

# مجلات فقهیه

نشریه داخلی انجمن علمی - پژوهشی فقه و اصول | سال سوم | شماره چهارم | پاییز ۱۴۰۱

## ۳ سخن سردبیر

## ۷ بررسی حکم فقهی تشکیل خانواده

معصومه نفیسی‌راد

## ۲۹ نقش عرف در احکام شرعی مربوط به زینت

کوثر مقیمی حاجی / مریم طوسی

## تبیین و بررسی حقوق و چالش‌های مصرف‌کننده خدمات

## ۴۱ در قلمرو فقه و حقوق

زهره سادات سرکشیکیان

## ۵۹ بررسی سند و گستره قاعده نفی غرر

زینب طلاکی

## ۸۵ معاشناسی عدالت در فقه شیعه

زهره محمدی

## بسم الله الرحمن الرحيم



تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعه الزهراء (ع)

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سردبیر: زهره سادات سرکشیکیان

مدیر داخلی: زهره حیدری

ویراستار: خانم رضاییان

طراح گرافیک: علی عبادی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

ریحانه حقانی: مدرس حوزه و دانشگاه؛ گروه تفسیر و علوم

قرآن و حدیث، کلام اسلامی

زهره سادات سرکشیکیان: پژوهشگر جامعه الزهراء (ع)؛ گروه

فقه و میانی حقوق اسلامی

زهره محمد پرچوی: مدرس حوزه؛ گروه فقه و اصول

مریم سادات برقی: مدرس حوزه فقه و حقوق

مریم زارع: مدرس دانشگاه؛ گروه فقه و اصول

منیر کبیر: مدرس حوزه؛ گروه فقه و اصول

نشانی: قم سالاریه، خیابان بوعلی، جامعه الزهراء (ع)

تلفن تحریریه: ۰۲۵-۳۲۱۱۲۳۴۲

آدرس الکترونیکی: ned@jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال



## سخن سردبیر

فقه اسلامی دارای احکام عادلانه و دقیقی است که پیوند عمیقی با واقعیت‌های زندگی انسان دارد و با تمام نیازهای علمی، اخلاقی اجتماعی، تجاری، حقوقی، سیاسی، کیفری و... ارتباط داشته و منطبق است از فقه اسلامی به عنوان فقه پویا نیز یاد می‌رود؛ به این معنا که دارای حرکت با زمان است و پاسخگوی نیازهای زمان در گستره فرد، جامعه و حتی بین‌الملل است. احکام فقه تمام تحولات و دگرگونی‌های مختلف زندگی بشر را در بر می‌گیرد و به تعیین وظیفه شرعی مردم در زندگی مادی و معنوی آنان می‌پردازد؛ لذا دارای پیوند نزدیکی با واقعیت‌های زندگی انسان است. در نشریه حاضر تلاش بر این است تا در حد امکان به بررسی و تبیین و روزآمدی مسائل مختلف به فقهی و اصولی پرداخته شود.

والسلام علیکم

سردبیر

## راهنمای تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) و حجم آن حداکثر ۶۰۰۰ الی ۸۰۰۰ کلمه باشد.
۲. عنوان:  
عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
۳. مشخصات نویسنده:  
شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی به تفکیک رشته، مقطع و محل تحصیل، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.
۴. چکیده:  
آیین تمام‌نما و فشرده بحث است که باید دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو و ماهیت پژوهش، هدف پژوهش، روش تحقیق و اشاره به مهم‌ترین نتایج باشد و در ده سطر یا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.  
واژه‌های کلیدی: واژه‌های کلیدی باید حداقل سه واژه و حداکثر پنج واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازد، انتخاب شود.
۵. مقدمه:  
شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.
۶. بدنه اصلی مقاله:  
۶-۱. بدنه مقاله شامل متن اصلی و بندهای مجزا بوده، به گونه‌ای که هر بند حاوی یک موضوع مشخص باشد و هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار می‌گیرد.  
۶-۲. در ساماندهی بدنه اصلی لازم است به مواردی چون: توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسأله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، پرداخته شود.  
۶-۳. در مواردی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای آن مطلب در گیومه «» قرار داده شود.
۷. نتیجه‌گیری:  
قریب ۱۰۰-۲۰۰ کلمه و شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌ها با اهداف پژوهش و ارائه راه‌کارها و پیشنهادات.
۸. ارجاعات:  
ارجاع به منابع و مأخذ در متن مقاله، به شیوه استاندارد (APA) باشد و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:  
۸-۱. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).  
منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛  
مثال: (planting, 1998, p. 71).  
آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

- ۲-۸. چنانچه نام خانوادگی مؤلف، مشترک باشد باید نام او هم ذکر شود.
- ۳-۸. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۴-۸. چنانچه به دو اثر با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به آن دو اشاره شود:  
(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)
- ۵-۸. یادداشت‌ها و پانوش‌ها: تمام توضیحات ضروری، در انتهای متن مقاله آورده شود. (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۸) خواهد بود).
۹. فهرست منابع:
- در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:
- ۱-۹. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، تاریخ چاپ (ق/م).
- مثال: مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
- ۲-۹. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال نشر، از صفحه تا صفحه.
- مثال: فرامرزی قراملکی، احد، «طبقه بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵، بهار و تابستان ۹۱، ص ۲۵۰-۲۳۵.
- ۳-۹. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال نشر.
- مثال: قربان‌نیا، ناصر، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۴-۹. پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، رشته، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.
- ۵-۹. منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، نام مقاله، نشانی اینترنتی.
۱۰. نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی‌متر) از سمت راست درج گردد.
۱۱. عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک و عنوان مقاله در گیومه « » قرار گیرد.
۱۲. مقاله در الگوی A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط word، و متن مقاله با قلم B Mitra ۱۴ (لاتین TimesNewRoman) و یادداشت‌ها و کتابنامه B Mitra ۱۲ (لاتین TimesNewRoman) حروف چینی شود.
۱۳. عناوین تیترا: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای فرعی، اعداد فارسی به کار رود.
۱۴. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۴۸۴ و نشانی دفتر انجمن علمی-پژوهشی یا رایانامه (anjoman.pajohesh@jz.ac.ir) امکان‌پذیر است.



## بررسی حکم فقهی تشکیل خانواده

معصومه نفیسی راد

### چکیده

منظور از تشکیل خانواده، شکل‌گیری بنیان خانواده در قالب ازدواج و نکاح است. با فهم ادله فقهی و حکم تشکیل خانواده، می‌توان در حفظ آن کوشید و از انحلال و عوارض ناشی از آن جلوگیری کرد. این مقاله با بهره‌گیری از منابع فقهی - روایی و باروش توصیف و تحلیل داده‌های فقهی، به بیان حکم فقهی تشکیل خانواده پرداخته است. بیشتر فقها قائل به استحباب نکاح و تشکیل خانواده فی حد ذاته هستند که در مواردی ممکن است واجب، حرام، مکروه و یا مباح نیز باشد. در مواردی که فرد به سبب عدم ازدواج و تشکیل خانواده، خوف افتادن به گناه و حرام را داشته و یا به سبب نذر، عهد یا قسم، ازدواج را بر خود واجب کرده باشد؛ ازدواج و تشکیل خانواده واجب می‌شود. اگر نکاح به ترک واجبی مانند حج، زکات و... منجر شود و یا مرد مسلمان با بیش از چهار زن ازدواج کند، نکاح حرام می‌شود. همچنین اگر مرد توانایی زناشویی ندارد و با ازدواج موجب ضرر به زن شود، نکاح مکروه است.

واژگان کلیدی: ادله فقهی، تشکیل خانواده، نکاح، آیات، روایات



## مقدمه

آفرینش بشر به‌گونه‌ای است که به همسر نیاز دارد. از همین روست که از ابتدای خلقت، ازدواج و تشکیل بنیان خانواده شکل گرفته و خانواده و ازدواج در همه ادوار و اعصار حیات زندگی بشر وجود داشته است. از آنجا که انسان موجودی اجتماعی و مدنی الطبع است، در همه زمان‌ها و در همه ادیان اعم از الهی و غیر الهی، ازدواج و تشکیل خانواده وجود داشته است. دین مبین اسلام، دینی است که برای تمامی مراحل زندگی بشر برنامه‌ای جامع و کامل دارد و همه احکام و مسائل خرد و کلان زندگی انسان را در نظر گرفته است؛ از جمله در ارتباط با خانواده، از خواستگاری و نامزدی تا پس از عقد و ازدواج، ولادت فرزندان، روابط خانوادگی و روابط خویشاوندی، احکام و دستورالعمل‌های جامع و کاملی ارائه داده است تا انسان بتواند با رعایت این احکام، راه سعادت و بهره‌مندی از زندگی دنیوی و اخروی را بییابد. نکاح و تشکیل خانواده از زوایا و ابعاد مختلف، میان فقها و علمای اسلامی مورد بحث و بررسی بوده است. این مقاله در صدد است با بهره‌گیری از منابع فقهی و روایی و از منظر فقهای امامیه، به بررسی حکم فقهی تشکیل خانواده بپردازد و به سؤالات فرعی همچون، رابطه نکاح با احکام خمس، ضرورت رابطه نکاح با احکام خمس و احکام فقهی تشکیل خانواده و نکاح پاسخ دهد.

شناخت صحیح و منطقی احکام و قوانین اسلام درباره خانواده - از تشکیل تا تداوم و تحکیم آن - می‌تواند در خانواده‌ها و در جامعه به صورت کاربردی و عملیاتی مورد استفاده قرار گیرد تا هم بتوان خانواده تراز اسلامی داشت و هم آثار و پیامدهای منفی و سوء ناشی از غفلت و بی‌توجهی به نهاد خانواده همچون افزایش طلاق، افزایش سن ازدواج، کاهش نسل و پیر شدن جمعیت، افزایش فساد و بیکاری در جامعه و... را کاهش داد.

از دیدگاه اسلام تشکیل خانواده، تکلیفی دینی و جلوه‌ای از تعبد، موجد تحول و رشد و تکامل و مسبب شکوفایی است که عواطف و غریزه را به آرامش می‌رساند، اضطراب را می‌زداید، آرامش بخش اعصاب است و از فسادها و جنایات و نابسامانی‌های روحی پیشگیری می‌کند. (نصرتی، ۱۳۸۹، ص ۳) «خانواده کلمه‌ای طیبه است. کلمه طیبه هم خاصیتش این است که وقتی یک جایی به وجود آمد، مرتب از خود برکت و نیکی می‌تراود و به پیرامون خودش نفوذ می‌دهد. کلمه طیبه همان چیزهایی که خدای متعال آن را با



همان اساس صحيح به بشر اهدا کرده. اين ها همان کلمه طيبه است؛ چه معنويات و چه ماديات». (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱)

اهميت خانواده در دين اسلام تا آنجاست که در کتب فقهی بابی تحت عنوان «کتاب النکاح» وجود دارد که در آن به مسائل و احکام مربوط به تشکیل خانواده، پيش از نکاح و آداب، وظايف و حقوق افراد خانواده در برابر يکديگر پرداخته است. در تدوين اين مقاله تلاش شده است مطالب مورد نياز و اساسی به طور صحيح و جامع جمع‌آوری شود، اما به علت گستردگی و پراکندگی موضوعات و عناوين اختيار شده در قالب موضوعات فقهی خانواده و با تفحص و تتبع در لابه‌لای متون گوناگون، چنين موضوع مدون و جامعی يافت نشد و آنچه که بيشتر در کتب فقهی و ديگر کتاب‌ها مشهود است، احکام نکاح در مدخل کتاب نکاح است؛ مانند مباحث فقهی تشکیل خانواده در کتاب عروة الوثقی تأليف سيد کاظم يزدی رحمته الله عليه و نيز در کتاب تحرير الوسیله امام خمینی رحمته الله عليه بيان شده است. آيت الله مکارم شيرازی در کتاب نکاح به شرح و توضيح مبحث نکاح از تحرير الوسیله پرداخته و آيت الله شبیری زنجانی نيز در کتاب نکاح به شرح و توضيح مبحث نکاح از کتاب عروة الوثقی پرداخته است، اما نوشته حاضر سعی دارد به صورت جداگانه و کامل انواع حکم تشکیل خانواده به همراه ادله آن را بررسی کند. اگر چه درباره خانواده، عوامل تحکيم و تضعيف آن، نظام حقوقی خانواده، سن ازدواج و ساير مسائل مرتبط با نهاد و بنيان خانواده، مقالات و پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است، اما کتاب، پژوهش، مقاله يا پايان‌نامه‌ای با اين عنوان تأليف نشده است. برخی پژوهش‌های صورت گرفته در اين زمينه آثار همچون بررسی حکم فقهی نکاح تأليف محسن جابری عربلو، عوامل تحکيم خانواده در فرهنگ اسلامی اثر صالح حسن زاده، اصول حاکم بر سيره پيامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خانواده نوشته محمد باقری زاده اشعری و حجت الله بیات، خانواده و نگرشی نو به تعليم و تربيت فرزندان تأليف موسی رضایی، شاخص‌های خانواده کارآمد نوشته محمد مهدی صفورايبی پاريزی، خانواده از منظر حضرت زهرا عليها السلام اثر مرضيه نصرتی، حقوق مدنی خانواده تأليف ناصر کاتوزيان و ساير کتب و مقالات صورت گرفته در زمينه خانواده است که از جنبه‌های گوناگون فقهی، حقوقی و تربیتی، به خانواده و مسائل مرتبط با آن پرداخته‌اند. اگر چه تحقيقات زيادی پيرامون خانواده صورت گرفته است، اما پژوهشی که با محوريت فقه شيعه و با استفاده از قرآن و



حدیث به بررسی تشکیل خانواده بپردازد، یافت نشد. بنابراین تبیین فقهی تشکیل خانواده مبتنی بر آیات و روایات، نوآوری این تحقیق است.

## مفهوم‌شناسی

برای شناخت موضوع باید مفهوم واژه‌های «خانواده»، «تشکیل» و «نکاح» مورد بررسی قرار گیرد.

### ۱. خانواده

خانواده در لغت به معنای «خاندان، دودمان، خیل خانه، تبار و دوده» آمده است. (دهخدا، ۱۳۱۹، ج ۱، ص ۱۰۷۸) «خانواده، اولین نهاد اجتماعی و کوچک‌ترین واحد تشکیل دهنده جامعه است که از افرادی تشکیل می‌یابد که در پیوند خویشاوندی و زیستی قرار دارند». (همان، ص ۱۰۷۹)

«خانواده: اهل خانه، شامل پدر و مادر و فرزندان. کوچک‌ترین واحد اجتماعی شامل پدر، مادر و فرزندان را خانواده گویند که از آن در باب‌های مختلف نظیر حج، تجارت، نکاح و حدود سخن رفته است. هر یک از اعضای خانواده نسبت به یکدیگر حقوق و تکالیفی دارند که در عناوین مربوط می‌آید. پدر، زوجیت، فرزند، مادر». (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۲۲). همچنین گفته‌اند خانواده «واحد حقوقی و اجتماعی [است] که لاقلاً از یک زن و یک مرد با رابطه زوجیت مشروع پدید آمده باشد». (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۱۰) «خانواده، گروهی از افراد [هستند] که با ارتباطات خویشاوندی مستقیماً پیوند یافته‌اند و اعضای بزرگسال آن مسئولیت مراقبت از کودکان را بر عهده دارند. پیوندهای خویشاوندی، ارتباطات میان افراد است که یا از طریق ازدواج برقرار گردیده‌اند یا از طریق خویشاوندی خونی». (گیدنز، ۱۳۹۷، ص ۴۲۴)

«خانواده در اسلام، یعنی محل سکونت دو انسان، محل آرامش روانی دو انسان، محل انس دو انسان با یکدیگر، محل تکامل یک نفر به وسیله یک نفر دیگر؛ آنجایی که انسان در آن صفا می‌یابد، راحتی روانی می‌یابد، این محیط خانواده است. کانون خانواده در اسلام این قدر اهمیت دارد». (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱)

در قانون مدنی نیز خانواده به دو معنای خاص است که شامل زن و شوهر و فرزندان

آن هاست؛ گروهی که هدایت و حمایت آن‌ها با پدر است و همبستگی میان اعضای آن، حقوق و تکالیف را به بار می‌آورد که در میان سایر خویشاوندان وجود ندارد. در حقوق کنونی خانواده، یعنی گروهی که به دلیل قرابت یا زوجیت همبستگی حقوقی و اجتماعی یافته و در رهبری و ریاست مقامی قرار گرفته است و نیز به معنای عام، گروهی از اشخاص است که به دلیل ازدواج یا نسب با هم پیوند دارند. این گروه با نام خانوادگی خاص از خانواده‌های دیگر جدا می‌شوند. (مواد ۹۹۷ و ۹۸۹ قانون مدنی) بنابراین «خانواده به معنای مجموعه‌ای از اشخاص که در اثر نکاح یا قرابت با هم بستگی دارند، آورده شده است. پیوند خانوادگی از سه منبع اصلی نکاح، نسب و رضاع است». (کاتوزیان، ۱۳۹۶، ص ۹-۱۷)

## ۲. تشکیل

تشکیل به معنای تصویر کردن چیزی، پدید آوردن و ایجاد است. (دهخدا، ۱۳۱۹، ج ۱، ص ۷۳۴) از نظر اصطلاحی نیز تشکیل خانواده عبارت است از «شکل دادن و ایجاد خانواده که از کنار هم قرار گرفتن یک زن و یک مرد، به واسطه عقد نکاح مشروع تحقق می‌یابد». (قائمی، ۱۳۸۸، ص ۲۰) مراد از تشکیل خانواده در فقه و اسلام، به صورت نکاح و ازدواج است؛ چرا که ازدواج اولین سنگ بنای شکل‌گیری خانواده است. (نبوی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۱)

## ۳. نکاح

نکاح، مصدر ثلاثی از ریشه «نکح، ینکح» است و در لغت به معنای تقابل است. در زبان عرب هر گاه دو کوه در مقابل یکدیگر قرار گرفته باشند، گفته می‌شود «تناکح الجبلان»، یعنی دو کوه در مقابل هم واقع شده‌اند. از نظر اصطلاحی نیز درباره اینکه این لفظ بر وطی یا بر عقد یا میان هر دو مشترک لفظی است، اختلاف نظر وجود دارد. معروف و مشهور آن است که نکاح در لغت به معنای وطی و در شرع به مفهوم عقد است. به نظر می‌رسد منظور از عقد (مفهوم شرعی نکاح) نه تنها صیغه، بلکه مراد، حاصل از آن است که در فارسی به زن گرفتن و شوهر کردن تعبیر می‌شود.

بنابراین نکاح، رابطه حقوقی - عاطفی است که با عقد بین زن و مرد حاصل می‌شود و به آن‌ها حق می‌دهد که با یکدیگر زندگی کنند و مظهر بارز این رابطه، حق تمتع جنسی است. این تعریف شامل هر دو قسم نکاح، یعنی دائم و منقطع است. پس نکاح می‌تواند



به دو شکل دائم و منقطع صورت گیرد. تفاوت اصلی و تمایز ماهوی میان این دو شکل از نکاح این است که در منقطع زن و مرد تصمیم می‌گیرند به طور موقت با هم ازدواج کنند و پس از پایان مدت اگر مایل به ادامه آن بودند، عقد نکاح را تجدید می‌کنند؛ در غیر این صورت با انقضای مدت از یکدیگر جدا می‌شوند. این در حالی است که مقتضای طبع نکاح دائم، دوام و همیشگی است. نکاح دائم و موقت در بیشتر احکام و آثار با یکدیگر مشترکند، جز آثار و احکامی مانند مهریه، نفقه و شرایطی که در جای مناسب به آن‌ها اشاره می‌گردد. (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۲۰۷)

نکاح، عقدی است که به موجب آن زن و مرد به منظور تشکیل خانواده و شرکت در زندگی، با هم متحد می‌شوند. نکاح، از عقود است که هر دو جنبه مالی و غیرمالی را داراست؛ زیرا از طرفی در اثر عقد نکاح شوهر موظف می‌شود که نفقه زن و سایر اعضای خانواده را بپردازد و مالی را به عنوان مهریه به زن بدهد و از سوی دیگر زن و مرد مکلف می‌شوند که برای استوار کردن مبانی خانواده و تربیت فرزندان با هم همکاری کنند. از آنجا که نکاح عقد است، باید شرایط اساسی سایر عقود را با اندک تفاوت دارا باشد؛ یعنی زن و شوهر باید قاصد، بالغ و عاقل باشند (ماده ۱۶۰۴ قانون مدنی) و جهت عقد نیز مشروع باشد. همچنین نکاح، از عقود رضاعی است و همین که زن و مردی قصد تشکیل خانواده و زندگی مشترک را داشته باشند و اراده خود را به طور صریح بیان نمایند، از توافق آن‌ها نکاح به وجود می‌آید. (کاتوزیان، ۱۳۹۶، ص ۲۹) نکاح بیش از آنکه سازمان حقوقی باشد، پیوند اخلاقی و مذهبی است و در ازدواج، گذشته از عشق و هوس، احساس تکلیف نیز وجود دارد و فقط اتحاد طبیعی زن و مرد نمی‌تواند جایگزین نکاح شود. (همان، ص ۳۰)

### رابطه نکاح با احکام خمسه

در ابتدا، رابطه نکاح و تشکیل خانواده با احکام خمسه بررسی می‌گردد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۱۱، ص ۱) بسیاری از بزرگان همچون شهید اول در القواعد و الفوائد، صاحب حدائق در حدائق الناضره، شهید ثانی در مسالک الافهام، صاحب عروه در عروة الوثقی و علمای عامه به این مسئله متعرض شده‌اند که نکاح به اقسام خمسه تقسیم می‌شود. اگر چه نکاح اولاً و بذات با صرف نظر از عوارض لاحق، مستحب است؛ اما بر حسب عوارض

و طواری، احکام دیگر نیز بر آن جاری می‌شود و به پنج قسم تقسیم می‌گردد. (انصاری، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۵) منظور از انقسام به احکام خمس، این است که طبیعت نکاح، لوخلی و طبعه، مستحب است؛ اما عوارض و عناوین ثانویه‌ای پیدا می‌شود که نکاح را از حکم اولیه (استحباب) بیرون می‌برد. گاهی ممکن است نکاح واجب شود، برای مثال کسی که می‌داند و یا خوف خطر می‌دهد که اگر ازدواج نکند، به حرام می‌افتد و یا بیماری جسمانی پیدا می‌کند و جانش در خطر می‌افتد. در چنین شرایطی، ازدواج از باب عنوان ثانویه (حفظ نفس) واجب می‌شود. گاهی ممکن است نکاح حرام شود؛ مانند وقتی که نکاح موجب ترک واجبی همچون حج و زکات شود و یا هنگامی که مرد با بیش از چهار زن ازدواج کند (بحرانی، بی تا، ج ۱۷، ص ۲۳؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۲۵). همچنین نکاح مسلمان با فرد مشرک یا مشرکه یا هنگامی که وقت جهاد است و اگر سرگرم ازدواج شود، از جهاد باز می‌ماند و نکاح هم برای او ضروری نیست. در چنین شرایطی نیز نکاح حرام است؛ زیرا هنگامی که نکاح منجر به معصیت و مفسده شود، آن نکاح حرام است؛ (مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۵۰۵) زیرا مقدمه حرام هم حرام است.

برخی فقهای اهل سنت معتقدند هنگامی که مرد یقین دارد که با ازدواج به زن ظلم می‌کند و به او ضرر می‌رساند، به اینکه عاجز از تکالیفش باشد یا اینکه اگر زن دیگری نیز دارد، نتواند عدالت را میان آن‌ها رعایت کند؛ نکاح او حرام است. (الزحیلی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۰) همچنین اگر فرد مانند سفیه نیازی به ازدواج ندارد، ازدواج بر او حرام است. (الشربینی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۲)

در این قول اهل سنت اشکال است؛ زیرا اگر این حرف صحیح باشد، از سویی لازمه آن، این است که نکاح بیشتر مردم حرام باشد؛ چرا که آن‌ها یقین دارند که در ایام نکاح دائم ولو به مقدار اندک به زن ضرر و ظلم می‌کنند. از سوی دیگر اگر این فرض را بپذیریم و نکاح منتهی به ظلم و عدم عدالت شود، باز هم با فرض حاصل شدن یقین، نکاح حرام نیست؛ زیرا ادله به صورت مطلق هستند و دلیلی که بخواهد اطلاق را تقیید بزند، وجود ندارد و مرد باید این تکالیف را رعایت کند که موجب ظلم و بی‌عدالتی به زن نشود.

در مواردی نیز نکاح، مباح است. ازدواج مباح با اقسام چهارگانه مذکور متفاوت است. در واقع هرگاه در موردی ترک نکاح مصلحتی دارد که با مصلحت فعل و انجام آن، معارض و مساوی باشد و رجحانی در میان نیست؛ نکاح متصف به اباحه می‌شود. این حالت در



شرایطی اتفاق می‌افتد که فرد مال قابل توجهی دارد م می‌ترسد به واسطه ازدواج آن مال تلف شود یا با وجود شهوت و رغبت نسبت به همسرش بترسد که در جای دیگری حق زن را تضییع کند. (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۳۰) برخی نیز گفته‌اند هنگامی که هر یک از زن و مرد میل و رغبت به نکاح داشته باشند، اما قادر بر آن نباشند یا قدرت بر نکاح وجود دارد، اما میل و رغبت به نکاح ندارد، در این حالت نکاح مباح است. (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۸۹) شافعی معتقد است هنگامی که شخص مزاج معتدل داشته باشد، ازدواج برای او مباح و نیز انجام نکاح و ترک نکاح برایش جایز است. (الزحلی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۰؛ حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵؛ جرجانی، ۱۳۳۹، ص ۲۷۰؛ عاملی، ۱۴۱۳، ص ۱۲۸۲)

### تشکیل خانواده

خانواده، کوچک‌ترین واحد اجتماع و از نظر قرآن دارای بافتی طبیعی است؛ بافتی که حداقل یک زن و یک مرد هسته اولیه آن را تشکیل داده و با پیمانی قرین هم‌گشته‌اند. قطعاً کارکردهای خانواده، متعدد و قابل توجه است. ایجاد امنیت روانی و آرامش روحی، ابقای نسل پاک، تأمین غریزه، جامعه‌پذیری و... از مهم‌ترین ثمرات تشکیل خانواده هستند. با همه تأثیراتی که تحولات جهان صنعتی بر خانواده داشته است، خانواده مشروع همچنان گزینه‌ای است که مردان و زنان در سراسر دنیا آن را انتخاب می‌کنند. اگر چه خانواده در تمام ادیان آسمانی از قداست برخوردار است، اما در کشورهای توسعه‌یافته و یا رو به توسعه، در معرض خطر است. بنابراین باید به آن دسته از معاهداتی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم نهاد خانواده را مورد تعرض قرار می‌دهند، بیشتر توجه داشت و در مقابل به ائتلافی وسیع همگانی، به ویژه از جامعه مسیحیت کاتولیک و مسلمان اندیشید تا بتوان مقابل هجوم امواج توفنده علیه این نهاد مقدس ایستاد. (علاسوند و انصاری، ۱۳۸۳، ص ۶۲)

خانواده از نگاه قرآن ضرورتی اجتماعی، روانی، غریزی، اقتصادی، عاطفی و تربیتی، و بر این اصولی همچون مساوات<sup>۱</sup> (روم: ۲۱)، آرامش<sup>۲</sup> (همان)، مودت<sup>۳</sup> (همان)، مهربانی<sup>۴</sup> (همان)،

۱. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا».

۲. «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا».

۳. «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً».

۴. «وَرَحْمَةً».

خوشرفتاری<sup>۱</sup> (نساء: ۵۱)، عدالت<sup>۲</sup> (بقره: ۲۳۱)، میثاق الهی<sup>۳</sup> (نساء: ۲۰)، تقوا<sup>۴</sup> (حجرات: ۱۳) استوار است. (رضایی، ۱۳۸۸، ص ۴)

## احکام فقهی تشکیل خانواده

در بررسی حکم فقهی تشکیل خانواده، باید نظرات فقها و منابع فقهی و چگونگی ورود آن‌ها به این مسئله بررسی شود. آیات<sup>۵</sup> (نور: ۳۲؛ نساء: ۳) و روایات بسیاری امر به نکاح و تشکیل خانواده داده‌اند. (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۹) در روایتی از پیامبر ﷺ درباره امر به ازدواج آمده است: «نکاح سنت من است؛ پس هر کس از سنت من روی برگرداند، از من نیست».<sup>۶</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۰، ص ۲۲۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ص ۳۷۲) همچنین از امام صادق علیه السلام نیز به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «ازدواج کنید. پیامبر ﷺ فرمود: کسی را که از سنت من پیروی کند، دوست می‌دارم».<sup>۷</sup> (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۱۸) در حدیث دیگری از پیامبر ﷺ آمده است: «هیچ بنا و ساختمانی در نزد خداوند متعال محبوب‌تر از ازدواج نیست»<sup>۸</sup> (همان، ص ۱۴) و نیز حضرت فرموده است: «هر کس ازدواج کند، نصف دینش را حفظ کرده است. در نصف دیگر آن باید تقوای الهی را نگه دارد».<sup>۹</sup> (همان، ص ۱۷؛ اشتهاوردی، ۱۴۱۸، ج ۲۹، ص ۵؛ خوئی، ۱۴۱۷، ج ۳۲، ص ۳)

## ۱. حکم استحباب نکاح و ادله آن

امام خمینی علیه السلام در کتاب تحریر الوسیله می‌فرماید: «و هو من المستحبات الاکیده و ما ورد

۱. «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ».

۲. «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ».

۳. «وَأَخَذَنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا».

۴. «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ».

۵. «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ».

۶. «الْبَيْكَا حُ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي».

۷. «تَزَوَّجُوا؛ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَّبِعَ سُنَّتِي، فَإِنَّ مِنْ سُنَّتِي التَّزْوِيجَ».

۸. «مَا بُنِيَ بِنَاءٌ فِي الْإِسْلَامِ أَحَبَّ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ التَّزْوِيجِ».

۹. «مَنْ تَزَوَّجَ أَحْرَزَ نِصْفَ دِينِهِ وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي التَّضْفِ الْآخَرَ».



فی الحث (تاکید) علیه و الذم علی ترکه مما لا یحصی کثیره». احادیث در این زمینه متواتر است که امام علیه السلام به پنج حدیث اشاره نموده‌اند: «عن مولا الباقر علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ما بنی بناء فی الاسلام احب الی الله عز و جل من التزویج». در این روایت تعبیر به بناء احتمالاً اشاره به این است که ازدواج، اساس و سنگ زیربنای نظام خانواده و نظام خانواده، سنگ زیربنای جامعه بشری است. در حدیث دوم امام صادق علیه السلام فرموده است: «رکعتان یصلیهما المتزوج افضل من سبعین رکعه یصلیهما عزب». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲۸) شخصی که ازدواج نکرده است، به انواع گناهان آلوده می‌شود؛ ولی بنا بر حدیث کسی که ازدواج می‌کند، نصف دینش در امان است. شاید علت مسئله این است که گزینه جنسی انسان با تمام غرایز او مساوی، و گناهان ناشی از آن با گناهان ناشی از بقیه غرایز برابر است؛ بنابراین فرد ازدواج کرده، آلودگی فکرش به گناهان بسیار کم و نمازش ارزش بیشتری دارد.

در حدیث سوم امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «رُدَّأَلْ مَوْتَاکُمْ الْعُرَابُ» (همان، ص ۳۲۹) در روایت دیگری از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است: «مَنْ تَرَكَ النِّكَاحَ مَخَافَةَ الْعَيْلَةِ فَقَدْ أَسَاءَ الظَّنَّ بِرَبِّهِ». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۷۳) وعده‌دهنده خداوند است و خداوند، قادر و حکیم علی‌الاطلاق است و به وعده‌اش عمل می‌کند؛ بنابراین دلیلی ندارد که فرد سوءظن داشته باشد. در روایت دیگری آمده است: «الرِّزْقُ مَعَ التِّسَاءِ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۰) افرادی که تنها هستند، هیچ مسئولیتی ندارند؛ ولی با ازدواج و تشکیل خانواده، احساس مسئولیت می‌کنند و به دنبال فعالیت می‌روند. چه بسیار افرادی که در ابتدای زندگی هیچ ندارند، ولی در سایه احساس مسئولیت فعالیت می‌کنند و به همه چیز می‌رسند. این مسئله هم از نظر روانی و هم از نظر آیه و روایت مسلم است. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۷-۱۰)

«النکاح مستحب فی حد نفسه بالاجماع و الكتاب و السنه المستفیضه بل المتواتره». (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۴) نکاح در ذات خود، مستحب مؤکد است. برخی فقهای امامیه بر این حکم نقل اجماع کرده و آن را ضروری مذهب و بلکه ضروری دین دانسته‌اند. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۵۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۳۲؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۸) در مورد فلسفه استحباب نکاح و تشکیل خانواده و مسائل فردی و اجتماعی مربوط به آن، می‌توان مواردی را مستفاد از نصوص و آیات و روایات برشمرد. برای مثال تشکیل خانواده، طریق صحیح حفظ نسل بشر، سبب حفظ تقوا و عفاف و نیز موجب اجتناب



از بسیاری از گناهان کبیره مانند زنا، لواط و استمناس است. همچنین موجب سلامت روح و جسم انسان، سلامت جامعه انسانی و تقویت فعالیت‌های مالی و نشاط اقتصادی می‌شود. (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰؛ حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵؛ اراکی، ۱۳۷۷، ص ۱۱؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۱۰)

عموماً بزرگان فقها برای بیان حکم استحباب، به ادله ثلاث یعنی کتاب الله و السنه و الاجماع استناد کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۸)

## ۱. آیه

﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾؛ (نور: ۳۲) «بی‌همسران خود و غلامان و کنیزان درستکاران را همسر دهید، اگر تنگدستند؛ خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد و خداگشایشگر داناست.»

این آیه مشتمل بر تأکیدات مهمی است:

اول. بنا بر این آیه شریفه، باید مقدمات ازدواج و تشکیل خانواده افراد بی‌همسر را فراهم کرد و از آنجا که مخاطب آیه همه مردم هستند، بنابراین مسئله اهمیت بسیاری دارد که از همه کمک خواسته شده است. به طور طبیعی وقتی فراهم کردن مقدمات مستحب باشد، ازدواج به طریق اولی مستحب خواهد بود. این تعبیر یا قلیل النظیر و یا عدیم النظیر است؛ چرا که به جای امر به اصل مطلب، به فراهم کردن مقدمات امر می‌کنند که تأکیدی برای این امر است. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۹)

دوم. این آیه منحصر به زنان و مردان آزاده نیست؛ شامل غلامان و کنیزان نیز می‌شود؛ از همین روست که می‌فرماید: مقدمات ازدواج عبدها و کنیزهای خود را هم فراهم کنید. (ر.ک: همان، ص ۱۰)

سوم. بنا بر آیه شریفه، مانع تراشی و ترس از فقر مذموم است؛ زیرا خداوند نیاز آن‌ها را برطرف می‌کند. (همان)

بنابراین آیه شریفه گویای تأکید بر ازدواج است و امر به آن نیز ظهور در وجوب دارد؛ ولی به سبب وجود قرائن دیگر، نکاح مستحب است.



## ۲. روایات

روایات بسیاری در این زمینه وجود دارد؛ چنانکه مرحوم سید کاظم طباطبایی گفته است: «السنة المستفیضة بل المتواترة». همچنین مرحوم آقای داماد در نسبت تواتر به روایات اشکالی مطرح کرده و گفته است: «تواتر اصطلاحی باید در جایی اطلاق شود که کثرت راویان به گونه‌ای باشد که موجب قطع انسان به صدور حدیث شود و این کثرت باید در تمامی طبقات وجود داشته باشد. بنابراین به صرف اینکه یک روایت در کافی یا تهذیب یا فقیه مثلاً هزار بار آمده، نمی‌توان روایت مزبور را متواتر دانست؛ حتی اگر قطع به عدم تعدد کذب و اشتباه از سوی ناقل داشته باشیم».

بنابراین در موارد بسیاری که به اخبار قطعی‌الصدور اطلاق متواتر می‌شود، صحیح نیست و در واقع باید این روایات را اخبار آحاد محفوف به قرائن قطعی شمرد، نه اخبار متواتر؛ اما به نظر می‌رسد اطلاق تواتر در مورد مزبور نادرست نیست؛ زیرا هر چند مراد از تواتر در اصطلاح محدثین این است که مخبرین بلاواسطه از معصوم علیه السلام در حدی از کثرت باشند که موجب یقین و قطع به صدور شود، ولی اطلاق تواتر بر حدیث به همان طبقه (روایت بلاواسطه) منحصر نیست و اگر این کثرت برای ما نیز به طور قطعی ثابت شود و برای مثال امام معصوم علیه السلام آن را برای ما نقل فرماید، این خبر برای ما نیز متواتر خواهد بود. به عبارتی معیار تواتر به کثرت مخبرین بلاواسطه از امام علیه السلام است، نه تمامی مخبرین در تمامی طبقات؛ مانند اخبار کثیر غدیر خم از شیخ طوسی علیه السلام و شیخ کلینی علیه السلام و شیخ صدوق علیه السلام برای ما نیز قطع به صدور حاصل می‌شود و در اصطلاح اصحاب، این را نیز می‌توان خبر متواتر دانست. (ر.ک: شیری زنجانی، بی تا، ج ۱، ص ۲)

در حدیثی از امام موسی کاظم علیه السلام آمده است: «ثَلَاثَةٌ يَسْتَنْظِلُونَ بِظِلِّ عَرْشِ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ رَجُلٌ زَوْجَ أَخَاهُ الْمُسْلِمِ أَوْ أَخَدَمَهُ أَوْ كَتَمَ لَهُ سِرًّا (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۶) سه گروه در روز قیامت در سایه عرش الهی قرار می‌گیرند، در آن روزی که سایه‌ای نیست مگر سایه عرش الهی؛ مردی که مقدمات تزویج برادر مسلمانش را فراهم کند، یا خدمت کند یا خادمی برای او بگیرد، یا اسرار او را حفظ کند».

### ۳. اجماع

استحباب نکاح و تشکیل خانواده، از مسلمات است که شیعه و سنی نیز به آن تصریح کرده‌اند؛ (اجماع محصل، منقول) بلکه بعضی استحباب تشکیل خانواده را ضروری دین می‌دانند؛ مانند ادله‌ای که مرحوم سید، مؤلف کتاب ارزشمند عروة الوثقی برای استحباب طبیعی تشکیل خانواده بیان فرموده است، اجماع است. برخی فقها بر این باورند که اجماع به تنهایی صلاحیت استناد و دلالت مستقل ندارد؛ زیرا شرط استناد به دلیل اجماع آن است که مدرکی نباشد، اما اجماع چه مدرکی باشد و چه نباشد، اگر اتصال آن به زمان معصوم علیه السلام ثابت شود؛ صلاحیت استناد دارد. هر چند اجماع مدرکی باشد و حتی خود مدرک صلاحیت استناد نداشته باشد؛ زیرا دلیل عمده برای حجیت اجماع، تقریر معصوم علیه السلام است. (ر.ک: شبیری زنجانی، بی تا، ج ۱، ص ۵)

### ۴. عقل

اگر چه در اینجا از دلیل عقلی استفاده نکرده‌اند، اما به دلیل عقلی نیز می‌توان تمسک کرد؛ زیرا هم چنانکه امر تشکیل خانواده مصالح زیادی دارد، در ترک آن نیز مفاسد زیادی است که عقل همه آن را می‌فهمد. از این رو به عقل عنوان یکی از مستقلات عقلیه، به محبوبیت تشکیل خانواده حکم می‌کند: «و کلمما حکم به العقل، حکم به الشرع». (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۴؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۷؛ یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۷۵؛ اشتهازدی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۶)

### ۲. حکم و جوب نکاح و ادله آن

علما و فقهای عظام در مورد اینکه نکاح و تشکیل خانواده جزء عبادات است یا معاملات، بحث کرده و به نظر فقهای عظام نکاح هر چند که از عقود شرعیه بوده و در زمره معاملات قرار دارد، اما معاوضه محضه نیست و در آن شایبه عبادت است؛ (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۰۴) بلکه به تعبیر شهید ثانی ملحق به اقسام عبادت است. (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۵) نکاح از نظر احتیاج به ایجاب و قبول و وجوب مهر و نفقه در مقابل تمکین زوجه، نوعی عقد معاوضه و معامله شمرده می‌شود و به اعتبار اینکه از جانب شارع به آن امر و تاکید شده و در حدیث نبوی از آن به سنت تعبیر شده (النکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی)، عبادت



محسوب است و در صورت فعل آن به قصد امتثال اجر و ثواب بر آن مترتب می‌گردد. (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۲۳؛ حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵) چون ثابت شد که نکاح از نظر فقهاء جنبه عبادت دارد، حداقل باید مستحب باشد؛ نه مباح.

در بعضی شرایط نکاح واجب می‌شود و آن در جایی است که انسان با ترک نکاح یقین به واقع شدن در معصیت کند؛ مانند ارتکاب به زنا و فحشا و همچنین هنگامی که بترسد که در معصیت واقع شود و خوف افتادن در معصیت و حرام دهد. به این مطلب شیعه و فرقه حنفیه از اهل سنت فتوا داده‌اند. همچنین نکاح با نذر و شبهه و عهد و قسم و... واجب می‌شود؛ چرا که اصل رجحان و برتری نکاح است در صورت ظن به ضرر و افتادن در گناه با ترک نکاح این رجحان غلبه می‌یابد؛ زیرا بر انسان واجب است که ضرر احتمالی را از خودش دفع کند و در این حالت نیز که احتمال حرام و زنا می‌دهد، بر او واجب است که با نکاح و ازدواج این ضرر را از خودش دور کند؛ چرا که مقدمه واجب هم واجب است و نکاح در این حالت مقدمه است برای ترک حرام. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۶؛ بحرانی، بی تا، ج ۱۷، ص ۲۳؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۳۳)

با توجه به اوامر و تأکیدات رسیده از جانب شارع می‌توان گفت که تشکیل خانواده فی حد ذاته و به اصل شرع، مستحب مؤکد است. حکم استحباب در مورد کسانی که رغبت و اشتیاق به تشکیل خانواده داشته باشند، بین اصحاب امامیه بدون مخالف بوده و حتی گفته شده اجماع مسلمین بر این است و فقط داود ظاهری مخالفت کرده و ازدواج را فی الجمله واجب دانسته است. به دلیل ظاهر اوامری که در کتاب و سنت وارد شده است. البته همان‌گونه که بیان شد، نکاح و تشکیل خانواده در برخی موارد و شرایط واجب می‌گردد، مثل نذر یا عهد یا سوگند و غیره که بیان آن گذشت و چون در این حالت ازدواج به عنوان مقدمه واجب (ترک زنا)، واجب می‌گردد. چنانکه سرخسی نیز در کتاب المبسوط، نکاح و تشکیل خانواده را به عنوان مقدمه واجب، واجب دانسته است؛ اما صاحب جواهر در این استدلال مناقشه کرده و می‌نویسد: این مقدار مقتضی وجوب نکاح نیست؛ زیرا در صورت ترک نکاح، اختیار مکلف نسبت به فعل زنا، همچنان باقی است و می‌تواند آن را ترک کند. پس نمی‌توان گفت که ترک زنا متوقف بر تزویج است و بالاخره فعل نکاح سبب ترک زنا نیست تا واجب گردد.

در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: اولاً هر چند وجوب شرعی مقدمه محل مناقشه و تأمل می‌باشد، اما به وجوب عقلی آن اذعان شده و تحقیق این مسئله به اصول موکول است. ثانیاً با استقرای آرای فقها می‌توان به این نتیجه رسید که احدی از آنان در حکم وجوب نکاح و تشکیل خانواده تردید نکرده‌اند. البته بعضی نیز این صورت را مطرح نکرده‌اند، مانند ابن حمزه در کتاب الوسیله و محقق حلی در شرایع الاسلام و حتی عامه فقهای اهل سنت نیز با این حکم موافقت کرده‌اند. (جبری عربلو، بی‌تا، ص ۱۰)

### ۳. حکم کراهت نکاح و ادله آن

هنگامی که مرد کلاً توانایی برای ازدواج ندارد و هیچ شهوتی ندارد، مانند مرد عنین و مریض که مریضی او مانع از وطی و نزدیکی باشد؛ پس ظاهر این گونه است که ترک نکاح برای این فرد نسبت به انجام نکاح رجحان دارد؛ چون در این حالت مصالح و فواید نکاح منتفی می‌گردد و نیز نمی‌تواند با دیگری ازدواج کند و موجب اشتغال فرد به چیزهایی می‌شود که برای او فایده ندارد (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۷؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴) و از علم و عبادت دور می‌گردد. البته این حرفی است که ابن حمزه گفته است (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۸۹) اما این حرف خالی از اشکال نیست؛ کما اینکه در جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۳۳) به این اشکال شده است.

همچنین نکاح نزد بعض اهل سنت مکروه است؛ هنگامی که شخص نسبت به رعایت حقوق زوجیت نامطمئن باشد و در صورت ازدواج از جور و ضرر بر همسر بیم دارد، اما این خوف به حد یقین نمی‌رسد. (الزحیلی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۲) درباره فردی که شهوتی ندارد، یعنی یا اصلاً دارای شهوت خلق نشده مثل فرد عنین و یا اینکه شهوت داشته، اما به خاطر پیری یا مریضی و مانند این‌ها از بین رفته است؛ دو وجه و نظر است:

۱. نکاح برای این فرد مستحب است، به خاطر عمومات ادله.

۲. نکاح مکروه است؛ چون نمی‌تواند هدف از نکاح و وظایف زناشویی را انجام دهد و چون زن او نمی‌تواند با دیگری ازدواج کند، پس موجب ضرر بر او می‌شود. (الشربینی،

بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۳؛ وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۵۲)

هنگام مطالعه و بررسی احکام فقهی نکاح و تشکیل خانواده به موردی بر می‌خوریم



که فقهای عظام در آن اختلاف نظر دارند و آنجایی است که مرد یا زن (نسبت به ازدواج) شهوت و اشتیاق نداشته باشند. آیا بدون خواهش نفس، نکاح همچنان مستحب است یا نه؟ (جابر عربلو، بی تا، ص ۱۶-۱۲) قول غیر مشهور میان فقها در این مورد، کراهت این نکاح است. برخی مانند شیخ طوسی در چنین موقعیتی گفته اند: استحباب در ترک تزویج است. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۵۲) به عقیده صاحب جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۳۴) مقتضای این کلام (شیخ) کراهت نکاح می باشد، نه اباحه آن؛ چنانکه فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵) تصور کرده است.

برای قول غیر مشهور چند دلیل ارائه شده است:

دلیل اول؛ آیه شریفه است: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾؛ (آل عمران: ۳۹) «یعنی یحیی پیشوا و پارسا و پیغمبری از شایستگان است». در این آیه خداوند یحیی را به علت «حصور» بودن مدح کرده است و حصور، کسی است که شهوت (رغبت) به زنان نداشته و یا با وجود امکان عمل جنسی از آن است، امساک و خودداری نماید. (طبرسی، بی تا، ج ۲، ص ۷۴۲؛ کرکی، بی تا، ج ۱۲، ص ۸) پس آیه شریفه بر افضلیت (بهتر بودن) فقدان شهوت و یا امساک و دوری از زنان و بالاخره بر اولویت ترک تزویج دلالت دارد.

دلیل دوم؛ مذمت و نکوهشی است که از آیه شریفه ذیل مستفاد است: ﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾؛ (آل عمران: ۱۴) «حب شهوات و تمایل به زنان و فرزندان در نظر شما آراسته شده». به موجب این آیه شهوت جنسی کلاً مذموم و نکوهیده است، مگر موردی که به اجماع از این کلی خارج شده است. (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۲۰)

دلیل سوم؛ آن است که نکاح و تشکیل خانواده انسان را در معرض حقوق زوجیت قرار داده و متحمل مسئولیت می کند و از امور مهم دینی بسیاری باز می دارد؛ پس بهتر است ترک شود، مگر در صورت خوف فتنه. (کرکی، بی تا، ج ۱۲، ص ۸؛ بحرانی، بی تا، ج ۲۳، ص ۱۱؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۲۰)

در ردّ قول به کراهت اینگونه بیان شده است که در جواب دلیل اول گفته می شود: اولاً مدح یحیی به عذب بودن و دوری و خودداری از نکاح و تشکیل خانواده که در قرآن بیان شده است، در شریعت او نیکو و به جا بوده و حکم (رجحان ترک تزویج) به فرض آنکه استنباط آن از آیه شریفه صحیح باشد، اختصاص به شریعت او داشته و در شرع ما ثابت و

مسلم نیست؛ بلکه عکس آن ثابت گشته و واقعیت دارد؛ زیرا در شریعت اسلام رهبانیت و ریاضت مردود اعلام شده و از تبطل (انقطاع از زن و زندگی) نهی شده است. (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۱۷)

دلیل این مدعا در وهله نخست آیه شریفه است که می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾؛ (مائده: ۸۷) «حرام مگردانید بر خود چیزهای لذیذی را که خداوند بر شما حلال کرده است».

در حدیث نیز وارد شده است که زن عثمان بن مظعون نزد رسول خدا ﷺ آمد و عرضه داشت: عثمان، «صائم النهار» و «قائم الليل» گشته و با من نزدیکی نمی کند. رسول خدا ﷺ خشمگین نزد عثمان آمد و او را در حالی یافت که مشغول نماز بود. پس فرمود: «ای عثمان! خداوند مرا به رهبانیت نفرستاده، ولیکن سهل و آسان فرستاده است. من روزه می گیرم و نماز می خوانم و با زنان خود نزدیکی می کنم. هر که دین مرا خواهد، باید به سنت من عمل کند و از جمله سنت من، نکاح است». (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۰۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۱۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۷۴؛ بحرانی، بی تا، ج ۲۳، ص ۱۲)

ثانیاً چه بسا یحیی مکلف و موظف بود که سیاحت و مسافرت کند و مردم را در بلاد خودشان ارشاد نماید و این (وضع خاص) با نکاح و داشتن زوجه (و زندگی زناشویی) سازگار نبود. لذا به قضیه یحیی که موقعیت خاصی داشت، نمی توان استدلال کرد. (کرکی، بی تا، ج ۱۲، ص ۸؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۲۰) در نهایت استدلال به حال رسول خدا ﷺ که نکاح را سنت نامید و زوجات متعدد اختیار فرمود، در مقایسه با استدلال به حال یحیی، اولی و احق است. در جواب آیه دوم که صاحب جواهر الکلام از آن به آیه تزیین تعبیر فرموده، گفته می شود: «مذمت و نکوهشی که از آن استفاده می شود، متوجه اشخاصی است که در حب شهوات افراط کرده و تابع هوای نفس گشته و مبادرت به هوسبازی و شهوت پرستی می کنند و بالاخره از طریق اعتدال خارج شده و آتش غریزه جنسی را دائماً دامن می زنند و شهوت حیوانی را بر مقاصد معقول و مشروع نکاح ترجیح می دهند؛ نه اشخاصی که به وجه شرعی و به طریق صحیح و حلال ازدواج می کنند برای نیل به مقاصد مشروع و حلال مانند امتثال امر شارع، تولید نسل و رهایی از تنهایی و تعاون و مصالح دیگری که در نکاح نهفته و برای هر انسانی حائز اهمیت است حتی آنان که اشتیاق و رغبت به جنس مخالف ندارند». (طبرسی،



بی تا، ج ۲، ص ۷۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۳۲؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۲۲)

در جواب دلیل سوم گفته می شود که تحمل حقوق و برخورد با مسئولیت های ناشی از نکاح بر اجر و ثواب شخص متزوج می افزاید. مضافاً به اینکه نکاح و تشکیل خانواده، خود از امور دینیهای است که شارع به آن امر کرده و تأکید فرموده و خلاصه چنانکه قبلاً گفتیم ازدواج، نوعی عبادت تلقی شده است.

با این وجود، مشهور فقها قائل به استحباب نکاح و تشکیل خانواده هستند. نظر به عموم و اطلاق ادله مربوطه و دیگر اینکه فایده نکاح منحصر به کسر (دفع) شهوت نیست تا اینکه اگر شهوت نبود، فاقد فضیلت و رجحان گردد. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۷۰؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۹، ص ۱۵؛ بحرانی، بی تا، ج ۲۳، ص ۱۱)

### نتیجه گیری

اکثریت فقها و علما قائلند که حکم اولیه در مورد تشکیل خانواده استحباب است و به ادله ای از، آیه، روایت، سنت، اجماع و عقل تمسک کرده اند؛ اما تحت عناوین ثانویه و در شرایط گوناگون ممکن است که نکاح، حرام، واجب، مکروه و مباح نیز باشد که مصداق های هر کدام از این موارد بیان گردید. برای مثال در حالتی که خوف افتادن به گناه باشد، نکاح حرام است یا در حالتی که مرد توانایی زناشویی ندارد و موجب ضرر به زن می شود نیز نکاح مکروه است و سایر مواردی که بیان گردید. همچنین در حالتی که فرد شهوت به ازدواج ندارد، در مورد اینکه نکاح مستحب است یا نه، اختلافی وجود دارد. قول مشهور بیان می دارد که نکاح مستحب است، اما قول غیر مشهور قائل است که نکاح مستحب نبوده و استحباب در ترک ازدواج است و برای این بیان خود ادله ای هم می آورد که البته این ادله رد می شود. در میان فقها نیز عده ای قلیل مانند داود ظاهری هستند که قائلند نکاح و تشکیل خانواده فی الجمله واجب است و به ظاهر آیه و روایات استناد کرده اند که این قول نیز رد می شود. اکثر فقها بنا بر اجماع و سایر ادله قرآنی و روایی، قائلند که نکاح و تشکیل خانواده فی حد ذاته مستحب است و فقط در مواردی و تحت عناوین ثانویه، واجب می گردد.



## فهرست منابع

### کتاب‌ها

۱. اراکی، محمد علی، ۱۳۷۷ش، کتاب النکاح، قم: نورنگار.
۲. اشتهااردی، علی پناه، ۱۴۱۷ق، مدارک العروه (اشتهااردی)، تهران: منظمه الاوقاف والشؤون الخیریه دار الاسوه للطباعته و النشر.
۳. افرام بستانی، فواد، [بی تا]، فرهنگ ابجدی، تهران: انتشارات اسلامی.
۴. انصاری، قدرت الله، ۱۴۲۹ق، موسوعه احکام الاطلاق و ادلتها، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۵. باقری زاده اشعری، محمد، بیات، حجت الله، ۱۳۹۳ش، اصول حاکم بر سیره پیامبر صلی الله علیه و آله در خانواده، تهران: انتشارات حدیث اندیشه، ۱۳۹۳.
۶. بحرانی، یوسف، [بی تا]، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، بیروت: دارالاضواء.
۷. جرجانی، محمد عبده، ۱۳۳۹ش، کلیات حقوق اسلامی، تهران: بی نا.
۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۴ش، ترمینولوژی حقوق، پانزدهم، تهران: گنج دانش.
۹. حر عاملی، محمد، ۱۴۱۶ق، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: موسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۱۰. حسن زاده، صالح، ۱۳۹۲ش، عوامل تحکیم خانواده در فرهنگ اسلامی، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۱۱. حکیم، سید محسن، ۱۳۷۴ش، مستمسک العروه الوثقی، قم: دارالتفسیر.
۱۲. خامنه‌ای، علی، ۱۳۹۱ش، زن و بازیابی هویت حقیقی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۳. خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، موسوعه الامام الخوئی، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۴. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۱۹ش، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. رضایی، موسی، ۱۳۸۸ش، خانواده و نگرشی نوبه تعلیم و تربیت فرزندان، تهران: دانش پرور.
۱۶. الزحیلی، وهبه، ۱۴۰۹ق، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق: دارالفکر.
۱۷. زیدان، عبدالکریم، [بی تا]، المفص فی احکام المراه و بیت المسلم فی الشریعه الاسلامیه، بغداد: مؤسسه الرساله.
۱۸. شبیری زنجانی، موسی، [بی تا]، کتاب النکاح، قم: موسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۹. شربینی، محمد، [بی تا]، مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، مترجم: محمد خلیل عتیانی، بیروت: دارالمعرفه.
۲۰. شعیری، محمد، ۱۳۶۳ش، جامع الاخبار او معراج الیقین فی اصول الدین، قم: انتشارات رضی.

۲۱. صدوق، محمد، ۱۳۶۳ش، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه المدرسين في الحوزه العلميه بقم مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل، [بی تا]، مجمع البيان في تفسير القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. طوسی (ابن حمزه)، ابوجعفر محمد، ۱۴۰۸ق، الوسيله الي ذیل الفضيله، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۲۴. طوسی، محمد، ۱۳۸۷ق، المبسوط في فقه الاماميه، تهران: مکتبه المرتضويه.
۲۵. عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۲۵ق، الروضه البهيبه في شرح اللعمه دمشقيه، چاپ سوم، قم: نهضت.
۲۶. \_\_\_\_\_، زين الدين، ۱۴۱۳ق، مسالك الافهام الي تنقيح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.
۲۷. عاملی، ياسين عيسى، ۱۴۱۳ق، اصطلاحات الفقيهيه، بیروت: دارالبلاغه.
۲۸. علاء الدين كاشاني، ابوبكر، [بی تا]، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بیروت: دار الفكر للطباعه والنشر و التوزيع.
۲۹. علاسوند، فرييا و حميده انصاري، ۱۳۸۳ش، نقد كنوناسيون رفع كليه اشكال تبعيض عليه زنان، قم: حوزة مديريت حوزة خواهران.
۳۰. علی مهنا، عبدالله، [بی تا]، لسان السان، بیروت: دار الكتب العلميه.
۳۱. فاضل مقداد، مقداد، ۱۳۷۳ش، كنز العرفان في فقه القرآن، تهران: مرتضوى.
۳۲. فخرالمحققين، محمد، ۱۳۸۷ق، ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، قم: اسماعيليان.
۳۳. فراهيدى، خليل، ۱۴۰۹ق، العين، قم: موسسه دارالهجره.
۳۴. فيض كاشاني، محمد، ۱۳۹۵ش، مفاتيح الشرايع، تهران: مدرسه عالي شهيد مطهرى.
۳۵. قائمى، على، ۱۳۸۸ش، نظام حيات خانواده در اسلام، چاپ يازدهم، تهران: انجمن و اوليا.
۳۶. قدامه المقدس، عبدالله، [بی تا]، المغنى، بیروت: عالم الكتب.
۳۷. كاتوزيان، ناصر، ۱۳۹۶ش، دوره مقدماتى حقوق مدنى خانواده، چاپ نهم، تهران: بنياد حقوقى ميزان.
۳۸. كركى (محقق ثانى)، على، [بی تا]، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: موسسه آل البيت لاحياء التراث.
۳۹. كلينى، محمد، ۱۳۸۷ش، الكافي، قم: دارالحدیث.
۴۰. گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۷ش، گزیده جامعه شناسی، مترجم: حسن چاوشیان، چاپ دهم، تهران: نشر نی.
۴۱. متقى هندی، على، ۱۴۰۱ق، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسه

الرساله.

۴۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ق، بحارالانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
۴۳. محقق حلی، جعفر، ۱۴۰۸ق، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: اسماعیلیان.
۴۴. محقق داماد، مصطفی، ۱۳۸۷ش، بررسی فقهی حقوق خانواده نکاح و انحلال آن، چاپ پانزدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۵. مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۹۰ش، التعلیقیه الاستدلالیه علی تحریر الوسیله، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۴۶. معلوف، لوییس، [بی تا]، المنجد فی اللغة العربیه المعاصره، بیروت: بی جا.
۴۷. معین، محمد، ۱۳۶۳ش، فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر.
۴۸. مقدس اردبیلی، احمد، [بی تا]، زبده البیان، مترجم: محمد باقر بهبودی، تهران: مکتبه المرتضویه.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۴ق، کتاب النکاح، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۰. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۹۲ش، کتاب النکاح، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی علیه السلام.
۵۱. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، ۱۴۱۳ش، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: بی جا.
۵۲. نجفی، محمد، ۱۴۲۱ق، جواهر الکلام، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۵۳. نوری طبرسی، حسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۴. وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، [بی تا]، الموسوعه الفقهیه، کویت: موسوعه الفقهیه الکویتیه.
۵۵. هاشمی شاهرودی، محمود، ۱۳۸۲ق، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۵۶. الهیثمی، علی، ۱۴۰۸ق، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۷. یزدی، محمد کاظم، ۱۳۹۲ش، العروه الوثقی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی علیه السلام.

## مقاله ها

۱. جابری عربلو، محسن، «بررسی حکم فقهی نکاح»، ۱۳۷۳، فصلنامه مقالات و بررسی ها، دوره ۵۸ - ۵۷، شماره پیاپی ۱۰۶۶، ص ۱۰۰ - ۸۱.

۲. صفورایی پاریزی، محمد مهدی، «شاخص های خانواده کارآمد»، ۱۳۹۲، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، دوره اول، شماره اول، ص ۵۸-۲۹.
۳. نبوی زاده نمازی، فائزه سادات، «پایش آسیب ها: ازدواج آسان»، ۱۳۹۴، پایش سبک زندگی، شماره هفتم، ص ۶۱-۴۸.
۴. نصرتی، مرضیه، «خانواده از منظر حضرت زهرا (علیها السلام)»، ۱۳۸۹، فصلنامه بانوان شیعه، شماره ۲۴، ص ۸۴-۶۱.



## نقش عرف در احکام شرعی مربوط به زینت

کوثر مقیمی حاجی<sup>۱</sup>

مریم طوسی<sup>۲</sup>

### چکیده

زینت گاهی بر خود بدن طبیعی انسان و به‌ویژه بدن زن اطلاق می‌شود، اما مراد از زینت در این پژوهش، مواردی از قبیل لباس و زیورآلات است که موجب زیبایی و جذابیت بیشتر انسان می‌شود. این پژوهش با هدف بررسی دخالت عرف در مفهوم و مصادیق زینت، به مفهوم‌شناسی زینت و عرف پرداخته و پس از آن کارکردهای مختلف عرف در فقه را به طور عام مشخص کرده و در انتها به نقش و جایگاه عرف در مبحث زینت به طور خاص پرداخته است. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی - تبیینی با مطالعات کتابخانه‌ای و نتایج تحقیق عبارت است از اینکه در بخش نقش عرف در مفهوم زینت فقها تصریح دارند که مرجع فهم معنای زینت عرف است و در بخش نقش عرف در تطبیق مفهوم بر مصداق، میان علما اختلاف نظر وجود داشته و برخی در این مورد نیز عرف را مرجع تطبیق و برخی دیگر مرجع را عقل و دقت در آن دانسته‌اند.

**واژگان کلیدی:** عرف، زینت، حکم شرعی، مفاهیم عرفی، مصادیق عرفی.

۱. دانش‌آموخته سطح ۲ گرایش تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء علیها السلام.

۲. دانش‌آموخته سطح ۳ فقه و اصول جامعه الزهراء علیها السلام.



## مقدمه

زینت کردن و آراستن خویش، از جمله مباحث مبتلابه امروز است. گرایش انسان‌ها به زینت کردن و آراستگی در سرشت انسان نهاده شده است و همین امر سبب گرایش انسان‌ها به این امر می‌شود؛ از این رو اگر این نیاز بر اساس مبانی ارزشی و فرهنگ دینی و شناخت درست از حکم شرعی پاسخ داده نشود، افراد به سراغ فرهنگ بیگانه و معیارهای دیگر می‌روند و با فهم خطای خویش از روش درست فاصله می‌گیرند. از سوی دیگر موضوع زینت در منابع دینی به بحث عرف پیوند خورده و شناخت عرف و نحوه دخالت آن، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این باب مذاهب و فرق اسلامی به تناسب ابواب فقه از عرف بهره‌های فراوان برده‌اند که هویت عرف و کاربرد آن بر اساس قلمرو و تأثیر در فضای شریعت به لحاظ شرایط زمانی و مکانی نگریسته شده است. برخی بر این نظرند که چون عرف بر حسب گذشت زمان تغییر می‌یابد، پس لازم است در قوانین اسلامی نیز تغییراتی ایجاد شود تا تناسب و هماهنگی آن با عرفیات زمان حفظ و از متروک شدن و انزوای آن جلوگیری شود. آنچه مسلم است بر اساس نص صریح قرآن کریم، زینت را نباید آشکار نمود. حال سؤال این است که زینتی که موضوع این حکم قرار گرفته است، چیست؟ از این رو شناخت مفهوم زینت و نقش عرف در تبیین مفهوم و مصادیق آن حائز اهمیت است. هدف از این تحقیق، بررسی این نکته است که نقش عرف در تبیین مفهوم زینت تا چه اندازه است و موارد و ضوابط رجوع به آن چیست؟ عرف، شیوه متعارف و پذیرفته شده نزد همه یا گروهی از مردم است و از آن در اصول فقه سخن گفته‌اند.

گاهی عرف، موضوع حکم شرعی را تبیین می‌کند و گاهی عرف با تأیید شارع سبب استنباط حکم شرعی می‌شود. در احکام شرعی مربوط به زینت و پوشش نیز موضوع برخی از احکام، دایرمدار عرف قرار گرفته است؛ لذا این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش است که نقش عرف در احکام شرعی مربوط به زینت چیست؟ رابطه عرف با فقه چیست؟ نقش عرف در تبیین مفهوم زینت و در تشخیص مصداق زینت چگونه است؟

آنچه در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است، مفهوم زینت و چگونگی دخالت عرف در مفهوم و مصادیق آن است. زینت گاهی بر خود بدن طبیعی انسان و به ویژه بدن زن اطلاق می‌شود، اما مراد از زینت در این پژوهش مواردی همچون لباس و زیورآلات است

که موجب زیبایی و جذابیت بیشتر انسان می‌شود. در کتب اصولی معاصر مانند اصول فقه مرحوم مظفر، بحوث فی العلم الاصول شهید صدر، اصول العامه للغه المقارن محمدتقی حکیم، فقه و عرف آقای ابوالقاسم علی دوست، از جایگاه عرف و حجیت و کارکردهای آن در فقه بحث شده است. فقها از دیرباز در کتب فقهی در لابه‌لای مباحث به نقش عرف پرداخته‌اند و درباره بحث زینت و اظهار آن در ضمن کتاب النکاح و احکام نظر و نگاه کردن اشارتی به این بحث دارند؛ اما در بیشتر موارد به صورت اجمالی و اشاره‌ای به اصل دخالت عرف پرداخته‌اند، اما ابعاد این مسئله و چگونگی نقش آن را به طور تفصیلی در احکام شرعی مربوط به زینت نپرداخته‌اند.

مقالاتی درباره جایگاه نقش عرف در استنباط احکام، از سید محمد واسعی وجود دارد که به مبانی نقش عرف در استنباط احکام پرداخته است، اما با جست‌وجوهای انجام شده مقاله‌ای که موضوع و رسالت اصلی خود را به بررسی نقش عرف در احکام زینت اختصاص دهد، یافت نشد. در این مقاله سعی داریم این امر را به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم.

## مفهوم‌شناسی

### ۱. عرف

عرف در لغت به معنای معروف مقابل منکر (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۱) و به معنای «معرفت و شناخت» و «پی در پی بودن چیزی» نیز به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۲۳۶) در اصلاح نیز به معنای شیوه و روشی است که مردم آن را پذیرفته‌اند و بر اساس آن حرکت می‌کنند؛ خواه در گفتار باشد یا در کردار. از عرف به عادت نیز تعبیر کرده‌اند. (حکیم، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۱۹) علمی‌ترین تعریف از مرحوم آقا ضیا عراقی است. وی در باب ادله اجتهاد و تقلید فرموده است: «والی ذلک ایضا يرجع السیرة المعهود من العرف و العقلایی و المتدینین من الصدر الاول علی رجوعهم فی کل ما جهلوا به الی العالم بل و یرشد الیه ماورد فی الادلة الشرعیة من ارجاع الجاهل الی العالم». (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۴۱)

تقلید در آنچه آدمی اطلاع کافی درباره آن ندارد، امری جبلی و فطری و ارتکازی است که در همه انسان‌ها وجود دارد. سیره عرف و عقلانیز به همین معنا باز می‌گردد، ولی مفهوم عرف را باید از خود عرف گرفت؛ زیرا واژه عرف اصطلاح شرعی نیست تا در آیات و روایات

کاوش شود؛ بلکه چیزی است که در فطرت انسان ها و زندگی مردم ریشه دارد.

## ۲. زینت

زینت از ماده «زین» و در مقابل زشتی است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۳۸۷). طریحی می گوید: زینت، اسم از ریشه «زان الشیء صاحبه زیناً» و به معنای چیزی است که انسان خود را با آن می آراید (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۱۲) و زیورآلات و لباس و مانند آن است که انسان به واسطه آن آراسته می شود. (همان، ج ۶، ص ۲۶۲) محیط در تعریف آن گفته است: «زینت، اسم جامعی برای هر چیزی است که به واسطه آن آراسته شود و جمع آن، زین است». (اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۹۴) بنابراین زینت در فقه اصطلاح خاصی ندارد و به همان معنای عرفی به کار می رود.

## ۳. حکم شرعی

حکم در اصل به معنای منع آمده است. همچنین در معنای قضاوت نیز به کار رفته است؛ زیرا از ظلم منع می شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۵) در اصطلاح نیز حکم شرعی عبارت است از تشریح الهی که برای تنظیم حیات انسان صادر شده است. (صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۱)

## رابطه فقه و عرف

عرف در فقه دارای اثرات متعددی است.

## ۱. تبیین موضوع حکم شرعی

گاهی عرف، موضوع حکم شرعی را تبیین می کند؛ مانند تبیین معنای لفظ «صعید» در آیه ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾. (مائده: ۶) در این کاربرد، عرف به طور مستقل حجیت دارد. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۵۷۰) در این موارد شارع مقدس، تشخیص سعه و ضیق موضوعات احکام شرعیه را به عرف واگذار نموده است که از آن موضوعات به موضوعات عرفیه تعبیر می شود. (خرازی، ۱۳۶۷، ص ۱۳) احکام شرعی، موضوعاتی هستند که شارع در آن ها هیچ گونه اعمال نظری ننموده و تشخیص آن ها را به عرف واگذار کرده است و این قسم، اکثر و اهم موضوعات



احکام شرعیه را تشکیل می‌دهد؛ مانند احیای موات که موضوع حکم به تملک است. مرحوم سبزواری می‌فرماید: «احیاء در ادله شرعیه، بدون تفسیر و بیان آمده است. بنابراین باید به عرف مراجعه کرد و تکیه بر آن چیزی نمود که نزد عرف بر آن، احیاء صدق می‌کند».

(محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۴۱)

## ۲. روشن ساختن ظهور الفاظ

گاهی عرف برای تنقیح و روشن ساختن ظهور الفاظ به کار می‌رود؛ مانند کشف مراد متکلم اعم از شارع و غیر شارع. این کاربرد از عرف در ابواب مختلفی از فقه مثل اقرار، وصیت، وقف و... دارای ثمره است. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۵۷۰) نسبت به کشف مقصود شارع، اموری که مربوط به دلالت التزامی کلام شارع است؛ در این موارد جای می‌گیرد به شرطی که منشأ دلالت مذکور، ملازمات عرفی باشد؛ برای مثال حکم شارع به طهارت شرابی که سرکه شده است، عرفاً ملازم با حکم به طهارت ظرف آن نیز می‌باشد. مواردی از عرف که صلاحیت دارد قرینه برای توضیح و تحدید مراد شارع باشد، نیز از این باب است.

نسبت به کشف مراد غیر شارع توسط عرف، تمامی موارد مربوط به اقرارها، وصیت‌ها، شرط‌ها، وقف‌ها و... اگر به الفاظی ادا شوند که دارای معانی عرفی هستند - خواه عرف عام یا عرف خاص<sup>۱</sup> - در این مورد جای می‌گیرند. (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۴۲۳)

## ۳. استنباط حکم شرعی

گاهی عرف سبب استنباط حکم شرعی می‌شود و این، در مواردی است که در مسئله نصی وجود نداشته باشد؛ مانند حکم به شرعی بودن عقد استصناع که از عقود عرفی است. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۵۷۰) در این مورد نص شرعی موجود نیست و حکم شرعی از عرف، کشف می‌شود. البته این کشف در صورتی معتبر است که ثابت شود عرف، از عرف‌های عامی است که به زمان و مکان خاصی مربوط نمی‌شود تا با این عدم محدودیت زمانی و

---

۱. عرف خاص در مقابل عرف عام متعلق به گروه خاصی است که عامل خاصی آنان را دور هم جمع کرده است؛ همانند حقوقدانان، فلاسفه و... (ولایی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۲) عرف عام، عرفی است که به صنف خاص و مکان خاصی تعلق نداشته باشد؛ بلکه علی‌رغم فرهنگ‌های متفاوت و محیط‌ها و زمان‌ها اغلب مردم در آن شریکند؛ مثل رجوع غیر خبره به خبره. (همان، ص ۲۲۳)

مکانی بتوانیم به عصر معصوم علیه السلام برسیم و تقریر معصوم علیه السلام را دارا باشیم و عرف مذکور، سنت تقریری شود. سیره متشرعه و نیز بنا عقلا از جمله این موارد است. (خرازی، ۱۳۶۷، ص ۱۳)

در این مقاله مورد دوم محل بحث بوده و در واژه زینت تأثیر عرف بررسی خواهد شد.

## چگونگی دخالت عرف در حکم زینت

### ۱. نقش عرف در مفهوم زینت

به عنوان مقدمه اول موارد استعمال زینت را در قرآن را ذکر کرده تا بعد بررسی شود که زینت در قرآن به چه معناست و مراد از این زینت که به عرف واگذار شده است، چه معنایی است. از ظاهر معنای زینت چنین بر می آید که این کلمه معنای ایجابی دارد، نه سلبی؛ یعنی آنچه به چیزی نکویی و زیبایی می بخشد یا چیزی را نیکو و زیباتر جلوه می دهد. (جمعی از مؤلفان، بی تا، ج ۵۴، ص ۱۴۶)

کلمه زینت در قرآن در موارد متعددی به کار رفته است. گاه در زینت مادی مانند ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ﴾؛ (یونس: ۲۴) «تا زمانی که زمین زیبایی خود را بیابد و آراسته گردد» و گاهی به معنای زینت معنوی است؛ مانند ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾؛ (حجرات: ۷) «خداوند ایمان را محبوب دل شما قرار داد و آن را در دل هایتان زینت بخشید». گاهی نیز در مورد زینت تکوینی به کار رفته است؛ مانند ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾؛ (صافات: ۶) «همانا آسمان دنیا را به زیور ستارگان آراستیم».

همچنین گاه درباره زینت اکتسابی است؛ مانند: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾؛ (اعراف: ۳۱) زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد، با خود بردارید» و گاه در زینت حقیقی به کار رفته است؛ مانند ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾؛ (حجر: ۱۶) «ما در آسمان برج هایی قرار دادیم و آن را برای بینندگان آراستیم». گاهی در معنای زینت وهمی؛ مانند ﴿زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾؛ (بقره: ۲۱۲) «زندگی دنیا برای کافران زینت داده شده است» و گاهی زینت بر اسم ذات اطلاق شده است؛ مانند ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾؛ (حجرات: ۷) «مال و فرزند، زینت زندگی دنیاست». در آیه ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾؛ (انعام: ۱۳۷) «این گونه شرکای آن ها قتل فرزندانشان را در نظرشان نیکو جلوه دادند» نیز بر افعال اطلاق شده است.

در بررسی مفهوم زینت در آیه ۳۱ سوره نور،<sup>۱</sup> نظرات مختلفی درباره مفهوم زینت بیان شده است که همه آن‌ها برداشت خود را به عرف نسبت داده‌اند و معیار را زینت عرفی می‌دانند؛ هر چند در بیان عرف اختلاف دارند. برخی معتقدند ممکن است مراد از زینت در آیه، زینت تکوینی باشد؛ یعنی زیبایی و جمالی که در خلقت و طبیعت زن وجود دارد. پس زینت به معنای عضو محل زینت زن است؛ یعنی قسمت‌هایی از بدن زن که در عرف زینت او به حساب می‌آید. اینکه آن محل مزین به لوازم زینتی خاصی باشد یا نباشد، تفاوتی در این معنا نمی‌کند. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۳۸) این اطلاق، مجاز و از باب اطلاق حال بر محل است.

برخی دیگر معتقدند زینت به معنای آن چیزی است که زن خود را به وسیله آن آراسته می‌کند. (بروجردی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۴) طبق این معنا مراد از زینت، چیزهایی است که عرف آن را وسیله زینت کردن می‌داند؛ زیرا کلمه «زینت» به ضمیر «هنّ» اضافه شده و اضافه هم به معنای اختصاص است. بنابراین «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ»<sup>۲</sup> به این معناست: زینتی را که مخصوص زن است - همانند زیورآلات، مالیدن روغن و کرم و لوازم آرایشی و امثال آن - آشکار نکنند. (جمعی از مؤلفان، بی تا، ج ۵۴، ص ۱۴۸)

قسمتی از آیه که می‌فرماید: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ»؛ «زنان هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان معلوم شود»، مؤید این معناست؛ زیرا کوبیدن پا بر زمین به وسیله زن موجب معلوم شدن محل زینت (بدن زن) نمی‌شود؛ بلکه موجب علم به خود زینت‌هایی چون خلخال و... می‌شود. (همان، ص ۱۴۰)

برخی دیگر مقصود از «زینت» را معنایی دانسته‌اند که شامل اعضای بدن زن و زیورآلاتی که بر بدن اوست، می‌شود؛ یعنی هم آنچه از بدن زن که عرف زینت می‌داند و هم وسایلی که عرف برای زینت کردن خود استفاده می‌کند. مرحوم جزایری در تفسیر فلائذ الدرر، در آیات احکام می‌نویسد:

احتمال دارد مراد از زینت، خود زیورآلات باشد؛ به این معنا که هر گاه آن‌ها بر بدن آویخته است، نگاه به آن‌ها حرام است و در چگونگی تعبیر در آیه که نگاه به

۱. «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُ مِمَّا مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...»

زینت‌های آویخته به بدن را حرام کرده، نه اعضای بدن که موضع زینت است؛ نوعی مبالغه در لزوم پوشاندن بدن و حرمت نگاه به آن به چشم می‌خورد؛ زیرا در حلیت نگاه به زیورآلات جدا از بدن زن بحثی نیست. پس حرمت نگاه به آن‌ها به اعتبار همراه بودن زیورآلات با بدن، به طریق اولی مستلزم حرمت نظر به مواضع زینت است. (جزایری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۶۷)

از مجموع روایات، تأیید معنای جامع برای زینت فهمیده می‌شود. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «الزینة الظاهرة الكحل والخاتم؛ (حرّ عاملی، ۱۳۹۸، ج ۱۴، ص ۱۴۶) زینت نمایان، سرمه و انگشتر است». در صحیح‌ه فزیل نیز روایت شده است: «سألْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الدَّرَاعَيْنِ مِنَ الْمَرْأَةِ: أَهُمَا مِنَ الزَّيْنَةِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ؟ (همان، ج ۱۴، ص ۱۴۵) از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا دو ساعد زن جزء زینتی است که خداوند فرمود: زینت خود را آشکار نسازید، مگر برای شوهرانتان؟ فرمود: بله».

گاهی زینت زن آشکار است؛ مانند لباس‌های مزین و زیبا و گاهی پوشیده و پنهان است؛ مانند برخی از قسمت‌های بدن او، مگر آنکه زن از روی عمد بخواهد آن را آشکار کند. پوشاندن زینت نوع اول واجب نیست، اما پوشانیدن زینت‌های نوع دوم، واجب است. (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج ۵۴، ص ۱۴۰)

## ۲. نقش عرف در تطبیق مفهوم زینت بر مصداق آن

در مورد کارایی تطبیقی عرف دو نظر عمده وجود دارد:

### ۲-۱. دیدگاه موافق

گروهی از فقها و اصولیان (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۲۶، ص ۷۴؛ همدانی، ۱۳۷۴، ص ۶۷۵؛ حائری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۹ - ۱۸۴) با تصریح بر مرجعیت عرف در تطبیق، چنین برهانی بر آن ارائه نموده‌اند: معیار در تبیین همه مفاهیم [عرفی] و کیفیت انطباق آن‌ها بر موارد، عرف است؛ زیرا شارع در محاوره و گفتگو با دیگران اصطلاح خاص و روش ویژه‌ای ندارد. با این بیان از جمله «از خون اجتناب نما و لباس خویش را از نجاست بول شستشو ده» وقتی گوینده آن شارع باشد، همان معنا فهمیده می‌شود که وقتی گوینده آن از مردم باشد؛ فهمیده می‌شود. همچنین وقتی گفته می‌شود: «صورت و دست خود را تا آرنج بشوید»، مراد چیزی جز

شستشو به صورت متعارف و معمول نیست، نه شستن از بالا به پایین با دقت و تأمل عقلی.  
(خمینی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۸)

پس در تشخیص مصادیق هر یک از زینت‌ها که در بخش مفهوم ذکر شد، مرجع عرف است؛ به‌ویژه در بحث مفهوم به معنای آنچه انسان خود را با آن می‌آراید، از لوازم آرایشی و مانند آن که باید به عرف رجوع کرد. (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۰۵۹؛ بهجت، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۲۰۶)

## ۲-۲. دیدگاه مخالف

در مقابل اندیشه پذیرش کارایی انطباق عرفی، نظریه انکار این کارایی قرار دارد. این اندیشه - به خصوص در عرصه نظر - مورد قبول اکثر فقیهان قرار گرفته است. (آخوند خراسانی، بی‌تا، ص ۲۲۷؛ خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۶؛ بروجردی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۴) استدلال این گروه در این زمینه نبود دلیل معتبر بر مرجعیت عرف در این کارایی و تعلق احکام به واقع موضوعات - نه مصداق مورد نظر عرف - است. به همین دلیل مراجعه به عقل - به عنوان راهی برای کشف واقع - مورد توصیه این گروه است. (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۳)

برخی از صاحبان این اندیشه، ضمن تأیید فکر خویش به مواردی که در مقام تطبیق به عرف مراجعه نشده و کمال دقت عقلی به‌کار رفته است، مواضعی را که توهم مراجعه به عرف در انطباق شده است - همچون انطباق مفهوم آب، طلا و گندم، بر آب و طلا و گندم ناخالص - به‌گونه‌ای توجیه نموده و قایل شده‌اند که مرجعیت عرف در تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق و موارد هیچ دلیلی ندارد. (غروی تبریزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۶) در نتیجه اگر عرف در تطبیق مصداق زینت در مواردی تسامح کند، مورد قبول نبوده و معیار عمل نیست.

البته هرگاه مفهوم واژه کاملاً روشن بود و سخن از توسیع در مفهوم نبود؛ مانند مفهوم «سال» که آغاز و انجام آن معلوم و قابل زیاده و نقص نیست، در اینجا اگر تسامح و توسیعی دیده شود؛ ناشی از سهل‌انگاری در تطبیق است که مورد پذیرش شرع نیست؛ هر چند عرف بر آن اصرار ورزد. بر این اساس اگر شخص برخوردار از نصاب و جوب زکات در یک لحظه از سال دیوانه گردد، پرداخت زکات بر او واجب نیست؛ زیرا واقعاً در تمام سال عاقل نبوده است [و از شرایط و جوب پرداخت زکات سلامت عقل در همه سال است]؛ هر چند عرف - با عدم ملاحظه جنون در یک لحظه و چند لحظه - قائل به انطباق عاقل در طول سال بر مالک

نصاب باشد». (بروجردی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۴)

واقعیت این است که داوری و فصل گفتگو میان این دو اندیشه کار آسانی نیست؛ زیرا هیچ‌کدام از صاحبان این دو باور دلیل قاطعی بر مدّعی خود اقامه ننموده‌اند. ضمن اینکه استشهاد به برخی نمونه‌های فقهی - با توجه به وجود مواردی چند برای هر دو اندیشه - نیز مؤیدی برای تعیین هیچ یک از این دو نظر نیست. (علی دوست، ۱۳۹۷، شماره ۲)

### نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از بررسی لغوی و اصطلاحی به نقش عرف در فقه پرداخته و ابعاد مختلف تأثیر عرف در فقه به اجمال ذکر شد و در این میان به نقش عرف در مفاهیم و مصادیق زینت پرداخت. در بخش نقش عرف در مفهوم زینت بیان شد که فقها تصریح دارند که مرجع فهم معنای زینت عرف است و برای فهم آن اگر اجمالی از این باب باشد، باید به عرف مراجعه شود. در بخش نقش عرف در تطبیق مفهوم بر مصداق آن میان علما اختلاف نظر وجود داشته و برخی در این مورد نیز عرف را مرجع تطبیق و برخی دیگر مرجع را عقل و دقت در آن دانسته‌اند.



## فهرست منابع

### کتابها

۱. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲. اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، بیروت: نشر عالم کتاب.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم، [بی تا]، تعلیقه بر فرائد الاصول (حاشیه رسایل)، بی جا: بی نا.
۴. بروجرودی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، مستند العروة الوثقی (تقریرات درس سید ابوالقاسم خویی)، قم: مطبعة العلمیه.
۵. بهجت، محمدتقی، ۱۴۲۸ق، استفتاءات (بهجت)، قم: دفتر حضرت آیه الله بهجت.
۶. جمعی از محققان، ۱۳۸۹ش، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. جمعی از مؤلفان، [بی تا]، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۸. حائری، عبدالکریم، [بی تا]، دررالفوائد (الاصول)، منشورات مکتبه ۲۲ بهمن.
۹. حر عاملی، محمد، ۱۳۹۸ق، وسائل الشیعه فی تحصیل مسائل الشریعه، بی نا: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. حکیم، محمدتقی، ۱۴۱۸ق، الأصول العامة فی الفقه المقارن، چاپ دوم، قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
۱۱. خمینی، روح الله، ۱۳۸۵ش، الرسائل، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۲. خویی، ابوالقاسم، [بی تا]، محاضرات فی اصول الفقه، قم: دارالهادی للمطبوعات.
۱۳. شبیری زنجانی، موسی، ۱۴۱۹ق، کتاب النکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۴. طبرسی، فضل، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: نشر کتابفروشی مرتضوی.
۱۶. عراقی، ضیاءالدین، ۱۴۱۷ق، نهیة الأفكار، چاپ سوم، تهران: نشر دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۱۷. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۷ش، فقه و عرف، چاپ ششم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. غروی تبریزی، میرزا علی، [بی تا]، التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس سید ابوالقاسم خویی)، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۹. فراهیدی، خلیل، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.

۲۰. فیومی، احمد، [بی تا]، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: نشر منشورات دار الرضی.

۲۱. محقق سبزواری، محمدباقر، ۱۴۲۳ق، کفایة الأحكام، قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۲. نجفی، محمدحسن، ۱۳۹۲ش، جواهر الکلام، مصحح: شیخ محمود آخوندی، چاپ هفتم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. ولانی، عیسی، ۱۳۹۳ش، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، چاپ یازدهم، تهران: نشر نی.

۲۴. همدانی، رضا، ۱۳۷۴ش، مصباح الفقیه، بی نا: چاپخانه حیدری.

### مقاله‌ها

۱. خرازی، محسن، ۱۳۶۷، «پژوهشی پیرامون عرف»، ترجمه عباس علی سلطانی گل شیخی، مجله مشکات، شماره ۲۱، ص ۹۳ - ۶۶.





## تبیین و بررسی حقوق و چالش‌های مصرف‌کننده خدمات در قلمرو فقه و حقوق

زهرا سادات سرکشیکیان<sup>۱</sup>

### چکیده

حقوق مصرف‌کننده خدمات، مجموعه حقوقی است که مصرف‌کننده در قبال عمل خرید خدمات برای جلوگیری از بروز هرگونه مشکل و یا جبران خسارت به آن نیاز دارد. اگر چه در فقه و حقوق مباحث مستقل و جامعی نسبت به این حقوق وجود ندارد، اما با بررسی مباحث مختلف می‌توان به اصول و ضوابطی در این راستا دست یافت. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تبیین و بررسی فقهی و حقوقی مباحث مربوط به حقوق مصرف‌کننده خدمات و نیز چالش‌ها و راهکارها در این رابطه تدوین یافته است. بر اساس نتایج تحقیق، اصول مختلفی در حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان وجود دارد که به صورت کاربردی، ضابطه‌مند و مدون در نیامده است. مهم‌ترین راه‌حل‌های پیشنهادی عبارتند از: تنظیم مواد قانونی دقیق، افزایش آگاهی مصرف‌کننده خدمات نسبت به حقوق خویش، آموختن احکام و قوانین توسط ارائه‌کنندگان خدمات، نظارت بیشتر دولت، تنظیم قرارداد مربوط به خدمات، افزایش سرعت دادرسی و اعلام قیمت خدمات.

**واژگان کلیدی:** فقه، حقوق مصرف‌کننده، خدمات.

۱. دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی و پژوهشگر سطح ۳ تاریخ اسلام جامعه الزهراء (ع).<sup>۱</sup>

## مقدمه

در عصر حاضر معامله خدمات پیشرفت زیادی کرده است. مراد از خدمات، کارها و خدماتی است که جنبه تجاری دارد و عرضه‌کننده در برابر آن دستمزد دریافت می‌کند؛ مانند خدماتی که در شرکت‌های مختلف همچون بانک و بیمه ارائه می‌شود و یا خدماتی که توسط وکلا، خیاطان، رانندگان، معلمان و پزشکان انجام می‌گیرد. خریداران خدمت در مقابل دستمزدی که پرداخت می‌کنند، دارای حقوقی هستند و باید مورد حمایت قرار گیرند که در اصطلاح، حمایت از حقوق مصرف‌کننده خدمات نامیده می‌شود.

اگر چه در فقه، احکام و مسائل مستقل و دقیقی در رابطه با حقوق مصرف‌کنندگان خدمات وجود ندارد؛ اما در ابواب و مباحث مختلف فقهی همچون باب متأجر و احکام مربوط به شرایط متعاقدين، آداب و شرایط صحت عقد بیع و تحریم احتکار، راهکارها و اصول مختلفی در حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان خدمات وجود دارد. در حقوق موضوعه نیز تنها برخی از مواد قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان و نیز برخی از مواد قانون مدنی، به حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان خدمات اشاره دارد. حقوقی که در این زمینه وجود دارد نیز با چالش‌های جدی مواجه، و نیازمند بررسی دقیق و ارائه راهکارهای مناسب در این زمینه هستند؛ از این رو بررسی فقهی و حقوقی این امر برای تکامل مباحث حقوقی و وضع قوانین مناسب و برطرف نمودن چالش‌های موجود، امری ضروری به نظر می‌رسد. اهداف این پژوهش، تبیین و بررسی مباحث حقوق مصرف‌کننده خدمات از منظر فقه و حقوق و در نهایت بیان چالش‌ها و راهکارها در این رابطه است. بنابراین تحقیق حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست که حقوق مصرف‌کننده خدمات چیست؟ چه چالش‌هایی در زمینه حقوق مصرف‌کننده خدمات وجود دارد؟ راه‌حل‌های مناسب برای رفع چالش‌های موجود در رابطه با حقوق مصرف‌کننده خدمات چیست؟

## حقوق مصرف‌کننده خدمات

مصرف‌کننده خدمات از منظر فقه و حقوق، دارای حقوقی است که عبارتند از:

### ۱. رضایت مصرف‌کننده

یکی از شروط معامله، قصد و اختیار و رضایت مشتری است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۲۶۰؛ مکی

عاملی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۹۲؛ حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۷؛ حائری، بی تا، ج ۸، ص ۲۱۶) و به همین دلیل معامله فرد مُکرّه، یعنی فردی که وی را بر انجام معامله مجبور کرده‌اند و وی نسبت به آن رضایت ندارد؛ نافذ نیست. (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱۱) بنابراین نمی‌توان فردی را بر پذیرش کار و خدمات خاصی اکراه یا اجبار نمود. برای مثال اجبار فرد به استخدام شخص خاصی برای انجام خدمات کاری در منزلش، صحیح نیست. طبق ماده ۱۹۹ قانون مدنی «رضای حاصل در نتیجه اشتباه یا اکراه، موجب نفوذ معامله نیست». همچنین طبق تبصره ۱ ماده ۳ حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان «فروش اجباری یک یا چند نوع کالا یا خدمت به همراه کالا یا خدمت دیگر ممنوع است».

## ۲. ممنوعیت قسم خوردن

قسم خوردن عرضه‌کننده هنگام معامله، اگر راست باشد؛ مکروه است و اگر دروغ باشد؛ حرام است. (خمینی، ۱۴۲۶، ص ۴۴۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶، ص ۳۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۳۴۲) بنابراین برای ارائه‌دهنده کار و خدمات نیز مکروه یا حرام است که برای تبلیغ یا تعریف از کار و خدمات خویش قسم بخورد؛ زیرا قسم خوردن در غالب موارد، تأثیر زیادی در انتخاب و اعتماد مصرف‌کننده دارد. برای مثال اگر فردی قسم بخورد کیفیت خدماتی که عرضه می‌کند، درجه یک است؛ موجب جلب اعتماد مصرف‌کننده به وی می‌شود و کار را در اختیار او قرار می‌دهد.

این مبنا مؤید ممنوعیت تبلیغات خلاف واقع است که در ماده ۷ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان از آن نهی شده است: «تبلیغات خلاف واقع و ارائه اطلاعات نادرست که موجب فریب یا اشتباه مصرف‌کننده از جمله از طریق وسایل ارتباط جمعی، رسانه‌های گروهی و برگه‌های تبلیغاتی شود، ممنوع می‌باشد».

## ۳. ممنوعیت احتکار

احتکار به معنای حبس و نگه داشتن چیزهای مورد نیاز و احتیاج مردم است، به این منظور که قیمت آن‌ها بالا رود. (ر.ک: منتظری، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۳) برخی فقها قائل به حرمت احتکار (مکی عاملی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۸۰؛ مرعشی نجفی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۶؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۲۳۱) و برخی از ایشان قائل به کراهت (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۱۶؛ سلار، ۱۴۰۴، ص ۱۸۲) احتکار هستند. احتکار در



کار و خدمات نیز وجود دارد؛ به این معنا که عرضه‌کننده از عرضه کار و خدمات به بازار، در مواردی که تقاضا برای آن وجود دارد، خودداری نماید.

طبق ماده ۸ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان «هرگونه تبانی و تحمیل از سوی عرضه‌کنندگان کالا و خدمات که موجب کاهش عرضه یا پایین آوردن کیفیت یا افزایش قیمت شود، جرم محسوب می‌شود».

#### ۴. معلوم بودن اجرت و محدوده خدمات

معلوم بودن عوض (اجرت) برای مشتری (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۴۱۷؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۷۵) و مبهم نبودن مورد معامله، از شروط صحت عقد است. (جمعی از مؤلفان، بی تا، ج ۴۴، ص ۷۴) بنابراین معلوم نبودن عوض و جهل مشتری نسبت به اجرت در کار و خدمات، موجب بطلان عقد خواهد شد. معلومیت در هر چیزی بر حسب خودش است. (ر.ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۰) برای مثال فردی که می‌خواهد برای امری کارگر بگیرد، باید هزینه و محدوده کار کارگر را مشخص کند.

معلوم بودن اجرت و محدوده خدمات، یکی از مهم‌ترین مبانی و اصول کار و خدمات است که محقق آن می‌تواند مانع بسیاری از مشکلات و مخاصمات شود و دربردارنده مصادیق مختلفی همچون تعیین اجرت و تنظیم سند است.

تعیین اجرت قبل از کار و خدمات، از اصول مهمی است که پیامبر اکرم ﷺ به آن اشاره کرده‌اند: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يُسْتَعْمَلَ أَحْيَرٌ حَتَّى يَعْلَمَ مَا أُجْرَتُهُ» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۰۰، ص ۱۶۶) پیامبر ﷺ نهی فرمودند از اینکه کارگری پیش از تعیین مزدش به کار گرفته شود؛ زیرا تعیین اجرت در برخی کارها، موکول به نظر عرف و توافق دو طرف معامله بر مقدار معینی است که مورد رضایت آن‌هاست (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۴۱) و به همین دلیل در موارد بسیاری مشاهده می‌شود که به دلیل ابهام در اجرت و عدم تعیین آن قبل از انجام کار، مشکلات و اختلافات زیادی میان طرفین معامله بعد از انجام کار به وجود می‌آید. طبق ماده ۵ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان «کلیه عرضه‌کنندگان کالا و خدمات مکلفند با الصاق برچسب روی کالا یا نصب تابلو در محل کسب یا حرفه، قیمت واحد کالا یا دستمزد خدمت را به طور روشن و مکتوب به‌گونه‌ای که برای همگان قابل رؤیت باشد، اعلام نمایند».

تنظیم سند نیز یکی از مصادیق بارز در معلوم کردن مورد معامله و رفع ابهام از آن است؛ چنانکه قرآن کریم در آیه ۲۸۲ سوره بقره بر تنظیم سند در رابطه با دین تأکید کرده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون وامی تا مدتی معین به یکدیگر دهید، آن را بنویسید». مفهوم این آیه شریفه به نوشتن متن قرارداد تصریح دارد تا مال مسلمان به علت نسیان، موت، انکار و... از بین نرود. (ر.ک: **فاضل مقداد، بی تا، ج ۲، ص ۵۳**). بنابراین یکی از اصول مهم فقهی در کار و خدماتی که مدت دار و غالباً منوط به توافق طرفین است، تنظیم سند و نوشتن متن قرارداد مبنی بر نوع خدمات، چگونگی و مدت زمان ارائه خدمات، نحوه پرداخت و قیمت، فسخ، خدمات پس از فروش و... است تا از جهات مختلف نسبت به مورد معامله رفع ابهام گردد؛ زیرا در اسلام از معاملات غرری، یعنی معاملاتی که مجهول است و طرفین را در سایه جهل نسبت به مورد معامله همچون جهل به صفات یا شک و تردید نسبت به حصول آن یا... به خطر می‌اندازد، نهی شده است (ر.ک: **بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۶۶؛ محمدی خراسانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۷**) و معاملاتی که حد و حدود آن کاملاً نامشخص باشد، ممنوع شناخته شده و باطل است. (**مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۵۵**) بنابراین نیاز به نوشتن و تنظیم متن برای قرارداد و نیز تعهد و التزام کامل نسبت به آن وجود دارد و این امر برای مصلحت طرفین عقد به‌ویژه مصرف‌کننده است تا مبدا در اثر غفلت دچار نزاع و درگیری، بدبینی، بدگویی و در نهایت ضرر مادی یا آبرویی گردند. برای مثال فردی که ساخت پنجره‌های منزلش را به یک پنجره‌ساز بسپارد و در رابطه با تعیین مزد، کیفیت و نوع وسایل مورد استفاده در پنجره، زمان تحویل آن و... سندی تنظیم ننماید، در غالب موارد دچار اختلاف و درگیری‌های زیادی می‌شود.

طبق ماده ۳ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان «عرضه‌کنندگان کالا و خدمات و تولیدکنندگان مکلفند: اطلاعات لازم شامل: نوع، کیفیت، کمیت، آگاهی‌های مقدم بر مصرف، تاریخ تولید و انقضای مصرف را در اختیار مصرف‌کنندگان قرار دهند». البته این ماده بر تنظیم سند در مواردی که نیاز به لزوم تنظیم سند احساس می‌شود، دلالت نمی‌کند. بنابراین قانونگذار باید نسبت به تصویب ماده‌ای مبنی بر این امر اهتمام ورزد.



## ۵. سلامت کار و امانت‌داری

یکی از مبانی اسلام در رابطه با کار و خدمات، رعایت سلامت و امانت‌داری توسط عرضه‌کننده کار و خدمات است. اصل سلامت در کار، در سایه مهارت در عمل و درست انجام دادن کار امکان‌پذیر است. امام صادق علیه السلام درباره داشتن مهارت می‌فرماید: «مَا أَبَالِي إِلَيَّ مَنْ اِتَّمَنَتْ حَائِنًا أَوْ مُضَيَّعًا؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۰۱) تفاوتی ندارد که کار را به خائن بسپارم یا به ناشی». بر اساس این حدیث شریف شخص خائن و شخص ناشی و تخصص ندیده‌ای که مهارت و تجربه لازم را دارند، کار را تباه می‌کنند و موجب زیان رساندن به مردم می‌شوند. (ر.ک: حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۴۴۱) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز درباره درست انجام دادن کار می‌فرماید: «إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا فَلْيَتَّقِنِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶۳) هنگامی که کسی از شما به کاری دست زند، باید درست و محکم کار کند».

اصل امانت‌داری در کار، در سایه عدم خیانت و فریب در کار امکان‌پذیر است. آیات متعددی از قرآن کریم به این مسئله تأکید دارند؛ چنانکه در آیه ۲۶ سوره قصص آمده است: «قَالَتْ إِحَدُنَّهُمَا يَا بَنِيَّ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتُمُ الْفَوِيُّ الْأَمِينُ؛ یکی از آن دو (دختر) گفت: پدرم! او را استخدام کن؛ زیرا بهترین کسی را که می‌توانی استخدام کنی، آن کسی است که قوی و امین باشد (و او همین مرد است)». در تعدادی از روایات نیز بر این امر تصریح شده است، مانند روایت امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: «ثَلَاثٌ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِأَحَدٍ فِيهِنَّ رُحْصَةً - أَدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ - وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِلْبَرِّ وَالْفَاجِرِ - وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ بَرِّينَ كَانَا أَوْ فَاجِرَيْنِ؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۴۹۰) سه چیز است که خداوند در آن برای کسی رخصتی نداده است: امانت را سالم تحویل صاحبش دادن، خواه صاحبش آدم خوبی باشد یا فاجر، وفای به عهد نسبت به هر شخصی خوب باشد یا بد و نیکی به والدین، خوب باشند یا بد».

بر اساس ماده ۲ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان: «کلیه عرضه‌کنندگان کالا و خدمات، منفرداً یا مشترکاً مسئول صحت و سلامت کالا و خدمات عرضه شده مطابق با ضوابط و شرایط مندرج در قوانین و یا مندرجات قرارداد مربوطه یا عرف در معاملات هستند». در ماده ۳ نیز آمده است: «عرضه‌کنندگان کالا و خدمات و تولیدکنندگان مکلفند: ضمانت‌نامه‌ای را که در بردارنده مدت و نوع ضمانت است، همراه با صورت حساب فروش که در آن قیمت کالا یا اجرت خدمات و تاریخ عرضه درج شده باشد؛ به مصرف‌کنندگان

ارائه نمایند».

## ۶. بالغ و عاقل بودن متعاملین

یکی از شروط متعاقدين، بلوغ است و طرفین معامله باید بالغ باشند. (مکی عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۰۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۷۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۲۶۰) از دیگر شرایط طرفین عقد، عاقل بودن است؛ (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۱۸؛ مکی عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۰۴؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۴۰) از این رو معامله افرادی که مجنون، بیهوش، مست (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۲۱۶) و یا سفیه (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۷۲۳) هستند، صحیح نیست. فلسفه تشریح این حکم، دفع ضرر از محجورین یا دفع اضرار از دیگران است. (ر.ک: جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴۱) برای مثال فرد غیر بالغ نمی‌تواند با عرضه‌کننده کار و خدمات معامله کند؛ زیرا امکان دارد به علت کم‌سن بودن و عدم تجربه کافی در این معامله ضرری متوجه حقوق و اموال شخص غیر بالغ گردد. همچنین مصرف‌کننده نمی‌تواند در کار و خدمات با شخص سفیه معامله نماید؛ زیرا سفیه نمی‌تواند کار یا خدمات را به خوبی ارائه نماید و موجب رساندن ضرر به مصرف‌کننده می‌شود. بنابراین بلوغ و عقل طرفین معامله، مانع از اصابه ضرر به مصرف‌کننده است. طبق ماده ۲۱۰ قانون مدنی نیز «متعاملین باید برای معامله اهلیت داشته باشند» و طبق ماده ۲۱۱ «برای اینکه متعاملین اهل محسوب شوند، باید بالغ و عاقل و رشید باشند» و طبق ماده ۲۱۲ «معامله با اشخاصی که بالغ یا عاقل یا رشید نیستند، به واسطه عدم اهلیت باطل است».

## ۷. ممنوعیت رشوه

از نظر فقها، دریافت رشوه حرام است؛ (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۹۱۳) بنابراین دریافت رشوه در کار و خدمات نیز حرام است. برای مثال کارمندان ادارات حق ندارند هیچ مبلغی را به طور غیر قانونی در برابر انجام کار مراجعه‌کنندگان درخواست یا دریافت کنند و جایز نیست در این مال تصرف نمایند؛ بلکه باید آن را به صاحبانش بازگردانند. (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۹۸۳) بر اساس بند ۱۷ ماده ۸ قانون رسیدگی به تخلفات اداری «تخلفات اداری به قرار زیر است: ... گرفتن وجوهی غیر از آنچه در قوانین و مقررات تعیین شده یا اخذ هر گونه مالی که در عرف رشوه‌خواری تلقی می‌شود».

## ۸. آموختن احکام

از منظر فقها آموختن احکام و اطلاع دقیق عرضه‌کننده خدمات نسبت به کسب و کاری که عهده‌دار می‌شود، مستحب است؛ (ر.ک: مکی عاملی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۸۳؛ محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۰؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۳۲) زیرا ممکن است به علت ندانستن احکام و مسائل تجارت، مال فرد دیگر را به ناحق بخورد و یا ناخودآگاه مرتکب معاصی دیگری شود. برای مثال کارمندی که در زمان مقرر سرکار خود حاضر نمی‌شود و یا زودتر از موقع کار خود را ترک می‌کند، مستحق دریافت حقوق کامل نیست. همچنین تصرف وی در تمام حقوقی که دریافت نموده است، حرام و یکی از مصادیق اکل مال به باطل است. (ر.ک: قارویی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۸۶؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۱۶)

این مبنا در حقوق موضوعه مطرح نشده است، اما با توجه به موارد مذکور، قانونی نمودن این امر ضروری به نظر می‌رسد.

## ۹. تسویه

اسلام افزون بر حقوق مذکور، حق دیگری مبنی بر تکریم و احترام را نسبت به مصرف‌کننده در نظر گرفته است که تسویه نام دارد؛ یعنی مستحب است با بایع با همه مشتریان به یک نحو، و در نرخ جنس با همه آن‌ها با انصاف رفتار کند. (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۰؛ مکی عاملی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۸۴؛ حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۳) بنابراین برای ارائه‌دهنده کار و خدمات نیز مستحب است که با همه مشتریانی که به آن‌ها کار یا خدمات را عرضه می‌نماید، به یک نحو و در نرخ کار و خدمات با همه آن‌ها با انصاف رفتار کند. برای مثال مستحب است یک راننده ماشین میان مسافر شریف و مسافر حقیر فرقی نگذارد که از اولی کرایه کمتر و از دومی کرایه بیشتر دریافت کند. بنابراین یکی از مبانی مسئله کار و خدمات، تسویه و رعایت مساوات میان مصرف‌کنندگان است. این مبنا بر لزوم تکریم مصرف‌کننده دلالت می‌نماید.

## ۱۰. نهاد حسبه

حسبه در اصطلاح فقهی، اقدام حاکمان مسلمان یا برگزیده از سوی آن‌ها در امر به معروف و نهی از منکر و نیز تشویق مسلمانان و اهل ذمه به انجام کارهای حلال و رعایت انصاف و عدل و دوری از حرام و گناه در زندگی روزمره است. (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۸۶) امور



حسبیه عبارتند از اقداماتی ضروری که حاکم شرع یا وکیل ایشان در حفظ جان، ناموس، مال و حقوقی که در معرض خطر است، انجام می‌دهد؛ (بهجت، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۳) مانند امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حدها، فتوا، قضاوت، شهادت (خلخالی، ۱۴۲۲، ص ۵۰۹) و منع از چیزهایی که حرام الهی است؛ مانند احتکار، کم‌فروشی، غش و خیانت. (منتظری، ۱۴۱۷، ص ۲۲۳) طبق ماده ۹ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان «به منظور ساماندهی مشارکت مردمی در اجرای سیاست‌ها و برنامه‌های حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان، به موجب این قانون انجمن‌های حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان تأسیس می‌شود و در این قانون «انجمن» خوانده خواهد شد».

همچنین طبق ماده ۱۲، «وظایف و اختیارات انجمن‌ها به شرح ذیل است:

۱. آگاه‌سازی مصرف‌کنندگان از طریق رسانه‌های گروهی و ارتباط جمعی، انتشار نشریه، برگزاری مصاحبه و همایش و تکمیل دوره‌های آموزش عمومی و تخصصی؛  
۲. ارائه نظریات مشورتی و همکاری با دستگاه‌های ذیربط اجرایی جهت اجرای مؤثر مقررات امور مربوط به حقوق مصرف‌کنندگان؛

۳. بررسی شکایات و ارائه خدمات مشاوره‌ای و حقوقی به مصرف‌کنندگان؛

۴. ارجاع دعاوی به مراجع ذیربط در صورت درخواست خواهان».

بر اساس ماده ۱۴ «به منظور تسهیل و تسریع در رسیدگی به تخلفات و در راستای استیفای حقوق مصرف‌کنندگان، انجمن‌های حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان می‌توانند شکایات واصله از افراد حقیقی و حقوقی را در حدود موارد مذکور در بندهای ۲، ۳ و ۴ ماده (۱۲) این قانون بررسی نموده و در صورت عدم توافق طرفین (شاکی و متشاکی عنه) یا جهت رسیدگی قانونی به سازمان تعزیرات حکومتی ارجاع نماید. سازمان مذکور موظف است شکایات مربوط به صنوف مشمول قانون نظام صنفی را در مواردی که واجد عناوین مجرمانه نباشد، بر اساس قوانین و مقررات مربوطه رسیدگی و حکم لازم را صادر و اجرا نماید». بر اساس ۱۵ نیز «به منظور اجرای مقررات این قانون و سایر قوانین و مقرراتی که موضوع آن‌ها به طور صریح یا ضمنی حمایت از حقوق مصرف‌کننده است، وزارت بازرگانی مکلف است از طریق بازرسان سازمان‌های ذی‌ربط خود، فعالیت اشخاص حقیقی و حقوقی موضوع این قانون را نظارت و بازرسی نموده و در صورت مشاهده تخلف، مراتب را به سازمان



تعمیرات حکومتی جهت رسیدگی گزارش نماید». همچنین طبق ماده ۱۷ «اتحادیه‌های صنفی موظفند شکایات اشخاص را از تخلفات واحدهای صنفی مشمول قانون نظام صنفی بررسی نموده و نسبت به حل و فصل آن اقدام نمایند. یا برای رسیدگی به سازمان تعمیرات حکومتی ارسال نمایند و نیز ناظران و بازرسان کمیسیون‌های نظارت موضوع ماده (۵۲) قانون نظام صنفی، شکایات اشخاص را از تخلفات واحدهای صنفی مورد بررسی قرار داده و در صورت احراز تخلف مراتب را برای رسیدگی به سازمان تعمیرات حکومتی ارسال نمایند». سه نهاد اصلی و مرتبط با حقوق مصرف‌کننده نیز در کشور ما عبارت است از: سازمان تعمیرات حکومتی، سازمان حمایت از مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان، مؤسسه استاندارد و تحقیقات صنعتی. در کنار این سه نهاد، مراجع متعددی وجود دارد که در حوزه تخصصی‌شان به شکایت شهروندان در آن حوزه رسیدگی می‌کنند؛ همانند شهرداری‌ها، فرمانداری‌ها، شرکت‌های آب و برق و گاز و مخابرات، وزارت صنایع و بسیاری از نهادهای دیگر که به تخلفات حوزه خدمات می‌پردازند.

### بررسی و تحلیل چالش‌ها

اگر چه مبانی فوق از حقوق مصرف‌کنندگان خدمات حمایت می‌کند، اما قادر به حمایت کامل و مناسب نسبت به آن‌ها نیست؛ به ویژه در دوران کنونی که عرضه خدمات بیش از پیش گسترده و از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار شده است. برخی چالش‌های موجود در این امر که امروزه به وضوح قابل مشاهده است، عبارت است از:

تبلیغات نادرست و تقلب در تبلیغ خدمات، احتکار و گران‌فروشی در خدمات و نوسان قیمت‌ها، عدم تنظیم قرارداد در خدماتی که نیاز به تنظیم قرارداد دارد، خودداری از ارائه اطلاعات لازم و ارائه اطلاعات غلط، غفلت و کوتاهی در کار و خدمات، عدم مهارت در برخی موارد، غش و فریب در انجام کار و خدمات، دریافت رشوه توسط عرضه‌کننده خدمات، ارائه خدمات توسط مکان‌های غیر مجاز و بدون پروانه، عدم آشنایی با احکام و قوانین مربوطه، عدم پایبندی عرضه‌کننده به تعهداتی همچون گارانتی و ضمانت، مشکلات بار اثبات مانند دشواری اثبات عدم مطابقت خدمات با قرارداد، اطاله جریان دادرسی، نقص و پراکندگی قوانین مربوطه، عدم اجرای دقیق و کامل قوانین موجود مانند برخوردهای

متفاوت قانونگذار با تخلفات مربوطه و... افزون بر اینکه اگر چه برای مقابله با بسیاری از مشکلات، قوانینی مانند ضمان، جبران خسارت و... وجود دارد، اما به کارگیری این راه‌ها اغلب از دسترس مصرف‌کنندگان خارج و یا مشکل است؛ زیرا پرداختن به این امور و راه‌ها متوقف بر طرح دعوا در مراجع ذی صلاح قضایی و تنها مربوط به آن دسته از دعاوی است که دارای ضمانت اجرایی بوده و نسبت به آن قرارداد تنظیم شده باشد. بنابراین اگر چه عرضه‌کننده در زمان تعدی و خسارت نسبت به مصرف‌کننده مسئول است، اما احقاق حق توسط مصرف‌کننده در غالب موارد منوط به صرف زمان و هزینه و امور دیگری است که این امر را مشکل می‌کند.

بنابراین اگرچه مبانی مذکور در برخی موارد حامی حقوق مصرف‌کننده خدمات است، اما در غالب موارد کارایی لازم را ندارد و نمی‌تواند بسیاری از مشکلات در این زمینه را رفع نماید. از طرفی نیز همه افراد در سنین مختلف و در دفعات مکرر، مصرف‌کننده خدمات گوناگون هستند؛ به‌گونه‌ای که زندگی بدون آن قابل تصور نیست و اگر قرار باشد در موارد متعدد در استفاده از خدمات دچار مشکلات گردند، دشواری‌های زیادی برای آن‌ها به وجود می‌آید. بنابراین برای رفع مشکلات موجود، بازنگری و وضع قواعد جدید ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است و باید اصول مؤثرتری در کنار قوانین موجود وضع شود؛ اصولی که جنبه پیشگیرانه داشته باشد و بتواند از به وجود آمدن مشکلات فوق جلوگیری کند.

## ارائه راهکار برای رفع چالش‌های موجود

با بررسی مبانی فقهی و با نظر به مشکلات حقوقی و اجرایی حقوق مصرف‌کننده خدمات، مهم‌ترین راه‌حل‌های پیشنهادی نگارنده عبارت است از:

### ۱. تنظیم مواد قانونی دقیق

با توجه به اینکه قوانین مستقل و کاملی نسبت به حقوق مصرف‌کننده خدمات وجود ندارد، پیشنهاد می‌شود قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان، جایگاهی را برای بیان کامل و مستقل مواد مربوط به مبانی حقوق مصرف‌کنندگان خدمات که یکی از مهم‌ترین حقوق مصرف‌کننده است، بر اساس اهتمام به مباحث و مبانی کامل و منسجم فقهی مربوط به این بحث اختصاص دهد.

## ۲. افزایش آگاهی مصرف‌کننده خدمات نسبت به حقوق خویش

از آنجا که مصرف‌کننده خدمات به علت نبود آگاهی کافی نسبت به حقوق مربوط به خویش، در موضع ضعیف‌تری قرار دارد و در بسیاری از موارد حتی نمی‌داند قانون چه حمایتی تحت عنوان حقوق مصرف‌کننده از او به عمل می‌آورد، برای ایجاد بستر مناسب و برای آگاهی عموم باید به عنوان یک سیاست ملی، به آموزش و ارائه اطلاعات لازم و کافی از طریق وزارت آموزش و پرورش در مقاطع مختلف تحصیلی ابتدایی و راهنمایی و دبیرستان، رسانه‌های گروهی و ارتباط جمعی، وزارت آموزش عالی تحقیقات و فناوری، سازمان‌های غیر دولتی مانند انجمن‌های حمایت از حقوق مصرف‌کننده پرداخت. فرهنگ‌سازی، یکی از بهترین راه‌ها برای حمایت از حقوق مصرف‌کننده خدمات و پیشگیری از وقوع بسیاری از مشکلات در این حوزه است. برای مثال آموزش در این عرصه موجب تحقیق و به دست آوردن اطلاعات لازم و صحیح قبل از معامله و دقت در انتخاب آگاهانه خدمات، عدم مراجعه به واحدهای غیر استاندارد مانند واحدهای بدون پروانه و مهارت لازم، تنظیم قراردادهای صحیح و مناسب توسط مصرف‌کننده و نیز مانع پذیرش تبلیغات نادرست و سطحی‌نگری توسط وی می‌گردد.

## ۳. لزوم آموختن احکام و قوانین توسط ارائه‌کنندگان خدمات

یکی از مشکلات اساسی از دوران گذشته تاکنون که به دلیل ضعف در سازماندهی اصناف و شغل‌ها در بسیاری از کشورها مطرح بوده و می‌باشد، عدم آگاهی اصناف از قوانین تجاری است. این امر دلیل مهمی است که موجب می‌شود عرضه‌کنندگان خدمات در حرفه خویش مرتکب اعمال خلاف مقررات گردند و حتی دلیل بسیاری از مفاسد اجتماعی همچون غش، احتکار و... را باید در مغفول ماندن نسبت به این امر جستجو کرد. بنابراین یکی از مبانی اسلام، همان‌گونه که ذکر شد، آموختن و اطلاع دقیق عرضه‌کننده خدمات از احکام و قوانین کسب و تجاری است که عهده‌دار آن می‌شود؛ زیرا اعتقادات دینی در پیشگیری از وقوع چنین تخلفاتی بسیار تأثیرگذار است و در واقع پیشگیری از وقوع جرم، بسیار بیشتر از انتشار قوانین جزایی و عمل به این قوانین ارزش دارد. بنابراین اجباری نمودن آموختن احکام و قوانین در این حوزه، یکی از مهم‌ترین راه‌ها برای پیشگیری از وقوع بسیاری از مشکلات

مربوطه است. برای مثال در بسیاری از موارد مانع احتکار، تبلیغات نادرست، ارائه اطلاعات غلط، تقلب، غش، دریافت رشوه و... توسط عرضه‌کننده خدمات می‌گردد.

#### ۴. نظارت بیشتر دولت بر کارها و خدمات

از آنجا که گاهی برخی افراد حتی با وجود علم و آگاهی نسبت به احکام و قوانین، برای کسب سود بیشتر احکام و قوانین را زیر پا می‌گذارند؛ نظارت هر چه بیشتر دولت به طور محسوس و نامحسوس نسبت به عرضه خدمات مانع به وجود آمدن بسیاری از مشکلات می‌شود. برای مثال مراجعه مأموران سازمان تعزیرات به عنوان ارباب رجوع به کارمندان ادارات و بررسی کیفیت کار ایشان و جریمه کارمند در صورت تخلف و عرضه نامناسب نسبت به خدمات، موجب ارتقای کیفیت و ارائه خدمات و دوری از تخلفات می‌شود. همچنین اگر مأموران به مراکز عرضه مراجعه نمایند و قیمت‌گذاری، پروانه کسب و دیگر امور مربوطه را بررسی کنند، بسیاری از مشکلات مربوطه حل می‌شود.

#### ۵. اختصاص مراکز الکترونیکی به تنظیم قرارداد و سند مربوط به خدمات با

##### حداقل هزینه

با توجه به اینکه در حوزه خدمات، بسیاری از مشکلات مربوط به عدم تنظیم قرارداد یا عدم تنظیم قرارداد صحیح و مناسب در خدماتی است که به تنظیم قرارداد نیاز دارد، باید دفاتر خدمات الکترونیکی متخصص نسبت این امر اختصاص یابد که هزینه کمی در قبال تنظیم قرارداد دریافت کنند تا ضمن حفظ امنیت و آرامش مصرف‌کننده، از بروز بسیاری از مشکلاتی که موجب اختلاف و دادرسی‌هایی که موجب صرف وقت و هزینه مصرف‌کننده و بیت‌المال می‌شود، جلوگیری شود؛ افزون بر اینکه موجب ایجاد شغل برای تعدادی از جوانان نیز می‌گردد.

#### ۶. افزایش سرعت دادرسی

از آنجا که اطلاع جریان دادرسی و مشکل بودن اثبات تقصیر عرضه‌کننده، به نفع وی است؛ ممکن است او به ضایع کردن حق مصرف‌کننده بپردازد. افزایش سرعت دادرسی در این امور موجب توجه بیشتر عرضه‌کننده خدمات در درست انجام دادن خدمات و ارائه خدمات

مناسب نسبت به مصرف‌کننده می‌گردد.

## ۷. اعلام قیمت خدمات در هر سال توسط اصناف با نظارت دولت

از آنجا که یکی از مشکلات عمده در عرضه خدمات، قیمت‌گذاری در کارها و خدمات مختلف است و در این رابطه مشکلات متعددی همچون وجود عرضه‌کنندگانی که قیمت بالایی برای کار خویش قرار می‌دهند یا قیمت کار را به انجام آن موکول می‌نمایند و...، بهتر است اصناف در هر سال هزینه خدمات را تنظیم کنند و دولت نسبت به این قیمت‌ها نظارت نماید و در نهایت به وسیله وسایل ارتباط جمعی در اختیار همگان قرار گیرد. این قیمت باید به‌گونه‌ای باشد که تخلف از آن جرم محسوب و متخلف جریمه گردد.

### نتیجه‌گیری

حقوق مصرف‌کننده خدمات، عبارت است از حقوق وی در برابر تهیه کار و خدماتی که در مقابل دریافت دستمزد به مصرف‌کننده ارائه می‌گردد. مبانی و اصول فقهی مربوط به حقوق مصرف‌کننده خدمات عبارت است از: رضایت مصرف‌کننده، ممنوعیت قسم خوردن عرضه‌کننده، ممنوعیت احتکار توسط عرضه‌کننده، معلوم بودن اجرت و محدوده خدمات، حفظ سلامت و امانت‌داری در کار و خدمات توسط عرضه‌کننده، بلوغ و عقل متعاقدين، ممنوعیت رشوه و آموختن احکام کسب و تجارت توسط عرضه‌کننده، حق تکریم که شامل رعایت مساوات نسبت به مصرف‌کنندگان است و حق برخورداری از حمایت دولت که توسط نهاد حسبه اجرا می‌گردد.

در حقوق موضوعه برخی از این مبانی در مواد قانون مدنی و برخی در قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان مطرح و برخی نیز مورد غفلت واقع شده است. افزون بر عدم انسجام حقوقی در این زمینه، مبانی فوق‌قادر به حمایت کامل و مناسب نسبت به مصرف‌کننده نمی‌باشد؛ زیرا از طرفی امروزه در جامعه مشکلات زیادی در امر خدمات همچون تبلیغات نادرست، احتکار خدمات و عدم تنظیم قرارداد، و نیز از طرفی موانع حقوقی بسیاری در حمایت از حقوق وی همچون مشکلات بار اثبات، اطاله جریان دادرسی، عدم اجرای دقیق و کامل قوانین و عدم کارایی مواد در برخی از موارد وجود دارد. بنابراین مهم‌ترین راه‌حل‌های پیشنهادی نگارنده عبارت است از: تنظیم مواد قانونی دقیق و کامل و مستقلى



در این زمینه، افزایش آگاهی مصرف‌کننده خدمات نسبت به حقوق خویش، الزامی شدن آموزش احکام و قوانین برای ارائه‌کنندگان خدمات، افزایش یافتن نظارت دولت بر کارها و خدمات، اختصاص یافتن مراکز الکترونیکی برای تنظیم قرارداد کامل و صحیح مربوط به خدمات با حداقل هزینه، افزایش یافتن سرعت دادرسی در این حوزه و اعلام قیمت خدمات در هر سال و قرار گرفتن در دسترس عموم.

## فهرست منابع

۱. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی.
۲. بجنوردی، محمد، ۱۴۲۸ق، قواعد فقهیه، تهران: عروج.
۳. بهجت، محمدتقی، ۱۴۲۸ق، استفتائات، قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.
۴. جمعی عاملی، زین الدین، ۱۴۱۳ق، مسالک الافهام، قم: المعارف الاسلامیه.
۵. جمعی از مؤلفان، [بی تا]، مجله فقه اهل بیت علیه السلام، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۶. حائری، علی، [بی تا]، ریاض المسائل، قم: آل البيت علیهم السلام.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسایل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۸. حکیمی، محمدرضا و محمد حکیمی و علی حکیمی، [بی تا]، الحیة، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. حلبی، حمزه بن علی، ۱۴۱۷ق، غنیة النزوع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، قواعد الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. خلخالی، محمد مهدی، ۱۴۲۲ق، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، ترجمه جعفر الهادی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. خمینی، سید روح الله، ۱۴۲۴ق، توضیح المسائل (محشّی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶ق، توضیح المسائل، بی جا.
۱۴. خوانساری، احمد، ۱۴۰۵ق، جامع المدارک، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۵. سلار، حمزه، ۱۴۰۴ق، المراسم، قم: منشورات الحرمین.
۱۶. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، ۱۴۱۹ق، العروة الوثقی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. عاملی، جواد، ۱۴۱۹ق، مفتاح الکرامة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۶ق، رساله توضیح المسائل، چاپ ۱۱۴، قم: بی جا.
۱۹. فاضل مقداد، ابو عبدالله، [بی تا]، کنز العرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی، قم: پاساژ قدس.
۲۰. فارویی، حسن، ۱۴۱۴ق، النضید، قم: داوری.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، قم: دارالکتاب الاسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۰ق، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۲۳. محقق حلّی، نجم الدین، ۱۴۱۸ق، المختصر النافع، چاپ ششم، قم: المطبوعات الدینیة.
۲۴. محمدی خراسانی، علی، [بی تا]، شرح تبصرة المتعلمین، بی جا.



٢٥. مرعشى نجفى، شهاب الدين، ١٤٠٦ق، منهاج المؤمنين، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
٢٦. مفيد، محمد بن محمد، ١٤١٣ق، المقنعة، قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد.
٢٧. مقدس اردبيلى، احمد، ١٤١٧ق، مجمع الفائدة و البرهان، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٢٨. مكارم شيرازى، ناصر، ١٣٧٤ش، تفسير نمونه، تهران: دار الكتاب الاسلاميه.
٢٩. مكى عاملى، محمد، ١٤١٠ق، اللمعة الدمشقية فى فقه الإمامية، بيروت: دار التراث.
٣٠. \_\_\_\_\_، محمد، ١٤١٧ق، الدروس الشرعيه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
٣١. منتظرى، حسين على، [بى تا]، رساله استفتائات، قم: بى جا.
٣٢. \_\_\_\_\_، ١٤٠٩ق، مباني فقهى حكومت اسلامى، ترجمه محمود صلواتى، قم: كيهان.
٣٣. \_\_\_\_\_، ١٤١٧ق، نظام الحكم فى الإسلام، چاپ دوم، قم: سرايى.
٣٤. نجفى، محمد بن حسن، ١٤٠٤ق، جواهر الكلام، چاپ هفتم، بيروت: دار الاحياء التراث العربى.



## بررسی سند و گستره قاعده نفی غرر

زینب طلائی<sup>۱</sup>

### چکیده

موضوع این مقاله، بررسی گستره قاعده نفی غرر در عقود است و هدف اصلی آن، بیان سه دیدگاه فقهی قلمروی جریان قاعده نفی غرر با توجه به دو سند عام «نهی رسول الله ﷺ عن الغرر» و خاص «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرری» است. این سه دیدگاه عبارتند از: «انحصار قاعده به عقد بیع»، «انحصار قاعده به عقود معاوضه‌ای» و «اطلاق عام قاعده». دامنه این تحقیق، دیدگاه فقها درباره قاعده نفی غرر و بررسی سندی «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرری» و «نهی النبی ﷺ عن الغرر» است که با استفاده منابع فقهی و روش توصیفی نگاشته شده است. در نهایت این مقاله به این نتیجه رسیده است که «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرری»، نسخه اصلی قاعده نفی غرر است؛ اما سایر ادله نیز بر لزوم نفی غرر در تمامی عقود دلالت دارد.

واژگان کلیدی: اطلاق، بیع، غرر، قاعده نفی غرر، عقود معاوضه‌ای

۱. طلبه سطح دو جامعة الزهراء (ع)، دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه قم.



## مقدمه

در زمان جاهلیت رسم بود که تعیین مورد معامله را به دست اقبال و شانس سپارند. چنین ریسکی اصطلاحاً «غرر» نام دارد که در کلام پیامبر اکرم ﷺ از آن نهی شده است. بر این اساس، قاعده فقهی ساخته شده است که از غرر در معاملات نفی کرده است. در گستره این قاعده اختلاف نظر وجود دارد و دلیل آن نیز دو نسخه متفاوت است که برای قاعده ذکر شده است؛ یکی نسخه‌ای است که بیانی مطلق دارد: «نهی النبی ﷺ عن الغرر» و نسخه دوم که در اعتبار آن کمتر خدشه است: «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرری» است. از این جهت، برای قاعده نفی غرر سه قلمرو ذکر شده است: «انحصار قاعده به عقد بیع»، «انحصار قاعده به عقود معاوضه‌ای» و «اطلاق عام الشمول قاعده».

اگر نسخه صحیح برای قاعده نفی غرر را «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرری» بدانیم، گستره قاعده محدود به عقد بیع است. اگر نسخه عام «نهی النبی ﷺ عن الغرر» را بپذیریم، قاعده نفی غرر به طور مطلق تمامی قراردادها را در بر می‌گیرد. در این میان برخی از فقها بر این نظرند که قاعده نفی غرر صرفاً شامل عقود معاوضه‌ای است.

پیشینه این بحث به همان صدر اسلام بر می‌گردد. اسلام از همان آغاز با رسوم جاهلی پیش از خود به مبارزه برخاست؛ به خصوص در حوزه معاملات و به اشخاص دستوراتی داده است که از جمله آن دوری از ایجاد غرر در معامله است. گویا شیخ طوسی رحمته الله علیه، اولین فقهی است که در کتاب شریف الخلاف بر اساس قاعده نفی غرر فتوا داده است. ایشان ایجاد عقد ضمان را به نحو مجهول صحیح نمی‌داند؛ زیرا در آن غرر وجود دارد. ایشان پس از ذکر موافقان و مخالفان حکم مذکور، برای صحت نداشتن ضمان مجهول چنین دلیل می‌آورد: «... دلیلنا؛ ما روی عن النبی ﷺ أنه نهی عن الغرر». (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۱۹) پس از آن فقها از این قاعده در تبیین مسائل مختلف مانند لزوم علم و تعیین مورد معامله و قدرت بر تسلیم استفاده کرده‌اند که از جمله می‌توان به عبارات شهید ثانی، علامه حلی، مرحوم کاشف الغطاء و چند تن دیگر از فقها اشاره نمود. در زمان حاضر نیز آیت‌الله شبیری زنجانی و آیت‌الله مکارم شیرازی گستره قاعده نفی غرر را بررسی و دو دیدگاه متضاد از یکدیگر را اتخاذ کرده‌اند. آیت‌الله ابوالقاسم علی دوست نیز در باب قاعده نفی غرر در کتاب فقه و حقوق قراردادها به تبیین اندیشه‌های خود پرداخته است. همچنین از نگارنده نیز مقاله‌ای

با عنوان «قاعده نفی غرر در نکاح در سخنان فقها و حقوق ایران» به رشته تحریر در آمده است که تمامی منابع ذکر شده در مقاله حاضر مورد استفاده قرار گرفته است.

بررسی گستره قلمرو قاعده نفی غرر در مباحث مختلف فقهی کاربرد و ضرورت دارد. برای مثال در مباحث خانواده و در باب مهریه، این سؤال مطرح است که آیا از قاعده نفی غرر می‌توان لزوم علم به اوصاف مهریه را استنباط کرد؛ یا در بحث طلاق خلع و مبارات، برای پرداخت فدیة آیا قدرت بر تسلیم بنا بر قاعده نفی غرر لازم است؛ یا اینکه آیا طبق قاعده نفی غرر ضمانت بدون علم به موضوع معامله صحیح است؟ بنابراین بررسی قاعده نفی غرر در شناخت احکام مربوط به تعیین مورد معامله و علم به اوصاف و توانایی بر تسلیم موضوع قرارداد مؤثر است و بسته به اینکه قاعده نفی غرر چه قلمرویی از مباحث فقهی را در برمی‌گیرد، در احکام مسئله تأثیر دارد. برای مثال اگر دیدگاه انحصار قاعده به بیع را قبول کنیم، علم به اوصاف مهریه، بنا بر قاعده نفی غرر ثابت نمی‌شود. بنابراین آن علم دقیقی که در اوصاف مبیع لازم است، در مهریه لازم نیست؛ اما اگر قلمروی قاعده نفی غرر علم الشمول است، اوصاف مهر را نیز مثل اوصاف مبیع باید کامل شناخت. حال اگر بر این نظر بودیم که قاعده نفی غرر در معاوضات جریبان دارد، باید بررسی کنیم که آیا پرداخت مهریه در جمله معاوضات محسوب می‌شود یا خیر؟ در نتیجه اتخاذ هر یک از سه مبنای ذکر شده برای قاعده نفی غرر، پاسخی متفاوت برای مسائل مختلف فقهی به دنبال دارد؛ از این رو بررسی قلمرو قاعده نفی غرر ضرورت دارد.

هدف اصلی مقاله حاضر این است که با توجه به دو نسخه و سند مختلف برای قاعده نفی غرر، بررسی شود که قلمرو و دامنه عملکرد این قاعده شامل چه مباحث فقهی می‌شود؟ در این راستا بررسی معنای واژگانی غرر، بررسی سند قاعده نفی غرر و تشریح دیدگاه فقها درباره گستره قاعده نفی غرر ما را در رسیدن به هدف اصلی مقاله یاری می‌کند. بنابراین مقاله حاضر به دنبال پاسخ به این سؤال است که «در نظر فقها، قاعده نفی غرر، با توجه به دو سند عام و خاص آن، چه گستره‌ای از مباحث فقهی را در بردارد؟».

## مفهوم غرر

اهل لغت چهار معنای «خطر، خدعه، جهالت و جهل منجر به مخاطره» برای غرر ذکر



کرده‌اند. اولین معنایی که امام خمینی علیه السلام برای غرر بیان نموده است، واژه خدعه است که مترادف نیرنگ و فریب می‌باشد؛ (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۹۵) هم چنانکه در تاج العروس (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۰۰) و مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۳) در باب معنای غرر گفته‌اند «ظَاهِرٌ يَغْرُ الْمَشْتَرِي وَ بَاطِنٌ مَجْهُولٌ؛ ظاهرش مشتری را فریب می‌دهد، در حالی که باطنش مجهول است». به نظر می‌رسد این معنا برای غرر معنای صحیح و کاملی نباشد. نباید چنین تصور شود که چون «يَغْرُ»<sup>۱</sup> از ریشه «غَرَّ» است، پس به جهت یکسانی هیئت و قالب مشتق، باید همان معنا را برای غرر داشته باشد. بنابراین درست نیست که به دلیل انتقال غرر از خانواده‌اش این واژه را به معنای فریب و خدعه بدانیم. (علی دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۳۵) هم چنانکه نمی‌توان «غرر» را هم معنای «غرور» دانست؛ زیرا در اصل ماده و بُن (غ.ر.ر) یکسان هستند و شکل‌های مختلفی که برای یک ماده به کار می‌روند، گاهی معانی متفاوتی را ایجاد می‌کنند. (علی دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۳۹)

معنای دومی که برای «غرر» گفته شده است، «خطر» است. (ابن منظور، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۸۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۸۸؛ غزالی و فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۴۵) همچنین به «مانند خطر» تعبیر شده است «و الْعَرُزُ كَالْحَطَرِ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۱۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۴۶) گویی خطر جزو و مثالی برای غرر است، نه معنای کاملاً منطبق بر غرر.

در معنای خطر برای غرر در میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. از نظر مرحوم صاحب جواهر استفاده از تعبیر خطر برای غرر صرفاً ناظر به صفات شی است، نه توانایی بر تسلیم اشیاء. در مقابل شیخ انصاری به اشکال صاحب جواهر چنین پاسخ می‌دهد که اینکه مال تسلیم نشود، به مراتب خطرناکتر از این است که صفاتش مجهول باشد؛ زیرا بعد از تحویل کالا اوصافش معلوم می‌شود. همچنین وجهی برای تقييد کلام اهل لغت وجود ندارد؛ به خصوص که ایشان از ماهی در نیزار و پرنده در هوا مثال هم زده‌اند و این احتمال که گفته شود قصد اهل لغت از چنین مثال‌هایی، بیان حالت جهل به صفات بوده است؛ نه اینکه مدنظرشان قدرت بر تسلیم باشد، قابل دفاع نیست؛ زیرا اشتها این مثال‌ها در کلمات فقها برای عجز از تسلیم و نه جهالت در اوصاف است، هم چنانکه عامه و خاصه از روایت نبوی

۱ فریب داد، خدعه نمود.

نفی غرر نسبت به اعتبار قدرت بر تسلیم استدلال نموده‌اند که در ظاهر اتفاق اصحاب ما بر استدلال به قدرت بر تسلیم است. پس چگونه می‌توان چنین ادعایی نمود، در حالی که نه لغت، نه عرف و نه کلمات اهل شرع به آن اشاره‌ای نکرده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۵ الف، ج ۴، ص ۱۸۰-۱۷۷)، بنابراین از این کلام شیخ انصاری مشخص می‌شود که مصادیق غرر با معنای خطر هماهنگ است.

جهالت، معنای سومی است که برای غرر بیان شده است. شهید اول ارتباط بین جهل و غرر را از نوع عموم و خصوص من وجه می‌داند. ایشان این ارتباط را چنین شرح می‌دهد: «در هنگام خرید حیوان اگر نسبت به اوصاف حیوان علم داشته باشیم اما فراری باشد، چنین معامله‌ای غرری است؛ اما مجهول نیست. در مقابل در موقع خرید کالای مکمل یا موزون اگر کالا را با معیاری بسنجیم که چندان دقیق نیست، اما عرف قبول دارد. در این صورت جهل هست، اما غرر نیست. حال اگر در همان مثال اول، حیوان فروشی افزون بر آنکه فراری است، اوصافش نیز مجهول باشد؛ چنین معامله‌ای هم مجهول و هم غرری است. (شهید اول، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۷ و ۱۳۸) اگر چه بیان شهید اول منطقی است، اما در هیچ یک از کتب لغوی غرر تعبیر به جهل نشده است. افزون بر آنکه ممکن است رابطه بین غرر و جهل از نوع تباین باشد؛ همان‌گونه که استاد وحدتی شبیری گفته است: «غرر بر یک امر احتمالی است که وجود فعلی و یا تحقق آن در آینده مورد تردید باشد، در حالی که جهالت وقتی تحقق می‌پذیرد که مورد معامله یا یکی از ارکان اساسی عقد نامعلوم باشد؛ مثل اینکه گوسفندی غیر معین از میان یک گله را مورد معامله قرار دهد. نتیجه این تفسیر، آن است که نهی نبوی از عقد بیع غرری، به کلی با مجهول بودن مورد معامله بیگانه است.» (وحدتی شبیری، ۱۳۷۹، ص ۵۹) با این حال شیخ انصاری در معنای غرر به نظر اتفاق فقها تمسک می‌کند که غرر به معنای جهل دانسته‌اند. (انصاری، ۱۴۱۵ الف، ج ۴، ص ۱۷۸) همان‌گونه که حضرت امام علیه السلام نیز پس از مناقشه بسیار در معنای غرر به فهم اصحاب تمسک می‌نمایند و در نهایت بر اخذ معنای جهل برای غرر تمایل می‌یابند. (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۹۹)

از مجموع این معانی می‌توان معنای چهارمی نیز برای غرر متصور شد و آن، معنایی مرکب از جهل و خطر است؛ (همان، ص ۴۵۱) به این بیان که غرر معنای خاصی از جهالت است که نتیجه آن مخاطره در قرارداد است؛ هم چنانکه مرحوم آیت‌الله تبریزی در این باره



می فرماید: «الغرر ليس مطلق الجهل بل الجهل الخاص و هو ما فيه خطر و ضرر». (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۲۷)

از این تعبیر می توان به این نتیجه رسید که غرر به معنای جهل است که منجر به مخاطره می شود؛ همان گونه که برخی این معنا را صراحتاً برای غرر بیان نموده اند: «انَّ الغرر بمعنی الخطر او بمعنی الجهالة، التي توجب الخطر». (سبحانی، بی تا، ص ۲۳۳) مشابه همین تعبیر در کلمات فقهایی چون مرحوم خوئی (۱۳۶۴، ص ۴۱) و مرحوم اراکی (۱۴۱۴، ص ۴۸۴ و ۴۸۵) وجود دارد. نهایت آنکه به نظر جهالت منجر به مخاطره، گویاترین معنا برای غرر است و همخوانی بیشتری با مصادیق غرر مانند جهل به اوصاف و قدرت بر تسلیم دارد و این معنا برای ذهن ملموس تر است.

### مدارک قاعده نفی غرر

برای قاعده نفی غرر دو قرائت عام و خاص وجود دارد. قرائت خاص آن فقط از غرر در بیع نهی می کند و راجع به سایر معاملات ساکت است. در مقابل قرائت عام قاعده، در هر عمل حقوقی غرر را جایز نمی داند. بنابراین مستندات قاعده یک بار مطابق قرائت خاص آن و بار دیگر بر اساس قرائت مطلق و عام آن باید مطالعه شود. در گفتار اول، مدارک قاعده مطلق نفی غرر ذیل عنوان «ادلة قاعدة نفی غرر به نحو عام» ارزیابی می گردد. سپس در گفتار دوم، مدارک نفی بیع غرری ذیل عنوان «ادلة قاعدة نفی عقد بیع غرری» مطالعه می شود.

### ۱. ادلة قاعدة نفی غرر به نحو عام و مطلق

پرسشی که در این گفتار پاسخ آن جستجو می شود، این است که به چه دلیل به قاعده نفی غرر در عموم عقود و قراردادها استناد می شود؟ برخی فقیهان در پاسخ، از روایات و عمل مشهور بهره گرفته و برای اثبات عمومیت قاعده در سایر قراردادها و معاملات، دلایل گوناگونی ارائه کرده اند. از جمله این دلایل مرسله «نهی رسول الله ﷺ عن الغرر» عموم تعلیل دو روایت ناهیه،<sup>۱</sup> الغای خصوصیت از «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر» فتوای مشهور فقها، وجود اجماع، سیره مسلمانان و بنای شارع در قطع مشاجره است. در مقابل برخی از فقیهان این ادله را نپذیرفته و در رد آن ها اشکالاتی را مطرح کرده اند. این مبحث به ارزیابی

۱ متن این دو روایت در ادامه بررسی می شود. رجوع کنید: بررسی سندی روایات حاوی عموم تعلیل



ادله اثبات‌کننده قاعده نفی غرر به نحو عام اختصاص دارد.

### ۱-۱. «نهی رسول الله ﷺ عن الغرر»

عبارت «نهی رسول الله ﷺ عن الغرر»، دلیلی برای اثبات قاعده به نحو عام است. این عبارت به صورت مطلق و بدون لفظ «بیع» در عبارات و کلمات فقها مشاهده می‌گردد. بسیاری از فقها برای عقود مختلف به قاعده نفی غرر استدلال کرده‌اند.

گویا مرحوم شیخ طوسی در کتاب شریف الخلاف نخستین کسی بوده که مطابق این قاعده فتوا داده است. ایشان ایجاد عقد ضمان را به نحو مجهول صحیح نمی‌داند؛ زیرا در آن غرر وجود دارد. ایشان پس از ذکر موافقان و مخالفان حکم مذکور، برای صحت نداشتن عقد ضمان مجهول چنین دلیل می‌آورد: «... دلیلنا: ما روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن الغرر». (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۱۹)

از موارد دیگری که شیخ طوسی به «نهی النبی ﷺ عن الغرر» استناد کرده است، مسئله پنجم در بیان دلیل برای بطلان شرکت مفاوضه<sup>۱</sup> است. ایشان به غیر از اینکه دلیلی شرعی برای شرکت مفاوضه قائل نیست، چنین شراکتی را غرری کلان می‌داند. (همان، ص ۳۳۰)

مرحوم سید بن زهره، فقیه دیگری است که به «نهی النبی ﷺ عن الغرر» استناد کرده است. ایشان شرکت مفاوضه را به علت غرر باطل دانسته است؛ زیرا دو طرف از منافع کسب شده و میزان سود حاصل شده اطلاع کاملی ندارند. (ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۱۶۳ و ۱۶۴) ابن‌ادریس نیز در پاسخ به مسئله‌ای در باب میراث، عقد صلح را باطل دانسته است؛ زیرا مشخص نبود که چه اموال و ترکه‌ای از متوفی باقی مانده است؛ از این رو صلح بر ترکه مجهول بسته شده بود. (ابن‌ادریس، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۴۱) سپس ایشان به «نهی النبی ﷺ عن الغرر» استناد می‌کند و آن را به نبی اکرم ﷺ انتساب می‌دهد و می‌فرماید: «بدان هنگامی که معلوم نیست که چه مقدار بر ذمه‌اش به نفع مؤثر است و تعیینی نیز وجود ندارد، مصالحه انجام شده است، بدون آنکه مشخص شود ذمه‌اش در برابر مورث چقدر مشغول است. بر این اساس صلح به دلیل ورود در باب غرر باطل است؛ هم‌چنانکه پیامبر اکرم ﷺ از غرر نهی فرمودند و نهی

۱ شرکت مفاوضه، عقدی است بین دو یا چند نفر، مبنی بر اینکه هر چه کسب می‌کنند یا به آن‌ها می‌رسد (مثل ارث، وصیت) یا هر خسارتی که به هر کدام می‌رسد، از جیب هر دو باشد. شرکت مفاوضه، از اقسام شرکت‌های باطل است.



دلالت دارد بر فساد آنچه خطاب نهی است؛ بنابراین واجب است که چنین صلی را باطل دانست». (الحلی، ۱۴۲۹، ص ۴۴۱)

محقق حلی در کتاب مسالک حکم کرده است که اجرت باید به نحوی مشخص باشد که غرر منتفی شود: «... از سوی شارع اعتبار کیل و وزن در مکیل و موزون در عقد بیع و همچنین اکتفا نکردن به مشاهده ثابت شده است؛ بنابراین در اجاره نیز به دلیل اتحاد طریق دو مسئله همین امر وجود دارد؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ از غرر به طور مطلق نهی فرموده اند». (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۷۸ و ۱۷۹) مرحوم علامه حلی نیز در موارد متعددی به این نسخه عام اشاره کرده است. (حلی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۳۷ و ۴۶۱؛ ج ۶ ریال ص ۱۴۱؛ ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۵، ۹۵ و ۲۳۴؛ ج ۱۴، ص ۶۲) با این حال محقق نائینی این احتمال را مطرح کرده اند که کلمه «بیع» در نوشته های علامه حلی افتاده است یا اینکه در نسخه های بعدی حذف شده است. همچنین گفته اند علامه حلی را یگانه ناقل حدیث بدون کلمه «بیع» هستند. (انصاری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۷) به نظر تعداد موارد بسیار در کتب متعدد علامه حلی احتمال از قلم افتادگی را رد می کند. همچنین پیش از علامه حلی نیز فقهانی بسیاری که فقهای نامی عصر خود نیز بودند، نهی از غرر را بدون کلمه «بیع» آورده اند.

برخی احتمال داده اند که آنچه مقصود فقهاست، نقل این عبارت به عنوان حدیث از جانب نبی اکرم ﷺ نیست؛ بلکه فقط مفاد آن را به پیامبر ﷺ نسبت داده اند. تکیه این ادعا بر شیوه و روش روایتگری مرحوم شیخ طوسی است که گاهی ایشان برای مسئله هایی ادعای اخبار کرده است، اما در آن مسئله حتی یک خبر نیز یافت نشده است. از این رو گمان می رود که ایشان از جمع چند روایت یک کبرای کلی اتخاذ می کند و مسئله مذکور را مصداقی از آن کبرای کلی بر می شمرد. چنین احتمالی در خصوص ابن زهره نیز وجود دارد. نتیجه آنکه اگر مرحوم شیخ طوسی و دیگران، مطلق نهی از غرر را به پیامبر اکرم ﷺ به نحو مسلم نسبت داده اند، به این دلیل نیست که چنین متنی به عنوان روایت منقول از پیامبر ﷺ وجود دارد؛ بلکه شریعت را بر این امر به طور قطع موافق می دانستند. (علی دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۱۸)

در مقابل برخی دیگر با استناد به ظاهر کلمات مرحوم علامه، چنین احتمالاتی را بعید می دانند و این نکته را که مرحوم علامه در هنگام نقل حدیث از کلمه «روی» استفاده نکرده است، دلیل واضحی برای اطمینان علامه بر سخن خود می دانند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶،

ص ۲۹). برخی دیگر احتمالاتی را مانند اسقاط کلمه «بیع» از حدیث یا مسامحه در نقل یا اینکه «نهی النبى ﷺ عن بیع الغررى» و در حقیقت یک روایت هستند، خلاف اصل اعلام می‌کنند. (حسینین مراغه‌ای، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱۳) البته در این میان آنچه مسلم است، این است که «نهی رسول الله ﷺ عن الغرر» به هیچ یک از کتب روایی موجود منتسب نیست. همین امر هم سبب شده است که در مقابل اندیشه عمومیت قاعده، گروهی دیگر از فقها قرار بگیرند و به کسانی که «نهی رسول الله ﷺ عن الغرر» را مستند فتاوی خود قرار دادند، اشکال کنند که برای این متن دلیل سندی کافی وجود ندارد. آن چنانکه صاحب حدائق هنگامی که مسئله علم به اجرت در عقد اجاره را ارزیابی می‌کند، گریزی هم به قاعده نفی غرر می‌زند. ایشان این احتمال را مردود اعلام می‌کند که از نفی مطلق غرر در مسئله مفروض بتوان بهره گرفت. به همین جهت از نظر ایشان، روایتی که مطلق غرر را اثبات کند، وجود ندارد و «نهی النبى ﷺ عن الغرر» فاقد سندیت است. (آل عصفور، بی تا، ج ۲۱، ص ۵۴۸) مرحوم خوئی نیز در شرح خود بر عروه الوثقی «نهی النبى ﷺ عن الغرر» را معتبر نمی‌داند و ماحصل تحقیق خود را چنین شرح می‌دهد: «نه در کتب امامیه و نه در کتب عامه این متن را نیافتیم و پس سرخ‌ها را دنبال کردم و درباره آن جستجو کردم؛ ولی برای آن مرسله اساسی نیافتیم به جز از مرحوم صدوق که یگانه ناقل آن است»<sup>۱</sup>. (خوئی، ۱۴۱۸، ص ۳۲) ایشان به قاطعیت اعلام می‌کند که در هیچ یک از کتب روایی شیعه و اهل سنت خبری نیافته است که با متن مزبور مطابقت کند. فقط مرسله‌ای از مرحوم صدوق وجود دارد که آن نیز حدیثی در معانی الاخبار در خصوص عقود بیع باطل است. منظور مرحوم صدوق عبارت «لَا تَهَا غَرَّرَ كَلِّهَا» است که در پایان حدیث مذکور در معانی الاخبار آمده است که درباره این عبارت گفته‌اند که احتمالاً جزو از متن حدیث نیست.

آیت الله شبیری زنجانى نیز در مبحث جریان قاعده نفی غرر در سایر معاوضات، هم نظر با محقق خوئی تذکر می‌دهد: «روایتی که از مطلق غرر نهی کرده باشد، نداریم» (شبیری زنجانى، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۳۵۷۶) که در جواب این اشکال سندی باید به اقوال فقهای اشاره کرد که «نهی النبى ﷺ عن الغرر» را جزو اخباری می‌دانند که از پیامبر ﷺ وارد شده است.

۱ (فلم توجد لافي كتبنا ولا في كتب العامة و قد تتبعنا و فحصنا عنها في مظانها فلم نثر عليها فلا أساس لهذه المرسله التي تفرد بنقلها الصدوق.)



(شهید اول، بی تا، ج ۲، ص ۶۱) همان گونه که برخی دیگر در مواجهه با اشکال سندی، به کثرت فتوای اصحاب و فقها اشاره کرده اند که بر فرض مرسله بودن «نهی النبی ﷺ عن الغر» این کثرت فتاوا و عمل اصحاب، جابر ضعف سندیت آن خواهد بود. (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱۳) مجموع تعابیر فقها درباره متن مزبور، موجب این اطمینان است که این متن از پیامبر اکرم ﷺ صادر شده است؛ چراکه از نظر ایشان برای حجیت خبر واحد و اعتبار یافتن روایت، وثاقت راوی آن از طرق معتبر کافی است، چه برسد به اینکه متن مزبور با این مقدار نقل بزرگان همراه شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۹)

هر چند تعدادی از فقها این جواب به اشکال را نیز رد کرده اند؛ با این استدلال که عمل اصحاب به طور قطع ثابت نیست. سید محمد مجاهد در کتاب المناهل در مسئله بطلان شرط بدون تعیین مدت، اول این احتمال را ضعیف می‌انگارد که پیامبر اکرم ﷺ مطلق نهی از غرر را صادر فرموده باشند، سپس نامعلوم می‌داند که بتواند استناد به مشهور نیز ضعف سندی را جبران کند. (طباطبایی حائری، بی تا، ص ۳۲۹) همچنین محقق اصفهانی نیز در حاشیه مکاسب شمول مطلق غرر بر عقد صلح را رد می‌کند؛ زیرا انجبار آن به طور قطع معلوم نیست. (مجلسی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۳۰۳)

## ۲-۱. تمسک به عموم تعلیل دو روایت ناهی

دومین دلیلی که برای ادله قاعده نفی غرر به نحو عام مطرح است، عموم تعلیل دو روایت است. در کتب روایی این دو روایت از عقود بیعی بحث می‌کند که حکم به بطلان آن‌ها داده شده است؛ زیرا جهالت و غرر در ارکان آن‌ها وجود دارد. آنچه محل دقت و تأمل است، جمله‌ای عام در پایان این دو روایت است که به علت عام و تعلیلی بودن، برای اثبات قاعده نفی غرر به نحو مطلق استفاده شده است. از این رو دو مسئله باید رسیدگی شود: «بررسی سندیت دو روایت به خصوص جملات حاوی عموم تعلیل» و «بررسی صحت تمسک به عموم تعلیل برای اثبات قاعده نفی مطلق غرر».

### ۱-۲-۱. بررسی سندی روایات حاوی عموم تعلیل

خبر اول، روایتی که شیخ صدوق آن را نقل کرده است:

أخبرني أبوالحسين محمد بن هارون الزنجاني قال حدثنا علي بن عبدالعزيز

عن أبي عبد القاسم بن سلام بأسانيد متصله إلى النبي ﷺ في أخبار متفرقه -  
 أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَ الْمُرَابَنَةِ وَ رَحَّصَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْعَرَايَا وَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا  
 بَعَثَ الْخُرَّاصَ قَالَ حَقِّقُوا فِي الْخُرْصِ فَإِنَّ فِي الْمَالِ الْعَرِيَّةِ وَ الْوَصِيَّةِ وَ نَهَى صَعْنِ  
 الْمُخَابَرَةَ وَ نَهَى صَعْنِ الْمُخَاصَرَةَ وَ نَهَى عَنِ بَيْعِ التَّمْرِ قَبْلَ أَنْ يَزُهَوْ نَهَى عَنِ بَيْعِهِ  
 قَبْلَ أَنْ يُشَقِّحَ وَ نَهَى ﷺ عَنِ الْمُنَابَذَةِ وَ الْمَلَامَسَةِ وَ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَ هَذِهِ بَيُوعُ كَانَتْ  
 أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَّبِعُونَهَا فَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَعْنَهَا لِأَنَّهَا غَرَّرَ كَلَّهَا؛ (صدوق، ۱۳۶۱،  
 ص ۲۷۸ و ۲۷۹) (ابوالحسن محمد بن هارون زنجانی مرا خبر داد که علی بن  
 عبدالعزیز گفت که ابی عبدقاسم بن سلام با اسناد متصله به نبی مکرم اسلام ﷺ  
 در اخبار متفرقه او را خبر داده است که پیامبر اکرم ﷺ از بیع محاقله (فروختن  
 کِشت در خوشه و قبل از سفت شدن دانه‌ها)<sup>۱</sup> و مزابنه (فروختن میوه موجود  
 بر درخت خرما در برابر خرما) نهی فرمودند و در مورد عرایا (جمع عریه؛ بیع عریه  
 عبارت است از آنکه میوه موجود بر درخت - با تخمین مقدار آن توسط کارشناس  
 که در صورت خشک شدن و تبدیل رطب به خرما وزن آن فلان مقدار خواهد شد  
 - در برابر خرما معامله شود)<sup>۲</sup> رخصت دادند و زمانی که شاخه‌های درخت خرما  
 احیا شدند نبی اسلام ﷺ فرمودند که در خرص (برچیدن و ارزیابی کردن میوه و  
 زراعت)<sup>۳</sup> بکاهید؛ زیرا در مال عریه و وصیه (شاخه‌های نخل خرما که بسته بندی  
 شوند)<sup>۴</sup> است و همچنین از بیع مخابره (یعنی مزارعه و زمینی که برای کاشتن در  
 برابر گرفتن مقدار معلوم و معینی از محصول به کسی داده می‌شود)<sup>۵</sup> و مخاضره  
 (داد و ستد در میوه و سبزی قبل از چیدن و رسیدن آن‌ها است)<sup>۶</sup> و بیع خرما  
 قبل از اینکه رشد نماید، نهی فرمودند از بیع آن قبل از اینکه شیرین شود و  
 همچنین از منابذه (در زمان جاهلیت فروشنده گله‌ای گوسفند حاضر می‌آورده و

۱. البستانی، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی فارسی، ص ۳۱۴.

۲. هاشمی شاهروی، فرهنگ فقه فارسی، ج ۲، ص ۱۸۹.

۳. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ج ۱، ص ۱۸۹.

۴. البستانی، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی فارسی، ص ۹۸۷.

۵. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ج ۱، ص ۵۷۷.

۶. همان، ص ۶۰۸.

خریدار سنگریزه‌ای پرتاب می‌کرده و به صاحب گوسفندان می‌گفته است که این سنگریزه به هر گوسفندی که خورد در برابر فلان مبلغ از آن من است<sup>۱</sup> و ملامسه (به این معنی که گاهی می‌گفتند هرگاه تو لباس مرا دست زدی و من هم لباس تو را لمس کردم، معامله و فروش واجب می‌شود)<sup>۲</sup> و عقد بیع حصاه (سه معنا برای آن ذکر شده است؛ اولین معنا آنکه مشتری سنگی به سوی کالاهای فروشنده پرتاب می‌کرد تا با اصابت آن مبیع تعیین شود، دومین معنا آنکه در بیع زمین، حدود مبیع با پرتاب سنگ تعیین می‌شد و سومین آنکه فروشنده مشتری ریگ برمی‌داشت تا در برابر هر عدد یک درهم از خریدار بگیرد و ثمن معامله تعیین شود)<sup>۳</sup> نهی کردند و این عقد بیع‌های است که اهل جاهلیت انجام می‌دادند، پس رسول خدا ﷺ از آن‌ها نهی کردند؛ زیرا همه آن‌ها غرر هستند.

مناقشه‌ای که در این روایت وجود دارد، ناظر به عباراتی است که مرحوم صدوق در بینابین جملات روایت مزبور به منظور توضیح بیشتر گنجانده است؛ بنابراین این اشکال پدید آمده است که کدام یک از این جملات نص روایت و کدام یک توضیح شیخ صدوق است؛ چنانکه شیخ حر عاملی نیز همان توضیحات را در کنار نص روایت بازگو می‌کند. (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۷، ص ۳۵۸) از جمله آن‌ها، عبارت «لَأَنَّهَا غَرَّرَ كَلْبَهَا» است که بیانگر عمومیت غرر و علت بودن آن برای ابطال قراردادهای مجهول است؛ بنابراین محقق خویی استناد به این تعلیل را برای مطلق غرر صحیح اعلام می‌کند، اما به علت ضعف سندی روایت، این استناد را بی‌اعتبار می‌داند. (خویی، ۱۴۱۸، ص ۴۰) برخی نیز اشاره کرده‌اند که ممکن است ادعا شود که مفاد هر دو این‌ها، یکی است. (علی دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶)

اما خبر دومی که در کتاب دعائم الاسلام آورده شده است: «وَعَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ السَّمَكِ فِي الْأَجَامِ وَاللَّبَنِ فِي الضَّرْوَعِ وَالصُّوفِ عَلَى ظَهْرِ الْعَنَمِ قَالَ هَذَا كَلْبٌ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ مَجْهُولٌ غَيْرُ مَعْرُوفٍ يَقْبَلُ وَ يَكْتَبُ وَ هُوَ غَرَرٌ؛ (ابن حیون، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۳) و از علی علیه السلام در مورد عقد بیع ماهی در آبگیر و شیرندوشیده و پشم چیده نشده در گوسفندان پرسیده شد.

۱. البستانی، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی فارسی، ص ۸۸۸.

۲. کاشف الغطا، منیة الراغب فی شرح بلغة الطالب، ج ۴، ص ۱۶۰.

۳. نراقی، عوائد الأيام، ص ۸۹.

فرمودند این‌ها کلشان جایز نیست. به دلیل مجهول بودن و شناخته نشدن که کمتر یا بیشتر شود و این غرر است».

آیت‌الله خویی در شرح خود بر کتاب عروه‌الوثقی روایت دیگری را با همین مضمون از عامه نقل کرده است که آن را به ابن حنبل استناد داده است، (خویی، ۱۴۱۸، ص ۳۹) اما آن چنانکه برخی نیز بیان کرده‌اند (علی‌دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶) چنین روایتی در این کتاب دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد آنچه به عنوان حدیثی منقول از پیامبر اکرم ﷺ اتخاذ شده است، همان مثالی است که ابن حنبل در ذیل حدیث «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّينَ، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرْرِ، وَعَنْ بَيْعِ التَّمْرَةِ قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَ؛ (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۵۲) پیامبر اکرم ﷺ از عقد بیع مضطر، از عقد بیع غرری و از عقد بیع میوه قبل از آنکه ظاهر شود، نهی فرمودند» بیان کرده است. بنابراین هر دو عبارت از منظر فقها اشکال سندی جدی دارد و متن اصلی روایات نیز ناظر به عقود مختلفی از انواع بیع است؛ بنابراین بعید است که از خود متن‌های اصلی به عمومیت قاعده بتوان دست یافت.

## ۲-۱-۲. بررسی دلالتی تمسک به عموم تعلیل

حال آیا از این دو روایت که یکی را شیخ صدوق نقل کرده و دیگری در دعائم الاسلام آمده است، می‌توان به نحوی استفاده کرد که بر اطلاق قاعده نفی غرر دلالت کند؟ از نظر حضرت امام خمینی ﷺ، فارغ از مناقشه سندی، چنین استفاده‌ای ممکن نیست؛ چراکه اگر بگوییم از عبارت‌های «وَهُوَ غَرٌّ» و «لَأَنَّهَا غَرٌّ كُلُّهَا» که در دو روایت قبل ذکر شد، می‌توان عموم تعلیلی برداشت کرد؛ در این صورت کبرایی کلی به دست می‌آید که هر نوع غرر، چه در حوزه قراردادهای و چه غیر آن، نفی شده است و طبیعی است که نمی‌توان دامنه قاعده نفی غرر را به این حد گسترده کرد. (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۴۰) آن چنانکه آیت‌الله شبیری زنجانی علت مخدوش بودن این استدلال را به عموم تعلیل باز می‌گرداند که مرجع ضمیر را به علت تبدیل می‌کند. همچنان در جمله «لا تشرب الخمر لأنه مسکر» ضمیر به خمر بازگشته است و مسکر به جای آن نشسته است. هر چند حکم اصلی لا تشرب المسکر است و علت حد وسط تحریم به شمار می‌آید، اما این عمومیت تعلیل در خود حکم تأثیری ندارد و تنها موضوع را تعمیم می‌دهد. در مورد عبارت «ماهی را در نيزار نفروشید؛ زیرا غرر است»



نیز دو نوع احتمال وجود دارد؛ احتمال اول اینکه گفته شود ضمیر به ماهی بازگشت دارد. بنابراین از ماهی به مطلق بیع سرایت کرده است و غرر را در همه بیع‌ها نهی می‌کند یا آنکه گفته شود مرجع ضمیر بیع ماهی است؛ آنگاه از بیع تجاوز کرده و مطلق غرر را نفی می‌کند. از آنجا که دلیلی وجود ندارد که مرجع ضمیر را مشخص کند، هر دو احتمال به قوت خود باقی است. بنابراین نمی‌توان به عموم تعلیل برای مطلق غرر تمسک کرد. (شبیری زنجانی، ۱۳۷۷، ۲۲، ص ۶۸۸)

بنابراین علاوه بر اشکالات سندی که بر دو عبارت وارد است، در دلالت عبارت‌ها نیز اشکال وجود دارد و بنا بر نظر علمای فقه، از این دو عبارت عموم تعلیل را نمی‌توان کسب کرد.

### ۳-۲-۱. تمسک به الغاء خصوصیت از «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر»

دلیل دیگری که برای قاعده نفی غرر به نحو عام بیان شده است، الغای خصوصیت از «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر» است، اگر بخواهیم از نصی تفسیری موسع دریافت کنیم؛ سه روش در اختیار داریم:

۱. برای آن، ظهور عرفی بیابیم که از توسعه فهم مخاطبان از نص نشئت گرفته باشد؛
۲. یا از نص مزبور اولویت بگیریم؛

۳. یا این‌که از مورد نص، الغاء خصوصیت کنیم. (علی دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶)

از آنجا که از لزوم اجتناب از غرر در بیع نمی‌توان به لزوم آن در غیر بیع رسید، روش دوم منتفی است. روش اول نیز سودی ندارد؛ زیرا توسعه فهم عرفی و ادّعای ظهور عرفی، استنباط وسیع‌تری از نص توسط مخاطبان را نیازمند است؛ در حالی که چنین تلقی وجود ندارد. سرانجام اینکه فقط روش سوم یعنی الغاء خصوصیت باقی می‌ماند. (علی دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶) این روش در مقایسه با دیگر دلایل قاعده نفی غرر به نحو عام، بیشتر مورد توجه و اهتمام واقع شده است و البته موافقان و مخالفانی دارد. برخی در توجیه این استدلال برای مطلق غرر، چنین استدلال کرده‌اند که غرر در روایت «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر»، همان علت بطلان است و از این رو خصوصیتی برای بیع در آن نیست. به عبارت دیگر منع پیامبر اکرم ﷺ از بیع غرری، بنا به دلیلی است و آن دلیل، بیع غرری نیست، بلکه خود غرر است.



(حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱۳)

در مقابل برخی چنین الغای خصوصیتی را نپذیرفته‌اند؛ زیرا اطمینان و جزم در آن وجود ندارد. در واقع آنچه مسلم است، ورود حدیث به نحو «النهی النبوی ﷺ عن بیع الغرر» و همین مقدار کافی است که الغای خصوصیت نتوان کرد. (ایروانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۵) در هر حال الغای خصوصیت توانسته است برای استفاده از قاعده به نحو مطلق راهی بگشاید. این شیوه، یکی از قوی‌ترین طرق بهره‌گیری از قاعده است که باعث استغنا از مطالعه سندی «نهی النبوی ﷺ عن الغرر» نیز می‌شود.

#### ۴-۲-۱. تمسک به فتوای مشهور فقها

تمسک به فتوای مشهور نیز از ادله قاعده نفی غرر به نحو عام است. شیخ انصاری در بحث علم به ثمن، اصل در آن را حدیث نفی غرر دانسته است و برای آن شهرت بین مسلمانان را ادعا می‌کند. (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۰۶) همچنین صاحب کتاب العناوین الفقیه فتاویٰ مختلفی را بر می‌شمرد که در آن‌ها از قاعده نفی غرر به نحو مطلق استفاده شده است. ایشان این فتاوا را جبران‌کننده ضعف سندی قاعده بیان می‌کند، (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱۳) اما برخی برای این شهرت، حجیتی قائل نشده و این احتمال را داده‌اند که شاید مبنای این فتاوا، وجود نص معتبر نبوده است؛ بلکه بر اساس استفاده از علیت غرر بوده است. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۵۹) همان‌گونه که برخی دیگر نیز انجبار توسط شهرت را نامعلوم دانسته‌اند (طباطبایی حائری، بی‌تا، ص ۳۲۹) و برخی دیگر به طور کامل آن را رد می‌کنند. (خویی، ۱۴۱۸، ص ۳۲)

به هر حال شهرت فتوایی در به کارگیری قاعده به نحو عام مقوله‌ای انکارناپذیر است. همین امر نیز سبب می‌شود که در باب استفاده از قاعده، این اندیشه قوت بگیرد که باید غرر را بسته به زمان و مکان تفسیر کرد؛ چرا که قاعده نفی غرر در فقه اسلامی همواره با فراز و نشیب مواجه بوده و سیر تکاملی را در طول زمان طی کرده است. (وحدتی شبیری، ۱۳۷۹، ص ۴۴)

#### ۵-۲-۱. تمسک به اجماع بر نفی مطلق غرر

صاحب جواهر اجماع بر نفی از مطلق غرر را محتمل دانسته است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۷، ص ۱۴)



و برخی دیگر این اجماع را با محدودیت‌هایی پذیرفته‌اند؛ مانند شیخ الشریعه که با وجود نفی ورود حدیثی مبنی بر اطلاق نهی از غرر، ثبوت آن را در عقود لازمی چون اجاره قبول دارد؛ (شریعت اصفهانی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱) هم چنانکه سید یزدی نیز این اجماع را در خصوص قدر متیقن، یعنی در عقودی که مانند بیع بر مبنای مغاینه هستند، می‌پذیرد. (یزدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۶)

### ۶-۲-۱. تمسک به انصراف عمومات صحت از معاملات غرری

ششمین دلیل در اثبات قاعده نفی غرر به نحو عام این است که عمومات صحت قراردادها، از معاملات غرری منصرف است. مطابق این اندیشه، عموماتی چون «وفوا بالعقود» که مدار صحت قراردادها است و اصل صحت قراردادها را می‌سازد، منصرف است به آنچه متعارف بین مردم است و این عمومات، از هر نوع معامله غرری منصرف هستند و نزد عرف جایگاهی ندارد. (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱۳)

در این دلیل نیز سعی شده است که ذهن از مناقشات سندی قاعده دور و بر ضرورت و نیاز استفاده از قاعده نفی غرر در مطلق عقود تمرکز شود.

### ۷-۲-۱. تمسک به بنای عقلا و سیره مسلمانان در اجتناب از خطر و غرر

عقلا به معاملات غرری اقدام نمی‌کنند و معاملات غرری از دادوستدهای متعارف بین مسلمانان محسوب نمی‌شود؛ بنابراین از شمول ادله و فایده عهد منصرف است و تحت اصل فساد معامله باقی می‌ماند. همچنین وقتی نص و اجماع را بررسی می‌کنیم، دلیل صحیحی وجود ندارد که بگوییم حکم معامله غرری در غیر از قاعده نفی غرر بیان شده است؛ این در حالی است که سیره مسلمانان در طول زمان و مکان بر نفی غرر بوده است. (همان) بر این اساس قاعده نفی غرر تنها قاعده‌ای تعبدی نیست که خدشه سندی از کارایی آن بکاهد؛ بلکه قاعده‌ای عقلایی و به کار رفته میان مسلمانان است که قابلیت ترکیب معاملات از ریسک و جهل غرری را دارد.

### ۸-۲-۱. تمسک به بنای شارع بر قطع مشاجره

آخرین دلیل این است که مبنای شارع بر پایان دادن به مشاجره و کشمکش بین مردم

است. این در حالی است که غرر بی شک موجب مشاجره است؛ بنابراین محاکم نیز باید راه غرر را سد کنند. (همان) در این دلیل سعی شده رابطه‌ای را که پیش از این به دلیل خدشه در سندیت قاعده مخدوش شده است، با توجه به مبانی شناخته شده شارع ترمیم کند. نهایت آنکه با وجود اشکالات اساسی در سندیت «نهی النبی ﷺ عن الغرر» همچنان فقها به این عبارت در موضوعات مختلف استناد می‌کنند. همین امر نشان دهنده این نکته است که «نهی النبی ﷺ عن الغرر» می‌تواند بسیاری از مسائل را پاسخ دهد و فقط مختص به عقد بیع یا حتی عقود معاوضه نیست؛ بلکه فارغ از مناقشه سند آن، در عقود بسیاری همچون ضمان و عقد نکاح انطباق دارد.

## ۲. ادله قاعده نفی بیع غرری

درباره سندیت قاعده نفی بیع غرری، اول باید به منبع حدیثی این قاعده اشاره کرد. «نهی رسول الله ﷺ عن بیع الغرر» هم در منابع امامیه و هم در منابع عامه آمده است. در ادامه آرا و اقوال فقها در ارزیابی سندیت قاعده بیان می‌گردد.

### ۱-۲. منابع حدیث نهی از بیع غرری

مستند حدیث نهی از بیع غرری چنین است: «وَقَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّ وَ عَنِ بَيْعِ الْغَرْرِ؛ (صدوق، بی تا، ج ۲، ص ۴۶) پیامبر اکرم ﷺ از عقد بیع مضطر و غرری نهی فرمودند». شیخ صدوق این حدیث را در کتاب عیون أخبار الرضا ﷺ به سه طریق از اشخاص مختلف نقل کرده است که تمامی ایشان این حدیث را از حضرت امام رضا ﷺ شنیده‌اند. (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۶۸۷۹) سرآغاز سند اول محمد بن علی شاه مروزی و شروع سند دوم از احمد بن ابراهیم و سند سوم از حسین بن محمد عدل است. (علی دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶)

همچنین در دعائم الاسلام به نقل از حضرت امام صادق ﷺ وارد شده است:

رُؤِينَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ﷺ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرْرِ وَ هُوَ كُلُّ بَيْعٍ يُعْقَدُ عَلَى شَيْءٍ مَجْهُولٍ عِنْدَ الْمُتَبَايِعِينَ أَوْ أَحَدِهِمَا؛ (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۱) امام صادق ﷺ برای ما از قول پدرانشان روایت کردند که پیامبر اکرم ﷺ از عقد بیع غرری نهی فرمودند و آن هر بیعی است که بر چیزی واقع شود

که نزد دو طرف عقد یا یکی از آن دو مجهول است.

این روایت در کتب عامی به کثرت نقل شده است. (ابن حنبل ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۰۲؛ سلیمان بن

اشعث ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۵۴؛ بیهقی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۳۸؛ دارقطنی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۵)

برای مثال در مسند ابن حنبل به نقل از امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام آمده است: «نَهَى

رسول الله صلی الله علیه و آله عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّينَ، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ، وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَ؛ (ابن حنبل،

۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۵۲) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از عقد بیع مضطر، از عقد بیع غرری و از عقد بیع میوه قبل

از آنکه ظاهر شود، نهی فرمودند».

## ۲-۲. بررسی سندیت حدیث نهی از بیع غرری

امام خمینی علیه السلام معتقد است در سندیت این قاعده اشکالی نیست و روایت مزبور اسناد

متعددی دارد. (۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۹۵) در مقابل برخی بر این نظرند که این روایت از جمله

احادیثی است که برخی از روایان آن از سلسله سند حذف شدند؛ بنابراین جزو احادیث

مرسله و بدین علت ضعیف‌الصدور است. همین امر سبب شده است که در حجیت آن

تشکیک شود. با این حال به سبب آنکه این روایت از جمله قضاوت‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و

هم میان امامیه و هم عامه مشهور است، بسیاری از فقها ضعف سندیت آن را جبران یافته

می‌دانند. (علی دوست، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶) محقق نائینی با وجود آنکه سندیت «نهی النبی صلی الله علیه و آله

عن الغرر» را نپذیرفته است و «نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ» را نیز مرسله می‌شناسد،

اما نهی از بیع غرری را از مسلمات بین امت اسلامی بر می‌شمرد. بنابراین آن را قبول و به

آن اعتماد می‌کند. (غروی نائینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۷) محقق نراقی نیز جبران این روایت را به

جهت شهرت عظیم بلکه به اجماع قطعی می‌داند. ایشان در حجیت حدیث، هیچ شک و

شبهه‌ای نمی‌بیند و این روایت را مانند روایات صحیح بلکه قوی‌تر از آن‌ها عنوان می‌کند.

(نراقی، ۱۳۷۵، ص ۸۴ و ۸۵) صاحب جواهر نیز حدیث نهی از بیع غرری را روایتی مشهور و معتبر

می‌داند و آن را قبول دارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۸۶) همچنین شیخ انصاری از ظاهر حال

فقهها، به اتفاق ایشان بر فساد بیع غرری رسیده است. (انصاری، ۱۴۱۵ الف، ج ۴، ص ۱۸۵)

در حقیقت این حدیث تبدیل به یکی از قواعد فقهی و شاعر معروف اسلامی شده

است؛ به نحوی که موجب اطمینان و اعتماد عرف مسلمانان به آن گردیده است تا آنجا

که حتی اگر عمل مشهور جابر ضعف سندی روایت نباشد، همچنان استناد به آن صحیح است. (علی دوست، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵)

### گستره قلمرو قاعده نفی غرر

حال که سند قاعده نفی غرر را در هر دو نسخه آن بررسی کردیم، باید به پرسش پاسخ دهیم که قاعده نفی غرر چه دامنه و گستره‌ای دارد؟ در میان عقود، فقط عقد بیع است که به طور مسلم و قطعی قاعده نفی غرر در آن جریان می‌یابد که علت آن نیز وجود روایت مشهور نبوی «نهی رسول الله ﷺ عن بیع الغرر» است و این در حالی است که جریان غرر در سایر معاملات، محل مناقشه و بحث است. در نهایت امر سه رویکرد را در کلمات فقها می‌توان یافت:

۱. انحصار قاعده به عقد بیع

۲. انحصار قاعده به عقود معاوضه‌ای

۳. اطلاق عام قاعده

بر اساس رویکرد اول، قاعده نفی غرر فقط در بیع غرری سندیت و حجت دارد. موضوع روایات ناهی غرر، منحصر در عقد بیع است. همچنین استفاده از این قاعده برای عقودی مانند اجاره تنها به علت توافق جمعی است که در بین اهل سنت نیز وجود دارد و افزون بر آن ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نیز چنین مطلبی را ردع نفرموده‌اند؛ (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۶۸۸) در حالی که هیچ دلیل محکمی برای حجیت قاعده به نحو اطلاق وجود ندارد. بنابراین از قاعده، جز برای بیع و اجاره نمی‌توان بهره برد.

در مقابل، رویکرد دوم متکی بر نقطه اشتراکی است که در بین نظرات برخی از فقها وجود دارد. عقیده قائلین این رویکرد این است که چنانچه عقدی از لحاظ صفات به عقد بیع نزدیک باشد، می‌تواند در گستره قاعده واقع گردد. این صفات، مبتنی بر معاوضه‌ای یا مغاینه‌ای بودن عقد است؛ همان‌گونه که مرحوم یزدی در حاشیه مکاسب خود اشاره می‌فرماید که فقط عقود مبتنی بر مغاینه مانند اجاره و صلح در مقام بیع، می‌تواند مشمول قاعده شود، آن هم به علت اجماعی است که دلالت بر بطلان معاملات غرری دارد که قدر مسلم آن، عقود معاوضه‌ای و مغاینه‌ای است. محقق کرکی نیز در جامع المقاصد پیرو مبحث معلومیت منفعت مورد اجاره، عقد اجاره را در قلمرو قاعده وارد می‌کند؛ زیرا عقدی



معاوضه‌ای است و بنیادی مخاطره‌آمیز و سودمحور دارد. بر این اساس، مشاهده یا ذکر وصفی را که رفع جهالت از عین مستاجر کند، لازم می‌داند. (محقق کرکی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۹۷) شهید ثانی در مسالک، ضمان را به این علت که معاوضه نیست، مشمول حکم قاعده نفی غرر نمی‌داند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۹۷) واضح‌تر از همه، نظر صاحب جواهر است که فقط بیع و مطلق معاوضات را به طور قطع در قاعده ثابت می‌داند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۱۴۲) برخی نیز احتمال داده‌اند که این عقیده را می‌توان به سیره عقلا نسبت داد؛ زیرا در نزد عرف، عقود معاوضه به هدف نگهداری از اموال و ارزش آن و تغییر در نوع مال پدید آمده‌اند. در این عقود سعی دو طرف، کسب سود بیشتر و ضرر کمتر است؛ بنابراین تفاوتی ندارد که این سوداندوزی در قالب چه عقدی ریخته شود؛ بلکه هدف نهایی کسب عوضی است که در تعهد طرف دیگر قرار دارد. (محقق داماد یزدی و همکاران، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۱۵) همان‌گونه که شهید اول نیز هنگام معرفی قاعده نفی غرر، نهی از غرر را در کلمات اصحاب، مختص به معاوضات محضه می‌داند. از این رو تقسیم‌بندی بر اساس ویژگی معاوضه‌ای بودن ارائه می‌دهد که بدین قرار است:

اول، تصرفاتی که هدف اصلی‌شان بهره‌مندی مالی و تحصیل عوض در ازای معوض است. مثال آن بیع، صلح و اجاره است. بنابراین جهل به عوض و منفعت در آن‌ها جایز نیست.

دوم، تصرفاتی که بر پایه احسان محض هستند و هیچ قصدی برای بهره‌مندی مالی و کسب سود در آن‌ها وجود ندارد. برای مثال به صدقه، هبه و ابرا می‌توان اشاره کرد. حاصل کلام اینکه جهل در آن‌ها هیچ ضرری ایجاد نمی‌کند.

سوم، تصرفاتی که اهدافی و رای معاوضات دارند؛ مانند نکاح که هدف اصلی آن الفت و مودت و ایجاد خانواده است. با وجود این شارع برای آن عوض در نظر گرفته است. (شهید اول، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۶۱)

در کلمات برخی از فقها این تلقی وجود ندارد که تنها عقود معاوضه مشمول احکام قاعده هستند؛ آن‌چنانکه برخی قاعده را با قید اطلاق ذکر کرده‌اند؛ مانند شهید ثانی در مسالک (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۷۸) یا مانند صاحب العناوین که «نهی النبی ﷺ عن الغرر» را به نحو عام بیان کرده است و در سایر عقود جاری می‌داند. (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷، ج ۲،

بنابراین رویکرد سوم درباره قلمرو قاعده نفی غرر این است که برای آنکه قاعده نفی غرر برای عقدی اعمال شود، لازم نیست که معاوضه بودن آن اثبات شود تا بدین وسیله قابلیت آن برای مشمول قاعده شدن محرز گردد؛ همان‌گونه که آیت‌الله مکارم شیرازی از دو جهت قاعده نفی غرر را در تمام عقود سرایت می‌دهد. یکی به جهت الغای خصوصیت از بیع در روایت «نهی النبى ﷺ عن بیع الغرر» که بر این اساس تمام قراردادها مشمول احکام قاعده می‌گردند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۲۰) و دیگری اطلاق موجود در «نهی النبى ﷺ عن الغرر» که طبق آن، تمامی اعمال حقوقی تحت پوشش قاعده نفی غرر قرار می‌گیرند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۹) همچنین ایشان در سندیت «نهی النبى ﷺ عن الغرر» اشکالی نمی‌بینند؛ زیرا هم در کتب عامه و هم در کتب فقهی امامیه از آن بحث شده است و فقیهانی مانند شیخ طوسی در الخلاف (کتاب الضمان)، ابن‌ادریس در السرائر، مرحوم علامه در مختلف در سه کتاب متاجر باب سلف و دیون باب ضمان و کتاب اجاره و صاحب‌غنیه در فصل مربوط به شرکت، قاعده را به نحو اطلاق بیان کرده و بر مبنای همان اطلاق فتوا داده‌اند. مرحوم شیخ انصاری نیز در مکاسب (کتاب البیع) در شرط معلومیت ثمن، تعبیری آورده است که مشخص می‌کند که قاعده فقط مختص بیع نیست. ایشان می‌فرماید: «و الأصل فی ذلك حدیث نفی الغرر المشهور بین المسلمین». (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۰۶) در واقع ایشان برای سندیت اطلاق قاعده به شهرت آن نزد مسلمانان استناد کرده است. بنابراین از مجموع کلمات و بیانات فقها می‌توان به صحت صدور حدیث اطمینان حاصل کرد؛ به خصوص که یکی از روش‌های حجیت خبر واحد در اطمینان به روایت، وثاقت راوی است و این نتیجه را می‌توان از حجم استناد و تمسک فقها درباره نفی غرر به نحو مطلق برداشت کرد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۹)

در واقع هر سه رویکرد فقهی درباره قاعده نفی غرر تأمل برانگیز و ثمره‌آفرین هستند؛ هر چند دیدگاه اول قدرت و استحکام بیشتری در مقایسه با سایر رویکردها دارد. با این حال نمی‌توان از سیره عقلا و پیشینه فقهی مطلق قاعده چشم‌پوشی کرد.



## نتیجه‌گیری

غرر معنایی نزدیک به خطر و جهل دارد. از این جهت که در بیشتر مصادیق مجهول، غرر وجود دارد و هر غرری خطری پیش‌بینی نشدنی به دنبال دارد؛ بنابراین غرر به معنای مخاطره ناشی از جهل است. دلایل گوناگونی مثل الغای خصوصیت، فتوای مشهور فقها، وجود اجماع، سیره مسلمانان و بنای شارع در قطع مشاجره، بر صحت «نهی النبی ﷺ عن الغرر» وجود دارد، با این حال برخی از فقها این ادله را مردود دانسته‌اند. در مقابل از «نهی رسول الله ﷺ عن بیع الغرر» مستندات مختلفی در منابع شیعه و سنی وجود دارد که اعتبار آن را قوت می‌بخشد؛ پس این احتمال قوت می‌گیرد که «نهی النبی ﷺ عن الغرر» در حقیقت از کلمات پیامبر اکرم ﷺ نیست و فقط در مقام بیان مفاد حدیث است. همین مطلق یا مشروط بودن حدیث، سبب شده است سه رویکرد فقهی برای قاعده نفی غرر به وجود آید. رویکرد اول که غرر را به طور کامل در بیع و اجاره نهی شده می‌داند، اما ناظر به سایر مباحث فقهی نمی‌داند. رویکرد دوم که نفی غرر را در تمامی معاوضات لازم می‌داند و رویکرد سوم که نسخه عام حدیث را پذیرفته است و تمامی اعمال حقوقی را که احتمال غرری شدن در آن‌هاست، مشمول قاعده نفی غرر می‌داند. خلاصه آنکه از بین دو سند عام «نهی رسول الله ﷺ عن الغرر» و خاص «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر»، آن سندی که از قواعد فقهی و شعائر معروف اسلامی است؛ همان سند خاص «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر» است. با این حال سیره عقلا و عبارت فقها و دلایل مختلف دیگری که ذکر کردیم، از این حقیقت پرده بر می‌دارد که معاملات باید از غرر به دور باشند و نمی‌توان احتمال نفی غرر به طور عام را نادیده گرفت.

پرداختن به این مسئله، زمینه‌ای برای تحقیقات بیشتری است؛ مثل آنکه در نکاح یا طلاق خلع که شائبه معاوضه بودن دارند، آیا نفی غرر شرط است یا خیر؟ همچنین در مبحث قواعد عمومی قراردادها، آیا می‌توان گفت که نفی غرر از شرایط صحت قرارداد است؟ (ناظر به ماده ۱۹۰ قانون مدنی) همچنین می‌توان بررسی کرد که بین لزوم نفی غرر و لزوم تعیین و معلوم ساختن موضوع معامله از بین نسب چهارگانه منطقی (تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجه) کدام یک حاکم است.



## فهرست منابع

١. ابن ادريس، محمد، ١٤١٠ق، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٢. ابن حنبل، احمد بن محمد، ١٤١٦ق، مسند الامام أحمد بن حنبل، بيروت: موسسه الرساله.
٣. ابن حيون، نعمان، ١٣٨٣ش، دعائم الإسلام، ترجمه آصف فيضي، قم: موسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٤. ابن زهره، حمزه، ١٤١٧ق، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، ترجمه ابراهيم بهادري، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
٥. ابن فارس، احمد، ١٤٠٤ق، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
٦. ابن منظور، محمد، [بى تا]، لسان العرب، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٧. ابوداود، سليمان، ١٤٢٥ق، سنن أبى داود، قاهره: دار الحديث.
٨. اراكي، محمدعلى، ١٤١٤ق، الخيارات، قم: موسسه در راه حق.
٩. اصفهاني، محمدحسين، ١٤٢٧ق، حاشية المكاسب، قم: ذوى القربى.
١٠. انصارى، مرتضى، ١٤١٣ق، المكاسب و البيع، محمدحسين ناييني (محاضر)، محمدتقى آملی (مقرر)، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
١١. انصارى، مرتضى، ١٤١٥ق (الف)، المكاسب، كميته تحقيق تراث شيخ اعظم مجمع الفكر الاسلامي، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصارى، الأمانة العامة.
١٢. \_\_\_\_\_، ١٤١٥ق (ب)، كتاب النكاح، كميته تحقيق تراث شيخ اعظم مجمع الفكر الاسلامي، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصارى، الأمانة العامة.
١٣. ايروانى، باقر، ١٣٨٤ش، دروس تمهيدية فى القواعد الفقهية، قم: موسسه الفقه، للطباعة والنشر.
١٤. آل عصفور، حسين بن محمد، [بى تا]، الأنوار اللوامع فى شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق محسن آل عصفور، قم: موسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
١٥. البستاني، فواد افرام، [بى تا]، فرهنگ ابجدى الفبايى عربى فارسى: ترجمه كامل المنجد ابجدى، قم: انتشارات اسلامي.
١٦. بيهقى، احمد، ١٤١٩ق، السنن الكبرى، بيروت: دارالفكر.
١٧. تبريزى، جواد، ١٤١٦ق، ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب، قم: موسسه اسماعيليان.

۱۸. تمیمی مغربی، ابوحنیفہ نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ش، دعائم الإسلام، قم: مؤسسہ آل البيت.
۱۹. جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت علیہم السلام، قم: مؤسسہ دائرة معارف الفقه الاسلامی.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶ق، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصيل مسائل الشریعة، قم: مؤسسہ آل البيت علیہم السلام لإحياء التراث.
۲۱. حسینی مراغی، عبدالفتاح، ۱۴۱۷ق، العناوین الفقہیة، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسہ النشر الإسلامی.
۲۲. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۴ش، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسہ النشر الإسلامی.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، تذکره الفقهاء، قم: مؤسسہ آل البيت علیہم السلام لإحياء التراث.
۲۴. الحلی، ابن إدريس، ۱۴۲۹ق، أجوبة مسائل و رسائل فی مختلف فنون المعرفة، قم: دلیل ما.
۲۵. خمینی، سید روح الله، ۱۳۹۲ش، کتاب البیع، تهران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی.
۲۶. خویی، ابوالقاسم، ۱۳۶۴ش، مستند العروة الوثقی، قم: لطفی.
۲۷. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۸ق، موسوعة الإمام الخوئی، قم: التوحید للنشر.
۲۸. دارقطنی، علی بن عمر، ۱۴۱۴ق، سنن الدار قطنی، بیروت: دارالفکر.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیة.
۳۰. سبحانی تبریزی، جعفر، [بی تا]، الشركه و التامین فی الشریعه الاسلامیة الغراء، قم: انتشارات مؤسسہ تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیہ السلام.
۳۱. سلیمان بن اشعث، ابوداود، ۱۴۲۰ق، سنن أبی داود، قاهره: دارالحديث.
۳۲. شبیری زنجانی، موسی، ۱۳۷۷ش، کتاب نکاح، قم: مؤسسہ پژوهشی رای پرداز.
۳۳. شریعت اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد، ۱۳۹۸ش، نخبه الأزهار فی أحكام الخیار، قم: دار الكتاب.
۳۴. شهید اول (مکی عاملی)، محمد، [بی تا]، القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العریبة، قم: مکتبة المفید.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین، ۱۴۱۳ق، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسہ آل البيت علیہم السلام لإحياء التراث.
۳۶. صاحب بن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتب.
۳۷. صدوق، محمد، [بی تا]، عیون أخبار الرضا علیہ السلام، تهران: نشر جهان.

۳۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱ش، معانی الأخبار، ترجمه علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. طاهری خرم آبادی، حسن، ۱۳۸۶ش، البیع، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴۰. طباطبایی حائری، سید محمد مجاهد، [بی تا]، کتاب المناهل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۱. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ش، مجمع البحرين، ترجمه احمد حسینی اشکوری، تهران: مكتبة المرتضوية.
۴۲. طوسی، محمد، ۱۴۰۷ق، الخلاف، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۳. علی دوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۷ش، فقه و حقوق قراردادها: ادله عام روایی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۴. غروی نائینی، میرزا محمد حسین، ۱۴۱۳ق، المكاسب والبیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۵. غزالی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسة دار الهجرة.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، العین، قم: موسسه انتشارات هجرت.
۴۷. کاشف الغطاء، موسی، [بی تا]، منیة الراغب فی شرح بلغة الطالب، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء العامة.
۴۸. محقق داماد یزدی، سید مصطفی و همکاران، ۱۳۹۱ش، حقوق قراردادها در فقه امامیه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۹. محقق کرکی، علی، ۱۴۰۹ق، رسائل المحقق الکرکی، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۵۰. مرتضی زبیدی، محمد، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، ترجمه محمد بن یعقوب فیروزآبادی و علی شیری، بیروت: دارالفکر.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۰ش، کتاب النکاح، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
۵۲. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن، ۱۳۶۲ش، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۳. نراقی، احمد، ۱۳۷۵ش، عوائد الأیام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۴. وحدتی شبیری، حسن، ۱۳۷۹ش، مجهول بودن مورد معامله، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۵. هاشمی شاهرودی، محمود، ۱۳۸۲ش، فرهنگ فقه فارسی، قم: موسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۵۶. یزدی، محمد کاظم، ۱۴۱۰ق، حاشیة المكاسب، قم: اسماعیلیان.



## معناشناسی عدالت در فقه شیعه

زهرا محمدی<sup>۱</sup>

### چکیده

جایگاه عدالت در زندگی فردی و اجتماعی اهمیت بسیاری دارد و در تمام شئون فردی و اجتماعی انسان تأثیرگذار است. با درک صحیح از واژه عدالت، چگونگی محقق شدن آن و با در نظر گرفتن ابعاد گسترده آن، بسیاری از مسائل فقهی و حقوقی در این زمینه پاسخ داده می‌شود. با توجه به اهمیت جایگاه عدالت و معانی مختلفی که برای واژه عدالت ذکر شده است، بر آن شدیم تا از منظر متفاوت‌تری در مورد آن تحقیق کنیم. این تحقیق به صورت جمع‌آوری اطلاعات، به شیوه کتابخانه‌ای و به روش توصیفی، به معناشناسی عدالت از منظر فقه شیعه و شرایط تحقق عدالت در مجریان قانون پرداخته است. بر اساس مهم‌ترین نتایج تحقیق، اعتبار ملکه، ترک کبائر، عدم اصرار بر صغایر، ترک صغیره و ترک خلاف مروت، جزو حقیقت و مقدمات عدالت هستند. در عدالت، صحبت از ملکه و شکل راسخ یا حالتی است که موجب برانگیختن اطاعت و انجام واجبات و ترک محرّمات می‌شود و باید صاحب منصب‌هایی همچون قاضی، مفتی و حاکم، تقوا و عدالت داشته باشند.

**واژگان کلیدی:** عدالت، صغیره، کبیره، فسق، مروت.

## مقدمه

مفهوم عدالت در دین اسلام، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به‌گونه‌ای که تحقق قسط و عدل، از بزرگ‌ترین وظایف پیامبران علیهم‌السلام در همه ادیان بوده است. عدالت نقش مهمی در سرنوشت تمامی ملت‌ها ایفا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حاکمان عدالت‌گستر همواره در صدد تحقق بخشیدن به این مسئله بوده‌اند. اهمیت معناشناسی عدالت در فقه شیعه تا آنجاست که در قرآن کریم، روایات و اقوال فقها به طور گسترده‌ای به آن پرداخته شده است و از مرجع تقلید تا قاضی، حاکم، امام جماعت، وصی و شاهد که از مجریان قانون هستند، در صدد این هستند که در جامعه و زندگی فردی به عدالت با نگاه ویژه‌ای پرداخته شود. در واقع حتی سیستم قضایی اسلام نیز بر محور عدالت قاضی و شهود می‌چرخد؛ از این رو فقهای امامیه به شناخت مفهوم عدالت اهتمام فراوان داشته‌اند.

## مفهوم‌شناسی

### ۱. معنای لغوی عدالت

برخی همچون فراء عَدْل را به معنای آنچه با غیر هم جنس خود برابری داشته باشد، دانسته‌اند. عدل به کسره نیز یعنی آنچه که با هم جنس خود برابری داشته باشد.<sup>۱</sup> (جوهری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۷۶۱) برخی دیگر همچون ابن منظور نیز آن را به معنای وسط قرار دادن حالی بین دو حالت در کم و کیف دانسته‌اند. برای مثال این سخن که می‌گویند جسم معتدل یعنی جسمی که بین بلند و کوتاه است و آب معتدل، آبی است که حد وسط سرد و گرم است.<sup>۲</sup> (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۳)

### ۲. معنای لغوی و اصطلاحی صغیره

از نظر برخی لغت‌شناسان، کلمه صغره از صغر گرفته شده است که به معنای کوچک بودن در حجم یا سن، و جمع آن صغار است. اصغر اسم تفصیل آن، و صغر ضد کبر و بزرگی است.

۱. «العدل بالفتح ما عادل الشيء من غير جنسه والعدل بالكسر: المثل».

۲. «توسط حال بین حالین فی کم، او کیف، کقولهم جسم معتدل بین الطول و القصر و ماء معتدل بین البارد و الحار».

کلمه صغائر از (صغر الشیء) به معنای کوچک شدن شیء، و جمع کلمه صغیره، صغار است. کلمه صغار گاهی به صورت «صغائر» جمع بسته می‌شود که تنها درباره گناهان و خطاها به کار برده می‌شود.<sup>۱</sup> (عبدالرحمان، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۰)

همچنین ریشه صغر از (ص غ ر) دانسته‌اند که بر کمی و حقارت چیزی دلالت می‌کند و ضد آن، کبر و بزرگی است. صغار را به معنای ذلت، خواری، ستم و بیدادگری پستی نیز دانسته‌اند و به این علت صغار نامیده شده است که انسان با انجام آن کار، خودش را کوچک می‌کند.<sup>۲</sup> (ابن زکریا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۸۹)

درباره معنای اصطلاحی صغائر، میان علما لغت‌شناسی اختلاف وجود دارد. برخی معتقدند صغیره از گناهان به معنای هر گناهی است که به سخط یا غضب یا آتش منتهی شود. برخی نیز می‌گویند آنچه که کمترین دو حد از حد (عذاب) دنیا و آخرت را داشته باشد؛ یعنی در دنیا و آخرت یعنی کمترین عذاب را دارد. برخی دیگر نیز صغیره را آن گناهی دانسته‌اند در دنیا برای آن (حد) وجود ندارد و در آخرت برای آن وعید عذاب نباشد. (عبدالرحمان، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۰)

### ۳. معنای لغوی کبیره

#### گناه بزرگ

در تعریف واژه «کبیر» گفته‌اند: «والکبر: الاثم الکبیر من الکبیره، کالخط من الخطیئه وکبیره من الکبایر یعنی الذنوب التي توجب لأهلها النار؛ (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۶۱) ریشه کبیره، کبر است و کبر یعنی گناه بزرگی از گناهان بزرگ و کبیره از کبایر یعنی گناهانی که موجب می‌شود اهل آن گناهان به آتش بیفتند». برخی دیگر نیز آن را چنین معنا کرده‌اند:

«الکبر الاثم الکبیر و ما وعد الله علیه النار و فی التنزیل العزیز به الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش، کبیره و هی الفعله القبیحه من الذنوب المنهی عنها شرعاً، العظیم امرها

۱. «مأخوذ من صَغَرَ صَغَرَه: قل حجمه أوسن فهو صغير والجمع: صغار و فيه أيضاً: الاصغر، اسم تفضيل و الصغر ضد اکبر و الصغائر: من صغر الشیء فهو صغير و جمعه صغار. و الصغره. صغار أيضاً و لا تجمع صغائر الا فی الذنوب و الآثام».

۲. «صغر الصادو العین و الرءاء، اصل صحیح یدل علی قله و حقاره من ذلک الصغر؛ ضد الکبر».



کالقتل و الزنا و الفرار من الزحف، و هی من الصفات الغایبه؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۲۹) کبر گناه بزرگی است که خداوند بر این گناه وعده آتش داده است. در قرآن آمده است کسانی که از کبائر گناه و فواحش دوری می‌کنند. کبیره فعل قبیحی از گناهان که شرع از آن گناهان نهی کرده است که آن کارهای بزرگ و سخت مانند قتل و زنا و فرار از میدان جنگ است و این گناه (این معنی کبائر) از صفات غالبی است».

### معنای اصطلاحی کبیره

بعضی علما در معنای اصطلاحی کبیره گفته‌اند: «هی ماکان حراما محضا شرعت علیه عقوبه محصنه، بنص قاطع فی الدنیا والآخره و قیل: انها ما ترتب علیها دراء و توعده علیها بالنار أولعنه والغصب؛ (عبدالرحمان، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۴) کبیره هر حرام محضی است که برای آن عقوبت (عذاب محض) تشریح و معین شده، است بنا بر نص قاطع و محکم، عقوبتی در دنیا و آخرت برای آن تعیین شده و گفته شده است کبیره، گناهی است که برای آن حد (مجازات دنیوی) تعیین شده یا برای آن وعده عذاب داده شده یا وعده لعنت و غضب خدا داده شده است».

### فسق

اهل لغت در معنای فسق گفته‌اند: «الفسق العصیان و ترک امر الله عزوجل و الخروج عن طریق الحق و فسق: الضم عن الحیانی أی فجر و قیل: الفسوق الخروج عن الدین و کذلک المیل الی معصیته کما فسق ابلیس عن امر ربه؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۰۸) فسق یعنی عصیان (گناه) و ترک کردن امر خدا عزوجل و خارج شدن از مسیر حق. بنا بر نظر لحنیانی با ضم خواندن آن یعنی فجر، فجور کرد، گناه کرد و گفته شده فسوق یعنی خروج از دین و همچنین میل داشتن به معصیت و گناه، همان طور که ابلیس از امر پروردگارش روی گرداند. آخفش در قول خود گفته (فسق عن امر ربه) یعنی رده، یعنی برگشت و از دستور پروردگارش روی برتافته است».

### معنای اصطلاحی فسق

از نظر اصطلاحی نیز فسق، یعنی خروج بنده از امر پروردگارش و خروج از اطاعت خدا و



احکام و مقررات اسلامی و مقررات اخلاقی که مسلم است، می باشد؛ مانند حسادت، بخل و تکبر. همچنین فسق خروج از مقررات طبیعی است، هنگامی که این مقررات طبیعی سریع و آشکار و واضح باشد.

خدای تعالی در سوره منافقون آیه ۴ می فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾؛ «همانا خداوند قوم فاسق را هدایت نمی کند». با توجه به آیه ذکر شده، عهد و الزام به مقررات لازم آن و نیز اختیار کردن هدایت و انتخاب آن، قابلیت اینکه خدا او را موفق گرداند، نبودن مقدمات ضلالت و گمراه شدن و گمراه کردن و نیز محقق شدن ایمان با اعتقاد و عمل آن ها در مقابل فسق هستند؛ زیرا فسق معنای خارج شدن از مقررات دینی و الهی است. (مصطفوی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۸۹)

### مروت

مروت به معنای انسانیت و کمال مردانگی آمده است: «مرء الرجل کرم یمرو مروءه بضم المیم فهو مرء علی فعیل کما فی الصحاح ای ذومروءه و انسانیه و قال الفراء: و من المروءه المرء الرجل؛ (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷۴) مرء از باب کرم است، المرء بر وزن فعیل است؛ همان طور که در کتاب صحاح آمده است؛ یعنی دارای مروت و انسانیت است».

مصدر مرء، مروت است: «الرجولیه فلان یتمرأ بنا ای یطلب المرءه بنقصیا و عینبا، المرءه، الانسانیه و لک ان تشدد؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۰۸) مروت، کامل شدن مردانگی است. اینکه گفته می شود (فلان یتمرأ بنا)، یعنی با تنقیص و عیب گرفتن از ما به دنبال کشت مروت است و به دنبال دستیابی عنوان جوانمردی است و مروت یعنی انسانیت و مروت را با تشدید بخوانی». (علوی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۸۸)

همچنین به معنای نیک شمرده شدن نیز آمده است: «و فی شرح الشفا للخفاجی: هی تعاطی المرء مایستحسن و تجنب ما یسترذل، انتهى؛ (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷۳) و در شرح شفا آمده است که مروت یعنی شخص پی در پی کاری انجام دهد که نیک شمرده می شود و از آنچه موجب ردیلت می شود، خودداری کند».

### معنای اصطلاحی مروت

در معنای اصطلاحی مروت گفته اند: «و فی المصباح: المرءه: نفسانیه، مراعاتها الانسان



علی الوقوف عند محاسن الاخلاق و جمیل العادات؛ (همان) و در کتاب مصباح آمده است: مروت، یک امر نفسانی است که مراعات کردن آن باعث می‌شود انسان به اخلاق نیکو و عادات زیبا متوقف و دارای آن‌ها شود».

مروت، آن چیزی است که به وسیله آن از غیر چیزهایی که دوست می‌داری، چشم‌پوشی شود (یعنی اگر کاری را دوست نداری و دیگران انجام دهند، آن را نادیده بگیری). (عبدالرحمان، بی‌تا، ج. ۳، ص ۲۶۳)

### حقیقت و مقومات عدالت

«اعتبار ملکه»، «ترک کبائر»، «عدم اصرار بر صغایر»، «ترک کبیره» و «ترک خلاف مروت»، مسائلی هستند که جزو مقومات عدالت و تبیین‌کننده آن به شمار می‌آیند که اگر به درستی مورد بررسی قرار گیرند، ما را در رسیدن به مفهوم حقیقی عدالت یاری می‌رسانند. این پژوهش به دنبال دریافت این پاسخ است که این مقومات با توجه به تعبیری که دارند و در قرآن و سنت و اجماع هم به آن‌ها پرداخته شده است، به چه صورت می‌توانند حکایتگر معنای ظاهری و باطنی مفهوم عدالت قرار گیرند؟ این مقومات بر اساس چه اصول و ادله‌ای می‌توانند در لفظ عدالت گنجانده شوند؟ آیا این اختلاف نظرها که در بین ادله است، می‌توانند در این موارد به نتیجه ثابت و واحدی برسند تا بنا بر آن بتوان در مفهوم عدالت از آن‌ها به درستی استفاده کرد.

### ۱. اعتبار ملکه

برخی در تعریف عدالت گفته‌اند عدالت، همان اسلام و آشکار نشدن فسق است. برخی دیگر آن را به معنای حسن ظاهر دانسته‌اند؛ یعنی اگر فردی حسن ظاهر داشت، عدالت درباره او مصداق پیدا می‌کند. برخی معتقدند اینکه بیان کرده‌اند عدالت، همان اسلام و آشکار نشدن فسق است؛ نمی‌تواند تعریف درستی باشد؛ یعنی امکان ندارد ما به کسی که در ظاهر فاسق نیست، اما در واقع فاسق است؛ عادل خطاب کنیم و بگوییم دارای عدالت است و حال آنکه فسق و عدالت هر دو ضد هستند و جمع نمی‌شوند. (طباطبایی قمی، ۱۳۲۴، ص ۹۲) همچنین اینکه گفته شده عدالت عبارت است از حسن ظاهر نیز نمی‌تواند تعریف درستی باشد؛ زیرا امکان دارد که مکلف مرتکب گناهی در خفا و پنهان شود، در حالی که

در ظاهر دارای حسن ظاهر است. همچنین اسلام با ظهور نداشتن فسق در تحقق عدالت کفایت نمی‌کند. (همان)

ملاک در مترتب شدن آثار عدالت، ظن و گمان خیر داشتن به شخص است؛ نه مجرد کارهای ظاهری که انجام می‌دهد. بنابراین باید اسبابی وجود داشته باشد تا گمان خیری که بر شخص برده می‌شود، تحقق یابد. در واقع حسن ظاهر به تنهایی در باز شدن احکام عدالت در فرد کافی نیست. (علوی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۵۱) همچنین از دیگر تعاریف عدالت که تعریف صحیحی است و مشهور علمای متأخر به آن اشاره کرده‌اند، این است که ملکه یا هیئت و شکل راسخ و محکمی یا حالتی یا کیفیتی است که باعث برانگیختن اطاعت و انجام واجبات و ترک گناهان و محرمات می‌شود. بنابراین عدالت از امور نفسانی و درونی است، نه از امور خارجی. (طباطبایی قمی، ۱۳۲۴، ص ۹۲)

بنا بر صحیح‌ه عبدالله بن ابی‌یعفور، هر گاه شخص به ستر و عفاف شناخته شد و از گناهایی که به آن وعده عذاب داده شده است، دوری جست؛ در آن شخص ملکه عدالت شکل گرفته است؛ به طوری که آن ملکه آن شخص را به حفظ خود از شکم و دامن و ستر و عفاف برانگیخته است:

رُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمِ تَعْرِفُ عَدَالََةَ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسِّتْرِ وَالْعِفَافِ - وَكَفِّ الْبُظْنِ وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ وَتَعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخُمُورِ وَالزَّانَا وَالرِّبَا وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالِدَلَالَةَ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثْرَاتِهِ وَعُيُوبِهِ وَتَفْتِيْشُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ تَزْكِيَّتُهُ وَإِظْهَارُ عَدَالَتِهِ فِي النَّاسِ؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۸) عبدالله بن ابی‌یعفور می‌گوید: به امام صادق عليه السلام گفتم: عدالت مرد در بین مسلمانان به چه وسیله‌ای شناخته می‌شود تا با وجود آن عدالت شهادت دادن به نفع آن‌ها و علیه آن‌ها پذیرفته شود؟ فرمودند: اینکه آن مرد به ستر و عفاف و حفظ شکم و دامن و دست و زبان شناخته شود و از گناهایی که خداوند برای آن‌ها وعده عذاب داده، اجتناب کند؛ گناهایی مانند نوشیدن شراب، زنا، ربا، عقوق والدین، فرار از میدان



جنگ و غیر آن. دلیل این مطلب این است که کل این موارد (خودداری از گناهان ذکر شده) ساتر و پوشاننده همه عیوب این فرد است تا جایی که برای همه مسلمین حرام است در غیر این عیوب از این شخص تتبع و جستجو شود. این فرد با این اوصاف ذکر شده، تزکیه‌اش بر مردم واجب است و عدالتش بین مردم ظهور دارد.

## ۲. ترک کبائر

تعاریف مختلفی درباره کبائر آمده است که در ضمن آن‌ها به مواردی از گناهان کبیره صراحتاً اشاره شده است که به بررسی برخی از آن‌ها از دیدگاه فقها و مفسرین قرآن می‌پردازیم. از ابن عباس نقل شده، گناهان همه کبیره‌اند و هر آنچه خدا از آن نهی کرده، کبیره است. طبرسی بعد از نقل این سخن گفته است: «اصحاب ما در امامیه نیز بر این قولند و فرموده‌اند "المعاصی کلها کبیره" زیرا همه قبیح‌اند، لیکن بعضی نسبت به بعضی بزرگ‌ترند، ولی فی نفسه گناه صغیره نداریم» (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۷۶)

از شیخ مفید، قاضی، شیخ طوسی و علامه حلی نیز نقل شده است که گفته‌اند صغیره و کبیره بودن بالنسبه است. اقوال دیگری نیز وجود دارد، از جمله اینکه صغیره و کبیره بودن نسبت به فاعل است؛ برای مثال اگر عالم گناهی کند، کبیره است و اگر همان گناه را جاهل کند، کبیره نیست. بنابراین زمان و مکان نیز در کبیره یا صغیره بودن گناه اثر دارد مثل گناه در ماه رمضان و غیر آن و یا گناه در حرم مکه و غیر آن. این در حالی است که قرآن و روایات ناظر به این دو قول نیستند؛ بلکه ظهورشان در آن است که بعضی از گناهان بذاته کبیره و بعضی صغیره‌اند، وگرنه حساب صغایر و کبایر از بین خواهد رفت. (همان، ص ۷۸)

در آیات مختلفی به این مسئله اشاره شده است: ﴿إِنَّ مَجْتَبِيُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾؛ (نساء: ۳۱) «ای اهل ایمان) چنانکه از گناهان بزرگی که شما را از آن نهی کرده‌اند، دوری‌گزینید؛ از گناهان دیگر شما در گذریم و شما را به مقامی نیکوتر برسانیم»». در آیه دیگری آمده است: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾؛ (شوری: ۳۷) «و به آنان که از گناهان بزرگ و زشتکاری می‌پرهیزند و چون بر کسی خشم و غضب کنند (بر او) می‌بخشند»». همچنین آمده است: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ

وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴿۳۲﴾ (نجم: ۳۲) «آنان که از گناهان بزرگ دوری کنند مگر آنکه کمی (گناه صغیره‌ای) از آن‌ها سرزند که مغفرت پروردگارت بسیار وسیع است. او به حال شما آگاه‌تر است؛ آنگاه که شما را از خاک زمین آفرید و هنگامی که در رحم مادرها چنین بودید، پس خودستایی نکنید، او به هر که متقی است، از شما داناتر است».

بزرگان و ارباب تفسیر از این آیات چنین استفاده کرده‌اند که گناهان منقسم به صغائر و کبائر هستند و استناد به «کبائر» نشان می‌دهد که صغائر هم داریم و در آیه اول، به قرینه مقابله «سیئات» را صغائر و مورد عفو دانسته‌اند، البته در صورت اجتناب از کبایر. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۷۵)

همچنین گفته شده است که کبیره به گناهی گفته می‌شود که به آن‌ها وعده آتش داده شده است. (همان، ص ۷۹) مانند:

### ۱-۲. قتل نفس

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَعَمِدًا فُجْرًا وَهُوَ حَالِدًا فِيهَا﴾؛ (نساء: ۹۲) «و هرکس مؤمنی را به عمد بکشد، مجازات او (آتش) جهنم است که در آن جاوید (معذب) خواهد بود».

### ۲-۲. خوردن مال یتیم

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾؛ (نساء: ۱۰) «آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در حقیقت آن‌ها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند».

### ۳-۲. اکل ربا

﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾؛ (بقره: ۲۷۵) «پس هر کس اندرز (کتاب) خدا به او رسد و از این عمل دست کشد، خدا از گذشته او درگذرد و عاقبت کارش با خدا باشد و کسانی که دست نکشند، اهل جهنمند و در آن جاویدانند».



## ۴-۲. شرک و آن اکبر کبائر است

﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾: (انفال: ۱۶) «هر کس به خدا شرک آورد، خدا بهشت را بر او حرام گرداند و جایگاهش آتش دوزخ باشد و ستمکاران را هیچ کس یاری نخواهد کرد».

## ۵-۲. فراز از جنگ (با شرایط)

﴿وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مَنْ حَرَفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ﴾: (انفال: ۱۶) «و هر کس روز جنگ به آن‌ها پشت نماید، مگر آنکه هدفش کناره‌گیری از میدان برای حمله مجدد و یا به قصد پیوستن به گروهی (از مجاهدان) بوده باشد، (چنین کسی) به غضب خدا گرفتار خواهد شد و جایگاه او جهنم است و چه بد سرانجامی است».

## ۶-۲. زنا

﴿لَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا \* يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾: (فرقان: ۶۸ و ۶۹) «و هرگز عمل زنا انجام نمی‌دهند که هر که این عمل کند، کیفر گناهش را خواهد دید؛ عذابش روز قیامت مضاعف شود و همیشه با خواری در آن خواهد ماند».

## ۷-۲. نسبت زنا به زنان عفیف

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾: (نور: ۲۳) «کسانی که به زنان با ایمان عفیفه و بی‌خبر از کار بد تهمت زنند، محققاً در دنیا و آخرت ملعون و محروم از رحمت حق هستند و هم آنان به عذابی بزرگ معذب خواهند شد».

## کبائر از دیدگاه علما

علما برای کبیره تفاسیر متعدد دارند. اولین وجه کبیره، گناهی است که انجام آن موجب حد و تازیانه شود؛ دوم کبیره گناهی را گویند که صاحب آن در قرآن و سنت به عذاب شدید ملحق می‌شود و سوم کبیره است که خداوند بر آن گناه، وعده آتش داده است. (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۱۶۷) بنا بر آیه ﴿إِنَّ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ...﴾<sup>۱</sup> خداوند وعده داده است که گناهان صغیره را

۱. نساء: ۳۱.

عفو می‌کند، در صورتی که از گناهان کبیره خودداری کنید؛ پس ترک کردن کبایر، از بین برنده عقاب و عذاب است. درباره گناهان کبیره نیز چنین است؛ یعنی اگر کسی از گناهان کبیره پرهیز کند، گناهان صغیره عدالتش را از بین نمی‌برند و ترک کبیره، برطرف‌کننده فسق و موجب عفو از ابتداست. (اردکانی، ۱۴۰۲، ص ۱۰) در روایتی نقل شده از امام رضا علیه السلام آمده است:

فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ قَالَ مَنْ اجْتَنَبَ مَا أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ إِذَا كَانَ مُؤْمِنًا كَفَّرَ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ؛ (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۷۶،

ص ۱۲) امام رضا علیه السلام درباره این سخن خداوند که ای اهل ایمان! چنانکه از گناهان بزرگی که شما را از آن نهی کرده‌اند، دوری گزینید؛ ما از گناهان دیگر شما درگذریم و شما را به مقامی نیکو برسانیم، فرمود: هر کس از آنچه خداوند برای آن وعده آتش داده است، جلوگیری کند و مومن باشد، خداوند گناهانش را می‌پوشاند.

وجه اول این است که آیه شریفه قرآن بر این مطلب دلالت دارد که گناهان صغیره با اجتناب و دوری کردن از گناهان کبیره پوشانده می‌شود. بنابراین انجام گناه صغیره از کسی که همواره از گناهان کبیره خودداری می‌کند، شایسته‌تر از توبه است؛ اما کسی که هرگز به کبایر نزدیک نمی‌شود، فعلش سزاوارتر است. در ادامه توضیح این مطلب فرمودند اشکالی ندارد که انجام معصیت موجب عادل بودن فاعل آن باشد، اگر توبه کند و پشیمان شود؛ این عدم عدالت تا زمانی است که فاعل طالب انجام معصیت باشد، اما اگر این مطالبات خود را ترک کند؛ یعنی توبه کند و به دنبال کبائر نرود، مانعی ندارد که متصف به عدالت شود. وجه دوم این است که سخن امام علیه السلام در صحیح‌ه ابن ابی‌یعفور در مورد عدالت است که فرمودند عدالت با اجتناب از گناهان کبیره‌ای که خدا بر آن‌ها وعده عذاب داده است، شناخته شود. این تعریف، مشخص‌کننده عدالت است؛ یعنی اجتناب از گناهان کبیره راهی برای شیوع عدالت است و این روایت با اطلاقی که دارد، بر این مطلب دلالت دارد که حقیقت عدالت، ستر و پوشاندن گناهان است. (حسینی قمی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۷۵)

### عدم اصرار بر صغایر

مداومت بر انجام معصیت یا زیاد انجام دادن آن در عرف و لغت، اصرار گفته می‌شود. اگر گناهی یک‌بار انجام شود و تصمیم بر برگشت از معصیت باشد یا یک‌بار آن کار را انجام دهد



و از آن توبه نکنند، در لغت و عرف اصرار نامیده نمی‌شود؛ زیرا در معنای اصرار، کثرت آن فعل وجود دارد. البته اگر گفته شود این دو مورد از اصرار هستند، به خاطر این است که در هر دو معصیت انجام شده است؛ منتهی در یکی فقط تصمیم بر برگشت از معصیت است و در حالت دیگر تصمیم بر برگشت نیست و در هر صورت، در هر دو حالت امکان برگشت به گناه وجود دارد. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۳۵۳)

### اصرار بر صغیره در قرآن و روایت

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا الذُّنُوبَ وَمَنْ يُغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾؛ (آل عمران: ۱۳۵) «و آنان که اگر کار ناشایسته کنند و یا ظلمی به نفس خویش نمایند، خدا را به یاد آرند و از گناه خود توبه کنند و کیست جز خدا که گناه خلق را بیامرزد و آن‌ها که اصرار در کار زشت خود نکنند، چون به زشتی معصیت آگاهند».

درباره آیه، ظاهر این است که تحقق اصرار به آن می‌باشد و استدلال کردند به اینکه اولاً اصرار به مجرد عدم استغفار محقق می‌شود و ثانیاً به روایت جابر استدلال کردند که در روایت جابر، درباره این عبارت که خداوند فرمود: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾؛ «اصرار نکنند بر آنچه که انجام دادند و آن‌ها خود می‌دانند»، این چنین آمده است که اصرار این است که گناهکاری گناهی را انجام دهد و بعد از آن استغفار نکند و نفس خود را به انجام توبه وادار نکند. پس گناه بدون استغفار، همان اصرار است. (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۱۲) چنانکه در روایتی آمده است: «الإصرارُ هو أن يُذنبَ الذَّنْبَ فَلَا يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَلَا يَحْدِثُ نَفْسَهُ بِتُوبَةٍ فَذَلِكَ الإصرارُ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۱) اصرار این است که گناهکاری گناه کند و از خداوند طلب استغفار نکند و خودش را وادار به انجام توبه نکند».

### ترک صغیره در قرآن و روایت

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا الذُّنُوبَ وَمَنْ يُغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾؛ (آل عمران: ۱۳۵) «و آنان که اگر کار ناشایسته کنند و یا ظلمی به نفس خویش نمایند، خدا را به یاد آرند و از گناه خود توبه کنند و کیست جز خدا که گناه خلق را بیامرزد و آن‌ها که اصرار در کار زشت خود نکنند، چون به زشتی معصیت آگاهند».

در حدیثی از رسول اکرم ﷺ آمده است: «لَا تُحَقِّرُوا شَيْئاً مِنَ الشَّرِّ وَإِنْ صَغُرَ فِي أَغْيُنِكُمْ



وَلَا تَسْتَكْبِرُوا شَيْئًا مِنَ الْخَيْرِ وَإِنْ كَبُرَ فِي أَعْيُنِكُمْ فَإِنَّهُ لَكَبِيرَةٌ مَعَ الْاِسْتِغْفَارِ وَلَا صَغِيرَةٌ مَعَ الْاِضْرَارِ؛ (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۷۶، ص ۴) چیزی از کارهای زشت و ناپسند را کوچک نشمارید، اگر چه آن کار در چشمان شما کوچک بیاید و هیچ کار خیری را بزرگ نشمارید، اگر چه آن کار نزد شما بزرگ آید و گناه کوچک با ادامه دادن، کوچک نیست (گناه بزرگ با استغفار آمرزیده می شود و گناه کوچک با پیگیری و ادامه بزرگ می شود)».

### ترک صغیره از دیدگاه فقهی

شهید ثانی می فرماید: «اما کسی که گناه صغیره انجام دهد و بعد از انجام صغیره، به فکرش خطور نکند که تصمیم بگیرد آن کار را انجام دهد، بدون اینکه توبه ای هم انجام دهد؛ در این صورت به عدالت فرد ضربه ای نمی زند؛ زیرا در این صورت باعث می شود که شهادت هیچ کس قبول نشود. همچنین گفته شده است: صغیره بر گناه اطلاق نمی شود، مگر اینکه این نظر فقط نظر کسانی است که قائل به احباط می باشند که بر این فرض هستند که بین اعمال صالحه و گناهان موازنه وجود دارد. همان طور که به این سخن (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) توجه دارند و گفتند گناهی که به وسیله طاعت حبط می شود، آن را صغیره گویند و گناهی را که طاعت را حبط می کند، کبیره نام دارد». (علمی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۱۷۰)

صاحب جواهر می فرماید: «اگر ما همه گناهان را کبیره حساب کنیم، آن گاه در اغلب مردم عدلی وجود ندارد؛ بلکه سایر مردم طوری هستند که از بعضی گناهان گریزی ندارند و عدالت احتیاج دارد به اینکه مردم در اکثر کارهایشان از جمله عبادات و معاملات آن را دارا باشند و باب توبه در هر زمانی حتی وقتی در توبه کردن جدی هم نباشند، به روی آن ها باز است». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۰۶)

با توجه به قول خداوند قوله تعالی ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...﴾؛ (آل عمران: ۱۳۵) «اگر کبایر را اجتناب کنید، خدا گناهان دیگر شما را می پوشاند...»، این آیه دلالت دارد بر اینکه گناهان صغیره، لطمه ای به وجود عدالت در فرد نمی زند و علتش این است که می تواند توبه کند و توبه برطرف کننده معصیت و عقاب معصیت است. پس کسی که از گناهان انجام داده توبه کند، مانند کسی است که گناهی انجام نداده است.



## ترک خلاف مروت

یکی دیگر از ملاک‌های عدالت، ترک خلاف مروت است که در فقه شیعه اهمیت زیادی به آن داده شده است. مقصود از مروت، پاک نگه داشتن نفس از پستی و اعمال پستی است که مناسب حال او نباشد و انجام این کارها برای فردی مثل او زشت است. مروت با التزام داشتن به برخی عادات خوب بر حسب زمان و مکان و رتبه حاصل می‌شود و چه بسا کاری و چیزی در یک زمانی مورد پسند باشد و در زمان دیگری این‌گونه نباشد. (عاملی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۸)

از جمله موارد مروت این است که فرد باید به وضعیت خود در پوشش و شکل ظاهری توجه نماید و صفات زشت را که مباح است و نیز خنده زیاد، مسخره کردن، زیاده‌روی در شوخی کردن و امثال این‌ها را ترک کند. نپوشاندن قسمتی از بدن که بر پوشش آن تأکید استحبابی است، از مواردی است که جایگاه و عزت فرد را در بین مردم پایین می‌آورد و انجام آن‌ها دلالت بر عدم حیا و کوچکی انجام‌دهنده آن است. چه بسا برخی کارها نزد بعضی از اصحاب خلاف مروت هستند، با اینکه ادله شرعیه‌ای که صراحتاً بر خلاف مروت بودن آن‌ها دلالت کند، وجود نداشته باشد و شکی نیست که اعتبار مروت به وجود آن‌ها مشهور است. (همان)

مفهوم عدالت از نظر عرفی یعنی استقامت در دین، البته در صورتی که کاری که مخالف مروت نباشد و در حد معصیت از او صادر شود؛ ضربه‌ای به عدالت نمی‌زند. اما اگر کاری را که مخالف مروت است، انجام دهد یا معصیتی انجام دهد که مرتکب هتک حرمت شود و مبتلا به حرام شود، به عدالت آن فرد ضرر می‌رساند. (حسینی حائری، ۱۴۱۵، ص ۱۳۹)

آنچه منافای مروت است، منافای عدالت نیز می‌باشد. البته به این معنا منافای عدالت است که عدالت همان استقامت و مساوی بودن می‌باشد؛ پس وقتی به چیزی که از نظر عرفی ناپسند است، بی‌مبالاتی شود؛ شکی نیست که استقامت هم نیست. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۰۴)

برخی اصحاب مروت را در عدالت معتبر نمی‌دانند؛ زیرا مروت با توجه به تفاوت اشخاص و شهرها و زمان‌ها مختلف می‌شود، مگر اینکه لازم است مرد عادل در شهرش یا نزد قومش عادل باشد، اما فرد نزد شرع در شهر دیگر و قوم دیگر عادل نباشد؛ با وجود اینکه در هر دو

جایک رفتار شرعی دارد. پس اجتماع نقیضین از نظر شرعی جایز نیست؛ همان طور که لازم است بر وصف عدالت و فسق از کسی که صلاحیت داشته باشد، به هر یک از این دو صفت متصف شود؛ با وجودی که این فرد از گناهان کبیره اجتناب می‌ورزد و اعمال منافی مروت انجام می‌دهد. (علوی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۹۲)

بر اعتبار مروت در عدالت به دو دلیل استدلال شده است که یکی از دلایل، آنچه در روایت ابی‌یعفور وارد شده که می‌گوید به امام صادق علیه السلام گفتم: عدالت مرد بین مسلمانان به چه وسیله‌ای شناخته می‌شود؟ امام فرمود: «اینکه آن مرد به ستر و عفاف و حفظ شکم و فرج و دست و زبان شناخته می‌شود».

در روایتی آمده است امام صادق علیه السلام از مردم پرسید: «مروت چیست؟» مردم گفتند: «نمی‌دانیم». امام علیه السلام فرمود: «وَاللَّهِ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ خِوَانَهُ بِنِجَاءِ دَارِهِ وَالْمَرْوَةَ مُرْوَةً تَانِ مُرْوَةً فِي الْحَضَرِ وَ مُرْوَةً فِي السَّفَرِ فَأَمَّا الَّتِي فِي الْحَضَرِ فِتْلَاوَةُ الْقُرْآنِ وَ لُزُومُ الْمَسَاجِدِ وَ الْمَشْيُ مَعَ الْإِخْوَانِ فِي الْحَوَائِجِ وَ النَّعْمَةُ تُرَى عَلَى الْخَادِمِ أَنَّهَا تَسُرُّ الصَّدِيقَ وَ تَكْتِبُ الْعُدُوَّ وَ...»؛ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۴۳۳) به خدا سوگند مروت آن است که مرد برادرانش را مانند خودش قرار دهد. مروت دو نوع است مروت داشتن در حضر، مروت داشتن در سفر. مروت حضر (وطن) شامل این موارد است، تلاوت قرآن، رفتن به مساجد، حرکت کردن به سوی برادران دینی برای برطرف کردن نیازهایشان، پوشاندن عیب دوستان...».

## شرایط عدالت

### ۱. شرایط عدالت در مجریان قانون

با توجه به اینکه برخی افراد در جامعه اسلامی دارای منصب‌ها و موقعیت‌های اجتماعی و دینی هستند و موقعیت آن‌ها، موقعیت حساسی است؛ به طوری که اگر از جانب این افراد، حکمی یا عملی یا سخنی صادر شود که بر اساس عدالت و تقوا نباشد، زیان‌های دنیوی و اخروی غیر قابل جبرانی را برای خود و جامعه به همراه دارد؛ لازم است این منصب‌ها، همراه با تقوا و عدالت باشند. از آنجا که برخی موقعیت‌های شغلی اهمیت بیشتری دارند، میزان و نحوه عدالت در این افراد با موقعیت‌های دیگری متفاوت است که به بیان آن می‌پردازیم.

## ۱-۱. شرایط عدالت در قاضی

منصب قضاوت، از منصب‌هایی است که یکی از شرایط صاحب آن عدالت می‌باشد. قبل از پرداختن به میزان عدالت در قاضی لازم است تعریفی در رابطه با قاضی و قضاوت ذکر کنیم. قاضی از کلمه «قضا» و در لغت به معنای مطلق فصل و انتهای شیء است. در اصطلاح نیز به معنای «فصل خصومت» به کار می‌رود. بنابراین اگر فقیه متصدی این مقام شد، یعنی در مقام فصل خصومت‌های مردم بایکدیگر برآمد؛ عنوان «قاضی» بر او صدق می‌کند. البته عمل قضا «قضاوت» فعل قاضی است و پیش از تحقق آن مشتقاتش صادق نیست. (موسوی خلخالی، ۱۴۲۲، ص ۳۳۵)

منصوب شدن قاضی از طرف امام علیه السلام برای قضاوت، عبارت است از دادن «ولایت قضا» به او؛ زیرا سلطه قضایی منصب اعطایی است و نه تنها حکم شرعی به جواز قضاوت، چه آنکه از سخن امام علیه السلام در روایت ابی‌خدیجه «فانی قد جعلته علیکم قاضیا؛ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۳۹) قطعاً من او را برای شما به عنوان قاضی قرار دارم» و در مقبوله عمر بن حنظله «فانی قد جعلته علیکم حاکما؛ (همان) من او را برای شما حاکم قرار دادم»؛ چنین استفاده می‌شود که سلطه قضایی، منصب و مقامی است که نیاز به جعل از طرف امام علیه السلام دارد و قاضی و حاکم را می‌توان نصب و عزل کرد؛ همان‌گونه که این منصب (منصب قضا) در سایر کشورها به صورت جعل و اعطای سلطه به کسی داده می‌شود و احیاناً او را از این مقام عزل می‌نمایند. بنابراین ولایت قضا نه تنها یک سلطه شرعی است؛ بلکه یک سلطه قانونی و عرفی نیز می‌باشد که قبل از ورود در عمل صدق می‌کند؛ یعنی شخصیت حقوقی است. (موسوی خلخالی، ۱۴۲۲، ص ۳۳۶)

## شرایط قضاوت از دیدگاه قرآن

قرآن مراجعه به دستگاه قضایی اسلامی و اجتناب از رجوع به دستگاه قضایی غیر اسلامی را از شرایط مسلمانی می‌داند و می‌فرماید: «الَّذِينَ يَدْعُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ صَلَآلاً بَعِيدًا»؛ (نساء: ۶۰) «آیا ندیدی آن‌ها را که گمان می‌کردند ایمان آورده‌اند به آنچه بر تو نازل شده و آنچه که قبل از تو نازل گردیده است، ولی می‌خواهند قضاوت سوی طاغوت برند و حال آنکه مأمور

بوده‌اند که به طاغوت کافر شوند و شیطان می‌خواهد ایشان را گمراه کند، گمراهی دور».

## ۲-۱. مفتی

در معنای مفتی گفته‌اند: «المفتی من يتصدى للفتوى بين الناس هو المجتهد؛ (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۲۸۱) مفتی کسی است که متصدی فتوا بین مردم است و او همان مجتهد است». مفتی از کلمه «فتوا» اخذ شده و آن، عبارت است از اخبار از حکم الهی بر پایه استدلال و بدین ترتیب «فتوا» عبارت است از مرحله اظهار نظر. از این رو فرق میان فتوا و قضا با حکم روشن می‌شود؛ زیرا «فتوا» از معقوله اخبار از حکم الله (فعل الله) است، ولی قضا حکم از مقوله انشاء (فعل خود حاکم) می‌باشد. اثر فتوا عبارت است از حجت بودن آن نسبت به خصوص مقلدین، نه عموم. (موسوی خلیلی، ۱۴۲۲، ص ۳۳۵)

## مفهوم عدالت در مفتی

طریق شناختن مجتهد آن است که اگر آن شخص که درصدد معرفت اوست، خود رتبه تمیز مرتبه اجتهاد و عدالت را داشته باشد و با شخصی که می‌خواهد او را امتحان کند که او مجتهد است یا نه، در مسائل علمیه گفتگو کند و به تصنیفات و ترجیحات او نظر کند تا رتبه او را در علم تشخیص دهد و بعد از آن، از اخلاص و صفات و افعال او تفحص کند تا عدالت و فسق او معلوم شود. در گذشته مجتهدین بسیار و به اخلاق حمیده و صفات پسندیده و ملکه عدالت متصف بودند و کسی که لایق منصب فتوا نبود، متصدی آن امر نمی‌شد و اگر متعرض می‌شد، چون ارباب تمیز بسیار بودند، او را منع می‌کردند. از این رو برای مردم، شناختن مجتهد و اخذ مسائل از او در نهایت سهولت بود، اما اکنون این امر مشکل است؛ زیرا اهل اجتهاد و عدالت نادر هستند و اغلب مردم نمی‌توانند خودشان تشخیص دهد و هر بی‌بضاعتی که مدعی مرتبه اجتهاد شود، او را ممانعت نمی‌کنند.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾؛ (نساء: ۵۸) «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهلش واگذارید و آن‌گاه که بین مردم حکم می‌دهید، به عدالت حکم بدهید؛ همانا خداوند شما را پند نیکو می‌دهد که خدا به هر چیز آگاه و بصیر است».

در آیه دیگری نیز آمده است: ﴿قُلْ أَمْرِي بِالْقِسْطِ﴾؛ (اعراف: ۲۹) «بگو پروردگارم به من



فرمان داده که به قسط و عدالت رفتار کنم». در آیه ای دیگر این طور می فرماید: ﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ وَاَسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾؛ (شوری: ۱۵) «پس بدین سبب مردم را به راه راست دعوت کن و چنانچه مأموری، پایداری کن و پیرو هوای نفس مردم مباش و به امت بگو که من به کتابی که خدا فرستاده، ایمان آورده ام و مأمورم که میان شما به عدالت حکم کنم، خدای یگانه پروردگار همه ما و شماست، پاداش عمل ما بر ما و عمل شما بر شماست».

در آیاتی که اشاره شد، به پیامبر ﷺ حکم به عدالت داده شده است؛ چرا که او یک مجری قانون است و مجری قانون باید ویژگی عدالت را دارا باشد تا بتواند به درستی امور فردی و اجتماعی افراد را هدایت کند. از ویژگی های عدالت این است که شخص پیرو هوای نفس خود نباشد و خود این مطلب یکی از معنای عدالت است و همچنین دعوت مردم به راه راست یعنی منحرف نشدن از مسیر حق که خودش فاسق نبودن شخص را تحقق می بخشد؛ پس همه این خصوصیات همان مفهوم عدالت را بیان می کند. مفتی هم که یک مجتهد جامع الشرایط است و بعد از پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام و به نمایندگی از آنان نقش هدایت افراد را در اجتماع و در زندگی فردی آنان دارد، باید متصف به عدالت باشد؛ چون خدا به پیامبر ﷺ و اوصیایش علیهم السلام امر کرده است که به قسط و عدالت رفتار کنند. پس مفتی نیز که یکی از مجریان قانون است، باید این امر مهم را دارا باشد؛ با توجه به اینکه یکی از شرایط مجریان قانون، داشتن صفت عدالت است.

### ۳-۱. عدالت در حاکم

یکی دیگر از عناوین فقیه، «حاکم» یا «حاکم شرع» است و صدق این عنوان بر او به لحاظ صدور «حکم» از اوست یا صلاحیت او برای اصدار حاکم. «حکم» در کتب لغت، مرادف با «قضا» تفسیر شده است؛ زیرا اکثر اهل لغت «قضا» را به «حکم» و «حکم» را به «قضا» تفسیر می کنند و مفهوم این دو از نظر لغت تقریباً مترادف است که در نتیجه به معنای «مطلق فصل و انتهای شیء» می باشد. (موسوی خلیلی، ۱۴۲۲، ص ۳۳۶)

در اصطلاح فقهی، مفهوم «حکم» اعم از قضاست؛ زیرا «حکم حاکم» در موضوعات

غیر قضایی مانند حکم به هلال نیز صدق می‌کند، ولی مفهوم «قضا» صادق نیست؛ زیرا آن مخصوص به موضوعات خصومتی است، نه مطلق موضوعات. حکم نه اصطلاح و نه در اعتبار و نفوذ خود، هیچ‌گونه بستگی به اقامه دعوا و فعلیت خصومت بین افراد ندارد؛ بر خلاف قضا که مشروط به اقامه دعواست. (همان)

افراد ستمگر و بدکار نمی‌توانند هیچ‌گونه ولایتی بر مسلمانان داشته باشند؛ زیرا شخصی که اهل جور است، عدالت در او تحقق ندارد. آیات و روایات زیادی بر این مطبی دالات دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

خداوند در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ (بقره: ۱۲۴) «و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید [خدا به او] فرمود من تو را پیشوای مردم قرار دادم [ابراهیم] پرسید از دودمانم [چطور] فرمود پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد».

خدای تعالی در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾؛ (نساء: ۵۸) «به درستی که خدا به شما امر می‌کند که امانت‌ها را به صاحبانش باز گردانید و هر گاه که حاکم میان مردم شوید، به عدالت داوری کنید؛ همانا خدا شما را پند نیکو می‌دهد که خدا به هر چیز شنوا و بیناست».

ظاهر آن است که خطاب در این آیه عام است برای جمیع مومنان که امانتی نزد ایشان باشد و بعضی گفته‌اند مخصوص (اولوالامر) می‌باشد؛ چنانکه قول «و اذا حکمتم بین الناس» ناظر در آن است و اقوال دیگر نیز بیان شده است. خلاصه آنچه از این آیه استفاده می‌شود، این است که حکم باید از روی حق و عدالت صادر شود. (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۸۴)

در روایتی از ابوبصیر نقل شده است که گفت:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ فَقَالَ يَا أَبَا بَصِيرٍ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ عَلِمَ أَنَّ فِي الْأُمَّةِ حُكَّامًا يَجُورُونَ أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَعِنِ حُكَّامَ أَهْلِ الْعَدْلِ وَكَتَبَهُ عَنِّي حُكَّامَ أَهْلِ الْجُورِ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ



إِنَّهُ لَوْ كَانَ لَكَ عَلَى رَجُلٍ حَقٌّ فَدَعَوْتَهُ إِلَى حُكَّامِ أَهْلِ الْعَدْلِ فَأَبَى عَلَيْكَ إِلَّا أَنْ يُرَافِعَكَ إِلَى حُكَّامِ أَهْلِ الْجَوْرِ لِيَقْضُوا لَهُ لَكَ أَنْ مِمَّنْ حَاكَمَ إِلَى الظَّالِمِينَ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّحَاكَمُوا إِلَى الظَّالِمِينَ؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۲)، از امام صادق علیه السلام درباره این سخن خدای تعالی سؤال کردم که فرموده است «اموالتان را در بین خودتان به باطل نخورید و به سوی حکام برای اقامه حکم نروید». امام علیه السلام فرمود: ای ابابصیر! خداوند عزوجل می داند که در میان امت حاکمانی هستند که ظلم و جور می کنند. همانا حاکمان اهل عدالت را یاری نکردند و حاکمان اهل جور را یاری کردند. ای ابامحمد! اگر بر مردی حقی باشد و به سوی حکام اهل عدالت دعوت شود و آن فرد ابا کند و نرود و به سوی حکام جور برود تا در موردش محاکمه کنند و برای او قضاوت کنند، آن فرد از کسانی است که به سوی حاکم طاغوت رفته است و این است که سخن خدای تعالی که فرمود: آیا ندیدی کسانی را که گمان می کردند که ایمان آوردند به آنچه به سوی تو نازل شده است، اراده می کنند که به سوی طاغوت برای محاکمه بروند.

### نتیجه گیری

معنای عدالت در لغت، همان برابری و معنای اصطلاحی عدالت، ملکه ای است که در نفس ثابت باشد؛ به گونه ای که صاحب آن ملکه از گناهان کبیره اجتناب کند و اصرار بر گناهان صغیره نداشته باشد و ملازم مروت باشد. منظور از صغیره در لغت، همان کمی و حقارت چیزی است و معنای اصطلاحی آن، یعنی گناه صغیره به هر گناهی که منتهی به سخط و عذاب شود و آنچه که کمترین دو چیز را داشته باشد، از حد عذاب دنیا و آخرت. کبیره در لغت به معنای گناه بزرگ و در اصطلاح، هر حرام محضی است که برای آن عقوبت معین شده است. فسق در لغت به معنای گناه و ترک کردن امر خدای متعال است و فاسق در اصطلاح به کسی اطلاق می شود که به حکم شرعی ملتزم باشد؛ سپس در همه یا بعضی احکام اخلاص ایجاد کند. اعتبار ملکه و ترک کبایر و عدم اصرار بر صغایر و ترک کبیره و ترک خلاف مروت، مسائلی هستند که جزء حقیقت و مقومات عدالت هستند. در عدالت صحبت



از ملکه و شکل راسخی است یا حالتی که باعث برانگیختن اطاعت و انجام واجبات و ترک محرّمات می شود.

قاضی از منصب هایی است که یکی از شرایط صاحب آن عدالت است، قاضی از کلمه «قضا» است و در لغت به معنای «مطلق فصل و انتهای شیء» است و در اصطلاح به معنای «فصل خصومت» به کار می رود. از شرایط قاضی این است که عادل باشد، یعنی اهل جور نباشد؛ زیرا قاضی اهل جور چون از معاصی کبیره و صغیره اجتناب نمی کند، از مسیر حق منحرف گشته است و فسق در او به ظهور می رسد.

مفتی یکی دیگر از افرادی است که باید دارای ملکه اجتهاد باشد. مفتی از کلمه «فتوا» اخذ شده و آن، عبارت است از «اخبار از حکم الهی بر پایه استدلال». طریق شناختن مفتی هم آن است که آن شخص که در صدد معرفت و شناخت مفتی بر می آید، خود رتبه تمیز و مرتبه اجتهاد و عدالت داشته باشد.

یکی دیگر از عناوین فقیه، حاکم یا حاکم شرع است و صدق این عنوان بر او به لحاظ صدور حکم از اوست که باید صفت عدالت در او وجود داشته باشد که خداوند در قرآن می فرماید هر گاه خواستید حکم کنید، به عدالت حکم کنید.

## فهرست منابع

۱. ابن زکریا، ابن فارس، ۱۴۰۴ق، معجم مقانیس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲. ابن منظور، جمال الدین، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر.
۳. اردکانی، مرتضی، ۱۴۰۲ق، رساله فی العداله، قم: مولف.
۴. جوهری، اسماعیل، ۱۴۱۰ق، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، تفصیل وسایل الشیعه، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۶. حسینی جرجانی، امیربوالفتح، ۱۴۰۴ق، تفسیر شاهی، تهران: نوید.
۷. حسینی شیرازی، صادق، ۱۴۲۶ق، بیان الفقه فی شرح العروه الوثقی، چاپ دوم، قم: دارالانصار.
۸. سعدی، ابوحیب، ۱۴۰۸ق، القاموس فقهی لغه و اصطلاحاً، چاپ دوم، دمشق: دارالفکر.
۹. طباطبایی قمی، تقی، ۱۳۲۴ق، الغایه القصوی فی التعلیق علی العروه الوثقی، قم: محلاتی.
۱۰. عاملی، زین الدین، ۱۴۱۳ق، مسالک الافهام تنقیح شرایع الاسلام، قم: معارف.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۱ق، رسائل الشهیة الثانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۱۲. عبدالرحمان، محمود، [بی تا]، معجم المصطلحات و الفاظ الفقهیة، بی جا: بی نا.
۱۳. علوی، عادل، ۱۴۲۸ق، قول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، قم: انتشارات آیت الله مرعشی.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۱۵. قرشی، علی اکبر، ۱۴۱۲ق، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. کلینی، محمد، ۱۴۰۷ق، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۰، بحارالانوار لجامعه لدرر اخبار الائمه الأطهار علیهم السلام، بیروت: الطبع والنشر.
۱۸. مرتضوی لنگرودی، محمد حسن، ۱۴۱۲ق، الدررالنضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، قم: انصاریان.
۱۹. مصطفوی، حسن، ۱۴۲۰ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز کتاب لترجمه و النشر.
۲۰. موسوی خلخالی، محمد مهدی، ۱۴۲۲ق، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، ترجمه جعفر الهادی، قم: انتشارات اسلامی.
۲۱. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۲. واسطی، زبیدی و محب الدین حنفی و سید محمد مرتضی حسینی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.