

۳  
مآمل  
۵

دو فصلنامه دانش پژوهی

جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم العالمية

سال سوم - شماره پنجم - بهار و تابستان ۱۳۹۷  
ویژه نامه فقه معارف اسلامی

جواز فقهی تنبیه بدنی کودک از منظر روایات اهل بیت (ع) / ۲۶-۷  
یوسف علی سلطانی

بررسی رد مظالم در فقه امامیه / ۴۰-۲۷  
علیرضا بهرامی

بررسی احکام خرید و فروش خون در عصر حاضر از منظر فقه امامیه / ۵۸-۴۱  
عزیز باقری

بررسی آراء اصولیین در قاعده جمع / ۷۴-۵۹  
عبدالله رفیعی

ازدواج مرد مسلمان با زن کتابی در قرآن / ۹۷-۷۵  
سید جعفر حسینی





## دو فصلنامه دانش پژوهی تأمل

ویژه نامه فقه و معارف اسلامی

سال سوم - شماره پنجم - بهار و تابستان ۱۳۹۷  
جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه (مشهد مقدس)  
پروانه انتشار ۸۱۷۳۴ به تاریخ ۱۳۹۷/۰۲/۰۳

**صاحب امتیاز:** جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه

**محل انتشار:** نمایندگی جامعه

المصطفیٰ ﷺ العالمیه در مشهد مقدس

**مدیر مسئول:** حجت الاسلام دکتر جواد رفوی

**سر دبیر:** حجت الاسلام حمید حسین نژاد

محمد آبادی

**مدیر اجرایی:** روح الله عطاران

**هیئت تحریریه:** سید جعفر حسینی، محمد علی

نجفی، روح الله عطاران، علیرضا عبد اللهی

سیستانی، علی تفسیری

**مترجم لاتین:** سید عبدالصیر حسینی

**مترجم عربی:** منتظر الصوفی

**ویراستار:** علی تفسیری

**صفحه آرا:** منتظر الصوفی

دو فصلنامه دانش پژوهشی تأمل در پایگاه

نشریات جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه به

آدرس: [Journals.miu.ac.ir](http://Journals.miu.ac.ir) نمایه

می شود.

نشانی: مشهد مقدس - خیابان مصلی - نیش

مصلی ۱۱ - مدرسه عالی برادران - انجمن

مطالعات اسلامی

تلفن: ۱۶-۹۸۵۱۳۳۶۴۴۱۱۰ داخلی ۱۰۵

نمبر: ۹۸۵۱۳۳۶۹۴۱۱۶+

Email: [Taammol.mashhad@gmail.com](mailto:Taammol.mashhad@gmail.com)

### راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیشتر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.

۲. پذیرش مقاله برای چاپ بر عهده هیئت تحریریه است که بعد از دوری و تأیید نهایی همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن اعلام خواهد شد؛ بدیهی است که دو فصلنامه هیچگونه تعهدی در قبال پذیرش یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت و کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن خواهد بود.

۳. مشخصات مقاله، مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تماس، در صفحه نخست مقاله آورده شود.

۴. نویسنده مسئول، در صفحه نخست مقاله باید مشخص باشد.

۵. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.

الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر تا ۲۰۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و یافته‌ها باشد.

ب) مقاله باید در محیط Word 2013 و حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) ارسال گردد.

ج) مقالات فاقد چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق عنوان و کلید واژه‌ها قابل ارزیابی نیست.

د) ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود.

ه) فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:

۱. برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر (داخل پرانتز)، نام کتاب، نام مترجم، شماره جلد، نوبت چاپ، ناشر و محل انتشار.

۲. برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر (داخل پرانتز)، عنوان مقاله (داخل گیومه)، عنوان مجموعه (نشریه)، شماره نشریه و شماره صفحه.

### تذکرات لازم:

۱. آراء و دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات، بیانگر رأی و دیدگاه

نشریه نیست.

۲. نشریه در ویرایش آثار ارسالی آزاد است.

۳. نقل هرگونه مطلب از نشریه با ذکر منبع بلامانع است.



## فهرست



- جواز فقهی تنبیه بدنی کودک از منظر روایات اهل بیت (ع)..... ۷
- بررسی رد مظالم در فقه امامیه..... ۲۷
- بررسی احکام خرید و فروش خون در عصر حاضر از منظر فقه امامیه..... ۴۱
- بررسی آراء اصولیین در قاعدة جمع..... ۵۹
- ازدواج مرد مسلمان با زن کتابی در قرآن..... ۷۵





## جواز فقهی تنبیه بدنی کودک از منظر

### روایات اهل بیت (ع)<sup>۱</sup>

• یوسف علی سلطانی<sup>۲</sup>

#### چکیده

دین اسلام روش‌های بسیار زیادی را برای تربیت کودکان از جمله: مهر و محبت، تشویق و پاداش، ترغیب و متمایل ساختن کودک به کارهای شایسته و... پیش‌بینی نموده است که تنبیه، آخرین روش تربیت کودک در صورت مؤثر نیفتادن روش‌های قبلی است.

علمای فقه، علوم تربیتی و روان‌شناسان با اختلاف نظری که دارند ولی در کل، تنبیه بدنی را به عنوان آخرین روش تربیتی به رسمیت می‌شناسند و حتی در بعضی موارد، آنرا ضروری می‌دانند. مقاله حاضر با واکاوی در روایات فقهی مربوطه از منابع روایی شیعی، به خصوص وسائل‌الشیعه، مستدرک، بحار و مطالعه دیدگاه‌های فقها، درصدد پاسخ‌گویی به این سوال است که آیا تنبیه بدنی کودک مبنای شرعی دارد؟ و نظریه علمای علوم تربیتی چیست؟ بررسی روایات وارده از حضرات معصومین (ع) در این باب، از جواز تنبیه بدنی کودک البته توسط افراد معینی مانند پدر، معلم، وصی و وکیل پدر در حد محدودی مثل سه ضربه (معلم) و شش ضربه (پدر و وصی) و در موارد مشخصی از جمله تربیت و تادیب، حکایت دارند.

**واژگان کلیدی:** تربیت، تنبیه، کودک، روایات تربیتی، تنبیه بدنی، تنبیه مجاز

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۳/۱۳ \_ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۶/۲۷

۲- دانش پژوه دوره کارشناسی فقه و معارف اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، مشهد مقدس





## مقدمه

کودکان، اگرچه مایه نشاط و رونق خانه و خانواده‌اند؛ از سویی، آسیب پذیرترین قشر جامعه به شمار می‌آیند. در اصطلاح عرف، کودک به شخصی اطلاق می‌شود که به سن بلوغ نرسیده باشد. در لغت به طفل، کوچک، صغیر و بچه (دختر یا پسر کودک گفته می‌شود) (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۱۱۷).

از دید علمای حقوق، کودک یعنی: پسر و دختری که به بلوغ شرعی نرسیده باشد که از محجورین است و به محض رسیدن به سن بلوغ، بدون این که نیاز به صدور حکم حاکم شرع باشد حجر او محو می‌شود. اگر پیش از بلوغ به حدی رسد که دارای قدرت تمییز باشد و مصلحت آموزش را بداند او را ممیز گویند (لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۲۳۵۲).

در متون فقهی کودک، صبی، غلام، صغیر و طفل مترادف یکدیگراند و فقها نیز در بخش‌های مختلف فقه به تعریف آن پرداختند که به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم؛ حضرت امام خمینی (ره): الصغیر و هو الذی لم یبلغ حد البلوغ محجور علیه شرعا لا تنفذ تصرفاته فی امواله (خمینی، ۱۴۰۸: ۱۲). چنین فردی گرچه در کمال تمیزی و رشدی باشد و صلاح خود را در تصرفاتش بداند ولی باز هم از دیدگاه فقها، کودک به حساب می‌آید. پس طبق تعریف فقها تا وقتی که شخص به حد بلوغ نرسیده، کودک محسوب می‌شوند و بر اساس آیه قرآن: «لا یكلف الله نفسا الا وسعها» (بقره/۲۸۶) تکلیفی ندارند.

اما حقوق مدنی (ایران) تعریف متفاوتی از کودک و صغیر ارائه نموده: صغیر به کسی گفته می‌شود که از نظر سن به نمو جسمانی و روحی لازم برای زندگانی اجتماعی نرسیده باشد (طاهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۲۴).

تنبیه، بخصوص تنبیه بدنی کودک پدیده‌ی جدیدی نیست؛ بلکه به هدف اصلاح و تربیت و دور ساختن آن از لغزش‌ها و گاه‌ها بخاطر فرونشاندن خشم و تشفی خاطر والدین و معلم، از بدو تولد اولین انسانها تا دوران معاصر به روش‌های گوناگون وجود داشته و دارد. موضوع تنبیه، منحصر به یک فرهنگ و جامعه‌ی خاص و به عصر و زمانه‌ی معینی اختصاص نداشته، بلکه از قبایل اولیه گرفته تا جوامع مدرن و ترقی یافته از این روش استفاده می‌کردند و می‌کنند. گرچه برخی (به ویژه دانشمندان علوم تربیتی معاصر) تنبیه بدنی کودک را ناشی از پایین بودن سطح فرهنگی خانواده‌ها و جامعه دانسته ولی عده‌ی دیگری، آن را در مواردی ضروری می‌داند (مجوزی، ۱۳۸۱: ۲۱).

آثاری در ممنوعیت تنبیه بدنی و خطرات ناشی از آن نوشته شده و آثار دیگری که با توجه به شرایط و اغراض تنبیه کننده، آن را یکی از راه‌های تربیت فرزند به شمار آورده است.

لذا ضرورت را در این دانستم تا حول این موضوع، واکاوی صورت گرفته و بیشتر از دید روایات ائمه‌ی معصومین (ع) بحث و بررسی کنم.



## درآمد

مناسب‌ترین زمان تربیت فرزند، دوران کودکی و نوجوانی است. چون در این دوره، به اصطلاح، چشم و گوش او بسته است و فقط پدر و مادر و محیط خانواده را می‌شناسد. در این برهه، روح کودک، فوق‌العاده حساس و تأثیرپذیر است و مانند دوربین فیلم‌برداری، همه رفتار اهل خانواده، خصوصاً پدر و مادر را زیر نظر دارد و ضبط می‌کند و در دراز مدت، آن را بروز می‌دهد. اگر پدر و مادر، در این دوره در تربیت فرزندشان سهل‌انگاری کنند و فقط به امر و نهی متوسل شوند و الگوی تربیتی درستی برای کودک‌شان نباشند، به مرور زمان کودک، به رفتار و خلقیات نامطلوب و نادرستی گرایش پیدا خواهد کرد.

امیرمؤمنان (ع) در توصیه ای به فرزندشان امام حسن (ع) می‌فرماید: و إنما قلب الحدث كالارض الخالية ما ألقى فيها من شئ قبلته فبادرتك بالادب قبل أن يقسو قلبك ويشغل لبك (حرانی، ۱۴۱۴: ۰۶۷).

بی تردید دل نوجوان، چون زمینی خالی، آماده‌ی پذیرش هر بذری است که در آن افکنده شود. پس به تربیت تو شتافتم پیش از آنکه دلت سخت شود و خاطرت به چیزی اشتغال یابد.

همچنین حدیثی از امام صادق (ع) است که سفارش لقمان به فرزندش را یادآوری می‌کند که گفت: یا بنی؛ این تأدب صغیرا، أنتفعت به کبیرا... ای فرزندم اگر در کودکی ادب آموختی، در بزرگی از آن بهره خواهی برد و در ادامه آمده است که جوایب ادب و معرفت، در راه آن اهتمام بسیار می‌ورزد و برای ادب آموزی به سختی‌ها می‌افتد و بالاخره سود آن را در می‌یابد.

ادب، سرمایه‌ی زندگی است و فوایدی زیادی دارد، هرکس به آن دست یافت، به گنج بزرگی راه یافته است. فواید آن در کودکی چنان روشن و واضح است که نیاز به بحث ندارد. چون قسمت اعظم موفقیت‌ها و شکست‌ها در بزرگسالی، ریشه در کمال تربیت و یا سوء تربیت در دوران کودکی دارد.

### ۱- راه‌های تربیت

ممکن است سایر پژوهشگران، انواع دیگر یا بیشتری برای راه‌های تربیت، قائل باشند ولی بنده آن را به سه دسته تقسیم کرده‌ام.

#### ۱-۱- ایجاد میل و رغبت

ارزش اعمال ما انسان‌ها بستگی به اراده ما دارد. اگر انسانی، آزادی در عمل نداشته باشد و آن کار را بدون اراده انجام دهد هیچ ارزشی ندارد. این سخن در مواردی که والدین، فرزندانشان را به انجام کاری، مجبور می‌سازند نیز، صحت دارد؛ چون در واقع اراده‌ای از خود نداشته و تحمیلی است. اگر کودکی را به زور مسجد ببریم، نماز بخواند، قرآن تلاوت کند و یا هر کاری دیگری را از روی اجبار انجام دهد، اثر تربیتی ندارد. گرچه موفقیت آنی صورت بگیرد ولی به محض این که احساس کند اجباری در کار نیست، از انجام آن دست خواهد





کشید. بنابراین، تهدید و اجبار، اثر ناگواری بر روح و روان کودکان بر جای می گذارد.

## ۲-۱- تشویق و پاداش

یکی از مسائل بسیار مهم و از بهترین روش‌ها در تربیت اسلامی، تشویق کودکان و پاداش دادن به آن‌ها است. کودک از تحسین و توصیف و تشویق، لذت می برد و این، از امور فطری اوست. اینکه بعضی می گویند دیگر، فرزندان ما بزرگ شده و نیاز به تشویق ندارند، اشتباه محض است. فقط انبیاء و اولیای الهی هستند که به تشویق دیگران احتیاجی ندارند.

### فواید تشویق:

- ۱- موجب تقویت روحی فرزندان می شود و اعتماد به نفس را در آن‌ها نهادینه می سازد.
  - ۲- سبب رشد استعدادهای کودک شده و زمینه‌های یأس و ناامیدی را از بین می برد.
  - ۳- با تشویق، یاد می گیرند که چگونه سختی‌ها و مشکلات را بر خودشان هموار سازند.
  - ۴- تشویق توسط دیگران، موجب این می شود که کودکان نسبت به آن‌ها، نظر خوشبینانه داشته باشند و دیگران را دوست و یار صمیمی خودشان بدانند. که این ثمرات فراوانی خواهد داشت.
  - ۵- گاه یک تشویق بجا ممکن است مسیر زندگی کودک را دگرگون سازد و از انحرافات بدور نگهدارد.
  - ۶- تشویق باعث ایجاد انگیزش و تحرک در کودکان است و جو رقابتی خوبی را بین آن‌ها به وجود می آورد. اما کودکانی که تشویق نمی شوند بیشتر دچار شکست روحی و از بین رفتن اعتماد به نفس می شوند. تشویق خوب آن است که نه تنها زبانی، بلکه عملی باشد؛ و اینکه در حضور جمع باشد نه در خفا و پنهانی و این، تأثیر بس بزرگی بر رفتار و روحیه کودک می گذارد (مروجی طبسی، ۱۳۸۳: ۱۰۶ الی ۱۰۸).
- در تربیت، اصل، تشویق و ترغیب است تا سبب برانگیختن انسان به سوی هدف، تربیت شود. بسیاری از کارهای خیر و مفیدی که انجام می گیرد منشأ آن تشویق است و وسیله ای برای تقویت افکار سالم و رفتار سودمند است.

پس بهترین روش برانگیختن انسان‌ها به ویژه کودکان بسوی کمال و رفتار درست و دور کردن نقص از آن‌ها، تشویق و ترغیب است نه تنبیه و مجازات. تنبیه و مجازات زمانی کارآمد است که راه‌های دیگر تأثیری نداشته باشند و نتیجه ندهند و تنبیه، تنها روش باقی مانده باشد.

## ۳-۱- تنبیه

از آنجا که شریعت اسلامی به تعلیم و تربیت انسان‌ها خصوصاً اطفال به تمام ابعادش، اعم از جسمی، عاطفی، عقیدتی و اخلاقی اهمیت فراوانی قائل شده است و کودک را نعمت الهی دانسته و او را دارای ارزش بسیار بزرگی یاد کرده است که رفتن به سوی انحرافات و کج‌روی‌ها را زینبده‌ی این نعمت والا نمی‌داند، لذا عده‌ی



زیادی از علما و دانشمندان با توجه به روایات و مصالح کودک، تنبیه را، راه سومی برای تربیت کودک بیان نمودند. حدیثی از پیغمبر اسلام (ص) گواه این مطلب است: «لا تضربن ادبا فوق ثلاث» (ورام، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۵۵) این حدیث شریف، زدن کودک را برای ادب کردن و تربیت او جایز می‌شمرد اما با محدوددهای که خود روایت بیان داشته است. همچنین روایت دیگری بیان شده است که دال بر جواز ادب کردن کودک است ولی نه به گونه‌ای که حد جاری می‌شود: «لا حدّ علی الاطفال و لکن یؤدبونه ادبا بلیغا» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۸: ۴۷) آنچه از این روایت به دست می‌آید جواز تأدیب و ادب کردن است. مجاز بودن ادب کردن به معنای این نیست که در آن، شرایط تأدیب رعایت نگردد بلکه باید در دایره‌های باشد که از سوی شرع تعیین و مشخص شده است. اگر در تربیت کودک راه‌ها و روش‌های دیگر، نتیجه نداد و تأثیر نگذاشت، نوبت به تنبیه بدنی می‌رسد، به امید تربیت و اصلاح رفتار کودک خطا کار، آن هم با شرایط و محدودیت‌هایی که در ادامه ذکر خواهد شد، می‌رسد. در صورت لزوم به تنبیه بدنی، باید از آن به عنوان یک روش احتیاطی و استثنایی و از روی ضرورت و مصلحت خود کودک و منصفانه استفاده کرد. مسلماً این برخورد باید اندیشیده و منطقی صورت بگیرد و از اغراض شخصی و آزار جسمی بدور باشد.

## ۲- مفهوم شناسی تنبیه

### ۲-۱- بررسی لغوی

در فرهنگ‌های فارسی مانند دهخدا، معین و... تنبیه را در لغت به آگاهانیدن، بیدار گردانیدن و واقف گردانیدن بر چیزی، آگاه و هوشیار کردن، آگاهی پس از غفلت معنا نموده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵: ۷۰۱۳). تنبیه، یک واژه‌ی عربی و مصدر متعدی از ماده‌ی نَبِه و ماضی آن نَبَّه است؛ از باب تفعیل که به معنای هشدار دادن و آگاه کردن از غفلت آمده است. همان‌گونه که گفته می‌شود: «نَبِه زید صدیقه من غفلة». و به معنای آگاهانیدن و اطلاع دادن مانند: «نَبِه (اطلع) زید صدیقه علی الامر» (حیدری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۲۸). همچنین به معنای هشدار دادن و بیدار کردن از خواب نیز آمده است: «نَبِه و الانتباه هو الیقظة و الارتفاع من النوم» (ابو الحسین، ۱۴۰۴: ۳۸۴).

در لسان‌اللسان این گونه معنا شده است، النَبِه: «القیام و الانتباه من النوم، و قد نَبَّهَهُ و انبَهَهُ من النوم فَتَنَبَّهَ و انتبه»، و انتبه من نوم: «استیقظ و التنبیه مثله» (مهنا، ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۹۰). و نبهه من الغفلة فاتنبهه و تنبّهه: «ایقظهُ، و تنبه علی الامر (شعر به)» (مهنا، ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۹۰) این‌جا نیز به آگاه گردانیدن و هشدار دادن و بیدار کردن معنا شده است. با در نظر داشت معانی فوق، وجه تسمیه تنبیه نیز مشخص می‌گردد چون مجازات به هر نحوی باشد به منظور آگاه بخشی و بیدار کردن فرد خطا کار از غفلت است.



## ۲-۲- بررسی اصطلاحی

نخست معنای اصطلاحی تنبیه را از نظر روانشناسان مرور می‌کنیم که آن‌ها در معنای اصطلاحی تنبیه به چه نکاتی اشاره دارند. از دیدگاه آقای سیف تنبیه عبارت است از ارائه یک محرک آزارنده یا تنبیه کننده به دنبال یک رفتار نامطلوب برای کاهش دادن احتمال آن رفتار. مثلاً اگر یک رفتار نامطلوب مانند حرف زشت، از سوی یک کودک دیده شود با ارائه یک محرک آزارنده مثل زدن یک سیلی به او، خواسته باشیم که احتمال انجام دادن آن رفتار نامطلوب را در او کاهش دهیم، او را تنبیه کردیم (سیف، ۱۳۷۳: ۲۴۶).

آزرین و هولز (Holz/Azrin) روانشناسان اجتماعی، اینگونه تنبیه را تعریف کردند: تنبیه کاهش دادن احتمال بروز آتی یک پاسخ است که در نتیجه ارائه محرکی پس از آن پاسخ، حاصل می‌شود (سیف، ۱۳۷۳: ۴۷۳). اما در اصطلاح: تنبیه به معنای آگاه ساختن فرد از جهت توقف اعمالی است که خواه به صورت دانسته و عمدی یا ندانسته و غیر عمدی در مسیری بر خلاف مسیر قوانین اجتماعی سیر کنند (یاریگر روش، ۱۳۷۸: ۱۰۴) البته تعریف فوق یک تعریف کلی است و تمامی جهات دیگر، غیر از تنبیه بدنی کودک را نیز، شامل می‌شود ولی به این معنا نیست که موضوع ما مشمول آن نگردد؛ بلکه آن‌را هم احاطه دارد چون در تنبیه بدنی کودک نیز، کودک در حقیقت از مسیر قانونی چه مربوط به اجتماع باشد و یا خانواده، عبور کرده و مسیر نادرست را پیش گرفته است که در نهایت تنبیه می‌گردد.

برخی تنبیه را اینگونه معنا نمودند: تنبیه عبارت است از ضرب و جرح به همراه تحقیر (محمد، یاریگر روش، ۱۳۸۷: ۴). که این تعریف بیشتر ناظر به موضوع بحث ماست و امروزه بیشتر به این معنا نمود پیدا کرده است. زیرا در تنبیه بدنی، کودک علاوه بر اینکه تحقیر و سرزنش می‌گردد بعضی اوقات به زخم برداشتن قسمتی از بدن او، و یا باعث سرخ و کبود شدن بدن طفل می‌انجامد.

یکی دیگر از تعریف‌های اصطلاحی تنبیه بدنی این است: تنبیه عبارت است از عملی که لازمه‌ی آن آگاه و هوشیار کردن است (طهماسی، ۱۳۹: ۲۰۲) و این تعریف بیشتر سازگاری با تعریف لغوی تنبیه دارد و به این مطلب اشاره دارد که تنبیه باید به هدف آگاه سازی متنبه خطا کار از عمل خلافکارانه‌اش باشد و به دلیل اغراض شخصی و یا از روی خشم و عصبانیت نباشد و گرنه جواز نخواهد داشت.

با توجه به اینکه می‌شود تنبیه را از زاویه‌های مختلف و جهات گوناگون تعریف نمود اما هدف ما از تعریف تنبیه، تنبیه بدنی کودک است و آن تعریفی که تا حدودی بیشتر با مبحث ما، همخوانی دارد این است: تنبیه، یعنی رفتاری است که سبب می‌شود رفتار نامطلوب در کودک یا تقویت منفی شده و یا کمتر و یا اصلاً تکرار نشود. به این نوع رفتار، تنبیه بدنی هم اطلاق می‌شود. تنبیه بدنی کودک اگر به منظور هدایت و از بین رفتن رفتار نامطلوب کودک نباشد در غیر این صورت، برای هیچ کسی مجاز نخواهد بود. لذا انگیزه تنبیه، باید تربیت و

اصلاح کودک باشد و این تنبیه، روشی برای جلوگیری کودک از انحراف باشد.

### ۳- جایگاه تنبیه در تربیت

اسلام دینی است که جایگاه کودک را در خانواده، بسیار مهم توصیف نموده است. همواره والدین و مسئولین به امور کودک را، از غفلت نسبت به تربیت و اخلاق او بر حذر داشته است. اسلام، راهها و الگوهای بی بدیل زیادی برای تربیت اطفال معرفی نموده است که اگر درست و بجا از آن استفاده گردد قطعاً به رستگاری کودک منتهی خواهد شد. اکثر الگوهای تربیتی و اصلاحی معرفی شده، مرحله ای و دارای مراتب است و تا زمانی که از الگوی اولی کار گرفته نشود نوبت به دومی نمی‌رسد. مثلاً درباره رفتار با کودک خاطی، اول باید از راه دوستی، مهر، محبت و عطف وارد شد بعد از آن، از قهر کردن و محروم کردن طفل از بعضی امور و... تا نوبت به آخرین مرحله از روش‌های تربیت، یعنی تنبیه بدنی برسد. تا مراحل قبلی استفاده نگردد تنبیه جواز نخواهد داشت. پس تنبیه نیز در تربیت کودک جا دارد اما به شرطی که روش‌های پیش بینی شده قبلی بدون نتیجه و بدون تأثیر بوده باشد و تنبیه بدنی نیز به امید تأثیرگذاری بر تربیت و اصلاح کودک صورت بگیرد. با توجه به نوع خطا و شدت و ضعف آن، نمی‌شود دائماً از تنبیه به خصوصی به ویژه تنبیه بدنی استفاده کرد و گرنه والدین و مربی، به نتیجه و مقصودش که همان تأدیب و تربیت باشد، نمی‌رسند که هیچ، بلکه مرتکب معصیت و فعل حرام شده‌اند و گاهی خطرات روحی-روانی غیر قابل جبرانی را در پی خواهد داشت. لذا باید مراحل و مراتب تنبیه رعایت شود که اینجا به عنوان نمونه بیان می‌دارم مثل تغافل، تغییر دادن چهره، با کنایه حرف زدن، مستقیم و غیرعلنی یعنی به دور از چشم دیگران ولی بطور مستقیم صحبت کردن، تهدید نمودن، محروم سازی از بعضی چیزهایی که مورد علاقه کودک است، توبیخ و سرزنش کردن و در آخر تنبیه بدنی به میزانی که ضرورت اقتضا کند نه بیشتر از آن. تا مرحله قبلی اجرا نگردد نوبت به بعدی نمی‌رسد مگر در موردی خاص که والدین و معلم، آنرا منتج نتیجه بدانند.

### ۴- انواع تنبیه

#### ۴-۱- تنبیه روحی-روانی (غیر بدنی)

حبس کردن، فحش، تندی، عصبانیت و... از جمله تنبیهات روحی-روانی و غیر بدنی است که برخی والدین از آن به منظور تربیت کودکانشان استفاده می‌کنند. این روش‌های وحشیانه و خطرناک اگر ضررشان از تنبیه بدنی زیادتر نباشد بدون تردید کمتر نخواهد بود. این نوع تنبیهات، شخصیت کودک را خرد کرده و اسباب ترس و دلهره را در وجود او زنده نگه می‌دارند. بسیار اتفاق افتاده، کودکی در حبس از شدت ترس، به ضعف اعصاب دچار شده و تا آخر عمر از آن نجات پیدا نکرده است. برخی از این روشها مانند: فحش دادن، علاوه بر هتک حرمت، برای کودک بدآموزی دارد و او را به این عمل قبیح عادت می‌دهد. البته تنبیهات غیر بدنی هم هستند





مانند: قهر کردن، محروم کردن کودک از مهمانی رفتن، محروم کردنش از یک وعده غذایی دلخواه، نبردن تفریح، کم کردن پول جیبی و... که این خطرات را نداشته و تازه اگر درست و بطور عاقلانه مورد استفاده قرار بگیرد برای تربیت و اصلاح کودک مفید است و چندان ضرری ندارد.

اگر بر روی خانواده‌های موفق که کودکان سالم‌تری دارند، تحقیق صورت گیرد، مشخص می‌شود که والدین در این خانواده‌ها هرگز از توبیخ، تنبیه و تهدید برای تربیت فرزندانشان استفاده نکردند؛ بلکه همیشه از روشهای منطقی مثل عفو، بخشش و خوشرویی استفاده کردند. این روشها مانند گارند (یاربگر روش، ۱۳۷۸).

#### ۴-۲- تنبیه بدنی (جسمی)

بسیاری از پدران و مادران، تنبیه بدنی را برای تربیت کودکانشان مفید و ضروری می‌دانند، چنانچه تا حدودی به یاد داریم که در مدارس یکی از لوازم مهم و حتمی صنفی، چوب، شلاق و در مواردی، زنجیر بود. اما دانشمندان روان شناسان کودک به شدت با این روش تربیت، مخالفت کرده و آنرا زیانبار قلمداد کردند. در کشورهای متمدن و پیشرفته، تقریباً این روش تادیب، ممنوع اعلان شده و قوانینی را تصویب نمودند که با متخلفین برخورد قانونی صورت می‌گیرد.

دانشمندان روانشناسی به این باورند که تنبیه بدنی، بچه را اصلاح نمی‌کند؛ اگرچه ممکن است به حسب ظاهر تأثیر مختصری داشته باشد. برخی دیگر اینگونه می‌گویند که بی‌اراده بودن نتیجه کتک خوردن اطفال است و یا به صورت انسان‌های قلدری در می‌آیند که به علت افسردگی در کودکی، به انسانهایی انتقام‌جو تبدیل شدند.

#### ۴-۲-۱- نتایج سوء تنبیه بدنی کودک

پدر و مادر در تربیت فرزندانشان به غیر از تنبیه باید از روش‌های دیگری برای تادیب کودکانشان استفاده کنند و سعی کنند آن‌ها را آگاه سازند تا دیگر عمل ناپسند گذشته را مرتکب نگردند. روانشناسان قائلند کودکانی که از والدینشان ضرب و شتم می‌بینند، به مراتب بیش از سایرین دچار انحرافات اخلاقی هستند از جمله:

- ۱- کارها و واقعیات را از والدین مخفی می‌کنند.
- ۲- اهل حيله و دروغ هستند.
- ۳- خشن، تند، بدبین و چند چهره‌اند.
- ۴- کینه‌توز و انتقام‌جو می‌شوند.
- ۵- سعی در آزار و اذیت برادران و خواهران خود دارند.
- ۶- دشمن والدین یا یکی از آن دو شده و به کارهای خطرناکی دست می‌زنند.
- ۷- از خانه فراری شده و به آلودگی‌های مختلف پناه می‌برند. خصوصاً در مواردی که زدن کودک غیر عاقلانه



و زیاد باشد و کودک علت تنبیه بدنی خودش را نداند؛ در این صورت تحمل نکرده و زود منحرف می‌شود. همچنین عوارض عاطفی روانی بی‌شماری را بدنبال دارد که مجال ذکر آنها نیست.

با توجه به گفتار و رفتار معصومین(ع) که از روایات بدست می‌آید به هیچ عنوان، کتک زدن کودک را، جز در مواردی نادری مجاز نمی‌دانستند. از جمله، شخصی در حضور امام رضا(ع) از فرزندش شکایت کرد و از او بد تعریف نمود، امام پاسخ داد: «لا تضربه و اهجره و لا تطل» او را نزن بلکه با او قهر کن اما قهرت طولانی نشود(مجلسی، ۱۳۶۷، ج ۱۰۱: ۹۹، ح ۷۴).

پاسخ امام دستورالعمل مهمی برای آن شخص و سایرین است؛ اولاً، از تنبیه بدنی کودک نهی کرده و ثانياً راه‌حل را، در مسائل عاطفی-روانی مثل قهر کردن نشان دادند که پدر قهر می‌کند و مادر واسطه می‌شود و کودک هم قول می‌دهد تا کار زشت گذشته را تکرار نکند. چنانچه امیرالمؤمنین(ع) عصبانیت و تندى را در امور تربیت فرزندان بی‌فایده و ناکارآمد می‌داند و با خشونت و زدن نمی‌توان کودک را عوض کرد. «لا ادب مع غضب»(تمیمی آمدی، ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۷۰).

### ۵- دیدگاهها درباره تنبیه بدنی

به علاوه روایاتی که مربوط به تنبیه است و در متن مقاله بحث می‌کنیم، علما و دانشمندان اسلامی اعم از فقها و اندیشمندان علوم تربیتی و روانشناسی، نظراتی راجع به تنبیه بدنی کودک دارند که بعضاً با هم متفاوت است. از آنجا که دیدگاه علمای علوم تربیتی، بیشتر شبیه دیدگاه روانشناسان و از نظر فقهی، نظر فقها را دارند، اول به دیدگاه روانشناسان اشاره کرده و نظریات فقها را در آخر نوشتار و مقاله متذکر خواهیم شد.

عده ی زیادی از روان‌شناسان با آنکه تنبیه را خشن‌ترین و نامطلوب‌ترین روش تربیتی می‌دانند و توصیه دارند که از آن به عنوان روش تربیتی و اصلاحی استفاده نشود ولی باز هم آن را به عنوان یک روش تغییر رفتار قبول دارند و به گفته‌ی آزرین و هولز (Holz / Azrin) تنبیه را از عوامل تغییر رفتار به حساب می‌آورند.

گیج و برلاینر می‌گویند: اگر رفتاری را که می‌خواهید مانع آن شوید بسیار خطرناک یا ناخوشایند باشد، در آن صورت تنبیه به عنوان راهی برای دفع آن رفتار چیزی خوبی است(گیج و برلاینر، ۱۳۷۴ : ۳۶۴).

به عقیده ماتسون و دیلورنزو (Dilorenz / Motson) تحقیقاتی که صورت گرفته است گواه بر این است که در اوضاع خاص به ویژه زمانی که تنبیه شدید مورد استفاده قرار بگیرد رفتار می‌تواند برای همیشه از بین برود(گیج و برلاینر، ۱۳۷۴ : ۳۶۵).

ریچارد روانشناس دیگری است که نظر موافق دارد و باور دارد همان طور که با پاداش دادن به کودک در هر زمانی که رفتار مطلوب را انجام می‌دهد، می‌توان آن رفتار را نیرومند کرد، با پاداش ندادن قاطعانه به کودک، هنگام انجام رفتار نامطلوب، این رفتار را در او کاهش داد... به هر حال در مواقع نادری باید از تنبیه بدنی {مثل



یک سیلی یا یک فریاد} استفاده شود(جی موریس، ترجمه، ناهید کسائیان، بی تا: ۷۳ و ۸۸).

با توجه به زبان‌های متعدد ناشی از تنبیه و سایر روش‌های تنبیهی، بهتر است هرگز از آن به عنوان روش تربیتی و اصلاحی استفاده نشود... با این حال ممکن است رفتار فرد چنان وخیم و خطرناک باشد که هیچ روش دیگری جواب ندهد و کاربرد روش تنبیه، تنها روش ممکن باشد. مثل وقتی که رفتار نامطلوب فرد سلامت و بقای خود او یا افراد دیگر را تهدید می‌کند(سیف، ۱۳۷۳: ۳۹۷).

از دید آقای سیف، تنبیه در کاهش دادن رفتار نامطلوب بطور موقت مؤثر است ولی آزمایشات نشان می‌دهد که بطور کلی سبب نابودی رفتار تنبیه شده نمی‌شود بلکه موقتا آنرا واپس می‌زند(سیف، ۱۳۷۳: ۴۷۴) چنانچه پرویز شهبازی نیز همین مطلب را دارد.

## ۷- تنبیه بدنی کودک در روایات

حضرات ائمه معصومین(ع) با آنکه بعضا فرزندان زیادی داشتند، گزارشی نرسیده که معصومی، فرزندش را برای تربیت و هدایت، تنبیه بدنی کرده باشد، این برای ما عبرت‌آموز است. در آن عصری که بدترین روش رفتار با بردگان در بین جامعه رواج داشت ولی ائمه(ع) همان گونه که با فرزندان خود به نرمی و ملامت رفتار می‌کردند، با غلامان و کنیزان هم، همین گونه بودند و با خشم، تندلی و عصبانیت با آنها برخورد نمی‌کردند. بخاطر عدم آشنایی با مبانی دینی و یا آشنایی ناصحیح با مسایل تربیتی اسلامی، بعضا فکر می‌کنند که تنها راه تربیت و تأدیب درست کودک، تنبیه بدنی و زدن آن است، درحالیکه این روش آخرین روش و در صورت لزوم است.

معدود مواردی است که در آن، جواز تنبیه بدنی کودک به چشم می‌خورد و یکی از آن موارد، جایی است که کودک در امر نماز از خود سستی و بی‌علاقگی نشان دهد. وقتی دقت گردد، در اینجا هم می‌بینیم که شرع، به محض سستی کودک در نماز، جواز زدن را صادر نمی‌کند بلکه بصورت دلسوزانه و نرمی، از نصیحت و تأدیب زبانی شروع می‌شود و در مرحله آخر، اگر اینها تأثیر نگذاشت، نوبت به تنبیه عملی می‌رسد. البته این را همه پدران و مادران توجه داشته باشند که در سنین پایین با زبان نرمی و ملامت، مهر و محبت، فرزندانشان را به خواندن نماز و سایر عبادات تشویق کنند و تا حد امکان سخت نگیرند و گرنه نسبت به نماز و عبادات بی‌تفاوت شده و حتی از آنها تنفر پیدا می‌کنند. هر چه فرزندشان بزرگتر شود، در امر به خواندن نماز، لحن آمرانه‌ای بخود بگیرند. بطور کلی در صورت کوتاهی در نماز خواندن، اگر نیاز به تنبیه بدنی شد، بازهم جانب احتیاط را از دست ندهند و با دور اندیشی عمل کنند. نباید تنبیه بدنی را آخرین و تنهاترین راه حل این مسئله تلقی کرد؛ بلکه راه‌ها و روش‌های فراوانی برای تربیت و وادار کردن کودک در امر نماز خواندن وجود دارد که با مراجعه به کتب دینی-تربیتی و مشاوره با اهل فن این بخش، می‌توانند به آن دست پیدا کنند. همچنان می‌شود بحث را بر مبنای



این دو اصل مطرح و بررسی کرده نتیجه مطلوب را بدست آورد.

اول: مقتضای قاعده ی اولیه. براساس مقتضای اصل اولی، تنبیه بدنی کودک حرام است به دلیل اینکه تنبیه، از مصادیق رنج و عذاب و اذیت شمرده شده و اینها ظلم است و ظلم هم حرام. پس تنبیه، خصوصا در کودک غیر ممیز، قطعا حرام بوده چون ظلم به کودک محسوب می گردد. اما در کودک ممیز اگر برای فرونشاندن خشم و عصبانیت خود تنبیه کننده باشد باز هم حرام است ولی اگر زدن آن، برای تربیت باشد، جواز تنبیه ثابت است چون یکی از وظایف و واجبات بر والدین، تربیت و تأدیب فرزند است و بر این اساس، زدن فرزند نه تنها ظلم به حساب نمی آید بلکه احسان و باعث رستگاری آنها خواهد شد.

دوم. مقتضای ادله شرعیه. با بررسی ادله شرعی از منابع فقهی، روایاتی موجود است که دلالت بر منع تنبیه بدنی کودک دارد از جمله این روایت که شخصی نزد امام کاظم(ع) از اخلاق بد فرزندش شکایت کرد. امام فرمود: فرزندت را مزن بلکه با او قهر کن ولی نباید قهرت طولانی گردد(مجلسی، ۱۳۷۶، ج ۱۰۱: ۹۹، ح ۷۴). آن چه که از این روایت بدست می آید عدم جواز زدن کودک است چون امام دستور به عدم ضرب داده است. ولی از سوی دیگر، روایاتی کثیری وجود دارد که تنبیه بدنی کودک را با رعایت مقدار مشخص شده ای ضرب از جانب شرع، جایز دانسته و بیشتر از آن را ناروا و غیرقابل قبول می داند و در صورتی که موجب کبودی و سرخی و یا نقص عضوی گردد، دیه خواهد داشت و در روز قیامت قصاص می شود. پس جمع بین این دو دسته از روایات، جواز تنبیه را می رساند اما با محدودیتی که در روایات مشخص شده است و فقط در چهارچوب و با شرایط آن.

## ۸- موارد مجاز تنبیه بدنی در روایات

### ۸-۱- برای انجام نماز

۱- قال رسول الله(ص): «مروا صبیانکم بالصلاة اذا بلغوا سبعا و اضربوهم علیها»(احسائی، ج ۱، ۱۴۰۴: ۲۵۲) زمانی که فرزندان تا به هفت سالگی رسیدند به آنها نماز یاد بدهید و اگر نافرمانی کردند بزنید.

۲- قال علی(ع): قال رسول الله: «مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا ابناء سته سنین و اضربوهم اذا کانوا ابناء سبع سنین و فرقوا بینهم فی المضاجع اذا کانوا ابناء عشر سنین»(نوری، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۹؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲۲). به فرزندان شش ساله تان دستور خواندن نماز را بدهید و در هفت سالگی بر این امر تنبیه کنید و در ده سالگی محل خوابشان را از یکدیگر جدا کنید.

۳- قال رسول الله(ص): «مروا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا ابناء سبع سنین و اضربوهم اذا کانوا ابناء تسع سنین»(مجلسی، ۱۳۷۶، ج ۸۵، ۱۳۲). فرزندان هفت ساله ی خود را وادار به نماز خواندن کنید و در نه سالگی برای خواندن نماز تنبیه کنید.

۴- روی عن النبی(ص): أنه قال: «مروهم بالصلاة و هم ابناء سبع و اضربوهم علیها و هم ابناء عشر» (مجلسی،





۱۳۷۶، ج ۸۵، ۱۳۳). فرزندان هفت ساله‌تان را وادار به نماز خواندن کنید و در ده سالگی برای امر نماز، تنبیه کنید.

۵- پیغمبر(ص) فرمود: کودکان را در سنین شش سالگی به نماز وادار کنید و اگر پند و اندرز مؤثر نیفتاد و از دستور شما تخلف نمودند در سن هفت سالگی می‌توانید با کتک آن‌ها را به نماز خواندن وادار کنید(عاملی، ج ۱، ۱۷۱).

۷- در حدیثی دیگری از امام صادق یا امام باقر(ع) است که می‌فرماید: وقتی، کودک به سن نه سالگی رسید، وضو گرفتن را یادش بدهید و وادارش کنید وضو بگیرد و نماز بخواند و اگر تخلف نمود می‌توانید با کتک او را وادار به نماز خواندن کنید(همان، ج ۳، ۱۳).

۸- امام صادق(ع): عن ابیه قال: «إنا نأمر صبیاننا بالصلاة اذا كانوا بنی خمس سنین، فمروا صبیانکم بالصلاة اذا كانوا بنی سبع سنین»(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ۴۰۹).

با توجه به روایات سابقه و روایات دیگری در این باب، ثابت می‌شود که والدین صلاحیت زدن کودکانشان را دارند؛ فقط در صورت سستی و ترک نماز در سن هفت، نه و ده سالگی(طبق نص روایت) دارد. تنبیه کودک غیرممیز و زیر هفت سال، به هیچ عنوان جواز شرعی نداشته و اگر در سایر موارد اقدام به ضرب کودک نمایند، از آنجایی که این فعل بدون اذن شارع مقدس انجام گرفته است، حرام است. در موضوعات غیر نماز(مواردی که نص و دلیلی نداشته باشیم) شک می‌کنیم که والدین، چنین صلاحیتی را دارند یا خیر؟ اصل، عدم ولایت داشتن افراد بر یگدیگر است و نفی چنین حقی مسلم می‌شود.

### ۸-۲- برای ممانعت از انحراف

از امام صادق(ع) درباره کودکی پرسیدند که به سن جوانی می‌رسد و به دین مسیحیت می‌گردد در حالی که والدین آن مسلمان و یا یکی از آن دو مسلمان است. امام(ع) می‌فرماید: «لایترک ولکن یضرب علی الاسلام» جوان به حال خود رها نمی‌شود بلکه برای قبول دین اسلام او را تنبیه بدنی می‌کند(همان، ج ۱۸، ۵۴۶).

### ۸-۳- برای تربیت

پیغمبر اسلام(ص) در بخشی از نصایحی که به امیرالمؤمنین(ع) می‌کنند، می‌فرماید: «لاتضربن ادبا فوق ثلاث»(مسعود بن عیسی، ورام، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۵۵). برای تأدیب و تربیت، کودک را بیشتر از سه ضرب زن. از این روایات و روایات دیگر بخوبی استفاده می‌شود که والدین فقط در موارد خیلی ضروری و سرنوشت ساز و به منظور اصلاح و تربیت کودک از باب اینکه تربیت کودک از وظایف و مسئولیت های والدین است؛ مجاز به تنبیه بدنی هستند نه در برابر هر عملی که از کودک سر می‌زند.

## ۹- موارد منع تنبیه بدنی

وقتی به روایات متعددی توجه شود، می‌بینیم مواردی آمده که نباید در آن، کودک را زد. البته این معنا را نمی‌دهد که در موارد دیگر تنبیه بدنی کودک مجاز است. بلکه اصل اولیه و اساسی اسلام که نقش تأدیبی و اصلاحی را دارد، همان تشویق و تحریک انگیزه‌های مثبت در وجود طفل برای انجام کارهای خوب و عاقلانه است. در حالی که تنبیه به جز در موارد بسیار خاص، معمولاً اثر سوء دارد. اگر گفته می‌شود در مواردی، تنبیه نباید صورت بگیرد از باب تأکید بر ترک آن است نه تأیید آن در موارد دیگر.

۹-۱- اسم مقدسی بر کودک نهاده شده باشد

اگر یکی از اسامی مقدس بر کودکی نهاده شده باشد نباید او را کتک زد. اهلبیت(ع) تأکید فراوانی دارند مبنی بر این که مبادا اسم فرزندان را محمد، فاطمه و یا یکی دیگر از اسامی معصومین(ع) بگذارید و او را مورد آزار و اذیت و تنبیه قرار بدهید(مروجی طبسی، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

## ۹-۲- قبل از هفت سالگی

به این مطلب روایات زیادی اشاره دارد از جمله روایتی از پیغمبر(ص) در این مورد است که می‌فرمایند: «مروا صبیانکم بالصلاة اذا بلغوا سبعا و اضربوهم علیها»(احسائی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۵۲). زمانی که فرزندان تا به هفت سالگی رسیدند به آنها نماز یاد بدهید و اگر نافرمانی کردند بزنید. از آن استفاده می‌شود که قبل از اینکه کودک به سن هفت سالگی برسد به هیچ عنوان تنبیه بدنی جایز نخواهد بود. روایات دیگری هستند که می‌فرمایند قبل از ده سالگی نباید او را برای انجام ندادن نماز زد و این کار شرعاً مجاز نیست. پیغمبر(ص): «فاذا بلغوا عشر سنین فاضرب و لا تجاوز ثلاثا»(ورام، ۱۴۱۰ ج ۲: ۱۵۵).

البته سنی که بدین منظور مشخص شده است متفاوت است و روایات مربوطه را که قبلاً ذکر کردیم شامل هفت، نه و ده سالگی می‌شد.

## ۹-۳- قدرت تمییز

تنبیه بدنی کودک، شرایط و معیارهایی دارد که باید متناسب با شخصیت خانوادگی، محیط و سن کودک باشد و این، مورد توجه فقه اسلامی و پیشوایان دینی است و بر آن تأکید داشته است.

با استفاده از روایاتی که قبلاً متذکر شدیم به خوبی بدست می‌آید سن و قدرت تمییز کودک در تنبیه او رسماً دخالت دارد. در تنبیه بدنی، تفاوتی بین کودک یتیم و غیر آن نیست بلکه ملاکهای مانند: بلوغ عقلی، اختیار و قدرت تمیز و درک صحیح از خطا را باید داشته باشد. چنانچه کودکی این شرایط را نداشته مثلاً دچار خلأ روحی بوده و یا بی‌اختیار از او عمل نادرستی بروز کرده باشد، کسی حق تنبیه را ندارد. از نظر علمای حنفی و مالکی کودکان زیر هفت سال غیر ممییز و کودکانی که هفت سالشان سپری شده است ممییز هستند(الزحیلی،





۱۹۹۷، ج ۶: ۴۴۶۷). به عبارت دیگر ممییز یعنی کسی که به حدی از رشد رسیده باشد که قدرت تشخیص و تمییز را دارا باشد و مصلحتش را بداند. علاوه بر سن، کودک تنبیه شده باید از رشد جسمی مناسبی برخوردار باشد. اما اگر ملاک‌های مذکور در کودک باشد و مرتکب گناهی شود، قطعاً تعزیر می‌گردد.

روایتی است از امام صادق (ع) که در خصوص کودکی که دزدی کرده بود اینگونه فرمودند: از او بپرسید، آیا می‌داند که دزدی عقوبت دارد یا خیر؟ اگر می‌دانست، بپرسید عقوبت آن چقدر است؟ اگر نمی‌دانست رها کنید. پس علم به عقوبت و تشخیص بدی از خوبی در تنبیه کودک، کاملاً دخالت دارد و بدون توجه به سن و آمادگی ذهنی کودک، نمی‌توان او را تنبیه کرد و گرنه با زیاده‌روی و تجاوز از حدود مشخص، هم قصاص دارد و هم عقوبت اخروی دارد.

### ۱۰- محدوده تنبیه بدنی

تنبیه مجاز، شرایطی دارد که با توجه به آن، می‌بینیم این یک اصل حکیمانه است و روش خشونت آمیزی برای جبران ضعف والدین در تربیت و اصلاح کودکان نمی‌باشد. از طرفی، تنبیه بدنی کودک قبل از هفت، نه و یا ده سالگی جواز ندارد و از نظر کمیت هم محدود است. چنانچه بیشتر از آن باشد و یا زدن به حدی باشد که قسمتی از بدن کودک، کبود و یا ناقص گردد کیفر و... دارد.

۱- حماد بن عثمان می‌گوید از امام صادق (ع) درباره تأدیب و زدن کودک و عبد پرسیدم، امام فرمود: «خمسه أو سته و ارفق به» (عاملی، ج ۱۸: ۵۸۱) پنج یا شش ضربه بیشتر زن و به همان اندازه با آنها نرمش داشته باش.

در این روایت، امام مقدار زدن را کاملاً محدود کرده و بیش از آن را به هیچ صورت جایز ندانسته است.

۲- پیغمبر (ص) در ضمن یکی از نصایح و وصایایش به امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «لا تضربن فوق ثلاث فانك ان فعلت فهؤ قصاص يوم القيامة» (ورام، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۵۵) بیش از سه ضربه زن و گرنه در روز قیامت قصاص خواهی شد. طبق این حدیث، بطور صریح مقدار تنبیه، مشخص گردیده و زیادت از آن نهی شده و در صورت انجام همچو عمل خودسرانه، تنبیه کننده قصاص خواهد داشت.

۳- نمونه‌ای دیگر، از امام علی (ع) داریم که به همین محتوا اشاره دارد و زدن بیش از آن را مجاز نمی‌داند. روزی شاگردان معلمی، دست نوشته‌هایشان را آورده بودند نزد علی (ع) تا ببینند و بهترینشان را برگزیند. امام فرمود: «أبلغوا معلمكم ان ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب اقتص منه» (عاملی، ج ۱۸، ۵۸۲) اگر برای تأدیب بیشتر از سه ضربه بزند، از او قصاص خواهد شد. نه تنها امام علی (ع) بلکه سایر ائمه معصومین هم، بطور قطع این مطلب را واضح و روشن ساخته و همه را به امتثال به آن سفارش کرده و از مخالفت با آن برحذر داشته است.

۴- امیرالمؤمنین (ع) فرموده اند: اگر خادم تو از خدا نافرمانی کرد او را بزنی؛ اما اگر از تو نافرمانی کرد او را

ببخش (تمیمی درآمدی، ج ۱: ۱۱۵). امام به خوبی روشن می‌سازد که زدن کودک مگر اینکه مرتکب عمل خطرناکی شده باشد و به این اعمال اصرار ورزد، به هیچ وجه جواز ندارد. همیشه تشویق و ترغیب به عفو و بخشش می‌کنند. در روایات، عبارات به صورت‌های مختلف آمده است و عبد و کودک در تربیت و تأدیب مساوی هم هستند و وقتی که از امام درباره کودک و عبد سؤال می‌کند، امام معصوم (ع) پاسخ می‌دهد، ولی تفاوتی در جواب امام بین آن دو دیده نمی‌شود و حکم هر دو همسان است.

## ۱۱- افراد مجاز به تنبیه

### ۱-۱۱- پدر

تردیدی نیست که پدر به عنوان ولی کودک، می‌تواند او را تنبیه کند. قدر متیقن روایات ائمه معصومین (ع) این است که پدر این اجازه را دارد که فرزندش را در صورت لزوم تأدیب کند. این، مورد اتفاق همه کسانی است که قائل به جواز تنبیه بدنی کودک هستند. نکته‌ای که باید یاد آوری شود این است که در هر سه مورد، تعداد ضربه‌ی معین شده در روایات، حداکثری است که شارع مجاز شمرده است. لذا اگر کودک، بعد از به نتیجه نرسیدن مراحل قبلی تربیت، با یک ضربه متنبه گردد نباید بیش از آن زد.

### ۱۱-۲- معلم

با اینکه در این دهه‌های اخیر تفکری مبنی بر ممنوعیت تنبیه در مدارس و مراکز آموزشی-پرورشی کشورهای غربی شکل گرفت، به سرعت این نظریه گسترش یافت و بر نظام آموزشی مسلط شد؛ علاوه بر آن، بر نظام آموزشی کشورهای دیگر نیز، سایه انداخت و طرفدارانی زیادی پیدا کرد تا آنجا که تفکر جواز تنبیه بدنی، تفکر خشن و غیرمنطقی قلمداد می‌شود.

اما بر پایه روایت رسیده از امیرالمؤمنین (ع)، معلم هم، در جایی که راهی جز تنبیه متعلم اش نداشته باشد، می‌تواند او را تنبیه کند (تمیمی درآمدی، ج ۱۸). ولی بیشتر از سه ضربه حق ندارد و گرنه مسئول بوده و قصاص خواهد شد. البته در این باب تنها دلیل ما بر جواز تنبیه بدنی کودک از ناحیه‌ی معلم، همین روایت مذکور است. گرچه از نظر سند، اختلافی است ولی اشکالات آن قابل رفع است و می‌توان به آن اعتماد کرد؛ چنانچه علما نیز، به آن عمل کرده و زدن بیش از سه ضربه توسط معلم را موجب قصاص می‌دانند. در مورد روایت سکونی از امیرالمؤمنین (ع) مبنی بر جواز تنبیه کودک توسط معلم، این نکته حائز اهمیت است که ولایت معلم بر تأدیب کودک طبق این روایت، باید با اجازه ولی و پدر کودک باشد. چون اطلاق روایت کفایت نمی‌کند بلکه قوی‌تر این است که آن خلاف است و نیازمند دلیل محکم و قطعی است. در خلاف اصل باید به اندازه-ی یقین و اطمینان موجود اکتفا شود و قدر متیقن این است که تأدیب کودک با اجازه پدر باشد نه خود سرانه و بدون مجوز با اینکه هدف، اصلاح و تربیت کودک است. این تحلیل را یکی از فقها نیز تأیید کرده است: معلم در





تأدیب استقلال ندارد و به اذن ولی طفل، محتاج است (کریمی جهرمی، ج ۲، ۲۸۶).

### ۱۱-۳- وصی

در صورتی که پدری از دنیا رفت، وصی او می‌تواند کودک آن شخص متوفی را در حد مجاز به هدف تربیت و تأدیب، کتک بزند. دلیل مطلب ما، روایت پیغمبر (ص) است. شخصی آمد نزد پیغمبر (ص) عرض کرد یا رسول الله، یتیمی را من سرپرستی می‌کنم، آیا می‌توانم برای تأدیب، او را بزنم؟ ایشان فرمودند: «مما کنت ضاربا ابنک منه» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ۱۶). در مواردی که، برای تربیت فرزندت او را می‌توانی بزنی، برای تربیت یتیم هم، می‌توانی او را بزنی.

این روایت صحیحه است و براساس آن می‌توان جواز تنبیه کودک را حکم کرد.

### ۱۲- افراد غیر مجاز به تنبیه

انسان آزاد آفریده شده است و هیچ کس حق زدن دیگری را ندارد (جز در موارد قانونی) در مورد تنبیه کودک فقط افراد فوق‌الذکر مجاز به زدن کودک هستند و دیگران چنین حقی را ندارند. اما افراد دیگری که در ادامه از آن‌ها نام برده می‌شود، کسانی هستند که جواز تنبیه آن‌ها مورد تأمل است.

### ۱۲-۱- حاکم

گرچه حاکم ولایت در تعزیر کودک دارد ولی بعید است که در تأدیب کودک نیز، اولی و بالذات ولایت داشته باشد. چون هیچ فقهی فتوا نداده است به اینکه اگر کودکی، دروغ بگوید حاکم صلاحیت تأدیب او را داشته باشد. همچنین در مورد کودکی که نمازش و یا یکی دیگر از اعمال واجبش را ترک کند. ناگفته نماند روایاتی که حق تنبیه و تعزیر را به حاکم می‌دهد جنبه قانونی و قضایی دارند و در مورد حقوق کیفری است مانند دزدی، زنا، لواط و... نه برای تربیت و تأدیب. لذا از بحث ما خارج است. از طرف دیگر، در برخی از این موارد حتی در افراد مکلف محل تأمل است چه رسد به کودکی که به تکلیف نرسیده است. مگر در موردی که ولی کودک از او نزد حاکم جهت ترک نماز شکایت کند در این صورت، حاکم به دلیل جلوگیری از مفسده، می‌تواند او را بزند. پس تفاوت در این است که تأدیب در دست ولی است، تعزیر در دست حاکم. موضوع تعزیر، مفسده و موضوع تأدیب، تربیت است. اما اینکه عده‌ای، حاکم را هم جزء افرادی دانستند که مجاز به تنبیه کودک است، آن در مورد حقوق کیفری است که بیان شد.

### ۱۲-۲- جد پدری

گرچه جد پدری در مواردی مثل نکاح، ولایت دارد ولی در امر تنبیه، چنین ولایتی برای ایشان تصریح نشده است. پس شک می‌کنیم در ولایت داشتن جد پدری، در تأدیب کودک، و با وجود شک، به عنوان اولیه که حرمت باشد، برمی‌گردیم. البته بعضی گفتند که جد پدری هم، مثل پدر است و بر فرزند ولایت داشته و حق



تنبیه کودک (نوه) را دارد و دلیل آنها روایتی است که قبلاً ذکر شد و آن این است که پیغمبر در جواب شخصی که در باره تنبیه یتیم پرسیده بود فرمود: «مما كنت ضاربا ابنك منه». ولی این روایت صراحتاً ولایت جد پدری را ثابت نمی‌کند و بیشتر با عنوان وصی ولی مطابقت دارد.

### ۱۲-۳- مادر

از آنجا که تنبیه، برای تربیت و اصلاح کودک است و مادر نیز، همانند معلم، مسئولیت تربیت و تأدیب کودک را و حتی مسئولیت بیشتری بعهده دارد، از این جهت می‌توان گفت که ایشان هم مجاز به تنبیه بدنی کودک است و عده‌ای معتقدند که مادر هم جزء کسانی است که حق تنبیه کودک به غرض تربیت، برایش ثابت است. ولی با توجه به اینکه دلیلی خاصی در این مورد نداریم که صراحتاً به جواز تنبیه توسط مادر اشاره داشته باشد لذا مادر حق تنبیه بدنی فرزندش را ندارد و طبق اصل، هنگام شک، عنوان اولیه که حرمت است، جاری می‌گردد و مادر هم چنین اجازه‌ای را ندارد که کودکش را تنبیه کند. بطور کل می‌توان گفت که غیر از پدر، معلم و وصی هیچ‌کسی چنین حقی را ندارند ولی با توجه به اینکه جواز تنبیه توسط حاکم، جد پدری و مادر مسئله اختلافی است، بطور خاص به بحث آن پرداختیم.

### ۱۳- نظرات فقها درباره تنبیه بدنی کودک

تنبیه بدنی کودک، مقوله‌ی تازه و منحصر به زمان ما نیست بلکه از صدر اسلام تاکنون مورد گفتگوی علمای صاحب نظر این بخش و اهل فن بوده است که موافق و مخالف داشتند. با اینکه در مسئله‌ی تنبیه، بین فقهای شیعه و سنی تا حدودی اختلاف است ولی در کل، هر دو مذهب، قائل به تنبیه بدنی کودک هستند.

### ۱۳-۱- نظر فقهای شیعه

محقق حلی (ره) در کتاب گران سنگ شرایع، اینگونه آورده که: زدن کودک به منظور تربیت، بیشتر از ده تازیانه مکروه است. همچنین فرموده است: اگر کودکی و یا مجنون، کسی را فحش دهد و نسبت ناسزا به کسی بدهد تعزیر می‌شود و تعزیر، ادب کردن است و ادب کردن غیر مکلف هم، جایز است. محقق حلی بطور صریح، کتک زدن کودک در صورتی که جنبه‌ی اصلاحی و توبیخی داشته باشد را مجاز می‌داند و در جای دیگر می‌فرماید: اگر دیوانه یا طفل چیزی را بدزدد با تازیانه باید تأدیب شود.

آیت الله العظمی اراکی (ره) در پاسخ به این سؤال: هرگاه، پدر، فرزند خود را به قصد تأدیب مورد ضرب قرار دهد، آیا دیه دارد یا نه؟ این گونه جواب دادند: هرگاه تأدیب طفل متوقف باشد بر ضرب، جایز است، ولی باید سرخ و کبود نشود (شریفی نیا، ج ۱، ۱۳۸۰).

حضرت امام خمینی (ره) این گونه بیان می‌دارد: در ادب کودک، زدن بیشتر از ده شلاق کراهت دارد ولی ظاهر این است که ادب باید با توجه به نظر ادب کننده و ولی کودک باشد. گاهی مصلحت کودک اقتضای بیشتر از



ده شلاق می‌کند، ولی در هر حال نباید تعزیر فرد بالغ هم بیشتر شود بلکه احتیاط این است که به پنج و شش شلاق اکتفا شود. آیا جایز است پدر و مادر فرزندان را بدون دلیل و از روی عصبانیت و بی‌حوصلگی کتک بزند، یا حق الناس برگردنشان است؟ باسمه تعالی، جایز نیست ولی برای تأدیب در حد متعارف که موجب سرخی و سیاهی و کبودی نشود جایز است (دفتر امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵: ۳۱۸).

### ۱۳-۲- نظر فقهای اهل سنت

علمای عامه، تنبیه بدنی کودک به منظور تأدیب را جایز می‌دانند؛ چنانچه در کتاب (الفقه علی المذاهب الخمسه) که نظرات فقهی مذاهب پنجگانه اسلامی را در آن جمع‌آوری نموده است، تأدیب کودک را از سایر مجازاتهای اسلامی جدا دانسته است و تأدیب را برای کودک جایز می‌داند. آنچه از مجموع فتاوی به دست می‌آید این است که اگر تأدیب و تنبیه بدنی کودک به منظور اصلاح و تربیت کودک باشد جایز است ولی نباید از حد مجاز تجاوز کرد (شرفی نیا، ج ۱، ۱۳۸۰).

### ۱۴- نتیجه‌گیری

روایات ائمه‌ی معصومین (ع) با تعیین موارد مجاز، بیانگر جواز تنبیه و تنبیه بدنی کودک به منظور تربیت و تأدیب او است و در ضمن، شرایط و چارچوبی را معین نموده که رعایت آن، قبل از تنبیه و هنگام تنبیه الزامی است. تربیت و اصلاح انسان‌ها به خصوص کودکان، مهمترین امری است که اسلام به آن تاکید ویژه دارد و آن، روش‌ها و آدابی دارد که با رعایت آن، نتیجه خواهد داد. تنبیه یکی و آخرین روشی است برای تربیت کودک که در صورت بی‌نتیجه ماندن سایر روش‌ها، از آن بدین منظور استفاده می‌شود.

همچنین روانشناسان و علمای علوم تربیتی ما در مواردی، تنبیه را نه تنها جایز بلکه واجب دانسته و آن را عامل بازدارنده رفتار نامطلوب و باعث عبرت‌آموزی می‌دانند. بعضاً، آن را تنها راهی معرفی می‌کنند برای متوقف کردن یک رفتار ناهنجار در حالی که سایر روش‌ها ممکن است زمان زیادی لازم داشته باشد. مطالعاتی که در جریان کتابت این مقاله داشتم مواردی همچون:

تفاوت دیدگاهها و ملاک نظریه‌های علما و روان‌شناسان قدیم و جدید در باره جواز تنبیه بدنی

کمیت نقش تنبیه بدنی در تربیت کودک. تمایزات کودکان عصر ما با کودکان صدر اسلام

توجه مرا به خودش جلب کرد که به اعتقاد بنده، کاوش و بررسی بیشتر محققین و پژوهشگران عزیز را می‌طلبد.



## ۱۵ - فهرست منابع

۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، ج ۱، ص ۷۷۰.
۲. ابو الحسین احمد بن زکریا، معجم مقایس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۳. احسایی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، قم، دارسیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۴. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۵ هـ.ق.
۵. مهنا، عبدالله علی، تهذیب لسان العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۶. جی موریس، ریچارد، اصلاح رفتار کودکان، ترجمه ناهید کسانیان، بی تا.
۷. حرانی، ابو محمد حسن، تحف العقول، تصحیح، علی اکبر الغفاری، مؤسسه النشر الاسلامی، سوم، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۸. حیدری، محمد، معجم الافعال المتداوله، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، اول، ۱۳۸۱ هـ.ق.
۹. خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، جزء دوم، قم، انتشارات اسماعیلیان، سوم، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۱۰. دفتر امام خمینی (ره) بخش استفتاء، ره توشه راهیان نور، رمضان سال ۱۳۷۵.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۷۷.
۱۲. الزحیلی، وهبه، الفقه السلامیه و ادلته، دمشق، دارالفکر، چهارم، ۱۹۹۷ م.
۱۳. سیف، علی اکبر، تغیر رفتار و رفتار درمانی، تهران، ۱۳۷۳.
۱۴. سیف، علی اکبر، روانشناسی پرورشی، انتشارات آگاه، ششم، ۱۳۷۱.
۱۵. شریفی نیا، محمد: تربیت از دیدگاه امام خمینی ۱، کتاب تربیت اسلامی، تهران، نشر تربیت اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۶. طاهری، حبیب الله، حقوق مدنی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۳۷۶.
۱۷. طهماسی، احمد، این گونه تربیت کنیم، انتشارات یاقوت، چهارم، ۱۳۹۳.
۱۸. عاملی، شیخ حر، وسایل الشیعہ، مترجم، عبدالرحیم الربانی الشیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. قائمی مقدم، محمد رضا، روشهای آسیب زا در تربیت، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، سوم، ۱۳۸۵.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الگافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۲۱. گیج، نیت ل و برلاینز، دیوید سی، روانشناسی تربیتی، مشهد، نشر پاژ، اول، ۱۳۷۴.
۲۲. لنگرودی، محمد جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، نشر گنج دانش، دوم، ۱۳۸۱.
۲۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ترجمه، شیخ علی دوانی، مؤسسه الوفا، ۱۳۷۶.
۲۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ هـ.ق.





۲۵. مجوزی، عبدالله، چرا تنبیه، تهران، انتشارات انجمن اولیا و مربیان، هفتم، ۱۳۸۱.
۲۶. مروجی طبسی، محمد جواد، حقوق فرزندان در مکتب اهل بیت، دفتر تبلیغات اسلامی، چهارم، ۱۳۸۳.
۲۷. نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، دوم، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۲۸. ورام، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، قم، مکتبه فقهیه، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۲۹. یاریگر روش، محمد، تنبیه و کودک آزاری، تهران، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی - درمان ایران، ۱۳۷۸.



## بررسی رد مظالم در فقه امامیه<sup>۱</sup>

• علیرضا بهرامی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از اتفاقاتی که ممکن است برای هر شخصی در زندگی رخ دهد، طلب و دینی است که بر عهده او می ماند و گاه این طلبکاری به دلایل مختلفی مغفول واقع شده و حتی صاحبانش از دنیا می روند و یا به هر دلیلی امکان ادای این دین فراهم نخواهد شد. از منظر دین اسلام این دین کماکان برگردن شخص خواهد بود و چون منشأ به دست آمدن آنها ظلم و تجاوز عمدی یا سهوی بوده است، به آن ها مظلومه و مظالم عباد گفته اند. این موضوع در مقوله ای به نام «رد مظالم» پاسخ داده می شود. در این اثر گردآورنده ضمن بررسی واژه مظالم در لغت و اصطلاح، به بیان مباحثی از قبیل ضرورت و اهمیت رد مظالم، تفاوت مظالم با مال مجهول المالک، حدود و موارد مظالم، جایگاه حقوق مردم در قرآن و روایات، تعریف مظالم در لسان فقها، برخی احکام فقهی رد مظالم، و نظر برخی از مراجع معظم تقلید در این باره می پردازد.

**واژگان کلیدی:** رد مظالم، مظالم، مال مجهول المالک، فقه امامیه، حق الناس

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۵/۱۸ \_ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۸/۲۳

۲- دانش پژوه دوره کارشناسی فقه و معارف اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، مشهد مقدس





## مقدمه

### ضرورت بحث

همه ما وقتی به گذشته خود نگاه می‌کنیم، می‌بینیم زمانی که اطلاعات مذهبی ما کم بوده است یا اینکه به لحاظ عقلی به رشد کاملی نرسیده بودیم، گاهی حقوق دیگران را رعایت نمی‌کردیم. یکی از اصطلاحات اسلامی حق الناس است؛ به طوری که هرگونه نادیده گرفتن آن، موجب عذاب‌های دنیوی و اخروی می‌شود. براساس آموزه‌های اسلامی اگر شخصی در حق کسی ظلم جانی، عَرَضی و مالی روا داشته است، بایستی آن را جبران کند تا در قیامت مشکلاتی برای وی پدید نیآورد. حق الناس از نظر اسلام با عدالت و حکمت الهی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد و دارای گستره و وسیعی می‌باشد. به عبارتی می‌توان گفت که بابتی از ابواب فقه اسلامی نیست، مگر اینکه مسائل فراوانی در زمینه حق الناس در آن وجود دارد. حق الناس در منابع و متون اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار است. در اینجا چون صاحب حق مردم‌اند، رعایت و نادیده گرفتن آن حق، ارتباط مستقیمی با بحث عدالت خداوند دارد. البته باید توجه داشت که حق الناس، حق الله هم هست، زیرا هیچ کس جز خدا اصالتاً و ذاتاً حقی ندارد و حقوق مردم از جانب خدا تعیین شده و تضییع آن، مخالفت با حکم و حق الهی تعیین شده در حق دیگران است. روشن است که ردّ مظالم بازگرداندن مالی است که به ناحق گرفته شده باشد.

### پیشینه بحث

یکی از عالی‌ترین مفاهیم حقوقی در اسلام حق الناس است و از اهداف بعثت پیامبران، اقامه‌ی قسط و عدل و ادای حقوق مردم است. حق، مجموعه‌ای از مقررات اجتماعی و نظام حاکم بر رفتار فردی و اجتماعی شهروندان یک جامعه و نیز مجموعه امتیازات و توانایی‌هایی است که برای هر شخص به رسمیت شناخته شده و دیگران به رعایت آن مکلف می‌باشند. ادیان و مکاتب مختلف هر کدام دیدگاه و جایگاه خاصی را برای حقوق انسانها قائل شده‌اند که در این زمینه دین مبین اسلام همواره با اشرف مخلوقات دانستن مقام انسان، ارزش، جایگاه و کرامت ویژه‌ای را برای او منظور کرده است. خداوند متعال در آیه ۲۵ سوره حدید می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». تاکید اسلام بر رعایت حق الناس آن‌چنان مؤکد است که می‌گوید آنگاه که انسان از گناهان پیشین خود به درگاه الهی توبه می‌کند، تا زمانی که حقوق ضایع کرده‌ی مردم را ادا نکند، توبه‌اش پذیرفته نخواهد شد. یعنی خدا حق خود را در کوتاهی‌ها و تقصیرها و اهمال‌ها در شرایطی که نشانه‌های ندامت واقعی در فرد مسلمان آشکار شود، می‌بخشد، اما حق مردم را در هیچ شرایطی نمی‌بخشد. آنان که با پایمال کردن حقوق مردم به ثروت و مکنتی رسیده‌اند و آنان که به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند و از این راه، زندگیشان را اداره می‌کنند، چوب پایمال کردن حق الناس را هم در این دنیا و هم در روز قیامت به سختی خواهند خورد و هیچ توجیهی در این باره کارساز نیست.

خداوندی که یکی از صفاتش عادل بودن، و دینی که یکی از اصولش عدل است و حتی انسانها را به رعایت حقوق حیوانها توصیه کرده، چگونه ممکن است حقوق انسانها برایش کم اهمیت باشد؟

از این رو طولانی ترین آیه ی قرآن به حقوق مردم اختصاص دارد، آنجا که خداوند می فرماید:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بَدِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». (بقره/۲۸۲)

## بخش اول: کلیات

### ۱-۱- معنای لغوی و اصطلاحی مظالم

ظلم در نظر زبان شناسان و بیشتر دانشمندان عبارت است از «وضع الشیء فی غیر موضعه المختص به» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۱۱۵) یعنی قرار گرفتن چیزی در غیر از جایی که مخصوص به اوست. هم چنین به نقصان و کمی و یا به زیادتی و فرونی و یا به عدول، و انحراف از زمان و مکان آن شیء نیز گفته می شود. ظلم در تجاوز از حقی است که در حکم نقطه محیط دایره است و در تجاوز کم یا زیاد هم گفته می شود. از این رو ظلم، در مورد گناه بزرگ و کوچک به کار می رود. بعضی از حکماء گفته اند «ظلم» بر سه گونه است:

اول: ظلم میان انسان و خدای تعالی: «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان/۱۳)

دوم: ظلم میان انسان و مردم که در آیه ۴۰ شوری « وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» به آن اشاره شده است.

سوم: ظلم میان انسان و نفس خویش که در آیه ۳۲ فاطر « ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» به آن اشاره شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳ ج: ۲: ۵۲۸)

مظالم جمع مظلومه به معنی ستم می باشد. (دهخدا، ماده ی ظلم)

المَظْلَمَةُ: ما تَطَلَبَهُ عِنْدَ الظَّالِمِ، وَهَوَاسُ مَا أُخِذَ مِنْكَ، يَعْنِي أَنَّ شَيْئًا مِنْكَ تَوَدُّ الظَّالِمُ أَنْ يَطْلُبَ مِنْكَ كَتَبًا وَ مَظْلَمَةً أَنْ شَيْئًا مِنْكَ تَوَدُّ أَنْ يَطْلُبَهُ مِنْكَ. (ابن منظور، ماده ی ظلم)

مظلومه در اصطلاح، اموال حرامی است در دست انسان که صاحبان آن را نمی شناسد. به همه اموال و حقوقی که





از دیگران در مال یا ذمه انسان باقی بماند، مظالم می‌گویند؛ هر چند که آنها را بدون ظلم از آنان گرفته باشد. (کازمی تستری: ۲۶۴)

منظور از ردّ مظالم، بازگرداندن اموال و ادا کردن دیونی است که دیگران بر ذمه انسان دارند.

### ۱-۲-۱- تعریف مظالم در لسان فقها

بسیاری از فقها متعرض تعریف اصطلاح ردّ مظالم نشده‌اند و به حسب ظاهر، مرادشان از این عنوان همان معنای لغوی و عرفی آن است؛ لیکن تعدادی از آنان درصدد تعریف آن برآمده و تعریف‌های گوناگونی از مظالم به شرح ذیل کرده‌اند:

#### ۱-۲-۱-۱- تعریف اول فقها

مظالم عبارت است از اموال دیگران که انسان به عمد یا از روی جهل بدان دست یافته است. ردّ مظالم، بازگرداندن آن اموال به صاحبش می‌باشد. (تبریزی، ج ۵: ۱۳۳)

#### ۱-۲-۱-۲- تعریف دوم فقها

مظالم عبارت است از اموال و حقوق دیگران که در مال یا ذمه انسان باقی است؛ هر چند درابتدا آن را به ناحق نگرفته باشد. این تعریف شامل زکات و خمس نیز می‌شود. (تستری، ۱۳۲۲ ق: ۲۶۴)

#### ۱-۲-۱-۳- تعریف سوم فقها

مظالم عبارت است از مال دیگری که تلف شده و در ذمه تلف کننده قرار گرفته است و صاحب مال نیز ناشناخته است. (سبزواری، ج ۲۱: ۶۸)

#### ۱-۲-۱-۴- تعریف چهارم فقها

مظالم عبارت است از مال معین در خارج که صاحبش ناشناخته است. (حکیم، ج ۹: ۵۰۵)

#### ۱-۲-۱-۵- تعریف پنجم فقها

مال حرام آمیخته به حلال که علاوه بر ناشناخته بودن صاحبش، مقدار مال حرام نیز نامعلوم است، چنانکه از بعضی نقل کرده‌اند. (میرزای قمی، ج ۴: ۳۴۵)

### ۱-۲-۱-۶- بررسی تعریف‌های فقها از مظالم

از میان تعاریف یاد شده، تعریف‌های اول و دوم عام است؛ اما تعاریف دیگر هر کدام از جهتی خاص می‌باشد. تعریف سوم به مالی که در ذمه می‌باشد و صاحبش ناشناخته است و تعریف چهارم به مال موجود در خارج که صاحبش ناشناخته است اختصاص دارد. بنابراین، نسبت میان این دو تعریف تباین است؛ زیرا هیچ کدام با دیگری در یک مصداق عینیت نمی‌یابند. نسبت میان این دو تعریف، با دو تعریف اول و دوم عموم و خصوص مطلق است. تعریف پنجم نیز به مال حرام آمیخته به حلالی که صاحبش ناشناخته است اختصاص دارد و در

نتیجه، مال حرام آمیخته نشده به حلال و نیز مال دیگری که مالکش شناخته شده است را در بر نمی‌گیرد. (جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، ج ۴، ۸)

### ۳-۱- تفاوت مظالم با مال مجهول المالک

برخی، مجهول المالک را به مال معین و موجود در خارج که صاحبش ناشناخته است تعریف کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۹ ق، تکمله ج ۱: ۱۳ و سیزواری، ج ۲۱: ۶۸). بنابراین، تفاوت آن با مظالم به دو معنای نخست، روشن است؛ زیرا مظالم هم مال موجود در خارج را در بر می‌گیرد و هم مال تلف شده بر ذمه آمده را چه صاحبش شناخته شده و چه ناشناخته باشد. بنابراین، مظالم اعم از مجهول المالک خواهد بود و نسبت بین آن دو عموم و خصوص مطلق است؛ اما مظالم بنابر تعریف سوم شامل مال معین و موجود در خارج نمی‌شود و نسبت میان آن دو تباین است؛ اما بنابر تعریف چهارم، مظالم و مجهول المالک یکی خواهند بود. بنابر تعریف پنجم، مظالم اخص از مجهول المالک می‌باشد؛ زیرا مجهول المالک هر مال معین و موجود در خارج که صاحبش ناشناخته است را در بر می‌گیرد؛ خواه آن مال حرام باشد یا غیر حرام، مانند لباسی که با آن را به منزل انسانی آورده است. (جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، ج ۴، ۸)

### ۱-۴- حدود و موارد مظالم

طبق آموزه های دین مبین اسلام، مردم و مومنان دارای سه نوع حق و احترام نسبت به یکدیگر می‌باشند: (porseman.org)

#### ۱-۴-۱- احترام به مال مردم

در دیدگاه اسلامی، مال و دارایی مؤمن و گاهی اموال دیگران محترم است و مصونیت دارد و اتلاف و تجاوز در آن مجاز نیست. بنابراین، اگر کسی از راه ربا، رشوه، فریبکاری، سرقت و بالاخره هرگونه تصرف نامشروع، مالی را از کسی غصب کرده باشد، باید به تحصیل رضایت صاحب مال و یا پس دادن آن مال اقدام نماید.

#### ۱-۴-۲- احترام به جان مردم

جان مسلمان از نظر اسلام حرمت خاصی دارد؛ بنابراین هیچ کس نمی‌تواند به جان مسلمان، لطمه‌ای از قبیل ضرب و جرح وارد کند یا با دادن غذای فاسد و مسموم و یا اعتیاد به مواد مخدر و یا هر چیز دیگری، سلامتی کسی را به خطر اندازد. امام علی(ع) از قول خداوند تعالی فرمود: «به عزت و جلال خودم سوگند، از ظلم هیچ ظالمی نخواهم گذشت، اگر چه به اندازه دست بر دست زدنی باشد، یا با فشار دادن دستی از روی ستم، محقق شده باشد» (مجلسی، ج ۶: ۳۰). علاوه بر حرمت جسم و بدن دیگران، انسان نمی‌تواند با ترساندن و اندوهگین ساختن، آزرده و خلاصه هر گونه ضربه به اعصاب و روان دیگران موجبات ناراحتی آنان را فراهم کند، در غیر





این صورت باید همه خسارت‌های وارده را جبران نماید. و اگر چنین نکنند، در دنیا و آخرت کیفر کردار ناروای خویش را خواهد دید.

### ۱-۴-۳- حفظ آبروی دیگران و احترام به آن

عرض و آبروی افراد هم، دارای حرمت و مصونیت فوق‌العاده‌ای است و از موارد حق‌الناس به شمار می‌آید. بنابراین انسان نمی‌تواند به وسیله غیبت، تهمت، افشاگری و هرگونه رفتار دیگری، به آبرو و حیثیت دیگران آسیبی وارد نماید، زیرا در غیر این صورت مرتکب ظلم بزرگی در حق او شده که باید به جبران آن بپردازد. چنان که امام صادق (ع) می‌فرماید: «هر کس حیثیت مؤمنی را بشکند، بر او واجب است که آن را جبران نماید.» (مجلسی، ج ۲۲: ۳۵۱)

حاصل آن که، حق‌الناس از نظر اسلام با عدالت و حکمت الهی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد و دارای گستره وسیعی می‌باشد. پس باید دانست که جامعه، بر عهده‌ی هر یک از اعضای خود حقوقی دارد که همگی به احترام و ادای آن موظفند و عمل به آنچه آدمی انتظار انجام آن را از دیگران دارد، پایین‌ترین درجه آن است. چنان که امام صادق (ع) فرمود: «کم‌ترین میزان حقوق برادرت بر تو آن است که آنچه را برای خودت دوست می‌داری برای او نیز دوست بداری و آنچه را برای خودت نمی‌پسندی، برای او نپسندی.» (همان، ج ۷۱: ۲۲۴)

### بخش دوم: جایگاه حقوق مردم در قرآن

حقوق در یک تقسیم بندی به دو نوع تقسیم شده است: حقوق خداوند و حقوق مردم قرآن کریم در آیات بسیاری مؤمنان را چه در باب مسائل اقتصادی و چه در باب حقوق اجتماعی و... دعوت به احترام به حقوق مردم نموده است. در اینجا تنها به چند نمونه از این آیات اشاره می‌نماییم:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا.» (نساء/ ۲۹)

این آیه زیربنای قوانین اسلامی را در مسائل مربوط به معاملات و مبادلات مالی معرفی می‌کند و به همین دلیل فقهای اسلام در تمام ابواب معاملات به آن استدلال می‌کنند. آیه خطاب به افراد با ایمان می‌گوید: اموال یکدیگر را از طرق نابجا و غلط نخورید؛ یعنی هرگونه تصرف در مال دیگری که بدون حق و مجوز منطقی و عقلانی باشد ممنوع شناخته شده و همه را تحت عنوان باطل که مفهوم وسیعی دارد قرار داده است. از این رو هرگونه تجاوز، تقلب، غش، معاملات ربوی، خرید و فروش ابزار و آلات گناه و فساد، همگی در ذیل این قانون کلی قرار دارند. تعبیر به «اکل» کنایه از هرگونه تصرف است که شامل خوردن یا پوشیدن یا غیر از آن می‌باشد.

(مکارم، ج ۳: ۱۲۹)

در آیات دیگر خداوند در نکوهش ظلم و وسعت معنای آن در حوزه‌ی اعتقادات می‌فرماید:



« خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ». (لقمان/۱۰-۱۱). این آیات پس از اشاره به عظمت خداوند و قسمتهایی از آفرینش پروردگار که پیوند ناگسستنی با هم دارند (آفرینش آسمان و معلق بودن کرات در فضا، آفرینش کوهها برای حفظ ثبات زمین و ...)، مشرکان را مورد بازخواست قرار می‌دهد و می‌گوید: این آفرینش خداست اما به من نشان دهید معبودانی که غیر او هستند چه چیز را آفریده‌اند؟ مسلماً آنها نمی‌توانستند ادعا کنند که هیچ یک از مخلوقات جهان، مخلوق بتها هستند، پس آنها به توحید خالقیت معترف بودند؛ ولی نمی‌توانستند شرک در عبادت را توجیه کنند، زیرا توحید خالقیت، دلیل بر توحید ربوبیت و آن هم دلیل بر توحید عبودیت است. لذا خداوند در پایان آیه عمل آنها را منطبق بر ظلم و ضلال شمرده و می‌گوید: « بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ». از آنجا که ظلم معنای گسترده‌ای دارد شامل قرار دادن هر چیز در غیر محل می‌شود، و از آنجا که مشرکان عبادت و گاه تدبیر جهان را در اختیار بتها می‌گذاشتند مرتکب بزرگترین ظلم و ضلالت بودند. به علاوه تعبیر فوق اشاره‌ی لطیفی به ارتباط ظلم و ضلال دارد، زیرا هنگامی که انسان موقعیت موجودات عینی را در جهان نشناسد یا بشناسد و رعایت نکند و هر چیز را در جای خود نبیند، مسلماً این ظلم سبب ضلالت و گمراهی او خواهد شد. (مکارم، ج ۱۷:

لقمان/۱۰-۱۱)

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ يُصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَ الْبَادِ وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدَقَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (حج/۲۵)

معنای الحاد به ظلم در این آیه چیست؟

«الحاد» در لغت به معنای انحراف از حد اعتدال است و لحد را از این جهت لحد گویند که حفره‌ای در کنار قبر و خارج از حد وسط آن است. بنابراین منظور از این جمله کسانی هستند که با توسل به ظلم از حد اعتدال خارج می‌شوند و در سرزمین مکه مرتکب خلاف می‌گردند. بعضی از مفسرین ظلم را در اینجا منحصر به شرک تفسیر کرده‌اند، و بعضی حلال شمردن محرّمات، و حال آنکه بعضی دیگر آن را به معنی وسیع کلمه تفسیر کرده‌اند؛ یعنی هرگونه گناه و ارتکاب حرام حتی دشنام و بدگویی به زیردستان را در مفهوم آن داخل می‌دانند و می‌گویند کیفر ارتکاب هرگونه گناه در آن سرزمین مقدس شدیدتر و سنگین‌تر است. در حدیثی از امام صادق (ع) می‌خوانیم که یکی از یارانش از تفسیر این آیه سوال نمود، امام فرمود: هرگونه ستمی که انسان به خودش در سرزمین مکه کند اعم از سرقت و ظلم به دیگران و هرگونه ستم، من همه‌ی اینها را الحاد می‌دانم، و لذا امام افراد را از این که مکه را مسکن خود سازند نهی می‌کرد (زیرا گناه در این سرزمین مسئولیت سنگین‌تری

دارد). (مکارم، ج ۱۴: حج ۲۵)





## جایگاه حقوق مردم در روایات

در کتب روایی توجه فراوانی به حق الناس شده است که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

### ۱-۳- روایات در نفی ظلم

از سخنان امیرالمومنین علی (ع) که در آن از ظلم و ستم تبری می‌جوید، می‌فرمایند: «سوگند به خدا، اگر تمام شب را بر روی خارهای سعدان به سر ببرم، و یا با غل و زنجیر به این سو یا آن سو کشیده شوم، خوش‌تر دارم تا خدا و پیامبرش را در روز قیامت، در حالی ملاقات کنم که به بعضی از بندگان ستم، و چیزی از اموال عمومی را غصب کرده باشم. چگونه بر کسی ستم کنم برای نفس خویش، که به سوی کهنگی و پوسیده شدن پیش می‌رود، و در خاک، زمانی طولانی اقامت می‌کند؟ به خدا سوگند، برادرم عقیل را دیدم که به شدت تهیدست شده بود و از من درخواست داشت تا یک من (سه کیلوگرم) از گندم‌های بیت المال را به او ببخشم. کودکانش را دیدم که از گرسنگی موهایشان ژولیده، و رنگشان تیره شده، گویا با نیل رنگ شده بودند. پی در پی مرا دیدار و درخواست خود را تکرار می‌کرد، چون به گفته‌های او گوش دادم پنداشت که دین خود را به او واگذار می‌کنم، و به دلخواه او رفتار کرده و از راه و رسم عادلانه خود دست برمی‌دارم. روزی آهنی را در آتش گداخته و به جسمش نزدیک کردم تا او را بیازمایم، پس چونان بیمار از درد فریاد زد و نزدیک بود از حرارت آن بسوزد. به او گفتم، ای عقیل، گریه کنندگان بر تو بگریند، از حرارت آهنی می‌نالی که انسانی به بازیچه آن را گرم ساخته است؟ اما مرا به آتش دوزخی می‌خوانی که خدای جبار با خشم خود آن را گداخته است؟ تو از حرارت ناچیز می‌نالی و من از حرارت آتش الهی ننالم؟ و از این حادثه شگفت آورتر اینکه شب هنگام کسی به دیدار ما آمد و ظرفی سرپوشیده پر از حلوا داشت، معجونی در آن ظرف بود چنان از آن منتفر شدم که گویا آن را با آب دهان مار سمی، یا قی کرده آن مخلوط کردند. به او گفتم: هدیه است، یا زکات یا صدقه؟ که این دو بر ما اهل بیت پیامبر حرام است. گفت: نه، نه زکات است نه صدقه، بلکه هدیه است. گفتم: زنان بچه مرده بر تو بگریند، آیا از راه دین وارد شدی که مرا بفریبی؟ یا عقلت آشفته شده یا جن زده شده‌ای؟ یا هذیان می‌گویی؟ به خدا سوگند، اگر هفت اقلیم را با آنچه در زیر آسمان‌هاست به من بدهند تا خدا را نافرمانی کنم که پوست جویی را از مورچه‌ای به ناروا بگیرم، چنین نخواهم کرد». (نهج البلاغه، ترجمه دشتی، خ ۲۲۴)

۲- پیامبر اکرم فرمودند: «در قیامت بنده‌ای که کار خوب بسیار دارد، در حالیکه خوشحال است وارد محشر می‌شود. ناگهان شخصی از راه می‌رسد و می‌گوید: خداوندا، این شخص [در دنیا] به من ظلم کرده است. پس از کارهای نیک او گرفته می‌شود و به آن مظلوم داده می‌شود تا جایی که کار خوب و حسنه‌ای برای بدهکار باقی نمی‌ماند، ولی هنوز طلبکار راضی نشده و حقش را طلب می‌کند، آنگاه از گناهان طلبکار برداشته به بدهکار می‌دهند تا جایی که آن شخص بدهکار (که به کارهای خوب خود دلخوش و بهشتی بود)، جهنمی می‌شود».

(ری شهری، ج ۶: ۵۳۵)

۳- پیامبر خدا (ص): «در میان بهشت و انسان هفت گرده مخوف وجود دارد که ساده ترین آنها مرگ است». انس (از اصحاب رسول الله) می گوید: عرض کردم ای رسول خدا سخت ترین آن‌ها کدام است؟ فرمود: «حضور در پیشگاه خداوند متعال در زمانی که مظلومان دامن ظالمان را می گیرند». (همان)

### ۳-۲- روایتی در باب ثمره‌ی رد مظالم

#### ۳-۲-۱- رد مظالم، مقدمه پذیرش توبه

اصولا پرداخت حقوق دیگران از جمله رد مظالم زمینه ساز توبه است. اگر کسی بخواهد توبه واقعی کند باید نخست حقوق مردم را ادا کند. بسیاری از مردم این پرسش را مطرح می کنند که چرا دعاهای آنان مستجاب نمی شود؟ باید گفت: وقتی انسان توبه واقعی نداشته باشد چگونه خداوند دعاهایش را اجابت کند. در برخی از روایات شیعه رد مظالم به عنوان یکی از شرایط پذیرش توبه معرفی شده

است. (حر عاملی، ج ۱۶: ۵۲)

### احکام رد مظالم در فقه امامیه

از نظر فقهای شیعه رد مظالم واجب است. (علامه حلی، ج ۹: ۴۴۰) فقهای شیعه در حکم رد مظالم بین زمانی که صاحبان اموال، معلوم و در دسترس هستند با زمانی که ناشناخته اند یا دسترسی به آنان امکان پذیر نیست، تفاوت گذاشته اند. از نظر آنان، در صورت اول باید اموال را به صاحبان آن بازگرداند و در صورت دوم باید با اجازه حاکم شرع یا مرجع تقلید (دفتر آیت الله سیستانی؛ پرسش و پاسخ رد مظالم، دسترسی، ۷ اسفند ۱۳۹۵ ش «ویکی شیعه») اموال یا قیمت آنها را به فقرا صدقه داد. همچنین گفته اند: در صورتی که مقدار اموال مشخص نباشد، با حاکم شرع مصالحه شود. (خمینی، ج ۱: ۳۶۳-۳۶۴)

البته فقهای شیعه درباره حکم این که اگر پس از آنکه مال را صدقه داد، صاحب آن پیدا شد، اختلاف دارند. بنابر نظر امام خمینی (ره)، احتیاط واجب این است که مقدار آن را به صاحبش برگردانند اما طبق نظر برخی دیگر لازم نیست چیزی به صاحب آن داده شود. اکنون این نظرات را به تفصیل بیان می کنیم:

۴-۱- نظریه‌ی فقها در مورد مال حلال مخلوط به حرام

به علت کثرت نظرات و فتاوای فقها در اینجا به نظر سه تن از فقهای معاصر یعنی امام خمینی، آیت الله سیستانی-آیت الله خامنه‌ای اشاره می کنیم.

#### ۴-۱-۱- نظریه‌ی امام خمینی (ره)

ایشان در چند مسأله به بیان مسائل مربوط به مال حلال مخلوط به حرام پرداخته اند که موارد زیر از آن جمله است:





۱- اگر بداند که مقدار حرام بیشتر از خمس است ولی اندازه آن را نداند ظاهر آن است که پرداختن خمس در حلال کردن مال و پاک کردن آن کفایت می کند الا اینکه احتیاط (مستحب) آن است که علاوه بر دادن خمس، با حاکم شرع نسبت به حرام مصالحه کند به چیزی که با دادن آن یقین به اشتغال ذمه از بین برود، و حکم مجهول المالک را بر آن اجراء نماید؛ و احتیاط بیشتر از آن این است که مقدار مورد یقین را به حاکم شرع تحویل دهد و نسبت به مشکوک با او مصالحه کند، و حاکم شرع با تطبیق آن بر هر دو مصرف (یعنی مصرف خمس و مجهول المالک) احتیاط کند. (خمینی، ج ۱: ۳۶۳)

۲- اگر حلالی که در مخلوط به حرام است، از چیزهایی باشد که خمس به آن تعلق گرفته است واجب است بعد از تخمیس حلال کردن آن، خمس دیگری برای مال حلالی که در آن است، بدهد؛ و می تواند به دادن خمس مقدار مسلمی که حتما حلال است اکتفا نماید در صورتی که بعد از تخمیس حلال کردن، کمتر از خمس بقیه باشد. (و می تواند) بنابر اقوی به خمس بقیه اکتفا نماید در صورتی که به مقدار آن یا بیشتر باشد، و احتیاطا در مواردی که بین کمتر و زیاده تردید است، با حاکم شرع مصالحه نماید. (همان: ۳۶۴)

۳- اگر خمس مال حلال مخلوط به حرام را بدهد، یا مالی که صاحبش را نمی شناسد به نیت او صدقه بدهد، بعد از آنکه صاحبش پیدا شد بنابر احتیاط واجب باید به مقدار مالش به او بدهد. (خمینی: ۲۷۵)

#### ۴-۱-۲- نظریه ی آیت الله سیستانی

ایشان نیز در این باره احکام را در چند مساله بیان کرده اند که به ذکر برخی از آنها می پردازیم:

۱- اگر مال حلال با مال حرام طوری مخلوط شود که انسان نتواند آنها را از یکدیگر تشخیص دهد، و صاحب مال حرام و مقدار آن هیچ کدام معلوم نباشد، و نداند که مقدار حرام کمتر از خمس است یا زیاده تر، با دادن خمس آن حلال می شود و بنابر احتیاط واجب باید به کسی که مستحق خمس و رد مظالم می باشد، بدهد.

۲- اگر مال حلال با حرام مخلوط شود و انسان مقدار حرام را چه کمتر و چه بیشتر از خمس باشد بداند ولی صاحب آن را نشناسد، باید آن مقدار را به نیت صاحب صدقه بدهد، و احتیاط واجب آن است که از حاکم شرع هم اذن بگیرد.

۳- اگر خمس مال حلال مخلوط به حرام را بدهد، یا مالی که صاحبش را نمی شناسد به نیت او صدقه بدهد، بعد از آنکه صاحبش پیدا شد، چنانچه راضی نشود - بنابر احتیاط لازم - باید به مقدار مالش به او بدهد.

(سیستانی، توضیح المسائل، ۱۷۸۶، ۱۷۸۳، ۱۷۸۲ و منهاج، ج ۱: کتاب الخمس، السداس)

#### ۴-۱-۳- نظریه آیت الله خامنه ای

ایشان در قالب یک استفتاء به بیان این مساله پرداخته اند:

اگر مال حرامی با مال انسان مخلوط شود، آن مال چه حکمی دارد و چگونه حلال می شود و در صورت علم به

حرمت یا عدم علم به آن وظیفه‌ی انسان چیست؟ مکلف اگر یقین به وجود مال حرام در اموالش دارد، ولی مقدار دقیق آن را نمی‌داند و صاحب آن را هم نمی‌شناسد، راه حلال کردن آن‌ها این است که خمس آن را بپردازد، ولی اگر شک در مخلوط شدن مال حرام با اموال خود داشته باشد، چیزی بر عهده او نیست. (خامنه‌ای، سوال ۸۹۴)

#### ۴-۱-۴- جمع بندی نظرات

اگر شخصی که مال حلال او با مال حرامی مخلوط شده است و مقدار مال حرام را نمی‌داند و صاحبش را هم نمی‌شناسد، طبق نظر آیات عظام سیستانی و خامنه‌ای راه حلال شدن آن مال این است که خمس آن را بپردازد با این تفاوت که طبق نظر آیت الله سیستانی این شرط هم وجود دارد که کسی که مال مخلوط حلال و حرام را دارد، نداند که مقدار حرام کمتر از خمس یا بیشتر از آن است.

امام در حلال شدن مال حلال مخلوط به حرام تنها زمانی پرداخت خمس را کافی می‌دانند که شخص می‌داند مقدار حرام بیشتر از خمس است ولی اندازه‌اش را نمی‌داند.

اگر شخص مقدار مال حرام را بداند ولی صاحبش را نشناسد طبق نظر امام خمینی و آیت الله سیستانی باید آن مقدار را به نیت صاحبش صدقه بدهد. اگر شخص خمس مال حلال مخلوط به حرام را بدهد یا مالی که صاحبش را نمی‌شناسد به نیت او صدقه بدهد بعد از آنکه صاحبش پیدا شد طبق نظر امام خمینی و آیت الله سیستانی بنابر احتیاط واجب باید به مقدار مالش به او بدهد؛ با این تفاوت که آیت الله سیستانی راضی نشدن صاحب مال را هم شرط می‌دانند.

#### ۴-۲- احکام فقهی رد مظالم

##### ۴-۲-۱- وجوب فوری رد مظالم

ردّ مظالم، واجب است و وجوب آن فوری می‌باشد. (نجفی، ج ۳۷: ۹۸)

##### ۴-۲-۲- وصیت به رد مظالم

وصیت به آن در آستانه مرگ بر فردی که مظالم بر عهده دارد واجب است و مالی که از سوی میت به عنوان مظالم برگردانده می‌شود از اصل ترکه برداشت می‌گردد. (طباطبایی یزدی، ج ۳: ۶۷)

##### ۴-۲-۳- چگونگی بازگرداندن مظالم

دو حالت دارد:

۱- آن حق، مادی است:

• دسترسی به فرد طلبکار، ممکن است: باید بدهی را به او تحویل دهیم و حلالیت هم بگیریم.

• دسترسی واقعا ممکن نباشد که این مورد نیز ۲ حالت دارد:

الف- مقدار بدهی دقیقا مشخص است: با اجازه مرجع تقلید، از طرف صاحب مال، صدقه می‌دهیم.





ب- مقدار بدهی دقیقاً مشخص نیست: حداقل مقداری را که یقین داریم با اجازه مرجع، صدقه می‌دهیم و اگر مطلقاً چیزی به ذهنمان نرسید، خمس آن را حساب و با اجازه مرجع از طرف آن شخص خرج می‌کنیم.

۲- آن حق، روحی و معنوی است:

- دسترسی به فرد طلبکار ممکن است: باید پیش او رفته و از او حلالیت بگیریم.
  - دسترسی به فرد طلبکار ممکن نیست: باید هرچقدر می‌توانیم برایش خیرات بفرستیم، حال می‌خواهد از طریق صدقه دادن باشد یا از طریق قرائت قرآن و ذکر صلوات و ... و ثوابش را هدیه به آن فرد نماییم.
- ۴-۲-۴- مراد از پرداخت خمس در مظالم

دراینکه مراد از خمس -یک پنجم- خمس اصطلاحی است که از ابواب فقهی بوده و دارای احکام و مصارفی خاص می‌باشد یا مراد خمس لغوی و پرداخت آن به عنوان صدقه به فقرا است، اختلاف می‌باشد. مشهور قول نخست است. (میرزای قمی، ج ۴: ۳۳۹-۳۴۳) بنابراین قول، پرداخت خمس به عنوان ردّ مظالم نخواهد بود. (میرزای قمی، ج ۱: ۱۹۵)

#### ۴-۲-۵- اذن حاکم در مصرف مظالم

اگر مال، عین خارجی و مالکش ناشناخته باشد، صدقه دادن آن از جانب مالک، مشروط به کسب اجازه از حاکم شرع نیست، هرچند به تصریح برخی مراعات احتیاط به گرفتن اذن از حاکم اولی است. (شیخ انصاری: ۲۰۱). برخی احتیاط واجب را در گرفتن اذن از حاکم دانسته‌اند. (تبریزی، ۱۴۱۶، ق، ج ۱: ۲۰۳)

اما اگر حق دیگری به گردن انسان باشد به تصریح گروهی، صدقه دادن منوط به اذن حاکم شرع است. (نجفی، ج ۲۲: ۱۷۸)

#### ۴-۲-۶- حکم پیدا شدن مالک پس از صدقه دادن مظالم

اگر پس از صدقه دادن مال از طرف مالک به عنوان ردّ مظالم یا پرداخت خمس در مال حرام آمیخته به حلال، صاحب آن پیدا شود، آیا صدقه یا خمس دهنده ضامن است و در نتیجه باید مثل یا قیمت آن را به مالک بپردازد؟ مسئله اختلافی است. (همان، ج ۱۶: ۷۵)

#### نتیجه گیری

مراد از رد مظالم حقوق الناس قطعی یا احتمالی است که انسان صاحب آن را دقیقاً نمی‌شناسد یا اگر می‌شناسد امکان رساندن مال به او یا آشنایان او وجود ندارد؛ از این رو آن را به مرجع تقلید خود می‌دهد یا با اجازه وی به مصرف نیازمندان می‌رساند. با توجه به اینکه از نظر فقهای شیعه رد مظالم واجب و وجوب آن فوری است و نیز اینکه در قرآن و روایات اسلامی تأکید ویژه‌ای نسبت به رعایت احترام به مال و جان و آبروی مردم شده است، روشن می‌شود که رد مظالم از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم

### نهج البلاغه

- ۱- انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۳۷۳)، صراط النجاة، دبیرخانه کنگره‌ی جهانی بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، قم
- ۲- تبریزی، جواد، (۱۴۱۶ ق)، صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات، دوره‌ی ۱۰ جلدی، ناشر برگزیده
- ۳- تبریزی، جواد، (۱۳۹۳)، صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات، دوره ۷ جلدی، دار الصدیقة الشهيدة، قم
- ۴- حر عاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، وسائل الشیعه، جلد ۱۶، دوره ی ۳۱ جلدی
- ۴- حکیم، محسن، (بی تا)، مستمسک العروة الوثقی، دوره ی ۱۴ جلدی، دار التفسیر، قم
- ۵- حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵)، تفسیر نور الثقلین، دوره ۵ جلدی، انتشارات اسماعیلیان، قم
- ۶- خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۸۴)، رساله اجوبة الاستفتائات، چاپ هشتم، انتشارات بین المللی الهدی
- ۷- خمینی، سید روح الله، (۱۳۶۶-۱۳۷۷)، ترجمه تحریر الوسیله، دفتر انتشارات اسلامی، قم
- ۸- خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۱)، توضیح المسائل، چاپ هشتم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران
- ۹- خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۹)، تحریر الوسیله، چاپ دارالعلم، قم
- ۱۰- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
- ۱۱- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، انتشارات المکتبه المرتضویه لإحیاء آثار الجعفریة، تهران
- ۱۲- رویفعی افریقی، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، ابن منظور، (۱۳۷۵ ق) لسان العرب
- ۱۳- سبزواری، عبد الاعلی، (۱۳۸۸)، مهذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام، دوره ۳۰ جلدی، چاپ اول، انتشارات دارالتفسیر، قم
- ۱۴- سیستانی، سید علی، (۱۴۳۳ ق)، توضیح المسائل، دفتر آیت الله سیستانی مشهد
- ۱۵- سیستانی، سید علی، (۱۴۱۵ ق)، منهاج الصالحین، قم
- ۱۶- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۹۹۴)، من لا یحضره الفقیه، دوره ۴ جلدی، کتاب دیجیتالی به شماره دیجیتالی ۷۹۳
- ۱۷- علامه حلّی، حسن بن یوسف، (بی تا)، تذکره الفقهاء، دوره ۲۲ جلدی، موسسه آل البيت لإحیاء التراث، قم
- ۱۸- کاظمی تستری، اسدالله، (بی تا)، مقابس الانوار و نفائس الاسرار، مؤسسه آل البيت



- ۱۹- مجلسی، محمد باقر، (بی‌تا)، بحار الانوار، انتشارات دار احیاء التراث عربی، بیروت لبنان
- ۲۰- محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۹)، میزان الحکمه (با ترجمه فارسی)، دوره ۱۴ جلدی، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث؛ سازمان چاپ و نشر، قم
- ۲۱- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران
- ۲۲- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی، (۱۳۷۱)، جامع الشتات فی اجوبه السوالات، نشر تهران (کیهان) میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی، (۱۳۷۸)، غنائم الایام، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، قم
- ۲۳- نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت
- ۲۴- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، (۱۴۱۹ق)، العروه الوثقی (المحشی)، دوره ۵ جلدی، دفتر انتشارات اسلامی، قم
- ۲۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق) مفردات الفاظ قرآن، بیروت، الدارالشامیه







## بررسی احکام خرید و فروش خون در عصر حاضر از منظر فقه امامیه<sup>۱</sup> • عزیز باقری<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از مسائل مهم فقهی مسئله خرید و فروش خون است که به عنوان یک مسئله مستحدثه قابل طرح و بررسی می‌باشد، با توجه به اینکه در صدر اسلام و بعد از آن در زمان متقدمین فقه‌های شیعی استفاده محله از خون رایج نبوده، دلائل فقهی و فتوای فقها بیانگر حرمت آن است، اما از آنجایی که امروزه در خون، به ویژه در خون انسان منافع بسیاری کشف شده است، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اصولاً مفاد ادله حرمت این موضوع چیست، و گستره آن تا به کجاست؟ و آیا استفاده خون انسان را به خصوص در امور پزشکی نیز شامل می‌شود؟ بر فرض جواز بهره‌برداری، آیا معامله خون جایز است؟ با توجه به ادله حرمت و جاودانگی احکام آیا زمان و مکان تاثیر در احکام شرعیه دارد؟

در نوشته حاضر بعد از مفهوم‌شناسی واژگان، در ابتدا به کلیات و شرایط عمومی انعقاد خرید و فروش خون و در بخش بعدی به مفاد و گستره‌ی ادله حرمت خون و در بخش انتهایی مفاد و گستره‌ی ادله جواز مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ که در نهایت بعد از تبیین دقیق ادله حرمت و جواز از ابعاد مختلف مورد بررسی قرار گرفته و نتیجه آن تبیین خواهد شد.

**واژگان کلیدی:** حکم، خرید و فروش، خون، فقه امامیه

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۷/۱۲ \_ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۲۱

۲- دانش پژوه دوره کارشناسی فقه و معارف اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، مشهد مقدس





## مقدمه

با توجه به آیات و روایت چندی که دین اسلام را آخرین دین و کامل‌ترین دین معرفی نموده و می‌فرماید «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (احزاب، ۴۰)» و «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (مائده، ۳)» قانون و احکامی که از دین مبین اسلام انتظار می‌رود باید جهانی و جاویدانی باشد تا بتواند نیاز جامعه بشریت را تا روز قیامت برآورده سازد و از طرفی دیگر یک تعداد مسائل وجود دارد که در زمان تشریح متصور و مطرح نبود و کم کم به مرور زمان مطرح شده است، و لذا قوانین اسلامی نیز به تک تک آن‌ها نپرداخته است؛ اما تعدادی از قواعد کلی را تبیین فرموده که می‌تواند راهگشا باشد؛ و از آن مسائل بعنوان مسائل مستحدثه یاد می‌شود، که یکی از آن مسائل مستحدثه مسئله خرید و فروش خون است. به این عنوان که در زمان تشریح هیچ‌گاه در امور پزشکی با آن فوائد که امروز متصور است مورد استفاده نبوده و لذا نوعاً ادله که به چشم می‌خورد دال بر حرمت خون است. اما در زمان حاضر همان‌گونه که علوم تجربی و بخصوص علوم پزشکی پیشرفت چشم‌گیری داشته و تغییرات زیاد را در عرصه‌های مختلف از امور پزشکی گرفته تا نظام زندگی مردم ایجاد کرده است، طبیعتاً تغییرات و یا حداقل زمینه ایجاد موضوعات جدید احکام شرعی را فراهم کرده است. بنابراین در نوشته حاضر لازم دانستیم مسئله حکم شرعی خرید و فروش خون را با توجه به شرایط موجود از منظر مکتب اسلام و فقه امامیه بررسی کنیم.

در خصوص احکام خون همان‌گونه که اشاره شد از نقطه نظرهای مختلف جای بحث دارد، اما با توجه به اهمیت علمی و عملی که مترتب بر مسئله خرید و فروش خون در امور پزشکی است و همچنین با توجه به مستحدثه بودن مساله خرید و فروش خون، دیگر نمی‌توان برای این مسئله پیشینه‌ای را رصد نمود. تنها، گروهی از فقهای معاصر هستند که گاهی در ضمن مالکیت انسان بر اعضای خودش و گاهی هم در ضمن احکام پیوند اعضاء انسان به انسان دیگر مسئله خرید و فروش خون را مطرح نموده، و بعضاً در ذیل استفتائات و متفرقات فقهی این مطلب را طرح نموده اند، که خود در عین حال از یک نوع پراکندگی برخوردار است. لذا مبانی مسئله مذکور را از تمام جهات مورد تبیین و بررسی قرار می‌دهیم. آن‌چه که در نوشته حاضر نقش اصلی دارد مبانی خرید و فروش خون در امور پزشکی است؛ در ابتدا عناصری را که معمولاً در خرید و فروش، نقش کلیدی دارد و جزء شروط اصلی و تحقق بیع است را بررسی نمودیم و در ادامه یکی از مبانی حرمت خرید و فروش خون را و بعد در ادامه مبانی جواز خرید و فروش خون را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌ایم و در انتها با جمع‌بندی از کل مقاله، نوشته حاضر به پایان می‌رسد.

## گفتار اول: مفاهیم

### مدخل

بعد از تبیین جایگاه مسئله، آنچه در ابتدا نیاز به تذکر دارد تعریف حکم، و بیع است (البته تعریف این دو امر واضح و روشن است اما به هر حال یادآوری آن ولو به عنوان تکمیل چارچوب معمول و مشهور بحث خالی از فایده نیست)، بنابراین در این فصل ابتدا به تعریف این دو اصطلاح اشاره می‌شود و در ادامه به تبیین و تقریر، محل نزاع و مسئله که ما دنبال استنباط آن هستیم پرداخته می‌شود.

### تعریف حکم

حکم واژه عربی است که در لغت به معنای چیزی که حمل بر موضوع می‌شود و ملحق به موضوع است. چیزی که تحقق امر، مبتنی بر آن است در صورتی که قطعی و یقینی باشد، و ... آمده است، و به همین مناسبت به معانی قضاء، فقه، علم، منع، رد، استحکام، اتقان، نفوذناپذیری، و چیزی که در آن اختلاف و اضطراب نیست، اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۲۶۴) اما در اصطلاح، احکام شرعی به مجموعه قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که شارع مقدس برای تنظیم حیات انسان وضع نموده است (شهید صدر، ۱۴۳۳، ج ۲: ۷)

### تعریف بیع

واژه «بیع» در عربی، معادل خرید و فروش در فارسی است و این واژه در لغت به معنای معاقد و مبادله مال در مقابل مال است که بین بایع و مشتری واقع می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۶۳) اما ماهیت و حقیقت بیع در اصطلاح فقهای امامیه تعریف‌های مختلف از حقیقت و ماهیت بیع بیان فرموده است، از این میان برخی از فقها، مانند شیخ انصاری ماهیت بیع را به معنای همان معنای لغوی آن می‌دانند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۰) و از طرفی در تعریف بعضی فقها تعریف‌های مشابه این تعریف به چشم می‌خورد مانند: بیع یا عقد بیع عبارت از ایجاب و قبولی است که بر نقل ملک به عوض معلوم دلالت می‌کنند. (شهید ثانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۷۵) به هر حال در این خصوص تعاریفات متعدد ذکر شده است، اما بعضی قائل‌اند که در تحقق حقیقت بیع لازم نیست که عوضین مال باشد چنانچه سید حسینی قمی می‌فرماید: در بیع لازم نیست عوضین مال باشد بلکه بیع عبارت از اعطاء شیئی در مقابل شیئی است. (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۲۰۸) بنابراین تعریف بیع به مبادله مال با مال، تعریف به اخص است؛ زیرا گاهی بیع، مبادله مال با مال است؛ همانند بیع‌های معمولی که رایج است و گاهی مبادله مال با مال نیست مثلاً کسی اعلان کند که فلان حیوان مانند مار و عقرب را هر که بیاورد من می‌خرم و هدف او نیز بخاطر از بین بردن آنها باشد تا شرشان دفع شود، در این صورت بیع بر این عمل صدق می‌کند و این عمل خرید و فروش عقلائی محسوب می‌شود. اگر چه غرض آن مالکیت بیع نبوده و مبیع، مال محسوب نمی‌شود.





## تقریر محل نزاع

خون را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: خون نجس و خون پاک. خون پاک مانند حیواناتی که خون جهنده ندارند و یا خونی که پس از ذبح شرعی در بدن حیوان باقی می‌ماند، و خون نجس مانند خون حیوانی که دارای خون جهنده است. خون‌های پاک مانند خون ماهی و مانند آن که جهنده نیستند و یا خونی که پس از ذبح شرعی در بدن حیوان باقی مانده است، بشرط اینکه منفعت عقلانی معتد به داشته باشد و از آن به هدف غیر شرعی مانند خوردن خون استفاده نشود بیع آن جایز است؛ چنان‌که شیخ انصاری نیز به این امر اشاره دارد. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ۲۷-۲۸) اما خون نجس نیز بر دو قسم است که قسم دوم، محل نزاع و مورد بحث ما می‌باشد: قسم اول خون نجس که داری منفعت معتد به عقلانی نیست، این فرض چون علما بر آن اجماع دارند که بیع آن جایز نیست (همان)، از محل بحث خارج است؛ و قسم دوم خون نجس همانند خون انسان، که داری منفعت معتد به عقلانی بوده و آن را با هدف حرام مانند خوردن و آشامیدن معامله نکند بلکه هدف حلال و معتد به عقلانی آن معامله شود. این فرض محل منازعه و بحث است که آیا خرید و فروش آن جایز است یا خیر؟ که در این فرض علما اقوال و نظراتی دارند که عمده به دو نظریه جواز و عدم جواز برمی‌گردد و ما نیز در این تحقیق به تبیین این دو دیدگاه و استنباط حکم شرعی آن می‌پردازیم.

## گفتار دوم: بررسی شرایط خرید و فروش خون

### مالیت خون

#### ۱- فرق مالیت و ملکیت

فرق بین مالیت و ملکیت عموم خصوص من وجه است؛ یعنی گاهی هم مال محسوب می‌شود و هم ملک مانند لباس و کتاب و گاهی مال است ولی ملک محسوب نمی‌شود مانند مباحات قبل از حیازت و کلی قبل از استقرار ذمه، و در مقابل گاهی ملک است ولی مال محسوب نمی‌شود؛ مانند یک دانه گندم (سبزواری، ۱۴۱۳،

ج ۱۶: ۲۱۰)

#### ۲- ملاک مالیت

ضابطه در مالیت داشتن هر چیز داشتن منفعت محله عقلانی است از قبیل لباس، غذا، اسکناس و آلات تجملی و... متصف به مالیت می‌شود (خوئی، بی تا، ج ۱: ۲۴؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۶۹) بنابراین مالیت هر چیزی، به خاطر منفعت حلال و مورد نظر آن است. علت نداشتن مالیت یا به خاطر کمی آن است؛ مانند یک دانه گندم و یا بخاطر پست بودن آن، مانند حشرات، موش و... (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۶۵)

بنابراین باید توجه داشت که فایده مالیت حداقل به اندازه ای باشد که مورد توجه و رغبت عقلاء قرار گیرد و شرعا نیز حرام نباشد.

### ۳- استدلال

کسانی که خرید و فروش خون را جایز نمی دانند دلیل شان مبتنی بر دو مقدمه است، اولاً مالیت داشتن شرط بیع است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶: ۲۱۰)

و ثانیاً خون منفعت ندارد و هر چیز که منفعت نداشته باشد مالیت ندارد؛ پس در نتیجه خرید و فروش خون جایز نمی باشد.

### ۴- نقد و بررسی

اولاً: دلیلی در عرف و یا شرع که بر اشتراط مالیت در عوضین دلالت کند، در دست نداریم؛ البته بعضی از علما همان گونه که اشاره شد مالیت را شرط می دانند. ولی باید گفت که حقیقت یک بیع یا مبادله، دادن شیئی در برابر شیئی دیگر است و در صدق بیع نیز به همین مقدار کافی است که عوض و معوض از چیزهایی باشند که در ازای آن شیئی داده می شود. (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۲۰۸) تعریف بیع به مبادله کالا با کالا، تعریف به اخض است؛ زیرا گاهی بیع مبادله کالا با کالا است، همانند بیع های معمولی که رایج است و گاهی مبادله کالا با کالا نیست، مثلاً کسی اعلان کند که فلان حیوان مضمی مانند مار و عقرب را هر که بیاورد من خریدارم و هدف او نیز از بین بردن آن ها باشد تا شرشان دفع شود. در این صورت بیع بر این عمل صدق می کند و این عمل، خرید و فروش عقلانی محسوب می شود؛ اگر چه غرض آن مالیت بیع نبوده و مبیع مال محسوب نمی شود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۷-۸)

ثانیاً: به فرض این که در عوضین، مالیت شرط باشد، با توجه به دو نکته که در تغییر احکام براساس زمان و مکان بیان خواهیم کرد و همچنین مطالب که بعنوان ضابطه مالیت ذکر شد استدلال به عدم جواز خرید و فروش خون به جهت نداشتن مالیت هم از جهت صغرا هم از ناحیه کبرا دچار اشکال است؛ اما از ناحیه صغرا، چون در زمان گذشته برای خون منفعت محله متصور نبوده است استدلال فوق قابل تامل است. اما در زمان حاضر دیگر نمی توان گفت که خون منفعت محله ندارد، چون نه تنها خالی از منفعت نیست بلکه داری منفعت شدیده نیز هست، همچنین از ناحیه کبرا نیز دچار اشکال است. زیرا بعد از این که به اثبات رسید که خون دارای منفعت محله است، منفعت محله ملاک مالیت می شود، یعنی اگر خون منفعت محله دارد پس مالیت نیز دارد، پس می توان طبق روایت «الناس مسلطون علی اموالهم» خون را بفروشند.

خلاصه اینکه اخذ ثمن در مقابل خون برای منفعت مقصوده ی آن (از لحاظ مالیت داشتن) اشکالی ندارد البته از ناحیه های دیگر ممکن است به این مسئله خدشه هایی وارد کند که متذکر خواهیم شد.

### ملکیت خون

یک از مباحثی که در جواز و یا عدم جواز بیع خون نقش کلیدی دارد، مسئله ملکیت خون است، که آیا خون





ملکیت بردار هست یا خیر؟ و در نتیجه منازعه برمی گردد به این نکته که اگر خون ملکیت پذیر باشد خرید و فروش آن جایز است، اما اگر ملکیت پذیر نباشد خرید و فروش آن جایز نیست. اما قبل از ورود به استدلال، به عنوان پیش نیاز به انواع و اقسام ملکیت اشاره می شود.

### ۱- اقسام ملکیت

ملیکت بر دو قسم است؛ ملکیت تکوینی و ملکیت اعتباری. ملکیت تکوینی مانند مالک بودن خداوند نسبت به کائنات و مافیها می باشد. وجه مالکیت خداوند نیز این است که کائنات و ما فیها، بقانا و حدودا وابسته به اوست، و اصلا منشا پیدایش حق و حقوق از رابطه خلق ایجاد شده است و یا به عبارت دیگر علیت و معلولیت بوجود می آید و خداوند چون خالق کائنات است پس مالک حقیقی نیز اوست. ملکیت اعتباری مانند مالک بودن انسان نسبت به اموال خودش، و منشا پیدایش ملکیت اعتبار، مختلف است مانند خرید و فروش، حیات، کار و تلاش و... و تنها وجه اشتراک این وجوه در این است که مالکیت مالک اعتباری باید به اجازه مالک حقیقی باشد. (محسنی قندهاری، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۸۲-۱۸۳)

### ۲- استدلال

صغرا: کسانی که قائل به عدم ملکیت پذیری خون شده اند، آورده اند که ملکیت شرط مقوم بیع است و بعضی از فقهای شیعه نیز، ملک را شرط مقوم بیع دانسته اند. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶: ۲۱۰) صاحب جواهر نیز ادعای عدم خلاف کرده است که ملکیت عوضین شرط بیع است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲: ۳۴۳) و همچنین از میان علما، آیت الله حائری به صراحت ادعای اجماع فرموده است. (حائری، ۱۴۱۸، ج ۸: ۲۲۰) آیت الله خوانساری نیز فرموده است که ما حدیث مستفیضه از پیامبر (ص) داریم که فرموده اند: «لا تبع ما لیس عندک». در ادامه آیت الله خوانساری آورده: مراد از عدم حضور مبیع عدم تسلط بر مبیع به خاطر عدم تملک است (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳: ۸۷) با این حساب مستندات فتاوی فقها می تواند دلیلی برای اثبات صغرای عدم جواز بیع خون باشد.

کبرا: بعد از اثبات اشتراط ملکیت در بیع، در کبرای قیاس می توان بیان داشت که انسان مالک اعضای خود نیست بلکه مالک اعضای انسان، خداوند است. بنابراین خودش حق تصرف به هر نحو را ندارد مگر اینکه شارع اجازه دهد و چنین دلیل شرعی که دلالت کند بر تجویز مالکیت انسان بر اعضاء خودش در دست نیست. پس انسان مالک اعضای خود نبوده و اجازه خرید و فروش آن را ندارد.

توضیح: آیا انسان مالک حقیقی اعضای بدن خود که یکی از آن ها خون است، می باشد یا خیر؟

پاسخ این سوال برمی گردد به این امر که اولاً آیا روح (نفس) انسان، مالک بدن است یا خیر؟ و اگر مالک است آیا مالک تکوینی است یا مالک تشریعی؟ در پاسخ به این سوالات چند احتمال وجود دارد.



\* عدم ملکیت: وجه عدم ملکیت انسان بر اعضا و جوارح خود، این است که روح انسان موجد و علت برای ایجاد اعضای بدن انسان نیست؛ بلکه صرفاً به امر و اذن خداوند، مدبر اعضا است، پس روح مالک اعضا هم نمی تواند باشد مگر اینکه شارع و مالک حقیقی اجازه دهد. (محسنی قندهاری، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۸۳)

\* ملکیت تکوینی: وجه مالکیت تکوینی روح (نفس) بر اعضا این است که اگر چه نفس، علت تامه اعضا نیست، ولی خالی از علیت هم نمی باشد؛ زیرا حداقل علت قریبه و معده برای اعضا است. زیرا اگر روح نباشد اعضا، به اندک زمانی متلاشی خواهند شد. بنابراین وقتی روح، علت و موجد اعضا باشد هر علتی تکویناً مالک معلول خود نیز می باشد. (همان)

\* ملکیت اعتباری (تشریحی): وجه مالکیت اعتباری این است که مالک حقیقی خداوند است. چون او خالق اعضای انسان است و خود انسان هیچ گونه ملکیت ذاتی ندارد، بنابراین برای مالکیت انسان نسبت به اعضای خود، نیاز به اجازه شارع و مالک حقیقی دارد؛ ولی دلیلی که دلالت بر چنین تجویزی نماید در دست نیست. بنابراین انسان به نحو مالکیت اعتباری نیز مالک اعضای خود نیست. (همان)

### نقد و بررسی

اولاً همان گونه که در وجه ملکیت تکوینی تبیین شد، مالکیت خداوند بر انسان و اعضا و جوارح او منافی با مالکیت انسان نسبت به اعضایش نیست بلکه مالکیت انسان در طول مالکیت خداوند است، به این معنا که مالکیت دارای مراتبی است و روح انسان به لحاظ موجودیت و علت قریبه بودن خود، مالکیت ذاتی و تکوینی بر نعش دارد و این مالکیت چیزی جز تسلط انسان بر نفس و شئون است؛ زیرا وجدان و سیره عقلاً حاکم است بر این که هر انسان مسلط بر عمل و نفس خود باشد و شارع مقدس نیز این سیره عقلاً را منع ننموده و انسان را از تصرفات به نفس نهی نکرده است.

ثانیاً بر فرض که روح، مالکیت تکوین بر اعضا را نداشته باشد و مالکیت حقیقی از آن خداوند باشد؛ مالکیت ما نیز باید در طول مالکیت او با اجازه او باشد، حداکثر چیزی که می توان ادعا کرد این است که ما دلیل بر تجویز مالکیت و در ضمن خرید و فروش از ناحیه شرعی نداریم، اما در مقابل ما دلیل بر منع هم نداریم وقتی مسئله به اینجا رسید وظیفه اقتضا می کند که مراجعه به اصول عملیه و اطلاقات کلام شارع شود که تجویز بیع را نیز شامل می شود و خوشبختانه در کلام شارع قواعد عامه وجود دارد که اگر نتوان مالکیت مطلق را ثابت کرد حداقل مالکیت به این اندازه در حد خرید و فروش قابل اثبات است؛ مانند: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرَّبَا» (بقره/۲۷۵) و «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (نساء/۲۹)

ثالثاً پاسخ های فوق بنابر فرضی بود که ما صغرای قیاس را (اشترای مالکیت در بیع) بپذیریم؛ اما بنابر نظر برخی فقها مالکیت تقویت کننده ماهیت بیع نیست و از شرایط صحت بیع محسوب نمی شود تا در صورت



فقدان ملکیت، بیع باطل شود. (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۲؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۲۸۷) بنابراین لازم نیست که حتماً طرفین بیع، مالک عوضین باشد بلکه تحت سلطه بودن عوضین در صحت بیع کافی است و بعضی از این بالاتر قدم برداشته و قدرت بایع بر تسلیم مبیع را مکفی در صحت بیع گذاشته-اند. (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۳)

رابعاً: در حدیثی فرمود «لایبِع فیما لایملک» حدیث با توجه به سیاقی مکانی که قرار دارد در کنار طلاق، عتق، و فاء به نذر ذکر شده است. باید همه اینها دارای سیاق واحدی باشد و از طرفی روشن است که در طلاق ملکیت مصطلح شرط نیست، بلکه به این معنی است که طلاق زوجه به دست زوج است، پس همان گونه که در طلاق این امر در دست زوج است در بیع هم باید بالفعل در دست بایع باشد و بتواند در آن تصرفاتی مانند بیع انجام دهد. (قمی، ۱۴۱۵: ۱۸۰)

خامساً: ادله مذکور به نحو عام در تمام اعضای بدن انسان جاری است که خون را نیز شامل می‌شود؛ اما در خصوص خون نیز می‌توان گفت خارج کردن خون از بدن با شرایط خاص، مقدار خاص و نگهداری در شرائط مناسب خودش، باعث مقاوم شدن بدن می‌شود؛ پس، در اصل خارج کردن خون اشکالی وجود ندارد. همچنین خون هم قبل از خارج کردن و هم بعد از خارج کردن دارای منفعت عقلانی است، و وقتی داری منفعت عقلانی بود منفعت عقلانی موجب مالیت می‌شود، پس اشکالی ندارد که انسان مالک خون خود باشد؛ چون خون از جمله اموالی بوده و داخل در اطلاق حدیث سلطنت می‌شود، و همچنین مالیت در چیزی باعث ایجاد عتق تصرف در آن اموال می‌شود؛ در نتیجه هیچ اشکالی ندارد که انسان مال خود را بفروشد.

### جاودانگی احکام و تحولات زمان و مکان

با توجه به این مسئله که متقدمین فقهای شیعه قائل به حرمت بیع خون بوده‌اند اما از طرفی در شرایط عصر حاضر منافع بسیار برای خون کشف شده است و از ناحیه دیگر بعضاً در فتوای فقهای حاضر حکم به جواز بیع خون به چشم می‌خورد لازم به نظر می‌رسد که مسئله امکان تغییر احکام در شرایط و عصرهای متعدد با در نظر داشتن این نکته که دین اسلام کامل‌ترین دین است و احکام و مسائل آن برای همیشه و جاویدان است مورد بررسی قرار گیرد.

در این خصوص مبانی متعددی وجود دارد که به نحو تقریبی به ۳ مبنا و فرضیه برمی‌گردد که عبارتند از: ۱- احکام الهی همیشه ثابت است، ۲- احکام با تغییر موضوعات، ملاکات، مقتضیات تغییرپذیر است؛ مانند: تغییر حکم به جهت تغییر نظر مجتهد، تغییر حکم با تغییر ماهیت موضوع، تغییر حکم با تغییر مصادق موضوع، ۳- اما فرضیه سوم این است که در واقع و نفس الامر احکام، روی موضوعات ثابت است و با پدید آمدن موضوعات جدید، احکام مناسب با آن نیز کشف می‌شود. به این معنا که خداوند احکام را برای موضوعات با در نظر





داشتن تمام قیود و شرایط آن به نحو قضیه حقیقی جعل کرده اعم از اینکه آن موضوع در بالفعل، افراد خارجی داشته باشد یا نداشته باشد، اما بعد از گذشت زمان و یا به عبارت صریح بعد از تحقق قیود و شرایط موضوع که زمان و مکان نیز می‌تواند یک قید از قیود موضوع باشد این موضوع در خارج، بالفعل محقق می‌شود و با تحقق موضوع حکم واقعی آن نیز کشف می‌شود. از مبانی مذکور مبنای سوم موجه به نظر می‌رسد.

### توضیح

(الف) قاعده فرعیت: در علم منطق یک قاعده عقلی داریم بنام قاعده فرعیت که عبارت است از «ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت مثبت له (علامه طباطبائی، ۱۴۳۳: ۲۲)» یعنی ثابت کردن شیئی برای شیئی دیگر و یا به عبارت دیگر حمل یک شیئی به شیئی دیگر متفرع بر ثابت شدن شیئی دومی یا همان موضوع است.

(ب) المركب تنتفی به انتفاء اجزاء و توجد بوجود جميع الاجزاء: موضوع اعم از اینکه موضوع برای محمول غیر از احکام تشریعی باشد یا موضوع احکام تشریعی باشد، در فرض که صرف تحقق موضوع کارگشا نیست بلکه باید بقیه اجزاء و شرایط، محقق شود تا حکم حمل بر موضوع شود.

(ج) قضیه حقیقه خارجی و ذهنیه: در قضیه حملیه موجه بنابر قاعده مذکور ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت مثبت له باید قبل از حمل محمول بر موضوع، وجود موضوع محرز باشد؛ حالا این احراز وجود موضوع در سه موطن قابل تحقق است که به این لحاظ به سه دسته تقسیم می‌شود که عبارتند از قضیه ذهنیه، خارجی، و حقیقه (مظفر، ۱۴۱۵: ۱۳۰)

از این میان، احکام شرعی، گاهی موضوعشان قضیه خارجی است؛ مثلاً مولای حکیم وجود علمای حاضر و بالفعل را در نظر بگیرد و بگوید که علما را اکرام کنید. گاهی موضوعشان قضیه حقیقه است؛ مثلاً مولای حکیم دستور دهد که علما را اکرام کنید اعم از این که فعلاً عالم موجود باشد و یا موجود نباشد و بعداً موجود شود. (شهید صدر، ۱۴۳۳، ۲: ۱۳-۱۴)

### نتیجه: مطالب مذکور چنین است:

- موضوع حکم که بنابر قاعده فرعیت لازم التحقق است، ممکن است بسیط یا مرکب باشد. به طوری که بعضی اجزاء آن در گذشته محقق شده باشد و بقیه اجزاء آن مدتی بعد ایجاد شود. اما تا همه اجزاء، محقق نشده است تحقق حکم به مقتضی قاعده فرعیت اماکن پذیر نیست.

موضوع حکم گاهی به نحو قضیه خارجی است؛ یعنی تمام افراد آن موضوع، بالفعل در خارج موجود هستند و گاهی به نحو قضیه حقیقه است و داری افراد بالقوه می‌باشد.

با توجه به مقدمات مطالب که ذکر شد و روایات که دال بر ثبوت احکام است مانند: «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ -ع- عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ»



الْقِيَامَةِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۲: ۱۹۶) حکم همیشه برای موضوع ثابت است و انفکاک ندارد منتها با این تفاوت که گاهی موضوعات به گونه‌ای هستند که نسبت به زمان و مکان تغییر و تحولات وارده لا بشرط است، مانند بسیاری از احکام از قبیل وجوب روزه و نماز که در تمام حالات اولیه و اختیاریه نه حالات ثانویه و اضطراریه ثابت است؛ اما گاهی موضوع احکام نسبت به مقتضیات زمان و مکان و ملاکات دیگر بشرط شیئی است، مانند بسیاری از احکام که اگر آن شیئی مشروط بود حکم جاری است و الاخیر، مانند وجود منفعت معتد به عقلائی در ثمن و مثن.

### طهارت اصل عوضین

یک از مسائلی که در صحت و یا بطلان خرید و فروش نقش دارد، طهارت و نجاست عوضین است. بعضی از فقها، مانند صاحب وسائل الشیعه (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷: ۸۴) با استناد به بعضی آیات و روایات، طهارت را در صحت معاملات شرط میدانند. بعضی از فقهاء (فخر المحققین، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۲۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲: ۱۲؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۷) قائل به عدم صحت بیع نجاسات هستند.

در مقابل برخی از فقهاء طهارت عوضین را در صحت بیع شرط نمی‌دانند؛ زیرا طهارت در مالیت عرفی مخصوصاً غیر ماکولات و مشروبات تأثیر ندارد و همچنین نزد متشرعین نیز زمانی که اشیاء نجس ملک محسوب شود مانعی از خرید و فروش نمی‌دانند و این شرط را قبول ندارند. در این خصوص سوالی که مطرح می‌شود این است که آیا دلیلی بر عدم صحت معامله با نجاسات وجود دارد یا خیر؟ از میان روایات آن روایت که بیشتر به آن تمسک می‌شود روایت تحف العقول است؛ اما این روایت نیز از جهات مختلف، دچار اشکال است، اولاً اشکال سندی دارد همچنان که امام خمینی می‌فرماید: «و هی أختفی سنداً و أوضح دلالة من غیرها» (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۹) و همچنین آنچه از «مصباح الفقاهه» که در ذیل نیز متذکر خواهیم شد به ضعف سندی این روایت اشاره دارد.

ثانیاً حدیث مذکور ضعف دلالی دارد؛ فقهاء بین خون پاک و خون نجس فرق قائل شده اند و خرید و فروش خون پاک را جایز دانسته اند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۷)؛ حدیث تحف العقول دلیلی بر حرمت تمام منافع اعم از خون پاک و خون نجس ندارد، بنابراین اگر بخواهیم به ظاهر این حدیث استناد کنیم مطلب بر می‌گردد به چیزی که احدی فتوای نداده است و اگر بخواهیم حرمت را اختصاص به خون نجس دهیم خلاف ظاهر است، چنانچه بعضی علما نیز به همین مطلب اشاره دارند (خوئی، بی تا، ج ۱: ۵۴). حالا با توجه به این اقوال و ادله و بررسی آیات و روایات که طهارت را شرط صحت بیع به خصوص بیع خون میدانند میتوان نتیجه گرفت که اعیان نجس و متنجس اعم از خون و غیر خون اگر منافع معتدبه عقلائی نداشته باشند قول اول قولی متین است اما اگر مانند خون و امثال آن منافع معتدبه عقلائی داشته باشد قول دوم نزدیک به حق خواهد بود

## گفتار سوم: بررسی مبانی احکام خرید و فروش خون

### ادله حرمت بیع خون

#### الف) آیات

آیاتی است که به حرمت بیع خون دلالت دارد مانند: بقره/۱۷۳، مائده/۳، انعام/۱۴۵، نحل/۱۱۵، بقره/۱۸۸، و نساء/۲۹

#### دلیل اول:

\* آیاتی که ذکر شد همانند آیه اول و چهارم با تفاوت هایی که بینشان است ولی ظاهر این آیات عمومیت دارد و هرگونه انتفاعات و بهره برداری از میت، خون، گوشت خنزیر و... را شامل می شود «نقل فی المنتهی إجماع المسلمین كافة علی تحريم بیع الميتة و الخمر و الخنزیر. قال: قال الله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنَازِيرِ» و المراد: تحريم الأعیان و وجوه الاستمتاع (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۸: ۷۳)»

\* در حدیث پیامبر اکرم (ص) داریم که فرموده اند: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۱۰)

نتیجه: پس یک از انتفاعات میت، خون و... که خرید و فروش آنها است حرام می باشد و در نتیجه ثمنی که در مقابل این ها قرار داده شود نیز حرام خواهد بود.

#### دلیل دوم

متعلق احکام شرعی فعلی از افعال مکلفین است؛ بنابراین از آنجایی که در مانحن فیه، در آیات همانند آیه اول، دوم، و چهارم حکم شرعی به اعیان خارجی تعلق گرفته است، باید فعلی در تقدیر گرفته شود؛ چون متعلق احکام شرعی فعل از افعال مکلفین است نه اعیان خارجی. حذف متعلق حکم، افاده عموم می کند؛ لذا بعضی از فقها (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۹۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۶۴) از آیه عمومیت استفاده کرده اند. البته همانگونه که واضح و روشن است در عبارت خلاف و نهاییه الاحکام، شاهد مثال، بیع میت است نه بیع خون؛ اما از آن لحاظ که در آیه، لفظ دم نیز در کنار خون قرار داده شده، می توان گفت که از آیه هر آنچه که برای میت ثابت است برای خون نیز ثابت خواهد بود.

نتیجه: پس بنابراین تمام انتفاعات خون، میت و... اعم از خرید و فروش و غیر آن حرام است.

#### ۳ - نقد و بررسی

اولاً: اگر نگاه مختصری حول آیه ۱۷۳ سوره بقره، ۳ سوره مائده، ۱۴۵ سوره انعام و آیه ۱۱۵ سوره نحل صورت گیرد به خوبی می توان گفت: قرآنی وجود دارد که می تواند اثبات کند که مطلق حرمت انتفاع را نمی توان از آیات مذکور ثابت کرد؛ بلکه مراد از حرمت انتفاع در آیات مذکور، حرمت اکل و شرب آنها است نه





مطلق انتفاع آن، و آن قرائن عبارتند از:

۱- بدون در نظر داشت قرینه خارجی، اگر یک نگاهی به صدر و ذیل خود آیات و آیه ۱۷۲ سوره بقره که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ اشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» و آیه ۴ سوره مائده که می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» بیندازیم و همچنین با توجه با اینکه در صدر و ذیل آیات از خوردنی‌ها سخن به میان آمده این نشانگر این است که این آیات در مقابل تبیین مأكولات و مشروبات حرام است؛ ضمن اینکه عبارت علماء نیز، بیانگر این است که اطلاق آیات انصراف به خوردن دارد چنانچه شیخ انصاری می‌فرماید: «مع أن الأكل هي المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ المسوق لها الكلام في قوله تعالى أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۰۰) و همچنین مرحوم اشتهاری در مدارک العروه ضمن تبیین مدارک نجاست خون می‌فرماید، جمله «عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ» صلاحیت قرینه واقع شدن را دارد تا بتواند مانع ظهور بدوی آیه شود (اشتهاری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۴۵۸)، بنابراین همانگونه که جمله مذکور می‌تواند قرینه شود که آیه در مقام تبیین حرمت است نه تبیین نجاست، به طریق اولی می‌تواند قرینه شود که آیه در مقام تبیین مأكولات حرام است نه مطلق منافع متصوره و مقصوده. بنابراین برای حکم به حرمت در آیه شریفه مورد استدلال، شمولی متصور نیست تا با این عموم به دست آمده از حذف متعلق و یا به هر نحو دیگر همه انتفاعات از جمله خرید و فروش را نیز در بر بگیرد، بلکه مراد تحریم منافع محرمه مانند خوردن و آشامیدن خون مراد است. منابع اسلامی نشان می‌دهند که خوردن خون در میان اعراب جاهلی رواج داشته و از آن به عنوان مواد غذایی یاد شده است (فاضل مقداد، بی تا، ج ۲: ۲۷). بنابراین خداوند بدین وسیله می‌خواست اعراب و دیگر مخاطبان را از این عمل باز دارد؛ لذا آیه شریفه به حرمت دیگر منافع خون دلالت ندارد و اگر بقیه منافع نیز حرام باشد باید از دلایل دیگر استنباط کرد و در این آیات صلاحیت استنباط چنین حکم وجود ندارد.

۲- یکی از ارکان استدلال به حرمت بیع خون، میته و... روایت ابن ابی جمهور است «ان الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه». اما این حدیث اولاً مرسل و ضعیف است؛ زیرا ابن ابی جمهور این حدیث را بدون سند ذکر کرده است ثانیاً بر فرض این که ما این حدیث را بپذیریم، با این روایت نمی‌توان مطلق انتفاعات و مطلق خرید و فروش را حرام دانست، زیرا مناسبت حکم و موضوع اقتضاء دارد که فروش خون و اخذ ثمن در مقابل آن، تنها به لحاظ منفعت محرمه آن حرام باشد و بعبارت دیگر طبق فرموده فخر المحققین حلی حرمت و عدم حرمت خرید و فروش هر شیئی، دایر مدار منافع آن است. یعنی اگر همه منافع آن محله بود بیع آن جایز است و اگر برعکس باشد جایز نیست. اما اگر منافع آن مختلف باشد، در این صورت اگر اکثر منافع آن محله بود، ملحق به قسم



اول و اگر اکثر منافع آن محرمه بود ملحق به قسم دوم خواهد بود و بیع آن جایز نیست (فخر المحققین، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۰۱).

## ب) روایات

معمولا کسانی که قائل به بطلان بیع خون شده اند به دو دسته از روایات استناد میکنند؛ دسته اول آیاتی که دلالت دارد که بیع شیء نجس باطل است؛ مانند روایت تحف العقول و امثال آن که در این خصوص در اشراط طهارت در اصل عوضین بحث صورت گرفت و پاسخ داده شد؛ اما نسبت به زمان ما با توجه به این که هدف از خرید و فروش خون خوردن و آشامیدن نیست؛ بحث، خونی است که به عنوان فرآورده‌های پزشکی استفاده می‌شود. دیگر بحث خوردن و آشامیدن و یا نداشتن منفعت محلله آن محل از اعراب ندارد، و آنچه که باقی می‌ماند صرفاً مسأله نجاست خون است که اشراط طهارت در همه جا به خصوص در ما نحن فیه موضوعیت ندارد.

اما دسته دوم از روایات که به آن استدلال می‌شود روایتی است که دلالت بر حرمت بیع خون دارد، در این خصوص اگر چه روایات متعدد وجود دارد که هر کدام به هر دلیلی خیلی قابل تأمل نیست اما آن روایت که اکثرا به آن استناد می‌کنند مرفوعه واسطی است، که در آن از خرید و فروش هفت چیز منع شده است که یکی از آن‌ها بیع خون است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۴: ۱۷۱) بنابراین همچنان که در روایت مذکور صراحت بر منع از بیع دارد به این روایت استدلال نموده و بیع خون را جایز نمی‌دانند.

## نقد و بررسی

اما این روایت با توجه به این نکته که در منع قصابین از بیع خون صادر شده، و در قصابی چیزهای به فروش میرسد که برای خوردن استفاده می‌شود، و همچنین در ذیل روایت، از چیزهایی نهی شده که بی‌شک جهت نهی، خوردن آن‌هاست. نشان می‌دهد که روایت در صدد تبیین منع خرید و فروش، به هدف خوردن و آشامیدن است نه مطلق منافع آن؛ چنانچه شیخ انصاری نیز به همین مطلب اشاره دارد (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۷-۲۸) و مطلب دیگر این که این روایت مرفوعه است و قابل اعتماد نیست و جبر ضعف سند به عمل مشهور نیز از نظر صغری و کبری دچار اشکال است؛ پس با توجه به ادله فراوان دیگر و بر فرض ثبوت استدلال، عمل مشهور جابر ضعف سند نیست (خوئی، بی تا، ج ۱: ۵۵). بنابراین با استفاده از روایت هم مطلقا نمی‌توان حرمت منافع خون را استفاده کرد، مگر اینکه منفعت محلله عقلائی نداشته باشد و یا اینکه برای هدف حرام خرید و فروش صورت گیرد.

## ج) اجماع

بعضی از علما (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۶۳؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۲: ۵) قائل به اجماعی بودن عدم جواز بیع خون شده‌اند، که یا به نحو صریح در خود خون ادعای اجماع دارند،



یا به موارد اعمی از خون مانند عدم جواز بیع عین نجس ادعای اجماع دارند که شامل خون نیز می‌شود، اما قبل از همه یک بحث در خصوص مدرکی بودن و عدم مدرک بودن اجماع مطرح است که باید فرق این دو و مقدار ارزش و حجیت آن روشن شود

### ۱- اجماع مدرکی و غیر مدرکی

اصل حجیت اجماع در فقه شیعه مبتنی بر کاشفیت آن از قول معصوم است. یعنی در صورتی حجت است که اجماع کاشف از قول معصوم باشد، اما این اجماع، گاه، تعدی صرف است یعنی مبتنی بر هیچ مدرک و دلیلی نیست؛ در مقابل، گاهی اجماع، مدرکی و مبتنی بر دلیل خاص است (سبحانی، ۱۳۸۷، ۱۷۱).

### ۲- جایگاه اجماع مدرکی

از آنجایی که در کل ارزش اجماع مبتنی بر کاشفیت از قول معصوم است واضح است که اجماع ارزش استقلالی و تام دارد، اجماع غیر مدرکی و تعدی است؛ اما اجماع مدرکی حجت نیست به این معنا که چون مبتنی بر دلیل لفظی و یا غیر لفظی است که در دست فقیه قرار دارد، لذا از خود مستقلاً ارزش و حجیت ندارد مگر اینکه مستند و مدرک او دارای ارزش باشد، که در این فرض نیز در حقیقت حجیت مربوط آن مستند است نه مربوط به اجماع مدرکی. پس اجماع مدرکی بما هو هو حجت نیست (همان).

### ۳- نقد و بررسی

اولاً اجماع مذکور مدرکی است و مدرک آن نیز روایاتی است که نمی‌توان از آن چنین حکمی را استخراج کرد، ثانیاً آنچه علمای متقدم بر آن ادعائی اجماع نموده اند این است که خون از حیثی که منفعت عقلائی ندارد مورد اجماع بوده و حالا از آن حیث که منفعت عقلائی دارد مورد بحث است پس این دو با هم تفاوت موضوعی دارند، و ثالثاً آنچه از عبارت فقهای عظام بدست می‌آید اجماعشان بیشتر دائرمدار نجاست خون و عدم انتفاع آن است که قبلاً گفته، و از طرفی در زمان حاضر منافع شدید در خون وجود دارد، پس اجماع مذکور از باب سالبه به انتفاع موضوع مردود است

### ادله جواز بیع خون

#### الف) بنائی عقلاء و وجود منفعت محلله

مسلم است که در عصر حاضر خون داری منفعت محلله عقلائی و متعدبه است و مقتضای قاعده اولی عقلائی، جواز و صحت انتفاع به هر چیزی است که داری منفعت عقلائی می‌باشد (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۴۴۲) مگر اینکه دلیل بر منع آن داشته باشیم که بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که دلیلی بر منع وجود ندارد، در نتیجه بیع خون جایز است چنانچه آیت الله محسنی نیز به این حقیقت اشاره دارد (محسنس قندهاری، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۸۲).

## ب) آیات و روایات

بعد اثبات عدم دلیل بر حرمت، براساس قاعده اولی اجتهادی اصولی همه امور، اعمال، و اشیاء تا وقتی که از طرف شارع مقدس نهی نشده باشد حکم به اباحه می‌شود، و ضمن اینکه این حقیقت را می‌توان از بعضی آیات و روایات و فرمایشات علما نیز استفاده کرد، از جمله آیاتی که می‌فرماید: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (الاسراء/ ۱۵) و مانند روایتی از امام صادق (ع) که می‌فرماید «قَالَ وَقَالَ الصَّادِقُ ع كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّىٰ يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۲۸۹) چون حکم حرمت بیع خون تبیین نشده است، آیه و روایت دلالت بر اباحه و عدم عقاب دارد. علاوه بر آن قاعده اولیه آیات و روایت وجود دارد که می‌توان جواز بیع را از آن استفاده کرد؛ مانند اطلاق آیات: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا»، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، و «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» به این عبارت که مقصود از بیع در آیه بیع عرفی است یعنی هر عملی را که عقلاء بیع تلقی کند شارع نیز آن صحیح می‌داند. مگر اینکه دلیل خاص بر منع آن از سوی شارع داشته باشیم، مانند برخی از روایات رسیده (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷: ۸۴)، و دعائم الاسلام (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۸-۱۹). این روایات بر فرض اینکه ضعف سندى داشته باشد هیچ ضررى به استدلال و مقصود ما وارد نمى‌کند، چون ضعف سندى آن با عمل اصحاب و خالى بودن آن از معارض جبران مى‌شود، ضمن این که بعضى علما نظیر آیت الله محسنى نیز از این آیات مذکور حکم به جواز را استفاده کرده است (محسنى قندهارى، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۸۲ و ۱۸۳)، و همچنین در خصوص مانحن فیه در نزد اهل عرف و عقلا، تبادل خون، قطعاً بیع تلقی می‌شود و از طرفی بررسی شد که هیچگونه دلیلی بر رد این اطلاق وجود ندارد؛ پس می‌توان از این آیات نیز استفاده کرد که بیع خون جایز است.

### نتیجه

\* فقهای امامیه در زمینه خرید و فروش خون اختلاف نظر دارند، و متقدمین از فقهای شیعه قائل به حرمت خرید و فروش خون نجس شده اند.

\* فقهای که قائل به حرمت خرید و فروش خون شده اند، با در نظر داشتن این که خون منفعت عقلانی ندارد به آیات، روایات و اجماع استناد نموده است، و در نتیجه بیع آن باطل و حرام است.

\* فقهای که قائل به جواز خرید و فروش خون شده اند به آیات، روایات و بنای عقلاء استناد نموده اند، البته با توجه به اینکه اولاً مقتضی موجود است یعنی خون داری منفعت عقلانی است پس هم متصف به مالیت می‌شود و هم متصف به ملکیت، ضمن اینکه حرمت خرید و فروش خون در گذشته مانع جواز آن در شرائط فعلی نمی‌شود زیرا تغییر حکم با تغییر موضوع و یا بعضی شرائط موضوع کاملاً معقول و ممکن است، ثانیاً مانع مفقود است یعنی دلایل که قائلین به حرمت ارائه نموده است دلایل تام نیست، بنابراین طبق قاعده اولیه و بنای عقلاء،



و عمومات آیات و روایات، خرید و فروش خون اگر به هدف باطل نباشد جائز است و نه تنها اشکال شرعی ندارد بلکه شرع مؤید آن نیز هست.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

### نهج البلاغه

- ۱- ابن ابي جمهور، محمد بن زين الدين، (۱۴۰۵ق)، عوالی النالی الزيزية فی الاحاديث الدينيه، ۴ جلدی، قم، دار سيد الشهداء.
- ۲- اشتهاړدی، علی پناه، (۱۴۱۷ق)، مدارک العروء، ۳۰ جلدی، تهران، دار الأسوء للطباعة و النشر، اول.
- ۳- مجلسی اول، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، ۱۳ جلدی، قم، مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانبور، دوم.
- ۴- بحرانی، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، اول.
- ۵- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، الموجز فی اصول الفقه، قم، مؤسسه الامام الصادق.
- ۶- حائری، سيد علی بن محمد طباطبایي، (۱۴۱۸ق)، رياض المسائل، ۱۶ جلدی، قم، مؤسسه آل البيت، اول.
- ۷- حسن، مصطفوی، (۱۳۶۰ش)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۸- حلّی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، (۱۴۱۹ق)، نهاية الاحکام فی معرفة الأحکام، ۲ جلدی، قم، مؤسسه آل البيت، اول.
- ۹- حلّی، فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف، (۱۳۸۷ش)، إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ۴ جلدی، قم، مؤسسه اسماعيليان، اول.
- ۱۰- حلّی، مقداد بن عبد الله سيوري - مترجم: بخشايشی، عبد الرحيم عقیقی، (بی تا)، کنز العرفان فی فقه القرآن - ترجمه، دو جلدی، قم، پاساژ قدس پلاک ۱۱۱، اول.
- ۱۱- حلّی، مقداد بن عبد الله سيوري، (۱۴۰۴ق)، التتبیح الرائع لمختصر الشرائع، ۴ جلدی، قم، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، اول.
- ۱۲- حلّی، مقداد بن عبد الله سيوري، (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، ۲ جلدی، قم، انتشارات مرتضوی، اول.
- ۱۳- امام خمینی، روح الله موسوی، (۱۴۱۵ق)، المكاسب المحرمة، ۲ جلدی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول.
- ۱۴- امام خمینی، روح الله موسوی، (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، ۵ جلدی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول.





- ۱۵- خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ۷ جلدی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، دوم.
- ۱۶- خویی، ابو القاسم موسوی، (بی تا)، مصباح الفقاهة، ۷ جلدی، بی جا.
- ۱۷- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، ۶ جلدی، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، اول.
- ۱۸- سبزواری، سید عبد الأعلى، (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحکام، ۳۰ جلدی، قم، مؤسسه المنار، چهارم.
- ۱۹- مظفر، محمد رضا، (۱۴۱۴ق)، اصول الفقه، ۲ جلدی، قم، مطبوعه مکتب الاعلام الاسلامی، اول.
- ۲۰- مظفر، محمد رضا، (۱۴۱۵ق)، المنطق، قم، انتشارات اسماعیلیان، یازدهم.
- ۲۱- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، الخلاف، ۶ جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
- ۲۲- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، ۳۰ جلدی، قم، مؤسسه آل البيت، اول.
- ۲۳- شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۲ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (با حاشیة سلطان العلماء)، ۲ جلدی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول.
- ۲۴- قمی، صادق حسینی روحانی، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق، ۲۶ جلدی، قم، دار الكتاب - مدرسه امام صادق، اول.
- ۲۵- قمی، محمد مؤمن، (۱۴۱۵ق)، کلمات سدیة فی مسائل جدیدة، یک جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
- ۲۶- محسنی قندهاری، محمد آصف، (۱۴۲۴ق)، الفقه و مسائل طبیة، ۲ جلدی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول.
- ۲۷- کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، ۸ جلدی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چهارم.
- ۲۸- شهید صدر، محمد باقر، (۱۴۳۳ق)، الحلقة الثانیة، اعداد: شیخ محسن غرویانی نیشابوری و شیخ عبدالجواد ابراهیمی شاهرودی، قم، انتشارات دار العلم، هفتم.
- ۲۹- مغربی، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، (۱۳۸۵ش)، دعائم الإسلام، ۲ جلدی، قم، مؤسسه آل البيت، دوم.
- ۳۰- نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، هفتم.
- ۳۱- علامه طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۳۳ق)، بدایه الحکمة، موسسه النشر الاسلامی، هجدهم.



## بررسی آراء اصولیین در قاعده جمع<sup>۱</sup>

• عبدالله رفیعی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از مهمترین مباحث اصول فقه، مبحث تعارض ادله است که در منابع اصولی، همواره، بایی به آن اختصاص داده شده و از جمله مباحث آن چگونگی جمع است که تحلیل و برداشت درست از این مبحث، ضامن اجرای صحیح دستورات شارع مقدس است.

قاعده جمع، بین دلالت دو دلیلی مطرح است که شرایط حجیت در هر دو (از نظر سند و دلالت) کامل باشد و در نگاه اول میان آن‌ها تعارض مشاهده شود، براساس این قاعده، جمع کردن بین آن‌ها بهتر از طرحشان است. به طور معمول بحث در این قاعده در دو مقام است:

۱- مراد از جمع چه نوع جمعی است؟ ۲- ادله آن کدام است؟

یکی از انواع جمع، جمع تبرعی است و مراد از آن رفع تنافی بین دو دلیل یا چند دلیل متعارض بدون شاهد و قرینه‌ای بر آن است. قاعده‌ی جمع شامل جمع تبرعی نمی‌شود؛ به دلیل آنکه این نوع جمع به تأویل کیفی برمی‌گردد و دلیلی بر اعتبار این جمع وجود ندارد؛ و گرنه موردی برای تعارض دو دلیل باقی نمی‌ماند. جمع عملی به معنای عمل به مفاد دو یا چند دلیل متعارض به صورت تبعیض در امثال است. این جمع نیز خارج از این قاعده است؛ زیرا مستلزم مخالفت قطعی عملیه با هر دو دلیل است و موجب هرج و مرج در فقه می‌شود.

بنابراین قدر متیقن از این قاعده، جمع عرفی است، جمع عرفی، جمعی است که مطابق قواعد زبانی و مورد قبول اهل لسان و عرف می‌باشد و برای اثبات آن از کتاب، سنت، عقل، اجماع و سیره‌ی عقلا استدلال شده است.

**واژگان کلیدی:** تعارض، جمع، اولویت، طرح، دلیل لفظی، تعادل، تراجیح.

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۴/۲۵ \_ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۶/۱۰

۲- دانش پژوه دوره کارشناسی فقه و معارف اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، مشهد مقدس

## مقدمه

روایت‌ها یکی از دلایل مهم فقهی است که، نقش به‌سزایی در راستای استنباط احکام شرعی، حقوق و تکالیف انسان دارد. سنت و روایت در صورتی که واضح و آشکار باشد این رسالت بهتر و کارسازتر به منظور رسیدن انسان به سیستم حقوقی، اخلاقی و انسانی اسلام انجام می‌گیرد.

در مواردی به خاطر وجود تقطیع در کلام، نقل به معنا، اختلاف نسخه‌ها، اختلاف اهل لغت و ... در ادله اجمال و تعارض پیش می‌آید و در استنباط مجتهد اختلال صورت می‌گیرد.

پس باید در ابتدا شناخت کافی از آنها صورت گیرد و سپس به راه حلی مناسب برای رفع عیوب تمسک جوئیم. موضوع شناخت تعارض اخبار و حل تعارض در روایات و فقه شیعه مسأله مهمی بوده و عالمان بزرگ شیعی چون شیخ طوسی، علامه حلی، میرزای قمی، صاحب فصول، شیخ انصاری، آخوند خراسانی و ... به بحث تعارض ادله و اختلاف دلایل پرداخته‌اند.

کلینی(ره) در کتاب کافی بابتی تحت عنوان «اختلاف الحدیث» گشوده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۲)؛ شیخ حر عاملی(ره) عنوان «وجوب الجمع بین الاحادیث المختلفه و کیفیه العمل بها» را آورده. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸: ۷۹-۸۵)؛ شیخ طوسی(ره) کتاب حل تعارض روایت‌ها را با عنوان «استبصار فیما اختلف من الاخبار» تالیف کرده است و همچنین آثار دیگر. (طهرانی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۲۰۲-۲۰۴) این دلیلی بر اهمیت این بحث در تاریخ حدیث شیعه است. در این مقاله به قاعده‌ی اصولی «الجمع مهما امکن اولی من اطرح» پرداخته و در حد ضرورت به توضیح آن سعی و کوشش شده است.

## گفتار اول: کلیات و واژگان

### ۱-۱ معنای لغوی و اصطلاحی قاعده

«الْقَوَاعِدُ: أساس البيت، الواحدة قاعِد» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۴۳)؛ «القَاعِدَةُ: أصل الأُسِّ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۶۱). بنابراین قاعده در لغت به معنای اساس و ریشه است.

به پایه و ریشه هر چیز، چه مادی و چه معنوی قواعد گفته می‌شود. خداوند در قرآن کریم قاعده را در همین معنا بیان کرده است. «وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (بقره/ ۱۲۷)؛ هنگامی که ابراهیم و اسماعیل پایه‌های خانه (کعبه) را بالا می‌بردند (و می‌گفتند) پروردگارا! از ما بپذیر که تو شنوا و دانایی.

قاعده در اصطلاح به معنای ضابطه است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۳۱) یعنی گزاره یا حکمی کلی که منطبق بر جزئیات خود باشد، تمام شاخه‌های دانش، قاعده‌مند هستند؛ یعنی دارای پایه، گزاره و احکامی کلی هستند که در هنگام شناسایی جزئیات از آنها بر تمامی جزئیات خود از جمله در دانش اصول فقه می‌توان به قاعده‌ی «صیغة نهی مفید حرمت» یا قاعده‌ی «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» اشاره کرد.

قاعده‌ی جمع را می‌توان یک قاعده نامید؛ زیرا واجد خصوصیات ذکر شده برای قاعده می‌باشد؛ چرا که گزاره و حکمی کلی است که منطبق بر جزئیات خود بوده و دارای شمول است.

## ۲-۱ مفردات قاعده

قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» از واژگان کلیدی «جمع»، «امکان»، «اولویت»، «طرح» تشکیل شده است و شناخت بهتر قاعده به شناخت آن‌ها بستگی دارد.

### ۱-۲-۱ معنای لغوی و اصطلاحی جمع

جمع در لغت به معنای اُلْت، گردآوری و پیوند دادن دو شیء متفرق به وسیلهٔ نزدیک کردن آن‌ها به یکدیگر است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸: ۵۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۳۹) مقصود از جمع در قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» به نظر مشهور اصولیون، جمع دلالتی عرفی است. (تبریزی، ۱۳۶۹: ۵۹۱؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۷)

یعنی ابتدا فرض را بر این بگذاریم که هر دو دلیل از جانب شارع صادر شده است، سپس براساس قواعد زبانی متعارف بوجود آمده است؛ مانند: تخصیص و تقیید؛ در دلالت یکی یا هر دو دلیل تصرف کنیم تا تعارض ظاهری بین آنها رفع گردد.

### ۲-۲-۱ معنای لغوی و اصطلاحی امکان

امکان مصدر باب افعال و از ریشه‌ی م ک ن (گرفته شده است و در لغت به معنای قدرت داشتن، استطاعت، استقامت و تمکن می‌باشد. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۵۴۲) آنچه مورد تأیید و تصریح مشهور اصولیون قرار گرفته، این است که مراد از امکان، امکان عرفی است. (خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۴۱؛ نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۵۱۲)

امکان عرفی عبارت است از حکم اهل محاوره و عرف به جواز توجه یکی یا هر دو دلیل و حمل یکی بر دیگری، به گونه‌ای که تنافی مرتفع شده و سازگاری، جایگزین آن گردد. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۶۲)

### ۳-۲-۱ معنای لغوی و اصطلاحی اولویت

اولویت مصدر صناعی از کلمه‌ی «أولی» است. «أولی» اسم تفضیل است که از ریشهٔ «ول ی» مشتق شده است و به معنای (أقرب) نزدیکتر، (أحق) صاحب حقتر، (أجدر) شایسته‌تر و (أحرى) سزاوارتر می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۴۰۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۵۵)

به طور مثال در آیات شریفهٔ زیر کلمه‌ی «أولی» به معنای نزدیکتر و سزاوارتر آمده است.

«إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ» (آل عمران/ ۶۸)؛ سزاوارترین مردم به ابراهیم، آن‌ها هستند که از او پیروی کردند. اولویت در قاعده‌ی جمع، برتری و رجحان نیست؛ بلکه تعین، لزوم و وجوب است. (خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۴۱؛ آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۵) یعنی در صورت امکان جمع عرفی، دیگر نوبت به طرح نمی‌رسد. به عبارت دیگر اگر جمع عرفی





امکان‌پذیر باشد، دلالت هر دو دلیل کامل است و دلیل حجیت، شامل هر دو دلیل می‌شود و در این صورت بی‌معنی است که مجتهد را بین جمع و عمل به هر دو دلیل یا رجوع به مرجحات و طرح یکی از آنها مخیر بگذاریم، بلکه بر وی لازم است که به هر دو دلیل اخذ کند.

از طرف دیگر استفاده از واژه‌ی «ولی» برای رساندن وجوب و تعین، صحیح و متداول است. همانطوری که در قرآن کریم و در آیه‌ی شریفه‌ی «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انفال/ ۷۵) «أولی» در معنای لزوم و وجوب آمده است.

### ۱-۲-۴ معنای لغوی و اصطلاحی طرح

طرح در لغت به معنای دور انداختن و دور گردانیدن است. همچنین به مکان دور و بعید طروح می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۶۹)

طرح در اصطلاح در مقابل جمع قرار می‌گیرد و اعم است از:

- ۱- طرح یکی از دو دلیل به صورت معین و ترجیح دلیل دیگر در صورت وجود مرجح؛
- ۲- یا طرح یکی از دو دلیل به صورت غیر معین در موارد تخییر؛
- ۳- یا طرح هر دو دلیل در صورت تساقط یا توقف.

«أن الجمع تارةً فی قبال التساقط ... و أخرى فی قبال الترجیح و التخییر...» (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۵۱)

به عبارت دیگر طرح عبارت است از اینکه بنا را بر عدم صدور یکی از دو دلیل بگذاریم، و سند و دلالت دلیل دیگر را اخذ کنیم چه از بابت ترجیح یا تخییر، یا اینکه سند و دلالت هر دو دلیل را ساقط کنیم و به دلیل دیگر یا اصل عملی رجوع کنیم. (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۸؛ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۷۵۳)

### ۱-۳-۱ اقسام جمع

جمع بین ادله متعارض بر دو نوع است؛ جمع عملی و جمع دلالی

#### ۱-۳-۱-۱ جمع عملی

جمع عملی، جمعی است که در مقام عمل کردن به ادله، برای رفع تنافی میان دو یا چند دلیل متعارض اعمال می‌گردد، به این صورت که اگر دو یا چند دلیل به خصوص در جایی که این ادله نص باشد در حکمی از احکام شرعی باهم تعارض نمایند، در مقام عمل گاهی به این دلیل و گاهی به دلیل دیگر عمل می‌گردد (تبعیض در عمل)؛ مثل آنکه دو دلیل متعارض درباره نماز جمعه وارد شده که یکی از آن دو، نماز جمعه را واجب می‌داند و دیگری واجب نمی‌داند، در چنین موردی، در مقام رفع تعارض، به هر دو دلیل متعارض عمل می‌شود؛ یعنی مکلف در یک هفته نماز جمعه را می‌خواند و در هفته دیگر نماز جمعه را ترک کرده و نماز ظهر را می‌خواند. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ص ۳۸۱)

### ۱-۳-۲ جمع دلالی

جمع دلالی یعنی اخذ یکی از دلالت‌ها و تصرف در دلالت دیگری به گونه‌ای که تنافی بین دلالت‌ها رفع گردد. (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۱۹۳)

### جمع دلالی بر سه نوع است: جمع عرفی، جمع شرعی و جمع تبرعی.

#### ۱-۲-۳-۱ جمع عرفی

جمع عرفی عبارت است از رفع تنافی میان دو یا چند دلیل به شیوه معمول نزد عرف. جمع عرفی از اقسام جمع بین ادله و به معنای ایجاد سازگاری و رفع تنافی میان مدلول دو دلیل است، به گونه‌ای که عرف و عقلای عالم آن را پسندیده‌اند و در محاورات خود از آن بهره می‌گیرند؛ (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۳۸۰) مانند: تخصیص، تقیید و تفسیر.

#### ۱-۲-۳-۲ جمع شرعی

جمع شرعی عبارت است از رفع تنافی مدلول دو دلیل به وسیله دلیل شرعی دیگر جمع شرعی، به معنای رفع تنافی میان دو یا چند دلیل متعارض از سوی شارع است؛ به بیان دیگر، رفع تنافی میان دو یا چند خبر متعارض به وسیله خبری دیگر را جمع شرعی می‌گویند. (همان)

#### ۱-۲-۳-۳ جمع تبرعی

جمع تبرعی عبارت است از رفع تنافی میان دو یا چند دلیل به شیوه غیر معمول نزد عرف. جمع تبرعی، مقابل جمع عرفی بوده و عبارت است از جمع میان دو دلیل متعارض از طریق دست کشیدن از ظاهر هر دو دلیل یا یکی از آن دو، یا به تأویل بردن هر دو یا یکی از آنها بی‌آنکه شاهد عرفی بر آن وجود داشته باشد؛ به بیان دیگر، جمع تبرعی، جمعی است که عقل با دقت و باریک‌بینی به آن می‌رسد ولی به درجه ظهور عرفی نمی‌رسد و عقلای عالم در گفت‌وگوهای خود چنین بنایی ندارند. این گونه جمع حد و مرزی ندارد بلکه شدیدترین متعارض‌ها را می‌توان با دقت عقلی به تأویل برده و بین آنها سازگاری ایجاد نمود. (همان: ۳۷۸)

مثال: برای مثال، در جایی که دلیلی می‌گوید: «اکرم العلما» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا تکرّم العلما»، عقل می‌تواند بین آن دو را چنین جمع کند که اولی را حمل بر عالم عادل و دومی را حمل بر عالم فاسق نماید.

### گفتار دوم: ادله قاعده جمع

اصولیین برای اعتبار و اثبات هر یک از جمع عملی، تبرعی و عرفی در قاعده جمع، دلایلی را مطرح کرده‌اند؛ برای روشن شدن مطلب دلایل هر کدام را ذکر می‌کنیم.

#### ۱-۲ دلیل جمع عملی

قضیه معروفه و مشهوره (الجمع مهما امکن اولی من الطرح) اختصاص به ادله الاحکام ندارد بلکه در ادله الموضوعات هم،





جاری می‌شود.

شهید ثانی در کتاب «تمهید القواعد» سخنی درباره‌ی قاعده‌ی جمع دارد که به نظر می‌رسد بیشتر برای جمع عملی کاربرد داشته باشد.

استدلال ایشان عبارت است از اینکه اصل در هر دلیلی اعمال و به کار بستن آن است. بنابراین اگر دو دلیل با هم تعارض پیدا کنند، در صورت امکان باید بین آنها جمع کرد و عمل به هر دو دلیل، اگر چه به نحو جزئی، اولی از تساقط و طرح یکی از آنها به طور کلی است؛ زیرا کنار نهادن یکی از دو دلیل، مستلزم ترجیح بدون مرجح است که امری محال است. (شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۲۸۳)

اصولیون جمع عملی را قبول ندارند و اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند. از جمله:

- ۱- محل کلام در قاعده جمع، تعارض بدوی در ادله احکام و رفع تعارض به وسیله تصرف در مدلول آنها است، در حالی که جمع عملی موجب رفع تنافی و تعارض در ادله نمی‌شود. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۵۴)
- ۲- جمع عملی بر خلاف اجماع است، زیرا همه دانشمندان اصول، اتفاق نظر دارند که بین دو دلیلی که مقطوع الدلاله (نص هستند، امکان جمع وجود ندارد، در حالی که اگر منظور از جمع، جمع به حسب عمل باشد، تبعیض بین دو نص نیز ممکن است. (رشتی، بی‌تا: ۴۰۸)

۳- جمع عملی موجب هرج و مرج در فقه می‌شود زیرا ضابطه مشخصی ندارد. (همان)

با توجه به مطالب ذکر شده، روشن می‌شود که جمع عملی، نه تنها دلیل موجه و قابل قبولی ندارد، بلکه موانع و اشکالات موجهی علیه آن وجود دارد.

## ۲-۲ دلایل جمع تبرعی

به عقیده‌ی اکثر اصولیون شیعه، دلیل و مدرک قابل قبولی برای این نوع جمع وجود ندارد و حتی دلیل بر خلاف آن نیز ارائه شده است. (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۷۵۴؛ نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۵۱۲)

در واقع نمی‌توان دلیل قابل قبولی برای جمع تبرعی و اولویت آن نسبت به طرح، ارائه کرد.

حال، برخی از دلایلی که جمع تبرعی به آنها نسبت داده شده است را بررسی می‌کنیم.

## ۲-۲-۱ دلیل اول و نقد آن

ابن ابی جمهور احسائی در کتاب عوالی اللئالی می‌نویسد:

هر ظاهر دو حدیثی که متعارض باشند، ابتدا بر تو واجب است که از معنی و کیفیت دلالت الفاظ آن دو را جستجو کنی؛ پس در صورت امکان بکوش به طریق تأویل و توجیه، بین آن دو جمع نمایی و در تحصیل این امر تلاش کن، چرا که عمل به هر دو دلیل در صورت امکان بهتر از کنار زدن یکی از آن دو است، و اجماع علما بر این امر قائم شده است. (ابن ابی

جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۳۶)



بر این دلیل اشکالاتی به شرح ذیل وارد شده است:

اول: این اجماع، اجماع منقول است. چنین اجماعی فاقد حجیت است. (مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۱۵۶؛ جزایری مروج، ۱۴۱۵، ج ۸: ۹۲)

دوم: در مسائل اصولیه اجماع ارزشی ندارد و مسئله جمع بین الدلیلین مسئله‌ای اصولیه است. (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۳۱)  
سوم: اجماع یک دلیل لبی است که باید به قدر متیقن آن را اخذ کرد و قدر مسلم از اجماع، جمع عرفی و عقلانی است و اما قیام الاجماع بر اولویت جمع‌های عقلی مشکوک است و نمی‌توان از اجماع مدد گرفت. (همان)

چهارم: چنین اجماعی محقق نشده است؛ زیرا برخلاف آن اجماع وجود دارد. (رشتی، بی تا: ۴۱۰) جمع تبرعی برخلاف اجماع عملی و سیره‌ی مستمر علمای اسلام از زمان صحابه تا به امروز است که همواره به سراغ مرجحات رفته و در نبود آن به تخییر روی آورده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۷۵۶)

با توجه به این مطالب، ملاحظه می‌کنیم که دلیل اجماع نمی‌تواند جمع تبرعی را مساعدت کند و در صورت حجیت اجماع منقول، بیشتر تأیید کننده جمع عرفی است.

## ۲-۲-۲ دلیل دوم و نقد آن

اصل در هر دلیل، عمل به آن است، بنابراین اگر دو دلیل با هم تعارض پیدا کنند، در صورت امکان باید بین آن‌ها را جمع کرد و اگر به جای جمع یکی از آن دو کنار نهاده شود، موجب ترجیح بدون مرجح خواهد شد که محال است. (شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۲۸۳)

همانطور که قبلاً اشاره کردیم، این استدلال در مقام توجیه جمع عملی استفاده شده است، اما برای جمع تبرعی نیز به آن استناد می‌شود.

این استدلال مورد قبول نیست و اشکالاتی بر آن وارد است:

اول: جمع اولی از طرح نیست چون هر دو در یک رتبه و مسبب از علم اجمالی هستند. (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۷۵۴)  
فرض کنید دو دلیل داریم؛ یکی «ثمن العذرة سحت» و دیگری «لا بأس ببيع العذرة»، اعمال و ترتیب اثر دادن به هر دو در اینجا صوری متصور است:

۱- هم به دو سند متعبد شویم و هم به دو ظهور [امکان ندارد و جمع بین متنافیین است].

۲- نه به سندها و نه به ظهورین متعبد نباشیم [احدی بدان ملتزم نیست].

۳- سندها را گرفته و بدان متعبد شویم ولی از خیر ظهورها بگذریم و در ظاهر هر دو حدیث تصرف کنیم با حمل اولی بر عذره غیر مأکول اللحم و دیگری بر مأکول اللحم.

۴- ظهورها را گرفته و به ادله حجیت ظواهر متعبد شده و از خیر یکی از دو سند بگذریم.

در نتیجه صورت سوم جمع و صورت چهارم طرح احدهما است و لاریب در این که رفع ید کردن از ادله حجیت ظهورات





و حمل ظاهر بر خلاف آن اولی از رفع ید از ادله حجیت سند و رفع ید از اصاله السند نیست.

خلاصه جمع اولی از طرح نیست چون هر دو در یک رتبه و مسبب از علم اجمالی هستند که اجمالا می‌دانیم باید از احد الامرین رفع ید کرد ولی آیا از اصاله الظهور یا اصاله السند مردّد هستیم با این محاسبه از کجا که جمع اولی از طرح باشد؟ دوم: شیخ انصاری اینگونه اشکال کرده است: درست است که اصل در مورد هر دلیلی اعمال و به کار بردن آن است؛ اما در حالت تعارض، امکان عمل به هر دو دلیل وجود ندارد، در غیر این صورت دیگر تعارضی وجود نداشت و نیاز به تصرف در «لا باس ببيع العذرة» و «ثمن العذرة سحت» نبود؛ زیرا همان‌طور که مراعات سند در دو روایت واجب است تعبد به ظاهر دو دلیل نیز واجب است. (همان)

همانا مقتضی دلیل اعتبار در هر دو متعارضی اگرچه لزوم اعمال دو دلیل است، لکن اعمال دو دلیل باید به نحوی باشد که عرف مساعدت نماید؛ زیرا عرف مخاطب خطابات شرعیه‌اند. پس نتیجه: همانا جمع باید به کمک عرف باشد نه مطلقاً. (جزایری مروج، ۱۴۱۵، ج ۸: ۹۲)

در نتیجه می‌توان گفت: هر چند مقتضی دلیل اعتبار در هر یک از دو دلیل، لزوم اعمال آنهاست، اما مقصود، لزوم اعمال آن به نحوی است که عرف آن را مساعدت کند، زیرا عرف مخاطب خطابات شرعی است.

خلاصه: صرف جمع اقتراحی و تبرعی دو دلیل بدون اینکه فهم عرفی آن را پشتیبانی کند، صحیح نیست و هیچ دلیل شرعی و عقلی برای آن وجود ندارد.

## ۲-۲-۳ دلیل سوم و نقد آن

علامه حلی در کتاب «نهایه الوصول» در مقام استدلال به جمع می‌فرماید:

در صورت امکان، عمل به هر دو دلیل به صورت جزئی، اولی از عمل به یکی از دو دلیل و ابطال دلیل دیگر به طور کلی است؛ زیرا دلالت لفظ بر جزء مفهوم، تابع دلالت لفظ بر کل مفهوم آن است، که همان دلالت اصلی، می‌باشد. بنابراین هر گاه به هر دو متعارض به وجهی از وجوه عمل شود، عمل به دلالت تابعی (دلالت تضمینی) ترک شده، اما اگر به یکی از آن دو رأساً عمل نشود، دلالت اصلی (مطابقی) ترک شده است و بی‌گمان ترک عمل به دلالت تابعی که مقتضای جمع است، از ترک عمل به دلالت اصلی، که مقتضای طرح است بهتر و اولی است. (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۹۵)

توضیح اینکه: دلالت لفظ بر تمام مدلولش، اصلی و مطابقی و بر جزء مدلولش تضمینی و تبعی است. حال اگر امر دایر بر ترک دلالت اصلی و مطابقی یا دلالت تبعی و تضمینی باشد، واضح است که ترک دلالت تبعی بهتر است. به همین دلیل جمع تبرعی که عبارت است از اهمال دلالت تبعی هر دو دلیل، اولی از طرح است زیرا طرح عبارت است از ترک دلالت اصلی. (سینی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۷۱)

این دلیل نیز، دلیل موجه و قابل قبولی نیست و اشکالات زیر بر آن وارد است:

اول: «أولوية ترك العمل بالدلالة التابعة من ترك العمل بالدلالة الأصلية فهي أمر استحسانی» (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ج ۶:

۳۳؛ اولویت ترک عمل به دلالت تبعی، نسبت به ترک عمل به دلالت اصلی، امری استحسانی و سلیقه‌ای است و تکیه و اعتماد بر آن در مقام عمل و فتوا بر حکم شرعی، جایز نیست؛ زیرا موجب اقوایت ظهور به حسب متفاهم عرفی نمی‌شود. دوم: دلیل اخص از مدعی است؛ چون این دلیل تنها خصوص مواردی را می‌گیرد که جمع متوقف بر تصرف در متعارضین باشد و صورتی که جمع به طریق دیگری می‌شود را شامل نمی‌شود. (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۵)

سوم: لازمه قول به طرح، طرح دلالت اصلیه نیست تا اشکال وارد گردد، بلکه آن چیزی که طرح می‌گردد، سند است. (همان: ۱۶)

مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد پنج جواب از آن آورده‌اند که طالبین بدان مراجعه کنند. (همان)

## ۲-۴-۴ دلیل چهارم و نقد آن

ما نحن فيه را که دو اماره ظنی از حیث ظهور با هم تعارض دارند به باب نص و ظاهر (قیاس کرده‌اند و گفته‌اند اگر دو آیه یا خبر متواتر و یا حتی خبر واحد با هم تعارض کردند که احدهما نص و دیگری ظاهر بود همه می‌گویند نص بر ظاهر مقدم می‌شود و به برکت نص ظاهر را توجیه باید کرد و برخلاف آن حمل کرد و در هر حال سندها را باید اخذ کرد و جای طرح نیست همچنین در مورد بحث هم چه مانعی دارد که ما سندها را بگیریم و در دلالت‌ها تصرف کنیم و بینهما را جمع کنیم همانند نص و ظاهر، اظهر و ظاهر و ... (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۷۵۵)

مرحوم شیخ می‌گوید: «و منه يظهر فساد قیاس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص.» (همان)

باز هم قیاس مع الفارق است؛ زیرا سندهای نص و ظاهر با هم معارضه ندارند، چون تعارض تنافی دلیلین بر حسب مدلول آنها است، نه سندها تا جای طرح باشد و سند و دلالت دلیل ظاهر هم قابل مزاحمت با سند و دلالت نص نیست؛ چون نص از حیث دلالت اقوی است، ولی سند و دلالت نص قدرت مزاحمت با دلالت ظاهر را دارد و عندالمزاحمة نص بر ظاهر، مقدم است از باب اینکه شک در تعبد به ظهور مسبب از شک در تعبد به نص است و چون تعبد به نص بلامانع است نوبت به تعبد به ظهور نمی‌رسد و هذا حاکم علی ذاک. (همان)

## ۲-۳-۳ دلایل جمع عرفی

جمع عرفی به دلیل اینکه هیچ منافاتی با اصل اولی (تساقط) و ثانوی (تخیر یا ترجیح) متعارضین ندارد، نیازمند هیچ مدرک و توجیهی برای اجرا و اعمال، نیست. با این حال از کتاب، سنت، عقل، اجماع و سیره عقلا برای آن استدلال شده است که در ادامه به توضیح آنها پرداخته شده.

## ۲-۳-۱ کتاب

ممکن است برای اولویت جمع عرفی، بتوان به نصوصی از کتاب که بر اعتبار خبر واحد و ثقه دلالت دارند، استناد کرد؛





مانند: آیه نباء (حجرات/ ۶) و ... .

بیان استدلال: این نصوص با اطلاق خود، دلالت بر وجوب عمل به خبر ثقه در صورت امکان دارد؛ اگر چه لازمی آن جمع بین دو خبر متعارض و حمل یکی بر دیگری باشد. در نتیجه دست برداشتن از اطلاق ادله‌ی اعتبار خبر ثقه و طرح یکی یا هر دو دلیل، جایز نیست، در حالیکه می‌توانیم طبق روش عقلا و محاورات اهل عرف، بین دو دلیل جمع کنیم و به هر دو عمل کنیم. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۷۸)

### ۲-۳-۲ سنت

روایاتی که اشاره به وجود عام و خاص، محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ در احادیث پیامبر (صلی الله علیه وآله و سلم) و روایات صادر شده از ائمه (علیهم السلام) دارند. وجود چنین روایاتی به طور ضمنی دلالت بر وجود محمل و مجرا برای اعمال جمع عرفی در احادیث و روایات می‌کنند:

۱- «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ أَبِي عَيَّاشٍ عَنْ سَلِيمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِنِّي سَمِعْتُ مِنْ سَلْمَانَ وَ الْمِقْدَادِ وَ أَبِي ذَرٍّ شَيْئًا مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَ أَحَادِيثِ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ - غَيْرَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ ... قَالَ فَأَقْبَلَ عَلِيٌّ فَقَالَ قَدْ سَأَلْتُ فَافْهَمِ الْجَوَابَ إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَ بَاطِلًا وَ صِدْقًا وَ كَذِبًا وَ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا وَ عَامًّا وَ خَاصًّا وَ مُحْكَمًا وَ مُتَشَابِهًا وَ حِفْظًا وَ وَهْمًا وَ قَدْ كَذَبَ عَلِيٌّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ - عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكَذَابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ... فَإِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ - مِثْلُ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ وَ خَاصٌّ وَ عَامٌّ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ - الْكَلَامُ لَهُ وَ جِهَانِ كَلَامٍ عَامٍّ وَ كَلَامٍ خَاصٍّ مِثْلُ الْقُرْآنِ ...» (كليني، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۳)؛ سليم بن قيس از حضرت علی (علیه السلام) نقل می‌کند: امر پیامبر (صلی الله علیه وآله و سلم) هم مانند قرآن ناسخ و منسوخ (و خاص و عام) و محکم و متشابه دارد، گاهی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به دو طریق سخن می‌فرمود: سخنی عام و سخنی خاص مثل قرآن.

۲- «وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حَيُّونٍ مَوْلَى الرَّضَا عَنِ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ثُمَّ قَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ - وَ مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ - فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَضَلُّوا.» (همان: ۱۱۵)؛ ابو حيون از امام رضا (علیه السلام) نقل می‌کند: هر کس متشابه قرآن را به محکم آن عرضه کند، به راه مستقیم هدایت شده است، سپس می‌فرماید: در اخبار و روایات ما نیز محکم و متشابه همانند قرآن وجود دارد؛ بنابراین متشابه آن‌ها را بر محکمت عرضه کنید و صرفاً از متشابه آن پیروی نکنید تا گمراه شوید.

### ۲-۳-۲ استدلال عقلی

برخی اصولیین بر این عقیده‌اند که قاعده جمع، دلیلی غیر از حکم عقل ندارد.

«أما من الناحية الأولى فمن الظاهر أنه لا مدرك لها إلا حكم العقل بأولوية الجمع لأن التعارض لا يقع إلا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند والدلالة كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض مع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضى للحجية فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير المقتضى و ما المانع في فرض التعارض إلا تكاذبهما و مع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما فكيف يصح أن نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما.» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۸)؛ ظاهراً قاعده جمع دلیلی غیر از حکم عقل ندارد؛ زیرا تعارض بین دو دلیل زمانی تحقق می یابد که مقومات حجیت در هر یک از آن دو، از جهت سند و دلالت کامل باشد. با فرض این که مقتضای حجیت و دلالت در هر دو دلیل متعارض وجود دارد، دیگر دلیلی برای طرح و دست برداشتن از آنها وجود ندارد، مگر اینکه مانعی جلوی مقتضی را بگیرد. این مانع در فرض تعارض، همان تکاذبی است که بین آن دو واقع شده است. در صورتی که بتوان بین دلالت آن دو به گونه ای مقبول جمع کرد، دیگر تکاذب احراز نشده و نمی توان حکم به تساقط هر دو یا سقوط یکی از آنها از حجیت نمود.

### ۲-۳-۴ اجماع

ابن ابی جمهور در کتاب «عوالی اللئالی»: به این اجماع تصریح کرده است. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۳۶) همه فقها و اصولیون بیان کرده اند که اگر مقصود از قاعده ی جمع، جمع دلالتی عرفی باشد، هیچ اشکالی در حجیت آن وجود ندارد؛ شیخ انصاری، محقق نائینی و بسیاری از اصولیون دیگر با جمع عرفی موافق هستند و به آن عمل کرده اند. (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۵۱۲؛ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۷۵۶)

جمع عرفی که مطابق با عرف و سیره ی عقلاء است، مورد قبول همه اصولیون و فقها قرار گرفته و اجماع بر تقدم آن نسبت به طرح، صحیح و معتبر است.

### ۲-۳-۵ سیره عقلائیة

وجه استدلال به سیره ی عقلائی محاوره ی:

در موارد زیادی مشاهده می شود که بین سخنان و کلمات بیان شده توسط عرف، تنافی بدوی و اولیه بوجود دارد. اما اهل محاوره، این تنافی را با تکیه بر مرتکرات ذهنی خود رفع کرده و مراد واقعی متکلم را از میان سخنان به ظاهر مخالف وی، کشف می کنند. چرا که بعضی از سخنان او را قرینه ای بر کشف مراد جدی وی می دانند و یکی از دو سخن متعارض را بر دیگری حمل می کنند. شارع در خطابات شرعی و بیان احکام، به زبان مردم و منطبق با سیره عقلا عمل کرده است. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۷۹)

همانطور که آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم/ ۴) بر این مطلب دلالت دارد.





بنابراین در خطباتی که با یکدیگر تعارض بدوی دارند، نیز می‌توان به روش متعارف بین اهل محاوره عمل کرد و با حمل بعضی از آنها بر بعضی دیگر، تعارض ابتدایی را رفع کرد؛ چرا که این روش مورد قبول و عمل شارع نیز قرار گرفته است.

### گفتار سوم: بررسی جمع عرفی

جمع عرفی یعنی رفع تنافی میان دو یا چند دلیل به شیوه معمول نزد عرف که توضیح آن گذشت، دارای شرایط و احکامی است که مهمترین آنها بررسی خواهند شد.

#### ۱-۳ شروط جمع عرفی

اصولین برای پذیرش و حجیت جمع عرفی، شروط و احکامی را الزامی می‌دانند؛ این شروط به شرح زیر است.

##### ۱-۱-۳ وحدت متکلم

گوینده هر دو کلام متعارض یک نفر و یا در حکم یک نفر باشد. ( حاج عاملی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۳۳۸؛ صدر، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۳۱)

متکلم هر دو کلامی که بین آن دو به یکی از روش‌ها جمع عرفی بسته می‌شود، یک نفر یا به حکم یک نفر باشد ولی با فرض تعدد جمع بسته نمی‌شود. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۰۷)

مقصود از اینکه در حکم یک نفر باشند، اشاره به امامان معصوم (علیهم السلام) دارد چرا که اگر چه ایشان متکلم واحد نیستند و اخبار صادر شده از ایشان در زمان‌های متفاوتی بیان شده‌اند، اما به دلیل اینکه همگی حامل سخن از یک منبع و اصل هستند، در حکم متکلم واحد می‌باشند.

##### ۲-۱-۳ احراز اصل صدور

علم اجمالی به عدم صدور یکی از خطاب‌ها نداشته باشیم که اگر علم اجمالی داشته باشیم، امکان جمع عرفی نداریم؛ در حقیقت تعارض به دلالت سرایت نمی‌کند؛ چون جمع عرفی علاج تعارض بین دلالت دو خطاب و با علم اجمالی به کذب یکی از خطاب‌ها، تعارض بین مدلول خطاب‌ها نیست؛ بلکه تعارض بین نفس خطاب‌هاست و در این هنگام معنایی برای جمع عرفی باقی نمی‌ماند. (همان)

بنابراین هرگاه یکی از آن دو، ضعیف یا شاذ، متروک و به طور کلی غیرقابل اعتماد باشد، دلیل مقابل بدون هیچ مزاحمی، مورد عمل قرار می‌گیرد و نیازی به جمع عرفی برای برطرف کردن تعارض نخواهد بود.

##### ۳-۱-۳ احراز جهت صدور

جهت صدور احراز شود که متکلم خطاب خود را برای بیان حقیقت افاده کرده است، نه برای دفع شر و ضرر و بر اثبات این مطلب کفایت می‌کند که نزد عقلاء نیز این اصل وجود دارد؛ بنابراین اگر علم پیدا کنیم که یکی از دو دلیل از باب تقیه صادر شده، نوبت به جمع عرفی نمی‌رسد؛ زیرا جمع عرفی به منظور جمع دلالتی بین دو حجت استفاده می‌شود و اگر علم پیدا کنیم که دلیلی از باب تقیه صادر شده، دیگر حجیت ندارد. (جلالی مازندرانی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۴۴۲)

البته برای احراز جهت صدور، استناد به سیره عقلا کافی است؛ زیرا اصل در بین عقلا، سخن گفتن به منظور بیان حقیقت است و از این اصل خارج نمی‌شویم مگر اینکه دلیلی بر خلاف آن اقامه شود. (حاج عاملی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۳۳۸)

### ۳-۱-۴ صحت تعبد به هر دو دلیل بعد از جمع

در جمع عرفی پس از جمع و تصرف در دلیل به وسیله قرینه، مجالی برای تعبد به دلیل مورد تصرف، به صورت جزئی باقی باشد، ولی اگر جمع به گونه‌ای باشد که در اثر آن دلالت آن به طور کلی ملغا شود، دیگر مجالی برای جمع عرفی باقی نمی‌ماند. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۰۸ و ۲۰۹)

به عنوان مثال در جمع عرفی بین عام و خاص، بعد از جمع، تعبد عمل به هر دلیل عام کاملاً ملغا نمی‌شود، تنها دایره حکم مضیق می‌شود.

### ۳-۱-۵ قرینه بودن یکی از دو دلیل

یکی از دو دلیل قرینه برای تصرف در دیگری به شمار آید و عرف آشنا به تقنین و قانون گذاری و تشریح، در ایجاد سازگاری بین آنها دچار حیرت نشود؛ حال فرقی ندارد که از قبیل نص و اظهر باشد یا از ظاهر و اظهر باشد. (جلالی مازندرانی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۴۴۳)

یکی از دو دلیل قرینه برای تصرف در دیگری به شمار آید و جمع بر اساس قواعد عرفی انجام پذیرد به نحوی که عرف آشنا به تقنین و قانون گذاری و تشریح، در ایجاد سازگاری بین آنها دچار حیرت نشود.

### ۳-۱-۶ عدم اتصال دو دلیل متعارض

هر قرینه اگر متصل به ذی‌القرینه باشد، از انعقاد ظهور تصدیقی جلوگیری می‌کند و اصلاً تعارضی حاصل نمی‌شود و اگر منفصل باشد اصل ظهور مرتفع نمی‌گردد، فقط حجیتش رفع می‌شود و این همان معنای جمع عرفی است. (صدر، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۲۳)

به عبارت دیگر جمع عرفی مختص به زمانی است که دو دلیل متعارض متصل نباشند و یکی از آنها قرینه‌ی منفصل باشد. به این صورت که متکلم سخن خود را تمام کند؛ اگر بعد از مدتی از پایان سخن، قرینه‌ای کشف شود، این قرینه کاشف از مراد جدی وی بوده و بین دو دلیل جمع می‌شود.

### ۳-۱-۷ لفظی بودن دو دلیل

ملاک جمع عرفی در ادله غیر لفظی قابل تصور نیست. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۵)

همانطور که بیان کردیم ملاک جمع عرفی این است که یکی از دو دلیل، قرینه و تفسیر کننده‌ی دلیل دیگر باشد. این تفسیر یا شخصی است و از جانب متکلم بیان شده است، مانند موارد حکومت، و یا نوعی است و از نظر عرف اهل محاوره به عنوان قرینه در نظر گرفته می‌شود. به هر حال تفسیر و تأویل، صرفاً در مورد کلام و لفظ قابل تصور است. (صدر، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۳۱)





«لابد لکی یعقل الجمع العرفی ان یکون الدلیلان المتعارضان لفظیین أو ما بحکمهما.» (همان)؛ باید برای معقول بودن جمع عرفی، هر دو دلیل متعارض، لفظی یا به حکم دلیل لفظی باشند.

البته به نظر می‌رسد باید بین موارد جمع عرفی، قائل به تفصیل شد؛ چرا که به عقیده‌ی اغلب اصولیون در مورد حکومت، هر دو دلیل حاکم و محکوم باید لفظی باشند؛ (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۷۵۰؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۷۲) ولی در تخصیص، ضرورتی ندارد که هر دو دلیل لفظی باشد.

«أما التخصیص فلا یتحقق إلا فیما کان هناك عام لفظی و إن کان الخاصّ لیّاً.» (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۸)؛ اما در موارد تخصیص، فقط در صورتی تحقق می‌یابد که عام باید لفظی باشد و اگرچه خاص لبی و لفظی نباشد.

مؤید این مطلب، تخصیص عام به وسیله‌ی حکم عقل و اجماع است که در مباحث عام و خاص به آن تصریح شده است. به هر حال وجود حداقل یک دلیل لفظی در موارد جمع عرفی الزامی است.

## نتایج پژوهش

مهمترین نتایج پژوهش حاضر از قرار ذیل است:

۱- قاعده‌ی جمع، قاعده‌ای اصولی است؛ زیرا در همه‌ی ابواب فقه و آنجا که دو یا چند دلیل متعارض وجود داشته باشد، امکان استفاده را دارد. همچنین به وسیله مجتهد در طریق استنباط قرار گرفته و منجر به استنباط حکم شرعی می‌شود.

۲- محل اجرای قاعده‌ی جمع، تعارض ادله‌ی شرعی در مقام جعل و انشا و در محیط قانون‌گذاری است.

۳- به عقیده‌ی مشهور اصولیون شیعه، مقصود از جمع، جمع دلالتی عرفی است؛ یعنی جمعی که اولاً در دلالت دو دلیل متعارض تصرف و تاویل می‌کند و در سند و صدور آن دخالتی ندارد و ثانیاً به وسیله عرف عام و سیره عقلا مساعدت و پشتیبانی شود.

۴- در مقام فتوا نمی‌توان به جمع تبرعی استناد کرد؛ اما در مورد احادیث غیر کاربردی و در خارج از مقام استنباط حکم شرعی، بهتر است از باب احتیاط، به وسیله جمع تبرعی بین ادله متعارض جمع کرد و از طرح و دور انداختن یکی یا هر دو دلیل پرهیز نمود.

۵- مقصود از عرف در قاعده جمع، نظر سیره عقلا و عرف عام، مبنی بر قرینه بودن یکی از دو دلیل نسبت به دلیل دیگر است که به وسیله آن به مراد واقعی شارع دست پیدا می‌کنیم.

۶- برای اجرای قاعده جمع شروطی است؛ مانند این که گوینده هر دو کلام یک نفر یا در حکم یک نفر باشد. به همین دلیل تعارض بین دو بینه را نمی‌توان با جمع عرفی برطرف کرد زیرا گوینده دو کلام متفاوت هستند.

۷- جمع عرفی در تعارض ادله لفظی شرعی محرز، اجرا می‌شود؛ بنابراین، تعارض ادله لبی مثل دلیل عقل و اجماع، از تحت این قاعده خارج هستند. همچنین ادله غیر محرز، به دلیل اینکه کاشفیتی از واقع ندارند، نمی‌توانند با دلیل دیگری معارضه کنند.



## منابع

### منابع عربی

### قرآن کریم

- ۱- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹ ق)، کفایة الأصول، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ۲- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر (۱۴۰۳ ق)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع قدیم)، قم، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ۳- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم، دار سید الشهداء للنشر.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
- ۵- اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴ ق)، نهاية الدراية فی شرح الكفاية (طبع قدیم)، قم، سید الشهداء.
- ۶- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶ ق)، فرائد الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم.
- ۷- تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۶۹ ق)، أوثق الوسائل فی شرح الرسائل (طبع قدیم)، قم، کتبی نجفی.
- ۸- جزایری مروج، محمد جعفر (۱۴۱۵ ق)، منتهی الدراية فی توضیح الكفاية، قم، مؤسسه دار الكتاب، چاپ چهارم.
- ۹- جلالی مازندرانی، محمود (۱۴۱۴ ق)، المحصول فی علم الاصول (تقریرات درس جعفر سبحانی تبریزی دام ظلّه)، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۱۰- حاج عاملی، محمد حسین (۱۴۲۴ ق)، إرشاد العقول الی مباحث الاصول (تقریرات درس جعفر سبحانی تبریزی دام ظلّه)، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۱۱- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ۱۲- حسینی فیروزآبادی، مرتضی (۱۴۰۰ ق)، عناية الاصول فی شرح کفایة الاصول، قم، کتاب فروشی فیروز آبادی، چاپ چهارم.
- ۱۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
- ۱۴- رشتی، حبیب الله بن محمد علی (بی تا)، بدائع الأفكار، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ۱۵- سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ ق)، بدایع البحوث فی علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۶- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۶ ق)، تمهید القواعد، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۷- صدر، محمد باقر (۱۴۰۵ ق)، دروس فی علم الاصول، بیروت، دار المنتظر.
- ۱۸- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرين، تهران، مرتضوی، چاپ سوم.



- ۱۹- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ ق)، نه‌ایه الوصول الی علم الأصول، قم، موسسه الامام الصادق (ع).
- ۲۰- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.
- ۲۱- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- ۲۲- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۴ ش)، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم، الهادی.
- ۲۳- مظفر، محمد رضا (۱۳۷۵ ش)، اصول الفقه، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ پنجم.
- ۲۴- نائینی، محمد حسین (۱۳۵۲ ش)، اجود التقریرات (تقریرات درس آیه الله سید ابوالقاسم خوئی ره)، قم، مطبعه العرفان
- ۲۵- هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۱۷ ق)، بحوث فی علم الأصول (تقریرات سید محمد باقر صدر ره)، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ سوم.
- منابع فارسی**
- ۱- محمدی، علی (۱۳۸۷ ش)، شرح رسائل، قم، دار الفکر، چاپ هفتم.
- ۲- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (جمعی از محققان) (۱۳۸۹ ش)، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.





## ازدواج مرد مسلمان با زن کتابی در قرآن<sup>۱</sup>

• سید جعفر حسینی<sup>۲</sup>

### چکیده

در حال حاضر، به دلیل گستردگی در حوزه سکونت مسلمین، مهاجرت و گسترش روابط با سایر ملل و ادیان جهان، بر هر مسلمانی لازم است که بداند، قرآن کریم، جواز ازدواج مردان مسلمان، با زنان عقیف و پاکدامن اهل کتاب را تأیید و هر گونه پیوند زناشویی مردان و زنان مسلمان، با مشرکان را نفی نموده است. این قلم، روشن ساختن زوایای گسترده‌ی موضوع فوق را، رسالت خود دانسته و در خلال مباحث، از چگونگی جواز ازدواج مرد مسلمان، با اتباع ادیان آسمانی و غیر الهی، سخن گفته است.

**واژگان اصلی:** احکام ازدواج، غیر مسلمان، اهل کتاب، قرآن کریم، نسخ آیات.

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۵/۱۲ \_ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۸/۱۹

۲- دانش پژوه دوره کارشناسی فقه و معارف اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، مشهد مقدس



## مقدمه

بدون تردید، آثار و برکات بی‌شمار دنیوی و اخروی که در امر مقدس ازدواج و تشکیل خانواده وجود دارد، بر اهل بینش و اندیشه، پنهان و پوشیده نیست. به همین دلیل، این سنت الهی همواره مورد تأکید و سفارش خداوند متعال و رسولان گرامیش بوده است؛ تا به این وسیله جلوی مفسد و ناهنجاری‌ها گرفته شود و بشر در سایه سکون و آرامش حاصل از ازدواج، به مودت و رحمت الهی دست یابد؛ «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم/ ۲۱)

سؤالی که مطرح می‌شود این است که مرد مسلمان با چه کسانی می‌تواند ازدواج کند؟ آیا دین و اعتقادات اشخاص، در مشروعیت پیوند زناشویی و یا عدم آن، دخالت دارد؟ و یا این که مرد مسلمان مجاز است در هر شرایطی و با اتباع هر دین و مذهبی ازدواج کند؟

از طرف دیگر، امروز، همانند زمان گذشته، اسلام در حرمین و سایر بلاد مذهبی، محصور و محدود نیست. بلکه بر اثر توسعه و گسترش ممالک اسلامی، تعامل و ارتباطات گسترده مسلمانان با دیگر ممالک و ملل جهان، بیش از پیش بر روابط میان آنان افزوده شده است؛ تا جایی که هیچ سرزمینی نیست که مسلمانان در آنجا قدم نهاده و یا با مردم آن بلاد روابط سیاسی، اقتصادی و یا فرهنگی نداشته باشند. این گونه روابط و دادوستدها در دنیای امروز، امر رایج و حتی گاهی لازم است و گریز از آن، محصور نمودن خویش و جدا افتادن از قافله‌ی پرشتاب و سریع علوم، در دنیای مدرن است. حال که ما ناگزیر به تعامل و ارتباط با اتباع ملل و مذاهب گوناگون در دنیا هستیم، آیا در امر ازدواج و تشکیل خانواده، مجاز به وصلت با آنان می‌باشیم یا خیر؟ آیا در این باب، حکم ازدواج با همه‌ی ادیان و مذاهب موجود، یکسان است یا خیر؟ و... . اکنون، این نوشته در دو فصل به بحث و بررسی پرسش‌های فوق و دیگر مطالب مرتبط، می‌پردازد.

## فصل اول: کلیات و مفاهیم

### ۱- شناخت ازدواج؛

#### ازدواج در لغت و اصطلاح

ازدواج مصدر ثلاثی مزید، از باب «افتعال» و زواج نیز مصدر باب «مُفاعله» می‌باشد که به معنای مشارکت زن و مرد در زندگی مشترک است. اهل لغت در توضیح ازدواج گفته‌اند: «ازدواج به معنای قرین شدن، جفت شدن، متحد شدن زن و مرد، در زندگی است. (دهخدا، ۱۳۷۷ش؛ معین، ۱۳۸۵ش؛ دانشگر ۱۳۸۱ش، ماده ازدواج) اما ازدواج در اصطلاح فقهی و قانونی، به معنای رابطه‌ی حقوقی است که، از پیامدهای آن، جواز کامجویی بین زن و مرد است. (ابراهیمی، ۱۳۸۲ش: ۱۵)

## فضیلت ازدواج

بدون تردید، آثار فردی و اجتماعی ازدواج، برای همگی قابل درک و لمس است. خداوند در قرآن فرموده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». (روم/۲۱) و به فرموده پیامبر اعظم (ص): «مَا بُنِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءً أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَعَزُّ مِنَ التَّزْوِيجِ». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰: ۲۲۲) و از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است که در فضیلت تزویج فرمود است: «دو رکعت نمازی که مرد متأهل می خواند، بهتر از مرد مجردی است که شب را به عبادت و روز را به روزه، سپری می کند». (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۶۷) و در پایان این بخش، اهمیت ازدواج با این سخن پیغمبر (ص) به خوبی روشن می شود که فرموده اند: «اگر مردگان شما می توانستند به دنیا برگردند، قطعاً ازدواج می کردند» (احسانی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۲۸۳، ح ۱۰۵).

بنابراین، اهمیت ازدواج در متون دینی ما مسلمانان، به خوبی مورد تأکید قرار گرفته است و افرادی که از این سنت الهی روی گردانند، مورد مذمت و سرزنش پیشوایان معصوم (علیهم السلام) هستند. البته کسانی که روی خوش به ازدواج نشان نمی دهند و بدون عذر موجه از انجام این امر مقدس شانه خالی می کنند، فوائد فراوان دنیایی، آخرتی آن را به خوبی نمی شناسند، به همین دلیل، نه تنها خود را از آن محروم می کنند، بلکه در بسیاری از موارد، در گرداب گناه و انحرافات مسائل جنسی گرفتار می شوند.

## اقسام ازدواج:

بر اساس متون دینی و فقهی، ازدواج در اسلام به دو صورت انجام می پذیرد: یکی همان ازدواج دائمی و مرسوم است که همگان به خوبی آن را می شناسند و به کار می گیرند. قسم دیگری از ازدواج، متعه یا همان ازدواج موقت است. اینک به صورت مختصر به بیان هر یک می پردازیم.

## الف- ازدواج دائم

شاید ازدواج دائم، نیازی به بیان و معرفی نداشته باشد. زیرا این نوع از ازدواج، در میان عموم مردم مرسوم بوده و به خوبی آن را می شناسند و به کار می گیرند. اگرچه در میان ملل مختلف، تفاوت هایی دارد؛ ولی فرق اساسی آن با ازدواج موقت این است که: در ازدواج دائم، نفقه بر مرد، واجب و علقه‌ی زوجیت با طلاق گسسته می شود، در حالی که جدایی زوجین در متعه، پایان مدت عقد و یا با بذل آن از جانب شوهر، پایان می پذیرد و نیازی به طلاق نیست. (ر، ک، به: قارویی، ۱۳۹۵ش، ج ۲۸: ۱۵ به بعد).

## ب- ازدواج موقت

باتوجه به این که ازدواج موقت در متون اسلامی وارد شده است و از طرفی دیگر، مورد اختلاف مسلمانان است؛ مناسب است که در مورد آن توضیح داده شود.





علمای علم لغت، در معنای ازدواج موقت یا متعه، گفته اند: «متعه عبارت است از: منفعت، بهره بردن و سود جستن». (ازهری؛ ابن فارس، ماده تمتع) زیرا در متعه یا ازدواج موقت، زن و مرد به نحوی از یکدیگر متمتع و بهره‌مند می‌شوند.

## ازدواج موقت در صدر اسلام

به گواهی متون دینی، وجود و به کارگیری ازدواج موقت در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) و صدر اسلام، از مسلمات تاریخ مسلمین است. علمای شیعه و سنی در تفسیر آیه شریفه متعه، (نساء: ۲۴) پیرامون آن سخن گفته‌اند و در کتب نکاح، بابتی را تحت عنوان «متعه» گشوده و احادیث آن را نقل کرده‌اند. اگرچه در جزئیات آن اختلافات اندکی به چشم می‌خورد، اما اصل و مشروعیت چنین ازدواجی در عصر رسالت قابل انکار و پرده‌پوشی نیست. اختلافات میان مسلمین بر سر این است که آیا خود شخص پیامبر (ص) آن را تحریم کرده و یا دیگران پس از آن حضرت این سنت را نپسندیدند و ترک کردند؟! با مطالعه آثار اسلامی، پاسخ پرسش فوق به خوبی روشن می‌شود. زیرا متعه در زمان پیامبر اسلام (ص)، کاملاً مورد عمل اصحاب بوده است. ابی نضره می‌گوید: «ما نزد جابر بن عبدالله بودیم که خبر رسید اختلاف و کشمکش بین عبدالله ابن عباس و ابن زبیر بر سر متعتین بالا گرفته است، جابر بن عبدالله انصاری گفت: ما در زمان رسول خدا (متعه حج و متعه نساء) را با آن حضرت انجام می‌دادیم، سپس عمر از آن نهی کرد و دیگر انجام ندادیم». (صحیح مسلم، ک نکاح، باب ۳، ص ۵۶۴، ح ۱۴۰۵ تا ۱۴۰۹)

بعد از رحلت آن حضرت، گروهی از اصحاب، مانند: امیرالمومنین علی بن ابی طالب (علیه السلام)، عبدالله بن مسعود، ابن عباس، جابر بن عبدالله انصاری، ابوسعید خدری، عمران بن حصین، اسماء دختر ابوبکر خلیفه اول، معاویه بن ابی سفیان، عمرو بن حُرَیث، همچنان بر حلالیت متعه باقی ماندند و بسیاری از بزرگان تابعین نیز مثل: سعید بن جبیر (ابن حزم، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۱: ۶۹؛ ابن قدامه، ۱۴۰۴ ق، ج ۷: ۵۷۱)، عطاء بن ابی رباح (ابن حزم، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۱: ۶۹) و طاووس یمانی (صنعانی، بی تا، ج ۷: ۴۹۹) از آنان پیروی کردند. در این میان تنها ابن جریح که در زمان خود فقیه اهل مکه بود، هفتاد زن متعه داشت و نظرش رخصت در آن بود. (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲: ۶۵۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۳۶۰) و براساس سخن دیگر، وی در حدود نود زن را صیغه نمود. (علامه امینی، ۱۳۸۷ ش، ج ۶: ۲۹۱ و نیز: ازدواج موقت نیاز جامعه، نگارنده، دستنویس).

## ۲- غیرمسلمان کیست؟!

قرآن کریم، دین حق را، همان اسلام می‌داند: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران/ ۸۵) مسلمانان نیز به تبع قرآن، تنها دین اسلام را آخرین و کامل‌ترین دین آسمانی می‌دانند که هرکسی پیروی این دین باشد، مسلمان است و کسی که مسلمان نباشد، کافر محسوب می‌شود. کفار نیز

خود به کافر کتابی (اهل کتاب) و کافر غیر کتابی تقسیم می‌شود که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد:

## کفر در لغت

علمای علم لغت، کفر را به معانی زیر دانسته‌اند:

- ۱- اگر کسی چیزی را مورد انکار قرار دهد، نسبت به آن کافر شده است. (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۵: ۴۱۷)
- ۲- کفر به معنای ستر و پنهان کردن است. به کسی که چیزی را از دید دیگران بپوشاند و مخفی کند، کافر گفته می‌شود. به همین دلیل به کشاورزی که بذر را در دل خاک می‌کارد و پنهان می‌کند، تا بروید، کافر گفته می‌شود و به ابرهای تیره و سیاهی شب نیز کافر می‌گویند. (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۵: ۴۱۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۴۵۰) چون کافر در راستای مبارزه با آیات الهی، حق را مخفی می‌کند و منکر آن می‌شود، تا دیگران به حقیقت دست پیدا نکنند.
- ۳- و همچنین کفر به معانی: تبرّی جستن، شورش و سرکشی، نقیض شکر و سپاس، (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۵: ۴۱۷) ضدّ مؤمن، بی‌اعتقاد به دین حق، منکر دین محمد(ص) و... نیز آمده است.

## کفر در اصطلاح فقها

واژه‌ی کفر، گاهی در کتب کلامی مورد بحث قرار می‌گیرد که در این صورت، کفر در برابر ایمان است و گاهی در بیان فقها مطرح می‌گردد که در این حال، کفر در مقابل اسلام مدّ نظر است. اما به اجماع همه‌ی فرق اسلامی، کسی که شهادتین را بر زبان جاری کند و دلیلی هم بر منافق بودن و عدم اعتقادش وجود نداشته باشد، چنین شخصی محکوم به اسلام است. (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق: ۱۲۱)

از آن جایی که موضوع این تحقیق «ازدواج با غیرمسلمان» است، مناسب است که تعریف فقها از کافر، بیشتر مورد توجه قرار گیرد، تا شناخت دقیق از کافر، به دست آید. از فقهای مشهور شیعه که تعریفی از کافر ارائه داده‌اند، «محقق حلّی» صاحب کتاب وزین «شرائع الاسلام» است. وی در تعریف کافر می‌نویسد: «ضابطه کلی در شناخت کافر، این است؛ کافر کسی است که از دین اسلام خارج باشد و یا مسلمانی باشد که یکی از ضروریات دین را منکر شود. مثل خوارج و غالیان» (محقق حلّی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۴۵ و ۴۶).

در این میان، از علمای عامه، این حزم ظاهری نیز به تعریف کافر پرداخته است. او می‌نویسد: «کسی که به آنچه از اسلام به وی رسیده و در نزد پیامبر صحیح بوده و یا اگر مؤمنین به آنچه که رسول خدا آورده است، اجماع داشته باشند، کفر بورزد، او کافر است». (ابن حزم، ۱۴۲۲ق، ح ۱: ۹۵)

## الف- اهل کتاب

اهل کتاب، اصطلاحی است که بر گروهی از پیروان ادیان معتقد به کتاب آسمانی اطلاق می‌شود. (دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰: ۴۷۵). به عبارت دیگر: مقصود از کتابی یا اهل کتاب، کسانی هستند که به یکی از





کتاب‌های آسمانی، غیر از قرآن کریم، معتقد باشند. (موسوی بجنوردی، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ۳۲۹)

در قرآن مجید، اهل کتاب، به چهار صورت بیان شده است: ۱- «اهل کتاب» ۳۱ مرتبه- «الذین آتیناهم الکتاب» ۷ مرتبه- «الذین اوتوا الکتاب» ۱۸ مرتبه- «والذین اوتوا نصیباً من الکتاب» ۳ مرتبه. (جباران، ۱۳۸۳ش: ۱۱۰)

البته، در ابتدا لازم به ذکر است که اگر «ال» در «الکتاب» لام عهد باشد، در این صورت، اهل کتاب تنها منحصر در دو دین «یهود» و «مسیحیت» خواهد بود اما اگر «ال» جنس باشد، آنگاه شامل تمام کتب آسمانی می شود و به همه پیروان آنان، اهل کتاب اطلاق می گردد.

## مصادیق اهل کتاب

### ۱- یهود

حضرت موسی (علیه السلام) از پیامبران اولوالعزم الهی است که ظهور آن بزرگوار در حدود ۱۴۰۰ سال قبل از میلاد می رسد. (نجفی، ۱۳۸۴ش، ج ۲۱: ۲۲۸) یهودیان خود را پیروی آن حضرت می دانند. به اعتقاد یهود، تنها پیامبر صاحب شریعت که از جانب خداوند مبعوث به رسالت شده، موسی (علیه السلام) است و سایر پیامبران قبل و بعد از وی، تنها ذاکر و ناصح بوده اند. (شهرستانی، ۱۳۸۴ش، ج ۲: ۱۹۲) کتاب آسمانی ایشان، «تورات» است. واژه تورات، عبری و به معنای قانون و شریعت می باشد. این کتاب از حوادث روزگار مصون نمانده و بخش قابل توجه آن از میان رفته است و تنها پنج بخش آن باقی مانده است که همان تورات نامیده می شود. در مجموع، کتاب مقدس، به دو بخش عهد عتیق و عهد جدید تقسیم می شود. عهد عتیق شامل ۳۹ کتاب است. اما در حقیقت، تنها پنج بخش آن تورات است که عبارتند از:

سفر پیدایش (آفرینش جهان، داستان زندگی حضرت آدم، نوح، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق و یعقوب).

سفر خروج (ولادت و بعثت حضرت موسی، خروج بنی اسرائیل از مصر و...)

سفر لاویان (احکام کاهنان و روحانیون یهودی که از نسل هارون و از خاندان لاوی هستند)

سفر اعداد (آمار بنی اسرائیل در عصر حضرت موسی، شریعت و تاریخ آنان)

سفر تثبیه (احکام سابق و تاریخ بنی اسرائیل، تا رحلت موسی). (کتاب مقدس، ۱۳۸۳: ۷؛ توفیقی، ۱۳۸۱ش: ۷۸).

در طول تاریخ، یهودیان به گروه‌های مختلفی تقسیم شده اند که مهمترین شاخه‌های یهودیان عبارتند از: فریسیان؛ صدوقیان؛ سامریان؛ اِسْنِیان؛ قانونیان؛ قارئون؛ دونمه و... (همان: ۹۵).

بدون تردید، دین یهود، یکی از ادیان بزرگ الهی بوده است. اما به مرور زمان، تعالیم آن دست خوش تحریف و تغییرات بسیاری شده است که بررسی آن در این مجال نمی گنجد.



## ۲- مسیحیت

یهودیان ساکن فلسطین، به شدت تحت فشار و شکنجه حکومت روم قرار داشتند. از این رو، همواره منتظر منجی بودند، تا قوم یهود را از زیر یوغ رومیان نجات دهد. در همین زمان، حضرت مریم مادر عیسی (علیها السلام) نامزد جوانی به نام «یوسف نجار» بود. اما قبل از اینکه ازدواج کنند؛ جناب مریم را حامله یافتند و از آن جای که یوسف مردی صالحی بود، به حضرت مریم آزاری نرساند و تصمیم گرفت که وی را به صورت پنهانی رها کند، ولی فرشته خداوند، به خواب یوسف آمد و خبر از پاکی او و بشارت به حضرت مسیح داد. (کتاب مقدس، ۱۳۸۳ ش، انجیل متی، باب ۱؛ انجیل لوقا، باب ۱). از این رو عیسی (علیه السلام) در بیت لحم (انجیل متی، باب ۲) و در نزدیکی اورشلیم زاده شد. نام وی را «یشوع» یعنی نجات خدا، نهادند که در زبان یونانی و رومی، «یسوس» و در عربی، عیسی خوانده می‌شود.

پیش از اعلام رسالت عیسی (علیه السلام) حضرت یحیی بن زکریا (علیه السلام)، پیامبر جوان بنی اسرائیل، به هدایت مردم مشغول بود، اما به فرمان حاکم منطقه «خلیل» سر آن حضرت را در زندان بریدند. (انجیل متی، باب ۱۴، ش ۱ تا ۱۲) وقتی خبر شهادت یحیی به عیسی رسید؛ او هم به پا خاست و قیام کرد. (انجیل متی، باب ۱۴، ش ۱۲ به بعد؛ انجیل لوقا، باب ۴، ش ۱۸). پس از آن حضرت عیسی، به عنوان یک پیامبر، هم مردم را دعوت به دین خدا می‌کرد و هم با مخالفان مبارزه می‌نمود. افرادی که او را در این راه یاری می‌کردند، «حواریون» نام دارند که ۱۲ نفر بودند.

امروز، مسیحیت، با بیش از دو هزار سال سابقه، بزرگترین دین در جهان محسوب می‌شود و بیشترین پیرو را دارد. اما همان‌گونه که در مورد یهودیت بیان شد، پس از حضرت عیسی، حواریون دچار اختلاف شدند و دین مسیحیت به وسیله مبلغان و کلیسا، گرفتار تحریف و خرافات گردید. تا جایی که اگر در حال حاضر، کسی به اناجیل چهارگانه مراجعه کند، هیچ آثاری از آسمانی بودن این کتاب، به چشم نمی‌خورد، بلکه مجموعه‌ای از دستورات اخلاقی، نصایح و خاطراتی است که حواریون نقل کرده‌اند.

## ۳- مجوس

شاید نتوان به سادگی، بین آیین مجوس و زرتشت، تفکیک کرد. اما ظاهراً علمای متقدم مسلمان، مجوس و زرتشت را یکی نمی‌دانستند، (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۳: ۲۰۳۳۶، واژه مجوس)، بلکه دین مجوس پیش از زرتشت بوده و با شهرت یافتن زرتشت، اتباع آئین مجوس، به وی گرایش پیدا کردند. (بیرونی، ۱۳۸۹ ش: ۵۰۷) برخی از محققان معاصر، معتقدند که مجوسیان، پیروی آیین مغان بوده‌اند که پیش از ظهور زرتشت در ایران باستان رواج داشت و عقاید آنان دچار انحراف و آمیخته به شرک شده بود. وقتی زرتشت به عنوان مصلح ظهور نمود، با خرافات و شرک مبارزه کرد و مردم را به سوی خدای یگانه (اهورا مزدا) دعوت کرد و کم‌کم





آیین مغان منزوی گشت و زرتشتی گری جای آن را گرفت. (زمانی، ۱۳۹۴ ش: ۷۳).

نام مجوس، در تورات، در کتاب «ارمیای نبی» (فصل ۳۹، ش ۱۶) و در انجیل «متی» (باب دوم، ش ۱)، آمده است و در قرآن کریم نیز، یک بار در قطار مؤمنان، یهودیان، صابنین و مشرکان ذکر شده است. (حج: ۱۷). اما مشهور علمای اسلام، آیین مجوس را از ادیان آسمانی و اهل کتاب ندانستند. ولی در حکم جزیه، آنان را به اهل کتاب ملحق کرده اند: «وَالْمَجُوسُ تُؤَخَذُ مِنْهُمْ الْجِزْيَةُ لِأَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱: ۳۴۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۵۳، ح ۱۶۷۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۳۶۵، ح ۷۷۰).

به نظر می رسد که مراد آن حضرت در اینجا، الحاق مجوس به اهل کتاب نیست، بلکه در پی بیان مصداق دیگری از اهل کتاب هستند که به مسلمانان گوشزد می کنند، به همان روشی که با اهل کتاب عمل می کنید، با مجوسیان هم به همان شیوه رفتار نمایید. زیرا مسلمانان صدر اسلام به لحاظ همزیستی با یهود و نصاری، آنان را مصداق اهل کتاب می دانستند؛ در حالی که با مجوسیان چندان انسی نداشتند و آن حضرت، جهت اطلاع آنان، مجوس را نیز به این ادیان ملحق کردند. به هر صورت، دلایل کتابی بودن دین مجوس در جای خودش بیان شده است. (ر، ک، به: احکام فقهی ازدواج با غیر مسلمان، نگارنده).

#### ۴- صابنین

یکی از اقوامی که در مورد کتابی بودن و یا عدم کتابی بودن آنان، در میان محققان، گفت گو است، «صابنان» است. آن ها پیش از آیین زردشت، در بین النهرین زندگی می کردند. (زمانی، ۱۳۹۴ ش: ۸۰). اما بسیاری از آنان جذب ادیان دیگر شدند. این به خاطر بعضی از اعمال شاقه خاصی مثل غسل ها و تعمیدهای طولانی که باید در زمستان و تابستان انجام می دادند، بود. به همین دلیل، آنان همواره در کنار نهرهای بزرگ، مانند رود کارون، دز، دجله و فرات زندگی می کردند و امروزه، در حدود پنج هزار نفر از آن ها در خوزستان و بخشی در عراق و حران ترکیه زندگی می کنند. از آن جایی که تبلیغات خاصی دینی ندارند و با اقوام دیگر نیز وصلت نمی کنند، اطلاعات دقیقی در مورد آنان وجود ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ج ۱: ۳۳۵، ذیل آیه ۶۲ بقره و ۱۷ حج). در قرآن کریم، خداوند سه مرتبه از صابنین به نیکی یاد کرده است. (بقره: ۶۲؛ مائده: ۶۹ و حج: ۱۷). به همین دلیل، آنان، متدین به یکی از ادیان آسمانی بوده، به خداوند و قیامت نیز ایمان داشته اند و این که بعضی آن ها را مشرک و ستاره پرست و یا مجوس می دانند، صحیح نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ج ۱: ۳۴۱).

## ب- غیر اهل کتاب

### ۱- معنای شرک و مشرک

شرک در لغت به معنای شریک قرار دادن است (راغب، ۱۴۲۷ق: ۴۵۱) و مشرک اسم فاعل و از ریشه «ش ر ک» است که به معنای مخلوط شدن میزان مالکیت و سهم در مشارکت می‌باشد (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۳: ۴۲۷) و یا به معنای مشارکت دو چیز است، مثل شریک بودن انسان و اسب، در حیوانیت. (راغب، ۱۴۲۷ق: ۴۵۱). اما در اصطلاح فرهنگ دینی و اسلامی، شریک قرار دادن موجودات دیگر با خداوند، در یکی از شئون و مقاماتی که مختص به خداوند است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۱۸۴) به همین دلیل، شرک از نظر اسلام که دین توحید و ضد شرک است، محکوم، مُنکر، گناه نابخشودنی، ظلم بزرگ و مشرک، پلید است. (دشتی، ۱۳۸۵ش، ج ۳: ۸۶۵).

### ۲- اقسام شرک:

دانشمندان علوم دینی، اقسام شرک را به اشکال مختلفی دسته‌بندی کرده‌اند. راغب اصفهانی، می‌گوید: شرک انسان نسبت به دین، به دو قسم است: یکی همان شرک عظیم است که اثبات شریک برای خداوند است و این بزرگترین کفر است که خداوند آن را نمی‌آمرد و دیگر شرک صغیر است که انسان رعایت خداوند با دیگران را در بعضی از امور نکند و اعمال مثل ریا و نفاق، اشاره به این گونه شرک دارد. (راغب، ۱۴۲۷ق: ۴۵۲) شرک در عبادت و بندگی که رایج‌ترین نوع شرک در میان بشر است. به همین دلیل، در طول تاریخ، همواره، شعار پیامبران الهی، مبارزه با خرافات و خدایان دروغین و دعوت به یکتاپرستی بوده است.

### ۳- مصادیق مشرک

با تعاریفی که از عناوینی چون: کافر کتابی، مصادیق اهل کتاب و مشرک، به عمل آمد، تا حدودی مصادیق مشرک روشن شد. زیرا هرکسی که جز اهل کتاب و تابع یکی از ادیان آسمانی نباشد، بی‌دین و مشرک محسوب می‌شود. در این میان، آنچه که مسلم است، بت‌پرستان، خورشید و ماه و گاو پرستان، مشمول و از مصادیق مشرکین هستند. (دشتی، ۱۳۸۵ش، ج ۳: ۸۶۵). شهرستانی، صاحب «ملل و النحل» نیز، گروهی از ادیان باطل و مشرک را نام برده است، (شهرستانی، ۱۳۸۴ش، ج ۱: ۲۳ تا ۲۵) که علاقه‌مندان به تحقیق، رجوع کنند.

## فصل دوم: احکام ازدواج مرد مسلمان با زن کتابی در قرآن

### در آمد

ازدواج مرد مسلمان با زنان، به ۴ صورت قابل تصور است: ۱- ازدواج با زانی که مبدئی برای جهان قائل و معتقد نیستند، مانند ملحدان و مارکسس‌ها؛ ۲- ازدواج با زانی که باوری به مبدأ دارند، اما مشرک هستند؛





۳- ازدواج با زنان اهل کتاب؛ ۴- ازدواج با زنان مؤمن مسلمان. در این میان، ازدواج با زنان ملحد که به چیزی اعتقاد ندارند، یقیناً حرام و باطل است. زیرا قرآن کریم در مورد ازدواج با زنان مشرک، به صراحت فرموده است: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ» (بقره/۲۲۱). حال در جایی که ازدواج با زنان مشرک جایز نیست، پس ازدواج با زنان ملحد و بی‌دین، به طریق اولی حرام و باطل است، چون ملحد از مشرک آلوده‌تر است، زیرا مشرک به اصل مبدأ و خالق معتقد است ولی ملحد چنین اعتقادی ندارد، در نتیجه حتماً بدتر از مشرک است و ازدواج با زنان اهل ایمان (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲۲: ۵۷؛ قرضاوی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱: ۵۷۷) مسلمان و با شرایطی، با زنان کتابی نیز جایز است.

قرآن مجید در ۳ آیه به وضوح از ازدواج مرد مسلمان با زنان اهل کتاب سخن گفته است. در این بخش، هر ۳ آیه شریفه، مورد بحث و تحلیل دقیق قرار می‌گیرد و در فصل دیگری، دیدگاه فقها و دانشمندان علوم اسلامی نیز پیرامون آن منعکس خواهد شد.

### الف- آیه اول

«الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّلَ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّلَ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ...» (مائده/۵).

امروز چیزهای پاک و پاکیزه بر شما حلال شد و طعام اهل کتاب برای شما و طعام شما نیز برای آنان حلال گشت همچنین ازدواج با زنان پاکدامن مسلمان و زنان اهل کتاب، به شرط اینکه مهر آنان را بدهید و پاکدامن باشید و زناکار نباشید و با زنان، رابطه مخفیانه برقرار نکنید...»

### مفردات آیه:

۱- «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ...» به عقیده برخی مفسران، مراد از «الْيَوْمَ» روز عرفه، فتح خیبر و یا غدیر خم است که روز پیروزی کامل اسلام بر کفار بوده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ج ۴: ۳۵۶). به هر صورت، تعبیر «الْيَوْمَ» نشان دهنده این است که در آن روز، ۲ چیز از اهل کتاب بر مسلمانان حلال شده است: ۱- طعام اهل کتاب ۲- ازدواج با زنان کتابی. از آن جایی که در گذشته، مسلمانان از معاشرت و تماس با اهل کتاب شدیداً نهی شده بودند؛ خداوند با نزول این آیه، محدودیت‌ها را رفع و اضطراب آنان را برطرف کرد و دل‌هایشان آرامش یافت. (علامه طباطبائی، ۱۳۸۹ ش، ج ۵: ۳۲۶) زیرا در صدر اسلام، مسلمانان، ناگزیر به تعامل و ارتباط با اهل کتاب بودند. لذا آیه فوق، این موانع را برداشت.

۲- « وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّلَ لَكُمْ...» بیشتر مفسران اهل سنت معتقدند که تعبیر «طعام» عمومیت دارد و هر نوع طعامی را شامل می‌شود، خواه گوشت حیواناتی باشد که توسط آنان ذبح شده باشد و یا سایر



خوراکی ها، (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ح: ۴: ۳۵۷) ولی اکثر قاطع دانشمندان شیعه می گویند: منظور از «طعام» غیر از ذبیحه‌های اهل کتاب است. همچنان که امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند: «مقصود از طعام، حیوانات و میوه‌ها است، نه ذبیحه آنان، زیرا آن‌ها هنگام ذبح، نام خداوند را نمی‌برند». (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۶۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۴: ۶۶).

۳- «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ...» احصان به معنای حفظ و نگهداری است. به همین دلیل به قلعه حصن گفته‌اند و احصان در مورد انسان و در این آیه شریفه، به معنای عفت است که آدمی را از خطا و فحشا باز می‌دارد.

به گفته اهل ادب، احصان معانی گوناگونی دارد، مانند اسلام، همسر داشتن، آزاده و عفیف بودن و در این جا مقصود زنان عفیف و پاکدامن مسلمان و اهل کتاب است. (علامه طباطبائی، ۱۳۸۹ ش، ج ۵: ۳۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲۲: ۵۴). همان گونه که از امام کاظم (علیه السلام) سؤال شد، معنای احصان در این آیه چیست؟ فرمودند: منظور زنان عفیف آنان است. (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱: ۳۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲: ۱۲).

### دلالت آیه

بنابر توضیحاتی که داده شد، این آیه، صراحت به جواز ازدواج مردان مسلمان با زنان عفیف اهل کتاب دارد، به شرط این که تمام شرایط یک ازدواج صحیح اسلامی رعایت شود و هر نوع ازدواج با زنان اهل کتاب، باید مانند نکاح زنان مسلمان صورت گیرد و مهریه آنان نیز باید پرداخت شود و از هرگونه روابط پنهانی و نامشروع با آنان، خودداری گردد. ظاهراً آیه مورد بحث تعمیم دارد و شامل ازدواج دائم و موقت می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲۲: ۵۹). اگرچه علمای عامه، منکر جواز متعه هستند.

### ب- آیه دوم

«وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ وَلَا أُمَّةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْبَابُكُمْ أَوْلِيَّكُمْ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ...» (بقره/۲۲۱)

و با زنان مشرک ازدواج نکنید، تا ایمان آورند و کنیز مؤمن از زن آزاد مشرک بهتر است (هرچند زیبایی و ثروت او) شما را به شگفتی وادارد و زنان مسلمان را به ازدواج مردان مشرک وادار نکنید، مگر اینکه اول ایمان آورند و برده‌ی با ایمان، از مرد مشرک بهتر است، اگرچه (مال و موقعیت او) شما را به شگفتی آورد. زیرا مشرکان شما را به آتش دعوت می‌کنند و خداوند شما را به سوی بهشت و مغفرت می‌خواند...



## شان نزول

بسیاری از مفسران اسلامی، در تفسیر این آیه، شان نزولی را بیان کرده‌اند که به شرح ذیل است: شخصی به نام «مرثد» که مردی شجاعی بود، از طرف پیامبر اکرم (ص) مأموریت پیدا کرد تا مسلمانانی که در مکه، تحت فشار و شکنجه کفار قریش قرار داشتند را نجات داده و آنان را با خود به مدینه آورد. از این رو مرثد مخفیانه وارد مکه شد. وی در مکه با زنی زیبارویی به نام «عناق» مواجه شد که در زمان جاهلیت و قبل از مسلمان شدنش، با او در ارتباط بود. آن زن مرثد را مثل گذشته به سوی خود خواند اما مرثد دیگر مسلمان شده بود و تسلیم خواسته او نشد و خطاب به وی گفت: وای برتو! اسلام دیگر میان من و تو حائل گشته.

وقتی عناق از او ناامید شد، متقاضی ازدواج با مرثد گشت. در این هنگام، مرثد گفت: این مسئله را باید با پیامبر (ص) در میان بگذارم و کسب تکلیف کنم. او پس از انجام مأموریت و بازگشت به مدینه، این جریان را با رسول خدا (ص) مطرح کرد. به همین مناسبت، این آیه نازل گشت و عدم شایستگی زنان مشرک و ازدواج آنان با مردان مسلمان را بیان کرد. (طبرسی، ۱۳۸۰ ش، ج: ۱؛ زمخشری، ۱۳۸۹ ش، ج: ۱؛ ۳۲۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۹ ش، ج: ۲؛ ۳۰۸؛ الزحیلی، ۱۳۸۹ ش، ج: ۲؛ ۳۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ج: ۲؛ ۱۰۸).

همچنین برای فراز دیگری از این آیه: «وَلَا مُمْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ» شان نزول دیگری نیز از ابن عباس نقل شده است که او می‌گوید: این بخش در مورد «عبد الله بن رواحه» نازل شد. زیرا او کنیز سیاه پوستی داشت و روزی نسبت به وی خشمگین گشت و او را مورد ضرب و شتم قرار داد. پس از آن که خشمش فروکش کرد؛ نزد رسول خدا (ص) آمد و جریان را بازگو کرد. آن حضرت فرمود: وضع کنیزت چگونه است؟! او عرض کرد: نیکو وضو می‌گیرد و اهل نماز و روزه است و شهادت به وحدانیت خداوند و رسالت شما می‌دهد. در این هنگام فرمود: ای عبد الله! کنیز تو مؤمنه است. عبدالله گفت: حال که او را مؤمنه می‌دانید، به آن خدایی که شما را به رسالت مبعوث کرد، آزادش می‌کنم و با وی پیوند ازدواج می‌بندم و همین کار را کرد.

وقتی مردم این خبر را شنیدند، عبدالله را به خاطر ازدواج با کنیز سیاه پوستش، سرزنش کردند. زیرا آنان ازدواج با مشرکان را به خاطر این که نسب معین دارند، دوست می‌داشتند. در این هنگام خداوند این فراز آیه را فرو فرستاد: «وَلَا مُمْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ». (سیوطی، ۱۴۲۳ ق، ج: ۱؛ ۶۱۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۹ ش، ج: ۲؛ ۳۸۰).

## مفردات آیه:

۱- «وَلَا تَنْكِحُوا...» نکاح در لغت هم به معنای آمیزش جنسی آمده و هم به معنای عقد ازدواج، در این آیه معنای دوم مراد است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ج: ۲؛ ۱۶۲)، یعنی با زنان مشرک ازدواج نکنید و از آنان همسر نگیرید. (زمخشری، ۱۳۸۹ ش، ج: ۱؛ ۳۲۵). اما صاحب «مجمع البیان» می‌گوید: ریشه این



واژه در اصل، به معنای آمیزش است ولی امروز یعنی ازدواج نکنید، (طبرسی، ۱۳۸۰ ش، ج: ۱، ۷۸۰) تا این که ایمان آورند.

۲- « الْمُشْرِكَاتِ... » واژه مشرک در قرآن، غالباً به بت پرستان اطلاق شده است. اگر چنین باشد، منظور آیه، این است که زنان بت پرست را به نکاح خود در نیاورید. اما برخی از مفسران معتقدند که این حکم تعمیم دارد و شامل زنان مشرک حری و زنان اهل کتاب نیز می شود. زیرا اهل کتاب هم مشرک هستند (زمخشری، ۱۳۸۹ ش، ج: ۱، ۳۲۵) و قرآن در مورد آنان فرموده است: « وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ؛ (توبه/۳۰) یعنی یهود گفتند: (عزیر) پسر خدا است و نصاری نیز گفتند: مسیح پسر خدا است! این سخنی است که با زبان خود بیان می کنند که همانند گفتار کافران پیشین است، لعنت خداوند بر آنان باد که چگونه دروغ می گویند»

عقاید فوق، اگرچه شرک آلود است، اما در آیات دیگری قرآن کریم، بارها اهل کتاب در برابر مشرکان قرار گرفته اند و ادیانی مثل یهود، مسیحیت و مجوس، در اصل، متکی به نبوت راستین و کتاب آسمانی بودند. پس معلوم می شود که منظور از مشرک، در آیه، همان بت پرستان است، نه اهل کتاب. زیرا فرق میان زن مشرک و کتابی، این است که زن مشرک اصلاً به هیچ دینی ایمان ندارد؛ اما زن کتابی در ایمان به خدا، معاد، حلال و حرام، و جوب انجام امور خیر و دوری از رذایل و... با مسلمانان مشترک است. (الزحیلی، ۱۳۸۹ ش، ج: ۲، ۳۳۱).

۳- « حَتَّى يُؤْمِنَ... » مقصود از ایمان در این آیه، ایمان به معنای خاص آن نیست، بلکه مراد اسلام است. مفسر معروف، طبرسی در این مورد می نویسد: «يُصَدِّقَنَّ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ». (طبرسی، ۱۳۸۰ ش، ج: ۱، ۷۸۰، ذیل آیه).  
 ۴- «وَلَا مَآءَةً - وَلَعَبْدٌ» منظور از امه و عبد، در آیه، کنیز و غلام هستند که مملوک دیگران اند. (همان).

### دلالت آیه

همان گونه که اشاره شد، این آیه ی شریفه، هر نوع ازدواج مسلمان با مشرک را منع کرده است و در این جا، مشرک ارتباطی به اهل کتاب ندارد. زیرا اگرچه اهل کتاب دارای برخی عقاید مشرکانه هستند اما در اصل از صف مشرکان جدا هستند و مرد مسلمان می تواند با زن کتابی ازدواج کند. ولی، براساس نصوص، زن مسلمان نمی تواند با غیر مسلمان پیوند زناشویی ببندد. (ممتحنه/۱۰؛ الزحیلی، ۱۳۸۹ ش، ج: ۲، ۳۳۱).

### ج- آیه سوم

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمَ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلْوَا مَا أَنْفَقُوا... » (ممتحنه/۱۰)؛



ای اهل ایمان! هنگامی که زنان با ایمان (از مکه به مدینه) به سوی شما هجرت کردند، آنان را امتحان کنید و خداوند از صدق و کذب ایمانشان آگاه است. اگر آن‌ها را مؤمن یافتید؛ به سوی کفار و شوهرانشان باز نگردانید. زیرا نه آنان به کفار حلالند و نه کافران به آن‌ها، ولی، مهر و مخارجی که همسرانشان مصرف کرده‌اند، به آنان بازگردانید و اشکالی ندارد که با آن‌ها ازدواج کنید، به شرطی اینکه مهرشان را بدهید و زنان کافر را در نکاح خود ننگه ندارید و اموالی را که صرف زنان کافر کرده‌اید، از کفار مطالبه کنید، همان گونه که آنان نیز حق مطالبه اموالشان را دارند...»

## شان نزول

بسیاری از مفسران قرآن کریم، در تفسیر آیه‌ی بالا، شأن نزولی را نقل کرده‌اند که دانستن آن، کمک زیادی به هدف و مقصود دقیق آیه می‌کند و آن این است: پس از آن که پیامبر اکرم (ص) با اصحابشان، در سال ششم هجری از مدینه به قصد مکه خارج شدند، کفار قریش از ورود آنان به مکه و مناسک حج، ممانعت کردند. در آن میان، مذاکراتی که بین قریش و مسلمانان صورت گرفت، منجر به «صلح حدیبیه» شد. یکی از بندهای صلح نامه این بود که هر کس از مردم مکه به اسلام، در مدینه ملحق شود، مسلمانان باید او را به قریش بازگردانند اما اگر کسی از اسلام روی گردان شد و به سوی قریش بازگشت، آنان می‌توانند او را برنگردانند.

پس از آنکه پیمان نامه فوق منعقد شد و طرفین آن را امضا کردند، زنی از قریش به نام «سبیعه» به اسلام گرایش پیدا کرد و در همان «حدیبیه» به پیامبر و اردوی مسلمانان پناهنده شد. وقتی همسرش «مسافر یا صیفی» در جریان قرار گرفت، راه اردوگاه مسلمانان را در پیش گرفت تا جهت بازگرداندن زن تازه مسلمان، با پیامبر اسلام، مذاکره کند. زمانی که به حضور آن حضرت رسید، گفت: ای محمد! همسر من را به من بازگردان، زیرا این یکی از مواد پیمان نامه است که هرگاه یکی از قریش به اسلام روی آورد، قریش می‌تواند او را بازگرداند و مرکب این عهدنامه هنوز خشک نشده است. این جا بود که آیه مورد بحث نازل گشت و تکلیف جبهه اسلام، در قبال زنان تازه مسلمان و سرنوشت آنان را روشن کرد.

و این که زنان مهاجر و مدعی ایمان، باید مورد امتحان قرار بگیرند تا صدق ادعای آنان ثابت شود، ابن عباس می‌گوید: کیفیت امتحان آن‌ها، این گونه بود که باید سوگند یاد کنند که هجرتشان به خاطر مسائل شخصی مانند کینه از شوهر و یا سایر امور دنیایی نباشد، بلکه تنها برای حق‌گرایی، دین‌خواهی و بیزاری از کفر باشد. زن مهاجر در حضور پیامبر (ص) قسم یاد کرد که هجرت او برای خدا و رسولش است. وقتی آن حضرت سخنان زن تازه مسلمان را شنید، شوهر او را طلبید و فرمود: پیمان نامه حدیبیه، ناظر به مردان است و شامل زنان نمی‌شود و اگر تمایل داری، تمام مخارج و مهریه‌ی ای که مصرف آن زن کرده‌ای را، به تو پرداخت می‌کنم اما او را هرگز به تو تسلیم نمی‌کنم. او هم قبول کرد. (طبرسی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱: ۷۶۱؛ زمخشری، ۱۳۸۹ ش، ج ۴:



۶۳۳؛ علامه طباطبائی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۹: ۴۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ش، ج ۲۴: ۴۷).

## مفردات آیه:

۱- « إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ » مقصود از ایمان در این آیه، ایمان به معنای خاص نیست، بلکه اگر کسی مسلمات دین را تصدیق و شهادتین را بر زبان جاری کرده باشد و اعمالش منافات با موارد فوق نداشته باشد، چنین کسی جزو زنان مؤمن است. (زمخشری، ۱۳۸۹ش، ج ۴: ۶۳۳).

۲- « مُهَاجِرَاتٍ » زنانی که نور ایمان در قلب آنان تابید، از دارالکفر به دارالایمان هجرت می‌کنند و این اختصاص به عصر رسالت داشت. اگر زنی در راستای حفظ ایمان و اعتقاداتش چنین عمل شجاعانه‌ای را انجام دهد، به راستی او شایسته تمجید و حمایت است. همان گونه که پیامبر(ص) از «سبیعه» پشتیبانی کرد.

۳- « فَأَمْتَحِنُوهُنَّ » یعنی زنان مهاجری که مدعی ایمان هستند را امتحان کنید تا ظن غالب حاصل کنید که ایمان آنان از سر صدق است. (همان) و آنچه در ظاهر ادعا دارند، با باطنشان نیز هماهنگ است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ش، ج ۲۴: ۴۸). همان گونه که در شأن نزول آیه اشاره شد، امتحان آنان به سوگند دادن بود. ظاهراً غالب مردم به سوگند معتقد بودند. اگرچه ممکن است بعضی از افراد، در ادعای خود صادق نباشند و قسم دروغ بخورند، به همین دلیل خداوند در ادامه آیه فرموده است: « أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ »

۴- « فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ » در ادامه خداوند فرموده است: «اگر زنان مهاجر مدعی ایمان، از آزمایش سربلند و کامیاب بیرون آمدند و شما پی به صدق ایمان آن‌ها بردید، دیگر نباید آنان را به کفار تحویل دهید. زیرا وقتی زنی از قطار کافران خارج می‌شود و زحمت هجرت در راه اسلام را بر جان می‌خرد، دیگر تمام راه‌های بازگشت به سوی خانواده و همسرش را بر روی خود مسدود کرده است و اگر خانواده‌اش هم جهت بازگرداندن وی اقدام می‌کنند، برای ادامه زندگی مسالمت‌آمیز نیست، بلکه برای شکنجه و انتقام است. حال اگر جامعه اسلامی چتر حمایتی خود را بر سر چنین زنان بی‌پناهی نگستراند و از آنان حمایت نکند، این دسته از زنان، تا آخر عمر از زندگی مناسب، محروم می‌گردند و دیگر هیچ زنی به اسلام گرایش پیدا نمی‌کند و رنج هجرت در راه دین را بر جان نمی‌خرد.

۵- « لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ » بدون شک، ایمان و کفر، دو جهت مخالف و غیر قابل جمع هستند؛ در حالی که ازدواج و تشکیل خانواده، یک امر مقدس و آسمانی است و زوجین باید در مسیر الهی، از نظر فکری و اعتقادی، همگام و دارای وحدت رویه باشند. از این رو، خداوند فرموده است: « زنانی که در راه اسلام هجرت کرده و خود را به ساحل ایمان رسانده‌اند، دیگر شایسته نیست، با کفار پیوند داشته باشند و مردان کافر هم لیاقت همسری زنان مؤمن را ندارند.»

۶- « وَأَتَوْهُم مَّا أَنْفَقُوا » ازدواج و تشکیل خانواده، مخارجی را بر مرد تحمیل می‌کند. حال اگر زنی طالب





جدایی از همسرش باشد، باید مالی را به شوهرش بدهد تا بخشی از زیان مالی وی جبران گردد. براساس آیهی شریفه، زنی که خود متقاضی جدایی از شوهر کافرش است، باید خود او و یا حکومت اسلامی، خسارت های مالی مثل مهریه را به مرد بپردازد. همان گونه که رسول خدا(ص) هزینه های شوهر «سببعه» را پرداخت کرد. ۷- «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» وقتی زنان مؤمن از شوهران کافرشان جدا می شوند، پس از پایان عده، مردان مسلمان می توانند با آنان ازدواج کنند. البته باید مهریه آن ها را بپردازند. این گونه نیست که همان مهریه و مخارجی را که به شوهر کافر زن داده اند، آن را به عنوان مهر ازدواج دوم زن حساب کنند، بلکه حرمت زن مسلمان ایجاب می کند که در ازدواج جدید نیز مهریه مناسب شأن او تعیین گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ج ۲۴: ۵۱).

۸- «وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ» تمسکوا به معنای حفظ و نگهداری است و مراد از «عصم» در این آیه، همان همان عقد نکاح و پیوند زناشویی است. (بهرام پور، ۱۳۸۹ ش: ۵۵۰). پس معنای آیه این است که: زنان کافر خود را، در همسری نگه ندارید. یعنی اگر مرد اسلام آورد و زن در حال کفر باقی ماند، باید آن زن را رها کند و همان گونه که احترام متقابل اقتضا می کند، مسلمان مخارج مرد کافری که زن وی به اسلام گرویده بود، را می پرداخت؛ مرد مسلمان نیز می تواند مخارج و مهریه ای را که مصرف زن کافر خود کرده است، از کفار مطالبه کند. «وَأَسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلْوَا مَا أَنْفَقُوا»

براساس گزارش های رسیده، پیامبر اکرم و مسلمانان صدر اسلام این کار را انجام داده اند و روایات نیز حاکی از این جریان است.

برخی از مفسران اسامی این زنان را برشمرده اند، گفته اند: زنانی که از حوزه اسلام گریخته و به کفار پیوسته اند، در مجموع، شش نفر بودند: ۱- ام حکم دختر ابوسفیان که زن عیاض بن شهادت فهری بود؛ ۲- فاطمه دختر ابی امیه، زن عمر بن خطاب و خواهر ام سلمه؛ ۳- بروع دختر عقبه، همسر شماس بن عثمان؛ ۴- عبده دختر عبدالعزی بن فضله، همسر عمرو بن عبدود؛ ۵- هند دختر ابوجهل، زن هشام بن عاص؛ ۶- کلثوم دختر جرول، همسر عمر. رسول خدا(ص) از غنائم، مهر زنان افراد فوق را پرداخت کرد و آنان پول را به همسران سابق خود رساندند. (زمخشری، ۱۳۸۹ ش، ج ۴: ۶۳۶؛ علامه طباطبائی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱۹: ۴۱۴ و ۴۱۵).

### دلالت آیه

همان گونه که از مفردات آیه به دست آمد، هرگاه زنی که سابقه کفر دارد، اگر مدعی ایمان شد، پس از امتحان و اثبات ادعایش، جامعهی اسلامی موظف به پناه دادن به وی است و پیوند ازدواجش با شوهر کافرش منقطع شده است. مردان مسلمان نیز باید زنان کافر خود را رها کنند. زیرا نه زن و مرد مسلمان بر کافران حلال اند و نه کفار نسبت به شخص مسلمان حلال اند. بنابراین، هر نوع پیوند زناشویی، مسلمان با کفار صحیح نیست.

## پیرامون نسخ آیات

تا به این جا، سه آیه از قرآن مجید، که به موضوع ازدواج با غیر مسلمان پرداخته بود، مورد بحث قرار گرفت که آیه‌ی سوره بقره، ازدواج مرد مسلمان، با زن کتابی را مشروط بر ایمان آن زن نمود: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ» و آیه‌ی سوره ممتحنه نیز تأکید داشت که زنان کافر را به همسری خود نگه ندارید: «وَلَا تُمَسِّكُوا بِعِصْمِ الْكُوفِرِ» ولی در آیه سوره مائده، اذن به نکاح زنان کتابی عقیف داده شده است: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ»

از پیام و مفهوم کلی سه آیه‌ی فوق، این گونه استنباط می‌شود که آیات سوره بقره و ممتحنه، ازدواج مرد مسلمان، با زن کتابی را ممنوع و یا مشروط به شرایطی کرده است؛ اما، در این میان، تنها آیه‌ی سوره مائده، بر حریت ازدواج مسلمان، با زنان کتابی دلالت دارد. بنابراین، در این صورت، ۳ احتمال قابل بررسی است:

### صور سه گانه نسخ:

۱- نسخ آیه سوره مائده، توسط آیه سوره بقره؛

۲- نسخ آیه سوره مائده، به وسیله آیه سوره ممتحنه؛

۳- نسخ و یا تخصیص آیه سوره بقره و ممتحنه، توسط آیه سوره مائده؛

### ۱- صورت اول (نسخ آیه سوره مائده، توسط آیه سوره بقره)

حسن بن جهم می‌گوید: امام رضا(علیه السلام) به من فرمود: ای ابامحمد! بگو بدانم، در مورد مردی که زن مسلمان دارد و با زن نصرانی نیز ازدواج می‌کند، چه می‌گویی؟ عرض کردم: فدایت شوم! در محضر شما، نظر من چه ارزشی دارد؟ فرمود: نظرت را بگو، از سخن تو، دیدگاه من هم حاصل می‌شود. پس من گفتم؟ ازدواج با زن نصرانی جایز نیست. چه مرد، زن مسلمان داشته باشد و یا نداشته باشد. حضرت فرمود: به چه دلیل؟ گفتم: به دلیل آیه ی: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ». (بقره: ۲۲۱). در این هنگام، فرمود: پس در باره این آیه چه می‌گویی: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ». (مائده: ۵)، عرض کردم: آیه ی سوره بقره، آیه ی سوره مائده را نسخ کرده است. امام، تبسمی نمود و سکوت کرد. (کلینی، ۱۳۸۸ ش، ۵: ۳۵۷، باب نکاح الذمیة ح ۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۷: ۲۹۷، باب ۲۶، ح ۱۲۴۳).

### پاسخ اول

ظاهراً دلالت این روایت، بر حرمت ازدواج مرد مسلمان، با زنان کتابی، روشن است. اما این روایت مخالف و معارض با روایات صحیح و پرشماری است که بر اساس آنان، آیات سوره بقره نمی‌تواند ناسخ آیات سوره مائده باشد. زیرا سوره بقره در مکه نازل شده است؛ در حالی که سوره مائده در اواخر عمر شریف پیغمبر اکرم(ص) و آخرین سوره ای است که در مدینه نازل گشته است و هیچ یک از احکام آن نسخ نشده است و همچنان بر





قوت خود باقی است. بنابراین، آیات سوره مائده، ناسخ است، نه منسوخ. (قرطبی، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۶۸؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۳: ۴۱۳؛ سیوطی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۴). از طرف دیگر، چه بسا که تبسم و لبخند امام (علیه السلام) به دلیل ضعف و سستی سخن حسن بن جهم باشد؛ زیرا این اجتهاد ناصواب، موجب تبسم آن حضرت شده است که نهی از نکاح مشرک را ناسخ جواز نکاح اهل کتاب پنداشته است. همچنان که بعضی از علما این گونه برداشت کرده‌اند. (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰: ۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۲۲: ۷۹). از طرف دیگر، بعضی از علما، نظیر شهید ثانی در کتاب «مسالك» سند این روایت را مخدوش دانسته است. (شهید ثانی، ۱۴۲۵ق، ج ۷: ۳۵۹) به علاوه، اصلاً آیه سوره بقره و مائده، متباین‌اند، زیرا اولی در مورد نکاح مشرک بحث می‌کند، در حالی که دومی از ازدواج با اهل کتاب سخن می‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۲۲: ۶۱) و در اصطلاح قرآن، مشرک در مقابل اهل کتاب قرار دارد. (همان: ۶۹).

## ۲- صورت دوم: (نسخ آیه سوره مائده، به وسیله آیه سوره ممتحنه)

برخی روایات رسیده، حاکی از آن است که آیه سوره مائده به وسیله آیه سوره ممتحنه نسخ شده است. راوی مشهور، زراره، در این مورد می‌گوید: از امام باقر (علیه السلام) درباره آیه‌ی «و الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ». (مائده/۵) سؤال کردم، آن حضرت در پاسخ فرمود: این آیه به وسیله آیه «و لَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ». (ممتحنه/۱۰) نسخ شده است». (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۱۷۹، باب ۱۱۷، ج ۶۴۹). و چند روایت دیگر نیز، با مضمون فوق، در برخی از منابع وارد شده است که غالباً از امام محمد باقر (علیه السلام) نقل شده‌اند. (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴: ۴۱۰، باب ۱، ج ۷؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ۴۳۳).

## پاسخ دوم

بنابر روایات رسیده، سوره ممتحنه نمی‌تواند ناسخ احکام سوره مائده باشد. زیرا بسیاری از مفسران و محدثان اسلامی از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند که آن حضرت در مورد سوره مائده فرموده‌اند: «المائدة من آخر القرآن تنزیلاً فأحلوا حلالها و حرّموا حرامها». (صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۷۱؛ سیوطی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۲۵۲). قرطبی نیز نقل کرده است که: «المائدة من آخر ما نزل، لیس فیها منسوخ». (قرطبی، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۳۰۵). در برخی از متون روایی، سخنی از حضرت علی (علیه السلام) نقل شده است که فرموده است: «تا زمان نزول سوره مائده، برخی از آیات قرآن، بعضی دیگر را نسخ می‌کرد و ما همیشه به آخرین دستورات پیامبر (ص) عمل می‌کردیم، اما آخرین سوره‌ای که بر آن حضرت نازل شد، مائده بود که برخی از آیات پیشین خود را نسخ کرد ولی چیزی از آن نسخ نشد. (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱: ۲۸۸، ح ۲؛ طبرسی، ۱۳۸۰ش، ج ۳: ۵۱۲؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۱۹۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۱۳؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸: ۲۷۱).

در نقل دیگری نیز وارد شده است که: مردی وضو گرفت و بر روی کفش‌هایش مسح نمود؛ سپس وارد



مسجدالنبی شد و به نماز ایستاد. حضرت علی(علیه السلام) آمد و پا به گردن وی نهاد و فرمود: وای بر تو! بی وضو نماز می‌خوانی؟ مرد گفت: عمر بن خطاب این گونه به من وضو آموخته است! امام(علیه السلام) دستش را گرفت و پیش عمر آورد و با صدای بلند، خطاب به وی فرمود: این مرد، در باب وضو، چه نسبتی به تو می‌دهد؟! عمر گفت: درست می‌گویند، من به او این گونه وضو یاد داده‌ام! زیرا رسول خدا(ص) بر کفش‌هایش مسح می‌کرد. در این هنگام حضرت فرمود: قبل از نزول سوره مائده یا بعد آن؟ وی گفت: نمی‌دانم! فرمود: حال که نمی‌دانی، چرا فتوا می‌دهی؟ قرآن مسح بر کفش را منع کرده است. (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱: ۲۹۷، سوره مائده؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۷: ۶۰، باب ۶، ح ۳۳۱۹۸ و دیگر منابع).

و در روایتی دیگری نیز آمده است که روزی خلیفه دوم اصحاب پیامبر(ص) را جمع کرد و علی بن ابی طالب(علیه السلام) نیز در میان آنان بود. او گفت: نظرتان را پیرامون مسح بر روی کفش بیان کنید. مغیره بن شعبه برخاست و گفت: رسول خدا(ص) را دیدم که بر روی کفش مسح کشید. در این هنگام، امیرالمؤمنین(علیه السلام) فرمود: این جریان قبل از نزول سوره مائده بود یا بعد آن؟ او در پاسخ گفت: نمی‌دانم! حضرت فرمود: قرآن مسح بر کفش را نسخ نموده و سوره مائده، دو یا سه ماه پیش را رحلت پیغمبر(ص) نازل شده است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳۶۱: ۱، باب ۱۶، ح ۱۰۹۱ و منابع دیگر)

بنابراین، همان گونه که در روایات فوق اشاره شد، هیچ کدام از سور بقره و ممتحنه، نمی‌توانند احکام سوره مبارکه مائده را نسخ و منع کنند، زیرا این سوره، آخرین سوره‌ای است که بر پیامبر اکرم(ص) نازل گشته است و به گواهی بعضی از روایات، سوره مائده اصلاً منسوخ ندارد؛ ولی در آن ناسخ وجود دارد. (علامه طباطبائی، ۱۳۸۹ ش، ج ۵: ۳۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲۲: ۶۲). مطابق برخی روایات، این سوره در حجه الوداع و در مسیر میان مکه و مدینه فرود آمده است. (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۶: ۱۱۶). همان گونه که علامه طباطبائی نیز فرموده‌اند: از آن جایی که در گذشته، مسلمانان از معاشرت و تماس با اهل کتاب شدیداً نهی شده بودند، خداوند با نزول این آیه، در سوره مائده، محدودیت‌ها را رفع و اضطراب مسلمانان را برطرف کرد و دل‌هایشان آرامش یافت. (علامه طباطبائی، ۱۳۸۹ ش، ج ۵: ۳۲۶). زیرا در صدر اسلام، مسلمانان، ناگزیر به تعامل و ارتباط با اهل کتاب بودند. به همین دلیل، آیه سوره مائده در زمینه منت‌گذاری نازل شده و گشایشی به کار مؤمنان داده است و آیه ای که چنین زمینه‌ای دارد، قابل نسخ نیست. (همان: ۴۱۶).

### ۳- صورت سوم: (نسخ و یا تخصیص آیه سوره بقره و ممتحنه، توسط آیه مائده)

اگرچه در پاسخ‌های دوم و سوم، به ناسخ بودن سوره مائده اشاره شد؛ اما اگر کسی منصفانه این ۳ آیه را مورد مطالعه و مقایسه قرار دهد، بی‌تردید، متوجه خواهد شد که: آیه سوره مبارکه بقره و مائده، هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ زیرا موضوع آیهی سوره بقره مشترکین است، در حالی که آیهی سوره مائده به بحث اهل کتاب



می‌پردازد و اهل کتاب غیر از مشرکین است. پس این دو موضوع مستقل است که چندان ارتباطی با هم ندارند. ولی رابطه‌ی میان آیه سوره ممتحنه و مائده، عام و خاص است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲۲: ۶۱ و ۷۹). چون لفظ کافر در آیه سوره ممتحنه، نسبت به سوره مائده، عمومیت دارد و هم شامل کافر اهل کتاب می‌شود و هم غیر آن و آیه سوره مائده، این عمومیت را تخصیص می‌زند، همچنان که این آیه با قید «الیوم» شروع شده است، پس جواز ازدواج با این دسته از زنان در گذشته وجود نداشته است و قید مذکور این ممنوعیت را برداشته است. چنانچه دیدگاه صاحب «المیزان» نیز این بود که آیه سوره مائده، در راستای تخفیف و امتنان است. چون شارع مقدس با اباحتی این حکم، منع و تکلیف را از دوش مسلمانان برداشته است.

### حاصل بحث

تا این جا، آیات سه گانه مذکور، مورد بحث و کاوش قرار گرفت و تا حدودی، اهداف و پیام آیات به دست آمد که عصاره و نتایج آن به شرح ذیل است:

۱- بر اساس آیه ۵ سوره مائده، مرد مسلمان می‌تواند با زنان عقیف اهل کتاب، پیوند ازدواج ببندد. مشروط بر این که تمام شرایط یک ازدواج صحیح اسلامی را مراعات کند.

۲- مطابق آیه ۲۲۱ سوره مبارکه بقره، مسلمان نمی‌تواند با مشرک ازدواج کند و مشرک غیر از اهل کتاب است. اگرچه اهل کتاب دارای برخی عقاید شرک‌آلود هستند اما در اصل، تفاوتی فاحشی با مشرکان دارند. بنابراین، این آیه نیز مانع ازدواج مرد مسلمان با زن کتابی نیست.

۳- از آیه ۱۰ سوره مبارکه ممتحنه به دست می‌آید که زنان کافری که نور ایمان در قلب آنان می‌تابد و به دنبال حفظ ایمان خودشان هجرت می‌کنند تا در قطار اهل ایمان قرار بگیرند، پس از تأیید صحت ایمانشان، دیگر علقه زوجیت آنان با شوهران کافرشان بریده می‌شود و میان زنان مسلمانی که از اسلام دست می‌کشند و به کفار می‌پیوندند، با شوهران مسلمانشان، جدایی ایجاد می‌شود و همچنین، اگر یکی از زوجین ایمان آورند و دیگری در حالت کفر باقی بماند.

## فهرست منابع:

### قرآن کریم.

- ۱- ابن حزم، علی بن احمد، (۱۴۲۲ق)، المحلی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، دوم.
- ۲- بجنوردی، سید محمد حسن، (۱۴۲۴ق)، القواعد الفقهیه، قم، دلیل ما، اول، ۱۴۲۴ق.
- ۳- همدانی، فاضل خان، (۱۳۸۳ش)، کتاب مقدس (ترجمه عهدین)، تهران، اساطیر، دوم.
- ۴- مستر هاکس، (۱۳۸۳ش)، قاموس کتاب مقدس، ترجمه: مسترهاکس، تهران، اساطیر، دوم.
- ۵- توفیقی، حسین، (۱۳۸۱ش)، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت، پنجم.
- ۶- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۸۹ش)، الآثار الباقیه، تهران، امیرکبیر، ششم.
- ۷- زمانی، محمد حسن، (۱۳۹۴ش)، طهارت اهل کتاب و مشرکان، قم، بوستان کتاب، دوم.
- ۸- شیخ صدوق، ابن بابویه، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- ۹- علامه طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۸۹ش)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، بیستم.
- ۱۰- شیخ صدوق، ابن بابویه، (بی تا)، من لایحضره الفقیه، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، دوم، بی تا.
- ۱۱- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، امالی طوسی، قم، دار الثقافة، اول.
- ۱۲- مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، روضه المتقین، قم، مؤسسه کوشانپور، دوم.
- ۱۳- فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، امام امیرالمؤمنین، اول.
- ۱۴- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، آل البيت، اول.
- ۱۵- علامه مجلسی، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، دوم.
- ۱۶- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۸۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، اسلامیه، بیست و ششم.
- ۱۷- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۲ق)، تهذیب الاحکام، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- ۱۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۷ق)، مفردات، قم، طلعه النور، دوم.
- ۱۹- حمیری، عبد الله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم، موسسه آل البيت، اول.
- ۲۰- احسائی، ابن ابی جمهور، (۱۴۰۳ق)، عوالی اللآلی، قم، مطبعه سیدالشهدا، اول.
- ۲۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۹۹۷م)، لسان العرب، بیروت، دارالصادر، اول.
- ۲۲- زبیدی واسطی، محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت، دارالفکر.
- ۲۳- شهید ثانی، زین الدین، (۱۴۰۹ق)، حقائق الایمان، قم، من شورات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، اول.
- ۲۴- جباران، محمد رضا، (۱۳۸۳ش)، ازدواج با غیر مسلمانان، قم، بوستان کتاب، اول.





- ۲۵- حسنی، سید عبد الرزاق، (۱۴۰۳)، الصابونون فی حاضرهم و ماضیهم، بغداد، المكتبة العربی لتوزیع المطبوعات، نهم.
- ۲۶- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (۱۳۸۴ش)، الملل النحل، تصحیح: جلالی نائینی، تهران، اقبال، پنجم.
- ۲۷- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (بی تا)، الملل و النحل، قم، منشورات شریف رضی.
- ۲۸- حسینی دشتی، سید مصطفی، (۱۳۸۵ش)، معارف و معاریف، تهران، آرایه، اول.
- ۲۹- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، قم، مؤسسه دار الکتب.
- ۳۰- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۰ش)، مجمع البیان، ترجمه و تحقیق: علی کرمی، وزارت ارشاد، اول.
- ۳۱- زمخشری، جارالله، (۱۳۸۹ش)، تفسیر کشاف، ترجمه: مسعود انصاری، تهران، ققنوس، اول.
- ۳۲- الزحیلی، وهبه، (۱۳۸۹ش)، تفسیر المنیر، ترجمه: عبد الرؤف مخلص، انتشارات احمد جام، دوم.
- ۳۳- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الاخیار، قم، منشورات کتابخانه مرعشی نجفی، اول.
- ۳۴- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، تهران، دارالکتب اسلامیة، دوم.
- ۳۵- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، تفسیر تبیان، تحقیق: قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۶- صنعانی، عبد الرزاق، (۱۴۱۱ق)، تفسیر القرآن العزیز، بیروت، دارالمعرفة، اول.
- ۳۷- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۳ق)، الدر المنثور، بیروت، دارالفکر.
- ۳۸- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور، قم، منشورات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، اول.
- ۳۹- ابن سعید، جواد، (۱۳۶۵ش)، مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام، تهران، مرتضوی، دوم.
- ۴۰- عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش)، تفسیر عیاشی، تهران، مکتبة العلمیة الاسلامیة، اول.
- ۴۱- فاضل مقداد، (۱۳۸۳ش)، کنز العرفان فی فقه القرآن، تصحیح: شریفزاده، تهران، مرتضوی، اول.
- ۴۲- محدث بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة، اول.
- ۴۳- محدث قمی، شیخ عباس، (۱۴۱۴ق)، سفینه البحار، قم، اسوه، اول.
- ۴۴- ابوصادق، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس هلالی، محقق: انصاری زنجانی، قم، الهادی، اول.
- ۴۵- مازندرانی، ابن شهر آشوب، (۱۳۶۹ش)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار بیدار للنشر، اول.
- ۴۶- جزائری، سید نعمت الله، (۱۴۰۸ق)، کشف الأسرار فی شرح الإستبصار، قم، مؤسسه دارالکتب، اول.
- ۴۷- مازندرانی، ملا صالح، (۱۴۲۹ق)، شرح فروع الکافی، قم، دار الحدیث للطباعة و النشر، اول.



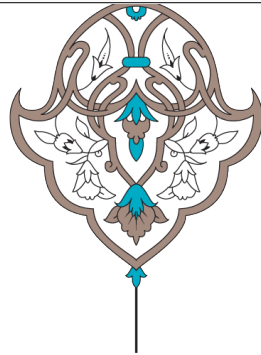


- ۴۸- ابن محمد رضا، محمد، (۱۳۶۸ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد، اول.
- ۴۹- رضا، محمد رشید، (۱۴۱۴)، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، اول.
- ۵۰- قرطبی انصاری، محمد بن احمد، (۱۴۲۵ق)، الجامع لأحكام القرآن، بیروت، المكتبة العصرية، اول.
- ۵۱- قرضاوی، یوسف، (۱۳۸۹ش)، الفتاوی المعاصره (دیدگاه های فقهی معاصر) ترجمه: احمد نعمتی، تهران، نشر احسان، چهارم.
- ۵۲- نویسندهگان، (۱۳۹۴ش)، تاریخ کامل ایران، تهران، یقظه، اول.
- ۵۳- حنبلی، ابن قدامه و ابن قدامه مقدسی، (۱۴۰۴ق)، المغنی و شرح کبیر، بیروت، دارالفکر.
- ۵۴- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ش)، المبسوط، تهران، مرتضوی، سوم.
- ۵۵- نجفی، محمد حسن، (۱۳۲۶ق)، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، هفتم.
- ۵۶- نجفی، محمد حسن، (۱۳۸۴ش)، جواهر الکلام، تهران، اسلامی، چهارم.
- ۵۷- شهید ثانی، زین الدین، (۱۴۲۵ق)، مسالک الافهام، قم، مؤسسه معارف اسلامی، سوم.
- ۵۸- فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۸۰ش)، تفسیر صافی، قم، نوید اسلام، اول.
- ۵۹- قرطبی انصاری، ابن رشد، (بی تا)، البدایه المجتهد، بیروت، دار الفکر.
- ۶۰- طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، محقق: اشکوری، تهران، مرتضوی، سوم.
- ۶۱- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ش)، فروع کافی، ترجمه: زیر نظر رحیمیان، قم، قدس، اول.
- ۶۲- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، فروع کافی، تهران، اسلامی، چهارم.
- ۶۳- علامه امینی، عبد الحسین، (۱۳۸۷ش)، ترجمه الغدیر، زیر نظر میرزا محمد، تهران، بنیاد بعثت، دوم.
- ۶۴- حسینی، سید جعفر، (بی تا)، ازدواج موقت نیاز جامعه، مؤلف، دستنویس.
- ۶۵- ابراهیمی، محمد، (۱۳۸۲ش)، ازدواج با بیگانگان، قم، بوستان کتاب، دوم.
- ۶۶- ذهبی، شمس الدین، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، بیروت، دارالمعرفه، اول.
- ۶۷- عسقلانی، ابن حجر، (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت، الرساله، اول.
- ۶۸- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ق)، استبصار، تهران، اسلامی، اول.
- ۶۹- محدث نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، قم، آل البیت، اول.
- ۷۰- نیشابوری، مسلم بن حجاج، (۱۴۲۶ق)، صحیح مسلم، قاهره، المختار، اول.
- ۷۱- جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۹۰ش)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، دوم.
- ۷۲- بهرام پور، ابوالفضل، (۱۳۸۹ش)، تفسیر مبین، هفتم.
- ۷۳- قارویی، حسن، (۱۳۹۵ش)، النضید فی شرح روضه الشهدید، عالمه، اول.





# ملخص العرب





## الجواز الفقهي لتأديب الطفل من منظار

### روايات اهل البيت (ع)

• يوسف على سلطاني

#### الخلاصة:

وضع الدين الاسلامي طرق عديدة لتأديب الطفل منها: المحبة والحنان، المكافئة والتشويق، ترغيب الطفل على الاعمال الجيدة و.... والتنبية البدني هو اخر الطرق لتربية الطفل ان لم تنفع الطرق الاخرى. علماء الفقه والعلوم التربوية وعلم النفس مع اختلافهم بالرأى لكن يعرفون طريق التنبية اخر طريقة للتربية وفي بعض الاحيان يعتبرونه من الضروريات. في بحثنا الحاضر نسعى على ايجاد الروايات الشيعية المرتبطة بموضوعنا بالاخص (وسائل الشيعة، المستدرک، البحار و مع دراسة اراء الفقهاء، نبحث عن جواب لسوالنا وهو هل للتنبية البدني للطفل حكم شرعي ام لا؟ دراسة الروايات الواردة من المعصومين (ع) من هذا المنظار تحكى على الجواز لتنبية البدني للاطفال لكن محدد باشخاص كمثل الاب او المعلم، الوصي او الوكيل عن الاب وفي حدود خاصة مثلا للمعلم ثلاثة ضربات وللاب ووصى الاب ستة ضربات وفي المواضع خاصة كتاديب والتربية فقط.

الكلمات الدلالية: التربية، التنبية، الطفل، الروايات في تربية الطفل، التنبية الجسمي، التنبية المجاز

## دراسة رد المظالم في فقه الامامية

• علي رضا بهرامى



### الخلاصة:

احد الاحداث التي من الممكن تحدث لاي شخص في حياته هي الطلب او الدين التي يبقى في رقبته و بعض الاحيان يغفل الطالب عن طلبه او يتوفى الطالب او بدليل او اخر لم تتمكن من ارجاع الدين الى صاحبه . من منظار الاسلام هذا الدين يبقى على رقبة المديون لئن بقاء هذا الدين بمنزلة الظلم او الاعتداء على حقوق الاخرين عمدا او سهوا ،تسمى هذه الديون مظلمة او مظالم العباد . هذا الموضوع في مقولة باسم رد المظالم نجد الجواب لها، في هذه المقالة الكاتب يبحث حول كلمة المظالم لغويا و اصطلاحيا ونبحث حول الضرورة واهمية رد المظالم ، الفرق بين المظالم و المال المجهول الصاحب، حدود و مصاديق المظالم، مكانة حق الناس في القران والروايات ، تعريف المظالم لسان الفقهاء، بعض من الاحكام الفقيهية حول رد المظالم ، والبعض من اراء المراجع العظمى من ضمن هذا البحث.

الكلمات الدلالية:رد المظالم،المظالم، المال المجهول المالك، الفقه الامامى، حق الناس



## دراسة احكام بيع وشراء الدم في الزمن الحاضر من منظار الفقه الامامى • عزيز باقرى

المخلصه:

من احد المسائل المهمة فى الفقه هى مسئلة بيع وشراء الدم التى هى من المسائل المستحدثة نطرحها ونبحث حولها، بالنظر لعدم وجود التحليلات والمختبرات فى زمن بداية الاسلام و الزمن القديم كيوما هذا كانت الدلائل الفقهية تحرم هذا العمل لكن فى الوقت الحاضر ومع الاكتشافات الموجودة و فهم الفوائد من هذا العمل من الممكن طرح سؤال حول حرمة هذا العمل والاسباب لذلك وما هى الحدود لهذا العمل؟ وهل يشتمل استعمال دم الانسان فى الاعمال الطبية؟ فى فرض جواز الاستعمال هل يجوز البيع والشراء؟ بالنظر الى ادلة الحرمة و دوام الاحكام هل للزمان والمكان تأثير على الحكم الشرعى؟

فى البحث الحالى بعد تفهيم المعنى للكلمات، فى البداية نبحث حول الشروط العامة للبيع وشراء الدم ومن ثم حول الجواز وعدمه وفى النهاية نبحث حول دلائل الجواز لهذا العمل ومن بعده يتم تبين الحرمة او عدمها فى نتيجة هذا البحث.

الكلمات الدلالية: الحكم، البيع والشراء، الدم، الفقه الامامى



## دراسة آراء الاصوليين في قاعدة الجمع

• عبدالله رفيعي

### الخلاصة:

احدى اهم البحوث في اصول الفقه ، هو البحث في تعارض الدلائل التي في مراجع الاصول دائما تكون لها باب خاصة ومن البحوث هي طريقة الجمع و التحليل و الاستنتاج منها وهذا هو الطريق الصحيح التي يضمن صحة العمل باوامر الشارع المقدس.

قاعدة الجمع ، تطرح بين دليلين ودلالتهما التي فيهما شروط الحجية (من ناحية السند والدلالة) كاملة ظن في النظرة الاولى يوجد بينهما تعارض، على اساس هذه القاعدة، الجمع بينهما افضل من التفريق.

بشكل طبيعي البحث في هذه القاعدة يكون على مقامين: ١- ماهو المقصود من الجمع؟ ٢- ماهى الدلائل؟ احد انواع الجمع ، الجمع التبرعى و المقصود منه رفع التنافى بين شيئين متعارضين من دون وجود شاهد او قرينه على ذلك. قاعدة الجمع لم تشمل الجمع التبرعى، بسبب ان هذا النوع من الجمع يرجع الى تأويل الكيفية ولن يوجد دليل للاعتماد على هذا الجمع، ولن يوجد سبب لتعارض الشيين في هذه الحالة. الجمع يعنى العمل على المفاد من الشيين المتعارضين بشكل التبعيض او الامتثال وهذا الجمع ايضا خارج من هذه القاعدة، لانه يستلزم المخالفة القطعية والعملية بالدليلين ويسبب الخلط في الفقه.

اذن القدر المتيقن منه هو الجمع العرفى، الجمع العرفى ، هو جمع يطابق القواعد اللفظية و مقبول من اهل الكلام و العرف ولاثباته من كتب السنة، العقل، اجماع و سيرة العقلاء يوجد له استدالات.

**الكلمات الدلالية:** التعارض، الجمع، الاولوية، الطرح، الدليل اللفظى، التعادل، التراجيح.



## زواج الرجل المسلم من اصحاب الكتاب في القرآن

• سيد جعفر حسيني

### الخلاصة:

في الزمن الحاضر، بسبب كثرة حوزة سكن المسلمين، الهجرة و توسعة الارتباطات بين الامم و الاديان حول العالم، يجب على المسلم ان يعرف، القرآن الكريم، جوز زواج المسلم من النساء العفيفة و من اهل الكتاب، و نفى الزواج من المشركين . في هذا البحث نحاول على تسليط الضوء على هذا الموضوع بشكل كامل و على الطريقة التي يجب بها ان يتزوج المسلم من النساء غير المسلمات و من اهل الكتاب .

**الكلمات الدلالية:** احكام الزواج، غير مسلم، اهل الكتاب، القرآن الكريم، نسخ الآيات





**“Marriage of the Muslim male with the female of Ahl Al Kitab from perspective of the Qur’an”**

•SayedJ’afarHosseini



**Abstract**

Nowadays due to the vast scope of residence of the Muslims, migration and spreading relations with other nations and religions of the world, it is necessary for any Muslim to know that the Qur’an has confirmed the marriage between the Muslim men and the chaste women of Ahl Al Kitab (those believing in the Bibles) and prohibited any matrimony between Muslims and the unbelievers. The present paper has tries to explore the different aspects of the issue and explain the ways of legitimacy of marriage of the Muslim man with the followers of the other Heavenly religions.

**Key words:** the rule of marriage, Non-Muslim, Ahl Al Kitab, holly Qur’an, nullification of the verses.



**“The study of the opinions of the scholars of  
Islamic jurisprudence bases in the principle  
of Reconciliation”**  
•Abdullah Rafi’ee

**Abstract**

One of the most important issues in the Islamic jurisprudence bases in the problem of conflict of the reasons that has always occupied a chapter in the books of the subject among the issues of which are the ways of reconciliation the true understanding and analysis of which can guarantee the accurate application of the Islamic orders. The principle of Reconciliation applies between two reasons the validity of which is complete (in terms of both the document and the implication) and at the first glance they seem to be contradictory but reconciliation of them is better than rejecting them. The controversy about the principle usually arises about two matters: ١. what kind reconciliation is meant by Reconciliation? ٢. What are the proofs of it?

One kind of the reconciliation is reasonless reconciliation that is solving the conflict between the two reasons with no evidences. But this principle does not include this kind of reconciliation, since it refers to qualitative justifications for validity of which we have no proof; otherwise there were never conflicts between reasons at all. Another kind of reconciliation is the practical one that is partial application of the both conflicting reasons. This one is also out of inclusion of the principle; since it leads to definite disobedience of the both the reasons and entails a kind of chaos in jurisprudence.

Therefore, the customary reconciliation is intended by the principle. Customary reconciliation is a reconciliation in accordance with the language rules and accepted by the people of the language and the community. They have argued by the Qur’an, tradition, logic and the manner of the intellectual to prove this principle.

**Key words:** conflict, Reconciliation, priority, rejection, verbal reason, equality, preferences.



**“The study of edicts of sales of blood in  
the contemporary era from perspective  
of Imamiah jurisprudence”**

•Aziz Bagheri

**Abstract**

One of the important jurisprudential issues is the sale of blood that is discussable as new problem. Given that in the beginning of Islam and after that at the time of early Shiite jurists the legitimate use of blood has not been usual, the jurisprudential sources and Fatwas show its illegitimacy. But since nowadays there are several benefits and uses have been discovered in the blood especially human blood, it can be asked that what is the real meaning of the reasons considered to prove prohibition of the issue and to what extent they apply? Do they include the human blood especially in medicine? In the case of legitimacy of use, is the sale of blood permitted? Given the reasons of prohibition and eternity of the Islamic rules, do time and conditions affect the Islamic rules?

The present paper after defining the terms, at first has studied the general conditions of concluding the sale of blood and then the content and extent of the reasons of its prohibition and finally has discussed the content and extent of its legitimacy.

**Kew words:** edict, sale, blood, Imamiah jurisprudence.



### Abstract

One of the incidents that may occur for any person during the life is a debt on him/her that sometimes becomes forgotten and the owner may have passed away or is not accessible due to other reasons. According to Islam, this debt remains on the person and since the source of obtaining the property has been intentional or unintentional cruelty and violation, the debts are called “Madlamah” or “Madalim” (Plural of “Dulm” i.e. cruelty or injustice). The issue is discussed under the title of “RaddeMadalim” (return of the above mentioned debts). The present paper has studied the term of “Madalim” lexically and idiomatically in addition to issues like: necessity and importance of RaddeMadalim, the difference between Madalim and the property with unknown owner, the extent and the cases of Madalim, the position of the rights of people in the Qur’an and the Hadiths, the definition of Madalim in the statements of the jurists, some jurisprudential rules of RaddeMadalim and the opinions of some prominent jurists.

**Key words:** RaddeMadalim, Madalim, unknown owner property, Imamiah jurisprudence, right of people.

## “The study of “RaddeMadalim” in Shi’a jurisprudence”

•AlirezaBahrami



## “The jurisprudential legitimacy of physical Chastisement of the child from perspective of Ahl Al Bayt statements”

•Yusof Ali Soltani

### Abstract

Islam has considered several ways for training the children, including: compassion and kindness, encouragement and awarding, making the children to do good actions, etc. and chastisement is the last one when the other ways did not work.

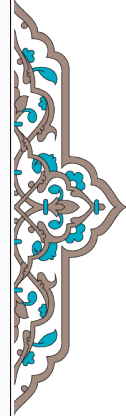
The scholars of jurisprudence, educational sciences and psychology despites having disagreements unanimously accept physical chastisement as the las sort and even occasionally consider it necessary. The present paper has tried by studying the statements of the jurists and the jurisprudential Hadiths from the Shiite sources like “Wasa’el Al Shi’a”, “Mustadrak” and “Bihar” to answer the question that if the physical chastisement of the child has a religious base? What is the idea of the scholars of educational sciences? The study of the statements of the Infallibles (AS) show the legitimacy of physical chastisement of the child by certain persons, like father, teacher, executor and the father’s agent to a limited extent like three strokes (for teacher) and six strokes (for father and executor) for certain purposes like educating and training.

**Key words:** training, chastisement, child, training Hadiths, physical chastisement, legitimate chastisement.





# English Abstracts





**Biannual Student Journal of**

# **Ta'ammol**

Al-Mustafa (s.aw) International University

Vol. 2, No. 4, Fall And Winter 2017

**Concessionaire:** Al-Mustafa (s.aw) International University

**Published By:** Al-Mustafa (s.aw) International University- mashhad

**Managing Editor:** D.r Javad raghavi

**Editor in Chief:** Hamid husseinnejad

**Executive Director:** Ruhollah Attaran

## **Editorial Board:**

Sayed Jafar husseini-Muhammed ali najafi-Ruhollah Attaran-  
Alireza Abdollahi sistani-Ali tafsiri

**Latin Translator:** Syed Abdulbasir Husseini

**Arabic Translator:** Muntadhar Al-sofi

**Editor :** Ali tafsiri

**Designer:** Muntadhar Al-sofi

**This Journal is Presented at Al-Mustafa Journals Database At:**

**[Journals.miu.ac.ir](http://Journals.miu.ac.ir)**

**Address:** Mashhad , Mosalla St, Mosalla 11, Al-Mustafa  
(s.aw) International University, Islamic Studies Forum

**Phone:** (+98)5133644110 **Fax:**(+98)5133694116

**Email:** Taammol.mashhad@gmail.com

In The Name Of Allah

Biannual Student Journal of  
**Ta'ammol**

**Islamic Studies Association**

Al-Mustafa (s.aw) International University  
vol.3, No.5, Spring and summer 2018



Biannual Student Journal of

# Ta'ammol

Al-Mustafa (s.aw) International University  
vol.3, No.5, Spring and summer 2018

5

**“The jurisprudential legitimacy of physical Chastisement of the child from perspective of Ahl Al Bayt statements” / 7-26**

Yusof Ali Soltani

---

**The study of “RadeMadalim” in Shi’a jurisprudence” / 27-40**

AlirezaBahrami

---

**“The study of edicts of sales of blood in the contemporary era from perspective of Imamah jurisprudence / 41-58**

Aziz Bagheri

---

**“The study of the opinions of the scholars of Islamic jurisprudence bases in the principle of Reconcilement” / 59-74**

Abdullah Rafi'ee

---

**Marriage of the Muslim male with the female of Ahl Al Kitab from perspective of the Qur'an” / 75-97**

SayedJ'afarHosseini

---