

مطالعات فقهی

نشریه انجمن علمی - پژوهشی فقه و اصول • سال اول • شماره ۱ • پاییز ۹۷

- ۳ سخن سردبیر
- ۷ وکالت بلاعزل، شرایط صحت و اسباب انحلال
زهرا سادات سرکشیکیان / عصمت السادات طباطبائی لطفی
- ۲۷ بررسی قاعده اعانت برائتم
نجمه شاهرخی
- ۴۷ نگاهی به اقسام وطن در فقه
مهناز دهقان
- ۸۱ واکاوی ادله حجیت ظواهر قرآن کریم از منظر اصولیون
زهرا محمد پرچویی
- ۱۰۷ واکاوی آثار فقهی سکوت در وقایع حقوقی
نقیسه فرساد
- ۱۲۳ معرفی کتاب عروه الوثقی
نرگس انگاشته
- ۱۲۷ معرفی نرم افزار جامع فقه اهل البيت (علیهم السلام)
- کتابخانه‌ی تخصصی فقه
نرگس انگاشته
- ۱۳۱ گزارش نشست غربالگری
نجمه شاهرخی
- ۱۳۵ معرفی انجمن

بسم الله الرحمن الرحيم



تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعة الزهراء (ع)

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سردبیر: پریسا راد

مدیر داخلی: خدیجه کمیحانی

ویراستار: محمدیوسفی

طراح گرافیک: محمد حسین همدانیان

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

ریحانه حقانی: استاد حوزه و دانشگاه. گروه فلسفه و کلام

پریسا راد: استاد حوزه و دانشگاه. جامعة الزهراء (ع) - گروه فقه

منیر کبیر: استاد حوزه. جامعة الزهراء (ع) - بنت الهدی (ع) - گروه فقه

معصومه سادات نژاد موسوی: استاد حوزه. جامعة الزهراء (ع) - گروه فقه

نجمه شاهرخی: دانش آموخته سطح ۳ - جامعة الزهراء (ع) - فقه و اصول

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

تلفن تحریریه: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۱۷۶

آدرس الکترونیکی: anjoman.pajohesh@jz.ac.ir

چاپخانه: چاپ کوثر

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

فقاہت شیعی درخت تناوری است که در طول سالیان متمادی، با مجاهدت و استقامت فقه‌های شیعه و به قیمت ریخته شدن خون‌های پاک، همچنان پابرجاست و ثمرهٔ این مجاهدت، هدایت و راهنمایی مؤمنین و شیعیان و خروج از حیرت و سرگردانیِ چگونگی انجام تکالیف و وظایف در دوران غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) بوده است و این نورافشانی همچنان ادامه دارد.

فقاہت شیعه در دوران پرفراز و نشیبِ پس از غیبت کبری، بی‌وقفه به حیات خویش ادامه داد و از عصر صفویه، با رسمیت یافتن «شیعه» به عنوان مذهب رسمی در ایران، کم‌کم پا به عرصهٔ حیات اجتماعی شیعیان نهاد و در دوران مشروطه وارد حوزهٔ قانونگذاری شد.

انقلاب شکوهمند اسلامی با تکیه بر فقاہت شیعی و اصل راقی ولایت فقیه، یا به تعبیر امام راحل «ولایت مطلقه فقیه»، به بار نشست و با قدرتی که فقاہت شیعی برای ولی فقیه بازتولید کرد، کشتی انقلاب اسلامی را بدون انحراف، از میان امواج خروشان و پرتلاطم دشمنی‌ها و دسیسه‌های طواغیت و کفار خارجی و منافقین و خودفروختگان داخلی، به سوی نور و ظهور هدایت کرد. حکومت شیعی فرصتی ایجاد کرد تا فقاہت شیعی، جهت حرکت خود را از اکتفا به «فقه موضوعات» و «فقه نظامات» که پیش تر شهید صدر طرح کرده بود، به سوی تولید «فقه حکومتی» ارتقا دهد. تأسیس و ارتقای حوزه‌های علمیّه خواهران پس از انقلاب اسلامی، از دستاوردهای آن بوده تا رشد و توسعه و صدور انقلاب را تسهیل کند و تکمیل‌کنندهٔ حوزه‌های علمیّه برادران باشد. این مهم، با تلاشی در جهت تولید متون و مقالات علمی در نشریات جامعه الزهراء (ع)، از جمله «نشریهٔ مطالعات فقهی» دنبال می‌شود. این نشریه در نظر دارد تا زمینه سازی ارتقا و انتشار مقالات علمی دانش‌آموختگان رشته فقه و اصول را جهت ارائه به جامعه علمی فراهم نماید. امید است در درازمدت شاهد خلق آثار ارزشمند فقهی برای برطرف ساختن چالش‌های علمی جدی و عمیق مسائل فقهی حکومت اسلامی، خصوصاً در حوزهٔ زنان و خانواده باشیم.

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:
آیینیه 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 مآخذ 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, ۱۹۹۸, p. ۷۱).
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 پانوشت‌ها: 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: فرامرز قراملکی، احد، «طبقه بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵۰، 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 ۴A 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.

وکالت بلاعزل؛ شرایط صحت و اسباب انحلال

زهرا سادات سرکشیکیان^۱

عصمت السادات طباطبائی لطفی^۲

چکیده

وکالت، از جمله عقود جایز است که در آن شخص، دیگری را در انجام امری نایب و وکیل خود قرار می دهد و هریک از موکل و وکیل می توانند آن را برهم بزنند؛ به همین دلیل، برای به وجود آوردن یک رابطه پایدار، برخی به وکالت بلاعزل رو می آورند. به این معنا که موکل حق عزل ندارد و وکیل نیز حق استعفا ندارد. شرایط صحت وکالت بلاعزل عبارتند از: ۱. وکیل و موکل، عاقل و بالغ باشند؛ ۲. متعلق وکالت، معلوم و قابل نیابت باشد و مباشرت موکل در آن واجب نباشد؛ ۳. عقد وکالت به یکی از دو صورت ذیل واقع گردد: الف. وکالت وکیل به صورت شرط فعل یا شرط نتیجه ضمن عقد لازم قرار داده شود؛ ب. عدم عزل وکیل در ضمن عقد لازمی شرط شود. اسباب انحلال وکالت بلاعزل نیز عبارتند از: موت یا جنون یا حجر وکیل یا موکل؛ از بین رفتن مورد وکالت و پایان یافتن مدت وکالت. نگارندگان، در این مقاله کوشیده اند تا شرایط، محدوده، اسباب انحلال وکالت بلاعزل را از منظر فقه و حقوق موضوعه، به روش توصیفی - تطبیقی بررسی کنند. هدف از این تحقیق، بیان و تطبیق مباحث فقهی حقوقی مسئله وکالت بلاعزل است. علاوه بر اینکه افزایش سطح آگاهی عمومی از این مسئله، موجب جلوگیری از مشکلات نسبت به این امر می شود.

واژگان کلیدی: وکالت بلاعزل، وکیل، موکل.

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات اصفهان، سطح ۳ رشته تاریخ اسلام، جامعه الزهراء (ع).

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

مقدمه

وکالت، یکی از عقود است که به واسطه آن موکل، وکیل را در انجام امری نماینده خود می‌کند. البته موکل هر زمانی که بخواهد می‌تواند وکیل را عزل کند و وکیل نیز هر زمانی که بخواهد می‌تواند استعفا دهد؛ به همین دلیل، گاهی وکیل و موکل برای به وجود آوردن یک رابطه پایدار و غیرقابل فسخ، به وکالت بلاعزل روی می‌آورند که در این نوع وکالت، موکل حق نمی‌تواند وکیل را عزل کند و وکیل نیز حق استعفا ندارد. صحت و انعقاد وکالت بلاعزل، شرعاً و قانوناً، منوط به وجود شرایطی است و اسباب انحلال این وکالت نیز متفاوت است.

از لحاظ پیشینه تحقیق، مباحث مربوط به وکالت بلاعزل را می‌توان در بخش عقود (عقد وکالت) جستجو کرد؛ گرچه در کتاب‌های فقهی، عنوان مستقلی برای وکالت بلاعزل در نظر گرفته نشده است.

اهمیت بررسی موضوع وکالت بلاعزل در این است که گاهی به دلیل عدم آگاهی کامل نسبت به مسئله وکالت بلاعزل، پیامدها و مشکلات اساسی به وجود می‌آید؛ به عنوان مثال، گاهی فرد با امضای یک وکالت‌نامه رسمی بلاعزل و ذکر نکردن دقیق متعلق وکالت در هنگام امضا، ناخواسته دارایی و اموال خود را از دست می‌دهد. در نتیجه در این تحقیق، هدف؛ بررسی شرایط صحت وکالت به صورت بلاعزل، محدوده حق سلب موکل و اسباب انحلال وکالت بلاعزل از منظر فقه و حقوق موضوعه ایران است.

سؤال تحقیق: شرایط، محدوده و اسباب انحلال وکالت بلاعزل چیست؟

۱. تعریف وکالت

عقد وکالت، عبارت است از اینکه شخص، دیگری را در انجام امری نماینده و نایب خود قرار دهد تا در حال حیات موکل، آن امر را انجام دهد. (خمینی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۶۷، رک: عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۹؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۳۷؛ انصاری، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۳ و محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۴) قانون مدنی نیز در ماده «۶۵۶» به این امر تصریح می‌کند: «وکالت، عقدی است که به موجب آن، یکی از طرفین، طرف دیگر را برای انجام امری نایب خود می‌نماید».

در نتیجه، اثر عقد وکالت، اعطای نیابت است؛ به این معنا که موکل، اقدام وکیل را در مورد انجام اعمال حقوقی، به منزله اقدام خود می‌داند و به او اختیار می‌دهد که به نام و حساب موکل، تصرفاتی انجام دهد. بنابراین، وکیل نسبت به آثار اموری که انجام می‌دهد، در حکم واسطه است و آنچه انجام می‌دهد برای موکل است؛ همچنین تعهدهایی که وکیل پذیرفته است بر موکل تحمیل می‌شود و اگر نفعی در بین باشد، برای اوست. (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷، ر.ک: امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۳) موضوع وکالت نیز ممکن است انجام یک «عمل حقوقی» باشد، مانند: فروش خانه یا فسخ اجاره و طلاق، یا امر دیگری که در شمار اعمال مادی است و برای موکل انجام می‌شود، مانند: مقاطعه ساختن بنا، یا تهیه نقشه آن، یا انجام عمل جراحی، و نقاشی. (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹-۱۱۰) از نظر جواز و لزوم، عقد وکالت نسبت به هر دو طرف عقد (یعنی هم از طرف موکل و هم از طرف وکیل) جایز است؛ به این معنا که هریک از آن دو می‌تواند وکالت را در حضور دیگری و با غیاب وی باطل کند، (ر.ک: جبعی عاملی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۶۰؛ خمینی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۴۲ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۵۶ و ۳۵۸، ر.ک: خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۷۸) همان طور که جابر بن یزید و معاویه بن وهب، هر دو از امام صادق علیه السلام روایت کرده‌اند که فرمودند:

هر کس کاری را به دیگری واگذار کند تا او انجام دهد، این وکالت از جانب وی، مادامی که خلع و عزل او را به او اعلام نکرده، بر قوت خود باقی است؛ همچنان که در اول، اصل وکالت را به او اعلام کرده بود. (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۰۲)

اما گاهی عقد جایز وکالت نظر طرف‌های قرارداد را تأمین نمی‌کند؛ زیرا هریک از موکل و وکیل می‌تواند آن را برهم بزند. به همین دلیل برای ایجاد یک رابطه پایدار و غیرقابل فسخ، برخی به وکالت بلاعزل یا به وکالت بدون استعفا رو می‌آورند. به این معنا که موکل نمی‌تواند وکیل را عزل کند و وکیل حق استعفا ندارد؛ همان طور که ماده «۶۷۹» قانون مدنی تصریح می‌نماید: «موکل می‌تواند هر زمان بخواهد وکیل را عزل بنماید؛ مگر اینکه وکالت وکیل یا عدم عزل، در ضمن عقد لازمی شرط شده باشد».

از نظر حقوق دانان، با اینکه ظاهراً این ماده و عنوان وکالت بلاعزل، به اسقاط و از بین رفتن حق عزل موکل انصراف دارد، اما مفاد این ماده اختصاص به موکل ندارد و درباره استعفای وکیل

نیز اجرا می‌شود. (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲)

۲. شرایط صحت وکالت بلاعزل

صحت و انعقاد وکالت بلاعزل، شرعاً و قانوناً، منوط به وجود شرایطی است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱-۲. اهلیت طرفین

از نظر فقهی، هریک از وکیل و موکل، باید اهلیت داشته باشند. فقهای بزرگ شیعه در مورد اهلیت طرفین گفته‌اند:

اهلیت موکل: یعنی در موکل، بلوغ و کمال عقل معتبر است و اینکه در رابطه با موردی که می‌خواهد در آن مورد وکیل بگیرد، جانشین تصرف باشد؛ (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۵۴؛ جفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۸۷؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۶۰، ر.ک: محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۵۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۸۵ و خمینی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۶۹) بنابراین صحیح نیست طفل، کسی را وکیل نماید. خواه طفل ممیز باشد یا نباشد. اما اگر به سن ده سالگی رسیده باشد، جایز است در اموری که می‌تواند در آن امور تصرف کند (مثل وصیت، صدقه و طلاق)، وکیل بگیرد. همچنین صحیح نیست مجنون کسی را وکیل نماید (و اگر جنون، بعد از وکالت هم عارض شود، موجب بطلان وکالت است). (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۵۵؛ نجفی، ۴-۱۴، ج ۲۷، ص ۳۸۷ و جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۶۶)

اهلیت وکیل: یعنی وکیل، بلوغ (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۵۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۹۳؛ خمینی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۶۹) و کمال عقل (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۵۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۹۳؛ محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۵۵؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۸۶ و خمینی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۶۹) داشته باشد؛ هرچند فاسق، کافر یا مرتد باشد. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۵۶ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۹۳)

اهلیت طرفین: از نظر حقوقی نیز طرفین عقد باید دارای اهلیت برای معامله باشند:

اهلیتی که قانون برای طرفین معامله لازم می‌داند، از دو نظر است: یکی از نظر تحقق قصد

انشا که ماده اصلی و تشکیل دهنده عقد است و دیگری از نظر جواز تصرف در امور مالی.

۱. اهلیت از نظر تحقق قصد انشا

طرفین عقد باید عاقل و بالغ باشند؛ زیرا عقد بدون اراده حقیقی و انشایی، محقق نمی‌شود و کسی که عاقل و بالغ نباشد، نمی‌تواند اراده لازم را اتخاذ کند. به همین دلیل، قانون عبارت و قصد انشای صغیر غیرممیز و مجنون را - چه جنون اطلاق باشد و چه ادواری (در زمان جنون) مفید ندانسته است؛ ولی مجنون ادواری، در زمان سلامت - چون مانند اشخاص معمولی، اعصاب دماغی اش کار می‌کند، - گفتار و اعمالش دارای اعتبار قانونی است؛ چنان‌که در ذیل ماده «۱۲۱۳» قانون مدنی، بر این امر تصریح شده است. اما صغیر ممیز و سفیه، چنان‌که ذیل ماده «۱۲۱۲» و «۱۲۱۴» قانون مدنی تصریح شده، می‌توانند همه نوع تملک بلاعوض کنند؛ (مانند قبول هبه، صلح بلاعوض و حیات مباحات) کنند اگرچه قیم و ولی آنان اجازه ندهد. از آنجا که قبول به وسیله قصد انشا محقق می‌شود، صغیر ممیز و سفیه برای قصد انشا اهلیت دارند، مگر آنکه گفته شود که قبول فقط به وسیله رضایت به ایجاب، محقق می‌شود و احتیاج به قصد انشا ندارد. قسمت اول ماده «۱۲۱۴» که می‌گوید: «معاملات و تصرفات غیررشید در اموال خود نافذ نیست، مگر با اجازه ولی یا قیم او. اعم از اینکه این اجازه قبلاً داده شده باشد یا بعد از انجام عمل...»، اعتبار قانونی عبارت و قصد انشای سفیه را به خوبی می‌رساند.

۲. اهلیت از نظر جواز تصرف در امور مالی

هیچ یک از مجنون و صغیر، اعم از ممیز و غیرممیز و همچنین سفیه، نمی‌توانند در امور مالی خود تصرف کنند؛ خواه مال خود را به دیگری تملیک کنند و یا تعهدی مالی یا عملی به نفع دیگری کنند؛ زیرا تصرفات آنان، از تضييع و تفریط مصون نیست.

به علاوه، صغیر ممیز و سفیه نمی‌توانند غیرمستقیم نیز در امور مالی خود تصرفاتی کنند که موجب ایجاد تعهد به تأدیه مال و یا انجام عمل شود. مثال آن نکاح دائمی است که مهر در آن ذکر نشده یا عدم مهر ذکر شده باشد؛ زیرا در مورد مزبور، اعمال آنان موجب تصرف در امور مالی است و از تضييع و تفریط مصون نیست. در نتیجه، در هر موردی که تصرف آنان مصون از تضييع و تفریط نباشد - خواه مستقیم و یا غیرمستقیم - ممنوع هستند، ولی تصرفاتی که تأثیر در امور مالی

آنان ندارد، مانند طلاق خلع و اقرار در امور غیرمالی، اشکالی ندارد. اما تملک بلاعوض که به طور قطع موجب تضييع و تفریط نیست، چنان که از ذیل ماده «۱۲۱۲» و «۱۲۱۴» قانون مدنی مشهود است، برای صغیر ممیز و سفیه اشکالی ندارد، گرچه نسبت به مجنون و صغیر غیرممیز اشکال دارد؛ زیرا تملک، احتیاج به قصد انشا دارد و اینها از نظر قانونی قادر به ایجاد آن نیستند و آنچه ایجاد کنند، اعتبار قانونی ندارد.

در نتیجه برای صحت عقد وکالت، موکل نباید مجنون و صغیر غیرممیز باشد و صغیر ممیز و سفیه، در اموری که خود می‌توانند انجام دهند، مانند قبول هبه و صلح بلاعوض و حیاتت مباحات، می‌توانند به شخص دیگر وکالت دهند. وکیل نیز نمی‌تواند مجنون و صغیر غیرممیز باشد؛ زیرا قصد انشای آنان در قبول عقد وکالت اعتبار قانونی ندارد، ولی صغیر ممیز و سفیه می‌توانند در کلیه امور مالی و غیرمالی، از طرف دیگری وکیل باشند؛ زیرا آنچه برای آنان ممنوع است، تصرف در اموال خودشان است، نه تصرف در اموال دیگران با اجازه مالکین آن، مگر آنکه غیرمستقیم برای آنان ایجاد تعهد و مدیونیت کند. به همین دلیل، ماده «۶۸۲» قانون مدنی تصریح می‌کند: «مجبوریت موکل، موجب بطلان وکالت می‌شود، مگر در اموری که حجر، مانع از توکیل در آنها نیست و همچنین است مجبوریت وکیل، مگر در اموری که حجر مانع از اقدام در آن نباشد». (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۷، ۲۱۸، رک: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۱۴۲، ۱۴۴)

۲-۲. متعلق وکالت

از نظر فقهی، متعلق وکالت چند شرط دارد:

۱. موکل بتواند آن امر را انجام دهد: متعلق وکالت، باید از اموری باشد که موکل شرعاً یا عقلاً، بر واقع ساختن آن تمکن داشته باشد؛ پس اگر موکل، شخصی را وکیل نماید بر طلاق زوجه‌ای که در آینده به ازدواجش درمی‌آورد، یا بر آزاد کردن عبدی که در آینده مالکش می‌شود، یا در خرید شراب، یا در غصب، صحیح نیست. (رک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۲، ص ۳۴ و خمینی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۶۹)

۲. مباشرت موکل در آن معتبر نباشد: متعلق وکالت باید قابل نیابت باشد؛ یعنی متعلق

وکالت، هر امری است که از جانب شارع، مباشر شدن در آن اختصاص به خود شخص ندارد؛ مثل: خرید و فروش، گرفتن ثمن، رهن کردن، صلح کردن و ... (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۵۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۸۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۴ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۲، ص ۳۴) بنابراین برای افعالی مانند نماز و روزه انسان زنده که غرض شارع به انجام خود فرد است، نمی‌توان وکیلی مشخص کرد. (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۴ و خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۸۳)

۳. معلوم بودن متعلق وکالت: شرط است که مورد وکالت تعیین شود، و مجهول یا مبهم نباشد؛ بنابراین اگر موکل به وکیل بگوید: «به تو در یکی از کارها وکالت دادم»، صحیح نیست. (خمینی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۷۳، رک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۵ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۲، ص ۳۴) از نظر حقوقی نیز متعلق وکالت چند شرط دارد:

۱. موکل بتواند قانوناً آن امر را انجام دهد: طبق ماده «۶۶۲» قانون مدنی: «وکالت باید در امری داده شود که خود موکل بتواند آن را به جا آورد...». در نتیجه، موکل در اموری که حق انجام آن را ندارد نمی‌تواند وکیل اختیار کند. اما در اموری که قانون انجام آن را منع ننموده، ولی موکل در اثر عوامل خارجی، عملاً نمی‌تواند آن را انجام دهد، وکالت به دیگری در انجام آن ممکن است؛ مثلاً ملکی مورد غصب واقع شده و مالک نمی‌تواند آن را از غاصب بگیرد، ولی دیگری که سابقه آشنایی با غاصب دارد، می‌تواند آن را اخذ و یا به او انتقال دهد. در این صورت، مالک می‌تواند به شخص مزبور وکالت و نمایندگی در گرفتن مال از غاصب و یا انتقال به او بدهد. (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۱۹، رک: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۱۵۰-۱۵۵)

۲. غرض قانون، مباشرت شخص معین در انجام نباشد: اموری که قانون، مباشرت شخص معین را لازم ندانسته، وکالت در آن صحیح است؛ مانند اجرای هر یک از عقود بیع، صلح، اجاره، عاریه، نکاح، طلاق و امثال آنها. همچنین است وصیت، وقف، ابراء، اخذ به شفعه و اسقاط آن، فسخ در مورد خيارات و اسقاط آن نیز از همین نوع است.

در موردی که تردید شود که مباشرت در امری لازم است، طبق اصل حقوقی اصالة العدم، مباشرت لزوم ندارد؛ زیرا مقصود از عمل، نتیجه حاصل از آن عمل است. اگرچه حصول آن از شخص معینی مورد طلب باشد؛ مگر آنکه قانون به لزوم مباشرت تصریح کند و یا از اعمالی باشد

که از طبیعت آن و یا قرینه قطعیه، دلالت بر لزوم مباشرت کند. (همان)

۳. معلوم بودن متعلق وکالت: طبق ماده «۲۱۶» قانون مدنی: «مورد معامله باید مبهم نباشد، مگر در موارد خاصه که علم اجمالی به آن کافی است»؛ در نتیجه در عقد وکالت که به منظور راه‌گشایی و رفع نیازها تشریح شده است، مورد معامله باید معلوم باشد.

۲-۳. شرط وکالت در ضمن عقد لازم

همان طور که در تعریف وکالت ذکر شد، گاهی طرفین وکالت برای ایجاد یک رابطه پایدار و غیرقابل فسخ، به وکالت بلاعزل یا وکالت بدون استعفا رو می‌آورند؛ به این معنا که موکل حق عزل ندارد و وکیل نیز حق استعفا ندارد. لذا ماده «۶۷۹» قانون مدنی تصریح می‌نماید: «موکل می‌تواند هر زمان بخواهد وکیل را عزل بنماید، مگر اینکه وکالت وکیل یا عدم عزل، در ضمن عقد لازمی شرط شده باشد». در نتیجه، عقد جایز وکالت را به دو طریق می‌توان غیرقابل انحلال ساخت، که در فقه و حقوق نیز به این امر تصریح شده:

از نظر فقهی، عقد جایز وکالت را به دو طریق می‌توان غیرقابل انحلال ساخت و آثار عقد لازم را بر آن مترتب کرد:

۱. اگر وکالت در ضمن عقد لازم باشد، وکالت لازم می‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۴۲) به این معنا که اگر اصل وکالت بلاعزل را به صورت شرط فعل یا شرط نتیجه در ضمن عقد خارج لازم، شرط کنند، مثل اینکه بگویند: «فروختم این متاع را به شما به کذا (مبلغ) و شما را وکیل بلاعزل نمودم در امر کذايي»؛ یا: «فروختم این متاع را به شما به کذا (مبلغ)، با این شرط که شما وکیل بلاعزل باشید در امر کذايي» و طرف مقابل قبول کند. چنین وکالتی دیگر قابل فسخ و عزل نیست. (خمینی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۵۴، رک: فاضل لنکرانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۴؛ موسی شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۶۵۷؛ تبریزی، بی تا، ص ۲۰۸)

۲. اگر در عقد لازمی شرط شود که موکل، وکیل را عزل نکند یا شرط شود که اختیار موکل سلب شود، وکالت لازم می‌شود. (علامه حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۴۲، رک: بهبهانی، ۱۳۱۰ق، ص ۱۳۷)

علامه مجلسی و صاحب‌جوهر نیز فرموده‌اند: «از نظر مشهور فقها، شرطی که در ضمن عقد

لازم ذکر شود، لازم است»؛ (ر.ک: مجلسی دوم، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۱۶۵) زیرا در واقع، شروطی که در ضمن عقد لازم ذکر شده باشند، معروف به شروط ضمن عقد هستند و مطمئناً قول رسول گرامی اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر «المؤمنون عند شروطهم»، شامل این شروط است. (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۹۵)

اما برخی از فقها قائلند به اینکه موکل در هر صورتی می تواند وکیل را عزل نماید؛ مانند آیت الله گلپایگانی که می گوید: «وکالت، از عقود جایز است؛ گرچه قید بلاعزل شده باشد و هر وقت موکل بخواهد می تواند وکیل را عزل نماید و در صورت عزل، وکالت از بین می رود. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۱) حتی اگر فردی در ضمن عقد لازم، شرط کرده باشد که وکیل را در مورد وکالت عزل نکند، اگرچه شرعاً واجب است طبق شرط عمل نماید، لیکن اگر مخالفت کرده و عزل نمود، از وکالت عزل می شود». (موسوی گلپایگانی، همان، ج ۳، ص ۵۵)

از نظر حقوقی نیز عقد جایز وکالت را به دو طریق می توان غیرقابل انحلال ساخت و آثار عقد لازم را بر آن مترتب کرد:

۱. وکالت وکیل، ضمن عقد لازمی شرط شود و آن به دو نحو است:

اول. وکالت وکیل به صورت شرط نتیجه، ضمن عقد لازم قرار داده شود. در این صورت عقد وکالت جزء عقد لازم شده و از آن کسب لزوم می کند و مادام که عقد اصلی باقی است، شرط ضمن آن را نمی توان برهم زد؛ (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۱؛ طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۱۰، ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۰۴) مانند اینکه در نکاح شرط شود که شوهر در اداره املاک زن، وکیل او باشد. در این مورد نه موکل می تواند وکیل را عزل کند، نه وکیل حق دارد استعفا دهد؛ مگر اینکه وکالت (شرط) تنها به سود یکی از آن دو باشد که در این صورت، تنها مشروط علیه پای بند به آن می شود و آن که شرط را به سود خود تحصیل کرده است، همیشه می تواند از این امتیاز بگذرد و شرط را برهم زند. فرض کنیم در مثال یاد شده، اداره اموال زن، رایگان باشد و هیچ سودی برای شوهر تصور نشود. در این حالت، شرط چنین وکالتی در نکاح، به سود زن است که از بیم استعفای شوهر، آن را در نکاح آورده است؛ پس می تواند از این امتیاز بگذرد و شوهر را عزل کند. ولی هرگاه وکالت در برابر دستمزد باشد، یا به گونه ای دیگر احراز شود که هدف از شرط وکالت، باقی ماندن رابطه نمایندگی

برای هر دو طرف است، شرط حق عزل را نیز از بین می برد. (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۰۴-۲۰۵)
 بنابراین، هرگاه شرط وکالت در ضمن عقد لازم، به نفع طرفین باشد؛ یعنی به نفع هریک از
 وکیل و موکل قرار گیرد، هیچ یک از آنها نمی توانند عقد وکالت را منحل کنند. (امامی، بی تا، ج ۲،
 ص ۲۳۱ و ۲۳۲؛ طاهری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۱۰)

در وکالتی که به صورت شرط نتیجه واقع می شود، لازم نیست مدت معین شود؛ بلکه
 می تواند کس دیگری را به صورت شرط نتیجه، به طور مطلق وکیل کرد؛ در این صورت، وکالت
 باقی است تا موضوع آن منتفی شود و یا به جهتی از جهات، عقد اصلی که شرط ضمن آن شده،
 منحل شود؛ زیرا عدم تعیین مدت، موجب غرر نمی شود و جهل به شرط هم نمی تواند موجب
 فساد آن باشد. (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۲)

دوم. وکالت وکیل، به صورت شرط فعل ضمن عقد لازم قرار داده شود؛ مانند اینکه کسی خانه
 خود را برای مدتی به دیگری اجاره دهد و بر موجد شرط شود که مستأجر را وکیل در فروش آن
 خانه کند، موجد طبق شرط، ملزم است مستأجر را وکیل در فروش خانه کند. (همان)

۲. عدم عزل وکیل در ضمن عقد لازمی شرط شود

چنان که عقد وکالت، مستقلاً واقع شود و سپس موکل عقد لازم دیگری مانند بیع یا اجاره
 و امثال آن منعقد کند و عدم عزل وکیل را ضمن عقد مزبور شرط کند، در این صورت، شرط
 عدم عزل، جزء عقد لازم قرار می گیرد و لازم الاتباع خواهد بود و عقد وکالت مزبور، اثر عقد لازم را
 پیدا می کند. در صورتی که وکالت و یا شرط عدم عزل، مدت نداشته باشد، مادام که عقد اصلی
 موجود است، وکالت، غیرقابل عزل خواهد بود و هرگاه مدت داشته باشد، در اثنای مدت، موکل
 نمی تواند وکیل را عزل کند. (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۳؛ طاهری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۱۰)

در نهایت باید گفت مشهور فقهای امامیه، وکالت بلاعزل را مجاز شمرده اند و همان طور که
 بیان شد، قانون مدنی جمهوری اسلامی، ضمن پیروی از قول مشهور، صورت های آن را در ماده
 «۶۷۹» که در فوق ذکر شد، مشخص ساخته است.

۳. اسقاط حق دخالت موکل در موضوع وکالت

در وکالت بلاعزل، یکی از سؤالات مطرح شده این است که آیا موکل می تواند بگوید که من حق

دخالت در موضوعی که وکالت آن را به وکیل داده ام، ندارم؟ یعنی با توجه به اینکه در هنگام وکالت، حق انجام مورد وکالت برای موکل باقی است، آیا موکل می‌تواند این حق را از خود سلب کند؟ از نظر فقهی، انسان در ضمن عقد می‌تواند چند گونه شرط کند:

۱. واجبی را بر خود حرام کند، مثلاً ملتزم شود که دیگر نماز نخواند، یا آنکه حرامی را بر خود واجب کند، مثل اینکه شرب خمر را بر خود لازم کند. (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۵۱؛ محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۸؛ طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۹) در این گونه موارد، روایات معصومین علیهم‌السلام و اجماع فقها بر آن است که این شرط باطل است. (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۳۹-۴۴۴) ۲. کار مباح یا مستحب و یا مکروهی را ترک کند، مثلاً طلاق زوجه برای مرد، امری مجاز و مباح است، ولی او در ضمن عقد شرط کند که نتواند این حق را اعمال کند و یا حق تجارت برای هر فردی موجود است، ولی او شرط کند که تجارت نکند؛ در اینجا دو صورت دارد:

صورت اول آنکه از باب «شرط الفعل» یا «شرط النتيجة»، دیگر حق طلاق و یا تجارت به طور کلی برای او نباشد و تا پایان عمر، این حق از او سلب شده باشد. این شرط باطل بوده و لزوم وفا ندارد؛ زیرا این نوع شرط علاوه بر آنکه مخالف کتاب است، یک نوع تشریح و جعل قانون است که در اختیار بشر نیست. (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۵۲ و ۴۵۳؛ طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۹) صورت دوم آنکه در ضمن عقدی، شرط کند که از حق مباحی در زمان و مکان خاصی صرف نظر کند. این نوع شرط مانعی نداشته و لازم الوفاء است و برای هر کسی این حق قرار داده شده که در موارد خاصی از حق خود صرف نظر کند، (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۶۰؛ محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۷۷ و ۷۸ و طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۰) تا جایی که گفته شده: «ولکل ذی حق اسقاط حقه». (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶۱)

در نتیجه، از نظر فقهی، موکل در ضمن عقد وکالت بلاعزل، تنها می‌تواند نسبت به حق مباحی در زمان و مکان خاصی صرف نظر کند.

از نظر حقوقی نیز طبق ماده «۹۵۹» قانون مدنی، «هیچ کس نمی‌تواند به طور کلی حق تمتع و یا حق اجرای تمام یا قسمتی از حقوق مدنی را از خود سلب کند»؛ زیرا برای حیات اجتماعی هر فردی در جامعه، حقوقی شناخته شده که به وسیله آنها آزادی حقوقی فردی تأمین می‌شود.

مهم‌ترین حقوق مزبور، عبارتند از: حق مالکیت، حق زوجیت، حق ولایت، حق وارث بودن و امثال آنها که حقوق مدنی نامیده می‌شود. لذا قانون مدنی ایران برای حمایت از حقوق مدنی افراد، در ماده «۹۵۹» آنان را منع نموده که به طور کلی حق تمتع و یا حق اجرای تمام یا قسمتی از حقوق مدنی را از خود سلب کنند. از لحن این ماده و توجه به مفاد مواد قبل و بعد از آن، آشکار است که سلب حق تمتع و یا حق اجرای تمام یا قسمتی از حقوق مدنی - خواه به صورت تعهد مستقل و خواه به صورت شرط ضمن عقد - به طور کلی بلااثر است، مانند آنکه فرد، خرید یا فروش را به طور مطلق از خود سلب کند یا خرید یا فروش اموال معینی مانند باغ یا خانه را از خود سلب کند؛ به این معنا که نتواند هیچ زمان یا برای مدت معینی، باغی یا خانه‌ای بخرد. (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۶ و ۲۳۷)

البته مراد قانون مدنی از بیان کلمه «به طور کلی»، این است که فرد می‌تواند به طور «جزئی»، یعنی در مورد خاصی که قانون صراحتاً در مورد آن، سلب حق را منع ننموده باشد، حق مدنی یا اجرای حق مدنی را از خود سلب کند؛ مثلاً در عقد نکاح، زوج می‌تواند شرط کند که حق اخراج زوجه از محل وقوع عقد را ندارد. به نظر می‌رسد هر حقی را که بتوان ساقط کرد، می‌توان حق تمتع و یا حق اجرای آن را از خود سلب کرد؛ زیرا نتیجه این دو امر، یکسان است. (همان)

به علاوه، طبق ماده «۹۶۰» قانون مدنی، «هیچ کس نمی‌تواند از خود سلب حریت کند و یا در حدودی که مخالف قوانین و یا اخلاق حسنه باشد، از استفاده از حریت خود صرف نظر کند». مقصود از واگذار کردن حریت، این است که آزادی خود را به دیگری انتقال دهد؛ زیرا این معنا مساوی با بردگی است (طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۸) که امام علی علیه السلام نیز در وصیت خود به امام مجتبی علیه السلام فرمودند: «ولا تکن عبد غیرک وقد جعلک الله حراً». (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰۱، نامه ۳۱) بنابراین، کسی که در مقابل دیگری، به طور کلی از خود سلب حق تمتع و یا سلب حریت کند، عقد مزبور باطل و بلااثر است. (امامی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۰)

البته دایره این ماده، از ماده قبلی گسترده‌تر است؛ زیرا آزادی‌هایی را نیز که جزء حقوق مدنی نیست (مانند: آزادی رفت و آمد، آزادی بیان و فکر و آزادی شغل) دربر می‌گیرد. (طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۸)

بنابراین، طبق ماده مذکور، از بین رفتن حق عزل و حق استعفا در وکالت بلاعزل، منوط براین است که سلب حق «جزئی» باشد؛ یعنی در موردی که وکالت برای انجام امر معین با مدتی محدود داده می‌شود، سلب حق و استعفا جایز است، اما در جایی که وکالت برای اداره و تصرف در تمام امور است و مدتی ندارد (یعنی همیشگی است)، از بین رفتن حق برهم زدن عقد با شخصیت و آزادی طرفین و در نتیجه، با نظم عمومی و اخلاق منافات دارد. (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۰۳)

به عبارت دیگر، در مورد حق عزل، هرگاه کسی به طور دائم و برای انجام تمام امور خود، به دیگری وکالت بلاعزل دهد، به ویژه در حالتی که حق انجام امور منافی با وکالت را نیز از خود سلب می‌کند، در واقع نوعی ولایت قراردادی به وجود می‌آورد که به علت مخالفت با آزادی و شخصیت موکل، با نظم عمومی مخالف به نظر می‌رسد. از نظر حق استعفا و کیل نیز، هرگاه وکالت برای انجام امر معین یا مدت محدود نباشد، از بین رفتن حق استعفا، به منزله امکان تعهد به کار برای همیشه است و با شخصیت انسان و آزادی او مخالفت می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۰۳)

در نتیجه، از نظر حقوقی، موکل می‌تواند در موارد خاصی که قانون صراحتاً در مورد آن سلب حق را منع ننموده باشد و وکالت دارای مدتی محدود باشد، حق مدنی یا اجرای حق مدنی را از خود سلب کند.

۳. انحلال وکالت بلاعزل

انحلال وکالت بلاعزل، به واسطه امور مختلفی است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۳-۱. موت و جنون وکیل یا موکل

از نظر فقهی، به اجماع فقها (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۸۰) وکالت با موت یا جنون یا اغمای هر یک از وکیل یا موکل، باطل می‌شود. فرقی هم نمی‌کند که جنون اطلاق باشد یا ادواری. (جبعی عاملی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۶۰ و ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۴۶ و ۲۴۷؛ انصاری، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۳ و ۱۲۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۶۰ و ۳۶۲، ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶۸؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۹ و علامه حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۴۲)

از نظر حقوقی نیز طبق ماده «۶۷۸» قانون مدنی: «وکالت به طریق ذیل مرتفع می‌شود: ۱. به عزل موکل؛ ۲. به استعفا وکیل؛ ۳. به موت یا به جنون وکیل یا موکل». طبق ماده «۹۵۴»

قانون مدنی نیز «کلیه عقود جائزه، به موت احد طرفین منفسخ می شود و همچنین به سفه در مواردی که رشد معتبر است».

اثر شرط وکالت و همچنین شرط عدم عزل ضمن عقد لازم، آن است که وکالت و یا عدم عزل نسبت به مشروط علیه، لازم الوفاء می شود و او به اعتبار وجوب وفای به شرط، نمی تواند وکالت را فسخ نماید و الا در احکام دیگر عقد جایز، مانند انحلال آن به فوت یا جنون احد طرفین، تأثیری نخواهد داشت؛ زیرا وکالت ضمن عقد لازم و یا سلب حق عزل از موکل، طبیعت عقد جایز را به لازم مبدل نمی کند. بنابراین، طبق ماده «۹۵۴» قانون مدنی، به فوت (و یا به جنون) احد طرفین، عقد وکالت مزبور منفسخ می شود. (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۴، رک: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۱۱؛ انصاری، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۳ و ۱۲۴ و طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶۸)

از نظر تحلیل حقوقی، علت انفساخ عقد وکالت در مورد فوت وکیل، آن است که وکالت، نیابت در تصرف است و آن قابل انتقال به ورثه نیست و در مورد فوت موکل، چون شخصیت حقوقی او در اثر فوت زایل می شود، نمایندگی و نیابت از بین خواهد رفت؛ علاوه بر آنکه در وکالت، استدامه اذن لازم است و به فوت موکل، اذن مرتفع می شود. چنان که مورد وکالت، راجع به امور مالی موکل باشد، چون به فوت او دارایی اش به ورثه منتقل می شود، تصرفاتی که وکیل بعداً به عمل آورد، نسبت به مال غیر خواهد بود و فضولی شناخته می شود، اگرچه وکیل اطلاع از فوت موکل نداشته باشد؛ همچنان که در تمام موارد انفساخ است. (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۹ و ۲۴۰)

در مورد جنون نیز باید گفت نظر به اطلاق ماده «۶۷۸»، جنون خواه اطباقی باشد و یا ادواری، اگرچه مدت آن کوتاه و چند دقیقه بیشتر به طول نینجامد، موجب ارتفاع وکالت می شود؛ زیرا در اثر پیدایش جنون برای موکل، وضعیت حقوقی او تغییر پیدا می کند و اهلیت استیفا را از دست می دهد و این امر موجب می شود اذن در تصرف که استدامه آن شرط بقای وکالت است، زایل شود و چون موکل، دیگر نمی تواند در اموال خود تصرفی کند، نایب او نیز نخواهد توانست به عنوان نمایندگی، تصرفی کند. اما در مورد جنون وکیل؛ چون در اثر جنون، وکیل ممنوع از تصرف در امور مالی خود است و قانون، اعتباری برای عبارات او نشناخته است، به طریق اولی نخواهد توانست در امور مالی دیگری که رعایت هرگونه صلاح را باید بنماید، تصرف کند. قانون مدنی در

انحلال عقد وکالت به جنون یکی از طرفین، از قانون اسلام (امامیه) پیروی نموده است و مبنای آن در حقوق مزبور، اجماع است. (همان)

۳-۲. حجر یکی از طرفین

از نظر فقهی، حجر نیز یکی از عوامل بطلان وکالت است (جبعی عاملی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۶۰؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۴۶ و ۲۴۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۶۳؛ انصاری، ۱۴۲۱، ص ۱۲۳ و ۱۲۴، ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶۸؛ عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۹ و علامه حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۴۲) و حجر به معنای محجوریت موکل است، به واسطه سفاهت (عدم رشد فکری) و ورشکستگی، از تصرف کردن در آنچه در آن وکیل گرفته است؛ زیرا ممنوعیت موکل از انجام کار توسط خودش، اقتضا می‌کند که از وکیل گرفتن در آن نیز ممنوع باشد. (جبعی عاملی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۶۰)

عارض شدن رقیبت (بردگی) بر موکل، مثل اینکه موکل، کافر حربی باشد و سپس (در جنگ با مسلمانان) به رقیبت درآید (و عبد شود)، در حکم محجور شدن موکل است و اگر کافر حربی، وکیل باشد (و به رقیبت درآید)، در این صورت به منزله وکیل کردن عبد شخص دیگری خواهد بود (که به اذن مولای او موقوف است). (همان)

از نظر حقوقی نیز طبق ماده «۶۸۲» قانون مدنی: «محجوریت موکل موجب بطلان وکالت می‌شود، مگر در اموری که حجر مانع از اقدام در آن نباشد».

منظور ماده فوق از محجوریت، عدم رشد است (یعنی سفه)؛ زیرا ماده «۱۲۰۷» قانون مدنی، محجورین را سه دسته «صغار»، «اشخاص غیررشید» و «مجانین» می‌داند و محجوریت در اثنای وکالت، نمی‌تواند صغر باشد و حکم جنون را هم قانون بیان نموده است، باقی می‌ماند سفه که ماده مزبور، حکم آن را متذکر می‌شود. انحلال عقد به محجوریت وکیل یا موکل، اختصاص به وکالت ندارد، بلکه همان‌طور که ذکر شد، طبق ماده «۹۵۴» قانون مدنی: «کلیه عقود جایز به موت (و جنون) احد طرفین، منفسخ می‌شود و همچنین به سفه در مواردی که رشد معتبر است». (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۱)

پس در مواردی که سفاهت مانع از تصرف باشد (مانند معاملات)، قهراً حدوث آن در اثنای

وکالت نیز موجب انحلال وکالت خواهد شد؛ اما در اموری که سفاهت موجب حجر نیست، مثل تملک بلاعوض از قبیل قبول صلح و هبه بلاعوض و حیازت مباحات، در این نوع موارد، مانع از وکالت نیز نخواهد بود؛ نه ابتداءً و نه استدامهً. (طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۱۳ و ۴۱۴)

۳-۳. از بین رفتن مورد وکالت

از نظر فقهی، اگر موکل عملی را که مورد وکالت است، خود انجام دهد، یا اگر متعلق وکالت تلف شود، وکالت باطل می‌شود. (انصاری، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۴ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۳۶۴)

از نظر حقوقی نیز طبق ماده «۶۸۳» قانون مدنی: «هرگاه متعلق وکالت از بین برود، یا موکل عملی را که مورد وکالت است خود انجام دهد، یا به طور کلی عملی که منافی با وکالت وکیل باشد به جا آورده، مثل اینکه مالی را که برای فروش آن وکالت داده بود، خود بفروشد، وکالت منفسخ می‌شود». منظور از عبارت «از بین رفتن متعلق وکالت»، تلف شدن مورد آن است، مانند زمانی که مورد وکالت، فروش مال التجاره‌ای باشد و آن دچار حریق شود؛ زیرا انجام امر وکالت در اثر آنکه موضوع منتفی است، غیرمقدور می‌شود و عقد منفسخ می‌شود. (امامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۲)

در صورتی که انجام امر وکالت، به جهتی از جهات، موقتاً ممتنع شود، وکالت منفسخ نمی‌شود؛ مانند زمانی که مورد وکالت، مالی باشد و از طرف مقامات صالحه، به جهتی بازداشت شود، مانند آنکه مورد قرار تأمین یا برگ اجرایی قرار گیرد، پس از رفع بازداشت، وکیل می‌تواند آن را به غیر، واگذار نماید. همچنین هرگاه فروشگاه مالی که مورد وکالت است، سرقت شود و یا غرق شود، این امر خللی به وکالت وارد نمی‌آورد و پس از به دست آمدن آن مال، وکیل می‌تواند به امر وکالت اقدام کند.

۳-۴. پایان یافتن مدت وکالت

پایان مدت وکالت نیز یکی از اسباب انحلال وکالت است؛ یعنی اگر مالکی برای فروش ملک خود، به مدت چهار ماه به دیگری وکالت دهد، باعث می‌شود که پس از چهار ماه، نمایندگی وکیل، خود به خود از بین برود. (طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۱۴ و ۴۱۵، رک: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵)

نتیجه

گاهی وکالت به صورت وکالت بلاعزل است؛ یعنی وکالتی که در آن، موکل حق عزل وکیل را ندارد و همچنین وکیل نیز حق استعفا ندارد.

از نظر فقه و حقوق، شرایط صحت این وکالت عبارت است از: ۱. اهلیت طرفین؛ وکیل و موکل باید بالغ و عاقل باشند؛ ۲. متعلق وکالت: متعلق وکالت باید معلوم و قابل نیابت باشد و مباشرت موکل در آن واجب نباشد؛ ۳. واقع شدن وکالت به یکی از دو صورت: الف. وکالت وکیل به صورت شرط فعل یا شرط نتیجه، ضمن عقد لازم قرار داده شود که در این صورت، عقد وکالت جزء عقد لازم شده و کسب لزوم از آن می‌نماید و مادام که عقد اصلی باقی است، شرط ضمن آن را نمی‌توان برهم زد؛ ب. عدم عزل وکیل در ضمن عقد لازمی شرط شود، چنان‌که عقد وکالت مستقلاً واقع شود و سپس موکل، عقد لازم دیگری منعقد کند.

اما در مورد اینکه آیا در این نوع از وکالت، موکل می‌تواند بگوید که من حق دخالت در موضوعی که وکالت آن را به وکیل داده‌ام، ندارم؟ باید گفت که از نظر فقه و حقوق، موکل می‌تواند این حق را از خود سلب کند. اما در مورد محدوده این حق سلب، از نظر فقهی موکل در ضمن عقد وکالت بلاعزل، تنها می‌تواند نسبت به حق مباحی در زمان و مکان خاصی صرف نظر کند و از نظر حقوقی، موکل می‌تواند در موارد خاصی که قانون صراحتاً در مورد آن سلب حق را منع ننموده باشد و وکالت دارای مدتی محدود باشد، حق مدنی یا اجرای حق مدنی را از خود سلب کند.

از نظر فقه و حقوق، انحلال وکالت بلاعزل نیز به واسطه اموری است که عبارت است از: ۱. موت و جنون وکیل یا موکل؛ ۲. حجریکی از طرفین؛ ۳. از بین رفتن مورد وکالت؛ ۴. پایان یافتن مدت وکالت.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد، علی اکبر غفاری - محمد جواد بلاغی، من لا یحضره الفقیه، ۱۳۶۷ ش، تهران: نشر صدوق، چاپ اول.
۲. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، بی تا، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳. انصاری، مرتضی، صیغ العقود والإیقات، ۱۴۲۱ ق، قم: مجمع اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۴. انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثة)، ۱۴۱۵ ق، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
۵. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ۱۴۰۵ ق، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۶. بهبهانی، محمدباقر، رساله عملیه متاجر وحید بهبهانی (با تعلیقات میرزای شیرازی)، ۱۳۱۰ ق، تهران: حاج شیخ رضا تاجر تهرانی، چاپ اول.
۷. جمعی عاملی، زین الدین، حمید مسجد سرایی، شرح لمعه، ۱۳۸۴، قم: حقوق اسلامی.
۸. جمعی عاملی، زین الدین، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ۱۴۱۳ ق، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول.
۹. خمینی، روح الله، استفتاءات (امام خمینی)، ۱۴۲۲ ق، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۰. خمینی، روح الله، ترجمه تحریر الوسیله، علی اسلامی، ۱۴۲۵ ق، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ۱۴۰۵ ق، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۱۲. شریف الرضی، محمد، نهج البلاغه (للصیحی صالح)، ۱۴۱۴ ق، قم: هجرت، چاپ اول.
۱۳. طاهری، حبیب الله، حقوق مدنی، ۱۴۱۸ ق، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۱۴. طوسی، محمد، المبسوط فی فقه الامامیه، ۱۳۸۷، تهران، المكتبة المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، چاپ سوم.
۱۵. عاملی، محمد، اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، ۱۴۱۰ ق، بیروت، لبنان: دار التراث، الدار الإسلامیة، چاپ اول.
۱۶. علامه حلی، حسن، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین، ترجمه و شرح (فقه فارسی)، ۱۴۰۹ ق، تهران: الاسلامیه، چاپ اول.
۱۷. علامه حلی، حسن، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام، ۱۴۱۳ ق، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۱۸. فاضل لنکرانی، محمد، جامع المسائل (فارسی - فاضل)، بی تا، قم: انتشارات امیر قلم، چاپ یازدهم.
۱۹. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی: عقود اذنی - وثیقه های دین، ۱۳۷۸، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.
۲۰. مجلسی دوم، محمد، بیست و پنج رساله فارسی، ۱۴۱۲ ق، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی قدس سره، چاپ اول.
۲۱. محقق حلی، جعفر، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ۱۴۰۸ ق، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۲۲. محقق حلی، جعفر، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، ۱۴۱۸ ق، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم.
۲۳. محقق داماد بزدی، سید مصطفی، قواعد فقه، ۱۴۰۶ ق، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم.
۲۴. موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، ۱۴۰۱ ق، تهران: مؤسسه عروج، چاپ سوم.
۲۵. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، ۱۴۱۹ ق، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چاپ اول.
۲۶. موسوی گلپایگانی، سید محمد، مجمع المسائل (للکلبایگانی)، ۱۴۰۹ ق، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ دوم.
۲۷. نجفی، محمد، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ۱۴۰۴، بیروت، لبنان: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ هفتم.

بررسی قاعده اعانت برائتم

نجمه شاهرخی^۱

چکیده

یکی از قواعد مهم فقهی، قاعده حرمت اعانت برائتم است. بسیاری از مفسران و فقیهان با توجه به آیه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»، بر حرمت اعانت برائتم و عدوان استدلال کرده‌اند. اما برخی این استدلال را نپذیرفته و با توجه به کاربرد واژه تعاون و قرینه تنزیهی بودن نهی، در دلالت آیه اشکال کرده‌اند. در این نوشتار بعد از پرداختن به مبحث کلیات و مفهوم شناسی، ادله هر دو گروه مطرح شده، که با توجه به معنای تعاون و عدم قرینه، دلالت آیه بر این قاعده تام است. همچنین شرایط تحقق اعانت برائتم مورد بررسی قرار می‌گیرد که عبارت است از: ۱. حرام بودن عمل؛ ۲. قصد معین؛ ۳. عمل مثبت شخص معین؛ ۴. محقق نتیجه در خارج؛ ۵. تعدد معین و معان. **واژگان کلیدی:** قاعده اعانت برائتم، آیه تعاون، قواعد فقهی.

۱. طلبه سطح ۳، گروه فقه و اصول، جامعه الزهراء (ع)

مقدمه

قواعد فقهی، زیربنای فقه و حقوق اسلامی را تشکیل می‌دهد. از آنجا که شناخت قواعد فقهی باعث استنباط و درک بهتر مسائل فقهی می‌شود، ضرورت شناخت این قواعد را بیشتر می‌کند. یکی از قواعد فقهیه، قاعده حرمت اعانت بر اثم است که فقها در موارد فراوان به آن استناد کرده‌اند و به موجب آن، حکم به حرمت اعمالی داده‌اند که برای مکلف مستلزم اعانت بر اثم است. استناد به این قاعده اختصاص به باب خاصی از ابواب فقه ندارد؛ بلکه در مبحث مختلف اعم از معاملات و عبادات و ... به آن تمسک کرده‌اند. این قاعده در فقه امامیه کاربرد زیادی دارد و آیه و روایات متعددی در خصوص این قاعده وجود دارد.

در کتاب‌های فقهی، بابتی به این قاعده اختصاص نیافته، بلکه به صورت موردی از آن سخن به میان آمده است؛ مثلاً در موارد فروش انگور به کسی که می‌خواهد از آن شراب درست کند، یا فروش چوب به کسی که می‌خواهد بت بتراشد و یا خدمت کردن در دستگاه طواغیت و ظالمان. به عنوان مثال، شیخ انصاری (ره) در مکاسب محرمة در مبحث «مؤونة الظالمین»، تا حدودی در این زمینه بحث کرده است. (شیخ انصاری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۹۷) اما خوشبختانه فقهای متأخر، به این موضوع تحت عنوان قاعده اعانه بر اثم اشاراتی داشته‌اند. از آن جمله: مرحوم نراقی در کتاب *عوائد الایام*، فاضل لنکرانی در کتاب *قواعد فقهیه*، مرحوم بجنوردی در کتاب *القواعد الفقیهیه*. در این مقاله ضمن بررسی این قاعده، شرایط تحقق اعانت را نیز بیان می‌کنیم. از آنجا که شرایط تحقق اعانت، مورد اختلاف است، با بررسی روایات ثابت می‌شود که علم و قصد در اعانت، شرط است و در صورت اعانت در مقدمات قریبه، قصد شرط نیست.

مفهوم‌شناسی

در لغت، معاونت یا اعانت از ریشه «عون» است که اسم مصدر و به معنای یاری کردن، پشتیبانی کردن، مساعدت و دستگیری است؛ همچنان که می‌گویند: «أعانَ»؛ یعنی یاری و کمک برامری کرد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۹۸)

درباره معنای فقهی اعانت، شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: «ان الاعانة هو جعل بعض مقدمات

فعل الغير بقصد حصوله تحقق منه لا مطلقاً؛ (شیخ انصاری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۰۴) اعانت، انجام بعضی از مقدمات فعل دیگری است به قصد حصول تحقق آن فعل، نه مطلقاً. بنابراین اعانه به معنای آماده سازی مقدمات است. به نظر می رسد تحقق مساعدت، صرفاً اختصاص به مساعدت عملی ندارد، بلکه شامل کمک فکری و ارشادی نیز می شود. (لنکرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۴۹)

معاونت، یعنی فعلی از فاعل یا مباشر صادر شود و فردی مقدمات آن فعل را فراهم کرده باشد. (احمدین محمد نراقی، ۱۴۱۷، ص ۲۶) از دیدگاه امام خمینی، تهیه مقدمات و اسباب معصیت، برای کسی است که قصد ارتکاب آن را دارد؛ فرقی ندارد که این تهیه اسباب برای رسیدن به هدف باشد یا نه و یا اثم در خارج تحقق یابد یا نه در همه این موارد اعانت بر اثم بوده و حرام است. (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۱۱)

معاونت بر اثم یعنی ایجاد مقدمه ای از مقدمات فعل غیر؛ اگرچه تهیه مقدمات از روی قصد نباشد و فاعل نیز در انجام فعل مستقل باشد. (خوبی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۷۶)

در لغت، اثم به معنای گناه است. در آیه شریفه آمده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا». (بقره: ۲۱۹)

از مقابله اثم با منافع، نتیجه می گیریم که معنای اصلی آن ضرر است؛ کما اینکه گفته می شود اثم آن چیزی است که در آن ضرر و زیان باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵)

در معنای اصطلاحی اثم، باید گفت اثم ترک هر آنچه واجب است و انجام هر آنچه که حرام است و گناه و سرکشی را گویند. (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۰۹)

قواعد در لغت، جمع «قاعده» است و پایه و اساس چیزی را گویند. (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۵۵-۵۶)

در قرآن هم قواعد به همین معنا آمده است: «إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ». (بقره: ۱۲۷) قاعده فقهی، فرمولی بسیار کلی است که منشأ استنباط احکام محدودتر واقع می شود و اختصاص به یک مورد خاص ندارد؛ بلکه به معنای احکام مختلف و متعدد قرار می گیرد. (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۱) برخی از قواعد فقهی، واقعی هستند و دلیل اثبات کننده آنها اجتهادی است؛ مثل ضمان ید و قاعده اتلاف. برخی حکم شارع، به شیء عام و کلی تعلق گرفته، ولی آن شیء نه به عنوان واقعی، بلکه به عنوان شیء مجهول الحکم، موضوع و متعلق حکم شارع قرار

گرفته است، که این قواعد فقهی را اصول عملیه نیز می‌نامند. (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۸) هر مسئله‌ای که برای تشخیص احکام شرعی یا وظیفه عملی آماده شده باشد، از قواعد اصولی است که اختصاص به باب یا موضوع خاصی نداشته و متن مسئله نیز حکم شرعی نیست. اما هر حکم فقهی عامی که در ابواب مختلف فقه جریان دارد و متن آن مشتمل بر حکم شرعی است، قاعده فقهی نام دارد. قاعده فقهی عیناً بر مصداق منطبق می‌شود. مسئله اصول، تنها برای استنباط احکام شرعی کلی مهیا شده‌اند، اما قواعد فقهی برای استنباط احکام شرعی جزئی. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۱ و ۹)

مستندات قاعده

دلایل و مستنداتی که برای قاعده حرمت اعانت بر اثم می‌توان ارائه کرد، عبارتند از: قرآن کریم، روایات، عقل و اجماع.

۱. قرآن کریم

در آیه شریفه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»، (مائده: ۱) بسیاری از فقها و مفسران عبارت قرآنی بیان شده را بر حرمت اعانت بر اثم و عدوان استدلال کرده‌اند، اما برخی این استدلال را نپذیرفته و با توجه به کاربرد واژه «تعاون» و نیز وجود قرینه تنزیهی بودن نهی در آیه، بر این استدلال اشکال گرفته‌اند. در ابتدا به استدلال فقها و مفسران پرداخته و سپس اشکالات استدلال را توضیح می‌دهیم.

استدلال فقها

فقهای امامیه در ابواب مختلف، به آیه شریفه استدلال نموده‌اند:

الف. در باب نماز جمعه

قاعده حرمت اعانت بر اثم، در مبحث نماز جمعه استفاده شده است. علامه حلی می‌فرماید: «بیع فقط بر کسی که نماز جمعه بر او واجب است، حرام است و کراهت در حق طرف دیگر وجود دارد». (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۷۹) درباره فرد دیگر که مخاطب نماز جمعه نیست، دو قول وجود دارد که بهتر است بگوییم اگر فعل او موجب اعانت بر عمل حرام شود، بر اساس آیه مورد بحث، حرام

است. (طباطبایی حائری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۳۹) محقق حلی نیز به همین مسئله اشاره کرده است. (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۷) محقق اردبیلی ضمن بیان اشکال بر اطلاق آن، می‌فرماید: «ظاهر این است که در صورت قصد اعانت و توقف داشتن اصل فعلش بر قصد، اعانت محقق می‌شود». (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۸۱)

ب. باب نکاح

یکی دیگر از موارد استفاده شده برای قاعده حرمت اعانت برائتم، نکاح است. در یکی از مسائل نکاح بیان شده است که اگر مردی زنی را در ایام عده طلاق باین یا رجعی، با علم به اینکه او در ایام عده است و ازدواج در ایام عده حرام است، به عقد خود در آورد، عقد باطل است و آن زن بر او حرام ابد می‌شود. اما اگر فقط یکی از آن دو به این امر علم داشته باشند، حکم به او اختصاص می‌یابد؛ هر چند بر دیگری نیز ازدواج با او، از حیث مساعدت و اعانت برائتم و عدوان، حرام است. (عاملی جبلی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۹۸)

ج. باب مکاسب محرمه

یکی دیگر از موارد استعمال قاعده حرمت اعانت برائتم، بحث خرید و فروش و مکاسب محرمه است. فقهای شیعه از این قاعده در مباحث مختلف خرید و فروش استفاده کرده‌اند؛ از جمله محقق اردبیلی فروش سلاح به دشمنان دین را به دلیل کمک برائتم، حرام می‌داند. (احمدبن محمد محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۴۲) صاحب *مفتاح الکرامه* نیز فروش چوب به بت ساز را در صورتی که لفظاً شرط کند که بیع برای همین منظور باشد یا نیت آن را داشته باشد و بر آن اتفاق داشته باشند و یا شرط نکند، بلکه به قصد اعانت باشد. مشمول حکم حرمت دانسته؛ زیرا عمل او اعانت برائتم است. (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۱۲۴)

امام خمینی درباره حکم فروش مبیع به کسی که آن را در حرام مصرف می‌کند، می‌فرماید: «در حکم این مسئله می‌توان به چند دلیل استدلال کرد؛ من جمله حکم عقل به قبح اعانت بر ائمه و آیه *«وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»*. (طیب، ۱۳۷۸ق، ج ۱۳، ص ۲۶۱)

شیخ انصاری در چندین جا از مکاسب محرمه به آیه شریفه استدلال و اعانه برائتم بودن این‌گونه معاملات را دلیل حرمت آن دانسته؛ مثل حرمت فروش انگور به شرطی که مشتری شراب

درست کند، یا حرمت فروش چوب به شرطی که مشتری با آن صلیب، یا آلات لهو و یا قمار بسازد.

اشکالات استدلال به آیه

همان طور که گفته شد، بسیاری از فقها و مفسران بر حرمت اعانت بر ائمه، به آیه شریفه سوره مائده استدلال کرده‌اند؛ اما برخی، از دو منظر بر این استدلال اشکال وارد کرده‌اند: اول اینکه در آیه شریفه، تعاون به کار رفته و تعاون غیر از اعانت است. دوم اینکه در آیه شریفه نهی، در مقابل امر استحبابی قرار گرفته و نهی تنزیهی است.

اشکال اول

همانطور که بیان شد، فقها برای حرمت اعانت بر ائمه به آیه نخست سوره مائده استدلال کرده‌اند. در مقابل برخی گفته‌اند نهی در آیه شریفه، به عنوان تعاون تعلق گرفته است و تعاون عبارت است از اجتماع عده‌ای از افراد برای ایجاد امر خیر یا شر، تا فعل از تمامی آنها صادر شود (مانند ساختن مسجد و پل‌ها) و این برخلاف اعانت است؛ زیرا اعانت از باب افعال است و آن عبارت است از آماده ساختن مقدمات فعل غیر، به طوری که انجام آن فعل مستقل باشد. پس نهی از معاونت بر ائمه، مستلزم نهی از اعانت بر ائمه نیست. بنابراین، اگر فردی گناه کند و دیگری او را یاری رساند، بر این عمل تعاون صدق نمی‌کند؛ زیرا باب تفاعل، بیانگر انجام عمل از هر دو شخص است. (خویی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸۰)

برخی نیز اشکال را به این صورت مطرح کرده‌اند که قدر متیقن، مفهوم تعاون، اشتراک افراد در عمل واحد است؛ زیرا ظاهر لفظ تعاون، دخالت افراد در یک عمل در عرض واحد است. اما اطلاق تعاون بر اعانت یک فرد به دیگری در یک عمل، و اعانت آن دیگری به آن فرد در عمل دیگر، به صورتی که هر یک از آن دو بعضی از مقدمات عمل دیگری را ایجاد کند، خالی از مسامحه نیست؛ لذا بر عمل هر یک از افراد و همچنین بر تحصیل مقدمات عمل فرد اصیل، اعانه صدق می‌کند. اما اگر فرد اصیل، شخص غیر مباشر را اعانه کرده است، ذیل مفهوم اعانه قرار نمی‌گیرد. پس اعانه بر حسب مورد، اعم است و نهی در آیه، به اخص تعلق دارد و بنابراین بر حرمت اعم دلالت نمی‌کند. (منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۳۷)

برخی محققان نیز در بحث تفاوت مفهومی اعانت و تعاون می‌فرمایند: «اگرچه «عون» به

معنای مساعدت است، بی تردید صیغه تعاون مفهوم خاص خود را دارد و آن مشارکت و همکاری است، نه اعانه و یاری. آیه بر آن است تا روحیه همکاری و تعاون در گناه را سرکوب کند». (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۷۰)

در نتیجه، در صورتی که اعانت از یک طرف باشد. به گونه ای که یکی از آن دو واسطه ایجاد بعضی مقدمات فعل باشد. اعانت خواهد بود، نه تعاون؛ زیرا صیغه تفاعل به معنای اشتراک دو شخص در انجام کاری، وضع شده است.

جواب بر اشکال اول

در مقابل اشکال اول، فقها دو گونه پاسخ گفته‌اند: اولاً؛ خداوند که در این آیه امر به تعاون «بر» و «تقوی» کرده و از تعاون بر «اثم» نهی کرده است، اینها همه به اعتبار فعل واحد و قضیه واحده نیست، بلکه خطاب آیه به عموم مسلمانان و مؤمنان است که هر کدام دیگری را در «بر» یاری دهند و در «اثم» کمک نمایند؛ یعنی اطلاق لفظ تعاون، به اعتبار مجموعه قضایاست. (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۱)

ثانیاً؛ ریشه تعاون، «عون» است و عون به نصّ لغویون، به معنای مساعده در امر معین است و این در صورتی صدق می‌کند که شخص اصلی در امری وجود داشته باشد و دیگری او را کمک کند. (حسین علی منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۳۶)

و اینکه تعاون، فعل دو نفر است، موجب نمی‌شود که ماده از معنایش خارج شود. پس معنای تعاون زید و عمرو این است که هر کدام برای دیگری ظهیر و معین بوده و ظاهر آیه، عدم جواز اعانت در اثم است و این مقتضی ظاهر ماده و هیئت است. (همان، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳۶)

اشکال دوم

اشکال دوم بر استدلال فقها بر آیه نخست سوره مائده، این است که برخی از فقها حکم کراهت را از آیه استنباط کرده‌اند. برای نمونه، شیخ طوسی بیع کسی را که مخاطب نماز جمعه نیست، مکروه می‌داند؛ زیرا عمل او معاونت بر چیزی است که بر فرد دیگر حرام است. (محمدبن حسن طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۵۰)

برخی در استدلال مناقشه کرده و می‌نویسند: «به دلیل اینکه مقابل نکوهش اعانه بر اثم، امر به

تقوی است و چون امر به تقوی مستحب است، از این رو وجود این احتمال مانع از اثبات حکم حرمت اعانت بر اثم است. (منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ایروانی، ص ۱۵ و امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۷) برخی مفسران عبارت «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» را تعبیری از عبارت «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» دانسته و آن دو را در مقابل اضرار و ضرر که در شریعت اسلام ممنوع است، قرار داده‌اند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۳، ص ۲۹۶) برخی نیز گفته‌اند که خداوند این امر را با نهی از ضدش تأکید کرده است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴)

جواب اشکال

در جواب این اشکال بیان شده است که وجهی برای حمل نهی بر کراهت نیست؛ زیرا آیه مشتمل بر دو حکم مستقل است. خصوصاً که یکی امر است و دیگری نهی. مجرد تتابع دو جمله، مقتضی وحدت سیاق نیست؛ این مقام مشتمل بر دو حکم مستقل غیرمرتبط است. علاوه بر این، مقارن بودن اثم با عدوان، هیچ مجالی برای حمل بر کراهت باقی نمی‌گذارد؛ زیرا حرمت ظلم و عدوان، بدیهی و ضروری است. (حسین علی منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۶)

۲. روایات

درباره حرمت اعانت بر اثم روایات زیادی از معصومان علیهم‌السلام وارد شده است که در ادامه بحث، این روایات را همراه با توضیحات می‌آوریم.

روایت اول

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

«مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَوْ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ لَنِيَّ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبًا عَلَى جَهَنَّمَ أَيْسَ مِنْ رَمَّةِ اللَّهِ.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹)

کسی که بر قتل مسلمانی ولو با یک کلمه اعانت کند، روز قیامت در حالی که بین چشمانش نوشته شده نامید از رحمت خدای، می‌آید.

شبهه‌ای نیست که ایعاد. خصوصاً به این نحو. کشف از حرمت می‌کند. کلام در این است که آنچه از روایت استفاده می‌شود، حرمت اعانت بر قتل، یا اینکه مطلق اعانت بر اثم است؟ بعید

نیست که حرمتِ اعانت بر قتل باشد؛ زیرا اگر محمول حرمت باشد، ممکن است که گفته شود خصوصیتی ندارد، ولی محمول در اینجا ابعاد خاص است که در غیر قتل ثابت نیست. پس مطلق اعانت بر حرام موضوع مثل این وعید نیست. بنابراین محمول کاشف از حرمت، مختص موضوع است و از آن تجاوز نمی‌کند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۷۷)

روایت دوم

امام صادق ع به نقل از پیامبر ص می‌فرماید:

«مَنْ أَكَلَ الطَّيْنَ فَتَاتَ فَقَدْ أَعَانَ عَلَى نَفْسِهِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۶۷، ۸ح)

کسی که گِل بخورد و بمیرد، علیه خودش اعانت کرده.»

در این حدیث، حرمتِ اعانت، مفروغِ عن حساب شده و اینکه اعانت موجب استحقاق عقاب

است، خبر می‌دهد که خوردن طین از مصادیق آن است. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۲)

روایت سوم

دسته سوم روایات، احادیث فراوانی است که در مورد کمک و یاری ظالمین آمده است؛ از

جمله روایت ورام بن ابی فراس:

قال: قال ص من مشى الى ظالم وهو يعلم ظالم فقد خرج عن الاسلام. قال: وقال ص: اذ كان

يوم القيامة ينادى مناد. اين الظلمه، اين اعوان الظلمه، اين اشباه الظلمه حتى من برى لهم قلما،

فيجتمعون في تابوت من الحديد ثم يرمى به جهنم؛ (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۷۲)

کسی که برای ستمگری قدمی بردارد تا او را یاری کند، در حالی که می‌داند ستمگراست، از دین

اسلام خارج شده است. نیز گفته: هرگاه روز قیامت شود، منادی ندا می‌دهد: ظالمان کجایند؟

یاران ظالمان کجایند؟ شبیه ظالمان کجایند؟ حتی کسی که قلمی برای آنها تراشیده یا در دوات

آنها لیفه‌ای گذاشته، همه را در یک تابوت از آهن می‌گذارند و در جهنم پرت می‌کنند.

البته باید بیان داشت که این دسته از روایات در مورد اعانت بر ظلم است و نمی‌توانیم آنها را

در عموم اعانت بر اثم هم جاری بدانیم؛ چون اثم مطلق جرم است. اما عدوان فقط ظلم است،

مگر اینکه بپذیریم که اثم و عدوان به یک معنایند؛ چنان‌که مرحوم طبرسی در مجمع البیان هر

دو واژه عدوان و اثم را به معنای سرکشی از فرمان خدا دانسته. با توجه به این معنا، روایات وارده

در بحث معونه الظالمین در مورد «اعانه بر اثم» قابل استفاده است. (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۷۶) تفاوت این دو کلمه این است که اثم همواره به معنای جرم و عدوان به معنای ظلم است. روایت چهارم

روایاتی که درباره عمل شخصی که خانه خودش را برای خرید و فروش شراب اجاره می دهد نیز می تواند در مورد استدلال بر قاعده، مورد استفاده قرار بگیرد.

الف. خبر جابر:

قال: سألت ابا عبد الله عن الرجل يواجر بيته فيه الخمر. قال: حرام اجرته؛ (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۵۵، ح ۱۷۹ و عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۷۴)

سؤال کردم از مردی که خانه اش را برای فروش خمر اجاره دهد و فرمود: اجرتش حرام است. حرمت اجاره، کاشف از مبطل بودن اجاره است و مستلزم حرمت نیست. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۸)

ب. عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام:

قال: عن رسول الله في الخمر عشرة: غارسها، حارسها، عاصرها وشاربها وساقياها وحاملها والمحمولة اليه وبايعها ومشتريها واكل منها؛ (شيخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۲۴، ح ۴)

رسول خدا عليه السلام در مورد خمر، ده نفر را لعن کرده است: ۱. کارنده؛ ۲. باغبان؛ ۳. خمرساز؛ ۴. خورنده خمر؛ ۵. نوشاننده؛ ۶. حامل خمر؛ ۷. کسی که خمر برای او حمل شود؛ ۸. فروشنده؛ ۹. خریدار؛ ۱۰. خورنده ثمن خمر.

غیر از شارب خمر که اعانت بر اثم نیست، در باقی اعانت بر اثم است. البته اکل ثمن، از جهت بطلان معامله است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۹)

۳. عقل

یکی دیگر از ادله حرمت اعانت بر اثم، عقل است. عقل، به قبیح اعانت بر اثم که سبب خشم مولی می شود حکم کرده؛ همان طور که ارتکاب آن نیز عقلاً قبیح است. لذا ما را امر کرده تا آن را ترک کنیم. همچنین عقل، تهیه مقدمات و اسباب فعل حرام و اعانت بر فعل قبیح را قبیح می داند

و به این سان، معین را مستحق عقاب می‌داند. از آنجا که قوانین جزایی نیز او را مستحق کیفر می‌دانند؛ بدین جهت قوانین عرفی، مکلف به ایجاد قوانین جزایی شده‌اند؛ (بجنوردی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۶۴) مثلاً جایی که شخصی دیگری را بگیرد و نفر سوم او را بکشد و یک نفر ناظر باشد، قاتل قصاص می‌شود، ممسک به حبس ابد محکوم می‌شود و ناظر کور می‌شود. (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۷۸) این حرف با آنچه در اصول آمده که مقدمات حرام، حرام نیست، منافاتی ندارد؛ زیرا آنچه در اصول گفته شده، انکار ملازمه بین حرمت اشیا در مقدمات آن است و آنچه در اینجا ثابت کردیم، ادراک عقل به قبح تعاون بر معصیت و گناه است، نه به سبب اینکه مقدمه حرام است، بلکه به دلیل اینکه عقل مستقلاً به قبح اعانه بر حرامی که از دیگری صادر می‌شود حکم می‌دهد. پس نزد عقل، معین جرم مانند شریک جرم است؛ اگرچه در میزان قبح با هم متفاوتند. (حسین علی منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۲)

۴. اجماع

چهارمین دلیل حرمت اعانت برائت، اجماع علما است. البته اگرچه فقهای عظام، اجماع بر حرمت اعانت برائت دارند، ولی با وجود آیه و سایر دلایل، اجماع فاقد اعتبار است. قهراً این، اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی دلیل مستقلاً نیست. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۰۸) چنین اجماعی را مرحوم نراقی در *عوائد الایام* (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۵) و حسینی مراغی در کتاب *العناوین* (سید میرابوالفتح حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶۴) ذکر کرده‌اند.

شرایط تحقق اعانت

در مبحث حرمت اعانت برائت، به پنج شرط نیاز است تا اعانت تحقق یابد:

۱. حرام بودن عمل

فرض معاونت برائت، هنگامی تحقق می‌یابد که عمل ارتكابی توسط کمک‌شونده، از گناهان محسوب شود. گناه بودن یک عمل در شرع، با آنچه در حقوق عرفی به عنوان جرم شناخته می‌شود مساوی نیست. جرم در اصطلاح حقوق عرفی، فعل یا ترک فعلی است که قانون برای آن

مجازات معین کرده باشد. بدیهی است که منظور از مجازات، کیفرهای دنیوی است؛ در حالی که گناهان شرعی، جز در موارد معدودی از سوی شارع، آثار کیفر دنیوی بر آنها اعلام نشده است و شخص در صورت ارتکاب، نزد خداوند مستحق کیفر اخروی است. ناگفته نماند که برای دسته اخیر از گناهان، در فرض آثار اجتماعی، حاکم می‌تواند در صورت لزوم، بر ارتکاب آنها مجازات معین کند. در این صورت نیز این گناهان جرم محسوب می‌شود و مرتکب، مجازات خواهد شد. (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۸۰)

بنابراین اگر اصل عمل جرم نباشد، معاونت در آن هم جرم نخواهد بود. در هر صورت، اگر به نحوی آن را تبرئه کنند، که موجب عدم مسئولیت شود، موجب عدم مسئولیت معاون نخواهد شد. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۴۴)

۲. عمل مثبت شخص معین

برای تحقق اعانت برائتم، لازم است که عمل مثبتی از شخص معین سرزده باشد. فعل منفی، از قبیل سکوت و عدم اقدام به جلوگیری از ارتکاب حرام، نمی‌تواند از مصادیق اعانت محسوب شود؛ مثلاً شخصی که از وقوع سرقت در خانه همسایه مطلع می‌شود و سکوت می‌کند و اقدام به جلوگیری نمی‌کند، عمل وی اعانت برائتم نیست.

در خصوص سرزدن فعل مثبت برای تحقق معاونت در جرم، از ماده ۴۳ قانون مجازات اسلامی نیز کاملاً استفاده می‌شود. البته ذکر دو نکته لازم است:

یکم) حقوق عرفی با توجه به اصل قانونی بودن جرم و مجازات، چون ترک فعل از مصادیق معاونت محسوب نمی‌شود. مرتکب آن را مستحق کیفر نمی‌داند. از نظر شرعی نیز همان طور که گفته شد، ترک فعل، از مصادیق اعانت برائتم نیست، اما با توجه به وجوب امر به معروف و نهی از منکر، چه بسا شخص ساکت مرتکب معصیت شود.

دوم) در معاونت برائتم، صدق استناد لازم بوده و اینکه گفته شد ترک فعل از مصادیق اعانت محسوب نمی‌شود، به خاطر فقدان استناد است. از این رو، باید اعتراف کرد که در برخی موارد، ترک فعل به علت وجود عنصر استناد، از مصادیق اعانت است؛ مثل وجود وظیفه برای اشخاص

خاص، مانند نگهبانی که از سرقت منزلی می‌تواند جلوگیری کند، اما اقدامی به عمل نیاورد. (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۸۵ و ۱۸۰)

۳. قصد معین

عده‌ای از فقها همچون محقق ثانی در حاشیه شرح/ارشاد، شیخ انصاری در مکاسب محرمه (شیخ انصاری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۰۴) و ابن ادریس در سرائر، (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۸۴) با استناد به روایاتی، معتقدند که اگر کسی مقدمات فعل حرام را بدون قصد انجام دهد (مثل اینکه انگور را به شراب فروش یا چوب را به مجسمه‌ساز بفروشد)، هرچند علم و اطلاع داشته باشد، مرتکب فعل حرام نشده است؛ زیرا از دیدگاه این افراد، معاونت عبارت است از انجام برخی مقدمات به قصد حصول نتیجه. روایات مورد استناد آنها عبارت است از:

۱. عمرو بن اذینه می‌گوید: به امام صادق علیه السلام نامه نوشتم و از ایشان در مورد مردی که انگور دارد و انگور و خرما را به کسی می‌فروشد که می‌داند آن را در خمر یا مسکر استفاده می‌کند، سؤال کردم. آن حضرت در جواب فرمودند: اشکالی ندارد؛ زیرا انگور به صورت حلال فروخته می‌شود؛ ولی خریدار، آن را به شکل حرام درمی‌آورد. (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۲۹) در این روایت، لفظ «یَعْلَمُ» آمده؛ یعنی فروشنده می‌داند که خریدار از اینها در امر حرام استفاده می‌کند.

۲. روایت ابن کهمس که می‌گوید: از امام صادق سؤال کردم، من درخت انگور دارم و هر ساله آب انگورها را می‌گیرم و آنها را در خم‌های بزرگ می‌ریزم و پیش از آنکه به جوش آید، آنها را می‌فروشم، حکم آنها چگونه است. امام فرمودند: اشکالی ندارد. اما اگر به جوش آید، فروش آنها جایز نیست. سپس فرمودند: همین‌طور نیز ما خرما را به کسی که می‌داند آنها را به خمر تبدیل می‌کند، می‌فروشیم. (همان، ۱۴۰۹ق، ص ۲۳۱)

این دو روایت دلالت بر این دارد که علم، به تنهایی کافی نیست و قصد هم لازم است؛ اگرچه روایت دوم به دلیل عدم وثاقت ابن کهمس ضعیف است.

عده‌ای از فقها از قبیل شیخ طوسی، محقق اردبیلی، صاحب حدائق، صاحب ریاض و امام خمینی برای تحقق اعانت، صرف علم و اطلاع را کافی می‌دانند؛ اعم از اینکه معاون قصد اعانت

داشته باشد یا خیر و اعم از اینکه فعل محرمه واقع شود یا خیر. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۸۵، المكتبة الرضویه؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۵۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۲۰۵؛ طباطبایی حائری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۰۰ و امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۳) این دسته از فقها برای دلیل فتوای خویش، به عموم آیه شریفه و اطلاق روایات زیر تمسک می جویند: (منتظری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۶۲)

۱. روایت عمرو بن اذینه از امام صادق علیه السلام که می گوید: «به امام صادق علیه السلام نامه ای نوشتیم و در مورد شخصی که چوب دارد و آنها را به کسی می فروشد که از آن صلیب درست می کند، حکم مسئله را سؤال کردم، امام فرمودند: چنین عملی انجام ندهد».

۲. صحیح عمر بن حریت از امام صادق علیه السلام که در مورد فروختن درخت توت به کسی که صلیب یا بت می سازد، سؤال کرده است. حضرت در جواب فرمودند: «جایز نیست». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۷۷) با توجه به اطلاق این روایات، صرف علم در حرمت اعانت کفایت می کند، گرچه قصدی وجود نداشته باشد.

معتقدین به نظریه اول، برای حل تعارضی که بین روایات وجود دارد، به جمع روایات به شرح زیر دست زده اند:

یک وجه جمع، حمل بر این است که طرفین معامله شرط کرده باشند از چوب بت یا صلیب درست کنند و یا بر این کار تبانی کرده باشند.

در مقابل فقهای دسته دوم می گویند دلیلی برای مسلمانان وجود ندارد که در متن یا خارج آن، ساختن بت یا صلیب را شرط کرده باشند، سپس نزد امام بیایند و از جواز یا حرمت آن سؤال کنند. اولی آن است که روایات را حمل بر کراهت کنیم. همان طور که عده ای از فقها نیز به مکروه بودن فتوا داده اند. (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۸۷)

شاهد آن، سؤال حلبی است در مورد فروختن آب انگور به کسی که آن را شراب می سازد که امام فرمود: در آن عیبی نمی بینم، ولی بیع انگور به کسی که آن را طبخ کند یا سرکه درست کند، برای من دوست داشتنی تر است. (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۳۱)

در این مورد، قول سومی هم هست و آن تفصیل بین زمانی است که آن مقدمه بعد از اراده اثم برای آن اثم باشد، ولی انجام اثم و گناه متوقف بر آن مقدمه باشد؛ مثل زمانی که شخص بخواهد

بزند و زدن متوقف است بر اینکه عصا در دستش باشد. پس دادن عصا با علم به اراده ضارب بر زدن، اعانت بر ائمه است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵۲ و بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۸)

بنابر این هرگاه قصد بر انجام جرمی تعلق گرفت، چنانچه عملی از سوی معاون صورت گیرد که علت تامه و یا جزو اخیر علت تامه باشد، معاونت محقق است. هرچند که معاون قصد نتیجه نداشته باشد، اما اگر عمل معاون از مقدمات بعیده باشد، معاونت جز با وجود قصد صدق نمی‌کند. صاحبان این نظریه معتقدند روایاتی را که به طور مطلق ذکر شده، باید بر موردی حمل کرد که معاون، قصد ترتب نتیجه را داشته است. یک نمونه از روایات به این شرح است:

پیامبر ﷺ در خمر، ده دسته را که شامل افراد زیر است لعنت فرمودند: غرس کننده درخت انگور؛ هرس کننده آن؛ آب‌گیرنده؛ نوشنده؛ ساقی؛ حامل شراب؛ کسی که شراب برای او حمل می‌شود؛ فروشنده؛ مشتری؛ کسی که ثمن حاصل از فروش خمر را می‌خورد.

غرس و هرس کردن آن نسبت به شرب خمر، از مقدمات بعیده است و در صورتی معاونت تلقی می‌شود که با قصد حصول نتیجه باشد؛ در غیر این صورت، لازم می‌آید بسیاری از مشاغل که لازمه حیات اجتماعی است، تعطیل شوند. (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۹۰)

به نظر می‌رسد نظریه تفکیک میان مقدمات بعیده و نزدیک، اقوی است. این نظریه با قول محقق اردبیلی که می‌فرماید: «ظاهر آن است که مراد از اعانت بر گناه، وقتی است که توأم با قصد باشد، یا به نحوی که عرفاً صدق نماید؛ مثل اینکه شخص ظالمی برای ایراد ضربِ مظلومی، از فردی تقاضای عصا کند و او بدهد و یا برای نوشتن مطالب ظالمانه‌ای قلمی طلب کند و او اجابت نماید»؛ (اردبیلی، بی تا، ص ۲۹۷) زیرا در مورد مقدمات قریبه، صدق عرفی اعانت هست و در مورد مقدمات بعیده، صدق عرفی اعانت نیست و باید قصد هم باشد.

۴. تحقق نتیجه در خارج

برخی از فقها مانند مرحوم نراقی، معتقدند که وقوع گناه در خارج، شرط لازم برای صدق معاونت در گناه است؛ (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۹) زیرا آنچه که از ظاهر آیه شریفه مستفاد است، وقوع گناه در خارج است.

شیخ انصاری معتقد است که حصول نتیجه، شرط اعانت بر اثم نیست. به نظر ایشان اگر کسی انگور را برای ساختن خمر به شخص دیگر بفروشد، خواه انگور تبدیل به خمر شود یا نه، معاونت بر اثم محقق است. (شیخ انصاری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۰۶)

از نظر صاحب جواهر، هم قصد و هم تحقق نتیجه در خارج برای صدق اعانت لازم است و اگر نتیجه حاصل نشود، مساعدت‌کننده، به جهت تجری و قصد ایجاد معصیت مستحق مجازات است، نه اعانت. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۱ و محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱۹۱)

شیخ انصاری می‌فرماید: «در این صورت، اگر کسی قصد ایجاد معصیتی نماید و دیگری به مرتکب این معصیت اعانت و مساعدت کند و اتفاقاً فعل معصیت به وقوع پیوندد، آیا کمک‌کننده به دو جهت مستحق مجازات است؟ قطعاً جواب منفی است و کمک‌کننده فقط از یک جهت، یعنی اعانت بر اثم، مستحق کیفر است نه بیشتر؛ پس معلوم می‌شود، نفس قصد ایجاد معصیت، کافی است.» (شیخ انصاری، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۰۶)

از آنجا که برخی اعانت را ایجاد مقدمه‌ای از مقدمات فعل می‌دانند، پس زمانی که آن فعل صادر نشود، مساعدت فعل معدوم معنا ندارد؛ در نتیجه وجود نتیجه در خارج را شرط تحقق اعانت می‌دانند. (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۶۷)

۵. تعدد کمک‌کننده و کمک شونده

در بحث اعانت بر اثم، همواره از دو شخص معین و معان صحبت می‌شود؛ همان‌گونه که در حقوق عرفی، از معاون و مباشر صحبت می‌شود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا در اعانت، همواره باید تعدد شخص باشد یا اینکه معین و معان می‌تواند در یک فرد جمع شود؟ آیا یک شخص می‌تواند نسبت به خود، معاون باشد؟ مثلاً کسی که انگور می‌خرد تا شراب بسازد، آیا عمل خرید، معاونت برای ساختن خمر محسوب است؟

شیخ انصاری عمل خرید انگور را اعانت نمی‌داند. ایشان می‌فرماید: «کسی که زمینی را اجاره می‌کند، درخت انگور در آن می‌کارد، آن را آب می‌دهد و سرپرستی می‌کند؛ آیا می‌توانیم بگوییم که چند گناه کرده است؟ قطعاً جواب منفی است.» (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱۹۲)

علت مطرح شدن این بحث، روایتی است از امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند: کسی که خاک بخورد و پس از آن بمیرد، علیه نفس خویش کمک کرده است. (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۹۴)

این روایت، از بحث اعانت برائت خارج است؛ زیرا فرض وجود معین، فرع بر وجود معان است و مراد از اعانت در اینجا اعانت تعبدی است و مترتب شدن آثارش بر آن، ممکن است گفته شود زمانی که مرگ مترتب است غالباً بر خوردن گل، پس آکل طین همواره این قصد را دارد و اعانت به لحاظ قصد است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵۷)

نتیجه گیری

با بررسی گفتار لغت شناسان و مفسران درباره آیه دوم سوره مائده باید گفت بسیاری از فقها و مفسران اسلامی در ابواب مختلف، به این آیه شریفه استناد کرده‌اند و دلالت آن را بر حرمت اعانت برائت، تام یافته‌اند.

با توجه به این تحقیق، نتیجه‌های زیر به دست آمد:

- یک: قاعده حرمت اعانت برائت، از قواعد مشهود و متداول بین فقهاست.
- دو: بسیاری از فقها، از این قاعده در ابواب مختلف فقهی استفاده کرده‌اند.
- سه: جهت اطلاق اعانت برائت، شرایطی وجود دارد که بین فقها مورد اختلاف است؛ مانند قصد و تحقق خارجی عمل.
- چهار: علم و قصد معاون در تحقق اعانت، ملاک است، اما اگر این دو عنصر نبود، ولی عرف، عمل معاون را معاونت بداند، باز هم عمل وی معاونت در گناه است و اگر معاونت در مقدمات قریبه باشد، نیاز به قصد نیست؛ ولی اگر در مقدمات بعیده باشد، قصد هم لازم است.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، چاپ سوم، بيروت: دارالفكر، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، چاپ اول، تهران: المكتبة الجعفرية لاحیاء آثار الجعفریه، بی تا.
۳. اسدی کاظمی (فاضل)، مسالك الافهام الى آیات الاحکام، چاپ دوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۵.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، مکاسب، ترجمه: محمد مسعود عباسی، چاپ سوم، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۹۲.
۵. ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی، حاشیة المكاسب، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعة المدرسین، ۱۴۰۵ق.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۸. حسینی عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامه فی شرح القواعد العلامه، چاپ اول، قم: انتشارات وابسته به جامعه مدرسین؛ ۱۴۱۹ق.
۹. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی، العناوین الفقهیه، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۰. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم دواء کلام العرب من الکلوم، چاپ اول، بيروت: دار الفكر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۰ق.
۱۲. خوبی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، مقرر: محمد علی توحیدی، بيروت: دار الهادی، ۱۴۱۲ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، چاپ اول، لبنان: دارالعلم، دارالشایسته، ۱۴۱۲ق.
۱۴. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۵. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، اشرح انصیر فی شرح المختصر النافع، چاپ اول، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
۱۶. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۷. طوسی، ابوجعفر بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، چاپ اول، تهران: دارالمکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۱۸. طوسی، ابوجعفر بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، ۱۳۸۷ق.
۱۹. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ق.
۲۰. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، الروضة البهیمة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ اول، قم: کتاب فروشی داودی، ۱۴۱۰ق.
۲۱. عاملی، سید محمد حسین، الزبدة الفقهیه فی شرح الروضة البهیمة، چاپ چهارم، قم: دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۴۲۷ق.

۲۲. فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، چاپ اول، قم: چاپخانه مهر، ۱۴۱۶ق.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، چاپ اول، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۵. مجلسی اصفهانی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، چاپ اول، تهران: المکتبه الجعفریه.
۲۷. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح الارشاد الذهان، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۲۸. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۹. محقق داماد بزدی، سید مصطفی، قواعد فقهی، چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۳۰. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، چاپ اول، قم: عالم، ۱۳۷۹.
۳۱. منتظری، حسین علی، دراسات فی مکاسب المحرمه، چاپ اول، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۳۲. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، قواعد الفقهیه، چاپ اول، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۳۳. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، قواعد الفقهیه، چاپ سوم، تهران: مؤسسه عروج، ۱۴۰۱ق.
۳۴. موسوی خمینی، سید روح الله، مکاسب محرمة، چاپ اول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۳۵. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۳۶. نراقی، احمد بن محمد، عواید الایام فی بیان قواعد الاحکام، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۴۱۷ق.

نگاهی به اقسام وطن در فقه

مهناز دهقان^۱

چکیده

یکی از مسائل مورد نیاز هر مسلمانی که باید به آن آگاهی داشته باشد، احکام وطن است؛ زیرا وطن موضوع مباحثی از جمله: اتمام و قصر صلا، وجوب و عدم وجوب روزه، بخشی از فروع فقهی حج و... است. با توجه به پیشرفت روزافزون بشریت و گسترش روابط، اهمیت هرچه بیشتر آگاهی به این مسئله مشخص می‌شود؛ اما آگاهی از احکام وطن و عمل به آنها، در گرو این است که مکلف با ماهیت وطن و اقسام آن آشنایی داشته باشد. در این مقاله که به روش کتابخانه‌ای نوشته شده است، تلاش کرده‌ایم اقسام وطن (عرفی و شرعی) در فقه را بررسی کرده و ادله و شروط هرکدام را مطرح کنیم.

واژگان کلیدی: اقسام وطن، وطن عرفی، وطن شرعی، فقه اسلامی.

مقدمه

بخشی از علوم انسان ساز دین اسلام، احکام و مسائل عملیه است. انسان مسلمان همیشه برای انجام تکالیف شرعی خود، نیازمند آگاهی از مسائل احکام بوده و هست؛ لذا اگر مجتهد یا محتاط نیست. باید آنچه را که مورد نیاز اوست، خصوصاً مورد ابتلای دائمی را، از راه تقلید کسب کند. همان گونه که لازم است یک مسلمان از راه تحقیق، به اصول اعتقادی یقین پیدا کند و در کسب فضائل و ترک رذایل، کوشا باشد. همچنین باید مسائل شرعی مورد نیاز خود را که به گونه های مختلف با زندگی او در ارتباط است، یاد بگیرد.

از جمله مسائل مورد نیاز هر مسلمان که باید به آن آگاهی داشته باشد، احکام وطن است. در شرع مقدس اسلام، وطن در اتمام و قصر صلاة و وجوب و عدم وجوب روزه و در بخشی از فروع فقهی حج و...، نقش بسزایی دارد؛ اما آگاهی از احکام وطن و عمل به آنها، در گرو این است که مکلف، با ماهیت وطن و اقسام آن آشنایی داشته باشد. به عبارت بهتر، تا زمانی که مکلف از ماهیت و اقسام وطن آگاه نباشد، آگاهی از احکام وطن برای او چندان ثمری ندارد. با رجوع به کتاب های فقهی و روایی، مشخص می شود که اقسام و احکام وطن مسئله مهمی بوده و در مورد آن احادیث متعددی وارد شده و به تدریج در قرون بعدی، بیشتر به این مسئله توجه شده است تا اینکه از قرن های دوازده و سیزده به بعد، کتاب های مفصل و کاملی مثل *الحقائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة* نوشته یوسف بن احمد بن ابراهیم بحرانی آل عصفور (قرن ۱۲)، *کتاب الصلاة* نوشته مرتضی بن محمد امین انصاری (قرن ۱۳)، *جواهر الکلام* نوشته محمد حسن نجفی (قرن ۱۳)، *تقریر بحث السید البروجردی* با تقریر علی پناه اشتهاردی از بیانات آقا حسین طباطبایی بروجردی (قرن ۱۴) و *کتاب الصلاة* نوشته عبدالکریم حائری یزدی (قرن ۱۴) به این مسئله پرداخته اند.

در عصر حاضر نیز موسوعه الامام الخوئی با تقریر جمعی از اساتید و بزرگان از بیانات سید ابوالقاسم موسوی خوئی (متوفی ۱۴۱۳)، حائز اهمیت فراوانی است. این کتاب که شرحی بر *عروة الوثقی* مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی (متوفی ۱۳۳۷) است، از جمله کتاب های جامع و کاملی است که در ۲۳ جلد به چاپ رسیده است. در جلد ۲۰، احکام وطن در باب صلاة را به خوبی بررسی کرده و مسائلی همچون اقسام وطن، قاطعیت وطن، اعراض از وطن، امکان تعدد

وطن، تبعیت در وطن و... را با توجه به روایات مربوط، مطرح کرده است. با جستجوی فراوان در مورد موضوع این پژوهش، تنها مقاله مرتبطی که یافت شد، مقاله «الوطن فی کلمات الفقه والفقها» نوشته محمد حسن رستمیان است که در دو فصل طولانی، مباحث گوناگونی همچون اقسام وطن، اعراض از وطن، بلاد کبیره و... را مطرح کرده که البته به زبان عربی است.

مشکل اصلی در آثار قبلی این است که همه آنها به زبان عربی نگارش شده اند. علاوه بر اینکه در این کتاب ها، در لابه لای مباحث به اقسام وطن توجه کرده اند و بحث اصلی یا مجزای آنها اقسام وطن نیست؛ لذا با توجه به ضرورت و اهمیت بحث اقسام وطن و مشکلات آثار قبلی، این مقاله به نگارش در آمده است تا هم جامعی از نظرات فقهای متقدم و متأخر باشد و هم اینکه برای عموم مردم قابل استفاده باشد. سؤال اصلی این مقاله این است که اقسام وطن از دیدگاه فقه چیست؟

مفهوم شناسی

۱-۱- وطن در لغت

ظاهر کلمات اهل لغت این است که «وطن» مرادف محل اقامت و سکونت است. (طباطبایی بروجردی، آفاحسین، تقریر بحث سید بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۵۳ و اشتهازدی، ۱۴۲۹، ج ۱۹، ص ۱۸۹) و اصل واحد در ماده آن، انتخاب مکانی برای اقامت است. (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۱۳، ص ۱۴۱) برای کلمه وطن چندین معنا بیان شده است:

- مکان و محل انسان و «أوطان الأغانم»: آغلی که وارد آن می شوند. «أوطن فلان أرض کذا»: آن را به عنوان محل و مسکنی که در آن اقامت کند انتخاب کرد. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۵۴)
- مکان و جایگاه انسان. به خاطر همین، به آغل چهارپایان «وطن» گفته می شود. (مقری فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۴)
- منزلی که در آن اقامت می شود و مکان و محل انسان است. «وَطْنٌ بِالْمَكَانِ» و «أَوْطَنَ»: اقامت کرد. «أَوْطَنَهُ»: به عنوان وطن انتخاب کرد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۴۵۱)

۱-۲-۱- وطن در اصطلاح

وطن در اصطلاح، به دو قسم عرفی و شرعی، و وطن عرفی به دو قسم اصلی و اتخاذی تقسیم می‌شود.

۱-۲-۱-۱- وطن عرفی

منظور از وطن عرفی، محلی است که عرف حکم می‌کند که آنجا محل سکونت و استقرار شخص است. وطن عرفی دو نوع است: اصلی و اتخاذی. (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۵۰ و طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۸۰)

الف. وطن اصلی

قدما و متأخرین به علت کمال وضوح این نوع از وطن، متعرض تعریف آن نشده‌اند، اما آنچه از عبارات معاصرین برمی‌آید، این است که به محلی که انسان در آنجا به دنیا می‌آید و رشد و نمو پیدا می‌کند، وطن اصلی می‌گویند. (اصفهانی، سید ابوالحسن، ۱۴۱۵، ص ۶۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۷۹۷ «نظر حضرت امام»؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۳؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸، ص ۲۲۷؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۰؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۴ و حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۲۸)

بعضی از بزرگان می‌فرمایند: «کون البلد مسقط رأسه و محل تولده و نشئه و نموه، فهذا ما یسمی بالوطن الاصلی؛ به محل تولد و رشد و نمو انسان، وطن اصلی می‌گویند». (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸، ص ۲۲۷)

در تبیین الصلاة آمده است: «ما یکون محل اقامته باعتبار کون مولده و محل نشوه؛ به جایی که محل اقامت انسان باشد، به اعتبار اینکه محل تولد و محل رشد و نمو او باشد، وطن اصلی می‌گویند». (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۳)

ب. وطن اتخاذی

به جایی که انسان به عنوان محل و مسکن خود، با قصد اقامت دائمی انتخاب می‌کند و در آنجا ساکن می‌شود، وطن اتخاذی می‌گویند. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۶؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۸؛ حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۲۸؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۰؛ صدر، ۱۴۰۳، ص ۳۹۷ و نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۲۴۵) البته برخی از علما، قید دوام در وطن اتخاذی را شرط نمی‌دانند، که در شروط وطن اتخاذی بررسی خواهد شد.

۱-۲-۲- وطن شرعی

به محلی که انسان در آنجا ملکی داشته باشد و شش ماه در آنجا سکونت کرده باشد، وطن شرعی می‌گویند. (حلی، محقق، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۲۳؛ حلی، علامه، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۴۶؛ بحرانی، آل عصفور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۵۹؛ صدر، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۴۲؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۴۸۶؛ نجفی، بی تا، ج ۷، ص ۴۹۷ و انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۷)

۲- اقسام وطن و دلایل آن

طبق آنچه در مفهوم اصطلاحی وطن گذشت، وطن به عرفی و شرعی تقسیم می‌شود. وطن عرفی نیز دارای دو قسم اصلی و اتخاذی است. در این قسمت، دلایل و شروط این سه قسم (اصلی، اتخاذی، شرعی) بررسی می‌شود:

۱-۲- وطن اصلی

در قسمت مفهوم شناسی گفته شد که وطن اصلی محلی است که انسان در آنجا به دنیا می‌آید و رشد و نمو پیدا می‌کند. اکنون دلایل و شروط آن را بررسی می‌کنیم:

۱-۱-۲- دلایل وطن اصلی

دلیل اول: تبادر

یکی از دلایل اقامه شده در اثبات صحیح بودن حمل حکم وطن بر وطن اصلی، «تبادر» است. (پیوست شماره ۱) با شنیدن لفظ وطن، محل تولد و رشد و نمو انسان به ذهن می‌رسد.

دلیل دوم: صحت حمل وعدم صحت سلب (پیوست شماره ۲)

حمل لفظ وطن بر محل رشد و نمو، صحیح است و سلب لفظ وطن از آن صحیح نیست و این نشان از وضع حقیقی لفظ وطن بر چنین جایی دارد. برخی از فقها گفته‌اند:

فان محل تولد الانسان ووطن آبائه وأجداده یعدّ فی العرف وطن الانسان ویصح حمل الوطن

علیه ولا یصح سلب العنوان عنه وهذان علامتا الحقیقة؛ محل تولد و وطن اجداد

انسان، در عرف وطن انسان شمرده می‌شود و حمل وطن بر چنین جایی صحیح

است و سلب عنوان وطن از آن صحیح نیست و این دو، نشان از این هستند که چنین جایی حقیقتاً وطن است. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۲۸۰)

دلیل سوم: روایات اهل بلد

برخی از فقها، این دسته از روایات را دلیل بر وطن اصلی دانسته‌اند. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۶ و کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۷)

۱. صحیحہ اسحاق بن عمار

در برخی از کتاب‌ها از این روایت، تعبیر به موثقه شده است، (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۳۸ و روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۳۹) ولی صفوان از اصحاب اجماع است و اسحاق بن عمار نیز امامی ثقة است؛ لذا این روایت صحیحہ است.

محمد بن الحسن یاشناده عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن أهل مكة - إذا رأوا عليهم إتمام الصلاة - قال نعم؛ از ابا الحسن عليه السلام از اهل مکه سؤال کردم که آیا وقتی زیارت می‌کنند، بر آنها کامل خواندن نماز واجب است؟ فرمودند: بله. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۷۲، ابواب صلاة مسافر، ب ۶، ج ۶)

۲. صحیحہ اسماعیل بن جابر

طبق نرم افزار «درایة النور» تمام راویان این روایت، امامی ثقة هستند؛ لذا روایت صحیحہ است.

محمد بن الحسن عن الحسين بن سعيد عن صفوان ومحمد بن سنان جميعاً عن إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام يدخل علي وقت الصلاة - وأنا في السفر - فلا أصلي حتى أدخل أهلي - فقال صل وأتم الصلاة - قلت (فدخل علي) وقت الصلاة - وأنا في أهلي أريد السفر - فلا أصلي حتى أخرج - فقال فصل وقصر - فإن لم تفعل فقد خالفت (والله) رسول الله صلى الله عليه وآله؛ به ابی عبد الله عليه السلام عرض کردم که در حالی که در سفر هستم، وقت صلات فرا می‌رسد و من تا زمانی که بر اهلم وارد شوم نمازم را نمی‌خوانم. فرمود: نمازت را کامل بخوان. عرض کردم وقت نماز فرا می‌رسد و من نزد اهلم هستم و نمازم را نمی‌خوانم و به سفر می‌روم. فرمود: نمازت را شکسته بخوان. پس

اگر مخالفت کنی؛ به خدا قسم که با رسول الله ﷺ مخالفت کرده‌ای. (حرّ عاملی،

۱۴۰۹، ج ۸، ص ۵۱۳، ب ۲۱، ح ۳)

این دسته از روایات اشاره به وطن عرفی و دلالت بر اتمام نماز اهل هر بلد یا اتمام با دخول بر بلدی که اهل شخص در آن هستند، دارند. مراد از «اهل البلد»، متوطن در آن و مراد از «دخول بر اهل»، دخول در وطنی است که اهل انسان در آن وطن است و نیز هر مکانی که عرفاً وطن و مسکن شخصی شناخته شود؛ بر آن شخص صدق می‌کند که اهل آن بلد است یا دخول بر اهلش داشته است. بنابراین، این روایات دلالت بر وطن اصلی - که نوعی از وطن عرفی است - دارند. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۶. کمپانی صفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۷ و طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۲۰) لازم به تأکید است که این روایات، بر خصوص وطن اصلی دلالت ندارند، بلکه صرفاً به خاطر دلالتی که بر وطن عرفی - که وطن اصلی نوعی از آن است - دارند، می‌توان ادعا کرد که دلیل بر وطن اصلی هستند.

۲-۱-۲- شروط وطن اصلی

در کتاب‌های فقهی درباره وطن اصلی، از شرطیت یا عدم شرطیت زادگاه، قصد دوام، اقامه سته اشهر و ملک سخن به میان آمده که ما آنها را به ترتیب بررسی می‌کنیم.

الف. شرطیت زادگاه

با توجه به تعاریفی که در مفهوم‌شناسی وطن اصلی آمد، متوجه می‌شویم که در عبارات علما به دو قید «محل تولد» و «محل رشد و نمو» اشاره شده است. در مورد قید اول، باید گفت که گاهی اوقات شرایط طوری می‌شود که شخص در شهر دیگری غیر از محل زندگی والدین به دنیا می‌آید و بعد به محل زندگی آنها منتقل می‌شود و در آنجا رشد و نمو پیدا می‌کند. در این مورد با وجود اینکه محل رشد و نمو شخص، محلی غیر از محل تولد اوست؛ عرف به محل رشد و نمو او وطن اصلی می‌گوید. به خاطر همین است که برخی از علما در تعریف خود، قید «محل تولد» را نیاورده‌اند:

الوطن الاصلی الذی نشأ فیہ لا اشکال ولا خلاف فی کونه قاطعاً؛ وطن اصلی که شخص

در آن رشد و نمو پیدا می‌کند، هیچ اشکال و اختلافی در قاطع بودن آن نیست.

(انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۵)

بنابراین، می‌توان گفت که قید «محل تولد» به این دلیل در کلام برخی از فقها آمده است که معمولاً

محل تولد هر شخصی، محل رشد و نمو او نیز می‌شود؛ پس این قید در ماهیت وطن اصلی دخالته ندارد، بلکه غالباً این‌طور است که محل تولد شخص، وطن اصلی او نیز می‌شود. اما قید «محل رشد و نمو» در ماهیت وطن اصلی دخالت دارد؛ چون این قید است که نوعی علاقه بین شخص و آن محل به وجود می‌آورد، به گونه‌ای که شخص را به آن محل منسوب می‌کند و باعث می‌شود شخص در آن محل غریبه نباشد.

ب. قصد دوام

به خاطر اطلاق ادله، قصد دوام در وطن اصلی شرط نیست. (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۷۹۷ «نظر امام خمینی، خوئی، گلپایگانی، مکارم»؛ فیاض کابلی، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۷۱ «نظر بروجردی، خوانساری، موسوی خویی، گلپایگانی» و صافی گلپایگانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۸) امام خمینی (ره) می‌فرماید:

ظاهر این است که در وطن اصلی، قیدی معتبر نیست، بلکه مکانی که محل رشد و نمو و وطن پدر و مادر باشد، وطن شخص است. (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۷۹۷) از نظر عرف نیز دلیلی بر معتبر دانستن آن وجود ندارد. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۱) به خاطر همین، به محل تولد رشد و نمو شخص، مادامی که اعراض نکرده است، وطن می‌گویند، ولو عدم قصد دوام همراه با غفلت و فراموشی از این قید یا عدم آن بوده باشد. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۲۰)

ج. شش ماه ماندن و وجود ملک:

در وطن اصلی اقامت شش ماهه یا وجود ملک، شرط نیست؛ بلکه محل تولد و رشد و نمو، مادامی که شخص در آنجاست، مطلقاً وطن اوست. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۶؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۸؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۰؛ فیاض کابلی، محمد اسحاق، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، ج ۴، ص ۴۱۳؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۸ و بصری بحرانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۳۲) برخی از فقها در این باره، به خاطر اطلاق ادله، ادعای عدم خلاف در نص و فتوا کرده‌اند. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۵؛ طباطبایی حکیم، سید محسن، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۰۵ و طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۹۴)

صاحب ریاض می‌گوید:

الوطن الأصلی الذی لا خلاف فتوی ونصا فی انقطاع السفر به مطلقاً ولو لم یکن له فیه

ملك ولا منزل مخصوص أصلاً؛ وطن اصلی، وطنی است که در نص و فتوا، در مورد قاطعیت آن مطلقاً، ولو اگر در آن ملک یا منزل مخصوص نداشته باشد، اختلافی وجود ندارد. (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۹۴)

همچنین ادله ای که شرط وجود ملک و اقامه سته اشهر را کرده اند، مختص به غیر وطن اصلی (یعنی شرعی) هستند. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۵ و نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۲۴۵) علاوه بر اینکه اگر حصول ملک در وطن اصلی هم شرط باشد، بسیاری از متوطنین که صاحب هیچ ملکی نیستند، باید نمازشان شکسته باشد و این بدیهی البطلان است؛ (روحانی قمی، بی تا، ص ۴۴۰) چون اصل در صلا، اتمام است و فقط به سبب خوف یا سفر، قصر عارض می شود. (اکمل بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۷۹)

۲-۲- وطن اتخاذی

در مبحث مفهوم شناسی بیان شد به جایی که انسان به عنوان محل و مسکن خود با قصد اقامت دائمی. با اختلاف در قید دوام. انتخاب می کند و در آنجا ساکن می شود، وطن اتخاذی می گویند. اکنون دلایل و شروط آن را بررسی می کنیم:

۲-۲-۱- دلایل وطن اتخاذی

دو دسته روایات وجود دارد که دلیل بر اثبات وطن اتخاذی هستند:

طایفه اول: روایات اهل بلد (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۳۸؛ روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۳۹ و رستمیان، بی تا، ص ۱۴)

در بحث ادله وطن اصلی، به این روایات اشاره شد و در آنجا گفته شد که این دسته از روایات، اشاره بر وطن عرفی و دلالت بر اتمام نماز اهل هر بلد یا اتمام با دخول بر بلدی که اهل شخص در آن هستند، دارند. مراد از «اهل البلد»، متوطن در آن و مراد از «دخول بر اهل»، دخول در وطنی است که اهل انسان در آن وطن است. نیز هر مکانی که عرفاً وطن و مسکن شخصی شناخته شود، بر آن شخص صدق می کند که اهل آن بلد است یا دخول بر اهلش داشته است. بنابراین، این روایات دلالت بر وطن اتخاذی. از آن جهت که نوعی از وطن عرفی است. دارند. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۶؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۷ و طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۲۰)

طایفه دوم: روایات استیطان (انتخاب وطن) (اشتهاردی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۲۰۸؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۷؛ روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۳۹ و رستمیان، بی تا، ص ۱۴)

چندین روایت ذیل این گروه قرار می‌گیرند؛ از جمله دو روایت صحیح‌ه علی بن یقطین و صحیح‌ه حلبی:

۱. صحیح‌ه علی بن یقطین

طبق نرم افزار «درایة النور»، تمامی روایان این حدیث امامی ثقه هستند و لذا روایت صحیح‌ه است. محمد بن علی بن الحسین باسناده عَنْ سَعْدِ عَنْ أَبِي يُوْبَ عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَاقُطِ بْنِ يَاقُطِ بْنِ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ لِي ضِياعاً. وَمَنَازِلَ بَيْنَ الْقَرْيَةِ وَالْقَرْيَتَيْنِ. (الْمَرْسُخُ وَ) الْمَرْسَخَانِ وَالثَّلَاثَةُ. فَقَالَ كُلُّ مَنْزِلٍ مِنْ مَنَازِلِكَ لَا تَسْتَوِطُهُ. فَعَلَيْكَ فِيهِ التَّقْصِيرُ؛ به امام کاظم عليه السلام عرض کردم: مرا مزارع و منازلی هست که میان اینها دو فرسخ و سه فرسخ فاصله هست، چه کنم؟ فرمودند: هر منزلی را که وطن خود نساخته باشی، برتوست که در آن نماز را قصر کنی. (اصفهانی، مجلسی اول، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۴ و حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ب ۱۴، ح ۱۰، ص ۴۹۴)

۲. صحیح‌ه حلبی

روایت حلبی، دیگر حدیثی است که از آن فهمیده می‌شود که وطن اتخاذ شده، از مصادیق وطن است. طبق نرم افزار «درایة النور»، تمامی روایان این حدیث امامی ثقه هستند و لذا روایت صحیح‌ه است. محمد بن علی بن الحسین عَنْ سَعْدِ عَنْ أَبِي يُوْبَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ يُسَافِرُ فَيَمُرُّ بِالْمَنْزِلِ لَهُ فِي الطَّرِيقِ. يُتِمُّ الصَّلَاةَ أَمْ يَقْصُرُ. قَالَ يَقْصُرُ إِنَّمَا هُوَ الْمَنْزِلُ الَّذِي تَوَطَّنَهُ؛ از امام صادق عليه السلام در مورد مردی که مسافرت می‌کند و در سر راهش به منزلی که دارد مرور می‌کند، سؤال کردند که آیا نمازش را تمام بخواند یا قصر؟ امام فرمودند: شکسته بخواند. منزلی که در آنجا تمام می‌کنند، منزلی است که در آنجا توطن کند. (اصفهانی، مجلسی اول، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۴ و حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ب ۱۴، ح ۸)

در این روایات صراحتاً آمده است که هر مکانی که وطن شخص باشد، نماز در آنجا تمام است. معنای «توطنه» از باب تفعل و «تستوطنه» از باب استفعال، اتخاذ مکانی به عنوان وطن است. همچنین تعبیر به «کل» در روایات اول و سوم، دلالت بر این دارد که منظور از وطن، وطن اتخاذی است؛ چون در وطن اصلی تعدد، امکان ندارد. لذا این روایات دلایل محکمی بر اثبات وطن اتخاذی هستند. (اشتهاردی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۲۰۸)

۳-۲-۱- شروط وطن اتخاذی

در این بحث نیاز به بررسی سه شرط نیت دوام، وجود ملک و اقامه سته اشهر است.

الف. قصد دوام

در مورد شرطیت قصد دوام در وطن اتخاذی، چند قول وجود دارد:

۱. اشتراط قصد دوام؛
۲. اشتراط عدم توقیت؛
۳. عدم شرطیت قصد دوام و شرطیت اقامت به مدت طولانی.

قول اول: اشتراط قصد دوام

صاحب عروه از کلمات فقها، شرط بودن قصد دوام را استظهار کرده و بیان داشته‌اند: ظاهر کلمات فقها این است که قصد توطن دائمی در صدق وطن عرفی شرط است؛ پس تصمیم بر سکونت در محلی به مدت طولانی (مثل سی سال یا بیشتر)، در صدق وطن کفایت نمی‌کند. اما اینکه ما بگوییم با قصد توطن به مدت سی سال یا بیشتر صدق وطن نکند. مشکل است. پس بعید نیست در چنین مواردی، عرف حکم به صدق وطن کند و احوط این است که به خاطر مراعات، احتیاط حکم به جمع بین حکم مسافر و حاضر کنیم. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۴۷ «نظر صاحب عروه») در توضیح، لازم است بیان کنیم که برای اولین بار، بحث وطن اتخاذی توسط علامه در کتاب تذکره یافت شد: «لو اتخذ بلدًا دار اقامة، کان حکمه، حکم الملک...؛ اگر بلدی را به عنوان محل اقامت انتخاب کند، حکمش حکم ملک است». (حلی، علامه، بی تا، ج ۴، ص ۳۹۲) سپس ایشان در قواعد الاحکام (حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۲۵) و نهاییه الاحکام نیز به این مطلب اشاره کرده. در نهاییه

الاحکام قید دوام را به وطن اتخاذی اضافه کرده‌اند: «ولو اتخذ الغریب بلداً دار اقامة ولم یکن له فیه ملک، حکمه حکم الملک... ما لم یتغیر نية الاقامة المؤبدة فیه». (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱ و ۱۷۸) بعد از علامه، متأخرین از ایشان وطن اتخاذی را با قید دوام مطرح کرده‌اند؛ به عنوان نمونه: شهید در الذکری (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۰۹) و البیان (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۲، ص ۲۶۲) و الدروس (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۱۱)، شهید ثانی در روض الجنان (عاملی، شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۰۲۹)، حائری در ریاض المسائل (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۴۹) صاحب المدارک الاحکام (موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۴۴۵) و... (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۲۴۵؛ انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۶۱؛ حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۲۸؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۰؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۱۴؛ موسوی خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۴۹ و مرعشی نجفی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۱۷ و...)

برخی هم ادعای شهرت در مسئله را عنوان کرده‌اند. (موسوی خوئی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۵؛ بحرانی، آل عصفور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۷۵ و رستمیان، بی تا، ص ۱۷ «به نقل از مستند العروة»، ج ۸، ص ۲۳۷) صاحب حدائق می‌گوید:

الحق العلامة ومن تبعه بالملك كما هو القول المشهور اتخاذ البلد دار اقامه علی الدوام». (بحرانی، آل عصفور، ۱۴۰۵، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۷۵) علامه و متأخرین ایشان، اتخاذ بلد به عنوان محل اقامت علی الدوام را طبق قول مشهور، به ملک ملحق کرده‌اند. به این ترتیب، مشخص می‌شود که اصل بحث وطن اتخاذی و قید دوام، از زمان علامه شروع شده و قبل از ایشان اثری از ذکر این نوع وطن نبوده است. بنابراین، اینکه صاحب عروه قید دوام را به ظاهر کلام علما نسبت داده‌اند؛ نسبت خوب و درستی نیست، مگر اینکه منظور ایشان، ظاهر کلمات علمای بعد از علامه بوده باشد.^۱ (اشتهاردی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۲۲۴؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۸ و رستمیان، بی تا، ص ۱۷) که در آن صورت هم، این شهرت به دلیل اینکه شهرت فتوایی مجرد از نص است، حجت نخواهد بود و استدلال به آن برای اثبات شرط قصد توطن دائمی، صحیح نیست. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۱ و رستمیان، بی تا، ص ۱۷)

۱. طبق نظر صاحب مدارک (ج ۲، ص ۲۲۴) و تبیان الصلاة (ج ۲، ص ۸)، این شهرت از زمان شهیدین است، ولی بنده قید دوام را در نهایت الاحکام مشاهده کردم.

با رجوع به اهل لغت و عرف و همچنین دقت در معنای وطن از نظر آنان، متوجه می‌شویم که آنان نیز قصد توطن دائمی در صدق وطن را شرط ندانسته‌اند، بلکه به هر جایی که هر کسی برای اقامت و سکونت خود انتخاب کند، به گونه‌ای که هر وقت از آنجا برای کاری خارج می‌شود، دوباره به آنجا برگردد، وطن می‌گویند. (اشتهاردی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۱۹۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۷، ص ۲۲۳؛ تبریزی، ابوطالب جلیل، ۱۴۲۱، ص ۲۰۹؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۱۰ و ۲۸۱ و طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۸)

روایات اهل بلد و روایات استیطان (دو دلیل ما برای اثبات وطن اتخاذی) نیز از این جهت اطلاق دارند. بنابراین در عرف و لغت و شرع، دلیلی بر شرطیت قصد توطن دائمی در وطن اتخاذی وجود ندارد. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۱)

قول دوم: اشتراط عدم توقیت

برخی از فقها معتقدند در صدق وطن، قصد توطن دائمی لازم نیست، اما توقیت در صدق وطن مضراست؛ لذا اگر کسی قصد اقامت موقت، معین و محدود - حتی اقامت طولانی مثل بیست سال - در جایی را داشته باشد؛ آنجا وطن او نخواهد بود. (اشتهاردی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۲۲۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۷۱ «نظر طباطبایی، بروجردی و خوانساری»؛ بنی فضل، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۷۱؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۳۴ و اصفهانی، سید ابوالحسن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۱۷)

دلایل این گروه این موارد است:

۱. صحت سلب وطن: با این توضیح که وقتی کسی قصد اقامت موقت در جایی، هر چند طولانی را می‌کند، سلب لفظ وطن از چنین جایی صحیح است. (اشتهاردی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۲۲۶)
۲. عدم تبادر: عرفاً از لفظ وطن، معنایی جامع که هم سکونت مطلق و هم موقت را شامل بشود، متبادر نمی‌شود. به عبارت دیگر، مفهوم وطن عبارت از اقامت کثیره - به گونه‌ای که کثرت در صدق وطن دخالتی داشته باشد - نیست، بلکه ملاک اقامت مطلقه است. (اشتهاردی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۲۲۶)
۳. تمسک به اصل استصحاب: بر فرض نادیده گرفتن دلایل قبلی، توقیت در صدق وطن، شک ایجاد می‌کند. چون قبلاً آنجا وطن شخص نبوده است؛ اکنون نیز حکم قبلی را استصحاب می‌کنیم. (اشتهاردی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۲۲۶)

در جواب باید گفت:

۱. صحت سلب و عدم صحت سلب، دو علامت برای استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی هستند. در صورت صحت سلب معنایی از لفظی، آن معنا معنای مجازی خواهد بود. در صورت عدم صحت سلب، آن معنا معنای حقیقی خواهد بود. برای ما صدق وطن بر محلی که برای سکونت موقت انتخاب شده است. ولو مجازاً کافی است. (رستمیان، بی تا، ص ۲۰)
 ۲. تبادل برعکس مطلبی است که شما فرمودید. بلکه اگر شخصی در مکانی. ولو موقتاً. سکونت کند، لفظ وطن متبادر می شود. منتها مقید به توقیت است. (رستمیان، بی تا، ص ۲۰)
 ۳. بعد از صدق وطن بر چنین جای. ولو مجازاً، دیگر نوبت به اجرای اصل استصحاب نمی رسد. در اینجا جا دارد که بگوییم شاید منظور کسانی که وطن اتخاذی را مقید به قصد توطن دائمی دانسته اند، عدم قصد توقیت باشد. (بنی فضل، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۷۱ و رستمیان، محمد حسن، بی تا، ص ۲۰) همان گونه که برخی صراحتاً به این مطلب اشاره کرده اند: (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸، ص ۲۵۲؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۷۲ «نظر بروجردی و خوانساری» و صافی گلپایگانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۸)
- فالمستفاد من أمثال هذه الروایات: أن الوطن هو المكان الذي اتخذ مسكناً ومنزلاً له، وأما قصد اتخذه وطناً دائماً فلا دليل عليه. ولعل مراد من قیده به عدم قصد التوقیت؛ فإنه مضرّ ومنافٍ للاستيطان؛ مستفاد از روایات این است که وطن، مکانی است که انسان به عنوان مسکن و منزل خود انتخاب می کند و اما قصد اتخاذش به نیت دوام، دلیلی بر آن وجود ندارد. و شاید مراد کسانی که وطن را مقید به قصد دوام کرده اند، عدم قصد توقیت باشد؛ چون توقیت با استيطان منافات دارد. (بنی فضل، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۷۱)

قول سوم: عدم شرطیت قصد دوام و شرطیت اقامت به مدت طولانی

گروه دیگری از فقها قائل به این هستند که قصد توطن دائمی در وطن اتخاذی، شرط نیست، بلکه قصد بقا در آنجا به مدت طولانی (مثلاً بیست سال) کافی است. نتیجه این قول، این است که توقیت اگر برای مدت طولانی باشد اشکال ندارد. البته به شرط اینکه لوازم استقرار و شئون استيطان، مثل انتقال اهل و عیال و اشتغال به تجارت یا کار دیگر، محقق شود؛ به صورتی که

آن محل از نظر عرف، مسکن و وطن او محسوب شود. دلیل این قول، عدم دلیل شرعی بر شرط بودن قصد توطن دائمی و صدق عرفی و لغتی وطن بر چنین جایی است. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۹۹؛ روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۳؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸، ص ۲۲۷ «کمتر از ده سال نباشد» و تبریزی، ۱۴۲۷، ص ۱۵۴)

برای تحقق وطن اتخاذی، قصد بقا به مدت طولانی نیز لازم نیست؛ بلکه اگر کسی در جایی قصد زندگی و سکونت به مدت قابل توجهی داشته باشد. به طوری که عرفاً در آنجا مسافر محسوب نشود. برای تحقق وطن اتخاذی کافی است؛ زیرا همچنان که در بحث مفهوم شناسی گذشت، جایی که انسان مستقر می شود و برای سکونت برمی گزیند، وطن او محسوب می شود. در چنین جایی، مسافر محسوب نمی شود. لذا برخی از فقها سکونت چهار سال (فیاض کابلی، بی تا، ج ۴، ص ۴۲۴) و برخی سکونت سه سال (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۴۰) را برای تحقق وطن کافی دانسته اند. برخی از علما نیز بیان کرده اند هر جایی که انسان در آنجا عرفاً مسافر نباشد، وطن اوست: (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۸؛ بحرانی، محمد سند، ۱۴۱۳، ص ۲۰۹؛ طباطبایی قمی، سید تقی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۲۸۱؛ شبیری زنجانی، ۱۴۳۰، ص ۲۸۳ و حسینی سیستانی، ۱۴۲۲، ص ۱۹۳)

الوطن عبارة عن محل ومكان قد استقرّ فيه زمانا يصدق به عليه أنّ مقرّه ومأواه بحيث يكون مسافرتة منه باعتبار بعده عن ذلك المكان، وحضوره باعتبار وروده فيه؛ وطن عبارت است از محل و مکانی که شخص، مدت زمانی را در آنجا استقرا پیدا کند که به واسطه این استقرار، برای شخص صدق مقر و مأوا کند؛ به گونه ای که با دور شدن از آن محل، مسافر و با وجود در آن، حاضر محسوب شود. (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶، ص ۴۵۲)

ب. وجود ملک

آیا در وطن اتخاذی داشتن، ملک شرط است، یا اینکه مجرد سکونت کافی است و فرقی ندارد که خانه ای که در آن سکونت دارد، اجاره ای باشد یا عاریه ای یا وقفی (مثل مدارس علمیه)، یا اینکه حتی مهمان باشد؟
در این مورد نیز دو قول وجود دارد:

۱. عدم شرطیت وجود ملک

۲. شرطیت وجود ملک

قول اول: عدم شرطیت ملک

برخی معتقدند که ظاهر بلکه مقطوع، این است که در وطن اتخاذی داشتن، ملک شرط نیست. (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۲؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۳۵؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۰؛ بصری بحرانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۳۱؛ فیاض کابلی، بی تا، ص ۴۱۳؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۸ و حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۲۸) بلکه برخی ادعای شهرت (روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۱) و حتی بالاتر از آن، ادعای عدم خلاف در نص و فتوا برای عدم شرطیت ملک کرده‌اند. (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۵۰؛ انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۶؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۲۲ و طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۰۵)

صاحب ریاض می‌گوید: «لا أشکال ولا خلاف فی عدم اعتبار الملك فی الوطن المستوطن فیه؛ هیچ اشکال و اختلافی در عدم اعتبار ملک در وطن اتخاذی نیست». (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۵۰) برخی از اعلام، ادعا کرده‌اند که ما نه تنها دلیل بر اعتبار ملکیت نداریم، بلکه دلیل ما بر عدم اعتبار آن، اطلاق روایات است: (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۰۵؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۲۵؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۳۵ و روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۱)

الظاهر بل المقطوع به عدم اعتبار الملكية، لعدم الدلیل علیه، بل الدلیل علی عدمه، وهو اطلاق الروایات؛ ظاهر بلکه مقطوع، عدم اعتبار ملکیت است؛ به خاطر عدم دلیل بر آن. بلکه ما بر آن دلیل داریم و آن اطلاق روایات است. (موسوی خوئی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۳۵)

به نظر می‌رسد منظور ایشان از اطلاق روایات، روایات طایفه اول (روایات اهل بلد) باشد. این روایات از جهت سکونت اهل بلد در خانه اجاره‌ای، شخصی و... مطلق هستند.^۱ (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۶ و اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۶) اما روایات طایفه دوم (روایات استیطان) از این جهت

۱. مرحوم اردبیلی این احتمال را داده‌اند، ولی بعد عدول کرده‌اند که بین وطن اصلی و اتخاذی، فرق است و روایات اهل بلد، علی الظاهر فقط وطن اصلی را شامل می‌شوند.

اطلاق ندارند؛ بلکه ظاهر «كُلُّ مَنْزِلٍ لَا تَسْتَوِطُهُ فَلَيْسَ لَكَ بِمَنْزِلٍ. وَلَيْسَ لَكَ أَنْ تُتِمَّ فِيهِ» (حزعاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ب ۱۴، ح ۶) و «فَيَمُرُّ بِالْمَنْزِلِ لَهُ فِي الطَّرِيقِ» (حزعاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ب ۱۴، ح ۸) اعتبار ملکیت است. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۶ و اشتهازدی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۲۰۷) به همین دلیل، برخی از علما قائل به شرطیت ملک شده‌اند.

قول دوم: شرطیت وجود ملک

این گروه معتقدند که در وطن اتخاذی، داشتن ملک شرط است و دلیل ادعای خود را روایات استیطان و روایات کثیری (حزعاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ب ۱۵، ح ۷ و ۶، ص ۵۲۵ و ۵۲۶...) که دلالت بر شکسته بودن نماز مسافر، مادامی که اقامه ده روز نکرده است، می‌دانند. در این روایات نیز اشاره به ملک شده است. (اردبیلی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۹)

در جواب قول دوم باید گفت:

اولاً: منظور از منزل و منازل، دار مملوک نیست؛ چون لام اضافه برای ملکیت نیستند؛ بلکه برای اختصاص هستند. (عاملی، شهید ثانی، ۱۴۰۲، ص ۳۸۶؛ انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۸؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۴ و رستمیان، بی تا، ص ۲۵)

ثانیاً: طبق ظاهر این روایات، آنچه مهم است این است که شخص، محل را به عنوان منزل خود انتخاب کرده باشد و این در صورتی حاصل می‌شود که شخص، منزل را به عنوان مقر خود انتخاب کند و قصد استیطان در آنجا را داشته باشد تا با حضورش در منزل، مصداقی از حاضر (در مقابل مسافر) در منزلش باشد؛ نه اینکه منظور روایات این باشد که آنجا که به عنوان مقر انتخاب کرده است ملک او باشد. (کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۷)

همچنین ما دلایلی داریم که عدم شرطیت ملک را تأیید می‌کند:

۱. بسیاری از متوطنین، در وطن اتخاذی خود ملکی ندارند. معتبر دانستن ملک باعث می‌شود نماز اکثر متوطنین شکسته باشد و این از آنجا که اصل در نماز، اتمام است و قصر فقط به سفر جامع شرایط و خوف عارض می‌شود، بدیهی البطلان و بعید است. (موسوی خوئی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۶ و اکمل بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۷۹) مفهوم لغتی و عرفی استیطان، بالضرورة متقوم به ملک نیست. (موسوی خوئی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۳۶ و فیاض کابلی، تعالیق مبسوطه علی العروه، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۳)

۲. برخی از روایات که ملکیت را شرط دانسته‌اند (مثل روایت ابن بزیع که در بحث وطن شرعی خواهد آمد) منصرف به وطن شرعی هستند، (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۹؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۶ و نجفی، بی تا، ج ۱۴، ص ۲۴۵) مگر اینکه بگوییم آن روایت مطلق استیطان را تفسیر می‌کند. که این جداً بعید است. بلکه با آنچه عرف در معنای استیطان می‌گوید، منافات دارد. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۹) اگر کسی بگوید که آن روایت، وطن شرعی را اثبات نمی‌کند و منظور از آن، وطن عرفی است، در جواب می‌گوییم که در روایت، قید غالبی بیان شده است؛ چون اغلب افراد متوطن، خانه‌ای می‌خرند و در آن سکونت می‌کنند. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۳۷)

۳. بفرض چشم‌پوشی از دلایل خود بر عدم شرطیت ملک، در جایی که فرد ملک ندارد، در قصر و اتمام، شک حاصل می‌شود و اصل اتمام جاری می‌شود. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۹ و اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۳۷)

ج. اقامت شش‌ماهه (مدت اقامت برای تحقق وطن اتخاذی)

در مورد مقدار زمان لازم در اقامت برای تحقق وطن اتخاذی، بین علما اختلاف وجود دارد و سه قول در این زمینه وجود دارد:

(۱) وجوب اقامت شش ماهه؛

(۲) وجوب اقامت به حدی که عرف حکم به تحقق وطن اتخاذی کند؛

(۳) تحقق وطن اتخاذی به مجرد سکونت همراه با اسباب زندگی، با قصد توطن.

قول اول

ظاهر کلام شهید اول (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۰۹) و اکثر متأخرین ایشان (عاملی، شهید ثانی، ۱۴۰۲، ص ۳۸۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۵۷ و موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۴۵۵ و...) اعتبار اقامه ستة اشهر است. شهید اول آورده است:

لو اتخذ بلدا دار مقامة علی الدوام، فالظاهر ان حکمه حکم الملك... وهل يشترط هنا استيطان الستة الأشهر؟ الأقرب ذلك، لتحقق الاستيطان الشرعی مضافا الى العرفی؛ اگر کسی بلدی را به عنوان محل اقامت علی الدوام انتخاب کند، ظاهر این است

که حکمش حکم ملک (وطن شرعی) است... و آیا در آن استیطان ستة اشهر لازم است؟ اقرب این است که لازم است تا علاوه بر استیطان عرفی، استیطان شرعی نیز محقق شود. (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۰۹)

در *روض الجنان* آمده است:

وفي حكمه اتخاذ البلد دار اقامة على الدوام كما ذكره (المصنف) وكثير من الأصحاب ويمكن الاستدلال عليه بالخبر السابق لصدق اسم المنزل عليه واللام كما يدل على الملك يدل على الاختصاص بل هي فيه أظهر. فيشترط فيه الاستيطان ستة أشهر كالمملك؛ و در حکم ملک (وطن شرعی) است: اتخاذ بلدی به عنوان محل اقامت علی الدوام، همان طور که مصنف و بسیاری از اصحاب آن را ذکر کرده اند و ممکن است استدلال بر آن به واسطه خبر سابق. روایت ابن بزيع^۱. به خاطر صدق اسم منزل بر آن و لام، همان طور که دلالت بر ملک دارد؛ دلالت بر اختصاص نیز دارد و بلکه در آن اظهار است. پس استیطان ستة اشهر در وطن اتخاذی، مانند ملک (وطن شرعی) که در آن استیطان شش ماهه شرط است) شرط است. (عاملی، شهید ثانی، ۱۴۰۲، ص ۳۸۶)

در حدائق هم بر این مطلب ادعای شهرت شده است:

الحق العلامة ومن تبعه بالملك كما هو القول المشهور اتخاذ البلد دار اقامه على الدوام. ثم ان من تأخر عن العلامة اختلفوا في انه هل يشترط اعتبار الستة الأشهر المعترف في الملك في هذا البلد؟ ظاهر الذكري ذلك... وبالجملة فالمشهور هو الأول؛ علامه و کسانی که بعد از ایشان آمده اند. همان طور که قول مشهور است. اتخاذ بلد به عنوان دار اقامه علی الدوام را به ملک (وطن شرعی) ملحق کرده اند. متأخرین از علامه، در شرط

۱. روایت ابن بزيع، روایتی است که ما در اثبات وطن شرعی خواهیم آورد. «محمد بن علی بن الحسین عن سعد عن مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقْضُرُ فِي ضَيْعَتِهِ. فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَبُوءَ مَقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ فِيهَا مَنْزِلٌ يَسْتَوْطِنُهُ. فَقُلْتُ مَا الْإِسْطِيطَانُ. فَقَالَ أَنْ يَكُونَ لَهُ فِيهَا مَنْزِلٌ يُقِيمُ فِيهِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ. فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ نَبِيَتْ فِيهَا مَتَى دَخَلَهَا؛ از امام کاظم علیه السلام درباره مردی که در مزرعه خود شکسته می خواند سؤال کردم. پس فرمودند که مادامی که اقامه ده روز نکرده است، اشکالی ندارد، مگر اینکه در آنجا منزلی که در آن قصد استیطان کرده، داشته باشد. پس گفتم استیطان چیست؟ فرمودند که این است که در آنجا منزلی داشته باشد که در آن، شش ماه اقامت کرده باشد. پس در چنین جایی هر وقت داخل شود، نمازش را کامل بخواند.

بودن اقامه سته اشهر که در ملک شرط است، در این بلد اختلاف کرده اند. ظاهر
ذکری شرطیت آن است... و به طور کلی، مشهور شرطیت اقامه سته اشهر است.
(بحرانی، آل عصفور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۷۵)

غایت آنچه گفته شده یا ممکن است در وجه اعتبار این نظر گفته شود، این است که:

(۱) اولویت

در بحث وطن شرعی، خواهیم گفت که در تحقق وطن شرعی دو شرط وجود دارد: اقامه سته
اشهر و وجود ملک. اما در وطن اتخاذی گفته شد که وجود ملک شرط نیست. حال اگر ما در
وطن شرعی با وجود ملک، اقامه سته اشهر را شرط می دانیم، در وطن اتخاذی که برای تحقق
آن، وجود ملک شرط نیست؛ باید به طریق اولی اقامه سته اشهر شرط باشد. (عاملی، شهید اول،
۱۴۱۹، ج ۴، ص ۴۵۵؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۴۵۵؛ روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۱؛ کمپانی اصفهانی،
۱۴۰۹، ص ۱۲۸ و ترحینی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۷۸)

در جواب به این دلیل باید گفت:

الف) اعتبار اقامه سته اشهر در وطن شرعی - برفرض اثبات آن - به خاطر دلیل خاص است، ولی
در وطن اتخاذی دلیلی برای شرط دانستن آن وجود ندارد، بلکه دلیل بر عدم شرطیت آن وجود
دارد. بنابراین، مجالی برای اولویت وجود ندارد. (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۰۵ و روحانی قمی،
بی تا، ج ۶، ص ۴۴۱)

ب) بین دو وطن، وجه جامعی وجود ندارد تا بتوان به لحاظ اولویت، چیزی را ثابت کرد.
(کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۸)

۲) وطن عرفی مادامی که وطن شرعی هم نباشد، اثری ندارد و از آنجا که در وطن شرعی اقامه
سته اشهر لازم است؛ در اینجا هم باید شرط باشد. (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۰۹؛ روحانی قمی،
بی تا، ج ۶، ص ۴۴۱ و کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۸)

در جواب باید گفت هیچ لزومی وجود ندارد که هر دو باید محقق باشند. (نجفی، بی تا، ج ۷،
ص ۴۹۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۸ و روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۱) فقط باید آنچه که عرف وطن
می داند، از نظر شرع هم امضا شود. در اینجا اخبار استیطان و اهل بلد دلیل امضا هستند و اینکه

وطن عرفی با شرط ندانستن اقامه سته اشهر، شرعی نمی شود؛ ضرری نمی رساند. (کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۸) طبق استدلال به روایت صحیحه ابن بزیع، امام در این صحیحه با قولشان «ان یکون له منزل یقیم فیه سته اشهر» مطلق استیطان را تفسیر می کند؛ پس این صحیحه مقیدی برای اطلاقات روایات استیطان است. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۶؛ انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۶؛ کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۸ و روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۱)

در جواب باید گفت که این صحیحه مختص به وطن شرعی است (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۴۹۵ و انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۶ و ۲۷) و اینکه در آن مطلق استیطان تفسیر می شود، جداً بعید است؛ بلکه با آنچه عرف از معنای استیطان شهادت می دهد، منافات دارد. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۶ و ۲۷) و در واقع این صحیحه نفس اقامت را تفسیر می کند، نه مطلق استیطان. بنابراین، نسبت این روایت با روایات استیطان، نسبت مقید به مطلق نیست. (کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۸)

قول دوم: وجوب اقامه به حدی که عرف حکم به تحقق وطن نماید (نجفی ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۴۹۵؛ حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۲۸؛ بصری، بحرانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۳۱؛ جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶، ص ۱۶۴؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۷۲ "نظر کاشف الغطاء" و موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۶)

فائلین به این مطلب معتقدند از آنجا که استیطان فقط اسم برای نفس نیت نیست، بلکه اسمی برای عمل خارجی ناشی از قصد و نیت است؛ پس لاجرم برای محقق شدن صدق مزبور، نیاز به اقامه خارجی وجود دارد. (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۶) البته حدّ این اقامه از جهت قصر و طول، با اختلاف اشخاص و خصوصیات، مختلف می شود. چه بسا برای شخصی با اقامه یک روز محقق شود. مثلاً شخصی که خانه ای یا مغازه ای می خرد و وسایل زندگی و... را به آنجا منتقل می کند و به درس یا تدریس یا تجارت و مثل اینها مشغول می شود؛ لزوماً نیاز به گذر زمان ندارد و از همان روز اول، صدق وطن محقق می شود. بعضی اوقات هم بسته به شرایط اشخاص، نیاز به اقامه یک ماه یا بیشتر یا کمتر است. (حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۲۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۲۷ "نظر کاشف الغطاء" و موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۳۶)

قول سوم: تحقق وطن اتخاذی، به مجرد سکونت در مکانی همراه با اسباب زندگی با قصد توطن برخی معتقدند که به مجرد اتخاذ وطن، صدق وطن حاصل می شود و نیازی به اقامه سته اشهر

یا کمتر نیست؛ همان طور که در وطن اصلی معتبر نیست. (فیاض کابلی، تعالیک مبسوطه علی العروة، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۴؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۵ و اصفهانی، ۱۴۱۵، ص ۶۶) دلیل ایشان این است که حدوث توطن، همانند حدوث سایر اوصافی است که در آنها بنا بر ملازمت آنها همراه تلبس به آنها - فی الجمله - کفایت می‌کند. همانا کسی که بنا را بر خیاطی یا نجاری یا... می‌گذارد و اسباب آن شغل را فراهم کرده، شروع به کار می‌کند؛ آن وصف به مجرد تلبس به آن صدق می‌کند و متوقف بر مرور زمان - چه کم و چه زیاد - نیست. همان‌گونه است کسی که در جایی استقرار پیدا می‌کند و بنا بر بقا دارد؛ به مجرد سکونت، صدق وطن محقق می‌شود. (سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۵)

۲-۳ - وطن شرعی

در مفهوم شناسی گفته شد به محلی که انسان در آنجا ملکی داشته و شش ماه در آنجا سکونت کرده باشد وطن شرعی می‌گویند. اکنون دلایل و شروط آن بررسی می‌شود:

۲-۳-۱ - دلایل وطن شرعی

برای اثبات وطن شرعی، دو دلیل اقامه شده است: اجماع و روایات.

۱. اجماع یا شهرت ادعا شده

اولین کسی که از عباراتش ادعای اجماع فهمیده می‌شود، علامه - در تذکره - است: لوکان فی اثناء المسافة له ملک قد استوطنه ستة أشهر، انقطع سفره بوصوله إليه، ووجب علیه الإتمام فیه عند علمائنا؛ اگر در وسط مسافت، برای مسافر محلی باشد که در آن ملکی دارد که در آنجا شش ماه استیطان کرده است، سفرش با وصول به آنجا قطع می‌شود و از نظر علمای ما، بر او اتمام واجب می‌شود. (حلی، علامه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۹۰)

بعد از ایشان، شهید در *روض الجنان* صراحتاً ادعای اجماع کرده است:

(لو وصل المسافر) بلد له فیه ملک استوطنه ستة أشهر فصاعداً فیم وان كان جازماً علی السفر قبل تخلل عشرة للإجماع؛ اگر مسافر به بلدی برسد که در آن ملکی دارد که در آن شش ماه یا بیشتر استیطان کرده است؛ گرچه قبل از ده روز قصد سفر داشته باشد، باید تمام بخواند و دلیل بر تمامیت نماز، اجماع است. (عاملی، شهید ثانی، ۱۴۰۲، ص ۳۸۶)

اکثر متأخرین (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۴۶ و بحرانی، آل عصفور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۵۹ و انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۷ و سبزواری، محقق، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۰۸ و اصفهانی، مجلسی دوم، ۱۴۱۰، ج ۸۶، ص ۳۵) ادعای شهرت بر وطن شرعی کرده‌اند و حتی صاحب جواهر ادعا بر تحصیل شهرت کرده؛ ایشان بعد از تعریف وطن شرعی فرموده است:

كما هو المشهور نقلاً وتحصيلاً بل لا خلاف فيه الا من نادر؛ همان طور که نقلاً و تحصيلاً مشهور است. بلکه در آن مگر ندرتاً اختلافی نیست. (نجفی، بی تا، ج ۱۴، ص ۲۴۷)

شکی نیست که منظور از این شهرت، شهرت بین قدما نیست؛ چون آنها به ثبوت اتمام در ملکی که اقامه سته اشهر شده باشد، قائل نبودند. از محقق و علامه نیز قول به ثبوت اتمام در چنین جایی ثابت شد و محقق و علامه و متأخرین آنها، به آن فتوا دادند. (طباطبایی بروجردی، البدر الزاهر، ۱۴۱۶، ص ۲۰۴ و بحرانی، آل عصفور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۵۹ و اشتهازدی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۱۹۸) برخی هم ادعای اجماع کرده‌اند (همان طور که بیان شد). ولی از زمان صاحب ریاض به بعد، در ثبوت وطن شرعی مناقشه شد و شهرت ثبوت وطن شرعی تبدیل به شهرت انکار آن و حمل روایت ابن بزیع به وطن عرفی شد. (طباطبایی بروجردی، تقریر بحث السید البروجردی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۵۹ و بحرانی، محمد سند، ۱۴۱۳، ص ۲۰۱) برخی احتیاط کردند به اینکه باید از اول قصد توطن دائمی وجود داشته باشد وگرنه تنها اقامه سته اشهر کافی نیست. (نجفی، بی تا، ج ۱۴، ص ۲۵۴) برخی هم ادعا کردند که اصلاً مشهور قائل به ثبوت وطن شرعی نیستند، بلکه آنها می‌گویند که مسافر با ورودش به ملکی که در آن شش ماه اقامت داشته، در حالی که هنوز مسافر محسوب می‌شود؛ به خاطر روایت ابن بزیع، وظیفه او از قصر به اتمام تبدیل می‌شود. نه اینکه شارع بر خلاف فهم عرف معنای خاصی برای وطن جعل کرده باشد. این استنباطات، اشتباه برخی از متأخرین از کلمات مشهور است که مشهور قائل به وطن شرعی هستند. (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۵) همچنین اجماع منقول را نیز مظنون المدرک یا مقطوع المدرک خوانده‌اند. (گیلانی فومنی، ۱۴۲۳، ص ۲۷۵)

بنابراین، باید گفت که این شهرت فقط از زمان محقق و علامه، تا زمان صاحب ریاض وجود داشت؛ به همین دلیل، برخی صراحتاً بیان کرده‌اند که شهرت ثبوت وطن شرعی، در بین متأخرین

بوده است (بحرانی، محمد سند، ۱۴۱۳، ص ۲۰۱) اما این شهرت، شهرت فتواییه است و اثبات وطن شرعی با آن امکان ندارد؛ چون شهرت وقتی حجت است که بین قدا. به نحوی که کاشف از مسئله‌ای از مسائلی باشد. دست به دست از ائمه رسیده باشد، ولی این شهرت از زمان متأخرین تا زمان صاحب ریاض بوده است. (طباطبایی بروجردی، بدر الزاهر، ۱۴۱۶، ص ۲۰۴ و سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۶) از آن گذشته، در مقابل این شهرت، شهرت دیگری از زمان صاحب ریاض تا به امروز، برانکار وطن شرعی منعقد شده است و در حال حاضر فقط شیخ انصاری (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۸) و مرحوم خویی (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۴۴) از متأخرین، وطن شرعی را قبول دارند. (طباطبایی بروجردی، تقریر السید البروجردی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۵۹ و اشتهاودی، ۱۳۱۷، ج ۱۹، ص ۱۹۸)

۲) روایات

مهم‌ترین روایتی که برای اثبات وطن شرعی به آن استدلال شده است، صحیحه ابن بزیر است (طبق نرم افزار درایه‌النور، تمامی راویان امامی ثقه هستند):

محمد بن علی بن الحسین عن سعد عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل بن بزير عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألتُهُ عن الرجل يفتُر في صِيعَتِهِ. فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَنْوِ مُقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ. إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ فِيهَا مَنْزِلٌ يَسْتَوِطِنُهُ. فَقُلْتُ مَا الْإِسْتِيطَانُ. فَقَالَ أَنْ يَكُونَ لَهُ فِيهَا مَنْزِلٌ يُقِيمُ فِيهِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ. فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ يَتِيمٌ فِيهَا مَتَى دَخَلَهَا؛ از امام کاظم عليه السلام درباره مردی که در مزرعه خود شکسته می‌خواند سؤال کردم. پس فرمودند: مادامی که اقامه ده روز نکرده است، اشکالی ندارد، مگر اینکه در آنجا منزلی که در آن قصد استیطان کرده داشته باشد. پس گفتم استیطان چیست؟ فرمودند: این است که در آنجا منزلی داشته باشد که در آن شش ماه اقامت کرده باشد. پس در چنین جایی، هر وقت داخل شود نمازش را کامل بخواند. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ب ۱۴، ح ۱۱)

در کتاب‌های فقهی، در استدلال به این روایت سه تقریب بیان شده است که هر سه قابل نقد هستند. به دلیل پرهیز از اطاله کلام، فقط یک تقریب را بیان می‌کنیم:

در این روایت، امام عليه السلام قیود سه‌گانه‌ای را مطرح کرده‌اند که هیچ کدام در صدق وطن عرفی

شرط نیستند؛ بنابراین، دلالت بر وطن شرعی دارد. آن قیود عبارتند از: شرط ملکیت، شرط اقامه سته اشهر و شرط اقامه در منزل مملوک.

(۱) شرط ملکیت: ظاهر صحیحه این است که در این نوع وطن، داشتن ملک شرط است. برخی از علما «لام» در «له فیها منزل یستوطنه» را لام تملیک دانسته و بیان داشته‌اند که امام در جواب سائل، ملک را برای اتمام نماز شرط دانسته‌اند. (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۴۹۸؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۴۴ و اصفهانی، ۱۴۱۵، ص ۷۳ و روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۶) صاحب الجواهر می‌فرماید: *أما الملك فن اللام فی الصحیح المزبور... المنساق منها الملكیة إلی الذهن؛* اما ملک از لام در صحیحه که از آن ملکیت منسب به ذهن می‌شود، برداشت می‌شود. (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۴۹۸)

برخی هم گفته‌اند که دلالت این صحیحه بر اعتبار ملک، از جهت «لام» در قول امام نیست؛ چون «لام» اصلاً افاده تملیک ندارد، بلکه افاده اختصاص. مخصوصاً نسبت به منزل. را دارد. بلکه اعتبار ملک از این جهت است که اگر ملکیت منزل معتبر نبود، دلیلی نداشت امام آن را بیان کند؛ چون به هر حال هر استیطانی در منزلی است و امکان ندارد انسان در جایی استیطان داشته باشد، ولی این استیطان در منزلی نباشد. پس اینکه امام منزل را معتبر دانسته‌اند و دوباره در «له فیها منزل یقیم فیه» بر این امر تأکید کرده‌اند؛ نشان از این دارد که ملکیت منزل شرط است. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۰۸ و کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۴)

(۲) شرط اقامت شش ماهه: امام در جمله «منزل یقیم فیه سته اشهر»، اقامت شش ماهه را در این نوع وطن شرط دانسته است؛ در حالی که این قید در صدق وطن عرفی شرط نیست و بر فرض مثال، اگر کسی سالانه سه یا چهار ماه در محلی زندگی کند، در صدق وطن عرفی کافی است. پس قید مزبور، کاشف قطعی از این است که امام *عَلَّاهُ* در صدد بیان معنای دیگری مغایر با وطن عرفی است. (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۴۵ و طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۵)

(۳) شرط اقامه در منزل مملوک: ضمیر در «یستوطنه» و «یقیم فیه»، مذکر است و به منزل برمی‌گردد؛ پس معنای کلام امام این است که اشکالی ندارد شخص در ضیعه نماز را شکسته بخواند مادامی که اقامه ده روز نکرده است، مگر اینکه برای شخص در آن ضیعه منزلی باشد که در آن منزل

استیطان کند. دوباره در جواب به سؤال از معنای استیطان می‌فرمایند: اینکه برای شخص در ضیعه منزلی باشد که شش ماه در آن منزل اقامت کرده باشد. این مطلب اشاره به این دارد که اقامت در منزل، شرط و موضوع برای اتمام است. این در حالی است که متعارف از مفهوم استیطان، وقتی به صورت مطلق می‌آید، استیطان بلد، قریه یا ضیعه است، نه اینکه متعارف استیطان منزل باشد؛ چون توطن به حسب مفهوم عرفی اش متوقف بر وجود منزل مملوک نیست، چه برسد به اینکه متوقف بر اقامت در آن باشد. لذا اگر ما فرض کنیم شخصی منزلی نداشته باشد و در خیابان‌های عمومی زندگی کند یا اینکه در طول حیاتش مهمان کس دیگری باشد، شکی نیست که آن بلد، وطن او است. به همین علت، ابن بزیع متوجه شد که امام در صدد بیان معنایی دیگر برای وطن است که با تعجب پرسید: «کدام استیطان؟»؛ پس منظور امام از این روایت، وطن شرعی است. (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۲۴۴ و روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۹ "از قول شیخ اعظم")

نقد

اولاً: در روایت صحیح، محدود کردن وطن شرعی به شش ماه سکونت از این جهت است که اصل در تقسیم سال، تقسیم به دو قسمت مساوی است؛ همان طور که کسی که سه وطن دارد، تقسیم به سه قسمت مساوی می‌کنند. (کوه کمری، ۱۴۱۰، ص ۳۳ و گیلانی، میرزای قمی، ۱۴۲۰، ص ۷۱۶ و طباطبایی بروجردی، تقریر بحث سید البروجردی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۶۵) البته برخی از علما فرموده‌اند مشخص کردن شش ماه سکونت از باب مثال است. (حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۳۲ و طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۶ و گیلانی، میرزای قمی، ۱۴۲۰، ص ۷۱۶) برخی دیگر بیان کرده‌اند که صدق عرفی وطن با اختلاف اشخاص، مکان‌ها و زمان‌ها، مختلف می‌شود. شاید در زمان معصوم، استیطان، مخصوصاً استیطان در ضیاع، در سته اشهر محقق می‌شده است. (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۸ و ترحینی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۸۰)

ثانیاً: اشتراط ملک، مبنی بر این است که لام در روایت، تملیکیه باشد؛ اما همان طور که گفته شد، لام برای اختصاص است و دلالت بر ملکیت نمی‌کند. (ترحینی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۷۹) و ذکر منزل، از باب غلبه است؛ چون کسی که بنا دارد هر سال مدتی را در جایی بگذراند، غالباً منزلی تهیه می‌کند و اسباب معیشت را در آن فراهم می‌کند. پس این قید، مورد غالبی را می‌رساند. (حائری

یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۳۲ و طباطبایی بروجردی، تقریر بحث سید البروجردی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۶۶

۲-۳-۲- شروط وطن شرعی

در این بحث، لازم است سه شرط «قصد دوام»، «شرط وجود ملک» و «اقامه سته اشهر» بررسی شود.

الف) شرط قصد دوام

در مورد وطن شرعی، این سؤال مطرح است که آیا شخص باید از اول قصد توطن دائمی کرده باشد، ولی اتفاقاً فقط شش ماه در آنجا مانده و بعد اعراض کرده است؟ یا اینکه قصد اقامت شش ماهه بدون قصد دوام، کافی است؟

برخی از علما که دلالت صحیحه را بر اثبات وطن شرعی قبول نکرده اند، گمان کرده اند که ادعای اجماع یا شهرت در وطن شرعی، جایی را شامل می شود که شخص از اول قصد توطن دائمی داشته، ولی بعد از گذشت شش ماه اعراض کرده است. (گیلانی، میرزای قمی، ۱۴۲۰، ص ۷۱۷ و اصفهانی، ۱۴۱۵، ص ۷۵ و اصفهانی، ۱۴۲۲، ص ۲۱۵ و اصفهانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۷ و بنی فضل، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۷۴ و صافی گلپایگانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۸ و گیلانی فومنی، ۱۴۲۳، ص ۲۷۵) برای بررسی این مطلب، صحیحه ابن بزیز و همچنین کلام مشهور، نیاز به بررسی مجدد دارد:

در مورد صحیحه باید گفت که امام در جواب سؤال از استیطان، فرمودند: «ان یکون له منزل یقیم فیه سته اشهر». در این جمله اگر «سته اشهر» قید وطن اخذ شده در استیطان (یعنی قید ماده) باشد، مراد امام از عبارت «اتخاذ المنزل مقرّسته اشهر له»، اقامت شش ماهه در منزل می شود و در آن قید دوام وجود ندارد. اما اگر سته اشهر قید اتخاذ اخذ شده در استیطان به مقتضای صیغه استفعال (یعنی قید هیئت) باشد، مراد امام از عبارت «اتخاذ المنزل فی سته اشهر و طناً و مقراً دائماً» اقامه سته اشهر به عنوان وطن و مقرّ دائمی می شود. (روحانی قمی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۸ و اصفهانی، شیخ الشریعه، ۱۴۰۴، ص ۲۶۲ و انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۱۳) اما ظاهر این است که قید مزبور به وطن برمی گردد؛ چون در هیئت استفعال اجمالی نیست تا نیاز به تفسیر و سؤال داشته باشد و اجمال در نفس ماده است. بنابراین صحیحه دلالت بر قصد دوام ندارد. (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸، ص ۲۴۰ و موسوی خوبی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۴۸ و فیاض کابلی، تعالیق مبسوطه علی العروة، بی تا، ج ۴، ص ۴۲۰ و سبزواری، سید عبدالاعلی،

۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۶ و حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۶۲۹ و طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۷۹۷ "نظر مکارم" اما کلام مشهور نیز دلالت بر قصد دوام در وطن شرعی ندارد؛ چون آنها قائل به این هستند که در مدت اقامت سته اشهر، باید نماز به خاطر اقامت، تمام خوانده شود و تمام خواندن به خاطر شرف بقعه یا سفر معصیت، کفایت ندارد. بنابراین چطور می توان ادعا کرد که کلام مشهور دلالت بر قصد توطن دائمی دارد؟ (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۱۳)

همچنین در مورد منزلی که برای اقامت همیشگی انتخاب می شود. همان طور که گذشت، اینکه آیا نیاز به استیطان سته اشهر. که همان وطن شرعی است. دارد یا نه، اختلاف وجود دارد. برخی قائلند که برای تحقق وطن عرفی مع الشرعی، نیاز به استیطان سته اشهر است؛ حال اگر در وطن شرعی قصد دوام نیاز باشد، دیگر برای این اختلاف معنایی باقی نمی ماند. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۱۳)

ب) شرط ملک و اقامت شش ماهه

در مورد وطن شرعی، هیچ شکی وجود ندارد که وجود ملک و اقامت شش ماهه شرط است. فقط در بین علما اختلاف است که برخی قائلند شخص باید در منزل مملوک اقامه داشته باشد؛ (حلی، علامه، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۷۶ و موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۴۴۳ و بحرانی، آل عصفور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۵۹، طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۱۸) برخی هم قائلند که نیازی نیست منزل، مملوک باشد، بلکه صرفاً داشتن ملکی ولو یک نخل، کافی است. (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۰۸ و عاملی، کرکی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۱۱) بنابراین هر دو گروه بر شرط بودن ملک برای تحقق صحت اطلاق وطن شرعی اتفاق نظر دارند.

نتیجه

«وطن» در لغت و اصطلاح، به محلی گفته می شود که برای سکونت و اقامت مستمر انتخاب می شود و به دو نوع عرفی و شرعی تقسیم می شود. منظور از وطن عرفی، محلی است که عرف حکم می کند که آنجا محل سکونت و استقرار شخص است. وطن عرفی دو نوع است: اصلی و اتخاذی. وطن اصلی، محلی است که انسان در آنجا به دنیا آمده و رشد و نمو پیدا می کند. وطن اتخاذی،

محلی است که انسان به عنوان محل سکونت با قصد اقامت دائمی (برخی قصد دوام را شرط نمی‌دانند) انتخاب می‌کند. وطن شرعی، محلی است که انسان در آنجا ملکی داشته، شش ماه در آنجا سکونت کرده باشد. تبادل، صحت حمل، عدم صحت سلب و برخی روایات، از ادله وطن اصلی هستند. در این نوع وطن، هیچ قیدی معتبر نیست، بلکه مکانی که محل رشد و نمو انسان باشد، وطن اصلی اوست و داشتن ملک و قصد توطن دائمی و اقامت شش ماهه و متولد شدن در آن مکان، شرط نیست. دو دسته از روایات، از ادله وطن اتخاذی هستند. در وطن اتخاذی، قصد توطن دائمی و داشتن ملک شرط نیست و مکانی که انسان برای زندگی مستمر انتخاب می‌کند، به طوری که عرفاً مسافر محسوب نشود، وطن اتخاذی می‌شود. اما در مورد مقدار اقامتی که برای تحقق وطن اتخاذی لازم است، بین علما اختلاف است. برخی معتقدند که باید مقداری از اقامت با قصد بقا بگذرد و برخی دیگر معتقدند که محض سکونت در محلی با قصد بقا، حکم وطن جاری می‌شود. در مورد وطن شرعی، بین علما اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی از علما با استناد به اجماع ادعا شده و روایت ابن بزیع، وطن شرعی را قبول دارند، اما ادله ایشان قابل رد است و در عصر حاضر، قائلین انگشت شماری دارد. طبق نظر قائلین وطن شرعی، در آن قصد توطن دائمی شرط نیست و همین که شخص در محلی ملکی داشته و شش ماه اقامت کرده باشد، برای صدق وطن شرعی کافی است.

پیوست‌ها

- ۱) تبادل عبارت است از انسباق معنا به ذهن، هنگام شنیدن لفظ. تبادل معنایی بعد از شنیدن لفظی بدون هیچ قرینه‌ای، نشان از این است که لفظ برای معنای متبادر وضع شده است. به خاطر وضوح این مطلب که اگر آن لفظ برای آن معنا وضع نشده بود، به ذهن متبادر نمی‌شد. (مشکینی، بی تا، ص ۹۴ و خراسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۳۵)
- ۲) صحت حمل معنایی بر لفظی و عدم صحت سلب آن معنا از آن لفظ، نشان از این دارد که لفظ بر آن معنا حقیقتاً وضع شده است. (مشکینی، بی تا، ص ۱۸۸ و خراسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۳۶)

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان، اول، انتشارات آیین دانش، ۱۳۸۹.
۲. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، جلد های ۸ و ۱۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازدهان، جلد ۳، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۴. اشتهاوردی، علی پناه، مدارک العروه، جلد ۱۹، چاپ اول، تهران: دارالاسوة للطباعة والنشر، ۱۳۱۷.
۵. اصفهانی، سید ابوالحسن، وسیلة النجاة (مع حواشی امام خمینی)، چاپ اول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲.
۶. _____، وسیلة النجاة (مع حواشی گلیایگانی)، قم: چاپخانه مهر، ۱۳۹۳.
۷. _____، صلاة مسافر، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵.
۸. اصفهانی (مجلسی اول)، محمد تقی، لوازم صاحبقرانی، مشهور به شرح فقیه، جلد ۵، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴.
۹. اصفهانی (مجلسی دوم)، محمد بن باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، جلد ۸۶، چاپ اول، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰.
۱۰. اکمل بهبهانی، محمد باقر محمد، مصابیح الظلام، جلد ۲، چاپ اول، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ۱۴۲۴.
۱۱. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، کتاب الصلاة، جلد ۳، چاپ اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵.
۱۲. بحرانی (آل عصفور)، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحقائق الناطرة فی احکام العترة الطاهرة، جلد ۱۱، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵.
۱۳. بحرانی، محمد سند، سند العروة الوثقی. صلاة مسافر، چاپ اول، قم: مکتبه الداوری، ۱۴۱۳.
۱۴. بصری بحرانی، زین الدین، محمد امین، کلمة التقوی، سید جواد وداعی، جلد اول، چاپ سوم، قم: ۱۴۱۳.
۱۵. بنی فضل، مرتضی بن سیف علی، مدارک التحریر الوسیله. الصلاة، جلد ۳، بی نا، بی جا: ۱۴۲۸.
۱۶. بهجت گیلانی فومنی، محمد تقی، وسیلة النجاة، چاپ دوم، قم: انتشارات شفق، ۱۴۲۳.
۱۷. تجلیل تبریزی، ابوطالب، التعليقة الاستدلالية علی تحریر الوسیله، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱.
۱۸. ترحینی عاملی، سید محمد حسین، الزبدة الفقهیه فی شرح الروضة البهیة، جلد ۲، چاپ چهارم، قم: دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۴۲۷.

۱۸. تبریزی، جواد بن علی، *منهاج الصالحین*، جلد اول، چاپ اول، قم: مجمع الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۲۶.
۱۹. _____، *المسائل المنتخبة*، چاپ پنجم، قم: دارالصدیقة الشهيدة عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۲۷.
۲۰. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، *معجم فقه الجواهر*، جلد ۴، چاپ اول، بیروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۷.
۲۱. حائری یزدی، عبد الکریم، *کتاب الصلاة*، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴.
۲۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، جلد ۸، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۰۹.
۲۳. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط. الحدیثه)*، جلد ۱۰، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹.
۲۴. حسینی سیستانی، سید علی، *منهاج الصالحین*، جلد ۱، چاپ پنجم، قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی، ۱۴۱۷.
۲۵. _____، *المسائل المنتخبة*، چاپ نهم، قم: دفتر آیت الله سیستانی، ۱۴۲۲.
۲۶. حلّی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکره الفقهاء (ط. الحدیثه)*، جلد های ۷ و ۴، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت عجل الله تعالی فرجه، بی تا.
۲۷. _____، *قواعد الاحکام*، جلد ۱، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳.
۲۸. _____، *نهایة الاحکام*، جلد ۲، بی جا، قم: مؤسسه آل البيت عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۱۹.
۲۹. حلّی (محقق)، نجم الدین، جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، جلد ۱، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸.
۳۰. خراسانی، شیخ محمد کاظم، *کفایة الاصول*، جلد ۱، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپخانه شریعت، ۱۴۳۱.
۳۱. رستمیان، محمد حسن، مقاله «الوطن فی الفقه والکلمات الفقهاء»، بی جا، بی تا، بی نا، بی تا.
۳۲. روحانی قمی، سید صادق، *فقه الصادق*، جلد ۶، بی جا، بی تا، بی نا، بی تا.
۳۳. سبحانی تبریزی، جعفر، *ضیاء الناظر فی احکام صلاة المسافر*، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۱۸.
۳۴. سبزواری، سید عبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان مسائل الحلال والحرام*، جلد های ۱۰ و ۹، چاپ چهارم، قم: مؤسسه المنار، دفتر حضرت آیت الله، ۱۴۱۳.
۳۵. سبزواری (محقق)، محمد باقر بن محمد مومن، *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*، جلد ۲، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۲۷.
۳۶. شبیری زنجانی، سید موسی، *رساله توضیح المسائل*، چاپ اول، قم: انتشارات سلسبیل، ۱۴۳۰.
۳۷. صافی گلپایگانی، لطف الله، *هدایة العباد*، جلد ۱، چاپ اول، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۶.
۳۸. صدر (شهید)، سید محمد باقر، *ما وراء الفقه*، جلد ۱، چاپ اول، بیروت: دارالاضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۰.
۳۹. _____، *الفتاوی الواضحه وفقاً لمذهب اهل البيت عجل الله تعالی فرجه*، چاپ هشتم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳.
۴۰. طباطبایی بروجردی، آقا حسین، *تقریر بحث سید بروجردی*، جلد ۲، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶.

۴۱. طباطبایی بروجردی، آقا حسین، تبیان الصلاة، جلد ۲، چاپ اول، قم: گنج عرفان للطباعة والنشر، ۱۴۲۶.
۴۲. _____، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، چاپ سوم، قم: دفتر حضرت آیت الله، ۱۴۱۶.
۴۳. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (ط. الحدیثه)، جلد های ۶ و ۴، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۸.
۴۴. طباطبایی حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، جلد های ۱۱ و ۸، چاپ اول، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶.
۴۵. طباطبایی قمی، سید تقی، مبانى منهاج الصالحین، جلد ۵، چاپ اول، قم: منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶.
۴۶. _____، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، جلد ۳، چاپ اول، قم: کتابفروشی محلات، ۱۴۲۳.
۴۷. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی فیما تعم البلوی (المحشى)، جلد ۳، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹.
۴۸. _____، العروة الوثقی مع التعليقات، جلد ۱، چاپ اول، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۸.
۴۹. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، ذکرى الشیعه فی احکام الشریعه، جلد ۴، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۹.
۵۰. _____، البیان، محقق محمد حسون، چاپ اول، قم: ۱۴۱۲.
۵۱. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان (ط. الحدیثه)، جلد ۲، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۲.
۵۲. عاملی کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، جلد ۲، چاپ سوم، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، جلد های ۷ و ۱، چاپ اول، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰.
۵۴. فیاض کابلی، محمد اسحاق، منهاج الصالحین، جلد ۱، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۵. _____، تعالیق مسوطه علی العروة الوثقی، جلد ۴، چاپ اول، قم: انتشارات محلاتی، بی تا.
۵۶. کمپانی اصفهانی، محمد حسین، صلاة مسافر، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹.
۵۷. کوه کمره ای، سید محمد بن علی حجت، النجم الزاهر فی صلاة المسافر، چاپ اول، تبریز: طلوع، ۱۴۱۰.
۵۸. گیلانی، میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، مناهج الاحکام فی مسائل الحلال والحرام، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰.
۵۹. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، منهاج المومنین، جلد ۱، چاپ اول، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۶.
۶۰. مشکینی، میرزا علی، مصطلحات فقه، بی جا، بی نا، بی تا.
۶۱. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۱۳، چاپ اول، تهران: مرکز کتاب لترجمه والنشر، ۱۴۰۲.
۶۲. مقرئ فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، جلد ۲، چاپ اول، قم: منشورات دارالرضی، بی تا.

۶۳. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، الموسوعة الامام الخویی، جلدهای ۲۰ و ۲۱ و ۲۲ و ۲۷، چاپ اول، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۱۸.
۶۴. موسوی عاملی، محمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، جلد ۴، چاپ اول، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱.
۶۵. نجفی (صاحب الجواهر)، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، جلد ۱۴، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۶. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، جلد ۸، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۵.
۶۷. نمازی اصفهانی (شیخ الشریعه)، فتح الله بن محمد جواد، احکام الصلاة، چاپ اول، قم: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۴.
۶۸. نرم افزار «درایة النور»، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نسخه ۱/۲.

واکاوی ادله حجیت ظواهر قرآن کریم از منظر اصولیون

مریم برقی^۱

زهرا محمد پرچوی^۲

چکیده

به اتفاق تمام فقهای اسلامی، قرآن کریم از مهم‌ترین مصادر تشریح احکام است؛ اما جوانب فراوانی، از جمله تعامل میان قرآن، سنت و گرایش‌های حدیثی و تمسک به قرآن را تحت الشعاع قرار داده و دیدگاه‌های مختلفی را در مورد حجیت ظواهر قرآن، به وجود آورده است. در میان علما، برخی قائل به حجیت ظواهر قرآن کریم و برخی دیگر قائل به عدم حجیت آن هستند، که به نام اخباری و اصولی شناخته می‌شوند. اصولیون برای اثبات ادعای خود، دلایل زیادی را مطرح کردند. هدف اصلی این پژوهش، تقویت ادله اصولیون در برابر منکرین حجیت ظواهر قرآن است. با توجه به بررسی انجام شده، به طور کلی می‌توان گفت: حجیت ظواهر قرآن برای همه مکلفان در تمام اعصار قطعی بوده و این مسئله با استفاده از آیات، روایات، سیره عقلا و متشرعه، قابل اثبات است. در نتیجه، ظواهر آیات قرآن - همچون نصوص - قابلیت استفاده در استنباط احکام شرعی را دارد و این امر نشانگر جایگاه رفیع قرآن بوده و زمینه استفاده بیشتر آیات در استنباط احکام را فراهم می‌کند.

این تحقیق با روش کتابخانه‌ای و نیز به روش توصیفی و تحلیلی انجام شده است.

واژگان کلیدی: اصولیون، حجیت، احکام شرعی.

۱. طلبه سطح ۴ رشته فقه و اصول، جامعه الزهرا (ع).
۲. طلبه سطح ۴ رشته فقه و اصول (گرایش فقه خانواده)، جامعه الزهرا (ع).

مقدمه

هر دینی دستورات و احکام خاص خود را داراست. دین مبین اسلام دستورات خود را در کتاب آسمانی اش قرآن، مطرح کرده است که شامل عقاید، اخلاق و احکام می شود. لازمه بهره گیری از قرآن کریم در استنباط احکام شرعی، اثبات حجیت ظواهر قرآن است. مبحث ظواهر قرآن، از جمله مباحثی است که در بین اصولیون، به صورت پراکنده، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. حجیت ظاهر قرآن از آن جهت مهم تلقی می شود که گروهی از اخباریان گفته اند ظهورات کتاب، نسبت به کسانی که مقصود بالافهام هستند، حجت است؛ اما در مورد کسانی که چنین نیستند، حجت نیست؛ مثل کسانی که بعد از رسول الله ﷺ آمدند، یا در مدینه و در اطراف مسجدی که آیه نازل شده بود، حضور نداشتند.

در واقع، قرآن مثل کتاب های علمی نیست که مصنف و مؤلف آنها نظر به خواننده ای خاص ندارند و هدفشان این است که فرضیه علمی را بیان کنند تا هرکس آن را بخواند، قهراً قبول کند و برایش حجت باشد. کتاب قرآن از سنخ کتاب هایی نیست که به مشافهین و حاضران و مخاطبان کار نداشته باشد؛ بلکه آنها را مستقیماً طرف حساب قرار داده است. مستمعان با توجه به قرائن حالیه، متوجه مطالب می شوند؛ اما کسانی که در جلسه نیستند یا بعد می آیند. چون قرائن را در دست ندارند. مطالب بر آنها مخفی می ماند. در نتیجه، نمی توان به ظواهر کتاب عمل کرد و نیز افراد دیگری جز ائمه معصومین علیهم السلام، قادر به فهم قرآن کریم نیستند. با توجه به این مباحث، ضروری است که ادله حجیت ظواهر قرآن با دقت نظر بیشتری مورد بررسی قرار بگیرد؛ زیرا تنها پس از اثبات این مطلب که ظاهر قرآن برای افرادی غیر از معصومان علیهم السلام حجت است، می توان از ظواهر قرآن برای استنباط حکم شرعی بهره جست؛ و الا قرآن برای استنباط احکام شرعی. جز در موارد نصوص. کاربردی ندارد. سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که مراد از ظواهر چیست؟ ادله حجیت ظواهر قرآن کدام است؟

درباره پیشینه این موضوع، می توان گفت در کتاب های اصولی، از جمله: رسائل شیخ انصاری، کفایه الاصول، المعالم الجدیدة للاصول، الفوائد الحائریه و سایر کتاب های اصولی، به صورت پراکنده در ذیل مباحث حجت به این مسئله اشاره شده است، اما به صورت گسترده و

مبسوط مطرح نشده و گاهی اوقات در مورد بیان ادله، با اشاره به آیات و روایت، از کنار آن رد شده‌اند. در میان مقالات، می‌توان به مقاله «بررسی حجیت ظواهر قرآن از منظر علمای اخباری و اصولی» از ابراهیم و مسلم منصوری خواجه لنگی و هدایت الله صالحی میثانی؛ همچنین مقاله «حجیت ظواهر قرآن کریم» از صدیقه میرشمسی و مقالات پژوهشی دیگر که مستدل بحث کرده‌اند، اشاره کرد. وجه تمایز این مقاله با مقالات نام برده در این است که آن مقالات به عقاید اخباریان در مورد تحریف قرآن کریم و عدم حجیت ظواهر قرآن و مبارزه اصولیون و دانشمندان تا به امروز، پرداخته است؛ اما ما در این مقاله به تقویت ادله اصولیون در اثبات حجیت ظواهر قرآن پرداخته‌ایم.

هدف ما در این پژوهش، بررسی ادله و مستندات مثبتین حجیت ظواهر قرآن و کیفیت و چگونگی استدلال آنان است. علاوه بر آن، به تقویت ادله اصولیان مبنی بر حجیت ظواهر قرآن کریم پرداخته‌ایم.

۱. مفهوم شناسی

به طور کلی کلام، گاهی نص است و گاهی ظاهر و گاهی مجمل.

«نص» در لغت، به معنای بلند شدن و استوار شدن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۹۸) و در اصطلاح فقها، کلامی است که صد در صدی باشد؛ یعنی دلالتش بر مراد متکلم، به صورت قطعی باشد و احتمال خلاف در آن داده نشود. (خالد رمضان، ۱۴۱۸ق، ص ۱۶۹)

«ظاهر» در لغت، به معنای بارز بودن و خلاف باطن است (مصطفوی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۱۹) و در اصطلاح، آن است که دلالتش بر مراد متکلم، به صورت ظنی و گمان‌آور باشد و احتمال خلاف هم در آن داده شود؛ مثل: «اکرم العلماء» که ظهور در عموم دارد؛ ولی احتمال دارد که مراد واقعی متکلم، عموم علما نباشد بلکه مقصود، تنها علمای عادل باشند. (مظفر، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷) در این نوشتار همین معنای ظاهر مورد نظر است.

«اجمال»، یعنی مشتبه و غیر واضح، در مقابل «مبیین»؛ یعنی روشن، واضح و معلوم. به سخنی که با شرح و تفصیل بیان نشده باشد، مجمل می‌گویند. (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۱۳) در علم

اصول نیز اجمال و مجمل به همین معنا به کار می‌رود. اجمال، یا در کلام است و یا در فعل. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۱)

حال، نص قطعاً حجّت و لازم الاتباع است و مجمل یقیناً حجّت نیست؛ ظواهر کلمات عرف و اهل محاوره، در حق یکدیگر حجت است و نظام تفهیم و تفهیم مقاصد و مرادها در عالم، چه از طریق گفتار و چه نوشتار، بر همین ظواهر استوار و مبتنی است و شاید در مکالمات روزمره جمله‌ای نیابیم که سراسر نص باشد و هیچ گوشه‌ای از آن ظاهر نباشد.

مهم‌ترین و عمده‌ترین راه به دست آوردن خواسته‌های شارع مقدس از روی کتاب و سنت، ظواهر الفاظ است. در علم اصول ثابت شد که حجیت قطع، ذاتی است بنابراین اصل ظن عدم حجیت است؛ مگر اینکه دلیلی قطعی بر حجیت آن داشته باشیم. بنابراین دلیل ظنی عقلا و نقلا برای اینکه بتواند بیان‌کننده مراد متکلم باشد، در اعتبار خود نیازمند دلیل قطعی است. از آنجا که ظواهر قرآن دارای ظن نوعی است و در علم اصول ثابت شده که اصل در ظنون، عدم حجیت است؛ لذا برای اثبات حجیت قرآن کریم لازم است که این مسئله مورد بررسی دقیق‌تری قرار گیرد.

۲. ادله قائلین حجیت ظواهر قرآن کریم

کسانی که قائل به حجیت ظواهر قرآن کریم هستند، یکی از دلایل اثبات حجیت را، خود آیات قرآن می‌دانند.

۲-۱. حکم الهی، مرجع رفع اختلاف

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾؛ (شوری: ۱۰)

در هر چیز اختلاف کنید، داوری‌اش با خداست.

مفردات آیه

﴿مَا اخْتَلَفْتُمْ﴾: اختلاف و مُخَالَفَة به این معناست که هر کس راه و روشی غیر از راه و روش دیگری، در کار یا سخن برگزیند. خلاف، فراگیرتر و اعم از ضد است؛ زیرا هر دو ضدی، مختلفند و هر دو چیز مختلفی ضد نیستند و هرگاه در میان مردم اختلاف در قول و سخن باشد، در حکم

تنازع است و به طور استعاره، به جای منازعه و مجادله که لفظی است، اختلاف گفته می‌شود.
(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۳۱)

اقسام اختلاف

۱. اختلاف در عقیده و نظر: اختلاف، گاهی در عقیده پیدا می‌شود؛ مثل اینکه یکی بگوید: خدا واحد است، دیگری بگوید بسیار است.

۲. اختلاف در عمل: گاهی اوقات اختلاف در عمل افراد و یا چیزی که مربوط به عمل است پیدا می‌شود؛ مثل اختلاف در امور زندگی و شئون حیات.

حکم

حکم به معنای قضاوت است. ازهری می‌نویسد: «حکم، قضاوت با عدل است». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۴۲)

اقسام حکم

حکم به دو قسم تقسیم می‌شود: حکم در دنیا و حکم در آخرت. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۲)

۱. حکم در دنیا

حکم خدای تعالی در دنیا به دو صورت است:

۱-۱. حکم تکوینی یعنی خداوند پدیدار شدن مسببات به دنبال اسباب قرار دهد و وقتی موجودی در بین چند سبب قرار گرفت که بر سر آن نزاع داشتند، آن موجود را دنبال سببی قرار دهد که نسبت به بقیه، اسباب سببیت آن، تام باشد.

۲-۱. حکم تشریحی، مانند تکالیفی که در دین الهی درباره اعتقادات و دستورالعمل‌ها آمده و در آیه شریفه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ»؛ (یوسف: ۴۰) «حکمی نیست مگر برای خدا و او فرمان داده که نپرستید مگر تنها او را و این همان دین محکم است.» به همین معنا آمده است.

۲. حکم در آخرت

به غیر دو مورد حکمی که بیان شد، حکم سومی نیز وجود دارد که ممکن است به وجهی، یکی از مصادیق هر یک از آن دو حکم شمرده شود، که عبارت است از حکم خداوند بین بندگان در

روز قیامت، در آنچه اختلاف می‌کردند. خداوند در آن روز، حق را آشکار و اظهار می‌کند؛ به طوری که اهل جمع، همه حق را ببینند و به عیان و یقین مشاهده کنند تا در نتیجه، آنهایی که در دنیا اهل حق بوده‌اند، در سایه ظهور آن رستگار و از آثارش برخوردار شوند و آنهایی که در دنیا در برابر حق استکبار می‌ورزیدند، به خاطر استکبارشان و آثاری که در استکبارشان بود، شقی و بدبخت شوند. البته واضح است که اختلاف مردم در عقاید و اعمالشان، اختلافی است تشریعی که جز احکام تشریعی چیز دیگری نیست که این اختلاف را از میان بردارد.

روشن شد که حکم تشریعی و حق قانون‌گذاری، تنها از آن خدای سبحان است و تنها ولی در این حکم، اوست؛ پس واجب است تنها او را ولی خود بگیرند و تنها او را بپرستند و به آنچه او نازل کرده متدین شوند. مراد از حکم الهی در اینجا حکم تشریعی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۲ و ۲۴) وجه استدلال به آیه

از این آیه می‌توان به وضوح بهره گرفت که تنها خداوند و کسی که خداوند معرفی کرده (نظیر ائمه معصومین علیهم‌السلام حاکم، داور و مرجع حکم هستند و این آیه نشان دهنده انحصار ولایت در خداست. اصولاً باید دانست که حکم حاکم در بین دو نفری که باهم اختلاف دارند، به معنای آن است که حکم را محکم و حق را در بین آن دو نفر که به خاطر اختلافشان در نفی و اثبات، مضطرب شده‌اند، تثبیت کند. بنابراین، حکم از نظر مصداق، با قضا یکی می‌شود؛ اگرچه از نظر مفهوم مخالف یکدیگرند.

این حکم و قضا وقتی تمام می‌شود که حاکم به نوعی از ملکیت، مالک حکم و ولایت باشد، هرچند که دو طرف اختلاف، این ملکیت را به او داده باشند؛ به عنوان مثال، دو نفر که باهم نزاع دارند، به شخص ثالث بگویند: تو بیا و در بین ما داوری کن. سپس در بین خود نیز قرار بگذارند که هرچه آن شخص گفت تسلیم شوند. در این مثال دو نفر طرف نزاع، شخص ثالث را مالک حکم کرده‌اند و از جانب خود تسلیم و قبول حکم را به او واگذارده‌اند تا آزادانه طبق آنچه به نظرش می‌رسد، حکم کند. پس آن شخص ثالث در این حکم ولی آن دو نفر می‌شود. حال اینکه خدای سبحان مالک تمامی عالم است و جز او مالکی نیست؛ چون هر موجودی، خودش و آثارش، قائم به خدای تعالی است و در نتیجه، او مالک حکم و قضای به حق است. همچنان که خودش می‌فرماید:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾؛ (قصص: ۸۸)

«هر موجودی که فرض شود، هالک و فانی است، مگر ظهور او. حکم تنها او راست و به سویش برمی‌گردد.»

حاصل این است که آن ولی که پرستیده می‌شود و به دین او متدین می‌شوند، باید کسی باشد که بتواند اختلاف میان پرستندگان را برطرف سازد و آنچه از شئون اجتماع آنان به فساد گراییده، اصلاح کند و ایشان را به وسیله قانون - که همان دین است - به سوی سعادت زندگی دائمی سوق دهد؛ لذا حکم در این مورد، اختصاص به خدای تعالی دارد و لازم است که تنها او به عنوان ولی اتخاذ شود و نه دیگری. با توجه به مطالبی که بیان شد، لازمه نافذ بودن حکم خداوند، حجیت ظواهر کلام اوست. پس طبق این آیه، ظواهر قرآن کریم حجت است. البته لازم به ذکر است که مفسرین در تفسیر آیه ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ تفسیرهای دیگری دارند که همه آن تفاسیر باطل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۴ و نقی زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰)

۲-۲. آیه اولی الامر

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾
(نساء: ۵۹)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوا الامر [اوصیای پیامبر] را. و هرگاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید)، اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید. این (کار) برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است.»

مفردات آیه

﴿أَطِيعُوا﴾: در مفردات الفاظ قرآن آمده است که اطیعوا از ماده «طاعة» است. بیشتر در فرمان برداری با رأی و اختیار در چیزی که امر شده است، به کار می‌رود. گاهی هم می‌تواند دعا کردن و خواندن خدا به بزرگی، در آنچه منظور شده نیز باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۱۳)

«تَنَازَعُكُمْ»: از ریشه «نزع» به معنای کندن است. «نزع الشيء من مكانه» به معنای کندن آن

است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۴۲)

تَنَازُعٌ و مُنَازَعَةٌ از نزع است. منازعه در اصل به معنای مجاذبه است؛ یعنی کسی یا چیزی را از جایش و موقعیتش تغییر دهند و بعداً به معنای خصومت و مجادله تعبیر شده است. (راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۱۰)

وجه استدلال به این آیه

آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» جمله‌ای است که به عنوان زمینه‌چینی برای مطلب بعدی آورده شده و آن مطلب عبارت است از اینکه دستور دهد مردم در هنگام بروز نزاع، به خدا و رسول او مراجعه کنند؛ هرچند آیه مورد بحث، درعین حال که جنبه زمینه‌چینی دارد، مضمونش اساس و زیربنای همه شرایع و احکام الهی است. دلیل بر زمینه‌بودنش، ظاهر تفریعی است که عبارت «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...» است و نیز جای هیچ تردیدی نیست که خدای تعالی از این دستور که مردم او را اطاعت کنند، منظوری جز این ندارد که ما او را در آنچه از طریق پیامبر عزیزش به سوی ما وحی کرده، اطاعت کنیم و معارف و شرایعش را به کار بندیم. در این آیه ابتدا اطاعت از خدا و سپس اطاعت از رسول مطرح شده است. اطاعت رسول معنایی و اطاعت خدای سبحان معنایی دیگر دارد. هرچند اطاعت از رسول خدا ﷺ، در حقیقت اطاعت از خدا نیز هست؛ چون تشریح کننده، تنها خداست، زیرا اوست که اطاعتش واجب است. بر مردم واجب است که رسول را در دو ناحیه اطاعت کنند، یکی ناحیه احکامی که به وسیله وحی بیان می‌کند و دیگر، احکامی که خودش به عنوان نظریه و رأی صادر می‌نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۸)

وجه استدلال به این آیه می‌تواند این‌گونه باشد:

این آیه شریفه، مرجع حل مشکل و اختلاف را قرآن و سنت اعلام کرده است و در این خصوص نمی‌توان گفت منظور، ارجاع به خدا و رسول در قیامت است؛ زیرا پیش از آن، فرمان اطاعت آمده است و تنوین «شئ» هم نشان دهنده تعمیم دایره شیء و گستره دامنه آن نسبت به تمام شئون حیاتی است و لازمه این است که قرآن و سنت بتواند مرجع حل اختلاف باشد و مردم در هنگام بروز مخاصمه بتوانند به آنها مراجعه کنند؛ این است که ظواهر آیات حجیت دارد و الا با عدم حجیت

ظواهر الفاظ قرآن، رجوع به آن برای حل اختلاف، لغو خواهد بود و قرآن کریم که مایه هدایت بشر است، دعوت به کار لغو نمی‌کند. پس طبق این آیه، ظواهر قرآن کریم حجت است. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۶ و نقی زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲)

۲-۳. قرآن به عنوان تبیان

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾؛ (نحل: ۸۲)
«و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.»

مفردات آیه

﴿تبیان﴾: در لسان العرب آمده تبیان به معنای کشف و ایضاح است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۶۸) در تفسیر نمونه نوشته شده است که تبیان (به کسر «ت» یا فتح آن) معنای مصدری دارد؛ یعنی بیان کردن. از این تعبیر، با توجه به وسعت مفهوم ﴿لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، به خوبی می‌توان استدلال کرد که در قرآن، بیان همه چیز هست، ولی با توجه به این نکته که قرآن کتابی تربیتی و انسان‌ساز است که برای تکامل فرد و جامعه در تمام جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده است؛ روشن می‌شود که منظور از همه چیز، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است، نه اینکه قرآن دائرة المعارف بزرگی حاوی تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن باشد؛ هرچند قرآن یک دعوت کلی به کسب تمام علوم و دانش‌ها کرده که تمام دانش‌های یاد شده و غیر آن در این دعوت کلی جمع است. به علاوه گاهی به تناسب بحث‌های توحیدی و تربیتی، پرده از قسمت‌های حساسی از علوم و دانش‌ها برداشته است؛ ولی با این حال، آنچه قرآن به خاطر آن نازل شده و هدف اصلی و نهایی قرآن را تشکیل می‌دهد، همان مسئله انسان‌سازی است و در این زمینه چیزی را فروگذار نکرده است. (ر، ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۵ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۶۲)

وجه استدلال به آیه

در این آیه، قرآن از خود به عنوان ﴿تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ یاد می‌کند و این وقتی صحیح است که

منظور از تبیان، همان بیان معهود و معمولی؛ یعنی اظهار مقاصد به وسیله کلام و دلالت‌های لفظی بوده باشد. قرآن کریم با دلالت لفظی به بیشتر از آنچه گفته‌اند دلالت ندارد، لیکن در روایات آمده که قرآن، تبیان هر چیزی است و علم «مَا كَانَ وَ بِمَا يَكُونُ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ» (یعنی آنچه بوده و هست و تا روز قیامت خواهد بود) همه در قرآن وجود دارد. اگر این روایات صحیح باشد، لازم می‌شود مراد از تبیان، اعم از بیان به طریق دلالت لفظی باشد و هیچ بعدی هم ندارد که در قرآن کریم اشارات و اموری باشد که آن اشارات از اسرار و نهفته‌هایی کشف کند که فهم عادی و متعارف نتواند آن را درک نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۵) علامه طباطبایی، راهنمایی روش تفسیر قرآن به قرآن را از این‌گونه تعبیرها برگرفته و گفته‌اند:

خداوند سبحان که در قرآن تجلی نموده، کلام خود را به عنوان «نور مبین» و «تبیان کل شیء» معرفی می‌کند و ممکن نیست چیزی نور باشد و مع ذلک دارای نقاط مبهم و تاریک بوده و محتوای آن روشن نباشد و نیز ممکن نیست کتابی بیانگر همه معارف و اصول سعادت بخش انسانی باشد و خود، بین و آشکار نباشد؛ چه اینکه ممکن نیست کلامی هدایت جهانیان را تأمین نماید و خود نیازمند به هادی دیگر باشد تا او را توضیح دهد. بنابراین هیچ مطلب مبهمی در قرآن وجود ندارد تا قرآن را به کمک غیر قرآن بشناسیم، بلکه قرآن را باید به خود قرآن شناخت؛ چه اینکه نور را باید با خود نور دید و بین بالذات را باید با خود آن بین شناخت و چیزهای دیگر را به وسیله او مبین نمود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹ و نقی زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳)

در مجموع می‌توان گفت که به فرموده خود قرآن، قرآن «تبیان کل شیء» است. رجوع به تبیان (فهم از تبیان) لازمه تبیان بودن است؛ در نتیجه، فهم از قرآن ضروری است.

۲-۴. ترغیب به تمسک و تدبر در قرآن

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ...﴾؛ (نساء: ۸۲)

«آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟!»

مفردات آیه

«تدبر»: تدبر در اصل از ماده «دبر» (بروزن ابر) به معنای پشت سر و عاقبت چیزی است. بنابراین، تدبر یعنی بررسی نتایج و عواقب و پشت و روی چیزی و تفاوت آن با «تفکر»، این است که تفکر مربوط به بررسی علل و خصوصیات یک موجود است، اما «تدبر» مربوط به بررسی عواقب و نتایج آن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۸)

این آیه شریفه تحریک و تشویقی به صورت استفهام است و کلمه «تدبر» که فعل «یتدبرون» مشتق از آن است، به معنای این است که چیزی را بعد از چیز دیگر بگیریم و در مورد آیه شریفه، به معنای تأمل در یک آیه بعد از آیه‌ای دیگر و یا تأمل و دقت بعد از دقت دیگر در آیه است، لیکن از آنجا که غرض آیه شریفه بیان این جهت است که در قرآن کریم اختلافی نیست و قهراً بود و نبود اختلاف در بیش از یک آیه تصور دارد. لذا احتمال اول، یعنی تأمل در یک‌یک آیات، منظور عمده است؛ هرچند این معنا احتمال دوم را هم نفی نمی‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۶)

وجه استدلال به آیه

مفسران گفته‌اند:

«مراد آیه این است که مخالفین قرآن را تشویق به دقت و تدبر در آیات قرآنی کند و اینکه در هر حکمی که نازل می‌شود و یا هر حکمتی و یا هر داستانی و یا هر موعظه و اندرزی که نازل می‌شود، آن نازل شده جدید را به تمام آیاتی که مربوط به آن است عرضه بدارند؛ چه آیات مکی و چه مدنی، چه محکم و چه متشابه. آن‌گاه همه را پهلوی هم قرار دهند تا کاملاً برایشان روشن شود که هیچ اختلافی بین آنها نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۰ و نقی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳) لازمه تدبر در آیات قرآن، حجیت ظواهر آن است؛ و الا تدبر و تأمل در چیزی که خودش حجت نباشد، چه ثمره‌ای می‌تواند داشته باشد؟

۲-۵. آیه شریفه

﴿وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُضْلِحِينَ﴾؛ (اعراف: ۱۷۰)

«و آنها که به کتاب (خدا) تمسک جویند و نماز را برپا دارند، (پاداش بزرگی خواهند داشت؛ زیرا) ما پاداش مصلحان را ضایع نخواهیم کرد.»

مفردات آیه

(يَمْسِكُونَ): از ماده «مسک» است. مسک و امساک به معنای گرفتن و نگاه داشتن است. همچنین تمسک به معنای گرفتن و چنگ زدن است. به بخل نیز امساک می‌گویند؛ زیرا منع کردن و نگاه داشتن مال از دیگران است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۵۹) تعبیر به «يَمْسِكُونَ» که به معنای تمسک جستن است، نکته جالبی را دربر دارد؛ زیرا تمسک به معنای گرفتن و چسبیدن به چیزی برای حفظ و نگهداری آن است و این صورت حسی آن است و صورت معنوی آن این است که انسان با کمال جدیت پایبند به عقیده و برنامه‌ای باشد و در حفظ و حراست آن بکوشد. تمسک به کتاب الهی این نیست که انسان صفحات قرآن و تورات و یا کتاب دیگری را محکم در دست بگیرد و در حفظ و حراست جلد و کاغذ آن بکوشد، بلکه تمسک واقعی آن است که اجازه ندهد کمترین مخالفتی با آن از هیچ سو انجام شود و در تحقق یافتن مفاهیم آن، از جان و دل بکوشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۳۶)

وجه استدلال به این آیه

مرحوم شیخ طوسی فرموده است: «مراد از تمسک به کتاب، رهنمودپذیری از آیات آن در تشخیص مرز حلال و حرام است.» (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۴) طبعاً تمسک، ابتدا در عرصه نظر و بعد در عرصه عمل است. زمانی می‌توان به قرآن کریم تمسک کرد که ظاهر آن حجت باشد. اگر ظواهر قرآن کریم حجت نباشد، امر به تمسک به آن لغو خواهد بود و خداوند حکیم امر به کار لغو نمی‌کند، در نتیجه ظواهر قرآن کریم حجت است.

در مورد استدلال به این آیه شریفه، اشکال وارد شده است. برخی می‌گویند: «ضعف در استدلال به آیه مزبور، از آن روست که تطبیق عنوان کتاب بر قرآن مسلم نیست و سیاق آیه، گواهی می‌دهد که مقصود تورات و انجیل باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۰۲) در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که ظاهر امر، آن است که تعبیر کردن از تورات و انجیل به کتاب و به کارگیری صیغه مضارع که دلیل بر استمرار است و نیز ادامه آیه «إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ»، همگی شهود این مدعا هستند

که آیه، در مقام تبیین یک فرمول کلی بوده و عنوان کتاب، قرآن را نیز شامل می‌شود. (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۲، ص ۹) شک نیست که تمسک جستن به تورات یا انجیل. با توجه به بشاراتی که در آنها راجع به پیامبر اسلام ﷺ آمده است. از ایمان به این پیامبر جدا نخواهد بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۳۶)

آیه فوق به خوبی نشان می‌دهد که اصلاح واقعی در روی زمین، بدون تمسک به کتاب‌های آسمانی و فرمان‌های الهی امکان‌ناپذیر است و لازمه آن این است که چیزی که به آن تمسک می‌شود، خودش با اشکال عدم حجیت روبه‌رو نباشد؛ زیرا عقلاً محال است که امر به تمسک چیزی شود، در حالی که ظاهر خود آن حجت نباشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۳۶ و نقی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱)

۳. روایات

اصولیان در کتاب‌های اصول فقه برای اثبات حجیت ظواهر قرآن کریم، علاوه بر آیات، روایاتی را نیز مطرح کرده‌اند. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۳-۱. کنار گذاشتن روایات مخالف با قرآن

روایت اول

روایاتی است که در باب تعادل و تراجیح و در مورد تعارض اخبار وارد شده است؛ نظیر این روایت:

«عن السکونی عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن علي كل حق حقيقة وعلی كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه؛ (عاملی،

۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۰)

از امام عليه السلام سؤال می‌کنند: اگر دو روایت وارد شده باشد که باهم متعارض باشد، چگونه برخورد نماییم؟ امام عليه السلام در جواب می‌فرمایند: روایتی که موافق کتاب عزیز است، معتبر است و آنچه مخالف کتاب است را کنار بگذارید.»

مفردات روایت

«وافق» از ماده «وفق» به معنای مطابقت بین دو چیز است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۲۲۹)

«مخالفت» نیز از ماده «خلف» است. اختلاف و مخالفت، یعنی هر کدام از دو طرف، راهی غیر از طرف مقابل در قول و گفتار و حتی حالت خویش انتخاب کند. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳ ص ۸۰)

وجه استدلال

برای تشخیص موافقت یا مخالفت دو چیز باهم، باید ابتدا به ظاهر آن توجه شود. در تشخیص موافقت یا مخالفت روایات با ظواهر قرآن نیز، باید روایات را بر ظواهر قرآن عرضه کرد. رسول اکرم ﷺ معیار و میزان در اعتبار روایت را، موافقت با ظواهر قرآن معرفی کرده است و در صدد جعل یک ضابطه کلی هستند؛ حال اگر ظواهر قرآن حجت نباشد، مقایسه روایت با ظواهر قرآن بی فایده خواهد بود. اگر ظواهر قرآن حجت باشد، مدعای ما ثابت می شود. پس این روایت دلیل بر حجیت ظواهر قرآن کریم است.

روایت دوم

در روایت دیگری به همین مضمون آمده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خُطِبَ النَّبِيُّ ﷺ بَمَنَى فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَاثَابَ قَلْتَهُ وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقْلَهُ؛ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱۱)

رسول اکرم ﷺ، در منا خطبه خواندند و فرمودند: ای مردم! اگر حدیثی از ما به شما رسید، آن را با قرآن مقایسه کنید. اگر با قرآن موافق بود از من است و اگر مخالف بود، آن را من نگفتم.»

وجه استدلال

در این روایت نیز حضرت، مقایسه کلام خودشان با قرآن را مطرح کرده اند. لازمه این سنجش، حجیت ظواهر قرآن کریم است، و الا دستور به این امر از سوی رسول اکرم ﷺ، راهنمایی مخاطب به امر اشتباه است و این امر از معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ صادر نمی شود. پس دستور مقایسه روایات با ظواهر قرآن، نشان دهنده حجیت ظواهر قرآن است.

۳-۲. زخرف بودن حدیث، مخالف با قرآن

روایاتی در دست است که ظواهر کتاب را میزان و معیار برای تشخیص روایات معتبر از غیر آن، قرار داده است، و لو آنکه تعارض در کار نباشد؛ مثل این مضمون که اگر روایتی مخالف با کتاب باشد، آن را به دیوار بزنید. (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۳۱۵) در وسائل الشیعه آمده است:

«عن ایوب بن الحر قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: کل شیء مردود الی الکتاب والسنه وکل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف؛ (عاملی، ۱۴۰۹ق، جلد ۲۷، ص ۱۱۱) حضرت فرمود: هر چیزی (حدیث) را به کتاب و سنت برگردانید؛ هر حدیثی که موافق کتاب و سنت نبود باطل است.»

و یا این روایت که از اَبی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام وارد شده است:

«قَالَ: ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف؛ (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۱) هر حدیثی که مخالف کتاب خداست، باطل است.»

مفردات:

«زخرف»: زخرف به معنای زینت است، ولی اگر در مورد کلام استفاده شود، استعاره از کسی است که کلامش را زینت می‌دهد. (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۹) در مجمع البحرین آمده است: «زخرف در این روایت «کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف»، به معنای باطل تزیین شده است.» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۶۶)

وجه استدلال

در این دسته از روایات، احتمال داده نمی‌شود که مراد از آن، مخالفت روایات با مضمون قرآنی باشد که به وسیله خبر کشف می‌شود؛ زیرا این دسته روایات، در صدد بیان جعل ضابطه هستند. روایاتی که می‌گویند خبر مخالف با قرآن را طرح کنید، ناظر است به آن مصداقی از مخالفت که شایع است و آن، مخالفت خبر با ظاهر قرآن، یعنی عموماً و اطلاقات قرآن است. پس یا مراد از طرح خبر مخالف با قرآن آن است که مخالف مضمون قرآن باشد که از طریق خبر کشف می‌شود و یا مخالف با نص قرآن باشد و یا مخالف با ظاهر قرآن. احتمال اول و دوم قابل قبول نیست، پس احتمال سوم مراد است. (رک: صدر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۹)

نتیجه اینکه اگر روایتی با ظواهر قرآن مخالف نبود، حجت است؛ پس مطلوب ما ثابت می‌شود.

۳-۳. عدم مخالفت با کتاب و سنت، شرط صحت شروط ضمن عقد

روایاتی که شرط صحت شروط ضمن عقد را عدم مخالفت با قرآن و سنت می‌داند، از جمله روایاتی است که در باب عقود و ایقاعات وارد شده‌اند و مفاد آنها این است که در عقد، هر شرطی که مخالف با کتاب باشد، باطل است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا مُخَالِفًا لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ وَلَا يَجُوزُ عَلَى الَّذِي اشْتَرَطَ عَلَيْهِ وَالْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۹)

هر شرطی در عقد جایز است، مگر آن شرطی که مخالف کتاب باشد و مسلمانان باید به شروطی عمل کنند که موافق کتاب الهی باشد.»

مرحوم کلینی در کتاب کافی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت دیگری به همین مضمون نقل کرده است که فرمود:

«المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز؛ (قمی، صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۰۴)

مسلمانان باید به شروطشان عمل کنند، مگر شروطی که مخالف کتاب خدا باشد و عمل به این شروط جایز نیست.»

وجه استدلال

مراد از مخالفت شروط با قرآن، دو گونه تصور می‌شود که در هر صورت نتیجه‌اش، حجیت ظاهر قرآن است؛ چون اگر مخالفت با لفظ قرآن باشد (یعنی با آنچه از لفظ عرفا فهمیده می‌شود)، صرف نظر از اینکه مراد واقعی خدای متعال چیست؛ پس چنین مخالفتی بر مخالفت با ظاهر قرآن صدق می‌کند.

همین امر کافی است که بگوییم حجیت ظواهر قرآن، مفروض بوده است و اگر مراد از مخالفت، مخالفت با واقع مضمون لفظ باشد که خدای متعال اراده کرده است؛ پس ما راهی برای شناخت

آن نداریم و چون می‌خواهیم مراد خدای متعال را به طریقی کشف کنیم تا مخالف آن را بدانیم، پس مقتضای اطلاق مقامی، امضای موازینی است که عرف در استخراج مضمون بر آن اعتماد دارد. اطلاق مقامی، یعنی سکوت شارع در مقام بیان، در جایی که می‌توانست با بیان مستقلی هر چیز مستقل دیگری را که می‌خواست، بیان کند. مقتضای این نوع اطلاق، تأیید طریقی عرفی در کشف مراد متکلم است که آن اخذ به ظهور باشد؛ چون اگر راه دیگری برای کشف مراد متکلم در نظر شارع وجود داشت، می‌توانست آن را با بیانی مستقل به مردم معرفی کند و مولی حتماً در مقام بیان آن هست، ولی در عین حال، سکوت کرده است. پس اطلاق مقامی، دلالت بر حجیت ظهور آیات قرآن کریم دارد. (صدر، ۱۴۱۲ق، الحلقه الثانیه، ص ۱۸۸)

۳-۴. استناد ائمه علیهم‌السلام به قرآن

روایات خاصه‌ای است که نشان‌دهنده این است که ائمه علیهم‌السلام قولاً و یا تقریباً و یا فعلاً بر جواز تمسک به کتاب عزیز، امر می‌کنند. در بعضی موارد ائمه علیهم‌السلام مستقیماً به قرآن اشاره کرده و علت حکم را از قرآن متذکر شده‌اند. در ادامه چند مورد از این روایات را بیان می‌کنیم.

می‌دانیم که در ترتیب وضو، شیعه با اهل سنت در بعضی جهات اختلاف دیرینه دارد؛ از جمله در مسئله مسح رأس که شیعه به مقداری از رأس اکتفا می‌کند و اهل سنت تمامی رأس را می‌شویند. در این مورد، زراره بن اعین که از اصحاب کبار حضرت صادق علیه‌السلام و از راویان بزرگوار حدیث است، برای آنکه از موضوع به نحو استدلالی آگاه شود و بتواند احیاناً در مباحثات فقهی، بر حریف چیره شود، به محضر آن حضرت شرفیاب شده و استعلام می‌کند:

من این علمت انّ المسح ببعض الرأس؟؛ از کجا برای شما معلوم شد که مسح را بایستی به مقداری از رأس انجام داد؟

حضرت در پاسخ فرمود: «لمكان الباء»؛ یعنی به دلیل حرف «باء»؛ که اشاره است به آیه شریفه وضو که می‌فرماید: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ (مائده: ۵). حضرت صادق (علیه‌السلام) با این طریقی، روش اجتهاد و تمسک به قرآن مجید را به زراره می‌آموزد. اگر بهره‌برداری از ظواهر قرآن توسط یاران امام ممنوع بود، چرا زراره استعلام می‌کند و چرا امام پاسخ می‌دهد؟! پس این امر نشان‌دهنده

حجیت ظواهر قرآن است.

روایت دیگری در مورد حرمت استماع موسیقی وارد شده و تعلیلی است که امام علیه السلام از قرآن کریم می آورد. (اسراء: ۳۶) فرموده امام علیه السلام است به کسی که نشستن در بیت الخلاء را به منظور گوش دادن به غنا طول می داد تا عذر بیاورد که با پای خودش به آن مجلس نرفته است (بلکه صدا به گوش او رسیده است): «آیا نشنیده ای کلام خداوند عزوجل را که فرموده است: قطعاً گوش و چشم و دل، تمام اینها مورد بازخواست قرار می گیرند؟»

«عن ابی عبدالله علیه السلام لمن اطال الجلوس فی بیت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذارا بانه لم یکن شیء آتاه برجله: اما سمعت قول الله عزوجل: اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا». (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۲۱)

و یا قول امام علیه السلام در مورد تحلیل عبد برای مطلقه ای که سه بار طلاق داده شده است، استناد به آیه قرآن کریم است:

«و قوله علیه السلام فی التحلیل العبد للمطلقة ثلاثا: انه زوج، قال الله عزوجل: حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهُ» (بقره: ۲۳۰)».

محلل واقع شدن عبد (بنده) برای زنی که سه بار (توسط شوهرش) طلاق داده شد که او (محلل) نیز زوج است و خدای عزوجل فرموده است: تا آنکه زن مطلقه با مردی غیر از شوهرش ازدواج کند. (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۳۲۰)

امام علیه السلام به ظاهر این آیه استناد کرده و به یک اصل مهم اشاره می کنند و آن استناد به قرآن کریم در استدلال است و لازمه این امر، حجیت ظواهر قرآن است.

۵-۳. امر به تمسک به قرآن

روایاتی، از جمله حدیث ثقلین که به تمسک از قرآن دلالت دارد، عرفاً بر عمل به ظواهر قرآن صدق می کند:

«عن النبی صلی الله علیه و آله: اِنی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکنتم بهما لن تضلوا کتاب الله و عترتی اهل بیته و اینهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۳۳)

به طور کلی می‌توان گفت از پنج طایفه روایتی که به آن اشاره شد، چند مطلب به دست می‌آید: اولاً ظواهر کتاب، حجت است و احتیاج به تفسیر و بیان از ناحیه ائمه (علیهم السلام) ندارد. ثانیاً ارجاع به ظواهر کتاب اراده شده است، نه خصوص نصوص آن؛ زیرا نصوص قرآن کم است و آیاتی که می‌توانند در باب تعارض روایات و یا شروط، مرجع باشند و همین‌طور، آیاتی که می‌توان به آنها تمسک کرد و به آنچه در آن است عمل نمود، آیاتی هستند که ظهور در معنا دارند و این‌گونه نیست که در بین آنها، نصوص وجود داشته باشد.

۴. سیره عقلا و متشرعه

طرفداران حجیت ظواهر آیات قرآن کریم برای اثبات مدعای خود، به تعدادی از آیات قرآن کریم و روایات اشاره کرده‌اند که در مباحث گذشته به آن اشاره شد؛ اما تنها به این دو دلیل اکتفا نکرده و به دلایل دیگری، از جمله سیره عقلا و متشرعه نیز تمسک جسته‌اند. در ادامه با بیان مقدماتی، به آن می‌پردازیم.

۴-۱. سیره عقلا

این دلیل از دو مقدمه قطعی و یقینی تألیف شده است که سرانجام، نتیجه قطعی و جزمی مبنی بر حجیت، ظهور به بار می‌آورد.

مقدمه اول

سیره و بنای عقلا، به طور قطع و یقین، در محاورات و در تفهیم و تفاهم مقاصدشان این بوده است که به ظاهر کلام اعتماد می‌کردند و منویات خود را با ظواهر کلماتشان تفهیم می‌کردند و به تبع از بنایشان در مرحله تفهیم مقاصد، به ظواهر کلام عمل می‌کردند و هرگز در پی آن نبودند که باید کلام نص و تصریح در مطلوب باشد و احتمال خلاف در کار نباشد.

و لذا ظاهر کلام، هم برای متکلم و هم برای مخاطب، اعتبار داشت و متکلم و مخاطب، هر دو علیه هم به ظواهر کلام احتجاج و استدلال می‌نمودند و در اقرارها و مسائل دین، ظاهر کلام را اخذ می‌کردند.

مقدمه دوم

شارع مقدس، نه تنها یکی از عقلا، بلکه در رأس عقلاست و با بقیه عقلا در بنا و روش مذکور، هم مسلک بوده و در تفهیم مقاصد و فرمان‌های خود، همچنین در فهم مقاصد دیگران، همان روش و دأب مزبور را پیشه خود قرار داده است؛ زیرا اگر در بیان مقاصد خویش در قرآن، این مسئله را مورد توجه قرار نمی‌داد، نزول قرآن در قالب کلمات و الفاظ، لغو می‌بود، در حالی که شارع کار لغو انجام نمی‌دهد. علاوه بر آن، به طور یقین و جزم، بنای عقلا مورد تصویب و امضای شارع مقدس خواهد بود و بلاشک از ناحیه شارع، ردع و منع و جلوگیری از بنای مذکور ثابت نشده است؛ زیرا اگر ردعی صورت گرفته بود، باید به دست ما می‌رسید، حال آنکه چنین مطلبی نداریم.

پس از ثبوت این دو مقدمه قطعی، نتیجه قطعی و جزمی مبنی بر حجیت ظهور برای ما ثابت می‌شود و می‌توانیم این مسئله را به ظواهر قرآن کریم نیز سرایت دهیم؛ زیرا عقلا اگر کاری را روش و سیره خود قرار دهند، این مسئله در تمامی شئون زندگی‌شان پیاده می‌شود و ظواهر قرآن کریم از این قاعده مستثنا نیست.

به طور خلاصه می‌توان گفت مسئله حجیت ظواهر، از مسائل مسلم و بدیهی و مورد قبول همگان است و حتی بعضی از علما مسئله حجیت ظواهر را به خاطر بدیهی بودن و مسلم بودن آن و اینکه هیچ‌کسی در اصل حجیت ظواهر سخنی ندارد، جزء مسائل علم اصول ندانسته‌اند؛ برای اینکه مسائل علم اصول نظری است و مسئله حجیت ظواهر، جزء بدیهیات است. به هر حال، حجیت ظواهر با هر دو مقدمه مذکور، ثابت و محرز خواهد بود. (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۰، الجزء الثالث، ص ۱۴۷؛ ر.ک: صدر، ۱۴۱۲ق، الحلقه الثانیه، ص ۱۸۱ و سایر منابع اصولی)

۲-۴. سیره متشرعه

سیره متشرعه؛ یعنی رفتار خاصی که برای تمام متدینین در عصر معصومان علیهم‌السلام وجود داشته است و از طریق حساب احتمالات، قابل اثبات است. اگر چنین سیره‌ای از متدینین در عصر تشریح ثابت شد، به طور غالب برای ما علم حاصل می‌شود که ناچار بیان شرعی در اختیار آنها بوده است و براساس آن دلیل شرعی بوده است که این‌گونه عمل می‌کردند. (صدر، ۱۴۱۲ق، الحلقه الثانیه، ص ۱۵۴) پس سیره مسبب است و بیان شارع سبب و کشف سیره از بیان شارع، از نوع کشف مسبب از

سبب است که آن را «کشف آئی» خوانند؛ اما سیره عقلا مستقیماً از بیان شارع کشف نمی‌کند، بلکه ضمیمه شدن سکوت معصوم به آن، لازم است.

نکته قابل توجه اینکه در سیره عقلا و متشرعه، معاشرت سیره با زمان حضور معصوم لازم است؛ پس اگر سیره بعد از زمان غیبت شکل گرفته باشد، نمی‌توان سکوت امام را دلیل رضایت گرفت. (ر.ک: صدر، ۱۴۱۲ق، الحلقه الثانیه، ص ۱۸۲ و سایر منابع اصولی)

تأمل در ارجاعات و تمسک‌هایی که از اصحاب مشهور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دوره سی‌ساله پس از رحلت آن حضرت تا پایان عهد خلفای راشدین نقل شده است، توجه به ظواهر احکام الهی بدون تعمق بیشتر را نشان می‌دهد. برای مثال چند نمونه را مطرح می‌کنیم:

الف. از جمله اصحاب رسول اکرم صلی الله علیه و آله که به ظواهر قرآن کریم استناد می‌کردند، حضرت علی علیه السلام است. در قرآن کریم می‌خوانیم:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾؛ (نساء: ۱۳۷)

«کسانی که ایمان آوردند، سپس کافر شدند، باز هم ایمان آوردند و دیگر بار کافر شدند، سپس بر کفر خود افزودند، خدا هرگز آنها را نخواهد بخشید و آنها را به راه (راست) هدایت نخواهد کرد.»

در روایتی از علی علیه السلام نقل شده است که مرتد را سه بار توبه می‌دهند و به این آیه استناد شده است. ظاهر آیه شریفه، نظری به تعیین وظیفه حاکم شرع نسبت به استتابة مرتد ندارد، اما بر اساس این روایت، حضرت از این روایت برای سه بار توبه دادن مرتد برداشت کردند. (صرامی، ۱۳۷۸، ص ۴۹ به نقل از متقی هندی، کنز العمال، ج ۲، ص ۳۷۸)

ب. از عبدالله بن عباس. که سهم وی در تعداد روایات تفسیری موجود در بین صحابه متأخر بیشتر از دیگران است. روایاتی از تفاسیر وی در حوزه احکام شرع وارد شده است. در یک نمونه آمده است: زنی را نزد عثمان آوردند که با وجود گذشت تنها شش ماه از هم‌خوابی با شوهر خویش، بچه‌دار شده بود. عثمان دستور رجم او را داد. ابن عباس این دستور را برخلاف قرآن معرفی کرد و این آیه را خواند:

«وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّئَهُنَّ الرِّضَاعَةَ»؛ (بقره: ۲۳۳)

«مادران [طلاق گرفته] دو سال تمام فرزندان خود را شیر دهند؛ [این حکم] برای کسی است که بخواهد [وظیفه] شیر دادن را به طور کامل انجام دهد.»

با توجه به اینکه دوران شیرخوارگی دو سال یعنی ۲۴ ماه می‌شود، شش ماه برای حمل فرض شده است.

ج. در سال‌های بعد از غیبت کبرای آخرین امام معصوم (عج)، فقهای شیعه غالباً فتاوا و آرای فقهی خود را با استفاده از متون روایات و تمسک به قرآن استخراج و آن را تدوین می‌کردند. نمونه بارز این فقها مرحوم شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ قمری) است. مجموعه آیه‌ای که شیخ صدوق در المقنع به آنها اشاره کرده است، ۵۷ آیه است که البته بسیاری از آنها در ضمن روایات، مطرح شده است. نمونه‌ای از تمسک وی به ظاهر قرآن، در باب صید و ذبایح است. در این باب، وی با استناد به ظاهر قرآن کریم، ذبایح اهل کتاب را در صورتی که تسمیه آنان شنیده شود، حلال دانسته است. آیات مورد استناد وی، آیه «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ اللَّهُ عَلَيْهِ» (انعام: ۱۲۱) و آیه «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ» (انعام: ۱۱۸) است. (قمی، صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۹)

در نمونه‌ای دیگر، برخی از روزه‌های واجب را از سوره‌های قرآن آورده است؛ مانند دو روز روزه پی‌درپی در قتل خطئی برای کسی که نمی‌تواند بنده آزاد کند، که به آیه «فَنَنْقِصُ مِنْهُ بِرَّهَا» (نساء: ۹۲) استناد کرده است. (قمی، صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۹)

د. شیخ طوسی (۳۸۵-۶۰۴ق) در المبسوط، بخش کتاب الطهاره، کتاب الصلاة و کتاب الصوم و... به ظواهر آیه‌ای استناد کرده؛ مثلاً در کتاب الزکاة در باب وجوب جهاد و کسانی که جهاد بر آنان واجب است، به این دو آیه استناد کرده است:

«كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ وَهُوَ كَرِهٌ لَكُمْ»؛ (بقره: ۲۱۶)

«جهاد در راه خدا، بر شما مقرر شد؛ در حالی که برایتان ناخوشایند است.»

«فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»؛ (توبه: ۵)

«مشرکان را هر جا یافتید به قتل برسانید.»

در مورد فرق بین مجاهدین و قاعدین و کسانی که از روی عصیان جهاد را ترک کردند، به این آیه

استناد کردند:

«لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً»؛ (نساء: ۹۵)

«(هرگز) افراد باایمانی که بدون بیماری و ناراحتی، از جهاد بازنشستند، با مجاهدانی که در راه خدا با مال و جان خود جهاد کردند، یکسان نیستند. خداوند، مجاهدانی را که با مال و جان خود جهاد نمودند، بر قاعدان [ترک‌کنندگان جهاد] برتری مهمی بخشیده و به هریک از این دو گروه (به نسبت اعمال نیکشان)، خداوند وعده پاداش نیک داده و مجاهدان را بر قاعدان، با پاداش عظیمی برتری بخشیده است.»

و آیات دیگری که به مناسبت به آنها تمسک کردند. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲)

هـ. محمد بن ادریس (متوفای ۵۹۸ قمری) در کتاب *السرائر* به نمونه‌های بسیاری از آیات قرآن کریم استناد کرده است؛ از جمله در باب زکات در بیان تفاوت بین فقیر و مسکین که در آیه مصرف زکات آمده است، می‌گوید: «فقیر کسی است که هیچ مالی ندارد، ولی مسکین کسی است که اموالی دارد، ولی کفایت او را نمی‌کند؛ ولی برخی برعکس گفته‌اند». سپس حرف خود را مستند می‌کند و می‌گوید: «آنچه بردستی این نظر دلالت دارد، این سخن خداوند است که می‌فرماید: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾» (کهف: ۷۹) «خداوند دارندگان کشتی را مساکین نامیده است، در حالی که کشتی آنان مالی است که ارزش قابل توجهی دارد». (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۵۶)

نمونه‌هایی از این دست، در کتاب‌های فقهی فراوان یافت می‌شود و نشان دهنده این مطلب است که ظواهر قرآن، برای متشرعه حجت بود. پس این مطلب اثبات می‌شود که اهل شرع، از آن جهت که اهل شرع بودند، این نوع عمل را از شارع اخذ کرده‌اند؛ یعنی بیان شارع مقدس سبب پدید آمدن این رفتار در میان متشرعه بوده است.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم به اتفاق فقهای اسلامی، مهم‌ترین مصدر تشریح احکام است. از آنجا که دلالت اکثر آیات قرآن ظنی است و اصل در ظنون، عدم حجیت است؛ در مورد حجیت ظواهر قرآن کریم

در استنباط احکام شرعی، اختلافاتی به وجود آمده است.

اصولیان ظواهر قرآن را حجت می‌دانند و قائلند که می‌توان برای استنباط احکام شرعی، از ظواهر آیات بهره گرفت. برای اثبات ادعای خود، دلایلی از جمله آیات قرآن کریم، روایات، سیره عقلا و متشرعه را مطرح می‌کنند.

مضمون آیات مورد استنادِ اصولیان بدین شرح است: آیاتی است که ائمه (علیهم السلام) را مرجع حل اختلاف معرفی می‌کند؛ آیاتی که به تمسک و یا تدبر در قرآن امر می‌کنند و یا قرآن را به عنوان ذکر و شفا معرفی می‌کنند. بدیهی است که ایفای هیچ‌کدام از این نقش‌ها، بدون درک و معرفت معانی قرآن امکان‌پذیر نیست و معانی قرآن از ظواهر آیات فهمیده می‌شود. ثانیاً لازمه مرجعیت در حل اختلاف، این است که کلام آن مرجع حجت باشد؛ پس ظواهر قرآن حجت است. اصولیان علاوه بر آیات، از روایات نیز بهره گرفته‌اند. از جمله روایاتی که در باب تعادل و تراجم اخبار وارد شده کلام حضرت است که می‌فرماید: «آنچه موافق کتاب است را بپذیرید و مخالف آن را کنار بگذارید»، که لازمه این سنجش، حجیت ظواهر قرآن است و یا روایاتی که در مورد صحت شروط ضمن عقد وارد شده و قرآن را معیار صحت شروط معرفی کرده است و همین امر دال بر حجیت ظواهر قرآن است. علاوه بر آن، سیره عقلا و متشرعه هم گواه بر این مطلب است.

فهرست منابع

قرآن کریم با ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

نهج البلاغه

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، مصحح: احمد فارس صاحب الجوائب، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر للتبعاة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ق.
۳. اصفهانی، مجلسی دوم، *محمدباقر، بحار الانوار*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق.
۴. خراسانی، محمد کاظم، *کفاية الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۵. راغب اصفهانی، محمد بن حسن، *مفردات الفاظ قرآن*، چاپ اول، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۶. زمخشری، محمود بن عمر، *الفائق في غريب الحديث*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۷. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن*، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۸. صدر، محمدباقر، *دروس في علم الاصول*، الحلقه الثانيه، چاپ اول، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
۹. صرامی، سیف الله، *جایگاه قرآن در استنباط احکام*، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان في تفسير القرآن*، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرين*، مصحح: حسینی اشکوری، احمد، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۱۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *المبسوط في فقه الاماميه*، چاپ سوم، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الاثار الجعفریه، ۱۳۸۷.
۱۴. —، *التبیان في تفسير القرآن*، چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۱۵. عاملی، حر، محمد بن حسن، *وسایل الشیعه*، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۱۶. عاملی، حسین بن شهاب الدین کرکی، *الاجتهاد والتقلید (هدایة الابرار الى طریق الائمه الاطهار)*، مصحح: رؤوف جمال الدین، چاپ اول، نجف، ۱۳۹۶ق.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۸. مظفر، محمدرضا، *اصول فقه*، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۰.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران: دارالکتب السلامیه، ۱۳۷۴.
۲۰. ملکی اصفهانی، مجتبی، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، چاپ اول، قم: عالمه، ۱۳۷۹.
۲۱. نقی زاده، حسن، *جایگاه قرآن در فرایند استنباط فقهی*، چاپ اول، مشهد: دانش شرقی، ۱۳۸۴.
۲۲. نوری، محدث، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ق.
۲۳. هاشمی، سید محمود، *بحوث في علم الاصول (تقریرات درس شهید صدر)*، المجمع العلمی للشهید صدر، بی جا، ۱۴۰۵ق.
۲۴. ولایی، عیسی، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، چاپ ششم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.

واکاوی آثار فقهی سکوت در وقایع حقوقی

سیده نفیسه فرساد^۱

چکیده

وقایع حقوقی (مانند اذن و مرگ)، رویدادهایی ارادی یا غیر ارادی هستند که آثار آنها الزاماً مطلوب و مقصود فاعل آن نیست؛ لیکن اشخاص حقیقی در مواجهه با این وقایع، واکنش‌های متفاوتی همچون انجام یا عدم انجام فعل، عدم بیان یا سکوت از خود نشان می‌دهند؛ مانند سکوت از ثبت مرگ.

چون این واکنش‌ها غالباً بار فقهی و مسئولیت مدنی یا ضمان را در پی دارند، در این پژوهش - با مطالعه مبانی و نظرات فقهی و حقوقی - که به صورت کتابخانه‌ای و توصیفی انجام گرفته است، پس از مصداق‌شناسی واقعه حقوقی، به واکاوی آثار مترتب بر سکوت در برابر این وقایع پرداخته شده است تا بار فقهی و حقوقی چنین سکوتی معلوم شود؛ مثلاً مشخص شود که سکوت زیان دیده به معنای عدم مسئولیت مدنی زیان دهنده است. هدف از انجام این تحقیق، شناسایی مواردی است که سکوت نسبت به آن، بار فقهی دارد.

واژگان کلیدی: واقعه حقوقی، رویداد غیر ارادی، سکوت، مسئولیت مدنی، ضمان.

مقدمه

وقایع حقوقی (مانند اذن و مرگ)، رویدادهایی ارادی یا غیر ارادی هستند که آثار آنها الزاماً مطلوب و مقصود فاعل آن نیست. این وقایع که شامل وقایع بدون ضمان و وقایع ارادی و غیر ارادی ضمان آوست، با واکنش‌های مختلفی از ناحیه اشخاص حقیقی مواجه می‌شود. از جمله این واکنش‌ها، سکوت - اعم از عدم بیان و عدم فعل - است. هر چند موضوع سکوت از جمله موضوعاتی است که قلمرو فراگیر دارد، لیکن تمام ابعاد آن مورد دقت و کنکاش قرار نگرفته و از آثار فقهی و حقوقی آن هم کمتر بحث شده است.

از جمله زوایای مبهم سکوت که در این نوشتار مورد بحث قرار گرفته است، سکوت در وقایع حقوقی (مانند سکوت از ثبت مرگ یا تولد) و آثار و پیامدهای آن است.

چون غالباً واکنش فردی از بار فقهی تهی نیست و مسئولیت یا ضمانی را بر عهده فرد قرار می‌دهد، قطعاً سکوت نمودن نیز ممکن است اثر فقهی (مثل ضمان) را به دنبال داشته باشد که لازم است جهت دستیابی به موارد ضمان، مورد بررسی قرار گیرد.

سکوت، هم به لحاظ فقهی و هم به لحاظ حقوقی، در برخی مقالات و پژوهش‌ها محور بحث واقع شده است؛ مانند سکوت در عبادات، سکوت در دعاوی و مسائل قضایی و سکوت در اعمال حقوقی، از جمله «مبانی فقهی حق سکوت متهم در دعاوی جزایی» نوشته احمد حاجی ده‌آبادی و روح‌الله اکرمی سراب؛ لکن جایگاه سکوت در وقایع حقوقی و آثاری که بر آن مترتب می‌شود، در پژوهش‌های فقهی و نیز حقوقی، کم‌رنگ و یا خالی است.

در پژوهش حاضر جهت تبیین این مسئله که «سکوت در وقایع حقوقی چه آثار فقهی‌ای دارد؟» ابتدا به بیان معنای سکوت و وقایع پرداخته شده و سپس پیامدها و آثار آن بررسی شده است.

تعریف سکوت و واقعه حقوقی

«سکوت» در لغت و فقه به معنای قطع کلام یا عدم تکلم است و در مقابل «نطق» قرار دارد.

(جزری، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۳؛ فیروزآبادی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۰؛ عبدالرحمان، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۱؛ علامه حلی،

۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۵۴؛ مشکینی، بی تا، ص ۵۰۳)

«واقعۀ» که شاید مرادف فعل بدون قصد باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۸۷؛ عبدالرحمان، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۳؛ عسگری، ۱۴۱۲، ص ۳۷۷؛ مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۲۴۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۵۲۱ و ۵۸۳) در کتب حقوقی با ویژگی های خاصی تعریف شده است که جمع آن تعاریف را می توان چنین تقریر کرد: فعل و واقعۀ ای که قصد در آن نقش اساسی ندارد و آنچه مهم است، ایجاد آن فعل است و اثر آن مطلوب و مقصود فاعل نیست؛ واقعۀ حقوقی نامیده می شود. (کاتوزیان، ۱۳۷۵، ص ۳۰۰؛ خرسندیان، ۱۳۸۸، ص ۱؛ ساکت، ۱۳۷۱، ص ۸۳)

اقسام واقعۀ حقوقی

برای ترسیم زیرشاخه های واقعۀ حقوقی باید به این نکته توجه داشت که در برخی از واقعۀها «ضمان» نقش آفرین است؛ یعنی قانونگذار در بعضی از وقایع، به جهت اضرار به دیگری و یا استفادۀ نامشروع از مال دیگری، اثر ضمان را بار کرده است. به چنین مواردی، وقایع ضمان آور (دارای مسئولیت) گفته می شود. با توجه به این مطلب، واقعۀ حقوقی به دو شاخه اصلی تقسیم می شود:

الف) وقایع بدون ضمان؛ اعم از آنکه قهراً واقع شود یا با اراده فرد.

ب) وقایع ضمان آور؛ اعم از آنکه عمدی باشد یا خطایی.

مصادق شناسی وقایع بدون ضمان

واقعۀ حقوقی بدون ضمان، واقعۀ ای است که در آن اضرار به دیگری وجود ندارد و استفاده نامشروع از مال یا عمل دیگری نیز صورت نمی گیرد؛ ولی هر دو صورت دارای اثری است که اراده فرد در ترتب آن، اثر نقشی ندارد.

مصدق واضح و آشکار این نوع وقایع، تولد، مرگ و اذن است.

۱. تولد

جنینی که زنده متولد می شود، به صرف تولدش، از جانب قانونگذار آثاری برای او مترتب می شود. به طور مثال: حق نام، انتساب یا نسب،^(۱) (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۶۱؛ انصاری شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۱) تابعیت در دین، (انصاری شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۴۳) تابعیت در نجاست و طهارت،

تابعیت در اقامتگاه، حق نفقه (۲) (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۰؛ طباطبائی حکیم، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۵) و حضانت، حرمت نکاح و حق ارث برای او ایجاد می‌شود و نیز حقوق متزلزل دوران جنینی، تثبیت می‌شود؛ مثل حق برخورداری از وصیت، وقف، هبه و ارث. (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۶۲ و ۸۵ و ۳۳۴)

۲. موت

با تحقق موت، آثار حقوقی مهمی بر آن مترتب می‌شود؛ مانند: تعیین ورثه میت، تعیین زمان انتقال قهری اموال به ورثه و موسی له، حلال شدن دیون متوفی، (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۹۱؛ مکی عاملی، ۱۴۱۷ الف، ج ۳، ص ۳۱۳؛ مکی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۷۷؛ حلی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۱۵؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۴ الف، ج ۲، ص ۱۷۷؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۶)، تعیین ابتدای عدهٔ زوجة متوفی. (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۳)

۳. اذن و اجازه

برای تبیین مطلب، مثالی می‌آوریم:

اگر شخصی بدون تحقق قرارداد، اذن دهد که دوستش از اتومبیل او استفاده کند؛ یا اگر مالک بعد از عقد فضولی، اعلام رضایت نماید و عقد را تنفیذ کند، نفس اذن و اعلام رضایت مالک - به دلیل آنکه قصد انشا در آن نیست؛ نه ایجاد عقد است و نه ایقاع، بلکه یک واقعه حقوقی محسوب می‌شود که با اذن مالک، اثر اباحه تصرف بر آن مترتب می‌شود. اباحه را مالک ایجاد نمی‌کند، بلکه حکم اباحه از اختیارات قانونگذار است. مالک صرفاً با اذنی که می‌دهد، در واقع حرمت تصرف در ملک غیر را به اباحه تبدیل می‌نماید؛ اما اصل ترتب اباحه بر اذن و رضایت، اثری است که توسط قانونگذار و شارع مقدس محقق می‌شود. (۳) (جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۴۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۱۴)

مصداق شناسی وقایع ضمان آور

۱. وقایع ارادی ضمان آور

وقایع ارادی ضمان آور، چه ناشی از تخلف مفاد قرارداد بین دو طرف باشد و به دنبال قراردادی حاصل شود و چه اینکه خارج از هر نوع قراردادی ایجاد شود، با ارادهٔ فرد واقع می‌شود و قانونگذار

اثر ضمانت را بر آن بار می‌نماید؛ خواه آن اثر مطلوب فرد باشد یا نباشد.

الف) وقایع ایجاد شده در محدوده قرارداد یا ضمان اختیاری

این دسته از وقایع، در حقیقت به دنبال تخلف از تعهد مذکور در قرارداد ایجاد می‌شود و به آن عهدشکنی می‌گویند. عهدشکنی هرچند در محدوده قرارداد است، ولی به لحاظ آنکه نه انشای عقد است و نه انشای ایقاع، یک واقعه حقوقی تلقی می‌شود. (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۲۰) مانند:

۱) تخلف از تعهد در عقد ضمان. (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۱، ص ۴۱۳)

۲) تخلف از شروطی که برای مبیع، یا ثمن، یا نوع قرارداد ذکر می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۱۴۶)

ب) وقایع ایجاد شده خارج از قرارداد یا ضمان قهری

در این بخش از وقایع، قراردادی مطرح نیست؛ ولی فرد با انجام اموری، خود را در معرض ضمان قرار می‌دهد. یعنی قانونگذار بر عملکرد او ضمان را مترتب می‌کند؛ چه فرد آن ضمان را بخواهد یا ضمان قهری برای او حاصل شود. مصادیق این دسته عبارت است از:

۱. اقرار: فردی که علیه خود و به نفع دیگری اقرار می‌نماید، انشای عقد یا ایقاعی نمی‌کند (نجفی،

۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۲). زیرا انشا، ایجاد است در حالی که اقرار، اخبار است (مکی عاملی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶؛

موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳). و چه بسا طالب اثری هم نیست، ولی به مجرد اقرارش نسبت به

حقی که از دیگری بر عهده اوست. و با اقرار، آن را تأیید کرده. ضامن است. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۶،

ص ۴۹؛ کرکی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۳۷ و ۳۵۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۶۵؛ موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴؛

سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۱، ص ۲۳۵؛ مرکز دائرة المعارف اسلامی، بی تا، ج ۹، ص ۳۷۸۲)

۲. اتلاف مال دیگری: فرد مرتکب، چه طالب آثار اتلاف باشد چه نباشد، نسبت به عین، یا

مثل، یا قیمت مال تلف کرده، ضامن است. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۷۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۷۴؛

نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۷، ص ۴۶؛ رشتی گیلانی، بی تا، ص ۲۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۲۱)

۳. غصب: استیلاي عدوانی بر مال یا حق دیگری است.

غصب دو حکم تکلیفی دارد که عبارت است از: الف) حرمت استیلاي عدوانی و وجوب رد مال

غصب شده به مغضوب منته یا ولی او. ب) حکم وضعی که ضمان است؛ به این معنا که خسارت

آن به عهده غاصب است و اگر تلف شود، واجب است که عوض را بپردازد. به این ضمان، «ضمان

ید» گفته می‌شود.

این دو حکم تکلیفی غصب، در تمام اقسام غصب جریان دارد؛ یعنی غاصب، گناهکار است و ردّ بر او واجب است. اما حکم وضعی مختص به موردی است که مال غصب شده از اموال - عین یا منفعت - باشد؛ بنابراین غصب حقوق، ضمان ید ندارد. (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۲ و ۱۵۳)

۲. وقایع غیر ارادی ضمان آور (خطایی)

این نوع از وقایع با اختیار و اراده فرد و با توجه و قصد او تحقق نمی‌یابد، بلکه چه بسا فرد از زمان وقوع آن رویداد بی اطلاع باشد، اما قانونگذار اثر ضمانت را برای آن قرار داده است. مثل:

۱. گشتن یا آسیب رساندن به دیگری از روی خطا.

۲. تلف مال دیگری در خواب. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۶۷)

جایگاه سکوت در واقعه حقوقی

با توجه به اقسام واقعه حقوقی، به این مطلب پرداخته می‌شود که آیا سکوت در واقعه حقوقی

جایگاهی دارد؟

باید گفت که برخی وقایع حقوقی با اقرار ارتباط دارد؛ با این توضیح که در شرع مقدس اسلام با آنکه اقرار و اخبار به یک واقعه، به طور کلی امری مشروع است، لیکن گاهی مواقع احقاق حقوق بندگان و استیفای آن حقوق متوقف بر اقرار است و این امر مشروع، واجب می‌شود و مسئولیت و ضمان را دربر دارد. بنابراین اگر فرد در مقام اقرار به واقعه‌ای سکوت نماید، بر سکوت، آثار ضمان، بار می‌شود؛ هر چند نفس واقعه (مانند تولد) ضمان آور نباشد. قانونگذار عرفی نیز از این مطلب فقهی «وجوب اقرار نسبت به حقوق بندگان» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱۶، ص ۱۵) و «اقرار کشف واقع می‌نماید» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱۶، ص ۲۳) در جهت ضایع نشدن حقوق افراد استفاده نموده و اعلام برخی وقایع همچون تولد و فوت را بر افراد لازم کرده و برای عدم اعلام یا سکوت نسبت به آن وقایع، مجازاتی در نظر گرفته است.

پس سکوت در وقایع حقوقی متناسب با جایگاه سکوت و نوع واقعه، دارای آثار شرعی و قانونی است.

۱. سکوت در وقایع بدون ضمان

۱.۱. تولد

در خصوص تولد، سکوت را در دو موقعیت می توان مطرح کرد:

سکوت از اعلام تولد یا صدور گواهی ولادت

در مطالب قبل بیان شد که قانونگذار، بر تولد آثاری همچون نفقه، حضانت، ارث و ... مترتب نموده است. در صورتی که والدین طفل از اعلام تولد و ثبت آن خودداری نمایند، اولاً طفل را از حقوق اجتماعی ای که بر ثبت تولد و داشتن سَجَل مترتب است، محروم کرده اند؛ ثانیاً در زمان حصر وراثت که مطابق اسناد قانونی صورت می گیرد، چنین فردی تا اثبات فرزندى خود، از حق ارث محروم می ماند.

قانونگذار عرفی نیز برای دستیابی افراد به حقوق مترتب بر تولد، ثبت آن را الزامی نموده و برای سکوت و عدم اعلام تولد از ناحیه والدین یا هر کسی که عهده دار این مسئولیت است، مجازاتی را مقرر داشته است. (۴)

سکوت از تأیید انتساب مولود

تفصیل این قسمت در صفحات بعد، ذیل سکوت در وقایع ضمان آور خواهد آمد.

۱.۲. فوت

سکوت از اعلام فوت

به موجب ماده ۹۹۳ ق.م. و نیز ماده ۲۲ ق.ث.ا باید فوت هر شخصی، برای ثبت در دفاتر ثبت احوال اعلام شود (۵) (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۵۸) و در صورت عدم اعلام، فرد ساکت طبق ماده ۴۸ ق.ث.ا مشمول مقررات کیفری می شود. (۶)

اعلام نکردن فوت و عدم ثبت آن، موجب می شود که:

(۱) شروع عده وفات به لحاظ قانونی و رسمی مشخص نشود.

(۲) ماترک میت یا بلا تکلیف بماند و یا فضولتاً و بدون اجازه قانونی از وراثت، اداره شود.

(۳) دیون مالی میت و حق طلبکاران به موقع پرداخت نشود.

۴) اموال میت به تصاحب دیگران درآید و حق میت و ورثه او پایمال شود.

۱،۳. اذن و اجازه

همان طور که در گفتار اول ذکر شد، نفس اذن و اجازه، واقعۀ حقوقی محسوب می‌شود؛ چون اذن و اجازه، انشای قرارداد نیست، بلکه صرفاً شارع مقدس بر آن دو، اثر اباحه را بار کرده است. بنابراین سکوت در مقام اذن و اجازه، اگر اثر اذن و اجازه را داشته باشد، می‌تواند واقعۀ حقوقی تلقی شود (۷) و در صورتی که به همراه سکوت، هیچ قرینه‌ای دال بر اذن و اجازه وجود نداشته باشد، اثر اباحه مترتب نمی‌شود؛ پس تصرف صحیح نخواهد بود، بلکه حکم تصرف در ملک غیر را خواهد داشت و قطعاً برای متصرف، ضمان آور خواهد بود.

۲. سکوت در وقایع ضمان آور

الف) سکوت در وقایع ارادی

در وقایع ارادی که در قالب تعهد و عقد و قرارداد واقع می‌شود، اگر طرف متضرر و زیان دیده سکوت کند و از خيارات موجود در قرارداد استفاده ننماید، سکوتش به مثابۀ رضایت او به وضعیت موجود است.

اما سکوت در وقایع خارج از قرارداد، بستگی به نوع واقعه دارد:

۱. سکوت در اقرار

این سکوت در سه مقام قابل بررسی است:

۱،۱ سکوت در مقام اقرار

در دعاوی، پس از طرح دعوا از ناحیه مدعی، نوبت به پاسخ مدعی علیه می‌رسد. مدعی علیه در مقام پاسخ، ممکن است سه گونه عکس العمل نشان دهد:

- یا به نفع مدعی، اقرار می‌کند که در این حالت، قاضی طبق اقرار مدعی علیه، رأی خود را صادر می‌کند.

- یا دعوا را رد می‌کند که در این صورت اگر مدعی بینه نداشته باشد، مدعی علیه بر اثبات انکار خود سوگند یاد می‌کند.

- یا سکوت می‌کند.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود: «آیا سکوت در برابر ادا، اقرار محسوب می‌شود؟» (محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۳۹)

از حکمی (۸) که منابع فقهی در مورد سکوت مدعی علیه بیان کرده‌اند، معلوم می‌شود که سکوت صرف، اقرار محسوب نمی‌شود؛ همان طور که بعضی نیز ذکر نموده‌اند سکوت، انکار نیست. هر چند به دلایلی حکم انکار را برای آن برگزیده‌اند.

بنابراین بر سکوت صرف، ضمان مترتب نمی‌شود.

۲،۱ سکوت در اقرار به نسب

با اینکه گفتیم سکوت صرف، اقرار نیست، اما در بعضی موارد، سکوت نشان از اقرار و پذیرش دارد و آن سکوت در زمانی است که فردی به دیگری منتسب شود.

در اعتراف به نسب، آن که به نسب او اقرار می‌شود، یا صغیر است و یا کبیر؛ اگر «مقرّ به» صغیر باشد، مثلاً هرگاه فردی به بنوّت یا فرزندِ صغیری به خود اقرار نماید، آن صغیر فرزند او شمرده می‌شود. البته با حصول شرایط اقرار. و سکوت «مقرّ به» در برابر این اقرار، هیچ اثری ندارد؛ زیرا از ابتدا به تصدیق او نیازی نبود تا اکنون سؤال شود که سکوتش، اقرار محسوب می‌شود یا نه؟! اما اگر «مقرّ به» کبیر باشد و نسبی برای او بیان شود و او سکوت نماید، در اینکه این سکوت اقرار او به نسب مذکور است یا نه، میان صاحب نظران مذهب امامیه اختلاف وجود دارد؛ این اختلاف با توجه به اینکه انتساب از ناحیه چه کسی بیان می‌شود، بررسی خواهد شد.

۱- اقرار کننده به نسب، غیر از دو طرف انتساب است: (مثل انتساب نوزادی به مقرّ به)

نظر اول: با سکوت، انتساب ثابت می‌شود و حق انکار از بین می‌رود

توضیح آنکه بعضی از بزرگان فقها اذعان داشته‌اند که اگر زمان ولادت نوزاد، به زوج که حاضر است، تهنیت گفته شود و نوزاد، فرزند او نامیده شود؛ ولی زوج سکوت نماید و با اینکه عذری در انکار آن فرزند نداشته باشد، انکار ننماید، آن فرزند به او منتسب خواهد شد و پس از آن، حق انکار ندارد؛ یعنی موظف به رعایت حقوق فرزند و انجام تکالیف پدری است. به بیان دیگر ضامن است؛ زیرا اگر فرزند را منتسب به خود نداند، لازم است او را نفی کند تا سکوت موجب حکم به

الحاق نشود و چه بسا تأخیر نفی ولد و استمرار سکوت، منتهی به مرگ و اختلاط نسب‌ها شود.

نظر دوم: با سکوت، انتساب ثابت نمی‌شود و حق انکار باقی است

اما عده دیگری از فقها، در مورد سکوت زوج هنگام ولادت نوزاد، قائل هستند تا زمانی که زوج اعتراف به فرزند نکرده باشد، حق انکار دارد، یعنی فوریت در انکار و مبادرت به آن لازم نیست؛ زیرا اولاً اصل بر عدم اشتراط فوریت است و ثانیاً سکوت اعم از اقرار و انکار است و عام هم نمی‌تواند بر خاص دلالتی داشته باشد. از طرف دیگر، بحث نسب در شریعت مورد اهمیت است و نافی ولد در اسلام و نیز کسی که دیگری را به خود ملحق می‌کند، مورد وعید قرار گرفته‌اند؛ به همین جهت انکار یا اقرار نیاز به تأمل و مهلت دارد. پس با سکوت، ضمانی ایجاد نمی‌شود.

۲- اقرار کننده به نسب، یکی از طرفین انتساب است

اگر به فردی گفته شود: «تو پسر یا پدرم هستی» و آن فرد ساکت شود، با سکوت «مقرّب به» رابطه مذکور برای فرد اقرارکننده ثابت می‌شود، در نتیجه اقرارکننده متحمل حقوق پسر یا پدر بودن می‌شود.

البته در این موارد، سکوت صرف کافی نیست، بلکه سکوت مقرون به قرائن که مفید علم به حال فرد باشد، می‌تواند نسبت بین دو فرد را برای مقر یا مقرّله، ثابت نماید. (۹) (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۱۳۶)

در اینجا سؤالی مطرح است که اگر سکوت مُقَر، موجب تکلیف شود، آیا سکوت «مقرّب به» از جهت خود «مقرّب به»، نسبت به رعایت حقوق طرف مقابل هم ایجاد تکلیف می‌کند؟

بعید است که از جهت عرف، این سکوت دالّ بر رضا باشد، بلکه کاشف دانستن سکوت از رضا صحیح نیست؛ زیرا در سکوت، احتمال غیر از رضا هم وجود دارد که با احتمال رضا در سطح مساوی هستند. از طرف دیگر، در ادله شرعیّه آنچه مقتضی حکم به رضای شخص ساکت باشد، وجود ندارد، مگر موارد خاصی که آن هم ناظر به سکوتی است که مقرون به قرائن دال بر رضا باشد. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۲۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۷۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ الف، ج ۳، ص ۱۸۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۲۸؛ حسینی عمیدی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۷۴ / ابن علامه حلی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۴۲ / حلی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۵۶ / جیبی عاملی، ۱۴۱۷ الف، ج ۳، ص ۲۸ و ۳۱ و ۹۰؛ جیبی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۱۸۷ و ۱۹۳؛

فاضل اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۳۰۰؛ بحرانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۴، ص ۱۷ و ج ۴۱، ص ۱۳۶؛
فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۳۰۴

۱،۳ سکوت پس از اقرار

گاهی مدعی علیه در مقام پاسخ، به نفع مدعی اقرار می‌کند و پس از آن سکوت می‌نماید، حال این سؤال مطرح است که آیا این سکوت در اقرار قبل از آن موثر و نقش‌آفرین است تا اقرار را از اعتبار ساقط نماید؟

در صورتی که به دنبال سکوت، کلامی نیاید، اقرار به قوت خود باقی است و بلکه انکار پس از اقرار هم جایی ندارد.

اما اگر پس از سکوت، کلامی واقع شود، سکوت بین دو کلام فاصله می‌اندازد و همین فاصله افتادن با سکوت ممکن است بین دو کلام، تنافی ایجاد نماید. البته این تنافی در نزد همگان پذیرفته نیست؛ یعنی قائل هستند که سکوت و کلام پس از آن هیچ نقشی در اقرار اول ندارد و اقرار اول به قوت خود باقی است.

به طور مثال، مدعی علیه ممکن است بگوید: «لفلان عَلَيَّ الْفُ درهم؛ من به فلانی هزار درهم بدهکارم»، سپس سکوت کند و پس از سکوت بگوید: «من ثمن مبيع لم اقبضه» و یا ابتدا بگوید: «لفلان عَلَيَّ الْفُ درهم من ثمن مبيع» و پس از سکوت بگوید: «لم اقبضه».

بعضی همچون شیخ طوسی قائل هستند که در مورد اول، کلام و تفسیر پس از سکوت، نقشی ندارد و مدعی علیه یا مقرر، باید هزار درهم بدهی خود را بدهد؛ زیرا کلام پس از سکوت، باعث سقوط اقرار اول نمی‌شود. اما در مثال دوم، کلام پس از سکوت پذیرفته می‌شود، یعنی برعهده مدعی علیه هزار درهم هست، ولی تسلیم آن واجب نیست تا زمانی که مبيع را قبض نماید؛ زیرا اصل، عدم قبض است.

به عبارت دیگر، کلام پس از سکوت اگر منجر به سقوط اقرار شود، بی‌ثمر است، ولی اگر اقرار را از بین نبرد. هرچند آن را معلق نماید. آن کلام اثرگذار خواهد بود.

در مقابل، بعضی قائل هستند که همان اقرار اول، التزام و تعهدی بر ذمه مدعی علیه قرار می‌دهد و وقتی حقی ثابت شود، دلیلی بر اسقاط آن وجود ندارد؛ پس سکوت و کلام بعد آن، موجب اثر

در اقرار اول نخواهد بود. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۴؛ طرابلسی، ۱۴۱۱، ص ۹۶؛ حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۱۱؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۴۶۰)

۱،۴ سکوت «مقرّله» در مقابل اقرار مقر

این سکوت فی نفسه نمی تواند به معنای تأیید «مقرّبه» و یا ردّ و یا گذشت از آن و به عبارتی، ابراء آن باشد، مگر در خصوص اقرار به نسب، که بر مقر حتی با سکوت مقرّله، ایجاد مسئولیت می کند، اما با سکوت مقرّله هیچ مسئولیتی بر سکوتش مترتب نمی شود.

۲. سکوت زیان دیده از مطالبه و یا سکوت از حق رجوع

آنچه به طور مسلم بر اسقاط این حق دلالت می کند، ابراء مالک است که با ابراء، امکان مطالبه را از بین می برد، (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۳۱) اما در مورد سکوت، با آنکه مطلبی برای آن در منابع فقهی بیان نشده است، ولی با توجه به اینکه مالک در صورت امکان مطالبه، اگر نسبت به آن اقدامی ننماید، درحالی که از جانب غاصب منعی در تحویل مال غصب شده وجود نداشته باشد، این سکوت از مطالبه، حداقل می تواند بیانگر اعراض مالک (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۷۳) یا رضایت مالک نسبت به تصرف غاصب و یا بریء الذمه بودن متلف باشد. (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۶۴ و ۶۵ و ۲۲۳)

سکوت در وقایع قهری

۱. سکوت زیان دیده؛ که ظاهراً نشانه رضایت اوست.
 ۲. سکوت فرد ثالث؛ که شاهد اتفاق بوده، ولی با سکوتش مانع حادثه نشده است. در مورد این سکوت سؤالی مطرح است با این بیان که آیا این سکوت، اعانت بر اثم است تا گفته شود: آن فرد ضامن است؟

برای تحقق اعانت بر اثم، لازم است که عمل مثبتی از شخص معین سرزده باشد. فعل منفی (ترك فعل) از قبیل سکوت و عدم اقدام به جلوگیری از ارتکاب حرام، نمی تواند از مصادیق اعانت محسوب شود؛ مثلاً شخصی که از وقوع سرقت خانه همسایه آگاه می شود و سکوت اختیار می کند و اقدام به جلوگیری نمی نماید، عمل وی اعانت بر اثم محسوب نمی شود. (محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱۸۶)

اما باید متذکر شد که چه بسا فرد ساکت، با سکوتش مرتکب معصیت شود. به عبارت دیگر، هرگاه شخصی از وقوع عمل حرامی آگاه شود و شرایط شرعی از قبیل عدم خوف، احتمال تأثیر و غیره، برای اقدام وی به جلوگیری فراهم باشد، موظف است نسبت به ممانعت از وقوع حرام، اقدام کند و در صورت ترك، معصیت کرده است؛ اما نه از باب معاونت بر اثم، بلکه از باب ترك نهی از منکر. (اسدی کاظمی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۲؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴؛ موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۵؛ محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱۸۵)

جمع بندی

واقعه حقوقی، رویدادی است که قانونگذار بر آن آثاری را مترتب نموده است. وقایع حقوقی، یا ضمان آور است یا غیر ضمان آور. در مواردی از وقایع غیر ضمان آور همچون تولد و فوت، قانونگذار عرفی برای سکوت، مجازات در نظر گرفته است. سکوت در مقام اذن و اجازه، یک واقعه حقوقی است. در وقایع ارادی ضمان آور همچون اقرار، به دلیل آنکه سکوت اعم از اقرار و انکار است، اقرار محسوب نمی شود؛ در نتیجه ضمانی به دنبال ندارد، مگر در موارد اقرار به نسب، به شرطی که سکوت همراه قرائن دال بر اقرار باشد. سکوت پس از اقرار - و حتی به نظر برخی، کلام پس از سکوت - اثری در اقرار ندارد و باعث خدشه در اقرار نمی شود و ضمان ایجاد شده را از بین نمی برد. سکوت زیان دیده به معنای بریء الذمه بودن طرف مقابل است. سکوت فرد ثالث، اعانه بر اثم محسوب نمی شود؛ هر چند به جهت ترك نهی از منکر، معصیت کار تلقی شود. به نظر می رسد سکوت در وقایع حقوقی، جایگاه فقهی خود را در متون فقهی چندان نیافته است و لازم است تحلیل این موضوع و آثار آن مورد دقت و تأمل صاحبان فتوا و نظر قرار گیرد تا به بحثی جامع و علمی تبدیل شود.

پانوشت‌ها

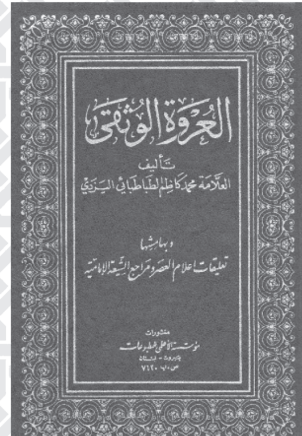
۱. «لأن النسب حق الولد».
۲. «الذي ثبت له النفقة بنص الكتاب، الولد»؛ «فیرئه الولد ويجب عليه نفقته».
۳. «لا إشكال في أن إذن المالك أو الولي أو إجازته فيما يرجع إليه لا يكون عقداً وإنما هو إيقاع، بل قد لا يكون إيقاعاً أيضاً وإنما مجرد الرضا وطيب النفس؛ فإنه قد تقدم كفايته في جواز التصرف بلا حاجة إلى إنشاء وإبراز، وقد تسمى بالإباحة المجردة أو الإذن المجرد» و نیز ص ۹۰ «الإذن: وهو الرضا المبرز من قبل صاحب الحق قبل العمل فيما يرجع إليه، ويترتب عليه ارتفاع الحظر عن العمل»، ولذلك قال الحلبي: «إذن المالك بالقول أو ما يقوم مقامه من العالم بال قصد وجه مبيح للتصرف» و «الإجازة أعم من ذلك حيث قد تتحقق بعد العمل كما في إجازة بيع الفضولي».
۴. ماده ۹۹۳ ق.م. بیان می‌دارد: «امور ذیل باید در ظرف مدت و به طریقی که به موجب قوانین یا نظامات مخصوصه مقرر است، به دائره سجل الاحوال اطلاع داده شود: ۱. ولادت هر طفل و همچنین سقط هر جنین که بعد از ماه ششم از تاریخ حمل واقع شود؛ ۲. ازدواج اعم از دائم و منقطع؛ ۳. طلاق اعم از بائن و رجعی و همچنین بذل مدت؛ ۴. وفات هر شخص».
- ماده ۱۹ ق.ث. ۱: «ماما یا پزشکی که در حین ولادت، حضور و در زایمان دخالت داشته، مکلف به صدور گواهی ولادت و ارسال یک نسخه آن به ثبت احوال محل، در مهلت اعلام است».
- ماده ۴۸ ق.ث. ۱: «اشخاصی که از وظایف مذکور در مواد ۱۶، ۱۹ و... خودداری کنند... مورد تعقیب قرار گرفته و علاوه بر الزام به انجام تکلیف، به جزای نقدی هم محکوم خواهند شد...».
۵. در کتاب‌های فقهی، اعلام فوت، از مستحبات احکام اموات است. «یستحب... واعلام المؤمنین لیحضروا جنازته...».
۶. برای مطالعه بخش تولد و مرگ، رک: صفایی، سید حسین و قاسم زاده، سید مرتضی، حقوق مدنی اشخاص و محجورین، ص ۱۳۱ تا ۱۵۱.
۷. این مطلب را نگارنده از مطالب کتاب موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۱۴ که در آخرین پاورقی از وقایع بدون ضمان ذکر شده، برداشت نموده است.
۸. اگر مدعی علیه در مقام اقرار سکوت نماید: یا قرار بازداشت او صادر می‌شود و یا حکم به نکول او می‌شود.
۹. «... وهو جيد إن انضم إلى ذلك قرائن أفادت العلم بالحال، أنما السكوت من حيث إنه سكوت، بعيد كونه دالا على الرضا عرفا، بل ممنوع لاحتماله غير الرضا قطعاً احتمالاً مساوياً لاحتمال الرضا...».

فهرست منابع

۱. اسدی کاظمی، جواد بن سعد (فاضل)، مسالك الافهام الى آيات الاحكام، ج ۲، بی جا، بی نا، بی تا.
۲. اصفهانی، محمد بن حسن (فاضل هندی)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۸، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳. انصاری شیرازی، قدرت الله، موسوعة احكام الاولاد و ادلتها، ج ۳، چ ۱، قم، مركز فقهی ائمه اطهار علیه السلام، ۱۴۲۹ق.
۴. بحرانی، حسین بن محمد، عیون الحقائق الناظرة فی ترمیم الحدائق الناظرة، ج ۱، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵. جبیبی عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، حاشیة الارشاد، ج ۲، چ ۱، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۶. _____، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۲، چ ۳، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۱۷ق.
۷. _____، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۵، چ ۱، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۸. جزری، مبارک بن محمد (ابن اثیر)، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۲، چ ۱، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۹. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۲۲، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. حسینی عمیدی، سید عمیدالدین بن محمد، كنز الفوائد فی حل مشكلات القواعد، ج ۲، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی)، ارشاد الازدهان فی احكام الايمان، ج ۱، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۲. _____، (۱۴۲۰ق)، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج ۵، چ ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
۱۳. _____، تذكرة الفقهاء، ج ۷، چ ۱، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۶ق.
۱۴. _____، تذكرة الفقهاء، ج ۱، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۳۸۸ق.
۱۵. _____، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۳، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۶. _____، مختلف الشیعه فی احكام الشریعه، ج ۶، چ ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۷. حلّی، شمس الدین محمد بن شجاع القطن، معالم الدین فی فقه آل یاسین دورة فقهیة كاملة علی وفق مذهب الإمامية، ج ۱، چ ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۱۸. حلّی، محمد بن ادریس (ابن ادریس)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، چ ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۹. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف (ابن العلامة)، ایضاح الفوائد فی شرح مشكلات القواعد، ج ۳، چ ۱، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۲۰. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن (محقق حلّی)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۳، چ ۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۱. خرندیان، محمد علی، «واکاوی اراده»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ش ۱، ۱۳۸۸ش، ص ۷۷.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، چ ۱، لبنان، دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۲۳. رشتی گیلانی، میرزا حبیب الله، کتاب الغصب، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۴. زبیدی نجفی، محب الدین سید محمد مرتضی، تاج العروس، ج ۱۵، بی جا، بی نا، دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ق.

۲۵. ساکت، محمد حسین، دیباچه‌ای بردانش حقوق، ج ۱، مشهد، نشر نخست، مشهد، ۱۳۷۱ ش.
۲۶. سبزواری، عبدالعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، ج ۲۱، ۴، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. صفایی، سید حسین و قاسم‌زاده، سید مرتضی، حقوق مدنی اشخاص و محجورین، ج ۱۵، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۲۸. طباطبائی حکیم، سید محمد سعید، منهاج الصالحین، ج ۳، ۱، بیروت، دارالصفوة، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. طرابلسی، عبدالعزیز بن براج، جواهر الفقه، ج ۱، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی)، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۶، ۳، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۳۱. عبدالرحمان، محمود، معجم المصلحات و الالفاظ الفقهیه، ج ۲، بی‌چا، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۲. عسگری، ابوهلال، معجم الفروق اللغویه، ج ۱، ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (نکاح)، ج ۱، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۴۲۱ ق.
۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج ۱، بی‌چا، بیروت، دارالعلم، بی‌تا.
۳۵. فیض کاشانی، محمد محسن، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۴، ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۳۶. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علوم حقوق، ۲۱، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۷۵ ش.
۳۷. _____، وقایع حقوقی (مسئولیت مدنی)، ۵، تهران، انتشار، ۱۳۹۰ ش.
۳۸. کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۹، ۲، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. دوانی، غلامحسین، مجموعه قوانین اساسی مدنی، ج ۱، تهران، انتشارات کیومرث، ۱۳۷۵ ش.
۴۰. حجتی اشرفی، غلامرضا، مجموعه کامل قوانین و مقررات حقوقی، ج ۱۳، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۲ ش.
۴۱. محقق داماد یزدی، سید مصطفی، قواعد فقه، ج ۳، ۱۲، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۴۲. مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه، بی‌چا، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، تهران، مرکز کتاب‌الترجمه و النشر، ۱۴۰۲ ق.
۴۴. مکی عاملی، محمد بن جمال‌الدین (شهید اول)، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، ج ۳، ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۵. _____، غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، ج ۲، ۱، قم، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۴۶. _____، القوائد و الفوائد، ج ۱، ۱، قم، کتابفروشی مفید، بی‌تا.
۴۷. موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی)، تحریر الوسیله، ج ۲، ۱، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، بی‌تا.
۴۸. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الامام الخویی، ج ۳۱، ۱، قم، مؤسسه احیاء آثار امام خویی، ۱۴۱۸ ق.
۴۹. نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۶، ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، ج ۵، ۲، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۵۱. _____، موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۲، ۱، قم، موسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.

معرفی کتاب العروة الوثقی



نگرِس انگاشته واحد^۱

سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، معروف به «صاحب عروه»، از فقهای نامدار شیعیان در دو قرن گذشته است. وی پس از درگذشت آخوند خراسانی، مرجعیت عامه شیعه را بر عهده داشت. از مواردی که بیشتر مایه شهرت وی شده است، یکی تسلط ایشان بر مسائل فقهی و تألیف کتاب عروة الوثقی است که بسیار مورد توجه فقها تا عصر حاضر قرار گرفت و دیگری زعامت و رهبری شیعیان در دوره مشروطه در ایران است. وی که در ابتدا نسبت به جریان مشروطه ابراز نظر نمی‌کرد، به علت فشار مشروطه خواهان برای گرفتن رأی موافق از او جهت همراهی مردم با مشروطه خواهی، در آخر مخالفت خویش را با مشروطه اظهار کرد و به عنوان شخصیت طراز اول ضد مشروطه در میان علمای نامدار شد.

سید محمدکاظم یزدی شاگردان زیادی را در حوزه نجف پرورش داد. از آثار وی، تأسیس «مدرسه سید» در نجف است که تا سال های اخیر کانون فقها و اصولیان در حوزه نجف بود.

۱. طلبه سطح ۴، رشته فقه خانواده، مدرسه عالی معصومیه.

نقش وی در مبارزه با امپراتوری بریتانیا، در منابع تاریخی مربوط به حوادث سال‌های ۱۹۲۰ و نفوذ نیروهای انگلیسی به عراق، ثبت شده است.

کتاب العروة الوثقی

العروة الوثقی تألیف سید محمد کاظم طباطبائی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ق)، کتابی فقهی به زبان عربی است. این اثر در صد سال اخیر، مبنای فقها و مراجع تقلید شیعه برای بیان فتواهایشان بوده و فقیهان شیعه، نظرات فقهی خود را در حاشیه این کتاب بیان کرده‌اند. این کتاب به «عروه» و «عروة الوثقی» نیز شهرت دارد.

این اثر دارای هفده بخش فقهی است. آغاز کتاب، به مباحثی پیرامون اجتهاد و تقلید پرداخته و با ۷۲ مسئله، به زوایای مختلف این بحث اشاره شده است. قسمت‌های بعدی، مسائل مربوط به عبادات در فقه (مانند طهارت، نماز، روزه، اعتکاف، خمس، حج، زکات، ...) است و در بخش معاملات در فقه، مباحث اجاره، مضاربه، شرکت، مزارعه، مساقات، ضمان، حواله، نکاح و وصیت مطرح شده است.

این کتاب، مهم‌ترین تألیف و اثر فقهی آیت‌الله سید محمد کاظم یزدی است؛ به گونه‌ای که کمتر عالمی است که این کتاب را نزد خود نگهداری نکند. این اثر فقهی به حدی معروف است که مؤلف آن نزد همگان، به خصوص علما و فضایی حوزه، به «صاحب عروه» شناخته می‌شود. کتاب مزبور دربرگیرنده ابواب مختلف فقه است و احکام و مسائل شرعی را بیان می‌کند. این اثر در مجموع، با محتوای ۳۲۶۰ مسئله، در سه جلد تألیف شده و جلد اول آن به ترتیب حاوی این مسائل است: مباحث اجتهاد و تقلید؛ کتاب الطهارة؛ کتاب الصلاة؛ کتاب الصوم؛ کتاب الاعتکاف؛ کتاب الزکاة؛ کتاب الخمس؛ کتاب الحج؛ کتاب الاجاره؛ کتاب المضاربه؛ کتاب المزارعه؛ کتاب المساقات؛ کتاب الضمان؛ کتاب الحواله؛ کتاب النکاح؛ کتاب الوصیه.

مطالب جلد دوم آن نیز عبارت است از: مباحث حرمت ربا؛ مباحث عده و احکام آن؛ کتاب الوکاله؛ کتاب الهبه؛ کتاب الوقف؛ رساله‌ای کوچک در صدقه بالمعنی الاخص. جلد سوم آن مشتمل بر کتاب القضاء است و مسائل آن به نحوی ترتیب یافته که دستیابی

به آنها بسیار آسان و همواره مورد توجه مراجع تقلید بوده و بسیاری از بزرگان مراجع بر آن حاشیه زده و یا شرحی بر آن نوشته اند.

مهم ترین ویژگی کتاب، عبارت از متن، کثرت فروع، به ویژه در مسائل مستحدثه، و ترتیب و شماره گذاری در این فروع است. ۳۲۶۰ فرع فقهی دارد و ظاهراً اولین اثر فقهی است که مواد فروع آن با شماره گذاری از یکدیگر جدا شده اند. این کار در فقه شیعه به عنوان یک ابتکار محسوب می شود. تا پیش از عروه، متن اصلی مورد توجه فقهای امامیه، متن شرایع محقق حلی بود. شرایع بر خلاف عروه، مسائل را به صورت مجزا مطرح نمی کند، بلکه مسائل هر باب را به صورت به هم پیوسته ذکر و بررسی می کند. امروزه متن اصلی مورد بررسی در دروس خارج فقه حوزه علمیه را متن کتاب عروه سید محمد کاظم طباطبایی یزدی تشکیل می دهد.

ترجمه، شرح، تعلیقات و... بر عروة الوثقی

بعد از درگذشت این عالم بزرگ (سید محمدکاظم یزدی)، بخش هایی با عنوان *ملحقات عروة الوثقی* منتشر شد که شامل مباحثی چون ربا، وقف، وکالت، عده، هبه و قضا بود و در بیشتر مسائل، به صورتی فشرده به دلایل فقهی آن اشاره شده است. از زمان نشر کتاب *عروة الوثقی* تاکنون، نظرات فقهای معاصر پیرامون آرا و مسائل مطرح شده در این کتاب، به صورت حاشیه و شرح و یا تعلیقه، منتشر شده است. تعدادی از حواشی و شروح در ذیل ذکر می شود:

- مستمسک العروة الوثقی: مستمسک، اولین شرح استدلالی جلد اول کتاب *عروة الوثقی* و یکی از کتاب های مهم فقه استدلالی و مورد اعتماد و مراجعه فقهای معاصر است که توسط آیت الله سید محسن حکیم تدوین شده و در حوزه های علمیه به عنوان یکی از کتاب های لازم برای فقیه به شمار می رود.
- حاشیه شیخ عبدالله بن محمدحسن مامقانی (متوفی ۱۳۵۱ق)، مؤلف کتاب *تنقیح المقال* که مشتمل بر فتاوی وی است و به صورت مستقل و منظم به چاپ رسیده است.
- حاشیه سید محمد فیروزآبادی (متوفی ۱۳۴۵ق) که در نجف به چاپ رسیده است.
- حاشیه شیخ میرزا محمدحسین بن شیخ الاسلام (متولد ۱۲۷۷ق) که تدوین شده و به صورت

- کتابی مستقل چاپ شده است.
- حاشیه شیخ محمدرضا آل یاسین بن شیخ عبدالحسین کاظمی که در نجف به چاپ رسیده است.
 - حاشیه حاج آقا حسین قمی بن سید محمود که به صورت منظم تدوین و در نجف به چاپ رسیده است.
 - بحوث فی شرح العروة الوثقی: این کتاب، تقریرات شهید آیت الله محمدباقر صدر که توسط آیت الله سید محمود هاشمی تحقیق و به رشته تحریر درآمده است. این کتاب در ۱۳۹۱ هجری قمری در نجف اشرف به چاپ رسید. آیت الله صدر در مقدمه اولین جزء کتاب (طهارت) می نویسد: «مباحث این کتاب، روز چهارشنبه دهم ماه جمادی الآخره سال ۱۳۸۵ هجری قمری شروع شد و بحث های آن، عددی از مسائل آب از کتاب عروة الوثقی است که با روش های بحث علمی، به صورت استدلالی و به شیوه متداول علمای بزرگ، منسجم و با شرایط عمومی تدریس به طلاب، عرضه شده است». استاد سید محمود هاشمی در ابتدای کتاب می نویسد: «این کتاب با تحقیق فراوان، احادیث و منابع روایاتی که در هنگام بحث اشاره شده را به طور استدلالی به همراه تفصیل بعضی مبانی اصولی که آیت الله صدر در ضمن مباحث به آن پرداخته را بیان می کند».
 - التنقیح فی شرح العروة الوثقی: تقریرات بحث آیت الله العظمی سیدابوالقاسم خویی (ره) است که توسط علامه میرزا علی تبریزی غروی در ماه شعبان ۱۴۱۱ هجری در چاپخانه علمیه قم، در سه هزار جلد به چاپ رسیده است.

نرم افزار جامع فقه اهل البیت علیهم السلام کتابخانه تخصصی فقه

نرگس انگاشته واحد^۱

برنامه «جامع فقه اهل البیت علیهم السلام نسخه ۲»، شامل ۱۲۴۸ عنوان کتاب، آثار ۴۱۰ مؤلف در بیش از ۳۰۰۰ جلد است که از قابلیت های مهم این برنامه، می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- ایجاد میزهای پژوهشی و مدیریت آنها؛
- ارائه متون کتاب ها، با قابلیت های پژوهشی فراوان؛
- جستجوی ساده و ترکیبی در فهرست و متن تمام کتاب ها، یا با موضوعی خاص و براساس تفکیک محتوا؛
- جستجوی ساده و ترکیبی در ریشه، مشتق و متن لغت نامه ها؛
- جستجوی ساده و ترکیبی در ریشه، مشتق و متن قرآن مجید؛
- ارائه آیات الأحکام، مربوط به ۴۹ باب از ابواب اصلی فقه و اتصال آنها به کتاب های فقهی؛
- ارائه ۱۴۳ قاعده فقهی و اتصال آنها به عناوین ابواب مرتبط در کتاب های فقهی؛
- ارتباط بین متن ها با شروح، حواشی و ترجمه های آنها (۳۵۰ عنوان کتاب و ۱۵۰۰ جلد)؛

۱. طلبه سطح ۴، رشته فقه خانواده، مدرسه عالی معصومیه.

- ارتباط متن‌ها با قرآن، آیات الأحکام، شروح، حواشی، ترجمه‌ها و لغت‌نامه‌ها و انتقال متن دلخواه به یادداشت نور و Ms-word و چاپگر؛
 - تفکیک متون کتاب‌ها در قالب ۶۲ باب اصلی فقه.
- مرکز نور به منظور استانداردسازی و نیز دسترسی آسان به قابلیت‌های برنامه، اقدام به ارائه برنامه در قالب «نماد» نموده است. این قابلیت به کاربر امکان می‌دهد تا همانند برنامه‌ی Ms-word، از طریق این نمادها به قابلیت‌های مورد نظر دسترسی پیدا کند.
- بخشی از امکانات فنی برنامه عبارتند از:
- استفاده از استاندارد یونی کد (Unicode) برای حل محدودیت‌هایی مثل: محدود بودن قلم‌ها و اندازه آنها؛ مشکل بزرگ‌نمایی و کوچک‌نمایی قلم به صورت آنلاین؛ مشکل نمایش قرآن با خط عثمان طه؛ عدم امکان چاپ و انتقال با خط عثمان طه؛
 - در دسترس بودن کتاب‌های مورد نیاز کاربر، با استفاده از میز پژوهشی؛
 - نمایش میزهای پژوهشی و نتایج جستجو به صورت پویا (Dynamic) و امکان ذخیره‌سازی آنها در بخش‌های مختلف؛
 - انتخاب کتاب‌های مورد نیاز در دامنه‌ها، از راه‌های گوناگون و چینش آنها؛
 - سرعت بالا در اعمال تغییرات دامنه‌ها و ذخیره کردن تغییرات دامنه‌ها؛
 - امکان محدود کردن دامنه، با استفاده از فهرست درختی؛
 - دسته‌بندی پاسخ‌های ارائه شده در تمام جستجوها؛
 - امکانات راست کلیک در خطوط ورود (word)؛
 - رنگی کردن مورد جستجو شده در تمامی بخش‌ها؛
 - عدم محدود بودن رنگ در برنامه و امکان انتخاب رنگ‌های دلخواه برای متن‌های نمایشی؛
 - هوشمند بودن راست کلیک روی متن‌های نمایشی؛ به طوری که روی هر قسمتی از متن با فرمت خاص کلیک کنیم، گزینه آن در منوی راست کلیک نمایش داده می‌شود (مثلا اگر روی آیه‌ای راست کلیک کنید، گزینه‌های «نمایش کامل قرآن» و «آیات در کتاب‌ها» نیز نمایش

- داده می شود تا با کلیک روی آنها، به قسمت های مورد نظر منتقل شوید؛
- امکان انتقال از نمایش کامل متن به قسمت های مختلف برنامه، با استفاده از راست کلیک؛
 - تغییر زبان ویندوز با تغییر زبان در جستجو (Find)؛
 - استفاده از قلم نماد (Symbol) به جای تصویر، در قسمت کتاب های مرتبط؛
 - حرکت کردن روی بخش ها در نمادهای موجود در برنامه؛
 - نمایش میزهای پژوهشی و عناوین کتاب ها در بالای صفحه و در صورت زیاد بودن آنها، فعال شدن علامت «کتاب های میز پژوهشی»، با امکان انتخاب کتاب مورد نظر و انتقال آن به نوار بالای صفحه؛
 - حفظ تمام فرمت ها و هیئت نمایش متون؛ شامل نوع و اندازه قلم و رنگ در چاپ و انتقال به یادداشت نور و محیط Ms-word؛
 - انتقال کتابنامه کتاب جاری به همراه متن انتخابی، به یادداشت نور و محیط Ms-word؛
 - انتخاب هم زمان عناوین دلخواه موجود در کل فهرست ها (Multi-selection) برای چاپ و انتقال به یادداشت نور و محیط Ms-word؛
 - امکان انتخاب یکی از گزینه های «نشانی ها» و «نشانی ها و پاسخ ها» در انتقال فهرست ها و پاسخ های جستجو شده به یادداشت نور و محیط Ms-word و چاپگر؛
 - انتقال متون گزینش شده به هر یک از پرونده های باز شده یادداشت نور یا Ms-word؛
 - تغییر حروف صفحه کلید، با توجه به زبان ویندوز؛
 - جامع بودن هیئت بخش ها و نمادها؛
 - ارائه توضیحات کوتاه در نوار وظیفه، هنگام ورود به هر قسمت از برنامه.
- در سال ۱۳۸۵، نرم افزار «جامع فقه اهل البیت (علیهم السلام)» در حد کتابخانه عمومی، با ۷۲۰ عنوان کتاب در ۱۷۸۳ جلد از ۲۸۳ مؤلف، تولید و توزیع شد و پس از چندی، با کمی ارتقا (از نظر فنی) به عنوان نسخه ۱/۲ به جامعه تحقیقاتی عرضه شد و اکنون نرم افزار «جامع فقه اهل البیت (علیهم السلام) - کتابخانه تخصصی فقه» به عنوان نسخه ۲، شامل ۱۲۴۸ عنوان کتاب، در بیش از ۳۰۰۰ جلد، از ۴۱۰ مؤلف، با قابلیت های فراوان علمی، پژوهشی و فنی، به مراکز علمی، فقهی و دانشمندان و فقیهان، تقدیم می شود.

پژوهشگران زیادی از بخش‌های مختلف این مرکز پُرثمر و نیز مهندسانی از بخش نرم افزار، به مدت شش سال در به ثمر رسیدن این پروژه عظیم، مستقیم و غیرمستقیم سهیم بودند. امید است عمل خالصانه این عزیزان مقبول درگاه خدای منان واقع شود و دعای خیر حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شامل حال آنان شود.

نشست «غربالگری از نظر فقه»

نجمه شاهرخی^۱

نشست «غربالگری از نظر فقه» با حضور استاد گل‌گیری و سرکار خانم یوسفی و به همت گروه انجمن فقه و اصول، در پژوهشگاه برگزار شد. سرکار خانم یوسفی، دبیر این نشست، در زمینه شناخت غربالگری، ضرورت و عدم آن و نتایج حاصل از آن، بیان داشت که در غربالگری، مجموعه‌ای از آزمایشات و سونوگرافی‌ها - به طور نسبتاً دقیق - انجام می‌شود که برای شناسایی سه نوع بیماری در جنین است: «سندرم داوون»؛ «سندرم تریزومی ۱۸» و «نقایص لوله‌های عصبی». سندرم داوون، شایع‌ترین اختلال ژنتیکی نوزادان است و در هر هزار زایمان، یک پنجم به آن مبتلا هستند. وی دو عامل «سن مادر» و «سابقه بارداری جنین مبتلا» را در ایجاد این بیماری برشمرد؛ و ادامه داد: «این بیماری که در عرف به عنوان منگولیسم شناخته می‌شود، نقص شناختی و حرکتی است که مبتلایان به آن، سن طبیعی را ندارند. سندرم تریزومی ۱۸ نیز مانند سندرم داوون، موجب معلولیت حرکتی و شناختی خواهد بود؛ اما در نقص لوله‌های عصبی، احتمال زنده ماندن نوزاد بسیار ضعیف است، تا جایی که به حد صفر می‌رسد».

۱. طلبه سطح ۳، گروه فقه و اصول، جامعه الزهرا (۳)

پس از آن، به نحوه انجام غربالگری پرداخته و اطلاعاتی راجع به مراحل غربالگری به مخاطبین ارائه داد.

با توجه به نتیجه دیگر غربالگری که کاملاً موجب سقط جنین می‌شود، وی ادامه دادند: «آنچه که پزشکان بیان می‌کنند، این است که اگر آزمایشات دقیق انجام شود، اطمینان حاصل از آن نود درصد یا بیشتر است و آمارها نشان می‌دهند که با وجود مثبت بودن نتایج آزمایشات، فرزندی که به دنیا آمده سالم بوده است. صرف نظر از نتایج، باید گفت مادران با شروع این آزمایشات، در یک فضای فشار روانی قرار می‌گیرند که این فشارها مطلوب نیست».

در آخر، خانم یوسفی بیان کرد که غربالگری ضرر درمانی ندارد؛ چراکه بیماری‌های اشاره شده، قابل درمان نیستند. البته ممکن است در ضمن غربالگری بیماری‌هایی شناخته شود که قابل درمان است؛ اما هدف عمده از غربالگری شناخت بیماری‌های اشاره شده، جهت سقط جنین است. در ادامه نشست، استاد گل‌گیری با اشاره به آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»، گفت: «اسلام می‌خواهد روح خشونت را بگیرد. لذا یکی از فلسفه‌های حرمت سقط جنین نیز همین برداشتن روح خشونت است. وقتی انسان نتواند جنینی که داخل شکم است را بکشد، نمی‌تواند بمب شیمیایی درست کند و بر سر انسان‌های بی‌گناه بریزد».

استاد گل‌گیری ضمن اشاره به اینکه عالم هدف دارد و حتی نوزاد معلول نیز در نظام آفرینش، هدف خاصی را دنبال می‌کند، به این نکته نیز پرداخت که برخی موارد معلولیت، ناشی از عدم رعایت دستورات شرعی است و این رعایت نکردن دستورات، تا آنجاست که حتی اگر انسان، سالم هم به دنیا بیاید، چیزی می‌دهند تا نابودش کنند.

با توجه به اینکه عمده مسئله غربالگری برداشتن هزینه‌ها و دردهای نگهداری کودک معلول است، ایشان با تأکید بر احتمال وجود نتایج، قواعدی را که در این خصوص مطرح می‌شود، بیان کرده و ضمن تبیین این قواعد، به رد آنها پرداخته و اظهار داشت که قواعدی مانند قاعده عسر و حرج، یک قاعده ثانوی بوده و در این بحث در مقابل قتل نفس قرار گرفته که شارع مقدس نسبت به آن حساس است و در باب‌های مختلف، از جمله باب حدود، با وجود احتمال، اجازه جاری شدن حد را نمی‌دهد، چه برسد به بحث قتل نفس. از طرفی آنچه که حرمت معلومه دارد (سقط

جنین)، در برابر آنچه که محتمل است موجب عسر و حرج شود، نمی‌تواند انجام شود. ایشان همچنین قاعده لاضرر و دفع ضرر محتمل را رد کرد و بیان داشت: «اگرچه لاضرر قوت دارد، ولی در برابر آیه «قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» نمی‌تواند بایستد؛ اگر هم گفته شود از باب اهم و مهم است، باید گفت که در مبحث موردنظر، یک حرمت با ملاک شدید است و یک ضرر محتمل که فعلیت ندارد و بین این و مسأله اهم و مهم، فاصله زیادی است».

سرکار خانم گل‌گیری با طرح اینکه دشمنان ما در فکر این هستند که باروری را از شیعیان بگیرند، توجه به دعا و توسل را نیز یادآور شد و گفت: «ما قائل هستیم که با دعا و ذکر، می‌توان جلوی این مسائل را گرفت».

معرفی انجمن علمی پژوهشی فقه و اصول

انجمن های علمی پژوهشی فقه و اصول با هدف بهبود و بالندگی و پویایی امر پژوهش در رشته فقه و اصول، گسترش فرهنگ مشارکت و همکاری های گروهی در عرصه های پژوهشی مرتبط با این رشته، بروز استعداد های پژوهشی و رشد علمی نیروی انسانی در زمینه فقه و اصول، در تاریخ ۱۷/۱۰/۹۴ فعالیت خود را آغاز نمود و در حال حاضر دارای ۹۸ عضو است.

اهم فعالیت های انجام شده انجمن علمی - پژوهشی فقه و اصول

- برگزاری جلسه مجمع عمومی و گردهمایی؛
- برگزاری جلسه اعضای انجمن با حجت الاسلام و المسلمین مدنی مدیر محترم جامعه الزهراء علیها السلام
- برگزاری جلسات با سرکار خانم حقانی معاون پژوهش؛
- جلسه با سرکار خانم هاشمی مدیر کل امور پژوهشگران؛
- برگزاری انتخابات و تعیین نامزدها؛
- برگزاری جلسات شورای منتخب با موضوعات:



- بررسی آیین نامه؛
- تعیین دبیر شورا؛
- ارائه موضوعات و عناوین مقاله جهت شرکت در همایش ها؛
- بررسی موضوعات و عناوین مطرح در گردهمایی؛
- برنامه ریزی جهت برگزاری کارگاه، نشست، بازدید پژوهشی و امور مربوط به نشریه؛
- تعیین محور فعالیت های پژوهشی سال جاری؛
- معرفی دو نفر از اعضا جهت نوشتن مقاله برای همایش «نقش شیعه در پیدایش و گسترش علوم اسلامی»؛
- ارائه موضوعات نشست های تخصصی با عنوان «واکاوی سقط درمانی از منظر فقه» و «فضای مجازی و آسیب های آن در نگاه فقه».
- برگزاری جلسات راهبردی با استاد مشاور؛
- برگزاری محفل علمی جهت فراخوان مقاله حمایت از کالای ایرانی.
- برگزاری کارگاه های تخصصی با عناوین:
 - «مهارت افزایی متون فقهی اصولی (۱ و ۲)»
 - «تطبیق قواعد اصولی در فقه»
- برگزاری نشست های تخصصی با عناوین:
 - «نگاهی به غربالگری در فقه»؛
 - «وسواس، شناخت و درمان آن از منظر فقه و روان شناسی»