مطالعات فقهی ۷

نشریه داخلی انجمن علمی ـ پژوهشی فقه و اصول | سال ششم | شماره هفتم| پاییز و زمستان ۱۴۰۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعة الزهراء

مدیر مسئول: صدیقه شاکری حسین آبادی

سردبیر: زهرا سادات سرکشیکیان

مدیر داخلی: زهرا حیدری

ویراستار: خانم رضاییان

طراح گرافیک: هادی عبدالمالکی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

ریحانه حقانی: مدرس حوزه و دانشگاه؛ گروه تفسیر و علوم قرآن و حدیث، کلام اسلامی

زهرا سادات سرکشیکیان: پژوهشگر جامعة الزهرا؛ گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی

زهرا محمد پرچوی: مدرس حوزه؛ گروه فقه و اصول

مریم سادات برقعی: مدرس حوزه؛ گروه فقه و حقوق

مریم زارع: مدرس دانشگاه؛ گروه فقه و اصول

منیر کبیر: مدرس حوزه؛ گروه فقه و اصول

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعة الزهراء

تلفن تحریریه: ۳۲۱۱۲۳۴۲-۰۲۵

۳۲۱۱۲۴۰۰-۰۲۵

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

فهرست

نقش آموزه‌های دینی در حفاظت از محیط زیست ۷

فریبا شریفی

احکام حمایتی هنگام معامله از منظر فقه امامیه و مذاهب اربعه ۲۵

زهرا سادات سرکشیکیان

حکم فقهی خروج زن از منزل در تعامل با حقوق همسر ۶۱

فهیمه مؤذن

تمکین زوجه نسبت به مطالبات غیر متعارف زوج ۷۵

زهرا محمد پرچوی

واکاوی فقهی معیارهای احراز بلوغ ۹۱

نفیسه شریفی

نشریه داخلی انجمن فقه و اصول
سال پنجم | شماره هفتم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

سخن سردبیر

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

زهرا سادات سرکشیکیان

راهنمای تدوین و ارسال مقاله

الف) تدوین مقاله:

مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) باشد.

مقاله باید علمی پژوهشی، مستند، دارای نوآوری و حجم آن حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد.

عنوان:

عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

مشخصات نویسنده یا نویسندگان:

شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی حوزوی و دانشگاهی به تفکیک رشته، محل تحصیل، محل خدمت، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.

چکیده:

آیینه تمام‌نما و فشرده پژوهش است که باید دربردارنده قلمرو بحث، هدف تحقیق، جامعه و نمونه مطالعه، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد و ضمن اشاره به نتیجه‌گیری نهایی در قالب ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه تنظیم گردد. در ادامه فهرستی از واژه‌های کلیدی، حداقل سه واژه و حداکثر هفت واژه ذکر شود.

مقدمه:

شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.

بدنه اصلی مقاله:

در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد ذیل پرداخته شود:

توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته‌شده، تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، در صورتی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای آن داخل گیومه«» قرار داده شود.

نتیجه‌گیری:

شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌های با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات.

ارجاعات:

ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه استناددهی (APA) باشد و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:

منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۸۳).

منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (planting,۱۹۹۸,p.۷۱).

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.

آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

چنانچه دو اثر با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شده است، به این صورت به هر دو اشاره شود:

(نام‌خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه؛ نام‌خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)

یادداشت‌ها و پانوشت‌ها: تمام توضیحات ضروری، در پایین هر صفحه آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون متنی خواهد بود).

ارجاع به سایت‌های معتبر همچون خبرگزاری‌های رسمی یا سایت‌های مؤسسات علمی پژوهشی همچون باقرالعلوم، جامعه‌الزهرا و ... در صورتی که مطلب مورد استفاده مقاله نباشد و خبر یا یک یادداشت باشد، آدرس دهی به شرح ذیل است:

نام سایت، «عنوان مطلب مورد استفاده»، تاریخ درج مطلب، کدمطلب.

برای مثال: پایگاه اطلاع‌رسانی جامعة الزهراء ﷺ، «حضور ۱۱۰ نفر از اساتید و طلاب جامعه‌الزهرا س در رویداد آموزشی»، ۱۴۰۱/۳/۱۱، کدمطلب: ۱۰۸۷۵

فهرست منابع:

در پایان مقاله، فهرست منابع، به‌صورت الفبایی، به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به شکل ذیل ارائه شود:

کتاب: نام‌خانوادگی، نام نویسنده، سال چاپ(ش،ق،م)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳ش، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.

مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر(ش،ق،م)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، از صفحه تا صفحه.

مثال: فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۱ش، «طبقه‌بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش۵۰، بهار و تابستان، ص ۲۳۵ - ۲۵۰.

مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام‌خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر(ش،ق،م)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: قربان‌نیا، ناصر، ۱۳۸۲، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نقل قول‌های مستقیم به صورت جدا از متن و با تورفتگی (یک و نیم سانتیمتر) از سمت راست درج گردد.

آدرس‌دهی سایت در فهرست منابع: لینک خبر یا مطلب به ۲ صورت:

1)http://rasanews.ir/fa/news/351294

2) http://yaftenews.ir/notes/other/30080-blessings.html

عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک، و عنوان مقاله در «» قرار گیرد.

در ذکر سایت‌های مورد استفاده، تنها به اسم اصلی سایت اکتفا شود برای مثال: www.jz.ac.ir

نشریه داخلی انجمن فقه و اصول
سال پنجم | شماره هفتم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

نقش آموزه‌های دینی در حفاظت از محیط‌زیست

فریبا شریفی[۱]

چکیده

محیط‌زیست به عنوان موهبت الهی برای بهره انسان‌ها و موجودات در اختیارشان قرار گرفته است. انسان از ابتدای حضورش در عرصه طبیعت، همواره با محیط پیرامونش در تعامل بوده است. سلامت و حفاظت محیط‌زیست پیوندی تنگاتنگ با حیات سالم و بقای جامعه انسانی و دیگر موجودات دارد و طی قرون اخیر همراه رشد صنعت و ماشینی شدن و مصرف‌گرایی انسان، بحران‌های زیست‌محیطی به عنوان مهم‌ترین مسئله جهان معاصر در قالب تخریب لایه ازن، خشک‌سالی و گرمایش زمین مطرح شده است. طبق تحقیقات ریشه اصلی بحران‌ها، نگرش و رفتار ظالمانه انسان به طبیعت و بی‌توجهی به آموزه‌های دینی دانسته شده است. در راستای پژوهش‌های دینی مشاهده می‌شود که حفاظت از محیط‌زیست در ادیان الهی از جایگاه و تقدس ویژه‌ای برخوردار است. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف شناخت نقش آموزه‌های دینی در حفظ محیط‌زیست، نگاه و اهتمام دین در قالب آموزه‌های علمی و آموزه‌های عملی را بیان می‌کند تا انسان‌ها با به‌کارگیری این تعالیم وحیانی در حفاظت این ودیعه الهی سهیم باشند.

واژگان کلیدی: آموزه‌های دینی، حفاظت، طبیعت، محیط‌زیست.

---

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ فقه و اصول جامعة‌الزهراء ﷺ. tnafwra@gmail.com

مقدمه

خداوند سبحان نظام کیهانی و زمین و محیط زیست را آفرید و آن‌ها را در اختیار انسان نهاد تا او را بیازماید که وی بعد از شناخت لازم، چگونه از این امانت الهی در مسیر طاعت خداوند بهره می‌گیرد. حفاظت از محیط زیست در آموزه‌های دینی مورد توجه ویژه‌ای واقع شده است. با نگاهی به متون و کتب آسمانی می‌توان دریافت که این موضوع از دیرباز در ادیان الهی مسیحیت و یهودیت و فرق مختلف با موضوعاتی همچون تقدس آب و خاک و آتش و باد نمود داشته و مورد توجه بوده است. این اهتمام در دین اسلام ویژه‌تر نمایان شده است. برای نمونه واحد درخت خرما، نفر است؛ یعنی این درخت به اندازه جان انسانی ارزش دارد. با عمومیت دادن این مورد به دیگر مصادیق محیط زیست، اهمیت این موضوع به خوبی شناخته می‌شود. همه عناصر موجود در طبیعت و محیط زیست با هم و با انسان و دیگر موجودات در تعامل هستند، اما به تدریج برخی بی‌مبالاتی‌ها و ظلم و اسراف انسان‌ها و در نظر نگرفتن حق محیط زیست به عنوان موجود زنده و باشعور و امانت الهی، بحران تخریب محیط زیست و آسیب‌های جدید به طبیعت از مسائل جدی قرون اخیر شده است. حفظ سلامتی انسان‌ها و موجودات دیگر در گرو حفظ سلامت محیط زیست است. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی در پی آشنایی و شناخت نقش آموزه‌های دینی در حفظ محیط زیست است و آموزه‌ها در دو بُعد علمی و عملی تبیین و تحلیل شده است. امید است انسان‌ها بتوانند از محیط زیست به درستی بهره‌برداری کنند؛ چون متعلق به همگان است و آن‌ها وظیفه دارند در حفظ و آبادانی آن بکوشند.

مفهوم‌شناسی

آشنایی با مفاهیم و معانی مرتبط با عنوان موضوع، در فهم بیشتر بحث کمک شایانی می‌کند.

۱. محیط زیست

محیط در لغت به معنای احاطه‌کننده و خطی است که اطراف سطحی را احاطه و یا جایی است که انسان در آن زندگی می‌کند (وکیلی، ۱۳۷۵، ص۵۲۴). زیست در لغت به معنای زندگی، حیات و زیستن (همان، ص۲۵۰) و محیط زیست به معنای محل و مکان زیستن و محل زندگی است. از نظر اصطلاحی نیز محیط زندگی آدمی و هر موجود زنده دیگر از فضای خانه تا

فضای کوچه، خیابان، پارک، فضای سبز، جنگل، حاشیه نهرها، مراکز آموزشی، پژوهشی، فرهنگی، اداری، عبادی و... محیط زیست به شمار می‌آید (جوادی آملی، بی‌تا، ص۳۸).

۲. آموزه‌های دینی

آموزه در لغت به معنای هر آنچه که آموختنی و به معنای تعالیم آموخته‌هاست (وکیلی، ۱۳۷۵، ص۱۱). دین در لغت به معنای کیش و آیین است (همان، ص۲۱۳). از نظر اصطلاحی نیز به تمام تعالیم و احکام وحیانی می‌گویند که برای انسان‌ها فراهم شده است تا در تمام سطوح و مناسبات خود از آن‌ها برای ارتقا و حفظ زندگی خود استفاده کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص۲۳۵).

۳. حفاظت محیط زیست

حفاظت در لغت به معنای نگاه داشتن و مراقبت است (دهخدا، ۱۳۸۸، ص۳۰۲). از نظر اصطلاحی نیز مراقبت و حفظ محیط زیست به معنای رعایت حق زمین، هوا، آب، خاک، دریا، صحرا، کوه و دشت، گیاهان، حیوانات و سایر موجودات عرصه‌های زیست‌محیطی که با حیات فرد و جامعه پیوند دارند (جوادی آملی، بی‌تا، ص۳۸).

نقش آموزه‌های دینی در حفاظت از محیط زیست

از آنجا که محیط زیست ارتباط مستقیم با حیات انسان‌ها و سایر موجودات دارد، حفظ سلامتی و پاکی و جلوگیری از آلودگی و تخریب این پدیده اهمیت بسیاری دارد. در آموزه‌های دینی توجه ویژه‌ای به محیط زیست شده است تا آنجا که افزون بر پاداش مادی و معنوی برای کسانی که در احیا و نگهداری آن می‌کوشند، در مقابل برای کسانی که در پی آلوده کردن و تخریب محیط زیست هستند؛ پیامدهای سختی ذکر شده است. شناخت و عمل به این آموزه‌ها در حل بحران‌های زیست‌محیطی در حفظ محیط زیست بسیار مؤثر است. این آموزه‌ها در دو بُعد علمی (شناختی) و عملی بررسی می‌شوند که عبارتند از:

۱. نقش آموزه‌های دینی در بُعد علمی

این آموزه‌ها دربردارنده آیات و روایاتی است که موجب شناخت انسان از مالکیت حقیقی خداوند، جایگاه انسان، جایگاه طبیعت، ارتباط دوسویه و تعامل انسان با طبیعت، شناخت

آثار گناهان و شناخت پیامدهای تخریب محیط زیست و آثار حفظ و بهداشت محیط زیست می‌شود تا آدمی راه و رسم بندگی، امانتداری، اعتدال و فروتنی و لیاقت مقام خلیفة‌اللهی را در پیش بگیرد و در حفظ محیط زندگی‌اش کوشا باشد.

الف) شناخت مالکیت حقیقی خداوند و توجه به آن

علامه طباطبایی در تفسیر سوره حمد می‌فرماید: «رب، عبارت است از مالکی که امر مملوک خود را تدبیر می‌کند. بنابراین در رب معنای ملکیت نهفته است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱، ص۲۱) و در ادامه ضمن اشاره به تفاوت ملکیت حقیقی و اعتباری، متذکر می‌شود که ملکیت خداوند، ملکیت حقیقی است.

بنابراین انسان باید بداند که تسخیر طبیعت و مقام جانشینی خداوند در زمین برای او به منزله مالکیت تام انسان بر مواهب الهی نیست تا هر گونه که بخواهد، با امانت الهی رفتار کند و در پی سواستفاده و تخریب آن باشد و توجه داشته باشد که هر چیزی که خداوند آفریده و برای انسان مسخر کرده است، ملک خداست و انسان غیر از استفاده صحیح از این مواهب و عمران و آبادانی، حق تخریب و نابودی آن را ندارد.

ب) شناخت جایگاه انسان

در آیات و روایات برای انسان و جایگاهش در هستی، عناوین مختلفی یاد شده است که برای نمونه چند مورد ذکر می‌شود.

ـ اشرف مخلوقات

خداوند در آفرینش انسان یک‌بار مدال «بهترین آفرینندگان» را به خود داده است؛ زیرا از خاک بی‌جان موجودی باشعور و مختار را آفریده و برای تأمین نیازهای مادی او جهان طبیعت را در تسخیرش قرار داده است، اما این خلق شاهکار باید بداند که اشراف او بر دیگر موجودات به معنای ظلم و تکبر و اسراف او در جهان طبیعت نیست (شاورانی، ۱۳۹۶، ص۳۲).

ـ مقام جانشینی خداوند

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «من در روی زمین جانشینی قرار دادم».[1] این مقام برای انسان بزرگ‌ترین موهبت الهی و منشأ فضیلت و افتخار اوست، اما این مقام برای انسان

۱. بقره، ۳۰: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.

تـام و مطلـق نیسـت؛ چراکـه مالک حقیقی خداسـت و انسـان بایـد بداند کـه در روی زمین اختیاراتش برای خلیفه بودن غیر از عمران و آبادانی و انسانیت چیز دیگری نیست.

ـ هدف آفرینش انسان

طبق قول خداوند یکی از اهداف آفرینش انسان، «آبادی و عمران»[1] زمین است. انسان مسئول و مستعد و هدفمند می‌داند که محیط‌زیست متعلق به تمام موجودات است؛ پس خلیفه خدا در زمین ظلم و فساد نمی‌کند، گرفتار اسراف نمی‌شود، در امانت خیانت نمی‌کند و وظیفه‌اش این است که باید در حفظ و پاکی محیط‌زیستش بکوشد؛ چراکه در روز قیامت از همه این نعمات بازخواست می‌شود: «در آن روز از همه نعمت‌ها بازپرسی خواهید شد».[2]

ج) شناخت جایگاه طبیعت

در آیات و روایات و آموزه‌های دینی صفات و عناوین مختلفی برای طبیعت، موجودات، حیوانات و نباتات ذکر شده است؛ مانند:

ـ تسبیح موجودات و طبیعت

در جهان‌بینی اسلامی تمام هستی در حال تسبیح خداوند هستند. در قرآن کریم ذکر برخی تسبیح‌کنندگان آمده است؛ مانند تسبیح رعد، پرندگان، کوه‌ها. در روایات نیز تسبیح حیوانات همچون گنجشک، حشرات همچون زنبور عسل، درخت، سنگریزه و... ذکر شده است (قرائتی، ۱۳۸۸، ص۳۲).

ـ شعور و علم طبیعت

قرآن کریم تسبیح موجودات و طبیعت را آگاهانه و از روی علم و شعور می‌داند. با وجود اینکه همه عالم در حال تسبیح خداوند هستند، قرآن کریم این ذکر و تسبیح موجودات و طبیعت را آگاهانه و از روی علم و شعور می‌داند و می‌فرماید: «آیا ندیدی تمام آن‌هایی را که در آسمان و زمین هستند، برای خدا تسبیح می‌کنند و... و هر یک نماز و تسبیح خود را می‌داند». تسبیح هر یک گوناگون است و هر کسی نمی‌تواند تسبیح سایر موجودات را درک کند.[3]

---

۱. هود، ۶۱: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾.

۲. تکاثر، ۸: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾.

۳. اسرا، ۴۴: ﴿وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾.

ـ حیات طبیعت

همـه چیـز در نظام آفرینش به صورت زوجیت اسـت و حیـات دارد؛ مانند حیات نباتی، حیات حیوانی و.... خداوند نیز در قرآن کریم می‌فرماید: «زمین را بعد مرگش زنده می‌کند».[۱]

ـ طبیعت ودیعه الهی

برخی آیات قرآن کریم به ودایه الهی اشاره کرده‌اند؛ یعنی خداوند زمین و آسمان و آنچه راکـه در آن‌هاسـت، به عنوان امانت در اختیار انسـان قرار داده اسـت تـا از آن بهره ببرد و در آن فسـاد نکند. طبیعت، محیط زیسـت و تمام موجودات و آفریدگان خداوند برای انسـان، امانـت و ودایـع الهـی هسـتند؛ چنانکه در آیات ۲۹ سـوره بقره، ۱۴ سـوره نحل، ۵ سـوره زمر، ۶۵ سـوره حج، ۲۹ سـوره لقمان و... به آن اشـاره شده اسـت. در آموزه‌های دینی نیز اهمیت امانت‌داری بسـیار مورد توجه قرار گرفته اسـت؛ چنانکه رسول اکرمﷺ فرموده است: «آن‌که امانت‌دار نیست، ایمان ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۶۹، ص۱۹۸).

در فرهنگ قرآن امانت مفهوم وسیعی دارد و تمام شئون زندگی و تمام نعمت‌های مادی و معنوی را شـامل می‌شـود. انسان امانت‌دار باید بداند که طبیعت ودیعه خداست، حیات دارد، حیات‌بخش اسـت، شـعور دارد و تسـبیح‌کننده اسـت. پس با این شـناخت از طبیعت و محیط زیست در مسیر استفاده صحیح و بهره هدفمند و طاعت خداوند گام برمی‌دارد.

د) شناخت آثار گناهان در نابودی محیط زیست

خداونـد متعـال می‌فرمایـد: «هـر مصیبتی به شـما رسـد، بـه خاطر اعمالی اسـت کـه انجام داده‌ایـد و بسـیاری را نیـز عفو می‌کند».[۲] بنابراین هر مصیبتی که دامن‌گیر انسـان می‌شـود، دستاورد شوم خود اوست؛ زیرا حوادث عالم تا اندازه‌ای تابع اعمال انسان‌هاست. اگر آدمی مطیع خداوند باشـد، درهای رحمت به رویش گشـوده می‌شـود و اگر نافرمانی و ناسپاسـی کند، در جامعه فساد پدید می‌آید که دامنه‌اش خشکی و دریا را فرا می‌گیرد. بلاهایی همچون سـیل، زلزله، صاعقه و... به کیفر کردار انسـان دامن‌گیر او می‌شود سیل عِرِمَ،[۳] طوفان نوح،[۴]

---

۱. عنکبوت، ۵۰: ﴿يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.
۲. شوری، ۳۰: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾.
۳. سبأ، ۱۶: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ﴾.
۴. عنکبوت، ۱۴: ﴿فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾.

صاعقه ثمود،[1] صرصر عاد[2] و... از بلاهایی است که در اثر اعمال شر و گناهان قوم تبهکار، مردم به آن دچار شدند (قرائتی، ۱۳۸۸، ص۳۶).

تأثیر اعمال شر و گناهان در پیدایش رخدادهای ناگوار محیط زیست نیز بیان شده است؛ چنانکه پیامبر اکرمﷺ فرموده است: «هر گاه مردم مرتکب چهار گناه شوند، به چهار بلا گرفتار می‌شوند: زمانی که زنا رواج یابد، زلزله خواهد آمد؛ زمانی که زکات نپردازند، چارپایان به هلاکت می‌رسند و به قحطی دچار می‌شوند؛ زمانی که قاضیان ظالمانه قضاوت کنند، باران نخواهد بارید و زمانی که پیمان‌شکنی شود، دشمنان بر مردم غلبه کنند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۳۷۴). افزون بر گناهان، نیت گناه نیز در پیدایش حوادث ناگوار طبیعت و محیط زیست مؤثر است؛ چنانکه امام صادقؑ فرموده است: «نیت گناه، مایه محرومیت مؤمن از روزی خویش است» (صدوق، ۱۳۶۴، ص۲۴۱). بنابراین انسان با شناخت اثراتی که گناهان در پیدایش بلایا و نابودی محیط زیست دارند، می‌فهمد که نباید مرتکب گناه شود تا خشم طبیعت برانگیخته نشود و محیط زیست به سوی فنا و نابودی نرود؛ چراکه رابطه انسان با طبیعت، تعاملی و دوسویه است. اگر آدمی از آن به صورت صحیح استفاده کند، محیط زیست نیز در اختیار اوست و اگر افراط و تفریط کند، طبیعت نیز با او از در اعتراض وارد می‌شود و دود این آشوب به چشم خود انسان می‌رود (شراوند، ۱۳۸۶، ص۱۶).

هـ) شناخت زیان و پیامدهای آلوده کردن و تخریب محیط زیست

اگر مردم، دولت یا ملتی عمداً به محیط سالم و نشاط‌آور نیندیشد و از آلوده کردن آن پروا نداشته باشد و یا در برابر آلودگی آن سکوت کند، شمول قهر و عذاب خداوند خواهد شد؛ چنانکه رسول اکرمﷺ فرموده است: «سه گروه بر اثر کار ناروا از رحمت خدای سبحان دورند: کسی که مکان عمومی (خیابان، کوچه، سایبان، پارک و...) را آلوده کند، کسی که از آب نوبه‌ای (سهمیه‌بندی شده) جلوگیری و کسی که سد معبر کند و مانع عبور عابران شود» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۲۹۲). همچنین فرموده است: «زیر درخت بارده (محل ریزش میوه‌ها) یا در مسیر راه عمومی بول نکنید» (صدوق، ۱۳۶۴، ج۴، ص۴). بر اساس این روایات سزاوار نیست که انسان پس از استفاده از محیط زیست و مکان‌های مختلف، آن‌ها را تخریب و یا آلوده کند.

---

۱. فصلت، ۱۷: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ... فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾.

۲. حاقه، ۶: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾.

توجه به این پیامدهای شدید و قهر خداوند که ناشی از آلوده و تخریب محیط زندگی است، برای دوری از این اعمال ناشایست و ناسپاسی‌ها و ناشکری‌ها تأثیر چشمگیر و بسزایی دارد.

و) شناخت آثار حفظ و بهداشت محیط زیست

پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «خدا پاک است و پاکی را دوست دارد، پاکیزه است و پاکیزگی را دوست دارد... پس آستان زندگی خود را پاکیزه کنید» (سیوطی، ۱۴۰۱، ج۱، ص۲۶۷). بر اساس این روایت، اصول زیست‌محیطی از منظر رسول اکرم ﷺ صبغه ملکوتی دارند و رعایت طهارت و پاکیزگی در تمام امور برای آن است که خلیفه خدا باید سنت و سیره او را خود قرار دهد و به پاکی و پاکیزگی از آن‌رو که محبوب خداست، علاقمند باشد؛ زیرا در مجاورت تن خوشبو و پاک است که روح نیز تقویت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۶۹۰). دستور رسول خدا ﷺ از منظر حدیث‌شناسی، همگانی، همیشگی، فراگیر و همه‌جانبه است؛ به‌گونه‌ای که همه در هر زمان و مکانی آن را رعایت کنند و محل زندگی خود را حفظ و پاکیزه نگه دارند و در صورت آلوده شدن، به نظافت آن مبادرت ورزند. امام حسن مجتبی ؑ نیز فرموده است: «ثمره پرهیز از ناپاکدامنی و ثمره نظافت و جارو کردن محیط زندگی، بی‌نیازی آدمی است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۷۲، ص۳۱۸). در این حدیث به اثر دنیایی دو نوع پاکیزگی یعنی پاکیزگی دامن و پاکیزگی محیط زیست اشاره شده است که قابل توجه و تأمل است. ثواب صدقه «... فَعَلَیهِ اَنْ یَتَصَدَّقَ عَنْ کُلِ مَفْصَلٍ مِنْها صَدَقةٌ... الشَیْءُ تُنَحِّیهِ عَنْالطّریقِ»، آمرزش گناه «غَفَرَ الله عَزَّوَجَلَّ لِرَجُلٍ أماطَ غَصْنَ شَوْکٍ عَنِ الطّریقِ» و ثواب قرائت چهارصد آیه حسنه مکتوب و بهشت و رفع عذاب قبر «مَنْ اَماطَ عَنْ طَرِیقِ المسلمینَ کَتَبَ اللهُ لَهُ اَجْرَ قِراءَةِ اَرْبَعْمِائَةِ و کُتِبَ لَهُ حَسَنة... و دَخَلَ الجَنَةِ» (سیوطی، ۱۴۰۱، ج۲، ص۲۰۱، ۲۲۱، ۵۸۱)، آثار و پاداش‌هایی برای کسی است که در نظافت و حفظ محیط زندگی همت می‌گمارد.

۲. نقش آموزه‌های دینی در بُعد عملی

این تعالیم شامل آیات و روایاتی است که دربردارنده مصادیقی از روش‌های حفاظت از محیط زیست است که انسان در عمل آن‌ها را در زندگی انجام می‌دهد. این بُعد شامل مصادیقی همچون درختکاری، احیای زمین موات، اطفای حریق، مهار آب، ایجاد فضای سبز، نگهداری و حفاظت از حیوانات، استفاده صحیح از دریا و ساحل و کوه و... و شامل موارد زیر است:

الف) درختکاری

در فرهنگ اسلامی و متون دینی، تأکید بسیاری بر درختکاری و افشاندن دانه و کاشتن شاخه ثمربخش و آبرسانی به آن شده است؛ چنانکه پیامبر اکرمﷺ فرموده است: «هر کس درختی بکارد، خداوند پاداش مستدام آن را به او می‌دهد؛ مادامی که انسان یا پرنده‌ای یا حیوانی از آن استفاده می‌کند» (الهندی، ۱۴۰۹، ج۳، ص۸۹۶).

کسب روزی حلال «... اِزْرِعوا وَ اغْرَسُوا، فَلا وَ اللهِ ما عَمِلَ النّاسُ عملاً احَلَّ و لا اَطْيَبَ مِنهُ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۵، ص۲۶۰)، صدقه بودن محصول «مَنْ زَرَعَ زرعاً، فَاَكَلَ مِنْهُ طَيْرٌ... كانَ لَهُ صَدَقَةٌ» (الهندی، ۱۴۰۹، ج۳، ص۸۹۲)، پاداش به اندازه محصول و ادامه بهره‌مندی از درخت پس از مرگ «... يَنْتَفِعُ بها المؤمن مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِ:... غَرْسٌ يَغْرِسُهُ» (سیوطی، ۱۴۰۱، ج۲، ص۵۱۴)، از دیگر آثاری است که در روایات به آن اشاره شده است. در آموزه‌های دینی افزون بر سفارش بر کاشت درخت و آبیاری و حفظ آن، از قطع درخت و شکستن شاخه‌های آن نیز نهی شده است. رسول خداﷺ در این باره فرموده است: «هر کس درخت سدری را بی‌سبب قطع کند، خداوند سرش را در آتش فرو می‌برد» (الهندی، ۱۴۰۹، ج۳، ص۸۹۴).

فضایل و پاداش‌های درختکاری در روایات فقط فردی نیست؛ بلکه ترغیب و تشویق به امور اجتماعی است تا دیگران نیز از حاصل این فعل مقدس بهره ببرند؛ هم‌چنانکه شخص نیز سود می‌برد. افزون بر آثار معنوی، کاشت نهال و درخت دارای فواید بی‌شماری است که در حفظ محیط‌زیست بسیار مؤثر است؛ مانند تولید اکسیژن، پاک‌سازی و سالم‌سازی هوا، جذب آب باران و ذخیره آب‌های زیرزمینی، جلوگیری از فرسایش خاک، حاصلخیزی خاک، جلوگیری از جاری شدن سیل، حفاظت از رانش زمین، بیابان‌زدایی و استفاده از سایه و... (شیراوند، ۱۳۸۹، ص۲۰).

بنابراین شایسته است انسان‌ها این عمل مقدس را که سفارش معصومینﷺ است، ترک نکنند و نهادهای مربوط نیز جنبه اجتماعی را با آموزش صحیح و در اختیار قرار دادن نهال‌ها و دانه‌ها در اختیار مردم اجرا کنند.

ب) احیای زمین موات

در آموزه‌های دینی به استفاده مداوم از زمین‌های حاصلخیز گاهی از طریق کشاورزی و زراعت و گاهی باغداری و درختکاری ترغیب و تشویق شده است. درباره زمینی که حاصلخیز

و یا خشک و بی‌حاصل است نیز دستور به احیا و بهره‌برداری از آن آمده است و در فقه اسلامی کسی که زمین خشک و بی‌حاصلی را که ملک خودش نیست، حاصلخیز کند؛ مالک آن می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «هر کس زمین مرده و بدون استفاده‌ای را عمران و آبادانی بخشد، متعلق به خود او خواهد بود» (سیوطی، ۱۴۰۱، ج۲، ص۶۵۸). خداوند نیز در قرآن کریم می‌فرماید: «روی زمین راه بروید و روزی بطلبید»[۱] و «از فضل و رحمت خدا بهره بگیرید».[۲] در واقع خداوند از انسان می‌خواهد که مهمان سفره نعیم خدا باشد و با بهره‌گیری از آن به آبادانی زمین بپردازد و محیط زیست و طبیعت را سامان بخشد. امتثال دستور خداوند، نیازمند تلاش جدی است و این سفره در صحرا، بیابان، دریا، اعماق کوه‌ها و برای بشر پهن شده است.

البته لازم است درباره اصل زمین و حاصلخیزی آن، کیفیت استفاده از آن و چیزهایی که در احیا، هموارسازی و صاف کردن، کویرزدایی و حفاظت از دانش آن مؤثر است، با کارشناسی دقیق، ارزیابی ماهرانه و ابتکارات فنی وارد عمل شد تا بازدهی خوبی داشته باشد (شیراوند، ۱۳۸۹، ص۲۳).

ج) مهار آب

خداوند متعال می‌فرماید: «و از آسمان آبی به اندازه معین نازل کردیم و آن را در زمین (جایگاه مخصوص) ساکن نمودیم».[۳] این آیه شریفه به نزول آب از آسمان، ذخیره‌سازی آب و مهار آن و بارش حساب‌شده و به میزان معین آب باران اشاره دارد. تعبیر «بِقَدَرٍ» در آیه دلالت دارد که به تدبیر الهی اندازه باران و آب نه آنقدر زیاد است که به زمین آسیب برساند و نه آنقدر کم است که گیاهان و موجودات نابود شوند. آب باران با نفوذ در زمین در آن ذخیره می‌شود و به صورت نهر، چشمه و چاه‌ها درمی‌آید (قرائتی، ۱۳۸۸، ص۱۶۲).

خداوند در آیه شریفه دیگری می‌فرماید: «از زمین آب را خارج کرد و چراگاه‌ها را پدید آورد».[۴] این آیات بر ذخیره‌سازی آب در زمین برای بهره انسان و حیوان و موجودات دیگر

---

۱. ملک، ۱۵: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾.
۲. جمعه، ۱۰: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾.
۳. مؤمنون، ۱۸: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ﴾.
۴. نازعات، ۳۱: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾.

تأکید دارد. خداوند به انسان‌ها می‌آموزد که برای مهار و ذخیره‌سازی آب از طریق آب‌انبار، سدسازی و احیای قنات و حفر چاه‌های زنجیره‌ای تدبیر کنند و از آن بهره گیرند. پیامبرﷺ نیز فرموده است: «هر کس طغیان آبی فراوان (طغیانگر) را بازدارد و آن را مهار کند، بهشت پاداش اوست» (دیلمی، ۱۴۱۲، ص۱۷۵).

از آنجا که آلودگی آب، کمبود آب و خشک‌سالی یکی از بحران‌های زیست‌محیطی قرون اخیر است و آب در زندگی تمام موجودات نقش حیاتی دارد، بر همه لازم و واجب است این آموزه‌ها را سرلوحه قرار دهند و در حفظ پاکیزگی آب و جلوگیری از اسراف آن و نهادینه کردن این فرهنگ کوشا باشند.

د) ایجاد فضای سبز و حفظ مراتع و جنگل‌ها

در آموزه‌های دینی به تأثیر و اهمیت فضای سبز و مراتع در بهداشت و سلامت انسان و محیط زیست تأکید شده است. ارزش فضای سبز و مراتع و ایجاد آن فقط بهره‌برداری شخصی نیست؛ بلکه برای بهره حیوانات و پرندگان نیز است. پیامبر اکرمﷺ فرموده است: «سه چیز مایه روشنی دیده هستند: نگاه به سبزه، به آب روان و به روی نیکو» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص۴۰۹).

از این حیث می‌توان دریافت که ایجاد و حفظ پارک و بوستان و گلستان و فضای سبز و روان ساختن جوی صاف، مطلوب اسلام است. بنابراین در ایجاد و حفاظت از مراتع و جنگل‌ها، قصور و سستی جایز نیست. مراتع از منافع عمومی است و مسلمانان در بهره از آن‌ها شریک هستند و جلوگیری و منع از آن گناه است؛ چنانکه رسول خداﷺ فرموده است: «هر کس مانع بهره‌گیری از آب رودخانه‌ها و مراتع شود، خدا در قیامت نعمتش را از او باز می‌دارد» (سیوطی، ۱۴۰۱، ج۲، ص۶۴۹). اگر زمین مرتع ملک شخصی باشد، مالک می‌تواند از مرتع زمین خودش برای تأمین نیازمندی‌هایش بهره‌برداری کند؛ در غیر این صورت، فروش و تصرف مرتع ملی جایز نیست.

افزون بر شناخت آثار حفظ مراتع جنگل‌ها و پیامدهای تخریب فضای سبز و مراتع و جنگل‌خواری، برخوردهای عملی با افراد تخریبگر طبق قوانین و مقررات اداره حفاظت مراتع و جنگل‌ها از روش‌هایی همچون جرائم نقدی و یا حبس و دامن پاداش و جایزه مادی و معنوی برای افرادی که در حفظ این منابع طبیعی تلاش می‌کنند، در حفاظت از منابع طبیعی و محیط زیست بسیار مؤثر است.

هـ) نگهداری، مراقبت و رعایت حقوق حیوانات

حیوانات در زندگی انسان آثار و بهره‌گیری بسیاری دارند و انسان‌ها وظیفه دارند از این نعمت الهی به عنوان جزئی از محیط زیست به صورت صحیح استفاده کنند و ضمن رعایت حقوقشان، حق محیط زیست را به خوبی ادا نمایند؛ چراکه مدارا و رفتار نیکو در بهره‌گیری‌های مختلف از حیوانات، جزء فرهنگ اسلامی است و در تعالیم دینی با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد نگهداری آن‌ها در محل زیست انسان و با توجه به شرایط کامل و انواع حقوقشان توصیه‌های فراوانی شده است (جوادی آملی، بی‌تا، ص۶۴۷).

از حیواناتی که به نگهداری از آن‌ها توصیه شده است، می‌توان به گوسفند، شتر، اسب، گربه، خروس و نوعی کبوتر اشاره کرد؛ چنانکه امام رضا ﷺ فرموده است: «سه چیز مایه آبادانی خانه هستند: گربه، کبوتر و خروس و بد نیست که با خروس، مرغی هم باشد» (طبرسی، ۱۴۱۲، ص۱۳۰). اگر چه درباره نگهداری سگ در خانه نکوهش شده است، ولی سگ آموزش‌دیده که از آن برای نگهبانی مزرعه، کارخانه، گله و یا در شکار و جست‌وجوی اجناس قاچاق استفاده می‌شود؛ در صورت رعایت نظافت، بهداشت و طهارت از نظر احکام اسلامی اشکال ندارد؛ چنانکه امام علی ﷺ فرموده است: «در سگ خیری نیست، مگر در سگ شکاری و سگ همراه گله گوسفندان» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۶، ص۵۵۲).

از بدیهی‌ترین حقوق حیوانات آماده‌سازی آب و غذا، مکان استراحت، حق بهداشت و درمان و نظافت، تولید مثل، دوستی حیوان و احترام حیوان است که درباره همه آن‌ها روایات زیادی در شرع مقدس آمده است؛ چنانکه امام صادق ﷺ فرموده است: «در سفر چون به منزل رسیدی، نخستین کار تو تهیه آذوقه حیوان باشد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۶، ص۵۲۷). درباره سیراب کردن حیوان نیز همین بس که حکم فقهی در جایی که آب کم و برای وضو و حیوانی تشنه است، سیراب کردن حیوان بر وضو مقدم می‌شود و اگر آب نماند، تیمم واجب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۶۷۵). در تعالیم دینی از عدم رعایت حق حیوان، اذیت و آزار، زدن، دشنام، لعن و نفرین، بهره‌گیری نامناسب، سواری نا به‌جا، تیراندازی، شکار، درگیر کردن حیوان، حبس، عقیم کردن، سقط جنین و تخریب محل زندگی حیوان به شدت نهی شده است؛ چنانکه امام علی ﷺ فرموده است: «به صورت چارپایان نزنید و آن‌ها را نفرین نکنید؛ زیرا خداوند بر نفرین‌کننده آن‌ها نفرین می‌کند» (صدوق، ۱۳۶۴، ج۲، ص۲۸۷).

در فقه اسلامی برای حیوانات غیر اهلی و وحشی نیز قوانین و حقوقی وجود دارد که با توجه به این آموزه شایسته است حقوق آن‌ها را رعایت کرد و آن‌ها را در معرض نابودی قرار نداد. مراقبت از حیوانات وحشی توسط مأموران محیط‌بان، ایجاد مناطق حفاظت‌شده برای پرورش و حفظ گونه‌های جانوری نادر و در حال انقراض، جلوگیری از شکار غیرقانونی و بی‌رویه، برخورد با شکارچیان طبق قوانین حقوقی وضع‌شده و اعطای جوایز مادی و معنوی به مسئولین خدوم، از جمله راهکارهای عملی است که در راستای این آموزه‌ها به کار گرفته شده‌اند (شاورانی، ۱۳۹۶، ص۱۵).

و) اطفای حریق

نمونه دیگری از آموزه‌ها عملی که در حفظ محیط‌زیست و جلوگیری از تخریب آن مؤثر است، اطفای حریق است. حریق یا آتش‌سوزی گاهی در اثر عامل انسانی و بر اثر خطای عمدی و یا از روی دشمنی و عناد و گاهی نیز در اثر عامل غیرانسانی است؛ مانند زمانی که خشکسالی شدید است و گرمای زیاد موجب آتش‌سوزی می‌شود و یا در اثر صاعقه‌های مهیب این حادثه رخ می‌دهد (رافائل، ۱۳۷۲، ص۲۹).

جلوگیری از آتش‌افروزی و خاموش کردن آتش در بناها، مزرعه‌ها و جنگل‌ها، باغ‌ها و وسایل نقلیه و هر چیز دیگری، کمک به صاحبان آن‌هاست و طبق کلام معصومین علیهم‌السلام ثواب‌های بسیاری دارد؛ چنانکه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در پاداش شخصی که اطفای حریق می‌کند، فرمود: «هر کس خطر آتش‌سوزی را از مسلمانان بازدارد، بهشت بر او واجب می‌شود» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۵، ص۵۵).

بنابراین با توجه به ضرورت این امر در حفظ محیط‌زیست و آگاهی از آثار اطفای حریق طبق روایات با نهادینه کردن فرهنگ دینی در حفاظت از محل زیست، ضمن جلوگیری از رخداد حریق توسط تک‌تک افراد، مسئولیت این کار بر عهده نهادهای مربوط همچون آتش‌نشانی و اداره حفاظت از منابع طبیعی و حفاظت از مراتع و جنگل‌ها و... نمود بیشتری پیدا می‌کند. افزون بر این راه‌ها، به کار بردن روش‌های معنوی نیز تأثیرگذار است که در روایات به آن‌ها اشاره شده است؛ چنانکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده است: «اگر جایی آتش گرفت، الله‌اکبر بگویید؛ خدا آن آتش را خاموش می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۲۹، ص۱۳۹).

ز) استفاده صحیح از دریا و ساحل و آلوده نکردن آن

دریا، نهر، کوه و... در تسخیر انسان است تا از آن‌ها بهره ببرد. بهره از دریا شامل استفاده از آب، کشتیرانی، تغذیه از آبزیان دریایی، معابر دریایی، استخراج نفت و... و شرایط عادی بهره‌برداری شامل آلوده نکردن، صرفه‌جویی، جلوگیری از اسراف و تضییع و صید غیرمجاز و... است؛ چنانکه امیرمؤمنان علی ﷺ فرموده است: «از بزرگ‌ترین فجایع، ضایع کردن صنایع است» (تمیمی آمدی، بی‌تا، ص۳۸۷). دریا و کشتی‌ها از صنایع بزرگ الهی و مورد استفاده همگان است. بنابراین آلوده نکردن دریا، پرهیز از آسیب‌رسانی به کشتی‌ها و حفظ سلامت موجودات زنده دریا، وظیفه هر انسانی است که از مصادیق حدیث شریف است.

افزون بر نهادینه کردن فرهنگ و محیط زیست سالم، نهادهایی همچون سازمان شیلات در حفظ و نگهداری از دریا و مواهبش با ایجاد قوانین و مقررات در زمینه حفظ منابع و جاندار دریایی، حفظ گونه‌های نادر در حال انقراض گیاهی و جانوری، کنترل خطرات زباله‌های معمولی و هسته‌ای، کنترل آلودگی‌های نفتی محیط دریایی و حفاظت از تالاب‌ها، در حفظ و نگهداری محیط زیست می‌کوشند (ببران، ۱۳۷۲، ص۵۷).

ح) حفظ پاکیزگی هوا و جلوگیری از آلودگی آن

آب‌وهوای پاک و سالم، موهبتی خدادادی است که تحصیل و نگهداری آن، ضرورت حیات و زندگی همه موجودات به‌ویژه انسان است؛ چنانکه امام صادق ﷺ فرموده است: «زندگی بدون سه عامل حیاتی گوارا نیست: هوای پاک و تمیز، آب فراوان و گوارا و زمین حاصلخیز» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص۳۲).

آلودگی هوا به عنوان یکی از معضلات محیط زیستی در اثر عواملی همچون تراکم جمعیت، کثرت و وسعت استفاده از وسایل موتوری، دود کارخانه‌ها، بی‌مبالاتی جامعه در حفظ و کنترل معیارهای بهداشتی زندگی موجب شیوع و منشأ بیماری‌های قلبی و تنفسی و مرگ‌های ناگهانی و... شده است. اثرات هوای ناسالم افزون بر انسان، بر دیگر جانوران و گیاهان و طبیعت و کره خاکی نیز پدیدار می‌شود که آسیب به لایه اُزن و باران‌های اسیدی از جمله این پیامدهاست. با توجه به اهمیت حیاتی هوای سالم افزون بر جهاد همگانی برای جلوگیری از آلودگی هوا، راهکارهایی توسط سازمان حفاظت محیط زیست با همکاری ارگان‌های مختلفی

همچون سازمان صنایع و معادن، سازمان هواشناسی، وزارت نفت، نیرو، جهاد کشاورزی و سازمان بهینه‌سازی مصرف سوخت کشور در دست اجراست (ببران، ۱۳۷۲، ص۳۰).

ط) حفظ نظافت راه‌ها و مسیرها و اماکن عمومی

راه‌سازی و حفظ امنیت و بهداشت آن، از مسائل مهم جامعه انسانی و مورد توجه ادیان الهی است و برای تأسیس، تعریض، نظافت و روشنایی آن، پاداش‌های زیادی در روایات ذکر شده است؛ چنانکه پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «یکی از اعمال نیک امتم، کنار زدن موانع و اشیای آزاردهنده از راه‌هاست» (سیوطی، ۱۴۰۱، ج۲، ص۱۵۳). همچنین در دین حنیف الهی از آلوده کردن راه و کوی و برزن و اماکن عمومی به شدت نهی شده است؛ چنانکه امام کاظم ﷺ فرموده است: «از تخلی در مسیر راه بپرهیزید» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص۴۱۱). منظور از راه، فقط راه زمینی نیست؛ بلکه شامل معابر دریایی و هوایی نیز می‌شود. بوی زباله، دود کارخانه‌ها و زباله، آلودگی صوتی و دشواری ترافیکی و سد معبر از مصادیق آلودگی انواع راه‌هاست. پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «کسی که سد معبر کند، از رحمت خدا به دور است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۲۹۲) و نیز فرموده است: «از نشستن بر سر راه‌ها بپرهیزید» (سیوطی، ۱۴۰۱، ج۱، ص۴۴۷).

یقیناً نظافت مسیرها و اماکن عمومی به عنوان بیت‌المال جهادی همگانی را می‌طلبد. نهادینه‌سازی زندگی سالم با محیط زیست سالم در افراد با در نظر گرفتن ثواب‌ها و عقاب عدم رعایت آن میسر می‌شود. نقش سازمان‌هایی همچون حفاظت محیط زیست، اداره راه و ترابری و شهرداری در آگاه‌سازی و انجام تمهیدات لازم مؤثر است.

ی) صرفه‌جویی در مواد سوختی

یکی دیگر از نعمت‌های ویژه الهی، انرژی و مواد سوختی مانند برق، گاز، نفت، بنزین و... است. نقش این سوخت‌ها در زندگی بسیار مهم است؛ چنانکه امام صادق ﷺ فرموده است: «قوام زندگی دنیا به سه چیز بستگی دارد که یکی از آن‌ها، آتش (مواد سوختی) است» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص۳۲۱). بنابراین وظیفه دینی و انسانی اقتضا می‌کند که در مصرف آن‌ها اعتدال رعایت و از اسراف به طور جدی پرهیز شود. شایسته است نحوه مصرف صحیح و صرفه‌جویی با آموزش‌های ویژه و طبق آموزه‌های دینی در افراد نهادینه شود و نقش این

سوخت‌ها را در زندگی مهم دانست. ارگان‌هایی همچون اداره برق، گاز، صنایع و معادن، وزارت نفت، نیرو و سازمان بهینه‌سازی مصرف سوخت کشور ضمن آگاه‌سازی با تمهیدات لازم و مفید می‌توانند گام مؤثری در حفظ و نگهداری این مواد سوختی و نیز در حفظ محیط زیست داشته باشند. انسان وظیفه دارد همواره قدردان نعمت الهی باشد؛ چراکه قدردانی از عوامل، بقای نعمت و وظیفه بندگی است.

نتیجه‌گیری

محیط زیست به سبب شعور، حیات، تسبیح آگاهانه و به عنوان امانت الهی، ارتباط مستقیمی با حیات انسان دارد و در تمام ادیان به‌ویژه دین مبین اسلام مورد توجه و تقدس قرار گرفته است. انسانی که خلیفه خدا بر روی زمین است، با شناخت آموزه‌های دین و درک صحیح آن می‌تواند در حفظ و سلامت و ارتقای محیط زندگی‌اش کوشا باشد. بسیاری از معضلات زیست‌محیطی قرن‌های اخیر مربوط به انواع آلودگی‌های آب، هوا، خاک، آسیب لایه اُزن، گرمایش زمین و موارد بسیار دیگری در اثر رفتارهای ظالمانه انسان‌ها با بی‌توجهی به طبیعت است. در آموزه‌های دینی تعالیم زیادی در این باب با انواع راهکارهای پیشگیرانه، مقابله با تخریب در بُعد علمی و عملی وارد شده است که موجب می‌شود انسان با شناخت و به‌کارگیری آن‌ها و اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر و نیز فرهنگ‌سازی توسط خود اشخاص در بُعد فردی و توسط جامعه و مسئولین در بُعد اجتماعی تا حد قابل توجهی در حفاظت از محیط زیست همت گمارد. آب، خاک، هوا، درخت، جنگل، کوه، دریا، سوخت‌ها، حیوانات، گیاهان، دشت‌ها و مراتع، همگی مصداق محیط زیست هستند. هر یک از این مصادیق توسط نهادهای مربوط و تحت‌نظر سازمان حفاظت محیط زیست در راستای تعالیم دینی، کنترل و حفاظت می‌شوند. شایسته است افزون بر اهتمام جدی این ارگان‌ها، آموزه‌های دینی را به عنوان الگو و سرلوحه راهکارهایشان قرار دهند.

فهرست منابع

۱. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.

۲. ببران، صدیقه (۱۳۷۲ش)، تغییر اقلیم چالش زیست‌محیطی قرن بیست‌ویکم، چاپ اول، تهران: گروه پژوهشی مطالعات بین‌الملل.

۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، غررالحکم و دار الکلم، تحقیق: مصطفی درایتی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۴. جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا)، اسلام و محیط‌زیست، قم: مرکز نشر اسراء.

۵. ـــــــــ (۱۳۹۲ش)، مفاتیح الحیوة، قم: مرکز نشر اسراء.

۶. دیلمی، حسن بن علی (۱۴۱۲)، ارشاد القلوب الی الصواب، قم: شریف رضی.

۷. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۸ش)، لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

۸. رافائل، بورلی (۱۳۷۲ش)، هنگامی که فاجعه رخ می‌دهد، ترجمه محمدرضا طالبی‌نژاد، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.

۹. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۱ش)، جامع الصغیر فی احادیث البشیر و النذیر، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

۱۰. شاورانی، محسن (۱۳۹۶)، «نگرش اسلام به محیط زیست»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵، ص ۵۳ ـ ۴۴.

۱۱. شیراوند، محسن (۱۳۸۹)، «نقش آموزه‌های دینی در حل بحران‌های زیست‌محیطی»، فصلنامه پژوهش‌های علم و دین، ش ۲، ص ۱۳۲ ـ ۱۱۲.

۱۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۴ش)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، چاپ دوم، قم: شریف رضی.

۱۳. ـــــــــ (۱۴۱۳ق)، کتابٌ من لایحضره الفقیه، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، چاپ سوم، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.

۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش)، ۴۰۰ نکته از تفسیر نور، چاپ دوم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ش)، معارف قرآن، قم: انتشارات آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

۱۷. وکیلی، حسینعلی (۱۳۷۵ش)، فرهنگ فارسی به فارسی، تصحیح: عباس ایمانی، چاپ اول، بی‌جا: انتشارات اقبال.

نشریه داخلی انجمن فقه و اصول
سال پنجم | شماره هفتم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

احکام حمایتی هنگام معامله از منظر فقه امامیه و مذاهب اربعه

زهرا سادات سرکشیکیان[۱]

چکیده

احکام فقهی حمایتی در هنگام معامله کالا و خدمات نسبت به مشتری را می‌توان در دسته‌های مختلف وظایف عرضه‌کنندگان کالا و خدمات، احکام سلبی و شرایط صحت معامله در راستای تأمین حقوق طرفین معامله دنبال کرد. در تحقیق حاضر به روش توصیفی ـ تحلیلی به تبیین و بررسی احکام و مبانی حمایتی هنگام معامله از منظر فقه امامیه و مذاهب اربعه پرداخته شده است. فرق نگذاشتن بین مشتریان، بیان عیب کالا، کمتر گرفتن ثمن از مشتری، سود نگرفتن از مؤمن و کسی که وعده احسان به او داده‌شده، ترک مدح متاع، قسم نخوردن در معامله، عدم مداخله در معامله مؤمن، تحریم کم‌فروشی، تحریم نجش، بلوغ و عقل و رضایت و مالکیت متعاقدین، قدرت بر تسلیم، مالیت داشتن عوضین و معلوم بودن عوضین، از جمله این احکام هستند.

واژگان کلیدی: معامله، مشتری، فقه امامیه، مذاهب اربعه.

---

۱. دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعة الزهراء ﷺ.
kosaretaban@gmail.com

مقدمه

یکی از حقوق شـهروندی، حقوق مشـتری و به عبارت دیگر حقوق مصرف‌کننده است. مراد از حقوق مصرف‌کننده، مجموعه حقوقی اسـت که افراد در قبال خرید کالا یا خدمات[1] از آن برخوردار می‌شوند تا بتوانند به واسطه آن از بروز مشکلات احتمالی جلوگیری و یا در صورت بروز مسائلی همچون معلوم شدن عیب و نقص، عدم کارایی و... برای جبران خسارت اقدام کنند. در فقه اسـلامی اعم از امامیه و اهل‌سـنت، بحثی با عنوان خاص حقوق مصرف‌کننده وجود ندارد؛ اگر چه می‌توان از مباحث پراکنده و گاهی غیرمستقیم در ابواب مختلف فقهی و برخی قواعد فقهیه، اصولی را در این رابطه اسـتخراج کرد. به نظر می‌رسـد با بررسـی منابع فقهی می‌توان حقوق مربوط به مصرف‌کنندگان را در سـه مرحله قبل، حین و بعد از معامله بررسـی کـرد. در ایـن پژوهش به تبیین و بررسـی احکام و مبانی حمایت از حقوق مشـتری و مصرف‌کننده در حین معامله پرداخته شده است.

وظایف عرضه‌کنندگان کالا و خدمات

از نظر فقهی عرضه‌کنندگان کالا و خدمات، هنگام معامله دارای وظایفی هستند که عمل به آن‌ها تا حدی تأمین‌کننده حقوق مصرف‌کننده است. این وظایف عبارت است از:

۱. فرق نگذاشتن بین مشتریان

مستحب است بایع با همه مشتریان به یک نحو و در نرخ جنس با همه آن‌ها با انصاف رفتار کند. این امر در اصطلاح فقهی تسویه نامیده می‌شود (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۲۰؛ حلی، ۱۴۱۳، ج۲، ص۱۳؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۸؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۴، ج۲، ص۱۱)؛ به این معنا که در فروختن جنس همه مردم را به یک چشـم ببیند و رفتار کند و میان آن‌ها فرق نگذارد. برای مثال میان مشتری مماکس (کسی که در کم کردن نرخ کوشش می‌کند و به اصطلاح معروف چانـه می‌زنـد) و بیـن غیر مماکس فرق نگـذارد که به اولی گران و به دومـی ارزان بدهد و یا بر عکس. همچنین میان آدم شـریف و آدم حقیر فرق نگذارد که به اولی ارزان و به دومی گران بدهد (قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۳۸۷)، مگر اینکه بعضی از مشتریان از نظر فضیلت علمی و اخلاقی

۱. شـامل خدمـات همـه مشـاغلی می‌شـود کـه ارائه‌کننـده خدمـات خصوصـی و عمومـی هسـتند؛ ماننـد ساختمان‌سازان، وکلا، بانک، شرکت برق و.... ر.ک: ماده ۱ قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان.

یا دیانت و تقوی بر دیگران برتری داشته باشند. برای مثال بایع به مشتری که دارای فضیلت یا دیانت است، ارزان‌تر از دیگران بدهد. البته برای گیرنده قبول تفاوت و پذیرفتن به قیمت ارزان کراهت دارد؛ چون در آن منت است و مؤمن نباید زیر بار منت برود (همان، ص۳۸۸).

بنابراین برای ارائه‌دهنده کار و خدمات نیز مستحب است که با همه مشتریانی که به آن‌ها کار یا خدمات را عرضه می‌کند، به یک نحو و در نرخ کار و خدمات با همه آن‌ها با انصاف رفتار کند. برای مثال مستحب است یک راننده ماشین میان مسافر شریف و مسافر حقیر فرقی نگذارد که از اولی کرایه کمتر و از دومی کرایه بیشتر دریافت کند.

ادله فقهی مربوط به فرق نگذاشتن میان مشتریان

ادله فقهی مربوط به فرق نگذاشتن میان مشتریان، عبارت است از:

سنت:

در روایتی آمده است: «انه قال في رجل عنده بيع فسعره سعرا معلوما فمن سكت عنه ممن يشتري منه باعه بذلك السعر و من ماكسه فأبى أن يبتاع منه زاده؟ قال: لو كان يزيد الرجلين و الثلاثة لم يكن بذلك بأس، فاما ان يفعله بمن أبي عليه و كايسه و يمنعه ممن لم يفعل فلا يعجبني الا ان يبيعه بيعا واحدا و الظاهران الشراء كذلك (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۱۱۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج۱۶، ص۱۷؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ج۴، ص۳۷۲)؛ از امام صادق ﷺ سؤال شد: فروشنده‌ای برای کالای خود نرخی را مشخص می‌کند و هر یك از مشتریان که سکوت کند، به همان قیمت به وی می‌فروشد و هر کس با وی چانه بزند و حاضر نشود به آن نرخ از وی خرید کند، بر مقدار جنس می‌افزاید. امام ﷺ فرمود: اگر برای دو سه نفر بیفزاید، اشکال ندارد؛ ولی اگر نسبت به هر کس که از خرید خودداری کند و با وی چانه زند، این‌گونه رفتار کند و هر کسی که چنین نکند؛ به وی تخفیف ندهد، پس من از این کار خوشم نمی‌آید؛ مگر آنکه همه کالایش را به صورت یك جا بفروشد».

ـ اجماع (سبزواری، ۱۴۱۳، ج۱۶، ص۱۷؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ج۴، ص۳۷۲).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

فقهای اهل‌سنت مطلبی مبتنی بر استحباب فرق نگذاشتن و تسویه بیان نکرده‌اند.

بررسی و تحلیل: بنابراین یکی از مبانی در مسئله کار و خدمات، تسویه و رعایت مساوات بین مصرف‌کنندگان است. این مبنا بر لزوم تکریم مصرف‌کننده و جلوگیری از وقوع ضرر نسبت به وی دلالت می‌کند.

۲. بیان عیب کالا

از دیگر وظایف عرضه‌کنندگان کالا و خدمات هنگام معامله، بیان عیب کالاست. اگر کالا دارای عیب آشکار باشد، بیان نکردن آن عیب و پنهان کردن آن توسط بایع مکروه است؛ اما اگر کالا دارای عیب پنهان باشد، پنهان کردن آن به منزله غش و حرام است (عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۷؛ نجفی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۲۵). شیخ انصاری معتقد است اگر عیبی در مبیع باشد که موجب خروج آن از خلقت اصلیه شود، حتی اگر عیب جلی هم باشد؛ باید اعلام شود. برای مثال اگر دست اسبی ضربه ببیند که موجب شود کج راه برود، اگر چه این عیب جلی است و به آسانی مشخص می‌شود؛ اما اگر هنگام فروش مشتری متوجه این عیب نشود و امتحان نکند، باید باید آن را اعلام کند؛ زیرا ظهور حال در این‌گونه موارد آن است که بایع ملتزم به سلامت مبیع است. بنابراین این ظهور حال منشأ، خیار عیب هم است که اگر عیبی پیدا شود، مشتری می‌تواند معامله را فسخ کند و اگر واقعاً عیبی داشته باشد و او ذکر نکند، مرتکب غش شده است؛ چون عیبی را که در آن وجود دارد، ذکر نکرده است و ملتزم است که این عیب در آن نیست؛ پس این غش است (انصاری، ۱۴۱۵، ج۱، ص۲۸۰).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

اهل‌سنت مطلبی مبتنی بر کراهت بیان نکردن عیب کالا در صورتی که کالا دارای عیب آشکار باشد، بیان نکرده‌اند؛ بلکه فقهای حنفی معتقدند برای بایع حلال نیست که جنس معیوب را بفروشد، مگر اینکه عیبش را بیان کند (الزیلعی، ۱۳۱۳، ج۴، ص۳۱). فقهای مالکی نیز معتقدند کتمان عیب مبیع بر بایع، حرام است (التَّمِیمی، ۲۰۰۸، ج۲، ص۷۲۴). از نظر فقهای شافعی نیز کسی که مالك عینی باشد و علم داشته باشد که در آن عیبی است و اراده کند که آن را بفروشد، بر او واجب است که عیب را اعلام کند و اگر این کار را نکند، گناهکار است (العمرانی، ۱۴۲۱، ج۵، ص۲۷۶؛ الخِن و همکاران، ۱۴۱۳، ج۶، ص۲۵) و این امر از مصادیق غش و بر بایع واجب است عیبی را که در مبیع است، ظاهر و برای مردم بیان کند (الخِن و همکاران، ۱۴۱۳، ج۶، ص۲۵). از نظر فقهای حنبلی نیز بایع نباید عیب کالا را کتمان کند (ابن‌مفلح، ۱۴۲۳، ج۴، ص۸۳).

بررسی و تحلیل: بنابراین یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، کراهت بیان نکردن عیب آشکار در کالاست؛ زیرا مصرف‌کننده در مواردی با وجود آشکار بودن عیب، متوجه آن نمی‌شود و به همین دلیل متضرر و به حق انتخاب و حق ایمنی و نیز حق وی در برخورداری از اطلاعات کامل خدشه وارد می‌شود.

۳. کمتر گرفتن ثمن از مشتری

مستحب است بایع ثمن (پول یا کالایی که فروشنده دریافت می‌کند) را از مشتری کمتر بگیرد و مثمن (کالایی که فروشنده می‌فروشد) را به مشتری بیشتر بدهد (حلی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۳۵۸؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۸۴؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۴، ج۲، ص۱۱). البته کم گرفتن و زیاد دادن نباید به‌گونه‌ای باشد که ثمن و مثمن را مجهول کند؛ بلکه اندکی کمتر بگیرد و اندکی بیشتر بدهد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۹؛ عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۳). در نتیجه بهتر است سود متعارف بگیرد.

ادله فقهی مربوط به کمتر گرفتن ثمن از مشتری

ـ کتاب:

آیه ۳۵ سوره مبارکه اسراء: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾؛ «هنگامی که پیمانه می‌کنید، حق پیمانه را ادا کنید و با ترازوی درست وزن کنید. این برای شما بهتر و عاقبتش نیکوتر است» (عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۳).

ـ سنت:

روایت حماد بن بشیر از امام صادق ﷺ: «لا یکون الوفاء حتی یمیل المیزان؛ (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۱۲۲؛ عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۳) در سنجش میزان کسی حق را وفا نمی‌کند، مگر اینکه کفه ترازو به سمت خریدار مایل باشد». روایت اسحاق بن عمار از امام صادق ﷺ نیز بر همین امر دلالت می‌کند (همان).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

اهل‌سنت مطلبی مبتنی بر استحباب اینکه بایع ثمن را از مشتری کمتر بگیرد و مثمن را به مشتری بیشتر بدهد، بیان نکرده‌اند.

بررسی و تحلیل: بنابراین یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، استحباب کمتر گرفتن پول از مشتری و بیشتر دادن کالا به مشتری است که موجب تکریم مصرف‌کننده و جلوگیری از وقوع ضرر نسبت به وی می‌شود.

۴. سود نگرفتن از مشتری مؤمن و کسی که وعده احسان به او داده شده

مستحب است بایع از مشتری مؤمن (در جایی که مشتری آذوقه و خوراک خود و خانواده‌اش را خریداری می‌کند) سود نگیرد (حلی، ۱۴۱۳، ج۲، ص۱۳؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰،

ص۱۰۹؛ عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۴؛ نجفی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۲۴)، مگر آنکه بایع به سود نیاز داشته باشد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۹؛ عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۴؛ حائری، بی‌تا، ج۱، ص۵۲۰) که در این صورت به اندازه خرجی یک روز خود و خانواده‌اش از مشتریان سود بگیرد؛ به این‌گونه که آن خرجی را بین مشتریان خود در آن روز تقسیم کند و از آنان بگیرد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۹؛ عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۴؛ حائری، بی‌تا، ج۱، ص۵۲۰).

همچنین مستحب است بایع از کسی که به او وعده احسان و نیکی داده است، سود نگیرد (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۴، ج۲، ص۱۱؛ عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۴؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۱۲۶؛ نجفی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۲۴)؛ مثل آنکه بایع به مشتری بگوید: نزد من بیا، به تو در معامله احسان و خوبی خواهم کرد. در این صورت مستحب شدید است که بایع در آن معامله سودی از مشتری نگیرد و احسانی را که به او وعده داده است، همان سود نگرفتن از او قرار دهد (قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۴۰۵ و ۴۰۶). البته برخی فقها گفته‌اند مکروه است بایع از مشتری مؤمن و کسی که به او وعده احسان و نیکی داده است، سود بگیرد (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۲۰؛ حلی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۳۵۹؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۴، ج۲، ص۱۱؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۱۲۴؛ حائری، بی‌تا، ج۱، ص۵۲۰).

دلیل فقهی سود نگرفتن از مشتری مؤمن

ـ سنت:

حسن بن صالح و أبی‌شبل از امام صادق ﷺ چنین نقل می‌کنند: «قال ربح المؤمن علی المؤمن حرام إلا أن یشتری بأکثر من مائة درهم فاربح قوت یومك أو یشتریه للتجارة فاربحوا علیهم و ارفقوا بهم (عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۴؛ حائری، بی‌تا، ج۱، ص۵۲۰)؛ سود گرفتن مؤمن از مؤمن حرام است، مگر آنکه مشتری بیشتر از صد درهم متاع خریداری کند که در این صورت از او به مقدار خرج همان روزت سود بگیر و یا آنکه مشتری مبیع را برای تجارت خریداری کند که در این صورت، از مؤمنین می‌توانید منفعت بگیرید (چه بیشتر از صد درهم خریداری کند و چه کمتر)، ولی با آنان مدارا کنید (یعنی منصفانه سود بگیرید)». البته باید حرام را به معنای کراهت شدید گرفت؛ زیرا در مقابل آن روایت دیگری است که بر جواز گرفتن سود دلالت می‌کند (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰، ج۱۰، ص۴۰۵).

دلیل فقهی سود نگرفتن از کسی که به او وعده احسان داده شده

ـ سنت:

امام صادق ﷺ فرموده است: «إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ هَلُمَّ أَحْسِنْ بَيْعَكَ فَقَدْ حَرُمَ عَلَيْهِ الرِّبْحُ (صدوق، ۱۴۱۳، ج۳، ص۲۷۲)؛ اگر فروشنده مشتری را گفت: نزد من آی تا با تو معامله خوبی انجام دهم، بر او حرام است که از وی منفعت گیرد». روایت علی بن عبدالرحیم نیز بر حرمت روایات بر کراهت حمل می‌شود (ر.ک: مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۱۲۷؛ عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۴).

دیدگاه فقهای اهل سنت

اهل سنت مطلبی مبتنی بر استحباب سود نگرفتن از مشتری مؤمن و کسی که وعده احسان به او داده شده است، بیان نکرده‌اند.

بررسی و تحلیل: بنابراین یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، استحباب سود نگرفتن از مشتری مؤمن و کسی است که به او وعده احسان و نیکی داده شده است. این امر موجب تکریم مصرف‌کننده مؤمن است.

۵. ترک مدح متاع

مکروه است که بایع آنچه را که می‌فروشد، مدح کند (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۲۰؛ حلی، ۱۴۱۳، ج۲، ص۱۳؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۹؛ حائری، بی‌تا، ج۱، ص۵۲۰).

ادله فقهی بر مکروه بودن مدح متاع

ـ سنت:

از نبی اکرم ﷺ نقل شده است: «أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ فَقَدْ طَابَ مَكْسَبُهُ إِذَا اشْتَرَى لَمْ يَعِبْ وَ إِذَا بَاعَ لَمْ يَحْمَدْ وَ لا يُدَلِّسُ وَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ لا يَحْلِفُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۱۵۳)؛ هر که چهار امر را رعایت کند، درآمدش پاک و حلال است: هنگام خرید جنس عیب‌جویی نکند، هنگام فروش تعریف و تبلیغ نکند، عیب جنس را از مشتری مخفی نسازد و در خرید و فروش قسم یاد نکند». موثقه سکونی از امام صادق ﷺ نیز بر همین امر دلالت می‌کند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۱۵۰؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج۳، ص۱۹۴). مقتضای اطلاق این اخبار کراهت مدح بایع است؛ حتی در صورتی که این مدح راست و حقیقت باشد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج۱۶، ص۲۲).

دیدگاه فقهای اهل سنت

اهل سنت در رابطه با اینکه مکروه است بایع آنچه را که می‌فروشد، مدح کند؛ مطلبی

بیان نکرده‌اند؛ بلکه تنها فقهای مالکی معتقدند که سزاوار است فروشنده کالا را مدح نکند و مدح بایع برای کالا حتی در صورتی که این مدح راست باشد، از اعمال سلف گذشته نیست (ابن‌الحاج، بی‌تا، ج۴، ص۹۹).

بررسی و تحلیل: بنابراین یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، کراهت مدح کالا توسط عرضه‌کننده است. مدح متاع آزادی انتخاب، رقابت و دقت در کیفیت محصولات را تحت شعاع قرار می‌دهد؛ زیرا مصرف‌کننده به اعتماد و باور تبلیغات کالا، راغب به تحصیل آن می‌شود و این امور توجه وی را از اصل کالا و خدمات باز می‌دارد.

۶. قسم نخوردن

قسم خوردن در معامله اگر راست باشد، مکروه است و اگر دروغ باشد، حرام است (حلی، ۱۴۱۴، ج۱۲، ص۱۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج۷، ص۱۴؛ خمینی، ۱۴۲۶، ص۴۴۱). بنابراین برای ارائه‌دهنده خدمات نیز مکروه یا حرام است که در رابطه با کیفیت کار و خدمات خویش قسم بخورد.

ادله فقهی بر قسم نخوردن

ـ کتاب:

آیه ۲۲۴ سوره مبارکه بقره: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾؛ «خدا را در معرض سوگندهای خود قرار ندهید و برای اینکه نیکی کنید و تقوا پیشه سازید و در میان مردم اصلاح کنید، (سوگند یاد ننمایید) و خداوند شنوا و داناست». «ایمان» جمع «یمین» به معنی سوگند و «عرضه» به معنی در معرض قرار گرفتن چیزی است؛ برای مثال جنسی را که برای فروش به بازار می‌برند و در معرض معامله قرار می‌دهند، عرضه می‌نامند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۴۶).

ـ سنت:

در موثقه سکونی از امام صادق ﷺ نقل شده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ بَاعَ وَ اشْتَرَى فَلْيَحْفَظْ خَمْسَ خِصَالٍ وَ إِلَّا فَلَا يَشْتَرِيَنَّ وَ لَا يَبِيعَنَّ الرِّبَا وَ الْحَلْفَ وَ كِتْمَانَ الْعَيْبِ وَ الْحَمْدَ إِذَا بَاعَ وَ الذَّمَّ إِذَا اشْتَرَى (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۱۵۰؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج۳، ص۱۹۴)؛ پیامبر ﷺ فرمود: هر کس خرید و فروش می‌کند، باید از پنج چیز خود را محفوظ دارد؛ وگر نه اصلاً نباید بخرد و بفروشد: ربا، سوگند، پوشاندن عیب کالا، ستایش از کالا در هنگام فروش و نکوهش از کالا در وقت

خرید». روایت ابی‌سعید نیز بر این امر دلالت می‌کند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۰، ج۱۰۰، ص۱۰۲).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

اهل‌سنت در رابطه با کراهت یا حرمت قسم در معاملات مطلبی بیان نکرده‌اند؛ بلکه فقهای حنفی (الحنفی، ۱۴۲۰، ج۶، ص۱۱۲؛ جمال‌الدین، بی‌تا، ج۵، ص۶۰) و مالکی (ابن‌الحاج، بی‌تا، ج۲، ص۴؛ النفزی، ۱۹۹۹، ج۴، ص۸) و شافعی (الأنصاری، بی‌تا، ج۲۱، ص۳۴۹) و حنبلی (المقدسی، ۱۴۰۵، ج۱۱، ص۱۷۳؛ ابن‌فوزان، ۱۴۲۳، ج۲، ص۶۰۳) تنها تصریح کرده‌اند که قسم غموس یعنی قسم دروغ، از گناهان کبیره و نامشروع است. این قسم هلاک‌کننده جان و مال است (البخاری، ۱۴۲۴، ج۸، ص۱۶۰). بنابراین از نظر ایشان نیز قسم دروغ در معاملات حرام است و مفهوم دیدگاه ایشان بر این امر دلالت می‌کند.

بررسی و تحلیل: یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، ممنوعیت قسم خوردن توسط عرضه‌کننده است. قسم خوردن در غالب موارد و در بین مسلمانان، تأثیر بسزایی در انتخاب مصرف کننده دارد. برای مثال اگر فردی قسم بخورد که کالا یا خدماتی که عرضه می‌کند، درجه یک است (اما درجه یک نباشد)؛ غالباً تأثیر زیادی در انتخاب مصرف‌کننده دارد؛ زیرا موجب اعتماد مصرف‌کننده به کالا یا خدمت می‌شود و آن کالا یا خدمت را خریداری می‌کند؛ در نتیجه حق انتخاب آزادانه وی در دسترسی به بهترین گزینه‌های ممکن از نظر کیفیت محدود می‌شود، حتی اگر فرد به دروغ قسم خورده باشد. این در حالی است که مصرف‌کننده حق دارد با رفتار صادقانه عرضه‌کننده مواجه شود. بنابراین ممنوعیت قسم خوردن افزون بر حق برخورداری از ایمنی نسبت به قسم دروغ، موجب حمایت از حق افراد نسبت به مقایسه انواع کالاها و خدمات و انتخاب بهترین گزینه می‌شود. ممنوعیت تبلیغات خلاف واقع را نیز می‌توان بر همین اساس استوار دانست.

احکام سلبی

از منظر فقهی برخی احکام سلبی هنگام معامله، تأمین‌کننده حقوق مصرف‌کننده است. این احکام سلبی عبارت است از:

۱. کراهت مداخله در معامله مؤمن

مکروه است مؤمن در معامله (خرید یا فروش) برادر خود وارد شود (حلی، ۱۴۱۳، ج۲، ص۱۴؛

محقق حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۲۰؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۴، ج۲، ص۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۲۵)، البته اگر مشتری و فروشنده توافق حاصل کنند و یا به توافق نزدیک باشند (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج۱۶، ص۲۶)؛ اما برخی فقها در این رابطه قائل به حرمت شده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج۱۶، ص۲۶؛ قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۴۱۶).

وارد شدن در خرید به این معناست که مشتری می‌خواهد متاعی را بخرد و میان او و فروشنده در آن معامله توافق حاصل شده است و یا به توافق نزدیک است؛ در این صورت بر انسان (مشتری دوم) مکروه است که معامله آن‌ها را به هم بزند تا خودش آن متاع را بخرد و برای اینکه فروشنده وی را بر مشتری اول ترجیح دهد و مقدم بدارد، پول بیشتری (از پول مشتری اول) به فروشنده بدهد؛ یعنی بگوید من به قیمت بیشتری می‌خرم، اما وارد شدن در فروش به این معناست که فروشنده‌ای با مشتری در معامله متاعی توافق کند یا به توافق نزدیک شده باشد؛ در این صورت بر انسان (فروشنده دوم) مکروه است که معامله آن‌ها را به هم بزند و بخواهد برای جلب مشتری مزبور، متاع دیگری غیر از آن متاعی که مشتری با فروشنده اول بر معامله آن متاع توافق نموده بودند؛ به مشتری نشان بدهد و بگوید من متاع بهتری دارم که به این قیمت یا به کمتر می‌فروشم (قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۴۱۵).

بنابراین برای ارائه‌دهنده خدمات نیز مکروه یا حرام است که در معامله برادر خود وارد شود؛ برای مثال اگر فردی با زید درباره خدمتی توافق حاصل کند و یا به توافق نزدیک باشد، بر فرد دیگر مکروه یا حرام است که بگوید من این خدمت را برای تو قیمتی پایین‌تر از دستمزدی که برای زید توافق کردید، انجام می‌دهم.

دلیل فقهی بر نهی از مداخله در معامله مؤمن

ـ سنت:

از نبی اکرم ﷺ روایت شده است: «لا یسوم الرجل علی سوم أخیه (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۱۳۲)؛ مؤمن بر روی معامله برادر دینی‌اش معامله نمی‌کند». این نهی بر کراهت حمل می‌شود؛ زیرا به دلیل اصل و عمومات و سند حدیث، از اثبات حرمت افزون بر حرمت مخالف با آداب عرفیه برای کسب و تجارت است، قاصر است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج۱۶، ص۲۶؛ عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۹).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

فقهای حنفی (الکاسانی، ۱۹۸۲، ج۵، ص۲۳۲) و مالکی (النمری، ۲۰۰۰، ج۶، ص۵۲۲؛ ابن‌مکرم، ۱۴۱۴، ج۲، ص۱۸۹) قائلند که مکروه است مؤمن در معامله برادر خود وارد شود، اما فقهای شافعی (الأنصاری، ۱۴۱۴، ج۱، ص۱۹۷) و حنبلی (ابن‌سالم، ۱۴۰۹، ج۱، ص۳۱۱؛ المقدسی، ۱۴۰۵، ج۴، ص۳۰۰) قائلند که حرام است مؤمن در معامله برادر خود وارد شود. فقهای حنبلی نیز تصریح کرده‌اند که عقد صحیح است؛ زیرا وارد شدن و دخالت در معامله حرام است، نه در بیع (ابن‌سالم، ۱۴۰۹، ج۱، ص۳۱۱).

بررسی و تحلیل: یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، ممنوعیت وارد شدن مؤمن بر معامله مؤمن دیگر است. از این رو در بازار اسلامی مشروع بودن رقابت پذیرفته شده است، مگر اینکه رقابت در حین معامله انجام شود و رقابت در حین معامله موجب محدودیت در حق انتخاب مصرف‌کننده و انتخاب آزادانه وی می‌شود؛ زیرا اگر وی بخواهد کالا یا خدمتی را بخرد و فرد دیگر مانع از این امر شود، حق انتخاب وی سلب می‌شود.

۲. حرمت کم‌فروشی

کم‌فروشی، خیانت به خریدار از طریق کم‌گذاشتن در پیمانه یا وزن (حلی، ۱۴۱۴، ج۱۲، ص۱۴۸؛ انصاری، ۱۴۱۰، ج۲، ص۲۷۱) نقصان در عدد، ذرع (متر)، مدّت، وقت و دیگر اموری است که در استحقاق اجرت مقرر است (عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۹۱؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج۱، ص۱۹۹؛ جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج۳۹، ص۵). این عمل حرام (حلی، ۱۴۱۴، ج۱۲، ص۱۴۸؛ انصاری، ۱۴۱۰، ج۲، ص۲۷۱) و از مصادیق اکل مال مردم به باطل است (جزیری، غروی و مازح، ۱۴۱۹، ج۴، ص۲۹۴). البته حرمت مربوط به پرداخت نکردن بقیه حق است، در صورتی که حق مدت‌دار نباشد؛ وگرنه در صورتی که مدت‌دار باشد، حرام نخواهد بود؛ بلکه تعجیل در پرداخت، تفضّل و احسان خواهد بود (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج۳۹، ص۴ و ۵).

مصادیق کم‌فروشی در بسیاری از خدمات و شغل‌ها نیز یافت می‌شود. بنابراین هر گاه کسی در انجام کاری اجیر دیگری شود، اگر کار را کامل انجام ندهد؛ مصداق کم‌فروشی است. برای مثال کسی که برای انجام خدمتی در ساعات معیّن اجیر شود، اما ساعات را به پایان نرساند و یا کم کاری کند (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج۳۹، ص۱۵) مانند کارگری که از کار خود کم می‌گذارد، آموزگار و استادی که درست درس نمی‌دهد، کارمندی که به موقع سر کار خود حاضر نمی‌شود و دلسوزی لازم را نمی‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۲، ص۱۱۳). کم گذاردن در

حقـوق و امتیازاتی که خریدار مسـتحق آن شـده اسـت نیز در همین رده قـرار می‌گیرد؛ برای مثـال هـر گاه شـخصی مالـك امتیاز تلفـن، برق و یا حج و مانند آن شـده باشـد؛ شـخص و یا مؤسسـه و اداره‌ای کـه این امتیازات بر عهده اوسـت، نمی‌تواند در ایـن امتیازات کم بگذارد (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج۳۹، ص۱۵).

اگر کم‌فروشی در معامله کالا صورت گیرد، به یکی از اشکال ذیل متصور است:

۱. اگر بایع کالای معلوم کلی را با کالای موزون مشتری معامله کند و معامله مشروط به آن باشد که این دو هم‌وزن باشند، اگر کم‌فروشی در یکی از عوضین ـ ثمن و مثمن ـ صورت گیرد، معامله صحیح اسـت؛ اما ذمه شـخص به مقداری که کم گذاشته است، مشغول است و بیـن صورتـی که معامله ربوی یا غیر ربوی و اگر کلی مورد معامله، کلی در ذمه باشـد یا کلی معین خارجی، فرقی نیست.

۲. اگر بایع کالای موزون معین خارجی را با کالای موزون مشـتری معامله کند و معامله مشروط به آن باشد که این دو هم‌وزن هستند؛ به‌گونه‌ای که «مساوی بودن» عنوان آن قرار گرفته باشـد. اگر کالای فروخته شـده، کمتر از وزن مسـاوی وزن عوض باشـد؛ معامله باطل است (انصاری، ۱۴۱۵، ج۱، ص۱۹۹).

ادله فقهی بر حرمت کم‌فروشی

ـ کتاب:

آیه ۸۵ سـوره مبارکه اعراف: ﴿.... فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ...﴾؛ «حق پیمانـه و وزن را ادا کنیـد و از امـوال مـردم چیـزی نکاهیـد» (طباطبایـی بروجـردی، ۱۴۲۹، ج۲۲، ص۸۵۵). همچنین آیه ۱۵۲ سـوره مبارکه انعام، آیه ۳۵ سـوره مبارکه اسـراء و آیات ۱ تا ۴ سـوره مبارکه مطففین بر این امر دلالت می‌کند.

ـ سنت:

فضـل بـن شـاذان از امام رضـا ﷺ نقل می‌کند: «سَـأَلَ الْمَأْمُونُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَـى الرِّضَا ﷺ أَنْ يَكْتُبَ لَهُ مَحْضَ الإِسْلامِ عَلَى سَبِيلِ الإِيجَازِ وَ الاخْتِصَارِ فَكَتَبَ ﷺ لَهُ أَنَّ مَحْضَ الإِسْلامِ شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ ـ إلى أن قال: وَ اجْتِنَابُ جَمِيعِ الْكَبَائِرِ... وَ الْبَخْسُ فِي الْمِكْيَالِ وَ الْمِيزَانِ... (مجلسـی، ۱۴۱۰، ج۷۶، ص۱۲)؛ مأمون از امام رضا ﷺ درخواسـت کرد که برای او حقیقت اسـلام را به صورت موجز و مختصر بنویسـد. حضرت ﷺ برای او نوشـتند: حقیقت اسلام، شهادت به

یگانگی خداوند است و اینکه شریکی برای او نیست... و پرهیز از گناهان کبیره و آن‌ها عبارتند از: کشتن نفسی که خداوند کشتن آن را حرام کرده.... و کم گذاردن در پیمانه و وزن». روایت حمران در روایت معتبره از امام صادق علیه‌السلام (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج۸، ص۴۲) و روایت ابان احمر از امام باقر علیه‌السلام نیز بر این امر دلالت می‌کند (ر.ک: همان، ج۲، ص۳۷۳).

ـ عقل:

عقل به حرمت کم‌فروشی حکم می‌کند؛ زیرا کم‌فروشی ظلم و ظلم عقلاً قبیح است (انصاری، ۱۴۱۰، ج۲، ص۲۷۲).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

از نظر فقهای حنفی (الکاسانی، ۱۹۸۲، ج۵، ص۱۸۴) و مالکی (النمری، ۲۰۰۰، ج۱، ص۶۷؛ القرطبی، ۱۴۰۰، ج۷، ص۳۵۴) و شافعی (الشافعی، ۱۴۲۵، ج۴، ص۱۶۷؛ الشربینی، بی‌تا، ج۲، ص۲۷۵) و حنبلی (السلمان، بی‌تا، ج۶، ص۶) کم‌فروشی در هر چیزی حرام است. فقهای مالکی نیز تصریح کرده‌اند که کم‌فروشی عبارت است از نقصان از عدل (به این معنا که باید عدل در پرداخت مورد معامله مراعات شود) (النمری، ۲۰۰۰، ج۱، ص۶۷؛ القرطبی، ۱۴۰۰، ج۷، ص۳۵۴). فقهای شافعی (الشربینی، بی‌تا، ج۲، ص۲۷۵) و حنبلی (السلمان، بی‌تا، ج۶، ص۶) نیز تصریح کرده‌اند که کم‌فروشی از مصادیق اکل مال مردم به باطل است.

بررسی و تحلیل: یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، حرمت کم‌فروشی عرضه‌کننده است. کم‌فروشی مانع اجرای عدالت، نظم، ایمنی و امنیت در معاملات است؛ زیرا مشتری باید کالا یا خدمتی متناسب با هزینه‌ای که کرده است، دریافت کند، اما کم‌فروشی مانع دسترسی به بهترین گزینه‌های ممکن از نظر کیفیت است. این در حالی است که یکی از ارزش‌های اخلاقی و زمینه‌ساز عدالت که اسلام آن را بر اهل ایمان واجب کرده است، مراعات حق و انصاف در وزن و پیمانه است و اگر کم‌فروشی در جامعه توسعه یابد، اعتماد مردم به یکدیگر سلب می‌شود و در نظام خرید و فروش و قراردادها خسارت جبران‌ناپذیری رخ می‌دهد؛ زیرا نظم امور معاملات و داد و ستدها بر آن است که کالایی که مورد فروش قرار می‌گیرد (از نظر وزن و متر و شمارش و سایر امور مورد نظر قرارداد)، باید طبق قرارداد و تعهد عمل شود؛ وگرنه مستلزم اختلال نظام زندگی خواهد شد. بدیهی است هدفی که بر انجام معاملات مترتب می‌شود، انتظام معیشت طبقات مردم و نیز ارتباط

و اعتماد طبقات جامعه با یکدیگر است. بنابراین اگر هر یک از دو طرف معامله از قرارداد تخلف کند، منجر به اختلاف می‌شود و در صورتی که همگانی شود، اعتماد مردم به یکدیگر سلب و ارتباط مالی و معاشرتی آنان گسیخته و شئون زندگی اجتماع متزلزل می‌شود.

۳. حرمت نجش

نجش نیز نوعی فریب مشتری است (حلبی، ۱۴۱۷، ص۲۱۶؛ حلی، ۱۴۱۴، ج۱۲، ص۱۵۷؛ سبزواری، ۱۴۲۱، ص۲۵۴)؛ به این معنا که فردی بدون آنکه قصد خرید داشته باشد، برای کالای عرضه‌شده قیمت بالایی پیشنهاد می‌کند تا دیگری (مشتری) بشنود و آن را با بهای بیشتر بخرد (طوسی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۱۵۹؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۵۲۰؛ حلی، ۱۴۱۴، ج۱۲، ص۱۵۷)؛ اعم از اینکه با فروشنده هماهنگ شده باشد یا نه (حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۵۲). بنا بر قول مشهور فقها، نجش حرام است (انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۳۵۵؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج۲، ص۲۴۰؛ حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۵۲)، اما معامله صحیح است (طوسی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۱۵۹؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۵۲۰؛ حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۵۲)؛ زیرا دلیلی بر فساد معامله وجود ندارد، اما در این هنگام اگر نجش بدون امر فروشنده باشد (با فروشنده هماهنگ نشده باشد)، خیاری برای مشتری وجود ندارد؛ زیرا او نمی‌تواند بیع را به واسطه فعل دیگری فسخ کند (طوسی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۱۵۹)، اما اگر نجش به امر فروشنده باشد (با فروشنده هماهنگ شده باشد)، در بین فقها دو نظر وجود دارد. برخی قائلند که مشتری خیار ندارد و برخی قائلند که مشتری خیار دارد؛ زیرا در اینجا تدلیس محقق شده است. به نظر شیخ طوسی نظر اول، اقوی است؛ یعنی مشتری خیار ندارد (طوسی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۱۵۹). علامه حلی (حلی، ۱۴۰۵، ص۲۵۷) و طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۵۲۰) نیز با شیخ طوسی هم عقیده هستند.

ادله فقهی بر حرمت نجش

ـ سنت:

از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «أَنَّهُ نَهَى عَنِ النَّجْشِ (مغربی، ۱۳۸۵، ج۲، ص۳۰)؛ ایشان از نجش نهی کردند». همچنین روایت پیامبر ﷺ (ر.ک: عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۰۶) و روایت عبدالله بن سنان از امام صادق ؑ (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۳۵۵) بر این مطلب دلالت دارد.

ـ اجماع (انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۳۵۵).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

فقهـای حنفـی معتقدند نجـش، مکروه و بیع در صورت نجش، صحیح اسـت (الموصلی، ۱۴۲۶، ج۲، ص۲۷؛ الحنفی، بی‌تا، ج۶، ص۱۰۷؛ الکاسـانی، ۱۹۸۲، ج۵، ص۲۳۳). فقهـای مالکـی نیـز معتقدنـد نجـش در بیع جایز نیسـت و زمانی که در معامله‌ای نجش صورت گیرد، مشـتری زمانی که به نجش علم پیدا کند؛ خیار دارد و نجش مثل عیب است (النمری، ۲۰۰۰، ج۶، ص۵۲۸؛ المالکی، بی‌تا، ج۶، ص۲۵۰). البته برخی مانند ابن‌رشد معتقدند اگر نجش را فردی انجام دهد که از طرف فروشنده نیست و فروشنده سبب نجش نباشد، معامله لازم است و فروشنده گناه کرده اسـت، اما اگر بایع در نجش دخالت کرده باشـد و سـبب نجش باشد؛ برای مثال عبد یا اجیر یا شریک یا... را برای نجش مأمور کرده باشد، مشتری خیار دارد که معامله را قبول کند یا فسخ کند و اگر کالا در دستش تلف شده بود؛ قیمت را رد کند. ابن‌حبیب نیز به همین مسئله قائل است (القرطبی، ۱۴۰۰، ج۱۷، ص۱۷۱؛ المالکی، بی‌تا، ج۶، ص۲۵۰؛ النفزی، ۱۹۹۹، ج۶، ص۴۳۹).

فقهـای شـافعی نیـز معتقدند نجـش، فریب (ابن‌یوسـف الشـیرازی، بی‌تـا، ج۲، ص۶۱) و حرام است (الأنصاری، بی‌تا، ج۸، ص۶۱؛ ابن‌سالم العمرانی، ۱۴۲۱، ج۵، ص۳۴۵)، اما بیع با نجش لازم است؛ زیـرا فـردی کـه نجـش را انجام داده اسـت، صاحب کالا نبوده اسـت؛ پس بیع فاسـد نیسـت (ابن‌إدریـس، ۱۴۱۰، ج۳، ص۹۱؛ ابن‌یوسف الشـیرازی، بی‌تا، ج۲، ص۶۱؛ الغزالـی، ۱۴۱۷، ج۳، ص۶۴). از نظر فقهای حنبلی نیز نجش حرام است؛ زیرا در نجش مشتری را فریب می‌دهند (الحجاوی، بی‌تا، ج۲، ص۹۱)، اما بیع نجش صحیح است و جمهور فقها بر این عقیده هستند (المرداوی، ۱۴۱۹، ج۴، ص۲۸۵). احمد بن حنبل قائل است به اینکه بیع نجش، باطل است؛ زیرا نهی اقتضای فساد دارد (المقدسی، ۱۴۰۵، ج۴، ص۳۰۰؛ المرداوی، ۱۴۱۹، ج۴، ص۲۸۵)؛ در حالی که نظر اول صحیح است؛ زیرا نهی به ناجش بر می‌گردد، نه به عقد؛ پس اثری در بیع ندارد (المقدسی، ۱۴۰۵، ج۴، ص۳۰۰).

بررسـی و تحلیل: یکی از احکام اسـلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، حرمت نجش است. نجش نیز نوعی تبلیغ است که حق انتخاب مصرف‌کننده را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؛ زیـرا وی بـه اعتمـاد ایـن تبلیغ راغب بـه تحصیل کالا می‌شـود، افزون بر اینکـه نجش مانع از اجـرای عدالـت، ایمنی و امنیت در مبادلات اسـت؛ زیرا در نجـش کالا با قیمت رقابتی عرضه نمی‌شود؛ بلکه مشتری قیمت بیشتری پرداخت می‌کند.

شرایط صحت معامله در راستای تأمین حقوق متعاقدین

از منظر فقه اسلامی صحت معامله، منوط به شرایطی است که برخی از آن‌ها تأمین‌کننده حقوق مصرف‌کننده است. این شرایط عبارت است از:

۱. بلوغ و عقل متعاقدین

یکی از شروط متعاقدین (بایع و مشتری) این است که بالغ باشند (حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۷۵؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج۳، ص۲۷۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج۳، ص۲۸۳ـ۲۸۱). بلوغ به معنی رسیدن به سن رشد، مرد شدن و زن شدن است (معین، ۱۳۷۹، ص۵۷۶). سن بلوغ بنا بر نظر مشهور فقها در پسر پانزده (نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۶، ص۱۶) و در دختر نه سال تمام قمری است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ص۱۳۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج۲، ص۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۶، ص۱۶ و ۳۵). از این‌رو پدر و جد بچه ولیّ او هستند، مادامی که غیر رشید است و زمانی که بچه بالغ و رشید شود، ولایت پدر و جد زائل می‌شود (حلی، ۱۴۱۳، ج۲، ص۲۰).

بنا بر قول مشهور عقد و خرید و فروش بچه (نابالغ) باطل است؛ اگرچه ولی به او اذن و اجازه داده باشد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج۳، ص۷۳؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج۳، ص۲۷۵؛ حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۷۶؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۹۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۲۶۰)، فرقی هم نمی‌کند و مساوی است که ممیز باشد؛ یعنی بتواند نفع و ضرر خود را تشخیص دهد یا غیر ممیز باشد؛ یعنی نتواند بین نفع و ضرر خود از یکدیگر فرق گذارد (حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۷۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج۱۸، ص۳۶۷). همچنین فرقی نمی‌کند که مال برای او یا برای ولی‌اش و یا برای غیر این دو باشد، مالک مال اذن داده باشد یا اذن نداده باشد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج۱۸، ص۳۶۷).

البته برخی فقها به استناد سیره عقلا و عرف، معاملات کم‌اهمیت کودکان را جایز دانسته‌اند؛ برای مثال امام خمینی رحمه‌الله فرموده است: «صحت معامله در چیزهای مختصر در صورتی که ممیّز باشد، از مواردی که سیره عقلا بر آن جاری است؛ خالی از وجه و قوت نیست، کما اینکه اگر نابالغ به منزله وسیله باشد؛ به طوری که حقیقت معامله بین دو بالغ باشد، از مواردی است که مطلقاً اشکالی ندارد و همان‌طوری که معامله نابالغ در چیزهای با اهمیت برای خودش صحیح نیست؛ همچنین برای غیر خودش هم در صورتی که وکیل باشد، حتی اگر وکالت با اذن ولی باشد؛ صحیح نیست و اما اگر تنها برای اجرای صیغه وکیل باشد و اصل

معامله بین دو بالغ باشد، صحت آن خالی از قرب نیست؛ پس نابالغ مسلوب‌العباره نیست، لیکن سزاوار نیست که احتیاط ترك شود» (خمینی، بی‌تا، ج۱، ص۵۰۷ و ۵۰۸).

از دیگر شرایط متعاقدین این است که عاقل باشند (حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۱۸؛ حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۷۶؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۴). بنابراین معامله و خرید و فروش مجنون (چه مجنون اطباقی یعنی کسی که همیشه مجنون است و چه مجنون ادواری یعنی کسی که در بعضی اوقات اختلال اعصاب دارد و حکومت عقل از او سلب می‌شود، ولی در بعضی اوقات دیگر حالت عادی دارد و عقلش حاکم است؛ مثل کسی که دو ماه دیوانه و بقیه سال عادی است) (حلی، ۱۴۱۴، ج۱۳، ص۱۰۸)، بیهوش و مست (حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۷۶) صحیح نیست.

معامله و خرید و فروش سفیه نیز صحیح نیست (خوانساری، ۱۴۰۵، ج۳، ص۷۳)؛ زیرا بنا به تصریح فقها متفرع بر شرط بودن کمال عقل، بطلان عقد بچه و سفیه (همان) و سفیه در مقابل رشید است (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳، ج۴، ص۱۵۱). با توجه به اینکه بلوغ و عقل در متعاقدین شرط است، بلوغ و عقل در معامله خدمات نیز برای متعاقدین شرط است.

ادله فقهی بر شرطیت بلوغ و عقل متعاقدین

ـ کتاب:

آیه ۶ سوره مبارکه نساء: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ....﴾؛ «و یتیمان را چون به حد بلوغ برسند، بیازمایید. اگر در آن‌ها رشد (کافی) یافتید، اموالشان را به آن‌ها بدهید» (نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۶، ص۱۸).

ـ سنت:

از پیامبر اکرمﷺ نقل شده است: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَ عَنِ الْمُغْمَى عَلَيْهِ (طوسی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۲۸۲)؛ قلم از سه گروه برداشته شده است: از صبی تا زمانی که محتلم نشود، از دیوانه تا وقتی که به حال عادی برگردد و خوابیده تا زمانی که بیدار شود». از امام باقرؑ نیز روایت شده است: «وَ الْغُلَامُ لَا يَجُوزُ أَمْرُهُ فِي الشِّرَاءِ وَ الْبَيْعِ وَ لَا يَخْرُجُ مِنَ الْيُتْمِ حَتَّى يَبْلُغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً أَوْ يَحْتَلِمَ... (کلینی، ۱۴۰۷، ج۷، ص۱۹۸؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۱۵۵)؛ خرید و فروش پسر بچه جایز نیست و از یتیمی خارج نمی‌شود تا اینکه به پانزده سال برسد یا محتلم شود یا...».

ـ **اجماع** (انصاری، ۱۴۱۵، ج۳، ص۲۷۵؛ حلی، ۱۴۱۴، ج۱۴، ص۱۸۵؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۹۲).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

از نظر فقهای حنفی، در متعاقدین بلوغ شرط نیست (الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲، ج۴، ص۵۰۴؛ الحنفی، بی‌تا، ج۵، ص۲۷۹؛ الشیخ نظام و جماعة من علماء، ۱۴۱۱، ج۳، ص۲) و بیع بچه ممیز (حیدر، بی‌تا، ج۱، ص۳۲۴) در صورتی که ولی‌اش اجازه دهد، صحیح است (الحنفی، بی‌تا، ج۵، ص۲۷۹؛ أبوالمحاسن، بی‌تا، ج۱، ص۲۸۵؛ الشیخ نظام و جماعة من علماء، ۱۴۱۱، ج۳، ص۱۵۴). فقهای مالکی (التسولی، ۱۴۱۸، ج۲، ص۸؛ النفراوی، ۱۴۱۵، ج۲، ص۷۳) و شافعی (النووی، بی‌تا، ج۹، ص۱۵۸؛ العمرانی، ۱۴۲۱، ج۵، ص۱۲؛ أبوالمعالی، ۱۴۲۸، ج۶، ص۴۴۵؛ المنهاجی الأسیوطی، بی‌تا، ج۱، ص۴۹) نیز قائلند که متعاقدین باید بالغ باشند. از نظر فقهای حنبلی بیع بچه صحیح نیست، مگر به اذن ولی‌اش (المروزی، ۱۴۲۵، ج۶، ص۲۸۵۵؛ ابن‌الفراء، ۱۴۰۵، ج۲، ص۱۶۰). البته برخی معتقدند بچه در شیء کم و ضعیف می‌تواند خرید و فروش کند (ابن‌الفراء، ۱۴۰۵، ج۲، ص۱۶۰؛ المروزی، ۱۴۲۵، ج۶، ص۲۸۵۵). از این‌رو در سایه لزوم استیذان بچه از ولی در معامله، از نظر فقهای حنفی و حنبلی نیز دفع ضرر از خود محجورین یا دفع اضرار از دیگران در کار و خدمات محقق می‌شود.

در رابطه با شرط عقل فقهای حنفی (الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲، ج۴، ص۵۰۴؛ الحنفی، بی‌تا، ج۵، ص۲۷۸؛ الکاسانی، ۱۹۸۲، ج۵، ص۱۳۵) و مالکی (المالکی، بی‌تا، ج۶، ص۳۵؛ الرُّعینی، ۱۴۲۳، ج۱۲، ص۲۰۱) و شافعی (المنهاجی الأسیوطی، بی‌تا، ج۱، ص۴۹؛ ابن سالم العمرانی، ۱۴۲۱، ج۵، ص۱۲) و حنبلی (التغلبی، ۱۴۰۳، ج۱، ص۳۳۳) معتقدند بایع باید عاقل باشد و خرید و فروش مجنون صحیح نیست.

بررسی و تحلیل: یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، شرطیت بلوغ و عقل در متعاقدین است. از این‌رو بر اساس این دو شرط افراد غیر بالغ و غیر عاقل از تصرف در اموال و حقوق خود محجور و ممنوع هستند و فلسفه تشریع این حکم، دفع ضرر از خود محجورین یا دفع اضرار از دیگران است (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳، ج۴، ص۱۴۱). به عنوان مثال فرد غیر بالغ نمی‌تواند با ارائه‌دهنده کالا و خدمات معامله نماید، این امر دفع ضرر از خود محجور و به مصلحت وی است؛ زیرا امکان دارد به علت سن کم و عدم تجربه کافی در این معامله، ضرری متوجه اموال و حقوق فرد غیر بالغ شود یا مصرف‌کننده نمی‌تواند در دریافت کالا و خدمات با فرد سفیه معامله کند، این امر دفع ضرر از دیگران (مصرف‌کننده) است؛ زیرا سفیه نمی‌تواند کار یا خدمات خوبی ارائه کند و موجب رساندن ضرر به مصرف‌کننده می‌شود. بنابراین بلوغ و عقل طرفین معامله، مانع از اصابه ضرر به مصرف‌کننده است.

۲. اصل رضایت طرفین

تمامی فقها معتقدند که در عقود، الفاظ و افعال به خودی خود اثری ندارند؛ بلکه حجیت و اعتبار آثار شرعی آن‌ها مشروط به این است که مبتنی بر قصد و اختیار باشد و همان‌گونه که پیامبر بزرگوار ﷺ فرموده است: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّات (مغنیه، ۱۴۲۱، ج۳، ص۶۵)؛ اساس و پایه افعال و کارهای انسان بر اساس قصد و نیت است». بنابراین یکی از شروط متعاقدین قصد و اختیار است (حلی، ۱۴۱۳، ج۲، ص۱۷؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۹۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۲۶۰)؛ از این‌رو معامله غافل، نائم، بذل‌گو (حلی، ۱۴۱۴، ج۱۳، ص۱۰۸؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۹۲) بیهوش، مست (حلی، ۱۴۱۴، ج۱۳، ص۱۰۸)، فراموشکار، غالط (حلی، ۱۴۱۴، ج۱۳، ص۱۰۸؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۹۲) و سفیه (حائری، بی‌تا، ج۱، ص۵۱۱) منعقد نمی‌شود.

مراد از اختیار قصد به وقوع مضمون عقد از روی طیب نفس (انصاری، ۱۴۱۵، ج۳، ص۳۰۷) و مراد از قصد این است که فرد قصد لفظ و قصد معنا را با هم داشته باشد. قصد لفظ یعنی شخص باید لفظی را که به کار می‌برد، قصد نماید و این در مقابل فرد خواب و ساهی است؛ زمانی که از آن‌ها لفظ صادر می‌شود و قصد معنی یعنی شخص باید معنی لفظی را که به کار می‌برد، قصد نماید و این در مقابل فردی است که شوخی و از تلفظی که می‌کند، معنی‌اش را قصد نمی‌کند (نائینی، ۱۴۱۳، ج۱، ص۴۰۴).

اگرچه در معاملات لفظ شرط است، اما گاهی معاملات بدون لفظ انجام می‌شود که معاطات نام دارد (شعرانی، ۱۴۱۹، ج۱، ص۲۴۱). بیع معاطاة یعنی آنکه خریدار و فروشنده بدون خواندن صیغه، خرید و فروش را انجام می‌دهند. بعضی از فقهای امامیه بیع معاطات را باطل دانسته وگاه در معاملات جزئی جایز دانسته‌اند، ولی در حال حاضر غالب فقهای امامیه معتقد به صحت بیع معاطاة در تمام موارد هستند؛ بلکه بعضی معتقدند معاملات در آغاز عموماً به صورت معاطات بوده و بیع با اجرای و تنظیم اسناد بعداً پیدا شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص۳۵۰). در نتیجه بنا بر شرط بودن قصد و اختیار در متعاقدین، معامله فرد مُکَره لازم نیست؛ یعنی معامله فردی که جان و مال و آبروی وی یا وابستگانش را تهدید کرده‌اند تا بر انجام معامله‌ای که از آن کراهت دارد، وادار شود؛ لازم نیست (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۷۸).

با توجه به اینکه رضایت در متعاقدین شرط است، از این‌رو رضایت متعاقدین در معامله خدمات نیز شرط است و بر این اساس نمی‌توان گیرنده خدمات را بر پذیرش کار و خدمات

خاصی اکراه و اجبار کرد؛ برای مثال صحیح نیست فردی را اجبار کرد تا شخص خاصی را برای وکالت در پرونده حقوقی‌اش استخدام کند؛ بلکه وی باید از رضایت و آزادی انتخاب برخوردار باشد.

ادله فقهی بر شرط رضایت متعاقدین

ـ کتاب:

آیه ۲۹ سوره مبارکه نساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید، مگر اینکه تجارتی باشد که با رضایت شما انجام گیرد» (انصاری، ۱۴۱۵، ج۳، ص۳۰۷).

ـ سنت:

از پیامبرﷺ نقل شده است: «لا یحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا عن طیب نفسه (همان)؛ حلال نیست مال مرد مسلمان، مگر با رضایت او».

ـ **اجماع** (همان؛ خمینی، ۱۴۲۱، ج۲، ص۷۸).

ـ **بناء عقلا** (خمینی، ۱۴۲۱، ج۲، ص۷۸).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

فقهای حنفی معتقدند یکی از ارکان بیع، ایجاب و قبول و آنچه در معنای این دوست؛ زیرا این دو بر رضایت (الموصلی الحنفی، ۱۴۲۶، ج۲، ص۳؛ الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲، ج۴، ص۵۰۷؛ الحنفی، بی‌تا، ج۵، ص۲۷۸) دلالت می‌کند. همچنین است آنچه که قائم‌مقام ایجاب و قبول از تعاطی (یعنی معاطاه) است. پس رکن بیع، فعلی است که بر رضایت به تبادل دو مالک، از قول یا فعل (الحنفی، بی‌تا، ج۵، ص۲۷۸) دلالت می‌کند. از این‌رو بیع فرد مکره لازم نیست؛ به این معنا که متوقف بر اجازه‌ی وی است (الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲، ج۴، ص۵۰۷)؛ از این‌رو اجازه فرد (مکره) موجب صحت بیع است (ابن‌أبی‌سهل، ۱۴۲۱، ج۲۴، ص۱۷۰).

فقهای مالکی معتقدند رضایت، رکن بیع است و بیع با قول یا کتابت یا اشاره‌ای از متعاقدین یا یکی از آن‌ها که بر رضایت دلالت کند، واقع می‌شود. البته اگر حاصل شود، رضایت با معاطات به اینکه مشتری مبیع را بگیرد و ثمن را بدون تکلم و اشاره به بایع بدهد؛ بیع با تقابض یعنی قبض (گرفتن) ثمن و مثمن لازم می‌شود (الدسوقی المالکی، بی‌تا، ج۳، ص۲؛ الرُّعینی، ۱۴۲۳، ج۶، ص۱۳).

فقهـای شـافعی نیـز معتقدنـد رکـن بیع، صیغـه و آن ایجـاب و قبولی اسـت کـه ظاهراً بر رضایـت دلالـت کند (الغزالـی، ۱۴۱۷، ج۳، ص۸) و معاطـات کفایت نمی‌کند (الرافعی القزوینی، بی‌تا، ج۸، ص۹۷). صیغـه ایجـاب و قبـول در بیـع به صریح و به کنایه صریح تقسـیم می‌شـود؛ مثل اینکه فرد بگوید: «بعتك و ملكتك» و کنایه مثل اینکه فرد بگوید: «خذه بعشرة، أو باعه الله لك بعشرة» و مدار در آن بر رضایت دلالت دارد؛ یعنی آنچه که بر رضایت دلالت می‌کند (البجیرمی، ۱۴۱۷، ج۳، ص۳۸۹ ـ ۲۸۶).

فقهای حنبلی نیز یکی از شـروط بیع را رضایت می‌دانند (السـلمان، بی‌تا، ج۴، ص۱۱) و بیع با ایجاب و قبولی که بر رضایت دلالت کند، منعقد می‌شود (السلمان، بی‌تا، ج۴، ص۷؛ الحجاوی، بی‌تا، ج۲، ص۵۶؛ العاصمی، ۱۳۹۷، ج۴، ص۳۲۸).

بررسـی و تحلیـل: یکـی از احـکام اسـلام در حمایـت از حقـوق مصرف‌کننـده، رضایـت متعاقدین است. رضایت متعاقدین، یکی از مصادیق بارز حق انتخاب و حق ایمنی و امنیت اسـت؛ زیـرا هیچ‌گاه مصرف‌کننده نبایـد به خرید کالا یا خدمتی اجبار شـود؛ بلکه باید آزادی انتخاب داشـته باشـد تا بتواند کالا یا خدمت مورد نظر خویش را با قیمتی رقابتی خریداری کنـد. در واقـع در اسـلام رضایت آزادنـه و صداقت طرفین قـرارداد، تعهدی اخلاقی اسـت که اسـاس و زیـر بنای حقوق اسـلام در مورد سـوء عرضه و قرارداد را تشـکیل می‌دهـد. از این‌رو رضایت طرفین قرارداد، شـرط اساسـی یک قرارداد صحیح اسـت. این رضایت باید به طوری ارادی حاصل شود و از هرگونه مانعی مانند اشتباه، سوء عرضه، تقلب، اکراه و اجبار دور باشد و اگر یکی از این موانع در مورد یکی از طرفین یا هر دوی آن‌ها وجود داشـته باشـد، رضایت کامل محقق نشده است؛ چنانکه قرآن کریم نیز در آیه مبارکه ۲۹ سوره نساء با صراحت کامل معامله‌ای را مجاز می‌داند که با رضایت کامل حاصل شده باشد.

۳. اصل مالک بودن متعاقدین

شرط است متعاقدین مالک چیزی باشند که می‌فروشند (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۱۸؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۳۴۳؛ بجنـوردی، ۱۴۱۹، ج۷، ص۲۰۴؛ خوانسـاری، ۱۴۰۵، ج۲، ص۶). از ایـن‌رو فروشـنده باید مالك جنس باشـد و یا از جانب مالك اجازه فروش داشـته باشد؛ مانند پدر و جد و وکیل و حاکم و شخص مورد اعتماد حاکم (منتظری، ۱۴۰۹، ج۱، ص۲۶۹).

بنـا بر شـرط بودن مالکیت در متعاقدین، فروختـن برخی از موارد جایز نیسـت. این موارد

عبارتند از: انسان آزاد (قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۲۳۹)، اشیائی که نفع غالب ندارند؛ یعنی چیزهایی که مالیت و ارزش معاوضه ندارند و عقلا معامله و پرداخت مال در مقابل آن‌ها را سفاهت می‌شمارند مثل بیع حشراتی از قبیل مورچه (همان؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۳۴۳)، مباحات عمومی قبل از حیازت، مثل ماهی‌های دریا و گیاهان صحرا و حیازت ماهی‌ها عبارت از صید کردن آن‌ها و حیازت گیاهان عبارت از جمع‌آوری آن‌هاست؛ زیرا قبل از حیازت آن‌ها، کسی مالک آن‌ها نیست و فروشنده و مشتری نسبت مساوی به آن دارند و هر یک حق دارد فروشنده شود (قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۲۴۱)، زمین‌های فتح شده به غلبه مسلمین، یعنی زمین‌هایی که به زور غلبه به دست مسلمانان فتح شده است؛ زیرا این زمین‌ها به همه مسلمانان تعلق دارد و ملک شخص خاصی از مسلمانان نیست تا بتواند آن را بفروشد (همان، ص۲۴۳)، بیع خانه‌های مکه که دو نظر درباره آن وجود دارد: فروختن خانه‌های مکه در صورتی که آن‌ها را مفتوحه عنوه بدانیم، جایز نیست؛ زیرا به همه مسلمین تعلق دارد (انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۱۱؛ قاروبی، ۱۴۱۴ ق، ج۱۰، ص۲۴۵) و فروختن خانه‌های مکه در صورتی که آن‌ها را مفتوحه عنوه ندانیم، جایز است؛ زیرا به همه مسلمین تعلق ندارد؛ بلکه با پرداخت جزیه و مال المصالحه به حکومت اسلام ملک صاحبان آن است (قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۲۴۶).

در صورت مالک یا مأذون نبودن مالک، بیع تنها در صورتی صحیح است که فضولی باشد و مالک آن را اجازه کند؛ به این معنا که فروشنده فضول (غیر مالك) که او را ولایت در بیع نیست، بدون اذن مالك بفروشد که صحت این بیع متوقف بر آن است که مالك این معامله را اجازه دهد؛ پس اگر فسخ کند، بیع باطل است. البته بعضی از فقها این معامله را باطل می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۰، ص۸۱).

ادله فقهی بر شرط مالکیت متعاقدین

ـ سنت:

روایت مرسله: «لا بيع إلاّ في ملك (نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۶، ص۴۰۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج۳، ص۹۳)؛ عقد بیع منعقد نمی‌شود، مگر اینکه بیع از طرف مالک نسبت به ملک خود باشد» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۰، ج۱۰۰، ص۴۶؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۱۰).

ـ **اجماع** (نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۳۴۳).

دیدگاه فقهای اهل‌أسنت

فقهای حنفی معتقدند شرط است متعاقدین مالک باشند (الحنفی، بی‌تا، ج۵، ص۲۷۹؛ الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲، ج۴، ص۵۰۵؛ الکاسانی، ۱۹۸۲، ج۶، ص۱۱۹) یا وکیل مالک باشند و بیع فضولی منعقد می‌شود و متوقف بر اجازه مالك است (الدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲، ج۴، ص۵۰۵) و فقهای مالکی نیز به همین نظر قائل هستند (الکلبی الغرناطی، بی‌تا، ج۱، ص۱۶۳؛ الاندلسی، بی‌تا، ج۱، ص۵۳۴). فقهای شافعی معتقدند شرط است متعاقدین مالک باشند (الحسینی الحصنی، بی‌تا، ج۱، ص۲۳۴؛ النووی، ۱۴۰۵، ج۳، ص۳۵۳) یا ولی یا وکیل مالک باشند و اگر فردی مال دیگری را بدون اذن و بدون ولایت بفروشد، دو قول است: قول جدید بطلان آن و قول قدیم منعقد می‌شود و متوقف بر اجازه مالک است؛ پس اگر اجازه دهد، نافذ است؛ والا لغو می‌شود (النووی، ۱۴۰۵، ج۳، ص۳۵۳؛ شطا الدمیاطی، بی‌تا، ج۳، ص۸). فقهای حنبلی نیز نعتقدند مبیع باید ملک بایع و یا بایع در هنگام عقد از طرف صاحب مال مأذون باشد (ابن‌عبدالمحسن، بی‌تا، ج۴، ص۱۱)؛ از این‌رو مال یا باید برای متعاملین باشد و یا اینکه آن‌ها در آن مال وکیل و یا ولی باشند و یا آنچه شبیه این‌هاست (العثیمین، ۱۴۲۲، ج۹، ص۴۰۶).

بررسی و تحلیل: مالک بودن یا مأذون بودن متعاقدین را می‌توان از جمله احکام در راستای حمایت از حقوق مصرف‌کننده دانست؛ زیرا در صورتی که عرضه‌کننده مالک یا مأذون نباشد و مالک آن را اجازه نکند، بیع نافذ نیست و به همین دلیل مصرف‌کننده با مشکلات مختلفی از جمله بطلان بیع و... مواجه می‌شود؛ از این‌رو یکی از مبانی در حفظ امنیت در معامله، مالکیت یا مأذون بودن عرضه‌کننده است.

۴. قدرت بر تسلیم

یکی از شروط صحت بیع آن است که قدرت بر تسلیم عوضین (ثمن و مثمن) وجود داشته باشد (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۲۰؛ حلی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۲۸۲؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۹۹؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۱۹۰) و این شرط فی‌الجمله مورد اتفاق فقهاست (نجفی، ۱۳۵۹، ج۱، ص۱۶۹). بنابراین اگر بایع کبوتر را در حال پرواز بفروشد، صحیح نیست؛ مگر اینکه عادت همیشگی آن پرنده حکم کند که پرنده بر می‌گردد. در چنین حالتی فروختن آن پرنده صحیح است (حلی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۳۶۱؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۹۹).

البته شرط قدرت بر تسلیم، مربوط به زمانی است که برای تسلیم مقرر شده است؛ به

عنوان مثال اگر طرفین معامله برای تسلیم مبیع موعدی قرار داده باشند، قدرت بر تسلیم در آن موعد شرط است و متعاملین نیز هنگام معامله باید به وجود این توانایی در زمان تسلیم آگاه باشند (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج۳، ص۲۵۶؛ محقق داماد، ۱۴۰۶، ج۲، ص۱۳۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۳۹۰؛ حائری، بی‌تا، ج۱، ص۵۷۱). بنابراین منظور از قدرت بر تسلیم، علم متبایعین است؛ در حین عقد بر آنکه هر یك می‌تواند آنچه را تملیك و یا تعهد می‌کند در موعد مقرر تسلیم به دیگری نماید (امامی، بی‌تا، ج۱، ص۴۲۷) یا اینکه در صورتی که متبایعین قادر بر تحصیل نباشند، اطمینان وجود داشته باشد که در زمانی که برای تسلیم مقرر شده است، مورد معامله به دست طرف مقابل می‌رسد؛ برای مثال اگر بایع قادر نباشد تا مبیعی را که فروخته است، تحویل دهد؛ مشتری قادر باشد تا مبیع را به دست آورد (انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۱۹۱) و اگر یکی از متبایعین به آن امر تردید و یا ظن داشته باشد، بیع باطل است؛ زیرا دادن عوض در مقابل مالی که نمی‌داند به دست خواهد آورد، غیر عقلایی و غرری است (امامی، بی‌تا، ج۱، ص۴۲۷).

این شرط اختصاصی به معاملات مربوط به اعیان معین ندارد؛ بلکه در موردی که مورد معامله کلی فی الذّمة باشد نیز صادق است؛ زیرا هرگاه امکان تهیه و تسلیم مبیع کلی به صورت دائم منتفی شود، مانند اینکه کارخانه تولیدکننده کالای موضوع قرارداد در اثر حادثه‌ای از بین برود و محصولات قبلی آن نیز نایاب شود؛ در واقع تهیه و تسلیم مورد معامله متعذر و به علت تعذر وفا به مدلول عقد، سبب بطلان عقد فراهم شده است (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج۲، ص۱۳۵).

ادله فقهی بر شرط قدرت بر تسلیم

ـ سنت:

از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده است: «لا تبع ما لیس عندك (نجفی، ۱۳۵۹، ج۱، ص۱۶۹)؛ آنچه را که نزد تو نیست، نفروش».

ـ **اجماع** (حلی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۴۸؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۱۷۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۳۸۴).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

فقهای حنفی (الکاسانی، ۱۹۸۲، ج۵، ص۱۴۷؛ الزیلعی، ۱۳۱۳، ج۱۴، ص۳۴۶) و مالکی (القرافی، ۱۹۹۴، ج۵، ص۵۴۰؛ المالکی، بی‌تا، ج۶، ص۷۱) و شافعی (الحسینی الحصنی، بی‌تا، ج۱، ص۲۴۳؛ النووی،

بی‌تا، ج۱، ص۴۹۸) و حنبلی (الحرانی، ۱۴۰۴، ج۱، ص۲۵۲) معتقدند قدرت بر تسلیم در بیع، شرط است. البته فقهای شافعی قدرت بر تسلیم را به حسیه یا شرعیه تقسیم نموده‌اند (النووی، بی‌تا، ج۱، ص۴۹۸)؛ یعنی اگر حساً قدرت بر تسلیم وجود نداشته باشد مثل بیع عبد فراری یا پرنده در هوا یا ماهی در آب، معامله صحیح نیست. همچنین است اگر شرعاً قدرت بر تسلیم وجود نداشته باشد؛ مثل بیع شیء مرهون بدون اذن مرتهن (الحسینی الحصنی، بی‌تا، ج۱، ص۲۴۳ و ۲۴۴). همچنین تصریح کرده‌اند که قدرت بر تسلیم و علم به آن، در عاقد شرط است (الشربینی، بی‌تا، ج۶، ص۲۵۴). فقهای حنفی نیز معتقدند که اگر مبیع عین باشد، عقد بر آن جایز نیست؛ مگر اینکه برای بایع مقدور التسلیم باشد، اما اگر مبیع دین باشد مثل سلم، عقد جایز نیست؛ مگر اینکه قدرت بر تسلیم آن برای عاقد بر وجهی ثابت شود و این به واسطه اجل و قرار دادن زمان است (ابن‌أبی‌سهل، ۱۴۲۱، ج۱۳، ص۳۶۰). از نظر فقهای مالکی نیز اگر طرفین معامله برای معقود علیه (ثمن یا مثمن) شروطی در بیع قرار داده باشند، قدرت بر تسلیم معقود علیه با شروطی که در بیع مشخص شده است؛ شرط است (القرطبی، بی‌تا، ج۱، ص۵۳۴).

بررسی و تحلیل: یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، قدرت بر تسلیم عوضین است. این مبنا یکی از مبانی برای حق ایمنی و امنیت مصرف‌کننده است؛ زیرا در صورتی که مورد معامله در هنگام عقد یا زمان مشخص شده در اختیار مصرف‌کننده قرار نگیرد، وی ضرر می‌کند و دچار مشکلات مربوط به این امر از جمله ضرر مالی یا شکایت به محکمه و مشکلات بعدی می‌شود.

۵. مالیت داشتن عوضین

در صحت بیع شرط است هر یک از عوضین یعنی ثمن (پول یا کالایی که در برابر مبیع، فروشنده از خریدار دریافت می‌کند) و مثمن (کالایی که فروشنده می‌فروشد) مالی باشد؛ زیرا بیع مبادله مال به مال است (انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۹؛ خمینی، ۱۴۲۱، ج۳، ص۷).

به واسطه این شرط باید از دو گونه معامله پرهیز شود: معامله‌ای که در آن نفعی برده می‌شود که آن منفعت مورد توجه عقلا نیست؛ مثل معامله یک چیز ناچیز مثل حشرات و یا معامله یک چیز اندک مثل یک دانه گندم؛ زیرا عرفاً مال نیست و صحیح است که مصرفی بودن و فایده را از آن سلب کرد و معامله‌ای که در آن نفعی برده می‌شود که آن منفعت شرعاً

حلال نیست، مثل شراب و خوک؛ زیرا شرعاً مال نیست (انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۹).

دلیل فقهی بر شرط مالیت داشتن عوضین

ـ سنت:

از امام صادق ﷺ روایت شده است: «وَ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّلاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ، فَهَذَا كُلُّهُ حَلالٌ بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ إِمْسَاكُهُ وَ اسْتِعْمَالُهُ وَ هِبَتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ (انصاری، ۱۴۱۵، ج۴، ص۱۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۱۷، ص۸۴)؛ هر چیزی که برای مردم در آن صلاحی از جهتی از جهات نفع باشد، خرید و فروش همه این‌گونه چیزها و نیز نگاهداری و به کار بردن و بخشیدن و عاریه دادن آن‌ها حلال است».

از مفهوم مخالف این روایت استفاده می‌شود آنچه که مالیت ندارد، معامله آن جایز نیست. در صورت قول به دلالت نهی بر فساد در معاملات، معامله باطل نیز خواهد بود.

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

فقهای حنفی (الغنیمی الدمشقی المیدانی الحنفی، بی‌تا، ج۱، ص۱۰؛ الحنفی، بی‌تا، ج۵، ص۲۷۷؛ عدة علماء و فقهاء فی الخلافة العثمانیة، بی‌تا، ج۱، ص۳۳) و مالکی (التَّمِیمی، ۲۰۰۸، ج۲، ص۴۳۵؛ الرُّعینی، ۱۴۲۳، ج۱۲، ص۱۳۳) و شافعی (البجیرمی، ۱۴۱۷، ج۳، ص۲۸۶) و حنبلی (العثیمین، ۱۴۲۲ق، ج۸، ص۴۵۸؛ البهوتی، بی‌تا، ج۱۰، ص۴۱۴؛ السلمان، بی‌تا، ج۴، ص۱۱) قائلند به اینکه بیع معامله مال به مال است؛ از این‌رو یکی از شروط بیع این است که مبیع مال باشد. فقهای شافعی نیز معتقدند با توجه به این شرط، خرید و فروش تنها در چیزی معتبر است که در عرف شرع مال محسوب شود (الخِن و همکاران، ۱۴۱۳، ج۶، ص۹). از نظر فقهای حنفی نیز با توجه به این شرط، بیع میته و خون و شراب و خوك و اموری از این قبیل باطل است؛ زیرا میته و خون مال نیست، در حالی که بیع تملیک مال به مال است و شراب و خوک نیز همچنین مال نیست در حق ما (مسلمانان) (الموصلی الحنفی، ۱۴۲۶، ج۲، ص۲۴).

بررسی و تحلیل: یکی از احکام اسلام در حمایت از حقوق مصرف‌کننده، مالیت داشتن عوضین است. بنابراین این مبنا از نظر اسلام معاملات زیان‌بار و بی‌فایده و غیر شرعی یعنی معامله مشروبات و حیوانات حرام گوشت و... که اثر منفی بر جسم و روح انسان مصرف‌کننده دارند، نهی شده است.

۶. معلوم بودن عوضین

علما اتفاق‌نظر دارند که جهالت در عقود لازم مانند بیع، اجاره و... باطل‌کننده عقد است؛ یعنی جهالت در یکی از عوضین صحیح نیست و تعیین عوضین یا علم به تعیین عوضین (یعنی علم متبایعین در حین عقد بر آنکه می‌توانند ثمن یا مثمن را مطابق با آن جنس و صفت و مقداری که تعهد کرده‌اند، در موعد مقرر به دیگری تسلیم کنند) در صحت عقود شرط است (نجفی، ۱۳۵۹، ج۱، ص۹۱). بنابراین بیع کالای مجهول به جهت غرری بودن، باطل است. با این توضیح که به موجب ادله شرعی بیع غرری مورد نهی و منع قرار گرفته است (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج۲، ص۷۰؛ حلی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۲۱۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج۵، ص۱۰) و مقصود از معامله غرری، معامله و بیعی است که در معرض خطر و زیان باشد و یکی از مصادیق و موارد چنین بیعی، آن بیعی است که در آن جهالت ثمن یا مثمن باشد (قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۳۰۹)؛ یعنی معاملاتی که مجهول است و طرفین را در سایه جهل به مورد معامله از جمله جهل به صفات یا تردید نسبت به حصول آن یا... به خطر قرار گیرند (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج۲، ص۴۶۶؛ القرطبی، بی‌تا، ج۱، ص۵۳۴؛ الحسینی الحصنی، بی‌تا، ج۱، ص۲۴۴؛ الرافعی القزوینی، بی‌تا، ج۸، ص۱۳۳).

معلوم بودن ثمن به این است که ثمن از نظر جنس (مانند دینار یا درهم بودن) و وصف (مانند عراقی بودن) و مقدار (مانند وزن یا پیمانه یا عدد) برای متعاقدین معلوم باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج۲، ص۱۱؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۴۰۵؛ حلی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۷۳ ـ ۷۱؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۶ و ۱۰۷). معلوم بودن مثمن نیز بر وجهی است که برای ثمن ذکر شد و مثمن نیز باید از نظر جنس و وصف و مقدار معلوم باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج۲، ص۱۱؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳، ج۳، ص۱۷۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۴۱۷).

معلوم بودن مورد معامله از نظر جنس: مراد از جنس، حقیقت نوعیه است مثل گندم (حائری، بی‌تا، ج۱، ص۵۶۹).

معلوم بودن مورد معامله از نظر وصف: مراد از وصف، وصفی است که جهالت را رفع می‌کند و فرق می‌گذارد بین صنف‌های مختلف یک نوع (حائری، بی‌تا، ج۹، ص۱۱۶) و در اختلاف قیمت نیز تأثیر دارد؛ یعنی موجب اختلاف قیمت می‌شود (نجفی، ۱۳۵۹، ج۱، ص۴۴)؛ برای مثال عُمر و رنگ از صفات اسب است (همان، ص۴۴).

معلوم بودن مورد معامله از نظر مقدار: مقدار که همان کمیت مورد عقد است، متناسب

با جنس آن به وسیله وزن یا پیمانه یا عدد یا مساحت و یا سایر ضوابط مشخص می‌شود و هر گاه ثمن و مثمن از چیزهایی باشند که با امور فوق سنجیده می‌شوند، برای اندازه‌گیری آن‌ها باید از پیمانه، وزن و شمارش معمول و... متعارف در شهر استفاده کرد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰، ص۱۰۷). البته اگر عرف واحدی حاکم باشد، اما در صورتی که عرف‌ها متعدد باشد؛ آن عرفی که غالباً از آن استفاده می‌شود، مبنا قرار داده می‌شود (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰، ج۳، ص۵۴۳).

بنابراین اگر با پیمانه مجهول سنجیده شود، مثل ظرف بزرگی که حاضر در مجلس است، ولی مقدار آن مجهول است؛ معامله باطل است، هر چند دو طرف معامله راضی به آن باشند و نیز اگر با وزنه مجهولی سنجیده شود مثل سنگ بزرگ معین که دقیقاً معلوم نیست برابر چند کیلو است؛ معامله باطل است، گرچه در حین عقد مقدار آن را تخمیناً بدانند و نیز اگر با شمارش مجهول سنجیده شود مثل اینکه پری دست یا پری ظرفی را که معلوم نیست چند عدد در آن جا می‌گیرد، معیار قرار دهند و به پری آن‌ها بشمارند، مثلاً بگوید «هر مشت پر یا هر کاسه پر از این گردوها را به شما به هزار تومان فروختم»، معامله باطل است؛ زیرا در این موارد جهالت وجود دارد و با وجود جهالت بیع غرری می‌شود که شرعاً از آن نهی شده است (قاروبی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۳۱۵ و ۳۱۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۴۱۷).

البته معامله کالا به دو گونه است:

۱. معامله عین جزئی: عین جزئی یا به عبارت دیگر عین خارجی، همان عین شخصی و عین معین است که در خارج موجود است؛ یعنی معامله کالایی که در خارج وجود دارد. خواه در هنگام معامله حاضر باشد یا غائب باشد. در بیع عین جزئی، به واسطه مشاهده، غرر حاصل از اختلاف جنس و وصف رفع می‌شود، اما مقدار به واسطه حس درک نمی‌شود (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۱۹؛ نجفی، ۱۳۵۹، ج۱، ص۱۷۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۴۰۸). از این رو اگر مبیع جزئی باشد، برای رفع جهالت از آن باید آن را مشاهده کرد و اگر از مکیلات یا موزونات یا معدودات است، شرط است کیلو و وزن و عدد شود؛ والا اگر از این سه نوع نیست، مشاهده کافی است (نجفی، ۱۳۵۹، ج۱، ص۴۴). البته در صورتی که بیع بر عین جزئی باشد، اما عین جزئی حاضر نباشد؛ رفع جهالت از مبیع یا با رؤیت سابق مشتری است و بیع بر اساس همان رؤیت واقع می‌شود و یا با ذکر اوصاف مبیع به طوری که رافع جهالت باشد (طاهری، ۱۴۱۸، ج۴، ص۱۳۶).

۲. معامله عین کلی: عین کلی آن است که فعلاً در خارج وجود ندارد و یا اینکه فرد خاصی

منظور نیست؛ یعنی فرد کالایی را به ذمه خود می‌گیرد و می‌فروشد و متعهد می‌شود که در زمان خاص آن را به مشتری تحویل دهد که همان «بیع سلف» نامیده می‌شود (انصاری، ۱۴۲۱، ص۳۲ـ۲۹). اگر در بیع عین کلی مبیع کلی است، باید تمامی اوصاف کمی و کیفی که در ارزش آن تأثیر دارد؛ نزد متبایعین معلوم باشد؛ یعنی مقدار، جنس و وصف. این اوصاف عموماً به وسیله بیان آن در ضمن عقد معلوم می‌شود (امامی، بی‌تا، ج۴، ص۴۳۹ و ۴۴۰).

البته برای رفع ابهام از اوصاف معامله نباید افراط کرد؛ زیرا واضح است که بیان همه اوصاف فرعی ضرورت ندارد؛ والا مبهم بودن یک وصف بی‌اهمیت می‌تواند دستاویزی برای اعلام بطلان عقد قرار گیرد. افزون بر اینکه در جایی که مورد تعهد عین کلی است، مبالغه در تعیین اوصاف منجر به عدم امکان تسلیم می‌شود و بطلان عقد را در پی خواهد داشت (عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۴۴۱). در نتیجه باید آنقدر از ویژگی‌های مورد معامله بیان شود تا آنکه عرفاً بگویند عوض و معوض نزد دو طرف معلوم شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۲، ص۴۰۷ و ۴۰۸ و ۴۱۷).

ادله فقهی بر معلوم بودن مورد معامله

ـ سنت:

در روایتی آمده است: «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر (نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۳، ص۲۰۲)؛ پیامبر ﷺ از بیع غرری نهی کردند».

ـ **اجماع شرعی و عقلائی** (نجفی، ۱۳۵۹، ج۱، ص۹۱).

دیدگاه فقهای اهل‌سنت

فقهای حنفی معتقدند یکی از شروط بیع این است که ثمن و مثمن معلوم باشند (و بایع و مشتری به آن علم داشته باشند)؛ به‌گونه‌ای که مانع از منازعه شود. از این‌رو بیع شیء مجهول صحیح نیست (الکاسانی الحنفی، ۱۹۸۲، ج۵، ص۱۵۶؛ الحنفی، بی‌تا، ج۵، ص۲۸۱؛ الشیخ نظام و جماعة من علماء الهند، ۱۴۱۱، ج۳، ص۳)؛ زیرا جهالت مبیع مانع از تسلیم و تسلم آن است و منجر به تنازع بین متبایعین می‌شود و هر عقدی که منجر به نزاع شود، فاسد است؛ پس بیع مال مجهولی که منجر به نزاع بین متبایعین شود، فاسد است (حیدر، بی‌تا، ج۱، ص۱۵۳).

مبیع نیز باید نزد مشتری به واسطه بیان احوال و صفات آن معلوم باشد، صفاتی که آن را از غیرش تمیز می‌دهد؛ برای مثال اگر فرد زمینی را با بیان حدود (اندازه) آن بفروشد، مبیع معلوم می‌شود و بیع صحیح است. البته زمانی که مبیع در مجلس بیع حاضر باشد، اشاره

به عین مبیع کافی است؛ برای مثال اگر بایع به مشتری بگوید این حیوان را به تو فروختم و مشتری در حالی که آن را می‌بیند، بگوید آن را خریدم؛ بیع صحیح است (عدة علماء و فقهاء فی الخلافة العثمانیة، بی‌تا، ج۱، ص۴۱). در این صورت اگر مبیع مکیل یا موزون باشد، نیازی به به بیان مقدار و وصف آن نیست؛ زیرا جهالت با اشاره منتفی می‌شود (حیدر، بی‌تا، ج۱، ص۱۵۳؛ البخاری الحنفی، ۱۴۲۴، ج۶، ص۳۶۳).

از نظر فقهای مالکی معقودعلیه (ثمن و مثمن) باید از غرر سلامت باشد و غرر از شیء منتفی می‌شود به اینکه وجودش، صفتش و مقدارش معلوم باشد؛ اگرچه بیع مؤجل باشد (القرطبی، بی‌تا، ج۱، ص۵۳۴). از این‌رو زمانی که ثمن و مثمن معلوم باشد، معامله صحیح است؛ برای مثال اگر فرد بگوید این صبره را به یک درهم فروختم، معامله صحیح است؛ زیرا مبیع با مشاهده معلوم و ثمن معلوم با مقداراست. البته زمانی که بایع به کیلوی صبره علم داشته باشد و آن را بفروشد، جایز نیست؛ مگر آنکه کیلوی آن برای خریدار معلوم باشد. پس اگر برای خریدار کیلوی آن را بیان نکند، معامله رد است (البغدادی المالکی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۵۷۳).

از نظر فقهای شافعی نیز شرط است مبیع معلوم باشد. البته علم به مبیع از همه جهات شرط نیست؛ بلکه علم به عین آن و مقدار آن و صفت آن شرط است (الحسینی الحصنی، بی‌تا، ج۱، ص۲۴۴؛ الرافعی القزوینی، بی‌تا، ج۸، ص۱۳۳). برای مثال در بیان صفت باید جنس و نوع ذکر شود؛ مانند اینکه مشخص کردن جنس این است که بگوید عبد را یا لباس را می‌فروشم و مشخص کردن نوع این است که در لباس بگوید پنبه یا کتان است، برای اینکه مبیع فی‌الجمله نزد مشتری معلوم شود (البصری البغدادی، ۱۴۱۴، ج۵، ص۲۰).

فقهای حنبلی نیز معتقدند مبیع باید از نظر ذاتش یا صفتش معلوم و ثمن نیز باید معلوم باشد (الحرانی، ۱۴۰۴، ج۱، ص۲۵۲). از این‌رو صحیح نیست بیع آنچه معین نیست؛ مثل عبدی از عبدها یا درختی از باغ. اگر مبیع با مشاهده معلوم شود، بیع صحیح است (السلمان، بی‌تا، ج۴، ص۴۷)؛ چون مبیع با مشاهده معلوم می‌شود (المقدسی، ۱۴۰۵، ج۴، ص۲۳۱).

بررسی و تحلیل: یکی از مبانی حمایت از حقوق مصرف‌کننده، لزوم معلوم بودن مورد معامله از نظر جنس، وصف و مقدار است. این اطلاعات تأثیر بسزایی در ساماندهی معاملات و انتخاب آگاهانه افراد دارد و مانع از بروز بسیاری از مخاصمات و مشکلات است. از این‌رو معلوم بودن مورد معامله مهم‌ترین مبنای حق برخورداری از اطلاعات کامل است. افزون

بـر اینکـه موجـب حق انتخاب و حق ایمنی اسـت؛ زیرا مصرف‌کننده بایـد از کمیت و کیفیت کالا و خدماتـی کـه قصد تهیه آن را دارد، اطلاع داشـته باشـد تا بتواند انتخـاب کند و این امر موجب افزایش آزادی انتخاب وی و دسترسـی به بهترین گزینه‌های ممکن از نظر کیفیت و دور ماندن از بسیاری از ضررهاست.

نتیجه‌گیری

از منظر فقه اسـلامی، احکام حمایتی هنگام معامله عبارت اسـت از: وظایف عرضه‌کنندگان کالا و خدمـات که شـامل فرق نگذاشـتن بین مشـتریان، بیان عیب کالا، کمتـر گرفتن ثمن از مشـتری، سـود نگرفتن از مؤمن و کسـی که وعده احسـان به او داده شـده، ترک مدح متاع و قسـم نخـوردن هنگام معامله اسـت؛ احکام سـلبی از قبیل عدم مداخلـه در معامله مؤمن، تحریم کم فروشی و تحریم نجش؛ شرایط صحت معامله در راستای تأمین حقوق متعاقدین که شامل بلوغ و عقل و رضایت و مالکیت متعاقدین، قدرت بر تسلیم، مالیت داشتن عوضین و معلوم بودن عوضین است.

فهرست منابع

۱. ابن‌الحاج، محمد (بی‌تا)، المدخل، بیروت: دارالتراث.
۲. ابن‌الفراء، محمد (۱۴۰۵ق)، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، رياض: مكتبة المعارف.
۳. أبوالمحاسن، يوسف (بی‌تا)، المعتصر، بيروت: عالم الكتب.
۴. العمرانی، يحيى بن سالم (۱۴۲۱ق)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، جده: دارالمنهاج.
۵. ابن‌سالم، ابراهيم (۱۴۰۹ق)، منار السبيل في شرح الدليل، چاپ هفتم، بيروت: المكتب الإسلامی.
۶. ابن عبدالمحسن، عبدالعزيز (بی‌تا)، الأسئلة والأجوبة الفقهية، بی‌جا: بی‌نا.
۷. ابن‌فوزان، صالح (۱۴۲۳ق)، الملخص الفقهي، رياض: دار العاصمه.
۸. ابن‌مفلح، ابراهيم (۱۴۲۳ق)، المبدع شرح المقنع، رياض: دار عالم الكتب.
۹. ابن‌مكرم، علی (۱۴۱۴ق)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، بيروت: دار الفكر.
۱۰. البغدادی المالکی، عبدالوهاب بن نصر (۱۴۲۰ق)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، بی‌جا: دار ابن‌حزم.
۱۱. الشيرازی، إبراهيم بن يوسف (بی‌تا)، المهذب في فقة الإمام الشافعي، بی‌جا: دار الكتب العلمية.
۱۲. أبوحامد الغزالی، محمد (۱۴۱۷ق)، الوسيط في المذهب، قاهره: دارالسلام.
۱۳. امامی، حسن (بی‌تا)، حقوق مدنی، تهران: انتشارات اسلامية.
۱۴. انصاری، مرتضی (۱۴۲۱ق)، صيغ العقود و الإيقاعات، قم: مجمع انديشه اسلامی.
۱۵. ـــــــــ (۱۴۱۵ق)، كتاب المكاسب، قم: كنگره جهانی.
۱۶. بجنوردی، حسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهية، قم: الهادي.
۱۷. بجنوردی، محمد (۱۴۰۱ق)، قواعد فقهيه، تهران: عروج.
۱۸. البجيرمی، سليمان بن عمر (۱۴۱۷ق)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۹. بحرانی، يوسف (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. البخاری، برهان بن مازه (۱۴۲۴ق)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لبنان: دار الكتب العلمية.
۲۱. البصری البغدادی، علی بن حبيب (۱۴۱۴ق)، الحاوي في فقه الشافعي، لبنان: دار الكتب العلمية.
۲۲. البهوتی، منصور بن ادريس (بی‌تا) كشاف القناع، بی‌جا: دارالكتب العلمية.
۲۳. التسولی، أبوالحسن بن عبدالسلام (۱۴۱۸ق)، البهجة في شرح التحفة، بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۴. التغلبی، عبدالقادر بن سالم (۱۴۰۳ق)، نيل المآرب بشرح دليل الطالب، كويت: مكتبة الفلاح.
۲۵. التَّمِيمی، محمد بن عمر (۲۰۰۸م)، شرح التلقين، بی‌جا: دار الغرب الإسلامی.
۲۶. جمعی از پژوهشگران، (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی.

۲۷. جمعی از مؤلفان (بی‌تا)، مجله فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام، قم: دائرة‌المعارف.
۲۸. حائری، علی (بی‌تا)، ریاض المسائل، قم: آل‌البیت علیهم‌السلام.
۲۹. الحجاوی، موسی بن احمد (بی‌تا)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لبنان: دار المعرفة.
۳۰. الحرانی، عبی‌السلام بن تیمیه (۱۴۰۴ق)، المحرر في الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ریاض: مکتبة المعارف.
۳۱. الحسینی الحصنی، أبوبکر بن محمد (بی‌تا)، کفایة الأخیار في حل غایة الإختصار، بی‌جا: بی‌نا.
۳۲. الحنفی، زین‌الدین بن نجیم (بی‌تا)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، بیروت: دارالمعرفة.
۳۳. حلبی، ابن‌زهره (۱۴۱۷ق)، غنیة النزوع، قم: امام صادق علیه‌السلام.
۳۴. حلی، محمد بن ادریس (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوي، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. حلی، یحیی (۱۴۰۵ق)، الجامع للشرائع، قم: مؤسسة سیدالشهداء العلمیة.
۳۶. حیدر، علی (بی‌تا)، درر الحکام شرح مجلة الأحکام، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۷. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.
۳۸. ـــــــــ (بی‌تا)، تحریر الوسیلة، قم: مطبوعات دار العلم.
۳۹. ـــــــــ (۱۴۲۶ق)، توضیح المسائل، بی‌جا: بی‌نا.
۴۰. الخِنْ، مُصطفی، مصطفی البُغا و علی الشّرْبجی (۱۴۱۳ق)، الفقه المنهجي علی مذهب الإمام الشافعي، دمشق: دارالقلم.
۴۱. خوانساری، احمد (۱۴۰۵ق)، جامع المدارك، قم، اسماعیلیان، دوم.
۴۲. الدمشقی الحنفی، محمد بن عابدین (۱۴۱۲ق)، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت: دارالفکر.
۴۳. الرافعی القزوینی، عبدالکریم بن محمد (بی‌تا)، فتح العزیز بشرح الوجیز، بی‌جا: بی‌نا.
۴۴. الرُّعینی، شمس‌الدین (۱۴۲۳ق)، مواهب الجلیل لشرح مختصر الخلیل، بی‌جا: دارعالم الکتب.
۴۵. الزیلعی، عثمان بن علی (۱۳۱۳ق)، تبین الحقائق شرح کنز الدقائق، قاهره: دار الکتب الإسلامی.
۴۶. سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذّب الأحکام، قم: المنار.
۴۷. سبزواری، علی (۱۴۲۱ق)، جامع الخلاف و الوفاق، قم: زمینه‌سازان ظهور امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۴۸. الشافعی، محمد بن ابوالبقاء (۱۴۲۵ق)، النجم الوهاج، جده: دارالمنهاج.
۴۹. الشربینی، محمد (بی‌تا)، مغني المحتاج إلی معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بیروت: دارالفکر.
۵۰. شطا الدمیاطی، أبی‌بکر (بی‌تا)، حاشیة إعانة الطالبین، بی‌جا: بی‌نا.
۵۱. شعرانی، ابوالحسن (۱۴۱۹ق)، تبصرة المتعلمین في أحکام الدین (ترجمه و شرح فقه فارسی)، چاپ پنجم، تهران: منشورات إسلامیة.
۵۲. الشیخ نظام و جماعة من علماء الهند (۱۴۱۱ق)، الفتاوی الهندیة في مذهب الإمام الأعظم أبی حنیفة النعمان، بی‌جا: دار الفکر.

۵۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط في فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۵۴. ـــــــــ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۵۵. طاهری، حبیب‌الله (۱۴۱۸ق)، حقوق مدنی، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۶. طباطبایی یزدی، محمدکاظم (۱۴۱۹ق)، العروة الوثقی، قم: اسلامی.
۵۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۰ق)، المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۵۸. العاصمی، عبدالرحمن بن قاسم (۱۳۹۷ق)، حاشیة الروض المربع، بی‌جا: بی‌نا.
۵۹. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین علی بن احمد (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام، قم: المعارف الاسلامیه.
۶۰. عاملی (شهید اول)، محمد (۱۴۱۰ق)، اللمعة الدمشقیة في فقه الإمامیة، بیروت: دار التراث ـ الدار الإسلامیة.
۶۱. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیه في فقه الامامیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۲. عاملی، جواد (بی‌تا)، مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلّامة، بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
۶۳. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة، قم: کتابفروشی داوری.
۶۴. ـــــــــ (۱۴۱۴ق)، حاشیة الإرشاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶۵. العثیمین، محمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، بی‌جا: دار ابن الجوزی.
۶۶. الغنیمی الدمشقی المیدانی الحنفی، عبدالغنی (بی‌تا)، اللباب في شرح الکتاب، بی‌جا: دار الکتاب العربی.
۶۷. الغیتابی الحنفی، محمود بن حسین (۱۴۲۰ق)، البنایة شرح الهدایة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۸. قاروبی، حسن (۱۴۱۴ق)، النضید، قم: داوری.
۶۹. القرافی، شهاب‌الدین بن ادریس (۱۹۹۴م)، الذخیرة، بیروت: دارالغرب.
۷۰. القرطبی، محمد بن رشد (۱۴۰۰ق)، البیان و التحصیل، بیروت: دارالغرب.
۷۱. ـــــــــ (بی‌تا)، بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، بی‌جا: بی‌نا.
۷۲. الکاسانی، علاءالدین (۱۹۸۲م)، بدائع الصنائع في ترتیب الشرائع، بیروت: دارالکتاب العربی.
۷۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافي، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰)، ارشاد الاذهان الي احکام الایمان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷۵. ـــــــــ (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحکام في معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷۶. ـــــــــ (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: آل البیت علیهم‌السلام.

۷۷. ـــــــــ (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام، قم: امام صادق ﷺ.
۷۸. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۰ق)، یك دوره فقه کامل فارسی، تهران: فراهانی.
۷۹. ـــــــــ (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۸۰. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۱۸ق)، المختصر النافع، چاپ ششم، قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة.
۸۱. ـــــــــ (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام، چاپ چهارم، بی‌جا: اسماعیلیان.
۸۲. محقق داماد، مصطفی (۱۴۰۶ق)، قواعد فقه، چاپ دوزادهم، تهران: علوم اسلامی.
۸۳. المرداوی، علاءالدین بن سلیمان (۱۴۱۹ق)، الإنصاف، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۸۴. المروزی، إسحاق بن منصور (۱۴۲۵ق)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه، بی‌جا: عمادة البحث العلمی.
۸۵. مقدس اردبیلی، احمد (۱۴۱۷ق)، مجمع الفائده و البرهان، قم: الاسلامی.
۸۶. المالکی، محمد بن المواق (بی‌تا)، التاج والإکلیل لمختصر خلیل، بی‌جا: بی‌نا.
۸۷. معین، محمد (۱۳۷۹ش)، فرهنگ معین، تهران: سپهر.
۸۸. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ق)، فقه الإمام الصادق ﷺ، چاپ دومریال قم: انصاریان.
۸۹. المقدسی، عبدالله بن قدامه (۱۴۰۵ق)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: دارالفکر.
۹۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتاب.
۹۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، دائرةالمعارف فقه مقارن، قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب ﷺ.
۹۲. مکی عاملی (شهید اول)، محمد (۱۴۱۰ق)، اللمعة الدمشقیة، بیروت: دارالتراث.
۹۳. المنهاجی الأسیوطی، شمس‌الدین بن احمد (بی‌تا)، جواهر العقود، بی‌جا: بی‌نا.
۹۴. الموصلی الحنفی، عبدالله بن مودود (۱۴۲۶ق)، الاختیار لتعلیل المختار، لبنان: دار الکتب العلمیة.
۹۵. نائینی، محمدحسین (۱۴۱۳ق)، المکاسب و البیع، قم: اسلامی.
۹۶. نجفی، محمد (۱۴۰۴)، جواهر الکلام، بیروت: دارالاحیاء التراث، هفتم.
۹۷. نجفی (کاشف الغطاء)، محمد حسین (۱۳۵۹ق)، تحریر المجلة، نجف: المکتبة المرتضویة.
۹۸. ـــــــــ (۱۳۶۶ق)، وجیزة الأحکام، چاپ دوم، نجف: کاشف الغطاء.
۹۹. النفراوی، أحمد (۱۴۱۵ق)، الفواکه الدواني علی رسالة ابن أبي زید القیرواني، بی‌جا: دارالفکر.
۱۰۰. النفزی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۹۹۹م)، النوادر و الزیادات، بیروت: دارالغرب.
۱۰۱. النمری القرطبی، ابن عبدالبر (۲۰۰۰م)، الاستذکار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۰۲. النووی، محی‌الدین (۱۴۰۵ق)، روضة الطالبین و عمدة المفتین، بیروت: المکتب الإسلامی.
۱۰۳. ـــــــــ (بی‌تا)، المجموع شرح المهذب، بی‌جا: بی‌نا.

نشریه داخلی انجمن فقه و اصول
سال پنجم | شماره هفتم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

حکم فقهی خروج زن از منزل در تعامل با حقوق همسر

فهیمه مؤذن[۱]

چکیده

یکی از حقوقی که در اسلام برای زوج در مسائل زناشویی مطرح می‌شود، اذن خروج زن از منزل است. درباره کیفیت برخورداری زوج از این حق، اختلافاتی وجود دارد و فقها فتاوای متفاوتی را ارائه داده‌اند. هدف پژوهش حاضر بررسی فقهی حدود و شرایط حق شوهر در اذن خروج زن از منزل و تبیین دیدگاه‌های مختلف فقهای امامیه در این زمینه است. پژوهش حاضر به روش تحلیلی ـ توصیفی و با استناد به آیات قرآن، روایات معصومین علیهم‌السلام و آرای فقهای برجسته شیعه انجام شده است. در این مسیر ابتدا مفاهیم کلیدی مانند حق، نشوز و تمکین بررسی و سپس اقوال فقها و مستندات قرآنی و روایی تحلیل شده است. بر اساس یافته‌های پژوهش اصل حق اذن خروج زن از منزل برای شوهر مورد اتفاق فقهای امامیه است؛ با این حال در دامنه و موارد استثنا اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی فقها خروج زن بدون اذن شوهر را مطلقاً ممنوع می‌دانند؛ در حالی که گروهی دیگر آن را مشروط به عدم نشوز، عدم منافات با حق استمتاع و وجود ضرورت شرعی یا عرفی کرده‌اند. همچنین در مواردی همچون ضرورت درمان، انجام واجبات عینی، رفع عسر و حرج، تحصیل معارف دینی و شرط ضمن عقد اذن شوهر ساقط می‌شود. در مجموع فقها بر این نکته اتفاق دارند که خروجی که با عصیان، نشوز یا تضییع حق زوج همراه باشد؛ حرام است، اما در موارد ضروری و واجب اذن شوهر شرط نیست.

واژگان کلیدی: خروج زن از منزل، اذن همسر، نشوز، تمکین.

---

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ فقه و اصول جامعة‌الزهرا علیهاالسلام، مدرس حوزه علمیه، moazzenf114@gmail.com.

مقدمه

ازدواج، پیوند مقدسی است که به صورت یک توافق مابین دو طرف شکل می‌گیرد. بدیهی است که در هر توافق طرفینی، حقوق و تکالیفی مطرح می‌شود که طرفین ملزم به رعایت آن هستند. یکی از حقوقی که در ضمن ازدواج به مرد تعلق می‌گیرد، اجازه خروج زن از منزل است. حال این سؤال مطرح می‌شود که حدود این اختیار برای مرد در شرع مقدس تا چه اندازه منظور شده است؟ در آیات و روایات موارد بسیاری به این امر اشاره کرده است که فقها بر اساس آن فتوا ارائه داده‌اند. در پژوهش حاضر این موضوع از دیدگاه فقهای امامیه بررسی و ادله در باب اذن زوج برای خروج زن از منزل مطرح شده است، اما از آنجا که این مسئله در مواردی موجب بروز مشکلات و سوءاستفاده‌هایی در میان زوجین می‌شود، ضروری است که به بررسی جوانب آن پرداخته شود و حدود این حق مشخص گردد تا راه منفعت‌طلبی و سودجویی به اسم دین بسته شود.

بنابراین باید بررسی شود که اولاً اقوال مختلف در این مسئله چگونه است، ثانیاً ادله موجود در بحث خروج زن از منزل کدام هستند و در نهایت، دورنمای کلی فقه امامیه در باب حق اذن شوهر برای خروج زن از منزل چگونه است؟

مفهوم‌شناسی

ابتدا برخی واژگان پژوهش از جنبه لغوی و اصطلاحی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. حق

کلمه حق نقیض باطل (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۳، ص۶) و در لغت به معنای بهره و نصیب است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۵۱). حق مصدر بوده، در لغت به معنای ثابت و ثبوت نیز آمده است. در اصطلاح فقهی نوعی از سلطنت و ملکیت است که از ناحیه عقلا و شرع وضع می‌شود و صاحب آن نسبت به آن شیء، مالک و امور آن به دست اوست (مشکینی، بی‌تا، ص۲۱۳). از مقایسه معنای اصطلاحی و لغوی حق در می‌یابیم چیزی که تحت سلطنت و ملکیت کسی باشد، ثابت و انکارناپذیر است و همگان ملزم به پذیرش و احترام به آن هستند.

۲. نشوز

نشـوز از ماده «نشـز» به معنای قسـمت مرتفع زمین (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۵، ص۴۱۷) و نیز ارتفاع است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۵، ص۴۳۰) و در معنای بلند شدن و امتناع نیز آمده است (مشکینی، بی‌تا، ص۵۳۷). چنانکه گفته‌اند نشوز زن یعنی نافرمانی و عصیان نسبت به شوهر و بغض او و نشوز مرد نیز به معنای زدن و سـتم کردن او بر همسـر اسـت. بنابراین نشـوز یعنی خروج هر کدام از زوجین از هر آنچه که بر ایشـانه از حق همسـر واجب اسـت (همان؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۳۱، ص۲۰۰). بر این اسـاس می‌توان دریافت وقتی زن نافرمانی می‌کند و به همسـرش عصیان می‌ورزد، در حقیقت این عمل او برتری جویی است؛ به‌طوری که از حد خویش فراتر رفته و جایگاه خود را بالاتر دیده است.

۳. تمکین

تمکین در لغت به معنی قادر سـاختن دیگری و عدم مزاحمت و ممانعت از تحقق خواسـته اوست (طریحی، ۱۴۱۶، ج۶، ص۳۱۸) و در اصطلاح فقهی به امکان دادن زن به مرد برای استیفای حقش اطلاق می‌شـود؛ به این معنی که زن از خواسـته مرد سرپیچی نکند و او را اجابت کند و با او همراهی نماید (طوسی، ۱۳۸۷، ج۶، ص۱۱).

تمکیـن بر دو قسـم اسـت: تمکین عـام و تمکین خاص. تمکین عام بـه معنای پذیرش ریاست مرد بر خانواده و احترام به اراده او در مواردی از جمله اداره اخلاقی و مالی خانواده، امر تربیت فرزند و نیز اطاعت از اوست (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۲۷ و ۲۲۸). تمکین خاص مربوط به رابطه جنسـی زوجین و پذیرش درخواسـت مرد در این مسئله است. مراد فقیهان از لزوم تمکیـن کامـل زن، ایـن قسـم از تمکین و به معنای آن اسـت کـه زن به طور کامـل و در همه زمان‌ها و مکان‌ها در دسـترس شـوهر و آماده اجابت خواسـته اوست و آن را به زمان یا مکان خاصی اختصاص ندهد (طوسی، ۱۳۸۷، ج۶، ص۱۱).

۴. حقوق زوج

دین مبین اسـلام برای هر انسـانی اعم از مرد و زن، بنا بر انسـانیت او شـخصیت و عزت قائل است. از این‌رو هر انسانی جدای از تکالیف و وظایفی که در قبال اشخاص دیگر دارد، حقوقی نیز دارد. هر صاحب حقی متناسب با حقوقی که دارد، تکالیفی نیز بر عهده دارد؛ همان‌گونه

که هر صاحب تکلیفی متناسب با تکالیف خود از حقوق و امتیازهایی برخوردار است. این نوع رابطه حق و تکلیف را می‌توان «تقابل حق و تکلیف» نام نهاد (دانش‌پژوه، ۱۳۹۲، ص۶۳).

در پیوند زناشویی نیز بنا بر تکالیفی که هر یک از زوج و زوجه بر گردن دارند، حقوقی نیز از جانب دین برای آن‌ها مطرح شده است. در اینجا به سبب تناسب با اصل موضوع پژوهش، صرفاً به برشمردن حقوق زوج اکتفا کرده است، برای این امر به روایات تمسک می‌جوییم. در ذیل به چند روایت که در این باب مطرح شده است، اشاره شده است:

روایت اول: «رَوَى الحَسَنُ بنُ مَحبوب عن مالكِ بن عَطيةَ عَن محمّدِ بنِ مُسْلمٍ عن أبی جعفَرٍ علیه‌السلام قال: جاءت امرَأةٌ إلی رسولِ‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله. فَقالت یا رَسولَ‌الله! ما حَقّ الزّوجِ عَلی المَرأةِ فَقالَ لَها تُطیعُهُ و لاتَعصیهِ ولاتَصَدّقُ مِن بَیتها شَیئاً إلاّ بِإذنه ولاتصومُ تطَوّعاً إلاّ بِإذنِهِ و لاتَمنَعُه نَفسَها و إن کانَت عَلی ظَهرِ قَتَبٍ و لاتَخرُجُ من بَیتها إلاّ بإذنه قالت فمَن أعظَمُ النّاسِ حَقّاً عَلی المَرأةِ قالَ زَوجُها قالَت فَما لِي مِنَ الحَقِّ عَلَیهِ مِثلُ ما لَهُ عَلَیّ قالَ لا و لا مِن کُلّ مِائَةٍ واحِدَةٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۵۰۷)؛ زنی نزد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله آمد و سؤال کرد حق شوهر بر زوجه چیست؟ فرمود او را اطاعت کند و سرکشی ننماید، از اموال شوهر صدقه بدون اذن او ندهد، روزه مستحبی بدون اجازه او نگیرد و خویش را از وی دریغ نکند؛ اگرچه که بر پشت شتر باشد و نیز بدون اجازه وی از خانه خارج نشود».

روایت دوم: «عِدّةٌ من أصحابِنا عَن أحمدَ بن محَمّدِ بنِ خالِدٍ عن الجامورانيّ عَن ابن أبی حمزَةَ عَن عَمرِو بن جُبَیرٍ العَزرميّ عن أبی عَبدِالله علیه‌السلام قال جاءتِ امرَأةٌ إلی رسولِ‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، فَقالَت یا رسولَ‌الله! ما حَقُّ الزّوجِ عَلی المَرأةِ؟ قالَ أکثَرُ مِن ذلكَ، فَقالت فَخَبّرني عن شَیءٍ مِنه فَقالَ لیس لَها أن تَصومَ إلاّ بِإذنِهِ ولا تَخرُجَ من بَیتِها إلاّ بإذنهِ و عَلَیها أن تَطَیّبَ بأطیَبِ طیبِها و تَلبَسَ أحسَنَ ثیابِها و تَزَیّنَ بأحسَنِ زینَتها و تَعرِضَ نَفسَها عَلَیه غُدوَةً و عَشیّةً و أکثَرُ مِن ذلكَ حُقوقُه عَلیها (همان، ص۵۰۸)؛ زنی نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله آمد و سؤال کرد که حق مرد بر همسرش چیست؟ حضرت فرمود: بدون اجازه وی روزه مستحبی نگیرد، بدون اجازه وی از منزل خارج نشود، خود را برای او به بهترین رایحه‌ها و لباس‌ها و آراستنی‌ها بیاراید و شب و روز خود را بر وی عرضه کند».

با توجه به آنچه که در روایات معصومین علیهم‌السلام آمده است، حقوق زوج را می‌توان به اطاعت شوهر و عدم عصیان او، تمکین زوجه درباره استمتاع جنسی، حفاظت از اموال و ناموس در غیاب زوج، عدم انجام عبادات مستحبی بدون ازن زوج، زینت کردن برای زوج به بوی خوش و لباس زیبا و آراستن خویش برای او و عدم خروج از منزل بدون اذن زوج تقسیم

کـرد، امـا در میـان تمام این موارد «حق اذن خروج زن از منزل» بسـیار مورد توجه قرار گرفته و فقها درباره آن نظراتی را ارائه داده‌اند. از آنجاکه این مسـئله بسـیار عام مطرح شـده اسـت و فهم نادرسـت از آن ممکن اسـت مشـکلاتی را به دنبال داشته باشـد، به بررسی دقیق آن و بیان اقوال فقها در این باب می‌پردازیم.

اقوال فقها در باب اذن زوج برای خروج زن از منزل

موضوع اجازه خروج زن از منزل، از حقوق لاخلافی است که برای زوج تعریف شده است و بر آن اجماع وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج۶، ص۱۲۰) و روایات متعددی بر این مسئله دلالت دارد، اما در میان فقهای امامیه برخی بدون قید و شرط خروج زن از منزل را بدون اذن شوهر نهی می‌کنند و در هیچ شرایطی جز در امور واجب این امر را مجاز نمی‌دانند.

از طـرف دیگـر برخـی فقها برای این مسـئله قیودی را مطرح کرده و برشـمردن این حق را بـرای زوج منـوط بـه در نظر گرفتن این قیود دانسـته‌اند. ایشـان مواردی همچون نشـوز و اسـتمتاع را در موضوع خروج زن از منزل دخیل می‌دانند. از جمله کسـانی که مسئله خروج زن از منـزل را بـدون قیـد و شـرط نهی می‌کنند، علامه حلی﵀ اسـت که خـروج بدون اجازه زن را از موارد نشـوز برمی‌شـمرد و نتیجه آن را اسـقاط نفقه می‌داند (حلی، ۱۴۱۳، ج۳، ص۱۰۸). شهید ثانی﵀ نیز معتقد است زن بدون اجازه شوهر حق خروج از منزل را ندارد؛ حتی برای رفتن به منزل خانواده‌اش، عیادت از مریضان آن‌ها و نیز تشییع جنازه افراد خانواده خویش (عاملی، ۱۴۱۳، ج۸، ص۳۰۸). امام خمینی﵀ نیز به همین حکم قائل است و خروج زن را بدون اجازه شـوهر برای موارد مذکور غیر مجاز می‌داند (خمینی، بی‌تا، ج۲، ص۳۰۳). ایشـان در جایی دیگر چنین بیان می‌کند که اگر در موردی به موجب اقتضاء ضرورت واجب شد، نهی شوهر مانع نیست (خمینی، ۱۴۲۲، ج۳، ص۳۴۶).

امام خمینی﵀ درباره کار کردن زن در بیرون منزل نیز معتقد است اگر منافی با حقوق زناشـویی شـوهر نباشـد، با حفظ حجاب بلااشکال اسـت؛ ولی خروج زن از منزل برای انجام امور غیر واجب، مشروط به اذن زوج است. همچنین در موارد وجوب معالجه بیمار، پزشک زن می‌توانـد از منـزل خـارج شـود و همسـر او نمی‌توانـد مانـع شـود (همـان، ص۳۴۸) آیت‌الله گلپایگانی﵀ و بسیاری از فقهای دیگر نیز بر همین قول هستند و خروج زن را از منزل شوهر بدون اجازه وی مطلقا غیرمجاز می‌دانند (گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج۲، ص۳۶۵).

از ایـن میـان برخی فقها این مسـئله را با جزئیات بیشـتری مطرح نمـوده، محدوده امر واجب را گسترده‌تر دانسته و موارد آن را به تفکیک بیان کرده‌اند؛ چنانکه صاحب جواهر رحمه‌الله در رابطه با سـفر زن بدون اجازه شـوهر گفته اسـت: «اگر سـفر زوجه بدون اذن زوج مصداق نشـوز باشـد، سـفر حرام اسـت» (نجفی، ۱۴۰۴، ج۱۴، ص۲۵۹). از این عبارت مشخص می‌شود که ایشـان ملاک حرمت سـفر را در این مسـئله، نشـوز زن برمی‌شـمرد. بنابراین از کلام ایشـان می‌توان دریافت که وقتی سـفر بدون نشـوز حرام نباشد، صرف خروج از منزل به طریق اولی حرام نخواهد بود.

آیت‌الله خویی رحمه‌الله نیز این حکم را مقید به موارد نشوز می‌داند و چنین بیان می‌کند: «لا یجوز للزوجة أن تخرج من بیتها بغیر إذن زوجها فیما إذا کان خروجها منافیا لحق الاستمتاع بها بل مطلقا علی الأحوط فإن خرجت بغیر إذنه کانت ناشـزا... (خویی، بی‌تا، ج۲، ص۱۰۰)؛ جایز نیسـت که زوجه در صورتـی کـه خروجـش از منزل منافی حق اسـتمتاع زوج باشـد، بـدون اذن او از خانه‌اش خارج شود؛ پس در این صورت اگر بدون اجازه خارج شود، ناشزه خواهد بود». بنابراین اگر زن از منزل خارج شود و منافاتی با استمتاع مرد نداشته باشد، هیچ اشکالی در آن نیست.

میـرزا جـواد تبریزی رحمه‌الله نیز معتقد اسـت اگر خروج زن از منزل برای یک ضرورت شـرعی باشـد، احتیاجی به اذن زوج نیسـت. همچنین درباره ضرورات عرفیه، احوط این اسـت که از شـوهر اجـازه بگیـرد (تبریـزی، ۱۴۲۷، ج۶، ص۲۵۶). آیـت‌الله فاضل رحمه‌الله بر اسـاس منابع فقهی جلـب رضایـت شـوهر را بر زوجه عقد دائم لازم می‌داند؛ اگر چه ایـن اجازه در واجبات عینی هیچ دخالتی ندارد (فاضل لنکرانی، بی‌تا، ج۱، ص۴۳۴). ایشـان برخی موارد را از حق اذن زوج در خـروج زوجه از منزل مسـتثنی نموده اسـت؛ مواردی همچون خـروج زن به منظور فراگیری معارف اعتقادی و وظایف شرعی به حد ضرورت، خارج شدن برای درمان بیماری و ضرورت معالجه بیرون از منزل، خارج شـدن از منزل در صورت وجود ضرر اعم از جانی، مالی و آبرو، خارج شدن به قصد برآوردن یک واجب عینی در مواردی که چاره‌ای جز آن نباشد مثل حج یا شـرکت در انتخابات، خروج در مواردی که ماندن زن در منزل مسـتلزم عسـر و حرج خارج از تحمل باشـد، در صورتی که حق انتخاب مسـکن در ضمن عقد نکاح در اختیار زوجه قرار گرفته باشـد یا اشـتغال او به عنوان شـرط در ضمن عقد لحاظ شـده باشـد، خارج شـدن زن بـه قصـد دادخواهـی و احقاق حق و در مواردی که زوج توان تأمین نفقه را نداشـته باشـد یا

از اعطـای آن اسـتنکاف کنـد؛ در این صورت نیز زن می‌تواند به منظـور برآوردن امر معاش از منزل خارج شود (همان، ص۴۳۱ و ۴۳۲).

آیت‌الله سیسـتانی نیز معتقد اسـت اگر خروج زن از منزل با حق استمتاع شوهر منافات داشته باشد، حرام خواهد بود و بنا بر اظهر در غیر این موضع هم باید اجازه بگیرد (سیستانی، ۱۴۱۷، ج۳، ص۱۰۳). آیت‌الله مکارم خروج زن از منزل را در موارد واجب و ضروری بدون اذن شوهر بلامانع می‌داند و برای این موضوع موارد بسیاری را ذکر می‌کند؛ مانند ضروریات زندگی، مانند تهیه مایحتاج منزل در صورتی که در داخل خانه پیدا نشود، مراجعه به پزشک و....

- فعل واجبات مانند سفر حج، انجام حد واجب صله رحم، ادای دین و در واقع هر واجبی که با خروج از منزل محقق می‌شـود. آیت‌الله مکارم شـیرازی صله رحم را صرفاً منوط به خروج از منزل نمی‌داند؛ بلکه معنای آن را برقراری ارتباط با ارحام می‌داند و درجات آن را درباره اشـخاص مختلف متفاوت می‌شـمارد؛ چنانکه گاهی با یک تماس تلفنی صله رحم محقق می‌شود، اما در برخی موارد این واجب باید به شکل حضوری ادا شود. درباره برخی از ارحام اگر با تلفن هم احوال‌پرسی شود، صله رحم محسوب می‌شود؛ ولی بعضی از ارحام را باید حضوری دیدار کرد. بنابراین بین واجبات هیچ تفاوتی وجود ندارد.
- دفـع عسـر و حـرج، ممکن اسـت مانـدن زن در خانه موجب افسـردگی و ابتـلای او به بیمـاری روانـی شـود. در ایـن صـورت بحـث عسـر و حرج پیـش می‌آید و بـه حد لازم می‌تواند از منزل خارج شود.
- شرط خروج در ضمن عقد، در این مورد ممانعت شوهر از خروج زن وجهی ندارد.
- نهـی زوج از بـاب اضـرار، بـه فتوای آیت‌الله مکارم شـیرازی در مواردی کـه نهی خروج زن از باب اذیت و ضرر رسـاندن باشـد، اطلاق انصراف دارد؛ زیرا در روایات خواسـته منطقی زوج مدنظر است، نه انتقام‌جویی. بنابراین طبق در نظر گرفتن کبرای کلی، گاهی این اضرار شـامل خروج و گاهی شـامل عدم الخروج اسـت (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج۶، ص۱۲۳ و ۱۲۴). ایشان در این باره چنین بیان می‌دارد: «فتوای نهایی ما این است که به احتیاط واجب خروج زن از منزل احتیاج به اذن شـوهر دارد، ولی اسـتثنائات زیـادی دارد؛ امـا اگـر شـوهر بخواهد زن را در فشـار قرار دهد، ادلّـه از اینجا منصرف و فقط برای جایی است که غرض عقلایی دارد» (همان، ص۱۲۳.)

با توجه به اقوال مطرح شده از فقها روشن می‌شود که اصل موضوع دچار تزلزل است؛ چراکه برخی حرمت خروج بدون اذن را مقید به نشوز می‌دانند؛ برخی نیز قائلند این خروج در صورتی حرام است که مستلزم فساد باشد. بر این اساس باید گفت اجماع بر حرمت در این موضوع مطلق نیست و برخی با آن مخالفت دارند. در این صورت مسئله در حدی که برخی فقها از آن گذر کرده‌اند، ساده نیست (ر.ک: همان، ص۱۲۱).

ادله در باب اذن زوج برای خروج زن از منزل

در اینجا به بررسی ادله ممنوعیت خروج زن از منزل بدون اذن شوهر می‌پردازیم تا جوانب این حکم روشن و وجه فتوای فقها مشخص شود.

۱. آیه

فقها بر اساس آیات متعددی در قرآن این موضوع را استنباط کرده‌اند، اما مهم‌ترین آیه‌ای که اغلب فقها نیز به آن استناد کرده‌اند و در این نوشتار به آن اشاره می‌شود؛ آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء است: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ...﴾؛ «مردان قیم و سرپرست زنان هستند؛ به خاطر برتری‌هایی که خدا برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به سبب انفاقی که از اموال خودشان به زنان می‌کنند...».

برخی فقها از آیه مذکور سلطه همه‌جانبه و بی‌قید و شرط شوهر را استنباط کرده و بر طبق آن برای مردان حق ولایت و امر و نهی تام قائل شده‌اند؛ به نحوی که مرد به سبب برتری نسبت به زن می‌تواند مانع خروج او از منزل شود و این اجازه را از او سلب کند؛ اگر چه هیچ منافاتی با کامجویی او در این امر وجود نداشته باشد.

طبرسی در توضیح آیه آورده است: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ به معنای سلطه و سرپرستی مردان بر زنان و مواردی همچون تأدیب زنان و تدبیر امور آن‌ها و نیز آموزش و وادار کردن به انجام تکالیف بر عهده شوهران آن‌هاست» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج۲، ص۴۳). محقق اردبیلی نیز معنای آیه شریفه را به قیام مردان نسبت به امور زنان و سلطه بر آن‌ها مانند تسلط والی بر رعیت تعبیر کرده است (محقق اردبیلی، ۱۳۸۷، ص۶۷۷). طبق این برداشت معنای آیه ذکرشده تسلط مطلق مرد بر زن و در این صورت اختیار زنان و به تبع آن اجازه خروج آنان از منزل با مردان است. بنابراین مرد می‌تواند زن را از این امر باز بدارد و مانع او شود، اما مفاد این

آیه جعل حق مدیریت و تدبیر و رتق و فتق امور زندگی مشترک و ایجاد کانون تصمیم‌گیری در راستای تأمین حقوق مشترک و مختص و اهداف و کارکردهای ازدواج است؛ نه قاعده و ضابطه‌ای برای توسعه حقوق (رحمانی، ۱۳۹۱، ص۵۳۴).

علامه طباطبایی رحمه‌الله در باب این آیه، سلب آزادی از زن و گرفتن اراده و اختیار او را نفی کرده است و معتقد است این قیمومت به معنای منع زن از تصرف در ملک او نیست و مرد نمی‌تواند زن را از حقوقش بازدارد. بنابراین زن در عین حفظ حقوق فردی و اجتماعی‌اش می‌تواند برای رسیدن به این حقوق، مقدمات آن را نیز فراهم کند. ایشان معنای قیمومت را با استمتاع مرد مرتبط می‌داند و از آنجایی که شوهر هزینه معاش زن را متقبل و در ازای آن حق استمتاع به او داده شده است، بر زن لازم است که به این حق او تعرضی نکند و در هر چیزی که مرتبط با این استمتاع است؛ از او اطاعت کند و در غیبت شوهر ناموس او را حفظ نماید (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج۴، ص۴۲۱).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در باب این آیه شریفه معتقد است اگر حرف از قیمومیت مرد مطرح شده است، به معنای آن نیست که صنف مردان قیم برای صنف زنان محسوب شوند. در واقع این قیمومیت در فضای زن و شوهر معنا پیدا می‌کند. از طرف دیگر قیمومیت مرد به معنای تقرب به خدا و برتری او نیست؛ چه بسا افرادی که در جامعه قیم، مدیر، سرپرست یا رئیس کسان دیگر هستند و هیچ فخر معنوی محسوب نمی‌شود و صرفاً یک مسئولیت اجرایی به حساب می‌آید. بنابراین قرآن هیچ‌گاه به زن نمی‌فرماید که تحت سیطره و فرمان مرد باشد؛ بلکه خطاب به مرد، او را سرپرست زن و عائله‌اش می‌داند. آیه مذکور به معنای آن نیست که مرد فرمانروا و زن اسیر او باشد تا مرد هر گونه که بخواهد، رفتار کند؛ بلکه دو امر تمکین زن و مسئولیت سرپرستی مرد را بیان می‌کند. در واقع بیان دستور تمکین به زن و سرپرستی به مرد، بیانگر وظایف آن‌هاست و هیچ معیاری برای فضیلت و برتری و یا نقص و کمبود هر کدام نسبت به دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص۳۹۲ و ۳۹۳).

۲. روایت

در میان روایات موارد بسیاری در باب ازدواج و مسئله نکاح وارد شده است که با بررسی و مطالعه آن‌ها می‌توان به اهمیت این موضوع و دقت و ظرافت دین مبین اسلام پی برد. برخی از این روایات بیانگر جنبه‌هایی از احکام زناشویی و حقوق بین زوجین است. در ذیل به سه روایتی

که برخی فقها بر اساس آن حق اذن خروج زن از منزل را برای مرد اثبات کرده‌اند، اشاره می‌شود.

روایت اول: «عن أبی عبدالله ﷺ قال: إِنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنصَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ فِي بَعضِ حَوَائِجِهِ فَعَهِدَ إِلَى امْرَأَتِهِ عَهداً أَنْ لا تَخرُجَ مِن بَيتِهَا حَتّى يَقدَمَ قَالَ وَ إِنّ أَبَاهَا قَد مَرِضَ فَبَعَثَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ تَستَأذِنُهُ أَنْ تَعُودَهُ فَقَالَ لا اِجلِسِي فِي بَيتِكِ وَ أَطِيعِي زَوجَكِ قَالَ فَثَقُلَ فَأَرسَلَتْ إِلَيهِ ثَانِياً بِذَلِكَ فَقَالَ إِجلِسِي فِي بَيتِكِ وَ أَطِيعِي زَوجَكِ قَالَ فَمَاتَ أَبُوهَا فَبَعَثَتْ إِلَيهِ أَنّ أَبِي قَد مَاتَ فَتَأْمُرُنِي أَن أُصَلِّيَ عَلَيهِ فَقَالَ لا، إِجلِسِي فِي بَيتِكِ وَ أَطِيعِي زَوجَكِ قَالَ فَدُفِنَ الرَّجُلُ فَبَعَثَ إِلَيهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنّ اللهَ قَد غَفَرَ لَكِ وَ لِأَبِيكِ بِطَاعَتِكِ لِزَوجِكِ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۲۰، ص۱۷۴)؛ در زمان رسول خدا ﷺ مردی برای رفع برخی حوائج از خانه خارج شد و با همسرش عهد کرد که تا زمان بازگشت وی از منزل خارج نشود. پس از مدتی پدر آن زن بیمار شد و زن به پیامبر ﷺ عرضه داشت که همسرم مدتی است خانه را ترک کرده و با من عهد نموده است که تا زمان بازگشت او از منزل خارج نشوم. اکنون پدرم بیمار است، آیا اجازه دارم نزد او بروم؟ حضرت فرمود: نه؛ در خانه‌ات بنشین و از همسرت اطاعت کن. پس از مدتی پدر زن از دنیا رفت و او به پیامبر ﷺ عرضه داشت: پدرم از دنیا رفته است، آیا اجازه دارم بر وی نماز بخوانم؟ حضرت فرمود: نه؛ در خانه‌ات بنشین و از همسرت اطاعت کن. تا اینکه پدر زن را به خاک سپردند و او نتوانست در تدفین وی شرکت داشته باشد. پیامبر ﷺ به آن زن فرمود: خداوند به خاطر اطاعت از همسر، تو و پدرت را مورد غفران خویش قرار داده است».

برخی فقها به این روایت استدلال و چنین بیان کرده‌اند که خروج زن از منزل بدون اذن شوهر جایز نیست؛ حتی درباره ارتباط و دیدار با خویشان و حتی مرگ بستگان و تدفین آن‌ها (عاملی، ۱۴۱۳، ج۸، ص۳۰۸)، اما با دقت و تامل در این روایت درمی‌یابیم که در اینجا بحث درباره عهد و پیمانی است که میان زن و شوهر جاری شده است و مسئله از قبیل قضیه فی واقعه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج۶، ص۱۲۰) و نمی‌تواند به موارد دیگر سرایت کند؛ چراکه وجه نهی پیامبر ﷺ به آن زن مبنی بر عدم خروج او از منزل، عهد و پیمانی بوده است که آن زن با شوهر خویش ایجاد کرده بود و از این‌رو باید بر سر عهد خویش باقی می‌ماند و از خانه خارج نمی‌شد؛ چه بسا اگر چنین عهد و پیمانی در میان نبود، زن موظف به حضور بر بالین پدرش و شرکت در مراسم تدفین وی بود.

روایت دوم: قال رسول الله ﷺ: «أَيُّمَا امرَأَةٍ خَرَجَت مِن بَيتِهَا بِغَيرِ إِذنِ زَوجِهَا فَلا نَفَقَةَ لَهَا حَتّى

تَرجعَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۵۱۴)؛ به زنی که بدون اجازه شوهر از منزل خارج شود، نفقه پرداخت نمی‌شود تا اینکه به منزل برگردد».

یکی از دلایل سقوط نفقه از گردن زوج، تضییع حق او از جانب زن و تضییع حق زوج حرام است. از این‌رو در جایی که زن قیام به شئون زوجیت نکند، نفقه به او تعلق نمی‌گیرد، اما مرحوم خویی رحمه‌الله در رابطه با این روایت بیان می‌کند: ظاهر روایت به قرینه تناسب حکم و موضوع، دال بر نهی از خروج بلندمدت و اعراض‌گونه است؛ زیرا برای خروج کوتاه مدت عادتاً نفقه محاسبه نمی‌شود و این خروج، مصداق نشوز نیست (خویی، ۱۴۱۰، ج۲، ص۲۸۹).

زن در صورت عدم تمکین ناشزه محسوب می‌شود و نفقه به او تعلق نمی‌گیرد. بنابراین در اینجا زنی که وظایف خود را ادا نکرده و با ترک خانه پیمان زناشویی را زیر پا گذاشته است، مد نظر است؛ نه خروجی که منافاتی با حقوق زوج نداشته و با قهر و عصیان نباشد.

روایت سوم: «عن الصادق علیه‌السلام عن آبائه علیهم‌السلام عن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله فی حدیث المناهی قال: نَهَى رَسُولُ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله أن تَخرُجَ المَرأَةُ مِن بَيتِهَا بِغَيرِ إذنِ زَوجِهَا فَإن خَرَجَت لَعَنَهَا كُلُّ مَلَكٍ فِي السَّمَاءِ وَ كُلُّ شَيءٍ تَمُرُّ عَلَيهِ مِنَ الجِنِّ وَ الإنسِ حَتّى تَرجِعَ إلَى بَيتِهَا وَ نَهَى أن تَتَزَيَّنَ لِغَيرِ زَوجِهَا فَإنْ فَعَلَتْ كَانَ حَقّاً عَلَى اللهِ أن يُحرِقَهَا بِالنّارِ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۲۰، ص۱۶۲)؛ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله زن را از خروج از منزل بدون اذن شوهر نهی کرد. پس اگر خارج شود، تمام ملائکه آسمان او را لعن می‌کنند تا لحظه‌ای که به خانه برگردد. همچنین زن را از آراستن برای غیر همسرش نهی کرد و اگر این کار را انجام دهد، رواست که خداوند او را در آتش بسوزاند».

روشن است که این شکل از لعن نشانگر حرمت است، اما وقتی روایت زینت را مورد توجه قرار داده است؛ از آن روست که مقدمه‌ای بر عمل نامشروع می‌شود. در این صورت نهی از خروج زن از منزل هم می‌تواند به همین دلیل باشد و هر خروجی چنین به لعنی به دنبال نخواهد داشت. می‌توان گفت مراد روایت، خروجی است که در پی آن احتمال فساد وجود دارد و روابط نامشروع را به دنبال داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج۶، ص۱۲۱). افزون بر آن تطبیق این روایت با هر نوع خروج از منزل، خلاف مضمون آیه شریفه ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ است؛ چنانکه در کنار تمام حقوقی که در شرع مقدس برای مرد برشمرده شده است، آیات و روایات فراوانی در باب معاشرت نیکو و برخورد مسالمت‌آمیز و با احترام در مقابل زن وارد شده است. از جمله روایات می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

قال رسول‌الله ﷺ: «خَیرُکُم خَیرُکُم لِنِسَائِهِ وَ أَنَا خَیرُکُم لِنِسَائی (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج۲۰، ص۱۷۱)؛ بهترین شما خوش‌برخوردترین شما با زنان است و من در مورد همسرانم از همه شما برترم».

قال رسول‌الله ﷺ: «أوصَانِي جبرَئِیل بِالمَرأةِ حَتّی ظَنَنتُ أَنَّهُ لا یَنبَغِي طَلاقُهَا إلاّ مِن فَاحِشَةٍ مُبَیِّنَةٍ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج۲۰، ص۱۷۰)؛ جبرئیل امین درباره زن طوری به من سفارش و توصیه می‌کرد که گمان کردم طلاق دادن غیر از موارد فحشا روا نیست».

بنابراین احادیث ناظر به مسئله اذن زوج برای خروج از منزل، متضافر هستند و دلالتشان مشخص و صریح است. نکته اینجاست که دلالت روایات، مطلق است یا فقط موارد نشوز را شامل می‌شود. می‌توان چنین برداشت کرد که این روایات قضیة فی الواقعة محسوب می‌شوند و به زنانی اختصاص دارد که در زمان صدور روایت بوده‌اند. در این صورت با چنین برداشتی اصل موضوع دچار تزلزل می‌شود و صرفاً مواردی همچون فساد و نشوز و... که از لوازم آن به حساب می‌آیند، حرام خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج۶، ص۱۲۲).

نتیجه‌گیری

از تمام آنچه بیان شد، این نتیجه بر می‌آید که تمام فقها بر وجود حق اذن خروج زن از منزل برای زوج اتفاق‌نظر دارند و زن را ملزم به رعایت این حق می‌دانند، اما در تنافی این حق با امور واجب، امر واجب مقدم است و اذن همسر جایگاهی نخواهد داشت. همچنین محدوده واجب در نزد فقها متفاوت است و برخی مصادیق آن را گسترده‌تر می‌دانند. برخی فقها نیز خروج بدون اذن زوج را فقط در صورتی غیر مجاز می‌دانند که نشوز محسوب شود و یا با حق استمتاع زوج منافات داشته باشد. بنابراین اتفاق تمام فقها بر آن است که خروجی که ناشی از عصیان و نشوز باشد، قطعاً حرام است.

فهرست منابع

۱. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر.

۲. ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۳. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۲۷ق)، صراط النجاة، چاپ اول، قم: مکتب نشر المنتخب.

۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰ش)، زن در آینه جلال و جمال، چاپ ششم، قم: دارالهدی.

۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

۶. حسینی سیستانی، سید علی (۱۴۱۷ق)، منهاج الصالحین، چاپ پنجم، قم: دفتر حضرت آیت‌الله سیستانی.

۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحکام في معرفة الحلال و الحرام، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۸. دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۹۲ش)، مقدمه دانش حقوق، چاپ نهم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۹. رحمانی، امیر (۱۳۹۱ش)، بررسی فقهی مدیریت در روابط زن و شوهر، چاپ اول، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق)، مجمع البیان في تفسیر القرآن، قم: مکتبة المرعشی النجفی.

۱۲. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

۱۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط في فقه الإمامیة، چاپ سوم، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.

۱۴. عاملی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، چاپ اول، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

۱۵. فاضل لنکرانی، محمد (بی‌تا)، جامع المسائل، چاپ یازدهم، قم: امیر قلم.

۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: هجرت.

۱۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۱ش)، حقوق خانواده، بی‌چا، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافي، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۱۹. محقق اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۸۷ش)، زبدة البیان في براهین احکام القرآن، چاپ دوم، قم: مؤمنین.

۲۰. مشکینی، میرزا علی (بی‌تا)، مصطلحات الفقه، بی‌چا، بی‌جا، بی‌نا.

۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ق)، کتاب النکاح، چاپ اول، قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب ﷺ.
۲۲. موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۲ق)، استفتائات، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. ـــــــــ (بی‌تا)، تحریر الوسیله، چاپ اول، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۲۴. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (بی‌تا)، المستند فی شرح عروة الوثقی، بی‌چا، بی‌جا، بی‌نا.
۲۵. ـــــــــ (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، قم: مدینة العلم.
۲۶. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۳ق)، هدایة العباد، چاپ اول، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

نشریه داخلی انجمن فقه و اصول
سال پنجم | شماره هفتم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

تمکین زوجه نسبت به مطالبات غیر متعارف زوج

زهرا محمد پرچوی[۱]

چکیده

یکی از شروط وجوب نفقه، تمکین کامل زوجه در همه امور استمتاعات زوج است. درباره وجوب تمکین زن در برابر مطالبات متعارف مرد اختلافی وجود ندارد، اما درباره مطالبات غیرمتعارف که مصادیق متفاوتی دارد، اختلاف نظر است و این سؤال مطرح می‌شود که آیا زن وظیفه‌ای دارد یا خیر؟ آیا ممانعت زن موجب نشوز او و سبب سقوط نفقه است؟ پژوهش حاضر با هدف تبیین حکم صحیح در این زمینه سامان‌یافته و پس از بررسی یافته‌ها به شیوه توصیفی ـ تحلیلی، به این نتیجه دست یافته است که در زمینه تمکین نامتعارف دوقول مطرح شده است، قائلین به وجوب تمکین به آیه ۲۲۲ و ۲۲۳ سوره بقره، صحیحه ابن‌یقطین و صحیحه صفوان استناد کرده‌اند. قائلین به عدم وجوب تمکین از راه غیرمتعارف نیز به آیه محیض و صحیحه معر بن خلاد استناد کرده‌اند که با بررسی انجام‌شده کراهت وطی از دبر، قابل اثبات است. همچنین با توجه به دلیل نفی ضرر و نفی حرج، تمکین از راه‌های غیرمتعارف بر زن واجب نیست؛ در نتیجه مخالفت زن در برابر مطالبات غیر متعارف موجب نشوز و سقوط نفقه نخواهد شد.

واژگان کلیدی: نفقه، تمکین، استمتاع، غیر متعارف، نشوز، قاعده لاضرر.

---

۱. استاد و پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعة‌الزهراﷺ. zmparchavi@gmail.com

مقدمه

آیین مقدس اسلام ریاست خانواده را بر عهده مرد قرار داده و زن را ملزم به اطاعت از او کرده است. یکی از مصادیق بلکه مهم‌ترین مصداق این اطاعت، حق تمکین است که به دو صورت متعارف و غیرمتعارف تقسیم می‌شود. درباره تمکین متعارف بحثی وجود ندارد و بر زن واجب است در صورت عدم مانع عقلی و شرعی تمکین کند، اما امروزه با توجه به تهاجم فرهنگی و مسائلی که در فضاهای مجازی منتشر می‌شود؛ برخی مردان از همسرانشان تمکین‌های غیرمتعارف را مطالبه می‌کنند و اجابت برخی از این موارد، برای زن همراه با ضرر و یا تحمل مشقت است. سؤالی که در این زمینه مطرح می‌شود، این است که آیا الزام زن به اطاعت از شوهر، مطلق است؟ آیا در مورد هر استمتاعی، زن باید مطیع خواست شوهر باشد و بدون هیچ قید و شرطی خواسته او را اجابت کند؟ از آنجاکه یکی از مصادیق بارز در استمتاع غیرمتعارف تمکین از راه دبر است، اگر جوانب این مسئله به خوبی روشن شود؛ حکم سایر موارد غیرمتعارف نیز روشن خواهد شد.

درباره وطی در دبر زن، در کتب عامه و خاصه این مسئله مورد بحث بوده است و در کلمات فقها و در کیفیت استدلال به آیات و روایات اختلاف نظر دیده می‌شود. افزون بر آن در مورد تمکین زن از این راه نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی قائل به وجوب تمکین هستند و در صورت عدم تمکین زن را ناشزه می‌دانند و در مقابل برخی دیگر تمکین از این راه واجب ندانسته‌اند. برای روشن شدن ابعاد این مسئله بعد از بیان معنای تمکین و اقوال فقها، ادله هر قول را مورد بررسی قرار می‌دهیم و به جمع‌بندی مطالب می‌پردازیم.

مفهوم‌شناسی

یکی از واژه‌های پرکاربرد در تحقیق حاضر، واژه تمکین و استمتاع است. از این‌رو ابتدا این دو واژه را از نظر لغت و اصطلاح مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. تمکین

تمکین در لغت به معنای إزالة الموانع (حمیری، ۱۴۲۰، ج۹، ص۶۳۶۱) و در اصطلاح به این معناست که زن برای استمتاع، خود را در اختیار شوهر قرار دهد و استمتاع شوهر از خود را ـ جز در موارد وجود مانع عقلی یا شرعی ـ محدود به زمان یا مکان و یا کیفیت خاصی نکند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ج۲، ص۶۳۳).

۲. استمتاع

استمتاع در لغت به معنای لذت جنسی بردن و در اصطلاح به معنای لذت جنسی بردن از راه مشروع یا نامشروع از طریق آمیزش، بوسیدن، نگاه کردن، لمس نمودن و مانند این‌هاست (همان، ج۱، ص۴۵۵). در این مقاله منظور از استمتاعات متعارف، وطی از راه قُبُل، بوسیدن، لمس کردن و نگاه کردن است و مراد از استمتاعات غیرمتعارف مواردی است که در میان عرف مردم رایج نیست؛ مانند وطی در دبر، وطی از راه دهان و....

اقوال فقها در زمینه تمکین غیرمتعارف

برخی علما از جمله صاحب شرائع قائل به وجوب تمکین زوجه از راه غیرمتعارف هستند. ایشان برای وجوب نفقه زوجه دو شرط را ذکر می‌کند و می‌فرماید: نخستین شرط برای وجوب نفقه، این است که عقد دائم باشد؛ زیرا در عقد انقطاعی نفقه بر زوج واجب نیست. شرط دوم آن است که زوجه در همه اموری که در استمتاعات زوج دخیل است، به طور کامل تمکین کند و در هیچ زمان یا مکانی مانع وی نشود. بنابراین اگر در یك زمان خاص یا یك مکان خاص از استمتاعات او ممانعت کند، شرط لازم و تمکین کامل حاصل و قهراً نفقه نیز واجب نمی‌شود (حلی، ۱۴۰۸، ج۲، ص۳۴۷).

مرحوم شهید ثانی نیز در مسالك مکان در اینجا را به بدن نیز تعمیم داده و فرموده است: ممکن است بذل نفس به هر شکلی که زوج خواهان آن باشد، در تحقق تمکین مدخلیت داشته باشد: «المراد تخلية الزوجة بين نفسها و بين الزوج بحيث لا تخصّ بالتخلية موضعا ـ كبيتها و بلدها ـ دون آخر، بل في كلّ مكان أراده الزوج ممّا يصلح للاستمتاع بحسب حالها و كذلك الزمان و يمكن أن يريد بالمكان ما يعمّ البدن كالقبل و غيره ممّا يسوغ فيه الاستمتاع و كلاهما معتبر في التمكين و إن كان الأول أظهر في المراد» (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج۸، ص۴۴۰).

در مقابل گروهی دیگر از فقها قائلند که تمکین از راه دبر بر زن واجب نیست و با عدم تمکین، نشوز محقق نمی‌شود. از نظر مرحوم خویی رحمه‌الله برخی فقها عدم تمکین از راه دبر را سبب نشوز می‌دانند؛ در حالی که دلیلی برای وجوب تمکین در این زمینه وجود ندارد تا ترک آن موجب نشوز باشد: «ذكر بعض الفقهاء ممن قال بالجواز، أنّه يتحقق النشوز بعدم تمكين الزوجة من وطئها دبراً، و هو مشكل بل ممنوع لعدم الدليل على وجوب تمكينها في كل ما هو جائز من أنواع الاستمتاعات حتى يكون تركه نشوزاً» (خویی، ۱۴۱۸، ج۳۲، ص۱۱۰).

برخی دیگر از فقها در بحث وجوب نفقه زن بر مرد، عدم نشوز را مطرح کردند و در مورد مطالبات غیرمتعارف بحثی را مطرح نکردند. برای مثال محقق حلی در المختصر النافع آورده است: «فیشترط في وجوب نفقتها شرطان (العقد الدائم، فلا نفقة لمستمتع بها و التمکین الکامل فلا نفقة لناشزة و لو امتنعت لعذر شرعي لم تسقط کالمرض و الحیض و فعل الواجب) (حلی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۹۵)؛ وجوب نفقه مشروط به دو شرط است: عقد دائم باشد؛ بنابراین در عقد موقت نفقه وجود ندارد. تمکین کامل صورت پذیرد؛ بنابراین زن ناشزه نفقه ندارد. اگر زن از تمکین به دلیل عذر شرعی، بیماری و یا حیض بودن ممانعت کند، نفقه او ساقط نمی‌شود».

۱. ادله موافقین

استمتاع زوج از راه‌های غیرمتعارف، مصادیق متفاوتی دارد. یکی از مصادیق بارز آن، وطی در دبر است. وطی در دبر شامل زمان حیض و غیرحیض است که علما نظرات متفاوتی را در این زمینه مطرح کرده‌اند و در رساله‌های عملیه آمده است (ر.ک: یزدی، ۱۴۱۹، ج۵، ص۵۰۳). از آنجاکه این مقاله در صدد بررسی تمکین از دبر زن غیرحائض است، به ادله وطی در دبر در حال حیض نمی‌پردازیم.

همان‌گونه که اشاره شد، برخی بزرگان قائل به وجوب تمکین از راه دبر هستند و ادله‌ای را برای اثبات این مطلب ارائه کرده‌اند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف) آیات قران

۱. آیه ۲۲۲ سوره بقره

خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾؛ «تو را از حیض زنان می‌پرسند، بگو حیض رنجی است. پس در ایام حیض از آنان دوری گزینید و به آن‌ها نزدیك مشوید تا پاك شوند و چون پاك شدند، از آنجاکه خدا فرمان داده است با ایشان نزدیکی کنید. هر آینه خدا توبه‌کنندگان و پاکیزگان را دوست دارد».

استدلال مجوزین به آیه شریفه

در بخشی از آیه آمده ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾؛ «از زنان در حال حیض کناره‌گیری کنید». محیض در اینجا یا به معنای مصدری و یا اسم مکان است. اگر مراد از محیض در

آیه شـریفه معنای مصدری باشـد، باید تقدیر زمان بشـود؛ والا اینکه بفرماید در خونریزی از زنـان اجتنـاب کنید، صحیح نیسـت، ولـی اگر معنای مکانی مراد باشـد؛ تقدیر لازم نیسـت. آیـت‌الله شـبیری در این زمینـه می‌گوید: «محقـق در کتاب معتبر و صاحب مـدارك در کتاب مـدارك و نهایـة المرام عدم تقدیـر را ترجیح داده‌اند؛ چون تقدیر خلاف اصل اسـت. پس در صورت عدم تقدیر، معنای آیه این اسـت که از زنان در محل حیض اجتناب کنید. بنابراین مفهومش این اسـت که اجتناب از غیر قُبل در حال حیض لازم نیسـت و اگر در حال حیض نهـی از غیـر قُبُل نباشـد، بـه طریق اولـی در عدم حیض نیز نهـی وجود ندارد و جایز اسـت» (زنجانی، ۱۴۱۹، ج۴، ص۱۰۷۱).

۲. آیه ۲۲۳ سوره بقره

﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ «زنانتان کشـتزار شما هسـتند. هر جا که خواهید، به کشـتزار خود درآیید و برای خویش از پیش چیزی فرسـتید و از خدا بترسـید و بدانید که به نزد او خواهید شد و مؤمنان را بشارت ده».

استدلال به آیه شریفه

بـا تأمـل در آیـه ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾، این نتیجه به دسـت می‌آید کـه «أَنّی» در مکان استعمال شده است و مراد «هر کجا» است که شامل دبر نیز می‌شود. بنابراین وطی در دبر زن جایز است (همان، ص۱۰۷۱).

۳. استدلال به آیات مربوط به قوم لوط برای جواز وطی در دبر

﴿قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ * قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾ (هود، ۷۸ و ۷۹)؛ «و قومش شتابان نزد او آمدند و آنان پیش از این مرتکب کارهای زشـت می‌شـدند. لوط گفت: ای قوم من! این‌ها دختران من هسـتند. برای شـما پاکیزه‌ترند. از خدا بترسـید و مرا در برابر میهمانانم خجل مکنید. آیا مـرد خردمندی در میان شـما نیسـت؟ گفتند: تو خود می‌دانی که مـا را به دختران تو نیازی نیست و نیز می‌دانی که چه می‌خواهیم».

﴿وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ * قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ * وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ * قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ * قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ (حجر:۷۱ـ۶۷)؛ «اهل شهر شادی‌کنان آمدند.

گفت: اینان مهمانان منند، مرا رسوا مکنید. از خداوند بترسید و مرا شرمسار مسازید. گفتند: مگر تو را از مردم منع نکرده بودیم؟ گفت: اگر قصدی دارید، اینك دختران من هستند».

﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ * وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ (شعراء: ۱۶۶)؛ «چرا از میان مردم جهان با نران می‌آمیزید و همسرانی را که پروردگارتان برایتان آفریده است، ترك می‌گویید؟ نه؛ شما مردمی متجاوز هستید».

تقریب استدلال به آیات فوق

تقریب استدلال به این آیات نیز چنین است که لوط ﷺ به قوم خود می‌گوید آن هدفی که شما از این میهمانانِ مردِ من می‌خواهید، از دختران من نیز قابل حصول است. روشن است که قوم لوط به دنبال چه چیزی بودند و لوط ﷺ می‌فرماید آن عمل (وطی در دبر) با زنان هم شدنی است و خداوند زن را برای شما آفریده است و این خواسته شما توسط زنان هم برآورده می‌شود (زنجانی، ۱۴۱۹، ج۴، ص۱۰۹۰).

در مجموع می‌توان گفت که فقرات مختلف این آیات، نشان‌دهنده این است که وطی در دبر زن جایز است.

ب) روایات

کسانی که قائل به جواز وطی در دبر هستند، افزون بر آیات قرآن کریم به روایات نیز استناد کرده‌اند.

۱. صحیحهٔ صفوان

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ سَمِعْتُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى يَقُولُ قُلْتُ لِلرِّضَا ﷺ إِنَّ رَجُلاً مِنْ مَوَالِيكَ أَمَرَنِي أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ هَابَكَ وَ اسْتَحْيَا مِنْكَ أَنْ يَسْأَلَكَ قَالَ وَ مَا هِيَ قُلْتُ الرَّجُلُ يَأْتِي امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا قَالَ ذَلِكَ لَهُ قَالَ قُلْتُ لَهُ فَأَنْتَ تَفْعَلُ قَالَ إِنَّا لا نَفْعَلُ ذَلِكَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۵۴۰)؛ راوی به امام رضا ﷺ می‌گوید مردی از موالیان شما به من گفت تا سؤالی از شما بپرسم و خودش از شما خجالت می‌کشد و حیا می‌کند. حضرت فرمود: سؤال چیست؟ عرض کرد: مردی با همسرش از راه دُبُر نزدیکی کرد. حضرت فرمود: برای اوست. راوی پرسید: شما هم این کار را می‌کنید؟ حضرت پاسخ داد: نه؛ من این کار را نمی‌کنم».

استدلال به روایت

حضرت در پاسخ به این مرد فرمود: «ذلک له؛ برای اوست». این جمله نشان‌دهنده جواز وطی در دبر است. در ادامه حضرت فرمود: «إِنَّا لا نَفْعَلُ ذَلِكَ؛ من این کار را انجام

نمی‌دهم»، از این جمله حرمت مشخص نمی‌شود (زنجانی، ۱۴۱۹، ج۴، ص۱۰۹۰).

۲. صحیحهٔ ابن‌یقطین

«وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ وَ عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاالْحَسَنِ الرِّضَا ﷺ عَنْ إِتْيَانِ الرَّجُلِ الْمَرْأَةَ مِنْ خَلْفِهَا فَقَالَ أَحَلَّتْهَا آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ قَوْلُ لُوطٍ هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ وَ قَدْ عَلِمَ أَنَّهُمْ لا يُرِيدُونَ الْفَرْجَ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۲۰، ص۱۴۶)؛ راوی می‌گوید از امام رضا ﷺ درباره نزدیکی مرد با همسرش از دُبُر سؤال پرسیدم. حضرت فرمود: آیه‌ای از کتاب خداوند آن را حلال کرده است (لوط به آن‌ها گفت این‌ها دختران من هستند و برای شما پاکیزه‌اند) و می‌دانست که آنان خواهان نزدیکی از قُبُل نیستند». بنا براین طبق این روایت، نزدیکی از وطی از دُبُر جایز است.

۳. موثقهٔ عبدالله بن أبی‌یعفور

«وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ أَبِي‌يَعْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دُبُرِهَا قَالَ لا بَأْسَ إِذَا رَضِيَتْ قُلْتُ فَأَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ قَالَ هَذَا فِي طَلَبِ الْوَلَدِ فَاطْلُبُوا الْوَلَدَ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ (همان)؛ راوی می‌گوید از امام صادق ﷺ درباره وطی از دبر همسر پرسیدم، حضرت فرمود: اگر زن راضی باشد، اشکالی ندارد. پرسیدم از کجا می‌گویید؟ فرمود: قول خداوند که فرمود ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾؛ نزدیکی از راهی که خدا امر کرده است، برای طلب فرزند است و خداوند در جای دیگر می‌فرماید زنان کشتزار شمایند و از هر جا که خواهید، به کشتزار خود در آیید».

با توجه به اینکه حضرت فرمود با توجه به رضایت همسر اشکالی ندارد، وطی در دبر زن جایز است.

۴. موثقه دیگر از عبدالله بن ابی‌یعفور

«وَ عَنْهُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حُكَيْمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ‌أَبِي‌يَعْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دُبُرِهَا قَالَ لا بَأْسَ بِهِ (همان، ص۱۴۷)؛ از امام صادق ﷺ درباره وطی مرد در دبر همسرش سؤال پرسیده شد و حضرت فرمود اشکالی ندارد».

۵. روایت ابن‌فضال

«وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ ﷺ وَ

أَخْبَرَنِي مَنْ سَأَلَهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَ فِي الْبَيْتِ جَمَاعَةٌ فَقَالَ لِي وَ رَفَعَ صَوْتَهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَلَّفَ مَمْلُوكَهُ مَا لا يُطِيقُ فَلْيُعِنْهُ (فليبيعه) ثُمَّ نَظَرَ فِي وَجْهِ أَهْلِ الْبَيْتِ ثُمَّ أَصْغَى إِلَيَّ فَقَالَ لا بَأْسَ بِهِ (همان، ص۱۲۶)؛ راوی می‌گوید از امام صادق ﷺ درباره وطی از آن محل پرسیدم، در حالی که جماعتی در اتاق نشسته بودند و حضرت صدای خود را بلند کرد و فرمود: رسول خدا ﷺ فرمود: اگر کسی مملوکش را در چیزی که طاقت ندارد، به زحمت و تکلف بیاندازد؛ باید او را لعنت کرد (باید او را بفروشد). سپس به افراد اتاق نگاه انداخت و فرمود: به حرف من گوش کن، اشکالی ندارد». در این روایت نیز «لا باس» به جواز اشاره دارد (زنجانی، ۱۴۱۹، ج۴، ص۱۰۹۰).

از مجموع این آیات و روایات، چنین به دست می‌آید که وطی در دبر زن حرام نیست.

۲. ادله مخالفین

الف) آیات قرآن

مخالفین وطی از راه دبر نیز برای اثبات ادعای خود ادله‌ای را بیان کرده‌اند:

آیه محیض

یکی از ادله حرمت وطی در دبر، آیه شریفه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...﴾ است که در فرازهایی از آیه شریفه بر حرمت وطی استدلال شده است: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (بقره: ۲۲۲)؛ «تو را از حیض زنان می‌پرسند، بگو: حیض رنجی است. پس در ایام حیض از آنان دوری گزینید و به آن‌ها نزدیك مشوید تا پاك شوند».

این آیه شریفه دستور اعتزال از حائض داده و علت آن را «اذی بودن» بیان داشته است. اذی یعنی قذر و چون قذارتِ محل غائط بیشتر از قذارتِ موضع دم در زمان حیض است؛ بنابراین اعتزال از محل غایط لازم است، خواه در حال طهر باشد یا حیض (زنجانی، ۱۴۱۹، ج۴، ص۱۰۹۴).

﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾؛ «و چون پاك شدند، از آنجا که خدا فرمان داده است با ایشان نزدیکی کنید». آیه می‌فرماید پس از پاکی از راه‌هایی که خداوند دستور داده است، مقاربت کنید. منظور از امر و دستور الهی چیست؟ امری که در صدر آیه شریفه آمده است: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾، امر به اعتزال مربوط به خصوص محیض و محل دم است؛ یعنی پس از پاکی دیگر اجتناب از محل دم لازم نیست؛ پس اجتناب از غیر موضوع دم لازم است (همان).

ب) روایت

کسانی که قائل به حرمت وطی از دبر هستند، افزون بر آیات به صحیحه معمر بن خلاد نیز استناد کرده‌اند که به شرح زیر است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى) عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلاَّدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُوالْحَسَنِ ﷺ أَيَّ شَيْءٍ يَقُولُونَ فِي إِتْيَانِ النِّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَ قُلْتُ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ لا يَرَوْنَ بِهِ بَأْساً فَقَالَ إِنَّ الْيَهُودَ كَانَتْ تَقُولُ إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ مِنْ خَلْفِهَا خَرَجَ وَلَدُهُ أَحْوَلَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَ نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ قُدَّامٍ خِلافاً لِقَوْلِ الْيَهُودِ وَ لَمْ يَعْنِ فِي أَدْبَارِهِنَّ (عاملی، ۱۴۰۹، ج۲۰، ص۱۴۱)؛ راوی می‌گوید امام ﷺ به من فرمود: در مورد رابطه با زنان از راه دبر چه می‌گویید؟ گفتم: خبر رسید به من که اهل مدینه اشکالی در این کار نمی‌بینند. حضرت فرمودند: یهود می‌گویند اگر کسی با همسرش از راه دبر نزدیکی کند، فرزندش احول (نوعی مشکل در چشم) می‌شود. پس خداوند این آیه را نازل کرد که زنان شما کشتزار شمایند، از هر جا که می‌خواهید با آنان آمیزش کنید. از پشت یا جلو بر خلاف قول یهود و منظورش پشت سر آن‌ها نبود».

مرحوم آقای خویی ﷺ می‌فرماید در این روایت امام ﷺ قول اهل مدینه را که درباره وطی در دبر گفته بودند «لا بأس» رد می‌کند، در نتیجه امام ﷺ اثبات بأس در این کار کرده است که معنای آن حرمت است (خویی، ۱۴۱۸، ج۳۲، ص۱۰۹).

بررسی ادله مجوزین و مانعین

با توجه به ادله مجوزین و مانعین، بین روایات مجوزه و صحیحه معمر بن خلاد، تعارض وجود دارد. درباره نحوه جمع بین صحیحه معمر بن خلاد که ممکن است از آن حرمت استظهار شود، با روایات مجوّزه، راه‌حل‌هایی بیان شده است. آیت‌الله خویی ﷺ می‌فرماید: این روایت با روایات متقدم که جواز این کار را ثابت می‌کند، متعارض است و این دو دسته جمع عرفی ندارند و نمی‌توان روایت معمر بن خلاد را حمل بر کراهت کرد؛ زیرا میزان برای جمع عرفی این است که دو روایت را بتوان با هم در یک جمله جمع کرد و تناقض و تهافت فهمیده نشود و این ملاک در مقام موجود نیست؛ زیرا نمی‌توان «لا بأس به» و «به بأس» را در یک جمله جمع کرد. بنابراین پس از عدم امکان جمع عرفی باید به کتاب مراجعه و به مقتضای آیه شریفه ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ حکم به حرمت کرد، ولی در مقام راه‌حل دیگری وجود دارد که تعارض را برطرف و رجوع به کتاب را منتفی می‌کند و آن، صحیحه

ابن‌أبی‌یعفور است که بین صورت رضا و عدم رضای زن تفصیل داده است. این روایت شاهد جمع دو دسته روایات متعارض است. بنابراین مشکل تعارض برطرف می‌شود (همان، ص۱۱۰).

آیت‌الله زنجانی در جواب آیت‌الله خویی می‌فرماید: نکته اول فرمایش ایشان صحیح به نظر می‌رسد، ولی هیچ یک از نکات دیگر صحیح نیست. ایشان می‌فرمایند که برای جمع عرفی باید دو روایت را با هم متصل ساخت، اگر یکی جنبه قرینیت برای دیگری پیدا کرد؛ جمع عرفی صحیح است، ولی اگر با جمع آن دو تعارض صدر و ذیل پیش آمد؛ جمع عرفی ناتمام است. ایشان این ملاك را در اینجا و در بحث‌های بسیار دیگر ذکر کرده‌اند که مبنای درستی نیست؛ زیرا گاه دو کلام در دو موقف گفته می‌شود که هر یك در جای خود صحیح است و هیچ‌گونه تهافت و تعارضی بین آن دو وجود ندارد، ولی نمی‌توان آن دو را در یك کلام جمع نمود؛ چون کلام واحد، دو موقف مختلف نمی‌پذیرد.

بنابراین ملاك که چون «لا بأس» و «فیه بأس» را نمی‌توان در یك کلام جمع کرد، جمع عرفی ممکن نیست و باید به اخبار علاجیه رجوع کرد و در نتیجه به آیات قرآن تمسك جست، ناتمام است. آیت‌الله زنجانی اشکالات دیگری را هم مطرح کرده است که در کتاب النکاح ایشان آمده است (ر.ک: زنجانی، ۱۴۱۹، ج۴، ص۱۱۲۲).

افزون بر نظر آیت‌الله خویی ﷺ درباره جمع بین صحیحه معمر بن خلاد با روایات مجوّزه، راه‌حل‌های دیگری بیان شده است که آیت‌الله زنجانی مطرح کرده و مورد مناقشه قرار داده است.

الف) راه جمع اول (جمع شیخ طوسی ﷺ)

یك راه جمع میان آن‌ها که مرحوم شیخ طوسی ﷺ بیان کرده است، آن است که اساساً میان این روایت با روایات دیگر تنافی وجود ندارد؛ زیرا این روایت در صدد تفسیر آیه شریفه و تبیین مراد آن است و آیه را در ردّ یهود دانسته است، اما نسبت به این مسئله که آیا وطی در دبر ثبوتاً جایز است یا نه؟ ساکت است. از این‌رو با اثبات جواز از روایات دیگر هیچ‌گونه تعارض و تنافی میان این روایت و آن احادیث ایجاد نمی‌شود.

نقد راه جمع اول

چنین استظهاری از حدیث معمّر بن خلاد بسیار مستبعد است؛ زیرا از صدر و ذیل روایت به روشنی معلوم است که موضوع مورد بحث ما در این روایت مطرح شده است.

افـزون بـر اینکـه کلام حضـرت در ردّ نظر اهل مدینه یعنـی مالك، فقیه مدینه اسـت که برای جواز به همین آیه ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ...﴾ استدلال می‌کرده است و بعید است که گفته شود حضرت می‌خواسته است با قبول مدّعای وی تنها مدرك استدلال او را مردود بشمارد؛ بلکه ظاهر روایت آن اسـت که امام علیه‌السلام در مقام ردّ مدعای اهل مدینه با ایجاد خدشـه در مسـتند آن بوده است (همان، ص۱۱۳۳).

ب) راه جمع دوم (مرحوم نراقی رحمه‌الله)

مرحـوم نراقـی در مسـتند روایـت معمّر بـن خلاد را حمل بـر تقیّه کرده وگفته اسـت این روایت در مقام تقیه صادر شده است.

نقد راه جمع دوم

حمل روایت بر تقیه نیز بسیار مستبعد است؛ زیرا تقیه در مقام اضطرار مطرح می‌شود و در اینجـا اضطـراری در کار نبوده اسـت؛ زیرا حضرت ابتدائاً مطلـب را مطرح می‌کند و مورد بحث و سؤال قرار می‌دهند و کسی از آن حضرت سؤال نکرده بوده است تا الزامی برای طرح مطلب حاصل شده باشد. در این صورت با فرض عدم اضطرار، مجوزی برای ایجاد مقدمات مطلبـی خـلاف واقع (بـه عنوان ثانـوی) وجود نخواهد داشـت. بنابراین مجالـی برای حمل روایـت بـر تقیه یا عناوین ثانویـه دیگر وجود ندارد. به نظر آیت‌الله زنجانی میان روایات مزبور به دو صورت می‌توان جمع کرد:

ج) راه جمع سوم (روایت معمّر بر اصل مبغوضیت دلالت دارد، نه بر حرمت)

روایـات متعـددی که وطی در دبر را تجویز کرده اسـت، دال بر اصل ترخیص آن اسـت و در واقع این توهم را که فعل مزبور مانند لواط از محرمات ذاتی باشد، رد می‌کند و در فتاوای فقها نیز حرام ذاتی قلمداد نشده است، ولی این نکته با نفی کراهت آن ملازمه ندارد و ممکن اسـت ثبوتـاً مکروه باشـد. از سـوی دیگر حدیث معمر بـن خلاد نظر پیروان مالـك را که حتی آن را مکروه هم نمی‌دانستند، مردود دانسته و گفته است این آیه اصلاً به مطلب مزبور ناظر نیست. همچنین به موجب این حدیث این نظرِ آنان را که خواسته‌اند از آن بالمره نفی بأس کنند، مباح بشـمارند؛ نادرسـت قلمداد شـده اسـت؛ زیرا مراد اهل مدینه از «لا بأس» ظاهراً نفـی بـأس به طور کلی اسـت؛ به طوری کـه حرمت و کراهت هر دو نفی می‌شـود. پس روایت معمّر بر اصل مبغوضیت دلالت می‌کند، نه حرمت؛ پس منافاتی با ادله جواز ندارد. بنابراین

می‌توان میان این ادله چنین جمع کرد که وطی در دبر حرمت ذاتی ندارد، ولی کراهت دارد (همان، ص۱۱۳۴).

د) راه جمع چهارم

از ادله مجوزه استفاده جواز می‌شود؛ یعنی استفاده می‌شود که ذاتاً جایز است، ولی آیا جزء حقوق شوهر بر زن به شمار می‌رود و در نتیجه جلب رضایت زن لازم نیست؛ چنانکه وطی در موضع دم یا سایر استمتاعات مانند تقبیل، همخوابگی و... این چنین است یا آنکه از حقوق شوهر نیست و در نتیجه رضایت زن شرط است؟ از روایت معمّر بن خلاد بر می‌آید که مالك و اهل مدینه از آیه شریفه چنین استظهار می‌کرده‌اند که شوهر اختیار تام دارد و رضایت زن شرط نیست؛ یعنی از حقوق شوهر به شمار می‌رود (مانند وطی در فرج). حضرت فرموده است این استظهار نادرست است و آیه اصلاً مربوط به اثبات حق بودن آن برای شوهر نیست و بنا بر روایات از جمله همین روایت، حق بودن آن برای شوهر نفی شده است. به بیان دیگر مراد از نفی بأس از سوی پیروان مالك، عدم بأس به طور مطلق است؛ چه زن راضی باشد و چه نباشد. حضرت این مبنا را مردود شمرده و استناد به آیه شریفه را هم نادرست دانسته است. بر این اساس به موجب این روایت از آنجا که وطی در دبر (بر خلاف سایر استماعات) از حقوق شوهر به شمار نمی‌رود، تنها در صورتی جایز است که رضایت زن تحصیل شده باشد. بنابراین راه‌حل، نتیجه و حاصل مبنای ما با مبنای مرحوم آقای خویی رحمه‌الله یکسان می‌شود؛ هر چند دلیل تقریب و نحوه استدلال ما با ایشان متفاوت است (همان، ص۱۱۳۵).

با توجه به راه‌حل‌هایی که برای جمع مطرح شد، بر فرض پذیرش عدم حرمت، حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا تمکین از این راه بر زوجه واجب است و در صورت عدم تمکین، ناشزه محسوب می‌شود؟

در پاسخ باید گفت: ادله نفی «جعل احکام حرجی» مانند آیه مبارکه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج: ۷۸) و نیز دلیل نبوی نفی احکام ضرری در دین، یعنی «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۱۷، ص۳۴۱) بر جمیع ادله احکام اولیه حکومت دارد؛ یعنی فعلیت یافتن هر حکمی از احکام اولیه در حق هر یک از مکلفان، مشروط بر آن است که پیرو آن حرجی یا ضرری متوجه مکلف نشود. پس جواز هر استماعی از زوجه نیز مشروط بر آن

است که ضرری یا حرجی از آن متوجه زوجه نشود؛ در حالی که تمکین از راه دبر مشکلات جسمی بسیاری نظیر شقاق مقعد، عفونت‌های مقاربتی، درد و خونریزی، آسیب به رکتوم، هموروئید، بیماری التهابی روده، بی‌اختیاری دفع و انتقال بیماری‌های روده به رحم و... و حتی مشکلات روحی را برای زن به همراه دارد (کلینیک زخم، «عوارض رابطه مقعدی چیست؟ نزدیکی از پشت و حاملگی»، ۱۴۰۳/۰۴/۱۷).

افزون بر این در برخی روایات از تضییع زوجه منع شده است؛ برای مثال صحیحه سکونی از امام صادق ﷺ که فرمود: «رسول خدا ﷺ فرمود: انما المرأه لعبه من اتخذها فلا یضیعها؛ زن برای شوهرش لعبت (وسیله‌ای برای شادی و تفریح او) است؛ پس اگر کسی ازدواج کرد، نباید زوجه خویش را ضایع کند (کلینی، ۱۴۲۹، ج۱۱، ص۱۶۹)، در حالی که وارد ساختن ضرر یا در مضیقه قرار دادن زن در استمتاع از وی، مصداق تضییع اوست» (همان، ج۱۴، ص۱۱۹). در روایت دیگری نیز آمده است: «عبدالله بن ابی‌یعفور قال: سألت اباعبدالله ﷺ عن الرجل یأتي المرأه في دبرها قال لا باس اذا رضیت قلت: فأین قول الله عزوجل فَأْتُوهُنَّ مِن حَیثُ أَمَرَكُمُ اللهُ. قال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حیث امرکم الله (همان، ص۱۰۳)؛ عبدالله بن ابی‌یعفور می‌گوید: از امام صادق ﷺ درباره مردی که با زن خود در دبر او نزدیکی می‌کند، پرسیدم، فرمودند: اگر زن راضی باشد، اشکالی ندارد. گفتم: پس چگونه است قول خداوند عزوجل که با آن‌ها از آنجایی که خدا دستور داده است، نزدیک شوید. فرمودند: این قول خداوند مربوط به نزدیکی برای طلب فرزند است؛ پس فرزند را از جایی که امر فرموده است، طلب کنید».

نکته در خور توجه در این روایت، آن است که امام صادق ﷺ در آن چیزی بالاتر از ضرر و حرج را در جواز استمتاع از زوجه در «وطی در دبر» بیان می‌کند و آن، رضایت زوجه است؛ یعنی حتی اگر در «وطی در دبر» زن نه آسیبی ببیند و نه در مضیقه قرار گیرد، باز اگر راضی نباشد؛ لازم نیست که از تقاضای شوهر خویش در این خصوص تمکین کند. بنابراین عدم تمکین زوجه در این خصوص، از مصادیق نشوز او نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به ادله‌ای که مطرح شد؛ وطی در دبر زن حرام نیست، ولی لازمه آن این نیست که بر زن تمکین واجب باشد؛ زیرا ادله نفی ضرر و حرج حاکم بر ادله احکام اولیه است و تمکین زوجه نسبت به موارد غیرمتعارف از جمله دبر مشروط بر عدم ضرر و حرج زوجه است. افزون بر اینکه با توجه به روایت سکونی و عبدالله ابی یعفور اگر زن در این نوع استمتاع آسیبی نبیند و در مضیقه قرار نگیرد و باز هم اگر راضی نباشد، وظیفه ندارد که از تقاضای شوهر خویش در این خصوص تمکین کند و عدم تمکین او نیز نشوز محسوب نخواهد شد. در مورد مصادیق دیگر غیرمتعارف مثل تمکین از راه دهان و... نیز اگر زن تمکین نکرد و به این مسئله رضایت نداشت، ناشزه محسوب نمی‌شود و نفقه او ساقط نمی‌شود.

فهرست منابع

الف) کتب

۱. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، چ اول، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، چ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام

۳. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، چ اول، بیروت: دار الفکر المعاصر.

۴. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق)، کتاب نکاح، چ اول، قم: مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.

۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، بی‌جا: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چ چهارم، تهران: بی‌نا.

۷. ـــــــــ (۱۴۲۹ق)، الکافی، چ اول، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر.

۸. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۹ق)، العروة الوثقی، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۹. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۱۸ق)، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، چ ششم، قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة.

۱۰. ـــــــــ (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، چ اول، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی رحمه‌الله.

ب) سایت‌ها

https://cliniczakhm.com/complication-of-anal-sex/

نشریه داخلی انجمن فقه و اصول
سال پنجم | شماره هفتم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

واکاوی فقهی معیارهای احراز بلوغ

نفیسه شریفی[۱]

چکیده

در پژوهش حاضر بلوغ دختران و پسران مورد بررسی قرار گرفته است. هدف از این پژوهش، به دست آوردن معیارهای احراز بلوغ از منظر فقه است که با روش توصیفی ـ تحلیل و به شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است. بررسی آیات بیانگر ان است که هیچ آیه‌ای به سن مشخصی به عنوان سن بلوغ اشاره ندارد و بیشتر به تکوینی و تدریجی بودن بلوغ اشاره دارد. مشهور فقها، ملاک بلوغ دختران و پسران را سن خاصی دانسته‌اند. در این پژوهش از میان علائمی که به عنوان بلوغ دختران مطرح شده است، دو علامت حیض و سن مورد پذیرش قرار گرفته است. همان‌گونه که در پسران افزون بر سن ۱۵ سال که به عنوان سن بلوغ مورد پذیرش همه فقها قرار گرفته است، احتلام نیز نشانه دیگر مود پذیرش است؛ یعنی اگر پسری قبل از رسیدن به ۱۵سال محتلم شود، به بلوغ او حکم می‌شود. این مسئله درباره حائض شدن دختر نیز صدق می‌کند و اگر دختر قبل از رسیدن به ۹ سال (به عنوان سن بلوغ) حائض شود، می‌توان به بلوغ او حکم کرد. بنابراین اگر هر یک از شرایط گفته‌شده احراز شود، شخص بالغ است و نیازی نیست که این دو معیار با هم محقق شوند تا به بلوغ فرد حکم شود.

واژگان کلیدی: بلوغ، دختران، پسران، فقه، علائم حتمی.

---

۱. دانش پژوه سطح چهار رشته فقه واصول جامعة الزهراء ﷺ. sharifinafiseh88@gmail.com

مقدمه

سن بلوغ از جمله مسائل اختلافی میان علمای شیعه و اهل‌سنت است. مشهور میان علمای شیعه آن است که پسران در ۱۵ سالگی و دختران در ۹ سالگی بالغ می‌شوند. در مقابل نظر مشهور، نظر دیگری نیز در فقه وجود دارد که سن بلوغ شرعی دختران را ۱۳ سال در نظر گرفته‌اند، اما در مورد سن بلوغ پسران که در ۱۵ سالگی تحقق پیدا می‌کند؛ ظاهراً در میان فقهای شیعه مخالفی وجود ندارد. در پژوهش حاضر ما نیز به دنبال پاسخ به این سؤال‌های هستیم که آیا تنها سن معیار بلوغ است یا عوامل دیگری هم افزون بر سن می‌تواند معیار بلوغ باشد؟ آیا قرآن کریم اشاره صریح و روشنی به سن بلوغ دارد؟ اگر تنها سن را معیار بلوغ بدانیم و به علائم دیگر توجهی نکنیم، آیا آوردن علائم متعدد دیگر بلوغ که در روایات و احادیث به آن‌ها اشاره شده است؛ لغو نخواهد بود؟

برای دریافت پاسخ به این سؤالات، ابتدا به بررسی بلوغ از نظر لغت و اصطلاح فقهی و علوم طبیعی می‌پردازیم، سپس روایاتی را که به علائم قطعی بلوغ اشاره دارد؛ بررسی می‌کنیم و این روایات را از نظر سند و دلالت مورد واکاوی قرار می‌دهیم. این پژوهش از آن نظر ضروری است که با مشخص شدن معیار بلوغ، دختران و پسران نوبالغ از بلاتکلیفی و سرگردانی رهایی می‌یابند و با دانستن معیار بلوغ با خیال راحت می‌توانند مطمئن شوند که مکلف شده‌اند و یا هنوز تکلیف ندارند. بنابراین اگر معیار بلوغ کاملاً شفاف‌سازی شود، می‌تواند عمل به تکلیف الهی به درستی انجام شود و هر کس با دانستن اینکه بالغ شده است؛ به تکلیف بلوغ خودش عمل کند. اگر چه درباره بلوغ در منابع فقهی و غیرفقهی مباحث و مطالب جدی مطرح و بحث شده است، اما نگاه این پژوهش به مسئله کاربردی و کاملاً نگاه جدید به این بحث است.

بلوغ در لغت و اصطلاح

از نظر لغوی بلوغ کلمه‌ای عربی است که اهل لغت در معنای آن اختلاف ندارند و آن را به معنای رسیدن و درک دانسته‌اند. ابن‌منظور نیز می‌نویسد: «بلغ الصبی: احتلم و ادرک وقت التکلیف» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج۸، ص۴۱۹)؛ پسر به سن بلوغ رسیده است: او خواب احتلام دیده و به سن تکلیف رسیده است و به همین معنی است بلغت الجاریة». از نظر فیومی نیز «بلغ

الصبی احتلم و ادرک (فیومی، ۱۴۲۸، ج۱، ص۸۴)؛ پسر به سن بلوغ رسید و هوشیار شد». راغب نیز در معنی رسیدن تصرف کرده و نوشته است: «یعنی رسیدن به انتهای مقصد اعم از آنکه مکان باشد یا زمان یا امری معین و گاهی نزدیک شدن به مقصد مراد باشد؛ هر چند به آخر آن نرسد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج۱، ص۱۴۴).

با توجه به تعاریف بالا، معنای بلوغ از دیدگاه اهل لغت رسیدن و درک کردن چیزی است. در عبارات فقها نیز این معنی لغوی و متداول عرفی اکتفا شده و آن را حجت دانسته‌اند. بلوغ در اصطلاح فقها (امامیه و عامه) نیز عبارت است از پایان رسیدن دوران خردسالی که با آن زمینه رشد و شایستگی برای انجام تکالیف شرعی پیدا می‌شود؛ چنانکه گفته‌اند: «انتهاء حدّ الصغر فی الإنسان لیکون أهلاً للتکالیف الشرعیة أو هو قوّة تحدث فی الصبی یخرج بها عن حالة الطفولیة إلیه غرها (زرقانی، ۱۴۳۰، ج۵، ص۲۹۰)؛ پایان دوران کودکی در انسان برای اهلیت او در انجام تکالیف شرعی یا قدرتی است که در پسر به وجود می‌آید و به وسیله آن از حالت کودکی به جوانی می‌رسد». از نظر کاشف‌الغطا نیز «بلوغ همان رسیدن انسان به قابلیت وطی است؛ زیرا در این زمان شهوت او برانگیخته می‌شود و این اولین مرتبه صدق مردانگی در مرد و زنانگی در زن است» (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲، ج۱، ص۲۵۳).

به عبارتی بلوغ عبارت از نیرویی است که در خردسال پیدا می‌شود که با آن، از حالت خردسالی به در می‌آید. بنابراین معنای لغوی بلوغ با معنای اصطلاحی آن به هم نزدیک هستند؛ چنانکه صاحب جواهر نزدیک به همین مطلب را چنین بیان می‌کند: «بلوغ که در لغت رسیدن است، آن است که انسان به حد احتلام و نکاح برسد... پس بلوغ کمال طبیعی برای انسان است که نسل انسان با آن حفظ می‌شود و عقل انسان با آن قوت می‌یابد. این بلوغ گذر انسان از دوره طفولیت و رسیدن به دوران کمال و رسیدن به حد زنان و مردان است؛ از این رو هر گاه در زمان مناسب احتلام تحقق پیدا کند، بلوغ حاصل می‌شود و نیاز به بیان شرع ندارد؛ چون بلوغ از امور طبیعی است که هم در لغت و هم در عرف شناخته شده است و از موضوعات شرعی که باید با بیان شارع روشن شود؛ مانند اسامی عبادات نیست... و روشن است که هر گاه پسر محتلم شود، بالغ و از دوران طفولیت خارج و داخل در دوران رجولیت و مردانگی می‌شود. همچنین دختر هنگامی که حیض بیند، او زنی مانند سایر زنان می‌شود. هنگام حصول اشتباه و شك برای تعیین سنی که بلوغ با آن حاصل می‌شود، باید

به شـرع رجوع شـود؛ اما مانند احتلام و حیض و بارداری و غیر آنکه نشـانه‌های غیراختلافی برای صدق بلوغ از نگاه لغت و عرف ولو به خاطر تلازم بین این نشانه‌ها و بلوغ است، نیازی به مراجعه به شرع نیست» (نجفی، ۱۴۱۴، ج۲۶، ص۴ و ۵).

اگر چه ایشـان و مشـهور فقها هنگام حصول اشـتباه و شـك برای تعیین سنی که بلوغ با آن حاصل می‌شـود، تعیین سـن را از محدوده عرف و لغت خارج و به عهده شـارع می‌نهند؛ از این‌رو صاحب جواهر در ادامه بحث لغوی به این نکته اشاره می‌کند: «نعم یرجع إلی الشرع فی مبدء السن الذی یحصل به البلوغ مثلا إذا حصل فیه الاشتباه؛ بله، برای مثال اگر در تشخیص سـن بلوغ ابهامی وجود داشـته باشد، بر عهده شرع است» (نجفی، ۱۴۱۴، ج۲۶، ص۵). در واقع تعیین سنی که نوعاً دختران در آن خون حیض می‌بینند و پسران محتلم می‌شوند، از سوی قانون‌گذار ضرورت دارد و در شک باید به شارع رجوع کرد.

بلوغ یک امر تکوینی است

«بلوغ (سـن مسـئولیت) امری تکوینی و طبیعی است، نه تشریعی و تعبدی؛ از این‌رو در فراینـد رشـد طبیعـی ظهور پیدا می‌کنـد. در قرآن کریم به سـن خاصی در تحقق بلوغ اشـاره نشـده اسـت و فقط به معیارهایی همانند «بلوغ اشـد»، «بلوغ نکاح» و «بلوغ حلم» اشـاره شـده اسـت، ولی نه به عنوان تنها معیار بلکه به عنوان یکی از طرق تحقق بلوغ مطرح شـده است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۶، ص۳۷).

در پژوهش حاضر با توجه به تکوینی و طبیعی بودن بلوغ و با استناد به سنت و روایت، به این نکته اشاره شده است که همان‌گونه که در پسران افزون بر سن ۱۵ سال که به عنوان سـن بلـوغ مـورد پذیـرش همه فقها قرار گرفته اسـت؛ اگر پسـری قبل از رسـیدن به ۱۵ سـال محتلـم شـود، بـه بلوغ او حکم می‌شـود. این مسـئله درباره حائض شـدن دختـر نیز صدق می‌کنـد و دختـر افـزون بر رسـیدن به سـن ۹ سـال (که به عنـوان یک اصل پذیرفته‌شـده در فقه امامیه مطرح شـده و فقه شـیعه بر آن اسـتقرار یافته اسـت) اگر قبل از آن حائض شـود، می‌تـوان بـه بلوغ او حکم کرد. شایسـته اسـت که قبـل از مراجعه به آیـات و احادیث، به نظر علما و کارشناسان فن در این‌باره رجوع کنیم و سپس به بررسی مباحث فقهی بپردازیم.

«دانشـمندان و متخصصـان فیزیولـوژی بر ایـن عقیده‌اند که اگر انسـان به حد خاصی از رشـد جسـمی و جنسـی رسـید، دگرگونی‌های مختلفی در بدن او رخ می‌دهد. البته رشـد

جسمی و جنسی انسان ارتباطی به کمال عقلی او ندارد؛ چون دیوانه و سفیه هم رشد جسمی و جنسی دارند. بنابراین لازمه رشد جسمی، رشد عقلی نیست. رشد جسمی و جنسی عبارت از دگرگونی‌ها و تغییراتی است که در بدن رخ می‌دهد و دانشمندان فیزیولوژی از آن به بلوغ جسمی و جنسی تعبیر می‌کنند. فقهای شیعه همچون صاحب جواهر نیز در مقام تبیین بلوغ، آن را به معنای رشد جسمی و جنسی در نظر می‌گیرند و به عبارتی اعتقاد دارند بلوغ، یک امر تکوینی و واقعی است که در بدن انسان رخ می‌دهد. بلوغ امری تعبدی نیست که قانونگذار اسلام مسلمان‌ها را متعبد کرده باشد که هر گاه سن شما به فلان حد رسید، بالغ می‌شوید... بلکه عواملی همچون تغذیه، وراثت، آب و هوا، عوامل محیطی مانند صدا و بینایی و نابینایی در بلوغ تأثیر می‌گذارد. از همین‌روست که بلوغ دختران و پسران در سن‌های مختلف گزارش شده است. بنا بر اوضاع و شرایط دختران گاه در ۹ سالگی، گاه در ۱۰ سالگی و حتی گاه در ۱۶ سالگی بالغ می‌شوند. اگر عوامل خارجی را در نظر نگیریم، بلوغ دختر بین ۱۳ تا ۱۴ سالگی رخ می‌دهد. تأثیر این عوامل طبیعی در نوسان بلوغ، نشانگر این حقیقت است که بلوغ یک امر تکوینی است، نه قراردادی و تعبدی... کارشناسان فن یعنی دانشمندان فیزیولوژی معتقدند وقتی رشد جسمی به آن حدی رسید که فرد قدرت تولید مثل پیدا کرد، بالغ شده است. نشانه بلوغ در پسرها احتلام و در دخترها حیض است» (همان، ص۴۰).

بلوغ در قرآن

در قرآن کریم به سن خاصی در تحقق بلوغ اشاره نشده است؛ از این‌رو با توجه به آیات مطرح‌شده به نظر می‌رسد از دیدگاه قرآن، بلوغ (سن مسئولیت) امری تکوینی و طبیعی است، نه تشریعی و تعبدی. بنابراین در فرایند رشد طبیعی ظهور پیدا می‌کند.

همان‌طور که بیان شد، در آیات شریفه سه گونه تعبیر درباره بلوغ دیده می‌شود:

۱. بلوغ حُلم

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (نور:

۵۸ و ۵۹)؛ «ای مؤمنان! بندگان شما و کودکانی که هنوز به وقت احتلام نرسیده‌اند، باید در شبانه‌روز سه مرتبه برای ورود اجازه بخواهند: پیش از نماز صبح، پس از نماز عشا و هنگام ظهر آن‌گاه که جامه از تن بر می‌گیرید که این سه وقت، زمان خلوت شماست. هنگامی که کودکانتان به حد بلوغ و احتلام رسیدند، باید همانند سایر بالغان برای ورود اجازه بگیرند. خدا آیات خود را برای شما به این روشنی بیان می‌کند که او دانا و حکیم است».

۲. بلوغ نکاح

﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (نساء: ۶)؛ «یتیمان را بیازمایید تا وقتی که بالغ شوند و به ازدواج تمایل یابند. اگر آنان را رشدیافته و دانا یافتید، اموالشان را در اختیارشان گذارید».

۳. بلوغ اشد

﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (انعام: ۱۵۲)؛ «به مال یتیم نزدیک نشوید، مگر آنکه راه بهتری را برگزینید تا آنکه به حد رشد برسند».

این تعبیر در ایات ۲۲ سوره یوسف، ۵ سوره حج، ۱۴ سوره قصص، ۲۷ سوره غافر و ۱۵ سوره احقاف نیز آمده است. در هیچ یک از این آیات به سن مشخصی اشاره نشده است و بیشتر به تکوینی و تدریجی بودن بلوغ اشاره دارد. در واقع آیات شریفه فقط به یک علامت واضح اشاره دارد وآن، احتلام و حلم است و دیگر علامات را نفی نکرده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۶، ص۱۵). البته قرآن کریم معمولاً به ذکر کلیات احکام و یا اصل تشریع آن‌ها می‌پردازد و وارد جزئیات و شرایط احکام نمی‌شود. از همین‌روست که بسیاری از احکام مربوط به نماز، روزه، حج، جهاد، خمس و زکات در قرآن بیان نشده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۳۷).

بلوغ در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام

اگر چه در سنت نیز به سن‌های مختلف به عنوان سن بلوغ اشاره شده است، ولی نه به عنوان تنها معیار بلکه به عنوان یکی از طرق تحقق بلوغ مطرح شده است. سه دسته روایات پیرامون بلوغ وجود دارد که هر یک را تحت عناوین زیر بررسی می‌کنیم.

۱. روایاتی که در آن‌ها تنها سن به عنوان علامت بلوغ بیان شده است (بلوغ سنی)؛

۲. روایاتی که احتلام در پسران و حیض در دختران را نشانه بلوغ می‌داند و هیچ اشاره‌ای به سن ندارد (بلوغ جنسی)؛
۳. روایاتی که افزون بر سن، قاعدگی در دختران و احتلام در پسران را به عنوان علامت بلوغ بیان کرده‌اند.

۱. بلوغ سنی

در اغلب روایات سن خاصی به عنوان علامت بلوغ ذکر شده است. شاید یکی از علل بیان سن در این روایات به سبب تحقق معیار بلوغ (حیض و احتلام) باشد؛ چون در این سنین دختران حیض می‌شوند و پسران به حالت احتلام می‌رسند. برخی از معاصرین نوشته‌های محققانه‌ای در این زمینه نوشته‌اند و تمام طوایف مختلف روایات (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج۳، ص۱۱) را که به سن معین اشاره دارد، به ده قسم تقسیم کرده و مورد بررسی سندی و دلالی قرار داده‌اند (سبحانی، ۱۳۷۶، ص۱۲۳). در نهایت تحقیق به قول مشهور که سن معین ۹ سالگی است، قائل شده‌اند که محل بحث این مقاله نیست.

اگرچه بیشتر فقهای امامیه سن ۱۵ سالگی را اماره بلوغ در پسران و سن ۹ سالگی را نشانه بلوغ در دختران دانسته‌اند، اما اختلاف روایات در بیان سن بلوغ می‌تواند گویای تنوع و عدم یکسانی زمان بلوغ در افراد باشد. برخی از روایات به طور مطلق ۹ سالگی را سن بلوغ دختران معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۱۹۸). که مورد قبول مشهور فقها است. در مقابل روایاتی هستند که ملاک بلوغ دختر را غیر از سن ۹ سالگی دانسته‌اند، اما مشهور فقها از این روایات اعراض کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج۷، ص۳۲۸). بر همین اساس درباره سن بلوغ پسران نیز مشهور به روایاتی عمل کرده‌اند که سن بلوغ را ۱۵ سال می‌دانند و از روایاتی که سنین ۱۳ و ۱۴ سال (کلینی، ۱۳۸۸، ج۷، ص۶۸) را ملاک بلوغ پسران دانسته‌اند، اعراض کرده‌اند. البته اعراض مشهور از یک روایت با وجود داشتن شرایط حجیت و دلالت، موجب ضعف آن نمی‌شود. پس چنین روایاتی به قوت خود باقی هستند و اگر قابل جمع باشند، باید آن را توجیه کرد. عمل مشهور درباره تعیین ۹ سالگی به عنوان سن بلوغ دختران، می‌تواند با این تصور باشد که معمولاً دختران در این سن عادت ماهیانه می‌بینند.

به عبارت دیگر مشهور فقها نیز ملاک بلوغ دختران را سن دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۱۴، ج۳۳، ص۲۰۳). بنابراین سن یک اماره شرعی برای بلوغ نخواهد بود؛ زیرا ممکن است دختران در

شرایط مختلف در سنین بالاتر بالغ شوند. بر این اساس و با توجه به روایات، می‌توان دریافت که از نظر شرعی سن بلوغ در افراد مشخص است که در این شرایط باید به علائم و نشانه‌های دیگر از قبیل حیض، احتلام، خروج منی و انبات شعر نیز توجه کرد. بدین ترتیب محدوده سن بلوغ برای دختران اتمام ۹ سالگی و برای پسران ۱۵ سال است (سبحانی، ۱۳۷۶، ص۶۹). در واقع سن بلوغ دختران در فقه امامیه بنا بر نظر مشهور ۹ سال تمام قمری و ورود در سن ۱۰سالگی است؛ بلکه به اجماع فقهای امامیه، فقه شیعه بر آن استقرار یافته است.

اقوال مخالف مشهور فقها

در برابر نظر مشهور فقهای امامیه، آرای مخالفی وجود دارد که اگر چه با هم تفاوت‌هایی دارند، ولی از نظر مخالف بودن با قول مشهور فقها، با هم موافقند. اقوال مخالف مشهور را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. گروهی از فقها و محققان با توجه به روایاتی که در باب روزه وارد شده یا اخباری که در ابواب مختلف احکام به ما رسیده است، برای تکالیف مختلف مراتبی را در نظر گرفته و سنین خاصی را برای هر تکلیف معین کرده‌اند که می‌توان به نظرات فیض کاشانی و آیت‌الله معرفت اشاره کرد. مرحوم فیض کاشانی در مفاتیح الشرایع می‌گوید:

جمع بین روایات ایجاب می‌کند که بلوغ سنی، مراتب مختلفی نسبت به تکالیف مختلف داشته است. همان‌گونه که از احادیث روزه به دست می‌آید، بر دختر قبل از پایان سیزده سالگی روزه واجب نیست، مگر اینکه قبل از این سن حیض شود. از روایات حدود نیز استفاده می‌شود که در ۹ سالگی حد بر دختران جاری می‌شود و روایات دیگری در باب وصیت و عتق، بر این مطلب دلالت دارد این قراردادها که از کودک ۱۰ ساله صحیح است (فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج۱، ص۱۴؛ ر.ک: حر عاملی، ۱۴۱۴، ج۱، ص۴۵ و ج۱۳، ص۴۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۲، ج۲، ص۳۱۸).

۲. گروه دیگری از محققان با توجه به آیات و روایاتی که احتلام و حیض را ملاک بلوغ دانسته‌اند و تعارض روایات مورد استناد مشهور فقها با سایر روایات و در نظر گرفتن مقتضای اصول عملیه مانند اصل برائت و استصحاب و با توجه به واقعیات خارجی و نظر کارشناسان علوم طبیعی، معتقدند پدیده بلوغ یک امر تکوینی و مراد از بلوغ در اسلام، بلوغ جنسی و علامت و نشانه قاطع آن در پسر رسیدن به حد احتلام و در دختر دیدن خون حیض است.

از بیانات شیخ طوسی در بخش صوم از کتاب مبسوط چنین بر می‌آید: «و اما البلوغ فهو

شـرط فی وجوب العبادات الشـرعیه، و حده الاحتلام فی الرجال و الحیض فی النسـاء؛ بلوغ شـرط وجوب عبادات دینی است و حد آن در مردان احتلام و در زنان حیض است» (طوسی، ۱۳۸۷، ج۱، ص۲۶۶).

علامه حلی نیز معتقد اسـت معیار کودک بودن دختران، سـن کمتر از ۹ سال است؛ زیرا دختر در کمتر از ۹ سال خون حیض نمی‌بیند و دیده نشده است دختری قبل از نه سالگی خـون ببینـد؛ زیـرا خداونـد خون حیض را آفریده اسـت تا غـذای جنین باشـد. پس حکمت در آفرینـش خـون حیض، تربیت و نمو جنین در رحم زنان اسـت و دختران قبل از ۹ سـالگی شایسـتگی بارداری ندارند. از این‌رو خون حیض در آنان آفریده نمی‌شـود؛ زیرا فاقد حکمت اسـت. هماننـد منی در پسـران که حکمت آفرینش آن در پسـران، همگـون حکمت آفرینش خـون حیض در دختران اسـت که آن (منـی) مایه تکوین جنین اسـت و این (خون حیض)، غـذای موجـب رشـد و نمو جنین و هر یک از این دو در حالت صغـر وجود ندارد. از این‌رو هر یک دلیل و نشـانه بلوغ و پایین‌ترین سـنی که دختران ممکن است خون ببینند، نه سالگی اسـت. پس اول سـن حیض، ۹ سـال اسـت و احتمال بلوغ دختران در این سـن مطرح شده است (حلی، ۱۳۳۳، ج۱، ص۹۵ و ۹۶).

آیت‌الله معرفـت: مـلاک اصلی بلوغ در پسـران رسـیدن به حالـت احتـلام و در دختران رسیدن به سن رشد زنانگی است که با احراز خون حیض صورت می‌گیرد. بلوغ، امری طبیعی اسـت و نقـش شـارع مقدس بیان امـارات و علایم متداول اسـت و هیچ‌گونه تعبد شـرعی در چنین زمینه‌های طبیعی در کار نیست (همان، ص۱۰۰).

سـید علی طباطبایی: خون حیض چیز شناخته‌شـده‌ای اسـت که دیگر ملل و طوایف مردم و نیز اطبا از آن به خوبی اطلاع دارند و چیزی نیسـت که بر بیان شـارع متوقف باشـد؛ بلکـه هماننـد دیگـر پدیده‌هـای طبیعی در بدن انسـان ماننـد بول، منی و غیـره که موضوع احکام شـرعی قرار گرفته اسـت، در شـناخت آن‌ها به بیان شـارع نیازی نیسـت؛ بلکه هر گاه تحقق و شناسایی شد، احکام مربوط بر آن مترتب می‌شود (همان).

در بیـان ایـن بـزرگان معیار اصلی برای رسـیدن به بلوغ در پسـران احتـلام و در دختران دیـدن خـون حیـض و سـایر علائـم و سـن، نشـانه‌هایی اسـت کـه برای مسـئولیت داشـتن موضوعیت ندارد؛ بلکه طریقیت دارد.

۲. بلوغ با علائم حتمی (بلوغ جنسی)

روایاتی که بلوغ را احتلام و حیض بیان کرده‌اند که این روایات به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) دسته اول از روایات تنها به احتلام به عنوان علامت بلوغ در پسران اشاره کرده‌اند که سه روایت قابل

تأمل و بررسی است:

روایت اول: از امام صادق ﷺ روایت شده است: «اِنقِطاعُ یتْمُ اُلْیَتیم بالاحْتلامِ وَ هُوَ أُشُدُّهُ وَ إنِ اُحْتَلَمَ وَ لَم یُؤنَسْ مِنْهُ رشْدٌ و کان سَفیها أُو ضُعیفا فُلْیُمسِک عَنهُ وُلیُّهُ مَالَهُ (کلینی، ۱۳۸۸ش، ج۱۳، ص۴۹۹؛ صدوق، ۱۴۱۲، ج۴، ص۲۲۰)؛ یتیمی کودك با احتلام پایان می‌پذیرد و آن نیرومندی است و اگر محتلم شد ولی رشد فکری از او مشاهده نگردید، وی سفیه یا ضعیف است و سرپرستش باید اموال او را نگه دارد».

توضیح سند: روایت در تمامی کتاب‌های متقدم روایی همین‌گونه وارد شده است و در واقع سند معلق بر سند قبلی و محمد بن یحیی العطار، إمامی، ثقة، جلیل، شیخ أصحابنا فی زمانه، ثقة و معین است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص۳۵۳). از ابتدای آن با اتکا بر سند سابق افتاده است (همان، ص۲۹۱) و باقی روات نیز أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری، إمامی، ثقة جلیل (کشی، ۱۴۹۰، ص۵۹۶) و محمد بن عیسی بن عبید، إمامی، ثقة جلیل (همان، ص۵۳۸) و منصور بن حازم البجلی، دوازده امامی، شخصیت مورد اعتماد، اهل کوفه و مورد اعتماد اصحاب و شیخ صدوق من أجله أصحابنا و فقهائهم (نجاشی، ۱۴۰۷، ص۴۱۳) هشام بن سالم، إمامی، ثقة جلیل (همان، ص۴۳۴) همگی امامی و از اجلای اصحاب ائمه ﷺ و ثقه هستند. بنابراین حدیث صحیح است و هیچ شائبه‌ای در آن نیست (مجلسی، ۱۴۱۲، ج۲۳، ص۱۰۹) و مورد قبول و اعتماد فقها در کتاب‌های فقهی نیز بوده است.

روایت دوم: از امام صادق ﷺ این‌گونه وارد شده است: «عَبدِالله بن الحَسَن عَن علی بن جَعفَرٍ عَن أخیهِ مُوسَی بنِ جَعفَرﷺ قالَ: سَألتُهُ عَنِ الیَتیمِ مَتی یَنقَطِعُ یُتمِهِ قالَ: إذا إحتَلَمَ وَعَرَفَ الأخذَ وَ العَطاء (عریضی، ۱۴۱۴، ص۳۰۷؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص۲۸۴)؛ علی بن جعفر می‌گوید از موسی بن جعفر ﷺ پرسیدم: کودک در چه زمانی یتیم نیست؟ فرمود: وقتی که محتلم گردد و به گرفتن و عطا (داد و ستد) آشنا شود».

توضیح سند: این روایت از قرب‌الاسناد حمیری، از سوی عبدالله بن جعفر و مسائل علی بن جعفر وارد شده است که از کتاب‌های متقدم روائی و معتبر است و همه راویان آن به غیر

از عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسن ثقه و امامی هستند. این شخص نیز فقط مجهول است و توثیق نشده است، نه اینکه ذمی در مورد او وارد شده باشد. در مسائل علی بن جعفر بعد از نام او (عن جده علی بن جعفر) آمده است که معلوم می‌شود از نوادگان علی بن جعفر است و با توجه به اعتماد ثقات (علی بن جعفر عریضی) مؤلف مسائل در حکم ثقه است. بنابراین روایت صحیحه یا در حکم آن (موثوقه) است (سبحانی، ۱۳۷۶، ص۱۲۳).

ب) دسته دوم طایفه‌ای دیگر از روایات که در کنار احتلام به عنوان علامت بلوغ در پسران، به حیض به عنوان علامت بلوغ در دختران اشاره شده است:

روایت اول: از امام صادق ﷺ روایت شده است: «الحُسَینُ بنِ سَعیدٍ عَن القاسِمِ بنِ مُحَمَدٍ عَن عَلی بنِ أبی حَمزَةَ عَن أبی بَصیرٍ عَن أبی عَبدِالله ﷺ أنَّهُ قالَ: عَلی الصَّبی إذَا أحتَلَمَ الصِّیامُ وعلی الجَاریةِ إذا حَاضَتِ الصِّیامُ و الخِمار(طوسی، ۱۴۰۳، ج۴، ص۳۲۶؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ج۴، ص۴۰۹؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۱۲۳)؛ وقتی پسر محتلم شد، باید روزه بگیرد و وقتی دختر حیض شد، روزه و پوشش بر او واجب است».

بررسی سند: در این روایت حسین بن سعید الأهوازی، ثقة عین إمامی صحیح المذهب (همان، ص۴۹) و یحیی أبوبصیر الأسدی، إمامی، ثقة جلیل من أصحاب الإجماع (کشی، ۱۴۹۰، ص۱۷۰)، همگی امامی و ثقه و از روات مشهور هستند، ولی قاسم بن محمد، واقفی، ثقة علی التحقیق (طوسی، ۱۳۸۷، ص۳۴۲؛ کشی، ۱۴۹۰ ص۴۵۲) و علی بن أبی حمزة البطائنی من رؤوس الواقفه لکن الظاهر أخذ المشایخ عنه قبل وقفه و هو إمامی، ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷، ص۲۵۰) هر دو واقفی هستند؛ هر چند در ثقه بودن آن‌ها هیچ شکی نیست. بنابراین حدیث در حکم صحیح یا همان موثقه است.

روایت دوم: روایت دیگری از امام صادق ﷺ آمده است: «عِدَّة مِن أصحَابِنَا عَن سَهلِ بنِ زیَادٍ عَن ابنِ محبُوبٍ عَن شهابٍ عَن أبی عَبدِالله ﷺ قالَ وَ سَألتُهُ عَن ابنِ عَشرِ سِنینَ یَحُجُّ قالَ: عَلیهِ حَجَّة الإسلام، إذَا احتَلَمَ وَکَذَلِکَ الجَارِیَةُ عَلَیهَا الحَجُّ إذَا طَمِثَت (طوسی، ۱۴۲۷، ج۲، ص۱۴۷)؛ امام ﷺ در جواب این سؤال که آیا پسر ده ساله باید حج بگزارد؟ فرمود: از هنگامی که محتلم می‌شود، بر او حج واجب است و دختر هم از زمانی که خون حیض دید، بر او حج واجب می‌شود».

بررسی سند: این روایت از دو طریق کلینی و شیخ صدوق در کتابِ من لایحضره الفقیه وارد شده است. طریق اول را شیخ طوسی هم از کلینی آورده است و تمام رجال مورد وثوق

هستند؛ یعنی عده‌ای که کلینی از آنان بدون واسطه نقل می‌کند. سهل بن زیاد آدمی، دوازده امامی و در نتیجه تحقیق ثابت شده که ثقه است (طوسی، ۱۴۲۷، ص۳۸۷) و الحسن بن محبوب السراد، امامی مذهب شخصیت بزرگوار و مورد اعتماد است، من أصحاب الإجماع علی قول (نجاشی، ۱۴۰۷، ص۱۴۰) و شهاب بن عبدربه، إمامی، ثقة (کشی، ۱۴۹۰، ص۴۱۳) همگی ثقه و امامی هستند. بنابراین از این طریق روایت صحیح است.

روایت سوم: روایتی است که از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است و به روایت سابق نزدیک است: «وَ رَوَى صَفْوَانُ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَاالْحَسَنِ علیه‌السلام عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يَحُجُّ قَالَ علیه‌السلام عَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلامِ إِذَا احْتَلَمَ وَ كَذَلِكَ الْجَارِيَةُ عَلَيْهَا الْحَجُّ إِذَا طَمِثَتْ (صدوق، ۱۴۱۲، ج۲، ص۴۳۶)؛ اسحاق بن عمار می‌گوید: از امام رضا علیه‌السلام پرسیدم آیا پسر ده ساله باید حج بگزارد؟ امام علیه‌السلام فرمود: از هنگامی که محتلم می‌شود، بر او حج واجب است و دختر هم از زمانی که خون حیض می‌بیند، بر او حج واجب می‌شود».

بررسی سند: صفوان بن یحیی البجلی، دوازده امامی و شخصیت مورد اعتماد و اطمنان است که جزئی از اصحاب اجماع بوده و غیر از ثقه از کسی دیگر روایت نمی‌کند (طوسی، ۱۳۸۷، ص۳۳۸) و إسحاق بن عمار الصیرفی، إمامی، ثقة جلیل علی التحقیق (همان، ص۳۳۱) همگی ثقه و امامی هستند. بنابراین روایت صحیح و معتبر است.

جمع‌بندی

با ملاحظه این دسته از روایات می‌توان گفت ملاک اصلی در تحقق بلوغ و رسیدن به حد مردانگی و زنانگی، همان حال احتلام و حیض است. احتلام و قاعدگی به عنوان دو امر تکوینی در تحقق بلوغ و سپری شدن دوره «یتم وکودکی» موضوعیت دارد، نه فقط سن خاص. به عبارت دیگر افزون بر سن، دو نشانه قطعی برای این مسئله معرفی شده است.

ج) دسته سوم از روایات که تنها به حیض به عنوان علامت بلوغ در دختران اشاره شده است.

روایت اول: از امام باقر علیه‌السلام روایت شده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: لا يَصْلُحُ لِلْجَارِيَةِ إِذَا حَاضَتْ إِلاَّ أَنْ تَخْتَمِرَ إِلاَّ أَنْ لا تَجِدَهُ (کلینی، ۱۳۸۸، ج۵، ص۵۳۲)؛ دختر از هنگامی که حیض شد، نباید بدون پوشش باشد، مگر آنکه وسیله پوشش نیابد».

بررسی سند: در این سند سهل بن زیاد و علی بن ابراهیم و پدرش ابراهیم بن هاشم

هستند که از بزرگان ائمه هستند و عبدالرحمن بن أبی‌نجران، که امامی مذهب و ثقه است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص۲۳۶) و عاصم بن حمید الحناط، ثقه و امامی مذهب است (حلی، ۱۳۳۳، ص۱۲۵) و محمد بن مسلم الثقفی، امامی مذهب و شخصیت مورد اعتماد و ثقه و جزئی از اصحاب اجماع است (برقی، ۱۳۸۳، ص۱۷) همگی ثقه و امامی هستند. بنابراین حدیث صحیح و عالی‌السند است.

روایت دوم: از امام صادق ﷺ نقل شده و مضمون آن به مضمون روایت قبل نزدیک و از طریق شیخ صدوق بیان شده است: «وَ سَأَلَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ أَبَاعَبْدِاللَّهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ فَالْمَرْأَةُ قَالَ: لا وَ لا يَصْلُحُ لِلْحُرَّةِ إِذَا حَاضَتْ إِلاَّ الْخِمَارُ إِلاَّ أَنْ لا تَجِدَهُ (صدوق، ۱۴۱۲، ج۱، ص۳۷۳)؛ راوی از پوشش زن در نماز می‌پرسد و امام صادق ﷺ می‌فرماید: آزاد (غیر کنیز) از هنگامی که حیض شد، نباید بدون پوشش باشد، مگر آنکه وسیله پوشش نیابد».

بررسی سند: یونس بن یعقوب البجلی، دوازده امامی و شخصیت مورد اعتماد و ثقه است (کشی، ۱۴۹۰، ص۳۸۸) از مشایخ صدوق است که همواره توسط بزرگان اصحاب از ایشان نقل کرده است (در کتابٌ من لایحضره الفقیه فقط پنج نفر هستند)؛ از این‌رو روایت در حکم صحیحه یا همان موثقه است.

روایت سوم: از امام علی ﷺ روایت شده است: «عَبْدُاللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الإِسْنَادِ عَنِ السِّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ﷺ قَالَ: إِذَا حَاضَتِ الْجَارِيَةُ فَلا تُصَلِّي إِلاَّ بِخِمَارٍ(حرعاملی، ۱۴۱۴، ج۴، ص۴۰۵؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص۱۴۱)؛ دختر از هنگامی که حیض شد، نباید بدون پوشش نماز بگذارد».

بررسی سند: راویان این حدیث عبدالله بن جعفر حمیری، ثقة إمامی صحیح المذهب، شیخ القمیین و وجهه (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص۲۲۰؛ طوسی، ۱۴۲۷، ص۲۹۴) و سندی بن محمد بزاز، از جمله اصحاب کوفیین و شخص مورد اعتماد و دوازده امامی است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص۱۸۷) همگی موثق و امامی هستند. قرب الاسناد نیز از کتاب‌های موثق امامیه است.

روایت چهارم: از امام باقر ﷺ روایتی به این مضمون وارد شده است: «قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الأَمَةِ إِذَا وَلَدَتْ عَلَيْهَا الْخِمَارُ قَالَ ﷺ: لَوْ كَانَ عَلَيْهَا لَكَانَ عَلَيْهَا إِذَا هِيَ حَاضَتْ وَ لَيْسَ عَلَيْهَا التَّقَنُّعُ فِي الصَّلاةِ (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج۴، ص۴۱۱)؛ گفت: از او درباره کنیزی که در حالی که روبنده پوشیده بود زایمان کرد پرسیدم. گفت: اگر بر او واجب بود، در زمان قاعدگی واجب می‌شد و لازم

نیست هنگام نماز صورتش را بپوشاند؛ (اگر بر کنیز پوشش لازم باشد، از زمانی است که حیض شود)».

بررسی سند: این روای در اصطلاح به صورت ضمیر به روایت سابق مرتب شده است و راوی محمد بن مسلم ثقهی، دوازده امامی مذهب، شخص مورد اعتماد و بزرگوار و از جمله اصحاب اجماع و از بزرگان اصحاب امامان علیهم‌السلام است.

در روایات دسته سوم، واجب شدن برخی از احکام بر دختران به فرا رسیدن سن خاصی وابسته نشده است؛ بلکه زمان واجب شدن آن احکام را زمانی بیان کرده‌اند که دختر حائض می‌شود. در حقیقت روشن‌ترین نشانه بلوغ جنسی در دختر را حیض بیان کرده است.

جمع‌بندی روایات

«الاحتلام و الحیض و الحمل و نحوها ممّا لاریب فی صدق البلوغ معها لغة و عرفا ولو للتلازم بینها (نجفی، ۱۴۱۴، ج ۲۶، ص ۵)؛ هم از نظر لغت و هم از نظر عرف، احتلام و حیض و حمل از چیزهایی است که شکی نیست در صدق بلوغ با آنها».

از روایات و مطالب مطرح‌شده توسط بزرگان مانند مرحوم صاحب جواهر رحمه‌الله معلوم شد که حیض و احتلام و حمل، یکی از علائم بلوغ است. بعضی دیگر از فقها به دنبال بیان این مسئله بوده‌اند که مایعی که تمام صفات منی را دارد و قبل از سن امکان از او خارج می‌شود، اصلاً منی نیست و امکان خروج منی قبل از سن امکان وجود ندارد. صاحب جواهر رحمه‌الله ابتدا سن امکان را می‌پذیرد «نعم یشترط فی خروج المنی کونه فی الوقت المحتمل للبلوغ فلا عبرة بما ینفصل بصفته قبل ذلک (نجفی، ۱۴۱۴، ج۲۶، ص۱۳)؛ خروج منی در سن امکان نشانه بلوغ است و آنچه با صفات منی قبل از سن امکان از او خارج می‌شود، اعتباری ندارد»، ولی در چند صفحه بعد در این بیان تجدیدنظر می‌کند و می‌فرماید: «لان الظاهر عدم تکونه الا حال وصول الطفل الی حد البلوغ،کما یومئ الیه اطلاق ما دل علی ان خروجه علامة البلوغ من النصوص السابقة و غیرها و من ذلک یعرف ما فی الکلام السابق ـ من اعتبار الامکان فی خروج المنی احترازا من خروجه من غیر زمن الامکان، کما اذا کان السن خمسا او اربعا ـ من النظر و التأمل» (همان).

صاحب جواهر رحمه‌الله در این عبارت سن امکان را رد و دلیل آن را اطلاقات ادله بیان می‌کند که ادله احتلام را به سن خاصی مقید نکرده است؛ چون احتلام یک امر تکوینی است، نه

شرعی و تشخیص اینکه آیا این مایع منی است یا نه؛ از موضوعات عرفی است و حکم به منی بودن یا نبودن آن در دست شارع نیست. معنا ندارد بگوییم که این مایع تمام اوصاف منی را دارد، اما ما تعبداً می‌گوییم منی نیست. تعبد در مسائل تکوینی راه ندارد.

درباره تشخیص حیض نیز مسئله به همین‌گونه است؛ یعنی اگر خونی همه خصوصیات حیض را داشته باشد، حیض است؛ چون حیض یک امر تکوینی و طبیعی است و امری تعبدی نیست. تشخیص اینکه آیا این خون حیض است یا نه، از موضوعات عرفی است و هرگاه دختری خون حیض ببیند؛ به بلوغ او حکم می‌کنیم، ولو قبل از ۹ سال. از این‌رو از نگاه ما حیض در دختران به منزله منی در پسران است.

نتیجه‌گیری

بلوغ امری تکوینی و طبیعی است، نه تشریعی و تعبدی. بلوغ دارای دو دسته آثار است؛ آثاری که تلازم ظنی با بلوغ و آثاری که تلازم قطعی با بلوغ دارد. آثاری قطعی بلوغ، آثاری است که انسان با وجود آن‌ها به صورت قطعی کشف بلوغ می‌کند. حیض و احتلام و حمل، از مواردی هستند که تلازم قطعی با بلوغ دارند. این آثار قطعی که برای بلوغ در ادله بیان می‌شود (احتلام پسران و حیض در دختران) در موردی است که پسر ۱۵ ساله و دختر ۹ ساله نشده باشد، والا اگر به این سنین رسیده باشند؛ ولو علائم ذکرشده در آن‌ها نباشد، می‌گوییم قطعاً بالغ است. دلیل آن نیز ادله‌ای است که در پژوهش حاضر درباره سن بلوغ دختر و پسر بیان شد که در آن سنین به بلوغ آن‌ها حکم می‌کنیم، چه احتلام و حیض رخ داده باشد یا رخ نداده باشد.

در پژوهش حاضر دو معیار برای احراز بلوغ ذکر شد: سن یعنی در صورتی که دختران به سن ۹ و پسران به سن ۱۵ سالگی برسند، حکم به بلوغ آن‌ها می‌شود و احتلام در پسران قبل از سن ۱۵ سالگی و حیض در دختران قبل از سن ۹ سالگی که در صورت احراز هر کدام از موارد ذکرشده، شخص بالغ است و نیازی نیست که این دو معیار با هم محقق شوند تا به بلوغ حکم شود.

فهرست منابع

۱. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲. برقی، محمد بن خالد (۱۳۸۳ش)، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۶ش)، البلوغ، حقیقته، علامته و أحکامه، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۳۳ش)، منتهی المطلب، (به نقل از مقاله منتشر نشده آیت‌الله محمدهادی معرفت).
۵. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، بیروت: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، قم: دار تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت ـ دمشق: دارالقلم ـ الدار الشامیة.
۸. زرقانی، محمد بن عبدالباقی (۱۴۳۰ق)، شرح زرقانی علی الموطاء الامام مالک، بیروت: مکتبه العصریه.
۹. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۲ ق)، کتابٌ من لایحضره الفقیه، بیروت: دارالتعارف.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، تهذیب الاحکام، بیروت: دارالتعارف.
۱۱. ـــــــــ (۱۴۰۳ق)، الفهرست، نجف اشرف: المکتبة الرضویة.
۱۲. ـــــــــ (۱۴۲۷ق)، الرجال، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. ـــــــــ (۱۳۸۷ش)، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعلیان.
۱۵. عریضی، علی بن جعفر (۱۴۱۴ق)، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، بیروت: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۶. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۱ق)، مفاتیح الشرایع، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم: مجمع الذخایر الاسلامیه.
۱۷. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۸ق)، المصباح المنیر، بیروت: مکتبه العصریه.
۱۸. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم: بوستان کتاب.
۱۹. کشی، محمد بن عمر (۱۴۹۰ق)، رجال الکشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۴ق)، الکافی، قم: دارالحدیث للطباعة و النشر.
۲۱. ـــــــــ (۱۳۸۸ش)، فروع کافی، قم: نشر قدس.
۲۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲ق)، بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۶ش)، «بلوغ دختران از منظر فقه»، مجله کیهان اندیشه، شماره ۷۶، از صفحه ۳۵ تا ۴۷.
۲۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال نجاشی فهرست أسماء مصنفی الشیهة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۱۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: لبنان دارالاحیاء التراث.