن آنها را داشته باشد خداوند او را تباه کند. ر.ک : *صحیح بخاری*، کتاب الاستقراض، باب ۲.

۱ ـ هر کس عیب پنهان برادر مسلمان خویش را آشکار سازد خداوند عیب پنهان او را آشکار سازد تا جایی که او را بدان در خانه‌اش نیز رسوا کند. ر.ک : *سنن ابن ماجه*، کتاب الحدود، باب ۵.

۲ ـ هر کس مؤمنی را بترساند بر خداوند حق است که او را از ترسهای روز قیامت ایمن ندارد.

۳ ـ هر کس مؤمنی [نیازمند به کمک] را واگذارد و در حالی که توانایی یاری دادن دارد او را یاری ندهد خداوند او را در روز قیامت و در برابر دیدگان همه مردمان خوار کند.

در *مسند احمد* (ج ۳، ص ۴۸۷) صدر حدیث چنین است: « من أُذل عنده مؤمن ...». ـ م.

فصل ششم

قطعی بودن حرمت حیله‌های مخالف با قصد شارع و لزوم ردّ آنها

از بحثهای گذشته روشن شد که حرمت حیله‌هایی که مقاصد شارع را نقض می‌کند قطعی و اجتهاد ناپذیر است. این حقیقت به گواهی آیات کتاب، سنت، اجماع و نیز به قواعد شرعی‌ای که بررسی جزء جزء منابع و نصوص بر آنها دلالت می‌کند ثابت شد. با این توضیح واجب است این حیله‌ها تا جایی که امکان دارد بر ضرر کسی که از آنها بهره‌جسته و با مترتب ساختن نقیض خواسته‌اش باطل شود. این در هر حیله‌ای بر حسب خود آن و به گونه‌ای خاص امکان‌پذیر است.

در یک دسته‌بندی کلی می‌گوییم: حیله بر دو گونهٔ اساسی است:

گونهٔ نخست: حیله قولی، و آن هنگامی است که شخص از قول و یا از صیغه به عنوان حیله‌ای برای انجام دادن حرام یا اسقاط واجب بهره‌جوید. این گونه حیله‌ها:

الف ـ ابطال آن از همه وجوه ممکن است؛

ب ـ یا از جهتی که مقصود و غرض بهره‌جوینده است چنین است، به گونه‌ای که آنچه او می‌خواهد برگفته یا صیغه‌اش مترتب نمی‌گردد.

الف ـ نمونه‌هایی از حیله‌هایی که ابطال آنها از همه وجوه ممکن است:

۱ ـ عقود ربوی که طرفهای عقد از پیش دربارهٔ آن تبانی و توافق کرده‌اند، همانند بیع عینه، که در آن هم عقد بیع نخست و هم عقد بیع دوم باطل می‌شود، چونان که عایشه برای کنیز

زیدبن حارثه از این مسأله سخن گفت؛

۲ ـ این که عقد قرض را با یکی از عقود معاوضات از قبیل بیع، اجاره، مضاربه، شرکت، مساقات و مزارعه همراه کنند، که در این صورت به فساد هر دو عقد حکم می‌شود؛

۳ ـ این‌که طرفهای عقد برهبه یا بیعی صوری برای اسقاط زکات تبانی کنند، و یا بر هبه‌ای به هدف صحیح کردن نکاحی فاسد توافق کنند، همانند آن که زن بخواهد با بردهٔ خود همبستر شود و برای رسیدن به این مقصود این حیله را به میان آورد که وی را به مردی ببخشد تا آن مرد او را به همسری وی در آورد، و سپس چون کام خویش از آن برده بر آورد دیگر بار برگشت او را به خویش به عنوان هبه‌ای از جانب آن مرد خواستار شود و آن مرد نیز برده را به این زن ببخشد و بدین‌سان نکاحی که میان او و برده بوده است خود به خود فسخ شود. در این جا هر دو عقد در تمامی احکام فاسد و باطل هستند.

۴ ـ این که مردی که زن خود را سه طلاقه کرده، با مرد دیگری توافق کند که با نکاح تحلیل سبب حلیت دوبارهٔ همسرش برای او شود. در این صورت ـ چونان که پیشتر گذشت ـ نکاح فاسد است و زن به سبب آن برای هیچ کدام از دو مرد [محلل و همسر پیشین] حلال نمی‌شود.

ب ـ نمونه‌هایی از حیله‌های قولی که تنها ابطال آنها را برخی از وجوه واجب است:

۱ ـ این که مرد درنکاح تحلیل چنین قصدی داشته باشد اما قصد خود را برای زن آشکار نسازد، یا به قصد زیان رساندن به زن در پی طلاق دادن او به وی رجوع کند، یا به قصد زیان رساندن به ورثه مال خود را هبه و یا وصیت کند، و یا به کارهایی دیگر از این نوع دست یازد. در همهٔ این موارد، عقد نسبت به کسی که قصد حیله دارد و نیز نسبت به کسی که غرض حیله‌گر از این عقد را می‌داند باطل و فاسد است و [در نتیجه در مسایل پیشگفته، بترتیب] همبستری کردن با زن برای مرد جایز نیست و اگر زن بمیرد وی از او ارث نمی‌برد، و اگر کسی که مال به قصد زیان رساندن به ورثه به او هبه یا برای او وصیت شده است غرض هبه دهنده و وصیت کننده از هبه و وصیت را بداند برای او ملکیت نسبت به مال هبه شده و یا وصیت شده حاصل نمی‌شود، و بهره بردن از آن مال برای او جایز نیست. همچنین در مسأله نکاح تحلیل اگر شوهر پیشین و یا زن نیت محلل را بدانند برایشان جایز نیست به صرف وقوع چنین نکاحی با محلل، همدیگر را برای خویش حلال بشمرند و در نتیجه نه برای شوهرپیشین جایز است که آن زن را به خانه خود برگرداند و نه برای زن جایز است در برابر شوهر پیشین و یا در برابر محلل تمکین کند. در همه این صورتها اگر فرض شود طرف دیگر عقد از غرض

طرف خود آگاهی نداشته، عقد نسبت به او صحیح است و برای او همهٔ آثار عقد صحیح را در پی می‌آورد. برای این‌گونه مسایل در شرع همانندی بسیاری است.

۲ ـ طلاق کسی که برای فرار از ارث بری زن او را طلاق می‌دهد نسبت به زوال ملک بضع صحیح و نسبت به منع ارث از زن غیر صحیح است؛ چرا که وی تنها از فرار از ارث‌بری زن نهی شده بود و بر خلاف این نهی او را طلاق داد، اما از این که ملک بضع را از خود زایل کند منع نشده بود و لذا از این جهت طلاقش صحیح و دارای اثر است.

۳ ـ از دیدگاه کسانی که می‌گویند جدایی زن از مرد به صرف ارتداد زن حاصل می‌شود و یا از دیدگاه کسانی که می‌گویند زن به ارتداد کشته نمی‌شود، اگر زنی برای فسخ عقد نکاح خود به حیلهٔ ارتداد متوسل شود واجب است بگوییم حکم ارتداد، نسبت به کیفر یا قتل جاری و زن از این نظر مرتد است، اما از جهت فسخ نکاح مرتد شمرده نمی‌شود و این اثر که او می‌خواسته بر این ارتداد بار نیست. بنابر این، اگر قاضی یا حاکم بداند که زن به چنین هدفی مرتد شده است نباید به جدایی زن و مرد از همدیگر حکم کند، و البته از آن سوی نزدیکی با چنین زنی تا زمانی که بر ارتداد خود باقی است برای شوهر جایز نیست؛ چه، گاه نزدیکی کردن با زن به واسطهٔ اسبابی که از جانب خود او پیش می‌آید بر مرد حرام می‌شود، همانند این که زن احرام بندد. همچنین در این مسأله اگر زن پیش از برگشتن به اسلام بمیرد یا کشته شود مرد مستحق ارث بردن از او هست.

گونهٔ دوم: حیلهٔ فعلی، و آن هنگامی است که شخص از یک فعل به عنوان حیله بهره‌جوید. برای این‌گونه فرضهایی ممکن است:

الف ـ اگر حیله بظاهر مقتضی رخصت برای شخص باشد، همانند سفر کردن به قصد شکسته خواندن نماز یا رخصت در روزه نگرفتن، در این صورت آن رخصتی که شخص در پی‌اش بوده است حاصل نمی‌شود[1]؛

ب ـ اگر حیله مقتضی سقوط حق غیر باشد، همانند آن که با زن پدر و یا با همسر پسر خویش نزدیکی کند تا نکاح خود او با همسرش فسخ گردد ـ البته از دیدگاه کسانی که این

---

۱ ـ البته در نگاه فقه شیعه سفر به قصد شکسته خواندن نماز یا خودداری از روزه همانند هر سفر دیگر ـ غیر سفر معصیت ـ آثار و احکام سفر را در پی می‌آورد و آنچه در این میان شخص انجام داده تنها تغییر دادن وضعیت خود است به گونه‌ای که از شمول موضوع یکی از احکام شرع خارج شده و به شمول موضوع حکم دیگر در آمده است. ـ م.

نزدیکی را موجب حرمت همسر بر شوهر خویش می‌دانند ـ یا همانند آن که همسر و یا دختر بزرگِ مردی همسر کوچک او را شیر دهد تا نکاح مرد با آن زن به خودی‌خود فسخ شود، در چنین صورتهایی، حیله در حکم اتلاف ملک است به قتل یا به غصب که ابطال و نفی اثر آن شرعاً امکان‌پذیر نیست؛ چه، در این افعال که موجب تحریم هستند عقل شرط نمی‌شود تا چه رسد به آن که قصد شرط شود. افزون بر این، حرمت در اینجا به واسطه حق الله است نه حق بندگان. همچنین این‌گونه از حیله به منزلهٔ آن است که شخص برای نجس کردن مایعی که از آنِ فرد دیگری است حیله کند و چیزی که موجب نجاست است در آن مایع بیفکند. در اینجا آن مایع به وسیله این نجس‌نجس می‌شود؛ زیرا نجس کردن مایعات به وسیله آمیخته شدن آنها با نجاست، حکمی است که به امری حسی ثابت می‌شود و در آن قصد اعتبار نشده؛ چرا که از حقوق الله است.

ج ـ اگر حیله بظاهر سبب حلال شدن حرامی برای خود او یا غیر او باشد، همانند آن که مردی مرد دیگری را بکشد تا بتواند با همسر او ازدواج کند یا همسر او را به ازدواج کسی دیگر در آورد، در این جا آن زن نه برای قاتل حلال می‌شود و نه برای کسی که قاتل قصد درآوردنش به همسری او داشته است، اما همین زن برای دیگران حلال است و هر مرد دیگری جز این دو می‌تواند با او ازدواج کند؛[1] زیرا او برای دیگران در حکم زنی است که شوهرش مرده، یا به عنوان اجرای حد یا قصاص به قتل رسیده و یا در راه خدا کشته شده است.

این حکم دارای همانندهایی در شریعت است و از آن جمله:

ـ این که اگر شخصی که در احرام نیست حیوانی را برای فردی که احرام بسته شکار کند خوردن گوشت آن تنها برای محرم حرام، و برای دیگران حلال است.

ـ این که اگر شخص مورث خود را بکشد از ارث او محروم می‌شود، اما مانع ارث بردن دیگر نمی‌گردد.

---

۱ ـ وجه چنین تفصیلی برای ما روشن نیست؛ زیرا آنچه پس از کشته شدن مرد تحقق می‌پذیرد «بی‌شوهر» بودن زن و ممتنع نبودن ازدواج او با دیگران است و تحقق این عنوان که ملاک صحت و امکان ازدواج با زن است توقفی بر این ندارد که شوهر آن زن چگونه از میان رفته باشد. بهتر بود مولف حکم به گناهکار بودن قاتل را از حکم به حرمت همسر پیشین او برای قاتل جدا کند و از این اخیر بپرهیزد. ـ م.

شاید به عنوان اشکالی بر آنچه گفتیم بگویید: اگر کشتن با چنین قصدی موجب حرام شدن زن مقتول بر قاتل می‌بود شارع به آن تصریح می‌کرد، چونان که بر این مسأله تصریح کرد که قتل مورِّث موجب محروم شدن قاتل از ارث است.

در پاسخ می‌گوییم: شارع از آن جهت تنها به مانع بودن قتل برای ارث تصریح کرده و به مانع بودن آن برای ازدواج قاتل با همسر مقتول تصریح نکرده است که چشم داشتن یک مرد به همسر دیگران در مقایسه با چشم داشتن وارثان به مال مورِّث کمتر و نادرتر است، و از همین روی شارع بر خلاف آن که به مانع بودن قتل برای ارث‌بری از مقتول تصریح کرده، به این حکم تصریح نکرده است که اگر مردی مرد دیگری را بکشد همسر مقتول بر قاتل حرام می‌شود. اما با این همه روح شریعت و اسرار و فلسفهٔ تشریع چنین حکمی را الهام می‌بخشد. بنابراین، اگر مردی دیگری را بکشد تا با همسر او ازدواج کند آنچه موجب محرومیت او از آن زن است پدید آمده و به حکم همین موجب می‌بایست آن مرد را به نقیض خواسته‌اش کیفر داد. افزون بر این که قاعدهٔ سدذرایع نیز چنین حکمی را اقتضا می‌کند.[1]

اینک پس از این همه، هیچ با انصافی را که به دلیل نقل و قواعد آن احاطه داشته و اسرار و فلسفهٔ تشریع را دریافته و از موضع رسول خدا و اصحاب او در برابر این‌گونه حیله‌ها آگاهی یافته باشد، نسزد که جز حکم به بطلان این حیله‌ها نزد خداوند حکمی دیگر کند و جز این بگوید که توسل جستگان به حیله هیچ از عهدهٔ اوامر و نواهی شرع بر نمی‌آیند، حیله‌هایشان باطل است و اگر قرینه‌ای چون عرف، عادت، اقرار، و همانند آن بر این که آنچه کرده‌اند حیله بوده به دست آید هیچ اثری بر حیلهٔ آنان مترتب نمی‌شود، چه بگوییم نهی مطلقا مقتضی فساد است، چه بگوییم نهی مطلقا اقتضای فساد ندارد و چه تفصیل به میان آوریم و بگوییم در برخی از حالتها اقتضا دارد و در برخی دیگر نه؛ زیرا حیله هم برای کسی که از آن بهره می‌جوید، هم برای کسی که به زیانش از آن بهره‌جسته شده، هم برای اسلام و هم برای مسلمانان درهایی را از شر و بدی می‌گشاید که پایان پذیر نیست و از آن جمله است:

۱ ـ حیله مقتضی رفع تحریم با وجود موجب آن، و نیز سقوط واجب با وجود سبب آن است و به دیگر سخن در حقیقت فعل حرام را مباح می‌کند و ترک فعل واجب را در پی می‌آورد.

۲ ـ حیله در بردارندهٔ نیرنگ و فریب و تلبیس با خداوند و بندگان است.

---

۱ ـ *اقامة الدلیل*، ص ۱۴۶ ـ ۱۴۹.

۳ ـ حیله به شارع نسبت داده می‌شود و چنین می‌نمایاند که قواعد دین و شریعت آن را اقتضا کرده است.

۴ ـ کسی که از حیله بهره می‌جوید کردهٔ خود را گناه نمی‌شمرد و از آن توبه نمی‌کند، بلکه کار بدش در دیدهٔ او آراسته نمایانده شده و آن را خوب می‌بیند.

۵ ـ حیله موجب کشاندن دیگران به دام آن و راهنمایی کردن دیگران به آن و نیز توجه دادن کسانی که از حیله غافلند به بهره‌جستن از آن می‌شود.

۶ ـ حیله به دشمنان دین این امکان را می‌دهد که بر آن خرده گیرند و به اصل شریعت و کسی که آن را بنیان نهاده است بد گمان شوند.

۷ ـ حیله یک رویارویی آشکار با شارع است؛ چه، بهره‌جویندهٔ از آن می‌کوشد آنچه را شارع واجب کرده از وجوب بیندازد، آنچه را شارع حرام کرده حلال سازد، و آنچه را شارع استوار ساخته درهم شکند.

۸ ـ حیله نوعی همکاری و همدستی بر انجام گناه و تجاوز است و با همکاری آشکار برگناه هیچ تفاوتی ندارد مگر به تفاوت شیوه؛ چه، بهره‌جویندهٔ از حیله به کمک حیله‌ای که ظاهرش صحیح و مشروع و باطنش زشت و ممنوع است معاونت بر گناه می‌کند و آن دیگر به شیوه‌ای که بظاهر و بواقع به گناه و تعاون بر آن می‌انجامد. شاید نیز آن که از حیله بهره می‌جوید نزد خداوند گناهش سنگینتر و بزرگتر باشد.

۹ ـ حیله نوعی افراط و زیاده روی در پیروی کردن از خواسته‌های نفسانی است که شرع تنها برای جلوگیری کردن از آن آمده است.

۱۰ ـ حیله دل و روح را تباه می‌کند، کینه و دشمنی را بر می‌انگیزد، رشته‌های آیین اسلام را یک‌به‌یک می‌گسلد، حقوق و دماء و اعراض و اموال را به بازی می‌گیرد، و این درست بر خلاف آن چیزی است که اسلام خواسته است.

این لازمه‌ها و دهها لازمهٔ دیگر از این دست، که برخی را گفتیم و برخی را نگفتیم، ایجاب می‌کند حیله‌های نقض کننده مقاصد شارع نقض و ابطال، و ردّ و دفع شود و بهره‌جستگان از آنها تعزیر شوند تا از این رهگذر آن شریعتی پاس داشته شود که خداوند برای اصلاح دلها، برای پاک کردن روح انسانها، برای پاسداشت جان و مال و آبروی مردم، برای استوارتر کردن پیوندها میان مردم و یا بستن پیوندهای استوارتر میان آنان، و سرانجام برای پرستش و بندگی و شکرگزاری خداوند، آن گونه که او خود پسندیده و در کتاب خویش و به زبان پیامبرش تشریع کرده، فرستاده است.

یک شبهه و پاسخ به آن

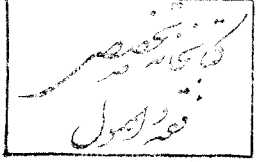
ممکن است کسی بگوید: این حیله‌ها و حکم آنها از مسایلی است که عالمان دربارهٔ آن اختلاف دارند، و بنابر این اگر کسی از عالمی تقلید کند که حیله را جایز می‌داند می‌تواند از آن بهره جوید. از دیگری سوی محکوم کردن دیگران در مسایل مورد اختلاف جایز نیست و افزون بر این عمل به آن از سوی گروهی از فقها شایع است، چونان که قول به جواز حیله را به مذهب ابوحنیفه و همچنین به شافعی نسبت می‌دهند. چیزی را که پیشوایانی چنین اظهار داشته باشند نمی‌توان محکوم کرد. بنابراین چگونه می‌توان گفت مسأله حرمت حیله از مسایل قطعی و اجتهاد ناپذیر است؟ آیا این جز خرده‌گیری بر پیشوایان دینی است؟

در ردّ این شبهه از چند جهت می‌توان پاسخ داد:

یک : حیله‌هایی که ظاهر آنها امتثال امر شارع و حقیقت و باطن آنها نافرمانی و مخالفت با امر او است آن گونه‌اند که نمی‌توان از عالمان معتقد به جواز آنها تقلید کرد، هر چند کسانی را که اجتهادشان آنان را به چنین باوری رسانده است معذور می‌داریم. اینک توضیح این دو نکته:

الف : این که پیروی از عالمی که به جواز حیله‌های نقض کنندهٔ مقاصد شریعت فتوا می‌دهد جایز نیست و این را ادله‌ای است که پیشتر آوردیم، ادله‌ای که ثابت می‌کند حرمت این گونه حیله‌ها قطعی و باطل و بی اثر بودن آنها نیز قطعی است، و صحابه در این باره چنان بشدت و با قاطعیت سخن رانده‌اند که این مسأله را از حوزه مسایل اجتهادی بیرون می‌برد. پیشوایان حدیث و فقه نیز در این موضع از صحابه پیروی کرده‌اند.

این که شما می‌گویید «محکوم کردن دیگران در مسایل مورد اختلاف جایز نیست» سخنی است که با این اطلاق و کلیت نادرست به نظر می‌رسد؛ چه اگر گفته و فتوایی مخالف [نص] کتاب یا سنت و یا اجماع باشد به اتفاق همگان انکار و ردّ کردن آن واجب است و اگر هم‌چنین نباشد و تنها با ظاهر ادله مخالفت داشته باشد باز هم انکار می‌شود، بدین معنا که ضعف و سستی آن بیان و روشن می‌شود. هر کاری نیز بر خلاف کتاب یا سنت یا اجماع باشد انکارش واجب است، چونان که گفته‌اند: کسی که نبیذی را که درباره آن اختلاف نیز وجود دارد بنوشد نزد فقیهان حدیث حدّ می‌خورد، هر چند حدیث [نهی از شرب نبیذ] را تأویل کرده باشد. گواهی چنین کسی نیز از دیدگاه مالک پذیرفته نیست و همین از احمد نیز روایت شده است. حکم حاکم هم از دیدگاه فقیهان دیگر طوایف چنانچه مخالف کتاب یا سنت یا اجماع باشد نقض می‌شود، هر چند وی در حکم خود از عالمی نیز تقلید کرده باشد.



اما جایی که در مسأله نصی یا اجماعی نباشد آن مسأله از موارد اجتهاد است، و نه می‌توان کسی را که در آن اجتهاد کرده است محکوم کرد و نه کسی را که در این مسأله از مجتهد خود تقلید کرده است.

آنچه منشأ اشتباه مطرح کنندهٔ این شبهه شده آن است که وی چنین دریافته که مسایل اختلافی همان مسایل اجتهادی هستند، چونان که این امر بر گروههایی از عالمان نیز مشتبه شده و پنداشته‌اند که این دو یک چیزند.[1] اما دیدگاه درستی که پیشوایان بر آنند این است که این دو از هم جدایند و مسایل اجتهادی مسایلی هستند که در آنها دلیلی همانند حدیث صحیح بدون معارض که عمل به آن ظاهراً واجب است در اختیار نباشد. پس در مواردی که ادله با یکدیگر در تعارضند، یا دلالت آنها پوشیده و پنهان است و یا اصلاً دلیلی وجود ندارد می‌توان اجتهاد کرد. در این‌گونه موارد است که برخی حکم یک اصل و برخی حکم اصل دیگر را جاری می‌کنند یا راههایی دیگر از این قبیل ـ که طبعاً مورد اختلاف نظر نیز هستند ـ در پیش می‌گیرند.

ب : این که ما پیشوایانی را که به جواز حیله در برخی مسایل فتوا داده‌اند معذور می‌داریم و بر آنان بدین‌سبب خرده نمی‌گیریم از آن روی است که هر کس به شریعت و به حقایق امور آگاهی داشته باشد می‌داند که هر بزرگمردی گاه ممکن است گرفتار لغزش شود که بر او بخشوده است و بلکه به واسطه این اجتهاد خطای خود پاداش نیز دارد، اما جایز نیست در چنین لغزشی از او پیروی کرد، آن‌سان که جایز نیست آبرو و منزلت او در دلهای مؤمنان و امامت او را نیز زیر سؤال برد؛ چه، او تنها از آن روی چنان فتوایی داده و چنان لغزشی کرده که دلیلی به او نرسیده، یا دلیلی به او رسیده اما او جهت دلالت آن را در نیافته، و یا دلیلی به او رسیده و جهت دلالت آن را هم دریافته، اما با این وجود آن را با دلیلی قویتر ـ از دیدگاه خودش ـ در تعارض دیده، و یا عذری از این قبیل داشته است. ابن‌تیمیه مجموعهٔ این عذرها را در کتاب خود *رفع الملام عن الائمة الاعلام* گرد آورده و شرح کرده است.

در روایتها و آثار مشهوری که ابن‌عبدالبر و دیگران از پیامبر اکرمﷺ و صحابهٔ او نقل کرده‌اند ما را از لغزش عالِم بر حذر داشته و نسبت به آن هشدار داده‌اند. سلیمان تیمی می‌گوید: اگر به رخصتی که هر عالم داده است پایبند شوی و بدان عمل کنی همه بدیها در تو گرد خواهد آمد. مالک و دیگر پیشوایان سلف بر این تصریح کرده‌اند که هیچ کس نیست که

---

۱ ـ *اعلام الموقعین*، ج۳، ص ۲۵۲.

برخی از گفته‌هایش پذیرفته و برخی از گفته‌هایش واگذاشته شود، مگر رسول خدا ﷺ.

از این روی بر هر کس که خداوند سینه‌اش را برای اسلام گشوده باشد واجب است اگر گفته و نظری سست از یکی از پیشوایان رسید، چنانچه صحت نقل برایش ثابت شده است آن را برای کسانی که از او تقلید می‌کنند نقل نکند، بلکه نسبت به آن سکوت گزیند و چنانچه اصل صحت نقل برایش ثابت نشده در پذیرش آن توقف کند؛ چه، بسیار است آرایی که از پیشوایان نقل می‌شود و هیچ حقیقتی ندارد، و بسیاری از مسایل نیز هست که پیروان یک مذهب فقهی بر اساس مبانی اصولی و فقهی پیشوای خود از مذهب او استنباط می‌کنند و به او نسبت می‌دهند، در حالی که اگر آن پیشوا می‌دید که فلان مبنای اصولی یا فقهی‌اش به چنین نتیجه‌ای می‌انجامد هرگز به آن پایبند نمی‌شد.

بلکه هر کس از فقاهت پیشوایان و از پروا و پاکی آنان آگاهی داشته باشد در می‌یابد که اگر آنان این حیله‌ها را می‌دیدند و مشاهده می‌کردند که چگونه مایه بازیچه قراردادن دین شده است به حرمت آنها فتوای قطعی می‌دادند، و اگر آنچه در نکوهش حیله از پیامبر ﷺ و اصحابش رسیده است به آنان می‌رسید بیقین از نظر خود بر می‌گشتند. از این رو شافعی می‌گوید: وقتی حدیث صحیحی [در برابر نظر من] از رسول خدا ﷺ به شما رسید گفتهٔ مرا به دیوار بکوبید. این زبان حال دیگر پیشوایان نیز هست، چونان که ابوحنیفه می‌گوید: برای هیچ کس روانیست تا زمانی که در نیافته از کجا و بر اساس کدام دلیل فتوایی داده‌ایم به گفتهٔ ما فتوا دهد. گفته‌هایی همانند این از بسیاری از پیشوایان نقل شده است.

همچنین یکی از اصول و قواعد مقرر نزد فقیهان آن است که گفته‌های اصحاب رسول خدا ﷺ که در [ابواب فقه] پراکنده، واگذاشته نمی‌شود مگر به واسطه همانند آن [گفته یکی دیگر از صحابه]. ما تاکنون چنان ادله‌ای بر تحریم و باطل و بی اثر بودن حیله آوردیم که برای هیچ کس حجتی در مخالفت با آنها نمی‌ماند. کتب کسانی از پیشوایان فقهی نیز که با مقتضای این ادله مخالفت ورزیده‌اند دربردارندهٔ این ادله نبوده است تا گفته شود ادله به آنان رسیده و آنها ادله را تأویل کرده‌اند. بنابراین هر کس این ادله که هیچ معارضی ندارد به او برسد، نزد خداوند هیچ عذری نخواهد داشت در این باره از کسی تقلید کند که [اگر این ادله به او می‌رسید] خود دیگران را از تقلید از او نهی می‌کرد و خود می‌گفت: وقتی حدیث صحیحی برسد به گفته من اعتنایی مورزید.

شیخ عزالدین بن عبدالسلام بر کسانی که به رغم دلالت نصوص بر خلاف مذهب پیشوایشان همچنان بر آن پای می‌فشرند چنین خرده گرفته است: شگفت شگفتیها آن است

که برخی از فقیهان مقلد به سستی مستند پیشوای خود [در مسأله‌ای] پی می‌برند، به گونه‌ای که هیچ پاسخ و دلیلی برای دفع آن سستی نمی‌یابند، اما با این وجود همچنان [در آن مسأله] از او تقلید می‌کنند و دیدگاه کسانی را که کتاب و سنت بر آن گواهی می‌دهد وامی‌گذارند و در دفاع از پیشوای خود که چونان پیامبری آسمانی از او تقلید می‌کنند این گواهیها را با تأویلهایی بسیار دور توجیه می‌کنند. این فاصله گرفتن از حق و دور شدن از صواب و درستی است و چیزی که هیچ خردمندی بدان خرسند و خشنود نیست.

البته مسأله حیله نخستین مسأله‌ای نیست که در آن اختلاف کرده‌اند و ما دربارهٔ درستی یکی از دو یا چند نظری که در آن ابراز شده به یقین رسیده‌ایم؛ چه، مسایلی که از این دست هستند بسیارند و از آن جمله این که سران فقهای مکه نکاح متعه و ربای فضل (ربای در معامله) را جایز می‌دانند، یا سران فقهای کوفی نوشیدن نبیذ را تا آن اندازه که به مستی نینجامد حلال می‌شمرند و از این دست مسایلی دیگر که به خطای اظهارکنندگانش یقین حاصل آمده است، و تقلیدشان در آنها جایز نیست، بلکه واجب است هر که چنان کاری را که بدان فتوا داده‌اند انجام دهد و هر که براساس آن فتوا دهد و نیز هر که بدان حکم کند محکوم شود، هر چند با وجود این، پیشینیانی را که براساس اجتهاد خود به اباحهٔ این گونه چیزها رسیده‌اند محکوم نمی‌کنیم و معذور می‌داریم و به سبب آن برایشان خرده نمی‌گیریم. البته کسانی که به جواز متعه و ربای معاملی فتوا داده‌اند سنتی صحیح به عنوان مستند در اختیار داشته‌اند، اما حدیث حاکی از جواز متعه منسوخ است[1] و حدیث ربا «انما الربا فی النسیئة» نیز [که به مفهوم آن استناد کرده و ربای غیر قرضی را حلال و جایز دانسته‌اند] به وسیله احادیثی که صریحاً بر حرمت ربای فضل (ربای معاملی) دلالت دارد تفسیر می‌شود و این احادیث چنین بیان می‌دارد که حصر ربا در نسیه در حدیث بالا حصر حقیقی نیست، بلکه حصری است غیر حقیقی و به هدف توجه دادن به ربایی که از دیگر انواع سخت‌تر و حرمت آن نیز شدیدتر است[2]. بنابر این اگر کسی به حدیث پیش گفته برای حلیت ربای فضل استناد کند بیقین بر

---

۱ ـ مؤلف دربارهٔ این نسخ دلیلی به دست نداده است، مگر آن که کسی بگوید حکم عمر بر حرمت آن دلیل نسخ است. در حالی که بر پایه مبانی پذیرفته شده، نزد اهل سنت قول صحابی ناسخ کتاب یا سنت نیست ـ برای توضیح بیشتر در بارهٔ ادله متعه و نقد آنها رجوع کنید به *خاتم پیامبران*، ج ۳، ص ۱۳۸ ـ ۱۵۳. ـ م.

۲ ـ می‌توانید نیز حدیث را بر بیع ربوی به غیر جنس خود، همانند بیع خرما با نمک، یا گندم با جو حمل و بر این پایه تفسیر کنید. در این صورت حدیث «انما الربافی النسیئه» با حدیث «فاذا

خطاست، تا چه رسد به جواز حیله که نه دلیلی بر آن در کتاب هست، نه در سنت، نه در اجماع و نه در قیاسی صحیح، بلکه اینها همه بر نکوهیده بودن، باطل و بی اثر بودن حیله و گناهکار بودن کسی که از حیله بهره جوید دلالت دارند. حتی اگر بر فرض در این باب دلیلی هم وجود نداشت، هر مؤمنی به ضرورت می‌دانست رسول خدا ﷺ و نیز صحابهٔ او هرگز از کسانی نبوده‌اند که این حیله‌ها را به دیگران بیاموزند و یا به جواز آنها فتوا دهند، با وجود این که انگیزه‌ها و دواعی لازم برای ارتکاب حیله در همان زمان نیز وجود داشته است. این نیست مگر از آن روی که حیله هرگز شایستهٔ دین الهی نیست و این اندازه از دانستن، به چیزی جز معرفت حقیقت دینی که خداوند برای بندگان خویش پسندیده و درستی دنیا و آخرت تنها بدان امکان پذیر می‌گردد نیازمند نیست.

دو: نسبت دادن جواز این گونه حیله‌ها به ابوحنیفه و شافعی(ره) نسبتی نادرست است، و بر این حقیقت گواهی روشنتر از متونی که در زیر می‌آوریم نیست:

۱ـ صاحب *المبسوط* که خود از پیشوایان حنفیه است می‌گوید:

حیله‌ای که شخص به وسیله آن از حرام رهایی می‌جوید یا به وسیله آن به حلال می‌رسد پسندیده است. تنها آن حیله‌ای مکروه[1] است که کسی دربارهٔ حق انسانی دیگر حیله ورزد و به کمک حیله آن حق را از میان ببرد، یا در باطلی حیله کند و آن را حق وانمود سازد، یا در حقی حیله کند تا آنجا که شبهه‌ای بدان حق وارد شود. آنچه بر این شیوه باشد ناپسند است، و آنچه بر شیوه‌ای باشد که نخست گفتیم اشکالی ندارد.

۲ ـ صاحب *المحیط* که او هم از پیشوایان حنفیه است می‌گوید:

مستند حیله آیه «**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ**»[2] است و معیارش نیز آن است که اگر فرار از حرام و دور شدن از گناه باشد پسندیده است، اما اگر برای از میان بردن حق مسلمانی باشد، نه، بلکه گناه و تجاوز است.

اختلفت هذه الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید» همسویی خواهد یافت و بر این پایه، حصری که در حدیث «انما الربا» هست حصر حقیقی خواهد شد.

۱ ـ متقدمان حنفیه و برخی دیگر واژه «کراهت» به کار می‌برند و از آن حرمت را قصد می‌کنند. ما این تعبیر را بفراوانی در آنچه از مالک، شافعی، احمد و دیگران نقل می‌شود می‌یابیم. با عنایت به این نکته تعارض میان این دو گفته از میان می‌رود که بگوییم حیله مکروه است و از سویی دیگر هم بگوییم تجاوز و گناه است.

۲ ـ ص /۴۴ : دسته‌ای از چوبهای باریک در دست گیر و با آن بزن و سوگند خود مشکن.

۳ ـ نسفی که از حنفیه است در کتاب خود *الکافی* از محمد بن حسن که از بزرگان صحابه ابوحنیفه و دارای افتخاری بزرگ در تمدن و نشر مذهب اوست نقل می‌کند که گفته است:

گریختن از احکام خداوند به وسیله حیله‌هایی که به ابطال حق می‌انجامد از اخلاق مؤمنان نیست.

۴ ـ قاضی ابویوسف در کتاب *الخراج* پس از آوردن حدیث «لایفرق بین مجتمع و لا یجمع بین متفرق خشیة الصدقة» چنین می‌گوید:

برای کسی که به خدا و روز واپسین ایمان دارد حلال نیست که از پرداخت زکات خودداری ورزد، یا آن را از ملک خود خارج کند و به ملک جماعتی در آورد تا بدین سان مال خود را پراکنده کند و در نتیجه آن مقدار از شتر و گاو و گوسفند که در دست هر فرد از آن جماعت قرار گرفته کمتر از حدّ نصاب و از شمول زکات بیرون باشد و بدین ترتیب وجوب زکات از مال او برداشته شود. در ابطال زکات به هیچ وجه و سببی نباید حیله کرد. از عبدالله بن مسعود به مارسیده است که گفت: «کسی که از دادن زکات خودداری ورزد مسلمان نیست و هر کس زکات ندهد برای او نمازی نیست». ابوبکر نیز هنگامی که از دادن زکات به او خودداری کردند و جنگ با خودداری کنندگان را حلال و روا دید گفت: «اگر ملکی که به رسول خداﷺ می‌داده‌اند از من باز بدارند با آنان می‌جنگم». جریر نیز از رسول‌خداﷺ روایت می‌کند که فرمود: «لیصدر المصدق عنکم حین یصدر و هو راض».[۱]

وقتی این پیشوای بزرگ حیله را در زکات حرام اعلام می‌کند، در حرمت حیله‌هایی که مقاصد شرع را نقض و باطل می‌کند و با فلسفهٔ تشریع ناسازگاری دارد تفاوتی میان باب زکات با دیگر ابواب نیست.

ابویوسف برجسته‌ترین شاگرد ابوحنیفه به طور مطلق بود و در گسترش مذهب حنفی چندان افتخاراتی را از آن خود کرده که نزد عالمان این مذهب روشن و شناخته شده است.

۵ ـ حافظ ابن‌حجر عسقلانی که از پیشوایان مذهب شافعی است در *فتح الباری* چنین می‌گوید:

شافعی بر مکروه بودن حیله برای از میان بردن حقوق دیگران تصریح کرده است. برخی از پیروان او گفته‌اند: مقصود وی از کراهت، کراهت تنزیه است، اما بسیاری از محققان پیرو این

---

۱ ـ آن که زکات می‌دهد باید در حالی شما را بدرود گوید و برود که خشنود است. ر.ک: ابویوسف، *کتاب الخراج*، مطبعة السلفیه، ص ۸۰.

مذهب همانند غزالی گفته‌اند: مقصود او کراهت تحریم است و شخص با انجام حیله گناه می‌کند. دلیل این حقیقت فرمودهٔ آن حضرت ﷺ است که «و انما لکل امرئ مانوی». بنابر این هر کس به عقد بیع قصد ربا کند در ربا افتاده است و صورت بیع او را از این گناه نمی‌رهاند، و هر که به عقد نکاح قصد تحلیل کند محلّل است و مشمول لعنتی که در بارهٔ محلل آمده، و صورت نکاح او را از این حکم نمی‌رهاند.

هر چیزی که هدف از آن حرام کردن چیزی که خداوند حلال کرده و یا حلال کردن چیزی که خداوند حرام کرده است باشد گناه است و در حصول گناه هیچ تفاوتی نیست که برای انجام فعل حرام از چیزی بهره‌جسته شود که برای همان حرام نهاده شده و یا از چیزی به عنوان حیله بهره جسته شود که برای غیر حرام وضع شده اما شخص آن را ذریعه‌ای برای رسیدن به حرام قرار می‌دهد.

به استناد آنچه گذشت، وقتی حیله‌هایی که بازیچه ساختن احکام دین را در پی می‌آورد از دیدگاه این دو پیشوای بزرگ فقهی، ابوحنیفه و شافعی حرام باشد، هرگز درست نیست حکم به جواز حیله به آنان نسبت داده شود، هر چند به استناد آن که برای ما آنچه ظاهر است معتبر است و آنچه باطن است به خدا واگذاشته می‌شود و تا جایی که ممکن است باید فعل مؤمن را حمل بر صحت کرد، به نافذ بودن کار حیله‌ورز و بی اثر نبودن آن در بسیاری یا در اکثر مسایل حکم کرده باشند؛ چه، حکم به حلال بودن کاری، یک چیز است و حکم به اثر داشتن و نافذ بودن آن کار چیزی دیگر؛ و نه از نافذ بودن و اثر داشتن حلیت لازم می‌آید و نه از حرمت و گناه در یک عقد، باطل بودن و بی اثر بودن آن در ظاهر حکم؛ برای نمونه، حنفیه و شافعیه عقود را در احکام دنیوی آنها بنابر ظاهر جایز می‌دانند و در عین حال می‌گویند: هر کس به حیله روی آورد و مکر و نیرنگ ورزد نزد خداوند مرتکب گناهی بزرگ شده است.

بنابر این آنچه جایز است به ابوحنیفه و شافعی و یا به دیگران نسبت داده شود چیزهایی است که به حلیت و عدم حرمت آنها نظر داده‌اند. این در حالی است که بسیاری چون در کتب پیشوایان می‌نگرند «جواز به معنای حلیت» را با «جواز به معنای نافذ بودن و اثر داشتن» اشتباه می‌گیرند و این دو را درهم می‌آمیزند و بر همین اساس چیزی را به پیشوایان نسبت می‌دهند که نظر آنان نبوده است.

البته در اینجا آنچه از دیدگاه ما شایسته و پسندیده است حکم به بطلان کارهای بهره‌جویندگان از حیله در احکام دنیوی است، مشروط بر آن که قرینه‌ای آشکار چون لفظ، عرف خاص، عرف عام و همانند آن بر این که حیله‌ای در کار بوده و قصد حیله بوده است

وجود داشته باشد.این براساس مبنایی است که مالک و احمد و بیشتر پیشوایان فقه و حدیث بدان گرویده‌اند، و همین نیز چیزی است که ادله آن را اقتضا می‌کند و تقریباً احتمال غیر آن وجود ندارد.

با این همه نباید از یاد برد که ممکن است مجتهدان در بارهٔ برخی از صورتهای حیله دیدگاههایی متفاوت داشته باشند و از همین روی برخی بر این اساس که فلان صورت از حیله را نقض کنندهٔ مقاصد شریعت می‌بینند به تحریم آن حکم کنند و برخی دیگر آن را در تناقض با مقاصد شرع نبینند و به جواز آن حکم کنند، هر یک بر حسب ظهوری که در ادله یافته‌اند و آنچه برترش دیده‌اند، گرچه همه ـ به استناد نصوص پیش گفته ـ در این قاعدهٔ کلی اتفاق نظر دارند که حیله‌هایی که مقاصد شرع را نقض می‌کند محکوم به حرمتی شدید است.

سه : بسیاری از آنچه از پیشوایان نقل می‌کنند دارای هیچ حقیقتی نیست و شمار فراوانی از مسایل هست که پیروان یک پیشوای فقهی براساس قواعد و مبانی اصولی و فقهی او از مذهبش استنباط و به عنوان حکم آن مذهب معرفی می‌کنند، با این که اگر آن پیشوا می‌دانست مبنا و فتوای او به چنین حیله‌هایی می‌انجامد که دین و احکام دینی را بازیچهٔ هوسها و خواسته‌های نفسانی قرار می‌دهد، هرگز بدان پایبند نمی‌شد و به هر روی، حاضر آن چیزی را می‌بیند که غایب نمی‌بیند.

افزون بر این، لازمهٔ یک فتوا یا مبنا فتوا نیست، گرچه که لازمهٔ نصوص شرعی حق است و براساس آن می‌توان حکم کرد؛ چرا که لوازم بر شارع پنهان نیست و در حق او تناقض نیز ممکن نیست و بر همین اساس لازمهٔ گفته‌اش.حق است. اما در مورد غیر شارع هیچ ممتنع نیست که چیزی را بگوید و لوازم گفته‌اش بر او پوشیده و پنهان باشد، به گونه‌ای که اگر لازمهٔ سخن خویش را می‌دانست آن سخن را نمی‌گفت. بنابر این، به لازمهٔ فتوا یا مبنای یک فقیه نمی‌توان مبنایا فتوای او گفت و بدین استناد چیزی را به او نسبت داد که نگفته است.

چنین است که می‌گوییم: هر کس جایگاه بلند پیشوایان فقهی در فقاهت و پرهیزکاری و انصاف را بداند در خواهد یافت که اگر آنچه در حرمت و نکوهش حیله از پیامبرﷺ و اصحاب او آمده است به آنان می‌رسید راهی جز آن نمی‌داشتند که به حرمت آن حکم قطعی کنند. همچنین اگر آثار بد و مفسده‌های فراوان حیله را می‌دیدند راهی جز آن نمی‌داشتند که بسختی با آن برخورد کنند، آن‌سان که بسیاری از سلف با آن که اندکی از این مفسده‌ها را دیدند چنان کردند.

ما از پیروان پیشوایان فقهی که به تفریع حیله‌ها و استنباط آنها روی آورده‌اند چنین انتظار

داشتیم که همان راه پیشوایان خویش را در پیش گیرند، اما چنین نکردند و در عصرهای اخیر به اختراع حیله‌های گوناگون و تفریع آنها بر قواعد و اصول پرداختند و این حیله‌ها را به همهٔ ابواب فقه در آمیختند، حتی به ابوابی چون نماز، روزه، زکات، حج، عدّه، استبراء، حدود، بیوع، سوگند و نذر، ارث و جز آن. آنها در این تفریع و استنباط حتی به آنچه مقتضای ضوابط و اصولی بود که پیشوایانشان ترسیم کرده بودند و آنان خود از ایشان نقل می‌کردند، بسنده نداشتند و از این نیز فراتر رفتند، با این که اگر نگاهی راستین به این تفریعها و استنباطها بیفکنیم و با همان قواعدی را که از پیشوایان خویش نقل کرده‌اند محک زنیم و بر اصول تدون یافته مذهبشان منطبق سازیم، خواهیم دید که همه بی‌اساس و بنیان همه بر باد است. بنابر این شایسته نیست جواز این حیله‌ها از این پیشوایان هدایتگر نقل شود؛ چه، این حیله‌ها ـ آن سان که گفتیم ـ در کتب آنان نیست، و حداکثر می‌توان گفت از قاعده‌ای از قواعد آنان استنباط می‌شده است، در حالی که چه بسا قاعده‌ای که اگر صاحبش لازمه و نتیجه آن را می‌دانست اصل آن را نمی‌پذیرفت. پس لازمهٔ مراعات حق این پیشوایان آن است که چنین حیله‌هایی به واسطه زشتی بسیاری که دارند از آنان نقل نشود. از همین روی احمد بن حنبل خوش نمی‌داشت از کوفیان و مدنیان و مکّیان مسایلی چون حلال بودن نبیذ، ربای فضل، متعه، و نزدیکی با زنان از پشت را که به حکم ادلهٔ فراوان در این نظر اشتباه کرده‌بودند برای کسانی نقل کند که بیم آن می‌رفت در این مسایل از آنان تقلید کنند، یا به واسطه آنها بر این پیشوایان خرده گیرند. علامه ابن‌قیم جوزی در *اعلام الموقعین* به تبع استاد خود ابن‌تیمیه در اقامه دلایل، پیروان متأخر پیشوایان فقهی را بر این نکوهیده که راههای حیله را گشوده‌اند و به همان که از پیشوایشان بصراحت نقل شده بسنده نکرده و از آن فراتر رفته‌اند. او می‌گوید:

> پسینیان حیله‌هایی که قول به جواز آنها از هیچ یک از پیشوایان فقه صحیح نیست بر ساخته‌اند و به این پیشوایان نسبت داده‌اند، با آن که در این نسبت دادن در اشتباهند، و فردا در پیشگاه خداوند در برابر آن پیشوایان پاسخگو خواهند بود.
>
> هر کس سیره شافعی و فضل و جایگاه دینی او را بداند در خواهد یافت که او نه به انجام حیله معروف بود، نه کسی را بدان رهنمون می‌شد، و نه مسلمانی را به آن توصیه می‌کرد.
>
> بیشتر حیله‌هایی که پسینیان ذکر کرده و به پیشوایان خود نسبت داده‌اند، از کرده‌های خود آنان است که از علمای مشرق گرفته‌اند و به مذهب پیشوایان خویش در آورده‌اند.
>
> گرچه شافعی عقود را بر ظاهرشان جاری می‌ساخت و به قصد و نیت طرف عقد نمی‌نگریست، اما بسیار از او دور است و او بسیار از این پیراسته‌تر است که مردم را به دروغ

و نیرنگ و فریب و حیله و به آنچه هیچ حقیقتی ندارد و روشن است که باطنش خلاف ظاهر آن است فرمان دهد. به عالمان و دیندارانی کمتر از شافعی هم گمان این نمی‌رود که چنین فرمان داده یا چنین چیزی را مباح دانسته باشند.

دلیل آنچه می‌گوییم این است که تفاوت میان آن که شخص در عقد قصد و نیت را معتبر نداند و عقد را بر ظاهرش جاری کند، و میان آن که عقدی را جایز بداند که معلوم است بر مکر و نیرنگ بنا شده و باطنش بر خلاف ظاهر آن است بسیار روشن است؛ چه، به خداوند سوگند نه امام شافعی چنین عقدی را جایز شمرده ونه کسی دیگر از پیشوایان فقه. هر کس هم چنین چیزی را به آنان نسبت داده در نزد خداوند پاسخگوی آنان خواهند بود؛ آنچه را پیشوایان فقه جایز دانسته‌اند همانند آن است که قاضی احکام و قضاوت خود را بر ظاهر عدالت گواهان مبتنی و جاری می‌کند، گرچه در واقع آنان دروغگو باشند، اما آنچه معتقدان به جواز حیله جایز دانسته‌اند همانند آن است که قاضی‌ای از همان آغاز بداند گواهان دروغگویند و آنچه می‌گویند هیچ حقیقتی ندارد و در عین حال به استناد ظاهر عدالت آنان حکم و قضاوت کند.

در مسأله بیع عینه نیز آنچه شافعی جایز دانسته تنها این است که خریدار کالایی را که خریده دوباره به فروشنده بفروشد، اما مبتنی بر ظاهر عقود مسلمان و سالم بودن این عقود از مکر و حیله، ولی اگر به شافعی گفته می‌شد طرفهای عقد بر [قرض دادن] هزار دینار به هزار و دویست دینار توافق و تبانی کرده‌اند و بر این اساس معامله‌ای کرده‌اند و کالایی را که در میان آمده وسیله حلال کردن ربا قرار داده‌اند هرگز این بیع را جایز نمی‌دانست و بشدت آن را محکوم می‌کرد. پیشوایان پیرو فقه شافعی با هر که فتوا به حیله را از شافعی نقل می‌کرد مخالفت می‌ورزیدند.

ابن قیم و شیخش در بارهٔ حیله ماجرایی را ذکر می‌کنند که در آن آمده است: ابوبکر آجری از ابوعبیدالله زبیری، که یکی از پیشوایان برجسته و از قدمای اصحاب شافعی است، دربارهٔ حیلهٔ خلع که به شافعی نسبت داده می‌شود پرسید گفت: مردی سوگند می‌خورد که اگر فلان کار را بکند زنش سه طلاقه است. سپس علاقه‌مند می‌شود که آن کار را انجام دهد. ابوبکر به ابوعبدالله گفت: در این مسأله پیروان شافعی چنین فتوا می‌دهند که به طلاق خلع از آن زن جدا شود، سپس آن کاری را که می‌خواهد انجام دهد [و آنگاه دوباره زن را به همسری خویش در آورد]. زبیری در پاسخ گفت: من چیزی در گفته‌های شافعی سراغ ندارم، و به من نیز نرسیده است که وی در این باره نظری معروف و شناخته شده دارد، و کسانی را که چنین

سخنی از او نقل می‌کنند جز بر سازندگان و نسبت دهندگان [چنین سخنی به او] نمی‌بینم. ابن قیم در ادامه می‌افزاید:

> زبیری یکی از پیشوایان بزرگ در مذهب شافعی است، و اگر این سخن اوست، و اگر او چنین شافعی را از حیله خلع برای گریز از شکستن سوگند پیراسته می‌داند، در بارهٔ حیله‌های صریح ربا، حیله‌های تحلیل، حیله‌های اسقاط زکات و حقوق و دیگر حقوق حرام چه می‌توان گمان داشت؟

اینک با این سه وجه که گفتیم بنیان شبهه‌ای که به میان آورده بودند از پایه فرو می‌ریزد.

فصل هفتم

چند شبهه و پاسخ به آنها

ممکن است کسی بگوید: ادلهٔ حرمت و بطلان حیله با ادله‌ای که از جواز آن حکایت می‌کند در تعارض است و بنابر این نمی‌توان حیله را حرام دانست، تا چه رسد به آن که به قطعی بودن حرمت آن در شرع حکم شود.

ما استوارترین و آشکارترین دلایلی را که در مقام طرح این شبهه می‌تواند به میان آورده شود ذکر می‌کنیم و پاسخ هر یک را نیز می‌دهیم:

یک: پیامبر خدا ایوب علیه السلام به واسطه سببی که چنین اقتضا می‌کرد سوگند یاد کرد که همسر خویش را صد تازیانه زند. سپس خداوند به او اجازه داد به کمک حیله‌ای از این سوگند بیرون آید، و آن این که یک دسته بردارد که در آن یکصد چوب باشد و آنگاه با همین دسته یک ضربه بر او بنوازد، چونان که در قرآن کریم فرمود: «**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ**»[1] و این در حالی است که آن حضرت در ظاهر امر می‌بایست یکصد ضربه جدای از هم تازیانه می‌زد. اینک ما نیز در شریعت خود همین حیله را می‌پذیریم و روا می‌دانیم و دیگر حیله‌ها را نیز بر آن قیاس می‌کنیم.

عالمان در ردّ این شبهه پاسخهایی داده‌اند که از آن جمله است:

۱ ـ آنچه به موجب این سوگند و به حکم لغت بر ایوب علیه السلام لازم شده «زدن» است و این تفاوتی نمی‌کند که پراکنده باشد یا یک جا. بنابر این تفسیر، این فتوا چیزی است که لفظ آن را

---

۱ ـ ص/ ۴۴: دسته‌ای از چوبهای باریک در دست‌گیر و با آن بزن و سوگند خود مشکن.

به هنگام اطلاق اقتضا کرده است، نه آن که یک حیله باشد؛ زیرا حیله چیزی است که لفظ را از مقضای خود به هنگام اطلاق، به چیزی دیگر بر گرداند.

۲ ـ آنچه به موجب این سوگند و به حکم لغت بر ایوب علیه السلام لازم آمده، زدن پراکنده است، نه یک جا، اما استدلال کردن به آنچه مخالف شریعت ماست درست نیست؛ زیرا شریعت قبل از ما تنها در صورتی برای ما حجت است که در شریعت خود ما چیزی بر خلاف آن نیامده باشد. این در حالی است که از دیگر سوی بنابر آنچه معروف است، در شریعت ما سوگند و مقتضای آن یا بر لغت، یا بر عرف و یا بر قصد خود شخص حمل و براساس آن تفسیر می‌شود، و در اینجا هر یک از این سه معیار را که بگیریم مقتضای سوگند، زدن ضربه‌ها به صورت متفرق است نه در قالب یک مجموعه.

۳ ـ در داستان ایوب علیه السلام علتی وجود دارد که زدن تازیانه را یک جا جایز می‌کند، هر چند مقتضای لفظ در هنگام اطلاق چنین چیزی نیست. آن علت که گفتیم این است که همسر ایوب به سبب علاقه‌مندی فراوان به سلامتی شوهرش و بهبود یافتن بیماری وی با آنچه در توان داشت در پی دارویی برای او بود. در این میان شیطان به صورت مردی ناشناس در برابر او آشکار شد و وی را به گونه‌ای از شرک یا گناه که وی به شرک و گناه بودنش پی نبرد راهنمایی کرد تا ایوب را به انجام آن توصیه کند و در نتیجه بیماری‌اش بر طرف شود. آن زن این را به ایوب اطلاع داد و ایوب گفت: آن شیطان بوده است. سپس سوگند یاد کرد که اگر خداوند او را شفا دهد همسر خویش را صد تازیانه زند. پس از آن که خداوند او را شفا بخشید به وی فرمان داد دسته‌ای از چوبهای نازک که صد رشته چوب داشته باشد بر گیرد و آن را یک ضربه بر بدن او بنوازد؛ چرا که او در آنچه کرده بود معذور بود و جز نیکی کردن نخواسته بود. افزون بر این در شریعت آنان کفاره وجود نداشت؛ چه اگر کفاره وجود داشت از تازیانه به کفاره عدول می‌شد و نیازی به تازیانه زدن آن زن نبود. در شریعت آنان سوگند موجب اجرای حد بود، درست بمانند حدود در شریعت ما. از دیگر سوی در شریعت ما نیز ثابت شده است که اگر فرد محکوم به اجرای حد بر او عذری داشته باشد در اجرای حدش تخفیف داده می‌شود، بدین ترتیب که صد شاخهٔ نازک یا همانند آن برگرفته و همه به یک ضربه بر بدن او نواخته می‌شود؛ احمد و نیز دیگران از ابوامامة بن سهل، از سعید بن سعد بن عباده روایت کرده‌اند که گفت: در کوی ما مردکی ضعیف و ناقص دست بود که در میان محله از بدی باز نمی‌ایستاد تا این که وی را بر روی کنیزی از کنیزانشان دیدند که به بدکارگی با او مشغول است. راوی می‌گوید: سعد بن عباده این ماجرا را با رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان نهاد. از

آنجا که آن مرد مسلمان بود رسول خداﷺ فرمود: او را تازیانه بزنید. گفتند: ای رسول خداﷺ او ضعیفتر از آن است که می‌پندارید؛ اگر او را صد تازیانه زنیم می‌میرد. فرمود: «خذوا له عثکالاً فیه مأة شمراخ ثم اضربوه به ضربة واحدة»[1] و آنان نیز این کار را کردند.

چونان که گفتیم همسر ایوب برای کردهٔ خود عذر داشت؛ او نمی‌دانست کسی که با او سخن گفته شیطان بوده است و از سویی دیگر تنها قصد نیکی کردن به شوهر خود داشت و سزاوار چنان کیفری نبود. از همین روی ایوب پیامبر چنین فتوا داد که با او چنان برخورد کنند که با معذور برخورد می‌شود. در کنار همهٔ اینها، آن زن با ایوب مدارای بسیاری کرده بود، در بیماری او شکیبایی ورزیده، به او نیکی کرده و نزد خداوند کرامتی یافته بود و از آن سوی از تحمل صد ضربه تازیانهٔ مستقل ناتوان بود. این همه اقتضا کرد که خداوند متعال برای ایوب وفا کردن به سوگند را ـ که در پی خشم خدایی او صورت پذیرفته بود ـ در کنار مدارا کردن با زنی نیکوکار و معذور که استحقاق چنان کیفری هم نداشت میسّر سازد، به گونه‌ای که مقصود از زدن یعنی همان آزردن برای او حاصل آید و در کنار آن با یکبار زدن با یک دسته تازیانه، بر همسر خویش آسان نیز گرفته باشد، این از آثار رحمت الهی است.

بدین‌سان روشن شد که چگونه در داستان ایوب دلیل قرآنی با دلیل سنت دربارهٔ ضعیفی که زنا کرده بود هماهنگی دارد و از این دو مورد که هر یک مورد نص خاص هستند نمی‌توان حکم را به سایر موارد سرایت داد.

البته در شریعت ما در ابواب اَیمان و نذور [سوگند، عهد، نذر] به راه گریزی همانند آنچه در این داستان ایوب بدان فتوا داده بود نیازی نیست، هر چند کسی که سوگند بر اجرای حدّی بر او یاد شده معذور و بیگناه و یا ضعیف و از تحمل تازیانه ناتوان باشد؛ چرا که در شریعت ما در این ابواب کفاره تشریع شده است. این حکم [یعنی تخفیف کیفر برای ضعیف و معذور] تنها در ابواب حدود به شریعت ما نیز سریان می‌یابد، و آن در صورتی است که فرد محکوم به اجرای حدّ ضعیف و ناتوان باشد و نتواند تازیانه‌های مستقل را تحمل کند و البته امید به بهبودی او نیز نباشد، چونان که پیامبرﷺ در بارهٔ آن مرد ضعیف که زنا کرده بود به اجرای حکمی با این تخفیف فرمان داد. اما اگر بهبودی شخص و از میان رفتن عذر وجود داشته باشد حدّ را تا زمان زوال عذر به تأخیر می‌افکنند. روایت مسلم در صحیح خود به نقل از علی

---

۱ ـ خوشه خرمایی بردارید که صد شاخه داشته باشد و سپس آن را به یک ضربه بر پیکر او زنید. ر.ک : *سنن ابن ماجه*، کتاب الحدود، باب ۱۸.

بن ابی طالب علیه السلام دلیل این حکم است آن جا که فرمود: یکی از کنیزان پیامبر صلی الله علیه و آله زنا کرده بود. رسول خدا صلی الله علیه و آله مرا فرمان داد او را تازیانه زنم. من به سراغ وی رفتم و دیدم بتازگی دوران نفاس را سپری کرده است و از همین روی ترسیدم اگر او را تازیانه زنم سبب قتلش شوم. پس مسأله را با رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان نهادم و او فرمود: «کار شایسته‌ای کرده‌ای او را واگذار تا به حالت عادی باز گردد».[1]

دو: ممکن است گفته شود حیله جایز است به استناد اطلاق داستان یوسف در قرآن کریم که برادرش بنیامین را به کمک یک حیله از دیگر برادران گرفت، و آن این که پیمانه را در توشهٔ برادرش جای داد و سپس بر آنان و او بانگ بر آورد که دزدی شده است و آنگاه در پی آن که پیمانهٔ پادشاه در توشه او یافتند او را به استناد این که دزد است در اختیار گرفت. این یک حیله است و ما سایر حیله‌ها را بر همین قیاس می‌کنیم.

پاسخ این شبهه آن است که گفته‌اند این کار یوسف با همدستی و تبانی قبلی با برادرش و همچنین با رضایت او و صورت پذیرفت و این در حالی است که اگر صاحب حق خود اجازه دهد اشکالی در کار پیش نمی‌آید. دلیل آنچه گفتیم این آیه است که «**وَ لَمّا دَخَلُوا عَلیٰ یُوسُفَ آویٰ اِلَیْهِ اَخاهُ قالَ اِنّی انا اَخُوکَ فلا تَبْتَئِسْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ**»[2] و این دلالت می‌کند که او خود برادرش را در همان آغاز شناخت و به وی توصیه کرد از آنچه برادرانش پیش از این کرده بودند اندوهگین نباشد. بنابر این عقل و ذوق سلیم روا نمی‌دارد و نمی‌پسندد که او پس از شناختن برادر خود وی را به زشت‌ترین تهمت، آن هم بدروغ، متهم سازد و در میان مردمان چنین اتهامی را بر او اعلام کند. چنین کاری دربردارندهٔ آن اندازه آزار فراوان است که از آنچه برادران یوسف با او کردند نیز فزونتر می‌شود و فراتر می‌رود. بنابراین، چگونه یوسف می‌تواند از سویی آزار آسانتر را از او برداشته و از سویی دیگر آزار سخت‌تر را به او روا داشته باشد؟ یا چگونه می‌تواند او را در بر خود جای دهد و به نیکی گرامی بدارد و پس از آن بزرگترین اهانت را بر وی روا بشمرد؟ پس چاره‌ای جز آن نیست که گفته شود: او پیش از اجرای تدبیری که اندیشیده بود برادرش را از آن آگاه ساخت و برادر نیز برای این کار به او

---

۱ ـ ر.ک: *اغاثة اللهفان*، ص ۹۷ ـ ۹۹؛ *اقامة الدلیل*، ص ۱۵۰ ـ ۱۵۲؛ *اعلام الموقعین*، ج۳، ص ۱۸۳ ـ ۱۸۵.

۲ ـ یوسف/ ۶۹: چون بر یوسف داخل شدند، برادرش را نزد خود جای داد و گفت: من همان برادر توام. از آنچه آنان می‌کردند اندوهگین مباش.

اجازه داد.آنچه می‌تواند بر این برداشت از آیه گواهی دهد سخن کعب و دیگرانی است که گفته‌اند: چون یوسف به بنیامین گفت: من همان برادر توام، او گفت: پس من از تو جدا نمی‌شوم. یوسف پاسخ داد: تو خود می‌دانی که پدر و مادر به از دست دادن من چه‌سان اندوهگین شدند، و اگر اینک تو را نزد خویش نگه دارم اندوه آنان افزوده خواهد شد، و این کار مرا امکان پذیر نگردد مگر پس از آن که تو را به رسوایی‌ای آشکار بد نام کنم و چیزی به تو نسبت دهم که زیبنده‌ات نیست. بنیامین اظهار داشت: برایم اهمیتی ندارد. آنچه را خود صلاح دیده‌ای بکن که من از تو جدا نمی‌شوم. یوسف گفت: پس من این پیمانه‌ام را در توشهٔ تو جای می‌دهم و سپس دربارهٔ تو اعلام می‌کنم که دزدی کرده‌ای تا زمینهٔ برگرداندنت پس از آزاد کردنت برایم فراهم باشد. او گفت: انجام بده. قرآن کریم در این باره می‌آورد: «پس چون بار و توشه آنان را آماده ساخت پیمانه را در توشهٔ برادرش جای داد...»[1] قرآن کریم بدین‌سان روایتی را که آوردیم در کلیت آن تأیید می‌کند. براساس این تفسیر آنچه یوسف با برادر خویش کرد ظاهرش آزار بود، ولی آزاری که با اجازهٔ آزار دیده صورت پذیرفت.

اما این که چرا بر همهٔ برادران یوسف بانگ سرقت زده شد، با آن که سرقت نکرده بودند و این که چرا بانگ دهنده‌ای به دستور یوسف اعلام کرد: «ای کاروانیان شما همه دزدید!»، در پاسخش می‌گوییم: این تعبیر از باب کنایه است و مقصود یوسف ازاین سخن آن بوده که آنان وی را در خردسالی از پدرش دزدیده و با حیله و خیانتی که ورزیدند از چشم پدر دور و پنهان کرده بودند، و این در حالی است که از آن سوی گاه خائن را به نام سارق نیز می‌خوانند.

همچنین می‌توانید پاسخ دهید آن که چنین بانگ زده، از جانب خویش و بنابر گمانی که برده چنین کاری کرده است، بی آن که یوسف به وی چنین فرمانی داده باشد، امام فخر رازی از این پاسخ دوم دفاع کرده و گفته است:

> نزدیکتر به ظاهر اوضاع این است که آنان ـ یعنی همان منادی و دار و دسته‌اش ـ این کار را از جانب خود انجام دادند؛ زیرا آنان چون پیمانه را جستند و نیافتند و از طرفی کسی دیگر جز آن کاروانیان نیز در آن جا نبودند این گمان در ایشان قوت یافت که همانها پیمانه را برداشته‌اند.[2]

صاحب *تفسیر المنار* در برگزیدن همین دیدگاه از امام فخر رازی پیروی کرده است، آن جا

---

۱ ـ یوسف / ۷۰.

۲ ـ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۸، ص ۱۷۹.

که گوید:

در عبارت یا در سیاق آیه‌ها چیزی دال بر این وجود ندارد که او ـ یعنی همان منادی ـ چنان سخنی را به فرمان یوسف گفته است تا گفته شود که چگونه یوسف کسی را به دروغ گفتن فرمان داده، و آنگاه نیاز به تأویلی برای آن پیدا شود، آن‌سان که برخی از مفسران به تکلف چنین تأویلی ساخته‌اند.

نگارنده بر این عقیده است که این دو نظر ظهوری ندارد و آنچه ظاهر و پذیرفتنی است همان تفسیر نخست می‌باشد؛ زیرا هرگز چنین نبوده است که آن منادی با آگاهی از جایگاه و منزلت کاروانیان نزد عزیز مصر و با اطلاع از این که او آنان را در بر خویش فرود آورده و در هر بار که آمده‌اند آنان را بیش از همهٔ دیگر هیئتهایی که بر او وارد می‌شدند گرامی داشته است، آنان را مخاطب این سخن قرار دهد که «ای کاروانیان! شما همه دزدید» مگر آن که این کار با اجازه و به فرمان خود یوسف صورت پذیرفته باشد، اگر او از طرف خود دست به چنین کاری زده بود با آنان با نرمی بیشتری بر خورد می‌کرد و لحن ملایمتری در سخن گفتن با ایشان در پیش می‌گرفت، و آنان را صریحا دزد نمی‌خواند و به چنین عنوانی بر آنان بانگ نمی‌زد. افزون بر این حذف مفعول در عبارت «**اِنَّکُمْ لَسٰارِقُونَ**» و ذکر آن در عبارت «**نَفْقِدُ صُوٰاعَ الْمَلِکِ**» خود دلیلی دیگر بر آن است که مقصود از این که «شما دزدید» کنایه به دزدیدن یوسف بوده است. برای کسی جز یوسف چنین کنایه‌ای بلیغ و استوار امکان پذیر نیست؛ چه، اوست که می‌داند آنان با او و با پدرش چه کردند و بر اساس این دانسته سخن می‌گوید.

بدین‌سان روشن شد که چگونه پاسخ نخست گزیده است و پاسخ دوم سست و ضعیف.

اما این که جدایی افکندن میان یعقوب و بنیامین از سوی یوسف انـدوه پـدر را افـزونتر می‌کرد [و قاعدتاً نمی‌بایست چنین کاری از سوی یوسف صورت پذیرد، در پاسخ می‌گوییم:] این کار یا به وحی الهی بوده تا بدین ترتیب نعمت خداوند بر یعقوب و خاندانش تمام و کامل شود، و یا به اجتهاد خود او بوده تا بدین شیوه برادر و پدرش را در کنار خود گردهم آورد. این گرچه در گامهای نخست در بردارندهٔ آزار پدر و برادرانش بود، اما مصلحتی که بر آن مترتب می‌شد بیشتر بود و از همین روی وی کار را برای رسیدن به آن مصلحت بالاتر انجام داد.

از آنچه گذشت دانسته می‌شود حیله‌ای که یوسف در ستاندن برادرش بنیامین از دیگـر برادران در پیش گرفت هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف و مقصود پسندیده بود؛ چه آنچه وی بدان حیلهٔ خود را انجام داد یا کاری مباح بود و یا طاعت و آنچه هم که برای رسیدن به آن، حیله به کاربست طاعت خداوند بود. با این تفسیر، آیه دلیلی است بر جواز هر حیله‌ای که بر

این شیوه انجام پذیرد و دربردارندهٔ به بازی گرفتن شریعت و احکام شرع نباشد، نه آن که بگوییم دلیلی است برجواز هر حیله به طور مطلق، هر چند پایه‌های دین را از بین ببرد و حقوق الهی و حقوق مردمان را پایمال کند.

سه: ممکن است گمان شود اطلاق حدیث شیخین از ابوسعید خدری و ابوهریره دلیلی بر جواز مطلق حیله است، آنجا که نقل کردند رسول خدا ﷺ مردی را بر خیبر گماشت، و او برای پیامبر ﷺ خرمای جنیب آورد. رسول خدا ﷺ از او پرسید، آیا همهٔ خرمای خیبر چنین است؟ گفت: ای رسول خدا، به خداوند سوگند، نه، ما یک صاع از این خرما [خرمای جنیب] به دو صاع از آن خرما [خرمای خیبر] و دوصاع از این خرما به سه صاع از آن خرما [خرمای خیبر] و دو صاع از این خرما به سه صاع از آن خرما می‌ستانیم. رسول خدا ﷺ فرمود: چنین نکن. همهٔ خرماها را به درهم بفروش و سپس به درهم خرمای جنیب بخر». راوی می‌گوید: پیامبر درباره میزان نیز چنین فرموده در روایت مسلم است که «وکذلک فی المیزان». در این حدیث پیامبر به آن شخص فرمان داد خرما را به درهم بفروشد و سپس با درهم خرمایی بهتر بخرد. آن حضرت در این فرمان تفاوتی نگذاشت میان آن که خرید از مشتری نخست باشد یا از کسی دیگر. بنابر این، حدیث به عموم خود این صورت را شامل می‌شود؛ چه، اگر خرید از خود مشتری این حرام بود از این کار نهی می‌کرد. از همین جاست که به [اطلاق یا عموم] حدیث بر جواز بیع عینه و دیگر عقودی که ظاهر آنها بیع و باطن آنها رباست استدلال و استناد می‌شود.

در پاسخ این شبهه می‌گوییم: استدلال به این حدیث بر جواز بیع عینه و دیگر حیله‌های ربوی همانند آن هم از نظر لفظ نادرست است و هم از نظر معنا:

الف ـ این که از نظر معنا نادرست است، از آن روی که، اگر حیله ورزیدن برای مباح کردن ربا جایز بود تحریم ربا هیچ اثری جز طول دادن زمان کار و ضایع کردن وقت و خستگی دادن بی فایده به خویش در پی نداشت؛ چه، در هر جا که شخص بخواهد گونه‌ای از گونه‌های ربا را که خداوند بر او حرام کرده است برای خود حلال کند تنها قدری زمان می‌خواهد که با دسترس‌ترین حیله به هدف خود برسد؛ برای نمونه، شخص در ربای فضل (ربای معاملی) در هر مال ربوی می‌تواند به طرف خود بگوید: این مال را به فلان مبلغ به تو فروختم ـ و هر مبلغی که می‌خواهد ذکر کند ـ و سپس بگوید: این مال را (مقصود مالی از همان جنس) از تو به فلان مبلغ خریدم ـ و همان مبلغ نخست را ذکر کند ـ در ربای نسیه می‌تواند مثلاً به طرف بگوید: این کالا را به هزار دینار به تو فروختم که بهایش را پس از یک سال بدهی، و سپس به

همو بگوید: این کالا را از تو به پانصد دینار نقد خریدم؛ و در ربای قرض هم می‌تواند برای مثال هزار دینار به طرف خود قرض بدهد و آنگاه طرفی که قرض گرفته نوعی معاملهٔ محاباتی با او صورت دهد یا تبرعاً چیزی به وی ببخشد که سود مورد نظر وام دهنده در مقابل وامی که داده است تأمین شود. به همین ترتیب در هر یک از ابواب فقهی کسی که به حیله روی می‌آورد می‌تواند از ساده‌ترین راه آنچه را شارع در کتاب خویش و برزبان پیامبر خود استوار ساخته نقض کند و سپس این را هم به شریعت خداوندی که احکم الحاکمین است نسبت دهد؛ «**سُبْحانَکَ هٰذا بُهْتانٌ عَظِیمٌ**».[۱]

ب ـ اما بطلان استدلال به حدیث بر جواز بیع عینه و دیگر حیله‌های ربوی هم معنای آن، از نظر لفظی از این جهت است که پیامبرﷺ آن شخص را به فروش مطلق و خریدی مطلق فرمان داد و فرمود: «همه را به درهم بفروش و سپس به درهم خرمای جنیب بخر». این در حالی است که مطلق در لسان شارع تنها بر صورتهایی صدق می‌کند که آنها را حلال کرده، نه بر صورتهایی که آنها را حرام کرده است. از دیگر سوی بیع عینه و همانند آن از چیزهایی است که شارع هم آن را به ادله عامی که از حرمت حیله حکایت دارد حرام کرده است و هم به ادله خاصی که به حرمت خصوص بیع عینه و همانند آن نظر دارد. بنابر این اگر بیع یا شراء، مطلق در لسان شارع آمده است نمی‌توان آنها را بر این بیعهای حرام صادق دانست و این گونه بیعها را مصداقی از آن مطلق شمرد.

با این بیان پاسخ این سخن اشکال کننده نیز روشن می‌شود که گفت: «اگر خریدن از مشتری حرام بود از این کار نهی می‌کرد»؛ چه، بنابر آنچه بیان داشتیم عملاً از این کار نهی شده است، اما در جایی دیگر که مناسبتش بوده است، و روشن است که هر گفته‌ای را مناسبتی است. تنها مقصود پیامبر در این حدیث که در صدد بیانش بوده روشن ساختن شیوهٔ مشروعی است که با آن می‌توان با خرمای بد خرمای خوب خرید، نه آن که مقصودش بیان صورتهای جایز و یا حرام بیع باشد. بنابر این بر خلاف آنچه اشکال کننده می‌پندارد، در این جا هیچ معنا ندارد که به این حدیث برای اثبات حلیت یا حرمت نوع معینی از بیع استدلال شود. این نیست مگر مانند آن که کسی برای اثبات حلیت نوعی از گوشتهای حرام مانند گوشت درندگان یا چنگال‌داران و یا برای اثبات حلیت نوعی از نوشیدنیهای حرام به آیهٔ «**کُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ**

---

۱ ـ نور/ ۱۶ : خدایا تو خود منزهی! این تهمتی بزرگ است.

لاٰتُسْرِفُوا»[1] استدلال کند، بدین دعوا که در این آیه امر به خوردن و آشامیدن، مطلق و بدون هرگونه تفصیل آمده است. همچنین این کار به‌سان آن است که کسی برای اثبات صحت متعه یا تحلیل، یا ازدواج با محارم و یا همشوی آوردن زن بر سر عمه و خاله‌اش به آیهٔ «**وَاَنْکِحُوا الْاَیامٰی مِنْکُمْ وَ الصّٰالِحِینَ مِنْ عِبٰادِکُمْ وَ اِمٰائِکُمْ**»[2] استدلال کند، به این دعوا که در این آیه امر به ازدواج مطلق و بدون هیچ تفصیلی آمده است. چنین استدلالی یک مغالطهٔ آشکار است که احکام شرع را درهم می‌ریزد و ارکان و پایه‌های آن را فرو می‌پاشد.

بدین سان ثابت شد که این حدیث به هیچ وجه نمی‌تواند حیله‌های ربوی را در بر گیرد.

بلکه می‌گوییم: از دو جهت دلالت حدیث بر حرمت حیله‌های ربوی آشکارتر و پذیرفتنی‌تر است تا دلالتش بر حلّیت آنها:

یکی آن که پیامبر اکرمﷺ آن مرد را بازداشت از این که یک صاع خرمای جنیب را که خرمای خوبی بود با دو صاع خرمای جمع مبادله کند، مباد از این رهگذر در ربا افتد. بنابر این، اگر چنان که اشکال کننده می‌پندارد این حیله برای آن مرد جایز بود که با خریدار بر مبادلهٔ یک صاع خرمای خوب به دوصاع خرمای بد توافق کند و سپس راه شرعی‌اش را این قرار دهند که دو صاع خرمای بد را به درهم بفروشند و سپس با درهم یک صاع خرمای خوب بخرند، در منع او از سوی پیامبرﷺ نسبت به مبادله هیچ سودی نبود، بلکه مبادلهٔ مستقیم دو صاع خرمای مرغوب به یک صاع خرمای نامرغوب ساده‌تر و دارای مفسده‌ای کمتر از به میان آوردن حیله‌ای بود که هیچ نمی‌توانست مفسده را از میان ببرد و برای حل این مشکل سودی بخشد. بلکه اساساً این جملهٔ صریح آن حضرت که فرمود: «این کار را نکن» نهیی است که اقتضای منع مطلق دارد، خواه حیله‌ای در میان باشد و خواه در میان نباشد؛ زیرا آنچه از آن نهی شده ناگزیر می‌بایست در بردارندهٔ مفسده‌ای باشد که نهی به واسطهٔ آن صورت گرفته است. این مفسده هم چیزی نیست که با به میان آوردن حیله از میان برود، بلکه با آمدن حیله بر این مفسده افزوده نیز می‌شود. گرچه فعلی که در عبارت «لاتفعل» آمده، مطلق است و نسبت به همهٔ افرادش عمومیت ندارد، اما چون نکره‌ای است که در سیاق نفی قرار گرفته همین موجب می‌شود که افادهٔ عموم کند.

دیگر آن که پیامبر او را به بیع و شرایی مطلق امر کرد و این تنها مفید تصرف شرعی است

---

۱ ـ اعراف/ ۳۱: بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید.

۲ ـ نور/ ۳۴: عزبهایتان را و غلامان و کنیزان خود را که شایسته باشند همسر دهید.

که آثارش بر آن مترتب می‌شود و بنابر این آن جا که مفسده‌ای در میان باشد اصلاً مشمول این امر مطلق نیست. از دیگر سوی مقصود شرعیی که خداوند به واسطهٔ آن بیع را حلال و تشریع کرده آن است که برای خریدار ملکیت نسبت به مثمن و برای فروشنده ملکیت نسبت به ثمن حاصل شود و این یک از ثمنی که به دست آورده انتفاع برد و آن دیگر از مثمن یا همان کالایی که به او رسیده است. این چیزی است که تنها در صورتی حاصل می‌شود که مشتری نفس کالا را خواسته باشد تا از آن انتفاع برد و برای فروشنده نیز ثمن مقصود باشد. چیزی جز این به ذهن تبادر نمی‌کند و به فهم نمی‌آید. به همین سبب است که هر یک از طرفهای بیع در آنچه از طرف دیگر می‌گیرند دقت و مراقبتی کامل می‌کنند؛ این در ثمن و آنچه بدان مربوط می‌شود می‌نگرد و آن در مثمن یا همان کالایی که ستانده است تا در آن عیبی نباشد و به بهایی که برایش پرداخته است بیرزد. بیع با این اوصاف شرعی و عرفی چیزی نیست که بر صورت حیله صدق کند. طرفهای حیله خود این را می‌دانند و به وجدان در می‌یابند، و خدای نیز قصدشان را می‌داند. آنان خود می‌دانند که داد وستدشان صرفاً الفاظی است که بر زبان می‌آورند و دارای آن آثاری نیست که در بیع متعارف میان مردم وجود دارد. به همین دلیل است که پیش از جاری کردن صیغهٔ بیع بر قیمت یکی از دو جنس ربوی در برابر جنس دیگر، مثلا یک صاع در برابر دو صاع، توافق می‌کنند و پس از آن صیغه‌های عقود داد و ستدی را جاری می‌سازند که نه به وجدان خویش آنها را دارای اثری و بهره‌ای می‌دانند و نه به کردارشان. بنابر این چگونه یک انسان عاقل روا می‌دارد که الفاظ شارع را بر چنین ریشخندها و شوخیهایی حمل کند که فطرت پاک و عقل سلیم بر تهی بودن و دور بودن آنها از روح تشریع و مبادی و مبانی آن گواهی می‌دهد.

بدین‌سان معنای حدیثی که معتقدان به جواز حیله بر اثبات ادعای خود بدان استدلال کردند و می‌پنداشتند دلیلی دندانشکن برای آنان است روشن می‌شود و معلوم می‌گردد که این حدیث نیز به‌سان دیگر احادیث دلیلی کوبنده در برابر ادعای آنان است ـ و خدای را بر این سپاس می‌گوییم و می‌ستاییم.[۱]

چهار: یکی از شبهه‌های دیگر که ممکن است برای اثبات جواز همهٔ حیله‌ها به طور مطلق بدان استناد ورزند این است که ثابت شده که پیامبرﷺ کنایه و تعریض به کار می‌گرفت و آن را تقریر می‌کرد و سلف نیز همین شیوه را در پیش گرفتند، و این خود نوعی حیله است و

---

۱ ـ *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۱۹۴ ـ ۲۰۴؛ *اقامة الدلیل*، ص ۱۰۶ ـ ۱۱۴.

ما سایر گونه‌های حیله را بر این قیاس می‌کنیم.

در پاسخ این شبهه می‌گوییم: کنایه در همه جا و در هر مورد جایز نیست، بلکه گونه‌ای جایز و گونه‌ای غیر جایز دارد. ملاک این مسأله هم از قرار زیر است:

۱ـ آنچه بیانش واجب باشد تعریض و کنایه در آن حرام است؛ چرا که کتمان و تدلیس به شمار می‌رود. اقرار به حقوق دیگران، تعریض در سوگندهای واجب، گواهیهای الزام آور، تمامی عقود، اوصاف معقود علیه، فتوا، نقل حدیث، قضاوت و همانند آن در این باب جای می‌گیرند.

۲ ـ آنچه بیانش حرام باشد کنایه و تعریض در آن جایز و بلکه واجب است، همانند کنایه گفتن و توریه کردن در برابر ستمگری که نشان مظلومی را می‌جوید و می‌خواهد او را بکشد.

۳ ـ آنچه بیانش جایز و کتمانش نیز جایز باشد، تعریض و کنایه در آن به حسب آثاری که بر آن مترتب می‌شود می‌تواند مستحب و یا مکروه [و یا اساساً مباح] باشد.

اکنون که این ملاک روشن شد به دست می‌آید که میان حیله‌هایی که مقاصد شارع را نقض می‌کند با کنایه‌های جایز تفاوتی بسیار است، هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف:

الف ـ تفاوت از نظر وسیله به آن است که شخصی که به کنایه سخن می‌گوید حق می‌گوید و آنچه بر زبان آورده، میان خود او و خداوند راست است، بویژه هنگامی که از لفظ چیزی خلاف ظاهر آن اراده نکند، و عدم ظهور معنا به ضعف فهم شنونده و کاستی او در شناخت دلالت الفاظ برگردد. کنایه‌های پیامبرﷺ همه از این نوع است، همانند آن که به طلیعه داران مشرکان می‌فرمود: «نحن من ماء»[1]، یا به کسی که آمد تا او را بر مرکب نشاند فرمود: «انا حاملوک علی ولدالناقة»[2]، و یا به زنی که کهنسال بود فرمود: «لایدخل الجنة عجوز»[3]. کنایه‌های سلف صالح نیز از این نوع بود.

اکنون می‌گوییم: با این فرض که گویندهٔ کنایه از لفظ چیزی را اراده می‌کند که لفظ آن را می‌پذیرد یا اقتضا می‌کند و در برابر کسی که از حیله بهره‌می‌جوید از گفتهٔ خود چیزی را قصد می‌کند که نه لفظ آن را می‌پذیرد و نه آن را اقتضا می‌کند چگونه می‌توان یکی را بر دیگری قیاس کرد؟

ب ـ اما تفاوت میان کنایه‌های جایز و حیله‌های حرام از نظر هدف در این است که مقصود

---

۱ ـ ما از آبیم.

۲ ـ ما تو را بر بچه شتر می‌نشانیم.

۳ ـ هیچ پیر زنی به بهشت در نمی‌آید.

از کنایه‌های مشروع انجام واجب یا مستحب یا مباح است و بنابر این نمی‌توان کنایه‌های حیله را که در پی آورندهٔ اسقاط واجب و یا مباح کردن حرام شرعی است بر آن قیاس کرد.

اکنون که تفاوت میان حیله و کنایه هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف تبیین گردید و روشن شد که میان این دو تباین کامل است، قیاس آنها بر همدیگر و ملحق دانستن حیله به کنایه درست نیست و البته خداوند خود به حقیقت همهٔ امور آگاه است.[1]

پنج : شاید گمان شود یکی از دلایل حلال بودن حیله آن است که حیله راهی است مشروع برای حلال کردن آنچه حرام بوده است، و این کار در شرع جایز است، همانند بیع که راهی است برای حلال شدن انتفاع از مبیع، و همانند ازدواج که راهی است برای حلال شدن همبستری با زنی که پیشتر حرام بوده است. همهٔ عقود مشروع از این نوعند و همه راههایی هستند به حلال کردن آنچه پیش از آن حرام بوده‌اند و این، امری است جایز. تنها مانع در این میان آن است که شخص حرامی را به طریق غیر مشروع حلال کند، در حالی که ما آنچه را حرام است به طریق مشروع حلال می‌کنیم.

پاسخ می‌دهیم: این سخن همانند قیاس کسانی است که گفتند: بیع همانند رباست و خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است[2]؛ چه، عقودی که خداوند تشریع کرده احکام خاص خود را در پی می‌آورند، ولی مشروط به آن که از آنها همان چیزی قصد شود که برای آن تشریع شده‌اند و از طرقی که از آنها نهی شده است نیز صورت نپذیرفته باشند. این عقود گرچه در لغت حیله به معنی راه و شیوه نامیده شوند، اما به طور مطلق نمی‌توان آنها را «حیله» خواند؛ چه حیله‌هایی که مورد نکوهش و لعن قرار گرفته [و موضوع بحث ماست] آن است که شخص بخواهد به کمک عقود و اسباب شرعی به مقصودی که با احکام مشروع آن عقود و اسباب در تنافی است برسد و از این رهگذر حلالی را حرام کند، و یا حرامی را حلال کند، آنچه را خداوند واجب کرده از وجوب بیندازد، و یا آنچه را که واجب نیست واجب کند، همانند آن که بخواهد ربا را در قالب قرض و بیع صوری حلال کند، و یا زن سه طلاقه را به وسیلهٔ تحلیل به شوهر پیشین او باز گرداند. پس، این کجا که کسی از عقدی شرعی حلال شدن آنچه را که عقد سبب حلیت آن قرارداده شده است بخواهد و آن کجا که کسی اصلاً غرضی شرعی از عقدی را نخواسته و رغبتی هم به ترتیب آثار شرعی عقد بر آن نداشته باشد

---

۱ ـ *اعلام الموقعین*، ج۳، ص ۲۰۴ ـ ۲۱۰؛ *اقامة الدلیل*، ص ۹۵ ـ ۹۹.

۲ ـ بقره/ ۲۷۵.

و در عین حال تنها در پی آن باشد که با انجام صوری عقد چیزی را که خداوند حرام ساخته و اجازهٔ انجام آن را نداده است حلال کند. چونان که جزئیات این سخن در فصلهای پیشین گذشت و روشن شد.

شش: ممکن است گمان شود یکی از ادله‌ای که بر حلیت حیله دلالت می‌کند آن است که قصد حیله مسأله‌ای باطنی و قلبی است و ما بدان امر شده‌ایم که آنچه را مردم آشکار می‌دارند از آنان بپذیریم، و بدان مأمور نیستیم که در باطن مردمان کنکاش کنیم و در پی کشف آنچه در دل دارند برآییم. بنابر این هرگاه عقد بیع، نکاح، هبه، خلع، یا همانند آن را دیدیم باید به صحت آن بنابر ظاهر حکم کنیم و باطن امور با خداوند است.

در پاسخ می‌گوییم: در این جا دو مسألهٔ جدای از هم وجود دارد:

۱ ـ اجرای احکام بین بنده و خدایش: مبنای این مسأله بر نیتها و مقاصدی است که شخص در دل دارد و هر کس را آن چیزی است که نیت کرده است؛ برای نمونه اگر کسی به کمک حیله‌ای قصد ساقط کردن زکات از خود داشته باشد نزد خداوند کیفر کسانی را می‌یابد که از دادن زکات خودداری می‌ورزند. به اقتضای ادله‌ای که تاکنون آوردیم سایر حقوق نیز هنگامی که شخص آنها را به کمک حیله‌ای باطل کند چنین حکمی دارند. بیان چنین حکمی واجب است، و نه سکوت کردن دربارهٔ آن رواست و نه چشم پوشی کردن از آن. بنابر این، هر کس با کمک حیله‌های نقض کنندهٔ مقاصد شریعت راه تخلص از امر و نهی شرع بجوید نزد خداوند نسبت به تکلیفی که دارد برائت حاصل نکرده و درست همانند کسی است که آنچه از او خواسته شده انجام نداده است. شاید هم آن کسی که امر و نهی شرع را مستقیماً و بدون توسل به هیچ حیله‌ای ترک گفته است از آن که به حیله روی آورده کیفری کمتر داشته باشد.

۲ ـ اجرای احکام در دنیا: مبنای این مسأله بر ظاهر است نه باطن ولی وقتی به کمک قرینه‌ای از قراین لفظی، یا عرفی، یا حالی و یا همانند آن روشن شود که باطن مخالف ظاهر است و آنگاه حکم را بر همان باطنی که این قراین و نشانه‌ها از آن حکایت کرده و آن را به منزلهٔ ظاهر آشکار ساخته است مترتب سازیم در واقع بر همان ظاهری حکم کرده‌ایم که بر باطن دلالت می‌کند، نه آن که به مجرد باطن حکم کرده باشیم؛ به عنوان نمونه هنگامی که ببینیم دختری از اشراف زادگان محله به ازای چند درهم مهر یا چند هزار درهم که برای دختری چونان او بسیار کمتر از مهر متداول است در نزد مردی می‌آید که به انجام نکاحهای تحلیل مشهور است و دین و دنیا و خلق و خلقی ندارد و او نیز پس از انجام کار خود با آن زن او را با شتاب طلاق داده و یا به خلع از او جدا شده است، و چه بسا در کنار این کارش پاداشی

هم به او داده‌اند و دل او را هم به دست آورده‌اند، به طور قطع حکم خواهیم کرد که آنچه صورت پذیرفته تحلیل است نه نکاح، و هر که در این تردید کند در سلامتی عقل او تردید است. دیگر حیله‌ها از ربوی و غیر ربوی نیز چنین حکمی دارند.

بنابر این، بر حاکم شرعی واجب است چنین کسانی را به کیفر متناسب با جرمشان برساند و برهر فرد مسلمان نیز واجب است چنین کسانی را اندرز دهد و از یاریشان خودداری ورزد و آنان را به پروا داشتن از خداوند عزوجل امر کند و خیر دین و دنیای آنان را بخواهد.

آنچه گذشت عمده شبهه‌هایی بود که در برابر حرمت حیله مطرح شده، و اینک با طرح این شبهه‌ها و پاسخهایی که به آن دادیم هفتمین فصل از این کتاب به پایان می‌رسد، و بر این خداوند را سپاس و ستایش می‌گوییم.

فصل هشتم

آغاز فتوا به جواز حیله و موضع پیشوایان

حیله‌هایی که با مقاصد شرع در تناقض است از پدیدارهای نوخاسته و بدعتهای نکوهیده است، چونان که این حقیقت از اجماع صحابه بر حرمت و بطلان آن دانسته می‌شود؛ چه در آن زمان با این که انگیزه‌های وادارندهٔ به حیله وجود داشت و عوامل روی آوردن به آن ـ چنانچه جایز باشد ـ فراهم بود، اما با این وجود نه از فردی از آنان به گفته یا به کرده حیله‌ای از این نوع حاصل شد، نه برای کسی به جواز این گونه حیله‌ها فتوا دادند و نه آنها را به کسی آموختند، بلکه آنچه از ایشان به استفاضه نقل می‌شود این است که چون در بارهٔ حیله‌ای از این حیله‌ها از آنان پرسش می‌شد، آن را بزرگ و سنگین می‌خواندند و از آن باز می‌داشتند، چونان که نمونه‌هایی از برخوردهای آنان در مسألهٔ بیع عینه، هدیه دادن وام گیرنده، ارث بردن زنی که در بیماری مرگ طلاق داده شده است، و نکاح محلل را یادآور شدیم. البته در همین دوره چنین حیله‌هایی از سوی برخی از نادانان، آن هم به مقدار اندک، صورت می‌پذیرفت، ولی فقیهان این کردار را می‌نکوهیدند و محکوم می‌کردند، آن سان که دروغ و ربا و دیگر محرمات را. آنان این حیله‌ها را مشمول آن حدیث نبوی مورد اتفاق می‌دانستند که فرمود: «من احدث فی امرنا هذا مالیس منه فهو رد».[1] همچنین حکم به جواز این حیله‌ها را از مصادیق رأی نکوهیده‌ای می‌دانستند که اسلام به واسطهٔ آن از میان می‌رود و امت به وسیلهٔ آن

---

۱ ـ هر که در این آیین ما بدعتی آورد که از آن نیست مردود است. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب الصلح، باب ۵.

گمراه می‌شود، چونان که رسول خدا ﷺ به روایتی که بخاری آورده است فرمود: «ان الله لاینزع العلم بعد ان اعطاهموه و لکن ینزعه منهم مع قبض العلماء فیبقی ناس جهال یستفتون فیفتون برأیهم فیضلون و یضلون».[۱]

عامه تابعان و کسانی که پس از ایشان آمدند نیز همان راه صحابه را در پیش گرفتند؛ فقیهان هفتگانه، فقیهان مدینه که از زیدبن ثابت و جز او فقه آموخته بودند، فقیهان کوفه یعنی اصحاب عبدالله بن مسعود و اصحاب اصحاب او، فقیهان بصره همچون ابوشعثاء، حسن، ابن سیرین و دیگران، و سرانجام فقیهان مکه و پیروان ابن عباس بر باطل بودن حیله اتفاق نظر داشتند و سخنانی که در این باره گفته‌اند مشهور است. بی‌آن که از احدی از آنان در این مسأله اختلافی سراغ داشته شود. اینان هیچ یک به جواز حیله عقیده نداشتند و به رغم وجود انگیزه‌های قوی برای روی آوردن بدان، آن را مجاز نمی‌شمردند. این در حالی است که فقهای کوفه بیش از همهٔ فقیهان امصار اهل قیاس و استدلال و اجتهاد بودند تا آنجا که گفته می‌شد «فقه کوفی». اصحاب عبدالله بن مسعود و اصحاب عمر و نیز اصحاب علی ؑ از چنان جایگاهی در علم و فقاهت و اجتهاد برخوردار بودند که بر هیچ کس پوشیده نیست. فقیه‌ترین اینان در دوران خودش ابراهیم نخعی (ف. ۹۶ هـ.ق.) است که در میان فقهای کوفه به مانند سعید بن مسیب در میان فقیهان مدینه بود، اما او با این همه از دایرهٔ گفته‌ها و اجتهادهای عبدالله و اصحاب او پا فراتر نمی‌نهاد و تمامی فقیهان کوفه، با همهٔ اوصافی که گفته شد به حیله عقیده نداشتند و به جواز آن فتوا نمی‌دادند، بلکه آنچه از ایشان مشهور است ردّ و انکار حیله است. برای نمونه به مسأله تحلیل بنگرید که روایت مشهور رسیده در لعن محلّل و محلَّل‌له گرچه از سوی راویانی از مکه و مدینه و مصر و عراق نقل شده، اما مشهورترین حدیث در این مضمون حدیثی است که راوی آن یکی از مردمان کوفه است که از عبدالله بن مسعود و اصحاب او نقل می‌کند.

پیش از این از فقیه کوفیان ابراهیم نخعی نقل کردیم که می‌گفت: اگر یکی از سه تن[۲] نیت تحلیل داشته باشد، آن نکاح فاسد است، هم نخست و هم دوم. این گفته بسیار سخت‌تر از

---

۱ ـ خداوند پس از آن که علم را به مردمی داد آن را از ایشان نمی‌گیرد، اما باستاندن عالمان علم را از آنان می‌ستاند و پس از آن مردم نادان می‌مانند؛ چون از آنان فتوا خواهند به رأی خود فتوا دهند و هم خود گمراه شوند و هم دیگران را گمراه کنند. ر.ک: صحیح *بخاری*، کتاب الاعتقاد، باب ۷.

۲ ـ مقصود محلِّل، محلَّل‌له، و زنی است که تحلیل شده است. ـ م.

گفتهٔ فقیهان مدینه است. بنابر این کسی که چنین نظری داشته باشد آیا می‌تواند به صحت و جواز حیله هم معتقد شود؟ گفته‌هایی که فقیهان کوفه دربارهٔ حیله‌های ربوی دارند بر این دلالت می‌کند که چگونه با قوّت حیله را ردّ می‌کردند؛ چه، حدیث عایشه در مسأله عینه به نقل یکی از راویان همین مکتب است و گفته‌های پیروان این مکتب دربارهٔ بیع عینه مشهور است؛ از جمله ابراهیم نخعی در بارهٔ این که کسی به دیگری چند درهم قرض می‌دهد و سپس او درهمهایی بهتر به وی بر می‌گرداند گفت: تا زمانی که چنین چیزی شرط یا نیت نشده باشد اشکالی ندارد؛ اسود بن یزید هنگامی که عطایش [مقصود سهمی است که از بیت المال می‌گرفت] به او می‌رسید آن را به کسی می‌داد و می‌گفت: برو و آن را به چند دینار بفروش و سپس دینارها را نیز به مردی دیگر بفروش و مباد دینارها را به همان کس بفروشی که از او خریده‌ای؛ و سرانجام، حماد بن ابی سلیمان می‌گفت: اگر دینار به درهم بفروشی و در این کار نیرنگ و تدلیس نکرده باشی، اگر بخواهی می‌توانی دوباره آنها را از خریدار بخری. این بزرگان فقه کوفه‌اند و این هم گفته‌هایشان. از همین روی است که ابن‌تیمیه می‌گوید:

> ما همهٔ این باب را بر رسیدیم و از هیچ کس از فقیهان متقدم کوفه، و بلکه از هیچ کس از پیشوایان دیگر امصار، یعنی مدینه و مکه و شام و بصره و از هیچ یک از صحابه و تابعان، در مسایل حیله چیزی جز نهی از آن و بر خوردی سخت با آن نیافتیم.[۱]

این وضعیت دوران پیامبرﷺ و دوران صحابه و تابعین است.

اما فتوا دادن به جواز این گونه حیله‌ها در اواخر دوران خرده تابعان، یعنی سالها پس از نخستین سدهٔ هجرت از سوی برخی بد رأیان صورت پذیرفت، کسانی که در این فتوای خود هیچ سند و مدرکی از کتاب و سنت یا قیاس و اجماع نداشتند. این کار بدعت آمیخته، از سوی عالمان آن زمان با مخالفت شدید روبرو گشت، کسانی چون ایوب سختیانی، حمادبن زید، مالک بن انس، سفیان بن عیینه، یزید بن هارون، عبدالرحمن بن مهدی، عبدالله بن مبارک، فضیل بن عیاض، و از قاضیان کوفه شریک بن عبدالله، قاسم بن معن، و حفص بن غیاث که از بزرگان اصحاب ابوحنیفه است. عالمان آن روزگار، یعنی کسانی چون ایوب سختیانی، ابن عون، قاسم بن مخیمره، سفیانین[۲]، حمادین[۳]، مالک، اوزاعی، و عالمانی دیگر که خداوند

---

۱ ـ *اقامة الدلیل*، ص ۱۱۸.

۲ ـ مقصود از سفیانین سفیان ثوری و سفیان بن عیینه است. ـ م.

۳ ـ مقصود از حمادین حماد بن زید و حماد بن سلمه است. ر.ک : رازی، ابن‌ابی حاتم، *الجرح*

خواسته بود، در بارهٔ این پدیدهٔ نوخاسته آن چنان سخنان سخت و برخورد تندی بـه مـیان آورند که جز در برابر بدعتی ناستوده که هیچ اصلی از اصول شریعت یا فرعی از فروعش بر آن گواهی نمی‌دهد رواداشته نمی‌شود.

اینان و عالمانی دیگر از این قبیل پیشوایان اسلام، چراغهای هدایت و پرچمهای امت‌اند. آنان با این که در مسایل فقهی اختلاف می‌کردند و به اجتهاد به رأی عقیده داشتند و هر کس را که به این راه روی آورد محکوم نمی‌کردند، با اهل رأیی که به جواز حیله فتوا دادنـد چـنان برخورد و مخالفتی سخت نشان دادند و از همین جا دانسته می‌شود که آنان حیله و فتوا به جواز آن را یک بدعت نکوهیده و یک فتنهٔ نوخاسته در اسلام می‌دانستند که بنیان آن را زیرو رو می‌کند. در گفته‌های آنان می‌توان گواههایی بر این حقیقت یافت، هـمانند ایـن کـه فـتوا دهندگان به چنین جوازی را کسانی می‌خواندند که اسلام را وارونه مـی‌نمایانند، رشـته‌های اسلام را یک به یک از هم می‌گسلند و تعبیرهایی از این دست که در حوزهٔ مسایل اجتهادی گفته نمی‌شود.

جعل کتابی در بارهٔ حیله و موضع عالمان دراین باره

در این میان مردی از مردمان کتابی دربارهٔ حیله‌هایی که احکام شریعت را از میان می‌برد و اسرار و فلسفه تشریع این احکام را لغو می‌کند بر ساخت، بی آن که خود را معرفی کند، یـا نامش را در کتاب بیاورد. همین کار او نشان می‌دهد که وی خواسته است مرموزانه در اسلام خدشه وارد کند و از طریق تفریع حیله‌هایی بر اصول و مبانی و قواعد پیشوایان فقهی و پخش کردن چنین مایه‌های گمراهی در میان مردم راه خرده گرفتن بر آن پیشوایان را بگشـاید. آن مایه‌های گمراهی در میان مردمان سست عقیده گسترده و همهٔ پیامدهای خویش را نیز در پی آورد. این بدعت کلنگی است که یکی از آنان که با سینه‌ای پر کینه و قلبی آکنده از حس انتقام به اسلام در آمده بود بر پیکر دین نواخت تا آن را ویران کند. این که می‌گوییم از آن روی است که گروههایی از بدعت گذاران و هواپرستان خود را در فروع [احکام فـقهی] بـه بـرخـی از پیشوایان منسوب دانسته‌اند، با آن که در اصول با آنان مخالفند و از دیگر سوی آن پیشوایان نیز از چنین پیروانی بیزارند، و این مشهور است؛ در آن دوران بسیاری از جهمیه و قدریه و دیگر

و *التعدیل*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۵۲ م. ج ۳، ص ۱۳۷ - ۱۴۳. - م.

طایفه‌های برون رفته از دین، خود را در فروع به مذهب ابوحنیفه نسبت می‌دادند، با این که او و اصحابش بیش از هر کس دیگر، از این طایفه‌های گمراه بیزار بودند و گفته‌هایشان در این باره مشهور است. همین طایفه‌ها کسانی‌اند که چنین حیله‌هایی را رواج دادند و تدوین کردند و به تفریع آن بر قواعد و مبانی پیشوایانی فقهی پرداختند. همینها بودند که آتش جنگ را بر افروختند تا به محنت مشهوری انجامید که قول به تعطیل صفات و قول به خلق قرآن را در پی آورد، گرچه که زمان ظهور این حیله‌ها اندکی پیش از آن محنت مشهور بود.در این میان، مناصب قضاوت و زمامداری را که این گروهها در دست داشتند در راه تحقق بخشیدن خواسته‌هایشان به کمک آنان آمد. تنی چند از عالمان بزرگ کسی را که این کتاب را جعل کرد، همچنین هر کس را که به آنچه در آن است فتوا داد و یا هر کس آن را از جایی به جایی منتقل کرد تکفیر کردند و انجام دهندهٔ هر یک از این گونه‌کارها را شیطان و بلکه بدتر از ابلیس خواندند و این کتاب را «کتاب الفجور» نامیدند، چه، در این کتاب گونه‌هایی از حیله برای به تأخیر افکندن روزهٔ رمضان، اسقاط زکات و حج، اسقاط شفعه، حلال کردن ربا، اسقاط کفاره‌های روزه و احرام و سوگند و عهد و نذر، حلال کردن زنا و فسخ کردن عقود و نیز دروغها و گواهیهای دروغ آمیخته و در بردارندهٔ ابطال حقوق و همانند آن آمده بود. **یکی از** این زشت‌ترین حیله‌ها حیله‌ای است که برای زنی که بخواهد از شوهرش جدا **شود ذکر** کرده‌اند، مبنی بر این که نخست مرتد می‌شود، سپس اسلام را بر او عرضه می‌دارند **و مسلمان** نمی‌شود، آنگاه او را به زندان می‌افکنند و در این هنگام نکاح خود به خود فسخ می‌شود، و پس از همهٔ اینها زن دوباره به اسلام بر می‌گردد و نمونه‌های فراوان دیگری از این دست.

چنین حیله‌هایی به اتفاق عالمان همه طوایف حرام، و بلکه برخی از آنها ـ چونان که ابن مبارک و دیگران گفته‌اند ـ کفر است اینک برخی از گفته‌های عالمان دربارهٔ این کتاب آکنده از گناه و فجور را می‌آوریم.

۱ ـ احمد بن زهیر بن مروان می‌گوید: در مرو زنی بود که می‌خواست از همسرش طلاق خلع بگیرد، اما مرد از پذیرش این خواسته سرباز می‌زد. پس به آن زن گفته شد: اگر از اسلام برگردی شوهرت از تو، خود به خود، جدا خواهد شد و او نیز چنین کرد. پس این رخداد را به عبدالله بن مبارک گفتند و نیز افزودند: این در کتاب *حیل* آمده است. عبدالله گفت: هر کس این کتاب را فراهم نهاده کافر است، هر کس از این کتاب خبر یافته و آن را پسندیده کافر است، هر کس آن را از محلی به محلی دیگر برده کافر است، وهر کس این کتاب نزد او بوده و به این بودن رضایت داده کافر است. اسحاق بن راهویه از شقیق بن عبدالملک نقل می‌کند که

ابن مبارک دربارهٔ ماجرای دختر ابوروح که در دوران ابوغسان به بازگشت از اسلام امر شده بود، با حالتی بر آشفته و خشمگینانه گفت: در اسلام بدعتی آورده‌اند! هر کس به چنین چیزی امر کرده کافر است و هر کس این کتاب در خانه و نزد او بوده تا مردمان را بدان امر کند کافر است. سپس افزود: گمان ندارم شیطان چنین کاری را به خوبی می‌دانست تا آن که اینان آمدند و وی این حیله‌ها را ازایشان بیاموخت و بگسترانید؛ و یا آن که اینها را بخوبی می‌دانست اما کسی را نمی‌یافت که آنها را اجرا کند تا آن که اینان آمدند (و این حیله‌ها را اجرا کردند).

۲ ـ نضربن شمیل می‌گوید: در کتاب *حیل* سیصد و بیست یا سی مسأله وجود دارد که همه کفر است. ابوحاتم رازی گفته است: چون نزد قاضی کوفه و پیشوای فقهی نامور شریک بن عبدالله از کتاب *حیل* سخن به میان آوردند گفت: هر کس با خدا نیرنگ کند خداوند با او نیرنگ کند. حفص بن غیاث که او نیز قاضی کوفه بوده است می‌گوید: بایسته بود نام *الفجور* را بر این کتاب نهند. اسماعیل بن حماد می‌گوید: قاسم بن معن بن عبدالله بن مسعود قاضی کوفه نیز گفته است: این کتاب که دربارهٔ حیله فراهم نهاده‌اند کتاب فجور است.

سعید بن سابور می‌گوید: مردمان نزد کسانی از معتقدان به حیله می‌روند و آنان فجور و بدکاری به ایشان می‌آموزند. حماد بن زید می‌گوید: از ایوب شنیدم که می‌گوید: وای بر آنان! که را می‌فریبند» ـ و مقصود او همان بهره‌جویندگان از حیله و معتقدان بدان بود ـ یزید بن هارون می‌گوید: یکی از معتقدان به حیله در مسأله‌ای چنان فتوایی داد که اگر یهودی‌ای چنان فتوا می‌داد زشت و ناپسند بود؛ یک بار مردی نزد او آمد و گفت: من سوگند خورده‌ام که به هیچ وجه همسرم را طلاق ندهم، و اینک آنان مالی فراوان به من بخشیده‌اند [تا او را طلاق دهم]. او در پاسخ آن مرد گفت: مادرش را ببوس. یزیدبن هارون می‌گوید: وای بر این مرد! به دیگری فرمان می‌دهد که زنی بیگانه را ببوسد. حبیش بن سندی می‌گوید: از ابوعبدالله ـ مقصود وی احمد بن حنبل است ـ دربارهٔ مردی پرسیدند که کنیزی می‌خرد، سپس او را در همان روز آزاد می‌کند و با او عقد نکاح می‌بندد. آیا می‌تواند همان روز با او همبستری کند؟ در پاسخ گفت: چگونه در همان روز با او نزدیکی کند، در حالی که روز پیشترش آن دیگری [فروشنده] با او نزدیکی کرده است؟ این از راه حیله است. سپس خشگمین شد و گفت: این پلیدترین سخنی است که ابوبکر خلاّل در کتاب العلم آورده است.

۳ ـ ایوب سختیانی می‌گوید: خدا را می‌فریبند چونان که انسانی را فریب دهند. اگر آنچه را می‌خواهند آشکارا انجام می‌دادند برای من ساده‌تر و رواتر بود. این سخن را بخاری در صحیح خود به تعلیق و با صیغه جزم و یقین از او نقل کرده است.

از عبدالخالق بن منصور رسیده است که گفت: از احمد بن حنبل شنیدم: هر کس کتاب *حیل* در خانه اوست و به استناد آن فتوا می‌دهد به آنچه بر محمدﷺ نازل شده، کافر است. این روایت را ابوعبدالله سدوسی در کتاب *مناقب الامام احمد* و نیز قاضی ابویعلی نقل کرده است.

بنا به نقل ابوعبدالله بن بطه در مسأله خلع یمین [طلاق خلع برای گریز از شکستن سوگند]، مردی به فضیل بن عیاض گفت: ای ابوعلی، دربارهٔ سوگندی که خورده بودم از مردی فتوا پرسیدم و او گفت: اگر آن کار را [که بر انجام ندادنش سوگند خورده‌ای] انجام دهی سوگند خویش را شکسته‌ای. اینک من برای تو حیله‌ای می‌اندیشم تا آن کار را انجام دهی و سوگند خویش را هم نشکسته باشی. فضیل به این مرد گفت: آیا او را می‌شناسی؟ گفت: آری. فضیل گفت: برگرد و هویت او را شناسایی کن که گمان می‌کنم او شیطانی است که در برابر دیدگان تو به چهرهٔ آدمیزاده‌ای در آمده است.

۴ ـ ابوطالب می‌گوید: شنیدم مردی به ابوعبدالله امام احمد بن حنبل گفت: در کتاب *حیل* آمده است که اگر کسی کنیزی بخرد و بخواهد [پیش از استبرای او] با وی نزدیکی کند او را آزاد می‌کند و سپس به همسری خویش در می‌آورد. ابوعبدالله گفت: سبحان الله! چه عجیب است این! کتاب خدا و سنت رسول او راباطل کرده‌اند. خداوند حتی بر زنان آزاد عدّه حمل مقرر داشته است و هیچ زنی نیست که طلاق داده شود یا شوهرش بمیرد مگر این که برای مراعات حمل [و مشخص شدن باردار بودن یا باردار نبودن] عدّه نگه می‌دارد. اینک کنیزی است که با او نزدیکی کرده‌اند و سپس شخصی او را می‌خرد و آزاد می‌کند و آنگاه با او نزدیکی می‌کند؛ حال آیا اگر آن زن آبستن باشد چه خواهند کرد؟ امروز یکی و فردا دیگری با او نزدیکی کرده است. این نقض کتاب و سنت است. پیامبرﷺ فرمود: «لاتوطأ الحامل حتی تضع و لاغیر الحامل حتی تحیض».[1] اینک دربارهٔ این کنیز دانسته نمی‌شود که آبستن است یا نیست. سبحان الله! چه آزارنده است این! همو به روایت ابوداوود، دربارهٔ اهل حیله می‌گوید: آنان برای نقض سنتهای رسول خداﷺ حیله می‌کنند. او به روایت ابن‌حارث صائغ نیز می‌گوید: این حیله‌هایی که بر ساخته‌اند سنتها را نشانه گرفته است و برای از میان بردن و شکستن آنها حیله می‌کنند. آنچه درباره‌اش به آنان گفته شود حرام است، برای حلال کردنش

---

۱ ـ نباید با زن آبستن نزدیکی کنند تا زمانی که فرزند خود را بنهد، و نباید با غیر آبستن نزدیکی کنند تا زمانی که حیض شود. ر.ک : *سنن ابوداوود*، کتاب النکاح، باب ۴۴.

حیله می‌کنند؛ گفتند: حلال نیست رهن [مقصود مال گروی است] به کار گرفته شود. سپس می‌گویند: برای این حیله‌ای می‌توان به میان آورد تا مال گروی به کار گرفته شود. اما چگونه آنچه خدا و رسول او حرام کرده‌اند به کمک حیله‌ای حلال می‌شود؟ با آن که پیامبر خدا ﷺ فرمود: «لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فاذابوها فباعوها و اکلوا اثمانها»[۱]. یهودیان پیه را ذوب کردند تا نام «پیه» را از آن بردارند، در حالی که رسول خداوند محلِّل و محلَّل‌له را لعنت کرده است. همو [احمد بن حنبل] به روایت پسرش صالح می‌گوید: از آنچه معتقدان به حیله دربارهٔ سوگند و نذر و عهد می‌گویند و آنها را به کمک حیله باطل می‌کنند در شگفتم، با آن که خداوند فرموده است: «**وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا**»[۲] و «**يُوفُونَ بِالنَّذْرِ**»[۳]. احمد، بنابر روایت میمونی (که از او پرسیده بود، آنان [معتقدان به حیله] دربارهٔ مردی که بر طلاق همسرش که بر نردبانی است سوگند یاد کرده و گفته است: اگر یک پله پایین یا بالا بروی طلاق یافته هستی، می‌گویند: زن را باید از نردبان برداشت و پایین آورد) می‌گوید: این عین شکستن سوگند است. این حیله نیست. این همان سوگند شکنی است. میمونی گفت آنها می‌گویند: اگر مرد سوگند یاد کند که بر فرشی پای ننهد دو فرش می‌گسترد و برروی دو فرش پای می‌گذارد، و اگر سوگند یاد کند که به خانه‌ای وارد نشود او را به داخل خانه حمل می‌کنند.

میمونی می‌افزاید: چون این سخن را گفتم دیدم که احمد به من روی کرده، اظهار شگفتی می‌کند.[۴]

بیزاری ابوحنیفه از کتاب حیل

این دروغی آشکار و تهمتی روشن و تعصبی کورکورانه است که کتاب *حیل*، یعنی همان کتابی که پیشوایان فقهی با آن بسختی برخورد کرده‌اند، به فقیه امت ابوحنیفه نسبت داده شود، چونان که خطیب بغدادی در *تاریخ بغداد* (ج۱۳، ص ۴۰۳ و ۴۰۴) زمانی که به شرح حال ابوحنیفه می‌پردازد این کتاب را به وی نسبت می‌دهد و می‌گوید:

۱ـ محمد بن عبدالله حنائی به ما خبر داد، محمد بن عبدالله شافعی به ما خبر داد، محمد

---

۱ ـ خداوند یهودیان را لعنت کند. پیه بر آنان حرام شد اما آن را ذوب کردند و فروختند و پولش را خوردند.

۲ ـ نحل/ ۹۱: پیمانهایتان را پس از آن که استوار ساخته‌اید مگسلید.

۳ ـ انسان/ ۷: به نذر وفا می‌کنند.

۴ ـ ر.ک: *اقامة الدلیل*، ص ۶۲ ـ ۶۸.

بن اسماعیل سلمی برای ما نقل کرد، ابوتربه ربیع بن نافع برای ما نقل کرد، عبدالله بن مبارک به ما گفت: هر کس در کتاب *حیل* ابوحنیفه بنگرد آنچه را خداوند حرام ساخته حلال کرده و آنچه را خداوند حلال ساخته حرام کرده است.

۲ ـ خطیب در ادامه می‌گوید: ازهری برایم نقل کرد، محمد بن عباس (ابن حیویه خزاز) به ما خبر داد و گفت: عبدالله بن اسحاق مدنی ما را گفت: احمد بن موسی ما را گفت، هدبة بن عبدالوهاب ما را گفت، ابواسحاق طالقانی گفت: از عبدالله بن مبارک شنیدم که می‌گوید: هر کس کتاب *حیل* ابوحنیفه نزد او باشد و آن را به کارگیرد یا براساس آن فتوا دهد حجش باطل است و زنش از او جداست. در این هنگام غلام ابن مبارک گفت: ای ابوعبدالرحمن ـ مقصود همان ابن مبارک است ـ گمان نمی‌کنم کسی جز شیطان کتاب *حیل* را فراهم نهاده باشد. ابن‌مبارک پاسخ داد: آن که کتاب *حیل* را فراهم نهاده بدتر از شیطان است.

اینها گفته‌های بغدادی است که در ضمن دروغهایی که در کتاب خود بر ابوحنیفه بسته ـ و به همین سبب کتاب خویش را آشفته و بی‌اعتبار کرده ـ آورده است.

ظاهراً نام ابوحنیفه بعدها، یعنی آن هنگام که تعصب مذهبی اینجا و آنجا حکم می‌راند در ضمن دو روایت بالا گنجانیده شده است. دلایل این حقیقت از این قرارند:

۱ ـ چونان که خطیب، ابن عبدالبر، و دیگران گفته‌اند، ابن مبارک فقه را از ابوحنیفه فرا گرفته است و دربارهٔ او بنیکی سخن می‌گفت. بنابر این چگونه می‌تواند بگوید او بدتر از شیطان است؟

۲ ـ در شرح حال ابوحنیفه در آثار ابن‌ابی‌حاتم، عقیلی، ابن عدی، ابن‌حبان و دیگران که تعصبی بر ضد پیشوایان حنفی نداشتند چنین نسبتی به ابوحنیفه داده نشده است.

۳ ـ محمد بن حسن شاگرد ابوحنیفه و کسی که مذهب او را گستراند از این کتاب بیزاری جست؛ ذهبی در شرح حال محمد بن حسن، از طریق طحاوی، از احمد بن ابی عمران، از محمد بن سماعه نقل می‌کند که گفت: از محمد بن حسن شنیدم که: این کتاب ـ یعنی کتاب *حیل* ـ از کتابهای ما نیست، بلکه در لابه‌لای کتابهای ما نهاده شده است.

۴ ـ دلیل دیگر آن است که هیچ کدام از اصحاب راوی آثار او کتابی از این قبیل برای او ذکر نکرده‌اند، چونان که هیچ یک از راویان ثقه چنین کتابی را با سند صحیح از او نقل نکرده‌اند.

۵ ـ پیشوایان حنفی دربارهٔ هر کس که آهنگ کفر داشته باشد یا کسی را بدان فرمان دهد بسختی سخن گفته‌اند و با آنان بر خوردی سخت کرده‌اند. محمد بن شجاع می‌گوید: شنیدم که جمعی از اصحاب ما چون حسن بن ابی مالک و ابوعلی رازی که از شاگردان ابویوسف‌اند

دربارهٔ این مسأله که اگر یکی دیگری را به کفر فرمان دهد بحث و تبادل نظر می‌کردند. پس دیدم بر این نظر اجماع دارند که نظر ابو حنیفه و ابویوسف آن است که هر کس به دیگری فرمان دهد که کافر شود او خود نیز کافر است، اگر کسی آهنگ آن کند که به کفر فرمان دهد با همین تصمیم کافر می‌شود؛ زیرا فرمان دادن به کفر، خود کفر، آهنگ کفر کردن نیز خود، کفر است و بنابر این کسی که آهنگ آن کند که به کفر فرمان دهد همانند کسی است که خود آهنگ کفر کرده است. این دیدگاه ابوحنیفه است و ندیدم که اصحابمان دربارهٔ آن با هم اختلاف کنند. محمد بن شجاع، همچنین، می‌گوید: از حسن بن ابی‌مالک شنیدم که در جلسه‌ای که حنفیان گرد هم آمده بودند می‌گوید: ابویوسف به نقل از ابوحنیفه نقل کرده است که اگر کسی نماز بگزارد و در نماز خود قصد جهتی جز جهت قبله کند، اما به خطا و اتفاقاً نمازش رو به قبله به جای آورده شده باشد به همین کار کافر است. ندیدم کسی از حنفیان با این سخن مخالفت کند.

در دورانی بسی دیرتر یکی از دروغپردازان کوشیده تا با سندی مرکب این کتاب را به ابوحنیفه نسبت دهد، اما این تلاش به رسوایی انجامید این دروغپرداز ابوالطیب محمد بن حسین بن حمید بن ربیع است که در سالهای پس از سیصد هجری مدعی شده که کتاب *حیل* را در سال دویست و پنجاه و هشت در سامراء از ابوعبدالله بن بشر رقی از خلف بن بیان شنیده است. این در حالی است که مطین می‌گوید: محمد بن حسین دروغگو و فرزند دروغگوست. ابن‌عقده همین نظر مطین را پذیرفته و تثبیت کرده، و سپس ابن عدی و ابو احمد حاکم نیز ابن‌عقده را تأیید کرده‌اند. نکتهٔ دیگر آن که شیخ محمد بن حسین [استاد او که از وی اجازهٔ نقل روایت گرفته] مجهول الصفه، بلکه اصلاً ناشناخته است. شیخ شیخ او نیز مجهول است، و اساساً چنین کسی وجود ندارد. چه رسوایی‌ای از این بزرگتر که براساس روایتی از یک راوی مجهول که خود نیز از یک راوی مجهول دیگر و بلکه از کسی روایت می‌کند که در میان راویان ابوحنیفه در هیچ سند دیگر، بلکه به طور مطلق چنین راویی وجود ندارد، کتابی به ابوحنیفه نسبت داده شود، آن هم ابوحنیفه‌ای که اصحاب او همه جا گسترده‌اند [و اگر او چنین کتابی می‌داشت آنها خود پیش از دیگران به رواجش می‌پرداختند]؟ بنابر این، هر کس این کتاب را به ابوحنیفه نسبت داده از سر دروغ و بهتان چنین کرده است، و البته چه چیزها که به پیامبرﷺ نسبت دادند و او از آنها بیزار و بر کنار بود، تا چه رسد به عالمی از علمای امت محمدﷺ.

آری، در کتابهای مؤلفانی ثقه چون ابن عبدالبر، ابن ابی العوام، صیمری و دیگران راههایی

برای خروج از تنگناها از ابوحنیفه روایت می‌شود، اما هیچ یک از آنها چیزی نیست که با فلسفهٔ تشریع ناسازگاری داشته باشد، بلکه همه راههایی است که کتاب و سنت بدان فرا خوانده است و شخص را از تنگنا بیرون می‌برد، بی آن که حقی باطل یا باطلی حق شود. اصولاً همهٔ آنچه از اصحاب و شاگردان ابوحنیفه نیز در این زمینه نقل می‌شود از همین قبیل است.

بیزاری ابویوسف از حیله‌های ناسازگار با شریعت

اما آنچه به ابویوسف نسبت داده می‌شود که وی با پاسخ دادن به پاره‌ای از مسایل و مشکلات هارون از رهگذر حیله‌های شرعی، خود را به او نزدیک ساخت و هارون نیز بدان سبب او را به منصب قضاوت گماشت، دروغی برساخته است که به او نسبت داده‌اند؛ زیرا وی چونان که سمعانی و دیگران گفته‌اند پیش از دوران زمامداری هارون، یعنی در دوران هادی به قضاوت گماشته شد و سپس در دوران هارون در همین سمت ماند. او چونان که از *کتاب الخراج* او و همچنین از سیره‌اش بر می‌آید کسی نبود که در بیان حق از کسی جانبداری کند و یا کوتاه آید. او خود در *کتاب الخراج* پس از آوردن حدیث «لایفرق بین مجتمع» می‌گوید:

> برای هر کس که به خداوند و روز واپسین ایمان دارد روانیست از دادن صدقه خودداری ورزد یا آن را با پراکنده کردن در دست دیگران از ملک خود خارج کند تا در نتیجه آنچه نزد هر یک از آنها می‌ماند کمتر از حد نصاب زکات باشد و بدین‌سان همهٔ زکات از او برداشته شود. اصولاً در از میان بردن وجوب زکات به هیچ وجه حیله جایز نیست.

این در حالی است که میان زکات و دیگر احکام شرعی تفاوتی وجود ندارد و از همین روی باید گفت براساس این سخن ابویوسف از دیدگاه وی حیله برای ابطال احکام شرعی به هیچ وجه جایز نیست.

ذهبی در شرح حال ابویوسف بخشی خاص را گشوده و در آن علم و زهد و ورع او را ستوده، و این در حالی است که ذهبی از کسانی است که همه او را به میانه روی و کوتاه‌گویی در شرح حال این گونه کسان می‌شناسند.

در این میان، شگفت‌آور آن داستانی است که خطیب در *تاریخ بغداد* در شرح حال ابویوسف و دربارهٔ حیله‌ای که برای هارون اندیشید آورده است. آن داستان از این قرار است که عیسی بن جعفر کنیزی داشت و سوگند یاد کرده بود که اگر او را بفروشد یا به کسی هبه کند

تمام بردگانش آزاد و زنانش طلاق یافته‌اند، و هر چه دارد باید صدقه داده شود. زمانی که هارون این کنیز را خواست و او از دادنش خودداری ورزید هارون نیز سوگند یاد کرد که اگر این کار را نکند او را خواهد کشت. در این میان ابویوسف حیله‌ای اندیشید و فتوا داد عیسی بن جعفر نصف آن کنیز را به هارون ببخشد و هارون نیز نصف باقیمانده را به قیمت از او خریداری کند، هارون گفت: این کنیز مملوک دیگران است و ناگزیر باید استبراء شود، ولی به خداوند سوگند اگر همین امشب با او نخوابم به گمانم خواهم مرد. ابویوسف گفت: ای امیر مؤمنان او را آزاد می‌کنی و سپس به همسری خویش در می‌آوری، که زن آزاد استبراء ندارد.

این خلاصهٔ داستان است که خطیب آن را به صورتی مفصل و به این سند آورده است: احمد بن عمر بن روح نهروانی و محمد بن حسین بن محمد جازری برای ما نقل کردند؛ احمد گفت: برای ما نقل کرد، و محمد گفت: برای ما حدیث آورد معافی بن زکریای جریری، برای ما حدیث آورد محمد بن ابی ازهر، برای ما حدیث آورد حماد بن اسحاق موصلی، برای من حدیث آورد، پدرم گفت بشر بن ولید برایم نقل کرد ـ و آنگاه داستان پیشگفته را دربارهٔ ابویوسف آورد. این در حالی است که این سند اساساً بی اعتبار است؛ زیرا در سلسله رجال آن به محمد بن ابی ازهر بر می‌خوریم که خطیب خود درباره‌اش چنین می‌گوید: دروغگو بود، و دروغهایی رسوا و آشکار می‌آورد. شیخ ابن ابی ازهر، حماد بن اسحاق موصلی راوی این داستان از پدر خود است و این هر دو از آواز خوانان مشهور و از رجال اغانی بوده‌اند. بنابر این، این دو از مردان عشرت و لهو و شب نشینی‌اند که نمی‌توان در شرح حال پیشوایان بزرگ به گفتهٔشان اعتنا و استناد کرد.

بیزاری محمد بن حسن از فتوا دادن به حیله‌های نقض کنندهٔ شریعت

عباس بن مصعب در تاریخ عالمان مرو هنگامی که از عقیل بن عنبسه یاد می‌کند می‌گوید: یوسف بن عیسی از عقیل بن عنبسه برای ما نقل کرد و گفت: به محمد بن حسن گفتم: مالی دارم و دو سال است که بر من زکات واجب نشده است. پرسید: چگونه؟ گفتم: مالی را که دارم پیش از آن که سال بر آن بگذرد به فرزندم هبه می‌کنم. گفت: تو فقیهی!

اما این روایت مردود است؛ زیرا ابن عنبسه مجهول است و نزد اصحاب نه به فقاهت شناخته است و نه به روایت، در کتابهای محمد بن حسن نیز چیزی از این قبیل وجود ندارد و

هموست که می‌گوید: فرار از زکات از اخلاق مؤمنان نیست. یا همو در بیع عینه می‌گوید: این نزد من نکوهیده است. در این میان، این را هم که ابویوسف بیع عینه را جایز دانسته، بر آن حمل کرده‌اند که مقصود وی صورتی است که عین فروخته شده به صاحب اولش بر نگردد؛ و بدین‌سان دیدگاه ابویوسف و محمد بن حسن در این مسأله یکی می‌شود.

البته کتابی به نام *الحیل* هست که آن را به محمد بن حسن نسبت می‌دهند و در بر دارندهٔ آن رسواییهایی که در آن کتاب *حیل*، یعنی همان که مورد نکوهش عالمان قرار گرفته و بشدت با آن بر خورد کرده‌اند؛ نیست. با همین وجود اصحاب محمد بن حسن دربارهٔ این کتاب اختلاف کرده‌اند که آیا تألیف وی هست یا نه. از همین روی شمس الائمه ابوبکر محمد بن ابی سهل سرخسی در کتاب خود *المبسوط* می‌گوید:

> عالمان در بارهٔ کتاب *الحیل* اختلاف کرده‌اند که آیا تألیف محمد بن حسن هست یا نه؛ ابوسلیمان جوزجانی منکر چنین کتابی است و می‌گوید: هر کس بگوید محمد بن حسن کتاب *الحیل* را تالیف کرده، او را باور مدار. آنچه در دست مردم است فراهم آوردهٔ، ورّاقان بغداد است. او ادامه می‌دهد: جاهلان برای سرزنش کردن عالمان ما چنین کتابهایی را به آنان نسبت می‌دهند و چگونه می‌توان به محمد بن حسن این گمان روا داشت که چیزی از تألیفات خود را به این نام خوانده باشد تا از این رهگذر کمکی برای جاهلان در آنچه خود بر می‌سازند و به دیگران نسبت می‌دهند فراهم آید؛ اما در مقابل، ابوحفص می‌گفت این کتاب تألیف محمد بن حسن است، و آن را از وی روایت نیز می‌کرد.
>
> همین نیز صحیحتر است؛ چه حیله در احکام، از آن نوع که انسان را از گناه بیرون برد نزد تودهٔ عالمان جایز است و برخی از سطحی نگران به سبب نادانی و کم تأملی در کتاب و سنت چنین حیله‌ای را مکروه دانسته‌اند.

ابوحفص کبیر که به صحت این کتاب گرایش دارد و آن را از محمد روایت می‌کند نقل کرده که محمد گفته است: حیله‌ای که یک مسلمان به میان می‌آورد تا به وسیلهٔ آن از حرامی رهایی یابد یا به حلالی برسد اشکال ندارد، اما حیله‌ای که به میان آورد تا به کمک آن حقی را باطل یا باطلی را حق کند و شبهه‌ای در حق ایجاد کند مکروه است، و مکروه نیز نزد آنان [= حنفیان] به حرام نزدیکتر است.

عالمان قدیم و جدید حنفی بر این نظر اتفاق دارند که مرز میان حیلهٔ جایز و غیر جایز همان چیزی است که ابوحفص کبیر از محمد بن حسن نقل کرده است.

از عالمان حنفی که به این معیار تصریح کرده‌اند، می‌توان از خصاف (در مقدمهٔ کتاب

الحیل محمد بن حسن)، شمس الائمه سرخسی در همان مقدمات سخن در بارهٔ حیله در جلد سی‌ام کتاب *المبسوط* که شرح *الکافی* حاکم شهید است، صاحب *المحیط* و نیز صاحبان *الفتاوی الهندیه*[1] نام برد.

نسبت دادن حیله به پیشوایان روانیست

شافعی بر کراهت انجام حیله در راه از میان بردن حقوق تصریح کرده است. محققان و بیشتر اصحاب او بر آنند که مقصود وی از این کراهت، کراهت تحریم است، نه کراهت تنزیه. مالک و احمد نیز دورترین کسان از قول به حیله هستند و آن‌سان که اصحابشان در کتب فروع یاد آور می‌شوند، چنان سختگیری در این باره کرده‌اند که از دیگران سراغ داشته نشود.

این موضع عموم عالمان دین نسبت به حیله‌هایی است که احکام شارع و فلسفهٔ آنها را الغا می‌کند و مقاصد شریعت و تشریع را از میان می‌برد. اگر هم در این باب میان آنان اختلافی باشد در میزان صدق معیار حیله‌های حرام بر مصادیق و مسایل است و نیز در این که وقتی حیله‌ای انجام گرفت ـ صرف نظر از لحاظ این مسأله که حتی در صورت جاری بودن و نافذ بودن نیز حرام است ـ آیا نافذ و دارای اثر است یا هیچ اثری بر آن مترتب نمی‌شود.

در یک داوری کلی می‌توان گفت همه به حرمت این گونه حیله‌ها عقیده دارند و مالک و احمد این نکته را به این اصل کلی می‌افزایند که حیله در احکام دنیا باطل است، و ابوحنیفه و شافعی هر چند به حرمت حیله از نظر تکلیفی عقیده دارند، اما این را مستلزم بی تأثیری و نافذ نبودن حیله نمی‌دانند از این روی، اختلاف در دایره‌ای محدود وجود دارد و آن عبارت است از نافذ بودن ظاهری کارهای مبتنی بر حیله در احکام دنیوی، چنان که قول حنفیه و شافعیه است؛ یا بکلی باطل و فاقد هرگونه اثر بودن آن، چنان که قول مالکیه و حنابله است و البته ـ چنان که در فصول پیشین بتفصیل آوردیم ـ ادلهٔ کتاب، سنت، اجماع و قیاس بر صحت این نظر اخیر گواهی می‌دهد.

به هر روی، نه عقیده به جواز این گونه از حیله‌ها جایز است، نه آموختن آنها، نه عمل کردن به آنها، و نه نسبت دادن آنها به پیشوایان هدایت، که خداوند ما را از آنان بهره‌مند سازد؛ چه نافذ بودن ـ اگر به آن قایل شویم ـ یک چیز است و حرمت چیزی دیگر. اما هیچ کس

---

۱ ـ بیشتر این دفاعیه از **ابوحنیفه و محمد بن حسن و ابویوسف**، برگرفته است از دو اثر محمد زاهد کوثری، *تأنیب الخطیب*، ص ۱۲۱ ـ ۱۲۳ و ۱۷۱ و ۱۷۷؛ *زغل العلم و الطلب*، ص ۱۴ و ۱۵.

نگفته که فتوا دادن به آنچه حرام می‌باشد جایز است، بلکه آنچه پیشوایان فقهی حرمتش را تبیین کرده‌اند تنها بدان هدف است که مردم از آن خودداری ورزند و دوری گزینند. بنابر این، اگر از کسی از آنان چیزی برسد که بر جواز حیله‌های از میان برندهٔ مقاصد شرع دلالت می‌کند، این یا لغزشی در اجتهاد است، یا سخنی است که از آن برگشته است، یا چیزی است که به صورت نادرست نقل شده است، و یا سرانجام چیزی است که از قواعد و مبنای او از سوی دیگران استنباط و استخراج شده است، در حالی که لازمهٔ فتوا و مبنا خودِ فتوا نیست، هر چند لوازم نصوص شرعی حجت باشند. از همین روی است که ابن‌تیمیه در *اقامة الدلیل* می‌گوید:

> روا نیست این حیله‌ها به پیشوایان نسبت داده شود، و هر کس هم آنها را به یکی از ایشان نسبت دهد به اصول و مبانی و به منزلت و جایگاه آنان در اسلام ناآگاه است. در این میان، اگر هم بر مبنای پیشوایی از پیشوایان فقه برخی از این حیله‌ها نافذ باشند به گونه‌ای که وقتی شخص آنها را انجام دهد حکمش نزد او نافذ باشد، اما این مسأله‌ای غیر از اجازه دادن، مباح دانستن و تعلیم دادن آن است؛ چه اباحهٔ حیله یک چیز است و نافذ بودن آن در صورتی که انجام پذیرد چیزی دیگر، و از این که فقیه و مفتی‌ای حیله‌ای را باطل و بی‌اثر نداند لازم نمی‌آید که آن را مباح دانسته و اجازه داده باشد؛ بسیاری از عقود هستند که فقیه آنها را حرام اعلام می‌دارد، اما با همین وجود آنها را باطل و بی‌اثر نمی‌داند.
>
> اما آنچه ما در برابر خداوند به آن ایمان داریم هم حرمت و هم باطل دانستن حیله و نافذ نبودن آن است و این که می‌بایست با کسانی که از آنها بهره می‌جویند به نقیض مقصودشان بر خورد کرد، که این موافق شریعت الهی و حکمت و قدرت اوست.[1]

شاگرد ابن‌تیمیه، ابن‌قیم نیز در *اعلام الموقعین* (ج ۳، ص ۱۵۶) از همین دیدگاه استاد خود پیروی کرده است.

زیاده روی در حیله

اما گروهی از پیروان پیشوایان فقهی در حدّ همین قواعد و ضوابطی که پیشوایانشان دربارهٔ حیله گفته و آنان خود، آنها را از ایشان نقل کرده بودند بسنده نکردند، بلکه از این هم پافراتر نهادند و آن اندازه دامنهٔ حیله و کاربردهای آن را گستردند که اصول و مبانی پیشوایانشان بر

---

۱ ـ *اقامة الدلیل*، ص ۶۵.

خلافش دلالت می‌کند. همینان به برساختن و تفریع حیله‌های گوناگون بر قواعد و مبانی پیشوایان خود پرداختند و در هر باب از ابواب فقهی حیله‌های بسیاری به میان آوردند. اینان در بسیاری از موارد به نافذ بودن حیله تصریح می‌کنند، بی آن که از حلّیت یا حرمت آن سخن به میان آورند. اینان به همین نیز بسنده نداشتند، بلکه تألیفات مستقلی به این باب اختصاص دادند که زیان آنها افزونتر از سودشان است و سپس به همین حیله‌ها فتوا دادند، آنها را به مردم آموختند و خود نیز بدانها عمل کردند تا جایی که در ذهن مردمان چنین جای گرفت که این حیله‌ها را پیشوایان فقهی، خود، بنیان نهاده‌اند و از گفته‌های آنهاست، در حالی که آنان از این بر کنار و بیزار بودند.

ابن العربی در کتاب *احکام القرآن* نمونه‌ای از این حیله‌ها را چنین می‌آورد:

> از ابوبکر محمد بن ولید و دیگران شنیدم که می‌گویند: استاد ما قاضی القضاة ابوعبدالله محمد بن علی دامغانی که صاحب دهها هزار دینار دارایی و ثروت بود، چون سر سال فرا رسید فرزندان خویش را فرا خواند و به آنان گفت: من پیرو کنهسال شده‌ام و قدرتم رو به سستی نهاده است و اینک این مال من است، مرا بدان نیازی نیست؛ از آن شما باشد. سپس آن اموال را از ملک خویش بیرون می‌کرد و مردانی آنها را بر شانه‌هایشان به خانه‌های فرزندانش می‌بردند. اما چون سر سال رسید و برای کاری فرزندانش را به حضور خواست آنان به وی گفتند: ای پدر، ما آرزویمان زنده ماندن توست، تا زمانی که تو زنده‌ای هیچ رغبتی به مال و ثروت نداریم. تو و دارایی‌ات از آن مایید؛ دارایی‌ات را خود در اختیارگیر. سپس؛ مردان آنچه برده بودند باز می‌آوردند و فرزندان آنها را نزد پدر می‌گذاشتند و وی نیز آنها را به جای نخست خویش باز می‌گرداند. اما این گناهی بزرگ است.[۱]

اگر این داستان صحت داشته باشد ممکن است کردهٔ این قاضی به مذهب ابوحنیفه یا شافعی نسبت داده شود، در حالی که آن دو چنین کاری را تنها به واسطهٔ حمل فعل مسلمان بر صحت جایز [دارای اثر] دانسته‌اند و بنابر این نسبت دادن چنین حیله‌هایی به آنان نسبتی دروغ و نادرست است؛ چه حرمت یک چیز است و قول به نافذ بودن در احکام دنیوی چیزی دیگر. ما پیش از این از پیشوایان کوفی همچون شریک بن عبدالله، قاسم بن معن، و حفص بن غیاث که قاضیان کوفه و از نخستین طبقهٔ اصحاب ابوحنیفه بوده‌اند نقل کردیم که چگونه این حیله‌ها را محکوم کرده‌اند. همچنین از محمد بن حسن و ابویوسف که از اصحاب

---

۱ ـ ابن العربی، *احکام القرآن*، ج ۱، ص ۴۴۶.

ابوحنیفه‌اند و در گسترش و تدوین و تکمیل فقه حنفی چنان تأثیری داشته‌اند که میان همهٔ فقیهان پیرو این مذهب شناخته شده است، چنین دیدگاهی را نقل کردیم و نیز تصریح امام شافعی دربارهٔ این گونه حیله‌ها را یادآور شدیم که چگونه همه می‌گویند؛ حیله از اخلاق مؤمنان نیست، انجامش نیز روانیست، این حیله‌ها همه پدیدارهایی نوخاسته در اسلام است و فتوا به جواز آن پس از دوران پیشوایان فقهی صورت پذیرفته است. همچنین دیدیم که سلف دربارهٔ کسانی که به جواز حیله فتوا دهند چنان سخت برخورد کردند و سخن گفتند که دربارهٔ بدعت گذاران. اینها همه در حالی است که اگر نوع چنین حیله‌هایی از سلف روایت شده بود چنین برخوردی صورت نمی‌گرفت؛ چه، آنان کسانی را که به اتکای سند و دلیلی شرعی فتوایی دهند محکوم نمی‌کردند.

بنابر این، با آنچه گفتیم جای این پرسش است که چگونه می‌توان چنین حیله‌هایی نکوهیده را به پیشوایان فقهی نسبت داد.

انگیزه‌های ارتکاب حیله و وظیفه یک مسلمان در برابر آن

بر هر بنده‌ای واجب است با دلی گشاده و خرسندی احکام الهی را بپذیرد و بداند خداوند او را جز به آنچه در انجامش مصلحت و صلاح است امر نکرده و جز از آنچه در انجامش مفسده و فساد است نهی نکرده است. آنچه بدان امر شده بمانند غذایی روزانه است که مایه ایستایی بدن می‌شود و آنچه نیز از آن نهی شده همچون زهری است که بیماری و مرگ را در پی آورد. هر کس چنین حقیقتی را باور بدارد و بدان یقین کند هرگز درصدد آن بر نخواهد آمد که برای از وجوب انداختن واجبی که در انجامش مصلحت است و یا برای انجام دادن حرامی که در انجامش مفسده است از حیله بهره جوید، مگر آن که یکی از اینها باشد:

۱ـ جاهلی باشد که حکمت شارع در امر و نهی و فلسفهٔ تشریع را نفهمیده و چاره‌ای جز پایبندی ظاهری به ظاهر حکم ندارد و از همین روی رسم دین را به جای می‌گذارد بی آن که حقیقت دین را بر پای بدارد. چنین کسی اگر راه هدایت می‌یافت در برابر خدا و رسول تسلیم می‌شد و خدا و پیامبر را به ظاهر و به باطن در همهٔ امور اطاعت می‌کرد و در می‌یافت که زیر بنای احکام شریعت حکمتها و اسراری است که جز خداوند و استوارگامانِ در علم از آن آگاهی ندارند، هر چند این شخص بدانها راه نیافته باشد.

۲ ـ منافقی باشد که معتقد است دیدگاه او در این مسألهٔ خاص و یا در همهٔ مسایل از

دیدگاه شرع پسندیده‌تر و شایسته‌تر است، اما برای رسیدن به منافع دنیوی خویش می‌خواهد این عقیده را آشکار نسازد و از همین روی به حیله توسل می‌جوید.

۳ ـ کسی باشد که شهوتش بر او غلبه کرده و او را به فراهم ساختن آنچه می‌خواهد می‌کشاند و از دیگر سوی از ظاهر رسم دین نیز نمی‌تواند گام فراتر نهد و بدین ترتیب برای رسیدن به خواستهٔ خود به حیله متوسل می‌شود.

۴ ـ کسی باشد که دوست دارد با دادن فتواهایی آسان که مردم در آنها فرمانبر او شوند ریاست و پیشوایی فرا چنگ آورد، و بر این عقیده باشد که این ریاست بر مجرمانی که در فتواهای ستم آمیخته ایشان از آنان پیروی می‌کنند، جز با فتوا دادن به حیله و جواز آن امکان پذیر نمی‌گردد.

۵ ـ عقیده داشته باشد که فلان چیز در یک مسألهٔ خاص به این دلیل که به نظر او آمده، حرام نیست، اما از آن روی که مردم و دیگر عالمان با این نظر او موافقت نمی‌کنند از ترس اظهار و رسوایی، حیله‌ای به میان می‌آورد تا به این وسیله وانمود کند از آنچه از دیدگاه عامهٔ عالمان حرام است دوری می‌گزیند، در حالی که هدف واقعی‌اش حلال کردن آن است. بدین‌سان، دیگران را در ظاهر راضی و خشنود نگه می‌دارد و در باطن و واقع به آنچه خود معتقد است عمل می‌کند.

۶ ـ از کسانی باشد که به هنگام خشم نتواند بر خود مسلط باشد و احساسات و عواطف خود را رام کند، و در نتیجه در پی آن گفته یا کرده‌ای که نفسش او را بر آن داشته است روان می‌شود و آن را انجام می‌دهد تا این که به سختی در افتد، چونان که توان تحملش نمی‌ماند. بدین‌سان، در پی گریز از این وضعیت به کمک حیله‌ای بر می‌آید، آن‌سان که این مسأله برای بسیاری از کسانی اتفاق می‌افتد که از روی خشم و با شتاب و بی تأمل همسر خویش را سه طلاقه می‌کنند و سپس به انگیزه‌هایی، جدایی از همسر خود را تاب نمی‌آورند و از همین روی برای بازگرداندن وی به حیله‌هایی چون تحلیل و دیگر حیله‌های نکوهیده توسل می‌جویند.

۷ ـ از کسانی باشد که تعصب مذهبی بر او سلطه دارد و چیزی جز آنچه مذهبش می‌گوید نمی‌پذیرد. گاه می‌شود که چنین کسی در مذهب خود با برخی از مسایل روبرو می‌شود که توان تحملش را ندارد، و از دیگر سوی این را نیز برخود روا نمی‌شمرد که از دیگر مذاهب تقلید کند. در نتیجه، برای رهایی از این بحران به حیله‌ای توسل می‌جوید که ظاهرش پایبندی به مذهب و حقیقت و واقعش مخالفت با آن است. این، گونه‌ای از جهالت و نادانی و تعبد و

پایبندی به چیزی است که هرگز خداوند از ما نخواسته است.

بسیاری از اجتهادها و «رأی»ها چیزهایی را با تنگنا مواجه ساخته که شارع در آنها وسعتی خاص قرارداده است. از همین روی صاحبان این رأی و اجتهادها برای دست یافتن دوباره به همان وسعت و گشایشی که در سنت و روایت بوده، به بهره‌جستن از حیله روی آورده‌اند. مسایلی همانند بهره‌جستن از گروی از سوی رهن گیرنده (مثل این که گرو حیوانی باشد و مرتهن به اندازه شیری که از آن می‌دوشد یا به اندازه‌ای که بر آن سوار می‌شود هزینه دهد)، یا همانند باب مساقات و مزارعه که هر کس به حرمت آنها عقیده داشته باشد با سنت ثابت رسول خداﷺ و با شیوه خلفای راشدین و دیگران و نیز با سیره‌ای که از دوران پیامبرﷺ تا امروز در میان مسلمانان رواج داشته مخالفت ورزیده است. بعلاوه اگر حتی روایتی در این باره نبود، الحاق مساقات و مزارعه به مضاربه، به واسطهٔ شباهت بیشتری که دارند، سزاوارتر بود تا الحاق آن به اجاره که دارای شباهت کمتر و از حقیقت مساقات و مزارعه دورتر است.

آنچه در بیان روی آوردن به حیله گفتیم، همه در سه واژهٔ نادانی، سمتگری و خطای در اجتهاد خلاصه می‌شود. بنابر این بر هر مسلمان است که دین را از منابع اصیل آن فرا گیرد، از میان مذاهب و فتواهای فقیهان آن را که به کتاب خدا، سنت پیامبرﷺ و روح حقیقت شریعت نزدیکتر است ـ پس از آماده کردن خود برای چنین گزینشی ـ برگزیند، در همهٔ گفته‌ها و کرده‌ها از خداوند پروا بدارد و با چنین حیله‌هایی که هر عقل سلیم از آن ابا دارد چهرهٔ اسلام را زشت رو ننمایاند و خواسته‌های خود را تابع آن چیزی قرار دهد که شرع حکیم آورده است. این همان ایمان و حقیقت اسلام است؛.

«فَلاٰ وَ رَبِّکَ لاٰ یُؤْمِنُونَ حَتّٰی یُحَکِّمُوکَ فِیمٰا شَجَرَبَیْنَهُمْ ثُمَّ لاٰیَجِدُوا فِی اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّٰا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً»[1]؛ **«اِنَّمٰا کٰانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِینَ اِذٰا دُعُوا اِلَی اللّٰهِ وَ رَسُولِهِ لِیَحْکُمَ بَیْنَهُمْ اَنْ یَقُولُوا سَمِعْنٰا وَ اَطَعْنٰا وَ اُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ یُطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَخْشَ اللّٰهَ وَ یَتَّقْهِ فَاُولٰئِکَ هُمُ الْفٰائِزُونَ»**[2].

---

۱ ـ نساء/ ۶۵: نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند مگر آن که در نزاعی که میان آنهاست تو را به داوری گیرند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ ناخشنودی در دل نیابند و سراسر تسلیم شوند.

۲ ـ نور/ ۵۱ و ۵۲: چون مؤمنان را به خدا و رسول او فرا خوانند تا میانشان حکم کند جز این نگویند که شنیدیم و فرمان بردیم. اینان رهایی یافتگانند. کسانی که از خدا و پیامبرش فرمان می‌برند و از خداوند بیم می‌برند و از او پروا می‌کنند رستگارانند.

بخش سوم

حیله‌هایی که با مقاصد شریعت در تناقض نیست

فصل اول

تعریف و تبیین حیله‌های جایز و بیان ادلهٔ آنها

تاکنون دانستیم حیله‌هایی که شرع آنها را نکوهیده و باطل دانسته، آنهایی است که بنیانی شرعی را ویران سازد و مصلحتی شرعی را نقض کند، بنابر این، اگر حیله اصل و بنیانی شرعی را ویران نکند و با مصلحتی که شرع بر اعتبار آن گواهی داده است ناسازگاری و تناقض نداشته باشد مشمول نهی شارع نیست و باطل نیز به شمار نمی‌رود.

شاید در پاره‌ای از مصداقها و مسایل حیله میان فقیهان اختلاف نظر وجود داشته باشد، و این برخاسته از این است که به دلیلی روشن در این خصوص ثابت و مسلم نشده که آن مصداق خاص از نوع ممنوع است یا از نوع مشروع از همین روی نیز برخی چنین مصداقهایی را به گونهٔ نخست و برخی نیز آنها را به گونهٔ دوم از گونه‌های حیله ملحق دانسته‌اند.

بنابر این معیار کلی در حیله‌های مشروع عبارت است از آنچه مقصود از آن احیای حق، یا دفع ستم، یا انجام واجب، یا ترک حرام، یا احقاق حق، یا ابطال باطل و یا هر چیز دیگری از این دست که مقصود شارع حکیم را بر می‌آورد باشد و البته طریق آن نیز شرعاً طریقی مجاز و مأذون است.

حموی در *شرح الاشباه و النظائر*، حیلهٔ جایز را به «آنچه راه گریزی برای کسی است که به مسأله‌ای دینی گرفتار آمده است» و نسفی در کتاب خود *طلبة الطلبة* آن را به «شیوه‌ای پنهانی که برای دور کردن آنچه ناخوشایند است یا فراهم ساختن آنچه دوست داشتنی است به کار گرفته می‌شود» تعریف کرده و از دیدگاه ما تعریف حیله چنین است: «راهی است پنهان و

شرعاً مأذون، که برای جلب مصلحت یا دفع مفسده از آن بهره جسته می‌شود و با مقاصد و اهداف شارع نیز ناسازگاری ندارد».به هر روی، در حیلهٔ جایز فراهم بودن سه ویژگی گریز ناپذیر است:

۱ ـ این که شیوه‌ای پنهان داشته باشد، یا از آن روی که ظاهرش بر خلاف باطنش می‌باشد، و یا از آن روی که هر چند ظاهر و باطن متفاوت با یکدیگر ندارد اما به گونه‌ای است که ذهن عادتاً به چنین طریقی توجه نمی‌یابد. این خود، در نامگذاری برای معنایی که نزد اهل لغت کاربرد فراوان دارد یک شرط شمرده می‌شود.

۲ ـ این که آن شیوه از دیدگاه شرع شیوه‌ای مأذون و مشروع باشد و از میان بردن حقی از حقوق خالق یا مخلوق را در بر نداشته باشد.

۳ ـ این که هدفی که شخص با به کاربستن این شیوه در پی رسیدن بـه آن است هـدفی مشروع باشد.

دو شرط اخیر برای جایز بودن و مشروع بودن حیله لازم است، هر چند تسمیه لغوی حیله به این دو وابسته نباشد.

حیلهٔ جایز را، با عنایت به آنچه گفتیم، به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

۱ ـ این که شیوه‌ای که شخص از آن استفاده می‌کند به همان مقصود شرعی می‌انجامد، اما در این که این شیوه شرعاً به چنان مقصودی می‌انجامد نوعی خفا وجود دارد.

اگر سببی یا راهی آشکارا و به اقتضای وضع شارع، به مقصودی معین بینجامد، به طور مطلق مصداق لغوی حیله نخواهد بود، همانند عقود شرعی بیع، اقاله، کفالت، وکالت، حواله، اجاره و از این قبیل که احکام و آثار خاص خود را در پی می‌آورند؛ چه در این عقود احکام و آثار آنها به حکم شارع و به اذن او بر آنها مترتب می‌شود و در مقولهٔ احکام شرعی به سان سببهای حسی در احکام طبیعی هستند؛ هر یک به مقصود خاص خویش می‌انجامد و کسی هم که از رهگذر آنها به مقصود می‌رسد رهگذری مشروع را در پیش گرفته است.

۲ ـ این که شیوه‌ای را که شخص برای رسیدن به مقصود خویش بر می‌گزیند در شرع برای رسیدن به چنان مقصودی وضع نشده است، البته با این تفاوت که آنچه در این جا هدف و مقصود شخص است با هدف و مقصود شارع ناسازگار نیست؛ چه، اگر میان مقصود شخص و مقصود شارع تنافی و ناسازگاری باشد، حیله از نوع حیله‌های جایز بیرون، و مصداقی از حیله‌های غیر جایز خواهد بود، همانند آن که شخص نزدیک فرا رسیدن سال، اموال خود را به دیگری ببخشد به این نیت که آنها را از وی باز پس گیرد، تا بدین ترتیب از زکات بگریزد.

در چنین جایی میان هدف شارع با آنچه شخص خواسته است تنافی و ناسازگاری آشکاری به چشم می‌آید.

این دو نوع حیله در میان افعال انسان، همانند کنایه و توریه درباب اقوال هستند، و همین دو نوع است که اغلب در کتب پیشینیان وجود دارد، همانند آنچه در کتاب *المخارج فی الحیل* از محمد بن حسن شاگرد ابوحنیفه، و در کتاب *الحیل* خصاف حنفی دیده می‌شود ـ گرچه بر بسیاری از آنچه در این کتاب آمده اشکالهایی وارد است ـ و یا همانند حیله‌هایی که حاکم شهید، از عالمان حنفی، در کتاب خود *الکافی* آورده است. این کتاب همه آثار محمد بن حسن، از اصحاب ابوحنیفه را، که وی برای گسترش این مذهب فراهم نهاده است در بر می‌گیرد.

ابن قیم جوزی با آن که خود حیله و بهره‌جویان از حیله را هدف حمله‌ای سخت و همه جانبه قرار داده، اما در کتاب *اعلام الموقعین* صد و شانزده نمونه برای این حیله‌های جایز شمرده و همه را نیز پذیرفته است. البته همه یا اغلب این نمونه‌ها بر گرفته از کتب حنفیه است که ابن‌قیم نکات ریز و تازه‌ای به آنها افزوده است. او همچنین در کتاب *اغاثة اللهفان من مصاید الشیطان* هشتاد نمونه برای این نوع از حیله آورده است. البته گاه در مورد برخی از گفته‌های وی دربارهٔ پاره‌ای از حیله‌هایی که در این دو کتاب ذکر شده ناسازگاری و ناهماهنگی دیده می‌شود.

ابن قیم در *اغاثة اللهفان* پس از آوردن نمونه‌ها چنین می‌گوید:

> هدف از آوردن این نمونه‌ها و نیز نمونه‌هایی دو چندان برابر که ما نیاورده‌ایم بیان این حقیقت است که خداوند سبحان به وسیله آن آیین پاک و پر گذشت و به وسیله آنچه از طریق پیامبر خدا ﷺ بر ما آسان ساخته، این امت را از گرفتار آمدن به بندها و زنجیرها [یی که بر دیگر امتها بود] و نیز از دامن زدن به راههای مکر و فریب و نیرنگ ورزی بی نیاز ساخته است، چونان که ما را با بر خورداری از حق و مباحی که سودمندتر است از هر چه باطل و حرام است و زیان می‌رساند بی‌نیاز داشته.[۱]

اینک برای روشنتر شدن موضوع چند نمونه را می‌آوریم:

۱ ـ زنی بر مردی حقی دارد و آن مرد حق او را انکار می‌کند و از اعتراف و اقرار کردن به آن خودداری می‌ورزد تا در نتیجه زن [ناگزیر] به همسری او اقرار کند. در این‌جا راه رهایی زن و

۱ـ ر.ک: *اغاثة اللهفان*، ج ۲، ص ۶۹.

رسیدن وی به حق خود آن است که برای خود گواهانی بگیرد که همسر فلان مرد نیست و می‌خواهم بدروغ و بی آن که حقیقتی داشته باشد به همسری فلان مرد اقرار کنم تا بدین وسیله مالی را که در نزد او دارم از او بستانم. شما [پس از آن که چنان اقراری کردم و حق خود را ستاندم] گواهی دهید که اقرار من به همسری باآن مرد دروغ بوده و هدفم از آن رسیدن به حق خویش بوده است.

نظیر این مسأله آن است که فردی برادری برادر خود را انکار می‌کند و حاضر نمی‌شود بدان اقرار کند مگر پس از آن که برادر وی گواهی دهد و اعتراف کند که در میراث پدر هیچ حقی و سهمی ندارد، یا اگر حق و سهمی داشته آن را از طریق ابراء به برادرش واگذاشته، یا وی خود همهٔ سهم خویش را به برادرش هبه کرده، یا همهٔ سهم خویش را تحویل گرفته، و یا به جای سهم خود چیزی دیگر عوض ستانده و یا هر اقرار دیگری از این قبیل که حق و سهم او از ارث موجود و بر جای مانده از پدر را از میان می‌برد. در این‌جا برادری که نسبش مورد انکار دیگری قرار گرفته به صورت پنهانی با دو گواه در میان می‌گذارد که وی همچنان از حق خود دست نکشیده، ولی بظاهر به آنچه برادرش از او می‌خواهد اقرار می‌کند تا در برابر به نسب و برادری او اقرار کند و در نتیجه بپذیرد که آن برادر که تاکنون مورد انکار بود نه چیزی از ارث پدر گرفته، نه آن را به برادر واگذاشته، نه به وی هدیه کرده و نه عوضی در برابر سهم خویش ستانده است.

سلف چنین کسی را «مضطهد» (ستمدیده و ناچار) می‌نامیدند؛ چه، وی مورد ستم قرار گرفته و از حقش بازداشته شده است تا حق دیگرش را ساقط کند. چنین کسی به «مکرَه» بیشتر شباهت دارد تا به «مختار»، و از همین روی ملزم به آثاری که بر فعل مختار بار می‌شود نیست. دلیل ما بر این سخن آن است که امیر مؤمنان علی بن ابی طالب ـ کرم الله وجهه ـ به عدم وقوع طلاق «مضطهد» حکم کرده است؛ حماد بن سلمه می‌گوید: حمید به نقل از حسن برای ما نقل کرد که مردی بعد از ازدواج با زنی قصد سفر کرد. کسان آن زن مانع سفر وی شدند. وی پذیرفت که چنانچه تا یک ماه نفقه آن زن را از سفر نفرستد زن طلاق یافته است. آن مهلت به پایان رسید و مرد چیزی برای زنش نفرستاد. چون از سفر بازگشت کسان زن دعوای خود با او را برای داوری نزد امیرمؤمنان علی ـ کرم الله وجهه ـ بردند و او فرمود: «اضطهدتموه حتی جعلها طالقاً» (آن مرد را تحت فشار قرار داده‌اید تا زن خویش را طلاق داده است). پس آن زن را به خانه مرد برگرداند.

گفتنی است تفاوت میان مضطهد و مکره آن است که مکرَه می‌خواهد با پذیرفتن آنچه

بدان وادار و ناگزیر شده است ضرری را از خود دور کند، و مضطهد می‌خواهد با ملتزم شدن به آنچه از او خواسته‌اند به حق خود برسد. اما هیچ کدام از این دو نه در آنچه بدان پایبند شده‌اند مختار و نه بدان راضی بوده‌اند، و نه بدان نیازی داشته‌اند.[۱]

۲ ـ کسی به دیگری می‌گوید: این خانه یا این کالا را برای من از فلانی بخر تا آن را به فلان مقدار سود از تو بخرم. آن شخص که چنین خریدنی را از او خواسته‌اند بیم آن دارد که اگر آن کالا یا خانه را بخرد نظر کسی که چنین چیزی از او خواسته است برگردد و آن را از او نخرد، و از طرفی وی نتواند آن را به فروشنده برگرداند. در این‌جا حیله یا چارهٔ کار آن است که وی آنچه را می‌خرد به شرط خیار سه روز یا بیشتر از آن بخرد و سپس به کسی که از او چنین خریدی را خواسته بگوید: آنچه خواسته‌ای خریده‌ام. اگر وی آن کالا را از او بگیرد و به همان سودی که وعده داده است بخرد که هیچ مشکلی در کار نیست، اما اگر نخرد وی می‌تواند به استناد خیاری که دارد آن را به فروشنده برگرداند.

در همین مسأله اگر کسی که از دیگری خواسته چیزی برای او بخرد، خواهان شرط خیار نیز در معامله‌اش با او باشد حیله و راه چاره آن است که شخص واسطه برای این فرد مدت زمان خیاری کوتاهتر از خیاری که خود با فروشنده دارد قرار دهد تا اگر وی در این مدت معامله را فسخ کرد او بتواند کالا را به فروشنده برگرداند.

۳ ـ اگر کسی از دیگری خانه، باغ یا زمینی برای چند سال اجاره کند و سپس بیم آن داشته باشد که اگر آن خانه یا باغ یا زمین بازدهی بیشتری و مرغوبیتی یابد موجر عقد اجاره را با تمسک به نوعی از انواع مکر و نیرنگ فسخ کند راه چاره آن است که برای هر سال از سالهای مدت اجاره اجرتی مشخص قرار دهد و این اجرت را به گونه‌ای تنظیم کند که بیشترین بخش آن در سالهای آخر اجاره و مقدار کمتر آن در سالهای آغازین اجاره واقع شود، تا در نتیجه موجر نتواند پس از آن با وی حیله ورزد.

بر عکس، اگر موجر بترسد که مستأجر در سالهای بعد با حیله و نیرنگ قرار داد اجاره را فسخ کند راهش آن است که در تنظیم نحوه پرداخت اجرت بخش عمدهٔ آن را در همان سالهای آغازین و بخش کمترش را در سالهای پایانی مدت اجاره قرار دهد.

۴ ـ اگر زنی با مردی ازدواج کند و سپس بیم آن ببرد که وی به سفر رود و او را تنها بگذارد، یا او را در حالی که راضی نیست با خود به جایی دیگر ببرد، یا پس از ازدواج با او زنی دیگر

---

۱ ـ ر.ک: *اعلام الموقعین*، ج ۴، ص ۲۶.

نیز بگیرد، یا او را بدون هیچ جرمی کتک زند، یا اگر او را ثروتمند پنداشته روشن شود که نادار است، یا اگر او را سالم پنداشته روشن شود که عیبی دارد[1]، یا اگر او را با سواد پنداشته روشن شود که بیسواد است، یا اگر او را عالم پنداشته روشن شود که نادان است، و از این قبیل بیمها داشته باشد، از آنجا که جدا شدن از شوهر در هیچ کدام ازین فرضها به دست خود او نیست راه چاره برای وی آن است که در متن عقد شرط کند که هرگاه موردی از این موارد پیش آمد وی خود وکالت در طلاق داشته و دارای این اختیار باشد که اگر بخواهد بماند و اگر هم بخواهد جدا شود. در این‌جا اگر ولیّ زن عهده‌دار و طرف عقد است تنها با این شرط به ازدواج رضایت می‌دهد و مثلا به مرد می‌گوید: این زن را به همسری تو در آوردم، مشروط بر آن که اگر فلان و فلان مسأله پیش آمد اختیارش با خودش باشد. ابن‌قیم می‌گوید: چنین حیله‌ای اشکال ندارد؛ زیرا زن می‌تواند به کمک آن از شوهری که به زیستن با او خشنود نیست رها شود و همچنین به کمک این حیله از آن بی نیاز می‌گردد که در صورت بروز مشکلاتی از این دست به حاکم شکایت کند تا او به استناد غیبت، یا اعسار و یا همانند آن نکاح را فسخ کند.

۵ـ از دیدگاه اکثر فقیهان اقرار مریض به بدهیی به وارث خود، به واسطه تهمتی که در میان است باطل است[2]. بنابر این اگر بیماری بدهی دارد و می‌خواهد پیش از مرگ نسبت به این بدهی برائت ذمه حاصل کند، و از دیگر سوی این را نیز می‌داند که اقرارش باطل است، باید در پی حیله و راه چاره‌ای برای برائت ذمه و رسیدن صاحب مال به حق خویش باشد. وی می‌تواند از یکی از این شیوه‌ها بهره‌جوید:

یک: این که نسبت به بدهیی که دارد از دیگر وارثان اقرار بگیرد؛ زیرا اقرار، تنها به واسطهٔ حق وارثان نافذ و صحیح نبود، اما وقتی آنان نیز اقرار کنند پرداخت این بدهی از میراث فرد پس از مرگش بر آنان لازم می‌شود.

دو: اگر این راه امکان پذیرنگردد راه دیگر آن است که وی مردی بیگانه را که به وی

۱ـ البته عیب را در اینجا باید مقید کرد به این که به خودی خود موجب فسخ عقد نباشد، چه در این گونه از عیب‌ها عقد به خودی خود فسخ می‌شود و نیازی به اندیشیدن حیله‌ای برای فسخ نیست.ـ م.

۲ـ روشن است که مبنای حکم در اینجا همان دیدگاه عامه است که وصیت برای وارث را جایز نمی‌دانند. مؤلف با پایه قرار دادن همین دیدگاه و نیز با عنایت به این نظر خود که هرگونه حیله را به هدف وصیت برای وارث ممنوع می‌شمرد، برای گریز از این منع چاره‌ای یافته است. ـ م.

اطمینان دارد بیاورد و به بدهکار بودن به همان مرد بیگانه اقرار کند و او نیز آنچه را از این طریق می‌گیرد به بستانکار حقیقی بدهد.

سه : اگر این حیله هم امکان پذیر نگردد راه دیگر آن است که طلبکار کالایی با ارزشی معادل آنچه از بیمار طلبکاری دارد از او بخرد [و ثمن آن را نپردازد] و سپس بیمار اقرار کند که ثمن را گرفته است، یا آن که در حضور چند شاهد ثمن را از او بگیرد و سپس پنهانی به وی برگرداند. البته اگر این حیله نیز امکان پذیر نشود می‌تواند ثمن را نزد طلبکار به عنوان ودیعه بگذارد تا در نتیجه امانت باشد و ادعای وی در مورد تلف شدن آن پذیرفته شود، یا وی تأویلی در این باره به میان آورد یا مدعی برگرداندن ودیعه به صاحب آن [یعنی همان بیمار] شود که در این فرض نیز ادعای او پذیرفته است.

۶ ـ اجاره دادن زمینی که در حال حاضر محصولی در آن کشت شده است جایز نیست، اما اگر شخص بخواهد چنین کاری را انجام دهد دو حیلهٔ جایز پیش روی دارد:

الف) این که نخست محصولی را که در زمین هست به شخص بفروشد و سپس زمین را به او اجاره دهد تا در نتیجه صدق کند که زمین در هنگام اجاره دادن مشغول به محصولی بوده که ملک مستأجر است و بدین ترتیب اشکالی در صحت اجاره پیش نمی‌آید.

ب) اگر محصول هنوز پا نگرفته باشد یا از آن کسی دیگر غیر از مالک زمین باشد و در نتیجه حیلهٔ فروش محصول امکان پذیر نگردد راه دیگر آن است که زمین را برای پس از برداشت محصول اجاره دهد. البته این حیله بر این مبنا که اجارهٔ برای زمان آینده صحیح می‌باشد درست است. این نوع از اجاره به صورت منجّز انعقاد می‌یابد، با لحاظ این نکته که تسلیم عین مورد اجاره پس از مدتی معین صورت پذیرد.[۱]

۷ ـ یکی از حیله‌هایی که می‌تواند مورد اختلاف نظر نیز باشد آن است که چنانچه کسی به همسرش بگوید: «اگر در روز ماه رمضان با تو نزدیکی نکنم، سه طلاقه‌ای». در این‌جا حیله و راهی که برای گریز از این سوگند وجود دارد آن است که مرد همسر خود را به سفر دوری ببرد که در آن‌جا روزه خوردن برایش حلال باشد، و در همان جا به سوگند خود عمل کند. دربارهٔ این مسأله از احمد بن حنبل پرسیدند وی گفت: این کار را نمی‌پسندم، زیرا یک حیله است و من حیله را چه در این مورد و چه در موارد دیگر نمی‌پسندم. قاضی می‌گوید: امام احمد از آن روی این کار را مکروه و ناخوشایند دانسته که تنها در آن نوع از سفر روزه خوردن

---

۱ ـ ر.ک : *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۳۰۱.

جایز است که سفری مباح و مقصود باشد، در حالی که شخص در اینجا هیچ مقصودی در خود سفر ندارد و سفر مقصودش نیست و تنها می‌خواهد از این رهگذر سوگند خود را باز گشاید. در برابر این نظر احمد بن حنبل، [امام] زین العابدین علیه السلام چنین کاری را جایز دانسته است؛ خطیب در کتابش *الفقه و المتفقه* به سندی که خود دارد و به علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام می‌رسد چنین می‌آورد که مردی سوگند خورده و گفته اگر در روز ماه رمضان بازنش نزدیکی نکند وی سه طلاقه است، فرمود: «او را با خود به سفر ببرد و در آنجا در روز با او نزدیکی کند». توجیه و دلیل این نظر آن است که این کار دربردارنده اسقاط روزه نیست، بلکه تنها به واسطهٔ ضرورت سوگند، روزه را به تأخیر می‌افکند، و بدین‌سان دو مصحلت کنار هم گرد آورده می‌شود، مصلحت باقی ماندن زن در نکاح شوهرش، و مصلحت روزهٔ واجب و ترک نکردن عمدی آن. از همین روی است که شیخ ابومحمد مقدسی می‌گوید: صحیح آن است که به این کار سوگند گشوده می‌شود و بر فرد حلال می‌شود که در آن روز روزه بخورد؛ زیرا آنچه انجام داده سفری دور [واجد شرایط] و مباح است برای هدفی صحیح و مشروع، و از دیگر سوی این هدف که کسی بخواهد سوگند خود را برگشاید و نشکند از اهداف صحیح است. او در ادامه می‌گوید: ما در این مسأله که اگر کسی برای رفتن به جایی دو راه داشته باشد که یکی از آنها کوتاه است و موجب قصر نماز نمی‌شود و دیگری طولانی است و موجب شکستن نماز می‌گردد این را مباح دانسته‌ایم که شخص راه دورتر را انتخاب کند تا در سفر خود نماز را شکسته بخواند و روزه نگیرد، با آن که در اینجا هیچ قصدی جز ترخّص[1] ندارد. پس در مسألهٔ مورد بحث ما به طریق اولی، می‌بایست آنچه کرده صحیح باشد.

البته طرفداران نظریهٔ نخست می‌توانند بگویند: انسان حق ندارد شرع را تابع خودسریها و سبک مغزیهایی همانند این سوگند، که آن را جز سفاهت نشمرند، کند، بلکه این شرع است که می‌بایست انسان تابع و تسلیم آن باشد. روزه نیز گرچه به قضا جبران می‌شود، اما شارع هدفی درست در واجب کردن آن در روزهای ماه رمضان داشته و به تأخیر افکندن آن را جز در

۱ـ گفتنی است ازدیدگاه مذاهب اربعهٔ عامه سفر تنها موجب جواز روزه خوردن است و مسافر می‌تواند روزه بگیرد یا روزه نگیرد. جزری در این باره می‌گوید: روزه گشودن برای مسافر مباح است، مشروط بر این که سفر به اندازه مسافت باشد و پیش از طلوع فجر آغاز شود. البته از دیدگاه حنابله سفری که تا پیش از زوال صورت پذیرد موجب اباحهٔ روزه گشودن است و حتما لازم نیست پیش از طلوع فجر آغاز شده باشد. ر.ک: *الفقه علی المذاهب الاربعة*.ـ م.

صورت بروز عذرهایی گریز ناپذیر جایز ندانسته و این در حالی است که سفر برای گشودن سوگند از این گونه عذرها نیست. البته این حکم دربرگیرندهٔ سختی و شدتی بر مکلف است،اما این هیچ اشکالی پیش نمی‌آورد؛ زیرا این خود اوست که چنان سختی را برای خویش فراهم آورده است. از همین جا روشن می‌شود که دیدگاه احمد بن حنبل در این مسأله بسیار قوی است.[۱]

۸ ـ اگر شخص به سبب تنگی وقت از این بترسد که احرام حج ببندد و سپس به حج نرسد و در نتیجه بروی هم قضا و هم قربانی نرسیدن به حج واجب شود، چارهٔ کار و حیله وی آن است که احرامی مطلق ببندد و نوع آن را تعیین نکند تا اگر در وقت توانست به موقف برسد احرام خود را احرام حج قران یا تمتع قرار دهد و اگر وقت نرسد این احرام را احرام عمره قرار دهد و هیچ تکلیف دیگری نیز جز انجام اعمال عمره بر او واجب نشود.

۹ ـ اگر کسی بدون احرام از میقات بگذرد بر او لازم است احرام بندد و به واسطهٔ این عبور بی‌احرام قربانی هم بکند. در اینجا حیله‌ای که برای گریز از وجوب قربانی وجود دارد آن است که شخص از همان جا که هست محرم نشود، بلکه به میقات برگردد و در میقات احرام بندد؛ چه، اگر در همان جای خود [که جایی گذشته از میقات است] احرام بندد قربانی بر او واجب می‌شود و به برگشتن به میقات نیز از او ساقط نمی‌گردد.[۲]

۱۰ ـ اگر کافری ذمی بخواهد مسلمان شود و در این هنگام مقداری شراب نیز در اختیار داشته باشد و از این بیم برد که در صورت مسلمان شدن فروش آن شراب برایش جایز نباشد و به جای آن دور ریختنش بر او واجب شود، راه و حیله که برای او وجود دارد این است که آن شراب را به یک کافر ذمی دیگر بفروشد، سپس مسلمان شود و آنگاه بهایی را که از آن شخص طلبکار است درخواست کند، و در این کار هیچ اشکالی نیز متوجه او نگردد. دلیل جواز این کار روایتی است که مسلم به نقل از ابوسعید خدری آورده که گفت: از رسول خدا ﷺ شنیدم که می‌فرماید: «ای مردم، خداوند در مورد شراب کنایه‌هایی می‌آورد و بزودی در این باره فرمانی نازل خواهد شد؛ پس هر که شرابی دارد آن را بفروشد و از بهای آن سود برد». راوی می‌گوید: چیزی نگذشت که رسول خدا ﷺ فرمود: «خداوند شراب را حرام کرده است و اینک هر که این آیه به او رسیده و چیزی از آن نزد اوست نه آن را بیاشامد و نه بفروشد». پس از آن بود که مردم با آنچه شراب داشتند به کوچه و بازار مدینه روی کردند و همه آنها را بر

۱ـ *اعلام الموقعین*،ج ۳، ص ۳۰۱.

۲ـ ر.ک : *اعلام الموقعین*،ج ۳، ص ۳۰۶.

زمین ریختند.

وجه دلالت این حدیث آن است که حرمت شراب برای ذمی به واسطهٔ مسلمان شدن همانند حرمت آن بر اصحاب رسول خدا به واسطهٔ نزول قرآن، پس از دوره‌ای که شراب حرمت نداشت است، و شارع به اصحاب رسول خدا ﷺ اجازه داده است پیش از نزول آیات قرآن دربارهٔ تحریم شراب آن را بفروشند. بنابر این، بر همین قیاس می‌بایست برای کافر ذمی فروش شراب پیش از مسلمان شدن حلال باشد.

اگر گفته شود: چنانچه آن خریدار هم پیش از پرداخت بهای شراب مسلمان شود، آیا این پرداخت از او ساقط می‌گردد یا نه، در پاسخ خواهیم گفت: این بدهی ساقط نمی‌شود؛ زیرا پیش از مسلمان شدن بر ذمهٔ او مستقر شده است.

آنچه گذشت نمونه‌هایی از حیله‌های جایز بود و در فصلهای آینده نیز ـ به خواست خداوند ـ نمونه‌هایی دیگر که از سلف صالح برای ما روایت شده است خواهیم آورد.[1]

۱ـ چنان که از *مبسوط* شیخ بر می‌آید از دیدگاه شیعه نیز آن حیله‌ای مباح است که هم خود فعل مباح باشد و هم هدف از آن. اما اگر یکی از این دو شرط نفی شود حکم به جواز هم نفی خواهد شد.

نکته دیگر آن که به نظر می‌رسد حیله‌هایی که به نام حیله جایز شناخته شده‌اند اغلب حیله‌هایی هستند که برای جلوگیری از سوگند شکنی به کار آمده‌اند؛ یعنی از وسیله‌ای مباح استفاده شده برای آن که شخص در فعلی حرام همانند سوگند شکنی نیفتد، نه آن که وسیله‌ای مباح برای رسیدن به چیزی که اساساً حرام است به کارگرفته شود، آن‌سان که در حیله‌های ربای قرضی مشاهده می‌کنیم.

مناسب است برای روشن شدن بیشتر مسأله بخشی از آنچه را شیخ در *مبسوط* آورده است فرا روی نهیم.

شیخ در اواخر کتاب طلاق فصلی با نام «فصل فی باب الحیل» می‌گشاید و در آن در آغاز چنین می‌گوید: «حیله‌ها در کلیت خود جایز هستند، و هیچ کس در این مخالفتی ندارد مگر برخی از جدا شدگان که اساساً حیله را منع کرده‌اند. دلیل ما آن است که خداوند در داستان ابراهیم چون از او پرسیدند چه کسی با بتان چنین کرده است از زبان او آورده : «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ»؛ بلکه بزرگترشان چنین کرد، اگر سخن می‌گویند از آنها بپرسید (انبیاء/ ۶۳). قصد ابراهیم از این سخن آن بود که اگر بتان توان سخن گفتن دارند از خود آنها بپرسید. بدین‌سان او حکم را بر شرطی محال معلّق کرد تا بدانند انجام هرگونه کاری از بتان محال است و آن که چنین ناتوان است سزامند پرستیدن نیست.

همچنین خداوند می‌فرماید: «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ»؛ دسته‌ای از چوبهای نازک برگیر و با آن بزن و سوگند خود مشکن (ص/ ۴۴). خداوند در این آیه برای ایوب راه بیرون شدن از

سوگند خود قرارداد، و اصحاب چنین روایت کرده‌اند.

سوید بن حنظله روایت کرده و گفته است: من به همراه وائل بن حجر روانه مدینه شدیم و او قصد دیدن پیامبرﷺ داشت. در میانه راه دشمنانش او را گرفتند. مردمان [همراهم] از سوگند خوردن خودداری کردند و من به خداوند سوگند خوردم که او برادر من است. بدین‌سان دشمنان او را واگذاردند. سپس این ماجرا را با رسول خداﷺ در میان نهادم و او فرمود: راست گفته‌ای، مسلمان برادر مسلمان است. بدین‌ترتیب رسول خداﷺ کاری را که سوید انجام داده بود برای او مجاز اعلام فرمود و وجه درستی سخنی را که او به عنوان راه چاره به کار بسته بود بیان داشت تا در نتیجه او سوگندی راست خورده باشد».

از این تعبیر شیخ و همچنین از دو دلیل اخیر او چنین بر می‌آید که در حیله بیش از هر چیز به کارهایی مباح نظر بوده است که وسیله‌ای برای کار مباح شده‌اند. چنین است که شیخ در ادامه سخن می‌آورد: «وقتی این ثابت شد روشن می‌شود حیله‌ای جایز است که فعلی مباح باشد که برای رسیدن به یک هدف مباح از آن بهره‌جسته می‌شود. اما انجام فعلی ممنوع برای رسیدن به مباح به وسیله آن غیر جایز است، گرچه که برخی آن را جایز دانسته‌اند».

شیخ سپس برای حیله ممنوع یا به دیگر سخن، فعل ممنوعی که برای رسیدن به هدفی مباح از آن بهره‌جسته می‌شود دو مثال می‌آورد که هر دو از ابوحنیفه نقل شده است.

ـ یکی آن که وی ـ به روایت ابن مبارک ـ به زنی که نزد او از شوهر خویش شکایت آورده و خواهان جدایی از او بود گفت: مرتد شو تا نکاح میان تو و او از میان رود...

ـ دیگر آن که وی به مردی گفت: مادر همسرت را به شهوت ببوس تا نکاح میان تو و همسرت زایل شود.

شیخ آنگاه از نضربن شمیل چنین نقل می‌کند: «در کتاب *حیل* ـ کتابی منسوب به ابوحنیفه که مؤلف کتاب حاضر در فصول آینده آن را بر ترازوی نقد می‌نهد و انتساب آن به ابوحنیفه را انکار می‌کند ـ سیصد و بیست یا سیصد و سی مسأله است که همه کفر است: یعنی هر که آنها را مباح بشمرد کافر است.

شیخ در ادامه ادلهٔ حرمت این گونه از حیله‌ها را می‌آورد که آیه حیلهٔ شنبه (اعراف/ ۱۶۳) و حدیث «لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم» از آن جمله است.

فقیه طایفه سپس می‌گوید: چون محمد بن حسن شیبانی شاگرد ابوحنیفه در این مسأله نگریست گفت: نباید به کمک معصیت به مباح راه جست.

پس از همه اینها، شیخ طوسی تقسیمی می‌آورد که نشان دهندهٔ همان نکتهٔ پیشگفته است که حیله جایز تنها ناظر به راههای جلوگیری از سوگند شکنی است. شیخ می‌گوید: «وقتی ثابت شد که چنین حیله‌هایی جایز نیست و تنها آن چیزی جایز است که حلالی باشد که برای رسیدن به حلال از

دلیل جواز این نوع از حیله، کتاب، سنت و نیز آثار است، چونان که در فصلهای آینده روشن خواهد گشت.

آن بهره‌جسته می‌شود، روشن می‌شود حیله ـ در عبارت شیخ در اینجا کلمه «الأیمان» (سوگندها) آمده که با عنایت به ما قبل و مابعد می‌تواند اشتباهی چاپی باشد ـ بر دو گونه است: حیله‌ای که مانع حنث سوگند است، و حیله‌ای که مانع انعقاد سوگند است».

شیخ سپس مثالهایی برای حیله جایز از دو نوعش می‌آورد که نظر به آمدن این نمونه‌ها در متن کتاب حاضر از آوردن آنها در این پاورقی خودداری می‌شود. اما کوتاه سخن آن که در برداشت مترجم آنچه در *مبسوط* شیخ درباره حیله آمده به آنچه در متن کتاب حاضر آمده بسیار نزدیک است و می‌بایست حیله‌های جایز را تنها به حیله‌های گریز از سوگند شکنی ناظر دانست، نه به کارهایی که با ماهیت شریعت و با فلسفه فقه ناسازگار است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به *مبسوط*، ج ۵، ص ۹۵ ـ ۹۸. ـ م.

فصل دوم

دلالت قرآن بر جواز حیله‌هایی که با مقاصد شرع ناسازگاری ندارد

قرآن کریم در آیه‌های بسیاری بر جایز بودن این گونه از حیله دلالت می‌کند. ما در این جا به شمار اندکی از این آیه‌ها که در چند بند زیر می‌آید بسنده می‌کنیم:

۱ : جواز کنایه در خواستگاری زنِ شوهر مرده

خداوند می‌فرماید:

«وَ لاَ جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيماَ عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ، عَلِمَ اللّٰهُ أَنَّكُم سَتَذْكُرُونَهُنَّ، وَ لٰكِنْ لاَ تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً، وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ، وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ ماَ فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ».[1]

۱ـ بقره/ ۲۳۵: گناهی بر شما نیست در آنچه به کنایه درخواستگاری زنان آوردید یا در دل پنهان داشتید. خداوند می‌داند که بزودی از آنان یاد خواهید کرد. ولی در نهان با آنان وعده منهید مگر آن که به وجهی نکو سخن گویید. آهنگ بستن نکاح مکنید تا آن مدت به سرآید. بدانید خداوند به آنچه در دل دارید آگاه است؛ از او بترسید و بدانید خداوند خود بخشاینده و بردبار است.

در آمدی بر شرح آیه

«**وَ لاَ جُنَاحَ**»؛ واژهٔ جناح در این جا به معنای گناه است.«**فِیمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ**»؛ خطبه [بر وزن فتنه] به معنای خواستگاری از زن و تقاضای ازدواج با اوست. تعریض و کنایه آوردن در خواستگاری نیز آن است که مرد به زن چیزی بگوید که با اشاره‌ای پنهان از تمایل وی به ازدواج با او حکایت دارد، همانند این که به او بگوید: «تو زیبایی»، یا بگوید: «من به ازدواج نیاز دارم» و یا از منزلت و فضل خود برای زن سخن بگوید.

« **سِرّاً**»، در این جا به معنای نکاح یعنی عقد نکاح است؛ چه، سرّ و پوشیده داشتن لازمهٔ همبستری کردن با زن است و به همین سبب به عنوان یک تعبیر کنایی برای دلالت بر آن به کار رفته و سپس به همین معنا و از باب اطلاق نام مسبَّب بر سبب بر نکاح به معنای عقد نیز اطلاق شده است.

«**حَتَّی یَبْلُغَ الکِتَابُ أَجَلَهُ**»؛ یعنی تا زمانی که آن دوران انتظار خویشتن داری زن شوهر مرده که بر او مقرر داشته شده است، یعنی همان دوران عدّه به پایان رسد.

نکاح عقدی شرعی میان زن و مرد است که از ناحیهٔ اجتماعی و هم از ناحیهٔ دینی آثاری را در پی می‌آورد؛ به وسیلهٔ آن دامن مرد و زن از آنچه خداوند حرام کرده پاک داشته می‌شود، به وسیلهٔ آن مرد و زن از آنچه انسان از آن بی‌نیاز نیست در چهارچوب حدود الهی بهره می‌برند، به وسیلهٔ آن میان دو خانواده که پیشتر از هم دور بوده‌اند پیوند برقرار می‌شود و از این پیوند دوستی، آشنایی، همکاری و همدستی متقابل می‌زاید و به وسیلهٔ آن و در پی فرزندانی که از زن و مرد به وجود می‌آیند و همچنین در پی دوستی، آشنایی و جفت شدنی که میان زن و مرد پدید می‌آید یک خانوادهٔ نو شکل می‌گیرد. نکاح به سبب همین فایده‌های بزرگی که در بردارد و نیز فایده‌هایی دیگر افزون بر آنچه گفتیم، برای زن و مرد یک نعمت بزرگ است.خداوند نیز این عقد را بزرگ و ارزشمند دانسته و در کتاب خویش و بر زبان پیامبر خودﷺ آن را یک «پیوند مقدس» خوانده است.

یکی از مظاهر این بزرگداشت آن است که خداوند برای مراعات حق زن و مرد، به هنگام از میان رفتن این عقد به سبب مرگ یا جدایی، برای آن حریمی قرارداده که تجاوز از آن روانیست. این حریم در عرف شارع «عدّه» نامیده می‌شود و آن را چنین تعریف کرده‌اند: مدتی است مقرر داشته شده بر زن که وی در آن، پس از زوال نکاح و به منظور پایان یافتن آثار باقیمانده از آن، نباید با کسی دیگر ازدواج کند.

التبه طول این مدت بسته به نوع جدایی زن و مرد از همدیگر تفاوت می‌یابد. اما آنچه در

این‌جا موضوع بحث ماست عدّه وفات است؛ اگر مرد بمیرد شارع بر زن واجب ساخته است چنانچه آبستن نباشد چهار ماه و ده روز عدّه نگه دارد و در این مدت حداد[۱] بدارد و با مردی دیگر نیز ازدواج نکند، اما اگر آبستن باشد عدّه‌اش به زادن فرزند پایان می‌پذیرد، خواه این مدت کوتاه باشد و خواه بلند. این تشریعی گرانمایه است که انسان را به قدرشناسی و مراعات احترام همسری که در گذشته است وامی‌دارد و مانع تباهی نسل و فرزند احتمالی مرد می‌شود و نیز نشانی است که از اهمیت ازدواج، یعنی همان که خدایش مودّت و رحمت قرارداده است حکایت می‌کند و زن را به اهمیت و گرانسنگی نعمتی که با مرگ نان آور و سرپرست خود از دست داده است توجه می‌دهد. ابن قیم می‌گوید:

> در دوران جاهلیت درنگه داشتن احترام حق شوهر و بزرگداشتن این عقد بسیار مبالغه می‌کردند و زن یک سال در بدترین جامه و محقرترین خانه عدّه نگه می‌داشت. اما خداوند به شریعت خویش که آن را رحمت و نعمت قرار داده است در این کار بر آنان تخفیف داد و زمان عدّه، بر وفق حکمت و مصلحت، چهارماه و ده روز شد؛ چه ناگزیر می‌بایست مدتی برای عدّه نگه‌داشتن زن تعیین می‌شد و این در حالی است که از دیگر سوی سزاوارترین مدت، آن بود که با سپری شدنش روشن شود فرزندی وجود دارد یا نه [و این مدت نیز همان چهار ماه و ده روز بود]؛ زیرا فرزند چهل روز نطفه است. چهل روز علقه و چهل روز مضغه، که این خود سه ماه کامل می‌شود. سپس در چهارمین مرحله روح در او دمیده می‌شود. این مرحله ده روز دانسته شده است تا اگر حملی باشد در این مدت آثار حیات او به حرکت کردن آشکار شود.[۲]

خداوند برای بر آوردن هدف و فلسفه‌ای که عدّه برای آن تشریع شده، این را حرام اعلام داشته است که کسی از زنی که در عدّهٔ وفات است صریحاً خواستگاری کند، یا او را به عقد خویش در آورد، تا مباد این زمینه‌ای شود برای آن که زن در صورت آبستن بودن آبستنی خود را برای جلوتر انداختن ازدواج انکار کند، یا اکنون که خواستگاری برایش پیدا شده دربارهٔ مدتی از دوران عدّه که سپری کرده است دروغ بگوید. اما خداوند این را مباح دانسته است که مرد در همین دوران به کنایه از زن خواستگاری کند، بدین شیوه که از طریقی پنهان در حضور او از چیزی سخن به میان آورد که از تمایلش به ازدواج با وی حکایت داشته باشد، و البته در

۱ـ حداد به معنای خودداری ورزیدن زن از هر چیزی است که عرفاً زینت شمرده شود. ـ م.

۲ـ ر.ک: *اعلام الموقعین*، ج ۲، ص ۳۸.

کنار آن ادب و مردانگی را مراعات کند و حرمت شوهر پیشین او را نشکند. این فضل و نعمتی از سوی خداوند برای انسان است؛ چه او می‌داند چگونه انسان در برابر تمایل به زنان ضعیف است و افزون بر این، چگونه این کنایهٔ خواستگاری می‌تواند زنی را که با از دست دادن عزیزترین دوست و گرامی‌ترین همنشین، دنیا در برابر دیدگانش تاریک و گیتی با همه فراخی بر او تنگ شده است آرامش بخشد. و از همین روی فرموده است: «**وَ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ**».

شرح معنای آیه

«**وَ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ**»؛ ای مردانی که در پی همسر گرفتنید، بر شما ایرادی نیست «**فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ**» در این که کنایهٔ خواستگاری از زنانی که عدّه وفات را می‌گذارنند به میان آورده‌اید و البته به خواستگاری تصریح نکرده‌اید و تنها گفته‌اید: «می‌خواهم ازدواج کنم»، «به زن نیاز دارم»؛، «دوست دارم خداوند زنی صالح روزی‌ام کند» ـ چونان که بخاری این عبارات را تعلیقاً از ابن‌عباس نقل کرده است ـ و یا سخنانی دیگر از این دست دربردارندهٔ اشاره و ایهامی به تمایل خود به آن زن است تا وی اگر شما را خواست به کسی دیگر پاسخ ندهد، البته تا زمانی که به ازدواج یا به خواستگاری تصریح نکنید و نگویید: «می‌خواهم با تو ازدواج کنم»، یا «از تو خواستگاری می‌کنم». یکی از دیگر کنایه‌های خواستگاری آن است که مرد در حضور زن از فضل و منزلت خود سخن گوید، چونان که روایت ابن مبارک در کتاب *النکاح* به نقل از عبدالرحمن بن سلیمان، از خاله‌اش سکینه دختر حنظله بر این مطلب دلالت دارد، آن جا که گفت: در حالی که عدّه داشتم ابوجعفر محمد بن علی علیه‌السلام بر من وارد شد و گفت: تو از نزدیکی من با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله، حقّ جدّم علی علیه‌السلام و استوار گامی‌ام در اسلام خبرداری. گفتم: خداوند بر تو بیامرزد، آیا در حالی که در عدّه‌ام و تو نیز کسی هستی که علم را از تو گیرند از من خواستگاری می‌کنی؟ گفت: آیا من چنین کردم؟ من تنها از نزدیکی خود با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و از جایگاه خویش برایت گفتم. روزی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز بر ام سلمه که عدّه شوهر درگذشته‌اش را می‌گذارند وارد شد و در حالی که حصیری در دست داشت به گفتن از منزلت خویش نزد خداوند پرداخت و آن قدر ادامه داد که حصیر از سنگینی بر دست او اثر گذاشت. اما این کار یک خواستگاری نبود. ابن‌حجر در تخریج *احادیث الکشاف* می‌گوید: همین روایت را دارقطنی به نقل از عبدالرحمن بن سلیمان به طور کامل آورده است.

«**النساء**»، در این آیه معرفه آورده شده و حرف «ال» تعریف برای عهد است و زنانی که با

این حرف به آنان اشاره شده زنانی هستند که شوهرانشان درگذشته‌اند، چونان که ذکر این آیه در پی آیهٔ «**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ اَزْوٰاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَ عَشْراً**»، بر این مطلب دلالت می‌کند.

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود آن است که آیا زنانی که طلاق رجعی یا طلاق بائن داده شده‌اند نیز چنین حکمی دارند و خواستگاری صریح از آنان جایز نیست، یا آن که چنین حکمی ندارند.

در پاسخ می‌گوییم: دربارهٔ زنانی که طلاق بائن یافته‌اند میان عالمان اختلاف نظر وجود دارد، اما دربارهٔ زنانی که در عدّهٔ طلاق رجعی هستند اتفاق نظر وجود دارد که کنایه آوردن برای خواستگاری از چنین زنانی جایز نیست؛ زیرا هنوز پیوند همسری میان آنان و شوهرانشان وجود دارد. عسقلانی در *فتح الباری* می‌گوید:

> عالمان بر این اتفاق نظر دارند که مقصود از این حکم (یعنی جواز کنایه آوردن برای خواستگاری) تنها زنانی هستند که شوهرانشان در گذشته‌اند. اما در بارهٔ زنی که عدّه طلاق بائن را می‌گذارند اختلاف کرده‌اند، ولی دربارهٔ زنی که عده طلاق رجعی را سپری می‌کند شافعی گفته است: برای هیچ کس جایز نیست در دوران عدّه زن به کنایه از او خواستگاری کند.

چکیدهٔ سخن آن که تصریح به خواستگاری از تمامی زنانی که عدّه را سپری می‌کنند حرام است، اما کنایه آوردن برای خواستگاری، در مورد زنی که شوهرش مرده جایز، در مورد زنی که عدّه طلاق رجعی را می‌گذراند حرام، و در مورد زنی که به طلاق بائن از شوهر جدا شده است اختلاف نظر وجود دارد.

در این باره که اگر کسی در دوران عدّه گذراندن زن بصراحت از او خواستگاری کند، اما تنها پس از پایان عدهٔ او را به عقد خویش در آورد چه حکمی دارد اختلاف کرده‌اند؛ مالک گفته است: مرد باید از چنین زنی جدا شود، خواه با او نزدیکی کرده باشد و خواه نه؛ اما شافعی گفته است: به سبب اختلاف جهت، گرچه مرد با تصریح به خواستگاری مرتکب کاری منهی عنه شده است، ولی عقد صحیح می‌باشد.

مهلب می‌گوید: علت منع از تصریح به خواستگاری در دوران عدّه آن است که این تصریح می‌تواند ذریعه و زمینه‌ای برای همبستری کردن با زن در طی دوره‌ای باشد که وی می‌بایست برای رعایت نطفهٔ احتمالی شوهری که مرده یا او را طلاق داده از همبستری با مردان دیگر خودداری ورزد.

مهلب در ادامهٔ این سخن می‌آورد: این علت می‌تواند علتی برای منع عقد نیز باشد، نه آن که تنها علت منع تصریح به خواستگاری باشد، مگر آن که گفته شود: تصریح به خواستگاری ذریعه و وسیله‌ای برای عقد و عقد ذریعهٔ همبستری کردن است.

«**اَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ**»؛ یعنی بر شما ایرادی نیست در آنچه در دل پنهان داشتید، و آهنگ آن داشتید که پس از پایان عدّهٔ زن با او ازدواج کنید، اما این خواسته را بر زبان نیاورید، نه به صراحت و نه به کنایه. خداوند سپس فلسفهٔ این ترخیص و اجازه را بیان می‌دارد و می‌فرماید: «**عَلِمَ اللّٰهُ أَنَّكُم سَتَذْكُرُونَهُنَّ**»؛ خداوند می‌داند که شما ناگزیر از آنان یاد خواهید کرد و از آشکار کردن تمایل خود به آنان خویشتن‌داری نخواهید ورزید. از همین روی بر شما روا دانست که به کنایه از خواستگاری از آنان سخن به میان آورید و در حالی که آنان عدّه را سپری می‌کنند آهنگ آن داشته باشید که پس از پایان این دوره ایشان را به عقد خویش در آورید. بنابر این تنها در همین حد می‌توانید آن زنان را به یاد داشته باشید، «**وَ لٰكِنْ لاَ تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً**»؛ اما در حالی که آنان عدّه را می‌گذرانند با آنان وعده ازدواج مگذارید، «**إِلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً**»؛ مگر آن که سخنی پسندیده گویید؛ یعنی همان کنایه که پیشتر گذشت. قتاده در تفسیر این آیه می‌گوید: مقصود [از «سرّ» در عبارت « **لاَ تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً**»] آن است که مرد در حالی که زن عدّه را می‌گذارند از او قول بستاند که به همسری مردی دیگر در نیاید. خداوند از این کار نهی کرد و راهی فرا پیش نهاد و کنایه به خواستگاری و «قول معروف» را مباح اعلام فرمود.

در عبارت «**أَنْ تَقُولُوا**...» استثنایی که آمده، خود تصریحی است به آنچه از عبارت «**وَ لاَ جُنٰاحَ عَلَيْكُمْ فِيمٰا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسٰاءِ**»، فهمیده می‌شود، به گونه‌ای که این استثنا بر اشکال نداشتن کنایه آوردن برای خواستگاری تأکید و همان حکم پیش گفته را تقریر و تثبیت می‌کند.

«**وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الكِتٰابُ أَجَلَهُ**»؛ مقصود از این عبارت نهی از عقد در طی دوران عدّه زن است، آن هم نهیی به رساترین و مؤکدترین شکل آن؛ چه، آیه از آهنگ عقد و از تصمیم گرفتن نسبت به آن که خود از مقدمات عقد است نهی کرده و این در حالی است که از دیگر سوی نهی از مقدمات یک چیز، نهی و منع از خود آن را به طریق اولی می‌طلبد. آنچه در این آیه مورد نهی قرارگرفته عزم به‌عقد زن در دوران عدّه است، وگرنه ـ چونان که گذشت ـ عزم بر عقد پس از سپری شدن عدّه به دلیل آیه «**أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ**»؛ مباح و حلال است.

بنابر تفسیری دیگر مقصود از آیه آن است که عقد نکاح را نبندید و انجام ندهید. گفته می‌شود: «عزم النکاح» یعنی پیمان زناشویی بست و آن را استوار ساخت.

ما در عبارت « **وَلاَ تَعْزِمُوا**»؛ مفعولی در تقدیر گرفتیم و این از آن روی است که عزم تنها می‌تواند به یک فعل تعلق گیرد، در حالی که «**عُقْدَةَ النِّكاحِ**» که در آیه آمده نامی برای پیوند حاصل از عقد و در واقع ثمره و نتیجهٔ عقد است و خود یک فعل نیست، اما «عقد» فعل است و می‌تواند متعلق عزم قرار گیرد و بنابر این گریزی از آن نیست که همو مفعول باشد. البته اگر در اینجا واژهٔ «**عقدة**»، از باب اطلاق نام مسبب بر سبب مجاز مرسل از عقد دانسته شود می‌توان خود این واژه را مفعول «**لاتعزموا**» دانست، بی آن که تقدیری لازم آید.

بر این حکم اتفاق نظر وجود دارد که چنانچه در دوران عدّه عقد صورت پذیرد باید زن و مرد از یکدیگر جدا شوند. اما در این اختلاف کرده‌اند که آیا پس از آن، این زن برای مرد حلال است و می‌تواند او را در پی‌سپری شدن عدّه به عقد خویش در آورد یا این که زن بر او حرام می‌شود؛ مالک، لیث و اوزاعی گفته‌اند: ازدواج با چنین زنی پس از آن هم برای مرد حلال نیست، اما دیگران گفته‌اند:برای مرد جایز است که پس از سپری شدن عدّه چنانچه می‌خواهد با این زن ازدواج کند.

«**وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ ما فِي أَنْفُسِكُمْ**»؛ و بدانید خداوند آنچه را در دل دارید، و از جمله عزم بر انجام چیزی که جایز نیست، می‌داند. «**فَاحذَرُوه**» ؛ پس از او پروا بدارید و عزم آن کار نکنید. «**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰه غَفُورٌ**»، بدانید خداوند بر توبه کنندگان بخشنده است و در کیفر دادن گناهکاران شتاب نمی‌ورزد. بنابر این از تأخیر کیفر کردارتان در این پندار نیفتید که خداوند از آن گذشته است.

گواهی آیه بر جواز حیله

خداوند در این آیه برای خواهان به ازدواج با زنی که عدّه وفات را سپری می‌کند راه کنایه آوردن برای خواستگاری را گشوده و آن را مباح دانسته است تا وی از این طریق به مقصود خویش که اختصاص دادن زن به خود و منع از وعده دادن به دیگران است برسد و آن زن پس از پایان عدّه با مردی دیگر ازدواج نکند. با اندکی تأمل در می‌یابیم که تعریف حیله بر این کنایه صادق است؛ زیرا حیله عبارت است از رسیدن به مقصود از راهی پنهان، و از دیگر سوی کنایه شیوه‌ای پنهان است که خواستگار از طریق آن به مقصود خویش می‌رسد. از همین روی است که راغب اصفهانی می‌گوید:

تعریض (کنایه) عبارت است از کلامی که دارای دو وجه باشد: وجهی صادق و وجهی

کاذب، یا وجهی ظاهر و وجهی باطن.[۱]

خواستگاری در قالب کنایه آوردن کاری است که ظاهرش چیزی جز باطن آن است؛ چه، هنگامی که برای نمونه مرد از منزلت و از فضل خود سخن می‌گوید ظاهرش آن است که خود را می‌ستاید، اما باطنش آن که به ازدواج با آن زن اظهار تمایل می‌کند و همین باطن نیز چیزی است که به حکم قرینهٔ حال، وی آن را اراده کرده است.

در این جا، هم هدف (یعنی همان تمایل به ازدواج با زن) و هم وسیله (یعنی کنایه آوردن برای اظهار این تمایل و علاقه‌مندی) چیزهایی هستند که خداوند آنها را در این آیه حلال کرده است؛ چه در این کار نه حقی از حقوق الهی باطل می‌شود و نه حقی از حقوق بندگان، بلکه در بردارندهٔ منفعتی برای مرد و زن نیز هست.

هر حیله دیگری هم که حقیقتش چنین باشد می‌توان بر این حیله قیاس کرد و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۲: دوستی ظاهری با کافران

خداوند می‌فرماید:

«لاَ يَتَّخِذِ الْمُومِنُونَ الكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُومِنِينَ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فى شَىْءٍ إلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً، وَ يُحَذِّرُكمُ اللّهُ نَفْسَهُ، وَ إلَى اللّهِ المَصِيرُ».[۲]

شرح آیه:

«الولی» [بر وزن دلو] به معنای نزدیک شدن است و «الولی» [بر وزن سعید] اسم شبیه به فاعل از همین مصدر است و به معنای دوستدار، دوست، یاور؛ و جمع آن نیز «اولیاء» است.

«إلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً»؛ یعنی مگر آن که از این بترسید که از جانب آنان شرّی به شما رسد که می‌بایست از آن دوری گزید. همچنین گفته شده معنای آیه این است که مگر آن که از ایشان بترسید و بیم برید. بنابر تفسیر نخست واژه **«تقاة»** به عنوان مفعول به نصب یافته و اسمی است برای آنچه از آن پرهیز و دوری گزیده می‌شود، اما بنابر تفسیر دوم این واژه مصدری است

۱ـ ر.ک: *المفردات*، ص ۳۳۱.

۲ـ آل عمران/ ۲۸: مباد مؤمنان کافران را به جای مؤمنان به دوستی برگزینند. هر کس چنین کند او را با خدا هیچ پیوند نیست، مگر این که از آنان بیم برید. خداوند شما را از خودش می‌ترساند که بازگشت همه به سوی خداوند است.

منصوب به عنوان مفعول مطلق، و مفعول به نیز محذوف است. گاه این واژه بر کردار یا گفتاری که به وسیلهٔ آن از چیزی دوری گزیده می‌شود نیز اطلاق می‌گردد، چنان که گویند: «فعلت کذا أو تکلمت بکذا تقیهٔ اوتقاة» (فلان کار را کردم یا فلان سخن را گفتم برای دور ماندن از آسیب و خطری که در میان بوده است).

معنای آیه چنین است: برای مؤمنان سزاوار و شایسته نیست که به هر دلیلی که اقتضا داشته باشد با کافران آمیزش و دوستی داشته باشند و آنان را یاری دهند و به ولایت گیرند؛ چه این گونه از موالات مؤمن را به سوی آن می‌کشاند که دین خویش را وانهد و شعائر آیین خویش را سبک شمارد. بلکه می‌بایست معیار و اساس دوست داشتن و دوست نداشتن، دوری گزیدن و نزدیک شدن، و یاری دادن و از یاری خودداری ورزیدن، دوستی برای خدا و دشمنی برای خدا باشد. اگر چنین است این مؤمنانند که به موالات سزاوارتر، به نیکی کردن و یاری دادن سزامندتر، و به آمیزش و همنشینی شایسته‌ترند. هر کس نیز آنچه را که خدا او را از آن نهی کرده، یعنی دوستی با کافران در برابر مؤمنان، را انجام دهد، نه در ولایت خداوند است و نه در دین او و پایبند آیین او؛ چرا که دوستی با یک دوست و دوستی با دشمن او با یکدیگر ناسازگارند و از همین روی نیز گفته‌اند:

دشمن مرا دوست می‌داری و سپس مدعی می‌شوی که من
دوست تو هستم. با چنین ادعایی، حماقت از تو دور نیست.[۱]

خداوند، سپس به مؤمنان اجازه داده است در صورتی که از کافران می‌ترسند و بیم شرّی از ناحیه آنان دارند که تاب و توان رویارویی با آن را ندارند،و از سویی به ماندن در میان آنان نیز ناگزیرند، در ظاهر آنان را به دوستی گیرند. مقصود از موالاتی که خداوند در این جا آن را اجازه داده همزیستی و مجاملهٔ ظاهری با آنان است، در حالتی که دل همچنان کینه و دشمنی آنان را در خویش نهفته دارد و در پی راه رهایی از این بلا و گرفتاری است. «**وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ، وَ إِلَى اللّٰهِ المَصِيرُ**»؛ و خداوند شما را از خود بر حذر می‌دارد و بازگشت به سوی خداوند است.

۱- تودّ عدوّی ثم تزعم أنّنی صدیقک لیس الحمق عنک بعازب

گواهی آیه بر جواز حیله

اگر در تقیه‌ای که در این آیه از آن سخن به میان آمده و شارع آن را مباح کرده است و نیز اگر در بیان این تقیه در متون روایی فراوانی که می‌گوید مقصود از آن یک دوستی ظاهری است که هیچ از دل بر نمی‌خیزد و جان آن را نمی‌پذیرد و بلکه تنها به هدف دور ساختن آزار کافران و در حالتی صورت می‌پذیرد که شخص ناگزیر به ماندن در میان آنان است، تأملی ورزیم خواهیم دانست که تعریف حیله بر چنین دوستیی صدق می‌کند؛ چه، تقیه به این معنای مباح، آشکار ساختن گفته یا کرده‌ای است که شارع آن را در هنگام گشایش و آنجا که شخص ناگزیر نیست مباح نمی‌داند، و با عقیدهٔ درونی شخص نیز مخالف است و تنها به هدف رهایی یافتن از یک ناخوشایند صورت می‌گیرد. بنابر این، ظاهر این کار معصیت و نافرمانی، باطنش خوشایند داشتن نافرمانی، و انگیزه‌اش نیز پاسداشت جان و دارایی و آبرو و یا هر چیز دیگری از این دست است در برابر آن ناخوشایندی که نتوان تحملش کرد. بنابر این، در اینجا هدف هدفی شرعی است، و راه و شیوه نیز [در باطن] راه و شیوه‌ای ممنوع نیست، و از دیگر سوی می‌دانیم هر حیله‌ای که چنین باشد حکم حیله‌های جایز را خواهد داشت.

تفاوت میان این گونه حیله و حیله‌هایی که حرمت آنها را روشن ساختیم آن است که این گونه حیله ظاهرش نافرمانی و معصیت خداوند، و باطنش خوشایند نداشتن این نافرمانی است و طاعت خداوند. مقصود از این نوع حیله هم رهایی یافتن از شرّ و بدی است. اما در حیله‌های حرام، درست بر عکس، ظاهر آنها طاعت و فرمانبری، باطن آنها نافرمانی، و انگیزهٔ آنها رهایی یافتن از اوامر و نواهی شرع است و از همین روی این دو گونه با یکدیگر تباین کلی دارند و هر کس یکی را بر دیگری قیاس کند تیری به خطا افکنده و از راه درست فاصله گرفته است.

۳: هجرت از دارالکفر به دارالاسلام به کمک حیله

خداوند می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ المَلاَئكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ، قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرضِ، قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا، فَأُولئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً* إِلاّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ، لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً* فَأُولئِكَ

عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ، وَ كَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوراً».[۱]

شرح و تفسیر آیات

رسول خدا صلی الله علیه و آله سیزده سال در مکه ماند و در این مدت مردم را پنهان و آشکارا به حکمت و اندرز شایسته به اسلام فرا خواند. کافران قریش که کفر و باطل را نسل در پی نسل از نیاکان خویش به ارث برده بودند، در برابر او جز فتنه ورزی برای آزار آن حضرت و نیز آزار ایمان آوردگان به او با هر وسیله ممکن کاری دیگر نکردند، تا آن جا که به ایمان آوردگان اجازه نمی‌دادند مراسم دینی خویش را آشکارا انجام دهند. سرانجام، آنان برای کشتن پیامبر صلی الله علیه و آله نیرنگی اندیشیدند، اما خداوند او را از این نیرنگ آگاهانید و به وی فرمان داد همراه با ایمان آوردگان به مدینه هجرت گزینند، تا در آن جا بتوانند آیینهای دینی را آشکارا به جای آورند و مردم را به دین اسلام فرا خوانند، بی آن که ظلم و ستمی که در مکه از سوی مشرکان به ایشان می‌رسید به آنان رسد. پیامبر صلی الله علیه و آله آنچه را بدان فرمان یافته بود به انجام رسانید و از آن پس هجرت گزیدن از مکه به مدینه بر همهٔ مسلمانان واجب شد تا از امنیت جانی برخوردار گردند، آزادانه مراسم دینی خویش را انجام دهند، پشتیبان رسول خدا صلی الله علیه و آله در رویارویی با کافران باشند و احکام الهی را در همان هنگام نزول از او فرا گیرند.

بدین‌سان کسانی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله شبانه و پنهانی از مکه می‌گریختند تا ستمی به آنان نرسد، برخی دیگر مسلمانی خود را پوشیده می‌داشتند و ایمان خویش را کتمان می‌کردند تا بتوانند بدون ممانعت و آزار کافران هجرت گزینند، و برخی دیگر نیز توانمند و شجاع بودند و هم ایمان و هم هجرت خویش را آشکار می‌ساختند و به آزار و شکنجهٔ دردناکی که از کافران به ایشان می‌رسید اهمیتی نمی‌دادند، و البته هر یک از این گروهها را از جانب خداوند فضلی بزرگ و پاداشی عظیم است.

در این میان دو گروه در مکه ماندند و هجرت نکردند:

الف : گروهی که وطن و خاندان و دارایی و نزدیکانشان برای آنان دوست داشتنی‌تر از

۱ـ نساء/ ۹۷ ـ۹۹: کسانی هستند که فرشتگان جانشان را می‌ستانند در حالی که بر خویشتن ستم کرده بودند. از آنها می‌پرسند: در چه کاری بودید؟ می‌گویند: ما در روی زمین مردمی زبون گشته بودیم. فرشتگان گویند: آیا زمین خدا پهناور نبود تا در آن هجرت کنید؟ مکان اینان جهنم است و این بد جایگاه و سرانجامی است. مگر مردان و زنان و کودکان ناتوانی که هیچ چاره‌ای نتوانند و هیچ راهی نیابند. اینان هستند که امید است خداوند بر آنان ببخشاید که او بخشاینده و آمرزنده است.

خدا و رسول و جهاد در راه خدا بود. این گروه برای همیشه در مکه و در میان مشرکان ماندند و از هجرت کردن و یاری دادن مسلمانان از این رهگذر خودداری ورزیدند و با زیستن در میان مشرکان بر سیاهی لشکر آنان افزوده و هم نتوانستند آنچه را دین از آنان خواسته بود، بدان صورت که بایسته است، به جای آورند.

ب ـ گروهی که خدا و رسول برای آنان از هر چیز دیگر دوست داشتنی‌تر بود، اما ضعیف و مستضعف بودند و نه در برابر آزار مشرکان تاب و توانی داشتند و نه راه و حیله‌ای برای هجرت گزیدن می‌دانستند.

خداوند دربارهٔ این دو گروه آیات پیش گفته را نازل کرد و فرمود: «**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ**...» و در این آیات گروه نخست را وعدهٔ دوزخ داد که بدفرجامی است و گروه دوم را معذور دانست و اعلام داشت که بر آنان سرزنشی نیست و کوتاهیی نکرده‌اند.

«**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ**»؛ کسانی که با رسیدن اجلشان فرشتگان جان ایشان می‌گیرند «**ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ**»؛ در حالی که با ماندن در میان کافران، اخلال به شرایع دینی خویش، ترک هجرت به میان مسلمانان و افزودن بر سیاهی لشکر کافران در روز نبرد بدر، چونان که در روایت بخاری از ابن‌عباس آمده است که گفت: گروهی از مسلمانان همراه مشرکان بودند و بر سیاهی لشکر آنان در برابر رسول خدا ﷺ می‌افزودند، و گاه نیز در این میان تیری می‌آمد و بر پیکر کسی از آنان می‌نشست و وی کشته می‌شد، یا آن که هدف ضربت شمشیر مسلمانی قرار می‌گرفت و به قتل می‌رسید. پس خداوند این آیه را نازل کرد.

طبرانی به نقل از ابن عباس آورده است که گروهی از مردمان در مکه اسلام آورده بودند و چون رسول خدا ﷺ به مدینه هجرت کرد، علاقه نداشتند که هجرت کنند و از سویی دیگر نیز [از مشرکان] ترسیدند. پس خداوند دربارهٔ آنان این آیه را نازل فرمود: « **قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ**»؛ فرشتگان به هنگام ستاندن جانشان در مقام نکوهش، به آنان می‌گویند: کجا بودید، یعنی در چه وضعیت دینی قرار داشتید، و البته مقصودشان از این پرسش آن است که بگویند اینان چندان بهره‌ای از دین نداشته‌اند وگرنه برای یاری آن، برپاداشتن آیینهای دینی و فراگرفتن احکام اسلام هجرت می‌گزیدند و در میان مشرکان نمی‌ماندند تا بر سیاهی لشکر آنان در برابر مسلمانان بیفزایند و عملاً با مشرکان همدستی و همداستانی کنند.

«**قالُوا**»؛ آنان که به خود ستم کرده بودند برای بهانه آوردن بر وضعیتی که داشته‌اند گویند: «**كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ**»؛ ما در زمین مستضعف بودیم، یعنی کافران با بهره گرفتن از قدرت و توانی که داشتند ما را به آنچه انجام دادیم ناگزیر ساختند و ما عملاً بر آیین اسلام

نبودیم. اما فرشتگان این بهانه را نمی‌پذیرند و «**قالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا**»؛ آیا زمین خدا فراخ نبود تا در آن هجرت کنید؟، یعنی آن که شما راه گریزی از آنچه بناگزیر انجام دادید در اختیار داشتید و می‌توانستید سرزمین آنان را ترک گویید و به جایی هجرت گزینید که در آن بتوانید دین خویش را بر پای دارید و برادرانتان را یاری دهید، چونان که دیگران کردند. اما شما خود را به زمین چسباندید و زندگی این سرای را بر آخرت برگزیدید. «**فَأُولئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً**»؛ اینانند که جایگاهشان جهنم است و این بد فرجامی است. سپس خداوند کسانی را که عذری واقعی داشتند از این وعید استثنا کرد و فرمود: «**إِلاّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ**»؛ مگر مستضعفان، یعنی مردان، زنان و نوجوانان یا کودکان، که البته تکلیف گروه اخیر همان تکلیف پدرانشان و اولیایشان بود که وظیفه داشتند آنان را از سرزمین کفر به سرزمین اسلام ببرند، «**لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً**»؛ کسانی که نه حیله‌ای می‌توانند و نه راهی می‌دانند، همه راه و چاره‌ها بر روی آنان بسته شده و نه توان انجام حیله‌ای دارند و نه توان یافتن راهی. جمله «**لاَ يَسْتَطِيعُونَ**»؛ در این آیه، حال و استثنایی هم که در آیه وجود دارد استثنایی منقطع است.

«**فَأُولئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ**»؛ تنها این گروهند که امید است خداوند ترک هجرت را بر آنان ببخشاید؛ چه آنان نه از سر اختیار و نه از روی برگزیدن سرزمین کفر بر سرزمین اسلام، بلکه به سبب ناتوانی خویش هجرت را ترک گفتند. البته با همین وجود خداوند با آوردن واژهٔ «**عَسَى**» در این آیه که وضعاً جزم و یقین به مضمونی را که این واژه بر سرش در آمده در پی نمی‌آورد و همچنین با آوردن «**يَعْفُو**»، که به وجود گناه اشعار دارد، این گروه را نیز در جایگاه گناهکاران قرار داده است، گویا که برای هیچ کس، در هیچ صورت و به هیچ بهانه‌ای جایز نیست از هجرت خودداری کند و از آن دست شوید. پوشیده نیست تعبیری که در این آیه آمده است، چگونه توانسته رشتهٔ مطمع آنانی را قطع کند که توان هجرت داشته‌اند و در عین حال بی هیچ بهانه‌ای، برای ترک هجرت عذر می‌آورده‌اند و از آن سوی به بخشش خداوند نیز امیدوار بوده‌اند. «**وَ كَانَ اللّٰهُ عَفُوّاً غَفُوراً**»؛ و البته خداوند چنین است که بر کسانی که بهانه و عذری واقعی دارند و پس از ستمگری به خویش توبه می‌کنند می‌بخشاید و از گناهشان در می‌گذرد.

گواهی آیه‌ها بر جواز حیله

این آیات از وعدهٔ عذابی دردناک برای کسانی سخن به میان می‌آورد که پیش از فتح مکه

می‌توانسته‌اند به شیوه‌ای آشکار یا پنهان به مدینه هجرت گزینند، اما از این کارخودداری ورزیده‌اند. این حقیقت از منطوق صریح آیهٔ نخست و از مفهوم آیهٔ دوم استفاده می‌شود، چه، آیه دوم مستضعفانی را که در ترک هجرت معذور دانسته به این قید مقید داشته که «**لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً**»؛ نه حیله‌ای می‌توانستند و نه راهی می‌دانستند و این شرطِ عفو و مغفرت برای ترک کنندگان هجرت است و گرنه، چونان که ظاهر است، وعیدی که در آیه پیشین آمده، آنان را نیز در بر می‌گیرد.

تهدید بر ترک یک چیز به عذاب و کیفری سخت، خود فرع بر وجوب آن چیز و گریز ناپذیر بودن آن چیز است و از همین جا ثابت می‌شود که در پیش گرفتن راههای پنهان ـ در هنگامی که راههای آشکار ناممکن و یا دشوار باشد ـ برای هجرت به سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله واجبی گریز ناپذیر و فریضه‌ای حتمی است. در پیش گرفتن راههایی از این نوع برای هجرت، حیله‌ای است که هدف از آن یاری رساندن به خدا و رسول، بر پاداشتن دین الهی به کاملترین و شایسته‌ترین وجه، و فراگیری احکام دینی است و وسیله‌ای هم که برای رسیدن به این هدف به کار گرفته می‌شود وسیله‌ای مشروع است. فرار پنهانی از میان مشرکان، تظاهر به کفر درحالی که دل آکنده از ایمان و بر آن استوار است تا از این رهگذر شخص برای رفتن از جایی به جایی دیگر آزادی داشته باشد، وانمود کردن این که شخص می‌خواهد با رفتن به مدینه به رازهای پنهان آن جایی ببرد و برای مشرکان جاسوسی کند، یا ایجاد این توهم برای مشرکان که وی به هدف رفتن به جایی نزدیک مکه از این شهر خارج می‌شود، و سپس در پی بیرون رفتن از شهر به مدینه بگریزد، همگی نمونه‌هایی از این گونه حیله هستند. البته همینها وسایل و مقدماتی هستند که وقتی هجرت متوقف بر آنها باشد واجب خواهند شد.

با تأمل در این حیله که آیه از وجوب آن ـ به شیوهٔ پیش گفته ـ حکایت می‌کند در می‌یابیم که این حیله نه ابطال حقی از حقوق الهی را در پی دارد و نه از میان بردن حقی از حقوق بندگان، بلکه تنها نیرنگ و خدعه‌ای است که در برابر دشمنان خدا از آن بهره جسته می‌شود و افزون بر آن، نتایج دینی و دنیوی بیرون از شماری را نیز در پی می‌آورد.

هر حیلهٔ دیگری را هم که حقیقتش چنین باشد می‌توان بر این حیله قیاس کرد، همانند هجرت از دارالکفر به دارالاسلام برای چنین هدفی، یا هجرت از سرزمین گناه و بدعت ـ آنگاه که اندرز اثری به بار نمی‌نشاند ـ به سرزمینی که در آن سنت اسلام بر پا داشته و به شعایر دینی احترام گذاشته می‌شود.

۴: تظاهر به شکست برای چیرگی بر کافران

خداوند تعالی می‌فرماید:

«یا أَیُّها الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا زَحْفاً فلا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبارَ* وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَیِّزاً إِلَی فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ، وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ المَصِیرُ».[1]

شرح آیه‌ها

«یا أَیُّها الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا زَحْفاً»؛ در این جمله واژهٔ **«زحفاً»** حال است برای مفعولِ **«لَقِیتُمُ»**، یعنی چون کافران را دیدید که برای جنگ به سوی شما پیش می‌آیند، چونان که در غزوهٔ بدر روی داد **«فلا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبارَ»**؛ به آنان پشت نکنید و از رویارویی و جنگیدن با آنان نگریزید، هر چند آنان به شماره از شما افزونتر و در توانایی از شما آماده‌تر باشند؛ چراکه فرار کردن بر طمع آنان به شکست شما می‌افزاید و به آنان جرأت و جسارت بیشتری در مقابل شما می‌دهد. بایسته است در مقابل آنان بایستید و با دلهایی آکنده از اطمینان و پایداری و با امید به آنچه از وسایل پیروزی و پاداش عظیم نزد خداوند است با آنان پیکار کنید، این همه در صورتی است که دشمن به سوی اردوی مسلمانان پیش تازد، اما اگر دو اردو به سمت هم پیشروی کنند یا مسلمانان برای جنگ پیش تازند حرمت فرار قویتر و شدیدتر خواهد بود. لفظ آیه حمل بر هر یک از این دو معنا را بر می‌تابد، ولی ما معنای نخست را برگزیدیم؛ زیرا این آیه‌ها در غزوهٔ بدر نازل شده و در این غزوه، این مشرکان بودند که از مکه تا نزدیکیهای مدینه برای جنگ با مسلمانان پیش تاخته بودند و در بدر به اردوی مسلمانان رسیدند. افزون بر این حمل آیه بر تفسیر نخست ثبوت حکم (حرمت فرار) را در دو حالت دیگر نیز به طریق اولی می‌رساند. سومین دلیل نیز آن است که نهی از فرار و پشت کردن به دشمن مناسب کسی است که به او حمله کرده‌اند؛ زیرا او در معرض این گمان است که بگریزد و البته در پیشروی دو اردو به سمت همدیگر همین وضعیت وجود دارد، اما در بارهٔ کسی که پیش تاخته و حمله آورده است کمتر گمان فرار می‌رود، و از همین روی نیز نهی در آغاز متوجه او نیست.

«وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ»؛ هر کس در روز پیکار به دشمن پشت کند و بگریزد، **«إِلاَّ مُتَحَرِّفاً**

۱ـ انفال/ ۱۵ و ۱۶ : ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون کافران را حمله‌ور دیدید پشت نکنید. جز آنها که برای سازو برگ باز می‌گردند یا آنها که به یاری گروهی دیگر می‌روند هر کس در روز نبرد به آنان پشت کند به خشم خدا در آمده است و جایگاه او جهنم است که بدفرجام و جایگاهی است.

لِقِتَالٍ»؛ مگر کسی که در میدان جنگ جا به جا می‌شود و به جایی که آن را مناسبتر می‌بیند می‌رود، یا موضعی را اختیار می‌کند که برای ضربه زدن به دشمن کارآیی بیشتر دارد، همانند آن که دشمن را به این گمان خطا بیندازد که قصد فرار دارد و در نتیجه او را بفریبد و از تعقیب خویش باز دارد و در هنگامی که موقعیت را مناسب یافت بر او بتازد و او را به قتل برساند، «**أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ**»؛ یا کسی که جا به جا می‌شود تا از یک گروه از مسلمانان به گروه دیگر بپیوندد و از آن گروه که به دلیلی از دلایل که معمولاً در صحنهٔ جنگ رخ می‌دهد آن را نیازمند کمک می‌بیند پشتیبانی کند، «**فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِ، وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ المَصِيرُ**»؛ هر که به وضعیتی یا دلیلی جز این به دشمن پشت کند به دامن خشم خداوند بازگشته و جایگاهش دوزخ است و این بدفرجامی است.

این آیه دلالت می‌کند که فرار از جنگ و پیشروی مگر برای کسی که از گروهی به گروهی دیگر می‌پیوندد یا در صحنهٔ نبرد جا به جا می‌شود حرام و از گناهان کبیره است. عالمان می‌گویند: البته این حکم در جایی است که شمار دشمنان بیش از دو برابر مسلمانان نباشد و دلیل این نیز آیه (**اَلْآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ...**)[1] است. اما اگر شمار دشمنان از این بیشتر باشد پایداری و ایستادگی مستحب و فرار جایز است. بنابر این آیه، بر عموم خود باقی نمانده و تخصیص خورده است. بیشتر عالمان این دیدگاه را برگزیده‌اند. شافعی می‌گوید:

> اگر مسلمانان به پیکار رفتند و با لشکری دو برابر خویش روبرو شدند بر آنان پشت کردن به دشمن حرام است، مگر این که در صحنهٔ نبرد جا به جا شوند یا از گروهی به گروهی دیگر بپیوندند. اما اگر مشرکان بیش از دو برابر مسلمانان بودند، من برای آنان چنین نمی‌پسندم که به دشمن پشت کنند و البته اگر هم پشت کردند، از دیدگاه من، موجبات خشم خداوند را فراهم نساخته‌اند.

البته برخی از عالمان، آیه را بر عموم خود باقی دانسته، ولی آن را به نبرد بدر اختصاص داده‌اند. اما بر این نظر چنین اشکال می‌شود که آیه پس از نبرد بدر و پس از سپری شدن آن با همهٔ ماجراهایش نازل شده است و حتی اگر هم پیش از غزوه نازل شده باشد سبب نزول، موجب تخصیص لفظ عام نمی‌شود؛ چرا که نزد اصولیین ثابت شده که آنچه معیار است عموم لفظ است، نه خصوص سبب، بنابر این، همان دیدگاهی که اکثریت عالمان در این مسأله اختیار کرده‌اند درست است.

۱ـ انفال/ ۶۶: اکنون خداوند بارتان سبک تر کرد.

یکی از روایتهایی که به تفسیر آیهٔ «**أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَة**» ارتباط دارد روایت احمد است که می‌گوید: حسن برای ما نقل حدیث کرد، زهیر برای ما نقل حدیث کرد، یزید بن ابی زیاد از عبدالرحمن بن ابی‌لیلی از عبدالله بن عمر برای ما نقل حدیث کرد که گفت: در یکی از سریه‌های رسول خداﷺ شرکت داشتم. همراهان گریختند و من نیز در میان کسانی بودم که گریختند. پس با خود گفتیم: اکنون که از رویارویی فرار کرده‌ایم و به خشم خدا گرفتار آمده‌ایم چه کنیم؟ سپس چنین تصمیم گرفتیم: خوب است به مدینه برگردیم و شب را آنجا بخوابیم و سپس خود را بر رسول خداﷺ عرضه بداریم تا اگر برای ما توبه‌ای باشد [از آن بهره‌مند شویم] و گرنه برویم. پس پیش از نماز صبح به سراغ آن حضرت رفتیم. بیرون آمد و پرسید: که هستید؟ گفتیم: ما گریختگانیم. فرمود: نه، بلکه شما هجوم برندگانید. من گروه شمایم و من گروه همهٔ مسلمانانم [و اینک شما گروهی هستید که به گروهی پیوسته‌اید] راوی می‌گوید: پس به حضور او رفتیم و بر دستش بوسه زدیم. این حدیث را ابوداوود، ترمذی، و ابن‌ماجه از طرقی چند از یزیدبن ابی زیاد نقل کرده‌اند و ترمذی گفته: این حدیث حسن است و ما آن را جز از طریق ابن‌ابی‌زیاد نمی‌شناسیم. ابن‌ابی حاتم نیز همین روایت را به نقل از ابن‌ابی زیاد آورده و در پایان افزوده است: و آنگاه رسول خداﷺ این آیه را تلاوت فرمود: «**اَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَة**».

هنگامی که ابوعبیدهٔ به سبب زیادی سپاهیان ایران بر پلی در این سرزمین کشته شد عمر بن خطاب گفت: اگر به نزد من باز گشته بود من برای او یک گروه بودم. این اثر را محمد بن سیرین به همین شکل از عمر بن خطاب روایت کرده است.

برخی این حدیث و آثاری را که چنین مضمونی دارد با چنان وسعتی در معنای «تحیز الی فئة» تفسیر و تأویل کرده‌اند، که با آن دیگر هیچ معنایی برای و عیدی که درآیه آمده و هیچ حکمی برای این آیه بر جای نمی‌ماند؛ چه، در این تفسیر به استناد ظاهر حدیث، واژهٔ «**فئة**» به گونه‌ای معنا شده که مدینه، خلیفه و جماعت مسلمانان را هر جا که باشند در بر می‌گیرد. اما این برداشتی نادرست است؛ زیرا مقصود از «فئه» در این آیه گروهی است که در صحنهٔ نبرد حضور دارند، وگرنه اگر بنا بود آن معنای وسیع را بپذیریم مصداقی برای فرار کنندهٔ از جنگ باقی نمی‌ماند مگر بسیار اندک، در حالی که این چیزی است که مقصود و معنای آیه را از بین می‌برد. آن سخنی هم که از پیامبرﷺ و نیز عمر روایت شده تنها به هدف احتیاط کردن در برخورد با مسلمانان و روحیه دادن و آرامش بخشیدن به آنان بوده است؛ چه، در آن زمان مسلمانان در برابر دشمنانی با شماری چندین برابر خویش ایستادگی می‌کردند. افزون بر این -

چنان که آوریم ـ ترمذی در بارهٔ این حدیث گفته: «حدیثی حسن است و آن را جز از طریق ابن‌ابی زیاد نمی‌شناسیم» در حالی که چونان که عالمان گفته‌اند دربارهٔ این راوی اختلاف است؛ بسیاری او را ضعیف دانسته‌اند و تنها ابن‌حبان گفته: او راوی راستگویی بود، ولی چون به کهنسالی رسید توان حفظ حدیث او به سستی گرایید و تغییر کرد و پاره‌ای از احادیث منکر در میان احادیثی که روایت می‌کرد واقع شد. بنابر این هر کس حدیثی از او قبل از این دوران تغییر شنیده آن حدیث صحیح است. صاحب *المنار* در این باره می‌گوید:

> کوتاه سخن آن که این حدیث در این مسأله نه از نظر متن ارزشی دارد و نه از نظر سند. اثری هم که از عمر روایت شده چنین حکمی دارد و بلکه پایین‌تر از آن است و بنابراین نتوان آن را در میزان و معیارهای این مسأله جای داد.[1]

گواهی آیه‌ها

این دو آیه براین دلالت دارد که خشم و عذاب خداوند کسانی را که در عرصه نبرد جابه‌جا شده‌اند یا از گروهی به گروه دیگر پیوسته‌اند در بر نمی‌گیرد. از دیگر سوی این هر دو کار، یعنی جابه‌جا شدن در عرصهٔ نبرد و پیوستن از گروهی به گروه دیگر حیله‌هایی هستند که ظاهر آنها فرار از دشمن و پشت کردن به او، اما مقصود از آنها یافتن تسلط بیشتر بر دشمن و نابود کردن آنان از همان راهی است که امید پیروزی در آن داشته‌اند. این کار یا به هجوم پس از عقب‌نشینی و یا به تقویت گروهی که نیروهای پشتیبانی دهنده به آن رسیده است صورت می‌پذیرد، و این خود حیله‌ای جایز و مشروع، بلکه واجب و گریز ناپذیر است؛ چرا که اعتلای کلمةالله، تقویت مسلمانان، خواری کافران، دور کردن شرّ و آسیب آنان و زمین‌گیر کردنشان به قتل و اسارت و نیز چشاندن طعم ذلت و زبونی به آنان را در پی می‌آورد. راه رسیدن به چنین هدفی نیرنگ ورزیدن با کسانی است که به خدا و روز واپسین ایمان ندارند و از شرّ آفرینی در برابر دین حق و از آزار پیروان آن دست نمی‌کشند.

این نیرنگ از باب کنایه‌های فعلی است، چونان که سخن پیامبرﷺ در برابر پرسش مشرکان از او، که فرمود: «نحن من ماء»[2] از باب کنایه‌های قولی است و هر دوی آنها جایزند و بلکه در جایی که دفع ستمی بر آنها مترتب باشد ـ همانند مسأله مورد بحث ـ واجب نیز می‌شوند. تعریف حیله نیز بر این هر دو کاملاً صدق می‌کند؛ زیرا این دو عبارتند از آشکار

۱ـ ر.ک: *المنار*، ج ۹، ص ۶۱۹.

۲ـ ما از آبیم.

کردن کاری برای مقصودی جز آنچه عادتاً از آن قصد می‌شود و یا آشکار کردن سخن برای مقصودی جز آنچه عادتاً از آن اراده می‌شود، به گونه‌ای که بیننده یا شنونده به گمان هدفی جز آنچه گویندهٔ سخن یا انجام دهنده کار از آن خواسته است می‌افتد.

گفتنی است انواع حیله‌ها و فریبهای جنگی در گذشته و زمان حاضر تقریباً از شماره بیرون است و این آیه هر چند لفظاً تنها به دو نوع حیلهٔ جابه‌جا شدن یا پیوستن از یک گروه به گروه دیگر بسنده داشته، اما به لحاظ معنا و به طریق قیاس یا استنباط مفهوم، حیله‌هایی جز این دو را نیز در بر می‌گیرد. مؤید این برداشت از کتاب خداوند حدیث صحیحین به نقل از جابربن عبدالله است که رسول خدا ﷺ فرمود: «الحرب خدعة».[۱]

یکی از حیله‌های لطیف و فریبهای جالب آن چیزی است که سیره نویسان دربارهٔ عدی بن حاتم نقل کرده‌اند که چون در پی وفات رسول خدا ﷺ خاندان او قصد ارتداد داشتند، آنان را از این کار بازداشت و از ایشان خواست مدتی انتظار کشند و مراقب اوضاع باشند. او از سویی دیگر به پسرش دستور می‌داد چون شتران زکات را به چرا می‌برد آنها را به جایی دور برساند. چون او شب به خانه باز می‌گشت پدر در حضور خاندان با او دعوا می‌کرد و بر می‌خاست تا او را بزند، اما حاضران شفاعت می‌کردند و از عدی می‌خواستند فرزندش را نزند. عدی هر شب به پسرش دستور می‌داد شتران را همچنان دورتر برد. پس از آن که این کار چند شب تکرار شد شبی از پسر خواست شتران را بسیار دورتر برد. از سویی دیگر او خود پس از فرا رسیدن شب به انتظار پسر ایستاد و وانمود کرد نگران اوست، و در این حال خاندان خود را بر این که شفاعت او کرده و مانع آن شده بودند که او فرزندش را کتک زند نکوهش می‌کرد و آنان نیز در برابر او از جانب پسرش عذر خواهی می‌کردند و دلایلی برای دیر کردن او می‌آوردند و دیر کردن او را محکوم نمی‌کردند. چون شب به نیمه رسید، خود در ظاهر برای جستجوی او بر مرکب نشست و [خود را به پسر رساند و از آن‌جا] شتران را به سوی مدینه پیش‌راند تا تقدیم ابوبکر کرد. همین زکات قبیله طیئ بود که ابوبکر در جنگ با اهل ردّه از آنها کمک گرفت. این نیرنگ عدی نشانی از اوج ایمان و غیرت اسلامی اوست. به روایت صحیح رسیده است که عدی از عمر پرسید: ای امیر مؤمنان آیا مرا نمی‌شناسی؟ عمر گفت: چرا، تو را می‌شناسم؛ آنگاه که کافر شدند اسلام آوردی، آنگاه که نیرنگ کردند وفاداری نشان دادی، آنجا که پشت کردند روی کردی، و آنجا که انکار کردند شناختی.

۱ـ جنگ نیرنگ است.

یکی از رهنمودهای عملی رسول خداﷺ آن بود که چون قصد غزوه‌ای می‌داشت توریه‌ای به میان می‌آورد که گویا قصد جایی دیگر دارد. به خواست خداوند در فصل سوم به بررسی جواز آنچه از کنایه‌های قولی و فعلی نیز بالاتر است خواهیم پرداخت و آن عبارت است از دروغ بستن بر رسول‌خداﷺ یا بر شریعت او، هنگامی که سلطه یافتن بر دشمنان اسلام و کشتن یلان و سردمداران گمراهی را در پی آورد که به همهٔ پیمانها و عهدها خیانت کردند و سنگ به راه اسلام نهادند و هر جا که شد در کمین آن نشستند و مردمان را از راه راست بازداشتند و کژی را جستند.

۵: حیله ورزیدن برای آشکار کردن حق و دفع تهمت از بیگناه

خداوند تعالی ـ در داستان یوسف و در شرح ماجرای آنچه همسر عزیز مصر با او کرد چنین فرموده است:

«وَرَاوَدَتْهُ الَّتی هو فی بَیْتِهاَ عَنْ نَفْسِهِ، وَ غَلَّقتِ الأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَیْتَ لَکَ، قَالَ مَعَاذَ اللّٰه، إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ، إِنَّهُ لاَ یُفْلِحُ الظَّالِمُونَ* وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهاَ لَولاَ أَنْ رَأَی بُرْهَانَ رَبِّهِ، کَذَلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الفَحْشاَءَ، إِنَّهُ مِنْ عِبادنا المُخْلَصِینَ* وَاستبَقَا البَابَ وَقَدَّتْ قَمِیصَهُ مِنْ دُبُرٍ، وَأَلفَیَا سَیِّدَهَا لَدَی البَابِ، قَالَتْ مَاجَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِکَ سُوءًا إِلاَّ أَنْ یُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِیمٌ* قَالَ هِیَ رَاوَدَتْنی عَنْ نَفْسِی، وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا، إِنْ کَانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الکَاذِبِینَ* وَ إِنْ کَانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَکَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِینَ* فَلَمَّا رَأَی قَمِیصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ کَیْدِکُنَّ، إِنَّ کَیْدَ کُنَّ عَظِیمٌ* یُوسُفُ أَعْرِض عَنْ هٰذَا وَاستغفِری لِذَنْبِکِ، إِنَّکِ کُنْتِ مِنَ الخَاطِئِینَ».[1]

۱ـ یوسف/ ۲۳ ـ ۲۹: آن زن که یوسف در خانه‌اش بود هوس کامخواهی ازاو کرد. درها را بست و گفت: بشتاب. گفت: به خداوند پناه می‌برم، اوست که مرا پروراند و منزلتی نکو داد. ستمکاران را رستگاری نیست. آن زن آهنگ او کرد و اگر نه آن که برهان پروردگارش را بدید او نیز آهنگ وی می‌کرد. چنین کردیم تا بدی و زشتی را از او دور بداریم؛ چه او از بندگان درستکار ما بود. هر دو به سوی در دویدند و زن جامه او را از پس بدرید، و بناگاه سرور آن زن راکنار در دیدند. زن گفت: سزای کسی که با زن تو قصد بدی داشته باشد چیست جز آن که به زندان رود یا به شکنجه‌ای سخت گرفتار آید؟ یوسف گفت: او هوس کامخواهی از من داشت. گواهی ازکسان آن زن گواهی داد که اگر جامه‌اش از پیش دریده شده زن راست می‌گوید و او دروغگوست، و اگر جامه‌اش از پس دریده است زن دروغ می‌گوید و او راستگوست. چون دید جامه‌اش از پشت دریده شده است گفت: این از مکر شما زنان

شرح واژه‌های آیه

«وَرَاوَدَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ»؛ با او نیرنگ کرد و با نرمش از او خواست با وی همبستر شود.
«غَلَّقتِ الأَبْوَابَ»؛ همهٔ درها را محکم بست. بنابراین، آوردن فعل از باب تفعیل در این جا برای دلالت بر فراوانی هم در فعل و هم در معفول است.
«هَیْتَ لَکَ»؛ هم بر وزن لیت و هم بر وزن حیثُ که بر همین دو وزن نیز قرائت شده است، اسم فعل امری است به معنای روی کن، بشتاب.
«هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا»؛ زن در صدد آمد بر یوسف را بزند تا او را ناگزیر به همبستری کند، و یوسف نیز در صدد بر آمد وی را بزند و بدین وسیله از خود دور سازد. در *المختار* می‌گوید: «همَّ بالشیء»؛ یعنی آن را خواست. این فعل از باب فعل «ردّ» [فعَل یفعُل] است.
«استَبَقَا البَابَ»؛ هر یک از آن دوخواست در رسیدن به در بر دیگری پیشی گیرد.
«قَدَّتْ قَمِیصَهُ مِنْ دُبُرٍ»؛ پیراهنش را از پشت درید.
«اَلْفَیَا سَیِّدَهَا لَدَی البَابِ»؛ یوسف و آن زن همسر او یعنی عزیز را در کنار همان دری دیدند که به سوی آن دویده بودند.

شرح ماجرا

زمانی که یوسف را به چاه افکندند کاروانی رهگذر از آنجا گذشت، او را از چاه بر گرفت و از آنجا که رغبتی به او نداشت او را به بهایی اندک، به چند درهم فروخت، مرد مصری که او را خریده بود، یعنی همان عزیز یا رئیس وزرای پادشاه، چون نشانه‌های هوشمندی و نجابت در یوسف دید و از دیگر سوی ـ چونان که گفته‌اند و چونان که می‌توان هم از اظهار امیدواری او که در آیه آمده استفاده کرد ـ خود عقیم و بی فرزند بود، به همسرش گفت: «مقدم او را در اینجا گرامی بدار؛ شاید ما را سودمند افتد یا او را به فرزندی گیریم». اما همسر عزیزمصر که طراوت جوانی و زیبایی دلربای او را بدید، به چشمی دیگر به او نگریست و علاقه‌مند آن شده که یوسف دوست و معشوق او باشد. از همین روی با نرمش و خوشرویی به خواندن او به خویش پرداخت، چونان که آیه می‌گوید: «وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِی هُوَ فِی بَیْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ...». خلاصهٔ داستان این دو آن بود که زن عزیزمصر او را به سوی خویش خواند تا از او کام ستاند و به

است که مکر شما سخت بزرگ است. ای یوسف از این درگذر، و ای زن از گناهی که کرده‌ای آمرزش بخواه که تو از خطاکاران بوده‌ای.

همین هدف نیز همهٔ درها را محکم بست و سپس او را صریحاً و با شوق و حرارت به خویش خواند. اما یوسف از بر آوردن آنچه او می‌خواست خودداری ورزید و در برابر خواسته او به خداوند پناه برد و گفت: «پناه بر خدا! این صاحب من است که مقدم مرا گرامی داشته و با من نیکی کرده است. ستمکاران هرگز رستگاری نمی‌یابند». زن که چنین بر خوردی از او دید آهنگ آن کرد که او را بزند و بیازارد و بدین وسیله بدانچه خود می‌خواهد ناگزیر سازد. یوسف این تصمیم را در چهرهٔ آن زن و در حرکتهای او خواند و درصدد بر آمد با همان کاری که او آهنگش کرده، یعنی زدن و آزردن، او را از خویش براند. اما خداوند به دل او انداخت که اگر با آن زن چنین کاری کند بیشتر زمینه برای اثبات تهمتی بر ضد او فراهم خواهد آمد که از آن برکنار است، و شاید نیز در پی آن کار خود چنان آزار و شکنجه‌ای ببیند که تا آن زمان همانندش ندیده است. بدین‌سان از آنچه تصمیم گرفته بود برگشت و راه‌رهایی از خواسته آن زن را گریختن به سوی در دیده به سمت در دوان شد و زن نیز در پی او دوید و خواست از او پیشی گیرد. به همین دلیل پیراهن او را از پشت سر گرفت و به سوی خود کشید. اما چون یوسف به جلو می‌دوید پیراهن در دست آن زن از پشت درید. درست در همین هنگام بود که عزیز در کنار در هر دوی آنها را غافلگیر کرد. زن که چنین دید بی‌درنگ یوسف را متهم کرد و از شوهر خویش خواست کردار بد او را کیفر دهد. او گفت: «سزای آن که قصد سوئی با زن تو داشته باشد جز آن نیست که یا به زندان افکنده شود و یا شکنجه‌ای سخت و درد آور ببیند». یوسف در برابر این تهمت که به او زده می‌شد ناگزیر گردید آن سخن حق را بر زبان آورد: «او بود که مرا به سوی خویش می‌خواند» و اگر جز این بود یوسف ترجیح می‌داد مسأله را پنهان بدارد و خواسته آن زن را بپوشاند. با اختلاف گفته‌های این دو، مسأله مورد بحث و رایزنی عزیز و نزدیکان او که آنجا حاضر بودند قرار گرفت. در این میان یکی از درست اندیشان خاندان او که قراین و شرایط و اوضاع بیگناهی یوسف و مکر آن زن را دریافته بود گفت: «اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده باشد زن راست گفته، و آن مرد از دروغگویان است»؛ چه، معقول آن است که اگر یوسف بر آن زن پریده و قصد بدکاری با او داشته باشد او پیراهن یوسف را از جلو بگیرد و با همدیگر درگیرد شوند و هر یک خود را به سویی بکشد و در نتیجه پیراهن از جلو دریده شود. آن درست اندیش در ادامه گفت: (و اگر پیراهن یوسف از پشت دریده باشد زن دروغ گفته و او از راستگویان است)؛ چه، این خود دلالت می‌کند که زن یوسف را به خود خوانده و او از برآوردن این خواسته خودداری ورزیده و در نتیجه، زن کوشیده است او را با آزردن به این کار وادار کند. از همین روی یوسف راه چاره را در گریختن

دیده و به سمت در دویده است. زن نیز در پی او دوان شده و چون نتوانسته او را بگیرد پیراهنش را از پشت سرگرفته و به سوی خویش کشیده، و در این میان چون یوسف به سمت جلو می‌دویده پیراهن از پشت دریده است. چون عزیز مصر نشان راستگویی یوسف در ادعای خود و نشان دروغگویی زن را در اتهامی که وارده کرده است دید گفت: «این، همه از مکر شما زنان است که مکرتان سنگین است». سپس عزیز از بیم آن که مباد او و همسرش رسوا شوند از یوسف خواست ماجرا را پنهان بدارد و از آن با هیچ کس سخنی نگوید. او گفت: «ای یوسف، از این رخداد روی برتاب»، و فراموش کن. از آن سوی از همسر خویش نیز خواست برای آنچه کرده از پروردگار خویش آمرزش بخواهد. به وی گفت: «تو نیز از گناهت آمرزش بخواه که براستی تو از خطا کاران بوده‌ای».

گواهی آیه‌ها بر جواز حیله

این آیه‌ها در بردارندهٔ دو حیله است:

حیلهٔ نخست: سخن همسر عزیز که چون شوهرش او را دید که یوسف را به سوی خویش می‌کشد و یوسف خودداری نشان می‌دهد، به وی گفت: «سزای آن که قصد سوئی با زن تو داشته باشد جز آن نیست که یا به زندان افکنده شود و یا شکنجه‌ای سخت و دردآور ببیند». او از بیم سرزنش و آزار شوهر و یا از بیم این که یوسف پیش از او سخن آغازد و او را متهم کند، بیدرنگ این سخن را بر زبان آورد. این سخن ظاهری دارد و باطنی؛ ظاهر آن دور کردن خود از نظر بد داشتن به یوسف و پیراستن دامن خویش از تهمت است، و ظاهراً عزیز نیز از این سخن برداشتی جز این نکرد؛ باطن این سخن نیز تهدید یوسف به زندان و شکنجه در صورت بر نیاوردن خواسته آن زن است، چه وی با این گفته به یوسف فهمانید که هرگاه بخواهد قادر به انجام چنین کاری است و بنابر این وی از بیم مکر و نیرنگ او چاره‌ای جز همبستری کردن با او ندارد، بخواهد یا نخواهد، از همین جاست که گفتهٔ زن عزیز را یک «حیله» می‌نامیم؛ چه، این گونه سخن جز از انسانی زیرک، آگاه، کارآزموده و تجربه دیده صادر نمی‌شود، بویژه در چنین موقعیتی که زبان لال می‌شود و عقل و دل از کار می‌افتد. امام زمخشری در *الکشاف* به این حقیقت اشاره کرده، گوید:

> چون همسر آن زن او را با آن وضع تردید برانگیز و در حالتی که به دلیل همراه نشدن یوسف با او بسختی خشمگین به نظر می‌آمد دید، وی حیله‌ای به میان آورد تا دو هدف او را بر آورد. این دو هدف یکی پیراستن دامن خود نزد شوهر از نظر شهوت داشتن به دیگران است و

دیگری اظهار خشم خود بر یوسف و ترساندن او بدان امید که چون از همراهی کردن داوطلبانهٔ او مأیوس شده بود از این رهگذر وی را ناگزیر سازد از ترس او و از بیم حیله و نیرنگش بناچار و ناخواسته با او همراهی کند؛ آیا نمی‌بینید که گفت: «و اگر آنچه به او دستور می‌دهم را انجام ندهد بیگمان به زندان افکنده خواهد شد و خواری خواهد دید»؟

البته روشن است که این حیله حیله‌ای گناه آمیز و دورغ است؛ چرا که در بردارندهٔ اتهام به یک بیگناه و تبرئه کردن یک گناهکار است و از آن بدکاری اراده شده است. مناسب بود این حیله در بخش حیله‌های حرام آورده شود، اما از آن روی که دیدیم مقدمه‌ای برای بحث از حیله جایزی است که پس از آن روی داده، ترجیح دادیم در اینجا یادآورش شویم.

حیلهٔ دوم: آن مرد درست اندیش که آنجا حضور داشت و از کسان عزیز بود و با او آمد و شد می‌کرد از طریقی دریافته بود پیراهن از پشت دریده شده، یوسف از اتهامی که به او زده‌اند بر کنار و همسرعزیز مصر گناهکار و سزامند نکوهش است. بنابر این، برای آشکار ساختن این حقیقت راه چاره ظریفی اندیشید که هم حقیقت را آشکار ساخته باشد، هم از زن عزیزمصر و خود عزیز آزاری به او نرسد و هم بدان متهم نشود که بسختی علاقه‌مند به تبرئه یوسف و متهم کردن زن عزیز بوده است. او از همین روی در حالی که گفته آن زن با گفته یوسف تعارض داشت و هر کدام نیز بر بیگناه بودن خود و محکوم کردن دیگری اصرار می‌ورزیدند و در این میان وضعیت برای عزیز مصر گمراه کننده و مبهم بود، گفت: «اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده باشد زن راست گفته و آن مرد از گناهکاران است و اگر پیراهن یوسف از پشت دریده باشد زن دروغ گفته و او از راستگویان است». او برای این که از خود دفع اتهام کند و زمینه را برای بیان احتمال دوم که مقصود اصلی اوست فراهم سازد بدین شیوه با قرار دادن نشانه‌ای برای هر یک از دو احتمال به گونه‌ای پنهان و آن‌سان که کسی متوجه حیلهٔ او نشود و آن را کشف نکند، سخن خود را با احتمال نخست آغاز کرد، در حالی که می‌دانست این احتمال رخ نداده است. مناسبتی که در هر یک از دو احتمال با نشانه‌ای که وی ذکر کرده بود وجود دارد آن است که دریده شدن جامه یوسف از جلو از آن حکایت می‌کند که وی برای کام خواستن به سراغ آن زن رفته و به او روی کرده و او را به سمت خویش کشیده و زن نیز خود را به سمت دیگر کشیده و در نتیجه جامه یوسف از جلو دریده شده است. البته این تنها یک احتمال در مدلول دریده شدن جامه یوسف از جلو است و احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این که گفته شود زن از یوسف کام می‌خواسته و به سراغ او رفته و او را به سمت خویش کشیده و یوسف نیز امتناع داشته و خود را به سویی دیگر

می‌کشیده و در نتیجه جامه او از جلو دریده شده است. اما آن مرد تنها به ذکر همان مدلول نخست بسنده کرد تا بر اثبات مقصود خویش تأکید کند و از سویی دیگر هم تا پایین‌ترین حد ممکن با طرف نزاع خود کوتاه آمده و مماشات کرده باشد، چونان که اگر کسی شما را به سخن‌چینی دربارهٔ خودش نزد فلان شخص و در فلان روز متهم کند شما ممکن است در پاسخ بگویید: اگر در آن روز فلانی را دیده باشم چنین کاری کرده‌ام. این در حالی است که می‌توانید آن شخص را در همان روز دیده باشید اما سخن‌چینی هم نزد او نکرده باشید، ولی با این وجود این سخن را می‌گویید تا با تأکید بیشتر اتهام را از خود دور سازید. اما دریده شدن جامه یوسف از پشت از آن حکایت می‌کند که یوسف بدان زن پشت کرده و از او روی برتافته است و به قرینه پاره شدن جامه‌اش باید گفت زن در پی او دویده و جامه او را از پشت سر گرفته و به سمت خویش کشیده و در همین زمان نیز یوسف خود را به جلو می‌کشیده و در نتیجه پیراهن او از پشت دریده است. بنابراین در این جا مناسبت میان نشانه و احتمالی که شاهد مطرح کرده است وجود دارد و در نتیجه در فرض نخستی که وی مطرح ساخته [یعنی آن که پیراهن یوسف از جلو دریده باشد] دعوای زن عزیزمصر و دروغگویی یوسف ثابت می‌شود و در فرض دیگر راستگویی یوسف. بدین‌سان دیده می‌شود که شاهد برای بر آوردن خواسته خود شیوه‌ای پنهان و با ظرافت در پیش گرفته که تنها کسی می‌تواند از آن آگاهی یابد که بهرهٔ فراوانی از زیرکی و هشیاری داشته باشد. او با این شیوه هدف خود را بر آورده ساخت بی آن که به او آزاری رسد، یا به علاقه‌مند بودن به متهم در آمدن همسر عزیز و اثبات بیگناهی یوسف متهم شود. بدین‌سان خداوند با گواهی یکی از کسان عزیز مصر مکر همسر او را از یوسف دور ساخت و برای عزیز و همراهانش روشن شد که یوسف مردی پاکدامن و بزرگوار است؛ چه، آبرو و شرافت عزیز را پاس داشته و به خواسته نامشروع همسر وی تن نداده است. تقریر حیلهٔ این شاهد به وجهی که گذشت از گفتار ابن‌منیر در *الانتصاف* برداشت می‌شود، آنجا که می‌گوید:

> حق او (شاهد) آن بود که بدانچه دیده تصریح کند و به تصدیق یوسف و تکذیب آن زن بپردازد، اما او نخواست رسواکنندهٔ زن عزیزمصر باشد و از سویی هم می‌دانست که پیراهن یوسف از پشت دریده شده است. از همین روی این را نشانی بر راستگویی یوسف و دروغگو بودن آن زن قرار داد و سپس در حالی که می‌دانست پیراهن یوسف از جلو دریده نشده است این را نیز به عنوان یک احتمال دیگر مطرح کرد تا تهمت در گواهی دادن و متهم شدن به این که قصد رسوا کردن زن عزیز را داشته است از خود دور سازد و با هر دو به

انصاف رفتار کرده باشد. بدین‌سان نشانه‌ای بر صدق زن ذکر می‌کند که خود می‌داند وجود ندارد و آنگاه نشانه‌ای بر صدق یوسف که می‌داند حتماً تحقق یافته است. وی از همین روی و برای آن که تهمت را از خود دفع کند و با علم به این که نشانی دوم تحقق یافته است نشانهٔ نخست را مقدم داشت. بنابر این پس آوردن نشانهٔ صدق یوسف زیانی به آن مرد [= گواه] نمی‌رساند.

این کار لطیف درست ـ و البته خداوند خود بهتر می‌داند ـ همان چیزی است که مؤمن آل فرعون در سخن خود مراعات کرد، آنجا که گفت: «**وَ اِنْ یَکُ کاذِباً فَعَلَیْهِ کَذِبُهُ وَاِنْ یَکُ صادِقاً یُصِبْکُمْ بَعْضَ الَّذی یَعِدُکُمْ**»؛ نخست این فرض را که موسی علیه‌السلام دروغ گفته باشد مطرح کرد و سپس در حالی که خود به راستگویی موسی ایمان داشت این فرض را آورد که راست گفته باشد، تا از این رهگذر تهمت طرفداری از موسی را نفی کند. بنابر این، از آنجا که پس آوردن احتمال صدق موسی به چنین هدفی صورت پذیرفته، هیچ خللی از این ناحیه وارد نمی‌آید. از همین جاست که وی به جای آن که بگوید «اویصیبکم کل الذی یعدکم»، گفت: «**او یُصِبْکُمْ بَعْضَ الَّذی یَعِدُکُمْ**» تا کنایه آورد از این که در کنار فرعونیان و در برابر موسی است و علاقه‌مند آن که حق او را انکار کند.

از همین قبیل است تأخیر یوسف در کشف پیمانه در توشه؛ چه، اگر وی از توشه برادرش آغاز می‌کرد در می‌یافتند که او خود دستور داده است پیمانه را در توشه برادرش بگذارند و البته خداوند خود بهتر داند.

بدین‌سان روشن می‌شود که آن مرد گواه [در داستان یوسف] تنها نشانهٔ دوم را قصد کرده و مناسبت هم میان نشانه و فرضی که مطرح کرده تحقق یافته بوده است. اما نشانهٔ نخست مقصود وی نبوده و ـ چونان که گذشت ـ آن را به عنوان زمینه چینی برای طرح نشانه و احتمال دوم مطرح ساخته است. به همین سبب نیز برای این فرض مناسبتی روشن و صحیح و یقینی نجست و تنها آن را به عنوان یک فرض و یک احتمال به میان آورد و البته خداوند خود بهتر می‌داند. در حقیقت گویا آن مرد گفته است: اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده آن زن راست می‌گوید، در حالی که خود می‌دانسته این نشانی وجود ندارد. بدین‌سان، وی احتمال صدق آن زن را بر محال، یعنی دریده شدن جامه یوسف از جلو، در حالی که عملاً در خارج چنین نیست، معلق ساخته است.

این تقریباً تنها تقریر درست در این باب و متن حقیقت است و خداوند خود توفیق

دهد.

شاید کسی بگوید: برداشت ابن‌منیر تنها برداشت ممکن از آیه نیست؛ چرا که اساساً این امکان نداشته باشد که گفته شود آن شاهد از کسان همسر عزیز بوده و آن نشانی را واقعاً به عنوان راهی برای شناخت دروغگو از راستگو مطرح کرده، بی آن که از یوسف یا از همسر عزیز جانبداری داشته باشد، بلکه تنها در پی آن بوده که حق را، صرف نظر از این که چیست، آشکار کند.

ما نیز در پاسخ می‌گوییم: این هم یک احتمال در تفسیر آیه است، اما این احتمال به دلالت آن بر حیله‌هایی که به وسیلهٔ آنها به اهداف مشروعی توان رسید خللی وارد نمی‌آورد؛ چه، از آنجا که حق برای عزیز مبهم و ناشناخته بود و راستگو از دروغگو روشن نبود، این گواه او را به شیوه‌ای ظریف و پنهان که عادتاً ذهن متوجه آن نمی‌شود و می‌توان به کمک آن راستگو را از دروغگو شناخت راهنمایی کرد و عزیز نیز به کمک آن توانست دریابد همسر خود او گناهکار است. این حیله بدین‌ترتیب دارای ظاهری و باطنی جدای از همدیگر نیست. اما از این جهت از نوعی خفا و پوشیدگی برخوردار است که عادتاً جز آنان که تجربه دیده و تیز اندیشند بدان توجه نمی‌یابند.

به هر روی، چه از آیه همان برداشتی را داشته باشیم که ابن‌منیر آورده است و چه برداشت اخیر را، این آیه می‌تواند بر جواز حیله‌هایی که به هدف احقاق حق و ابطال باطل انجام می‌پذیرد و نیز بر معتبر بودن قراین و نشانه‌ها در اثبات حقوق و همچنین بر یاری ستمدیده و محکوم کردن ستمگر گواهی دهد.

گفته نشود: این ماجرا در شریعت پیشینیان رخ داده است؛ چرا که در پاسخ می‌گوییم خداوند این حکایت را در قرآن آورده و تقریر نیز کرده و افزون بر آن، احادیث و آثاری بر معتبر بودن امارات و نشانه‌ها در صورت مشتبه بودن اوضاع میان طرفهای یک دعوا رسیده است.

ابن‌قیم در کتاب خود *الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة* بتفصیل در این باره سخن گفته و این نکته‌ها را تبیین کرده است:

الف ـ «بیّنه» نامی است برای هر چه حقیقت را آشکار و روشن سازد، و کسانی که بینه را به دو مرد، یا چهار زن و یا یک شاهد و یک سوگند اختصاص داده‌اند حق مسمّای این نام را به طور کامل ادا نکرده‌اند. در قرآن کریم نیز هرگز بینه به این معنا نیامده که مقصود از آن تنها دو گواه مرد باشد، بلکه بینه در کتاب الهی به معنای حجت، دلیل، و برهان، خواه به صورت مفرد

و خواه به صورت جمع آمده است. در این حدیث نبوی نیز که فرمود: «البیّنة علی من ادعی»[۱] مقصود آن است که هر کس ادعایی کند می‌بایست همو خود چیزی بیاورد که دعوایش را اثبات کند تا به نفع او حکم شد. دو گواه مرد نیز یکی از مصداقهای بینه است و تردیدی نیست که گاه مصداقهای دیگر و گونه‌های دیگری از بینه می‌تواند از این گونه قویتر هم باشد، همانند دلالت حال بر صدق مدعی، که از دلالت خبر دادن گواه قویتر است.

ابن‌قیم در دلیل آوردن از کتاب و سنت و آثار برای اثبات این نکته سخن به درازا کشانده است.

ب ـ حاکمان و کارگزاران کاردان و زیرک، در گذشته و حال، برای روشن کردن حقوق مردمان از هوشمندی و زیرکی و از نشانه‌ها و امارات بهره می‌گرفته‌اند و وقتی حقی به دلالت نشانه‌ای برایشان روشن می‌شد، نه شهادتی مخالف با آن را بر آن مقدم می‌داشته‌اند و نه اقراری را.

معتبر بودن امارات و قراین ـ در کلیت آن ـ مورد اجماع عالمان است، هر چند در جزئیات و مصادیق حقوقی که می‌توانند به اماره و قرینه ثابت شوند اختلاف ورزیده‌اند.

ج ـ فقه بر دو گونه است: فقه در احکام شرعی رخدادهایی که میان مردم پیش می‌آید؛ و فقه در نفس واقعیت و احوال مردم تا به وسیلهٔ این شناخت اخیر راستگو را از دروغگو و آن را که بر حق است از آن که بر باطل است تشخیص دهد و سپس دو فقه یا دو شناخت خود را در کنار هم آورد و با هم مقایسه کند تا در نتیجه دربارهٔ آنچه رخ داده همان حکمی را صادر کند که حق آن است. آنچه ایاس و شریح افزون بر علم به احکام که دیگران هم داشتند از آن بر خوردار بودند فهم واقعیت و استدلال به قراین و امارات و شواهد حال بود و این چیزی است که بسیاری از حکمرانان فاقد آن بوده‌اند و در نتیجه بسیاری از حقوق را تباه کرده‌اند.

ابن قیم در ادامه چنین می‌گوید:

> این جایگاهی سخت و آوردگاهی دشوار است که گروهی در آن کوتاهی ورزیده‌اند و در نتیجه حدود الهی را تعطیل و حقوق مردمان را تضییع کرده‌اند و به تباهکاران جرأت فساد و تباهی داده‌اند و شریعت را قاصر و نارسا و چونان جلوه داده‌اند که نمی‌تواند مصالح بندگان را بر آورد. همچنین راههای درست شناخت حق و اجرای آن را بر خود بسته‌اند، با آن که هم آنان و هم دیگران می‌دانستند که این راهها حق و مطابق واقعیت است. آنان از این روی چنان

۱ـ بینه بر کسی است که ادعایی دارد.

کرده‌اند که گمان می‌برده‌اند این راهها با قواعد شرع ناسازگاری دارد، در حالی که به آیین خداوندی سوگند، این راهها هرگز با آنچه پیامبر خدا ﷺ آورده است ناسازگاری نداشته است، هر چند با آنچه آنان با اجتهاد خود از آیین او دریافته‌اند ناسازگار نماید. آنچه چنین برداشتی را برای این گروه پیش آورده نوعی کوتاهی در شناخت شریعت و نیز کوتاهی در شناخت واقعیت و انطباق یکی از این دو شناخت بر دیگری بوده است.

در این میان کارگزاران و حاکمان که شاهد این پدیده بوده و دیده‌اند که کار مرد جز به چیزی فراتر از برداشت این گروه از شریعت سامان نمی‌یابد قوانین و سیاستهایی وضع کرده و از این رهگذر شرّی دراز مدت و فسادی پردامنه پدید آورده‌اند و در نتیجه اوضاع پیچیده و بحرانی شده و امکان جبران آنچه از دست شده نیز از میان رفته است و بر آنان که به حقیقت شرع آگاهی داشته‌اند نیز دشوار افتاده است مردم را از این اوضاع برهانند و از این هلاکت نجات دهند.

گروهی دیگر نیز در مقابل این گروه زیاده روی کرده‌اند و حتی هر راه و شیوه‌ای را که با حکم خدا و رسول نیز ناسازگار باشد روا دانسته‌اند.

این هر دو گروه از کوتاهی در شناخت آنچه خداوند پیامبرانش را برای آن فرستاده و کتابهای الهی را برای آن نازل کرده، یعنی همان قسط و عدالتی که آسمانها و زمین بدان بر پاست برخاسته است. بنابر این، هر جا که نشانه‌های عدالت آشکار شود و رخ نشان دهد، به هر طریقی هم که باشد، همان جا شریعت الهی و دین اوست.

ابن قیم در پایان چنین خلاصه می‌کند:

هر کس در شریعت ذوقی داشته و از کمالات آن آگاهی داشته باشد و بداند شریعت برای مصالح بندگان در دو سرای آمده است و عدالتی فراتر از آن نیست و مصلحتی هم ورای مصلحتی که شریعت در بردارد نتوان یافت، هرگز در کنار شریعت به چیزی دیگر نیازمند نخواهد افتاد.

۶: حیلهٔ یوسف علیه السلام برای آوردن بنیامین به نزد خویش

خداوند تعالی می‌فرماید:

« وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ* وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِى بِأَخٍ لَكُم مِنْ أَبِيكُمْ أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّى أُوفِى الْكَيْلَ وَأَنَاخَيْرُ الْمُنْزِلِينَ* فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِى بِهِ فَلاَ كَيْلَ

لَكُم عِنْدِی وَ لاَ تَقْرَبُونِ* قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَ إِنَّا لَفَاعِلُونَ* وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لعلّهم يَرْجِعُونَ* فَلَمّا رَجَعُوا إِلَى أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلاَّ كما أَمِنْتُكُم عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللّٰهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا ما نَبغِي هٰذِهِ بَضاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَ نَمِيرُ أَهْلَنَا وَ نَحْفَظُ أَخَانَا وَ نَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ، ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ* قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللّٰهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُم فَلَمّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللّٰهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ».[1]

مقدمه

عزیزمصر و رایزنانش پس از آن که نشانه‌های حاکی از بیگناهی یوسف را در برابر تهمتی که زن عزیز به او وارد کرده بود دیدند از بیم آن که حقیقت این داستان همه جاگیر شود و نیز برای بریدن رشتهٔ طمع زن عزیز که او را به خود طلبیده و سپس نیز در حضور جمع زنان شهر او را تهدید کرده بود که (اگر آنچه به او دستور داده‌ام را انجام ندهد بتأکید به زندان خواهد افتاد و خواری خواهد دید)، بر آن شدند که یوسف را زندانی کنند. چنین شد که او را به زندان افکندند. دو جوان دیگر نیز همراه او زندانی شدند که یکی ساقی پادشاه بود و دیگری انباردار خوراک او. جوانِ نخست به یوسف گفت: «من در خواب می‌بینم که شراب می‌فشارم و

۱ـ یوسف / ۵۸ ـ ۶۶ : برادران یوسف آمدند و بر او وارد شدند. در حالی که آنان یوسف را نمی‌شناختند یوسف آنان را شناخت. چون بارهایشان را مهیا ساخت گفت: برادر پدریتان را نیز نزد من آورید. آیا نمی‌بینید که من پیمانه کامل می‌دهم و بهترین میزبانم؟ اگر او را نزد من نیاورید شما را نزد من پیمانه‌ای نیست و به من نزدیک مشوید. گفتند: ما او را به اصرار از پدر خواهیم خواست و این کار را خواهیم کرد. آنگاه به مردان خود گفت: سرمایه‌شان را در بارهایشان بنهید، باشد که چون نزدکسانشان برگردند و آن را بیابند باز آیند. چون نزد پدر بازگشتند. گفتند: ای پدر پیمانه از ما بر گرفته‌اند. برادرمان را با ما بفرست تا پیمانه بازگیریم. ما او را نگاهبانیم. گفت: آیا او را به شما بسپارم، چونان که پیش از این برادرش را به شما سپردم؟ خداوند بهترین نگهدار است و اوست مهربانترین مهربانان. چون بار خود گشودند سرمایه خویش را دیدند که به آنان پس داده شده است. گفتند: ای پدر، ما چه می‌خواهیم؟ این سرمایه ماست که اینک پس داده شده است! برای کسان خود غله بیاوریم و برادر خویش را حفظ کنیم و بار شتری نیز افزون گیریم که آنچه داریم اندک است. گفت: هرگز او را با شما نمی‌فرستم تا با نام خدا با من پیمان بندید، که نزد منش باز آورید، مگر آن که همه گرفتار شوید. چون با او پیمان سپردند. گفت: خداوند بر آنچه می‌گوییم گواه است.

دیگری گفت: من می‌بینم که نانی بر سرم حمل می‌کنم و پرندگان از آن می‌خورند. ما را از تأویل آنچه دیده‌ام خبر ده که تو را از نکوکاران می‌بینیم». یوسف از این فرصت بهره جست و از فضل و جایگاه خویش برای آنان سخن گفت. سپس آنان را به خداوند و به واگذاشتن بتها و اوهامی که می‌پرستیدند فراخواند و آنگاه خوابشان را تعبیر کرده، فرمود: «ای یاران زندان، یکی از شما به پادشاهش شراب خواهد نوشاند و دیگری بر دار خواهد رفت و پرندگان از سر او خواهند خورد. آنچه در آن نظر می‌خواستید به پایان آمد». یوسف به آن کسی که گمان رهایی او را داشت، یعنی همان ساقی، گفت، چون به خدمت پادشاه بازگشتی مرا نزد پروردگارت [= مقصود همان پادشاه است] یاد کن و بپرس که من به چه گناهی زندانی شده‌ام. رخدادها همچنان که یوسف در تعبیر خواب آن دو زندانی گفته بود به وقوع پیوست؛ انباردار خوراکیها به دار کشیده شد و ساقی به خدمت پادشاه بازگشت. اما در این میان او اصلاً یوسف را از یاد برد؛ «**فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ**»؛ شیطان از یاد او برد که یوسف در نزد پادشاه یادکند. پس بدین‌سان یوسف «چند سالی در زندان ماند»؛ و سپس خداوند رخدادهایی پدید آورد که زمینه آن شد تا پادشاه به یوسف رهنمون شود. خداوند همچنین فضل یوسف را به پادشاه شناساند و وی نیز او را بر خزانه‌های پادشاهی‌اش گماشت. داستان از این قرار بود که یک بار پادشاه به خواب دید که «هفت گاوِ چاق هفت گاو لاغر آنها را می‌خوردند و هفت خوشهٔ سبز و شماری دیگر خشک»، این خواب او را نگران ساخت و از همین روی سران قوم را برای تعبیر آن فرا خواند. اما آنها تنها در جواب گفتند: «خوابهایی آشفته است و ما از تعبیر خواب آگاهی نداریم». اینجا بود که ساقی یوسف را به یاد آورد و این که او خوب تعبیر خواب می‌داند. وی همچنین سفارشی را که یوسف بیش از بیرون آمدن وی از زندان به او کرده بود تا آن را به پادشاه برساند به یاد آورد و به پادشاه و اطرافیانش گفت: «من شما را از تعبیر آن آگاه می‌کنم؛ مرا بفرستید» تا نزد یوسف به زندان روم. یوسف آن خواب را چنین تعبیر کرد که هفت سال پرباران و پر محصول خواهد آمد و هفت سال خشک در پی خواهد آورد. وی همچنین برای ساقی بیان داشت که در سالهای خشکسالی و قحطی چه می‌بایست انجام دهند. او این نکته را نیز به تعبیر خواب افزود که پس از آن دوران خشکسالی سالی پر باران خواهد آمد و مردم در آن از میوه‌هایی که به دست آورده‌اند شیره خواهند گرفت. چون پادشاه این تعبیر را شنید درخواست کرد یوسف را از زندان نزد او آورند، اما چون فرستادهٔ پادشاه بر یوسف وارد شد وی از بیرون آمدن از زندان خودداری ورزید تا روشن شود در آنچه همسر عزیزمصر به او نسبت داده بیگناه بوده است. او به فرستاده گفت: «نزد پروردگارت بر گرد و از

او بپرس ماجرای آن زنانی که دستان خویش بریدند چه بود؟ پروردگار من از مکر آنان آگاه است». پادشاه زنان را فرا خواند و در حالی که زن عزیز نیز در میان آنان بود در حضور سران قوم رو به آنان کرد و گفت: «چه خواسته داشته‌اید آن هنگام که یوسف را به خویش خواندید و وسوسهٔ کارخواهی او داشتید؟ گفتند: سبحان الله! ما هیچ بدی از او سراغ نداریم. همسر عزیز گفت: اینک حق آشکار و هویدا گشت؛ من او را به خود خواندم و وسوسهٔ کامخواهی از او داشتم و او از راستگویان است». این اعتراف آشکار در حضور پادشاه و ندیمانش برای آن بود که یوسف «بداند من در غیاب او به وی خیانت نکرده‌ام»؛ یعنی در حالی که او حضور نداشته از او به بدی یاد نکرده‌ام «و خداوند مکر خیانتکاران را به جایی نمی‌رساند. نفس انسان را به بدی فرمان می‌دهد مگر آنچه پروردگارم رحم کند، که پروردگار بخشاینده و مهربان است».

بدین‌سان خداوند برای بیگناهی یوسف هم اقرار همسرعزیز به برائت او و هم گواهی آن گواه که از کسان زن نیز بود را فراهم ساخت تا هیچ کس گمان بدی دربارهٔ یوسف به خود راه ندهد و هیچ کسی در طهارت و پاکدامنی یوسف و در این که او در غیاب عزیز آبروی او را پاس داشته است تردیدی نورزد.

پس از آن که بیگناهی یوسف برای پادشاه ثابت شد و امانتداری و شکیبایی‌اش نیز برای او آشکار گشت، یوسف نزد وی منزلتی والا یافت و از همین روی پادشاه گفت: «یوسف را نزد من آورید تا او را از خاصان خود کنم. چون با یوسف گفت و گو کرد به او گفت: امروز تو در نزد ما از مکانتی بلند بر خوردار و امانتداری». آنچه می‌خواهی از ما بخواه «یوسف گفت: مرا بر خزاین زمین بگمار»، تا در سالهای پر آبی و گشایش و نیز در سالهای قحطی و سختی به تدبیر امور آنان بپردازم «که من امانتداری آگاهم»، بدین‌سان پادشاه یوسف را بر خزانه‌های محصولات گماشت و این گونه بود که در سرزمین مصر به یوسف قدرت داده شد، چونان که فرمود: «ما این چنین در زمین به یوسف قدرت دادیم تا هر جا از آن می‌خواهد برگزیند. ما هر که را می‌خواهیم از رحمت خویش بهره می‌دهیم و سزای نیکوکاران را تباه نمی‌کنیم، و البته پاداش آخرت برای کسانی که ایمان آوردند و پروا داشتند بهتر است».

یوسف در دورهٔ سرسبزی آن اندازه مواد غذایی ذخیره کرد که بتواند در دورهٔ خشکسالی کمکی بر کاستن درد و رنج مردمان باشد. چون دورهٔ قحطی و خشکسالی فرار رسید مردم ـ در زمانی که کار سنجیده و درست و دقت تدابیر او در مصر و نیز ذخیره کردن مواد غذایی برای این روزها زبانزد همگان شده بود ـ از هر سوی روی آوردند و غذا خواستند. در میان

گروههایی که از شام می‌آمدند یک بار فرزندان یعقوب علیه السلام نیز حضور داشتند. آنان بر یوسف وارد شدند و یوسف آنان را شناخت، در حالی که آنان نمی‌دانستند او یوسف است، چنان که می‌فرماید: «**وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ**»، پدرشان آنان را برای فراهم ساختن غذا فرستاده و برادر تنی یوسف، بنیامین را نزد خود نگه داشته بود تا برایش تسلای دلی باشد.

شرح آیه‌ها

« **وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ**»؛ برادران یوسف در پی قحطیی که آنان را فرا گرفته بود و با توجه به این که به آنان خبر رسیده بود عزیزمصر در ازای دریافت قیمت، مواد غذایی می‌فروشد به مصر آمدند. «پس بر یوسف وارد شدند و یوسف آنان را شناخت» که برادران اویند، بی آن که تردیدی کند یا تأملی بسیار کرده باشد؛ زیرا وی زمانی از آنان جدا شده بود که آنان مردانی کامل بودند و اکنون نیز جامه‌ای بر تن داشتند که نزدیک به جامه آن زمان می‌نمود. افزون بر این، یوسف به آنان و شناختشان توجه داشت و در پی این بود و به همین دلیل نیز در بارهٔ هیئتهایی که از شام نزد او می‌آمدند تأملی بیشتر می‌کرد شاید برادران خویش را بیابد. اینک این آرزویش بر آورده شد و آنان را شناخت، «در حالی که آنان هیچ او را نمی‌شناختند»، از آن روی که از دیر زمانی او را ندیده بودند، از دیگر سوی چهرهٔ یوسف نیز با رسیدن به میانسالی تغییر یافته بود، افزون بر این، آنان گمان می‌کردند وی مرده است یا دستخوش تحولات زمانه گردیده، از مالکی به مالک دیگر انتقال یافته است، بعلاوه این که یوسف از ذهن و خاطر آنان رفته بود، کمتر به او می‌اندیشیدند و به این که بر سر او چه آمده توجهی داشتند، و مهمتر از همه آن که آنان در حالی از یوسف جدا شدند که او را به چاه افکنده بودند و اینک او به قدرت و سلطنت رسیده و نام و آوازه‌ای یافته بود و این دو وضعیت آن اندازه با یکدیگر تفاوت داشت و از هم دور بود که حتی اگر این گمان نیز به ذهنشان می‌رسید که این یوسف است، خود و گمان خویش را تکذیب می‌کردند و باور نمی‌داشتند. یوسف آنان را می‌شناخت و این شناخت می‌طلبید که بنا به خوی نکویان و بزرگواران آنان را در بهترین جای سکونت دهد، مقدمشان را گرامی بدارد و از اوضاع و احوالشان بپرسد. او همهٔ این کارها را به انجام رساند، چونان که آیه دلالت می‌کند، آنجا که می‌گوید: «چون توشهٔ آنان را برایشان مهیا ساخت گفت: برادر پدری خود را نزد من آورید». مقصود یوسف از این برادر، برادر تنی خود او بنیامین بود. این سخن یوسف از آن حکایت دارد که وی بی آن که خود را معرفی کند از آنان و از اوضاع و

احوالشان پرسیده و علاقه‌مند دیدار برادر خویش بوده است و از همین روی نیز از آنان خواسته بار دومی که نزد او می‌آیند برادر خویش را نیز به همراه آورند. یوسف برای رسیدن به این خواسته هم از تشویق آنان بهره جست و هم از تهدیدشان، آنجا که گفت: «آیا نمی‌بینید من پیمانه را کامل می‌دهم بهترین کسی هستم که می‌توانید بر او وارد شوید؛ اگر او را نیاورید نزد من پیمانه‌ای نخواهید داشت و به من نزدیک نخواهید شد».

شاید پرسیده شود: چگونه یوسف به خود اجازه داد با درخواست برادر خویش پدر را اندوهگین سازد؟ و اصولاً چرا خود را به آنان معرفی نکرد تا اندوهی که در دل پدر بود از میان برود؟

پاسخ چنین پرسشی همان است که ابوحیان می‌گوید، آنجا که در *البحرالمحیط* آورده است:

> ظاهر آنچه یوسف با آنان کرد این است که به وحی خداوند بوده است، وگرنه اقتضای نیکوکاری آن بود که پیش از هر چیزی خود را به آنان معرفی کند و چنین چیزی را خود بخواهد،اما خداوند می‌خواست پاداش و محنت یعقوب کامل شودو آنچه یوسف به خواب دیده بود واقعاً تحقق یابد.

به هر روی، برادران یوسف در پاسخ او گفتند: «او را از پدرش خواهیم خواست و بتأکید این کار را خواهیم کرد».

یوسف از آنجا که خواست در برخورد با آنان هم از تشویق و هم از تهدید بهره جوید به غلامان خود سفارش کرد بهای کالایی را که آنان گرفته‌اند، به گونه‌ای که متوجه نشوند در داخل توشهٔ آنان جا سازی کنند تا این خود برای برادرانش انگیزه‌ای باشد که با جدیت برادر را از پدرش بخواهند و برای یعقوب هم انگیزه‌ای باشد که بدون مضایقه کردن برادر یوسف را به همراه آنان بفرستد، چونان که آیهٔ قرآن دلالت می‌کند و می‌گوید: «و به غلامانش گفت: سرمایهٔ آنان را در توشه‌شان قرار دهید تا چون نزدکسان خود برگردند آن را بشناسند. آنان چون نزد پدر بازگشتند گفتند: از پیمانه محروم داشته شده‌ایم»؛ یعنی حکم شده است که اگر این بار برادرمان را با ما نزد عزیز مصر نفرستی ما را محروم دارند. «پس برادرمان را با ما بفرست تا غذایی را که بسختی بدان نیازمندیم بستانیم». این آیهٔ «**فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ**» دو قرائت دارد که قرائت نخست «نکتل» است و بر این قرائت، معنایش همان است که گذشت. اما قرائت حمزه و کسائی «نکیل» است و بنابر این قرائت معنای آیه این که او را با ما بفرست تا چنان که هر یک از ما برای خود پیمانه می‌گیرد او نیز برای خود پیمانه گیرد. «**إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**»؛

ما در رفتن و آمدن بسختی از او پاسبانی خواهیم کرد. ظاهراً آنان هنگام بازگشت نزد پدر به همین بسنده نکردند، بلکه افزون بر آن، پدر را از این نیز آگاهانیدند که چگونه آنان را گرامی داشته و بنیکی حق میهمانی آنان گزارده است. بعلاوه، چونان که سیاق آیه‌های آینده دلالت می‌کند آنان چون توجّه و عنایت او را دیده بودند او را به دیگر کسان و خاندان خود معرفی کردند.

اینک بنگریم یعقوب در پاسخ این خواسته که می‌بایست برادرشان را نیز با خود به مصر ببرند چه گفت. «گفت: آیا شما را بر او امین بدانم، همچنان که پیش از این شما را بر برادرش امین دانستم» و در بارهٔ او آنچه خود می‌دانید گفتید و آنچه خود خبر دارید کردید. از این روی مرا به شما و به قول پاسداری شما اطمینانی نیست و من کار خویش را به خداوند وامی‌گذارم «که خداوند بهترین نگاهبانان و همو مهربانترین مهربانان است». امیدوارم او خود مرا و یوسف را نیز که از من دور است و برادرش را هم که اینک حاضر است در برابر جدایی و فراق حفظ کند و در کنار مصیبت فقدان برادرش مرا به مصیبت این برادر نیز گرفتار نسازد.

«**وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَانَبْغِي**»؛ چون توشهٔ خود را گشودند سرمایه خویش را در آن میان یافتند که بدیشان بازگردانده شده است. گفتند: ای پدر، چه می‌خواهیم! کلمهٔ «ما» یکی از این دو معنا را می‌تواند داشته باشد:

الف ـ این که «ما» نافیه باشد؛ یعنی آن که بیش از آنچه از نیکوکاری و احسان عزیز با ما برایت گفتیم نمی‌گوییم ـ آنان چونان که گفتیم آنچه را عزیز با آنان انجام داده بود با پدر در میان نهاده بودند ـ یا چیزی بیش از آن احسان که با ما شده است نمی‌خواهیم؛

ب ـ این که «ما» استفهامیه باشد و معنای آیه این که چه بزرگداشتی از عزیز افزونتر از آنچه کرده است می‌خواهیم.

البته هر یک از این دو وجه بنابر قرائت کلمه به «نبغی» است، اما در یکی از قرائتهای هفتگانه این کلمه «تبغی» نیز خوانده شده و بر این قرائت معنای آیه این خواهد بود که چه چیز افزونتر از احسانی که با ما کرده است می‌خواهی، یا چه گواهی بر راستگویی ما افزونتر از این می‌خواهی.

«**هٰذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا**»؛ اینک این سرمایه ماست که به ما بازگردانده شده و می‌توانیم با همین سرمایه دوباره نزد عزیز مصر برگردیم و برادرمان را نیز با خود ببریم «**وَ نَمِيرُ أَهْلَنَا**»؛ و برای کسانمان «میره» آوریم. «میره» عبارت است از خوراکیی که شخص در جایی به دست آورد یا بستاند و به جایی دیگر ببرد. جملهٔ «**نَمِيرُ أَهْلَنَا**» چونان که گفتیم معطوف بر یک جملهٔ

محذوف است: «نستعین بها علی الرجوع الی العزیز بأخینا» [که ترجمه‌اش گذشت].

« **وَ نَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ**» و نیز یک بارشتر که برای برادرمان کشیده شود افزونتر آوریم. از این عبارت فهمیده می‌شود که یوسف برای رعایت صرفه جویی در مواد غذایی [= گندم] به هر کس بیش از یک بار شتر نمی‌داد. « **ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ**»؛ این مقدار اضافه که به ما دهند برای عزیز با آن سخاوتی که دارد آسان است؛ یا این مقدار که به ما اضافه دهند در برابر سخاوتمندی عزیز اندک است و چیزی بر احسان او نمی‌افزاید.

اینک بنگریم که پدر پس از دیدن آن که سرمایه فرزندانش به آنان بازگردانده شده و نیز پس از شنیدن سخنان آنان به ایشان چه پاسخ داد. « **قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ**»؛ گفت هرگز او را با شما نخواهم فرستاد مگر زمانی که پیمانی الهی در میان آورید و سوگند یاد کنید که «حتما او را نزد من خواهید آورد مگر آن که همه گرفتار شوید»، به این که بمیرید یا کسانی بر شما چیزه شوند که هیچیک از شما و یا بعضی از شما نتوانید بگریزید و او را بیاورید. آنان در پاسخ پدر سوگند یاد کردند؛ «**فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ**»؛ چون آن پیمان را که یعقوب می‌خواست به او سپردند گفت: «خداوند بر آنچه می‌گوییم وکیل است»؛ یعنی خداوند گواه است و رقیب. سپس بنیامین را همراه برادرانش فرستاد و بدین‌سان آرزوی یوسف که ملاقات برادر بود بر آورده شد.

اگر بپرسید: چرا یعقوب با آن که برادران یوسف هر چه خود خواسته با او کرده بودند فرزند دیگر خویش را نیز همراهشان فرستاد، پاسخ خواهید یافت که آنان در این زمان بزرگتر شده بودند و نکوکار و درستکار به نظر می‌آمدند و افزون بر این آن حسادتی که با یوسف داشتند با برادرش بنیامین نداشتند، و مهمتر آن که او از آنان پیمان ستانده و در کنار همهٔ اینها، به مواد غذایی نیاز فراوان داشتند. هیچ دور هم نیست که یعقوب به قرینه‌هایی چون خوابی که یوسف دیده بود، بزرگداشت و گرامیداشت ویژه‌ای که از فرزندانش به عمل آورده بود، این که از آنان خواسته بود به هر شیوهٔ ممکن برادر پدری خویش را همراه آورند و نیز به قرینهٔ آنچه دربارهٔ دادگری او و دعوت مردم به خداپرستی از سوی او بر سر زبانها بود اندکی گمان برده باشد که عزیز مصر همان یوسف فرزند اوست.

او به این دلایل فرزند خود بنیامین را پس از همهٔ احتیاطهای لازم، همراه برادرانش فرستاد تا شاید در این میان نشانه‌ها و دلایلی که پوشیده بود آشکار گردد و روشن شود که او یوسف است. شاید هم اگر عزیز مصر همان یوسف است رازهایی را با بنیامین در میان گذارد که می‌بایست از برادرانش پنهان بدارد.

این که شاید یعقوب چنان گمانی داشته و براساس همان گمان بنیامین را نزد عزیزمصر فرستاده، چیزی است که از تفسیر ابراهیم نخعی برای «**حاجَةً فِی نَفسِ یَعْقُوبَ**» (یوسف/ ۶۸) استفاده می‌شود. چونان که در تفسیر آیه‌های بعد خواهیم آورد، یعقوب براساس همین گمان از فرزندان خود خواسته بود از درهای متعدد در آیند و بر یوسف وارد شوند.

گواهی آیه‌ها بر جواز حیله

این آیه که از زبان یوسف می‌گوید «**اِجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِی رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ یَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَیَ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ**» از آن حکایت دارد که یوسف برای رسیدن به مقصود خود شیوه‌ای پنهان و ظریف در پیش گرفته و از همین رهگذر به خواسته خویش رسیده است. در اینجا نه وسیله مشتمل برگناه است و نه هدف، بدین بیان که یوسف دوست داشت برادرانش همراه برادر تنی او نزدش باز گردند. او صریحاً این خواسته را با آنان در میان نهاد، و چونان که گفتیم برای تحقق خواسته خود هم از تهدید و هم از تشویق بهره گرفت. اما او بیم داشت به این خواسته توجهی نشان ندهند، یا یعقوب از بیم جان فرزندش بنیامین از فرستادن وی همراه با دیگر برادرانش خودداری ورزد. بنابر این، کاری را انجام داد که به وسیلهٔ آن این بیم را هم از ناحیه برادران و هم از ناحیه پدر بر طرف سازد. از همین روی از غلامان خود خواست بهای غذایی را که از او خریده‌اند، بی آن که مطلع شوند، در توشهٔ آنان جای دهد تااین کار، آنان و پدرشان را پس از بازکردن باروبنه و یافتن سرمایهٔ خویش که به آنان باز گردانده شده است غافلگیر و شادمان کند. این وسیله‌ای پسندیده است که نه در آن حقوق بندگان به بازی گرفته شده است و نه حقوق الهی. مقصود یوسف از این حیله، یعنی برگشتن برادران به همراه بنیامین، مقصودی درست و پسندیده است، از این روی که دربردارندهٔ منافعی برای خاندان یعقوب می‌باشد.

شاید گفته شود: این کار بر اندوه پدری بزرگوار که سنی از او گذشته و بنیانش رو به سستی نهاده است می‌افزاید.

پاسخ چنین سخنی، آن گونه که در تفسیر آیه‌ها گفتیم، این است که آنچه یوسف کرده به وحی الهی بوده است تا از این رهگذر بلای بزرگی که خداوند برای یعقوب خواسته تحقق یابد، و این سنت خداوند است که نعمتهای بزرگ را در پس ناخوشایندهای طاقت فرسا قرار

دهد؛ «وَ عَسٰی اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ».[۱]

بدین‌سان روشن می‌شود این حیله هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف حیله‌ای پسندیده است و نه گریز از حقوق خداوند را در بردارد، نه گریز از حقوق مردمان و نه به بازی گرفتن احکام الهی را. این خود دلیلی است بر جواز هر حیله‌ای که چنین وضعیتی داشته باشد؛ چه، خداوند در قرآن کریم از این حیله سخن به میان آورده و آن را مورد نکوهش و مخالفت قرار نداده، و از دیگر سوی در شریعت ما نیز چیزی که این گونه حیله‌ها را باطل بداند نیامده است.

۷: حیلهٔ یعقوب برای شناخت یوسف علیه‌السلام

خداوند در قرآن کریم، از زبان یعقوب آن هنگام که برای دومین بار فرزندان خود را به مصر فرستاد چنین آورده است:

« وَقَالَ یَا بَنِیَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ، وَ مَا أُغْنِی عَنْکُم مِّنَ اللّٰهِ مِنْ شَیْءٍ إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّلِلّٰهِ، عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ عَلَیْهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُونَ* وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَیْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا کَانَ یُغْنِی عَنْهُم مِنَ اللّٰهِ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ حَاجَةً فِی نَفْسِ یَعْقُوبَ قَضَاهَا، وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ، وَ لٰکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لاَ یَعْلَمُونَ».[۲]

شرح آیه‌ها

پس از آن که برادران یوسف بر آن شدند تا همراه برادر دیگر خود بنیامین برای دومین بار راهی مصر شوند پدرشان از این که چشم بخورند بر آنان بیمناک شد؛ زیرا آنان یازده مرد از صلب یک پدر بودند و بهرهٔ فراوانی از کمال و جمال نیز داشتند. او از همین روی می‌ترسید فرزندانش مورد حسادت دیگران قرار گیرند و به هلاکت رسند و هیچ یک از آنان نزد پدر باز نگردند. به همین دلیل، به آنان سفارشی کرد تا به وسیله آن از آزاری که نسبت بدان نگرانی داشت در امان باشند. او به فرزندان گفت: «**یَا بَنِیَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ**»؛ به سرزمین مصر

۱ـ بقره/ ۲۱۶: چه بسا که چیزی را ناخوشایند دارید با آن که برایتان خیر است.

۲ـ یوسف ۶۷ و ۶۸: گفت: ای پسران من از یک در داخل مشوید و از درهای مختلف وارد شوید. من در برابر خداوند چیزی از شما بر ندارم. هیچ فرمانی جز فرمان خداوند نیست. بر او توکل کردم و توکل کنندگان بر او توکل کنند. چون همان‌گونه که پدرشان فرمان داده بود داخل شدند هیچ چیز در برابر اراده خداوند آنان را سودی نبخشید. تنها نیازی در دل یعقوب بود که خداوند آن را بر آورد؛ زیرا او را علمی بود که خود بدو آموخته بودیم. و البته بیشتر مردمان ندانند.

یا عزیزمصر همه با هم و از یک در از درهایی که بـه اقـامتگاه وی راه دارد وارد نشـوید، « **وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ**»؛ و از درهای پراکنده وارد شوید تا کسی شما را چنین گرد هم آمده نبیند و حسودی بر شما حسد برد و در میان گرفته شوید و در نتیجه، شما و برادرتـان را از دست بدهم و غمهایی برایم تازه شود که می‌ترسم تاب و توانش را نداشته باشم.

این سفارشِ سودمند بود که سلامت آنان و برادرشان را در برابر هر ناخوشایند، در پـی می‌آورد و اگر یعقوب بیم رسیدن ناخوشایندی دیگر نیز به آنان داشت نسبت به آن هم بـه ایشان سفارش می‌کرد.

یعقوب از آن روی نه در سفر نخست، بلکه در سفر دوم چنین سفارشی به فرزندان کرد که آنان در سفر نخست برای مردمان ناشناخته و گمنام بودند و هیچ کس نمی‌دانست همه از یک پدر با هم برادرند. اما پس از آن که خداوند ایشان را گرامی بداشت حکایتشان برای همگان شناخته شد و نامشان بر سرزبانها افتاد و از همین روی نیز این بار یعقوب به آنان سفارش کرد پراکنده بر یوسف وارد شوند. زمخشری در *کشاف* می‌گوید:

> او [یعقوب] از آن روی آنها را از این نهی کرد که از یک در وارد شوند که همه دارای سیمایی پر فروغ و صورتی نیکو بودند و مردمان مصر آنان را به این شناخته بودند که نزد پادشاه از جایگاهی ویژه بر خوردارند و وی چنان آنان را گرامی می‌دارد که هیچ کس دیگر را گرامی نداشته است. از همین روی از میان همهٔ هیأتها تنها همین گروه هدف نگاههای مردمان و انگشت‌نما بودند و گفته می‌شد: اینان میهمانان پادشاه هستند. بنگرید که چه جوانانی شایسته و چه‌سان سزامند گرامی داشتن‌اند! حتما پادشاه به دلیلی آنان که گرامی داشته، به خود نزدیک ساخته و بر همهٔ دیگر کسانی که بر او وارد می‌شدند برتری داده است.
>
> بدین سبب یعقوب ترسید که همه به صورت گروهی بر پادشاه وارد شوند و به سبب زیبایی و نیز جایگاه و منزلتی که در دلها داشتند در رنج افتند و ناخوشایندی به آنان رسد. به همین دلیل بود که یعقوب برای بار نخست آنان را به پراکنده شدن سفارش نکرد؛ زیرا در آن هنگام میان مردم ناشناخته و گمنام بودند.

افزون بر این، سفارش یعقوب در بردارندهٔ احتیاط نسبت به دوست داشتنی‌ترین فرزند پس از یوسف بود. به همین سبب یعقوب به نخستین نهی خود یعنی به عبارت «**لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ**» بسنده نکرد؛ چرا که امکان داشت آنان با وارد شدن از دو یا سه در و یا با ورود از چند در که به هم نزدیک است از عهدهٔ این نهی بر آیند. از دیگر سوی ممکن بود با در پیش گرفتن هر یک از این دو شیوه به رنج افتند؛ چرا که هر یک از این دو شیوه در کلیت خود نوعی

تجمع بود. چنین شد که یعقوب امر دیگری هم به آن نهی ضمیمه کرد و فرمود: «**وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ**» از درهای پراکنده وارد شوید. او این امر دوم را آورد تا به آنان بفهماند خواستار این است که به پراکنده‌ترین صورت بر یوسف وارد شوند؛ چرا که چشم زدن حقیقت است، چونان که در صحیحین و در دیگر منابع حدیثی به نقل از ابوهریره آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «العین حق»، و در روایت مسلم است که فرمود: «العین حق و لوکان شئ سابق القدر لسبقته العین»[1]. همچنین در روایت مسلم است که فرمود: «ان العین لتدخل الجمل القدر و الرجل القبر»[2] احادیث و آیات در این باب فراوان است.

یعقوب از آن جا که می‌ترسید برخی از این توصیهٔ او چنین برداشت کنند که بر حذر بودن و هشیار بودن آنچه را تقدیر است از انسان دور می‌سازد، برای دفع این گمان نادرست گفت: «**وَ مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً**»؛ یعنی اگر خداوند ناخوشایندی را برای شما خواسته باشد این سفارش من به شما که پراکنده شوید هیچ سودتان نخواهد بخشید و هیچ تقدیر را از شما دور نخواهد ساخت و آنچه مقدّر است ناگزیر به شما خواهد رسید. یعقوب تنها از این روی به آنان سفارش کرد، که راه اسباب و عوامل عادی را که به مسببات خود می‌انجامند طی کرده باشد.

بنابر این، می‌بایست تنها به خداوند توکل کرد و در کنار آن اسباب و عواملی را که او به عنوان سنت بر قرار کرده است به میان آورد؛ چه، این اسباب و عوامل تنها به اذن اوست که به نتایج ویژهٔ خود می‌انجامند. از همین روی نیز یعقوب فرمود: «**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**»؛ در تدبیر امور و در ترتیب مسببات بر اسباب آنها، حکم تنها از آنِ خداوند است. بنابر این، تکیه زدن بر سبب عادی بتنهایی، نادانی و گمراهی است و از آن سوی تکیه زدن بر مسبّب هم بتنهایی و بی آن که راه اسباب عادیی که خداوند برای رسیدن به مسبَّبها مقرر داشته در پیش گرفته شود، واگذاشتن کار و ناتوانی. پس واجب است این دو را در کنار هم فراهم آورد، و البته در دل خویش تنها به خداوند تکیه داشت. به همین دلیل نیز یعقوب گفت: «**عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ**»؛ در برابر همهٔ خدایگان باطل و سببهای ظاهر تنها بر او توکل ورزیدم «**وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ**» و هم

۱ـ چشم حق است و اگر چیزی تقدیری پیشین داشته باشد چشم بر آن پیشی گیرد. ر.ک : صحیح مسلم، کتاب السلام، باب ۴۲.

۲ـ چشم حق است و براستی که شتر را به دیگ و مرد را به گور روانه می‌کند. ر.ک : صحیح مسلم، کتاب السلام، باب ۴۱ و ۴۲.

بر اوست که می‌بایست توکل کنندگان توکل ورزند.

یعقوب فرزندان خود را سفارش کرد و آنان هم آن سفارش را اجرا کردند. اما این سفارش و اجرای آن نتوانست آنچه را خداوند برای این گروه تقدیر کرده بود از ایشان دور سازد، و ناخوشایندی به آنان رسید که هرگز در ذهنشان نمی‌گذشت، آن‌سان که فرمود: «**وَ لَمّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ اَمَرَهُم أَبُوهُمْ**»؛ چون همان گونه که پدر فرموده بود، یعنی از درهای پراکنده وارد شدند «**ما كانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللّهِ مِنْ شَيْءٍ**»، این کار نتوانست در برابر آنچه خداوند تقدیر کرده بود و مانع برگرداندن برادرشان می‌گردید، آنان را سودی بخشد؛ چه، با آن که از درهای پراکنده وارد شدند از ناحیه‌ای دیگر، آنچه را دوست نداشتند به آنان رسید، و آن این که به دزدی متهم، و به همین سبب بی آبرو شدند و افزون بر این، پادشاه برادرشان را بدان دلیل که پیمانه در توشه او بود در اختیار گرفت.

عبارت «**اِلّا حاجَةً في نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضاها**» استثنای منقطع است و معنای آن این که لکن حاجتی در دل یعقوب بود که خداوند آن را بر آورد، و آن نیز عبارت بود از مهرورزی و دلسوزی‌اش نسبت به فرزندان و اظهار این مهرورزی و دلسوزی از طریق آنچه با ایشان در میان نهاده و بدان سفارششان کرده بود.

از آن جا که ممکن است این پندار در اندیشهٔ برخی بخلد که یعقوب در حفظ سلامتی فرزندش تدبیری استوار نیندیشید و آنچه رخ داد نتیجهٔ غفلت و ناآگاهی او بود، خداوند چنین گمان بدی را نسبت به یعقوب دور ساخت و او را به برخورداری از دانش سرشار و تدبیر استوار ستود، آنجا که فرمود: «**وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ، وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون**»؛ او به واسطه آنچه به وی آموخته بودیم بر خوردار از دانش بود، اما بیشتر مردم نمی‌دانند، و از موهبتهای ارزشمند، بصیرتهای کار آمد و دانشهای سودمندی که پیامبران خویش را از آنها بهره‌مند می‌سازیم خبر ندارند و از همین روی و به حکم عقل نارسای خویش، بشتاب به محکوم کردن کرده‌های آنان می‌پردازند، در حالی که اگر آنچه را آنان دارند می‌دانستند دیده فرو می‌هشتند و سر به تعظیم و بزرگداشت آنان فرو می‌افکندند.

تفسیر آیه‌های پیشین به صورتی که گذشت، همان چیزی است که از نامورترین عالمان تفسیر به مأثور در میان صحابه و تابعین یعنی کسانی چون ابن‌عباس، مجاهد،قتاده، ضحاک و دیگران روایت شده و با ظاهر آیه‌ها نیز سازگاری دارد، و از نگرانی سخت یعقوب نسبت به سلامتی فرزندش بنیامین و احتیاط ورزی وی به منظور بازگشتن فرزندش حکایت می‌کند.

اما در بارهٔ این آیه‌ها تفسیر دیگری نیز وجود دارد که از ابراهیم نخعی روایت شده است؛

سیوطی در کتاب *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور* می‌گوید:

سعید بن منصور، و ابن منذر و همچنین ابوالشیخ از ابراهیم نخعی در تفسیر آیه «**وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ**» روایت کرده است که گفت: یعقوب دوست داشت یوسف در خلوت با برادر [تنی] خویش [بنیامین] ملاقات کند.[1]

شرح این سخن آن است که یعقوب براساس آنچه از خواب یوسف فهمیده بود عقیده داشت وی هنوز زنده است. به همین دلیل نیز چون برادران وی مدعی شدند گرگ او را خورده است ادعایشان را باور نکرد و گفت: او با وجود این ادعای پسرانش همچنان در انتظار تحقق یافتن رؤیای یوسف برای خود و خاندانش بود. با این زمینه، هنگامی که فرزندانش برای وی نقل کردند که چگونه در قصر عزیز مصر گرامی داشته شده‌اند و از آنان پذیرایی شده و نیز عزیز مصر از آنان خواسته تا برادر پدری خود را نزد وی آورند، و بر این خواسته، هم از طریق تشویق و هم از طریق تهدید تأکید کرده است و سپس نیز بی آن که آنان پی‌ببرند سرمایه‌شان را در توشهٔ آنان قرارداده به کمک همهٔ این قراین این گمان برای وی قویتر شد که عزیزمصر، یعنی همان که این رفتار را با آنان داشته، یوسف است. در این میان آنچه از خوشرفتاری، دادگری و دعوت به آیین الهی از سوی یوسف که بر سرزبانها افتاده بود بر قوّت این گمان می‌افزود. اما با این همه هنوز به چنین چیزی یقین نداشت و خداوند وی را از آن با خبر نساخته بود؛ چرا که در تقدیر الهی هنوز زمانش فرا نرسیده بود. بنابر این وی علاقه داشت این گمانش که عزیزمصر همان یوسف است به درجهٔ یقین برسد. او برای رسیدن به این هدف حیله‌ای اندیشید و شیوه‌ای که برای فرزندانش پنهان بود برگزید؛ او آنان را برای یک باردیگر، و این بار همراه با برادرشان بنیامین نزد عزیزمصر فرستاد و به آنان سفارش کرد نه با هم، بلکه به صورت پراکنده بر وی وارد شوند تا اگر وی واقعاً یوسف باشد این امکان برایش فراهم گردد که در خلوت با برادر تنی خویش دیدار کند واو را از حکایتی که بر وی گذشته است آگاه سازد تا چون پس از آن وی نزد پدر باز گردد او را از یوسف و داستانش بیاگاهاند. این همان حاجتی است که در دل یعقوب بود و وی آن را از فرزندان پوشیده داشت و آنان نیز آن را در نیافتند. آنجا که فرمود: «**وَ مَا أُغْنِی عَنْکُم مِّنَ اللّٰهِ مِنْ شَیْءٍ**». تنها برداشت آنان از سفارش یعقوب این بود که برای مصون ماندنشان از آسیب چشمهای بد چنین سفارشی کرده است.

۱ـ سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، ج ۴، ص ۲۶.

یعقوب از همین روی در انتظار بازگشت بنیامین به همراه برادرانش بود، اما این آرزویش بر آورده نشد، بلکه اعلام شد فرزندان او سارقند و بنیامین را نیز به همین جرم نگه داشتند. از آن پس همهٔ قراین که یعقوب براساس آنها گمان برده بود عزیزمصر همان یوسف اوست از ذهنش دور شد و در برابر اندوه و اندیشه‌اش دو چندان گشت و گفت: «**یٰا اَسَفیٰ عَلیٰ یُوسُفَ**»؛ ای آه و اندوه بر یوسف!

به هر روی این آیه‌ها می‌تواند بر جواز حیله‌هایی که با مقاصد شرع ناسازگاری ندارد دلالت کند، بدین بیان:

گواهی آیه‌ها بر جواز حیله

در این داستان نکته‌هایی است که می‌تواند بر جواز حیله به هدف جلب منفعت و دفع مفسده، به گونه‌ای که با مقاصد شارع در تناقص نباشد دلالت کند، خواه آیه‌ها را بر همان شیوه که اکثریت تفسیر کرده‌اند تفسیر کنیم و خواه بر آن شیوه که از گفتار تابعی ارجمند ابراهیم نخعی برداشت می‌شود. شاهد در این آیه، بر هر یک از دو تفسیر پیش گفته این سخن یعقوب است که گفت: « **لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ**».

تقریر حیله، بنابر مذهب اکثریت در تفسیر آیه، آن است که یعقوب می‌خواست شرّ حسد را از فرزندان خود که از جمال و کمال و قدرت بهره داشتند و یازده مرد از صلب یک نفر بودند و پس از نخستین سفر به مصر، عزیز آنان را بسیار گرامی داشته بود، دور سازد. وی برای رسیدن به این هدف یعنی جلوگیری از آزاری که انتظارش را داشت و نسبت به آن بیمناک بود شیوه‌ای پنهان در پیش گرفت که عادتاً جز خردمندان و زیرکان بدان توجه نمی‌یابند، و آن این بود که از درهای پراکنده وارد شوند. این حیله‌ای است پسندیده هم در آغاز و هم در انجام.

اما تقریر حیله، بنابر آنچه از گفتار ابراهیم نخعی برداشت می‌شود این است که حاجتی که در دل یعقوب بود و وی برای رسیدن به آن فرزندانش را دستور داد به صورت پراکنده و یک به یک و نه گروهی بر عزیزمصر وارد شوند، آن بود که تا او بتواند در خلوت و تنهایی با بنیامین دیدار کند. در چنین صورتی اگر وی همان یوسف باشد برادرش را در بر خویش جای خواهد داد و داستان خویش را برای او آشکار خواهد ساخت و در پی آن، این خبر از طریق بنیامین به یعقوب خواهد رسید و آنگاه گمان وی به یقین بدل خواهد شد و اندیشه و اندوهی که داشته از میان خواهد رفت. یعقوب برای رسیدن به این خواسته راهی را در پیش گرفت که

از فرزندانش پوشیده بود، و آن این که نه به صورت گروهی، بلکه به صورت پراکنده و یک‌به‌یک بر عزیز وارد شوند. ظاهر این سفارش آن است که وی می‌خواسته آنان را از چشم بد دور نگه دارد و همین ظاهر نیز چیزی است که آنان از سخن او فهمیده بودند ـ و البته بعید نیست که یعقوب نیز همین را اراده کرده باشد ـ ولی باطن این سفارش، که مقصود مهمتر و اصلی یعقوب بوده، آن است که بنیامین در تنهایی با عزیز مصر دیدار کند و برای وی روشن گردد که عزیزمصر همان یوسف است یا کسی دیگر.

به هر روی، چه حاجتی را که در نفس یعقوب بود و وی را بر آن داشت تا به فرزندان بگوید: «**لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ**»؛ آن گونه تفسیر کنیم که اکثریت می‌گویند، و خواه آن گونه که از گفتار ابراهیم نخعی بر می‌آید، آیه در بردارندهٔ حیله‌ای است که هم از نظر هدف و هم از نظر وسیله پسندیده بوده است و خداوند آن را در قرآن برای ما حکایت کرده، بی آن که نکوهش و محکومش کند. این خود دلیلی است بر جواز این حیله و هر حیلهٔ دیگری که چنین حکمی داشته باشد و نه اصلی از اصول را از میان ببرد و نه حقی از حقوق را و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۸: حیلهٔ یوسف علیه‌السلام برای نگه داشتن برادر تنی‌اش

خداوند ـ تعالی ـ می‌فرماید:

«**وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ، قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ، ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا العِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ* قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ* قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ المَلِكِ، وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ* قَالُوا تَاللّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَاجِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ* قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ* قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ، كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ* فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ، كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ، مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ المَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللّهُ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ، وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**».[1]

۱ـ یوسف/ ۶۹ ـ ۷۶: چون بر یوسف در آمدند برادرش را نزد خود جای داد. گفت: من برادر توام. از کاری که اینان کرده‌اند اندوهگین مباش. چون بارهایشان را مهیا کرد جام را در توشه‌دان برادر نهاد. آنگاه منادی ندا داد: ای کاروانیان شما همه دزدید. کاروانیان بازگشتند و گفتند: چه گم کرده‌اید؟ گفتند: جام پادشاه را، و هر که آن را بیاورد او را بار شتری است و من خود ضمانت می‌کنم. گفتند:

شرح آیه‌ها

«**وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ**»؛ چون بر یوسف وارد شدند از میان همه آنان، تنها برادرتنی‌اش بنیامین را در بر خویش جای داد. « **قالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ**»؛ یوسف گفت من همان برادر تو یوسف‌ام که برادرانش از سرکینه و حسادت او را در خردسالی از پدر جدا کرده‌اند.

«**فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**»؛ پس بر آنچه با ما می‌کردند اندوهگین مباش؛ چه، خداوند با ما نیکی کرده و ما را بنکویی گردهم آورده است.

ظاهراً این جای دادن در برخود، و این گفته یوسف به برادر خویش در تنهایی و در غیاب دیگر برادران بوده، و او به برادر خود سفارش کرده دیگر برادرانش را از آنچه آگاهی یافته است خبر ندهد. این رفتار یوسف همان چیزی است که یعقوب، بنابر نظر نخعی، در سفارش خویش به فرزندانش، مبنی بر این که نه به صورت گروهی، بلکه به صورت پراکنده بر عزیز وارد شوند، در نظر داشته است.

نکتهٔ دیگر آن که یوسف برای نگه داشتن برادر نزد خویش به حیله‌ای توسل جست، چونان که می‌فرماید: «**فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجِهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ**»؛ چون توشهٔ آنان را فراهم ساخت پیمانه را در باروبنهٔ برادرش بنیامین نهاد، بی آن که کسی از برادرانش به این کار پی ببرد. او این کار را انجام داد تا بنیامین را نزد خویش نگه دارد و چون از او بپرسند، این را برای کردهٔ خویش دلیل آورد. این کار یوسف در بردارندهٔ این اتهام است که برادرش دزد است. ظاهراً یوسف پیش از آن که چنین حیله‌ای را عملی کند برادرش بنیامین را از این کار آگاه ساخته و وی نیز اجازهٔ انجام چنین کاری را داده بود، وگرنه نمی‌توان تصور کرد انسانی بزرگوار که خود زاده یک بزرگوار دیگر است در پی آن همه گرامیداشت و بزرگ داشتن اهانت و تحقیر کند و یا در پی بر قراری پیوند و سخن از پیوند برادری با بنیامین چیزی را به میان آورد که این رشته را می‌گسلد.

«**ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا العِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ**»؛ منادیی چند بار بانگ بر آورد که ای کاروانیان شما

خدا را، شما خود می‌دانید ما برای فساد کردن در این سرزمین نیامده‌ایم و پیش از این نیز دزد نبوده‌ایم. گفتند: اگر دروغ گفته باشید سزای دزد چیست؟ گفتند: سزایش آن است که هر کس جام در توشه‌دان او یافته شود خود جزای آن باشد. پیش از بار برادر به توشه‌دان آنها پرداخت و آنگاه آن را از توشه‌دان برادرش بیرون آورد. ما چنین حیله‌ای به یوسف آموختیم. در آیین آن پادشاه گرفتن برادر حق او نبود. این چیزی بود که خداوند خواست. هر کس را که بخواهیم به درجاتی بالا می‌بریم و برتر از هر دانایی داناتری هست.

دزدیدا! ظاهر قضیه این است که آنان بار بربسته بودند و مهلتی نیز به آنان داده شده بود تا قدری دور شوند. پس از آن، یوسف منادی را در رأس گروهی به سمت آنان فرستاد و آن جا منادی چنین بانگ برآورد. دلیل آنچه ما می‌گوییم این است که اگر می‌خواست این اعلام پیش از باربستن و دور شدن آنان صورت پذیرد نیازی به بانگ بر آوردن با صدای بلند نبود؛چه، «اذان» (بانگ بلند) تنها برای خواستن کسی که دور است به کار می‌رود. به هر روی، در این کار احکامی آشکار برای حیله وجود دارد.

«**قالوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ**»؛ برادران یوسف خطاب به آن بانگ بر آورنده و گروه همراهش که در پی جستن پیمانه بودند و روی سخن با آنان داشتند، گفتند: چه چیز گم کرده‌اید و بر ما بانگ می‌زنید که آن را از ما بستانید؟ این پرسش از شگفتی و دهشتی حکایت دارد که برای برادران یوسف پیش آمده بود.

«**قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ المَلِكِ**»؛ گفتند «صواع» پادشاه را گم کرده‌ایم. این صواع همان است که پیشتر با عنوان سقایه (پیمانه) از آن یاد کردند.

آن بانگ بر آورنده در ادامه سخن خود برای هر که پیمانه را باز آورد سزایی تعیین کرد و گفت: «و هر که آن را بیاورد یک بار شتر خواهد داشت»؛ یعنی یک بار شتر گندم یا خوراکی دیگر، « **وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ**»؛ و من خود آن را ضمانت می‌کنم. برادران یوسف در پاسخ او گفتند: «**تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ**»؛ به خداوند سوگند شما خود پیش از این دانسته‌اید که ما برای فساد انگیزی در زمین نیامده‌ایم و دزد نیز نبوده‌ایم. آنان وضعیت خود را در سفرپیشین و نیز این سفر، و همچنین مأموریتی را که برای انجام آن آمده بودند گواه این ادعای خویش آوردند که از آنچه به آنان نسبت داده می‌شود پیراسته و برکنارند و سرقت کار آنان نیست. مأمور حکومت و همراهانش در این هنگام از برادران یوسف پرسیدند: اگر دروغگویی شما در ادعای بیگناهی‌تان ثابت شود و روشن گردد که دزد فردی از شماست کیفر کسی که دزدی کند در آیین شما چیست؟ گفتند: « **جَزَاؤُهُ ـ اخذ ـ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ**»؛ کیفر کسی که پیمانه در توشه او یافت شود به اسارت گرفتن و به بردگی گرفتن او برای کسی است که از او دزدی شده است، یا بردگی همیشگی و یا بردگی برای مدتی معین، این کیفر دزدی در آیین خاندان یعقوب بود. اما در آیین پادشاهی مصر بنابر آنچه روایت کرده‌اند، کیفر سارق آن بود که تازیانه زده شود وسپس دو برابر بهای آنچه دزدیده به عنوان غرامت از او ستانده شود. این که برادران یوسف به بردگی گرفته شدن کسی را که دزدی کرده تنها مشروط به این کردند که آنچه دزدیده شده در توشه او یافت شود، نه آن که او خود لزوماً دزدی کرده باشد و

دزدی‌اش ثابت شود، با آن که در آیین آنان این حکم منوط به اثبات سرقت بود، خود اشاره‌ای است به اطمینان آنان به خویش و به این که مطمئن بودند امانتدارند و از خیانت پرهیز می‌کنند. این همه در حالی بود که آنان از آنچه بر سرشان آورده بودند خبر نداشتند. عبارت «**فَهُوَ جَزَاؤُهُ**»؛ او خود کیفر آن است و به بردگی گرفته می‌شود تقریر حکم پیش گفته و تأکید آن به وسیله تکرار مضمون است، تا بدین ترتیب بیان شود که این، حق است، چونان که ممکن است بگویید کیفر دزد آن است که دستش بریده شود و این کیفر اوست، همچنین عبارت بعدی «**كَذٰلِكَ نَجْزِي الظّٰالِمِينَ**»، به معنای بدین‌سان ستمگران را کیفر می‌دهیم، تأکیدی دیگر است پس از تأکید نخست. البته بر این مبنا که بگوییم براساس آنچه ظاهر و متبادر است این جمله نیز ادامهٔ سخنان برادران یوسف است، نه بر این مبنا که این سخن، سخن مأمور حکومت دانسته شود، چونان که برخی این احتمال را برگزیده‌اند.

«**فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعٰاءِ أَخِيهِ**»؛ موذن به فرمان یوسف جست و جو را از توشه‌دان برادران بنیامین آغاز کرد و آن را در هیچ کدام نیافت. «**ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعٰاءِ أَخِيهِ**»؛ سپس آن را از توشه‌دان برادرش بنیامین بیرون آورد و بدین‌ترتیب ظاهراً سرقت او ثابت شد و به اقتضای فتوایی که برادرانش داده بودند به بردگی عزیزمصر در آمد و میان او و دیگر برادرانش جدایی افکنده شد. دلیل آغاز تفتیش از توشه‌دانهای برادران بنیامین نفی تهمت و تردیدی بود که در صورت آغاز کردن از توشه‌دان بنیامین پیش می‌آمد.

«**كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ**»؛ بدین‌سان ما این نیرنگ استوار را برای یوسف سامان دادیم و به او الهام کردیم و برایش میسر ساختیم؛ چرا که مصلحتی برای او در برداشت و هدف او را بر می‌آورد و وی از این رهگذر می‌توانست برادر خود را نزد خویش نگه دارد، بی آن که در این کار ستمی به او نسبت داده شود.

«**مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ**»؛ او نمی‌توانست بنابر آیین پادشاه برادر خویش را به اتهام چنین جرمی نزد خود نگه دارد، مگر آن که خداوند می‌خواست. استثنایی که در این جا آمده منقطع است و بر این اساس معنای آیه آن که یوسف نمی‌توانست بنابر آیین پادشاه مصر برادر خویش را به چنان جرمی نزد خود نگه دارد؛ زیرا بنابر قانون پادشاه و در آیین حکومت او دزد تازیانه می‌خورد و دو برابر قیمت آنچه دزدیده بود به عنوان غرامت از او ستانده می‌شد. اما در این میان، خداوند چنین خواست که یوسف برادرش را، با برنامه‌ای که ترتیب داده بود، به شیوه عادلانهٔ دیگری نزد خویش نگه دارد، شیوه‌ای که براساس آن حجتش در برابر برادران او مسلم و استوار است و هیچ ستمی نیز به یوسف نسبت داده

نمی‌شود. این شیوه نیز عبارت بود از برخورد با آنان به اقتضای شریعت یعقوب علیه السلام، چونان که برادران یوسف نظر داده و خود نیز پسندیده بودند.

خداوند سپس یوسف را ستود و از آگاهی و تدبیر درست او در گرفتن برادرش از طریق این حیله ستایش کرد و فرمود: «**نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ**»؛ هر که را بخواهیم، در دایرهٔ حکمت، به دانش و آگاهی بالا می‌بریم، چونان که یوسف را به همین آگاهی چندین مرتبه از برادرانش بلندتر داشتیم. تعبیر به فعل مضارع در اینجا که از تجدد و استمرار حکایت می‌کند برای اشاره به این است که حقیقت مذکور در آیه از سنتهای کلی و فراگیر خداوند است. «**وَ فَوقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ**»؛ و بالاتر از هر دانایی دانایی دیگر است تا به خداوند برسد که او بر همه چیز آگاه است، و با مترتب ساختن مسببات بر اسباب آنها همه چیز را در احاطه دارد. از همین نمونه است که خداوند می‌دانست حیلهٔ یوسف با همهٔ عظمتش او را به همهٔ اهدافی که در نظر دارد نمی‌رساند و از همین روی به آن منادی الهام کرد که از برادران یوسف دربارهٔ کیفر دزد بپرسد و به برادران یوسف نیز الهام کرد که به کیفر سارق براساس آیین خود نظر دهند و این کیفر را تنها بر وجود آن پیمانهٔ گمشده در توشه‌دان هر یک از آنان مترتب سازند. این گونه بود که تمام خواستهٔ یوسف بر آمده شد ـ و البته خداوند خود به حقیقت همهٔ امور آگاه است.

گواهی این داستان بر جواز حیله

این داستان بر آن دلالت دارد که یوسف می‌خواست برادر تنی خویش را از دیگر برادران جدا کند و نزد خویش نگه دارد، به شیوه‌ای که ظلم و ستمی به او نسبت داده نشود. او برای رسیدن به این خواسته شیوه‌ای پنهان در پیش گرفت و آن این که پیمانه را بی آن که کسی پی‌ببرد در توشهٔ برادر خویش قرار داد و سپس بر آن کاروانیان بانگ سرقت زد. چون آنان اظهار بیگناهی کردند در بارهٔ کیفر دزد و آیین ایشان پرسید و آنان نظر دادند که کیفر سارق به بردگی گرفتن اوست. سپس به تفتیش و وارسی توشه‌دانهای آنان یک‌به‌یک پرداخت تا این که پیمانهٔ گمشده را از توشه‌دان برادر تنی خویش بیرون آورد و بدین شیوه و براساس حکمی که برادرانش کرده بودند بنیامین را نزد خود نگه داشت و این گونه به هدف خود رسید.

بر ظاهر این حیله از نظر مقصود و هدفی که از آن در نظر بوده چنین اشکال می‌شود که این کار جدایی افکندن میان پدر و فرزند است و چگونه می‌تواند چنین کاری از یک پیامبر بزرگوار سرزند. پاسخ این اشکال آن است که این کار یوسف به وحی الهی صورت پذیرفته تا از این رهگذر نعمت او بر خاندان یعقوب در دنیا و آخرت کامل شود.

همچنین از نظر وسیله‌ای که در این حیله به کار گرفته شده. بر آن اشکال می‌شود که بنابر این حیله بنیامین سارق معرفی می‌گردد و این در حالی است که او بیگناه بود و هیچ دزدی نکرده بود. پاسخ این اشکال نیز آن است که این کار با اجازه و رضایت برادرش انجام گرفته و این حق خود او بوده که به چنین کاری رضایت دهد یا ندهد. دلیل این سخن فرمودهٔ خداوند تعالی است که «چون بر یوسف وارد شدند برادرش را در بر خویش جای داد و گفت: من برادر توام؛ از آنچه می‌کرده‌اند اندوهگین مباش». با عنایت به این آیه، نامعقول است که گفته شود یوسف خود را به برادر معرفی کرده و او را نسبت به آنچه برادرانش کرده بودند تسلّی داده و آنگاه وی را ـ آن گونه که در شرح آیه‌ها گفتیم ـ هدف آزاری مؤثرتر و بیشتر قرار داده است.

همچنین بر این حیله از نظر وسیله‌ای که در آن به کارگرفته شده چنین اشکال می‌شود که بانگ اتهام به دزدی بر برادران یوسف زده شده است، در حالی که آنان دزدی نکرده بودند.

عالمان در پاسخ این شبهه نظریه‌هایی مطرح کرده‌اند و از این جمله است:

۱ ـ این که یوسف به چنین بانگ زدنی بر آنان دستور نداده بود، اما او خود یا یکی از زیر دستانش به فرمان او پیمانه را در توشه‌دان برادرش بنیامین نهاده بود، بی آن که کسی دیگر از غلامان و خدمتگزاران متوجه شود. سپس یکی از گماشتگان بر انبارها و پیمانه‌ها که متوجه گم شدن پیمانه گردیده و در همین حال نمی‌دانسته چه کسی آن را برداشته، به گمان این که آن کاروانیان دزدند بر آنان بانگ زده بود که «ای کاروانیان شما همه دزدید»؛ بنابراین، آنچه این شخص گفته بود دروغ شمرده نمی‌شود؛ زیرا وی بر اساس گمان قوی که داشته چنین سخنی را گفته بود.

۲ـ یوسف به آن منادی گفت: اینان سرقت کرده‌اند، و مقصود او آن بود که پیشتر از این یوسف را از پدرش دزدیده بودند؛ چه، آنان دربارهٔ یوسف به یعقوب خیانت ورزیده و او را با حیلهٔ خویش از وی دور ساخته بودند، و این در حالی است که خائن گاه نیز سارق خوانده می‌شود. اما منادی از این سخن یوسف به قرینهٔ مقامیه‌ای که در کار بود چنین برداشت کرد که مقصود وی دزدی پیمانهٔ پادشاه است. چون یوسف این منادی را از آنچه بر سر کاروانیان آورد و از این که خود پیمانه را در توشه‌دان برادر خویش نهاده است آگاهی نداد و از همین روی براساس آنچه از گفتهٔ یوسف برداشت کرده بود به کاروانیان رو کرد و بر آنان بانگ زد که ای کاروانیان شما همه دزدید.

۳ ـ این که یوسف آنچه را با برادرانش کرده و نیز آنچه را برادرانش در دوران خردسالی

وی با او کرده بودند با منادی و گروه او در میان نهاده و خود این عبارات را به او آموخته بود. وی از همین روی در عبارت «**اِنَّکُمْ لَسٰارِقُونَ**»، از آوردن مفعول خودداری ورزید تا بتوانند «سرقت یوسف از پدرش» به عنوان مفعول در تقدیر گرفته شود، اما در جمله «**نَفْقِدُ صُوٰاعَ الْمَلِکِ**» مفعول را صریحا آورد. بنابر این در جمله نخست مفعول حذف شده و در جمله دوم آورده شده و بدین‌ترتیب هر دو جمله راست است. این عبارت از جهتی همانند احتراز یوسف در عبارت «**مَعٰاذَ اللّٰهِ اَنْ نَأْخُذَ اِلاّٰ مَنْ وَجَدْنٰا مَتٰاعَنٰا عِنْدَهُ**»؛ است که نگفت: «الا من سرق متاعنا» و تنها به آوردن «**اِلاّٰ مَنْ وَجَدْنٰا مَتٰاعَنٰا عِنْدَهُ**» بسنده کرد.

بنابر این دو وجه اخیر، عبارت «**اِنَّکُمْ لَسٰارِقُونَ**» از پسندیده‌ترین و زیباترین کنایه‌هاست.

از تقریری که گذشت روشن می‌شود حیله‌ای که یوسف برای در اختیار گرفتن برادر خویش به کار گرفته هم از نظر هدف و هم از نظر وسیله پسندیده و مشروع بوده است و بنابر این، آیه دلیلی است بر جواز هر حیله‌ای که در بردارندهٔ به بازی گرفتن شریعت و احکام و فلسفهٔ احکام نباشد، نه آن که دلیلی باشد بر جواز مطلق هرگونه حیله، هر چند که اصول شریعت را ویران کند و حقوق الهی یا حقوق مردمان را از میان برد.

این حیلهٔ یوسف در بردارندهٔ گونه‌های ظریف از چاره اندیشیهای پسندیده است که به واسطهٔ آنها یوسف شایستگی این ستایش الهی را یافته که دربارهٔ او گفته شود: «**نَرْفَعُ دَرَجٰاتٍ مَنْ نَشٰاءُ**». ما در لابه‌لای تفسیر آیه‌ها از این چاره اندیشیها سخن گفتیم و اینک در اینجا آنها را به صورت زیر خلاصه می‌کنیم:

۱ ـ او چون می‌خواست برادر خویش را از دیگر برادران بستاند، راه چاره آن دید وی را به شیوه‌ای از آنان بگیرد که خود به حق بودن و عدل بودن آن اعتراف داشته باشند. از همین روی پس از اجازه گرفتن از برادر خود بنیامین پیمانه را در توشهٔ او نهاد. این در حالی است که اگر وی می‌خواست به حکم سلطه و نفوذی که دارد او را در اختیار گیرد ستم و بیداد به وی نسبت داده می‌شد.

۲ ـ او در زمانی که هنوز برادران در حضورش بودند توشه‌های آنان را بازرسی نکرد، بلکه به آنان مهلت داد تا باروبنهٔ خود را بستند و از شهر بیرون رفتند. پس از آن بود که کسی را بدان هدف در پی آنان فرستاد، چونان که ابن‌ابی حاتم در تفسیر آیه می‌گوید: علی بن حسین برایمان نقل کرد، محمد بن عیسی برایمان نقل کرد، سلمه از ابن‌اسحاق برایمان نقل کرد که گفت:

به آنان مهلت داد تا چون روانه شدند و از آبادی فاصله گرفتند، فرمان داد در پی آنان بروند.

آنان را تعقیب و سپس محاصره کردند و آنگاه منادیی بانگ بر آورد که ای کاروانیان شما همه دزدید. پس ایستادند و فرستاده‌ای از میان آنها [= تعقیب کنندگان] خود را به ایشان رساند و ـ بنابر آنچه می‌گویند ـ به آنان گفت: آیا ما شما را به نیکی پذیرایی نکردیم؟ پیمانه‌تان کامل ندادیم و شما را در مرتبه‌ای شایسته نداشتیم؟ برای شما کارهایی که برای دیگران نمی‌کنیم انجام ندادیم و شما را به خانه و سرای خویش نبردیم؟ گفتند: چرا، اکنون چه شده و این رفتار چیست؟ فرستاده گفت: پیمانهٔ پادشاه، آن را گم کرده‌ایم و کسی جز شما را در این باره متهم نمی‌دانیم. گفتند: به خداوند سوگند ما برای فساد ورزیدن در زمین نیامده‌ایم و دزد هم نبوده‌ایم.

ازسدی نیز نقل شده است که «چون کوچیدند منادیی بانگ بر آورد که ای کاروانیان...». افزون بر این سیاق و اوضاع و شرایط نیز چنین اقتضا می‌کند؛ زیرا اگر هنوز کاروانیان در حضور یوسف بودند و از او دور نشده بودند نیازی به بانگ زدن وجود نداشت؛ چه، بانگ زدن در آنجایی است که بخواهند کسی را که دور شده است فرا خوانند و متوقف سازند. پس گویا چنین است که چون برادران یوسف از شهر بیرون رفتند و از آن فاصله گرفتند پادشاه یا عزیز به پیمانه نیاز پیدا کرده، آن را خواسته و نیافته و در این باره از حاضران پرسیده است و آنان نیز آن را نیافته‌اند و در این هنگام بود، که در پی کاروانیان فرستاده‌اند. این کار برای استوارتر بودن و واقعی نمایاندن حیله مناسبتر از آن بوده است که پیش از دور شدن کاروانیان از یوسف به بازرسی توشهٔ آنان بپردازند، بلکه هر چه بیشتر کاروان دور شده و آنگاه تفتیش صورت پذیرفته باشد در استواری و واقعی نمایاندن حیله مفیدتر و کارآتر است و بیشتر می‌تواند مانع پی بردن آنان به اصل ماجرا شود.

۳ ـ یکی از نکته‌های لطیف در این حیله آن است که منادی با صدای بلند بانگ زد تا همه بشنوند و بدانند گم شدن پیمانه چیزی است که همه از آن خبر یافته‌اند و بر کسی پوشیده نمانده است. همچنین هنگامی که بانگ اتهام سرقت بر کاروانیان زدند فرد خاص از آنان را نام نبردند و این کار را به فردی خاص نسبت ندادند.

۴ ـ از نکته‌های لطیف دیگر این حیله آن است که آن منادی و همراهانش به برادران یوسف گفتند: «پس اگر دروغ گفته باشید کیفر او چیست»؛ یعنی از دیدگاه شما و بر آیین شما اگر ثابت شود که یکی از شما دزدی کرده کیفر او چه خواهد بود. آنان نیز گفتند: «کیفرش آن است که هر کس آن پیمانه در توشهٔ او یافت شود ـ به بردگی گرفتن ـ او کیفرش باشد». بدین‌سان فرستادگان حکومت، با آنان براساس آیینی که خود آنها داشتند رفتار کردند، نه به

حکم آیین پادشاه و قوم او.

۵ ـ یکی از نکته‌های لطیف دیگر آن است که چون گماشتهٔ حکومت می‌خواست توشه‌های برادران یوسف را بازرسی کند، این کار را از توشهٔ دیگر برادران آغاز کرد و آن را پیش از تفتیش توشهٔ همان برادری که بنا بود بدین حیله از آنان جدا شود به انجام رساند، تا از این رهگذر به آنان اطمینان بخشد و تردید و اتهام را از خود دور سازد. این چیزی است که جز با هماهنگی و موافقت قبلی برادر تنی یوسف؛ بنیامین نمی‌توانست صورت پذیرد. بدین طریق آن گماشته با بازرسی توشه‌دانهای آنان و پس از نیافتن پیمانه در هیچ کدام از آنها، توشهٔ برادرتنی یوسف را بازرسی کرد و پیمانه را از آن بیرون آورد و با چنین حیله‌ای هر گونه تردید و تهمت را دور ساخت.

به واسطهٔ وجود چنین اسراری است ـ که برخی را گفتیم و برخی را هم نگفتیم ـ که خداوند می‌فرماید: «**وَكَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ، مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ، وَ فَوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**». از این روی است که می‌گوییم: دانستن حیله‌های واجب یا مستحبی که انسان به کمک آنها و از رهگذر آنها طاعت خدا و رسول می‌گزارد از چیزهایی است که جایگاه بنده را نزد خداوند بالا می‌برد.

به گمان نگارنده همین اندازه دربارهٔ این داستان بسنده می‌کند ـ و البته آگاهی از حقیقت همهٔ امور از آن خداوند است.

۹: جواز حیله برای رهایی جستن از آزار

خداوند تعالی می‌فرماید:

«**مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعدِ إيمانِهِ إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمانِ، وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ، وَلَهُم عَذَابٌ عَظِيمٌ* ذٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللّٰهَ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الكَافِرِينَ**».[1]

۱ـ نحل/ ۱۰۶ و ۱۰۷: هر کس پس از ایمان آوردنش به خداوند کافر شود [کافر است] مگر آن که بزور واداشته شده، اما دلش به ایمان استوار است. البته آنان که سینه بر کفر گشایند خشم خداوند بر ایشان است و آنان را کیفری سخت است. این بدان سبب است که زندگی دنیا را بر زندگی آخرت برگزیدند، و خداوند مردمان کافر را هدایت نمی‌کند.

درآمدی بر بیان شاهد

مشهور آن است که این دو آیه دربارهٔ عمار بن یاسر (ره) نازل شده است. آن هنگام که مشرکان او را شکنجه می‌دادند تا کافر شود، و او نیز در حالی که در دل ایمانی استوار داشت به برخی از خواسته‌های آنان گردن نهاد. آنگاه این شکوه را نزد پیامبرﷺ آورد و گفت: ای رسول خدا، مرا وانگذاشتند تا هنگامی که تو را ناسزا گفتم و از بتان آنها به نکویی یاد کردم. فرمود: دلت را چگونه می‌یابی؟ گفت: آکنده و استوار از ایمان. فرمود: «اگر باز گشتند تو نیز باز گرد» [= اگر دوباره به سراغت آمدند و آزارت دادند و از تو چنین خواستند می‌توانی آنچه پیشتر انجام داده‌ای تکرار کنی]. در این باره بود که آیه نازل شد: «**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ**».

معنای آیه‌ها

«**مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعدِ إِيمانِهِ**»؛ هر کس پس از ایمان آوردن کافر شود به کفرش بازخواست می‌شود، «**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ**» مگر کسی که به کفر واداشته و ناگزیر شده و در نتیجه بظاهر کفر برگزیده است، «**وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ**»؛ در حالی که دلش آکنده و استوار از ایمان است.

فقیهان در تحقق اکراه این را شرط دانسته‌اند که قتل، قطع عضو، کتک خوردن سخت، زندان دراز مدت و چیزهایی از این قبیل در میان باشد که پذیرش و تحمل آن برای انسان دشوار است. همچنین شرط کرده‌اند که «مکرِه» بر انجام دادن آنچه بدان تهدید می‌کند توانا باشد و «مکرَه» نیز از دفع آزار اکراه کننده، هر چند به کمک فرار کردن، ناتوان باشد. هر کس باچنین شرایطی «مکرَه» شود و در نتیجه از سرناگزیری واژه‌های کفر بر زبان آورد تا بدین طریق از آزار رهایی یابد بر او گناهی در این کار نیست، البته مشروط به آن که در دل ایمانی استوار داشته باشد. دلیل این حکم نیز آن است که خداوند بندگان را براساس آنچه دل خویش را با آن پیوند داده‌اند و سینهٔ خود برای آن گشوده‌اند بازخواست می‌کند و آنان را بدانچه در توانشان نیست مکلف نمی‌سازد. نکتهٔ دیگر آن که مکرَه با چنین کاری از دایرهٔ اسلام و مسلمانی بیرون نمی‌رود. از همین روی است که چون به رسول خداﷺ گفتند عمار کافر شده است فرمود: «نه، هرگز چنین نیست، عمار از سرتا پا آکنده از ایمان است و اسلام به خون و پوست او در آمیخته است».

«**وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ، وَلَهُم عَذَابٌ عَظِيمٌ**»؛ اما آنان که سینه بر کفر گشایند و آن را بپذیرند خشم خداوند بر آنان است و ایشان را عذابی بزرگ است. خداوند

در آیهٔ بعدی سبب استحقاق چنین کیفری را برای این گروه ذکر می‌کند و می‌فرماید: «**ذَلِکَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الحیَاةَ الدُّنْیا عَلَی الآخِرَةِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ یَهْدِی القَوْمَ الکَافِرِینَ**»؛ این بدان سبب است که آنها زندگی دنیا را بر آخرت برگزیدند و خداوند مردمان کافر را هدایت نمی‌کند.

گفتنی است جواز بر زبان آوردن واژه‌های کفر برای مکرَه رخصتی است که خداوند برای مدارا با بندگان و مهربانی با آنان به ایشان داده است. البته اگر هم مکرَه چونان که در دل به ایمان چنگ زده و وفا داراست در ظاهر نیز همچنان وفاداری خود را به اسلام حفظ کند و بپذیرد که کشته شود یا شکنجه بیند نزد خداوند پاداشی بزرگتر و جایگاهی برتر خواهد داشت. این چیزی است که عالمان بر آن اجماع کرده‌اند، دلایل نقلی فراوانی دربارهٔ آن رسیده است، و بسیاری از صحابه عملاً آن را انجام داده‌اند. البته امام احمد بن حنبل می‌گوید: «اگر عالم از روی تقیه پاسخ دهد و نادان همچنان نادانی کند کی حقیقت روشن خواهد شد؟»

احکام مکرَه در فروع فقهی

قاضی ابوبکر بن عربی در *احکام القرآن* می‌گوید:

> از آنجا که خداوند کفر به خویش را در هنگام اکراه اجازه داده و بر آن باز خواست نکرده ـ در حالی که کفر به خداوند اصل دین و دینداری را نقض می‌کند ـ عالمان همهٔ فروع فقهی را نیز بر همین حکم اصولی حمل کرده‌اند. بنابر این وقتی نسبت به کاری یا سخنی در فرعی از فروع فقهی اکراهی در میان باشد نه شخص نسبت به آن باز خواست می‌شود و نه اثری بر آن مترتب می‌گردد. بر همین معناست اثر مشهورِ نزد فقیهان که «رفع عن امتی الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه»[1]. این خبر گرچه سند صحیحی ندارد، ولی مضمون آن به اتفاق عالمان صحیح است، هر چند آنان خود در جزئیات اختلاف ورزیده‌اند و از این جمله است:
>
> ۱ ـ زنا: در این باره نظر صحیح آن است که برای شخص در صورت اکراه انجام آن جایز است و نباید بر او حدّ جاری کرد، بر خلاف نظر ابن‌ماجشون که حکم به لزوم اجرای حدّ بر چنین کسی کرده است؛ زیرا از دیدگاه وی این یک شهوتی است که در طبیعت انسان هست و اکراه بر آن تصور نمی‌شود. اما وی آنچه را سبب انگیزش این شهوت می‌شود مورد

---

۱ ـ خطا، فراموشی و آنچه بر آن واداشته شده‌اند از امت من برداشته شده است. در *سنن ابن ماجه* (کتاب الطلاق، باب ۱۶) صدر حدیث چنین است: «ان الله تجاوز من امتی الخطا...». ـ م.

توجه قرار نداده و از این غافل بوده که این سبب سببی گریز ناپذیر و اضطرار آور بوده، در حالی که اجرای حدّ در مورد آن شهوتی واجب است که سببی اختیاری آن را برانگیزد. بدین‌ترتیب، ابن‌ماجشون چیزی را بر ضدش قیاس کرده است.

۲ ـ طلاق: در این باره نظر صحیح آن است که طلاقی که از روی اکراه باشد تحقق نمی‌پذیرد. در برابر، ابوحنیفه حکم به الزام آوربودن طلاق مکره کرده است؛ زیرا چنین طلاقی تنها رضایت را دارا نیست، در حالی که وجود رضایت شرط طلاق نیست، همانند طلاق هازل. اما این یک قیاس نادرست است؛ چه، هازل صیغه را از روی اختیار بر زبان آورده و تنها خود را به احکام آن ملتزم ندانسته است، در حالی که مترتب ساختن احکام صحیح بر اسباب صحیح به دست شارع است نه به دست کسی که صیغه را بر زبان می‌آورد. افزون بر این، به دلیل تلازم لفظ و معنا قصد لفظی که در بردارندهٔ معنایی است در حقیقت قصد آن معنا نیز هست. اما در مورد مکرَه اساساً اختیار و قصد وی خلل پیدا کرده و این مانع منتهی شدن سبب به حکم مناسب خویش است. آیا نمی‌بینی تنها هدف مکرَه دور کردن آزار از خود بوده است نه ایقاع طلاق بر همسرش؟ بنابر این چگونه می‌توان کسی را که اختیار و قصد او در بر زبان آوردن لفظ خلل پیدا کرده است بر کسی قیاس کرد که در بر زبان آوردن لفظ اختیار کامل داشته است؟

۳ ـ قتل: در این باره، به اجماع امت برای کسی که به کشتن دیگری وادار شده جایز نیست او را بکشد و اگر این کار انجام دهد قصاص می‌شود؛ زیرا از روی ستم و تنها برای آن که خود زنده بماند انسان دیگری را که با او برابر است کشته است. البته ابوحنیفه و سحنون گفته‌اند: چنین کسی قصاص نمی‌شود. این فتوا لغزشی است که از آن دو سر زده است.

ابن تیمیه در *اقامة الدلیل* می‌گوید:

عقود و اقوال مکره، همانند بیع، قرض، رهن، نکاح، طلاق، رجوع، سوگند، نذر، شهادت، قضاوت، اقرار، ارتداد و از این دست گفته‌ها، همه لغو و بی‌اثرند. در مورد بیشتر اینها اجماع وجود دارد و بر برخی نیز قرآن دلالت کرده است، در آیاتی همانند «**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ**» و «**إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنهُمْ تُقَاةً**». در حدیث منقول از پیامبر است که «عفی لامتی عن الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه»[1] و نیز فرمود: «لا طلاق و لاعتاق فی اغلاق»[2] که مقصود از اغلاق

۱ـ برای امت من از خطا و نسیان و آنچه بدان واداشته شده‌اند بخشوده است.

۲ـ در حالت اکراه طلاق و عتق نیست. ر.ک: سنن *ابن ماجه*، کتاب الطلاق، باب ۱۶.

همان اکراه است. افزون بر این آثاری از این قبیل از صحابه رسیده است.

البته اینها همه در صورتی است که مکرَه مظلوم باشد و در موضع ستم نباشد. اما اگر ظالمی که از تن دادن به حق خودداری می‌ورزد اکراه شود این اکراه شرعاً جایز و بر او جاری است و به رغم وجود آن، احکام شرعیِ اسباب بر آنها مترتب می‌گردد و اکراه جلوگیر ترتب احکام شرعی نیست. چونان که ابن‌عربی و دیگران گفته‌اند در این مسأله میان عالمان هیچ اختلافی وجود ندارد.

ابن قیم در *زاد المعاد* می‌گوید:

قرآن بر این دلالت کرده است که اگر کسی بر به زبان آوردن واژه‌های کفر اکراه شود بدین سبب کافر نمی‌گردد، و اگر هم کسی بر مسلمان شدن اکراه شود با چنین اسلام آوردنی مسلمان نمی‌شود.

سنت نیز بر این دلالت کرده که خداوند سبحان از مکرَه در گذشته و او را به آنچه بر آن اکراه شده باز خواست نکرده است. البته در این حکم آنچه قطعا مراد است گفته‌های مکره است. اما در بارهٔ افعال و کرده‌های او تفصیلی وجود دارد:

ـ آنچه به واسطهٔ اکراه مباح می‌شود، همانند خوردن چیزی در روز ماه رمضان، انجام کاری در حال نماز، و پوشیدن لباس دوخته شده در احرام؛

ـ آنچه به واسطهٔ اکراه مباح نمی‌شود و مکره بر انجام آنها باز خواست می‌شود، همانند کشتن بیگناه، یا از میان بردن مال کسی بی آن که جرمی مناسب آن داشته باشد؛

ـ آنچه دربارهٔ آن اختلاف نظر وجود دارد، همانند شراب خوردن، زنا کردن و دزدیدن که در اجرای حدّ نسبت به ارتکاب آنها در حالت اکراه اختلاف است؛ هر کس انجام این کارها را به واسطهٔ اکراه مباح نمی‌شمرد به اجرای حدّ حکم می‌کند، و هر که انجام آنها را به واسطهٔ اکراه مباح می‌داند به عدم اجرای حدّ حکم می‌کند. در این باره، عالمان دو نظر دارند و از امام احمد نیز دو روایت رسیده است.

تفاوت میان اقوال و افعال در باب اکراه آن است که افعال وقتی انجام می‌شوند مفسدهٔ آنها [هر چند از روی اکراه صورت پذیرفته باشند] از میان نمی‌رود، بر خلاف اقوال که می‌توان آنها را لغو و بی‌اثر و همانند اقوال خوابیده و دیوانه دانست؛ چه، مفسدهٔ فعلی که به اکراه مباح نمی‌شود ثابت و پا بر جای است، بر خلاف مفسدهٔ ناشی از قول که تنها در صورتی تحقق می‌یابد که گوینده‌اش از آنچه می‌گوید آگاه باشد و از روی اختیار نیز گفته باشد.

ابن قیم در ادامه می‌افزاید:

اصحاب رسول خدا ﷺ به عدم تحقق طلاق و اقرار مکره فتوا داده‌اند؛ به طریق صحیح از عمر روایت شده است که گفت: شخص، بر خود امین نیست وقتی که او را آزار دهی، یا بزنی، یا ببندی. همچنین به روایت صحیح دیگر رسیده است که کسی خود را از طنابی آویزان کرد تا عسل فراهم آرَد. در این هنگام زنش آمد و گفت: یا این ریسمان را پاره می‌کنم یا مرا طلاق می‌دهی. مرد زن خود را سوگند داد که چنین نکند. اما او نپذیرفت. مرد نیز او را طلاق داد و آنگاه نزد عمر آمد و این داستان را برای او باز گفت. عمر به او گفت: نزد همسرت برگرد که آنچه انجام داده‌ای طلاق نیست. علی علیه‌السلام نیز طلاق مکره را نافذ نمی‌دانست. ثابت بن عرج هم می‌گوید: از ابن عمر و ابن زبیر در بارهٔ طلاق مکرَه پرسیدم و هر دو گفتند: هیچ اعتباری ندارد.[۱]

گواهی آیه‌ها بر جواز حیله

آیه بر این دلالت می‌کند که جایز است اگر کسی با آزار و شکنجه‌ای که تاب تحملش را ندارد و یا با سختی بسیار می‌تواند آن را تحمل کند و به کفر واداشته و ناگزیر شود، واژه‌های کفر را بر زبان آورد، مشروط بر آن که در دل ایمانی استوار داشته و سینه بر پذیرش کفر نگشوده باشد و بر زبان آوردن این واژه‌ها نیز تنها راه‌رهایی او از آزار و شکنجه باشد. بر زبان آوردن واژه‌های کفر در چنین حالتی برای دور کردن آزار از خود حیله‌ای است که ظاهرش کفر، باطنش ایمان و هدف از آن دور کردن آزار از خویش است.

همچنین ادلهٔ شرعی دیگر از آن حکایت می‌کند که عقود و اقوال مکره مظلوم لغو و بی‌اثر است و آثار و احکام شرعی بر آنها بار نمی‌شود. بنابر این هرگاه اکراه با اوصاف پیش گفته، بر گفتن یا انجام کاری تحقق پذیرد، این [= یعنی بر زبان آوردن بدون آن که معنایش را قصد کرده باشد] حیله‌ای مشروع است که به هدف دور کردن آزاری که به ستم و ناروا می‌خواهد به شخص برسد صورت می‌پذیرد. اصولاً هرگونه کاری که در چنین حالتی صورت پذیرد نافذ نیست؛ چرا که فاقد شرط رضایت است.

۱ـ ر.ک: *زاد المعاد*، ج ۴، ص ۳۸ و ۳۹.

دو نکته

۱ـ کسی که بر به زبان آوردن واژه‌های کفر اکراه شده از این نظر که آنچه اظهار می‌دارد با آنچه در دل پنهان می‌سازد ناسازگار است با منافق اشتراک پیدا می‌کند، اما از آنجا که مکره از ایمان قلبی استواری برخوردار است نکوهش نمی‌شود، ولی منافق چون آنچه در دل دارد کفر است نکوهش می‌شود و در بدترین جایگاه در دورخ جای می‌گیرد.

۲ ـ مکرَه مظلوم از این نظر که از سبب شرعی، حکم آن و از لفظ، معنای آن را اراده نکرده، و بلکه چیزی دیگر را اراده کرده است با آن کس که برای هدفی باطل از حیله بهره می‌جوید اشتراک می‌یابد، اما از این نظر با یکدیگر تفاوت دارند که استفاده کننده از حیله در پی حلال کردن ربا به نام بیع، تحلیل به نام نکاح و حنث سوگند به نام خلع است و در نتیجه از آنچه می‌کند هدفی نادرست را اراده کرده و شرعاً نکوهیده است و عذر او پذیرفته نیست، ولی مکره مظلوم بر خلاف او تنها در پی دور کردن آزار از جان یا مال و یا آبروی خویش بوده و در نتیجه قصد وی قصدی پسندیده است و از همین روی شرعاً ستوده و عذرش پذیرفته است؛ این دو ضد یکدیگر هستند و قیاس یکی بر دیگری جایز نیست.

۱۰ : داستان ایوب ﷺ و راه گریز از سوگند

خداوند در دو سوره از قرآن داستان ایوب را آورده است:

یکی در سورهٔ انبیاء آنجا که می‌فرماید:

« وَ أَیُّوبَ إِذْ نَادَی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ* فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَکَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَ آتَیْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَاوَذِکْرَی لِلعَابِدِینَ».[1]

و دیگری در سورهٔ ص که می‌فرماید:

«وَاذْکُرْ عَبْدَنَا أَیُّوبَ إِذْ نَادَی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ* أُرْکُضْ بِرِجْلِکَ، هٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ* وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنّا وَذِکْرَی لِاولِی الأَلْبَابِ* وَخُذْ

۱ـ انبیاء/ ۸۳ و ۸۴ : ایوب را یاد کن،آنگاه که پروردگارش را ندا داد که بیماری و رنج مرا در برگرفته است و تو خود مهربانترین مهربانانی. پس ما خواسته او را برآوردیم و بیماری از او برداشتیم و خاندانش و نیز همانند آن را به او بازگرداندیم. این رحمتی از جانب ما و مایه یاد آوری برای پرستشگران بود.

بِیدکَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاَ تَحْنَثْ، إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً، نِعْمَ العَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ».[1]

شرح آیه‌ها

مفسران در شرح این داستان بسیار سخن به میان آورده‌اند و روایتهایی ذکر کرده‌اند که همه یا بیشتر آنها از اسرائیلیات است و در میان آنها حتی یک روایت صحیح که صدور آن از پیامبرﷺ ثابت شده باشد وجود ندارد. از سویی دیگر، فهم معنای آیه‌ها و نکته‌های عبرت آموز آن هیچ بسته به روایاتی که ذکر کرده‌اند نیست. قاضی ابوبکر بن عربی در تفسیر خود به نام *قانون التأویل* می‌گوید:

دربارهٔ ایوب هیچ خبر صحیحی نرسیده است مگر آنچه خداوند دربارهٔ او در دو آیهٔ (انبیا و ص) خبر داده است. از پیامبرﷺ نیز هیچ سخنی به طریق صحیح دربارهٔ او روایت نشده مگر آنچه بخاری آورده که حضرت فرمود: «در حالی که ایوب برهنه بود و شستشو می‌کرد پای ملخی از طلا بر پشت او افتاد خدایش او را خواند که ای ایوب، مگر تو را از آنچه می‌بینی بی نیاز نکردم؟ گفت: پروردگارا، چرا. اما از برکت تو بی نیاز نیستم».

هنگامی که چیزی صحیح در قرآن و سنت جز آنچه گفتیم دربارهٔ او نرسیده است، این چه کسی است که خبر او را به گوش شنوندگان می‌رساند و وی خود آنچه را می‌گوید از کدام زبان شنیده است؟ اسرائیلیات هم از دیدگاه خردمندان، برساخته است؛ چراکه نقل کننده‌ای ندارد. پس دیده از آنچه از این اسرائیلیات نوشته شده فروبند و دست از کتابهایی که در این باره است بشوی و گوشهایت را بر شنیدن آنها ببند، که بر اندیشهٔ تو جز سستی نیفزاید.

ابن‌عربی درادامهٔ گفته‌های خود به نقد این روایات، آن گونه که مناسب بوده است، پرداخته، دربارهٔ برخی می‌گوید: این باطل است، دربارهٔ برخی می‌گوید: این بعید است و دربارهٔ برخی دیگر می‌گوید: این ممکن است اما نیاز به نقل شدن دارد. ما به خواست خداوند بر شیوهٔ او در نقد این روایتها پیش خواهیم رفت.

۱ـ ص / ۴۱ ـ ۴۴: بنده ما ایوب را یاد آر، آن هنگام که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا به سختی و رنج انداخته است. پایت را بر زمین بکوب. این آبی است سرد برای شستن و برای نوشیدن. و به او خانواده‌اش و همچندِ آن از دیگر یاران بخشیدیم تا رحمتی از ما و مایه یادآوری برای خردمندان باشد. دسته‌ای از چوبهای باریک در دست‌گیر و با آن بزن و سوگند خود مشکن. او را بنده‌ای صابر یافتیم. چه خوب بنده‌ای که همیشه روی بردرگاه ما داشت.

مفسران واژهٔ «ضُرّ» را در آیهٔ انبیاء به معنای بیماری گرفته‌اند: «ضر» در استعمال حقیقی خود نیز برای دلالت بر بیماری به کار می‌رود، ولی در بارهٔ چگونگی این بیماریی که به ایوب رسیده بود آیه یا حدیثی نیامده است و بنابر این می‌بایست آن را به معنای بیماریی دانست که هیچ قبح و زشتیی در بدن به وجود نیاورد و موجبات نفرت بینندگان را در پی نداشته باشد. همچنین دربارهٔ مدت این بیماری آیه یاحدیث صحیحی نرسیده است و بنابر این، هم این احتمال وجود دارد که بیماری دراز مدت بوده و هم این احتمال وجود دارد که کوتاه مدت بوده است. البته آن بیماریی که خداوند رسولی از رسولان خویش را به واسطهٔ شکیبایی کردن در آن می‌ستاید می‌بایست هم دردی سخت و هم مدتی طولانی داشته باشد.

در سوره ص از زبان ایوب پیامبر علیه السلام آمده است که گفت: «**أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ**». بسیاری از مفسران نُصْب و عذاب را به معنای همان «ضر» که در سورهٔ انبیاء آمده است گرفته‌اند. بر این تفسیر اسناد فعل «مس» به شیطان از باب اسناد فعل به سبب آن است تا از این رهگذر، ادب با فاعل حقیقی که خداوند است نگه داشته شود. اما این که چگونه شیطان سبب آن نُصْب و عذاب و به دیگر سخن سبب آن بیماری بوده، چیزی است که قرآن بدان نپرداخته است، همسوی با شیوهٔ ویژهٔخود در پرداختن به داستانها به صورت موجز و بسنده داشتن به آنچه عبرت آموز است. البته برخی از مفسران در بیان جزئیات این که چگونه شیطان سبب آن بیماری شد روایتهایی آورده‌اند که در میان آنها حتی یک روایت که به سند صحیح ثابت شده باشد وجود ندارد. نزدیکترین این روایتها به پذیرش و روایتی که کمتر از همه روایتها اشکال سندی دارد، این است که گفته‌اند: شیطان این وسوسه را به دل ایوب علیه السلام انداخت که از خداوند بلایی بزرگ بخواهد تا بدین وسیله با صبر کردن بر چنین بلایی بزرگ پاداشی عظیم یابد.

روشن است که بلا خواستن در برابر عافیت طلبیدن از خداوند، بانظر به مقام پیامبران یک گناه است، اما با این وجود در جایگاه بلند آنان هیچ خللی ایجاد نمی‌کند.برای هر کس که قرآن را بر این تفسیر بخواند بسنده می‌کند که دریابد آن دو رنجی که به ایوب رسید از باب ابتلا و امتحان و در پی وسوسهٔ شیطان رخ داد، هر چند آن وسوسه از نوعی نبود که به گناه کبیره یا صغیره بینجامد. این خواسته به ایوب الهام شد تا به رساترین صورت به او گفته شود از وسوسه‌های شیطان بر حذر باشد. خداوند نیز این داستان را در قرآن آورده است تا دیگران بدانند حتی گاه به دلهای پاک هم اندیشه‌ای راه می‌یابد که خود شخص آن را یک اندیشهٔ نیک می‌داند، در حالی که در حقیقت، ترک آن بهتر از انجام دادنش هست. بنابر این می‌بایست

انسان به هیچ اندیشه‌ای که در دل می‌گذرد دل نسپارد و آن را نپذیرد مگر آن که روشن شود پرتوی از نور الهی است.

این دیدگاه کسانی است که «نُصْب» و «عذاب» را که در سورهٔ ص آمده، به معنای همان «ضُرّ»ی دانسته‌اند که در سورهٔ انبیاء آمده است.

اما گروهی دیگر از مفسران، آن را به معنای دل آزردگی و رنجیدگی دانسته‌اند، رنجیدگی ناشی از وسوسهٔ شیطان تا بیماری خویش را بزرگ پندارد و بی‌تابی نشان دهد، و یا ناشی از وسوسهٔ شیطان به یکی از افراد قومش مبنی بر این که خداوند پیامبران خویش را بـه چـنان بیماریی که ایوب را بدان گرفتار ساخته مبتلا نمی‌سازد، و یا ناشی از وسوسهٔ شیطان به یکی از همسران او که ایوب تنها در صورتی شفا خواهد یافت که یکی از گناهانی را که خشم خداوند را بر می‌انگیزد انجام دهد، البته اگر این روایت صحت داشته باشد که شیطان چنین راهی را به همسر ایوب نمایانده است تا وی آن را به همسر خویش توصیه کند. این گروه از مفسران از آن روی چنین تفسیری را برگزیده‌اند که وجه اسناد بیماری ایوب به شیطان [بـه عـنوان بـه وجود آورنده آن] برایشان روشن نشده و از آن سوی دیده‌اند نزدیکترین احتمال ممکن برای تفسیر وسوسهٔ بیمار همان است که گفته شد، بویژه هنگامی که این بیمار پیامبری از پیامبران خداوند باشد. گفتنی است این گروه از مفسران واژهٔ «ضُرّ» در سورهٔ انبیاء را بر همان معنای حقیقی‌اش باقی گذاشته‌اند.

سپس ایوب به طریق کنایه و ادب و با ظرافت از خداوند خواست شرّ این وسوسه را که ممکن است او را بیش از اصل بیماری آزار دهد از او دور سازد و بیماری را نیز از او دور کند. پس خداوند در برابر این خواسته، او را بدانچه بیماری‌اش و در نتیجه وسوسه‌ای را که در پی آورده است از میان می‌برد راه نمود و فرمود: «**أُرْكُضْ بِرِجْلِكَ**»؛ با پای خویش بر زمین بکوب. او نیز این کار را کرد و در نتیجه چشمهٔ آبی از زمین بر جوشید. آنگاه خداوند به او فرمود: «**هٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ**» این آبی برای غسل و سرد و نوشیدنی است و شـفای ظـاهری و باطنی تو را در خود دارد. در آن غسل کن و از آن بنوش. او نیز این کار را کرد و [از بیماری و هم از وسوسه] شفا یافت. همهٔ آنچه ما در تقدیر گرفتیم و بر این اساس آیه را معنا کـردیم چیزی است که سیاق کلام بر آن دلالت می‌کند؛ چه، آمدن این آیـه در پس دعـای ایـوب و خواستهٔ او از خداوند که او را از بیماری یا از وسوسه ناشی از این بیماری شفا بخشد، خود دلیل آن است که این دویدن و پای بر زمین کوبیدن با بر آورده شدن دعای ایوب پیوندی دارد. این هم که خداوند در پس دعای ایوب و در همان حال که خواسته دعای او را بر آورد به او

فرمان دویدن و پای بر زمین کوبیدن داده است بر این معنا حمل می‌شود که وی این کار را انجام داده است. همچنین عبارت «**هٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ**» پس از امر «**أُرْكُضْ بِرِجْلِكَ**» بدان اشعار دارد که این چشمه در نتیجهٔ همان گام بر زمین زدن پدید آمده است. ظاهر آیه آن است که آنچه در عبارت «**هٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ**» از آن خبر داده شده، یک چیز است. از همین روی، گفتیم: پس از آن که ایوب پا بر زمین کوبید یک چشمه بر جوشید، و آن تفسیر را نپذیرفتیم که می‌گوید: دو چشمه بر جوشیده و «بارد» و «شراب» اشاره به این دو چشمه دارد.

اگر کس بگوید: پای برزمین کوبیدن ایوب چه فایده‌ای داشته، در حالی که خداوند بر این تواناست که بدون آن پای بر زمین کوبیدن نیز چشمه‌ای از زمین بر جوشاند ـ در پاسخ خواهیم گفت: مشیّت خداوند بر آن قرار گرفته که چون بخواهد معجزه‌ای از معجزه‌های پیامبران را آشکار سازد، آنان را به انجام کاری فرمان دهد که سبب آشکار می‌نماید و آن پدیدار بزرگ [که به واژه معجزه از آن یاد شده است] با این سبب پیوندی دارد، چونان که به موسی فرمان داد عصای خویش را بر سنگ فرو آورد «و در پی آن دوازده چشمه از زمین بر جوشید»، یا چونان که به او فرمان داد عصای خویش را بر دریا فرود آورد «و در پی آن دریا شکافت و هر جانب آن چون دیواری سترگ بر جای ایستاده بود». با چنین کاری عادی که پیامبر انجام می‌دهد و در پی آن رخدادی خارق العاده به وقوع می‌پیوندد مردمان از این آگاهی و اطمینان بیشتری می‌یابند که این پدیدار خارق العاده را خداوند تنها برای دلالت بر نبوت پیامبر آشکار ساخته است.

«**وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنّا وَذِكْرَىٰ لِاولِي الْأَلْبَابِ**» ـ و در سوره انبیاء «**وَ آتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَاوَذِكْرىٰ لِلعابِدِينَ**» ـ گفته‌اند: در دوران بلا و گرفتاری او پسرانش همه مردند، اما پس از آن دوره برای او زنده شدند و همانند آنان برای او زاده شد. چونان که ابوحیان و دیگران گفته‌اند، این نظر با ظاهر آیه مناسبتر می‌نماید. قول دیگر آن است که خداوند فرزندان او را پس از آن که پراکنده و از هم گسیخته بودند در پیرامون او گرد آورد و فرزندانی زادند تا آن که شمار آنان به اندازهٔ شمار پدران رسید. جز این دو قول اقوال دیگری نیز گفته شده است.

البته منّتی که در این مورد بر ایوب نهاده شده هنگامی جایگاه خاص خود را می‌گیرد که فرزندان او از کسانی بوده باشند که به او ایمان آورند و او را در رسالت و دعوتش پشتیبانی کنند. در اینجا عالمان در بارهٔ جایگاه این منّت در برابر دعای ایوب‌علیه‌السلام اختلاف ورزیده‌اند و این اختلاف زاییده تفاوت دیدگاهی است که در تفسیر «ضُرّ»ی دارند که ایوب بر طرف شدن

آن را از خداوند خواست؛ کسانی که آن را تنها به بیماری تفسیر کرده‌اند گفته‌اند: بر گرداندن اهل ایوب به وی چیزی جدا و افزون بر برآوردن دعای اوست تا بدین ترتیب نعمت الهی بر وی تمام و کامل شود. در این تفسیر، عبارت «**وَ وَهَبْنَالَهُ**» بر «**فَاستَجَبْنَالَهُ**» عطف شده که در سورهٔ انبیاء مذکور و در سورهٔ ص مقدر است. اما کسانی که «ضُرّ» را بلا و گرفتاری خود او و کسانش تفسیر کرده‌اند، عبارت «**وَ وَهَبْنَالَهُ**» را در مکان استجابت دعا و در سورهٔ انبیا عطف بر «**فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ**» و در سورهٔ ص عطف بر یک عبارت محذوف دانسته‌اند، همانند آن که گفته شود: «فاستجبناله و قلنا له ارکض بر جلک و وهبناله اهله». طبعاً در این تفسیر عبارت «و وهبنا» بر «قلنا» که در تقدیر است عطف شده است.

خداوند از تمامی داستان ایوب همین اندازه برای ما بازگفته است که ایوب به یک بیماری سخت و به جدایی از کسان و خاندان گرفتار شد و در برابر این گرفتاری هیچ چیز جز صبر و خشنودی از خود نشان نداد و فرجام این صبر پسندیده او عافیت کامل بود و نیز آن که فرزندان و کسانش بعلاوهٔ شماری همانند آن نزد او باز گردانده شد و این یاد آوری برای پرستشگران و الگویی برای خردمندان است، در این که در برابر قضا و تقدیر الهی صبر کنند، تسلیم او باشند و کارها را به او بسپرند و بدانند گشایش همراه سختی و در پی هر دشواری آسانیی است، و بیماری و همانند آن گونه‌هایی از بلا هستند که گزیدگان و برتران، به تناسب برتریی که دارند، می‌توانند بدان گرفتار شوند تا بر درجه‌ای که نزد خداوند دارند افزوده شود، چونان که ایوب با چنین فلسفه‌ای بیمار و گرفتار شد.

«**وَخُذْ بِيدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاَ تَحْنَثْ، إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً، نِعْمَ العَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ**»؛ این آیه سخنی را حکایت می‌کند که خداوند به ایوب علیه السلام وحی کرد. مفسران می‌گویند: ایوب در دوران بیماری‌اش به دلیل کاری که زنش انجام داده و او را به خشم آورده بود سوگند یاد کرد که اگر خداوند او را شفا بخشد زن خویش را صد تازیانه بزند. پس از آن که خداوند او را شفا داد در این آیه و با این ترخیص برای او راه گریزی از شکستن سوگند قرارداد، چرا که همسر وی به او نیکی کرده، برسختی او شکیبایی ورزیده و با او رفتاری شایسته در پیش گرفته بود. مفسران تا اینجا اتفاق نظر دارند اما از این‌پس در علتی که به واسطهٔ آن ایوب سوگند یاد کرده بود که همسر خویش را تازیانه زند اختلاف ورزیده و نظریه‌های فراوانی اظهار داشته‌اند که برخی از آنها کلاً مردود است و برخی می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد، اما دارای نقل و ناقل صحیحی نیست. چکیدهٔ نظریه‌هایی که می‌تواند پذیرفته شود آن است که شیطان در برابر آن زن به سیمای یک اندرز دهنده یا طبیب در آمد و راه بهبود و چارهٔ درد ایوب را به او نمایاند،

مشروط بر آن که ایوب کاری خاص انجام دهد که انجامش از دیدگاه شرع برای یک مؤمن جایز نیست. زن نیز این راه درمان را با ایوب در میان نهاد و متوجه عصیان و مخالفتی که در آن هست نشد. اما ایوب دریافت آن که در برابر همسرش نمایان شده شیطان بوده است. از همین روی خشمگین شد که چرا زن چنین پیشنهادی الهام یافته از شیطان به او ارائه کرد. چنین بود که ایوب سوگند یاد کرد زن خویش را به جرم این کار صد تازیانه زند.

اگر از روایتهایی که مفسران آورده‌اند صرف نظر کنیم و الفاظ را بر معانی حقیقی آنها نگه داریم و شیوهٔ قرآن در ایجاز را نیز در نظر داشته باشیم خواهیم گفت: از ایوب سوگندی صادر شد مبنی بر این که یکی از کسان یا مملوکان خود را به دلیلی که قرآن از آن نام نبرده است تعدادی تازیانه زند و ادب کند. از آن جا که به موجب چنین سوگندی وی می‌بایست صد تازیانه یک به یک و جدای از هم بر او زند خداوند او را به راهی آسانتر از آنچه در عرف بود راه نمود، و آن این که دسته‌ای مرکب از چند رشته به شمار تازیانه‌هایی که بر زدن آنها سوگند خورده بود بر بدن وی بنوازد. خداوند همین کار را در وفای به سوگند مجزی و بی نیاز کننده دانست. در این رخصت از سویی حرمت سوگند مراعات شده، از سویی احسان به کسی که بنابر سوگند می‌بایست تازیانه بخورد و از سویی دیگر هم اجرای آنچه ایوب بر آن تصمیم گرفته بود؛ چه، تازیانه زدن به آن دستهٔ فراهم آمده از چند رشته هر چند آزارنده است، اما آزاری که در آن وجود دارد کمتر از آن چیزی است که به سبب زدن تازیانه‌های پی‌درپی به وجود می‌آید و به این ترتیب، هم ایوب به سوگندی که خورده وفا می‌کند و هم به آن فردی که بناست تازیانه بخورد آزار فراوانی نمی‌رسد.

قرآن کریم در مورد این داستان به آنچه عبرت آموز است بسنده می‌دارد؛ چرا که قرآن به عنوان یک کتاب داستان نازل نشده است، تا انتظار داشته باشیم مشخص کند بر تازیانه زدن چه کسی سوگند خورده، علت این سوگند چه بوده، و یا شمار تازیانه چه بوده است. در این میان، آنچه مفسران در میان جزئیات این داستان می‌آورند تنها نوعی گستراندن دامنهٔ تفسیر با استفاده از روایتهایی است که به آنان رسیده است. آنان در حالی این کار را انجام می‌دهند که خود می‌دانند عبرت آموختن از آیه هیچ بسته به شناخت این جزئیات نیست.

نکتهٔ عبرت آموز در این آیه تنها همین است که ایوب دید یکی از کسانش کاری کرده یا سخنی گفته که سزاوار کیفر است. از همین روی در حالی که خشمگین بود سوگند یاد کرد آن کس را به چند ضربه تازیانه کیفر دهد. اما خداوند راهی به او نمایاند که از رهگذرش می‌توانست از سویی احترام سوگند را پاس بدارد و از سویی دیگر بخشی از سختی کیفر را از

میان ببرد. بنابر این، این سوگند سوگندی بود که در پی خشمی خدایی بر زبان آورده شده، و آن تخفیف نیز اثری بود از آثار رحمت خداوند بر بندگان پرهیزگار خویش. چنین است که خداوند می‌فرماید: «**إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً، نِعْمَ العَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ**».[۱]

موضع عالمان دربارهٔ رخصت ایوب

عالمان دربارهٔ راه گریزی که ایوب در پیش گرفت تا به وسیلهٔ آن به سوگند خویش وفادار باشد و آن را نشکند سه نظر دارند:

نظر اول: این که اصلاً این مورد از مصادیق حیله نیست، بنابر این اگر برای نمونه کسی بگوید به خداوند سوگند فلانی را صد تازیانه خواهم زد این گفته به حکم اطلاقی که دارد، هم صد تازیانهٔ یک‌به‌یک و جدای از هم را در بر می‌گیرد و هم یک ضربه‌ای را که در آن صد رشته یا صد تازیانه به یکبار بر بدن شخص نواخته شود. البته برخی از معتقدان به این دیدگاه چنین شرط کرده‌اند که در صورت اخیر حتماً می‌بایست همهٔ آن تازیانه به بدن شخص برسد.

بر این نظر اشکال می‌شود که آنچه از چنین سخنی به ذهن تبادر می‌کند زدن صد تازیانهٔ جدای از هم و یک‌به‌یک است و از دیگر سوی تبادر نیز علامت حقیقت. افزون بر این، اگر زدن یک مجموعه تازیانه همه با هم مدلول وضعی الفاظ چنین سوگندی بود، نمی‌توانستیم بگوییم خداوند موجب و مقتضای سوگند را برای پیامبری از پیامبران بزرگوار خویش تخفیف داده است. شرطی هم که برخی از معتقدان به این نظر مطرح کرده‌اند، مبنی بر این که می‌بایست همهٔ تازیانه یارشته‌ها به بدن شخص برسد، چیزی است که نه آیه بر آن دلالت می‌کند، نه لغت و نه عرف.

نظر دوم: مقتضای این سوگند در فرض اطلاق آن، زدن تازیانه‌ها به صورت جدای از همدیگر است، اما آنچه در این آیه آمده تنها رخصتی ویژه برای ایوب علیه السلام است. مقتضای این نظر آن است که اگر کسی سوگندی همانند سوگند ایوب بخورد یا باید آنچه را بر آن سوگند یاد کرده، یعنی زدن تازیانه به صورت یک به یک وجداگانه، انجام دهد و یا کفارهٔ شکستن سوگند بدهد.

دلیل آن که این رخصت ویژهٔ ایوب بوده دو نکته است:

۱ـ مؤلف تفسیر این آیه‌ها را از مقالهٔ محمد خضر حسین در مجلهٔ الهدایة الاسلامیه (شماره ۱۰، دورهٔ ۷) برگرفته و با نکاتی دیگر از *روح المعانی* و *البحر المحیط* درآمیخته است.

الف ـ این که شرایع پیش از ما تنها در صورتی شریعت ما نیز هست که با آنچه در آیین ما آمده مخالفتی نداشته باشد. اما در این جا چنین مخالفتی وجود دارد؛ چه، بنابر شریعت ما آنچه در تفسیر سوگند معیار و معتبر است قصد شخص است، یا عرف، یا لغت و یا شرع. این در حالی است که چونان که ظاهر است سه معیار نخست، زدن تازیانه یک به یک و جدای از هم را ایجاب می‌کند و چهارمین معیار نیز همین را می‌طلبد، از آن روی که پیامبرﷺ و صحابه و بلکه عموم مسلمانان پس از او،حدودی چون حدّ زنا که به آیه «**اَلزَّانِیَةُ وَ اَلزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ**»[1]، حدّقذف که به آیه «**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلدَةٍ**»[2] و نیز حدّ میگساری را که به سنت ثابت شده است تنها با زدن ضربه‌های جدا از هم و یک به یک اجرا می‌کردند، در حالی که اگر زدن یک رشته تازیانه در یک ضربت به معنای عمل کردن به سوگند بود در اینجا نیز تعدد ضربه‌ها در اجرای حدّ بر زناکار، قاذف و میگسار برداشته می‌شد.

ب ـ این که کفاره در دوران ایوب و بلکه حتی در صدر اسلام تشریع نشده بود و بعدها تشریع شد. گواه این ادعا، سخن عایشه است که می‌گوید: «ابوبکر هیچ‌گاه سوگند خویش را نمی‌شکست مگر پس از آن که خداوند کفارهٔ سوگند را نازل کرد». بنابر این در دوران ایوب کسی که سوگندی می‌خورده راهی جز اجرای سوگند خویش نداشته است و از همین روی نیز خداوند، پس از آن که ایوب چنان سوگندی خورد، خواست او را به راهی آسانتر از آنچه در عرف وجود داشت راهنمایی کند تا وی از این رهگذر به سوگند خویش وفا کرده باشد. خداوند این حق را داراست که در برخی از واجباتی که مشقتی دارند تخفیف دهد؛ برخی را ساقط کند، یا برای برخی جایگزینی که از جهاتی با آن شباهت دارد بگذارد. اما در شریعت ما کفاره وجود دارد و از همین روی نیازی و دلیلی برای عمل به رخصت یعنی زدن ضربه‌ها در قالب یک مجموعه وجود ندارد؛ زیرا بنابر آیین ما اگر عمل به سوگند، یعنی در این مثال زدن ضربه‌های جداگانه، دشواری داشته باشد شخص می‌تواند به سوگند خود عمل نکند و در نتیجه مرتکب حنث قسم شود و به ازای آن کفاره بدهد.

این نظر از مجاهد و ابن‌عباس روایت شده و لیث و مالک و احمد نیز بدان گرویده‌اند. بنابراین، آیه از موردی از موارد حیله سخن به میان آورده؛ زیرا مشتمل بر مخالفتی با مقتضای لفظ در هنگام اطلاق است، ولی به دلایلی که گفتیم این حیله و این جواز به ایوب اختصاص

۱ـ نور/ ۲ : زن و مرد زناکار را صد تازیانه زنید.

۲ـ نور/ ۴ : پس آنان را هشتاد تازیانه زنید.

داشته است.

نظر سوم: این که مقتضای سوگند ایوب در این آیه زدن ضربه‌های پراکنده و جدای از هم است، اما خداوند از سر لطف و رحمت و از باب تخفیف، به جای ضربه‌های جدا از هم به ضربه در یک مجموعه، بسنده کرده و این رخصت تا همیشهٔ روزگار بر جای است.[1] ابن‌حزم در *المحلی* به صورت مسند از عبدالله بن عبید بن عمیر آورده است که دید پدرش با زدن یک ضربهٔ خفیف و آرام به سوگند خود مبنی بر این که کسی را بزند عمل و برائت ذمه حاصل می‌کند. عطاء که این را شنید گفت: این شیوه در کتاب خدا نازل شده است: «**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ**». همچنین به صورت مسند از عطاء روایت شده است که گفت «ضغث» در آیه «**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاتَحْنَثْ**» عام و برای همهٔ مردم است. از هشام بن عروه نیز به نقل از غلامی که به حد فهم رسیده بود، به صورت مسند آورده شده که گفت: آن غلام به من خبر داد که [یک بار] عروه سوگند یادکرد فلان تعداد ضربه مرا شلاق زند. پس برای وفا به سوگند خود چند رشته چوب در دست گرفت و به یک ضربه بر من نواخت. ابن جریر طبری هم به نقل از ضحاک آورده که در تفسیر آیه «**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً**» گفت:

«**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً**»، یعنی دسته‌ای به هم تافته از چند رشته شاخهٔ درخت سبز، او [ایوب] سوگندی یاد کرده بود پس به شمار تازیانه‌هایی که نسبت به زدن آنها سوگند خورده بود شاخه‌هایی از درخت بر گرفت و به وسیله آنها ضربه‌ای نواخت و بدین‌ترتیب به سوگند خود عمل کرد. این سوگند امروزه به سوگند ایوب نامور است و هر که از آن استفاده کند کارش نکوست. شافعی، ابوحنیفه، ابویوسف، محمد بن حسن و زفر به همین نظر گرویده‌اند، بنابر این قاعده که شرایع قبل از ما تا زمانی که ناسخی برای آن نرسیده شریعت ما نیز باشد. مالک نیز در پذیرش این قاعده با کسان پیش گفته هم عقیده است. ابن عربی در *القبس* می‌گوید: مالک در کتاب دیات *موطأ* بر این قاعده تصریح کرده و نزد او اختلافی در آن نیست.

اختلافی که در این جا میان مالک و دیگران وجود دارد، تنها در این است که آیا ناسخی رسیده یا نرسیده؛ مالک ـ چنان که گفتیم ـ می‌گوید ناسخی رسیده و دیگران می‌گویند ناسخی نرسیده و از همین روی رخصت مذکور در آیه هنوز نیز بر جای است و حکم هم عام و فراگیر.

۱ـ ر.ک: *المحلی*، ج ۸، ص ۵۷، ج ۱۱، ص ۱۷۳.

در پاسخ مالک گفته‌اند پیامبر اکرمﷺ خود در مورد ضعیفی که زنا کرده بود به این شیوه عمل کرد؛ از ابوامامة بن سهل، از سعید بن سعد بن عباده روایت شده است که گفت: در محلهٔ ما مردکی ضعیف و ناقص می‌زیست. در این میان تنها چیزی که محله و طایفه را نگران ساخت این بود که [روزی] بناگاه او را دیدند که بر روی کنیزی از کنیزان آنان است و با او به بدکاری مشغول. سعد بن عباده ماجرای آن مرد را که مسلمان نیز بود برای پیامبرﷺ نقل کرده و آن حضرت فرمود: حدّش را بر او جاری کنید. گفتند ای رسول خدا، او از آنچه گمان می‌کنید ضعیف‌تر است؛ اگر صد تازیانه بر او زنیم مرده است. فرمود: برای او خوشه‌ای از درخت خرما بکنید که صد رشته داشته باشد و آن را به یک ضربت بر بدن او بنوازید. راوی می‌گوید: چنین نیز کردند. این حدیث را احمد و صاحبان سنن روایت کرده‌اند و آنچه ما در اینجا آوردیم عبارت ابن‌ماجه و احمد است.[آنچه در این حدیث آمده تنها در بارهٔ یکی از حدود است و این در حالی است که] میان حدود با همدیگر تفاوتی وجود ندارد.

گفته نشود: این تخفیف و این حکم به بیماری اختصاص دارد که به بهبود یافتنش امیدی نباشد؛ زیرا خواهیم گفت: اثر این اختصاص در این که ضربه‌ها یک‌به یک و یا در قالب یک مجموعه زده شود آشکار نمی‌گردد، بلکه خود را در این نشان می‌دهد که از چه وسیله‌ای برای تازیانه زدن استفاده شده است. بنابر این، هر چیزی که حدّ زدن با آن بر شخص به صورت جدای از هم ممکن باشد، حدّ زدن او با همان چیز در قالب یک مجموعه یا یک دسته نیز امکان‌پذیر خواهد بود و در این مسأله بیمار و غیر بیمار با هم تفاوتی نمی‌یابند؛ غیر بیمار با شلاق زده می‌شود تا درد این کیفر را بچشد و بنابر این می‌توان مثلا در حدّ زنا، صد تازیانه را با هم گرفت و به یکباره بر تن او فرود آورد، چنان که دربارهٔ بیماری که بر او بیم جان می‌رود و به بهبودی او نیز امیدی نیست، می‌توان ضربه‌های جدای از هم با چیزی که او توانش را دارد، همانند شاخهٔ خرما و یا کنارهٔ جامه، بر بدن او نواخت تا او با همین ابزار که سبک می‌نماید گاه چنان دردی بکشد که یک فرد سالم از ضربه‌های تازیانه نمی‌کشد. بنابر این، اگر با یک شاخهٔ درخت خرما که به تعداد لازم در حدّ، رشته دارد بربدن مریض نواخته شود جایز است، و در این که با نظر به حالت بیمار و وضعیت غیر بیمار ضربه‌ها به صورت پراکنده و یا به یکباره بر شخص نواخته شود آن حدّی که خداوند اجرای آن را از ما خواسته است تحقق می‌پذیرد. اما در باب سوگند و عهد و نذر، اگر شخص سوگند یاد کند که به تعداد معینی کسی را بزند برای جواز زدن ضربه‌ها به صورت یکباره چیزی جز همین که درد دهنده و آزارنده باشد شرط نمی‌شود و از همین جا معلوم می‌گردد که تفاوت میان بیماری و سلامتی در این باب به تفاوتی

که میان این دو حالت در باب حدود هست نمی‌رسد.

اما این ادعا که کفاره از خصوصیات این امت است و در دوران ایوب هنوز تشریع نشده بود، ادعایی است که عالمان بر آن اتفاق نظر ندارند و هر کس هم که بدان گرویده دلیلی در اختیار ندارد که ظن غالب برای انسان به وجود آورد تا چه رسد به یقین و جزم. حتی پس از پذیرفتن این دعوی چرا این جاری نباشد که گفته شود: وفا به سوگند به دو صورت (زدن ضربه‌ها به صورت پراکنده و یک‌به‌یک که همین نیز مقتضای ظاهر لفظ به هنگام اطلاق است؛ و زدن ضربه‌ها به صورت مجموعی، که این یک رخصت است) امکان‌پذیر است و عدول به کفاره تنها هنگامی جایز است که وفای به سوگند به هیچ یک از آن دو صورت ممکن نگردد.

دلالت آیه بر جواز حیله

پس از مروری بر این نزاع که میان مالکیه و حنابله از یک سوی و حنفیه و شافعیه از سویی دیگر صورت پذیرفته است می‌توانیم بگوییم: استدلال به این آیه بر جواز حیله‌هایی که اصلی از اصول و یا فرعی از فروع شریعت را از میان نمی‌برد استدلالی است قوی. جهت دلالت نیز چونان که در تفسیر آیه‌ها آوردیم آن است که ایوب به دلیلی از دلایل سوگند یاد کرد یکی از کسان تحت ولایت خویش را چند ضربه تازیانه زند. از آن جا که عرف در چنین سوگندی می‌طلبید که ضربه‌ها پراکنده و جدای از هم باشد [و این کیفری سنگین بود] خداوند ایوب را بدان راه نمود که دسته‌ای مرکب از چند رشته چوب نازک به شمار تازیانه‌هایی که نسبت به زدن آنها سوگند یاد کرده بود برگیرد و با آن یک ضربه بر بدن آن شخص بنوازد. او نیز این کار را انجام داد و بدین وسیله هم از سویی احترام سوگند خویش را پاس بداشت و سوگند را نشکست؛ [چه، آن آزار رساندنی که در حدّ شرعی مورد نظر است حاصل آمد]، و از سویی دیگر هم به آن کس که به حکم سوگند او می‌بایست تازیانه بخورد احسان و نیکی کرد؛ چه، آن آزار و دردی که از زدن مجموعه‌ای از چند رشته با یک ضربه حاصل می‌آمد کمتر از آن چیزی بود که زدن ضربه‌های جداگانه در پی می‌آورد. حیله نامیدن چنین چیزی نیز یک مسألهٔ روشن است؛ زیرا وفای به سوگند با چنین شیوه‌ای یک طریق پنهان و پوشیده است و از همین روی نیز ایوب بدان توجه نیافت و خداوند از سر لطف و رحمت او را بدان راه نمود. از دیگر سوی از آن جا که ـ بنابر دیدگاه برتر نزد عالمان ـ شرع پیش از ما نیز برای ما شریعت است تا زمانی که ناسخی برایش نرسیده باشد، و این در حالی است که در شریعت ما چیزی در تأیید این نسخ نرسیده و بلکه آنچه رسیده در کلیت خود تأیید کنندهٔ عدم نسخ است ـ و از آن جمله

است اجرای حدّ زنا بر بیمار به وسیلهٔ یک شاخهٔ خرما که صد رشته دارد ـ و افزون بر این دلیلی هم نزد ما وجود ندارد که از اختصاص این حیله به ایوب حکایت کند، ثابت می‌شود که چنین حیله‌ای یک تشریع عام و فراگیر و دلیلی است بر آن که هر کس از او سوگندی چون سوگند ایوب صادر شود می‌تواند بدان شیوه که خداوند ایوب را بدان راه نموده از سوگند خود رهایی یابد. هر حیله‌ای هم که به بازی گرفته شدن مقاصد شریعت را در پی نیاورد بر این حیله قیاس می‌شود.

ناگفته نماند که استدلال به این آیه بر جواز هر نوع حیله جایز نیست و هر که چنین کند با خویش مغالطه کرده، در برابر وجدان و درک درونی خود گزافه گفته، با شریعت به مخالفت برخاسته و هر چیز را به همان ترازوی درستی که می‌بایست سنجیده شود نسنجیده است؛ چه، در این حیله آنچه انگیزهٔ انجامش شده قصد وفا به سوگند و نشکستن آن است و همین نیز چیزی است که شارع آن را تا آنجا که ممکن شود می‌خواهد، آن‌سان که فرمود: «**وَاحْفَظُوا اَیْمانَکُمْ**»[1]. شیوه‌ای هم که در این حیله به کار رفته شیوه‌ای مشروع است و در بردارنده به بازی گرفتن حرمت سوگند نیست؛ چه، آزار دهندگی [که فلسفه تشریع حداست] در زدن تازیانه‌ها در قالب یک ضربه نیز وجود دارد و حاصل است. از این روی است که می‌گوییم: قیاس کردن حیله‌هایی که از میان برندهٔ مقاصد شارع و فلسفه تشریع است بر این مورد، یعنی عدول از ضربه‌های پراکنده به ضربه‌ای در قالب یک مجموعه، قیاسی نادرست است و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

به گمان نگارنده آوردن همین اندازه از آیه‌های قرآنی برای اثبات آن که حیله‌های جایز تنها همان حیله‌هایی است که با مقاصد شریعت ناسازگاری نداشته باشد بسنده می‌کند.

۱ـ مائده/ ۸۹: سوگندهایتان را پاس بدارید.

فصل سوم

دلالت سنت بر جواز حیله‌هایی که بامقاصدشرع ناسازگاری ندارد

احادیث فراوانی بر جواز این گونه حیله‌ها دلالت می‌کند که در این فصل پاره‌ای از آنها را، نه از باب حصر و تحدید، بلکه به عنوان نمونه و برای توجه دادن می‌آوریم:

۱ : درخواست درگذشتن از قصاص، به وسیلهٔ کنایه

چونان که مسلم در «کتاب القصاص و الدیات» صحیح خود آورده، از علقمة بن وائل رسیده است که پدرش برای او نقل حدیث کرد و گفت: با پیامبرﷺ نشسته بودم که مردی در حالی که دیگری را افسار کرده، در پی می‌کشید وارد شد و گفت: ای رسول خداﷺ این مرد برادر مرا کشته است. رسول‌خداﷺ [روبه آن مرد] فرمود: آیا تو او را کشته‌ای؟. [پیش از آن که وی پاسخی دهد برادر مقتول] گفت: اگر او اعتراف نکند در برابر او بینه اقامه خواهم کرد. آن مرد در این هنگام گفت: آری، من او را کشته‌ام. آن حضرت پرسید: چگونه او را کشتی؟ گفت: من و او با هم از درختی برگ می‌روبیدیم. او مرا ناسزا گفت و به خشم آورد و من نیز با تیشه بر فرق سر او زدم و او را کشتم. پیامبرﷺ از او پرسید: آیا چیزی داری تا به عنوان فدیه خود بدهی؟ گفت: جز این جامه و تیشه‌ام ثروتی ندارم. پرسید: آیا فکر می‌کنی کسانت تو را باز می‌خرند [= از جانب تو دیه می‌دهند]؟ گفت: من نزد کسانم بی‌مقدارتر از اینم. در این

هنگام پیامبرﷺ سر ریسمان را به سمت برادر مقتول افکند و فرمود: این مرد در ا ختیار توست. مرد نیز روانه شد و او را با خود برد. پس چون پشت کرد و می‌رفت رسول خداﷺ فرمود: «ان قتله فهو مثله»؛ اگر او را بکشد او نیز فردی همانند وی است. پس آن مرد بازگشت و گفت: به من خبر رسید که فرموده‌ای: اگر او را بکشد او نیز فردی همانند وی است. اما من او را به فرمان تو گرفتم. رسول خداﷺ فرمود: «اما ترید ان یبوء باثمک و اثم صاحبک؟»؛ آیا نمی‌خواهی این مرد گناه تو و گناه برادرت را بر دوش کشد؟ آن مرد [برادر مقتول] پرسید: ای رسول خدا، چنین امیدی هست؟ فرمود: آری. گفت: پس این [که از او قصاص بکشم] نیز همانند آن است [که او را واگذارم و او گناه من و برادرم را بردوش کشد]. راوی می‌گوید: پس ریسمان او را به کناری انداخت و وی را آزاد گذارد.

نووی می‌گوید:

این حدیث در بردارندهٔ چند مسأله است:

- سختگیری بر مجرمان و به ریسمان بستن آنان و آوردنشان نزد ولی امر؛
- خواستن از مدعی علیه برای این که پاسخ مدعی را بدهد؛ شاید او اقرار کند و در نتیجه، مدعی و قاضی از زحمت حاضر کردن گواهان و اثبات عدالتشان بی‌نیاز شوند. افزون بر این که حکم کردن براساس اقرار، حکم کردن بر پایه یقین است و حکم کردن براساس بیّنه حکم کردن بر پایه گمان؟
- خواستن حاکم و نیز دیگران از ولیّ دم که از مجرم در گذرد؛
- جواز عفو پس از اقامهٔ دعوا نزد قاضی؛
- جواز ستاندن دیه در قتل عمد، به دلالت این عبارت که فرمود: «هل لک من شیء تؤدّیه عن نفسک؟»؛ آیا چیزی در اختیار داری تا به عنوان فدیهٔ خود بدهی؟
- و سرانجام پذیرش اقرار به قتل عمد.

از دیگر نکاتی که در این حدیث وجود دارد آن است که چنانچه ولیّ دم قاتل را ببخشد هم گناه قتل بر دوش قاتل می‌ماند و هم گناه درد و مصیبتی که به ولیّ دم وارد کرده است، به دلالت این عبارت که فرمود: «اما ترید ان یبوء باثمک و اثم صاحبک»؛ آیا نمی‌خواهی این مرد گناه تو و گناه برادرات را بر دوش کشد؟

گواهی حدیث بر جواز این حیله

گواهی حدیث در این عبارت است که فرمود: «ان قتله فهو مثله»؛ چه، ظاهر این جمله

گویای این است که اگر ولیّ دم حق خود را بگیرد و قصاص کند همانند قاتل گناهکار است و همین نیز چیزی است که ولیّ‌دم از این جمله فهمید و براساس آن از حق خود گذشت. اما مقصود حضرت از این سخن آن است که ولیّ‌دم و قاتل از این جهت همانند یکدیگرند که هیچ کدام بر دیگری برتری و یا منّتی ندارند؛ چراکه ولیّ‌دم حق خود را از قاتل ستانده است، در صورتی که چنانچه از او بگذرد، بر وی برتری و منّت، و در این سرای ستایشی در خور و در آن سرای پاداشی فراوان خواهد داشت.

نظر دیگری هم در تفسیر این عبارت داده شده و آن این که اگر ولیّ‌دم قصاص کند در این که مرتکب قتلی شده همانند قاتل است و هر چند در حرمت و حلیت کاری که هر یک کرده‌اند با دیگری تفاوت دارد، اما در این که در پی خشم خود و در پس خواسته‌های نفسانی خویش رفته‌اند همانند یکدیگرند.

در اینجا پیامبرﷺ از آن روی چنان عبارتی ایهام برانگیز آورده که قصد و غرضی صحیح از آن داشته است و می‌خواسته بدین وسیله ولیّ‌دم را به در گذشتن از قاتل وادارد و این در حالی است که می‌دانیم عفو هم برای ولیّ و هم برای مقتول دربردارندهٔ مصلحتی دینی است، چونان که فرمود: «اماترید ان یبوء باثمک و اثم صاحبک؟» این که قاتل گناه این دو [یعنی مقتول و ولیّ‌دم] را بردوش کشد به معنای قصاص در آخرت است، یا به این که آن دو حق خویش را از طریق گرفتن بخشی از کارهای نیک او از وی می‌ستانند و یا به این که چنانچه قاتل کار نیکی نداشته باشد از طریق نهادن بار بخشی از گناهان خود، به اندازهٔ حقشان، انتقام خویش از وی می‌گیرند. این عفو برای قاتل نیز در بردارندهٔ مصلحت است، و آن این که از کشته شدن می‌رهد. بنابر این، از آن جا که عفو دربردارندهٔ چنین مصلحتهایی برای همهٔ طرفهاست پیامبرﷺ برای واداشتن ولیّ‌دم به این کار از کنایه بهره جست و این خود دلیلی است بر جواز رسیدن به مقاصدی که شرعاً پسندیده هستند، از رهگذر بهره‌جستن از طرقی که مشروعند.

چنین است که عالمان گفته‌اند: برای کسی که در مقام فتوا دادن است مستحب است چنانچه مصلحت استفتا کننده را در کنایه آوردن در پاسخ او می‌بیند در پاسخ وی کنایه‌ای به میان آورد که مقصود به وسیلهٔ آن حاصل شود. نمونه آن که اگر کسی دربارهٔ قاتل از مفتی بپرسد که آیا قاتل توبه هم دارد، و از دیگر سوی به وسیلهٔ قراینی برای مفتی روشن شده باشد که اگر فتوا دهد که قاتل می‌تواند توبه کند این فتوای وی از آن روی که راه بیرون شدن از گناه قتل را ارایه داده است به سبک شمرده شدن این جنایت از سوی استفتا کننده می‌انجامد، مفتی

ـ با توجه به همهٔ این اوضاع و شرایط ـ می‌گوید: در حدیث صحیح از ابن‌عباس رسیده است که گفت: «لاتوبة لقاتل»: قاتل را توبه‌ای نیست. در این جا فتوا دهنده در نقل اثر از ابن‌عباس راست می‌گوید، گرچه که خود در فتوا دادن در این باره چنین عقیده‌ای ندارد و با ابن‌عباس هم نظر نیست. اما با این وجود کسی که از او فتوا خواسته از شنیدن این روایت از زبان او چنین برداشت می‌کند که او با ابن‌عباس هم عقیده است و در نتیجه، چنین برداشتی سبب باز داشته شدن وی از قتل می‌شود. نمونهٔ دیگر آن است که کسی از مفتی دربارهٔ غیبت کردن در حالت روزه بپرسد و بخواهد بداند که آیا غیبت کردن مبطل روزه است یانه. در اینجا مفتی می‌گوید: در حدیث آمده است که «الغیبة تفطر الصائم»[1]؛ غیبت کردن، روزهٔ روزه‌دار را می‌شکند. در این جا کسی که فتوا خواسته چنین برداشت می‌کند که حدیث بر همین ظاهرباقی است و معنای ظاهرش چنین است و در نتیجه از غیبت کردن باز داشته می‌شود، هر چند مفتی، خود عقیده‌ای مطابق ظاهر حدیث نداشته باشد.

از این روی است که عالمان سلف از تفسیر کردن احادیثی که درمقام ترساندن و بازداشتن از کارهای ناشایست رسیده، در برابر عامه مردم نهی کرده‌اند، مباد که این کار به سبک شمرده شدن چیزی بینجامد که شارع خودداری از آن را از ایشان خواسته است.

۲: کشف حقوق به کمک حیله

در حدیث مورد اتفاق، از اعرج، از ابوهریره، از پیامبرﷺ رسیده است که فرمود: در حالی که دو زن دو پسر خویش را به همراه داشتند گرگ آمد و یکی از پسرها را برد. در این هنگام یکی از زنان به دیگری گفت: گرگ فرزند تو را برده است؛ و دیگری نیز به او گفت: فرزند تو را برده است. پس این دعوا را نزد داوودعليه‌السلام آوردند و وی به سود زنی که بزرگتر بود حکم کرد. پس نزد سلیمان بن داوود ـ علیهما الصلاة والسلام ـ رفتند و او را از این ماجرا خبر دادند. وی گفت: «ائتونی بالسکین...»؛ چاقویی برایم بیاورید تا این کودک را برایتان دو نیمه کنم. در این هنگام زنی که کوچکتر بود گفت: خدای تو را رحمت کند، نه، این کار را نکن. این پسر آن زن است. سلیمان پس از شنیدن این سخن به نفع همان زن که کوچکتر بود حکم کرد. راوی می‌گوید: ابوهریره گفت: به خداوند سوگند تنها در این روز بود که من واژهٔ «سکّین» را شنیدم؛

۱ـ غیبت کردن روزهٔ روزه‌دار را می‌گشاید.

ما پیش از این خبر جز «مُدیه» نمی‌گفتیم.

شرح و معنای حدیث

عالمان در این باره که چرا داوود به سود زنی که بزرگتر بود حکم کرد چند دیدگاه دارند که از آن جمله است:

۱ ـ ابن جوزی می‌گوید: آن دو در داشتن «ید» از دیدگاه داوود برابر بودند و وی در نتیجه زنی را که بزرگتر بود به دلیل سن بیشتر مقدم داشت.

۲ـ دیگران گفته‌اند: در شریعت داوود چنین بود که به سود بزرگتر از آن نظر که بزرگتر است حکم شود.

این دو نظر، هر دو، باطل و نادرست است؛چه، در دعاوی کمی و زیادی عمر هیچ تأثیری ندارد، همان گونه که کوتاهی و بلندی، یا سفید بودن و سیاه بودن. هیچ کدام از اینها نمی‌تواند موجب ترجیح دعوای یکی از طرفین شود و این چیزی است که هر کس آنچه را در شرایع آسمانی آمده بخوبی دریابد نسبت به آن یقین پیدا کند.

۳ ـ قرطبی در *الجامع لأحکام القرآن* گفته است:

آنچه بایستهٔ گفتن است این است که داوود به واسطهٔ علتی که ترجیح گفتهٔ زن بزرگسالتر را اقتضا داشت به سود او حکم کرد. اما در حدیث این علت تعیین نشده، زیرا نیازی به آن نبوده است. بنابر این می‌توان گفت [مثلاً] فرزند باقیمانده، در دست زن بزرگسالتر بوده و زن خردسالتر از او نتوانسته است بینه‌ای برای خویش اقامه کند و از همین روی، داوود[به حکم قاعدهٔ ید] و برای باقی گذاشتن هر چیز در آنجا که هست به سود زن بزرگتر حکم کرد.

قرطبی در ادامه می‌افزاید:

این توجیه بهترین چیزی است که در بارهٔ این حدیث گفته شده است و قواعد شرعی موجود در زمینهٔ دعاوی که اختلاف شرایع در مورد آنها بعید است نیز همین را گواهی می‌دهد.

اگر گفته شود: چنانچه داوود به اقتضای سببی شرعی حکم کرده چگونه برای سلیمان روا بوده است که حکم او را نقض کند، در پاسخ خواهیم گفت: این از باب تبدل احکام به واسطه تبدل اسباب است، و در اینجا نمی‌توان گفت که نقض قضاوت صورت پذیرفته است. نظیر این مسأله آن است که قاضیی به سوگند خوردن منکرحکم کند و چون او بخواهد سوگند یاد کند کسانی حضور یابند که بتوانند سخنانی از منکر بکشند که اقرار او را بدانچه تاکنون انکارش می‌کرد و می‌خواست بر انکارش سوگند بخورد اقتضا کند. در این جا با پیش آمدن

این وضعیت به استناد اقراری که کرده به زیان او حکم می‌شود، خواه این سخنان مقتضی اقرار، پیش از سوگند از او گرفته شده باشد و خواه پس از آن به هر روی، این از باب نقض حکم نخست نیست. برای همین است که نووی می‌گوید:

سلیمان این کار را به عنوان یک حیله برای آشکار کردن حق انجام داد، و این همانند آن است که محکوم‌له پس از صدور حکم اعتراف کند که حق با طرف اوست.

نسائی در *السنن الکبری* از این حدیث نکات ارزشمندی برداشت کرده و در جاهایی از کتاب خود آنها را عنوان مسأله یا بحثی قرار داده که از این جمله است:

الف ـ «نقض کردن قاضی حکم کسی را که یا همانند و یا برتر از اوست در صورتی که چنین اقتضایی باشد». وی بدین گفته در واقع اعتراض پیش گفته را می‌پذیرد و می‌گوید: نقض حکم یک قاضی توسط قاضی دیگر در صورتی که حقیقت آشکار گردد منعی ندارد، و از دیگر سوی این که آیا حکم یک قاضی می‌تواند به واسطهٔ سببی که اقتضا می‌کند از سوی قاضی دیگر نقض شود یا نه، خود یک مسألهٔ اختلافی میان عالمان است.

این نیز پوشیده نماند که هم سلیمان و هم داوود هر کدام براساس اجتهاد خویش حکم کردند؛ چه، اگر در مسأله نصی وجود می‌داشت، نه برای سلیمان جایز بود که بر خلاف آن حکم کند و نه برای داوود روا بود که آن را تقریر کند [؛ چرا که نص شرع به تقریر نیاز ندارد].

ب ـ «حکم کردن بر خلاف آنچه محکوم‌له بدان اعتراف می‌کند، در صورتی که برای قاضی روشن شود حقیقت چیزی جز آن است که وی بدان اعتراف کرده است». نسائی در ذیل این عنوان، حدیث پیش گفته را از طریق مسکین بن بکیر آورده است، با این تفاوت که در این نقل راوی می‌گوید: [سلیمان] گفت: او [کودک] را دو نیمه کنید؛ نیمه‌ای از آنِ این زن و نیمه‌ای از آنِ دیگری. پس زنی که بزرگسالتر بود گفت: او را دو نیمه کنید. اما آن که خردسال‌تر بود گفت: او را دو نیمه نکنید؛ او پسر آن زن است. نسائی پس از نقل حدیث به گفته آن زن خردسال‌تر که گفت: «او پسر آن زن» است اشاره می‌کند و نیز به این که چگونه سلیمان به این اقرار اعتنایی نورزید و به رغم این قرار کودک را به خود آن زن داد.

ج ـ «اختیار داشتن حاکم مبنی بر این که کاری را که انجام نمی‌دهد بگوید انجام می‌دهم تا حقیقت برایش آشکار گردد». نسائی این عنوان و این مسأله را از این گفتهٔ سلیمان بر گرفته است که می‌گوید: «چاقویی برایم بیاورید تا او را دو نیمه کنم»، در حالی که امکان نداشت این کار را انجام دهد و تنها از این روی چنین سخنی بر زبان آورد تا اندازه مهر و دلسوزی هر یک از آن دو مدعی نسبت به کودک به دست آید و از این طریق روشن شود کدام یک مادر حقیقی

آن کودک است. همین نیز روشن شد و در نتیجه، سلیمان به سود همان که مادر حقیقی بود حکم کرد.

د ـ «فهم در قضاوت، تدبر ورزیدن در آن، و حکم کردن به کمک استدلال». نسائی پس از این عنوان حدیث پیش گفته را از طریق بشیر نهیک از ابوهریره نقل می‌کند و در پایان آن می‌آورد: سلیمان به زنی که بزرگسالتر بود گفت: «اگر او فرزند تو می‌بود راضی نمی‌شدی که او را دو نیمه کنند».[1]

گواهی حدیث بر جواز حیله

سلیمان پیامبر خدا، در داوری این رخداد برای کشف حقیقت از حیله‌ای ظریف بهره‌جست که واقعیت را برای او آشکار ساخت؛چه، پس از این که دو زن، سلیمان را از داستان خود آگاهانیدند او چاقویی خواست تا فرزند را میان آن دو نصف کند، در حالی که در واقع چنین تصمیمی نداشت و تنها می‌خواست از این رهگذر حقیقت را روشن سازد. او با این کار خواستهٔ خویش را بر آورد و آنجا که آشفتگی زن خردسالتر را دید و دریافت که این آشفتگی از مهر و دلسوزی فراوان او نسبت به آن فرزند حکایت می‌کند یقین کرد که فرزند از آن اوست و از همین روی نیز به اقرار وی مبنی بر آن که فرزند به زن بزرگتر تعلق دارد توجهی نکرد؛ زیرا دید زن خردسالتر زنده ماندن کودک را بر هر چیز دیگر ترجیح می‌دهد و وجود همین قرینهٔ دلسوزی و مهربانی در او و نبودنش در آن زن دیگر وی را به این حکم ناگزیر ساخت که فرزند از آنِ زن خردسالتر است. این خود دلیلی است بر آن که حیله‌هایی که به کمک آنها حقی از حقوق کشف می‌شود از دیدگاه شرع پسندیده هستند؛ زیرا پیامبر خدا ﷺ این داستان را از این باب که می‌پسندد و تقریر می‌کند نقل فرمود.

از همین روی امام مفسر قرطبی می‌گوید:

> این حدیث از نظر فقهی در بردارندهٔ این است که قاضیان می‌توانند حیله‌هایی را که به وسیلهٔ آنها حقوق، کشف و آشکار می‌گردد به کار بندند. این چاره اندیشی از هوشمندی، زیرکی و پی گرفتن احوال و اوضاع مردمان سرچشمه می‌گیرد. و البته گاه نیز در اهل تقوا زیرکی و فراستی دینی و دقت نظرهایی نورانی و آسمانی است و این فضل خداوند است که به هر که بخواهد می‌دهد.

۱ـ ر.ک: *فتح الباری*، ج۱۲، ص ۴۳ و ۴۴؛ شرح نووی بر *صحیح مسلم*، ج ۷، ص ۲۷۵.

این حدیث همچنین در بردارندهٔ نکاتی دیگر چون قضاوت به استناد قراینی است که به صورت روشن بر حقوق دلالت می‌کنند. این خود گونه‌ای از حیله است که جز چیره دستان هشیاری که به اوضاع و احوال مردم آشنایی کامل دارند و مردم شناسند از عهدهٔ آن بر نمی‌آیند. قضاوت کردن به استناد چنین قراینی در کلیت خود مورد اتفاق پیشوایان فقهی است، چونان که در کتاب *مقارنة المذاهب* می‌خوانیم:

هر کس در کتابهای پیشوایان بنگرد می‌بیند که چگونه در کلیت پذیرش قراین اجماع دارند، اما در جزئیات این قراین و در نوع حقوقی که می‌توان در اثبات آنها به قراین استناد کرد دیدگاههایی مختلف ابراز می‌کنند؛ حنفیه در مورد حقوق بندگان در صورتی که متشابه نباشد به قراین عمل می‌کنند، اما در باب حدود و قصاص به واسطهٔ احتیاط واجبی که دارند اصلاً به قراین عمل نمی‌کنند. مذهب شافعیه نیز به مذهب حنفیه نزدیک است؛ چه، در این مذهب در موارد فراوانی به قرینه عمل کرده‌اند و شافعی خود، قراین را در بیش از صد موضع معتبر دانسته است. اما مالکیه و حنابله در دماء، اموال، حدود و دیگر احوال به قراین عمل کرده‌اند. بنابر این مذهبی که بیش از همه قراین را می‌پذیرد مالکیه و حنبلیه و پس از آن دو شافعیه و سپس حنفیه است. شاید حنفیه و دیگر کسانی که در تنگتر گرفتن دایرهٔ عمل به قراین هم مسلک آنان شده‌اند بر این نظرند که قراین به حسب قوّت و ضعف با یکدیگر تفاوت می‌کنند و دلالت آنها نه همه جایی است و نه بر خوردار از ضابطه و چهارچوبی مشخص، و بنابر این براساس آنها حکمی ثابت نمی‌شود، بویژه در دماء و حدود که به اندک شبهه‌ای دفع می‌شوند و مراعات احتیاط در آنها واجب است. بسیار می‌شود که قراین در نگاه نخست قوی می‌نمایند، اما پس از اندکی تأمل ضعف و سستی آنها آشکار می‌گردد و از اساس فرو می‌پاشند و روشن می‌شود که واقعیت درست بر خلاف آنهاست.

اما هر کس در آنچه از قاضیان در همهٔ دوره‌ها روایت شده تتّبع و تأملی ورزد در این تردید نخواهد کرد که پذیرش قراین و استناد به آنها در همهٔ حقوق، مبنایی است که شرع ما را بدان می‌خواند و با هدف شارع، یعنی بر پاداشتن عدالت میان مردمان، رساندن حقوق به صاحبان آنها و پیراستن گیتی از فساد و تباهی همگونی و سازگاری دارد. اما این که حتماً در هر واقعه‌ای بیقین به آنچه حق است رسیده شود، این چیزی است که در اکثر رخدادها نتوان بدان دیدهٔ طمع داشت، و حکم و قضاوت نیز متوقف بر یقین نیست و گرنه بیشتر حقوق تباه می‌شد؛ چه، بنا به نظر عالمان قویترین ادلهٔ شرعی اقرار و بینه

است و این در حالی است که به گواهی رخدادها و تجربه‌ها بیشتر اقرارها تحت تأثیر شوقی یا ترسی صورت می‌پذیرد و به هیچ گونه واقعیت را نمی‌نمایاند، چونان که بسیاری از گواهان نیز در نگاه نخست راستگو می‌نمایند و هیچ نشانی از باطل و نادرستی در آنان دیده نمی‌شود، اما دیری نمی‌پاید که واقعیت اوضاع از دروغ رسوای آنان پرده بر می‌دارد.

بنابر این، آن احتمال ضعف و سستیی که برای قرینه وجود دارد بیشتر و یا قویتر از آن چیزی نیست که برای اقرار و بینه هست. افزون بر این، عالمان در مواردی به قراینی قطعی رسیده‌اند که هیچ تردیدی دامنگیر آنها نمی‌شود و هیچ اقرار و شهادتی را در وضوحِ دلالت و در راستی نتوان بر آنها مقدم داشت.

۳: رهایی از ستم به کمک حیله

بنابر آنچه احمد و صاحبان سنن آورده‌اند، از ابوهریره روایت شده است که گفت: مردی نزد رسول خداﷺ از همسایه خود شکایت کرد که او را آزار می‌دهد. رسول خداﷺ به او فرمان داد اثاث [خانه] خود را به کوچه بریزد. او نیز چنین کرد و هر کس می‌گذشت دربارهٔ مسأله این اثاث می‌پرسید و پاسخ می‌شنید که همسایهٔ صاحب این اثاث او را می‌آزارد، دشنام می‌دهد و لعن می‌کند. پس از آن، همسایه به سراغ آن مرد آمد و گفت: اثاث خود را به جای نخست خویش باز گردان که به خداوند سوگند از این پس هرگز تو را آزار نخواهم داد.

این یکی از بهترین کنایه‌ها و یکی از لطیف‌ترین حیله‌های عملی است که می‌توان برای دور کردن ستم از خود و در امان ماندن از آزار و تجاوز ستمگر، از آن بهره جست. این حدیث دلیلی است بر آن که برای ستمدیده اشکالی ندارد که با حیله‌ای چون واداشتن مردم به ناسزاگویی و نفرین آن کسی که به او ستم می‌کند و نیز با رسوا کردن او و بردن آبرویش به رهایی از ستم او راه جوید؛ چه، شاید این کارها او را بترساند و از ادامه دادن به ستم ورزی خویش باز بدارد.

این که اگر مال کسی را از او بگیرند و وی پس از آن که بهترین جامه‌ها را می‌پوشیده است بدترین جامه بر تن کند و گریه وناله و آه و اندوه آشکار سازد، و یا این که اگر مرکب کسی را از او بستانند و وی باری را که بر پشت مرکب بوده در میانه راه بیندازد و به گریه کردن بنشیند نمونه‌هایی دیگر از این دست حیله هستند.

در این حدیث رسول خداﷺ کسی را که از همسایه آزار می‌دید بدان راهنمایی فرمود که از خانه بیرون آید و اثاث خانه را نیز بیرون بریزد تا بدین وسیله مردم را به لعن و ناسزاگویی ستمگر وادارد. این خود سبب آن شد که وی از ستم خویش دست بردارد. در این حیله، هدفی که هست یک هدف درست است و وسیله‌ای هم که به کار گرفته شده نیز مباح، هر چند در انجامیدن این وسیله به چنان نتیجه‌ای نوعی پوشیدگی وجود دارد؛ چرا که ذهن بسادگی متوجه آن نمی‌شود. از همین روی تعریف حیله بر این مورد صدق می‌کند و از دیگر سوی، این حیله موجب تباه شدن هیچ حقی از حقوق الهی یا از حقوق مردمان نمی‌گردد.

چونان که دور کردن ستم همسایه به کمک حیله پسندیده و نیکوست، به دست آوردن خشنودی و جلب دوستی او نیز به این وسیله پسندیده است. حسن بن عیسی می‌گوید: به عبدالله بن مبارک گفتم: مردی که در همسایگی من است به سراغم می‌آید و می‌گوید: غلامت کاری نادرست نسبت به من انجام داده، و غلامم نیز این را انکار می‌کند. اینک نه خوش دارم او را بزنم؛ زیرا شاید بیگناه باشد و نه خوش دارم او را واگذارم؛ زیرا شاید بر همسایه‌ام ستمی روا دارد. پس چه کنم؟ او گفت: شاید در آینده غلامت کاری کند که ادب کردنش را واجب سازد. پس اکنون آنچه همسایه از آن شکایت دارد بر او بپوشان و [زمانی که چنان کاری کرد] اگر همسایه‌ای به شکایت آمد او را بر این کرده ادب کن تا هم همسایه‌ات را خشنود کرده باشی و هم غلامت را بر آنچه کرده، ادب. این نوعی تیز اندیشی است که از رهگذر آن دو مصلحت با هم بر آورده می‌شود.

این حیله و همانند آن، همان حیله‌هایی هستند که شارع آنها را مباح دانسته است، نه حیله‌هایی که برای حلال کردن حرامهای خدا و اسقاط واجبات الهی و یا پایمال کردن حقوق بندگان او از آنها بهره‌جسته می‌شود.

۴: حیله برای پوشاندن آنچه مایه شرمساری است

چونان که احمد و اصحاب سنن آورده‌اند، از عایشه روایت شده است که گفت: رسول خداﷺ فرمود: «من احدث فی صلاته فلینصرف، فان کان فی صلاة جماعة فلیأخذبانفه ولینصرف».[1]

۱ـ هر کس در حال نماز باشد و از او حدثی سر زند باید نماز را واگذارد. اگر چنین کسی در نماز جماعت باشد بینی خویش را بگیرد و برود. ر.ک : *سنن ابن ماجه*، کتاب الاقامه، باب ۱۳۸.

این حدیث بر آن دلالت دارد که خروج باد مبطل نماز است و اگر چنین چیزی برای نمازگزار روی دهد باید نماز خود را فوراً قطع کند، و ادامه دادن به نماز حتی برای یک لحظه برای او حرام است؛ چرا که در این حالت بی طهارت است و خداوند نماز کسی را که از او حدثی سر زند نمی‌پذیرد مگر آن که پس از حدث وضو گرفته باشد.

از آنجا که بیرون آمدن باد از چیزهایی است که انسان از آن شرمسار می‌شود و در معرض گفته‌های مردم قرار می‌گیرد، بویژه هنگامی که در حال نماز باشد، پیامبرﷺ کسانی را که چنین چیزی از آنان در حال نماز جماعت سرزند به راه گریز پسندیده‌ای راهنمایی فرموده است، و آن این که شخص دست خود را روی بینی بگیرد و نماز را رها کند تا بدین شیوه دیگران را به این توهم اندازد که از بینی او خون آمده و به همین دلیل از نماز بیرون آمده است. راهنمایی به چنین حیله‌ای برای آن است که شرمسار نشود و شیطان او را بر این وسوسه ندارد که به دلیل خجالت کشیدن از مردم همچنان به نماز خود ادامه دهد. این یکی از شیوه‌های ادب‌نگه داشتن در پوشیدن عیبها و پنهان داشتن زشتیها و توریه نسبت به آن به پسندیده‌ترین و ظریفترین کنایه‌های عملی است. البته این هرگز در باب دروغ جای نمی‌گیرد، بلکه از باب آشکار ساختن خوبیها و به کاربستن حیا و ایمنی جستن از گفته‌های مردم است.

هر حیله دیگری هم که آبروی انسان را حفظ کند و او را از افتادن به دام حرام برهاند نیز چنین حکمی دارد، همانند آنچه از مجاهد نقل شده است که گفت: در حالی که رسول خداﷺ در جمع گروهی از اصحاب نشسته بود بویی احساس کرد. پس فرمود: آن که این بو از اوست بر خیزد و وضو گیرد. اما آن شخص حیا کرد. دیگر بار پیامبرﷺ فرمود: آن که این بو از اوست برخیزد و وضو گیرد، که خداوند از حق شرم ندارد. اما باز هم وی حیا ورزید. در این میان، عباس گفت: ای رسول خداﷺ، بهتر نیست همه بر خیزیم و با هم وضو گیریم؟ این روایت را به همین شکل، غریابی از اوزاعی، از مجاهد به طریق مرسل نقل کرده است.[1] اما

البته روشن است حیله‌هایی از قبیل آنچه در این بند وبندهای پیشین‌آمده، ماهیتاً با حیله شرعی که استفاده از سعه یا اطلاق دلیل است تفاوت دارد و ازهمین روی باید نوعی مسامحه را در این کاربرد پذیرفت. ـ م.

۱ـ حیله‌ای که در این بند نیز نقل شده از آن دسته ظرافتها و نکته سنجیها است که ماهیتاً با حیله شرعی با آن تعریف که در فصلهای پیشین موضوع بحث قرار گرفت تفاوت دارد.

نکته دیگر این که نسبت چنین عملی به رسول خداﷺ و توجه نیافتن آن حضرت به نکته‌ای ظریف که عباس بدان توجه یافته جای تامل دارد. ـ م.

محمد بن مصعب آن را به طریق متصل از مجاهد نقل کرده گفته است: از مجاهد، از ابن‌عباس رسیده است که ... ـ و آنگاه همین روایت را آورده. داستانی همانند این در مجلس عمر نیز گذشته است. شعبی می‌گوید: عمر در خانه‌ای [در جمع عده‌ای] بود و جریر بن عبدالله بجلی نیز آن جا حضور داشت. در این میان، عمر بویی احساس کرد. پس گفت: بر کسی که این بو از اوست فرض می‌کنم که چون برخاست وضو بگیرد. جریر بن عبدالله در این هنگام گفت: ای امیر مؤمنان، آیا بهتر نیست همهٔ حاضران وضو بگیرند؟ عمر گفت: خدای تو را بیامرزد! هم در جاهلیت نیکو سروری بودی و هم در اسلام چنینی

این حیله که از عباس و پس از آن از جریر بن عبدالله نقل شده از ظریفترین حیله‌هاست که از رهگذر آن کار شخص پنهان، و راه وسوسهٔ شیطان بسته شده است که چنانچه در آن مجلس به نماز برخیزند آن شخص را نیز از روی شرم به نماز با دیگران وادارد.

۵: نیرنگ با دروغ

چونان که احمد، مسلم و ابوداوود به طور کامل، و بخاری در «کتاب الصلح» به صورت مختصر نقل کرده، از امکلثوم دختر عُقْبه رسیده است که گفت: نشنیدم که پیامبرﷺ در جایی در آنچه مردم می‌گویند دروغ را جایز بداند مگر در جنگ، در اصلاح میان مردم، در گفتهٔ مرد با زنش و در گفتهٔ زن با شوهرش.

حساسیت دروغ

دروغ یک بیماری بزرگ و دروغگویی یک خوی نکوهیده است؛ چرا که سبب گمراهی مردمان، فروپاشی نشانه‌های حقیقت و تباهی مصالح بندگان می‌شود. در این میان، پیامبر اکرمﷺ سه مورد را از قاعده کلی حرمت دروغ استثنا کرده که در این موارد دروغ مباح و حتی گاه واجب است.

این سه مورد عبارتند از:

۱ ـ دروغ در جنگ؛ چرا که اصل جنگ نیرنگ است.

۲ ـ در اصلاح میان مردم. بنابر این جایز است نزد کسی گفتهٔ خوبی را درباره‌اش از زبان کسی دیگر نقل کند، در حالی که او هرگز چنین نگفته، البته مشروط به آن که اصلاح روابط میان آن دو به چنین چیزی بستگی داشته باشد.

۳ ـ سخنی که میان زن و شوهر ردّ و بدل می‌شود، مشروط بر آن که ستم یا اسقاط حقی را

در پی نیاورد. بنابر این جایز است مرد به زن وعده دهد و او را امیدوار کند و محبتی بیش از آنچه با او دارد آشکار سازد تا از این رهگذر محبت او را نیز بیشتر و پایدارتر کند، و او را بر خوی خوش بدارد. در برابر، برای زن نیز جایز است با مرد چنین رفتاری در پیش گیرد.

دربارهٔ این سه مورد استثنا بصراحت رسیده است، و می‌توان هر چیز دیگری را نیز که در همین معنا باشد و هدفی درست بدان بستگی داشته باشد بر این سه قیاس کرد. بنابراین تصریح به این سه مورد در دلیل شرعی تنها از باب آوردن نمونه است.

معیار وملاک در مباح بودن یا مباح نبودن دروغ آن است که اصولاً کلام وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی معین. بنابر این، اگر رسیدن به یک هدف ستوده هم از طریق راستگویی و هم با استفاده از دروغ امکان پذیر باشد، دروغ گفتن برای رسیدن به آن حرام است، و اگر رسیدن به همین هدف تنها با گفتن دروغ امکان داشته باشد چنانچه هدف یک هدف مباح باشد دروغ گفتن برای رسیدن به آن مباح و جایز است و چنانچه هدفی واجب باشد دروغ گفتن برای رسیدن به آن واجب است ـ و به همین ترتیب در تمام احکام پنجگانه. از همین روی است که میمون بن مهران می‌گوید: در برخی از جایها دروغ گفتن بهتر از راست گفتن است. آیا اگر کسی با شمشیر در پی دیگری باشد تا او را بکشد و او نیز در این میان وارد خانه‌ای شود و آن کس که در پی اوست با تو برخورد کند و بپرسد: آیا فلانی را دیدی، شما به خود اجازه می‌دهید با راست گفتن در قتل او شریک شوید؟ و آیا خود در حالی که سختتان را راست نمی‌دانید نمی‌گویید که من او را ندیده‌ام؟ ثوبان نیز می‌گوید: دروغ همه جا گناه است، مگر آنجا که به مسلمان سود رساند یا زیانی را از او دور سازد.[1] البتهٔ شایسته است در چنین مواردی انسان مصحلتی را که مترتب بر دروغ گفتن است در نظر بگیرد و آن را با مصلحتی که در راست گفتن هست مقایسه کند و با معیارهای درست بسنجد، تا بداند آیا مقصودی که برای رسیدن به آن دروغ گفته می‌شود از دیدگاه شارع از راست گفتن مهمتر است یا نه. شناخت این مسأله خود بسیار دشوار و پیچیده است و بنابر این حزم و درست اندیشی در آن

۱ـ شیخ انصاری نیز در *مکاسب* هنگامی که از «کذب» سخن به میان می‌آورد فصلی را در باب «مسوغات دروغ» می‌گشاید و دروغگویی را در دو صورت جایز می‌شمرد: یکی ضرورت یافتن آن که به دلالت ادلهٔ چهارگانهٔ کتاب و سنت و عقل و اجماع مجوز دروغگویی است: و دیگری قصد اصلاح میان مردمان که به دلالت اخبار مستفیض موجب جواز دروغگویی است. ر.ک: *کتاب المکاسب*، ص ۵۱ و ۵۲. ـ م.

است که همه جا انسان راست بگوید مگر در جایی که دروغ گفتن واجب شود و ترکش جایز نباشد.

غزالی در *احیاء العلوم* می‌گوید:

کسانی گمان کرده‌اند جعل حدیث در فضیلت اعمال و در سختگیری نسبت به گناهان جایز است. اینان مدعی شده‌اند که هدف از چنین دروغی یک هدف صحیح و مشروع است، در حالی که این گمان یک اشتباه محض است؛ چه رسول خدا ﷺ خود فرموده است: «من کذب علی متعمدا فلیتبوّأ مقعده من النار»[1]. دروغ چیزی است که جز به حکم ضرورت نتوان مرتکب آن شد و این در حالی است که در اینجا هیچ ضرورتی وجود ندارد؛ زیرا راستگویی راهی است برای بی‌نیازی از دروغ، و آنچه از آیه و خبر در این باره وجود دارد ما را از هر چیز دیگر بی‌نیاز می‌کند.

این که کسی بگوید آیه‌ها و خبرها تکراری است و بسیار شنیده شده و تأثیر خود را بر شنوندگان از دست داده است، در حالی که آنچه نوتر باشد تأثیری بیشتر بر جای می‌گذارد، این یک هوس بیش نیست؛ زیرا چنین چیزی در شمار اهداف صحیحی نیست که بتواند بر محذوری که در دروغ بستن بر رسول خدا ﷺ وجود دارد غلبه کند. افزون بر این که خود به گشوده شدن درهایی به سوی واژگون نمایاندن چهرهٔ شریعت و عدم اطمینان به آن می‌انجامد؛ لذا خیری که در چنین دروغی هست هرگز بر شرّی که در آن است غلبه ندارد، و دروغ بستن بر رسول خدا ﷺ از گناهان کبیره‌ای است که هیچ چیز نمی‌تواند بر آن بچربد. از خداوند خواهانیم از ما و از همهٔ مسلمانان درگذرد.[2]

گواهی حدیث

در این حدیث پیامبر خدا ﷺ دروغ را مباح فرموده است در صورتی که یگانه راه و تنها وسیله برای رسیدن به منفعتی دینی یا دنیوی باشد، و به حقی از حقوق الهی یا حقوق بندگان نیز خللی نرساند. این حیله‌ای است که ظاهرش جز باطن آن، و مقصود از آن نیز مقصودی پسندیده است. هر حیلهٔ دیگری هم که پاسداشت مقاصد شرع بسته به آن باشد همین حکم را خواهد داشت.

۱ـ هر کس بر من دروغ بندد باید که جایگاه خویش در آتش برگزیند. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب العلم، باب ۳۸.

۲ـ ر.ک : *احیاء علوم الدین*، ج ۹، ص ۴۴.

نمونه‌هایی از دروغ و نیرنگ در جنگ

بد نیست در اینجا دو نمونه از دروغها و حیله‌های جنگی را یاد آورد شویم که رسول خداﷺ آنها را تقریر فرموده است:

۱ ـ *حیلهٔ حجاج بن علاط برای ستاندن دارایی خود از همسرش*: ابن‌قیم در کتاب *زاد المعاد* در خلال گفتار خود دربارهٔ غزوهٔ خیبر چنین می‌آورد:

حجاج بن علاط سلمی که اسلام آورده و شاهد فتح خیبر نیز بوده، زنی به نام ام‌شیبه داشت که خواهر بنی‌عبدالدار بن قصی بود. حجاج مردی ثروتمند بود و از جمله معادن سرزمین بنی‌سلیم را در اختیار داشت. پس از آن که پیامبرﷺ بر خیبر پیروز شد حجاج بن علاط گفت: من نزد همسرم مقداری طلا دارم و اگر او و خاندانش بدانند که اسلام آورده‌ام، دیگر ثروتی برایم نمی‌ماند. اجازه ده تا سریعتر از دیگران بروم و پیش از رسیدن خبر [فتح خیبر به مکه به آنجا] برسم و در آنجا خبرهایی بپراکنم که چون تو وارد شوی به کمک همین خبرها از مال و جان خود حفاظت کنم. پس پیامبر اکرمﷺ به او اجازه فرمود. وی چون به مکه وارد شد به همسر خود گفت: مسأله‌ای با تو در میان می‌نهم، آن را پنهان بدار. آنچه ثروت نزد تو دارم گرد هم آور که می‌خواهم از غنایمی که از محمد و یارانش ستانده‌اند بخرم؛ چه، آنان تارومار شده‌اند، اموالشان به غنیمت گرفته شده و محمد نیز اسیر گشته و اصحابش از پیرامون او پراکنده شده‌اند. اینک یهودیان سوگند یاد کرده‌اند او را به مکه آورند و در مکه به انتقام کشتگان خود در مدینه، بکشند. این خبر در مکه پخش شد و بر مسلمانان دشوار افتاد و از آن سوی نیز مشرکان شادمانی و سرور خویش را آشکار ساختند. خبر شور و شعف و شادی و غلغله و اظهار سرور مردمان به عباس عموی پیامبر رسید و وی آهنگ آن کرد که بر خیزد و بیرون رود، اما کمرش یاری نداد و نتوانست بر خیزد. پس پسر خود قثم را که به رسول خداﷺ شباهت داشت خواست و سپس در حالی که وی را بر روی سینه نهاده بود، برای آن که دشمنان او را شماتت نکنند صدای خویش به این رجز خوانی بلند کرد:

قثم را دوست می‌دارم، قثم همهٔ دوستی من است،
آن که شبیه آن مرد کشیده بینی است
پیامبری که به او نعمتهای فراوان داده شده،
به رغم همهٔ بد خوییهایی که بد خواهان داشته‌اند.

مردان بسیاری از مسلمان و مشرک بر در خانهٔ او گرد آمدند، برخی اظهار شادمانی می‌کردند و برخی شماتت می‌کردند، برخی دلداری می‌دادند، و برخی از اندوه و اندیشه،

گویی که مرده بودند.

پس از آن که مسلمانان رجز خوانی عباس را شنیدند اندکی دل آرام شدند، و از آن سوی مشرکان نیز گمان کردند آنچه تا کنون بر سر آنان نیامده بر سر او آمده است. عباس، سپس غلامی را نزد حجاج روانه کرد و به او سپرد که در خلوت از وی بپرسد: چه می‌شودت! این چیست که آورده‌ای! و چه می‌گویی؟ آنچه خدا وعده داده بهتر از آن چیزی است که تو خبرش را آورده‌ای.

چون آن غلام با حجاج گفت وگو کرد حجاج به وی گفت: از من به ابوالفضل [کنیهٔ عباس] سلام برسان و به او بگو: یکی از خانه‌های خود را برای من خلوت کند تا نزد او آیم، که خبر حقیقی چیزی است که او را شادمان می‌سازد.

چون غلام به در خانهٔ [عباس] رسید گفت: ای ابوالفضل، مژده! عباس از شادمانی از جای پرید گویا که هرگز خبر از بلایی به او نرسیده است، تا آن جا که به سمت غلام آمد و بر پیشانی او بوسه زد. غلام نیز خبری را که حجاج گفته بود به عباس رساند و عباس در برابر، او را آزاد کرد.

زمانی که حجاج نزد عباس آمد ودر جایی با او خلوت کرد نخست از او پیمان گرفت که آنچه را می‌گوید پنهان دارد و بپوشاند. عباس نیز این خواسته را از او پذیرفت و آنگاه حجاج گفت: در حالی به مکه آمده‌ام که رسول خدا ﷺ خیبر را گشوده و دارایی‌های آنان را به غنیمت در آورده و به سهامی که خداوند فرموده تقسیم کرده است. رسول خدا ﷺ همچنین صفیه دختر حی را برای خود برگزیده و با او ازدواج کرده است. اما من در پی دارایی‌ام به مکه آمده‌ام؛ می‌خواهم آنها را گرد آورم و با خود ببرم. من از رسول خدا ﷺ برای گفتن چنین سخنانی اجازه خواسته‌ام و او اجازه فرموده است. اینک تو سه روز این ماجرا را پنهان بدار و سپس هر چه می‌خواهی بگوی.

راوی می‌گوید: پس از این که همسر حجاج دارایی او را برایش گرد آورد و وی [همه را با خود برداشت] آهنگ بازگشت کرد.

پس از آن که سه روز [از ملاقات عباس و حجاج] سپری شد، عباس نزد همسر حجاج آمد و گفت: همسرت چه کرد؟ وی پاسخ داد: رفت. آنگاه افزود: ای ابوالفضل، خداوند تو را اندوهگین نکند! آنچه به تو رسید بر ما دشوار افتاد. عباس در پاسخ گفت: آری، چنین است. خداوند مرا اندوهگین نمی‌کند. سپاس خدا را که جز آنچه دوست می‌دارم رخ نداده است. خداوند خیبر را بر رسول خود گشوده، اموال آنان به سهامی که خداوند تعیین کرده تقسیم

شده است، و رسول خدا ﷺ صفیه را برای خویش برگزیده. اینک اگر تو را به همسرت نیازی هست به وی بپیوند. همسر حجاج گفت: به خداوند سوگند، گمان می‌برم راست بگویی. عباس گفت: به خداوند سوگند راستگویم و حقیقت نیز همان است که گفتم. زن گفت: چه کسی این خبر را به تو داده است؟ عباس پاسخ داد: همان که خبرهایی دیگر به تو داده است.

عباس آنگاه روانه شد و خود را به حلقه‌های اجتماع قرشیان رساند. آنان چون او را دیدند گفتند: ای ابوالفضل، خدای را سوگند آفرین بر این شکیبایی! خداوند جز خیر به تو نرساند! عباس گفت: آری، بواقع نیز چنین است، خدای را سپاس جز خیر به من نرسیده است. حجاج چنین و چنان به من خبر داد و به منظوری از من خواست سه روز آنچه را گفته است پنهان بدارم.

پس از آشکار شدن این خبر همهٔ آن آزردگی خاطر و نگرانی که مسلمانان را در بر گرفته بود بر دامن مشرکان نشست و مسلمانان از جایگاههای خود بیرون آمدند و به حضور عباس رسیدند و او نیز این خبر را با آنان در میان نهاد، و بدین‌سان چهره‌های مسلمانان باز و شادمان شد.[۱]

ابن قیم سپس فصلی را دربارهٔ احکام فقهیی که در غزوهٔ خیبر مقرر گشته گشوده و در آن جا چنین آورده است:

یکی از این احکام جواز دروغ گفتن نسبت به خود و نسبت به دیگران است، در صورتی که دربردارندهٔ زیانی نسبت به دیگران نباشد و شخص بخواهد از طریق این دروغ به حق خود برسد؛ چونان که حجاج بن علاط دروغی گفت تا از این رهگذر دارایی خود را از مکه بیرون کشید، بی آن که به سبب دروغ او زیانی به مسلمانان رسیده باشد. آن آزار و اندوهی هم که به مسلمانان مکه رسید در مقایسه با مصلحتی که از رهگذر آن دروغ حاصل آمد مفسده‌ای اندک بود، بویژه آن که پس از آمدن خبر راست آنچه رخ داده شادمانی و سرور مسلمانان کامل شد و این خبر بر ایمانشان افزود.

دروغی که در اینجا مطرح شده سبب حصول مصلحتی برتر بود، و نظیر آن، جایی است که امام یا قاضی برای طرف نزاع توهمی بر خلاف حق به وجود می‌آورد تا بدین وسیله،

۱ـ ر.ک: *زادالمعاد*، ج ۲، ص ۱۴۰، ۱۴۱.

خود به آگاهی از حقیقت برسد، چونان که سلیمان بن داوود آن دو زن را به این گمان انداخت که می‌خواهد کودک را دو نیمه کند تا بدین وسیله مادر حقیقی را باز شناسد.[۱]

۲ ـ *حیلهٔ معبد بن ابی معبد خزاعی برای سست کردن مشرکان*: چکیده این حیله، چونان که در *زادالمعاد* آمده این است که چون جنگ احد به پایان رسید مشرکان راه بازگشت به مکه در پیش گرفتند، اما در میانهٔ راه به سرزنش همدیگر پرداختند و به یکدیگر گفتند: شما هیچ کاری نکردید، تنها اقتدار و ابهت آنان را شکستید و سپس آنان را وا گذاشتید، در حالی که سرانی از ایشان مانده‌اند و در آینده برای رویارویی با شما گرد هم می‌آیند. برگردید تا ریشهٔ آنان را از بن بکنیم.

این خبر به رسول خدا ﷺ رسید و آن حضرت در میان مردم بانگ زد و آنان را به حرکت به سمت اردوی دشمن برای رویارویی با آنان فرا خواند. مسلمانان با همهٔ زخمهای فراوان و ترسی که داشتند به دعوت پیامبر ﷺ پاسخ گفتند. رسول خدا به همراه مسلمانان تا منطقهٔ حمراء الاسد پیش رفتند. در این میان معبد بن ابی معبد خزاعی که اسلام آورده بود نزد رسول خدا ﷺ آمد و آن حضرت به وی فرمان داد خود را به ابوسفیان برساند و ارادهٔ او را سست کند. او در حالی که ابوسفیان از مسلمانی‌اش خبر نداشت خود را در روحاء به وی رساند. ابوسفیان از وی پرسید: ای معبد، چه خبر به همراه‌داری؟ گفت: محمد و اصحاب او از شما بسیار خشمگین شده‌اند و در اردویی انبوه به آهنگ شما بیرون آمده‌اند که تاکنون همانندش نبوده است. کسانی از اصحاب او هم که در نخستین رویارویی او را همراهی نکرده بودند اینک پشیمان شده‌اند [و او را همراهی می‌کنند]. ابوسفیان پرسید: نظر تو چیست؟ گفت: تنها نظرم این است که تا طلیعهٔ سپاه [مسلمانان] از پشت این تپه در می‌آید از اینجا باربربندی. ابوسفیان گفت: به خداوند سوگند ما همه با هم بر آنان حمله می‌آوریم تا بنیانشان برافکنیم. او گفت: چنین نکن که من خیرخواه توام.

در پی این رخداد بود که قرشیان به مکه باز گشتند و خداوند شرّ جنگ را از مسلمانان دور داشت.[۲]

۱ـ همان، ص ۱۴۵.

۲ـ همان، ص ۱۰۸.

۶: مشروعیت کنایه برای دور کردن آزار از مسلمان

۱ ـ چونان که احمد، ابوداوود و ابن‌ماجه روایت کرده‌اند ـ و راویان هم ثقه هستند ـ از سوید بن حنظله رسیده است که گفت: در حالی که وائل بن حجر همراهمان بود از [محلهٔ خود] بیرون آمدیم و آهنگ رسول خداﷺ داشتیم. در میانهٔ راه یکی از دشمنان وائل راه را بر او گرفت. همراهان از این که سوگندی به سود او بخورند خودداری ورزیدند، اما من سوگند یاد کردم که او برادر من است. پس رهایش کرد. پس از آن نزد رسول خداﷺ آمدیم و من آن رخداد را به حضرت عرض کردم. فرمود: «انت کنت ابرّهم و اصدقهم. صدقت؛ المسلم اخوالمسلم».[1]

۲ ـ بنا به روایت احمد و بخاری، از انس رسیده است که: پیامبر اکرمﷺ در حالی که ابوبکر را همراه داشت آهنگ مدینه کرد. در این زمان ابوبکر کهنسالی نامور، اما رسول خداﷺ هنوز جوان بود و او را نمی‌شناختند. راوی می‌گوید: در میانه راه مردی با ابوبکر برخورد می‌کند و می‌پرسد: ای ابوبکر، این مرد که پیشاپیش تو بر مرکب است کیست؟ ابوبکر می‌گوید: این مرد مرا راه می‌نماید. آن شخص گمان می‌کند که مقصود وی راههای بیابان است، در حالی که مقصود ابوبکر راه خیر و سعادت بود.

چونان که راغب می‌گوید[2]، تعریض کلامی است که دارای دو وجه، یکی صدق و دیگری کذب، یا دارای ظاهری و باطنی باشد. آنچه در این جا از سوی حنظلة بن سوید و ابوبکر رخ داده از همین قبیل، و گونه‌ای از حیله‌هایی است که پاسداری از بیگناهان، و عزت و سر افرازی اسلام به ماندگاری پیروان و رهبرانش را در پی می‌آورد. اینک شرح این سخن:

۱ ـ این که حنظله گفت: «او برادر من است» دو وجه دارد: وجه ظاهر که همان برادری به نسب است و شنونده نیز همین را از این گفته فهمیده و بر همین اساس گمان برده کسی را که در اختیار گرفته واقعاً وائل بن حجر نیست [بلکه برادر حنظله است] و از همین روی او را آزاد کرده است؛ و وجه باطن که همان برادری دینی است و این چیزی است که بر شنونده پوشیده مانده است، ولی گوینده هم آن را قصد کرده و هم بر اساس آن سوگند خورده و از همین جا نیز سوگندش سوگندی راست بوده و رسول خداﷺ در پاسخ او فرموده است: «تو

۱ـ تو نیکوکارترین و راستگوترین آنها بوده‌ای. راست گفته‌ای؛ مسلمان برادر مسلمان است. ر.ک : *سنن ابوداوود*، کتاب الایمان، باب ۱۱.

۲ـ ر.ک : *المفردات*، ص ۳۳۱.

نیکوکارترین و راستگوترین آنان بوده‌ای. راست گفته‌ای. مسلمان برادر مسلمان است». این توجیه صدق و راستگویی اوست. نیکوکارترین بودن وی هم از آن روی است که بدین سخن تجاوز و ستمی را از برادر دینی خود دور ساخته است.

شاید گفته شود: آیا این ماجرای حنظله مخالف روایت مرفوع مسلم و دیگران از ابوهریره نیست که می‌گوید: بنا به یک روایت «یمینک علی مایصدقک به صاحبک[1]» و به روایت دیگر «الیمین علی نیة المستحلف[2]»؛ چرا که در ماجرای حنظله و در سوگندی که او خورده نیت کسی که سوگند یاد کرده ملاک قرار داده شده، در حالی که در حدیث ابوهریره آنچه معیار و ملاک معرفی شده نیت کسی است که دیگری را سوگند می‌دهد.

پاسخ چنین اشکالی آن است که حدیث ابوهریره بر موردی حمل می‌شود که ستمدیده [برای دفاع از حق خود در مقام مخاصمه و دعوا] از دیگری می‌خواهد که سوگند بخورد، اما حدیث حنظله بر موردی حمل می‌شود که ستمگری از دیگری بخواهد که سوگند یاد کند، چونان که در این داستان می‌بینیم. از ابراهیم نخعی سخنی رسیده که این وجه جمع و سازگاری میان دو حدیث را تأیید و تقویت می‌کند و ابوحنیفه، مالک، احمد و تودهٔ عالمان نیز به همین نظر گرویده‌اند.

۲ ـ این که ابوبکر وقتی در راه هجرت به مدینه دربارهٔ رسول خدا ﷺ از او پرسیدند در پاسخ گفت: «این مرد مرا راه می‌نماید» ظاهرش همان راهنمایی در سفر است و همین نیز برداشتی است که شنونده از این سخن داشته، و ذهنش به سراغ برداشتی جز آن نرفته است. اما باطن این سخن راه نمودن به دین حق است که همین نیز مقصود گوینده بوده است. انگیزهٔ ابوبکر هم از این سخن پوشیده داشتن ماجرای هجرت پیامبر ﷺ بوده تا دشمن از آن آگاهی نیابد و در نتیجه او را ـ که پدر و مادرم فدایش باد ـ آزار رساند.

اینک می‌گوییم: هر حیله‌ای هم که بر این گونه باشد جایز و مشروع و بلکه در فرضی مثل فرض روایت پیش گفته واجب و گریز ناپذیر است و جایز دانستنش از محاسن این آیین بلند.

۱ـ سوگند تو همان چیزی است که آن طرف دیگر تو را بر آن تصدیق کند. ر.ک : *سبل السلام*، ج ۴، ص ۱۰۲. و *صحیح مسلم*، کتاب الایمان، باب ۲۰.

۲ـ سوگند بر نیت سوگند دهنده است. ر.ک : *سبل السلام*، ج ۴، ص ۱۰۲.

۷: کنایهٔ ابراهیم علیه‌السلام در دفاع از دین خدا

از ابوهریره روایت شده است که گفت: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: ابراهیم جز سه دروغ نگفت که دو تای آنها در راه خدا بود: این گفته‌اش که «اِنّی سَقیمٌ» و این گفتهٔ دیگر که «بَلْ فَعَلَهُ کَبیرُهُمْ هٰذا». همچنین [پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله] فرمود: روزی در حالی که او و ساره با هم بودند به ستمگری از ستمگران بر خوردند. به آن ستمگر گفته شد: به همراه این مرد زنی است از بهترین مردمان. پس آن ستمگر در پی ابراهیم فرستاد و دربارهٔ آن زن از او پرسیده، گفت: این کیست؟ [ابراهیم] گفت: خواهرم. سپس نزد ساره آمد و گفت: ای ساره، بر روی زمین جز من و تو مؤمنی نیست. این ستمگر دربارهٔ تو از من پرسید و من به او خبر دادم که تو خواهر منی. مباد مرا تکذیب کنی. پس از آن، ستمگر در پی ساره فرستاد. چون ساره بر او وارد شد، مرد پیش آمد تا او را با دست خود بگیرد، اما توان از او گرفته شد. پس گفت: برای من از خداوند بهبودی بخواه که از این پس تو را زیانی نمی‌رسانم. ساره دعا کرد. سپس آن مرد برای بار دوم قصد کرد او را بگیرد، اما این بار همانند بار پیشین بلکه سخت‌تر از آن باز داشته شد. دیگر بار گفت: از خداوند برایم بهبودی بخواه که از این پس تو را زیانی نمی‌رسانم. ساره هم دعا کرد و او را آزاد کردند و در پی آزاد شدن او، آن ستمگر یکی از حاجبان خود را خواست و به وی گفت: تو که آدمیزاده‌ای نزد من نیاورده‌ای، آنچه آورده‌ای یک شیطان است. پس از این بود که هاجر را به خدمت او در آورد. ساره نزد ابراهیم بازگشت و او را به نماز ایستاده دید. پس به دست خویش اشاره کرد که چه خبر شد. هاجر گفت: خداوند مکر آن کافر ـ یا آن بدکار ـ را به خودش برگرداند و هاجر را به خدمتگزاری [من] در آورد.

ابوهریره در ادامهٔ این روایت می‌گوید: ای فرزند باران و بیابان ـ مقصود وی عرب است ـ این است مادر شما.

این حدیث مورد اتفاق منابع حدیثی اهل سنت است و آنچه در اینجا آورده شده روایت بخاری است.

در این حدیث از «دروغ گفتن» ابراهیم سخن به میان آمده است، اما دلیل عقل این ظهور را به چیزی دیگر بر می‌گرداند؛ چه آن که عقل یقین دارد پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله باید مورد اطمینان مردمان باشد تا صدق و راستی آنچه ـ به ادعای خود ـ از جانب خداوند آورده است معلوم شود. این در حالی است که اگر احتمال دروغ گفتن را بر پیامبر روا بداریم هیچ اطمینانی به سخن او بر جای نمی‌ماند تا چه رسد به این که از وجود دروغی در میان گفته‌های او سخن به

میان آورده شود. بنابر این مقصود از «کذب» در این حدیث کنایه‌هایی است که ظاهر آنها دروغ ولی باطن آنها راست است. این سخن از آن روی دروغ نامیده شده که واقعیتش بر خلاف آن چیزی است که به ذهن شنونده تبادر می‌کند، گرچه که اگر وی تأملی ورزد به آن واقعیت خواهد رسید و خواهد دید که دروغی در میان نیست.

در حدیث پیش گفته، از آن روی پیامبر اکرمﷺ از کنایه‌های ابراهیم با واژهٔ «کذبات» (دروغها) یاد کرد که او را بدانچه در نگاه نخست نکوهش می‌نماید ستایش بیشتری کرده باشد، همانند آن مدح شبیه به ذم که در شعر شاعر است:

و لاعیب فیهم غیر ان سیوفهم بهن فلول من قراع الکتائب

یعنی: آن خاندان را عیبی نیست جز آن که بر شمشیرهایشان از سختی و فراوانی پیکار با گروههای انبوه، رخنه افتاده است.

بدین سان، در حدیث پیش گفته گویا پیامبر اکرمﷺ فرموده است: ابراهیم هیچ دروغی نگفت و اگر هم دروغی گفته باشد آن دروغ همین سه کنایه است که به وسیلهٔ آنها از دین خدا دفاع کرده است. پیامبرﷺ بدان سبب فرمود: «دوتای آنها در راه خدا بوده است»، و نگفت دروغ سوم او نیز چنین بوده، که سومین کنایه یا دروغ او هم در راه خدا بوده و هم افزون بر آن برای خود وی دربردارندهٔ سودی بوده است. گواه آن که در روایت نسائی، ابن‌حبان و بزار ـ بر خلاف روایت بخاری ـ آمده است که «ابراهیم هرگز دروغ نگفت مگر سه دروغ که همهٔ آنها در راه خدا بود». در حدیث ابن‌عباس به روایت احمد نیز چنین آمده است: «به خداوند سوگند به وسیلهٔ آنها [= کنایه‌ها یا دروغها] تنها از دین خدا دفاع کرد». به خواست خداوند توضیح این که چگونه سومین دروغ نیز در راه خدا و در دفاع از دین او بوده است درادامهٔ همین بحث خواهد آمد.

توضیح کنایه‌های سه گانه ابراهیمؑ

اینک به توضیح آن می‌پردازیم که چگونه آنچه در سخن ابراهیم دروغ می‌نمود در حقیقت کنایه بود:

۱ ـ نخستین کنایه آن است که در آیه: «**فَنَظَرَ نَظْرَةً فِی النُّجُومِ فَقَالَ اِنِّی سَقِیمٌ**»[1] بدان اشاره شده است. این آیه در سیاق و در مجموعهٔ آیه‌هایی است که در آنها ابراهیم قوم خود را بر پرستش

۱ـ صافات/ ۸۸ و ۸۹: پس در ستارگان نگریست و گفت: من بیمارم.

بتان باطل نکوهش می‌کند و بر این که خداوند یگانه تنها خدای حق است دلیل می‌آورد. عبارتی که در اینجا آمده دارای دو معناست:

الف ـ معنای ظاهر که مراد ابراهیم نیست ولی قومش همان را از سخن او فهمیده بودند و آن این که در ستارگان نگریست تا به وسیلهٔ خبرهای غیبی، آنچه، در آینده از خیر و شر برای او تقدیر شده است دریابد و این بنابر عقاید نادرست آن مردمان بود که می‌پنداشتند با توجه به موقعیت ستارگان می‌توان پیش بینی کرد. ابراهیم بر همین اساس به آنان گفت: من بیمارم، یعنی نزدیک است که بیماری سختی مرا فرا گیرد که مرا از همراهی با شما باز دارد. از همین روی نمی‌توانم ترک جای خود کنم.

ب ـ معنای باطن و آن این که ابراهیم در ستارگان نگاه‌تدبر افکند، چونان که سزامند مقام پیامبران و دیگر بندگان صالح خداوند است، و آنگاه گفت: من از این که شما برای خداوند شریک قرار داده و به جای او بتان را پرستیده‌اید دل آزرده‌ام.

انگیزهٔ ابراهیم از این کنایه آن بود که مردمان از او دست بردارند و بروند تا او بماند و بتان باطل آنها، و بتواند آنها را نابود کند. این نیز شد، چونان که می‌فرماید: «**فَتَوَلَّوْاْ عَنْهُ مُدْبِرِينَ فَرَاغَ اِلىٰ اٰلِهَتِهِمْ فَقَالَ اَلاَتَأْكُلُونَ مَا لَكُمْ لاَتَنْطِقُونَ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ فَاَقْبَلُوا اِلَيْهِ يَزِفُّونَ قَالَ اَتَعْبُدُونَ مَاتَنْحِتُونَ وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ**».[1]

بنابر این، آنچه ابراهیم کرد حیله‌ای بود برای درهم شکستن طاغوتها و بتان و بلند داشتن نام خداوند ـ عزوجل .

۲ ـ هنگامی که ابراهیم با برهانهای روشنش آنان را به خداوند راه نمود، ولی گوش نسپردند بر آن شد تا حیله‌ای برای بتانشان فراهم چیند. او پس از آن که پشت کردند گفت: به خداوند سوگند برای بتانتان حیله‌ای خواهم اندیشید. پس آنها را قطعه قطعه کرد مگر بزرگی از آنها را، شاید که به او برگردند. گفتند: چه کسی با بتان ما چنین کرده است! او بحقیقت از ستمگران است. گفتند: شنیده‌ایم جوانی پیوسته از آنها می‌گوید و او را ابراهیم می‌خوانند. گفتند: پس او را به حضور مردمان آورید، شاید آنان گواهی کنند. گفتند: ای ابراهیم، آیا تو با

۱ـ صافات/ ۹۰ ـ ۹۶ : از او رویگران شدند و بازگشتند. او پنهانی به سراغ خدایانشان رفت و گفت: چیزی نمی‌خورید؟ چرا سخن نمی‌گویید؟ در نهان دستی به قوت بر آنها زد. قومش شتابان نزد او آمدند. گفت: آیا چیزهایی را که خود می‌تراشید می‌پرستید؟ در حالی که خداوند شما و هر چه می‌کنید را آفریده است.

خدایان ما چنین کردی؟ گفت: نه، «بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُهُمْ هٰذا». ظاهر این عبارت آن است که ابراهیم در هم شکستن بتان را به بت بزرگ نسبت داده و مدعی شده همو بوده است که بتان آنان را که به جای خداوند می‌پرستیده‌اند درهم شکسته است. این همان چیزی است که قوم او در نخستین وهله از سخنش فهمیدند. اما باطن این گفته، سرزنش، به مسخره گرفتن و ریشخند کردن بتانی است که آنان می‌پرستیده‌اند و همین نیز مقصود اصلی ابراهیم از این گفته است. هدف او از به میان آوردن چنین کنایه‌ای نیز آن بوده است که آنان را وادارد تا از خدایان خود بپرسند چه کسی با آنان چنین کرده است و آنگاه دریابند که این خدایان هیچ گفته‌ای را نمی‌فهمند و هیچ پاسخی نیز نتوانند بدهند، و بدین‌سان با یک برهان علمی برایشان روشن شود که این بتان بر باطلند. این ماجرایی بود که میان ابراهیم و قومش پیش آمد و خداوند در قرآن آن را چنین باز می‌گوید: «فَسْئَلُوهُمْ اِنْ کانُوا یَنْطِقُونَ فَرَجَعُوا اِلیٰ اَنْفُسِهِمْ فَقالُوا اِنَّکُمْ اَنْتُمُ الظّالِمُونَ ثُمَّ نُکِسُوا عَلیٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ ما هٰؤُلاٰءِ یَنْطِقُونَ قالَ اَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ ما لاٰ یَنْفَعُکُمْ شَیْئاً وَ لاٰ یَضُرُّکُمْ اُفٍّ لَکُمْ وَ لِما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ اَفَلاٰ تَعْقِلُونَ».[1]

۳ـ این که چون آن پادشاه ستمگر دربارهٔ همسرش ساره از او پرسید در پاسخ گفت: «این خواهر من است». ظاهرش خواهر بودن به نسب است و همین نیز برداشت آن ستمگر از سخن او بود. اما باطن این سخن برادری و خواهری دینی و هم کیشی بر آیین حق؛ آیین اسلام است و همین باطن نیز مقصود ابراهیم خلیل از آن گفته بوده است. این مطلب بصراحت در روایت مسلم آمده است که ابراهیم به همسرش گفت: «پس اگر از تو پرسید به او پاسخ ده که تو خواهر منی؛ چه، تو در مسلمانی خواهرم هستی».

آن ستمگر زنی را که همراه ابراهیم بود، خواهرش باشد یا برادرش، می‌خواست و از دیگر سوی این نیز عادت او بود که شوهر هر زنی را که بخواهد از آن خود کند، به واسطه غیرتی که در برابر او نشان خواهد داد، می‌کشت، ولی برادر او را به سبب غیرت کمتری که در برابر او نشان می‌داد نمی‌کشت، از همین روی ابراهیم گفت: این خواهر من است تا بدین‌وسیله از کشته شدن نجات یابد و بتواند پس از آن رسالت خود را در میان مردمان به انجام رساند و نام

۱ـ انبیاء/ ۶۳ـ ۶۷: از آنها بپرسید اگر که سخن می‌گویند. با خود گفت وگو کردند و گفتند: شما خود ستمکارید. آنگاه سر به حیرت فرو داشتند و گفتند: تو خود می‌دانی که اینان سخن نمی‌گویند. گفت: آیا در برابر خداوند چیزی را می‌پرستید که نه شما را سودی می‌رساند و نه زیانی؟ ننگ بر شما و بر آنچه در برابر خداوند می‌پرستید! آیا به عقل در نمی‌آیید؟

خداوند را بلند سازد.

با همهٔ آنچه گفتیم، از سویی دیگر هیچ کسی در این تردید ندارد که در چنین مواردی ـ از قبیل آن سه که درباره‌اش سخن گفتیم ـ دروغ گفتن جایز و بلکه گاه واجب است. اما ابراهیم به رغم این جواز، از آنجا که جایگاهی بلند و هوشی سرشار و زیرکی فراوان داشت، به دروغ توسل نجست، بلکه به کنایه گفتن پناه برد و این خود یکی از لطیف‌ترین گونه‌های حیله است که یاری دین و بلندی پرچم آیین را در پی می‌آورد، و همین خود نیز دلیلی است بر جواز هر حیله که چنین معنا و حقیقتی داشته باشد ـ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۸: نیرنگ در جنگ

از جابربن عبدالله ـ رضی الله عنها ـ روایت شده است که رسول خداﷺ فرمود: «الحرب خدعة» ـ و این حدیثی مورد اتفاق است.

«خدعه»، به فتح خاء و همچنین به ضم آن با سکون دال و نیز به ضم خاء و فتح دال، بر وزن هُمَزه. اصل خداع در لغت به معنای آشکار ساختن چیزی و پنهان داشتن خلاف آن است، اما بیشتر این واژه در مورد وارد کردن ضربه به دشمن از راهی که وی نمی‌یابد به کار می‌رود.

معنای حدیث آن است که پیروزی در جنگ تنها از طریق نیرنگ ورزیدن با دشمن حاصل می‌آید و همین نیرنگ است که زمان جنگ را کوتاه و خسارتها را کمتر می‌کند و به آسانترین شیوه توان دشمن را از میان می‌برد و از دیگر سوی، در مقایسه با رودرویی آشکار با دشمن، خطر، سختی و خسارتهای کمتری دارد. بنابر این، ای مؤمنان، در برخورد با دشمن تا می‌توانید با آنان نیرنگ کنید و مباد شما خود هدف نیرنگ آنان قرار گیرید و بر شما چیرگی یابند و آبرویتان برود.

البته در کنار نیرنگ وسایل دیگری نیز برای پیروزی در جنگ وجود دارد، همچون شجاعت سربازان، دلاوری و قدرتمندی آنان، آموزش دیدن آنان به بهترین صورت، برخوردار بودنشان از سلاح خوب و داشتن آمادگی کامل برای رویایی. اما با این همه، پیامبرﷺ تنها به یک وسیله یعنی همان نیرنگ با دشمن تصریح کرده است تا اشاره‌ای باشد بر آن که این، مهمترین وسیله برای چیرگی بر دشمن است. بنابر این حدیث «الحرب خدعة»

همانند حدیث «الحج عرفة»[1] است.

این حدیث با تأکید از مسلمانان می‌خواهد در پیکار با دشمنان از نیرنگ بهره جویند. عالمان نیز همه بر جواز نیرنگ در جنگ با کافران و بلکه بر وجوب آن تاجایی که امکان داشته باشد اتفاق نظر دارند، مگر آن که این نیرنگ به نقض پیمان یا امان بینجامد که در این صورت جایز نیست. این حدیث همچنین بر آن دلالت دارد که مؤمنان می‌بایست از نیرنگ کافران بر حذر و نسبت به آن هشیار باشند تا پیروزی از آنِ کفار نشود.

ابن حجر عسقلانی در *فتح الباری* می‌گوید:

> گفته شده فلسفهٔ آوردن «تاء» [در الحرب خدعة] دلالت بر وحدت است؛ چه بدین ترتیب اگر نیرنگ بخواهد از سوی مسلمانان باشد، گویا پیامبر آنان را بدان تشویق کرده که هر چند شده حتی یک نیرنگ در جنگ به کار آورند، و اگر هم نیرنگ بخواهد از سوی کافران باشد گویا که پیامبر در این سخن مسلمانان را از نیرنگ و حیلهٔ دشمن، هر چند هم یکی بیش نباشد بر حذر داشته است و بنابر این، نمی‌بایست در برابر دشمن و مکر او، هر چند هم اندک باشد، سستی نشان داد؛ چرا که مفسده‌ای بزرگ از آن بر می‌خیزد.

ابن حجر در ادامه می‌آورد:

> این حدیث دربردارندهٔ فراخوانی به نیرنگ ورزیدن با کافران و همچنین برانگیزانندهٔ مؤمنان به حفظ هشیاری در جنگ است؛ چه، هر که هشیار و در پی نیرنگی با دشمن نباشد هیچ اطمینانی نیست که وضع به زیان او بر عکس شود.

گونه‌هایی از نیرنگ در پیکار با دشمن

نیرنگ با در پیکار گونه‌ها و شیوه‌های متفاوت و بیرون از شماری دارد که اندیشه‌های برتر و آنچه نیاز زمان است از آنها پرده بر می‌دارد. اینک نمونه‌هایی از این حیله‌ها را یادآور می‌شویم.

۱ ـ توریه در هجوم. بخاری و مسلم از کعب بن مالک روایت کرده‌اند که: بسیار کم اتفاق می‌افتاد که رسول خدا بی‌توریه آهنگ غزوه‌ای کند و چنان وانمود می‌کرد که آهنگ جایی دیگر دارد، تا آن که هنگام غزوهٔ تبوک رسید و رسول خدا ﷺ در گرمایی سخت آهنگ آنجا

۱ـ حج [رفتن به] عرفه است. در منابع حدیثی اهل سنت (برای نمونه سنن *ابوداوود*، کتاب المناسک، باب ۶۸ و سنن *ابن ماجه*، کتاب المناسک، باب ۵۷) متن حدیث چنین است: «الحج عرفات، الحج عرفات، الحج عرفات». ـ م.

کرد و راه سفری دور و بیابانی پهناور را در پیش گرفت و به جنگ با دشمنی که به شمار بسیار بودند روی کرد. او در این غزوه تصمیمی را که داشت برای همهٔ مسلمانان آشکار ساخت و آنان را خبر داد که آهنگ کدامین سوی دارد تا آمادگی و سازو برگ لازم برای رویارویی با چنان دشمنی را فراهم آورند.

ابوداوود نیز از کعب بن مالک روایت کرده است که: رسول خداﷺ هر گاه آهنگ غزوه‌ای داشت توریه به میان می‌آورد و چنین وانمود می‌کرد که آهنگ جایی دیگر دارد. او می‌فرمود: «الحرب خدعة».

توریه آن است که انسان چیزی را بخواهد و غیر آن را آشکار سازد. اصل این واژه از ریشهٔ «وَرْی»، و آن نیز به معنای قرار دادن چیزی در پشت چیز دیگر است، گویا کسی که توریه می‌کند چیزی را در پس پردهٔ چیزی دیگر قرار می‌دهد. مقصود از توریه در این حدیث آن است که هرگاه رسول خداﷺ تصمیم داشت در جایی معین به دشمن حمله کند این تصمیم را آشکار نمی‌کرد، بلکه دربارهٔ جایی دیگر می‌پرسید: برای نمونه اگر آهنگ جایی در شرق داشت دربارهٔ جایی در غرب می‌پرسید، ولی هرگز چنین نبود که آهنگ شرق داشته باشد و در عین حال تصریح کند که می‌خواهد به سمت غرب برود، هر چند نیز چنین کاری جایز است.

فلسفهٔ به کارگرفتن توریه در جنگ با دشمن آن است که جایی که سپاه آهنگ آن دارد بر دشمن پوشیده بماند و وی نتواند برای نمونه از طریق یک منافق یا یک مسلمان سست ایمان آن را کشف کند و در آنجا با عِدّه وعُدّهٔ کامل گرد آید و آماده شود. هدف دیگر آن است که اگر خبر آن سمتی که وانمود شده سپاه آهنگ آن دارد به دشمن برسد فریب می‌خورد.

اما این که چرا پیامبر در غزوهٔ تبوک این کار را نکرد به دلایلی از جمله دوری فاصله تا دشمن، گرمای سخت و فراوانی افراد دشمن بود.بنابراین صریحاً این تصمیم را به اطلاع مسلمانان رساند تا همه به کاملترین و شایسته‌ترین صورتی که امکان داشت آماده شوند.

۲ ـ حیلهٔ نعیم بن مسعود که توانست در جریان غزوهٔ خندق به کمک آن میان مشرکان عرب و یهودیان کینه و دشمنی افکند تا این رخداد پیروزی سریع مسلمانان را در پی آورد. ماجرا از این قرار بود که چون همهٔ گروهها یعنی قریش و غطفان و یهودیان و دیگر پیروانشان برای جنگ با مسلمانان گرد هم آمدند گرفتاری سنگین و دشواری بزرگی برای مسلمانان پیش آمد. آنان برای این رویارویی در سمت مشرق مدینه و در برابر کوه سلع خندقی کندند و خود در میان کوه و خندق مستقر شدند. بدین ترتیب پشت اردوی مسلمانان به سمت کوه و رویشان به سپاه دشمن بود و خندق نیز در میان دو سپاه قرار می‌گرفت و مانع آن می‌شد تا

سواران و یا سربازان پیادهٔ دشمن به مسلمانان دسترسی یابند. مشرکان نزدیک به یک ماه مسلمانان را در محاصره داشتند و در این مدت به آنان دسترسی نیافتند و جنگ تنها به تیراندازی از دو سوی سپری می‌شد. در این میان یهودیان بنی قریظه در شرق مدینه دژی داشتند. آنان از دیگر سوی پیمان صلح و آرامش با پیامبرﷺ نیز بسته بودند، اما حیی‌بن اخطب آن اندازه ایشان را وسوسه کرد که حاضر شدند پیمان خود را بشکنند و در برابر رسول خداﷺ به گروههای مشرکان گروند. بدین‌سان سختی بر مسلمانان افزون شد و گرفتاری از دو سوی سر به هم آورد و اوضاع دشواری پدید آمد و در این میان منافقان نیز برای گریختن از سپاه اجازه می‌خواستند و می‌گفتند: «خانه‌های ما بی حفاظ است، در حالی که بی حفاظ نبود و آنان قصدی جز گریختن نداشتند»[1].

در همین زمان بود که خداوند خود رخدادی پدید آورد که در پی آن دشمن سست شد، تیزی شمشیر سپاه شرک به کندی گروید و آن سپاه انبوه از هم گسست. ماجرای از این قرار بود که مردی از غطفان به نام نعیم بن مسعود بن عامر نزد پیامبرﷺ آمد و گفت: ای رسول خداﷺ من اسلام آورده‌ام. مرا به آنچه می‌خواهی فرمان ده. رسول خداﷺ در پاسخ فرمود: «تو تنها یک تنی؛ آن اندازه که می‌توانی دشمن را از پیرامون ما پراکنده ساز و سست کن، که جنگ نیرنگ است». او که از پیش با بنی‌قریظه آشنایی داشت، بیدرنگ و در پی این فرمان به سراغ آنان رفت و در حالی که آنها از مسلمانی او هیچ خبر نداشتند بر آنان وارد شد و گفت: ای خاندان قریظه شما با محمد جنگیده‌اید و اینک این قریش است که اگر فرصتی به چنگ آورد از آن بهره خواهد جست و اگر نه به سرزمین خویش خواهد گریخت و شما را با محمد واخواهد گذاشت تا او از شما انتقام ستاند. گفتند: ای نعیم، چه باید کرد؟ گفت: در جنگ همدست آنان نشوید مگر آن که چند نفر گروگان در اختیارتان نهند. گفتند: به آنچه نظر درست است راه نمودی. سپس با همان قصدی که داشت نزد قریش رفت و به آنان گفت: شما خود از دوستی من و از خیرخواهی‌ام نسبت به شما آگاهید. گفتند: آری. گفت: یهودیان از این که با محمد و اصحاب او پیمان شکسته‌اند پشیمان شده‌اند و برای او پیام فرستاده‌اند که چند تن را به عنوان گروگان از شما می‌گیرند و نزد او می‌فرستند و سپس بر ضد شما به او یاری می‌دهند. بنابر این اگر از شما گروگان خواستند به آنان ندهید. وی سپس نزد غطفان رفت و سخنی همانند آنچه به قریش گفته بود با آنان در میان نهاد.

۱ـ احزاب/ ۱۳: **إِنَّ بُيُوتَنا عَوْرَةٌ وَ ما هِيَ بِعَوْرَةٍ.**

چون شب شنبه ازماه شوال فرا رسید مشرکان به‌یهودیان‌پیام فرستادند که این سرزمین اقامتگاه ما نیست،گوسفندان و اسبان از میان رفته‌اند،برخیزید تا با مسلمانان وارد پیکار شویم. یهودیان پیغام دادند که امروز شنبه است و می‌دانید زمانی که پیشینیان ما در این روز دست به کاری شدند چه بر سرشان آمد. افزون بر این ما در کنار شما نمی‌جنگیم مگر آن که چند نفر گروگان نزد ما بفرستید. زمانی که فرستادگان یهودیان چنین پیغامی برای مشرکان آوردند آنان به همدیگر گفتند: خدای را سوگند که نعیم به شما راست گفته است. پس به یهودیان پیغام فرستادند که به خداوند سوگند هیچ کس را نزد شما نخواهیم فرستاد. به همراهی ما بیرون آیید تا با مسلمانان پیکار کنیم. بنی‌قریظه نیز با شنیدن این پیغام به همدیگر گفتند: خدای را سوگند، نعیم به شما راست گفته است. چنین شد که دو گروه از یاری همدیگر دست کشیدند.

از آن سوی، خداوند سپاه طوفان را فرو فرستاد تا خیمه‌های مشرکان را در هم پیچید، دیگهای آنان را وارونه کند و میخها و طنابها را از زمین برکند. همچنین خداوند سپاهی از فرشتگان که به چشم دیده نمی‌شدند بر آنان فرستاد تا بر دلهای آنان لرزه افکنند و ترس و وحشت را در آنها جای دهند.

در این زمان بود که رسول خداﷺ حذیفة بن یمان را [به سمت اردوی دشمن] فرستاد تا از آنان خبر آورد. او نیز آنان را در چنین وضعیتی آشفته و آماده کوچیدن از آن سامان دید. پس نزد رسول خداﷺ بازگشت و خبر کوچیدن مشرکان را به آن حضرت رساند. بدین‌سان رسول خداﷺ که می‌دید خداوند دشمن او را بی هیچ دستاوردی و پر از کینه و خشم بازگردانده، شرّ پیکار با آنان را از او دور داشته، وعدهٔ خویش را به جامهٔ حقیقت درآورده، سپاه خود را سربلندی بخشیده، بندهٔ خود را یاری داده و یگانگی او همهٔ گروههای دشمن را از هم پراکنده است شادمان شد.[1]

۳ـ یکی از دیگر از حیله‌های جنگی دروغ گفتن با دشمن است، چونان که در حدیث ام کلثوم دختر عقبه، که مسلم و دیگران آن را روایت کرده‌اند، گذشت. بالاتر از این آن که رسول خداﷺ در ماجرای کشتن کعب بن اشرف، گردنکش یهودیان که گروههای مشرک را بر ضد او شورانده بود به محمد بن مسلمه اجازه داد که بر آن حضرت دروغ بندد. محمد بن مسلمه نیز شیوه‌ای زیرکانه به کار گرفت و او را غافلگیر کردو خداوند شرّ او را از سر مؤمنان کوتاه کرد. بخاری و مسلم از طریق سفیان بن عیینه، از عمر و بن دینار، از جابر بن عبدالله انصاری

۱ـ ر.ک.: *زادالمعاد*، ج ۲، ص ۱۱۸.

روایت کرده‌اند که: رسول خدا ﷺ فرمود: چه کسی کعب بن اشرف را عهده‌دار می‌شود که او خدا و رسول را آزرده است؟ در پاسخ، محمد بن مسلمه برخاست و گفت: ای رسول خدا، دوست داری او را بکشم؟ فرمود: آری. گفت: پس اجازه ده تا چیزی بگویم. فرمود: بگو. پس وی به سراغ کعب رفت و به او گفت: این مرد [اشاره به رسول خدا ﷺ] از ما زکات خواسته است و به رنج افتاده‌ایم. اینک نزد تو آمده‌ام تا از تو وام خواهم. گفت: ما نیز چنین در رنجیم و به خداوند سوگند او را خواهی نکوهید. [ابن مسلمه] گفت: ما از او پیروی کرده‌ایم و دوست نداریم او را واگذاریم تا زمانی که ببینیم کار او به کجا می‌انجامد. اینک تنها می‌خواهم یک یا دو وسق به ما وام دهی. گفت: باشد، ولی رهنی در اختیار گذارید. پرسید: چه خواهی؟ گفت: زنانتان را به من گرو دهید. گفتند: چگونه زنان خود را به تو گروه دهیم با آن که تو خود زیباترین عربی؟ گفت: پس پسرانتان را نزد من به گرو گذارید. گفتند: چگونه پسرانمان را نزد تو به گرو گذاریم تا کسی از آنان ناسزا شنود که: در برابر یک یا دو وسق به گرو ستانده شده، این برای ما مایهٔ ننگ است. با این همه می‌توانیم «لأمه» ـ سفیان می‌گوید: لأمه یعنی سلاح ـ نزد تو به گرو گذاریم. بدین‌سان محمد بن مسلمه با او وعده گذاشت تا بعداً نزدش آید. در پی این توافق شبانه و در حالی که ابونائله برادر رضاعی کعب او را همراهی می‌کرد نزد کعب آمد. وی نیز آنان را به درون دژ خواند و خود فرود آمد. همسرش به او گفت: در این ساعت کجا می‌روی؟ گفت: اینان محمد بن مسلمه و برادرم ابونائله‌اند ـ سفیان می‌گوید: راویان غیر عمرو بن دینار گفته‌اند: همسرش گفت: صدایی می‌شنوم گویا که از آن خون فرو می‌چکد، کعب گفت: این برادرم محمد بن مسلمه و همشیرم ابونائله است. مرد را اگر شب به خطری نیز بخوانند پاسخ می‌دهد ـ راوی می‌گوید: در این هنگام محمد بن مسلمه به همراه دو تن دیگر به درون دژ می‌آیند. محمد به همراهانش می‌گوید: چون آمد من موی سر او را می‌ستایم و سپس می‌بویم و آنگاه می‌گذارم تا شما هم ببوید. پس آنگاه که دیدید سر او را در اختیار دارم کار خود را به انجام رسانید و او را گردن زنید. کعب در حالی که بوی عطر از او بر می‌خاست شمشیر به میان بسته از فراز قلعه خود فرود آمد. [محمد بن مسلمه] گفت: آنچه بویی همانند آنچه امروز احساس می‌کنم ندیده‌ام ـ و در روایت راویان دیگر غیر از عمرو بن دینار است که [کعب] گفت: خوشبوی ترین زنان عرب و کاملترین عرب نزد من است ـ عمرو گوید: پس [محمد بن مسلمه] گفت: آیا اجازه می‌دهی سرت را ببویم؟ گفت: آری. پس سر او را بویید و همراهانش را نیز فرا خواند که ببویند. سپس گفت: آیا به من! اجازه می‌دهی؟ گفت: آری. پس چون سر او را در اختیار گرفت [به همراهان خویش] گفت: هان! وقت شماست. پس او را

کشتند و در پی آن نزد پیامبرﷺ آمدند و این خبر را به او رساندند.

آنچه آوردیم متن روایت بخاری در «کتاب المغازی» صحیح اوست. این حدیث در بردارندهٔ دسته‌ای از حیله‌ها است که رسول خداﷺ آنها را هم پیشتر و هم بعدها تقریر کرد. نکته‌ای که در این میان وجود دارد این است که آنچه از محمد بن مسلمه و همراهانش در ماجرای کشتن آن یهودی سرزد از قبیل کنایه بود و نه در ردیف دروغ، هر چند نیز که در آن مقام دروغ هم برای آنان جایز بود. از این استفاده می‌شود که هر جا دروغ جایز باشد و در عین حال کنایه نیز امکان پذیر باشد کنایه سزاوارتر است.

اینک بنگریم چگونه ابن مسلمه در گفته‌های خود تعریض و کنایه به میان آورد:

الف ـ این که گفت: «و قد عنانا» دو معنا دارد: معنای باطنش آن است که ما آداب شرعیی را که در بردارندهٔ خستگی و رنج است به جای گزارده‌ایم. اما این رنج و درد برای کسب خشنودی خدا،و در نتیجه رنج ودردی دوست داشتنی است؛ امامعنای ظاهرش که مخاطب نیز تنها همان را از سخن او فهمیده آن است که او در رنجی آزارنده و دوست ناداشتنی است.

ب ـ این که می‌گوید: «وسألنا الصدقه» از ما زکات خواسته است نیز دو معنا دارد: معنای باطنش آن است که از ما زکات خواسته تا در جای خود مصرف کند؛ و معنای ظاهرش که مخاطب نیز از سخن‌او همان رابرداشت کرده آن است‌که‌او برای خود از ما زکات خواسته‌است.

ج ـ این که می‌گوید: «فانا قد اتبعناه فنکره ان ندعه حتی ننظر الی ما یصیر امره» ما از او پیروی کرده‌ایم و دوست نداریم او را واگذاریم تا زمانی که ببینیم کار به کجا می‌انجامد ـ این نیز ـ در بردارندهٔ دو معناست: معنای باطنی که مقصود گوینده نیز بوده آن که ما هرگز تا زنده‌ایم جدا شدن از او را دوست نداریم؛ و معنای ظاهری که مخاطب نیز همان را برداشت کرده و آن این که ما به پیروی از او وانمود می‌کنیم. تا سرانجام کارش روشن شود.

ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید:

> تنها از آن روی به وی حمله کردند و او را کشتند که پیمان شکسته، دشمنان پیامبر را در جنگ با او یاری رسانده و آن حضرت را هجو گفته بود، کسانی هم که به آهنگ کشتن او نزدش رفتند هیچ گاه صریحاً به او تأمین نداده بودند، بلکه با او آشنایی داده و چنین وانمود کرده بودند که در امان است، تااز این رهگذر بتوانند او را به قتل برسانند.[۱]

نووی نیز در شرح خود بر *صحیح مسلم* به نقل از قاضی عیاض می‌گوید:

۱ـ ر.ک : *فتح الباری*، ج ۶، ص ۹۸.

برای هیچ کس روانیست بگوید کشتن او ناجوانمردانه بوده است. زمانی کسی در حضور علی بن ابی طالب علیه السلام چنین سخنی بر زبان آورد و وی نیز فرمان داد او را گردن زدند. ناجوانمردی و نیرنگ آنجایی مفهوم می‌یابد که از پیش به شخص امان داده شده باشد، و این در حالی است که کعب پیمان پیشین خود با رسول خدا صلی الله علیه و آله را شکسته، و از دیگر سوی محمد بن مسلمه و همراهانش نیز وی را امان نداده بودند، بلکه تنها خود کعب بود که با آنان احساس آشنایی و دوستی کرد و آنان توانستند او را که هیچ پیمانی نداشت وهیچ امانی نیز به وی داده نشده بود در اختیار گیرند و به قتل برسانند.[1]

۴ ـ نمونهٔ دیگر داستان قتل ابورافع سلام بن ابی الحقیق یهودی است. بخاری از براءبن عازب روایت کرده که گفت:

رسول خدا صلی الله علیه و آله عبدالله بن عتیک و عبدالله بن عتبه را در رأس چند تن همراه به سراغ ابورافع فرستاد. آنان روانه شدند تا به نزدیک دژ وی رسیدند. در این هنگام عبدالله بن عتیک به همراهان گفت: شما همین جا بمانید تا من بروم و اوضاع را بنگرم. ابن عتیک می‌گوید: من در پی راهی برای وارد شدن به دژ بودم. در این میان، آنان الاغی گم کرده بودند. پس شعلهٔ آتشی بر گرفتند و برای یافتن آن از دژ بیرون آمدند. ابن‌عتیک می‌گوید: ترسیدم که شناخته شوم. به همین دلیل سر و پای خویش را پوشاندم و چنین وانمود کردم که برای قضای حاجت از دژ بیرون رفته‌ام. در این میان دربان دژ بانگ بر آورد که هر که می‌خواهد به اندرون آید پیش از آن که در را ببندم بیاید. من وارد و سپس در طویلهٔ الاغی که نزدیک در بود پنهان شدم. یهودیان نزد ابورافع شام خوردند و پس از آن به سخن گفتن با همدیگر پرداختند تا پاسی از شب گذشت. آنگاه به خانه‌های خود رفتند. ابن‌عتیک می‌گوید: زمانی که همهٔ صداها فرو نشست و صدای هیچ حرکتی نمی‌شنیدم کلید در را که دیده بودم دربان آن را کجا گذاشته برداشتم و در دژ را گشودم. او می‌افزاید: با خود گفتم: شاید نسبت به من به یهودیان هشدار داده شده باشد، و از همین روی با آهستگی حرکت کردم و سپس به سراغ درهای خانه‌های آنها رفتم و درها را از بیرون بر روی آنان بستم. سپس بر نردبانی به سمت جایی که ابورافع در آن بود بالا رفتم و دیدم خانهٔ او تاریک و چراغش نیز خاموش شده است. بنابر این نمی‌دانستم وی در کجاست. از همین روی صدا زدم: ای ابورافع! او پاسخ داد:

۱ـ ر.ک : شرح *النووی*، ج ۷، ص ۴۴۴.

کیست؟ من در این هنگام به سمت صدا شتافتم و ضربه‌ای بر او وارد آوردم، اما این ضربه کارگر نیفتاد. ابن‌عتیک می‌گوید: سپس از طریقی دیگر با وانمود کردن این که برای کمک کردن به او آمده‌ام نزدش رفتم و صدای خویش را تغییر دادم و گفتم: ای ابورافع، تو را چه شده است؟ او گفت: وای بر تو و مادرت! آیا تو را خوشایند نیفتاده است؟ مردی بر من وارد شد و شمشیری بر من فرود آورد. ابن‌عتیک می‌گوید: من در این هنگام نیز ضربتی دیگر بر او فرود آوردم، اما این هم کارگر نیفتاد او فریاد کشید و کسانش برخاستند. ابن‌عتیک می‌گوید: سپس دیگر بار صدای خود را تغییر دادم و به شکل کسی که برای کمک کردن آمده است وارد شدم و او را دیدم که به پشت بر زمین دراز کشیده است. پس شمشیر بر شکم او گذاشتم و آن را فشردم تا زمانی که صدای استخوان را شنیدم. سپس دهشت زده بیرون جستم و به سراغ نردبان آمدم تا پایین روم. اما از نردبان افتادم و پایم از جای خود به در رفت. آن را بستم و سپس در حالی که لنگان لنگان و بر روی یک پا راه می‌رفتم نزد همراهانم آمدم و به آنان گفتم: روانه شوید و رسول خدا ﷺ را مژده دهید، که من تا صدای شیون و عزا را نشنوم این جا را ترک نمی‌گویم. چون صبح دمید صدای شیون عزا برخاست و کسی بانگ برآورد که ابورافع مرده است. ابن‌عتیک می‌گوید: در این هنگام بود که برخاستم و با بیماری سختی که داشتم خود را به همراهانم رساندم، و پیش از این که آنها به حضور پیامبر ﷺ برسند [به حضور رسیدم و] او را مژده دادم.

ابن حجر در *فتح الباری* می‌گوید:

این حدیث دربردارندهٔ فوایدی است و از آن جمله است: جواز ترور کردن مشرکی که دعوت اسلام به او رسیده اما همچنان بر کفر خویش اصرار ورزیده است، جواز ترور کسی که با دست و زبان و یا با دارایی خویش به دشمنان رسول خدا ﷺ کمک کرده است، جواز تجسس نسبت به حربیان و یافتن راهی برای غافلگیر کردن و فریب دادن آنان، جواز مبهم آوردن سخن برای بر آوردن مصلحت، روا بودن حکم به استناد دلیل و نشان، چونان که ابن‌عتیک صدای ابورافع را دلیل و نشانی بر خود او گرفت.[1]

۵ ـ یکی دیگر از نمونه‌ها آن است که اسیر مسلمان، اسیر کنندهٔ خویش را بفریبد و هر چند که با کشتن او هم شده خود را از اسارتش رها کند و نیرویی برای مسلمانان باشد. چونان که

---

۱ ـ ر.ک: *فتح الباری*، ج ۷، ص ۲۴۲.

در تاریخ آمده است رسول خداﷺ در صلح حدیبیه بر موادی با مشرکان توافق کرد. یکی از آن مواد این بود که هر مسلمان قریشی که از مکه بگریزد و به مدینه پناه آورد پیامبرﷺ او را به مکه و به قریش باز گرداند. اما اگر کسی از مسلمانان مدینه به قریش پناه برد قریش ملزم به برگرداندن او به مدینه نیست. پس از آن که شروط و مواد قرارداد صلح نوشته شد و رسول خداﷺ به مدینه بازگشت ابوبصیر که یک مسلمان قریشی بود از مکه به مدینه پناه آورد. قریش دو تن را در پی او نزد رسول‌خداﷺ فرستادند تا بنا به مواد صلح حدیبیه او را به آنان تحویل دهد. پیامبرﷺ، نیز چنین کرد و دو فرستادهٔ قریش ابوبصیر را با خود بردند. او در میانهٔ راه به یکی نیرنگ زد و او را کشت. دیگری نیز گریخت و بدین‌سان ابوبصیر از ذلت اسارت رهایی یافت. در حدیث طولانی حدیبیه که بخاری و احمد آن را در کتب خویش آورده‌اند چنین آمده است:

سپس پیامبرﷺ به مدینه بازگشت. در پی آن ابوبصیر که مسلمان و مردی از قریش بود نزد آن حضرت آمد. قرشیان در پی او دو تن را روانه کردند و گفتند: وفا به پیمانی را که با ما بسته‌ای می‌خواهیم. آن حضرت او را بدان دو تن سپرد و آنان نیز او را [از مدینه] بیرون بردند تا به ذوالحلیفه رسیدند و در آن جا فرود آمده، به خوردن خرما مشغول شدند. در این هنگام ابوبصیر به یکی از آنها گفت: فلانی! به خداوند سوگند می‌بینم که این شمشیرت شمشیری بسیار خوب است. در پاسخ او، آن دیگری شمشیر را از نیام بر کشید و گفت: آری، به خداوند سوگند شمشیری نکوست و بارها آن را آزموده‌ام. ابوبصیر گفت: شمشیر را به من ده تا نگاهی به آن بیفکنم. آن مرد نیز شمشیر را به او سپرد و او نیز با همان شمشیر ضربتی بر او فرود آورد که پیکرش سرد شد. دیگری نیز گریخت و خود را به مدینه رساند و در حالی که می‌دوید وارد مسجد شد. رسول خداﷺ چون او را دید فرمود: این مرد ترس و وحشتی دیده است. چون آن مرد به حضور پیامبرﷺ رسید گفت: به خداوند سوگند، همراهم به قتل رسید و من نیز کشته می‌شوم. پس از آن ابوبصیر آمد و گفت: ای پیامبر خداﷺ تو در برابر خدا و پیمانت وفا کرده‌ای؛ مرا به آنان برگردانده‌ای ولی خداوند پس از آن مرا رهایی داده است. پیامبر فرمود: وای بر مادرش! این جنگ می‌افروخت اگر او [مقتول] کسی را می‌داشت.

ابوبصیر چون این سخن را شنید دریافت پیامبر او را دیگر بار نزد قریش باز خواهد گرداند. از همین روی از مدینه گریخت و به کنارهٔ دریا آمد.

راوی می‌گوید: ابوجندل بن سهل نیز خود را از مشرکان رهاند و به ابوبصیر پیوست و از آن پس چنین شد که هر یک از مردان قریش که اسلام می‌آوردند به ابوبصیر می‌پیوستند، تا

هنگامی که یک گروه از آنان فراهم آمد. به خداوند سوگند، این گروه خبر خروج هیچ کاروانی از قریش را به مقصد شام نمی‌شنید مگر این که راه بر آن می‌گرفت و کاروانیان را می‌کشت و دارایی‌شان در اختیار می‌گرفت.

پس از چندی قریش برای پیامبرﷺ پیغام فرستادند و او را به خداوند و به خویشاوندیی که داشتند سوگند دادند که دیگر کسی را نزد آنان نفرستد و هر که از مسلمانان قریش نزد او آید در امان است. پیامبرﷺ نیز برای آنان پیام فرستاد [که پذیرفته است].

عالمان گفته‌اند: در داستان ابوبصیر صراحتی به این مسأله وجود ندارد که میان او و کسانی که او را از مدینه تحویل گرفته بودند تا به مشرکان مکه برگردانند پیمانی وجود داشته است. از همین روی نیز وی به قتل یکی از آنان دست زد، و دیگری نیز گریخت، و پیامبرﷺ او را برآنچه کرده بود نکوهش نکرد. به همین قیاس، برای هر کس که میان او و مشرکانی که او را به اسارت در آورده‌اند پیمانی نباشد جایز است به هر شیوه که شده خود را از آنان برهاند، هر چند با کشتن آنان، یا با ستاندن اموال و یا آتش زدن خانه‌ها و همانند آن باشد.

البته عالمان دربارهٔ اسیری که با کافران پیمان عدم فرار بسته است اختلاف کرده‌اند که آیا او می‌بایست به این پیمان خود وفا کند یا نه؛ شافعی، ابوحنیفه و فقیهان کوفه گفته‌اند: چنین وفایی بر او لازم نیست، بلکه هر گاه امکان فرار بیابد باید بگریزد؛ و مالک گفته: وفا به این پیمان بر او واجب است، و البته در این مسأله اشهب با او مخالفت ورزیده است.

عالمان بر این اتفاق نظر دارند که اگر اسیر را ناگزیر کنند که برنگریختن سوگند بخورد و او نیز چنین سوگندی بر زبان آورد حق دارد بگریزد و ـ بنابر نظر گزیده‌تر ـ بر او کفارهٔ سوگند هم لازم نمی‌شود؛ زیرا مکَره بوده است.

در این میان، در داستان حذیفه و پدرش که کافران آنان را سوگند داده بودند در نبرد بدر در کنار پیامبرﷺ در جنگ شرکت نکنند، و پیامبر به آنان فرمود به این پیمان خود وفاداری ورزند، فرمان پیامبرﷺ برای واجب کردن چنین چیزی نیست؛ چه، هرگز واجب نیست با ترک گفتن جهاد در کنار امام یا نایب او به پیمانی که با کافران بوده است وفا شود. اما در این جا پیامبرﷺ می‌خواسته چنین بر سرزبانها نیفتد که اصحاب او پیمان شکنند، هر چند که وفاداری به چنین پیمانهایی بر آنان لازم نبوده است. علت این خواستهٔ پیامبرﷺ نیز آن بوده که آنان که چنین چیزی را دربارهٔ اصحاب او بر سرزبانها می‌انداخته‌اند هرگز درصدد بیان توجیه و تأویلی برای کار آنها نبوده‌اند.

داستان حذیفه و پدرش همان است که احمد و مسلم به نقل از حذیفة بن یمان آورده‌اند

که گفت: هیچ چیز مانع حضور من در غزوهٔ بدر نشد، جز این که من و پدرم حسیل [از مکه] بیرون آمدیم. در این میان کافران قریش ما را گرفتند و گفتند: شما تنها آهنگ محمد ﷺ دارید. ما نیز گفتیم: ما آهنگ او نداریم و تنها قصد مدینه کرده‌ایم. آنان از ما پیمان ستاندند و سوگندی الهی به میان آوردند که به مدینه برویم ولی در کنار او [پیامبر] نجنگیم. ما نزد رسول خدا ﷺ آمدیم و ماجرا را به او خبر دادیم و او نیز فرمود: «بروید ما برای آنان به عهدی که دارند وفا می‌کنیم و در برابر آنان، از خداوند ـ عزوجل ـ یاری می‌جوییم».[1]

آنچه گذشت نمونه‌هایی از حیله‌هایی است که یاری دین و سربلندی آن و نیز شکست و خواری مشرکان را در پی می‌آورد. البته حیله‌های جنگی حدّ و مزر و کرانه‌ای ندارد و هرگاه از قبیل آنچه گذشت باشد، از دیدگاه شرع مطلوب است.

آنچه آوردیم با این حدیث نسائی از طریق مصعب بن سعد، از پدرش در داستان عبدالله بن‌ابی‌سرح تعارض ندارد، آن جا که یکی از انصار پس از خودداری ابن‌ابی سرح از بیعت با پیامبر ﷺ به پیامبر گفت: چرا با خشم به ما اشاره نکردی و آن حضرت نیز فرمود: «ما ینبغی لنبی ان تکون له خائنة الاعین». آنچه آوردیم با این حدیث تعارض ندارد و دلیل هم آن است که منع از اشارهٔ با چشم به طور مطلق از ویژگیهای پیامبران است و آنان هیچ گاه چنین کاری نمی‌کنند، هر چند این کار برای دیگران مباح باشد. بر این پاسخ اشکال نشود که در حدیث پیش از این داشتیم که آن حضرت اگر آهنگ غزوه‌ای داشت با توریه وانمود می‌کرد که آهنگ جایی دیگر دارد؛ چه، آن‌سان که در جای خود گفتیم، مقصود از آن حدیث این است که اگر پیامبر ﷺ برای نمونه آهنگ جایی در مشرق می‌داشت دربارهٔ جایی که در مغرب است می‌پرسید و برای سفر آماده می‌شد تا بدین‌سان کسی که او را می‌بیند یا پرس و جوی او را می‌شنود گمان برد که آهنگ جایی در مغرب دارد، نه این که آن حضرت برای نمونه تصریح کند که به سمت مغرب می‌رود و سپس راه مشرق را در پیش گیرد. بنابر این اشکالی بر این پاسخ وارد نیست، و البته خداوند خود به حقیقت همهٔ امور آگاه است.

۹: حیلهٔ عایشه برای خریدن بریره

از عایشه روایت شده است که: بریره نزد من آمد و گفت: کسانی که مرا در اختیار دارند بر

۱ـ ر.ک: شرح *النووی*، ج ۷، ص ۴۲۵ و ۴۲۶؛ *فتح الباری*، ج ۶، ص ۹۴؛ *نیل الاوطار*، ج ۸، ص ۲۶.

نُه اوقیه[۱] که هر سال یک اوقیه بپردازم با من قرارداد مکاتبه بسته‌اند؛ مرا کمک ده. عایشه [در پاسخ] گفت: اگر دوست دارند که این مقدار را برایشان فراهم کنم و ولای[۲] تو در اختیار من باشد این کار را می‌کنم. بریره نزد کسانش رفت و این سخن را با آنان گفت، اما از پذیرش آن سربرتافتند. پس در حالی که رسول خدا ﷺ نشسته بود از نزد آنان باز آمد و گفت: من این را با آنان در میان نهادم، اما نپذیرفتند مگر با این شرط که ولاء از آنان باشد. پیامبر ﷺ شنید و پس از آن، عایشه پیامبر را [از آنچه شده بود] آگاهانید. فرمود: او [بریره] را بگیر و ولاء را برای آنان شرط کن که ولاء برای کسی است که آزاد می‌کند.

عایشه این کار را کرد. سپس رسول خدا ﷺ در میان مردم به پا خاست و خدای را سپاس و ستایش گفت و آنگاه فرمود: «مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطاً لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللّٰهِ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِأَةَ شَرْطٍ. قَضَاءُ اللّٰهِ، أَحَقُّ وَ شَرْطُ اللّٰهِ أَوْثَقُ وَ إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ».[۳]

۱ـ اوقیه معیاری برای وزن است و مقدار آن بسته به اختلاف موزون، تفاوت می‌کند. اوقیه در غیر طلا و نقره چهل درهم و برابر با ۱۲۷ گرم است. اوقیه نقره نیز چهل درهم است، اما از آنجا که هر درهم نقره ۲/۹۷۵ گرم است هر اوقیه نقره با ۱۱۹ گرم برابر می‌باشد. اوقیه طلا نیز هفت و نیم مثقال و برابر با ۲۹/۷۵ گرم است. ر.ک : *معجم لغة الفقهاء*، ص ۹۷. ـ م.

۲ـ وَلاء در لغت به معنای نزدیک بودن و نزدیک شدن و در اصطلاح به معنای رابطه‌ای میان دو شخص همانند رابطه نسبی است. این خود نوعی قرابت حکمی و دارای اسباب معینی است:

الف: ید یا احسان در اصطلاح اهل سنت و عتق در اصطلاح رایج شیعه، بدین معنا که هر فرد آزاد کنندهٔ برده پس از مرگ او در صورت فقدان ورثه از سایر مراتب، وارث او می‌شود.

ب : عقد (در اصطلاح اهل سنت) و ضمان جریره در اصطلاح شیعه و آن عبارت است از پیمانی میان دو شخص مبنی بر این که هر یک در صورت مرگ دیگری از او ارث ببرد و در صورت بروز جنایت از سوی وی متقبل دیه شود.

ج : امامت، در نزد شیعه، بدین معنا که امام در هنگام فقدان ورثهٔ مراتب قرابت، وارث فرد می‌شود.

د : ولاء اسلام، یعنی کسی که دیگری را به اسلام گرویده در صورت مرگ او می‌تواند وارثش شود. ـ م.

۳ـ چه می‌شود کسانی را که شرطهایی می‌گذارند که در کتاب خدا نیست. هر شرطی که در کتاب خدا نیست باطل است، هر چند صد شرط باشد. حکم خداوند سزامندتر است و شرط خداوند استوارتر، و ولاء تنها از آن کسی است که برده را آزاد کرده است. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب

این حدیث مورد اتفاق است و عبارتی که آوردیم عبارت بخاری در کتاب «شروط» است. وی عنوان «باب الشروط فی الولاء» را بر این حدیث نهاده است.

این حدیث بر آن دلالت می‌کند که رسول خداﷺ عایشه را فرمان داد اکنون که کسان بریره از فروش او بدون شرط ولاء خودداری ورزیده‌اند، وی را از آنان با شرط ولاء برای آنها، بخرد. پیامبرﷺ همچنین عایشه را آگاهانید که این شرط حکم خدا را تغییر نمی‌دهد و ولاء برای کسی است که برده را آزاد می‌کند.

این خود یک حیله است که ظاهرش پایبندی به شرط ولاء و باطنش پشت پا زدن به این شرط است. و البته این هیچ حقی از حقوق خداوند یا حقوق آن برده را از میان نمی‌برد. بدین‌سان، حدیث بر جایز بودن حیله‌هایی که چنین وضعیتی دارند دلالت می‌کند. براین اساس، هرگاه یکی از طرفهای عقد تنها در صورتی حاضر به پذیرش عقد شود که طرف دیگر برای او به شرطی پایبند شود که شرع آن را نپذیرفته است، طرف دیگر می‌تواند در ظاهر با این شرط موافقت کند و قرارداد خود با وی را منعقد سازد. در چنین فرضی عقد صحیح و شرط لغو است.

بر این حدیث چنین اشکال شده که پیامبرﷺ عایشه را فرمود برای آنان شرط ولاء کند، و آنان هم بر این اساس [بریره را به او] فروختند. اما اگر این شرط نبود ـ خدای خود بهتر می‌داند که ـ او را به عایشه نمی‌فروختند، چونان که پیشتر نیز او را نفروختند تا هنگامی که ولاء برای خود را بر عایشه شرط کردند. سپس پیامبر این شرط را باطل کرده و این درحالی است که وی خود غش و نیرنگ ورزیدن را حرام دانسته است.

ابن حجر در *فتح الباری* به این اشکال چنین پاسخ داده است:

اولاً: پیامبر خود مردم را از این آگاهانده بود که شرط ولاء برای فروشنده باطل است، و این بدان پایه از شهرت رسیده بود که بر کسان بریره پنهان نماند. بنابر این، هنگامی که خواستند شرطی را بر او بگذارند که خود پیشتر از بطلانش آگاهی یافته بودند، پیامبر کار را به آنان واگذاشت تا از این رهگذر آنان را تهدید کند و به فرجام کار توجه دهد، همانند آن که موسی [به ساحران] گفت: «**اَلْقُوا ما اَنْتُمْ مُلْقُونَ**» آنچه را می‌توانید بیفکنید (یونس/۸۰)، یعنی این کار سودی به شما نرساند. پس گویا پیامبرﷺ به عایشه می‌فرماید: این شرط را با آنان بگذار، اما بزودی خواهند دانست که سودی برایشان ندارد. گواه این وجه آن است که پیامبرﷺ چون

الشروط، باب ۱۷.

در پی این قرارداد آنان را مخاطب سخن خود کرد فرمود: «ما بال رجال یشترطون شروطاً...» وی بدین سخن آنان را نکوهید و هم اشاره کرد که پیش از این حکم الهی را مبنی بر بطلان این شرط بیان داشته است؛ چه، اگر این حکم را پیشتر بیان نکرده بود سخن خود را با بیان حکم آغاز می‌کرد نه با نکوهش کسانی که چنین کاری کرده‌اند؛ زیرا که در غیر این صورت [یعنی در صورتی که پیامبر پیشتر حکم الهی مبنی بر بطلان شرط را اعلام نفرموده بود] این کار بر همان حکم برائت اصلی باقی بود. شافعی در کتاب *الام* می‌گوید:

> از آنجاکه هر کس بر خلاف آنچه خدا و رسول بدان حکم کرده‌اند شرط کند گناهکار است و از آنجاکه در معاصی نیز حدود و آدابی است، این از شیوه‌های ادب کردن گناهکاران است که آنچه شرط کرده‌اند بی اثر شود تا بدین ترتیب هم آنان و هم دیگران از چنین چیزی بازداشته شوند، و این یکی از در دسترس‌ترین شیوه‌های ادب کردن است.

ثانیاً: معنای «ولاء را برای آنان شرط کن» آن است که مخالفت با آنان را در شرطی که می‌گذارند واگذار و در آنچه بدان می‌خوانند اظهار مخالفت و نزاع با ایشان مکن. [چنین تعبیری از آن روی صحیح و رواست که] گاه از ترک کاری، به وسیلهٔ فعل تعبیر می‌شود.

ابن‌دقیق می‌گوید: چنین وجهی گرچه محتمل است، اما از دلالت حقیقی بیرون است و دلالتی بر مجاز هم ندارد.

به این اشکال وی چنین پاسخ داده می‌شود که [این حدیث دلالت مجازی دارد و] دلیل آن مجاز هم که ذکر شد در روایت اَیمن از عایشه ـ به روایت بخاری در آخر ابواب مکاتَب ـ بدان تصریح شده است، آنجا که آمده: «پس رسول خدا ﷺ فرمود: او را بخر و آزاد کن و آنان را هم بگذار که هر چه می‌خواهند شرط کنند. پس عایشه او را خرید و آزاد کرد و کسانش [صاحبان قبلی‌اش] ولاء را برای خود شرط کردند. پیامبر در پی آن فرمود: ولاء از آن کسی است که برده را آزاد کند، هر چند صدبار [چنین چیزی را برای دیگران] شرط کرده باشند».

البته در این حدیث بریره مباحث دیگری هم وجود دارد که در اینجا مورد نظر ما نیست، و خداوند خود به حقیقت امور آگاهتر است.

۱۰ : قصاص در مظالم به کمک حیله

۱ ـ از عایشه روایت شده است که: هند دختر عتبه ـ همسر ابوسفیان ـ به حضور رسول خدا ﷺ رسید و گفت: ای رسول خدا ﷺ، همسرم مردی خسیس است و به اندازه‌ای که من

و فرزندانم را بسنده کند خرجی نمی‌دهد، مگر آن که خود بی آن که وی آگاه شود از مالش بردارم. آیا در این کار بر من گناهی هست؟ فرمود: «خذی من ماله بالمعروف مایکفیک و ما یکفی بنیک».[۱]

این حدیث مورد اتفاق است و گروههایی از عالمان اهل سنت به آن بر جواز حکم کردن و قضاوت کردن دربارهٔ غایب استدلال کرده‌اند. اما [به اعتقاد نگارنده] استدلال به حدیث برای اثبات چنین مدعایی درست نیست؛ زیرا حدیثی که از پیامبرﷺ صادر شده از باب فتواست، هم به دلیل استفهام و پرسش هند که می‌گوید: «آیا در این کار بر من گناهی هست»، هم به دلیل آن که پیامبر اندازهٔ نفقه‌ای را که زن استحقاق آن را دارد به خود وی واگذاشت، در حالی که اگر سخن آن حضرت از باب حکم و قضاوت بود تعیین این اندازه را به مدعی وانمی‌گذاشت، هم به دلیل آن که پیامبرﷺ نه آن زن را بر ادعایی که دارد سوگند داد و نه از او خواست بیّنه‌ای برای مدعایش اقامه کند، و هم به آن دلیل که این فتوا و استفتاء در مکه به وقوع پیوست و ابوسفیان در این شهر حضور داشت، در حالی که از دیدگاه معتقدان به جواز حکم و قضاوت دربارهٔ غایب، شرط صحت چنین قضاوتی آن است که فرد غایب در آن شهر نباشد یا به گونه‌ای پنهان باشد که یا اصلاً نتوان به او دست یافت و یا دست یافتن به او با دشواری امکان پذیر گردد، اما در مورد ابوسفیان چنین شرطی وجود نداشت و از همین روی آنچه پیامبر فرموده نه یک داوری دربارهٔ فرد غایب، بلکه صدور یک فتواست.

این سخن رسول خداﷺ که فرمود: «خذی» (از مال او بردار) گرچه بظاهر و در لفظ مطلق می‌نماید ولی در معنا مقید است،گویا که فرموده : اگر آنچه می‌گویی درست است از مال او بردار. «من ماله مایکفیک و ما یکفی بنیک»؛ یعنی آن اندازه از مالش بردار که به حکم عادت تو را بسنده می‌کند. این احتمال هم وجود دارد که پیامبرﷺ سخن آن زن را باور داشته و از همین روی نیازی به آوردن قید نمی‌دیده است.

چگونگی دلالت حدیث

پیامبرﷺ به هند اجازه داد از مال همسرش، به کمک حیله، به اندازه‌ای که او و فرزندانش را بسنده می‌کند بردارد. این یک حیله است و ظاهرش از دیدگاه همسر آن است که چیزی از

۱ـ از مال او به نکویی آن اندازه بردار که تو و فرزندانت را بسنده کند. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب النفقات، باب ۹ و ۱۴.

مالش برداشته نشده و آنچه به زن و فرزندانش می‌دهد آنان را بسنده است، اما باطن این حیله بر خلاف این ظاهر است و هدف از آن هم دفع ستم و ستاندن حقی است که دادنش بر مرد واجب بوده و این هدفی است که خداوند آن را تشریع کرده است.

هرگونه حیلهٔ دیگری هم که در معنای این حیله و همگون با آن باشد بر آن قیاس می‌شود، و از همین روی ابن‌بطال می‌گوید: «حدیث هند دلیلی است بر این که صاحب حق می‌تواند حقی را که بر کس دیگر دارد و او آن را نداده یا انکار کرده است، به اندازهٔ حق خود از مال او بردارد». خطابی نیز می‌گوید:

> از حدیث هند چنین استفاده می‌شود که هم می‌توان حق را از جنسی که همانند است برداشت و هم از غیر آن؛ چه [به حکم عادت] در خانهٔ فرد خسیس همهٔ خوراک و پوشاک ودیگر لوازم مورد نیاز وجود ندارد، و از آن سوی پیامبرﷺ به آن زن برای برداشتن مقدار بسنده کنندهٔ از مال شوهر اذن مطلق داده است.

این مسأله (نزد اهل سنت) «الظفر بالحق» نامیده می‌شود و عالمان درباره‌اش دیدگاههایی متفاوت دارند: شافعی آن را به طور مطلق جایز می‌داند، با این تفاوت که از دیدگاه وی تنها در صورتی برداشتن چیزی غیر از جنس جایز است که عین آن جنس متعذر باشد؛ احمد آن را به طور مطلق منع می‌کند، ابوحنیفه تنها در جنس آن را جایز می‌داند؛ و از مالک هر سه این نظرها روایت شده است.[۱]

۱ـ ر.ک : فتح الباری، ج ۹، ص ۴۰۹.

گفتنی است شیخ نیز متن این حدیث را در *مبسوط* آورده و در ذیل آن چنین گفته است: «در این خبر فوائدی چند است:

ـ این که زن می‌تواند به هنگام نیاز برای بیان خواسته‌های خود در مجامع حاضر شود و در آنچه برایش رخ می‌دهد از عالمان فتوا بپرسد.

ـ این که صدای زن مصداقی از «عورت» نیست؛ چراکه رسول خداﷺ صدای آن زن را شنید و با این کار مخالفت نکرد.

ـ این که انسان حق دارد به گاه نیاز از صفتی که دیگران دارند سخن به میان آورد، هر چند نکوهش او باشد. همچنین انسان حق دارد هنگامی که دیگری حق او را نمی‌دهد از او شکایت کند.

ـ این که حاکم حق دارد به استناد علم خود و همچنین بر غایب حکم کند؛ چه، پیامبرﷺ از آن زن بینه نخواست و از همین جا دانسته می‌شود که او به استناد علمی که خود داشته و بر فردی که غایب بوده قضاوت کرده است.

ـ زن می‌تواند عهده‌دار ولایت بر نفقهٔ فرزند خود شود، خود او حق نفقه دارد، فرزندش هم حق

البته همه براین اتفاق دارند که چنین چیزی تنها در اموال جایز است نه در عقوبتهای بدنی؛ چه در صورت جواز تقاص در کیفرهای بدنی فتنه‌های بسیاری پدید می‌آید.

نکتهٔ دیگر آن که همین جواز در اموال هم تنها در صورتی است که بیم فتنه و آشوب، همانند نسبت سرقت به فرد دادن، در میان نباشد.[۱]

۲ ـ از عُقْبة بن عامر روایت شده است که: به پیامبرﷺ گفتیم: تو ما را [به جایی] روانه می‌کنی و مابر کسانی فرود می‌آییم که میهمانمان نمی‌کنند. نظر چیست؟ ما را فرمود: «ان نزلتم بقوم فامروالکم بما ینبغی للضیف فاقبلوا، و ان لم یفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذی ینبغی لهم».[۲]

این حدیث نیز مورد اتفاق [منابع حدیث اهل سنت] است.

۳ ـ از ابوهریره روایت شده است که: رسول خداﷺ فرمود: «ایّما ضیف نزل بقوم فاصبح الضیف محروماً فله ان یأخذ بقدر قراه ولا حرج علیه»[۳]

این حدیث را احمد نقل کرده است.

۴ ـ از مقدام بن معدی کرب به طریق مرفوع روایت شده است: «ایّما رجل ضاف قوماً فاصبح الضیف محروماً فانّ نصره حق علی کل مسلم حتی یأخذ بقری لیلته من زرعه و ماله»[۴]

این حدیث را داوود روایت کرده است.

نفقه دارد، نفقهٔ به اندازه کفایت است، و کفایت به مقدار متعارف است.

ـ اگر حق انسان را از او باز دارد او می‌تواند حق خود را پنهانی از کسی که آن را نمی‌دهد بستاند.

ـ این که انسان هم می‌تواند حق خود را از غیر جنس بردارد و هم از جنس خود آن؛ چرا که پیامبرﷺ به آن زن اذن مطلق داد.

ـ این که شخص صاحب حق می‌تواند آنچه را گرفته بفروشد و به جنسی که حق او از آن است تبدیل کند.

ر.ک : المبسوط، ج ۶، ص ۳. ـ م.

۱ ـ ر.ک : *فتح الباری*، ج ۵، ص ۶۷.

۲ ـ اگر بر مردمی فرود آمدید و به آنچه شایسته میهمان است برایتان فرمان دادند بپذیرید و اگر چنین نکردند حق بایستهٔ میهمان را از آنان بگیرید. ر.ك : صحیح بخاری، کتاب المظالم، باب ۱۸.

۳ ـ هر میهمانی که بر مردمی فرود آید و بی بهره بماند حق دارد به اندازهٔ پذیرایی خود بر دارد و بر او گناهی هم نیست. ر.ک : مسند *احمد*، ج ۲، ص ۳۸۰.

۴ ـ هر کس مردمی را میهمان کند و میهمان بی‌بهره بماند یاری دادن آن میهمان بر هر مسلمانی لازم است، تا به اندازه پذیرایی شب او از کشت و زرع و دارایی او بر دارد. ر.ک : سنن *ابوداوود*، کتاب الاطعمه، باب ۳۲.

واژهٔ «ضیف» که در این چند حدیث آمده است هم بر فرد اطلاق می‌شود و هم بر جمع. البته گاه برای جمع این واژه «اضیاف»، «ضیوف» و «ضیفان» نیز گفته می‌شود.

«لایَقْرونا»؛ یعنی به ما نیکی نمی‌کنند. در *مختار* آمده است:

«قری الضیف، یقریه، قِری و قراء»: به او نیکی کرد.«قری» نیز چیزی است که به وسیلهٔ آن از میهمان پذیرایی می‌شود.

«ایما رجل ضاف قوماً»؛ یعنی هر که به عنوان میهمان بر مردمی وارد می‌شود. در *مختار* آمده است:

«اضافَ الرجل» و «ضیّفه تضییفاً»: به عنوان میهمان بر او وارد شد.«ضافه ضیافة»: هنگامی که به عنوان میهمان بر شخص وارد شود. «تَضَیَّفَهُ» نیز به همین معناست.

چگونگی دلالت این چند حدیث

پیامبر اکرمﷺ در این احادیث برای میهمان که بر کسی وارد شده و از او پذیرایی نکرده‌اند مباح دانسته که به اندازهٔ پذیرایی از مال او بردارد. این «اخذ» (برداشتن) هم برداشتن آشکار را در بر می‌گیرد و هم برداشتن پنهان، و از همین جا نیز حدیث دلیل است بر این که کسی که نزد دیگری حقی دارد جایز است بدون اجازهٔ آن کس به اندازهٔ حق خود از مال او بردارد. این دیدگاه شافعی و گروهی دیگر است و چونان که آوردیم این مسأله [در فقه اهل سنت] به نام «الظفر بالحق» خوانده می‌شود. حافظ ابن حجر عسقلانی در هنگام شرح حدیث عقبه می‌گوید:

> به این حدیث بر جواز «ظفر بالحق» [یا همان تقاص] استدلال شده است. شافعی این را پذیرفته و با اطمینان چنین فتوا داده که چنانچه ستاندن حق از طریق رجوع به قاضی امکان نداشته باشد ـ همانند آن که بدهکار منکر باشد و شخص هم بینه‌ای بر ادعای خود در اختیار نداشته باشد ـ ستاندن حق از این طریق جایز است. پس در صورتی که جنس حق موجود باشد برداشتن آن جایز است و اگر [عین حق یا] جنس آن موجود نباشد برداشتن از غیر آن به اندازهٔ حق جایز است. البته شخص باید در ارزیابی درست آنچه وجود دارد بکوشد و ستم نورزد. گفتنی است چنانچه ستاندن حق از طریق رجوع به قاضی نیز ممکن باشد باز هم از دیدگاه اکثر شافعیه، حکم به جواز [تقاص] صحیحتر است.[1]

۱ـ ر.ک: *فتح الباری*، ج ۵، ص ۶۷.

ظاهر این احادیث آن است که پذیرایی از میهمان واجب است ، واگر شخص از پذیرایی میهمانی که بر او وارد شده است خودداری ورزد میهمان می‌تواند به همان اندازه که پذیرایی او را بسنده می‌کند از مالش بردارد ، خواه وی راضی باشد وخواه نه ، لیث چنین حکمی را به طور مطلق پذیرفته ، ولی احمد آن را تنها در مورد بادیه نشینان ـ ونه ساکنان آبادیها ـ جاری دانسته است. جمهور [فقهای اهل سنت] گفته‌اند: ضیافت میهمان سنت موکّد است. آنان در برابر این احادیث پاسخهای گوناگون آورده‌اند و مناسبترینش آن است که این احادیث بر باب اضطرار حمل می‌شود و تنها برای کسانی که اضطرار دارند چنین حقی هست. جمهور پس از اتفاق بر این نکته در این باره اختلاف کرده‌اند که آیا مضطر عوض هم می‌دهد یا نه. خطابی در تفسیر این دسته از احادیث نقل کرده که اینها تنها به گردآورندگان زکات اختصاص دارد که از سوی امام برای این کار فرستاده می‌شدند و بر کسانی که این فرستاده به میانشان می‌رفت واجب بود از فرستاده پذیرایی کنند. خطابی می‌گوید: این حکم تنها در آن زمان [زمانهای گذشته] جاری بود؛ چرا که در آن زمان مسلمانان دارای بیت‌المال نبودند. اما امروزه رزق این کارگزاران از بیت‌المال تأمین می‌شود.

پوشیده نیست که گرچه ظاهر حدیث عقبه این تفسیر خطابی را تأیید و همراهی کند، اما دیگر روایات با آن همراهی ندارد.

اشکال و پاسخ آن

شاید گفته شود. آیا این احادیث که بر جواز ستاندن پنهانی حق آن جا که ستاندن آشکارش دشوار یا نا ممکن می‌شود دلالت دارند مخالف حدیثی نیستند که به روایت ترمذی و ابوداوود از ابوهریره رسیده ـ و ترمذی آن را حسن خوانده و گروهی دیگر نیز آن را در کتب حدیث خود آورده‌اند ـ که رسول خدا ﷺ فرمود: «ادّالامانة الی من ائتمنک ولا تخن من خانک»؟[1]

عالمان به این اشکال پاسخهایی داده‌اند که بهترین آنها دو پاسخ زیر است:

الف: این که کسی حق خود را بر دارد خیانت نیست. خیانت آن است که شخص بیش از حق خود بر دارد. از همین روی شافعی پس از آوردن حدیث هند می‌گوید: از آن جا که سنت

۱ـ امانت را به هر کس که تو را امین گرفته است بازده و به هر کس که با تو خیانت کرده است خیانت مکن. ر.ک : سنن *ابوداوود*، کتاب البیوع، باب ۷۹، سنن *ترمذی*، کتاب البیوع، باب ۳۸.

و اجماع بسیاری از عالمان بر این دلالت کرده که شخص حق خود را به صورت پنهانی برای خویش بر می‌دارد، این خود دلیلی است بر آن که چنین کاری خیانت نیست؛ چه، خیانت، گرفتن و ستاندن چیزی است که ستاندنش برای شخص حلال و روا نیست. بخاری در صحیح خود همین نظر را برگزیده و بر این پایه در «کتاب المظالم» صحیح خود عنوان «باب قصاص المظلوم اذاوجد مال ظالمه» را برای حدیث هند و حدیث عقبه برگزیده است. ابن‌سیرین نیز با خواندن آیهٔ «**وَ اِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ**[1]» گفته است: شخص از دیگری قصاص می‌گیرد.

ب: اگر حق سببی ظاهر همانند نکاح و قرابت و یا ضیافت داشته باشد برای صاحب حق جایز است به اندازهٔ حق خود [از مال کسی که بر او حق دارد] بردارد، چونان که پیامبرﷺ به هند اجازه داد آن اندازه که او و فرزندانش را بسنده کند از مال ابوسفیان بردارد، و آن‌سان که اجازه فرمود چنانچه کسی بر گروهی وارد شود و آنان از او پذیرایی نکنند وی به اندازهٔ مناسب پذیرایی‌اش در اموال آنان حق داشته باشد. اما اگر سبب حق پنهان باشد به گونه‌ای که شخص به واسطهٔ برداشتن حق خود متهم شود و بظاهر به وی نسبت خیانت دهند برداشتن آن و در معرض تهمت خیانت قراردادن خود جایز نیست، هر چند که در واقع شخص حق خود را برداشته است. این چیزی است که حدیث ابوهریره «ادّالامانة الی من ائتمنک و لا تخن من خانک» بر آن حمل و تفسیر می‌شود. ابن‌قیم در *اغاثة اللهفان* می‌گوید: همین درست‌ترین، استوارترین و سازگارترین دیدگاه با اصول و مبانی فقه است.[2]

ابن‌قیم در *اعلام الموقعین* نیز چنین می‌گوید:

> حیله‌هایی که در این باب هست بر سه گونه‌اند: حیله بر دفع مکر و ستم تا واقع نشود، حیله بر رفع مکر و ستم پس از واقع شدن آن، و حیله بر مقابله به مثل با آن، جایی که رفعش امکانپذیر نباشد. دو نوع نخست جایزند و دربارهٔ نوع سوم تفصیل جاری است و نه می‌توان آن را به طور مطلق جایز دانست و نه به طور مطلق ممنوع؛ بلکه اگر آنچه انجام پذیرفته و شخص می‌خواهد در برابر آن حیله‌ای کند که بواسطهٔ حق الهی [یا حکم الهی] حرام باشد مقابله به مثل با آن جایز نیست. همانند آن که کسی بزور به انسان شراب خورانده یا با ناموس انسان زنا کرده باشد، ولی اگر آنچه انجام پذیرفته بدان واسطه که ستم مالی بر شخص است حرام

۱ـ نحل/ ۱۲۶: اگر کیفر می‌دهید چنان کیفر دهید که شما را عقوبت کرده‌اند.

۲ـ ر.ک: *اغاثة اللهفان*، ج ۲، ص ۷۷.

بوده و اکنون شخصی که بر او ستم شده می‌تواند مقابله به مثل کند، این همان مسألهٔ «ظفر» [یا تقاص] است که برخی آن را آن اندازه جایز دانسته‌اند که کار را به افراط کشانده و کندن در، خراب کردن دیوار، شکافتن سقف و همانند آن را برای مقابله با مثل و در برابر این که کسی مقداری از مال انسان را گرفته است جایز دانسته‌اند، و البته برخی دیگر هم آن را بکلّی منع کرده و گفته‌اند: اگر ودیعه‌ای [از آن کسی که ستم روا داشته] نزد شخص باشد یا شخص به آن که به او ستمی مالی رواداشته است بدهکار باشد تقاص یا برداشتن به اندازهٔ حق خود از این مال جایز نیست، مگر در صورتی که شخص به صاحب ودیعه یا طلبکار اطلاع دهد. سرانجام، برخی دیگر در این مسأله موضعی میانه اختیار کرده و گفته‌اند: اگر سبب حق آشکار، یعنی همانند زوجیّت ابوّت، بنوّت، و ملک یمین که نفقه را ایجاب می‌کند باشد صاحب حق می‌تواند به اندازهٔ حق خود از مال طرف دیگر بردارد، بی آن که به وی خبر دهد. اما اگر سبب حق آشکار نیست و از قبیل قرض یا ثمن بیع و همانند آن است صاحب حق نمی‌تواند آن را از مال طرف دیگر بردارد مگر با خبر دادن به او. این درست‌ترین و بجای‌ترین دیدگاه در این مسأله است و هم سنت دلالتی صریح بر آن دارد و هم کسانی که آن را پذیرفته‌اند خرسندترند ـ و البته توفیق از خداوند است.

اما اگر آن ستمی که بر شخص روا داشته شده و وی می‌خواهد در برابر آن حیله‌ای کند از آن روی حرام باشد که تهمتی بر او، یا دروغی نسبت به او بوده یا نسبت ناروایی را به او داده و یا گواهی دروغی بر ضد او بوده است، مقابله به مثل با آن جایز نیست. ولی اگر آنچه انجام پذیرفته نفرین، لعن و یا سب بوده ـ بنابر درست‌ترین دو قول ـ مقابله به مثل با آن جایز است، هر چند بسیاری از عالمان آن را منع کرده‌اند. اگر ستمی که انجام پذیرفته اتلاف مال شخص بوده، چنانچه این مال همانند عبد و حیوان مال محترم بوده مقابله به مثل با آن جایز نیست، و چنانچه غیر محترم بوده در صورتی که شخص بیم تعدی و تجاوز در هنگام مقابله به مثل دارد این مقابله جایز نیست ـ همانند آن که اگر کسی خانهٔ انسان را آتش بزند انسان حق ندارد در برابر خانهٔ او آتش بزند ـ و در صورتی که شخص بیم تعدی و تجاوز در هنگام مقابله ندارد و مقابله به مثل درست به اندازهٔ برابر امکان پذیر است ـ همانند آن که کسی درختی از دیگری قطع کند، ظرف او را بشکند، قفس پرندهٔ او را بگشاید و پرنده بگریزد، سر مشک او را باز کند و آنچه در آن است بریزد، آب بر پشت بام وی جاری کند و پوشش بام از میان برود ـ این خود مسأله‌ای است که محل اجتهاد و اختلاف نظر است و البته [از دیدگاه نگارنده] دلیلی بر منع از کتاب، سنت، اجماع یا قیاس صحیح بر آن دلالت نکرده، بلکه ادله، جواز آن

را اقتضا کرده است. استاد ما این نظر را بر می‌گزید و می‌گفت: این کار به جواز سزاوارتر است تا تلف کردن اسب در برابر اسب [که ادله از جواز آن حکایت کرده است].[۱]

۱۱: جذب مردم به اسلام به کمک مال

۱ ـ از سعد روایت شده است که گفت: رسول خداﷺ در حالی که نزد او نشسته بودم به گروهی (میان سه تا ده نفر) عطا داد، و در این میان کسی دیگر را که خوشایندترین آنان نزد من بود وانهاد. من گفتم: «یا رسول الله، ما لک عن فلان؟ فو الله انی لأراه مؤمناً» (چرا فلان را فرو گذار کرده‌ای؟ من او را مؤمن می‌دانم). فرمود: «أو مسلماً» (یا مسلمان). پس اندکی سکوت گزیدم اما پس از چندی همان چه دربارهٔ آن شخص می‌دانستم در برابرم رخ نمود و بر من غلبه کرد و از این روی سخن خود را تکرار کردم و گفتم: «ما لک عن فلان؟ فوالله انی لاراه مؤمناً» یا فرمود: «أو مسلماً». پس اندکی دیگر سکوت کردم و دیگر بار آنچه در بارهٔ او می‌دانستم بر من چیره شد و از این روی سخن خود را تکرار کردم و رسول خداﷺ نیز سخن خود را بازگفت. سپس فرمود: «یا سعد انی لأُعطی الرجلَ و غیرُهُ احبّ الیَّ منه خشیة ان یکبَّه اللهُ فی النار».[۲]

این حدیث مورد اتفاق است و آنچه در این جا آورده‌ایم متن روایت بخاری در «کتاب الأیمان» است.

«ما لک عن فلان»؛ یعنی علت روی گرداندنت از فلانی چیست؟ گفتنی است مردی که رسول خداﷺ او را واگذاشت و چون به دینداری‌اش اطمینان داشت به او عطایی نداد جعیل بن سراقة ضمری است که واقدی در *المغازی* از او نام برده است.

«لأراه» به فتحه همزه به معنای آن است که او را چنین و چنان می‌دانم. و به ضم همزه به معنای آن که گمان می‌برم چنین و چنان است. نووی تفسیر نخست و قرطبی دوم را برگزیده است. می‌توان هم گفت: این هر دو به معنای علم است؛ چرا که علم گاهی بر مطلق ظن نیز اطلاق می‌شود، همانند کاربرد این واژه در آیه «**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى**

---

۱ ـ ر.ک: *اعلام الموقعین*، ج ۴، ص ۲۲ و ۲۳.

۲ ـ ای سعد، من گاه کسی را از بیم آن که مباد خداوند او را به آتش در افکند عطا می‌دهم، در حالی که غیر او نزد من دوست داشتنی‌تر است. ر.ک: صحیح *بخاری*، کتاب الایمان، باب ۱۹.

الْكُفَّارِ».[۱]

«أو مسلماً»؛ أو «در این جا به معنای «بل» و برای اضراب به کار رفته است، چنان که روایت ابن اعرابی در معجم خود بر این گواهی می‌دهد؛ چه وی عبارت «پس گفت: مؤمن نگو، بلکه مسلمان بگو» را آورده است. به هر روی معنای این جمله از حدیث آن است که ستودن کسی که بدرستی آزموده نشده و حقیقتش روشن نیست، به واژهٔ اسلام داشتن و مسلمان بودن سزاوارتر است تا به واژهٔ ایمان؛ چه، مسلمان بودن به افعال آشکار انسان که مردمان نیز از آن آگاهی دارند بر می‌گردد، در حالی که ایمان به افعال باطنیی بر می‌گردد که مردم از آن ناآگاهند.

معنای کلی حدیث چنین است: پیامبر اسلامﷺ برای رام کردن دلهای کسانی که در اسلامشان سستی بود و نیز برای علاقه‌مند کردن آنان به دین و از میان بردن آثار جاهلیت که ممکن بود در دلهایشان بر جای مانده باشد به آنان عطای فراوان می‌بخشید. از همین روی نیز به گروهی از اینان عطایی بسیار بخشید و یکی از مهاجران را که روح ایمان به جانش در آمیخته بود واگذاشت. سعد که چنین دید چند بار دربارهٔ این مرد با پیامبرﷺ سخن گفت؛ چه، وی از استوار دینی و خوی خوش این مرد خبر داشت و از همین روی وی را سزامندتر به عطا می‌دانست، و البته از انگیزه‌ای که پیامبرﷺ برای عطا دادن به آن گروه داشت بی‌خبر بود. اما پیامبرﷺ او را به دو نکته رهنمون فرمود:

یکی آن که انگیزهٔ عطا بخشیدن به این گروه سستی ایمان و دیانت آنان بوده است، نه قوّت دینداریشان، و به همین سبب نیز به این گروه عطا داده است، مباد که از دین برگردند و بر کفر بمیرند و خداوند آنان را بدان سبب به دوزخ در افکند. اما در باره این مرد چنان دلیلی در کار نبود و پیامبرﷺ وی را به خوی خوش و دیانتش واگذاشت.

دیگر آن که ستودن مردمان به وصفی باطنی چون ایمان که تنها خدا از آن خبر دارد سزاوار نیست و بلکه می‌بایست آنان را به اوصافی همانند افعال بدنی چون نماز، زکات، حج و از این قبیل ستود که آشکار و شناخت آن برای مردمان امکان‌پذیر است.

نووی خوب گفته، آنجا که در شرح خود بر *صحیح مسلم* آورده است:

> معنای این حدیث آن است که سعد چون دیده که رسول خداﷺ به کسانی عطا می‌دهد و کسانی دیگر را که از آنان دیندارترند وامی‌گذارد، و چون گمان برده که عطا دادن به مردمان بسته به مرتبهٔ دینی آنان است و نیز گمان برده که پیامبرﷺ از حقیقت دینداری کسی که او را

۱ـ ممتحنه/ ۱۰: اگر آنان را مؤمن یافتید، به نزد کافرانشان باز مگردانید.

وا گذاشته خبر نداشته است او را از این مسأله آ گاهانیده و بر این سوگند هم یاد کرده است که آن شخص را مؤمن می‌داند. اما پیامبرﷺ به او فرموده: «بگو مسلمان» و او از این سخن نهی از وساطت دربارهٔ آن شخص را نفهمیده است. به همین سبب تنها اندکی سکوت گزیده و سپس چون دیده است پیامبر به کسانی عطا می‌دهد که در دینداری از آن شخص بسیار کمترند، آ گاهی او از حقیقت دینداری آن مرد بر وی غلبه کرده و از همین روی برای یاد آوری به پیامبرﷺ گفته است: «ای رسول خدا، چرا فلانی را وا گذاشته‌ای؟». وی این احتمال را می‌داده که رسول خداﷺ از همان آغاز قصد داشته به آن مرد عطا دهد، اما او را از یاد برده است. سعد با چنین برداشتی در سومین بار نیز به پیامبرﷺ تذکر می‌دهد، تا هنگامی که پیامبرﷺ او را از این که عطا دادن به مردمان بسته به مرتبهٔ دینی آنان نیست آ گاه می‌سازد و می‌فرماید: «لانی لأعطی الرجل و غیره احب الیّ منه مخافة ان یکبه الله فی النار»؛ یعنی به کسانی عطای «تألیف قلوب» می‌دهم که در دینداری آنان ضعف و سستی است وا گر به آنان عطا ندهم کافر می‌شوند و خداوند آنان را به دوزخ در می‌افکند، اما کسانی را وامی‌گذارم که نزد من دوست داشتنی‌تر از کسانی‌اند که عطایشان داده‌ام. من این گروه را برای تحقیر کردن یا بی‌اعتنایی کردن و یا به سبب کاستی در دیانت وانمی‌نهم، بلکه آنان را به همان نور و ایمانی وامی‌گذارم که خداوند در دلهایشان به ودیعت نهاده است و به این نیز اطمینان دارم که دیانتشان چون کامل است تزلزل نمی‌پذیرد.[۱]

۲ ـ در *صحیح بخاری* از عمرو بن تغلب روایت شده است که برای رسول خداﷺ مال یا اسیرانی جنگی آوردند و او آنها را قسمت کرده به گروهی داد و گروهی را وانهاد. پس به او خبر رسید کسانی که آنان را واگذاشته است از او گلایه دارند. از همین روی [به ادای خطبه برخاسته] خداوند را حمد و ثنای گفت و سپس فرمود: «اما بعد فوالله انی لأُعطی الرجلَ و اَدَعُ الرجلَ و الذی اَدَعَ اَحَبُّ الیَّ من الذی اُعطی و لکنی اُعطی اقواماً لِمَا اَریٰ فی قلوبهم من الجزَع و الهلع و اَکِلُ اقواماً الی ما جعل الله فی قلوبهم من الغنی و الخیر».[۲]

۱ـ شرح *النووی*، ج ۵، ص ۵ و ۶.

۲ـ اما بعد، به خداوند سوگند، من به کسانی عطا می‌دهم و کسانی را وا می‌نهم، در حالی که آن که او را وا می‌گذارم برایم دوست داشتنی‌تر است تا کسی که او را عطا می‌دهم. اما من به کسانی عطا می‌دهم، از آن روی که می‌بینم چه بیقراری و تزلزلی در دلهای آنان است و کسانی را نیز وا می‌گذارم به همان غنا و خیری که خداوند در دلهایشان قرارداده است. ر.ک : صحیح *بخاری*، کتاب الایمان، باب ۱۹.

۳ ـ بخاری و مسلم آورده‌اند ـ و البته عبارتی که ما در این جا برگزیده‌ایم عبارت مسلم است ـ به نقل از ابن‌شهاب و او از انس بن مالک که در نبرد حنین هنگامی که خداوند آن غنایم را از اموال هوازن نصیب پیامبر کرد و وی به تقسیم آنها پرداخته به کسانی از قریش صد شتر می‌داد،گروهی از انصار گفتند: خداوند بر پیامبرﷺ ببخشاید که به قریش می‌دهد و ما را وا می‌گذارد، در حالی که هنوز خون آنها بر شمشیرهای ماست. انس بن مالک می‌گوید: این سخن آنان را به رسول خداﷺ رساندند. آن حضرت در پی انصار فرستاد و همه را در خیمه‌ای چرمی گرد آورد. چون گرد آمدند رسول خداﷺ به میانشان آمد و پرسید: این سخنی که از شما به من رسیده چیست؟ فقیهان انصار به او گفتند: ای رسول خداﷺ، صاحبنظران و خردمندان ما چیزی نگفته‌اند، اما کسانی از مردمان که نوباوگانند گفته‌اند: خداوند بر پیامبرﷺ ببخشاید که به قریش می‌دهد و ما را وامی‌نهد، در حالی که هنوز خون آنها بر شمشیرهای ماست. رسول خداﷺ فرمود: «من به کسانی که تازه از کفر بریده‌اند می‌دهم تا دلهایشان را رام کنم. آیا خشنود نیستند که مردم مال و دارایی با خود ببرند و شما در حالی به خیمه‌گاه خود برگردید که رسول خدا را به همراه می‌برید؟ به خداوند آنچه شما بر می‌گردانید بهتر است از آنچه آنان بر می‌گردانند». گفتند: ای رسول خدا، آری. ما همین را پسندیده‌ایم. فرمود: شما در آینده خود خواهیهای بسیار خواهید دید. صبر کنید تا هنگامی که خدا و رسول را ملاقات کنید، که من بر حوض [در انتظار شما] هستم. گفتند: صبر خواهیم کرد.

۴ ـ مسلم به نقل از انس بن مالک آورده است که: هیچ بهایی برای مسلمان شدن از پیامبرﷺ نخواستند مگر این که آن را داد. یک بار مردی نزد آن حضرت آمد و او گله‌ای از گوسفندان به وی عطا داد که یک درّه را پر می‌کرد. وی به نزد قوم خود برگشت و گفت: ای مردم، اسلام آورید که محمد چونان کسی عطا می‌دهد که هیچ بیمی از فقر ندارد. [انس می‌افزاید:] گرچه گاه کسی تنها برای رسیدن به دنیا اسلام می‌آورد، اما دیری نمی‌پاید که اسلام برای او دوست داشتنی‌تر از دنیا و همهٔ آنچه در آن است می‌شود.

گواهی این احادیث بر جواز حیله

این احادیث حاکی از آن است که پیامبر با بخشیدن مال به کسانی از مردم آنان را بر محور اسلام و پایبندی به مبانی والا و تعالیم ارزشمند آن گرد می‌آورد، تا از این رهگذر همهٔ کینه‌ها و دل آزردگیهای پیشین آنان از میان برود و سر عقل آیند و نه از زاویهٔ آداب و عادات و اوهامی

که از پدران خود به ارث برده و با آنها زیسته بودند، بلکه از زاویهٔ عدل و انصاف به اسلام بنگرد. همین نگاه درست بود که آنان را وامی‌داشت با اطمینان و خرسندی به اسلام بگروند و هم خود را به ایمان و کردار درست بهره‌مند سازند و هم اسلام و سپاه اسلام به یاری آنان قویتر شود. اینها شیوه‌های پسندیده و راههای پنهانی است که رسول خدا ﷺ برای رسیدن به آن اهداف بلند از آنها بهره می‌جست. خداوند او را از جانب ما و دین خود اسلام بهترین جزا دهد. این کار حکیمانهٔ آن حضرت دلیلی است بر جواز این نوع از حیله که تقویت اسلام و استوارتر کردن پایه‌های آن را در پی می‌آورد، نه آن که چهرهٔ دین را زشت و نشانه‌های آن را کور کند، چونان که برخی از عالمان سوء انجام و به پیشوایان مذاهب نیز نسبت می‌دهند.

گفتنی است اهداف آن حضرت از عطا دادن به مؤلّفه [کسانی که بدین سبب دلهایشان رام می‌شود] به تبع گوناگونی آنان تفاوت می‌یافته است؛ برخی از آنان ایمان آورده بودند، اما هنوز ایمان در دلهایشان جای نگرفته بود و از همین روی به آنان عطا می‌داد مباد که از دین برگردند و خداوند آنان را به دوزخ درافکند، برخی از آنان کافر بودند و پیامبر ﷺ آنان را عطا می‌داد بدان امید که ایمان آورند، برخی سران قبایل و عشایر بودند که قومشان به واسطهٔ ایمان آوردن آنها ایمان می‌آوردند، و سرانجام برخی نیز کافر بودند و امیدی به ایمان آوردنشان نبود اما پیامبر ﷺ آنان را عطا می‌داد تا از این رهگذر از آزار رسانی آنان یا یاری دادنشان به دشمنان اسلام جلوگیری کند. چنین است که ابن‌کثیر در تفسیر خود می‌گوید:

«مؤلّفة قلوبهم» گونه‌هایی متفاوت بودند: کسانی از آنان عطا داده می‌شدند بدان هدف که اسلام آورند، آن‌سان که پیامبر ﷺ مقداری از غنایم حنین را به صفوان بن‌امیه که در زمان حضور در آن جنگ مشرک بود بخشید. صفوان می‌گوید: او آن اندازه به من داد که دوست داشتنی‌ترین کس نزد من شد، پس از آن که زمانی ناخوشایندترین کس نزد من بود. امام احمد می‌گوید: زکریا بن عدی ما را خبر داد که ابن‌مبارک به نقل از یونس از زهری از سعید بن مسیب از صفوان بن امیه بر ایمان خبر آورد که گفت: رسول خدا ﷺ در نبرد حنین در حالی که ناخوشایندترین کس نزد من بود مرا عطا داد. او آن اندازه عطایم داد که دوست داشتنی‌ترین کس نزد من شد. مسلم و ترمذی نیز همین سخن را به نقل از یونس از زهری آورده‌اند.

کسانی از آن عطا داده می‌شدند تا مسلمانیشان کامل گردد و دلهایشان استوار شود. چونان که پیامبر ﷺ در نبرد حنین به گروهی از سرداران و بزرگان طلقاء (آزاد شدگان فتح مکه) صد شتر عطا داد و فرمود: «انی لأعطی الرجل و غیره احب الی منه خشیة ان یکبه الله علی وجهه

فی نار جهنم». در صحیحین به نقل از ابوسعید آمده است که علی علیه‌السلام قطعهٔ طلایی از یمن برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرستاد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آن را میان چهار تن یعنی اقرع بن حابس، عیینة بن بدر، علقمة بن علاثه، و زید الخیر قسمت کرد و فرمود: آنان را رام می‌کنم.

کسانی از آنان به امید اسلام آوردن همتایانشان عطا داده می‌شدند.

سرانجام، کسانی از آنان هم بدان هدف عطا داده می‌شدند که زکات را از کسانی که به آنان نزدیکند گرد آورند یا در سرزمینهای مرزی از مرزهای اسلام دفاع کنند.[۱]

ابن کثیر در ادامه می‌آورد:

آیا پس از دوران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هم می‌توان برای تألیف قلوب آنان به اسلام چیزی داد؟ در این باره اختلاف است: از عمر، عامر شعبی و گروهی دیگر روایت شده که پس از دوران پیامبر به این گروه چیزی داده نمی‌شود؛ زیرا خداوند در دوران آن حضرت اسلام را استوار کرد و مسلمانان را در سرزمینهایی که داشتند به قدرت و حکومت رساند و مردمان را فرمانبردارشان کرد. اما برخی دیگر گفته‌اند: همچنان این گروه عطا داده می‌شوند؛ زیرا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله پس از فتح مکه و پس از درهم شکستن هوازن عطا داد و این چیزی است که در هر زمانی ممکن است به آن نیاز افتد و به همین سبب به این گروه عطا داده شود.[۲]

شوکانی نیز در *نیل الاوطار* می‌گوید:

ظاهراً تألیف قلوب، هنگامی که بدان نیاز افتد جایز است. بر این پایه اگر در دوران امام [= پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله] کسانی باشند که جز برای دنیا از او فرمانبری نکنند و او نتواند با قهر و غلبه آنان را به فرمان خود در آورد، وی می‌تواند با دادن عطا آنان را رام کند. البته این در گسترش اسلام اثری ندارد؛ زیرا اسلام از این رخداد به طور خاص بهره نبرده است.[۳]

این سیاست حکیمانهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بر برخی از صحابه پنهان ماند و چونان که آوردیم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آنان را از حقیقت آگاهاند و دلهایشان آرام شد و سر تسلیم فرود آوردند.

* * *

آنچه گذشت اندکی از احادیثی بود که [از طریق اهل سنت] رسیده و بر جواز حیله‌هایی دلالت داشت که نه مبنایی از مبانی فقه و نه فرعی از فروع آن را نقض می‌کند، نه حق خدا یا حق بندگان را از میان می‌برد و نه حکمی از احکام و قوانین الهی را بر هم می‌زند. این احادیث

۱ـ ر.ک: *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۲، ص ۳۶۵.

۲ـ همان.

۳ـ ر.ک: *نیل الاوطار*، ج ۴، ص ۱۴۲.

نشان داد که حیله تنها هنگامی جایز است که شخص را بر انجام نیکی و تقوا کمک دهد نه بر گناه و ستم. این چیزی است که همهٔ عالمان ـ آنان که به حقیقت عالمند - بر آن اتفاق دارند.

فصل چهارم

ایستار سلف در برابر حیله‌هایی که با اهداف شارع ناسازگاری ندارد

این نوع حیله مورد اختلاف عالمان نیست؛ چه، همه بر جواز آن اجماع دارند و دلیل چنین اجماعی نیز آن است که این نوع حیله از وسایلی است که می‌توان برای فراهم ساختن منافع و جلوگیری از مفاسد، خواه آنی و خواه آمدار، از آن بهره‌جست، بی آن که این کار به بازی گرفتن فلسفه تشریع یا تباه کردن حقی از حقوق را در پی آورد. با این گونه حیله حق یاری داده، باطل درهم کوبیده، شبهه از میان برده، گرفتاریها بر گشوده و حقوق مقرر در شریعت احقاق شده و از جان و مال و آبرویی که شرع آن را محترم شمرده پاس داشته می‌شود؛ با این گونه حیله دشمن سرکوب و راه بر سبک خردانی که دین را به بازی می‌گیرند بسته می‌شود، و از این رهگذر پیروزی آشکار و امنیت و آرامش برای همهٔ مردم پدید می‌آید؛ با این نوع حیلهٔ تبه کار از درستکار و ناتوان از توانا باز شناخته می‌شوند و در پی چنین شناختی هر کار به کسی که شایسته آن است سپرده می‌شود و هیچ کس به ظاهرِ کسی دیگر فریب نمی‌خورد، و سرانجام با این نوع حیله اصلاح میان مردمان صورت می‌پذیرد، پیوندهای آنان با همدیگر استوار می‌گردد، همسران بریده از هم به کنار یکدیگر باز گردانده و دشمنانی که از هم دورند به دوست بدل می‌شوند و رشته‌های دوستی و مهربانی میان آنان استوارتر می‌گردد، و این همه، وحدت و توانمندی و تعاون بر خیر و نکویی و تقوا را به همراه می‌آورد.

از این روی، حیله‌ای که سلف آن را نکوهیده و کار بهره‌جویندگان از آن را زشت

خوانده‌اند قطعاً این گونه از حیله را در بر نمی‌گیرد، بلکه ناتوان کسی است که از یافتن و انجام این گونه از حیله‌ها ناتوان باشد، زیرک نیز کسی است که بتواند چنین حیله‌هایی را بیابد و انجام دهد، و مؤمن هم کسی است که از ناتوانی و دل مردگی به خداوند پناه برد، چونان که رسول خداﷺ از آن به خدا پناه می‌برد. ناتوانی آن است که ذهن کند باشد و راههای خیر و نکویی را کشف نکند، و دل مردگی و کسالت نیز فرو نشستن از انجام کار خیر با وجود توانایی بر انجام آن است و بر این پایه، ناتوان کسی است که به حیله‌های سودمند راه نمی‌یابد و کسل نیز کسی که به رغم یافتن این راهها و به رغم داشتن توانایی از انجام آنها خودداری می‌ورزد. این هر دو نکوهیده‌اند و آن که در برابرشان قرار می‌گیرد ستوده، و آن کسی است که راههای خوبی و بدی را بدرستی می‌شناسد و البته تنها راهی را در پیش می‌گیرد که خیر دنیا و آخرت در آن است و در پیش رفتن در این راه از آنچه در توان دارد فروگذار نمی‌کند. بزرگان صحابه چنین بودند. آنان بیش از هر کس دیگر به راههای خیر و شر آگاهی داشتند، اما از آن سوی تقوا و پروایشان به آنان اجازه نمی‌داد شرّی را انجام دهند یا دیگران را به آن راهنمایی کنند، بلکه به سوی آنچه نیکی است بر هم پیشی می‌گرفتند و به آن می‌رسیدند. از همین جاست که عمر می‌گوید: «نه فریبکارم و نه فریب کسی می‌خورم». هم از این روی، حذیفه که آگاهترین کسان به شرور و فتنه‌هابود، زمانی که مردم دربارهٔ طرق خیر از رسول خداﷺ می‌پرسیدند، از شرّ می‌پرسید و این خود فلسفه‌ای روشن داشت، و آن این که می‌خواست راههای شرّ و بدی و خاستگاههای آن را بشناسد و از آن دوری گزیند و بگریزد. چه سخنی در تشویق مردم به هشیاری در رخدادها و دوری گزیدن از بدیها صریحتر و قویتر از این سخن رسول خداﷺ که ـ به روایت ـ مسلم فرمود: «احرص علی ماینفعک و استعن بالله و لاتعجز»[1] یا از این سخن که ـ به روایت مورد اتفاق منابع حدیث اهل سنت ـ فرمود: «لایلدغ المؤمن من جحر واحد مرتین»؟[2]

رسول خداﷺ و اصحاب او در سیاست و جنگ، حکومت و قضاوت، احقاق حقوق، بازشناخت راستگو از دروغگو و درهم کوبیدن باطل، از حیله‌های مشروع بهرهٔ فراوان

۱ـ بریافتن آنچه تو را سودمند می‌افتد چشم بدوز و از خداوند کمک بخواه و ناتوانی مکن. ر.ک : صحیح مسلم، کتاب القدر، باب ۳۴.

۲ـ هیچ مؤمنی دوبار از یک سوراخ گزیده نمی‌شود. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب الادب، باب ۸۳.

می‌جستند و تابعین و نیز دیگر پیشوایان فقه و حدیث و خلیفگان، والیان، قاضیان و پاسبانانی که پس از آنان آمدند همین راه را در پیش گرفتند.

البته چنین حیله‌هایی سودمند تنها برای کسانی امکان پذیر است که زیرکی و هشیاری بسیار و دیدی ریز بین و موشکاف داشته باشند. مردم را با همهٔ اختلاف طبقه و خلق و خوی و آداب و عادات و رسومی که دارند بشناسند و در کنار این از کسانی باشند که از خدا می‌ترسند، از خود حساب می‌خواهند و می‌دانند که در برابر آنچه می‌کنند مسؤولند و در برابر گناهی که از آنان سر زند به باز خواست گرفته می‌شوند.

در مطاوی این کتاب و در جاهایی که می‌طلبید برخی از این حیله‌های مشروع را آورده‌ایم، و اینک مثالهایی چند به آنها می‌افزاییم:

۱ ـ عبدالله بن زبیر دربارهٔ بیع یا عطایی که عایشه به آن اقدام کرده بود گفت: «به خداوند سوگند، یا عایشه از این کار خود دست می‌کشد یا بر او به حجر حکم می‌کنم». این سخن او به عایشه رسید و وی نیز سوگند یاد کرد و گفت: «با خداوند عهد می‌کنم که هرگز با پسر زبیر سخن نگویم». پس از چندی که دوری عایشه از عبدالله به درازا کشید وی کسی را برای وساطت نزد عایشه فرستاد تا عایشه با او سخن گوید. اما وی گفت: به خداوند سوگند عهد خود را هرگز نمی‌شکنم. چون این قهر و دوری بر عبدالله بن زبیر سنگینی کرد، وی با مسور بن مخرمه و عبدالرحمن بن اسود بن عبد یغوث به گفتگو پرداخت [تا در این باره وساطت کنند]. آن دو نزد عایشه رفتند و از او اجازه خواستند و گفتند: سلام و رحمت و برکات خداوند برتو باد، آیا در آییم؟ عایشه گفت: در آیید. گفتند: همهٔ ما؟ عایشه که نمی‌دانست ابن‌زبیر نیز با آنان همراه است گفت: آری، همهٔ شما وارد شوید. پس چون داخل شدند ابن‌زبیر نیز با آنان به درون خانه در آمد. عایشه روی گرداند، عبدالله گریست و به سوگند دادن او پرداخت و مسور و عبدالرحمن هم او را سوگند می‌دادند که با ابن‌زبیر سخن گوید و سخن او را نیز بپذیرد، و به او می‌گفتند: تو خود می‌دانی که پیامبرﷺ قهر و جدایی را نهی فرموده است و برای هیچ مسلمانی روانیست افزون بر سه شب از برادرش قهر باشد. چون به عایشه یادآوری و اصرار فراوان کردند وی نیز به یاد آوری آنان پرداخت و گریان می‌گفت: من عهد کرده‌ام و عهد سخت است. به هر روی آن اندازه به عایشه اصرار کردند که سرانجام با ابن‌زبیر سخن گفت و برای شکستن عهد خود نیز چهل برده آزاد کرد.[1]

۱ـ این حدیث را بخاری به سند خود از عوف بن مالک بن طفیل نقل کرده است.

۲ ـ از عکرمه، وابستهٔ ابن‌عباس، نقل شده است که عبدالله بن رواحه در بر همسرش خوابیده بود. پس برخاست و بیرون رفت و با کنیز خود همبستری کرد. زن بیدار شد و شوهر را نیافت. پس بیرون آمد و بناگاه شوهر را بر روی شکم کنیز دید. برگشت و خنجری برداشت و به دیدن شوهر باز آمد. مرد که او را دید گفت: چه خبر است؟ زن گفت: تو را چه خبر است؟ اگر تو را آنجا که بودی می‌یافتم با این خنجر شکمت را می‌دریدم. مرد گفت: کجا بودم؟ گفت: روی شکم آن کنیز. مرد گفت: نبودم. زن [به ریشخند] گفت: آری، نبوده‌ای! اگر راست می‌گویی قرآن بخوان. مرد گفت: رسول خدا ﷺ ما را از این نهی کرده است که در حال جنابت قرآن بخوانیم. زن گفت: بخوان. مرد [به جای خواندن قرآن] این چند بیت را خواند:

اتانا رسول الله یتلو کتابه — کما لاح منشور من الصبح ساطع
ارانا الهدی بعد العمی فقلوبنا — به موقنات ان ما قال واقع
یبیت یجافی جنبه عن فراشه — اذا استثقلت بالکافرین المضاجع[1]

زن گفت: به خداوند ایمان آوردم و دیده‌ام را تکذیب کردم. مرد می‌گوید: پس نزد رسول خدا ﷺ رفتم و او را از این ماجرا آگاهاندم. او نیز خندید تا آنجا که دندانهایش آشکار شد.

۳ـ زید بن اسلم از پدر خود روایت می‌کند که گفت: برای عمر بن خطاب حُلّه‌هایی یمنی آوردند و وی به قسمت کردن آنها میان مردم پرداخت. در این میان حلّه‌ای پست دید و گفت: با این چه کنم که اگر آن را به کسی دهم چون عیب را ببیند آن را نپذیرد! راوی می‌گوید: پس

۱ـ رسول خدا در حالی که کتاب خویش را تلاوت می‌کرد نزد ما آمد، چونان که سپیده روشن صبح پدیدار شود و بگسترد. او راه را پس از دوران گمراهی نشانمان داد و اینک دلهایمان بر این یقین است که آنچه او گفته رخ می‌دهد. او شب را، آن هنگام که کافران بر بستر سنگین شده‌اند، در حالی می‌گذراند که پشتش به بستر نمی‌رسد.

این داستان را ابن‌جوزی در باب هشتم کتاب *الاذکیاء* آورده و ابن‌قیم و دیگران نیز آن را روایت کرده‌اند، با این تفاوت که در روایت گروه اخیر هنگامی که زن از مرد خواست قرآن بخواند وی این چند بیت را خواند:

شهدت بان وعد الله حق — و ان النار مثوی الکافرینا
وان العرش فوق الماء طاف — و فوق العرش رب العالمینا
و تحمله ملائکة کرام — ملائکة الاله مسوّمینا

یعنی: گواهی می‌دهم که وعدهٔ خداوند حق است و آتش دوزخ جایگاه کافران،
و عرش خداوند بر روی آب در گردش است و پروردگار جهانیان بر بالای عرش،
و آن را فرشتگانی گرامی بر دوش می‌کشند. و فرشتگان خداوند که هر یک نشان خود را دارند.

آن را گرفته، تا زد و زیر خود نهاد و تنها لبه‌ای از آن را بیرون گذاشت و سپس حلّه‌ها را پیش روی نهاده به قسمت کردن آنها میان مردم پرداخت. راوی می‌گوید: عمر در همین حال بود که زبیر بن عوام وارد شد و به آن حلّه نگریسته پرسید: این حلّه چیست؟ عمر پاسخ داد: تو را با این چه کار! گفت: چیست؟ چیست؟ چگونه است؟ عمر گفت: تو را با این چه کار! زبیر گفت: این را به من ده. عمر گفت: تو این نمی‌پسندی. گفت: پسندیدم. عمر پس از آن که از زبیر اطمینان گرفت و بر او شرط کرد که حتماً آن را خواهد پذیرفت و بر نخواهد گرداند آن حلّه را پیش او افکند. زبیر چون آن را برداشت و در آن نگریست آن را پست و نامرغوب یافت. گفت: این را نمی‌خواهم. عمر پاسخ داد: گذشت؛ من خود را از این آسوده کردم! پس آن را به عنوان سهم زبیر به شمار داشت و از باز پس گرفتنش خودداری ورزید.[1]

۴ ـ زید بن اسلم از پدرش نقل می‌کند که عمر بن خطاب، مغیرة بن شعبه را بر بحرین گماشت. اما مردمان او را خوش نداشتند و نپسندیدند. عمر نیز او را بر کنار کرد. مردم بیم آن داشتند که عمر دیگر بار وی را به آن سامان باز گرداند. از همین روی دهقان آن سرزمین مردمان را گفت: اگر آنچه می‌گویم انجام دهید او را به سوی ما باز نمی‌گرداند. گفتند: هر چه می‌خواهی فرمان ده. گفت: برای من صد هزار درهم گرد آورید تا نزد عمر ببرم و بگویم مغیره در این مال خیانت کرده و آن را به من داده است.

راوی می‌گوید: برای او صد هزار درهم فراهم آوردند و وی نزد عمر آمد و گفت: مغیره در این مال خیانت کرده و آن را به من داده است.

عمر مغیره را خواست و به او گفت: در این مسأله چه می‌گویی؟ گفت: خداوند تو را پایدار بدارد، او دروغ می‌گوید: [آنچه به او داده بودم] دویست هزار درهم بود. عمر پرسید: چه چیز تو را به این کار واداشت؟ گفت: عائله و نیازمندی.

راوی می‌گوید: پس عمر به آن دهقان گفت: تو چه می‌گویی؟ او گفت: نه، چنین نیست به خداوند سوگند راستش را با تو می‌گویم. به خداوند سوگند، او هیچ به من نداد، نه کم و نه زیاد. لکن ما او را خوش نداشتیم و ترسیدیم دیگر بار او را به سوی ما برگردانی.

راوی می‌گوید: پس عمر به مغیره گفت: چه چیز تو را به گفتن این سخن که اکنون گفتی واداشت؟ او گفت: آن ناپاک بر من دروغ بست و خواستم او را خوار و رسواکنم.[2]

۱ـ ر.ک : ابن‌قیم، *السیاسة الشرعیه*، ص ۳۵.

۲ـ ر.ک : همان، ص ۳۷.

۵ ـ ابی کلبی می‌گوید: زمانی که عمرو بن عاص قیساریه را گشود پیش رفت تا به غزه رسید و در آنجا فرود آمد. مهتر آن سامان برای عمرو پیغام فرستاد که یکی از اصحاب خود را نزد من فرست تا با او گفتگو کنم. عمرو اندیشید و گفت: برای رویارویی با این مهتر کسی جز من نیست. پس برخاست، روانه شد و بر آن مهتر در آمد و با او به گفتگو نشست. بزرگ آن سامان سخنانی از عمرو شنید که تا آن زمان همانندش نشنیده بود. از همین روی از او پرسید: برایم بگو آیا در میان اصحابت کسی همانند تو هست؟ او گفت: از بی مقداری من نزد آنان مپرس؛ چه، مرا نزد تو فرستاده و در معرض خطری قرارداده‌اند که معلوم نبوده است؛ زیرا آنان نمی‌دانسته‌اند تو با من چه خواهی کرد.

راوی می‌گوید: پس آن مرد فرمود او را جایزه و خلعت دهند. از آن سوی نزد دربان پیغام فرستاد که چون از پیش تو گذشت او را گردن بزن و هر چه دارد بگیر. عمرو [در میانهٔ راه و پیش از بیرون رفتن] به مردی از مسیحیان غسان برخورد و او را شناخت. وی گفت: ای عمرو، خوب آمدی، خوب هم بیرون برو. عمرو [که این شنید و خطر را فهمید] بر گشت. پادشاه آن قوم از او پرسید: چه چیز تو را نزد ما باز گردانده است؟ گفت: در آنچه به من عطا دادی نگریستم و دیدم مرا به همراه عموزادگانم بسنده نمی‌کند. پس خواستم ده تن از آنان را نزد تو آورم تا به هر کدام همانند این عطا بدهی؛ چه، خیر و نکویی نزد ده تن باشد بهتر است از آن که نزد یک تن. پادشاه گفت: راست می‌گویی، آنان را بشتاب بیاور. پس نزد دربان پیغام فرستاد که راه او را باز بگذار. عمرو با مراقبت بیرون رفت و چون به نقطهٔ امنی رسید با خود گفت: دیگر به چنین کاری باز نمی‌گردم.

بعدها پس از آن که عمرو عاص با آن پادشاه مصالحه کرد، وی بر او وارد شد و گفت: تو همانی؟ گفت: آری. این در برابر آن نیرنگ تواست.

۶ ـ محمد بن عبیدالله بن ابی رافع از پدرش روایت می‌کند که: مردی از انصار همراه مادرش نزاعی نزد عمر بن خطاب آورد. مادر فرزندی او را انکار کرد و عمر از مرد بیّنه خواست. وی بیّنه نداشت و از آن سوی، زن تنی چند آورد و آنان گواهی دادند که زن همسر نگرفته و این مرد هم دروغ می‌گوید و بر او تهمت می‌بندد. پس عمر فرمان داد مرد را تازیانه زنند.

در این میان، علی‌علیه‌السلام عمر را دید و از ماجرای آنان پرسید. سپس در مسجد پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله [برای داوری دوباره] نشست. از زن پرسید و زن انکار کرد. پس به آن جوان فرمود: تو نیز او را انکار کن، چنان که او تو را انکار کرده است. وی گفت: ای پسر عم رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله این مادر

من است. فرمود: او را انکار کن که من پدر توام و حسن و حسین علیهم‌السلام برادران تو‌اند. وی گفت: او را انکار کردم.

پس علی علیه‌السلام از اولیای زن پرسید: هر چه دربارهٔ این زن بگویم و فرمان دهم رواست؟ گفتند: آری، و نیز دربارهٔ ما. پس فرمود: همهٔ حاضران را گواه می‌گیرم که این زن بیگانه را به همسری این جوان در آوردم. [سپس رو به قنبر فرمود:] ای قنبر، ظرفی را که درهمها در آن است بیاور. وی آن ظرف را آورد و علی علیه‌السلام چهارصد و هشتاد درهم شمرد و به عنوان مهر نزد زن افکند و آنگاه به آن جوان فرمود: دست زنت را بگیر و تنها زمانی برگرد که آثار عروسی با او بر تو باشد. چون پشت کرد زن به علی علیه‌السلام گفت: ای ابوالحسن، خدا را، خدا را، این آتش است! به خداوند سوگند او فرزند من است. پرسید: ماجرا چگونه بوده است؟ گفت: پدرش مردی زنگی بود که برادرانم مرا به همسری او در آورده بودند و پس از آن به این پسر آبستن شدم. اما آن مرد به جنگ رفت و کشته شد و من نیز این پسر را به میان فلان طایفه فرستادم. وی در میان آنان بزرگ شد و من عار داشتم از این که او پسرم باشد. علی علیه‌السلام فرمود: من که ابوالحسن هستم به الحاق این مرد به آن زن [به عنوان فرزند] حکم می‌کنم. بدین‌سان نسبت آن مرد ثابت شد.[1]

۷ـ زفر بن هذیل می‌گوید: در نیمه شبی مردی گریان نزد ابوحنیفه آمد و گفت: من سوگند خورده‌ام که همسرم اگر تا صبح با من سخن نگوید طلاق یافته است. اینک از سوگند خود پشیمان شده‌ام و بیم آن دارم که زن از دستم برود. ابوحنیفه گفت: نزد او برو و بگو: بنابر آنچه شنیده‌ام پدرت بافنده بوده است. زن در پاسخ با تو سخن خواهد گفت.

راوی می‌گوید: مرد نزد زن رفت و همین سخن را به او گفت و وی نیز در پاسخ گفت: بلکه تو و پدرت چنین پیشه‌ای دارید! خداوند تو را خوار کند.[2]

مانند این ماجرا رخدادی دیگر در مناقب ابوحنیفه ذکر شده و آن این که مردی شبانگاه نزد وی آمد و گفت: مرا دریاب پیش از آن که سپیده بدمد، وگرنه همسرم را طلاق می‌دهم. ابوحنیفه پرسید: مسأله چیست؟ گفت: امشب همسرم سخن گفتن با مرا وانهاد و من به او گفتم: اگر سپیده بدمد و با من سخن نگویی از من سه طلاقه‌ای. پس از آن به هر وسیله‌ای متوسل شدم تا او را به سخن گفتن با خود وادارم. اما او نپذیرفت. ابوحنیفه به او گفت: برو و به

۱ـ همان، ص ۴۶.

۲ـ ر.ک : ابن عبدالبر، *الانتقاء*، ج ۳، ص ۱۵۹.

مؤذن مسجد بگو پیش از طلوع فجر اذان گوید. شاید چون آن زن اذان را بشنود با تو سخن گوید. از آن سوی نزد زن برو و او را سوگند بده که پیش از اذان گفتن موذن با تو سخن گوید. آن مرد این کار را کرد و آنگاه نزد زن نشسته او را سوگند می‌داد که با وی سخن گوید. در این هنگام مؤذن اذان گفت. پس زن به مرد گفت: فجر دمید و از تو رها شدم. مرد گفت: تو پیش از طلوع فجر با من سخن گفتی و من از سوگندم رها شدم.

چونان که ابن‌قیم[1] می‌گوید، این از بهترین حیله‌هاست.[2]

۸ـ از محمد بن حسن [شیبانی] روایت شده است که گفت: دزدان بر مردی وارد شدند و همه کالای او را گرفتند و او را سوگند دادند که کسی را از این ماجرا خبر ندهد وگرنه زنش سه طلاقه است.

شیبانی می‌گوید: صبح که شد وی دزدان را می‌دید که کالای او را می‌فروشند اما وی به سبب سوگندی که خورده است نمی‌تواند سخنی بگوید. مرد که چنین دید به رایزنی با ابوحنیفه آمد و ابوحنیفه به او گفت: مرا نزد عشیرهٔ خود و مؤذن و دزدانی که ناشناخته‌اند حاضر کن. وی ابوحنیفه را نزد آنان برد و او به آنان گفت: آیا دوست دارید که خداوند کالای این مرد را به او برگرداند؟ گفتند: آری. گفت هر چه شرور و متهم هست گرد آورید و همه را در خانه یا مسجدی جای دهید و سپس یک یک بیرون آورید و از این مرد بپرسید: آیا آن که از تو دزدی کرد همین است؟ اگر دزد همان نباشد که آورده‌اند بگوید نه، و اگر دزد همان باشد سکوت کند و چون سکوت کند آن فرد را دستگیر کنید.

آنچه را ابوحنیفه فرموده بود انجام دادند و بدین‌سان، خداوند همهٔ آنچه را دزدیده بودند باز گرداند.

۹ـ از ابویوسف نقل شده است که گفت: منصور ابوحنیفه را فرا خواند. پس ربیع حاجب که دشمن ابوحنیفه بود به منصور گفت: ای امیر مؤمنان، این مرد با نیای تو مخالفت دارد. عبدالله بن عباس می‌گفت: اگر مرد بر عهدی یا نذری سوگند خورد و سپس یک یا دو روز را استثنا کند این استثنا جایز است، اما ابوحنیفه می‌گوید: استثنا تنها اگر متصل به آن نذر و عهد باشد جایز است. در این هنگام ابوحنیفه گفت: ای امیر مؤمنان، ربیع مدعی است تو هیچ بیعتی بر گردن سپاهیانت نداری. پرسید: چگونه؟ گفت: برای وفاداری با تو در حضورت سوگند

۱ـ ر.ک : *اعلام الموقعین*، ج ۴، ص ۱۳.

۲ـ این داستان را خطیب در کتاب *الفقه و المتفقه* آورده است.

می‌خورند و سپس به خانه‌های خود می‌روند و استثنا می‌کنند و بدین‌سان سوگندی که خورده‌اند باطل می‌شود. منصور که چنین شنید خندید و به ربیع گفت: ای ربیع، متعرض ابوحنیفه مشو. چون ابوحنیفه بیرون رفت ربیع به او گفت: خواستی خون مرا بریزی؟ ابوحنیفه به او پاسخ داد: نه، این تو بودی که خواستی خون مرا بریزی. اما من هم تو را نجات دادم و هم خودم را رهانیدم.

۱۰ ـ عبدالواحد بن غیاث روایت کرده، می‌گوید: ابوالعباس طوسی دربارهٔ ابوحنیفه نظر بد داشت و ابوحنیفه هم این می‌دانست. روزی ابوحنیفه بر منصور وارد شد و مردمان بسیاری هم آنجا گرد آمدند. ابوالعباس گفت: امروز خون ابوحنیفه را می‌ریزم. پس به او رو کرد و گفت: ای ابوحنیفه، گاه امیرمؤمنان کسی از ما را می‌خواند و به گردن زدن فردی فرمان می‌دهد. آن که خوانده شده است نمی‌داند حکم چیست آیا حق دارد گردن آن فرد را بزند؟

ابوحنیفه گفت: ای ابوالعباس، آیا امیرمؤمنان به حق فرمان می‌دهد یا به باطل؟ گفت: به حق، ابوحنیفه گفت: حق را هر جا که باشد اجرا کن و در این باره مپرس. سپس ابوحنیفه به یکی از کسانی که نزدیکش بود گفت: این خواست مرا دربند کند، ولی من او را به بند کشیدم.

۱۱ ـ از یحیی بن عبدالصمد روایت شده است که گفت: کسی بر سرباغی که در اختیار موسی بود نزد ابویوسف نزاع آورد و مدعی مالکیت آن شد. حکم در ظاهر به سود موسی و واقع امر خلاف آن بود. موسی به ابویوسف گفت: دربارهٔ مسأله‌ای که نزاع بر سر آن را نزد تو به داوری آورده‌اند چه کرده‌ای؟ گفت: طرف نزاع امیر مؤمنان [اشاره به موسی] از من می‌خواهد امیر مؤمنان را سوگند دهم که گواهان او گواهی بر حق داده‌اند. موسی در پاسخ به او گفت: این را صلاح می‌دانی و می‌پسندی؟ گفت: ابن‌ابی لیلی نیز همین نظر را داشت. موسی گفت: باغ را به او برگردان.

این حیله‌ای بود که ابویوسف در برابر موسی پرداخت [و از این رهگذر حق مدعی را احقاق کرد].[1]

۱۲ ـ آورده‌اند که مسلمانی را به این اتهام نزد ابویوسف آوردند که کافری را کشته است ابویوسف نیز به قصاص آن مرد مسلمان حکم کرد. پس مردی نزد او آمد و نامه‌ای پیش وی افکند در این نامه شعری به این مضمون نوشته بود:

ای کسی که مسلمان را به قصاص قتل کافر می‌کشی، ستم کرده‌ای و عادل همانند ستمکار

۱ـ ر.ک : خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۱۴، ص ۱۹.

نیست.

ای عالمان وای شاعرانی که در بغداد و در پیرامون آن هستید. استرجاع بگویید و بر دین خود بگریید و هم شکیبایی پیشه کنید که پاداش از آن شکیبایان است.

ابویوسف با کشتن مسلمانی به قصاص قتل کافری بر دین ستم رانده است.

پس ابویوسف به حضور هارون رسید و او را از این ماجرا خبر داد و نامه را بر او نیز خواند هارون به وی گفت: با حیله‌ای این کار را چاره و جبران کن تا فتنه‌ای در نگیرد. ابویوسف بیرون آمد و از اولیای دم بر صحت و ثبوت ذمّه بیّنه خواست. اما آنان بیّنه نیاوردند و قصاص ساقط شد.

ماوردی در *الاحکام السلطانیه* می‌گوید: بهره جستن از چنین حیله‌هایی در هنگامی که مصلحت آشکار باشد جایز است.[۱]

یاد آوری می‌شویم این در حالی است که از دیدگاه اکثریت علما وقتی مسلمانی کافری ذمی را بکشد به جرم قتل او کشته نمی‌شود؛ زیرا دو خون با یکدیگر برابری و همتایی ندارد. در برابر، ابوحنیفه و دو شاگرد او [محمد بن حسن شیبانی و ابویوسف] گفته‌اند: مسلمان به قصاص کافر ذمّی کشته می‌شود. این را نیز یادآور می‌شویم که هم معتقدان به این نظر و هم مخالفانشان ـ هر دو گروه ـ برای خود دلایلی دارند که در کتب حدیث و فقه آمده است. بنابر این، حکم ابویوسف مبنی بر قصاص کردن یک مسلمان به اتهام قتل یک کافر بنابر ادله‌ای بود، که در این باره به نظر وی گزیده‌تر آمده است، اما پس از آن که دیده است حکم کردن براساس فتوایی که خود دارد می‌تواند فتنه‌ای را بر ضد مسلمانان به پا کند از این بحران به کمک حیله‌ای که از او روایت شده رهایی جسته است.

۱۳ ـ عبدالله بن جعفر زمین شوره زاری به شصت هزار درهم خرید. این خبر به علی علیه‌السلام رسید و بر آن شد که از عثمان بخواهد حکم حجر دربارهٔ عبدالله صادر کند. عبدالله بن جعفر نزد زبیر آمد و این خبر را با او در میان نهاد. زبیر گفت: من شریک تو می‌شوم. پس از آن، هنگامی که علی علیه‌السلام از عثمان خواست حکم حجر بر عبدالله صادر کند وی گفت: چگونه بر کسی حکم به حجر کنم که شریک او زبیر است؟[۲]

۱۴ـ از قیس بن سعد بن عباده روایت شده است که: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله ما را در خانه‌مان

۱ـ ر.ک : ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، *الاحکام السلطانیه*، ص ۲۷۲ و ۲۷۳.

۲ـ ر.ک : نیل الاوطار، ج ۵، ص ۲۰۸.

دیدار کرد و گفت: سلام و رحمت خداوند بر شما. سعد پاسخی آهسته داد. قیس گفت: آیا به رسول خداﷺ اجازهٔ در آمدن نمی‌دهی؟ سعد گفت: بگذار زیاد به ما سلام کند. پس رسول خداﷺ [که پاسخ سعد به سلام خویش را نشنیده بود] دیگر بار گفت: سلام و رحمت خداوند بر شما. اما باز هم سعد آهسته پاسخ داد. رسول خداﷺ دیگر بار سلام را تکرار فرمود و این بار نیز سعد آهسته پاسخ داد. پس رسول خداﷺ برگشت و سعد نیز در پی آن حضرت روان شده، گفت: ای رسول خدا من سلام تو را می‌شنیدم ولی آهسته پاسخ می‌دادم تا [نشنوی] و بسیار بر ما سلام کنی.

راوی می‌گوید: پس رسول خداﷺ به همراه سعد برگشت.[1]

۱۵ ـ از انس بن مالک روایت شده است: با رسول خداﷺ نشسته بودیم که فرمود: الان یکی از مردان بهشتی بر شما وارد می‌شود. از پی این سخن مردی از انصار بر ما وارد شد که قطرات آب وضو از ریشش فرو می‌ریخت و کفشهای خود را به دست چپ گرفته بود. فردای آن روز نیز پیامبرﷺ همانند آن سخن را گفت و در پی سخن او همان مرد در حالتی همانند بار نخست بر ما وارد شد. سومین روز هم که فرا رسید پیامبرﷺ همان سخن را تکرار کرد و این بار نیز همان مرد در حالتی بمانند روز نخست وارد شد. چون پیامبرﷺ برخاست [که برود] عبدالله بن عمر در پی آن مرد رفت و گفت: مرا با پدر بحث و جدایی افتاده است و سوگند خورده‌ام که تا سه روز به خانهٔ او نروم. اینک اگر می‌شود مرا در بر خود پناه ده تا این سه روز بگذرد. او گفت: باشد.

انس می‌گوید: عبدالله می‌گفت: من آن سه شب را همراه آن مرد ماندم. ندیدم که او شب زنده‌داری کند. تنها هنگامی که بیدار می‌گشت و پهلو به پهلو می‌شد ذکر خداوند می‌گفت و تکبیر تا آن که هنگام نماز صبح فرا می‌رسید.

عبدالله می‌گوید: تنها این بود که از او جز نیکی نشنیدم. پس از آن که سه روز گذشت و نزدیک بود کردار آن مرد را خوار و بی‌مقدار بدانم به او گفتم: ای بندهٔ خدا، میان من و پدرم ناخشنودی و جدایی نبوده است، اما از رسول خداﷺ سه بار شنیدم که دربارهٔ تو گفت: هم اکنون مردی از بهشتیان بر شما وارد می‌شود، و هر سه بار نیز در پی این سخن تو بر ما وارد شدی. من خواستم در بر تو باشم و ببینم تو چه می‌کنی تا به تو اقتدا کنم. اما ندیدم که کار بزرگی انجام دهی. پس بگو چه چیز تو را به این مرتبه رسانده است؟ گفت: چیزی جز همین

۱ـ این مطلب در روایتی که احمد و ابوداوود نقل کرده‌اند آمده است.

که دیدی نبوده است.

[عبدالله می‌گوید:] چون پشت کردم مرا خواند و گفت: چیزی جز آنچه دیده‌ای در کار نیست، جز این که من در دلم هیچ غش و ناخالصی نسبت به هیچ مسلمانی نمی‌یابم و بر هیچ کس نیز در خیری که خداوند به او داده است حسد نمی‌برم.

عبدالله در پی این سخن آن مرد به او گفت: همین است که تو را به این مرتبه رسانده است.[۱]

۱ـ این روایت را احمد بن حنبل در مسند خویش آورده است.

فصل پنجم

راه شناخت اهداف شارع

گفتیم: حیلهٔ جایز آن است که با اهداف شارع ناسازگاری نداشته باشد و در برابر، حیلهٔ ممنوع آن است که با اهداف شارع در تناقض و ناسازگاری باشد. اینک باید دید از چه راههایی می‌توان اهداف و مقاصد شارع را دریافت، تا پس از آن دربارهٔ هر حیله‌ای بتوان داوری کرد و حکم حرمت یا حلیت را به آن داد.

پس باید پرسید: به چه وسیله‌ای می‌توان آنچه را هدف و مقصود شارع است از آنچه هدف و مقصود او نیست باز شناخت؟

برای یافتن پاسخ، چکیده‌ای از آنچه را امام شاطبی در کتاب *الموافقات* در این زمینه آورده است فرا روی می‌نهیم:

دانشی مردان استوارگام بر این نظرند که اهداف و مقاصد شارع از طریق الفاظ ادله و همچنین معانی و علل مذکور در آنها، در کنار هم، شناخته می‌شود. بر این پایه، باید به الفاظ به گونه‌ای نگریست که به معانی و علل خلل نرساند و در برابر، به معانی و علل نیز به گونه‌ای نگریست که با الفاظ ناسازگاری نداشته باشد تا در نتیجه احکام فقهی بر نظامی واحد قرار یابند که نه در آن اختلافی است و نه تناقضی.

کسانی هم که مدعی‌اند مقاصد شارع تنها از ظاهر عبارت ادلهٔ نقلی گرفته می‌شود ـ همانند ظاهریه ـ یا کسانی که مدعی‌اند این مقاصد تنها از معانی نظری و علل احکام برداشت می‌شود، هر چند به الغاء یا تعطیل ظاهری نصوص و ادله بینجامد ـ همانند آنان که در قیاس و بهره‌جستن از آن فرو رفته و آن را بر ظاهر ادله مقدم داشته‌اند ـ این هر دو، به افراط و تفریط

گرویده و هر کدام تنها یک بعد از ابعاد فقه را دیده‌اند و این چیزی است که از راه راست دور است.

بر این پایه، ایستار درستی که بیشتر عالمان نیز بر آنند این است که این هر دو در کنار هم مورد عنایت و توجه قرار گیرند. به گونه‌ای که نه معنا و تعلیل نظری به ظاهر دلیل نقلی خلل رساند و نه ظاهر به معنای نظری. تنها بر این پایه است که می‌توان ملاکهایی را که اهداف شرع به کمک آنها فهمیده می‌شود بیان داشت. ما نیز با مبنا قرار دادن این دیدگاه ـ از خداوند توفیق می‌خواهیم و ـ می‌گوییم: اهداف و مقاصد شارع از این چند ناحیه شناخته می‌شود:

الف ـ امر و نهیی که از شارع رسیده است؛ امر حصول «مأمور به» از سوی مکلف را اقتضا می‌کند و از همین روی وقوع «مأمور به» درهنگامی که امری نسبت به آن وجود دارد مقصود شارع و از دیگر سوی واقع نساختن آن خلاف مقصود شارع است. به همین نحو نهی از چیزی مقتضی خودداری مکلف از آن فعل (منهی عنه) است و بر این پایه عدم وقوع آن فعل، مقصود شارع و در برابر وقوع آن خلاف مقصود شارع است. این وجه وجهی عام است و برای هر که صِرف امر و نهی را اعتبار کند و در علت تأملی نورزد و همچنین برای کسانی که به علل و مصالح توجه و آنها را اعتبار می‌کنند ـ برای هر دو گروه ـ ظاهر است.

ب ـ اعتبار علل امر و نهی و توجه به این که چرا شارع به این فعل امر کرده و از آن دیگری نهی کرده است.

علت امر یا نهی شارع یا معلوم است و یا نه، اگر نامعلوم باشد می‌بایست از هر گونه حکم قطعی مبنی بر این که شارع فلان چیز را خواسته و فلان چیز دیگر مقصود او نیست خودداری ورزید تا آن که دلیلی حاکی از این امر برسد. اگر هم علت معلوم باشد باید در پی آن رفت؛[1] هر جا این علت وجود داشته باشد مقتضی امر و نهی، یعنی همان قصد واقع ساختن فعل در امر و قصد واقع نساختن فعل در نهی، نیز وجود دارد، همانند ازدواج که برای مصلحت تناسل است، بیع که برای مصلحت سود بردن از آن چیزی است که موضوع عقد قرار گرفته، و یا حدود که برای مصلحت بازداشتن مردمان وضع شده است. گفتنی است در این نوع اخیر، شناخت علت، راهها و شیوه‌های معینی دارد که در اصول فقه بدان پرداخته شده است، و

۱ـ البته از دیدگاه فقه شیعه این علت یا باید منصوص باشد، یعنی در دلیل رسیده از سوی شارع از آن نامی به میان آمده باشد، و یا به حدی از پشتوانهٔ عقل بر خوردار باشد که یقینی عقلی را در پی‌آورد. ـ م.

وقتی بر پایهٔ این شیوه‌ها، علت معیّن و شناخته شود دانسته می‌شود که مقصود شارع همان فعل یا عدم فعل است که علت آن را اقتضا کرده است.

در باب عبادات آنچه غلبه دارد جهت تعبد، و در باب عادات آنچه غلبه دارد توجه به معانی و علل است و عکس این قضیه در این دو باب کم است. از همین روی است که مالک در حکم ازالهٔ نجاست و رفع حدث به مجرد نظافت و پاکیزگی توجه و بسنده نکرده و بر همین پایه در هر دوی اینها مطلق بودن آب و در رفع حدث نیت را نیز شرط دانسته است، هر چند نظافت و پاکیزگی بدون این شرط هم تحقق یابد. وی همچنین جایگزینی تکبیر و سلام نماز را با چیز دیگر و نیز دادن قیمت به جای عین در ادای زکات را منع کرده و در باب کفارات نیز صرفاً همان عددی را که شارع معین فرموده بسنده دانسته است. از این دست مسایل دیگری نیز وجود دارد که در آنها می‌بایست به عین یا مثل آنچه در متن دلیل شرعی آمده است پایبند بود و تنها همین را مجزی دانست. بر پایهٔ آنچه گفتیم مالک درباب عادات [بر خلاف عبادات] معنا و علت حکم را غلبه داده و در آن جا از قاعدهٔ مصالح مرسله و استحسان بهره‌جسته و در بارهٔ قاعدهٔ اخیر گفته است: این نه دهم علم [فقه] است.

ج ـ شارع در تشریع عبادات و عادات دارای مقاصدی اصلی و مقاصدی تبعی است. از دیگر سوی بررسی متون ادله و ظاهر و یا اشارهٔ آنها و همچنین استقرای معانی و علل نظری احکامی که در آنها آمده ما را به این حقیقت رهنمون ساخته است که شارع هیچ سبب عادی یا عبادیی را برای رسیدن به مقاصد تبعی وضع نکرده است، مگر آن دسته از مقاصدی که مقصود اصلی شرع را تقویت می‌کند و استوارتر می‌سازد. این خود دلیلی است بر آن که هر جا سببی چنین وضعی داشته باشد موافق مقصود شارع است. گرچه در ظاهر ادلهٔ شرعی نیز از آن نشانی نباشد، و در برابر، آنچه به ابطال یا از میان بردن مقصود اصلی شارع بینجامد با مقاصد شرع ناسازگار است و از همین روی بهره‌جستن از سبب برای رسیدن به مقاصد تبعی در صورت نخست درست و مشروع و در صورت دوم نادرست و نامشروع است.

ازدواج نمونه‌ای برای این مسأله است؛ مقصود نخستین تشریع ازدواج تناسل است و البته ازدواج رهاوردهای دیگری چون آرامش یافتن در بر همدیگر، از تنهایی در آمدن، در راه رسیدن به منافع دنیوی و اخروی همدست شدن، از طریق حلال بهرهٔ جنسی جستن، به زیباییهایی که خداوند در زن آفریده است نگریستن، از پشتوانهٔ ثروت زن برخوردار شدن، از پرستاری زن و نیز مراقبت وی از فرزندان و برادران بهره‌مند گردیدن، دیده و دامن خود را از حرام نگه داشتن، و نعمت فراوان یافتن و شکر آن گزاردن را در پی می‌آورد. همهٔ اینها نیز

مقصود شارع از تشریع نکاح هستند، اما مقصود ثانوی. برخی از اینها در متن ادلهٔ شرعی آمده‌اند، به برخی در متون شرعی اشاره شده است، برخی به دلیل دیگری دانسته شده‌اند و برخی نیز از راه کشف مصلحت آنچه بدان تصریح شده معلوم گشته‌اند؛ چه، همهٔ اینها هدف نخستین و اصلی ازدواج و فلسفهٔ آن را تقویت می‌کنند، موجب ادامه و حفظ آن می‌شوند، و انگیزه‌ای برای ادامه بخشیدن به مهربانی و مهرورزی متقابل می‌شوند و مقصود اصلی شارع یعنی تناسل به آنها بر آورده می‌شود. این خود دلیلی است بر این که هر رفتاری هم که در شرع بر حکم آن تصریح نشده، اما چنین اثری را داشته باشد، مقصود شارع است، چونان که روایت شده عمربن خطاب ام‌کلثوم دختر علی بن ابی‌طالب را به واسطهٔ نسب والایی که داشت و به هدف پیوند بر قرار کردن با خانواده‌ای که شایسته‌ترین است به همسری گرفت. تردیدی نیست که ازدواج با چنین اهدافی مشروع و جایز و سبب قراردادن آن برای چنین اهدافی نیز پسندیده است.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود هر چیزی که با این رهاوردهای ازدواج ناسازگاری داشته باشد، به طور مطلق، با اهداف شارع نیز در تناقض و ناسازگاری است؛ چرا که سرانجام آنها چیزی ضد استمرار پیوند و آرامش و همدلی و همراهی میان زن و مرد است. نمونه آن که کسی زن را برای آن به همسری در آورد که برای شوهر پیشین که او را سه بار طلاق داده است حلال کند. چنین قصدی ضد قصد ادامهٔ زندگی است که شارع آن را بدون هیچ شرطی تا پایان زندگی بر قرار کرده است؛ چه، مقصود از این ازدواج طلاق و جدایی است.

نکاح متعه[1] و هر ازدواج دیگری هم که به چنین هدفی انجام پذیرد از همین قبیل است.

۱ـ در اینجا دو نکته را سزامند یاد آوری می‌دانم:

الف ـ ازدواج موقت یا متعه یکی از انواع ازدواج است که به ادلهٔ شرعی صحت آن ثابت شده است. اینجا جای پرداختن به مسأله حرمت یا حلیت متعه نیست و برای آشنایی بیشتر با این بحث می‌توانید به پاورقی مترجم بر کتاب خاتم پیامبران (ج ۳، ص ۱۲۹ ـ ۱۵۳) رجوع کنید.

ب ـ پس از پذیرش یا فرض صحت نکاح متعه آنچه باید در اینجا بدان پرداخت این است: آیا انجام نکاح متعه به چه هدفی مشروع است و به چه هدفی نامشروع؟ آیا نکاح متعه بدون قصد بهره بردن از زن جایز است؟ آیا آنچه به نام صیغه محرمیت میان مردم رایج است و در پوشش نکاح موقت انجام می‌پذیرد صحیح و دارای اثر است؟

مترجم هیچ ابایی ندارد که در برابر نکاح متعه‌ای که به هدف محرم شدن با مادر زن انجام می‌گیرد علامت پرسش بگذارد، اما این چیزی جدای از سخن مؤلف است که در پی اشکال کردن در اصل

آنچه گفتیم درباب عبادات نیز صدق می‌کند. در آنجا هدف اصلی و نخستین توجه به یگانه معبود و قصد کردن انحصاری او در هر حال است و تابع این قصد نیز قصد تعبد برای رسیدن به مراتب والاتر در آخرت، یا درآمدن در شمار اولیای خدا و یا همانند آن. این اهداف تبعی همه، آن هدف و مقصود نخستین را تقویت می‌کند، انسان را به سوی آن برمی‌انگیزاند و سبب ادامه بخشیدن به عبادت در آشکار و پنهان می‌شود. از همین روی عبادت کردن برای رسیدن به چنین اهدافی تبعی موافق قصد شارع است، بر خلاف آن که قصد تبعی شخص، دوام و تأکید و تقویت قصد اصلی را اقتضا نکند، همانند آن که عبادت به قصد حفظ مال یا جان، یا برای بر خوردار شدن از کمک و صدقهٔ مردم و یا بهره‌مند شدن از احترام و بزرگداشت آنها انجام پذیرد. عبادت کردن به چنین اهدافی مشروع نیست؛ چه، قصد چنین اهدافی نه تقویت کنندهٔ قصد اصلی عبادت است و نه انگیزه‌ای برای ادامه دادن به آن، بلکه انسان را به ترک کردن عبادت نزدیکتر می‌سازد و نسبت به انجام آن بی رغبت و بی اعتنا می‌کند و از همین روی نیز کسی که عبادت را به چنین هدفی انجام می‌دهد تنها زمانی به آن پایبند است که می‌تواند خواستهٔ خود را به کمک آن بر آورد، اما اگر بنا باشد عبادت او را از خواسته‌اش دور کند آن را وامی‌نهد. چنین است که خداوند در قرآن کریم دربارهٔ این دسته از مردم می‌فرماید: «**وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللّهَ عَلى حَرْفٍ فَإِنْ اَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ اَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ ذٰلِكَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبِينُ**».[1]

چنین مقاصدی وقتی عملی‌برای رسیدن به آنها انجام شود با قصد شارع در ضدیت است و از همین روی نیز عبادت برای رسیدن به آنها تشریع نشده است، هر چند گاه، ممکن است این مقاصد برای کسی هم که عبادت را برای رسیدن به مقصد اصلی آن و یا مقاصد تبعی تقویت کنندهٔ آن انجام داده است حاصل شود، آن‌سان که درنکاح ممکن است برای کسی هم که به قصد زندگی همیشگی ازدواج کرده است طلاق پیش آید و در نتیجه با آن که برای تحلیل یا به عنوان متعه ازدواج کرده برابر شود، یا در عبادت، برای کسی که به قصد خدا عبادت کرده دستاوردهایی چون محفوظ ماندن مال و جان یا بر خورداری از جایگاه و احترام نزد مردمان

فلسفه تشریع و یا صحت متعه است. ـ م.

۱ـ از میان مردم کسانی هستند که خدای را به زبان پرستند: اگر آنان را خیری رسد بدان دل خوش کنند و اگر آنان را آزمایشی پیش آید روی برتابند. در دنیا و آخرت زیانکارند. این همان زیان آشکار است.

حاصل آید و وی از این جنبه با ریاکار همانند شود، اما تفاوت میان این دو دراین نکته روشن می‌شود که آن که هدف تبعی را به عنوان موکّد هدف اصلی قصد کرده قاعدتاً به کار خود استمرار می‌بخشد ولی آن که هدف تبعی را نه به این عنوان قصد کرده به کار خود استمرار نمی‌دهد.

شاید پرسیده شود: در این ضدیت داشتن با مقصود شارع آیا معیار آن است که مخالفت عینی را اقتضا کند یا صرف اقتضای موافقت نداشتن کافی است؟ بیان مسأله: متعه، عیناً قطع مواصلت و پیوند را اقتضا می‌کند و بنابر این صحیح نیست: چه مخالفت آن با قصد شارع مخالفتی عینی است. اما در برابر، نکاح کسی که قصد زیان رساندن به همسر یا ستاندن دارایی او و یا قصدی همانند این را دارد و قصدش ادامهٔ زندگی با زن نیست ـ ولی با این وجود قصد او مخالفت عینی با قصد شارع را نیز اقتضا نمی‌کند ـ مخالف قصد شارع در تشریع نکاح است ولی در عین حال مخالفت عین را اقتضا نمی‌کند؛ چه، نه از قصد زیان رساندن وقوع آن لازم می‌آید و نه از وقوع زیان رساندن وقوع طلاق، به گونه‌ای که هیچ اجتناب‌پذیر نباشد؛ چرا که در این جا اموری دیگر همانند صلح زن و شوهر، یا محکومیت مرد و یا از میان رفتن خاطرهٔ بدی که از همدیگر دارند وجود دارد.

در پاسخ چنین سؤالی می‌گویم: در ممنوع بودن و بطلان مقتضای مخالفت عینی، خواه در عبادات و خواه در عادات، تردیدی وجود ندارد. آنچه هم مقتضی مخالفت عینی نیست، در باب عبادات به همین نحو باطل است و صحیح نیست، و دلیل هم احتیاطی است که مراعات آن در این باب لازم است. بنابر این در باب عبادات، عدم تناقض عینی با مقاصد شارع بسنده نمی‌کند، بلکه ناگزیر می‌بایست شرط موافقت با مقاصد شارع و دوری از شبهه و گمان مخالفت نیز فراهم باشد. روزه به هدف از میان بردن شهوت، نماز برای تقویت عضلات به سبب تمرینی که در آن هست، و عبادت و ریاضت برای آگاهی یافتن از عوالم غیر حس همانند روح و فرشته و انجام امور غیر عادی، همه نمونه‌هایی از آن دست عباداتی هستند که در آنها گونه‌ای از مخالفت، امانه از نوع مخالفت عینی، با مقاصد شارع وجود دارد.

در این میان در بارهٔ اموری عادی که مقتضی مخالفت عینی با مقاصد شارع نیست، همانند نکاح به قصد زیان رساندن، دو دیدگاه وجود دارد و هر دو از این سر چشمه می‌گیرد که قصد شخص در این گونه موارد هر چند موافق قصد شارع نیست، اما مخالفت عینی نیز در آن ظهور ندارد. از این روی هر کس که از دیدگاه وی صرف عدم موافقت با قصد شارع گزیده‌تر نموده

چنین قصدی را منع کرده است و از آن سوی هر کس از دیدگاه وی عدم تعیین مخالفت گزیده‌تر نموده از چنین مقصدی منع نکرده است.

چکیدهٔ آنچه تاکنون در این مسأله گفتیم آن که مقاصد تبعی که تابع مقاصد اصلی هستند بر سه دسته‌اند:

یک: آنچه تقویت و استوارتر شدن مقاصد اصلی را اقتضا می‌کند و رغبت مکلف به آن را افزایش می‌دهد. تردیدی نیست که چنین مقصودی تبعی، خود نیز مقصود شارع است و این که شخص بخواهد از آن بدانچه مشروع و مقصود اصلی شارع است برسد موافق قصد شارع و در نتیجه صحیح است.

دو : آنچه عیناً مقتضی زوال و از میان رفتن مقاصد اصلی شارع است. در این مورد نیز تردیدی وجود ندارد که قصد این گونه از مقاصد تبعی عیناً مخالف مقصود شارع و در نتیجه به طور مطلق باطل است. در این نوع هیچ تفاوتی میان دو باب عبادات و عادات وجود ندارد.

سه : آنچه تقویت و استوارتر شدن مقاصد اصلی را اقتضا نمی‌کند و در عین حال عیناً مقتضی نقض و از میان بردن مقاصد اصلی شارع هم نیست. قصد کردن چنین چیزی درباب عبادات صحیح نیست، ولی در باب عادات در تأمل و نظر دربارهٔ آن مجالی هست؛ کسانی که چنین قصدی را صحیح دانسته‌اند به این نظر داشته‌اند که پس از انجامیدن کار به آن مقاصد تبعی امکان استوارتر کردن و تقویت مقاصد اصلی شارع نیز هست؛ اما کسانی که چنین قصدی را صحیح ندانسته‌اند به این نظر داشته‌اند که سبب قراردادن کار برای رسیدن به چنین مقاصدی تبعی، مقتضی تأکید و تقویت مقاصد اصلی شارع نیست و در نتیجه موافق نظر شارع و برخوردار از صحت نیز نخواهد بود.

شاید گفته شود: اگر چه بر چنین قصدی عنوان «قصد غیر موافق با مقاصد اصلی شارع صدق می‌کند، اما عنوان «غیر مخالف با مقاصد اصلی شارع» نیز بر آن صادق است.

اما چنین اشکالی را این گونه می‌توان پاسخ گفت که گمان مخالفت، غالباً یا در بسیاری از موارد، مقتضی وقوع محظور است و همین خود در عدم مشروعیت بسنده می‌کند. از همین روی است که خداوند می‌فرماید: «**وَلاٰ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرٰاراً لِتَعْتَدُوا**»[1] یا «**وَ بُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ اِنْ اَرٰادُوا اِصْلاٰحاً**»[2] و نیز رسول خدا ﷺ محلل و محلّل‌له را لعن می‌کند؛ در حالی که

۱- بقره/ ۲۳۱: آنان را به هدف زیان رساندن نگه مدارید تا تجاوز کنید.

۲- بقره/ ۲۲۸: و شوهرانشان به بازگشتن به آنان در آن مدت سزامندترند، اگر که قصد اصلاح

می‌دانیم نهی از یک چیز مقتضی ترجیح جهت فساد و نادرستی بر جهت صلاح و درستی آن است. افزون بر این، احتمال زوال فساد در هر صورتی که قرآن از آن نهی کرده است وجود دارد، به این ترتیب که ممکن است کسی زن را در عقد خود نگه دارد و با او خوبی کند، یا به زن طلاق دادهٔ خود رجوع کند و به زندگی با او نیز ادامه دهد. از همین جاست که می‌گوییم: در باب عادات نیز دیدگاه کسانی که چنین قصدی تبعی را منع می‌کنند در مقابل دیدگاه دیگر گزیده‌تر می‌نماید، گرچه کردار امام شاطبی چنین به دست می‌دهد که وی دیدگاه دیگر را بر می‌گزیند.

یاد آور می‌شویم آنجا که شخص از کار یا عقد صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر ـ جز آنچه شارع خواسته است ـ بهره جوید، به گونه‌ای که به مجرد بر آمدن آن هدف شخص به مقصد خود رسیده است، این از نوع سوم که اکنون در آن بحث داریم و موضوع اختلاف قرار گرفته است نخواهد بود، همانند بیع نسیه و سلف، یا هبه یا صدقه‌دادن برای فرار از زکات. در چنین مواردی استفاده از عقد یا کار مشروع به عنوان حیله‌ای برای رسیدن به یک هدف دیگر در حقیقت به رفع مقصد اصلی و از میان رفتن آن می‌انجامد و از همین روی نمی‌توان آن را از این نوع اخیر، یعنی آنچه مقتضی تقویت و ثبوت و یا رفع مقصد اصلی شارع نیست، شمرد.

چهار ـ خودداری از تشریع حکم با وجود مقتضی برای آن؛ این خود دلیلی است بر این که شارع نخواسته چیزی را بر آنچه از پیش وجود داشته بیفزاید. اما اگر شارع چیزی بیفزاید روشن می‌شود که آنچه از پیش وجود داشته مخالف قصد شارع است، و بنابر این آنچه شارع تشریع کرده بر آن حکم قبلی وارد می‌شود و آن را از میان می‌برد.

برای تبیین بیشتر این دلیل می‌گوییم: خودداری شارع از تشریع یک حکم دو گونه است:

یکی آن که از صدور حکم خودداری ورزد، بدان دلیل که مقتضی برای چنین حکمی وجود ندارد، و هیچ مسأله‌ای هم وجود ندارد که تشریع حکم را ایجاب کند، همانند رخدادهایی که پس از رحلت رسول اکرمﷺ به وقوع پیوست، چه این رخدادها در دوران حیات او هنوز به وقوع نپیوسته بود تا بگوییم وی از صدور حکمی نسبت به آنها خودداری ورزیده است، بلکه این مسایل پس از رحلت او رخ نمود و فقیهان نیازمند آن شدند که در آنها تأملی کنند و کلیاتی را که در شریعت آمده است بر آنها منطبق سازند.

داشته باشند.

چیزهایی همانند گردآوردن مصحف و تدوین حدیث، که در دوران حیات رسول خدا ﷺ نامی از آنها نیست و هیچ مسأله‌ای نیز در این باره پیش نیامده و هیچ رخدادی هم به وقوع نپیوسته که چنین چیزهایی را ایجاب کند، به این گونه باز می‌گردد و در آنها، بی‌هیچ تردیدی، فروع بر اصول و کلیات موجود در فقه منطبق می‌گردد و قصد شارع در آنها از آنچه بیان شد باز شناخته می‌شود.

دیگر آن که از صدور حکم خودداری ورزد، در حالی که مقتضی مقرر داشتن حکمی دربارهٔ یک موضوع خاص زاید بر پیش، وجود داشته است. سکوت و خودداری از صدور حکم در چنین جایی همانند تصریح به این قصد شارع است که بر آنچه وجود دارد نه چیزی افزوده شود و نه چیزی کم. دلیل نیز آن است که چون سببی که تشریع حکم را ایجاب می‌کند وجود داشته و به رغم آن شارع حکمی زاید بر آنچه بوده مقرر نکرده این خود تصریحی است بر این که هر چیزی افزون بر آنچه در زمان او وجود داشته بدعتی زاید و با آنچه شارع قصد کرده مخالف است؛ چه از قصد شارع فهمیده می‌شود که می‌بایست در مرز همان چه وجود داشته ایستاد و نه بر آن افزود و نه از آن کاست.

سجدهٔ شکر بنابر مذهب مالک از این قبیل است. از مالک در این باره پرسیدند که برای کسی چیزی پیش می‌آید که خوشایند و دوست داشتنی است و به همین سبب بر درگاه خداوند سجدهٔ شکر می‌گزارد. مالک گفت: نباید چنین کند. این کار در گذشته میان مردم نبوده است. گفتند: ابوبکر به هنگام نبرد یمامه و پیروزی در آن، سجدهٔ شکر گزارد، آیا چیزی در این باره شنیده‌ای؟ گفت: من چنین چیزی نشنیده‌ام و بر این عقیده‌ام که به ابوبکر دروغ بسته‌اند. این از قبیل آن گمراهیی است که کسی چیزی بشنود و آنگاه بگوید این چیزی است که خلاف آن نشنیده‌ام. گفتند: ما از تو می‌پرسیم تا رأی تو را در این باره بدانیم و به استناد آن چنین کاری را ردّ کنیم. گفت: اینک چیزی دیگر می‌گویم که تاکنون از من نشنیده‌اید: خداوند برای رسول خدا ﷺ و پس از او برای مسلمانان فتحهایی پیش آورد. آیا شنیده‌اید کسی از آنان چنین کاری کرده باشد؟ اگر چنین چیزی به شما رسیده که این کار در میان مردم رواج داشته و آن را انجام می‌داده‌اند و چیزی هم از آنها در مخالفت با آن شنیده نمی‌شود، می‌توانید انجام دهید؛ چه، اگر این کار در میان مردم وجود می‌داشت برای ما نقل می‌شد؛ چرا که از مسایل مورد ابتلای مردمان بوده است. اکنون آیا شنیده‌اید کسی از مسلمانان سجده کرده باشد؟ پس این خود یک

اجماع است. اگر چیزی پیش آمد که نمی‌شناسی آن را واگذار.[۱]

ابن رشد می‌گوید:

دلیل مالک بر این که چنین کاری را نه پیامبر انجام می‌داده و نه مسلمانان پس از او، این است که اگر چنین کاری انجام شده بود به نقل صحیح به ما می‌رسید؛ چرا که درست نیست در حالی که مسلمانان به رساندن احکام دین به دیگران فرمان یافته بودندگفته شود، همهٔ آنان برای نقل نکردن حکمی از احکام دین انگیزه و دلیل داشته‌اند.

این خود قاعده‌ای از قواعد است و اسقاط زکات از سبزیها بر پایهٔ آن توجیه می‌شود، با وجود این که به استناد عموم حدیث نبوی «فیما سقت السماء و العیون و البعل العشر و فیما سقی بالنضح نصف العشر»[۲] در آنها نیز زکات واجب است. دلیل این امر [عدم وجوب زکات] نیز آن است که ما نقل نشدن این که پیامبر از این موارد زکات دریافت کرده است را به منزلهٔ دلیل صریح می‌دانیم بر این که در اینها زکات واجب نیست. به همین ترتیب نقل نشدن انجام سجدهٔ شکر از سوی پیامبر، خود همانند دلیلی است بر این که سجدهٔ شکر وجود ندارد.

گفتنی است مقصود نگارنده از آوردن این مسأله تنها بیان توجیه دیدگاه مالک مبنی بر بدعت بودن سجدهٔ شکر است، نه توجیه آن که چنین سجده‌ای به طور مطلق [و حتی از دیدگاه نگارنده] بدعت می‌باشد؛ چه احادیث صحیحی در بارهٔ سجدهٔ شکر از سوی پیامبرﷺ رسیده، که صاحب *منتقی الاخبار* آنها را نقل کرده و عنوان «باب سجدة الشکر» را برای آنها قرارداده است. شاید این احادیث به مالک نرسیده یا به وی رسیده اما از دیدگاه وی صحیح نبوده است.

برخی در حرام دانستن نکاح محلل و اثبات این که چنین نکاحی بدعت است همین راه را پیموده‌اند؛ چرا که در دوران پیامبرﷺ علتی که اقتضا کند به زن و شوهر اجازهٔ چنین کاری داده شود تا بتوانند بسادگی نزد یکدیگر بر گردند وجود داشت و به همین سبب از آنجا که شارع به رغم وجود این مقتضی و با همهٔ اصرار همسر رفاعه برای بازگشت به نزد شوهر خود، چنین حکمی را تشریع نکرد این خود دلیلی است بر این که نکاح تحلیل نه برای او

۱ـ این روایت به طریق سماع از اشهب و ابن نافع نقل شده است.

۲ـ در آنچه از باران یا از چشمه آبیاری شده یا خود ریشه به آب رسانده است یک دهم زکات واجب است و در آنچه به دست آبیاری شده یک بیستم. ر.ک : *سبل السلام*، ج ۲، ص ۱۳۲. ـ م.

جایز بود و نه برای دیگران جایز و مشروع است.

این قاعده‌ای درست است و اگر مبنا قرار گیرد بر پایهٔ آن، آنچه بدعت است از آنچه بدعت نیست باز شناخته شود ـ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاهتر است.

* * *

این پایان نوشتاری است که خداوند دربارهٔ این موضوع برای نگارنده میسّر کرد. از خداوند می‌خواهم این کار را «آن روز که نه مال سود می‌بخشد و نه فرزند، مگر کسی که با قلبی سلیم به حضور خداوند آید»[1] در نامهٔ عملم قرار دهد.

«سپاس و ستایش خداوندی را که ما را راه نمود و اگر هدایتمان نمی‌کرد هرگز راه نمی‌یافتیم»[2]. برترین و کاملترین درود و سلام بر سرور و پیامبرمان محمد و اصحاب و پیروان او و همهٔ آنان که او را دوستدارند.

۱ـ شعراء/ ۸۸ و ۸۹.

۲ـ اعراف/ ۴۳.

کتابنامه

منابعی که مورد استناد مؤلف یا مترجم قرار گرفته است

آخوند خراسانی ، محمد کاظم(ف.۱۳۲۹هـ.ق)؛

ـ *کفایة الاصول*، قم ، موسسة آل البیت، ۱۴۰۵ هـ. ق.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۲۱۷ ـ ۱۲۷۰ هـ. ق)؛

ـ *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، قاهره، مطبعة المنیریه.

ابن اثیر، محمد بن جزری (۵۴۴ ـ ۶۰۶ هـ. ق)؛

ـ *النهایة فی غریب الحدیث*، قم، موسسهٔ اسماعیلیان ، ۱۳۴۶.

ابن تیمیه، تقی الدین احمد (۶۶۱ ـ ۷۲۸ هـ. ق)؛

ـ *اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل*.

ـ *علم الحدیث*، بیروت، عالم‌الکتب ، ۱۴۰۵ هـ. ق.

ـ *المجموع للفتاوی*.

ابن حجر عسقلانی ، احمد بن علی (۷۷۳ ـ ۸۵۲ هـ.ق)؛

ـ *بلوغ المرام من جمع ادلة الاحکام*، قاهره ، ۱۳۵۲ هـ.ق.

ـ *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، چاپ خشاب.

ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد (۳۸۴ ـ ۴۵۶ هـ. ق)؛

ـ *المحلی*، بیروت، المکتبة التجاریه.

ابن‌رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۵۲۰ ـ ۵۹۵ هـ. ق)؛

ـ *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، قاهره، مطبعة الاستقامه .

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۳۶۳ ـ ۴۶۳ هـ. ق)؛

ـ *الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، ابوبکر بن محمد (ف. ۵۴۳ هـ. ق)؛

ـ *احکام القرآن*، قاهره، حلبی .

ابن قدامه، موفق الدین عبدالله بن احمد (ف. ۶۲۰ هـ.ق) ؛

ـ *المغنی*، قاهره، مطبعة الامام.

ابن قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر (ف ۷۵۱ هـ. ق)؛

ـ *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، قاهره.

ـ *اغاثة اللهفان من مصاید الشیطان*، قاهره، حلبی، ۱۳۸۱ هـ.ق .

ابن‌کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۷۰۰ ـ ۷۷۴ هـ. ق)؛

ـ *تفسیر القرآن العظیم* ، مصر، داراحیاء الکتب العربیه.

ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی (ف. ۲۷۳ هـ. ق)؛

ـ *السنن*، قاهره، حلبی.

ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم (ف . ۹۷۰ هـ. ق)؛

ـ *الاشباه و النظائر*، دمشق، ۱۴۰۳ هـ. ق.

ابن هبیره، یحیی بن محمد (۴۹۹ ـ ۵۴۰ هـ.ق)؛

ـ الاشراف علی مذاهب الائمة الاشراف، حلب، ۱۳۶۶ هـ. ق.

ابوحیان، محمد بن یوسف (ف. ۷۴۵ هـ. ق)؛

ـ *البحر المحیط* ، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

ابوریه، محمود؛

ـ *شیخ المضیره ابوهریره* ، قم، دارالذخائر.

ابوزهره، محمد؛

ـ *خاتم پیامبران*، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۱.

ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (ف. ۱۸۲ هـ. ق)؛

ـ *الخراج* ، مطبعة السلفیه.

انصاری، شیخ مرتضی (ف. ۱۲۸۱ هـ. ق)؛

ـ *کتاب المکاسب*، خط طاهر خوشنویس.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۴ ـ ۲۵۶ هـ. ق)؛

ـ *الجامع الصحیح* (صحیح بخاری)، قاهره، حلبی.

بدرالعینی، محمود بن احمد (۷۶۲ ـ ۸۵۵ هـ. ق)؛

ـ *عمدة القاری بشرح صحیح البخاری* ، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸ هـ.ق.

بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین نیشابوری (۳۸۴ ـ ۴۸۵ هـ. ق)؛

ـ *السنن الکبری*.

ترمذی ، محمد بن عیسی (ف. ۲۷۹ هـ. ق)؛

ـ *السنن*، قاهره، حلبی.

جابری عربلو ، محسن؛

ـ *فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامی*، تهران؛ امیرکبیر، ۱۳۶۲.

جبعی عاملی ، زین العابدین (۹۱۱ ـ ۹۶۵ هـ. ق)؛

ـ *الدرایة فی مصطلح الحدیث*، نجف، مطبعة نعمان.

ـ *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه*، نجف، جامعة النجف الدینیه، ۱۳۹۸ هـ.ق.

جرجانی، علی بن محمد (۱۳۳۹ ـ ۱۴۱۳ م.)؛

ـ *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ هـ. ق.

جزیری، عبدالرحمن (۱۸۸۲ ـ ۱۹۴۱ م.)؛

ـ *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ هـ. ق.

جمال الدین، مصطفی (و. ۱۹۲۷)؛

ـ *البحث النحوی عند الاصولیین*، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵ هـ.ق.

جناتی، محمد ابراهیم؛

ـ *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران، مؤسسهٔ کیهان، ۱۳۷۰.

حکیم، محمد تقی (و. ۱۳۲۵ هـ.ق)؛

ـ *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم، مؤسسه آل البیت، افست از روی چاپ دوم ۱۹۷۹ م.

حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن (۶۰۲ ـ ۶۷۲ هـ. ق)؛

ـ *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، دارالهدی، افست از روی نسخه مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ هـ. ق.

خطابی ، ابوسلیمان حمد بن محمد (۳۱۹ ـ ۳۸۸ هـ. ق)؛

ـ *معالم السنن*.

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (ف . ۶۴۳ هـ.ق)؛

ـ *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ـ *الفقه و المتفقه*.

خمینی (امام)، روح الله (ف. ۱۳۶۸)؛

ـ *کتاب البیع* ، قم، اسماعیلیان.

ـ *کتاب المکاسب* ، ۱۳۸۱ هـ.ق.

رازی ، ابن ابی حاتم (۲۴۰ ـ ۳۲۷ هـ. ق)؛

ـ *الجرح و التعدیل*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۵۲ م.

راضی، حسین؛

ـ *سبیل النجاة فی تتمة المراجعات* ، چاپ شده به همراه مراجعات، بیروت، ۱۴۰۲ هـ.ق.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم علی بن محمد (ف. ۵۰۲ هـ. ق)؛

ـ *الذریعة الی مکارم الشریعه*.

ـ *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، دفتر نشر کتاب.

زلمی، مصطفی ابراهیم؛

ـ *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب*، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد. پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۵.

زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر (ف. ۵۳۸ هـ. ق)؛

ـ *الکشاف عن حقائق التنزیل*، قاهره، ۱۳۵۴ هـ.ق.

سبحانی، جعفر؛

ـ *تهذیب الاصول* (تقریرات اصول امام خمینی)، قم ،مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.

سهیلی، عبدالرحمن بن عبدالله (ف. ۵۸۱ هـ.ق)؛

ـ *الروض الانف*.

سیدرضی، ابوالحسن محمد بن حسن (۳۵۹ ـ ۴۰۶ هـ. ق)؛

ـ *نهج البلاغه*،با مقدمه صبحی صالح .

سیوری، جمال الدین بن مقداد (ف. ۷۲۶ هـ.ق)؛

ـ *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، مکتبة الجعفریه، ۱۳۸۵ هـ.ق.

سیوطی،جلال الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر (ف. ۹۱۱ هـ.ق)؛

ـ *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق.

شاطبی، ابواسحاق ابراهیم (ف. ۷۹۰ هـ ق)؛

ـ *الموافقات*.

شافعی، محمد بن ادریس (۱۵۰ ـ ۲۰۴ هـ.ق)؛

ـ *الام*، چاپ بولاق.

شرف الدین موسوی، عبدالحسین (ف. ۱۳۷۷ هـ. ق)؛

ـ *المراجعات*، بیروت، ۱۴۰۲ هـ. ق.

شوکانی، محمد بن علی (۱۱۷۳ ـ ۱۲۵۰ هـ. ق)؛

ـ *نیل الاوطار من احادیث سید الاخبار*، مصر، حلبی.

شیرازی، سید محمد؛

ـ *الوصول الی کفایة الاصول*، قم، دارالایمان، ۱۴۰۶ هـ.ق.

ـ *ایصال الطالب الی المکاسب*، تهران، مؤسسه اعلمی، ۱۳۶۸ هـ.ق.

صالح، صبحی؛

ـ *علوم الحدیث و مصطلحه*، دمشق، جامعة دمشق، ۱۹۵۹ م.

صنعانی، محمد بن اسماعیل (۱۰۹۹ ـ ۱۱۸۲ هـ. ق)؛

ـ *سبل السلام*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۰ م.

طباطبایی، محمد حسین (ف. ۱۴۰۲ هـ. ق)؛

ـ *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (ف. ۳۱۰ هـ. ق)؛

ـ *جامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت، ۱۴۰۶ هـ. ق.

طریحی، فخرالدین بن محمد (ف. ۱۰۸۵ هـ. ق)؛

ـ *مجمع البحرین*، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۲.

طوسی، محمد بن حسن (ف. ۴۶۰ هـ.ق)؛

ـ *الخلاف*، قم، جامعة المدرسین، ۱۴۰۷ هـ. ق.

ـ *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، المکتبة المرتضویه.

عبده، محمد (۱۸۴۹ ـ ۱۹۰۵ هـ. ق)؛

ـ *المنار*، قاهره.

فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۵۴۴ ـ ۶۰۶ هـ. ق)؛

ـ *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

فیروز آبادی، ابوطاهر محمد بن یعقوب (۷۲۹ ـ ۸۱۷ هـ. ق)؛

ـ *القاموس المحیط*، بیروت، المؤسسة العربیة للطباعة و النشر.

فیومی، احمد بن محمد (ف. ۷۷۰ هـ. ق)؛

ـ *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*. ۱۹۲۹ م.

قرافی مالکی، شهاب الدین احمد (ف. ۶۸۴ هـ. ق)؛

ـ *انوار البروق فی انواع الفروق*.

قرطبی، محمد بن احمد انصاری (ف. ۶۷۱ هـ. ق)؛

ـ *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، ۱۳۵۸ هـ. ق.

قلعه‌چی، محمد رواس؛ قتیبی، حامد صادق؛

ـ *معجم لغة الفقهاء*، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۰۸ هـ. ق.

کاظمی، محمد علی؛

ـ *فوائد الاصول (تقریرات اصول آیةالله نائینی)*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ.ق.

کوثری ، محمد زاهد (۱۸۷۹ ـ ۱۹۰۵ م.)؛

ـ *تأنیب الخطیب* .

ـ *زغل العلم و الطلب* .

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۳۶۴ ـ ۴۵۰ هـ. ق)؛

ـ *الاحکام السلطانیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی .

المجلس الاعلی للشوون الاسلامیة؛

ـ *موسوعة الفقه الاسلامی*، قاهره.

مدیرشانه‌چی، کاظم؛

ـ *علم الحدیث*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۰.

مظفر، محمد رضا (۱۹۰۴ ـ ۱۹۶۴ م.)؛

ـ *اصول الفقه*، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ هـ. ق.

مغنیه، محمد جواد؛

ـ *علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید*، قم، مکتبة الزهراء، ۱۹۸۰م.

ـ *الفقه علی المذاهب الخمسه* ، ۱۴۰۲ هـ. ق.

ـ *فقه الامام جعفر الصادق*، بیروت، دارالجواد، ۱۹۸۴ م.

منتظری، حسین علی؛

ـ *کتاب الزکاة* ، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ هـ. ق.

یعقوب امیل و همکاران؛

ـ *قاموس المصطلحات اللغوية و الادبیه* ، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.

