



قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي صِدْقًا وَسِدْقًا لِي
وَاجِلًا عَقْدًا فَمَنْ لِي بِمَنْ يَفْقَهُوا قَوْلِي

اندیشه علوی

دوفصلنامه علمی اطلاع رسانی مدرسه علمیه علوی

سال دوازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۱



صاحب امتیاز: مدرسه علمیه علوی

مدیر مسئول: حجت الاسلام و المسلمین مهدی اقبالی

سردبیر: حسین عابدینی

هیئت تحریریه:

اساتید: مهدی اقبالی، مهدی کریمی، حسین عابدینی

طلاب: علی اصغر افشاری بینا، حسین هاشمی نسلجی، علی باقری،

محمد علی نوروزی

با تشکر از اساتید محترم، حجج اسلام، آقایان:

عبد الحمید مردانی، محمد مهدی ابراهیمی، مظاهر صابری فر،

علی اکبر محمدی، سید هادی سیادت

ویراستار: ابوالفضل تشت زر

طراح: امیری

تلفن تماس جهت ارتباط با سردبیر: ۰۹۱۲۲۵۲۰۲۹۷

آدرس: قم، خیابان شهید دل آذر، کوچه ۲۰ مدرسه علمیه علوی.

تلفن: ۳۷۲۲۹۸۹۸

کد پستی: ۳۷۱۵۹۳۵۶۳۵

<https://alaviqom.ir>

مجوز نشریه:

بر اساس مصوبه جلسه چهارم مورخ ۱۳۸۹/۱۱/۱۹ کمیته نظارت بر مجلات علمی مدارس معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، با انتشار دائم مجله علمی «اندیشه علوی» مدرسه علمیه علوی شهرستان قم استان قم با رتبه ۳ موافقت نمود.

مطالعات فقهیه

سخن سردبیر

مقالات پژوهشی

۹۷  **ابهام‌زدایی از ملاک تقدیر نفقه**
سعید سبویی و امیرحسین ارجمند

۱۱۷  **حکم شرعی معاملات بورسی
در شرایط حیابی بازار بورس**
محمدجعفر ربیعی پور سلیمی

۱۴۳  **تاثیر امر به معروف و نهی از منکر در اصلاح جامعه**
سید حسین هاشمی نشلجی

۱۴۵  **زندگی نامه شهید محمد باقر صدر**
پدید آورنده: برادر آریا فاریابی


۹  **مبانی فقهی و حقوقی جرم انگاری بدحجابی
در نظام اسلامی**
محمد حسین خلیلیان شلمزاری

۴۹  **چالش‌های بهره‌گیری از عموماًت
و مطلقات در فقه مسائل نو پیدا**
سید رضا حسن پور


۶۵  **تبیین معناشناختی قاعده لاضرر
در باب نکاح کتاب الروضة البهیة**
علی حسن‌زاده


۷۹  **ماهیت پول در اقتصاد اسلامی**
حمید طاهری

مصاحبه و گزارش‌ها

۱۶۸  **مراسم بزرگداشت ده فجر انقلاب اسلامی
مراسم بزرگداشت شهید آیت‌الله شیخ فضل‌الله
نوری**

۱۷۱  **جشن نیمه شعبان**

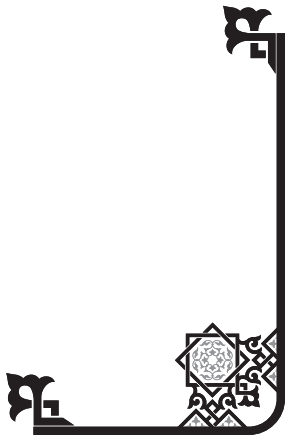
۱۵۱  **مصاحبه با استاد
حجت‌الاسلام والمسلمین حسن بهاری**
«مصاحبه‌گر: علی‌اصغر افشاری بینا»

۱۶۵  **نشست علمی با محوریت انتظارات جامعه از طلبه تراز انقلاب اسلامی
نشست علمی با محوریت جایگاه علوم عقلی در هندسه علوم انسانی
نشست علمی با محوریت تبلیغ بین‌الملل**

اطلاع‌رسانی

۱۷۵  **کتاب نظام اقتصادی اسلام**
نویسنده: سیدحسین میرمعزی

۱۷۳  **نرم افزار نور السیره**
«پدیدآورنده: مهدی رضایی مغانلوی»



سخن سردبیر

حجت الاسلام والمسلمین حسین عابدینی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (۱۲۲/توبه)

فقه در لغت به معنای؛ دقت، موشکافی و ریزبینی، ژرف اندیشی است. و در اصطلاح: به استنباط و استخراج احکام شرعی با استفاده از ادله اربعه (قرآن و سنت و عقل و اجماع) فقه اطلاق می شود.

هرچند ارتباط معنایی واژه فقه در لغت و اصطلاح رایج آن، فی الجمله حفظ شده است اما به خاطر گسترش ابواب فقه عملی (احکام) و عدم گسترش حوزه‌های؛ معرفتی، اخلاقی، قرآنی، تاریخی و... و رویکرد حوزه‌های علمیه به فقه اصطلاحی، در مقام عمل بین معنای لغوی و اصطلاحی فقه رابطه عام و خاص برقرار شده و بسیاری از علوم و دانش‌های حوزه دین از این تعریف بیرون مانده‌اند. این بیان به معنای نادیده گرفتن تلاش فقیهان وارسته و حوزه‌های علمیه نیست بلکه تنبه و توجه دادن به رسالت‌های بر زمین مانده‌ای است که آیه نفر بر دوش حوزه‌های علمیه گذاشته است. (فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ... تفقه در دین شامل همه حوزه‌های معرفتی، اخلاقی و عملی دین می شود نه فقط بخشی از آن!

فقه عملی (احکام) هم دامنه‌ای وسیع دارد و همه ابعاد و شئون زندگی بشر را تحت تأثیر خود قرار داده است و پاسخگویی به سؤالات و نیازهای متشرعین در احکام عملی را بر عهده دارد.

طلاب علوم دینی بعد از فراگیری علوم مقدماتی همچون صرف و نحو و منطق و .. در سه سال نخست طلبگی، به صورت رسمی وارد دوره‌های فقه آموزشی، فقه نیمه استدلالی و فقه استدلالی و فقه اجتهادی می‌شوند البته با توجه به ارتباط وثیق دانش اصول با دانش فقه معمولاً این دو در دوره‌های یادشده دوشادوش هم به پیش می‌روند. در کنار آموزش و یادگیری دانش فقه و اصول، آشنایی با مسائل آن‌ها و تمرین برای حل روشمند مسائل فقه و اصول، علاوه بر تثبیت آموزه‌ها، مهارت حل مسئله و استنباط فقهی را به دانش‌پژوهان جوان می‌آموزد.

مدرسه علمیه علوی افتخار دارد در این خصوص پیش‌گام بوده و دغدغه پژوهش‌گرایی در نظام آموزشی را از آغاز تأسیس مدرسه دنبال کرده است و این دغدغه را تا حدودی به نظام آموزشی حوزه‌های علمیه منتقل نموده است و شاهد تحولات خوبی در اهتمام به این نگاه در حوزه‌های علمیه سراسر کشور هستیم.

اندیشه علوی شماره ۲۰ به مباحث فقه و اصول اختصاص دارد و با توجه به اهمیت فقه معاملات به ویژه مباحث نوظهور اقتصادی همچون بورس، تورم، پول و .. رویکرد مقالات بیشتر ناظر به مباحث ذکرشده هست.

در این شماره در کنار مقالات فقهی، مقالات اصولی نیز به همراه مقاله یکی از اساتید که خود دانش‌آموخته مدرسه علوی بوده، به چاپ رسیده است.

لازم به ذکر است که اندیشه علوی در هفتمین جشنواره سراسری مجلات حوزه‌های علمیه در مقطع سطح یک، رتبه دوم را کسب نمود بابت این توفیق خداوند را شاکریم و توفیقات به دست آمده را مرهون تلاش خالصانه اساتید، همراهی و تلاش علمی طلاب و همکاری و پشتیبانی مدیریت محترم مدرسه می‌دانیم.

در پایان از اساتید راهنما بویژه استاد مهدی کریمی و مدیر محترم مدرسه جناب حجت الاسلام والمسلمین اقبالی و شورای پژوهشی طلاب و اعضای محترم هیئت تحریریه و دبیر اجرایی نشریه جناب آقای افشاری بینا صمیمانه تشکر می‌کنم.

حسین عابدینی

معاون پژوهش مدرسه علمیه علوی





مبانی فقهی و حقوقی جرم انگاری بدحجابی در نظام اسلامی



پژوهشگر: محمد حسین خلیلیان شلمزاری^۱

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین ابراهیمی^۲ (زید عزه)

استاد مشاور: حجت الاسلام والمسلمین عابدینی^۳ (زید عزه)

چکیده

پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی به دست رهبر کبیر انقلاب، امام خمینی رحمته الله علیه، سرآغازی است در به کارگیری فقه گران بهای امامیه در جامعه اسلامی؛ تا جایی که نقش این موضوع در تدوین قانون اساسی و قوانین موضوعه نظام اسلامی کاملاً مشهود است. با این حال در محقق شدن این امر مهم و حیاتی، کم کاری ها و افراط هایی از طرف برخی تصمیم سازان نظام اسلامی صورت گرفته است. یکی از

۱. طلبه پایه ششم مدرسه علمیه علوی قم، سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۴۰۱

۲. استاد فقه و اصول مدرسه علمیه علوی

۳. استاد و معاون پژوهش مدرسه علمیه علوی

عمده مشکلات فرهنگی که در حال حاضر نظام اسلامی با آن مواجه است، معضل بدحجابی و بی‌حجابی است؛ قانون‌گذار در ابتدا برای حل این مشکل ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی را تدوین می‌کند و در تکمیل این ماده قانونی به بیان یک تبصره مختصر، اکتفا کرده است. این نوشتار در ابتدا تفسیر مختصری از مفهوم شناسی را آورده است، سپس به ریشه‌های ظهور مبانی فقهی در حقوق موضوعه نظام اسلامی پرداخته است و پس از بررسی ماهیت جرم انگاری به بیان ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی و تبصره آن پرداخته است. سپس به تفصیل، از مبانی فقهی و حقوقی جرم انگاری بدحجابی بحث می‌کند؛ زیرا بررسی مبانی فقهی متن این ماده و رد یا تأیید آن، به طور مستقیم در مشروعیت و اعتبار تبصره آن که مربوط به جرم انگاری بدحجابی است، نقش عمده‌ای خواهد داشت. بر اساس دیدگاه فقهی مشهور، حاکم شرع می‌تواند به صلاح دید خود، کسی را که عمل حرامی انجام داده است، تعزیر کند. در مقابل، برخی فقیهان در اصل این حکم که هر عمل حرامی مستحق تعزیر باشد، تردید کرده‌اند. برخی فقیهان معاصر نیز پس از بررسی و نقد فنی و تخصصی ادله این حکم، به این نتیجه رسیده‌اند که دلیل قابل اطمینانی بر این مسئله نیست که مرتکب هر عمل حرامی (حتی مرتکب گناهان کبیره) مستحق تعزیر باشد. در ادامه به بررسی و تحلیل متن و تبصره این ماده پرداخته می‌شود؛ چراکه ماهیت این تبصره که برای مبارزه با معضل بدحجابی است، نیاز به واکاوی دارد؛ و در ادامه به تفاوت‌های جرم و گناه در مبانی فقهی و حقوقی می‌پردازیم و سپس بررسی سیره اهل بیت علیهم‌السلام در برخورد با بدحجابی را بیان نموده‌ایم که نتیجه مطالعه سیره معصومان به ویژه سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیر مؤمنان، حضرت علی علیه‌السلام که در رأس نظام اسلامی زمان خویش بودند، این است که این بزرگواران، زنی را به جرم بدحجابی به مجازات، حبس و یا شلاق محکوم نکرده‌اند، بلکه تنها به تذکر و ارشاد که کمترین درجه تعزیر است، اکتفا کرده‌اند؛ زیرا حق این است؛ که در شیوه قانون‌گذاری به شیوه اهل بیت علیهم‌السلام عمل شود تا دچار افراط و تفریط نشویم. بررسی شیوه صحیح برخورد با معضل بدحجابی آخرین مبحثی است که در این نوشتار به آن پرداخته شده است، به این امید که گامی کوچک در تحقق آرمان‌های

گران سنگ فقه شیعی برداشته باشیم.

کلیدواژه: حجاب، ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی، جرم، جرم انگاری، بدحجابی، نظام اسلامی، مبانی فقهی، مبانی حقوقی، تبصره.

■ مقدمه

اعوذ باللهِ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ وَالْقُرُونِ السَّالِفَةِ، اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ أَمِينِكَ عَلَى وَحْيِكَ، وَنَجِيَّتِكَ مِنْ خَلْقِكَ، وَصَفِيَّتِكَ مِنْ عِبَادِكَ، إِمَامِ الرَّحْمَةِ وَمِفْتَاحِ الْبَرَكَةِ وَعَلَى آلِهِ وَآصْحَابِهِ.

به نام خداوند بی نیاز، همو که انسان را از «علق» آفرید. به نام او که اکرم است؛ خدایی که با قلم تعلیم داد و آنچه را انسان نمی دانست به او آموخت؛ و با درود و صلوات بر حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و خاندان پاک و مطهر ایشان.

شکل گیری یک حکومت اسلامی به رهبری حضرت امام خمینی رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ، باعث ایجاد تغییراتی در ساختار قانونی کشور ایران شد تا آنجا که قانون گذاران این نظام اسلامی تلاش خود را به کار گرفتند تا نقش حیاتی دین مبین اسلام و علی الخصوص فقه شیعی را در اجتماع، به صورت گسترده، تقویت کنند. به همین منظور تلاش های تخصصی فراوانی در این زمینه شکل گرفت اما در مسیر تحقق این اهداف، افراط ها و تفریط هایی صورت گرفت که اصلی ترین عامل این مشکلات «عدم تسلط قانون گذار به منابع فقهی و در نتیجه عدم به کارگیری مبانی فقهی در ساختار قانونی نظام اسلامی» است.

هدف از تدوین این مقاله، پرداختن به مبانی فقهی و حقوقی جرم انگاری بدحجابی در نظام اسلامی است که ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی، در این خصوص وضع شده. در این نوشتار، علاوه بر پرداختن به مبنای فقهی ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی به بررسی و تحلیل این ماده و تبصره آن نیز می پردازیم؛ چراکه بررسی مبانی

فقهی این ماده ورد یا تأیید آن، به طور مستقیم در مشروعیت و اعتبار تبصره آن که به جرم انگاری بدحجابی مربوط است، نقش خواهد داشت.

بر اساس یک دیدگاه فقهی، حاکم شرع می‌تواند به صلاح دید خود، کسی را که عمل حرامی انجام داده است، تعزیر کند. صاحب جواهر در مورد اصل این حکم ادعای نفی خلاف کرده است، ولی این دیدگاه را تنها مشهور فقیهان پذیرفته و در مقابل، برخی فقیهان از جمله محقق اردبیلی در اصل این حکم که هر عمل حرامی

بر اساس یک دیدگاه فقهی، حاکم شرع می‌تواند به صلاح دید خود، کسی را که عمل حرامی انجام داده است، تعزیر کند. صاحب جواهر در مورد اصل این حکم ادعای نفی خلاف کرده است...

مستوجب تعزیر باشد، تردید کرده‌اند. برخی فقیهان معاصر نیز پس از بررسی و نقد جدی ادله این حکم، به این نتیجه رسیده‌اند که دلیل قابل اطمینانی وجود ندارد که مرتکب هر عمل حرامی (حتی مرتکب گناهان کبیره) مستحق تعزیر باشد.

اما مسئله مهم و ضروری این است که فقیهان موافق این دیدگاه، با وجود ادعای شهرت عظیمه یا حتی ادعای نفی خلاف در این موضوع مهم و کاربردی، با ذکر اجمالی ادله از کنار آن عبور کرده‌اند. اگر این موضوع در میان بحث‌های حوزوی و کتاب‌های فقهی پنهان می‌ماند، قابلیت توجیه دارد، ولی چون این نظریات نقد پذیرند، نباید به راحتی سرچشمه و مبنای قانون‌گذاری قرار گیرد. فلذا شایسته است در خصوص مبانی فقهی شیعه و به کارگیری آن‌ها تلاش‌های مجدانه وسیع‌تر و عمیق‌تری صورت پذیرد.

بعضی از فقها، بر این عقیده‌اند که تعزیر حتی شامل موعظه، تهدید و توبیخ نیز می‌شود و لزوماً به معنای شلاق یا حبس و امثال آن نیست که در ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی آمده است. بر اساس این نظر، قاضی در انتخاب هر یک از انواع

تعزیر، مختار است و می‌تواند ابتدا به مجازات شلاق متوسل شود یا به پند و اندرز یا توبیخ بسنده کند. در مقابل بعضی دیگر از فقها از جمله محقق طباطبایی در این زمینه، تعزیر (به معنای مجازات شلاق و امثال آن) را در صورتی جایز می‌دانند که مرتکب با نهی و توبیخ اصلاح‌پذیر نباشد.

با توجه به مباحث مطرح‌شده، می‌توان دریافت که اجرای متقن قوانین شرعی در قالب قوانین موضوعه مسئله‌ای بسیار مهم است که نیازمند فعالیت‌های دقیق



اجرای متقن قوانین شرعی در قالب قوانین موضوعه مسئله‌ای بسیار مهم است که نیازمند فعالیت‌های دقیق علمی در جهت استخراج مبانی فقهی است.

علمی در جهت استخراج مبانی فقهی است. البته لازم به ذکر است که توجه به عوامل فرهنگی نیز از اهمیت بسیار ویژه‌ای برخوردار است؛ تا آنجا که می‌توان بسیاری از معضلات اجتماعی مانند مسئله بدحجابی را با تطبیق دستورات دینی و فرهنگی صحیح، بر متن زندگی آحاد جامعه، ریشه‌کن کرد.

در نوشتار حاضر تلاشمان بر این بوده که به روش کتابخانه‌ای از دو حیث، مسئله بدحجابی را تحلیل و بررسی کنیم؛ در مبحث اول، بیان مبانی فقهی و حقوقی جرم انگاری بدحجابی در نظام اسلامی مدنظر بوده و در مبحث دوم، به نقد و تحلیل مبانی بدحجابی پرداخته شده است؛ و همچنین در ادامه به بیان راهکارهایی در جهت برخورد صحیح با معضل بدحجابی در جامعه اسلامی پرداخته‌ایم؛ امید آن داریم که تلاش حاضر، بخشی از نیازهای علاقه‌مندان و محققان را پاسخ دهد و خداوند متعال ما را در ادامه این مسیر همراهی فرماید.

▪ مفهوم شناسی

الف) جرم

اول: مفهوم لغوی جرم

راغب اصفهانی در تعریف جرم این‌گونه آورده است که: «اصل الجرم قطع الثمرة عن الشجر... و استعیر ذلک لکل اکتساب مکروه؛» جرم در اصل به معنای جدا کردن میوه از درخت است اما از این واژه برای اکتساب هر کار ناپسند، استعاره گرفته شده است.

در دیگر کتاب‌ها، در معنای لغوی جرم، گناه، بزه، خطا، ذنب، تعدی، عصیان، اثم، نادم، معصیت، جریمه و ناشایست به کار رفته است.

دوم: مفهوم اصطلاحی فقهی جرم

جرم در اصطلاح فقهی، در دو معنا به کار رفته است:

۱. معنای عام: عبارت است از ارتکاب هر فعل حرام یا ترک واجب که شارع، آن را ممنوع کرده است و مرتکب آن را مستحق کیفر دنیایی از جمله حدود یا قصاص یا تعزیر یا پرداخت دیه می‌داند.
۲. معنای خاص: از جرم به جنایت به نفس یا عضو تعبیر شده است و عبارت است از هر نوع صدمه و تجاوز ناحق نسبت به جسم و جان دیگری یا تعرض نسبت به مرده که مجازات آن، قصاص نفس یا قصاص عضو یا پرداخت دیه است.

سوم: مفهوم اصطلاحی حقوقی جرم

ماده ۲ قانون مجازات اسلامی جرم را این‌چنین تعریف می‌کند: «هر فعل یا ترک فعلی که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد، جرم محسوب می‌شود.» در تعبیری که بزرگان علم حقوق به کار می‌برند می‌توان به این نتیجه رسید که جرم از دیدگاه این دسته از علما، دربرگیرنده سه عنصر اساسی است:

۱. عنصر قانونی: منظور از عنصر قانونی آن است که هیچ عملی را نمی‌توان جرم دانست مگر آنچه قانون پیش‌تر تصریح کرده باشد.
۲. عنصر مادی: مقصود از عنصر مادی جرم این است که تنها قصد انجام دادن عملی، هرچند غیرقانونی باشد، جرم نیست و برای این که جرم وجود خارجی پیدا کند، یک عمل خارجی مادی لازم دارد و این عمل ممکن است انجام فعل یا ترک فعل باشد.
۳. عنصر معنوی: منظور همان قصد مجرمانه و سوء نیت است. قصد مجرمانه عبارت است از تمایل به انجام دادن عملی که قانون، آن را نهی کرده است و برای تحقق عمل مجرمانه، قصد و علم و اختیار به عنوان عنصر معنوی شرط اصلی است. پس بنابراین اکراه، اجبار و اضطرار از علت‌های موجه یا رافع مسئولیت به شمار می‌آیند.

(ب) حجاب

اول: مفهوم لغوی حجاب

دهخدا واژه «حجاب» را این‌گونه تعریف کرده است: «کلمه حجاب هم به معنی پوشیدن است و هم به معنی پرده و حاجب. بیشتر استعمالش به معنی پرده است. استعمال حجاب در مورد پوشش زن، اصطلاح نسبتاً جدیدی است. در قدیم و خصوصاً در اصطلاح فقها، کلمه ستر را به کار برده‌اند، نه کلمه حجاب را.» معانی دیگری نیز برای واژه حجاب ذکر شده است، مانند چادر، روپوش، روبند، آن چیزی که با آن چیزی را بپوشانند، چیزی که مانع بین دو چیز باشد و بُرَقَع و نقابی که زنان چهره خود را بدان بپوشانند.

دوم: مفهوم اصطلاحی فقهی

حجاب، به عنوان یکی از احکام و جوبی اسلام، به این معنا است که زن، هنگام معاشرت با مردان، بدن خود را بپوشاند و به جلوه‌گری و خودنمایی نپردازد؛ بنابراین، حجاب، به معنای پوشش اسلامی بانوان، دارای دو بُعد ایجابی و سلبی است. بُعد ایجابی آن، وجوب پوشش بدن و بُعد سلبی آن، حرام بودن خودنمایی به نامحرم است؛ این دو بُعد باید در کنار یکدیگر باشد تا حجاب اسلامی محقق شود؛ گاهی

ممکن است بُعد اول باشد، ولی بُعد دوم نباشد، در این صورت نمی‌توان گفت که حجاب اسلامی محقق شده است.

وجوب حجاب بانوان در برابر مردان غیر محرم، مورد توافق فقهای همه مذاهب اسلامی است اما حدود و اندازه آن مورد بحث و گفتگوی فقهاست.

سوم: مفهوم اصطلاحی حقوقی

با توجه به تحقیق و تفحص‌هایی که در زمینه حجاب توسط قانون‌گذاران صورت گرفته است، می‌توان به این نتیجه رسید که حقیقت دیده نشده است که قانون‌گذار «حجاب شرعی» را تعریف کرده باشد و به همین منظور، بزرگان علم حقوق در تعریف حجاب به آیات نورانی قرآن کریم و روایت معصومین علیهم‌السلام مراجعه کرده‌اند.

ج) عفت عمومی

مراد از عفت عمومی، یک سلسله افکار و باورهای اخلاقی و مذهبی و آداب و رسوم اجتماعی است که با سطح بینش و فرهنگ و دانش و تحولات مادی و اقتصادی و ایدئولوژی هر کشور و هر قوم مرتبط بوده و تشخیص آن در صلاحیت دادگاه رسیدگی‌کننده به جرم است.

▪ ریشه‌های ظهور مبانی فقهی در حقوق موضوعه نظام اسلامی

بعضی از حقوق‌دانان معتقدند قبل از سقوط نظام شاهنشاهی مطلقه توسط مشروطه خواهان، مبانی حقوقی ایران بر اساس مبانی «فقهی» بوده است. لازم به ذکر است که از برخی متون قانونی تدوین شده مانند «یاسای چنگیزی»، «یرلیغ‌غازانی»، «زوک تیموری» و احکام موردی که توسط حاکمان صادر می‌شد، صرف نظر شده است. (پاشا صالح، ۱۳۴۸: ص ۱۶۳). در زمان مشروطه تا زمانی که عدلیه منحل شد، یعنی پیش از تاسیس عدلیه جدید در زمستان سال ۱۳۰۵ هجری شمسی، قوانین شرعی همچنان محفوظ بودند و از آنجایی که قاضی‌های محاکم عرفی،

مستندات قانونی در دست نداشتند، طرفین دعوی جهت اثبات ادعای خویش به اوراق استفتا مجتهدین زمان استناد می‌کردند (همان، صص ۲۳۶-۳۳۴).

در اصل ۲۷ قانون اساسی مشروطه، «قوانین شرع» و «قوانین عرفه» از یکدیگر جدا شدند و پیگیری و رسیدگی به امور شرعیه به عهده «محاکم شرعیه» و رسیدگی و پیگیری امور عرفی جامعه به دست «عدلیه» سپرده شد. جداسازی امور شرعی و عرفی در اصل ۷۱ متمم قانون اساسی مشروطه محفوظ ماند و قضاوت در امور شرعی به مجتهد عادل سپرده شد. همچنین در اصل دوم قانون اساسی مشروطه، بررسی و نظارت بر مصوبات مجلس از منظر تطبیق یا عدم تطبیق با احکام الهی به عهده مجتهدین واگذار شد اما متأسفانه چنین اختیاری در مقام عمل محقق نگردید. در ادامه این سیر، رژیم پهلوی، در مجلس مؤسسان چهارم در سال ۱۳۲۸ هجری شمسی متممی برای قانون اساسی به تصویب رساند مبنی بر چگونگی بازنگری در قانون اساسی که طبق ذیل متمم مذکور، اصول مرتبط با دین مقدس اسلام و مذهب شیعه غیرقابل تغییر اعلام شد.

پس از انقلاب اسلامی و تصویب قانون اساسی، حقوق اسلامی به طور رسمی در خدمت آرمان‌های این نظام اسلامی قرار گرفت. در اصل ۱۶۷ قانون اساسی، حقوق اسلامی جزء منابع رسمی و تکمیل‌کننده قوانین قرار گرفت. در واقع هدف قانون اساسی این است که همبستگی حقوق و مذهب را با وضع اصولی همچون اصل ۱۶۷ قانون اساسی، تحقق بخشد (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ج ۲، صص ۳۸۴-۳۸۳)؛ اما با این وجود، به اعتقاد برخی از حقوقدانان، نقش حقوق اسلامی از دیدگاه قانون اساسی، یک نقش بازدارنده است و اصل ۱۶۷ قانون اساسی نیز اختیار وضع و ایجاد قانون را به قاضی نداده؛ و فقط از این اصل، برای تفسیر و اجرای قانون استفاده می‌نماید (همان، صص ۳۹۱-۳۸۶).

اگرچه قاضی با استفاده از اصل ۱۶۷ قانون اساسی، قانون وضع نمی‌کند، ولی به وسیله تفسیر، قانون شرع را «کشف» می‌نماید و «کشف قانون شرع» طبق اصل ۱۶۷ قانون اساسی قابل مقایسه با «کشف قاعده سابقه» در نظام حقوقی «کامن‌لا»، توسط قاضی است. شماری از حقوقدانان بر این عقیده‌اند که هدف قانون‌گذار از

اصل ۱۶۷ قانون اساسی ایجاد همبستگی میان «حقوق اسلامی» و «حقوق دولتی» است؛ در واقع هدف ایجاد همزیستی میان قدرت و مذهب است، نه اتحاد آن‌ها. قانون‌گذار این هدف را با وضع اصولی همچون اصل ۱۶۷، ۷۲، ۹۱، ۴ قانون اساسی دنبال نموده است (کاتوزیان، ۱۳۷۵: ش ۱۰، صص ۱۷-۱۶).

■ جرم انگاری در قوانین موضوعه نظام اسلامی

از جرم انگاری تعاریف متفاوتی در دسترس است که از میان آن‌ها می‌توان تعریف زیر را جامع‌ترین تعریف به شمار آورد:

«جرم انگاری یا جرم تلقی کردن قانونی یک فعل یا ترک فعل، فرایندی است که به وسیله آن، رفتارهای جدیدی به موجب قوانین کیفری، مشمول قانون جزا واقع می‌شود» (درخشان، ۱۳۸۶، ص ۲۴).

به موجب این تعریف، جرم انگاری فرایندی است که ثمره‌ی آن اضافه شدن یک عنوان به عنوان‌های کیفری موجود در قوانین جزایی یک نظام حقوقی است.

از طرفی فرایند جرم انگاری نیز با توجه به نظام سیاسی هر کشور متفاوت بوده و هر کشور با توجه به فرایندی که برای تصویب قوانین در آن وجود دارد، مراحل مختلفی را برای جرم انگاری رفتارها طی می‌کند.

در نظام اسلامی، جرم انگاری رفتارها یا با تقدیم لوایح حقوقی به مجلس انجام می‌شود یا در خلال قوانین مختلفی که در مجلس تصویب می‌شوند، انجام می‌شود. برای نمونه، مجلس شاید در جریان تصویب لایحه‌ی قانونی پیش فروش مسکن، عدم ثبت رسمی قرارداد پیش فروش را جرم انگاری تلقی کند؛ بنابراین منظور از شمول قانون جزا بر رفتارها را در نظام حقوقی ایران، نباید وارد شدن منع قانونی آن رفتار در قانون مجازات دانست بلکه منظور از قانون جزا را باید اعم از هر نوع قانون کیفری تلقی کرد.

قبل از واکاوی مفهوم جرم انگاری بهتر است به توضیحی درباره ماهیت جرم پردازیم. جرم از مفاهیم انتزاعی و پیچیده بوده و بیشتر علوم انسانی سعی در

شناخت واقعی آن داشته و دارند. تعریف این واژه متأثر از روش بحثی است که در رشته‌ی مربوط اتخاذ می‌شود. همین امر موجب می‌شود تعاریف ارائه شده در این باره تنوع زیادی داشته باشد که در فصل اول توجه به این امر مهم صورت گرفت. به طور مثال جرم در معنای حقوقی فعل یا ترک فعلی است که قانون‌گذار برای آن مجازات تعیین کرده است (قانون مجازات اسلامی، ۱۳۷۰، ماده ۱).

در دانش جرم‌شناسی، جرم برای اشاره به رفتاری به کار می‌رود که سرشتی نامطلوب در چارچوب نظام کیفری دارد. این مفهوم گاه به رفتاری گفته می‌شود که به شدت نامطلوب است اما گاه به این صورت نیست. از آنجاکه هنجار یا نابهنجار بودن رفتارها و توجه به علایق، وابستگی‌ها، جهان بینی خاص افراد و جوامع در زمان‌های مختلف تفاوت دارد، از این رو به جرم نیز مفهومی غیرقطعی و متغیر می‌بخشد (وایت، ۱۳۸۱، ص ۱۹).

با توجه به مباحث گذشته می‌توان به این نتیجه رسید که بین مفهوم جرم از منظر حقوق و جرم‌انگاری ارتباط لازم و ملزومی برقرار است. در واقع جرم‌انگاری ملزوم و جرم لازم آن است. مبدأ و منشأ پیدایش جرم همین فرایند جرم‌انگاری است، فرایندی که به موجب آن قانون‌گذار با در نظر گرفتن هنجارها و ارزش‌های اساسی جامعه و با تکیه بر مبانی نظری مورد قبول خود، فعل یا ترک فعلی را ممنوع کرده است و برای آن ضمانت اجرای کیفری وضع می‌کند (آقا بابایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

از این رو می‌توان گفت که جرم‌انگاری اقدامی است که طی آن حکومت با اقتدار و البته با در نظر گرفتن برخی ضوابط خاص جرم‌انگاری، وصفی کیفری به قسمتی از اعمال و رفتارهایی که با انگیزه مشخص نسبت می‌دهد. در واقع، سازوکار هدفمند گزینش رفتارها توسط قوای حکومتی بوده و ثمره غیرقابل اجتناب آن تعیین کیفر برای رفتار منتخب است.

■ ماده ۲۳۸ قانون مجازات اسلامی در تفسیر جرم‌انگاری بدحجابی

مسئله بدحجابی و جرم‌انگاری این معضل، در قانون موضوعه نظام اسلامی، در

ذیل ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی به رشته تقریر درآمده است. در ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی آمده است: هرکس علناً در انظار و اماکن عمومی و معابر، تظاهر به عمل حرامی نماید، علاوه بر کیفر عمل، به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌گردد و در صورتی که مرتکب عملی شود که نفس آن عمل دارای کیفر نیست، ولی عفت عمومی را جریحه دار نماید، فقط به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد.

هم‌چنین در تبصره این ماده به اختصار آمده است: زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند، به حبس از ده روز تا دو ماه و یا از ۲/۰۰۰/۰۰۰ تا ۱۰/۰۰۰/۰۰۰ ریال جزای نقدی محکوم خواهند شد.

حجاب از جمله دستوراتی است که در دین مبین اسلام، هم برای زنان و هم برای مردان قوانینی را وضع کرده است، ولی این ماده تنها درباره حجاب زنان سخن گفته است و از حجاب و پوشش مردان صحبتی نمی‌کند. اسلام، رعایت حجاب را نه فقط درباره پوشش ظاهری و پوشش اندام، بلکه درباره تمامی اعضا و جوارح مانند چشم و گوش ضروری دانسته، ولی قانون‌گذار در این ماده، فقط درباره پوشش اندام سخن گفته است. در این ماده، «حضور زنان بدون حجاب شرعی» یکی از مصداق‌های تظاهر به عمل حرام و اعمالی شمرده شده است که عفت عمومی را جریحه دار می‌کند.

اولین نکته در تبیین جرائم، بیان و تطبیق عناصر سه‌گانه جرم است. تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی را می‌توان به عنوان عنصر قانونی این جرم دانست. در این تبصره، برای رعایت نکردن حجاب اسلامی، مجازات تعیین شده است و با توجه به تعریف جرم در ماده ۲ قانون مجازات اسلامی این عمل جرم تلقی می‌شود. ظاهر شدن زنان بدون حجاب شرعی را باید به عنوان عنصر مادی این جرم در نظر گرفت. بحث معاونت در این جرم نیز مانند دیگر جرائم است. برای مثال، اگر مردی با وسیله خود، زن بی‌حجابی را در معابر بگرداند، اقدام به معاونت در جرم کرده است.

عنصر سوم جرم، عنصر معنوی است. این جرم، از جرائم عمدی است؛ زیرا مرتکب این جرم باید علاوه بر علم و آگاهی به غیرقانونی بودن و حرام بودن عمل ارتكابی، قصد انجام آن را نیز داشته باشد و هیچ‌گونه اضطرار و اکراه و اجباری در کار نباشد. لازم نیست که این قصد به منظور جریحه دار کردن عفت عمومی باشد، بلکه ممکن است عمل ارتكابی از روی غفلت یا بی احتیاطی یا بی مبالاتی صورت گرفته باشد، هرچند فاعل قصد خاص عمل حرام را نداشته باشد. هم‌چنین امکان مشاهده دیگران کافی است، هرچند باید احتیاط لازم را انجام داده باشد. در مورد علم و آگاهی باید گفت جهل به قانون، مسموع نیست و پس از ۱۵ روز از انتشار قانون در روزنامه رسمی، لازم‌الاجرا است.

نکته بعدی، تعریف «معايير و انظار عمومی» و «علناً» است. شرط تحقق جرم در متن این ماده، آن است که جرم مذکور در انظار عمومی و معاير صورت گیرد؛ بنابراین، اگر جرم در خفا صورت گیرد، مشمول این ماده نخواهد شد. البته نکته مهم این است که صرف ارتكاب عمل با سوءنیت خاص در انظار و اماکن عمومی، برای تحقق بزه کافی است اعم از این که بیننده‌ای حضور داشته یا حضور نداشته باشد.

فلذا ارتكاب عمل در انظار عمومی به معنای آن است که مردم شاهد آن باشند؛ بنابراین، به ظاهر، شرط تحقق عمل در انظار عمومی آن است که عده‌ای از مردم، آن را مشاهده کنند، ولی ارتكاب عمل در معاير، چنین شرطی را ندارد؛ یعنی انجام عمل در معاير کافی است، هرچند مردم شاهد آن نباشند.

هم‌چنین با توجه به این که کلمه «معاير»، به وسیله حرف «واو» به انظار عمومی عطف شده است و با استناد به تفسیر مضیق قانون، ممکن است منظور قانون‌گذار، موردی باشد که عمل، واجد هر دو جنبه باشد؛ یعنی هم در انظار عمومی صورت گرفته باشد و هم در معاير باشد، اگر کسی در خانه خود و در مقابل عده‌ای از مردم، مرتکب جرم یا حرامی شود یا در معبر، این کارها را انجام دهد، ولی کسی شاهد آن نباشد، مشمول حکم این ماده نخواهد بود. این تفسیر اگرچه تا حدودی با ظاهر ماده، سازگار است، ولی به نظر می‌رسد کلمه «معاير»، در متن ماده و تبصره آن به عنوان ذکر مصداق به همراه عنوان کلی باشد؛ یعنی قانون‌گذار، عنوان عام «انظار

عمومی» را بیان کرده و به همراه آن، یکی از مصداق‌های آن؛ یعنی «معابر» را آورده است؛ چون معابر خودبه‌خود، در انظار عمومی به شمار می‌رود.

از بیان مطالب فوق می‌توان دریافت که ارتکاب عمل در معبر، مدخلیتی در تحقق این جرم ندارد، بلکه مهم آن است که در انظار عمومی باشد و انظار عمومی، همان‌گونه که گفته شد، به معنای آن نیست که کسی آن را ببیند، بلکه همین‌که محلی قابلیت مشاهده دیگران را داشته باشد، از مصداق انظار عمومی به شمار می‌رود؛ مگر این‌که عمل در مکان خصوصی صورت گیرد که در این صورت، دیدن دیگران لازم است.

عنوان عام «انظار عمومی» را بیان کرده و به همراه آن، یکی از مصداق‌های آن؛ یعنی «معابر» را آورده است؛ چون معابر خودبه‌خود، در انظار عمومی به شمار می‌رود.

هرچند در اینجا ممکن است اختلاف پیش آید که چند نفر باید عمل را ببینند تا انظار عمومی بر آن صدق کند؛ اما به نظر می‌رسد بر اساس تفسیر مضیق این قانون، لازم است عده‌ای که کمتر از سه نفر نباشند، شاهد جرم یا عمل منافی عفت عمومی یا بی‌حجابی باشند. البته در مورد بدحجابی یا بی‌حجابی، با توجه به این‌که قید «علناً» برای آن به‌کاررفته است، احتمال لزوم آن در معابر و اماکن عمومی تقویت می‌شود.

با توجه به ماده و حکمی که ذکر شد «علناً» تقریباً هم‌معنای انظار عمومی است و میان تبصره و خود ماده در این مورد تفاوتی نیست؛ چون نکته‌ای که به آن دقت نشده، این است که کلمه انظار عمومی در تبصره ماده، قید شده است.

▪ مبانی فقهی جرم انگاری بدحجابی

با توجه به این‌که تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی بر اساس مبنای فقهی متن این ماده تنظیم شده است، بررسی مبانی فقهی متن این ماده ورد یا تأیید آن، به طور مستقیم در مشروعیت و اعتبار تبصره آن‌که به جرم انگاری بدحجابی مربوط است، اثر دارد. متن این ماده بر اساس دیدگاه فقهی تنظیم شده است که بر پایه آن، مرتکب هر عمل حرامی به صلاح‌دید حاکم شرع، شایسته تعزیر است؛ اما نکته قابل توجه این است که برفرض قبول این دیدگاه، مقصود از تعزیر چه چیزی است؟



نظر مشهور فقها بر این است که حاکم شرع می‌تواند، با توجه به صلاح‌دید خود، هر فردی را که مرتکب عمل حرامی شده باشد (بر اساس دیدگاه بعضی، عمل حرام لزوماً باید کبیره باشد)، تعزیر نماید، اما حتماً باید تعزیر از مقدار حد کمتر باشد

الف) دیدگاه فقها در مسئله حرمت و تعزیر

اول: دیدگاه موافقان (دیدگاه مشهور)

نظر مشهور فقها بر این است که حاکم شرع می‌تواند، با توجه به صلاح‌دید خود، هر فردی را که مرتکب عمل حرامی شده باشد (بر اساس دیدگاه بعضی، عمل حرام لزوماً باید کبیره باشد)، تعزیر نماید، اما حتماً باید تعزیر از مقدار حد کمتر باشد (نجفی، ۱۳۹۲ ق، ج ۴۱، ص ۴۴۸). البته این قاعده تنها در حکم به شلاق معنا پیدا می‌کند. لازم به ذکر است که برخی از فقهای اهل تسنن نیز معتقدند هر فردی که مرتکب عمل حرامی شده است، تعزیر می‌شود. (ابن قدامه، بی تاج ۱۰، صص ۳۴۹-۳۴۸).

فقهایی که به این دیدگاه پرداخته‌اند، به روایتی استناد کرده‌اند که بر اساس آن، خداوند برای هر چیزی حدی تعیین کرده و برای تجاوز از آن نیز، حد دیگری قرار

داده است (حر عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲۸، ص ۱۴)؛ اما باکمی تأمل در سایر روایات، کاملاً واضح است که مقصود از حد در این روایات، حد اصطلاحی مانند حد زنا و سرقت و سایر حدود معین است، نه هر گناهی و حداقل این است که روایت از این جهت که شامل تعزیر نسبت به هر گناهی باشد مجمل است (همان، ص ۱۶).

نکته قابل توجه این است که فقهای موافق این دیدگاه علی‌رغم ادعای شهرت عظیمه و حتی ادعای نفی خلاف در این مسئله مهم، به سهولت به ذکر ادله به صورت غیر تفصیلی اکتفا کرده‌اند و از کنار آن گذشته‌اند (خویی، ۱۴۰۷ ق: ج ۱، صص ۳۳۸-۳۳۷)؛ اگر بررسی و تحلیل این موضوع در کتاب‌های فقهی پنهان می‌ماند، قابل اغماض بود، ولی این دیدگاه به شدت قابل تحلیل و نقد است (ر.ک. حسینی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۶-۱۴۲)؛ و اینکه قانون‌گذار به راحتی این مسئله را مبنای قانون‌گذاری خود قرار داده و حکم به اجرای آن کرده است، جای تأمل دارد.

دوم: دیدگاه مخالفان

برخی فقها از جمله مرحوم محقق اردبیلی در اصل این حکم که هر عمل حرامی مستوجب تعزیر باشد، تردید کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳، ص ۱۷۶). همچنین فقهای معاصر معتقدند دلیل قابل اطمینانی بر این که مرتکب هر عمل حرامی (حتی مرتکب گناهان کبیره) مستحق تعزیر باشد، وجود ندارد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲ ق ج ۲، صص ۲۹۷-۲۹۵). برخی از فقها نیز با فرض پذیرفتن اصل حکم، دامنه تعزیر تا حدی گسترده کرده‌اند که حتی شامل پند و اندرز، توبیخ و تهدید هم می‌شود.

۲۴

ب) واکاوی معنای «تعزیر»

آزنجایی که بررسی و واکاوی معنای تعزیر تأثیر مستقیم و غیرقابل انکاری در اجرای قانون دارد، ناچاریم به بررسی دقیق معنای لغوی تعزیر و سپس معنای اصطلاحی آن در مبانی فقهی و مبانی حقوقی بپردازیم.

اول: ماهیت تعزیر در لغت

تعزیر در لغت به معنای تعظیم، تأدیب، منع و نصرت آمده، ریشه اصلی آن همان منع و ردّ است. نصرت نیز به این معناست که انسان دشمن را از کسی ردّ می‌کند و مانع اذیت او توسط دشمن می‌شود و به تأدیب هم تعزیر اطلاق می‌شود، چون جانی را از تکرار گناه باز می‌دارد (دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، ج ۴، ص ۵۹۶۵). همچنین تعزیر در لغت علمای ادبیات عرب به معنای منع، یاری دادن و ادب کردن است. (راغب، مفردات، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۶۴).

دوم: ماهیت تعزیر در مبانی فقهی

از دیدگاه برخی فقها، معنای تعزیر آن چنان گسترده است که حتی شامل موعظه، تهدید و توبیخ نیز می‌شود و لزوماً به معنای شلاق، حبس و امثال آن که در ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی آمده است، نیست. علامه حلی در خصوص همین موضوع می‌فرماید:

«التعزیر یکون بالضرب أو الحبس أو التوبیخ أو بما یراه الامام و لیس فیہ قطع شیء منه ولا جرحه...» (علامه حلی، بی تا ج ۲، ص ۲۲۷)، (تعزیر با زدن (شلاق)، زندان، توبیخ یا به هر روشی که امام تشخیص دهد، محقق می‌شود).

لازم به ذکر است که بر اساس این دیدگاه، قاضی در انتخاب هر یک از انواع تعزیر مختار است؛ اما برخی از فقها از جمله مرحوم محقق طباطبایی تعزیر (به معنای مجازات شلاق و امثال آن) را در صورتی جایز می‌دانند که مرتکب با نهی و توبیخ قابل اصلاح نباشد. ایشان در این باره این‌گونه می‌نویسد:

«این حکم که در ارتکاب هر حرام یا ترک واجب تعزیر واجب است، در صورتی است که شخص با نهی و توبیخ و امثال آن، از عمل خود دست نکشد؛ زیرا در این فرض، نهی از منکر واجب است؛ اما در صورتی که شخص با نهی، توبیخ و آن عمل را انجام ندهد، دلیلی برای تعزیر وجود ندارد، مگر در موارد خاصی که نص شرعی بر وجوب تأدیب یا تعزیر وجود داشته باشد. برخی معنای تعزیر را اعم از ضرب (شلاق) و مراتب کمتر از آن (نهی و توبیخ و امثال آن) می‌دانند» (طباطبائی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۴۸۳).

مرحوم ابن فهد حلی (حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۵، ص ۷۳) و مرحوم هندی معروف به فاضل نیز به این دیدگاه توجه کرده‌اند و آن را پذیرفته‌اند (هندی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۴۱۵).

برخی از فقهای اهل سنت نیز با این نظریه موافق می‌باشند و رعایت مراتب تعزیر را لازم دانسته‌اند (نووی، بی‌تا: ج ۷، صص ۳۸۱-۳۸۰؛ ر.ک. کاشانی، ۱۹۸۲ م: ج ۷، ص ۵۸؛ ابن قدامه، بی‌تا: ج ۱۰، ص ۳۴۸).

یکی از فقهای معاصر به این نظریات انتقاد کرده‌اند از این جهت که ظاهراً این دسته از فقها در مقام بیان مراتب امر به معروف و نهی از منکر بوده‌اند، نه در مقام بحث از تعزیر و معنای آن؛ در حالی که بحث در اینجا درباره تعزیر و مراد از تعزیر است (موسوی گلپایگانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۹۸-۲۹۷).

سوم: ماهیت تعزیر در مبانی حقوقی

قانون مجازات اسلامی از تعزیر به صورت زیر تعبیر کرده است: «تعزیر، تأدیب یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است از قبیل حبس، جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق باید از حد کمتر باشد». لازم به ذکر است که نظر برخی حقوق دانان این گونه است که: «میزان بعضی از کیفرهای تعزیری در شرع معین گردیده است، بنابراین تعریف مذکور جامع نیست» (اردبیلی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۵۳)؛ اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ چراکه قانون‌گذار مشخص شدن برخی تعزیرات در شرع را نپذیرفته است که می‌توان در پاسخ گفت: قانون‌گذار این موارد را حد نمی‌داند، بلکه تعزیر می‌داند ولی کلیت و همگانی بودن مجازاتی که برای این موارد در شرع معین شده را قبول ندارد.

بنابراین از دیدگاه قانون‌گذار، برای تعزیر، مجازات کلی برای همه اعصار و همه شرایط تعیین نشده است و تعیین این مجازات در برخی روایات، تنها در قضیه خاص و موردی است. به نظر می‌رسد این توجیه بهتر است تا این که خطای بسیار آشکاری را به قانون‌گذار نسبت دهیم.

البته لازم به ذکر است که قانون‌گذار در بسیاری از موارد، از باب حکومتی میزان و

نوع تعزیر را مشخص نموده، اما این امر به معنای اینکه تعزیر در شرع مشخص شده، نیست اشکال دیگر اینکه در تعریف تعزیر کلمه «تأدیب» آمده است، در این حال دیگر مجازات معنا ندارد؛ زیرا به تأدیب، مجازات اطلاق نمی‌شود. همچنین در مثال‌هایی که برای تعزیر بیان شده، مصادیق تأدیب ذکر نشده است.

البته تعزیر به معنای شرعی شامل تأدیب هم می‌شود، ولی قانون‌گذار که در مقام تعریف از انواع مجازات است نباید از واژه تأدیب استفاده می‌کند، مگر آنکه مقصود قانون‌گذار، معنایی اعم از مجازات و اقدامات تأمینی باشد که در این صورت تأدیب هم در شمار اقدامات تأمینی قرار می‌گرفت.

پس از بیان مطالب فوق لازم است بدانیم که آنچه در ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی مقرر شده: تعزیر مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد. نوع، مقدار، کیفیت اجرا و مقررات مربوط به تخفیف، تعلیق، سقوط و سایر احکام تعزیر به موجب قانون تعیین می‌شود.

در پایان به صورت مختصر به این نتیجه رسیدیم که تعزیر در حقوق کیفری ایران عبارت از مجازاتی است مادون حد شرعی باشد. به عبارت دیگر تعزیر کیفری است برای جرائمی غیر از آن‌هایی که در حقوق جزای اسلامی برایشان حد، قصاص و دیه در نظر گرفته شده است. تعزیر در شرع از حیث مقدار مشخص نیست و در فقه به کیفری گفته می‌شود که برخلاف حد، قانون‌گذار اندازه‌ای برای آن تعیین نکرده باشد و تعیین آن به صلاح‌دید قاضی است که البته مقدار آن باید از حد کمتر باشد.

ج) واکاوی قید «کیفر عمل»

قانون‌گذار با آوردن این قید در مورد مجازات اعمال مذکور در ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی، بین دو مجازات جمع کرده است، زیرا در صدر ماده آمده است: «علاوه بر کیفر عمل، به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌گردد» در این ماده، قید «کیفر عمل» شامل کیفر حدی و تعزیری است که هر دو فرض،

از نظر فقهی و حقوقی اشکال دارد؛ زیرا از دیدگاه فقهی، جمع مجازات پذیرفته نیست. همچنین از نظر حقوقی نیز با اصول حقوق جزا که در این قبیل موارد، اشد مجازات را پذیرفته (نه جمع مجازات را) منافات دارد.

شایسته است در این خصوص، جهت رفع تحقیر به کلام شهید ثانی رحمته الله علیه مراجعه کنیم. ایشان در این باره می نویسد: «و من ارتکبها ای المحرمات غیر مستحل لها عزز إن لم یجب الحد کالزنا والخمر، وإلا دخل التعزیر فیه» (شهید ثانی، ۱۴۱۰ ق، ج ۹، ص ۲۱۳).

بر اساس این دیدگاه فقهی، اگر برای عملی مجازات حد مقرر شده باشد، دیگر نمی توان به دلیل ارتکاب همان عمل، مجرم را تعزیر نمود؛ بلکه تعزیر داخل در حد میشود. در واقع همان مجازات حدی کافی است و نیازی به تعزیر ندارد.

د) واکاوی قید «جریحه دار شدن عفت عمومی»

در صدر ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی به عمل حرامی اشاره دارد که کیفر خاص برای آن مقرر شده است (اعم از اینکه کیفر عمل در شرع مشخص شده باشد یا در قانون) و ذیل آن به ارتکاب عملی اشاره نموده که مجازات خاصی برای آن مقرر نشده است ولی عفت عمومی را جریحه دار می کند که البته ممکن است که ذیل ماده اعم از عمل حرام و عمل مباحی باشد که عفت عمومی را جریحه دار می کند ولی بیشتر ظهور در عمل مباح دارد.

در قسمت اول ماده به جریحه دار شدن عفت عمومی اشاره ای نشده است؛ با وجود آنکه صدر ماده به اعمالی اشاره دارد که مجازات خاص خود را دارند، ولی معلوم نیست که به چه دلیل مجازات مضاعفی باید اعمال شود. اگر عمل یاد شده عفت عمومی را جریحه دار نکند به چه دلیل باید مجازات شود؟ آیا صرف اینکه عملی در انظار عمومی انجام شود، لزوماً موجب جریحه دار شدن عفت عمومی خواهد شد؟ واضح است، هر گناهی (به ویژه گناهان صغیره) به صرف اینکه در اعمام انجام شود، لزوماً موجب جریحه دار شدن عفت عمومی نیست؛ اما انجام

برخی محرمات در انظار عمومی به دلیل مفسدی که در بردارند، عفت عمومی را جریحه‌دار می‌کنند.

ممکن است چنین اشکال شود که بر اساس آیه شریفه: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نور، ۱۹)، اشاعه فحشا و علنی کردن آن حرام است. در پاسخ می‌توان اظهار نمود مبنای حرمت اشاعه فحشا نیز در این مورد کاربرد ندارد زیرا به اعتقاد برخی از مفسران از جمله شیخ طوسی و شیخ طبرسی، دو مفسر بزرگ شیعه، فاحشه به معنای گناه کبیره و مهم است و شامل هر گناهی نمی‌شود (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۹۳، ج ۴، ص ۱۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۵۹۵، ج ۴، صص ۳۹۰ - ۳۸۲). لازم به ذکر است که این واژه در قرآن نیز در خصوص جرائم مهم مانند شرک، بت‌پرستی، زنا و لواط به‌کاررفته است؛ بنابراین، شمول معنای فحشا نسبت به گناهان کوچک، دست‌کم خلاف احتیاط است. چنانکه ابن اثیر تصریح نموده است، این واژه در احادیث نیز به همین معنا به‌کاررفته است بنابراین، بر اساس احادیث هم فاحشه به معنای گناهی است که قبح شدید داشته باشد (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۱۵).

نتیجه آنکه قائل شدن مجازات اضافی برای هر عمل حرامی که در انظار عمومی ارتکاب یابد، مبنای متقن فقهی ندارد، مگر اینکه عفت عمومی را جریحه‌دار کند که در این صورت به دلیل قباحت شدید و ویژه، قابل جرم‌انگاری مستقل و مجازات اضافی است و اساساً نظام‌های قانون‌گذاری در دنیای امروز نیز رفتارهای منافی عفت عمومی را بر نمی‌تابند و برای جرم‌انگاری این دسته از رفتارها تردیدی ندارند، اگرچه ممکن است در مصداق و دامنه رفتارهای خلاف عفت عمومی اختلاف نظر وجود داشته باشد.

۵) واکاوی قید «گناهان کبیره»

اشکال دیگر اینکه برخی از فقها حکم ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی را تنها در

گناهان کبیره پذیرفته‌اند. (خمینی، ۱۴۰۳، ق، ج ۲، ص ۴۷۷؛ موسوی گلپایگانی، بی‌تاصص ۲۹۵-۲۹۴). ولی این ماده تمام گناهان و هر عمل حرامی را با این شرط که در انظار عمومی مرتکب شود، قابل مجازات می‌داند.

و) واکاوی قید «عمل حرام»

عمل حرام در اسلام، عملی است که انجام آن ممنوع و ترک آن از مردم خواسته شده است و شخص مکلف در صورت انجام فعل حرام، گناهکار محسوب می‌شود. بیان این نکته لازم است که حقوق موضوعه نظام اسلامی تعریف دقیقی از عمل

عمل حرام در اسلام، عملی است که انجام آن ممنوع و ترک آن از مردم خواسته شده است و شخص مکلف در صورت انجام فعل حرام، گناهکار محسوب می‌شود.

حرام را ذکر نکرده است، بنابراین معلوم نیست که مقصود، عملی است که از نظر مرجع تقلید مرتکب، حرام باشد یا از نظر مشهور فقها یا عملی که در مورد حرمت آن اتفاق نظر وجود دارد؟ قدر متیقن مورد اخیر است که قانون مجازات اسلامی در مورد این دسته از جرائم حساسیت لازم را اعمال نموده است.

اگر عمل حرام را عملی بدانیم که مرجع تقلید مرتکب حرام دانسته است، راه را برای فرار متهم از مجازات باز گذاشته‌ایم که غیر قابل توجیه است زیرا ممکن است فرد بعد از ارتکاب عمل حرام، مرجع تقلید خود را شخص دیگری اعلام کند که از دیدگاه وی، عمل ارتكابی حرام نباشد. همچنین در مواردی که شخص مرجع تقلیدی را انتخاب نکرده باشد، تکلیف معین نیست. از این رو، با توجه به اختلاف نظر فقها در بسیاری از مسائل، در عمل، تعقیب این دسته ممکن نیست.

و اگر عمل حرام را عملی بدانیم که حرمت آن مورد اتفاق فقها است، از نظر فقهی قابل توجیه نیست. زیرا به چه دلیل باید کسی را که مثلاً مقلد مرجع تقلیدی است که با دیدگاه مشهور فقها مخالف است و عملی را مباح می‌داند، ملزم نمود که از دیدگاه مشهور تبعیت کند و در غیر این صورت مجازات شود. هیچ فقهی چنین الزامی را نمی‌پذیرد. همچنین برای برخی از اعمال حرام، قانونی وضع نشده تا از باب قانون، مراعات آن‌ها لازم باشد.

▪ تفسیر جرم انگاری بدحجابی در قانون مجازات اسلامی



بر اساس قانون اساسی صدور حکم یا با استناد به منابع فقهی است یا اینکه صدور حکم به واسطه قوانین موجود صورت می‌گیرد.

الف) رویارویی ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی با قانون اساسی

در ابتدا بیان این نکته لازم و ضروری است که بر اساس قانون اساسی صدور حکم یا با استناد به منابع فقهی است یا اینکه صدور حکم به واسطه قوانین موجود صورت می‌گیرد. در اصل ۱۶۷ قانون اساسی و ماده ۲۱۴ قانونی آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب مصوب سال ۱۳۷۸، به قاضی کیفری اجازه داده‌اند که در موارد فقدان نص، نقص، ابهام و یا اجمال قانون با مراجعه به منابع فقهی، اقدام به صدور رأی نماید.

قانون‌گذار با توجه به اطلاق عبارت اصل مزبور مراجعه قاضی به منابع فقهی را در دعاوی کیفری جایز دانسته است. این برداشت موجب گردیده که مقنن در ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی با ایجاد عنوان جزایی کلی و مبهم «تظاهر به عمل حرام» و اطلاق متن ماده مزبور در بیان کیفر نفس عمل حرام، به منظور رفع ابهام از این ماده،

به طور ضمنی، مراجعه به منابع فقهی را برای تشخیص مصداق و کیفر عمل حرام تجویز کند؛ اما از آنجا که این امر به خلق جرم و جعل کیفر خواهد انجامید، با اصل قانونی بودن جرم و مجازات و اصل تفکیک قوا و نیز اصل صلاحیت انحصاری قوه مقننه در وضع جرم و مجازات منافات دارد. لذا تفسیر منطقی اصل ۱۶۷ قانون اساسی ایجاب می‌کند که با توجه به پذیرش اصل قانونی بودن جرم و مجازات در قانون اساسی، اجازه مراجعه به منابع فقهی در دعاوی کیفری، منصرف از مواردی باشد که منجر به خلق جرم و مجازات می‌شود. بنابراین در ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی مراجعه به منابع فقهی، با قانون اساسی و موازین شرعی مغایر است.

ب) عدم مطابقت تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی با مبانی حقوقی

اول: عدم تناسب مجازات در تبصره، با دیگر قوانین مصوب

مجرمین ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی غالباً معلول و قربانی جرم هستند و قبح عمل آنان نسبت به مجرمین موضوع قانون نحوه رسیدگی به تخلفات و مجازات فروشندگان لباس‌هایی که استفاده از آن‌ها درملاءعام خلاف شرع است یا عفت عمومی را جریحه‌دار می‌کند (مصوب ۱۳۶۵/۱۲/۲۸) و فروشنده و تولیدکننده کالاهای خلاف عفت عمومی هستند، از اهمیت کمتری برخوردار است، با وجود این که مجازات افراد بدحجاب از مجازات تولیدکنندگان بیشتر بوده و قابلیت انعطاف کمتری دارد.

دوم: عدم قید جریحه‌دار شدن عفت عمومی

برخلاف ذیل ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی در تبصره این ماده، اشاره‌ای به قید «جریحه‌دار شدن عفت عمومی» نشده است، لذا اگر زنی حد شرعی حجاب را رعایت نکند، مشمول مجازات این ماده می‌شود، خواه با عمل وی عفت عمومی جریحه‌دار شود یا نشود. درحالی که در ماده به این قید تصریح شده است. علت این تفکیک و در نتیجه سخت‌گیری نسبت به موضوع بدحجابی نسبت به سایر گناهان مشخص نیست. به عبارت دیگر، با وجود آنکه قانون‌گذار مجازات بدحجابی

را سبک‌تر از سایر گناهان در نظر گرفته است، ولی با عدم ذکر جریمه‌دار کردن عفت عمومی نوعی سخت‌گیری را نسبت به زنانی که علیرغم بدحجابی، به هر دلیلی عفت عمومی را جریمه‌دار نمی‌کنند، اعمال نموده است؛ زیرا ممکن است در مواردی، حد حجاب شرعی توسط بانوان مراعات نشود که از نظر اخروی مستوجب کیفر باشد، ولی لزوماً موجب جریمه‌دار نمودن عفت عمومی نباشد.

ج) عدم مطابقت تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی با مبانی فقهی

با توجه به آنچه در تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی آمده است (زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند، به حبس از ده روز تا دو ماه و یا از ۲/۰۰۰/۰۰۰ تا ۱۰/۰۰۰/۰۰۰ ریال جزای نقدی محکوم خواهند شد.) ابهاماتی در ذهن مخاطب به وجود می‌آید که در نتیجه موجب عدم تطابق این تبصره با اصول و مبانی فقهی می‌شود.

اولین موضوعی که لازم است به آن پرداخته شود این است که بسیاری از فقها تعزیر را اعم از وعظ، توبیخ، تهدید، شلاق و حبس دانسته‌اند، لذا شایسته بود، قانون‌گذار در این ماده در متن تبصره اختیارات بیشتری را برای قاضی جهت اعمال حداقل مراتب تعزیر که تذکر و ارشاد است، قائل می‌شد و فقط حبس و جزای نقدی را مطرح نمی‌کرد. چنانکه در خصوص ماده ۲ قانون نحوه رسیدگی به تخلفات و مجازات فروشندگان لباس‌هایی که استفاده از آن‌ها درمأعام خلاف شرع است و یا عفت عمومی را جریمه‌دار می‌کند (مصوب ۱۳۶۵/۱۲/۲۸) به این صورت عمل کرده است.

دومین موضوعی که پرداختن به آن ضروری است این است که ظاهر تبصره این ماده به دلیل اطلاق، شامل همه زنان از جمله زنان غیرمسلمان که در ایران حد حجاب شرعی را رعایت نکنند نیز می‌شود، درحالی‌که بسیار بعید است فقهی چنین حکمی را پذیرفته باشد که زنان اهل ذمه هم مانند زنان مسلمان ملزم به رعایت حجاب شرعی باشند. لازم به ذکر است بر اساس دیدگاه مشهور فقهای

شیعه، نگاه به زنان غیرمسلمان حتی بدون حجاب تعریف شده در شرع اسلام، اشکالی ندارد (حکیم، بیتا: ج ۱۴، ص ۲۰)، البته در صورتی که با قصد ریبه نباشد «قوله: «ویجوز النظر إلى أهل الذمة وشعورهن، وقد روی الجواز بطریق السکونی عن أبي عبد الله صلی الله علیه وسلم قال: قال رسول الله لا لحرمة لنساء أهل الذمة أن ينظر إلى شعورهن وأيديهن وفي حديث آخر عنه في قال: لا بأس بالنظر إلى نساء أهل تهامة والأعراب، وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج، لأنهن إذا نهين لا ينتهين» (حکیم، بیتا: ج ۱۴، ص ۲۰؛ طباطبائی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۰، ص ۶۴ شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق: ج ۷، صص ۴۵-۴۳).

این مسئله در روایت صحیحی از امام صادق علیه السلام هم نقل شده: «... عن عباد بن صهیب قال: سمعت أبا عبد الله لا يقول: لا بأس بالنظر إلى رؤس أهل تهامة له والأعراب وأهل السواد والعلوج لأنهم إذا نهوا لا ينتهون. قال: والمجنونة والمغلوبه على عقلها، ولا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك» (کلینی، ۱۳۶۷ ج ۵، ص ۵۲۴). همچنین نگاه بدون قصد ریبه به دسته‌ای از زنان مسلمان که با وجود امر به حجاب شرعی، بازهم مراعات حجاب را نمی‌کنند، اشکالی ندارد (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۳).

امام، علت و ملاک جواز نگاه را چنین بیان می‌کند که آنان در صورت نهی از منکر و امر به رعایت حجاب، بازهم اهمیتی به رعایت آن نمی‌دهند (اذا نهين لا ينتهين). مشهور فقها ضمن پذیرش این روایت، آثار متعددی بر تعلیل آن بار نموده‌اند (آملی، ۱۴۰۵ ق: ص ۶۳).

به نظر می‌رسد مقصود از این استثنا، جواز نگاه به موی زنانی است که از بدحجابی دست بر نمی‌دارند (طباطبائی، ۱۴۰۴ ق: ج ۱۰، ص ۶۴؛ جزایری، بیتا: ص ۲۳۰۰). البته فقط جواز نگاه به وجه و کفین نیست، زیرا زنان مسلمان هم به پوشاندن وجه و کفین امر نشده‌اند تا در صورت بی‌اعتنایی به آن، نگاه به وجه و کفین آنان جایز باشد، بلکه آشکار نمودن وجه و کفین جایز است. اگرچه نگاه به وجه و کفین این دسته که مراعات حجاب را می‌کنند حکم خاص خود را دارد ولی پوشش وجه و کفین واجب نیست.

علاوه بر این در برخی از نسخه‌هایی که روایت فوق را صریحاً آورده، آمده است که نگاه به موی این دسته از زنان اشکالی ندارد «النظر إلى وجوه أهل الذمة وشعورهن وأيديهن، على الحق الموافق للشيخين والقاضي والفاضلين، وأكثر المتأخرين، بل هو المشهور، كما صرح به جماعة. لرواية السكوني: «لاحمة لנסاء أهل الذمة أن ينظر إلى شعورهن وأيديهن»، ويتعدى إلى الوجه بعدم الفصل» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵ ص ۵۲۴ نراقی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۶، صص ۴۱-۴۳)

برخی از فقها مانند مرحوم محقق داماد از این علت نتیجه گرفته‌اند که اگر نگاه به زنان غیرمسلمان ایرادی ندارد، طبق ملازمه حجاب نیز برای آنان الزامی نیست (مؤمن، ۱۴۱۵ ق، صص ۳۷۳-۳۷۲). همچنین آیت‌الله جوادی آملی نیز در تقریر دیگری از مرحوم محقق داماد به این نکته تصریح نموده‌اند (آملی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۶۱).

در پایان بیان این نکته لازم است که بر اساس نص صریح آیه شریفه قرآن، وجوب حجاب نسبت به زنان سالخورده به گونه‌ای که جلب توجه نکنند، استثنا شده است؛ درحالی‌که تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی شامل این دسته هم می‌شود؛ بنابراین لازم است اطلاق این ماده اصلاح شود.

▪ تفاوت‌های جرم و گناه در مبانی فقهی و حقوقی

جرم و گناه دو اصطلاح مهم و کاربردی در بررسی و تحلیل موضوعات فقهی و حقوقی می‌باشند؛ به همین منظور لازم است پس از پرداختن به معضل بدحجابی که یکی از فروع مباحث فقهی و حقوقی است، به شناخت و تحلیل جامعی از این دو اصطلاح دست یابیم تا بتوانیم به وجه افتراق این دو مفهوم پی ببریم.

الف) «جرم» و «گناه» در لغت و اصطلاحات فقهی و حقوقی

گناه در لغت به معنای خلاف است و در شریعت اسلام هرگونه کاری که برخلاف فرمان خداوند باشد گناه محسوب می‌شود. همچنین گناه در اصطلاح عملی است

که با اراده و رضایت الهی در تضاد بوده و با ایجاد یک نوع «تاریکی معنوی» در جسم و روح آدمی، انسان را از خداوند متعال که «نور آسمان‌ها و زمین» است، دور می‌سازد؛ به عبارت دیگر، گناه موجب بازماندن انسان از کمال و قرب به خدا می‌گردد.

تعیین این موضوع که چه چیزی گناه و چه چیزی ثواب به شمار می‌آید، از طریق کتاب و سنت مقدور است، چراکه در بسیاری از موارد، گناه بودن یک عمل قابل تشخیص عقلانی نیست و تنها خداوند سبحان است که این موارد را به اقتضای علم و حکمت و قدرت مطلق خود، از طریق وحی و دین، برای بشر بیان نموده است.

لازم به ذکر است که عالمان دینی تقسیماتی را برای گناه بیان کرده‌اند؛ به عنوان نمونه امام خمینی رحمته‌الله علیه برای گناه اسامی قائل است، از جمله گناهان کبیره و صغیره. ایشان گناه کبیره را گناهی می‌داند که درباره آن آیات الهی و روایات وارد یا برای آن وعده آتش جهنم داده شده است (خمینی، روح‌الله، مکاسب محرمة، ج ۲، ص ۱۰۰-۹۹). یا اینکه نزد عقل، کبیره محسوب می‌گردد (خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۵۸). گناهانی چون زنا، شرب خمر، دروغ، غیبت و نیز اصرار بر گناهان صغیره، از جمله گناهان کبیره محسوب می‌شوند. از جمله اقسام دیگر گناه، قلبی و قالبی است (خمینی، روح‌الله، شرح چهل حدیث، ص ۱۲۱). نسبت گناه به افراد، مختلف و دارای مراتبی است، شاید برخی اعمال برای افراد عادی، گناه محسوب نمی‌شود؛ ولی برای مقربان الهی، گناه است؛ مثلاً توجه به عالم طبیعت برای مقربان الهی، گناه محسوب می‌شود اما برای مردم عادی گناه نیست (همان، ص ۳۴۲).

از آنجایی که در فصل اول به مفهوم جرم پرداخته شد، در اینجا مختصراً بیان می‌کنیم که جرم، از ریشه عربی ج ر م، به معانی قطع کردن، چیدن میوه از درخت، حمل کردن، کسب کردن و وادار کردن به کاری ناپسند به کاررفته است (خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۶، ص ۱۱۹).

اما در اصطلاح فقهی عبارت است از هر نوع عملی که در شرع ممنوع و دارای کیفر دنیوی، همچون حد، تعزیر، قصاص، دیه و کفاره و یا اخروی باشد؛ خواه در ارتباط

با خود مجرم باشد، مانند ترک نماز و روزه و نوشیدن شراب و یا در ارتباط با دیگری، همچون ضرب و جرح و کشتن کسی. در واقع فقها جرم در اصطلاح فقهی را مترادف با معصیت در نظر گرفته‌اند.

جرم در اصطلاح حقوقی به فعل یا ترک عملی که بر اساس قانون، قابل کیفر و یا مستلزم اقدامات تأمینی و تربیتی باشد، تعریف شده است.

ب) تفاوت جرم و گناه در خصوص معضل بدحجابی

آنچه از ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی لازم می‌آید این است که میان گناه و جرم تفاوتی وجود نداشته باشد، چراکه این حکم در صدد بیان خصوص مطلق فعل حرام صادر شده است؛ در حالی که به دلایل متعددی، میان این دو، تفاوت اساسی وجود دارد، به اصطلاح منطقیان، رابطه این دو «عموم و خصوص من وجه» است؛ زیرا هر گناهی لزوماً جرم نیست؛ مانند فعل حرامی که مربوط به قلب باشد و نیاز به عنصر مادی و ابراز بیرونی نداشته باشد، مانند «ریا» که قطعاً حرام است، ولی جرم محسوب نمی‌شود با «تجری» که بنابر قولی حرام بوده، ولی در زمره جرائم نیست. همچنین هر جرمی از دیدگاه اسلامی لزوماً گناه نیست، مثلاً هرگاه مردی همسر خود را در حال زنا با مرد دیگر ببیند در صورتی که یقین داشته باشد هر دو با رضایت دست به این عمل زده‌اند، می‌تواند هر دو را بکشد و از این جهت هیچ گناهی مرتکب نشده است، ولی اگر دستگیر شود و نتواند ادعای خود را ثابت کند، به جرم قتل، به قصاص نفس محکوم می‌شود (ر.ک. حسینی، ۱۳۸۳، صص ۱۳۸-۱۲۹).

▪ سیره اهل بیت در برخورد با بدحجابی

الف) فرمایشات معصومین علیهم‌السلام در مواجهه با بدحجابی

در سیره نبوی و علوی به موارد گوناگونی برخورد می‌کنیم که در اتفاقات گوناگون و بیانات رسمی و حکومتی، پدیده بدحجابی و پوشش نامناسب مورد تقبیح و

مذمت این بزرگواران قرار گرفته است تا جایی که معصومین علیهم السلام در بعضی از موارد از عمال حکومتی خود خواسته اند که با این معضل مقابله نمایند. در ادامه به ذکر مختصری از این موارد می پردازیم:

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هنگامی که عمرو بن حزم را به عنوان والی نجران در یمن منصوب کرد، شرح وظایفی برای او نگاشت. حضرت در بخشی از این آیین نامه کاری، او را مسئول پاک دامنی و حجاب مردم می داند و از او می خواهد به اقدامات عملی در این زمینه همت گمارد: «عهد من محمد النبی رسول الله صلی الله علیه و آله لعمرو بن حزم حین بعثه الی الیمن، أمره بتقوی الله فی أمره کلّه... وینهی الناس أن یصلی أحد فی ثوب واحد صغیر، إلا أن یكون ثوبا یتثنی طرفیه علی عاتقیه وینهی الناس أن یحتبی أحد فی ثوب واحد یفضی بفرجه الی السماء؛ وینهی أن یعقص أحد شعر رأسه فی قفاه»

در سیره نبوی و علوی به موارد گوناگونی برخورد می کنیم که در اتفاقات گوناگون و بیانات رسمی و حکومتی، پدیده بدحجابی و پوشش نامناسب مورد تقبیح و مذمت این بزرگواران قرار گرفته است...

اینکه مردم را از نماز خواندن در یک لباس کوچک نهی کند مگر اینکه پوششی باشد که بتواند دو طرف آن را به دو شانه خود گره بزند؛ و مردم را از اینکه لباس کوچکی بپوشند که عورتشان آشکار شود بازدارد و از اینکه کسی موهایش را پشت سرش انباشته کند، نهی کند. (میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۲، ص ۵۲۸).

در این فرمایش که حقیقتاً وظایف حکومت را نیز بازگو می کند، با صراحت، گسترش حجاب و عفاف و برخورد با پدیده بدحجابی را جزئی از وظایف دولت ها دانسته اند. ۲. از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از توقف زنان در مسیر رفت و آمد و اینکه زنان هنگام بیرون آمدن از خانه لباس شهرت بپوشند، نهی می کرد.

همچنین زنان را از آنچه سبب ایجاد زینت در صدایشان (ناز و کرشمه) می شود و نیز از بلند کردن صدایشان در غیر ضرورت نهی فرموده است: همانا رسول خدا ﷺ نهی می فرمود از اینکه زن از وسط خیابان و یا کوچه راه برود و می فرمود: زنان سهمی در وسط جاده ندارند؛ ایشان نهی می کرد از اینکه زن هنگام خارج شدن از منزل، لباسی بپوشد که مشهور و انگشت نما باشد و یا خود را تزئین به زیورآلاتی نماید که موقع راه رفتن سروصدای آن ها شنیده شود (و باعث جلب توجه مردان نامحرم گردد)؛ حضرت لعنت می کرد زنانی را که خود را (ازلحاظ پوشش و رفتار) شبیه مردان می کنند و یا مردانی را که خود را شبیه زنان می نمایند.

پیامبر اکرم ﷺ نهی می کرد از اینکه زنان بدون ضرورت در میان نامحرمان حرف بزنند و یا در غیر خانه های خودشان شب را بخوابند؛ ایشان نهی می کرد از اینکه



حضرت پیامبر ﷺ لعنت می کرد زنانی را که خود را (ازلحاظ پوشش و رفتار) شبیه مردان می کنند و یا مردانی را که خود را شبیه زنان می نمایند.

مردان نامحرم بر آنان سلام کنند. (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۰)

این روایت پیامون حضور زنان در اجتماع از جهت پوشش و شیوه گفت و گوی اجتماعی آنان وارد شده است؛ بنابراین از روایت می توان این مطلب را برداشت نمود که حکومت و دستگاه های حکومتی می توانند در صورت عدم رعایت پوشش در محافل اجتماعی توسط زنان با ایشان برخورد نموده و مانع از حضور زنان بد حجاب در جامعه شود.

۳. نقل شده است: هنگامی که رسول خدا ﷺ نماز جماعت را تمام می کرد، هنگام خارج شدن از مسجد، قدری درنگ می کرد تا زنان خارج شوند: «حمزة بن ابي أسيد الأنصاري عن أبي أنه سمع رسول الله ﷺ يقول وهو خارج من المسجد، فأختلط الرجال مع النساء في الطريق، فقال رسول الله ﷺ للنساء: استأخرن؛ فإنه ليس لكنن

أَنْ تَحْقُقَنَّ الطَّرِيقَ، عَلَيَكُنَّ بِحَاقَاتِ الطَّرِيقِ» (سنن ابی داود، ج ۷، ص ۵۴۳)

همچنین آن حضرت به زنان دستور داده بود هنگامی که زنان در مسجد حضور می یابند، عطر و بوی خوش بکار نبرند: «إِذَا شَهِدَتْ إِحْدَاكُنَّ الْمَسْجِدَ فَلَا تَمَسَّ طَيِّبًا» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۳۴۷)

حضور زنان در مسجد تابع حضور آنان در اجتماع است؛ بنابراین پیامبر اکرم ﷺ در این روایت به نوعی در مقام بیان کیفیت حضور زنان در اجتماعات و مواردی که باید از جانب آن ها رعایت شود، است.

۴. در حدیث دیگری آمده است که رسول خدا ﷺ به دختر گرامی خود دستور داد تا از اضافه ملحفه، سرش را بپوشاند: در این روایت کیفیت پوشش توسط پیامبر خطاب به دختر گرامی شان بیان شده است. (مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۳۶۸)

با تنقیح مناط می توان این روایت را علتی بر لزوم پوشاندن سر، توسط زنان در حضورهای اجتماعی و در برابر نامحرمان دانست.

بنابراین حکومت می تواند در راستای برنامه ریزی جهت پوشش زنان از این گونه روایات به عنوان راهبرد استفاده نماید. چنانچه در روایات دیگری که در ذیل بدان ها اشاره خواهد شد، نیز به بحث کیفیت ظاهر شدن زنان در محیط های اجتماعی پرداخته شده است و هرکدام از این روایات می تواند مبنایی برای ایجاد قوانینی در مورد مسئله پوشش، حجاب و یا مقابله حکومت با پدیده بد پوششی قرار بگیرد.

۵. امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا ﷺ می فرماید: زنان نباید در جامعه از وسط جاده، خیابان و یا کوچه عبور کنند و راه بروند، بلکه باید همیشه از دو طرف آن، یعنی از کناره های آن راه روند: «هَشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنْ سَرَاةِ الطَّرِيقِ وَ لَكِنَّ جَنْبَيْهِ يَعْني وَسَطُهُ» (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۱۹)

این روایت صراحتاً جنبه اجتماعی و حکومتی داشته و در آن به کیفیت حضور زنان در خیابان اشاره شده است. این روایت از یکسو اشاره می کند، رفت و آمد زنان در معابر عمومی موجب جلب توجه مردان نامحرم می شود و شاید منجر به اعمال نامطلوب و منفی شود و از سوی دیگر نباید مانع از رفت و آمد زنان شد و آنان را در

خانه حبس نمود. پس اگر به هنگام رفت و آمد از کنار کوچه و خیابان عبور کنند تا کمتر مورد توجه واقع شوند؛ مناسب تر است.

بر این اساس، اگر زنی بدون حجاب یا باحجاب نامناسب شرعی بخواهد در انظار عمومی رفت و آمد نماید، به شدت مورد نهی واقع می شود؛ زیرا در چنین حالتی جلب توجه بیشتری پیش می آید. از این رو، بی حجابی زنان در حکومت اسلامی مورد نهی مؤکد است.

۶. امام جعفر صادق علیه السلام می فرمایند: از جمله پیمان هایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله از زنان امت خود گرفته است این است که چادرهای خود را در بین ساق پا و پشت خود جمع نکنند (و بر بدن نچسبانند) و با مردان نامحرم در محل خلوتی ننشینند: «مَسْمَعُ أَبِي سَيَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: فِيمَا أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله مِنَ النَّبِيِّ عَلَى النِّسَاءِ أَنْ لَا يَحْتَبِينَ وَلَا يَقْعُدْنَ مَعَ الرِّجَالِ فِي الْخَلَاءِ» (الكافی، ج ۵، ص ۵۱۹).

قرار گرفتن چنین مفاد و الزاماتی در یک پدیده سیاسی و اجتماعی (بیعت) بیانگر الزام از جایگاه حقوقی و حکومتی است.

۷. امام جعفر صادق علیه السلام به نقل از امیرالمؤمنین علی علیه السلام کیفیت حضور زنان در یکی از مکان های عمومی یعنی بازار را تعیین می فرماید که این حکم را می توان با تنقیح مناط در دیگر مکان های عمومی نیز جاری ساخت: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ نُبِّئْتُ أَنَّ نِسَاءَكُمْ يُدَافِعْنَ الرِّجَالَ فِي الطَّرِيقِ أَمَا تَسْتَحْيُونَ (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۷۷)؛ و در حدیث دیگری از حضرت نقل است که: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: أَمَا تَسْتَحْيُونَ وَلَا تَعَارُونَ نِسَاءَكُمْ يَخْرُجْنَ إِلَى الْأَسْوَاقِ وَيُزَاجِمْنَ الْعُلُوجَ؛ أَيَا شَرْمَ نَمِي كُنَيْدَ وَ بَهْ غَيْرَتَ نَمِي أَيِيدَ كَهْ زَنَانَ شَمَا رَاهِي بَازَارَهَا وَ مَغَاذَهَا مِي شُونَدَ وَ بَا أَفْرَادَ بِي دِينَ بَرُخُورَدَ مِي كُنَنْدَ.» (همان، ج ۵، ص ۵۳۷)

سیاق خطاب حضرت نشان می دهد که از جایگاه حکومت، چنین سرزنشی را متوجه سهل انگاری عراقیان کرده است و نه امر به معروف و نهی از منکر شخصی. خطاب کلی به عراقیان و گزارش دادن به حضرت گویای این نکته است. وقتی حضرت در حالی که حاکم است، آن هم با این لحن، خطاب را متوجه جامعه

می‌کند، اصل این است که از موضع حاکمیت است و نه صرف بیان حکم شرعی یا وظیفه شخصی امر به معروف و نهی از منکر، همانند هر فرد دیگر. دیگر اینکه مقصود روایت این نیست که چرا زنان اهل عراق به رفت‌وآمد در خیابان و بازار مبادرت می‌کنند؛ بلکه مقصود سرزنش اهل عراق از نحوه رفت‌وآمد زنان است. به قرینه سخن رسول‌الله ﷺ که پیش‌تر نقل شد، امام علی علیه السلام زنان اهل عراق را امر کردند به هنگام رفت‌وآمد باید از کنار راه عبور کنند تا برخوردی با مردان پیش نیاید، اگر غیر این اتفاق افتد، نشانه بی‌شرمی و بی‌غیرتی اهل آن شهر است. مطابق این روایت نیز بی‌حجاب بودن زنان در معابر عمومی به طریق اولی مورد عتاب و نهی حاکم اسلامی قرار می‌گیرد.

ب) مبانی برخورد معصومین علیهم السلام در مواجهه با معضل بدحجابی

سؤالی که ذهن مخاطب را به خود مشغول می‌کند این است که در سیره معصومان علیهم السلام، حجاب، حکم حقوقی است یا اینکه حکم اخلاقی است و اهل بیت علیهم السلام تنها به پند و اندرز اخلاقی و فرهنگ‌سازی بسنده می‌کردند و به ضمانت اجرای کیفری از قبیل مجازات حبس و شلاق متوسل نمی‌شدند. از مطالعه سیره معصومان علیهم السلام به‌ویژه سیره پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت علی علیه السلام که تشکیل حکومت داده بودند، به این نتیجه می‌رسیم که این بزرگواران زنی را به اتهام جرم بدحجابی به مجازات حبس یا شلاق محکوم نکرده‌اند و تنها به تذکر و موعظه که کمترین درجه تعزیر است، بسنده کرده‌اند؛ و از آنجایی که روش این بزرگواران باید الگوی قانون‌گذاری باشد، پرداختن به این موضوع حائض اهمیت است.

برای نمونه، هنگامی که اسما خواهر بزرگ‌تر عایشه، همسر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که اهل سنت روایت‌هایی نیز از ایشان از قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده‌اند در خانه ایشان با لباس بدن‌نما ظاهر شد، پیامبر از ایشان روی برگرداند و در مقام اندرز به ایشان فرمود که شایسته نیست دختری که به سن بلوغ رسیده است، این‌گونه نزد نامحرم ظاهر شود، بلکه باید غیر از صورت و کف دستان را بپوشاند.

ممکن است گفته شود که اساساً بدحجابی از مسائل و معضلات عصر معصومان نبوده است تا بتوان در سیره آنان موردی از مجازات زنان بدحجاب را کشف کرد. در پاسخ می‌توان گفت که از دیدگاه برخی مفسران، آیه «فَسَلُّوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ» در زمانی نازل شد که زنان مسلمان همانند زنان غیرمسلمان بدون حجاب در انظار عمومی ظاهر می‌شدند. برخی مفسران نیز در شأن نزول آیه ۳۱ از سوره نور آورده‌اند که جابر بن عبدالله بنا به نقل مقاتل گفته است: روزی زنان مدینه نزد اسماء دختر مرثد نخلستانی رفته بودند، در حالتی که لباسی که روی لباس‌ها می‌پوشند و به آن ازار می‌گفتند، در تن نداشتند. از این رو، زینت پای آن‌ها؛ یعنی خلخال و نیز گردن و برآمدگی سینه آن‌ها کاملاً نمایان شده بود. اسماء به سخن آمد و گفت: این چه حرکت زشتی است که مرتکب شده و با این وضع در باغ من آمده‌اید.

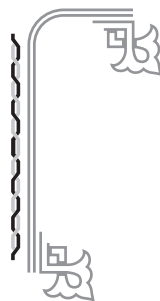
خبر به رسول خدا ﷺ رسید و این آیه نازل شد. درباره این بخش از آیه «و لا یضربن بأرجلهن» می‌گویند چون خلخال پای زنان هنگام راه رفتن در میان بازار، به صدا درمی‌آمد و به این وسیله، توجه مردم را به خود جلب می‌کرد، این آیه نازل شد و آنان را از این حرکت که موجب تهیج شهوت مردان می‌شد، بازداشت. البته پس از نزول این آیه، مواردی که نشان‌دهنده صدور حکم کیفری از سوی پیامبر ﷺ برای مقابله با بدحجابی باشد، دیده نشده است و بسیار بعید به نظر می‌رسد که پس از نزول آیه، این معضل بی‌درنگ حل شده باشد.

بنابراین، بهتر است به جای توسل به ضمانت اجرای کیفری از قبیل حبس و جزای نقدی، از عوامل فرهنگی استفاده شود که متأسفانه نهادهای فرهنگی کشور به ویژه صداوسیما، نه تنها در زمینه ترویج فرهنگ حجاب، سابقه موفقی نداشته‌اند، بلکه خود در موارد متعددی به این معضل دامن زده‌اند. پس اگر قرار باشد با عوامل بدحجابی برخورد کیفری صورت گیرد، برخی نهادهای فرهنگی کشور بیشتر سزاوار چنین کیفری هستند تا زنان و دختران جوانی که با ترویج فرهنگ‌های غلط از سوی رسانه‌های داخلی، در واقع، قربانی این معضل هستند، نه بانی اصلی آن.

▪ بررسی شیوه صحیح برخورد با معضل بدحجابی

مسئله وجوب حجاب شرعی برای زنان از مسائلی است که تمام اندیشمندان مسلمان بر آن اتفاق نظر دارند، به گونه‌ای که می‌توان گفت حجاب شرعی از اصول پذیرفته شده در اسلام بوده و ترک آن از نظر شرعی قطعاً حرام است؛ به عنوان نمونه شهید ثانی رحمته الله علیه در مسالک الأفهام فی شرح شرایع الاسلام این چنین آورده‌اند که: «تحریم نظر الرجل الی الاجنبیة فی ماعدا الوجه و الکفین موضع وفاق بین المسلمین.» (شهید ثانی، مسالک الأفهام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۷، ص ۴۶) بدحجابی افزون بر این که با ارزش‌های اسلامی ناسازگار است، بی‌احترامی به

مسئله وجوب حجاب شرعی برای زنان از مسائلی است که تمام اندیشمندان مسلمان بر آن اتفاق نظر دارند، به گونه‌ای که می‌توان گفت حجاب شرعی از اصول پذیرفته شده در اسلام بوده و ترک آن از نظر شرعی قطعاً حرام است.



ارزش‌های ملی نیز به شمار می‌رود؛ زیرا زنان ایرانی حتی پیش از اسلام نیز به حجاب و پوشش اهمیت می‌دادند. مراجعه به ادبیات ایران، نشان‌دهنده آن است که زنان ایران، از دیرباز، پوشش و حجاب را به عنوان یک فرهنگ و هنجاری میان خود پذیرفته‌اند و به آن بسیار اهمیت داده‌اید؛ بنابراین، در وجوب حجاب از دیدگاه دینی و فرهنگ ملی تردیدی نیست، ولی سخن در روش مقابله با کسانی است که این ارزش دینی و ملی را پاس نمی‌دارند.

تجربه ثابت کرده که اگر کودک، نوجوان یا جوانی را از چیزی نهی کردیم در مقابل آن جبهه می‌گیرد و به روش‌های گوناگون متوسل می‌شود تا از انجام دستور سرپیچی کند. در خصوص حفظ حجاب و پوشش هم همین‌گونه است و حقیقت نمی‌توان کسی که از ابتدای کودکی در درون خانواده با فرهنگ حجاب آشنا نبوده و اصلاً خانواده او اعتقادی به حجاب و رعایت احکام و حدود شرعی نداشته را با زور و اادار به حفظ حجاب کرد.

با بیان مطالب مذکور به این نتیجه می‌رسیم که کار فرهنگی بهترین و مؤثرترین شیوه مقابله با بدحجابی در جامعه است و باید با روش‌های مؤثر و مفید تذکر به افراد بدحجاب و نحوه اقناع آنان برای پذیرش حجاب نیز آشنا شویم چراکه تذکر لسانی به افراد بد پوشش اگر با رفتارهای پرخاشگرانه همراه باشد این روش نیز نه تنها اثری در فرد ایجاد نمی‌کند، بلکه باعث بروز تنش در جامعه و حمایت از فرد متخلف می‌شود و قطعاً این کار جامعه اسلامی را متضرر خواهد کرد.

تردیدی نیست که اگر بتوانیم امر به معروف و نهی از منکر را با زبان نرم و روش مناسب در جامعه ترویج دهیم و اگر الگوسازی مناسبی در جامعه ایجاد کنیم و اگر اقدامات



تردیدی نیست که اگر بتوانیم امر به معروف و نهی از منکر را با زبان نرم و روش مناسب در جامعه ترویج دهیم و اگر الگوسازی مناسبی در جامعه ایجاد کنیم و اگر اقدامات تربیتی و فرهنگی را از پایه و از کودکی آغاز کنیم می‌توانیم شاهد گرایش افراد زیادی از بد پوشش‌ها به سمت حجاب اسلامی باشیم.

تربیتی و فرهنگی را از پایه و از کودکی آغاز کنیم می‌توانیم شاهد گرایش افراد زیادی از بد پوشش‌ها به سمت حجاب اسلامی باشیم و گامی کوچک در جهت از بین بردن این معضل برداریم چراکه این مقابله با این مشکل، حقیقت از مصادیق جهاد تبیین است که مورد تأیید و تأکید مقام معظم رهبری نیز است.

■ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح شده در این پژوهش می‌توان دریافت:

اول: نقدهای بسیار مهمی بر متن ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی قابل بیان است که عبارت‌اند از:

الف) در این ماده، «کیفر عمل» اعم است از این‌که کیفر حدی باشد یا تعزیری

که در هر دو فرض، از نظر فقهی و حقوقی اشکال دارد؛ زیرا از دیدگاه فقهی، جمع مجازات پذیرفته نیست. از نظر حقوقی نیز با اصول حقوق جزا و ماده ۴۶ که در این قبیل موارد، اشد مجازات نه جمع مجازات را پذیرفته است، منافات دارد.

ب) لازمه ابتدای این ماده آن است که مجازات تعیین شده در شرع به عنوان حد و مجازات تعیین شده در قانون مجازات، تنها به مواردی اختصاص داشته باشد که جرم به صورت غیر علنی ارتکاب یافته باشد؛ چون اگر علنی و در انظار عمومی باشد، بر اساس ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی، افزون بر کیفر عمل، تنها به دلیل علنی بودن، مجازات مضاعفی دارد. در حالی که هیچ فقیه یا حقوق دانی چنین ملازمه‌ای را نمی‌پذیرد.

ج) صدر ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی به عملی اشاره دارد که عمل حرامی است، ولی کیفر خاص هم برای آن مقرر شده (اعم از این که کیفر عمل در شرع مشخص شده باشد یا در قانون). ذیل ماده به عملی اشاره کرده که فقط حرام بوده، ولی مجازات خاصی برای آن مقرر نشده است و با این شرط که عفت عمومی را جریحه دار کند، شایسته مجازات است. قید «جریحه دار کردن عفت عمومی» در قسمت اول (صدر ماده) وجود ندارد و با وجود آنکه صدر ماده از اعمالی است که مجازات خاص خود را دارد، معلوم نیست به چه دلیل مجازات مضاعفی دارد.

د) لازمه متن ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی این است که میان گناه و جرم، تفاوتی نباشد؛ چون درباره مطلق فعل حرام چنین حکمی صادر شده است. با وجود این، به دلایل متعددی، میان این دو، تفاوت اساسی وجود دارد که در اصطلاح، رابطه این دو را به عموم و خصوص من وجهه تبدیل کرده است؛ زیرا هر گناهی لزوماً جرم نیست و هر جرمی هم از دیدگاه اسلامی لزوماً گناه نیست.

دوم: تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی که در مقابله با بدحجابی مقرر شده است، ایرادهای دارد که به بیان این موارد می‌پردازیم.

از طرفی تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی از چند نظر با شرع انطباق کامل ندارد، زیرا: اولاً بسیاری از فقیهان، تعزیر را اعم از وعظ، توبیخ، تهدید، شلاق و حبس

دانسته‌اند که شایسته بود قانون‌گذار در متن این ماده و تبصره آن دست قاضی را برای اعمال کمترین درجه تعزیر که تذکر و ارشاد است، باز می‌گذاشت؛ و از طرف دیگر ظاهر تبصره این ماده، زنان اهل ذمه (غیرمسلمان) را نیز که در ایران حد حجاب شرعی را مراعات نکنند، در برمی‌گیرد. با وجود این، هیچ فقیهی چنین حکمی را نپذیرفته است که زنان اهل ذمه هم مانند زنان مسلمان ملزم به رعایت حجاب شرعی باشند.

سوم: و نکته آخر اینکه، از مطالعه سیره معصومان عليهم السلام به ویژه سیره پیامبر اعظم صلى الله عليه وآله و حضرت علی عليه السلام که تشکیل حکومت داده بودند، به این نتیجه می‌رسیم که این بزرگواران زنی را به اتهام جرم بدحجابی به مجازات حبس یا شلاق محکوم نکرده‌اند و تنها به تذکر و موعظه که کمترین درجه تعزیر است، بسنده کرده‌اند.

■ منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اردبیلی، محمدعلی: «حقوق جزای عمومی»، تهران، نشر میزان، چاپ ۵، ۱۳۸۲.
۳. اردبیلی، (مقدس) احمد بن محمد: «مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان»، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ۱، ۱۴۱۶ ق.
۴. آقا بابایی، حسین، گفتمان فقهی و جرم‌انگاری در حوزه جرائم علیه امنیت دولت و ملت، مجله فقه و حقوق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال دوم، شماره ۵، ۱۳۸۴.
۵. پاشا صالح، علی: «سرگذشت قانون (مباحثی از تاریخ حقوق)»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ۱، ۱۳۴۸.
۶. جزایری، سید عبدالله: «التحفة السنیة»، (نسخه خطی میکرو فیلم کتابخانه آستانه قدس به خط عبدالله نورالدین بن نعمت‌الله، بی‌تا).
۷. جوادی آملی، عبدالله: «کتاب الصلاة»، تقریرات بحث مرحوم سید محمد محقق داماد، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۸. حلی (علاءمه)، حسن بن یوسف: «تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة»، مؤسسه آل‌البیت، چاپ سنگی، بی‌تا.
۹. خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ۱۴۰۹ هـ. ش.
۱۰. خمینی رحمته الله علیه، سید روح‌الله: «تحریر الوسیله»، قم، مکتبه اعتماد، چاپ ۴، ۱۴۰۳ ق.

۱۱. خمینی رحمته الله علیه، سید روح الله، «شرح چهل حدیث»، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ۲۴، ۱۳۸۰ ه. ش.
۱۲. خمینی رحمته الله علیه، سید روح الله، «مکاسب محرمه»، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ۵، ۱۳۹۸ ه. ش.
۱۳. خوانساری، سید احمد؛ «جامع المدارک فی شرح المختصر النافع»، مکتبه الصدوق، چاپ ۲، ۱۳۵۵.
۱۴. درخشان، حمید، انگاره‌های اقتصادی در قوانین، مجموعه مقالات اجلاس مدیریت یارانه‌ها، دانشگاه امام صادق علیه السلام
۱۵. دهخدا علی اکبر، لغت‌نامه، ایران، تهران، روزنه، چاپ ۲، ۱۳۷۷ ه. ش.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم الفاظ القرآن، بیروت، دار الشامیة، چاپ ۱، ۱۴۱۲ ه. ش.
۱۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی؛ «مسالك الافهام»، قم، مؤسسه معارف اسلامی، چاپ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی؛ «الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة»، قم، انتشارات داوری، چاپ ۲، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. صدوق، ابن بابویه؛ «من لایحضره الفقیه»، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ ۲، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. طبرسی، امین الدین ابوعلی؛ «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲.
۲۲. کاتوزیان، ناصر؛ «جایگاه حقوق اسلامی در نظم حقوقی»، تهران، مجله «کانون وکلا»، چاپ ۱، ۱۳۷۷.
۲۳. کلینی، یعقوب؛ «اصول کافی»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۳، ۱۳۶۷.
۲۴. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا؛ «الدر المنضود فی احکام الحدود»، تقریر علی کریمی جهرمی، قم، دار القرآن الکریم، چاپ ۱، ۱۴۱۲ ق.
۲۵. نجفی، محمد حسن؛ «جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ ق.
۲۶. نراقی، ملا احمد؛ «مستند الشیعه»، مشهد، مؤسسه آل‌البیت، چاپ ۱، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. وایت، راب وهنیس، فیونا، درآمدی بر جرم و جرم‌شناسی، ترجمه میر روح‌الله صدیق بطحایی اصل، انتشارات دادگستر، تهران.



چالش‌های بهره‌گیری از عمومات و مطلقات در فقه مسائل نو پیدا

سیدرضا حسن پور^۱

■ چکیده

حکم بسیاری از مسائل فقهی از طریق عمومات و اطلاقات به دست می‌آید و امروزه در جامعه، شاهد مسائل جدیدی هستیم که در زمان صدور عمومات و اطلاقات، موجود نبوده‌اند؛ لذا استفاده از عمومات در حل مسائل نو پیدا با اشکالاتی مواجه است و حتی از طرف برخی از علما، شمولیت عمومات و اطلاقات مورد انکار قرار گرفته است؛ لذا این مقاله درصدد بررسی اشکالات و چالش‌های موجود برآمده و شمولیت عمومات و اطلاقات را نسبت به مسائل مستحدثه به اثبات می‌رساند. دستاورد این مقاله هم‌ارائه و نقد موانع و چالش‌های بهره‌گیری از عمومات است. واژگان کلیدی: عمومات و اطلاقات، مسائل مستحدثه، موانع شمول، استنباط احکام.

۱. دانش‌آموخته مدرسه علمیه علوی و دانش‌پژوه سطح سه حوزه‌ی علمیه‌ی قم، رشته‌ی

فقه و اصول، ۱۱۰@r.hasanpoor@gmail.com

■ مقدمه

با توجه به اینکه عمده دلیل استنباط احکام، کتاب و سنت است؛ لذا در مسائلی که امروزه به وجود آمده‌اند و در زمان تشریح وجود نداشته‌اند چالش جدی در استنباط حکم آن‌ها وجود دارد؛ مثلاً مواردی مثل "بیع زمانی" که امروزه مطرح است یا "بورس" که امروزه در بازار جهانی وارد شده‌اند؛ بحثی که امروزه مطرح هست این است که آیا این موارد جدید هم مصداق بیع و عقود زمان صدور هستند تا مشمول عموماً وارد شده باشند یا اینکه ماهیت این عقود چیزی غیر از عقود زمان صدور است و برای دستیابی به حکم این مسائل مستحدثه باید دنبال دلیلی غیر از عموماً صادره باشیم؛ لذا جواب از این سؤال بسیار مهم است تا حکم بسیاری از مسائل مستحدثه از کتاب و سنت قابل استنباط باشد. لازم به ذکر است که همواره فقها در برخورد با مسائل مستحدثه با این چالش روبرو بوده‌اند و کم‌وبیش از عموماً و مطلقاً برای رسیدن به حکم آن‌ها استفاده می‌کردند؛ ولی به صورت منظم و منسجم از این بهره‌گیری بحث نشده است؛ لذا در این مقاله با فرض اینکه عناوین به صورت قضایای حقیقی هستند و در صدق عنوانی مفاهیم بر مصادیق جدید شکی نیست به بررسی موانع و چالش‌های بحث پرداخته شده است.

■ موانع بهره‌گیری از عموماً در مسائل نو پیدا

قبل از اینکه به بیان ادله موافقین و مخالفین شمولیت عموماً پردازیم نکاتی را از باب مقدمه بیان می‌کنیم:

تفاوت عام با مطلق: دلالت عام بر افراد به وضع واضح بستگی دارد در حالی که دلالت مطلق بر اساس دیدگاه مشهور به واسطه مقدمات حکمت است.

دلالة الفاظ عموم بر افراد است؛ ولی دلالت مطلق به طبیعت است. (نائینی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱ ص ۵۱۴ و مشکینی، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۴۶)

آیا مدلول ادات عموم خودشان هم باید مطلق باشند یا نیاز نیست؟ به عنوان مثال در "کل عقد" آیا عقد باید مطلق باشد تا "کل" تمام افراد آن را بگیرد یا اینکه نیاز

نیست. برخی از فقها می‌فرمایند که نیاز نیست؛ زیرا در این صورت آمدن کل لغو خواهد بود. (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۵ ص ۲۰۰ و تبریزی، ۱۳۸۷ش، ج ۶ ص ۱۶۹) در مقابل برخی می‌گویند که باید مدلول ادات عموم مطلق باشد. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۷)

در همه معاملات جدید باید صدق عمومات و مطلقات نسبت به اصطلاحات ثابت شود و بعد از آن است که تمسک به عمومات می‌کنیم. اکنون به بیان ادله موافقین شمولیت عمومات می‌پردازیم.

▪ ادله موافقین شمولیت عمومات نسبت به مسائل مستحدثه

موافقین شمولیت به ادله ای تمسک کرده‌اند که در اینجا برخی از ادله آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

قاعده اشتراک خطابات

این قاعده به معنای این است که خطابات صادر شده از سوی شارع مقدس همه مسلمانان را در بر می‌گیرد چه آنان که در مجلس خطاب حاضر بودند و چه غایبان از مجلس قانون‌گذاری و چه کسانی که حتی در زمان خطاب موجود نبوده و بعد به وجود آمده‌اند. (آقا ضیاء عراقی، ۱۴۲۰ق، ج ۱ ص ۴۵۹ و فاضل لنکرانی، ۱۳۷۸ش، ج ۸ ص ۳۲۷)

۵۱ • ابی عمرو زبیری در روایتی طولانی در مورد شرایط جهاد و صفات مجاهدین می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمودند: هر کس دارای شرایطی است که خداوند توصیف آن‌ها را در مورد اصحاب پیامبر نموده است چنانچه چنین فردی مورد ظلم واقع گردد به او اجازه جهاد داده شده است همان طور که به اصحاب پیامبر اجازه داده شد؛ زیرا حکم خداوند و واجبات او در مورد اولین و آخرین انسان‌ها یکسان است مگر به جهت علت یا حادثه خاصی که اتفاق می‌افتد. هم چنین اولین و آخرین انسان‌ها در جلوگیری از حوادث مشترک هستند و همه دارای تکالیف یکسانی هستند همان

گونه که از اولین آن‌ها در مورد انجام تکالیف سؤال می‌شود از آخرین آن‌ها هم سؤال می‌شود و هر چه از آن‌ها محاسبه می‌شود از اینها هم محاسبه می‌شود.^۱ (عاملی، حر، ۱۴۱۸ق، ج ۱ ص ۶۴۴)

در مورد قاعده اشتراک احکام به نص خاصی نیاز نیست؛ زیرا که خود ادله احکام و اطلاقات آن‌ها بر ثبوت احکام در مورد غیر مخاطب هم دلالت دارند.

در برخی موارد که می‌دانیم مخاطب، خصوصیت دارد در این صورت حکم، مخصوص به همان شخص یا اشخاص می‌ماند؛ مانند وجوب نماز شب برای پیامبر ﷺ، اما در بسیاری از موارد، ما احتمال دخیل بودن شرایط مخاطب در حکم را نمی‌دهیم و حکم را به دیگر انسان‌ها و افراد سرایت می‌دهیم؛ آیات و روایات بسیاری بر جهانی بودن، جاودانگی و فراگیری آیین اسلام دلالت دارند از جمله آیات گوناگونی چون "إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ" (ص، ۸۷) «خداوند متعال می‌فرماید: این قرآن نیست مگر ذکر برای همه جهانیان» و "تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا" (فرقان، ۱) «خداوند می‌فرماید: بزرگ است خدایی که قرآن را بر بنده‌اش نازل کرد تا بر جهانیان بیم دهنده باشد.»

حقیقی بودن قضایای شرعی

قضایا به دو قسم خارجی و حقیقیه تقسیم می‌شوند. حکم در قضایای خارجی، روی مصادیق خارجی رفته است و کار به زمان گذشته و آینده ندارد و فقط مصادیق موجود را شامل می‌شود. ولی در قضایای حقیقیه حکم بر روی قضایای مقدره

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ، فِي سَرَائِطِ الْجِهَادِ وَصِفَاتِ الْمُجَاهِدِينَ قَالَ: فَمَنْ كَانَتْ قَدْ تَمَّتْ فِيهِ سَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّتِي وَصَفَ بِهَا أَهْلَهَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ مَظْلُومٌ فَقَدْ أُذِنَ لَهُ فِي الْجِهَادِ، كَمَا أُذِنَ لَهُمْ، لِأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَفَرَائِضَهُ عَلَيْهِمْ سَوَاءٌ إِلَّا مِنَ عِلَّةٍ أَوْ حَادِثٍ يَكُونُ وَالْأَوَّلُونَ وَالْآخِرُونَ أَيْضًا فِي مَنَعِ الْحَوَادِثِ شُرَكَاءُ وَ الْفَرَائِضُ عَلَيْهِمْ وَاحِدَةٌ يُسْأَلُ الْأَجْرُونَ مِنْ آدَاءِ الْفَرَائِضِ عَمَّا يُسْأَلُ عَنْهُ الْأَوَّلُونَ وَ يُحَاسَبُونَ عَمَّا بِهِ يُحَاسَبُونَ.

الوجود رفته است و بنابراین تمامی مسائلی که امروز و هر زمان دیگر خواهد آمد را شامل می‌شود. همچنین گفتیم احکام شرعیه غالباً به صورت قضایای حقیقیه است. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۱۳) مثلاً الزانی و الزانیة فقط زانی و زانیه‌ی عصر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را شامل نمی‌شود؛ بلکه هر کس که متصف به این دو عنوان باشد را در هر زمان حتی ده‌هزار سال بعد هم شامل می‌شود.

الاحکام تدور مدار الاسماء

آنچه که در بحث احکام مطرح است این است که احکام دائر مدار اسماء است یعنی حکم به روی عنوان خاصی رفته است و هر زمانی که صدق عنوانی این مفهوم بر مصداق ثابت شد حکم هم ثابت می‌شود.

براین اساس اگر مصداق مستحدثی برای حکمی پیدا شود باید به سراغ عمومات و اطلاقات برویم و مشکل را حل نماییم. عقود مستحدثی مانند بیمه، شرکت‌های جدید، سرقفلی، اگر به صورت عقد مستقل و یا به شکل شرط ضمن العقد باشند همه بر اساس "المؤمنون عند شروطهم" و مانند آن حل می‌شود.

مؤیداتی که بیانگر حجیت عمومات در امور جدید است

در این قسمت به یک سری از روایاتی که مؤید مبحث هستند اشاره می‌کنیم.

وجود روایات بیانگر آن چه مردم تا قیامت به آن نیاز دارند

در این باره روایات فراوانی وجود دارد که از حد تواتر گذشته و چندین برابر آن است. این روایات دلالت بر این دارند که کتاب و سنت شامل جمیع احکامی هستند که مردم تا روز قیامت بدان نیاز دارند در اینجا ما به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم: در معتبره سماعه آمده است که به امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام عرض کردم آیا هر چیزی در کتاب خدا و سنت پیامبرش وجود دارد یا شما آن را می‌گویید؟ حضرت فرمودند هر چیزی در کتاب خدا و سنت پیامبرش وجود دارد.^۱ (عاملی، حر، ۱۴۱۸ق، ج ۱ ص ۵۰۷)

۱. عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: كُلُّ شَيْءٍ تَقُولُونَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ أَوْ تَقُولُونَ فِيهِ؟

حماد از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: هیچ چیزی وجود ندارد مگر آنکه در مورد آن آیه‌ای از قرآن یا سنت وجود دارد.^۱ (همان ص ۴۸۰)

روایات بیانگر جایگاه قرآن همانند خورشید و ماه

روایاتی که دلالت دارند، قرآن دارای جایگاهی همانند خورشید و ماه است و هرگز کهنه نمی‌شود و برای همهٔ زمان‌ها ثابت است و برخی از مصادیق مفاهیم قرآن در گذشته به وجود نیامده است.

از امام رضا علیه السلام سؤال کردند که چگونه است که هر چه از قرآن می‌گذرد شاداب‌تر و تازه‌تر می‌شود؟ حضرت فرمودند: زیرا خداوند آن را برای مردم خاص و زمان خاص قرار نداده است...

برخی از این روایات عبارت‌اند از:

از امام رضا علیه السلام سؤال کردند که چگونه است که هر چه از قرآن می‌گذرد شاداب‌تر و تازه‌تر می‌شود؟ حضرت فرمودند: زیرا خداوند آن را برای مردم خاص و زمان خاص قرار نداده است، قرآن در هر زمانی تازه و جدید است و در نزد هر مردمی تا روز قیامت شاداب و تازه است.^۲ (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ۵۸۱)

وجه تأیید روایت به این است که معاصرین قرآن در هر عصری مخاطب آن هستند؛

قَالَ: بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِهِ.

۱. عَنْ حَمَادٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ.
۲. سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ الرِّضَا (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ): مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عَلَى النَّسْرِ وَ الدَّرْسِ إِلَّا عِضَاصَةً قَالَ: إِنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) لَمْ يَجْعَلْهُ لِرَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَلِنَاسِ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ عَصٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

لذا مثلاً خطاب اوفوا بالعقود شامل آن‌ها هم می‌شود و باید به عقد بین خودشان ولو عقد مستحدثی باشد وفا کنند.

ادله بیانگر تأکید بر نقل روایات

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند باید حاضران به غایبان اطلاع بدهند گاهی شخصی حاضر به کسی اطلاع می‌دهد که او از خودش آگاه‌تر و فهمیده‌تر است (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲ ص ۱۵۲ ح ۴۲)



پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند باید حاضران به غایبان اطلاع بدهند گاهی شخصی حاضر به کسی اطلاع می‌دهد که او از خودش آگاه‌تر و فهمیده‌تر است.

عمومات و اطلاقات روایات احکام از معصومین صادر شده

عمومات و اطلاقات روایات احکام اگر از شخص عادی صادر شده بود ممکن بود ادعا شود که شامل مصادیق غیرمتعارف نمی‌شود؛ ولی این روایات از پیامبر اکرم و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین صادر شده که بر آنچه در عالم وجود دارد از ابتدا تا انتها علم دارند چه رسد به قرآن که از جانب خداوند به طور مستقیم صادر شده است.

۵۵

▪ نقد و بررسی ادله عدم شمول عمومات نسبت به مسائل مستحدثه

در مقابل برخی قایل به عدم شمول عمومات نسبت به مسائل مستحدثه هستند و این دسته از فقها به نقد ادله شمولیت عمومات پرداخته‌اند که اکنون به برخی از اشکالات آن‌ها می‌پردازیم.

۱. قَالَ النَّبِيُّ ص لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ.

اشکال اول: عدم شمول بیع نسبت به مصادیق جدید

اولین اشکال به شمولیت عمومات این است که ادله وارد شده در لسان دلیل، شامل مصادیق جدید نمی‌باشند؛ زیرا که ادله، انصراف به مصادیق موجود در زمان تشریح دارند که به دو نمونه از شواهد انصراف بیع، نسبت به مصادیق زمان صدور اشاره می‌کنیم.

- ۱- استعمالات عرفی واژه‌های مطلق برای مردم عصر صدور روایت برای مصادیق متعارف استفاده می‌شده است و این استعمالات زیاد موجب انصراف می‌شود.
- ۲- عدم تصور عرف نسبت به شمول مطلقات نسبت به مصادیق جدید. چون عرف اصلاً آشنایی با این مصادیق جدید نداشت و لذا اصلاً تصویری نسبت به مصادیق جدید نداشته‌اند تا این اطلاقات ادله در ارتکاز آن‌ها شامل مصادیق جدید شود.

جواب:

انصراف گاهی به حد ظهور می‌رسد و گاهی هم نمی‌رسد، در جایی که انصراف مستند به لفظ باشد و کثرت استعمال باعث ایجاد علقه‌ای بین لفظ و حصه‌ی خاصی از معنای مطلق شود در این صورت این انصراف، ظهوری است و مانع تشکیل اطلاق می‌شود؛ اما اگر منشأ انصراف، کثرت استعمال لفظ در حصه‌ای از معنا نباشد؛ بلکه مثلاً منشأ انصراف، غلبه وجود باشد مثل انصراف لفظ ماء در عراق به آب دجله، در این صورت این انصراف با التفات از بین می‌رود و مانع اطلاق نیست. (مظفر، ۱۳۷۵ ش، ج ۱ ص ۱۹۰ و جزایری، ۱۴۱۵ ق، ج ۳ ص ۷۲۹)

جواب شاهد اول: این انصراف بدوی است. کثرت استعمال در صورتی موجب انصراف است که افراد دیگری وجود داشته باشند و عرف واژه و لفظ مورد نظر را در یکی از آن معانی استعمال کند. زیرا فقط در این صورت می‌تواند کثرت استعمال، موجب ارتباط معنایی بین لفظ و مصادیق مستعمل فیه شود و نشانه عدم توجه عرف به معانی دیگر باشد. ولی اگر کثرت استعمال به جهت عدم وجود مصادیق دیگر باشد نشانه عدم توجه به معانی دیگر نیست. در نتیجه کاشف از ارتباط

خاصی بین لفظ و مصادیق مستعمل فیه نیست. مرحوم آقای خویی می‌فرمایند که اگر شک در ماهیت داشته باشیم در این صورت انصراف وجود ندارد؛ اما مانع اطلاق کلام هم می‌شود به همین دلیل صدق عنوانی باید ثابت شود. همچنین صدق عنوان بیع بر بیع‌های امروزی کاشف از عدم انصراف است. (خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص: ۶۰۳)

برای وضوح این جواب به توضیح موارد شناخت انصراف بدوی از انصراف ظهوری می‌پردازیم:

هر انصرافی که مستند به خود لفظ باشد و به سبب کثرت استعمال به وجود آمده باشد مانع از اطلاق است و هر انصرافی که منشأ آن، امور خارج از لفظ و استعمال عرفی باشد مانع اطلاق نیست. (مکارم شیرازی، ۱۴۳۲ق، ج ۲ ص ۱۸۸)

شاخصه انصراف بدوی این است که حتی با وجود انصراف به مقید، با قطع به عدم اراده مقید قابل جمع است. اما انصراف ظهوری قابل جمع نیست.

جواب شاهد دوم: صحیح است که عدم شناخت عرف از مصادیق جدید، موجب انصراف اطلاق به مصادیق موجود است، ولی این انصراف بدوی است و باتوجه به اصل معنا زائل می‌شود.

علامت بدوی بودن این است که عرف پس از آگاهی از مصادیق جدید و صدق معنای لغوی لفظ بر آن مصادیق، انصراف را مانع اراده متکلم نمی‌داند. درحالی که اگر انصراف ظهوری باشد اراده مطلق باید با قرینه باشد. لذا در ۱۴۰۰ سال پیش اگر مسلمانان را متوجه می‌کردیم و به آن‌ها می‌گفتیم که اگر معامله‌ای بیاید که این چنین باشد و صدق عنوان بیع بر آن صحیح باشد در این صورت آن‌ها هم تصریح می‌کردند که عمومات شامل موارد جدید هم می‌شود.

اشکال دوم: عدم تحقق وضع لفظ نسبت به مصادیق جدید.

توجیه اول: موضوع له این الفاظ شامل مصادیق جدید نمی‌شود اعم از وضع تعیینی و تعیینی. چون مصادیق جدید در هنگام وضع هیچ لحاظ و تصور نمی‌شوند و

می‌دانیم که در وضع الفاظ تصور معنا لازم است.

توجیه دوم: وقوع وضع جدید نسبت به بعضی از مصادیق جدید؛ همین که برای برخی از مصادیق جدید وضع جدیدی وجود دارد خود این وضع جدید اشاره به این نکته دارد که آن‌ها جزء موضوع له لفظ نبوده است.

جواب:

آنچه که در وضع مهم است تصور لفظ و معناست. زیرا در صورت جهل به معنا، وضع صورت نمی‌گیرد و آنچه که در تصور معنا کافی است تصور بوجهه است یعنی همین که معنا را به صورت کلی و مبهم تصور کند کافی است و در وضع هم نیاز نیست که واضح تمام مصادیق را تصور کند. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۰) لکن بر طبق مبنای صحیحی، اگر اجزای رئیسه در تحقق ماهیت، لحاظ شوند و لفظ بر آن اجزا وضع شود کافی است. نکته‌ای که در وضع مهم است این است که خصوصیات مصادیق در هنگام وضع برداشته می‌شوند و ماهیت عاری از آن خصوصیات لحاظ می‌گردد، لذا بیع به معنای انشاء تملیک، شامل تمام مصادیق جدید و قدیم می‌شود. زیرا رکن اصلی آن که انشای تملیک است شامل آن‌ها می‌شود و خصوصیات مستحدثه هم ربطی در صدق عنوان ندارند.

اشکال سوم: وجود قدر متیقن در مقام مخاطب.

همچنان که مرحوم آخوند می‌فرماید وجود قدر متیقن در مقام مخاطب مانع از انعقاد اطلاق است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۴۷) و مصادیق موجود در عصر صدور، موارد متیقن هستند که مانع از انعقاد اطلاق می‌گردند.

جواب:

وجود قدر متیقن در مقام مخاطب مطابق مبنای بعضی از فقها مانع اطلاق است. مقدمتاً قدر متیقن را توضیح دهیم؛

قدر متیقن دو نوع است: داخلی و خارجی

توضیح قدر متیقن خارجی: هر مطلبی قطع نظر از مقام مخاطب و گفت و گو، در واقع و نفس الامر دارای یک سلسله مصادیق روشنی است که قطعاً آن‌ها از این مطلق اراده شده‌اند ولو سایر افراد مراد نباشند. مثلاً تا مولی می‌گوید که آب بیار، قدر متیقن آب شیرین است.

توضیح قدر متیقن داخلی (مقام مخاطب): مولا با عبدش در مورد رقبه مؤمنه صحبت کرده و راجع به فضیلت عتق رقبه مؤمنه گفت و گو کرد. دنبال این مذاکرات، مولا به عبدش گفت "اعتق رقبه". این کلام اگرچه مطلق است؛ ولی قدر مسلم همان رقبه مؤمنه است. قدر متیقن در مقام مخاطب، قرینیت دارد و مولا می‌تواند در مقام بیان مرادش بدان اعتماد کند و قرینه لفظی را بیان نکند.

اکنون بعد از واضح شدن قدر متیقن در مقام مخاطب، به رد مبنای آخوند در این مبحث می‌پردازیم:

۱- اکثر روایات فقهی ما جواب سؤال سائل است. در موثقه‌ی ابن بکیر «سأل زراره عن الصلاه فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره من الوبر فخرج کتابا زعم انه املا رسول الله ان الصلاه فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاه فی وبره و شعره فاسد» در این مورد، مورد سؤال به حسب مخاطب متیقن است پس اگر مبنای آخوند صحیح باشد نباید اطلاقی شکل بگیرد و تمام روایات فاقد اطلاق خواهند بود؛ زیرا که قدر متیقن از جواب امام، سؤال سائل است. (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴ ص ۵۳۹)

۲- اگر قدر متیقن در مخاطب مانع اطلاق شود این ضابطه‌های عام که امام در ذیل جواب سائل فرموده‌اند لغو می‌شود.

۳- خود مرحوم آخوند در بحث فقه بعید است که از اطلاق روایاتی که مورد سؤال سائل است استفاده نکند.

ضمن اینکه روشن است که مصادیق عصر تشریح قدر متیقن خارجی هستند نه داخلی، بنابراین مانع اطلاق نمی‌باشند.

اشکال چهارم: عدم احراز مقام بیان نسبت به مصادیق جدید؛

اینکه شارع نسبت به مصادیق جدید در مقام بیان بوده است احراز نمی‌شود و اطلاق فرع بر احراز مقام بیان است.

جواب:

باتوجه به اینکه اطلاق رفض القیود است نه جمع القیود (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۵۱۷) دیگر نیازی نیست که ما نسبت به مصادیق جدید احراز را داشته باشیم؛ چون به روشنی می‌توان یافت که پس از اثبات اطلاق نسبت به مصادیق عصر تشریح،

نکته قابل ذکر این است که خصوصیات مصادیق در هنگام وضع برداشته می‌شود و ماهیت عاری از آن خصوصیات لحاظ می‌گردد؛ لذا بیع به معنای انشاء تملیک، شامل تمامی مصادیق قدیم و جدید می‌شود...

اتفاق شامل مصادیق جدید هم می‌شود. زیرا اگر رفض القیود مورد نظر باشد، تصور قیود در هنگام استعمال مطلق لازم نیست. به عبارت دیگر کلیه مطلقات، شمولشان برای تمام افراد به نحو قضیه حقیقه است نه خارجی. (قائمی، ۱۴۲۴ق، ج ۱ ص ۴۲) نکته قابل ذکر این است که خصوصیات مصادیق در هنگام وضع برداشته می‌شود و ماهیت عاری از آن خصوصیات لحاظ می‌گردد؛ لذا بیع به معنای انشاء تملیک، شامل تمامی مصادیق قدیم و جدید می‌شود؛ زیرا رکن اصلی آن که انشاء تملیک است شامل آن‌ها می‌شود و خصوصیات مستحدثه ربطی در صدق عنوان ندارند.

اشکال پنجم: عدم امکان اطلاق نسبت به مصادیق جدید به دلیل عدم امکان تقیید، از آنجاکه مطلق و مقید از نوع عدم و ملکه هستند؛ بنابراین امکان اطلاق نسبت به مصادیق جدید احراز نمی‌شود.

جواب:

چه کسی گفته امکان تقييد وجود ندارد، شارع می تواند بگوید که بیع کن و به مصادیق موجود در قدیم هم اکتفا کند. بر فرض که نتواند قید بزند این نتوانستن از نوع ملکه و عدم نیست؛ بلکه اینکه شارع نمی تواند قید بزند به ظاهر این بوده که آن ها فهم آن را نداشته اند پس هرگاه نتوان لفظ را به خاطر عوامل خارجی مقید کرد نه به خاطر خود لفظ، این مانع اطلاق نیست.

معنایی که از مطلقات ارائه می شود معنای عاری از قید است. مثل واژه عقد که رکن اصلی آن، عهد طرفینی است، زمان خاص و مکان خاص در ماهیت آن ملاک نیست.



معنایی که از مطلقات ارائه می شود معنای عاری از قید است. مثل واژه عقد که رکن اصلی آن، عهد طرفینی است، زمان خاص و مکان خاص در ماهیت آن ملاک نیست.

ضمن اینکه اشکال مبنایی هم به این اشکال وارد است و آن اینکه رابطه اطلاق و تقييد از نوع تضاد است و نه عدم و ملکه لذا در جایی که تقييد محال است باز اطلاق محال نمی باشد (خویی، ۱۴۲۲ق ج ۱ ص ۳۰۴)

اشکال ششم: عدم شمول نسبت به مصادیق جدید.

همان گونه که نسبت به تحریم عناوین می گوئید شامل منافع جدید نمی شود نسبت به مصادیق دیگر هم بگوئید تحلیل اینها شامل منافع جدید نمی شود.

جواب:

آیا عناوین موضوع حرمت شامل منافع جدیدش می شود یا نه؟ از قدیم گفته اند که

خون حرام است و ما گفتیم خوردنش حرام است؛ اما امروز برای نجات جان کسی حلال می‌شود.

شکل منطقی استدلال به این شکل است که:

مقدمه اول

اگر عنوانی متعلق حرمت قرار گیرد ذات عنوان نمی‌تواند مورد حکم باشد؛ زیرا معنا ندارد؛ بلکه باید فعل مکلف داخلش باشد. مثل استعمال و اکل آن.

مقدمه دوم

فعل مکلف به هر چیزی به تناسب عرفی تعیین می‌شود و گاهی به همراه قرائن موجود در کلام، برخی از آن فواید و افعال مربوط به مکلفین اراده می‌شود. نتیجه: ذات عنوان از شمول خود نمی‌افتد. مثلاً کلمه خنزیر مطلق است و شامل زمان اصل تشریح می‌شود و شامل خنزیری که الان در آزمایشگاه تولید می‌شود هم می‌شود. اما فواید آن قابل تقييد است؛ لذا نسبت به فواید جدید شک می‌کنیم که آیا مورد تکلیف قرار گرفته است یا نه؟ که اصل عدم حرمت به کمک ما می‌آید؛ ولی اگر در موضوع حکم، عنوان منافع اخذ شده باشد همه منافع را می‌گیرد.

اشکال هفتم: عدم دفع قرائین ارتکازی با اصل عدم قرینه

در مورد مطلقات با اجرای اصل عدم قرینه می‌توانیم اراده هرگونه معنای مقیدی را دفع کنیم. اما نسبت به قرائین ارتکازی، نمی‌شود با اصل عدم قرینه آن‌ها را دفع کرد و گوینده هم وظیفه‌ای نسبت به بیان قرائین ارتکازی ندارد. (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷ ص ۳۲) لذا کلیه مطلقات مربوط به معاملات، احتمال وجود قرائین ارتکازی را دارند و با اصل عدم قرینه قابل دفع نیستند در نتیجه شامل معنای مطلق و مصادیق جدید نمی‌توانند که بشوند.

جواب:

اگر قرینه ارتکازی ثابت شود در این صورت مانع اطلاق است؛ اما اگر به صورت قطعی ثابت نشود، به صرف اینکه این مصادیق در عصر تشریح بوده‌اند دلیل بر ارتکازی بودن آن‌ها نیست و نمی‌توان از صدق عنوانی عناوین بر مصادیق مستحدثه رفع ید کرد.

نتیجه‌گیری:

باتوجه به اینکه از اشکالات وارد شده بر شمولیت عمومات نسبت به مسائل مستحدثه جواب داده شد و قضایای شرعی به نحو قضایای حقیقیه هستند یعنی نگاه به مصادیق خارجی ندارند و مصادیقی که در آینده هم به وجود می‌آیند را شامل می‌شوند و همچنین احکام دائر مدار اسماء هستند؛ بنابراین در مصادیق جدید که صدق عنوانی مفهوم عقد و بیع بر آن‌ها صادق است حکم را به آن‌ها تسری داده و حجیت عمومات در مسائل مستحدثه ثابت می‌شود؛ زیرا که تنها نکته مسائل مستحدثه این است که موارد آن در زمان صدور موجود نبوده‌اند و این عدم وجود مصادیق هم اخلاقی به بحث وارد نمی‌کند؛ زیرا که خطابات، به عرف القاء شده‌اند و معنای عرفی این الفاظ ملاک است؛ بنابراین اگر چیزی در زمان حاضر، مفهوم عقد بر آن صادق باشد دلیل عمومات شامل آن می‌شوند؛ زیرا که علم و جهل مخاطب هیچ تأثیری در قصد و اراده متکلم ندارد.

۱. قرآن الکریم
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، کفایه الاصول، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت
۳. تبریزی، میرزا جواد، ۱۳۸۷ ش، دروس فی مسائل علم اصول، چاپ دوم، قم: دار الصدیقه الشهیده
۴. جزایری، محمدجعفر، ۱۴۱۵ق، منتهی الدرایه فی توضیح کفایه، چاپ چهارم، قم: مؤسسه دارالکتاب
۵. خویی، ابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، محاضرات فی اصول الفقه، چاپ اول، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله
۶. خویی، ابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، مصباح الاصول، چاپ اول، قم: مکتبه الداوری
۷. خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸ق، تحریرات فی الاصول، چاپ اول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
۸. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الاصول، چاپ اول، بیروت: الدار الاسلامیه
۹. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الاصول، چاپ سوم، قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام
۱۰. عراقی، ضیاءالدین، ۱۴۲۰ق، مقالات الاصول، چاپ اول، قم: مجمع فکر اسلامی
۱۱. عاملی، حر، محمد بن حسن، ۱۴۱۸ق، الفصول المهمه، چاپ اول، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا رحمته الله
۱۲. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۷۸ش، سیری کامل در اصول فقه، چاپ اول، قم: انتشارات فیضیه
۱۳. قاینی، محمد، ۱۴۲۴ق، المبسوط فی فقه المسائل المعاصره، چاپ اول، قم: اعتماد
۱۴. مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۵ش، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم: اسماعیلیان
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۳۲ق، انوار الاصول، چاپ سوم، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب رحمته الله
۱۶. مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۷۴ش، اصطلاحات الاصول، چاپ ششم، قم: الهادی
۱۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی
۱۸. نایینی، محمدحسین، ۱۳۵۲ش، اجودالتقریرات، چاپ اول، قم: مطبعة العرفان
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، الامالی، چاپ اول، قم: دارالثقافه



تبیین معناشناختی قاعده لاضرر در باب نکاح کتاب الروضة البهية



دانش پژوه: علی حسن زاده^۱

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین موسی نژاد (زید عزه)^۲

■ چکیده

قاعده لاضرر یکی از قواعد مهم و پرکاربرد در علم فقه به ویژه در باب نکاح می باشد و راه گشای بسیاری از موارد تعارض منافع میان طرفین است. بر اساس قاعده لاضرر، روابط میان زوج و زوجه مبتنی بر نفی ضرر است به این معنا که چنانچه حکم یا قاعده ای منجر به ایراد ضرر به یکی از زوجین گردد، قاعده لاضرر جاری و در نتیجه آن، حکم اولیه که اضرار باشد نفی و حکم دیگری که مانع اضرار است، جایگزین می شود. قاعده لاضرر در باب نکاح نیز در مسائلی مانند ولایت، مهریه، نفقه، عزل مورد بررسی قرار گرفته و در برخی موارد این قاعده جاری شده است. سعی شده قواعد و ادله دیگری که در برخی از موارد با قاعده لاضرر تعارض پیدا می کنند را نیز بیاوریم

۱. طلبه پایه پنجم مدرسه علمیه علوی سال ۱۴۰۰-۱۴۰۱

۲. استاد فقه و اصول و ادبیات مدرسه علمیه علوی

و روش حل تعارض را تبیین نماییم که این امر سبب حکومت قاعده لاضرر بر سایر قواعد و در نتیجه، اخذ بدان شده است.

کلیدواژه: قاعده لاضرر، نکاح، تعارض منافع، فقه، الروضه البهیه

■ مقدمه

یکی از قواعد پرکاربرد در علم فقه، قاعده‌ی لاضرر می‌باشد که تأثیر بسزایی در افتاء فقها در بخش معاملات این علم دارد. در اساسی‌ترین رکن جامعه یعنی خانواده و مهم‌ترین نیاز انسان یعنی امر نکاح مسائل گوناگونی بین زوج و زوجه مطرح است و طبیعتاً تضاد منافع فراوانی هم نسبت به هم دارند. پس برای اینکه حقی از طرفین ضایع نشود، قاعده‌ی لاضرر را در آن موارد استفاده می‌کنیم.

بحث از قاعده لاضرر از اهمیت بالایی برخوردار است و در اهمیت آن همین بس که گفته شده که یکی از پنج قاعده‌ای است که مسائل فقهی بر آن استوار است. از آنجایی که این قاعده یک قاعده فقهی حقوقی است لذا فقط در علم فقه و حقوق مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

ما در این پژوهش درصدد آن هستیم تا بررسی کنیم که قاعده‌ی لاضرر در چه مواردی و تا چه اندازه، از باب نکاح کاربرد دارد تا هم مناطق حکم و هم قسمتی از اهمیت این اصل در ابواب مختلف فقه نمایان شود، لذا در فصل اول این مقاله مفاهیم پایه‌ای را تعریف می‌کنیم و در فصل دوم هم به عباراتی که در آن از قاعده لاضرر استفاده شده اشاره می‌نماییم و هم چگونگی استناد به این قاعده را تجزیه تحلیل می‌کنیم تا روش بکارگیری او و حکومتش بر سایر قواعد مشخص شود.

■ مفاهیم و کلیات

بیان لغوی «لاضرر»

در مورد «ضرر»، اهل لغت معانی مختلفی ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از:

- صحاح اللغة، ضرر را خلاف نفع می داند. (الجوهري، ۱۴۰۷ه.ق، ج ۲، ص ۷۱۹)
- صاحب قاموس علاوه بر آن، معنای سوء حال را هم آورده است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ه.ق، ج ۲، ص ۱۴۷)
- نهاییه ابن اثیر و مجمع البحرین، ضرر را نقص در حق دانسته اند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷ه.ش، ج ۳، ص ۸۱) (طریحی، ۱۳۷۵ه.ش، ج ۳، ص ۳۷۳)
- مصباح المنیر، ضرر را به معنای عمل ناپسند نسبت به یک شخص یا نقص در اعیان می گیرد. (فیومی، ۱۴۱۴ه.ق، ج ۲، ص ۶۹۶)
- در مفردات راغب اصفهانی، ضرر به سوء حال معنا شده، اعم از سوء حال نفس به خاطر قَلت علم و فضل یا سوء حال بدن به خاطر فقدان عضوی از اعضا و یا به خاطر قَلت مال و آبرو. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ه.ق، ص ۵۰۳)

بیان اصطلاحی «لا ضرر»

فقه‌ها چهار احتمال برای معنای قاعده یا جمله «لا ضَرَرٌ ولا ضَرارٌ فی الاسلام» در نظر گرفته‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷ه.ش، ج ۱، ص ۲۱۵) که عبارت است از:

۱. نهی از ایجاد هرگونه ضرر به خویش و دیگری و حرمت آن (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷ه.ش، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶): شیخ الشریعه اصفهانی این احتمال را پذیرفته است. (شیخ الشریعه اصفهانی، ۱۳۳۹ه.ق، ص ۲۴-۲۵) بنا به نظر ناصر مکارم شیرازی، حدیث مزبور در صورت پذیرفتن این احتمال، صرفاً حکم تکلیفی خواهد بود و حرمت ضرر زدن به خود یا دیگری را بیان می‌کند و نمی‌تواند به عنوان قاعده‌ای عام در ابواب مختلف فقه به کار رود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ه.ش، ج ۱، ص ۵۹)
۲. ضرر جبران نشده در اسلام وجود ندارد (محقق داماد، ۱۴۰۶ه.ق، ج ۱، ص ۱۴۶): یعنی هر کس موجب وارد شدن ضرر و زیانی به دیگری باشد باید تاوان آن را پرداخته و ضرر وارد شده را جبران کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ه.ش، ج ۱، ص ۵۹) فاضل تونی در کتاب الوافیة فی اصول الفقه این دیدگاه را برگزیده است. (فاضل تونی، ۱۴۱۲ه.ق، ص ۱۹۴)

۳. نفی احکام ضرری در اسلام: هر حکمی اعم از تکلیفی یا وضعی که مستلزم ضرر برای خود مکلف یا دیگری باشد، از ناحیه شارع تشریح نشده است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ ه. ق، ج ۲، ص ۴۶۰) برای مثال اگر آب برای کسی ضرر دارد، وجوب وضو به مقتضای این قاعده از او برداشته می شود. (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ ه. ق، ج ۲، ص ۴۶۰) شیخ انصاری در فرائد الاصول (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ ه. ق، ج ۲، ص ۴۶۰) و در «رسالة فی قاعدة لاضرر» (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ ه. ق، ص ۱۱۴) این احتمال را برگزیده است.

۴. نفی حکم از طریق نفی موضوع: آخوند خراسانی قائل به این نظر است؛ (آخوند

نفی احکام ضرری در اسلام: هر حکمی اعم از تکلیفی یا وضعی که مستلزم ضرر برای خود مکلف یا دیگری باشد، از ناحیه شارع تشریح نشده است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ ه. ق، ج ۲، ص ۴۶۰)

خراسانی، ۱۴۱۰ ه. ق، ص ۲۸۲) برای نمونه وقتی گفته می شود «لا صلوة الا بفاتحة الكتاب» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ ه. ق، ج ۱، ص ۱۹۶) بدین معناست که نماز بدون فاتحة الكتاب (سوره حمد) اصلاً نماز نیست و اساساً موضوع نماز بودن منتفی است. پس احکام مربوط به آن نیز وجود ندارد. (مروج جزایری، ۱۴۱۶ ه. ق، ج ۶، ص ۵۰۷) در این مورد، منظور نفی حکم ثابت برای موضوع ضرری است. (حکیم، ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۵، ص ۴۰۱) به عبارت دیگر، موضوعاتی که عناوین اولیه آنها موجب ضرر می شوند، حکم آنها برداشته می شود؛ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ه. ق، ص ۳۸۲) مثلاً موضوع وضو دارای حکم اولیه وجوب است، اما اگر ضرری برای مکلف داشته باشد، حکم وجوب برداشته می شود. (محقق داماد، ۱۴۰۶ ه. ق، ج ۱، ص ۱۴۳)

در فرق بین معنای سوم و چهارم گفته اند که در معنای چهارم (نظر آخوند خراسانی) متعلق حکم یا خود موضوع (وضوی ضرری) برداشته می شود و بنابراین حکم (وجوب) برداشته می شود، اما در معنای سوم (نظر شیخ انصاری) حکم به طور

مستقیم برداشته می شود. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷ ه. ش، ج ۱، ص ۲۱۷) ثمره بحث درجایی آشکار می شود که موضوعی ضرری نباشد ولی حکم ضرری داشته باشد که در این حالت بنا بر احتمال چهارم (نظر آخوند خراسانی) مشمول قاعده لاضرر نمی شود. (محقق داماد، ۱۴۰۶ ه. ق، ج ۱، ص ۱۴۳) بنا بر هر دو احتمال، جمله «لا ضرر ولا ضرار» دلالت بر قاعده عامی می کند که در ابواب مختلف فقه کاربرد دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ه. ش، ج ۱، ص ۵۹)



ثمره بحث درجایی آشکار می شود که موضوعی ضرری نباشد ولی حکم ضرری داشته باشد که در این حالت بنا بر احتمال چهارم (نظر آخوند خراسانی) مشمول قاعده لاضرر نمی شود. (محقق داماد، ۱۴۰۶ ه. ق، ج ۱، ص ۱۴۳)

▪ تطبیق باب نکاح با قاعده لاضرر در کتاب روضة البهية

مصادیق قاعده لاضرر

۱. عبارت: [الفصل الثامن - في القسم والنشوز والشقاق] أما القسم فهو حق لكل منهما، لاشتراك ثمرته وهو العشرة بالمعروف المأمور بها، ويجب للزوجة الواحدة ليلة من أربع وله ثلاث ليال يبيتها حيث شاء، وللزوجتين ليلتان من الأربع، وله ليلتان. وعلى هذا فإذا تمت الأربع فلا فاضل له، لاستغراقهن النصاب، ومقتضى العبارة أن القسمة تجب ابتداء وإن لم يبتدئ بها، وهو أشهر القولين، لورود الأمر بها مطلقاً، وللشيخ قول إنها لا تجب إلا إذا ابتدأ بها، واختاره المحقق في الشرائع، والعلامة في التحرير. وهو متجه، والأوامر المدعاة لا تنافيه. ثم إن كانت واحدة فلا قسمة، وكذا لو كثر وأعرض عنهن وإن بات عند واحدة منهن ليلة لزمه للباقيات مثلها. وعلى المشهور يجب مطلقاً، وحينئذ فإن تعدد ابتداء بالقرعة،

ثم إن كانتا اثنتين، وإلا افتقر إلى قرعة أخرى للثانية وهكذا للتأجير بغير مرجح. وقيل: يتخير. وعلى قول الشيخ يتخير من غير قرعة، ولا تجوز الزيادة في القسمة على ليلة بدون رضاهن، وهو أحد القولين، لأنه الأصل، وللتأسي بالنبي صلى الله عليه وآله فقد كان يقسم كذلك ولثلا يلحق بعضهن ضرر مع الزيادة بعروض ما يقطعه عن القسم للمتأخرة، والآخر جوازها مطلقاً، للأصل. ولو قيل بتقييده بالضرر كما لو كن في أماكن متباعدة يشق عليه الكون كل ليلة مع واحدة كان حسناً، وحينئذ فيتقيد بما يندفع به الضرر، ويتوقف ما زاد، على رضاهن، وكذا لا يجوز أقل من ليلة، للضرر. (شهيد ثانی، ج ۵، ۱۴۱۰ هـ. ق، ص ۴۰۴-۴۰۱۲)

* طبق نظر مشهور حق زن دائم این است که مرد از هر ۴ شب، یک شب را به او اختصاص دهد و اگر مرد چند زن داشته باشد باید هم خوابگی در شب را بین آنها تقسیم کند پس اگر ۴ زن داشته باشد باید هر شب با یکی باشد تا حقشان ضایع نشود.

* و مرد نباید بدون رضایت همسران خود در قسمت ایشان اضافه یا کم کند. دلایل مختلفی دارد که از جمله آنها این است که عدم تقسیم بدون رضایت باعث می شود ضرری که در صورت زیادت یا نقصان شب، احتمالاً متوجه زنان می گردد برطرف شود. پس در این فرض طبق قاعده لاضرر حق زن مقدم است و مرد باید آن را مراعات کند.

* اما اگر تحمل ضرر توسط زوج، سبب عسر و حرج بر او شود مثلاً هر کدام از آنها در شهری باشند و او نتواند قسمت را بدون مشقت بجا آورد اینجا دیگر قاعدهی لاضرر را کنار می گذاریم زیرا قاعدهی لاضرر حاکم بر او خواهد بود و به نوعی در این فرض، قاعده لاضرر به نفع مرد خواهد بود و زن باید آن را رعایت کند البته به شرطی که مقدار اضافه را نسبت به همه زنانش داشته باشد.

۲. عبارت: [الخامسة عشر: ليس التمكن من النفقة شرطاً في صحة العقد] الخامسة عشر: ليس التمكن من النفقة قوة، أو فعلاً شرطاً في صحة العقد لقوله تعالى وَ أَنْكَحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ

فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ: و الخبرين السابقين. ثم إن كانت عالمة بفقره لزِم العقد، وإلا ففي تسلطها على الفسخ إذا علمت قولان مأخذهما: لزوم التضمر ببقائها معه، كذلك المنفي بالآية والرواية وأن النكاح عقد لازم والأصل البقاء ولقوله تعالى وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَهُوَ عَامٌ. وهو الأجود. والوجهان آتيان فيما إذا تجدد عجزه. وقيل: هو شرط في صحة النكاح كالإسلام، وأن الكفاءة مركبة منهما، أو منهما و من الإيمان. والأقوى عدم شرطيته مطلقا.

نعم هو شرط في وجوب الإجابة منها، أو من وليها، لأن الصبر على الفقر ضرر عظيم في الجملة فينبغي جبره بعدم وجوب إجابته وإن جازت أو رجحت مع تمام خلقه، وكمال دينه كما أمر به النبي صلى الله عليه وآله في إنكاح جويبر، وغيره. (شاهد ثاني، ١٤١٠ هـ، ج ٥، ص ٢٣٧-٢٣٩)

* اگر مرد توان پرداخت نفقه را نداشته باشد و زن بعد از عقد بفهمد می تواند عقد را فسخ کند زیرا تحمل فقر، به نوعی ضرر بزرگی را در بردارد، پس با اینکه جدا شدن زن و مرد بعد از عقد، فقط باید با طلاق صورت گیرد اما طبق قاعده لاضرر، زن حق دارد عقد نکاح را فسخ کند و بدون طلاق از مرد جدا شود. پس اینجا قاعده لاضرر به نفع زن، حکم می کند.

٣. عبارت: و كذا لا يجوز للحر أن يتزوج الأمة مع قدرته على تزويج الحرة بأن يجد الحرة و يقدر على مهرها، و نفقتها و يمكنه وطؤها، و هو المعبر عنه بالطول، أو مع عجزه إذا لم يخش العنت و هو لغة: المشقة الشديدة، و شرعا: الضرر الشديد بتركه بحيث يخاف الوقوع في الزنا، لغلبة الشهوة، و ضعف التقوى. و ينبغي أن يكون الضرر الشديد وحده كافيا و إن قويت التقوى، للحرج، أو الضرر المنفيين، و أصالة عدم النقل. و على اعتبار الشرطين ظاهر الآية. (شاهد ثاني، ١٤١٠ هـ، ج ٥، ص ١٩٣-١٩٤)

* جایز نیست مرد با کنیز ازدواج کند اگر توانایی ازدواج با زنان آزاد را داشته باشد، و حتی اگر توانایی ازدواج با زنان آزاد را هم نداشته باشد باز جایز نیست با کنیز ازدواج کند به شرطی که اگر ازدواج نکند خوف در گناه نداشته باشد. پس اگر خوف در

گناه داشته باشد می‌تواند با کنیز ازدواج کند؛ زیرا ضرری بالاتر از افتادن در گناه وجود ندارد پس طبق قاعده لاضرر مرد برای اینکه در گناه نیفتد و متضرر نشود می‌تواند با کنیز هم ازدواج کند.

* در اینجا قاعده‌ی لاجرح، هم به عنوان دلیل مستقل عمل کرده و نظر به اینکه اگر مرد با عدم ازدواج با کنیز، برای کنترل نفس خود از افتادن در گناه، سختی و دشواری شدیدی را متحمل شود پس لاجرح وارد شده و جواز نکاح را برای او صادر می‌کند اگرچه قاعده لاضرر هم موجود نباشد.

۴. عبارت: [الثانية: لو ادعى زوجية امرأة فصدقته حكم بالعقد ظاهرا] الثانية: لو ادعى زوجية امرأة فصدقته حكم بالعقد ظاهرا لانحصار الحق فيهما، وعموم إقرار العقلاء على أنفسهم جائز و توارثا بالزوجية، لأن ذلك من لوازم ثبوتها، ولا فرق بين كونها غريبين، أو بلدیین، ولو اعترف أحدهما خاصة قضی عليه به دون صاحبه سواء حلف المنكر أم لا، فيمنع من التزويج إن كان امرأة و من أختها و أمها و بنت أختها بدون إذنها، و يثبت عليه ما أقرب به من المهر، و ليس لها مطالبته به، و يجب عليه التوصل إلى تخليص ذمته إن كان صادقا، و لانهقة عليه، لعدم التمكين، و لو أقام المدعي بينة، أو حلف اليمين المردودة مع نكول الآخر تثبت الزوجية ظاهرا و عليهما فيما بينهما و بين الله تعالى العمل بمقتضى الواقع، و لو انتفت البينة ثبت على المنكر اليمين. و هل له التزويج الممتنع على تقدير الاعتراف قبل الحلف. نظر: من تعلق حق الزوجية في الجملة. و كون تزويجها يمنع من نفوذ إقرارها به على تقدير رجوعها، لأنه إقرار في حق الزوج الثاني. و من عدم ثبوتها. (شهيد ثانی، ۱۴۱۰ ه.ق، ج ۵، ص ۱۲۳-۱۲۵)

* اگر مرد ادعا کند که این زن، زن اوست و دلیلی نیاورد، زن اگر منکر باشد باید قسم بخورد که زنش نیست. اما اختلاف در این است که آیا در این مدت که قرار است قسم بخورد می‌تواند با مرد دیگری ازدواج کند یا نه. قولی که می‌گوید نمی‌تواند یکی از دلایل این است که اگر زن بخواهد از انکارش برگردد و اعتراف کند که مرد اول شوهر اوست، مرد دیگر نمی‌تواند از او استمتاع کند پس ضرر می‌بیند پس طبق

قاعدۀ لاضرر، زن حق ازدواج در اثناء قسم را ندارد و باید اول تکلیف قسم را مشخص کند سپس ازدواج نماید.

۵. عبارت: والجذام بضم الجیم وهو مرض يظهر معه يبس الاعضاء و تنأثر اللحم على قول القاضي و ابن الجنید، و استحسنة في المختلف و قواه المحقق الشيخ على، لعموم قول الصادق ع في صحیحة الحلبي: «إنما یرد النکاح من البرص، و الجذام، و الجنون و العفل». فإنه عام في الرجل و المرأة، إلا ما أخرجه الدليل، ولأدائه إلى الضرر المنفي فإنه من الأمراض المعدية باتفاق الأطباء و قد روي أنه صلى الله عليه و آله قال: «فر من المجذوم فرارك من الأسد» فلا بد من طريق إلى التخلص و لا طريق للمرأة إلا الخيار، و النص و الفتوى الدالان على كونه عيباً في المرأة مع وجود وسيلة الرجل إلى الفرقة بالطلاق قد يقتضيه في الرجل بطريق أولى. و ذهب الأكثر إلى عدم ثبوت الخيار لها به تمسكاً بالأصل، و لرواية غياث الضبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) «الرجل لا یرد من عيب» فإنه يتناول محل النزاع. و لا يخفى قوة القول الأول، و رجحان روايته لصحتها و شهرتها مع ما ضم إليها و هي ناقلة عن حکم الأصل. (شہید ثانی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۵، ص ۳۸۰-۳۸۴)

* اگر با وجود جذام، عقد نکاح لازم باشد و زن حق فسخ نداشته باشد ضرر بزرگی بر زن وارد می شود و طبق قاعدۀ لاضرر، چنین ضرری نفی شده، پس زن حق فسخ خواهد داشت؛ زیرا همه پزشکان به اتفاق، قائل اند که جذام مسری است و مردم جذام را نقص و عیب می دانند خصوصاً اینکه مسری بوده و بیماری هم برای انسان به وجود آورد، حال اگر زوج مبتلابه جزام باشد بلاشک زوجه از زندگی با او در رنج خواهد بود چراکه به علت سرایت بیماری او نیز مبتلا خواهد شد.

* توضیح بیشتر اینکه اینجا دو ضرر متوجه زوجه است. یکی اینکه زوجه با فرد سالم ازدواج کرده بود نه بیمار که وجود بیماری سبب متضرر شدن زوجه می شود چون به علت سرایت نمی تواند با او نزدیکی کرده و نیازش را مرتفع کند. و دوم اینکه بیمار شدن یعنی آسیب و زیان دیدن پس زوجه ممکن است به سبب ارتباط با او به همین بیماری نیز مبتلا شود. حال برای جلوگیری از دو ضرر طبق روایتی که از پیامبر نقل شده که «از جذامی فرار کن»، (اینجا جذام یعنی همان ضرر) پس باید

راهی برای رهای از فرد جذامی باشد و برای زن هیچ راه رهایی ای جز حق فسخ نیست. پس قاعده لاضرر با دادن حق فسخ به زن، به نفع او، حکم می‌کند.

۶. عبارت: و لو تجددت هذه العيوب غير الجنون بعد العقد فلا فسخ تمسكا بأصالة لزوم العقد، و استصحابا لحكمه مع عدم دليل صالح على ثبوت الفسخ. و قيل: يفسخ بها مطلقا، نظرا إلى إطلاق الأخبار بكونها عيوباً شاملاً لموضع النزاع. و ما ورد منها مما يدل على عدم الفسخ بعد العقد غير مقاوم لها سنداً، و دلالة، و لمشاركة ما بعد العقد لما قبله في الضرر المنفي و فصل آخرون فحكموا بالفسخ قبل الدخول، لا بعده استناداً إلى خبرين لا ينهضان حجة، و توقف في المختلف. و له وجه. و قيل و القائل الشيخ: لو بان الزوج خنثى فلها الفسخ، و كذا العكس.

و يضعف بأنه إن كان مشكلاً فالنكاح باطل و لا يحتاج رفعه إلى الفسخ، و إن كان

اگر بعد از عقد نکاح، عیوبی مثل جذام، برص، دیوانگی و... بر مرد عارض شود در اینکه زن می‌تواند عقد را فسخ کند یا نه دلایل مختلفی بین فقها است. یکی از ادله‌ی جواز فسخ، قاعده‌ی لاضرر است...

محکوماً بذکوریتہ یا حدی العلامات الموجبة لها فلا وجه للفسخ، لأنه كزيادة عضو في الرجل، و كذا لو كان هو الزوجة و حكم بأنوثيتها، لأنه حينئذ كزيادة في المرأة و هي غير مجوزة للفسخ على التقديرين. و ربما قيل: إن موضع الخلاف ما لو كان محكوماً عليه بأحد القسمين. و وجه الخيار حينئذ أن العلامة الدالة عليه ظنية لا تدفع النفرة و العار عن الآخر. و هما ضرران منفيان. و فيه أن مجرد ذلك. غير كاف في رفع ما حكم بصحته. (شهيد ثاني، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۵، ص ۳۸۷-۳۸۸)

* اگر بعد از عقد نکاح، عیوبی مثل جذام، برص، دیوانگی و... بر مرد عارض شود در اینکه زن می‌تواند عقد را فسخ کند یا نه دلایل مختلفی بین فقها است. یکی از ادله‌ی جواز فسخ، قاعده‌ی لاضرر است، یعنی مرضی که پس از عقد عارض

می شود با مرضی که قبل از عقد عارض شده در ضرر رساند به زن یکسان است پس طبق این قاعده زن حق فسخ دارد.

* اگر بعد از نکاح مرد بفهمد که زن خنثی است یا بالعکس زن بفهمد که مرد خنثی است می تواند فسخ عقد کند. و برخی گفته اند که وقتی بتوان به ذکوریت یا انوئیت آن فرد خنثی حکم کرد دیگر وجهی برای خیار نمی ماند. اما محل نزاع روی توانایی تشخیص نیست تا اگر علم به ذکوریت یا انوئیت شد خیار برداشته شود بلکه این نزاع روی کراهت و نفرت از طرف مقابل است که این نفرت ضرری است که توسط قاعده‌ی لا ضرر نفی شده پس جواز فسخ برای شخص سالم را حاصل می کند.

۷. عبارت: ولها إرضاعه حیث یستأجرها الأب بنفسها و غیرها إذا لم یشرط علیها إرضاعه بنفسها، كما فی کل أجیر مطلق و هی أولى بإرضاعه ولو بالأجرة إذا قنعت



اگر بعد از نکاح مرد بفهمد که زن خنثی است یا بالعکس زن بفهمد که مرد خنثی است می تواند فسخ عقد کند. و برخی گفته اند که وقتی بتوان به ذکوریت یا انوئیت آن فرد خنثی حکم کرد دیگر وجهی برای خیار نمی ماند.

بما یقنع به الغیر أو أنقص، أو تبرعت بطریق أولى فیهما و لو طلبت زیادة عن غیرها جاز للأب انتزاعه منها و تسلیمه إلى الغیر الذی یأخذ أنقص، أو یتبرع، و یفهم من قوله: انتزاعه و تسلیمه: سقوط حضانتها أيضا، و هو أحد القولین و وجهه لزوم الحرج بالجمع بین کونه فی یدها، و تولی غیرها إرضاعه، و لظاهر روایة داود بن الحصین عن الصادق (علیه السلام) «إن وجد الأب من یرضعه بأربعة دراهم و قالت الأم: لا أرضعه إلا بخمسة دراهم فإنه له أن ینزعه منها» و الأقوی بقاء الحضانة لها، لعدم تلازمهما و حیثئذ فتأتي المرضعة و ترضعه عندها مع الإمكان، فإن تعذر حمل الصبی إلى المرضعة وقت الإرضاع خاصة، فإن تعذر جمیع ذلك اتجه سقوط حقها من الحضانة للحرج و الضرر و للمولی إجبار أمته على الإرضاع لولدها و غیره لأن منافعها مملوكة له فله التصرف فیها کیف شاء، بخلاف الزوجة حرة كانت أم مملوكة

لغيره، معتادة لإرضاع أولادها أم غير معتادة، لأنه لا يستحق بالزوجية منافعتها وإنما استحق الاستمتاع. (شهيد ثانی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۵، ص ۴۵۶-۴۵۸)

* درجایی که حضانت (تربیت و نگه‌داری بچه) و ارضاع (شیر دادن) باهم جمع شوند و مادر ارضاع را قبول نکند یا به مبلغی بالاتر از دیگران راضی شود مرد می‌تواند ارضاع را به شخص دیگری بسپارد. که شهید اول قائل است که جمع میان حضانت توسط مادر و ارضاع توسط دیگری، چون مستلزم حرج و مشقت است حق حضانت هم از مادر ساقط می‌شود. اما شهید ثانی قائل است که این کار هیچ حرجی ندارد بلکه می‌توان ارضاع را نزد مادر انجام داد و حضانت هم به عهده‌ی مادر باشد نه اینکه هرکدام از ارضاع و حضانت در مکانی مستقل انجام شود پس حضانت ساقط نمی‌شود.

* اما اگر جمع میان حضانت و ارضاع، یا ارضاع بچه توسط دایه نزد مادر ممکن نباشد حق حضانت هم از مادر ساقط می‌شود بخار لزوم قاعده‌ی لا حرج و قاعده‌ی لا ضرر، که این ضرر را طفل یا پدرش یا کسی که بچه را جابجا می‌کند متحمل می‌شود.

۸. عبارت: و جنس المأدوم و الملبوس و المسکن يتبع عادة أمثالهما في بلد السكنى لافي بيت أهلها، ولو تعدد القوت في البلد اعتبر الغالب، فإن اختلف الغالب فيها أو قوتها من غير غالب وجب اللائق به. و لها المنع من مشاركة غير الزوج في المسكن بأن تنفرد ببيت صالح لها ولو في دار، لا بدار لما في مشاركة غيره من الضرر. (شهيد ثانی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۵، ص ۴۷۰)

* زن می‌تواند شوهر خود را منع کند از اینکه خانه‌ی شریکی داشته باشد. یعنی نگذارد شوهرش، خانه‌ای بگیرد که با افراد دیگری مثلاً با خانواده‌ی برادرش، هم‌خانه شوند بدین صورت که می‌تواند یک اتاق برای خودش اختصاص دهد اگرچه در کل خانه با شخص دیگری، هم‌خانه هستند اما آن اتاق مخصوص سکونت آن زن است اما حق مطالبه‌ی خانه مستقل ندارد؛ چون داشتن هم‌اتاقی باعث ضرر و زیان رسیدن به زن است پس طبق قاعده‌ی لا ضرر ذی نفع و ذی حق در این فرض، زن می‌باشد.

رابطه‌ی قاعده لاضرر با قاعده لاجرح در موارد فوق

در مصداق شماره‌ی یک، قاعده‌ی لاضرر، ابتدا به جانب مرأة رفته اما وقتی عسر و حرج برای مرد پیش می‌آید این قاعده ذیل حکومت قاعده‌ی لاجرح می‌رود پس جانب مرد را گرفته و حق را به او می‌بخشد.

غالباً قاعده لاضرر همراه با قاعده‌ی لاجرح همراه است که گاهی این عسر بر او چیره می‌شود پس قاعده لاضرر را کنار می‌گذاریم و گاهی هر دو در یک فرض باهم موافق‌اند پس به هر دو اخذ می‌کنیم و گاهی قاعده لاضرر بر قاعده لاجرح چیره می‌شود که به این قاعده لاضرر اخذ می‌کنیم.

■ نتیجه

نتیجه‌ی به دست آمده این است که؛ قاعده‌ی لاضرر در موارد متعددی حاکم بر سایر ادله و قواعد است اما این حکومت دارای موارد و مجاری مختلفی است که نمی‌توان بدون شناخت آن موارد این قاعده را جاری ساخت و هنگام تعارض اخذ به آن کرد. پس باید نگاه عمیقی به ویژه هنگام تعارض با سایر ادله به این قاعده داشته باشیم و صرف استفاده از این قاعده بدون بررسی محل و مجرای آن، قطعاً سبب ضایع کردن حق یکی از طرفین و نیز آسیب جدی به شریعت خواهد شد.

■ منابع و مأخذ

۱. شهيد ثانی، زين الدين بن علی، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية (۱۰ جلدی)، (کلانتر، محمد)، مكتبة الداوري، ۱، ۱۴۱۰هـ.ق، قم
۲. الجوهري، أبو نصر، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية (۶ جلدی)، (عطار، احمد عبد الغفور)، دار العلم للملايين، ۴، ۱۴۰۷هـ.ق، بيروت
۳. فيروزآبادی، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (۴ جلدی)، دار الكتب العلمية، ۱، ۱۴۱۵هـ.ق، بيروت
۴. ابن اثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث و الأثر (۵ جلدی)، (طناحی، محمود محمد/ زاوی، طاهر احمد)، موسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ۴، ۱۳۶۷ هـ. ش، قم
۵. طريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين (۶ جلدی)، (حسينی اشكوري، احمد)، مرتضوي، ۳، ۱۳۷۵ هـ. ش، تهران
۶. فيومى، احمد بن محمد، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، موسسه دار الهجرة، ۲، ۱۴۱۴ هـ. ق، قم
۷. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، ۱، ۱۴۱۲هـ.ق، بيروت
۸. بجنوردی، حسن، القواعد الفقهية، نشر الهادى، ۱، ۱۳۷۷هـ.ش، قم
۹. شريعت اصفهانی (شيخ الشريعة اصفهانی)، فتح الله ابن محمد جواد، قاعده لاضرر، جامعه مدرسين حوزه علميه موسسه نشر اسلامى، ۱، ۱۳۳۹هـ.ق، قم
۱۰. محقق داماد، سيد مصطفى، قواعد فقهی، مركز نشر علوم اسلامى، ۱۲، ۱۴۰۶هـ.ق، تهران
۱۱. مكارم شيرازى، ناصر، القواعد الفقهية، مدرسة الامام على بن ابى طالب (ع)، ۳، ۱۳۷۰هـ.ش، قم
۱۲. البشروي الخراساني (فاضل تونى)، عبد الله بن محمد، الوافية في أصول الفقه، (الرضوي الكشميري، السيد محمد حسين)، مجمع الفكر الاسلامي، ۱، ۱۴۱۲ هـ.ق، قم
۱۳. الانصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الاصول، مجمع الفكر الاسلامي، ۱، ۱۴۱۹ هـ.ق، قم
۱۴. انصاری، مرتضى بن محمد امين، رسائل الفقهية، مجمع الفكر الاسلامي، ۱، ۱۴۱۴هـ.ق، قم
۱۵. آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، موسسه الطبع و النشر التابعة لوزاره الثقافة و الارشاد الاسلامي، ۱، ۱۴۱۰ هـ.ق، تهران
۱۶. ابن ابى جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللآلي العزيزية فى الاحاديث الدينية، موسسه سيد الشهداء ع، ۱، ۱۴۰۳ هـ.ق، قم
۱۷. جزايرى، محمد جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، موسسه دار الكتاب، ۴، ۱۴۱۵ هـ.ق، قم
۱۸. روحانى، محمد، منتقى الأصول، دفتر آيت الله سيد محمد حسيني روحاني، ۱، ۱۴۱۳ هـ.ق، قم
۱۹. آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، كفاية الاصول، ۱، ۱۴۰۹هـ.ق، قم
۲۰. نرم افزار جامع فقه ۳، مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى (نور)، قم
۲۱. نرم افزار كتابخانه جامع اصول فقه ۲، مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى (نور)، قم
۲۲. وب سايت رسمى ويكى شيعه، معاونت فرهنگى مجمع جهانى اهل بيت، <https://fa.wikishia.net>



ماهیت پول در اقتصاد اسلامی



دانش پژوه: حمید طاهری^۱

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین مهدی کریمی

چکیده

در این مقاله سعی شد ماهیت پول از نگاه اقتصاد اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. ابتدا برای روشن شدن موضوع مقاله تاریخچه‌ی پول و اهمیت پول بیان شد. سپس برای آشکار شدن و شناخت ماهیت پول‌های امروزی، تعریف و کارکرد پول‌های اعتباری بررسی گشته و ویژگی‌ها و تأثیرات این پول‌ها در اقتصاد و جامعه ذکر شد. و در آخرین فصل این مقاله، ابتدا تاریخچه‌ی پول در اسلام بررسی شد. سپس پول در قرآن و روایات و احکام بررسی شد. و در نهایت سعی شد مذاق شارع متناسب بحث‌های مطرح شده کشف شود و جایگزینی اسلامی برای پول اعتباری مطرح شود.

کلیدواژه: پول، پول اعتباری، اقتصاد لیبرالی، اقتصاد اسلامی، پول طلا

۱. طلبه پایه پنجم مدرسه علمیه علوی سال ۱۴۰۰-۱۴۰۱

استاد فقه، اصول و ادبیات مدرسه علمیه علوی

■ مقدمه

پول مانند خون در رگ‌های اقتصاد کشور جریان دارد و نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. خون مواد غذایی و اکسیژن را به سلول‌های مختلف می‌رساند و باعث رشد و فعالیت آن‌ها می‌شود. بنابراین اگر خون مشکلی داشته باشد روی تمام بدن تأثیر گذاشته و تغییر ایجاد می‌کند.

امروزه ماهیت پول نسبت به پول‌های گذشته تغییرات اساسی کرده است در قرن‌های پیشین پول رایج سکه‌های نقره و طلا بود لذا در روایات و نظریات فقهای اسلامی این نوع پول‌ها موضوع بحث و فتوا بوده است.

حال باگذشت چهارده قرن پول‌های اعتباری جایگزین سکه‌های مزبور شده‌اند که باعث تحول و دگرگونی در موضوع پول و بالتبع احکام آن شده است ازاین‌رو شناخت ماهیت آن اهمیت ویژه‌ای یافته است. شناخت ماهیت پول‌های امروزی اهمیت دارد ولی مهم‌تر بررسی کارکردها و نتیجه‌ی پول اعتباری است. پس ازاین بحث مهم‌ترین است که اسلام که دین جاوید تاریخ است و برای تمام مسائل بشری راه حل دارد نظرش در خصوص پول چیست. ازاین‌رو این مقاله در پی شناخت ماهیت پول در منظر اقتصاد اسلامی با رویکردی تطبیقی با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و بیان دیدگاه‌های مختلف در این زمینه پرداخته است.

■ کلیات

در این فصل سعی می‌کنیم کلیاتی در خصوص پول را بررسی کنیم. تا علاوه بر آشنایی با تاریخچه و مسائل مربوط به پول بتوانیم در ادامه از آن‌ها استفاده کنیم

تاریخچه‌ی پول

قدمت احتیاج به پول هم سن قدمت جوامع ابتدایی انسان است. چراکه انسان از ابتدا نیازمند تأمین نیازهای خود با ارتباط با دیگران بوده است.

انسان ابتدا به روش کالا به کالا (تهاتر) نیازهای خود را برطرف می‌کرد. (ویلیام جیمز

دورانت ۱۳۷۸ / جلد اول / صفحه ۲۵) قرن‌ها طول کشید تا انسان فهمید می‌تواند از یک کالای موردنیاز همه برای مبادله استفاده کند. برای مثال نمک کالای مورد نیاز و استفاده‌ی همگانی بود که مورد مبادله قرار می‌گرفت. ویل دورانت می‌نویسد: نخستین وسیله‌ی مبادله کالاهایی بود که همه‌کس به آن‌ها نیاز داشت و راضی می‌شد که آن‌ها را به‌عنوان ارزش کالای خود بپذیرد. (ویلیام جیمز دورانت / ۱۳۷۸ / جلد اول / صفحه ۲۶)

به همین روش انسان‌ها معامله می‌کردند تا سه هزار سال قبل از میلاد که برای اولین بار سکه در حکومت لیدی ضرب شد. سکه از جنس الکتروم (طلای مخلوط با سایر فلزات یا طلای پالایش نشده) برای مبادله‌ی بین افراد ضرب شد. این اتفاق را ویل دورانت اولین گام برای رفتن به سمت مدنیت می‌داند. (ویلیام جیمز دورانت / ۱۳۷۸ / جلد اول / صفحه ۴۷) اولین سکه در ایران توسط داریوش هخامنشی در سال ۵۰۰ ق.م رواج یافت که نامش در یک بود.

با پیشرفت و گسترش جوامع، نشانه‌هایی روی سفال یا فلز کنده می‌شد که نشان‌دهنده‌ی مقدار مشخصی از یک کالا در انبار بود. رفته‌رفته این مدارک برای پول‌های مسکوک نیز رایج شد به این ترتیب که صراف‌های بزرگ سکه، مدارکی را به مشتریان می‌دادند که نشان‌دهنده‌ی مقدار مشخصی از سکه نزد صرافی بود. به این ترتیب پول‌های کاغذی به وجود آمد که نشان‌دهنده‌ی مقدار مشخصی سکه‌ی طلا یا نقره نزد صرافی‌ها بود.

این نوع از مبادله مشکلات فراوانی داشت. یکی از آن‌ها عدم اعتماد کافی به صرافی‌ها بود. اشکال دیگر این بود که دولت‌ها توانایی دخالت و تصرف در این پول رانداشتند. در سال ۱۶۹۱ میلادی اولین اسکناس ملی در بانک استکهلم چاپ شد و مورد استفاده قرار گرفت. پس از انقلاب کبیر فرانسه، دولت تمامی اموال کلیسا را ملی اعلام کرد و به پشتوانه‌ی اراضی و اموال کلیسا اسکناس چاپ و پخش کرد. سالیان سال در جهان از پول با پشتوانه‌ی طلا استفاده می‌شد و تقریباً تمامی ارزهای مطرح جهان پشتوانه‌ی طلا داشتند. از جمله دلار آمریکا، پوند انگلستان و یورو و ... در

سال ۱۹۷۱ ریچارد نیکسون رئیس جمهور وقت ایالات متحده ی امریکا با دادن فرمانی که بعدها به نام شوک نیکسون لقب گرفت به ارتباط مستقیم دلار امریکا و طلا پایان داد. از آن زمان رفته رفته تمامی ارزهای جهان بدون پشتوانه شده و هیچ ارتباطی با طلا ندارند. نام این پول فیات (Fiat Currency) یا پول دستوری هست.

دهیمت پول

از قدیم طلا و نقره اهمیت بسیار زیادی داشته اند و تمام پادشاهان طول تاریخ در پی جمع آوری و ازدیاد این ثروت بوده اند. کارکرد وسیله ی مبادله در شکل گیری تمدن ها و جوامع امری غیرقابل انکار است. ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن گام دوم مدنیت را ضرب سکه و قاعده مندی پول می داند.

در سال ۱۹۷۱ ریچارد نیکسون رئیس جمهور وقت ایالات متحده ی امریکا با دادن فرمانی که بعدها به نام شوک نیکسون لقب گرفت به ارتباط مستقیم دلار امریکا و طلا پایان داد.

امروزه نقش پول در جوامع بسیار بیشتر از گذشته شده است. زیمیل در کتاب فلسفه ی پول در مورد اهمیت پول می نویسد: پول خدای روزگار مدرن است. همان گونه که خدا همه گوناگونی ها و تکثرها را در یک قالب واحد وحدت می بخشد، پول نیز از این قابلیت برخوردار است که انواع و اقسام ارزش ها را در یک واحد گردهم آورد. (گئورگ زیمیل/۱۳۹۹/صفحه ی ۱۵۹)

وظایف پول

برای پول وظایف مختلفی برشمرده اند. ما در این بخش به مهم ترین وظایف پول اشاره کرده و توضیحی مختصر در خصوص هرکدام بیان می کنیم.

۱) میانجی مبادله: مهم‌ترین وظیفه‌ی پول مبادله است. به نظر زیمل مبادله مهم‌ترین بخش زندگی اجتماعی انسان‌ها است. و این بخش مهم بر عهده‌ی پول هست. پول بازار را شکل می‌دهد و بازار تولید را. تولید یکی از مهم‌ترین بخش زندگی انسان است که با آن نیازهای خود را برطرف می‌کند.

۲) معیار ارزش: یکی دیگر از کارکردهای پول تعیین ارزش یک چیز است. در گذشته ارزش کالا و خدمات با کالا یا خدمتی دیگر اندازه‌گیری می‌شد. ولی پس از خلق پول ارزش این دو با مقداری از پول مشخص می‌شود

۳) ذخیره‌ی ارزش: فرد به جای آنکه کالاهای مختلفی را جمع‌آوری کرده و نگه دارد یک کالای همگون را نگه می‌دارد که در هرزمانی می‌تواند نیازش را برطرف کند. ابتدا انسان برای رفع نیازهایش کالاهای مختلفی را به دستمی‌آورد تا در موقع نیاز بتواند با استفاده از



انسان نیاز آینده‌اش را نمی‌داند تا همان کالا نگه‌داری کند. با جمع‌آوری پول، چیزی را دارد که با آن، نیاز خود در هرزمانی که می‌خواهد برطرف کند.

آن‌ها نیازش را برطرف کند. ولی امروزه با جمع‌آوری پول تمام این نیازها را برطرف می‌کند. حفظ ارزش توسط پول دو مزیت مهم دارد:

اول آن‌که از زیان‌های که با کالا می‌رسد در امان می‌ماند. مانند: فاسد شدن و تلف شدن کالاها

انسان نیاز آینده‌اش را نمی‌داند تا همان کالا نگه‌داری کند. با جمع‌آوری پول، چیزی را دارد که با آن، نیاز خود در هرزمانی که می‌خواهد برطرف کند.

▪ پول امروزی

ما برای شناخت ماهیت پول مدنظر اسلام ابتدا به بررسی ماهیت پول اعتباری رایج و امروزی می‌پردازیم و سپس با مقایسه‌ی پول امروزی و احکام و نظرات اسلام ماهیت پول در اقتصاد اسلامی را تشریح می‌کنیم.

تعریف پول

اقتصاددان‌های غربی در تعریف و ماهیت پول نظر یکسان نداشته و اختلاف نظر بسیاری وجود دارد. یکی از دلایل تفاوت تعاریف تفاوت جهت نگاه به پول هست. به‌طور خلاصه می‌شود سه تعریف از پول اعتباری امروزی ذکر کرد:

(۱) بر اساس وجهه‌ی قانونی و اعتباری پول مانند میلتن فریدمن که در کتاب سرمایه‌داری و آزادی پول را چیزی تعریف می‌کند که دولت به آن اعتبار بخشیده باشد. (میلتن فریدمن/۱۳۹۵/صفحه ۱۲۲)

(۲) برخی نیز متناسب کارایی پول آن را تعریف کرده‌اند. مکیو پول را متناسب به کارایی اش این‌گونه تعریف کرده است: پول به انواع دارایی یا ثروت گفته می‌شود که از سوی فروشندگان کالا یا خدمات قابل پذیرش باشد. (گریگوری منکیو/۱۳۸۹/جلد ۱/صفحه ۱۵۳)

(۳) برخی نیز مانند زیمل برخلاف سایرین پول را هر چیزی که ارزشی داشته باشد تعریف می‌کند. (گئورگ زیمل/۱۳۹۹/صفحه‌ی ۱۱۲)

کارکرد پول

متناسب تعاریف مختلفی که می‌شود پول کارکردهای خاصی پیدا می‌کند. برای مثال طبق یک تعریف پول نمی‌تواند مولد باشد و مورد سفته‌بازی قرار گیرد ولی طبق تعریف کینز که پول را وسیله‌ی حفظ ارزش می‌داند می‌تواند مورد معامله قرار گیرد. آنچه مورد عمل اقتصاد غرب قرار گرفته است این است که پول یک کالا و دارایی خصوصی است. بر همین اساس بازار و به تبع عرضه و تقاضا دارد. نرخ بهره هم

قیمت پول را مشخص می‌کند. با توجه به این دیدگاه سفته‌بازی و کار کردن پول هم تجویز می‌شود. بهابازار اوراق بهادار و... از جمله مصادیق کار کردن پول در اقتصاد مدرن هست.

مثلی یا قیمی بودن

این مسئله‌ای به نسبت مهم و کاربردی است که خود مقاله‌ای جدا می‌طلبد. ولی در اینجا به طور خلاصه مورد بررسی قرار خواهد گرفت. مثلی یا قیمی بودن پول‌های اعتباری امروز تأثیر و کاربرد فراوانی دارد. برای مثال آیا جبران کاهش ارزش پول در غصب، مهریه، قرض و... از مصادیق ربا است یا خیر؟ آیا بر مالی که خمسش داده شده و قیمتش نسبت به سال قبل بالا رفته است، بر زیاده‌ی قیمت دوباره خمس تعلق می‌گیرد یا خیر؟

تعریف مثلی یا قیمی

تعریف مثلی این است: مثلیه معناه آن کل صنف منها متمائل للأجزاء. (انصاری، مرتضی بن محمد امین / المکاسب / نشر دار الذخائر / جلد ۱. صفحه ۴۰۲) کالای قیمی را تعریف کرده‌اند به آن کالایی که اجزایش با یکدیگر مساوی و همسان نباشند. (محمد جواد ذهنی تهرانی / ۱۳۶۹ / جلد ۶ / صفحه ۴۹۱)

تعیین این‌که یک مال مثلی یا قیمی است با عرف است. یعنی آنچه عرف مثلی بدانند مثلی است و آنچه‌ی را که عرف با آن مانند قیمی برخورد می‌کند قیمی حساب می‌شود.

دیدگاه فقها

در خصوص مثلی یا قیمی بودن پول‌های اعتباری بین فقهای شیعه اختلاف نظر وجود دارد. برخی قائل به مثلی بودن هستند و برخی قائل به قیمی بودن. شاید نتوان در عبارت برخی از فقها به صورت مستقیم یافت که قائل به مثلی بودن یا قیمی بودن پول هستند. ولی از برخی از احکام صادره می‌توان تشخیص داد: برای مثال ایت الله

سیستانی در جواب سوال مجلس شورای اسلامی در خصوص چگونگی حساب مهریه پس کاهش ارزش پول می نویسند: آنچه همسر به عنوان مهریه استحقاق دارد همان مبلغی است که در عقد تعیین شده است و با تغییر شاخص ها، قیمت تغییر نمی کند زیرا پول از مثلیات است (پاسخ به نامه ی مجلس شورای اسلامی. نامه ی ۱۳/۶۱۹/۵۶/ د در تاریخ بیست و چهارم مهرماه ۱۳۷۵)

برخی هم مانند شهید صدر قائل به مثلی بودن است ولی ارزش حقیقی پول را هم جزء صفات مثلی بودن پول می داند. شهید صدر می نویسند: پول های کاغذی اگرچه مال مثلی هستند ولی مثل آن ها صرفاً همان ورق و قیمت ظاهری شان نیست بلکه هر آنچه قیمت و ارزش واقعی شان را بیان می کند از صفات مثلی است بنابراین اگر بانک هنگام پرداخت سپرده به سپرده گذاران به قیمت حقیقی آنچه را دریافت کرده بود پرداخت کند مرتکب ربا نشده است. (صدر، محمد باقر/ ۱۳۸۲/ صفحه ۳۷۴)

ارزش اسمی و ارزش حقیقی

اگر ارزش پول را بدون در نظر گرفتن شاخص ها مؤثر بر روی پول مانند تورم و نرخ بهره و... محاسبه کنیم ارزش اسمی به دست می آید. برای مثال ارزش اسمی یک هزار تومانی همیشه هزار است. چه تورم وجود داشته باشد چه خیر.

اما ارزش حقیقی پول یعنی با در نظر گرفتن موارد مؤثر و شاخص های مالی و پولی. برای مثال یک هزار تومانی زمانی که تورم باشد و ارزش پول کاسته شود دیگر ارزش حقیقی اش هزار تومان نیست. اگر سالیان ۱۵ درصد تورم داشته باشیم پس از یک سال ارزش اسمی هزار تومان همان هزار تومان است ولی حقیقی هزار تومان ۸۵۰ تومان هست.

ارزش پول

برای شناخت بهتر ماهیت پول های اعتباری امروز باید بدانیم اصلاً پول کالا حساب

می شود یا خیر. و اگر کالا است ارزش این کالا از کجا آمده است. در خصوص ارزش هر کالا نظریات مختلفی وجود دارد. به صورت خلاصه آن ها را بیان کرده و در مورد پول بررسی می کنیم

۱) نظریه ی ارزش بر اساس کار: این نظریه می گوید ارزش یک کالا بر اساس کاری است که روی آن انجام شده است. برای مثال اگر روی یک تکه چوب یک ساعت کار صورت گرفته ارزش آن ۱۰۰ تومان است ولی اگر روی همان تکه دو ساعت کار صورت گرفته ارزش آن ۲۰۰ تومان است. این نظریه اشکال جدی دارد و آن میزان آن کالا را اصلاً در نظر نگرفته است. برای مثال الماس به علت کمیابی قیمت بالایی دارد در حالی که ممکن است کار خاصی برای استخراجش صورت نگرفته باشد.

۲) ارزش بر اساس هزینه: یعنی یک کالا هرچقدر هزینه ی بیشتری برای تولیدش خرج شده باشد ارزش بیشتری دارد. ممکن است این هزینه، زحمت شخص یا میزان مصرف آب یا... باشد... این نظریه هم اشکال دارد. گندم و جو یک هزینه را می برند ولی قیمت های کاملاً متفاوتی دارد.

۳) نظریه ارزش نهایی: یک کالا متناسب مطلوبیتی که برای ما دارد ارزشش مشخص می شود. یک کالا اگر همیشه در دسترس باشد ارزشی ندارد هر چند بسیار حیاتی باشد مانند آب. یا هرچند که زحمت فراوانی برده باشد مانند گندم. ولی اگر یک کالا مطلوب و خواهان ما باشد ارزش بسیار زیادی خواهد داشت. ممکن است در شرایط مختلف فایده و ارزش کالا بر این اساس متفاوت باشد. برای مثال اگر یک نفر در حال مرگ از تشنگی باشد و آب در دسترس نباشد، همان آب ارزش بسیاری پیدا می کند در حالی که در این حالت الماس ارزشی برای فرد ندارد.

در خصوص پول نمی توان هیچ یک از این موارد را تطبیق داد. هزینه ی تولید و هزینه ی کاری که برای یک اسکناس ۱۰۰ تومانی انجام شده مساوی است با یک اسکناس ۵۰۰ تومانی یا یک چک ۱۰۰۰ تومانی. ولی ارزش اعتباری هر کدام متفاوت است. بنابراین می تواند نتیجه گرفت پول اعتباری یک کالا نیست بلکه تنها وسیله ای برای مبادله است. یک نشانه ی دیگر این است که هرچقدر تولید پول در

یک کشور افزایش یابد میزان تولید و مصرفان کشور تغییر نمی‌کند درحالی‌که یکی از ویژگی‌های کالا تغییر دادن این دو مؤلفه است

اشکالات پول اعتباری

پول‌های اعتباری، باعث نابسامانی‌های اقتصادی و فرهنگی فراوانی شده‌اند. در این بخش به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

اعتبارپوچ

پول‌های امروزی ابتدا نماینده‌ی مقدار مشخصی از طلا یا نقره بودند. اما در شصت سال اخیر تمام پشتوانه‌ی خود را ازدست داده‌اند. برخی مدعی هستند پشتوانه‌ی اسکناس‌های امروزی، کالا یا خدماتی هستند که در کشور صاحب پول تولید می‌شود. پشتوانه‌ی اسکناس را تولید ناخالص داخلی می‌دانند. شاید این مدعا ابتدا در خصوص پول‌های اعتباری صحیح بود اما امروزه این‌گونه نیست. ارزش نهایی پول وابسته به عوامل مختلفی است مانند عوامل روانی، نظامی، امنیتی و اقتصادی. هر چه این عوامل برای یک کشور قوی‌تر باشد می‌تواند پول بیشتری چاپ کند ملت‌های بیشتری را غارت کند. اعتبار پول‌های امروزی همان‌گونه که از اسمشان پیدا است از هیچ. فیات کارنسی (fiat money) (فیات در لغت به معنای امر است. پول فیات یعنی پولی که با دستور به وجود می‌آیند.

تورم

دولت‌ها موظف بوده‌اند که متناسب با میزان کالا و خدمات موجود پول چاپ کنند. شما در برابر کالای خود یا کار خود مقداری حواله دریافت می‌کنید. حکومت با امضای پول، تضمین می‌دهد که این حواله همیشه معادل مقدار مشخصی کالا یا خدمات است. اما زمانی که میزان این حواله‌ها بیشتر از میزان کالا و خدمات شود، ارزش آن کاغذها کم می‌شود. به عبارت دیگر تنها پشتوانه‌ی تکه کاغذهایی که امروزه پول می‌نامیم امضای دولت آن کشور است.

حال اگر دولت حواله‌های بیشتری از میزان تولید چاپ کند و در اختیار مردم قرار دهد چه اتفاقی می‌افتد؟ حواله‌هایی که قرار است با آن کالا خرید شود بیشتر شده است ولی کالا به همان اندازه بیشتر نشده است پس تورم رخ می‌دهد.

تعطیلی قرض الحسنه

قرض یکی از احکام خداوند است و برایش ثواب و اجر فراوان ذکر کرده‌اند. پول اگر پشتوانه داشته باشد و همیشه ارزش حقیقی‌اش یکسان باشد برای قرض دهنده یک طیب خاطر فراهم می‌کند. چراکه هر زمان مال خود را پس بگیرد می‌تواند همان اندازه‌ی سابق نیاز خود را برطرف کند. ولی در پول اعتباری همراه تورم، ارزشی را که امروز قرض می‌دهد سال بعد کاهش یافته و توانایی کمتری دارد.

▪ پول در دیدگاه اسلام

تاریخچه‌ی پول اسلامی

اسلام در زمانی ظهور یافت که پول‌های مسکوک مبتنی بر طلا و نقره رواج داشت. البته مس و موارد دیگری هم استفاده می‌شد. طبق برداشت‌های تاریخی عرب‌های جاهلیت، سکه‌ای مخصوص خود برای دادوستد نداشتند و در هر ناحیه‌ای سکه‌ای مخصوص رواج داشت. البته در موارد زیادی از سکه‌های رومی یا ساسانی استفاده می‌کردند که به دلیل ارتباط تجاری با این بلاد بود. (علی، جواد/ ۱۹۷۶ / جلد ۷ / صفحه‌ی ۴۸۷)

پس از اسلام تلاش‌هایی برای جایگزینی سکه‌های اسلامی صورت گرفت ولی به‌طور کامل، سکه‌ی مورداستفاده‌ی مسلمانان تغییر نکرد تا در زمان عبدالملک مروانی تمام سکه‌های خارجی جمع‌آوری شد و سکه‌های اسلامی ضرب شد.

پول در قرآن

واژه‌ای که برای مسکوکات در قرآن به‌کاررفته است کلمه‌ی مال هست. هرکجا این

کلمه استفاده شده است اعم از این است که کالایی مصرفی باشد یا سکه های طلا و نقره انّ الذین یا کُلُونْ اَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا اِنَّمَا يَأْكُلُون فِي بُطُونِهِمْ نَارًا (سوره نساء / آیه ۱۰) پرواضح است که در اینجا منظور از اموال یتیم تنها کالاهای مصرفی مانند گندم و جو نیست بلکه اموالی مانند زمین و طلا و نقره را هم شامل می شود. بلکه شمول طلا و نقره اولویت هم دارد چراکه مهم ترین مالی که نباید از یتیم ضایع شود همان نقره و طلا است.

در معنای کلمه ی مال هم آمده است: المال في الأصل ما يملك من الذهب و الفضة ثم أُطلق على كل ما يُقْتَنَى و يملك من الأعيان، (ابن منظور/ ۱۴۱۴ هـ. ق / جلد ۱۱، صفحه ۶۳۶)

یا در سوره ی توبه ی آیه ۱۰۳ می فرمایند: خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. (سوره توبه/ آیه ۱۰۳) تمامی فقها حکم کرده اند بر وجوب زکات نقدین از طلا و نقره درحالی که در آیه به صورت مطلق کلمه ی اموال ذکر شده است. علامه در تفسیر المیزان می فرمایند: امر النبي ص بأخذ الصدقة من أموال الناس ولم يقل: من مالهم ليكون إشارة إلى أنها مأخوذة من أصناف المال، وهي النقدان: الذهب والفضة، والأنعام الثلاثة (علامه طباطبایی / ۱۳۹۳/ جلد ۹ / صفحه ۳۷۷) همچنین برخی شرط دانسته اند که باید از مسکوکات مملکت اسلامی باشد وگرنه زکات ندارد کونهما منقوشین بسکة المعاملة من سلطان او شبهه - ولو في بعض الأزمنة و الأمكنة - بسکة الإسلام أو الکفر بکتابة أو غیرها (امام خمینی / ۱۳۷۹/ جلد ۱ / صفحه ۳۴۰) نکته ی قابل توجه این است که در خصوص پول های اعتباری امروز هیچ یک از فقها قائل به وجوب زکات نشده اند

همچنین در یک آیه پس از بیان حرمت ربا آمده است: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (سوره بقره / آیه ۲۷۹)

از این آیه می شود استفاده کرد که برای شخص اصل مالش باقی است. همان گونه که گذشت مال بر طلا و نقره بیشتر دلالت دارد. امروزه که پول های اعتباری

جایگزین شده است بررسی شد که این پول‌ها کالا نبوده و شاید صدق مال بر آن‌ها نشود. بنابراین آیه‌ی شریفه دلالت دارد که باید اصل مال (معادل کالایی وام یا قرض است) دریافت شود. ادامه‌ی آیه هم می‌تواند مؤید این نظر باشد چنانچه فرموده است ظلمی به هیچ‌یک از طرفین نشود. تنها در صورت بازگشت ارزش حقیقی قرض است که ظلمی به هیچ‌یک از طرفین نمی‌شود.

پول در روایات

روایات فراوانی در خصوص نقود وارد شده است. هرچند که هیچ‌کدام به صراحت در خصوص ماهیت پول صحبت نکرده‌اند ولی از مفاد و مفاهیم آن‌ها می‌شود برداشت‌هایی در خصوص ماهیت پول کرد. به‌طور خلاصه به چند مورد از این روایات و مفاهیم اش اشاره خواهیم کرد.

در روایتی از علی ابن موسی الرضا علیه السلام آمده است:

كَتَبْتُ إِلَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ لِي رَجُلٌ ثَلَاثَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَكَانَتْ تِلْكَ الدَّرَاهِمُ تُنْفَقُ بَيْنَ النَّاسِ تِلْكَ الْأَيَّامَ وَ لَيْسَتْ تُنْفَقُ الْيَوْمَ فَلِي عَلَيْهِ تِلْكَ الدَّرَاهِمُ بِأَعْيَانِهَا أَوْ مَا يُنْفَقُ الْيَوْمَ بَيْنَ النَّاسِ قَالَ فَكَتَبْتُ إِلَيْكَ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ مَا يُنْفَقُ بَيْنَ النَّاسِ كَمَا أَعْطَيْتَهُ مَا يُنْفَقُ بَيْنَ النَّاسِ. (حر عاملی/ ۱۴۱۶ ه.ق / جلد ۱۸ / صفحه ۲۰۶)

شخص در این مسئله سؤال پرسیده است پولی قرض داده‌ام. پس گذشت زمانی که آن پول دیگر بین مردم رایج نیست، آیا پولی را که قبلاً ارزش داشته است باید بگیرم یا چیزی را که امروزه ارزش دارد. حضرت فرموده‌اند پولی را که امروز ارزش دارد. یعنی امام پول را یک کالای قیمی می‌داند که قیمت آن معتبر است نه مثل آن.

یک روایت دیگر وجود دارد که می‌فرماید: رَوَى سَمُرَةٌ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَ. (نوری/ ۱۴۰۸ ه.ق / جلد ۱۴. صفحه ۷)

برخی از این روایت استفاده کرده‌اند که روایت اطلاق داشته و شامل پول و نقدین هم می‌شود. به‌علاوه که در روایت صریحاً گفته شده است علی الید ما اخذت. یعنی همان چیز را باید تحویل داد. پس اگر هزار تومان دریافت شد و تورم ۱۰۰ درصد بود

بازهم ملاک بازپرداخت همان هزار تومان است. اما در جواب این استدلال می‌توان گفت اولاً روایت نبوی است و اشکال سندی دارد. ثانیاً دلالت روایت کامل نیست چراکه می‌فرماید آنچه دریافت شده است. هنگامی که پولی دریافت می‌شود منظور ارزش اسمی آن پول است که دریافت شده یا ارزش حقیقی. می‌تواند منظور آنچه اخذ شده ارزش حقیقی دریافتی پول باشد نه ارزش اسمی. که ارزش حقیقی مطابق عرف و سایر روایات نیز هست.

روایت دیگری وجود دارد در خصوص پرداخت و پس گرفتن بدهی: عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يكون له الدين درهم معلومة إلى أجل فجاء لاجل وليس عند الذي حل عليه درهم، فقال له: خذ مني دنائير بصرى اليوم. قال: لا بأس به.»

از امام صادق عليه السلام درباره مردی پرسیدم که چند درهم در موعد معین بستانکار بود، هنگام بازپرداخت سر رسید و نزد بدهکار درهمی نیست، پس بدو گفت که به نرخ صرافی روز از من دینار بازستان. حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

از امام صادق عليه السلام درباره مردی پرسیدم که چند درهم در موعد معین بستانکار بود، هنگام بازپرداخت سر رسید و نزد بدهکار درهمی نیست، پس بدو گفت که به نرخ صرافی روز از من دینار بازستان. حضرت فرمود: اشکالی ندارد. (نوری/۱۴۰۸ هـ. ق / جلد ۱۲ / صفحه ۴۶۲)

از این روایت برداشت می‌شود که درهم را به نرخ روز دینار طلب می‌کند. یعنی زیاده و نقصان درهم نسب به دینار روز بازگشت مال حساب می‌شود. این روایت دلالت دارد بر این که کاهش و نقصان باید حساب شود و معادل ارزش حقیقی قرض پس گرفته شود.

درحالی که روایت دیگری در تعارض با این روایت وجود دارد که می‌فرماید عن أبي

عبدالله رضی الله عنه قال: فی الرجل یکون له علی رجل درهم فیعطیه دنانیر و لا یصارفه فتصیر الدنانیر بزیادة أو نقصان. قال: له سعر یوم اعطاه (نوری/ ۱۴۰۸ هـ. ق / ج ۱۲، ص ۴۷۲):

از امام صادق رضی الله عنه درباره مردی که بستانکار درهمهایی است از مردی دیگر که بدهکار به او دینارهایی را [به جای درهم [باز پس می دهد و نرخ صرافان را در نظر نمی گیرد، آنگاه دینار دچار افزایش یا کاهش [بها می گردد. حضرت فرمود: بهای روزی که بدو داد از آن اوست

از این روایت برداشت می شود که تنها مثل آن دینار روزی که اخذ شده است ملاک است نه روزی که پرداخت می شود. یعنی نقصان و افزایش را نباید محاسبه کرد



بسیاری از احکام اسلامی، مؤید و کمک کنند به نظریه‌ی پول طلا می‌باشند. برای مثال شارع مقدار مشخصی از طلا را عدل مقدار مشخصی از گوسفند قرار داده است.

پول در احکام

بسیاری از احکام اسلامی، مؤید و کمک کنند به نظریه‌ی پول طلا می‌باشند. برای مثال شارع مقدار مشخصی از طلا را عدل مقدار مشخصی از گوسفند قرار داده است. (برابر بودن هزار دینار با هزار رأس گوسفند در پرداخت دیه) این برابر هم قرار دادن باعث می شود قیمت پول اسلامی ثابت بماند. تعامل پول با یکی از کالاهای اصلی مصرفی مردم (گوشت) می تواند تعامل طلا با سایر کالاهای را نیز برقرار کند. زکات بر طلا و سکه یکی دیگر از احکامی است که موجب کمک به تولید و چرخه‌ی اقتصادی می شود. خداوند بر پول‌هایی که راكد بماند و در تولید خرج نشود زکات وضع کرده است. این موجب حرکت ثروت به سمت تولید و فعالیت‌های مولد اقتصادی می شود

ممنوعیت استفاده از ظروف طلا و دهن کردن آن‌ها. این نیز یکی از آن احکامی است که کمک می‌کند طلا به عنوان پول رایج در مملکت اسلامی در چرخش باشد. تبدیل طلا به ظرف و دهن آن موجب از بین رفتن و ساکن ماندن مقداری زیادی پول می‌شود.

ماهیت پول اسلامی

از مجموع استدلال می‌توان فهمید پول ایده‌ال در نظام اقتصادی اسلام پولی است با پشتوانه‌ی معتبر طلا یا نقره. همین‌گونه که تقریباً تمام احکام اسلام هم مبتنی و برای هم چین پولی آمده است.

تأثیرات پول اسلامی

کار نکردن پول

پول اعتباری ذخیره‌ی ارزش بوده و می‌تواند کار کند. یعنی سفته‌بازی‌های مرسوم اقتصاد جهانی. در این صورت به جای آنکه پول سرمایه تولید باشد، ذخیره می‌شود و در خودش کار می‌کند. اما پول با پشتوانه، امکان سفته‌بازی نداشته و موجب افزایش تولید و فعالیت‌های اقتصادی می‌شود.

معیار درست

همان‌طور که بیان شد یکی از کارکردهای مهم پول، معیار ارزش است. یعنی وسیله‌ای که بتواند برای ما، قیمت و ارزش یک چیز را مشخص کند. پول اعتباری با توجه به تورم و تغییر ارزش حقیقی نمی‌تواند معیار خوبی برای یک کالا یا خدمت باشد. برای مثال اگر کیلوگرم هر زمان یک مقدار مشخصی از وزن را نشان می‌داد هرگز معیار خوب و درستی برای اندازه‌گیری نبود. پول با پشتوانه‌ی طلا می‌تواند معیار بسیار مناسبی را اندازه‌گیری ارزش و تغییر ارزش یک کالا باشد.

جلوگیری از خلق پول

خلق پول و ایجاد بدهی امروزه یکی از بزرگ‌ترین معضلات کشورهای جهان است. بدهی در سال ۲۰۰۸ موجب رکود عظیم و مشکلات اقتصادی فراوان برای جهان شد. امروزه هم بدهی در کشورهای ایالات متحده‌ی امریکا به بیشترین حد خود رسیده است. طلا امکان خلق از هیچ و ایجاد بدهی را ندارد

■ نتیجه

پول اعتباری که امروزه در جهان مورد استفاده است پولی است بدون پشتوانه، مبتنی بر اعتبار دولت که موجبات غارت ملت‌ها را فراهم آورده است. همچنین پول امروزی بیشتر کارایی‌هایی که ذکر شد را از دست داده است و بیشتر به وسیله ای برای کسب درآمد بیشتر تبدیل شده است (پولی که کار می‌کند) بنابراین لازم است جایگزینی مناسب برای پول‌های اعتباری پیدا کرد.

از این رو سراغ منبع لایتناهی اسلام می‌رویم. می‌توان از مجموع مباحث گذشته مذاق شارع را در خصوص پول کشف کرد. از احکام متفاوت و آیات و روایاتی که مورد بحث واقع شد می‌توان برداشت کرد که پول مدنظر اسلام که احکام اسلام هم برای آن جعل شده است، پولی با پشتوانه‌ی حقیقی است. پولی که ارزش حقیقیان همیشه ثابت است و موجب شکوفایی و رونق اقتصاد خواهد شد. این پول هم چنین می‌تواند کشورهای جهان از جمله ایران را از انبوه مشکلات اقتصادی رهایی بخشد.

■ منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم/ سال ۱۴۱۴ ه. ق / لسان العرب/ بیروت / دارالصدر/ چاپ اول
۳. انصاری، مرتضی بن محمدامین/ سال ۱۴۱۵ ه. ق / المکاسب / بیروت/ مجمع الفکر الاسلامی/ جلد ۱
۴. پاسخ به نامه‌ی مجلس شورای اسلامی توسط ایت الله سیستانی. نامه‌ی ۱۳/۶۱۹/۵۶ در تاریخ بیست و چهارم مهرماه ۱۳۷۵
۵. حر عاملی، محمد بن حسن / سال ۱۴۱۶ ه. ق / تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة / قم / مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث / چاپ سوم
۶. موسوی خمینی، روح الله / سال ۱۳۷۹ / تحریر الوسیله / قم / مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی / چاپ اول
۷. داوودی و صمصامی / ۱۳۸۹ / کتاب اقتصاد پول و بانکداری / نشر دانشگاه شهید بهشتی / چاپ اول
۸. صدر، محمدباقر / سال ۱۳۸۲ / الاسلام یقود الحیات / نشر دارالصدر / بیروت / چاپ دوم
۹. طباطبایی، محمدحسین / سال ۱۳۹۳ / المیزان فی تفسیر القرآن / مؤسسه الأعلمی للمطبوعات / بیروت / چاپ سوم
۱۰. علی، جواد / سال ۱۹۷۶ / المفصل فی تاریخ العرب / نشر دار العلم للملایین و مکتبه النهضة / بیروت / چاپ اول
۱۱. گئورگ زیمل / سال ۱۳۹۹ / فلسفه پول / ترجمه شهناز مسمی پرست / بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه / تهران / چاپ سوم
۱۲. گریگوری منکیو، ارباب / سال ۱۳۸۹ / نظریه اقتصاد کلان / نشر نی / تهران / چاپ اول
۱۳. محمد جواد ذهنی تهرانی / سال ۱۳۶۹ / تشریح المطالب / نشر حاذق / قم / چاپ اول
۱۴. میلتنون فریدمن، رشیدی / سال ۱۳۹۶ / نشر نی / تهران / چاپ اول
۱۵. نوری، حسین بن محمدتقی / سال ۱۴۰۸ ه. ق / مستدرک الوسائل / مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث / بیروت / چاپ اول
۱۶. ویلیام جیمز دورانت / سال ۱۳۷۸ / تاریخ و پلدورانت / نشر علمی و فرهنگی / تهران / چاپ ششم



ابهام‌زدایی از ملاک تقدیر نفقه



سعید سبویی^۱ و امیرحسین ارجمند^۲

چکیده

تعیین مقدار نفقه یکی از مسائل فقهی است که سویه‌های مختلفی دارد. برخی از فقها در پرداخت نفقه مراعات حال زوجه را لازم می‌دانند و عده‌ای نیز مخالف این نظرند. از سویی، عبارات فقهای قائل به تقدم مراعات حال زوجه درباره مسئله ملاک پرداخت نفقه (برطرف شدن نیازهای زن یا حفظ شأن و جایگاهش) مضطرب است و این عناوین به خوبی تبیین و تفکیک نشده است. از دیگر سو، اگر بنا بر رعایت حال زوجه باشد، باید مشخص شود وضعیت قبل از ازدواجش مدنظر است یا حال پیش از ازدواجش؛ به علاوه، مشهور علما مقایسه حال زن با زنان مثل او در محل سکونتش را ملاک دانسته‌اند، حال آنکه این نظریه جای تأمل و موشکافی

۱. طلبه درس خارج و دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

۲. طلبه پایه پنجم مدرسه علمیه علوی سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۴۰۱

دارد. هرچند برخی از این مباحث در آثار پیشینیان به اختصار مطرح شده، اما رفع همه این ابهامات نیازمند پژوهشی مستقل و جامع است. در این مقاله که با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتاب‌خانه‌ای صورت گرفته، پس از بررسی ابعاد گوناگون مسئله، این نتیجه حاصل شد که: ۱. ملاک شأن زوجه است نه نیازش؛ ۲. ملاک حال پس از ازدواج است نه پیش از آن؛ ۳. ملاک رعایت شأن حقیقی زن در مکانی است که شأنیت سکونت دارد، نه شأنش در جامعه‌ای که بالفعل ساکن است.

کلیدواژه‌ها: نفقه، ملاک، زوج، زوجه، عرف.

■ مقدمه

دین اسلام برای ایجاد رابطه‌ای مناسب و متعادل میان زن و مرد در زندگی مشترک، وظایفی را برای هر یک از آن‌ها تعیین کرده است. از جمله وظایف مرد در قبال زن، تأمین خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر مایحتاج زندگی است که اصطلاحاً به آن «نفقه» گفته می‌شود. هرچند در وجوب پرداخت نفقه تردیدی نیست، اما در کم و کیف آن ابهاماتی هست که موجب پیدایش مباحث مختلفی در علم فقه شده است، از جمله:

۱. آیا شارع مقدس مقدار خاصی را برای نفقه معین کرده یا آن را به عرف واگذار کرده است؟ مشهور فقها مقدار نفقه را عرفی می‌دانند، اما عده اندکی هم معتقدند شرع میزان خاصی را در اندازه نفقه (راجع به خوراک) مشخص کرده است.

۲. در پرداخت نفقه باید وضعیت و شأن زن لحاظ شود یا وضعیت و توانایی مرد یا حال هر دو؟ در این زمینه هم اختلاف نظر وجود دارد، اما مشهور به ملاحظه حال زوجه قائل‌اند.

۳. در صورت پذیرش معیار بودن حال زوجه، باید نیازهای زوجه ملاک باشد یا شأنش؟ هر دو تعبیر در عبارات فقها وجود دارد و با وجود تفاوتی که این دو عنوان دارند، تفکیکی بینشان صورت نگرفته است.

۴. بنا بر پذیرش لزوم رعایت حال زن، حال او در خانه پدری ملاک است یا وضعیتش پس از ازدواج؟

۵. آیا باید زن را با امثال او در شهر محل سکونتش مقایسه کرد، چنان‌که بسیاری از علما به این مطلب تصریح کرده‌اند، یا بدون در نظر گرفتن محل سکونتش به شأن و جایگاه واقعی‌اش توجه کرد؟

درباره ابهامات اول و دوم در آثار فقهی تا حدودی بحث و گفت‌وگو صورت گرفته است، اما نه چنان‌که کاملاً مسئله را حل کند، بلکه با اشاراتی کوتاه، اقوال و ادله‌شان مطرح شده است. راجع به سه ابهام اخیر هم بحث خاصی در تحقیقات سابق درنگرفته است؛ بنابراین، به دلیل اهمیتی که بحث نفقه در زندگی روزمره بخش بزرگی از جامعه دارد و به منظور جلوگیری از نزاع‌های احتمالی، رفع این ابهامات و تعیین ملاکی روشن برای مقدار پرداخت نفقه ضروری به نظر می‌رسد.

علاوه بر اشاراتی که در کتب فقهی در مبحث نکاح به این موضوع شده، در سال‌های اخیر هم پژوهش‌های ارزشمندی در این زمینه نوشته شده است. از جمله مهم‌ترین آثار در این زمینه، مقاله‌ای است با عنوان «معیار نفقه زوجه» که محور اصلی مباحثش رفع ابهام اول و دوم است و در نهایت برخلاف نظر مشهور، توانایی مرد را در حکم ملاک پرداخت نفقه معرفی کرده است. مقاله مذکور علاوه بر نارسایی‌هایی که در استدلال‌ها و تحلیل مطالب دارد و در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد، صرفاً متمرکز بر رفع ابهام دوم بوده و ابهامات اخیر را که در تعیین ملاک نفقه مؤثر است، بررسی نکرده است؛ بنابراین، پژوهش حاضر از این رو که ابهامات تقدیر نفقه را از پنج بُعد مختلف بررسی و مستندات اقوال مختلف را کاملاً واکاوی کرده، در نوع خود از دیگر آثار موجود متمایز است.

▪ مفهوم‌شناسی واژه «نفقه»

«نفقه» واژه‌ای عربی و ریشه آن ماده «ن، ف، ق» است که به دو معنا به کار رفته است:

۱. قطع شدن و از بین رفتن چیزی؛ ۲. پنهان کردن و چشم‌پوشی از چیزی (ابن فارس،

۱۴۰۴: ۴۵۴/۵). در اصطلاح فقه امامیه «نفقه» به معنای تأمین مایحتاج و مخارج زندگی برای شخصی است، طوری که عادتاً به آن محتاج باشد؛ طبق این تعریف، نفقه شامل خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر مخارج زندگی می‌شود (حلی، ۱۴۰۸: ۲۹۱/۲). این اصطلاح بامعنای لغوی اول سازگار است؛ چون وقتی نفقه دهنده مالش را صرف معیشت خود و عیالش می‌کند، آن مال از بین می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۸/۱۰). در ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی در تعریف «نفقه» آمده است: «همه نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن از قبیل مسکن، البسه، غذا، اثاث منزل و هزینه‌های درمانی و بهداشتی و خادم در صورت عادت یا احتیاج به واسطه نقصان یا مرض».

در اصطلاح فقه امامیه «نفقه» به معنای تأمین مایحتاج و مخارج زندگی برای شخصی است، طوری که عادتاً به آن محتاج باشد؛ طبق این تعریف، نفقه شامل خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر مخارج زندگی می‌شود

■ اقسام نفقه

در علم فقه نفقات به سه دسته تقسیم می‌شود: الف. نفقه زوجه؛ ب. نفقه اقارب؛ ج. نفقه مملوکان.

نفقه زوجه: نفقه‌ای است که شوهر به زوجه‌اش می‌پردازد. وجوب این نفقه منوط به تحقق دو شرط است: الف. دوام عقد؛ ب. تمکین کامل زوجه؛ به این معنا که زوجه در هر زمان و مکانی اسباب استمتاع زوج را فراهم کند و تمکین را منحصر به زمان یا مکان محدودی نکند (حلی، ۱۳۷۶: ۱۹۵/۱).

نفقه اقارب: نفقه اقارب نفقه‌ای است که شخص، به والدین، اجداد و فرزندان خود و فرزندان آن‌ها پرداخت می‌کند. پرداخت نفقه به دیگر اقارب مستحب و چنانچه از

وراث باشند، مستحب مؤکد است. شرط وجوب نفقه اقارب فقر است که به معنای ناتوانی در کسب مخارج سالیانه است (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰/۶).

نفقه **مَلْک**: پرداخت نفقه مملوکان، اعم از برده و کنیز، تا زمانی که تحت مالکیت باشند، حتی در صورت ناتوانی در خدمت، بر مالک آن‌ها واجب است. علاوه بر این، حیواناتی که تحت مالکیت شخص هستند، مشمول نفقه ملک می‌شوند (همان: ۴۴/۶).

▪ ملاک مقدار نفقه زوجه



برخی از فقها معتقدند نفقه زوجه حدود شرعی معینی دارد، و شارع بابیان حدودش، مقدار پرداخت نفقه زوجه را مشخص کرده است؛ در مقابل، اکثر فقها معتقدند شارع حد خاصی را برای نفقه در نظر نگرفته و تعیین مقدار آن را به عرف واگذار کرده است.

برخی از فقها معتقدند نفقه زوجه حدود شرعی معینی دارد، و شارع بابیان حدودش، مقدار پرداخت نفقه زوجه را مشخص کرده است؛ در مقابل، اکثر فقها معتقدند شارع حد خاصی را برای نفقه در نظر نگرفته و تعیین مقدار آن را به عرف واگذار کرده است؛ بنابراین، دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد:

الف. تقدیر شرعی نفقه: در میان فقهای امامیه، فقط شیخ طوسی و ابن براج به تقدیر شرعی نفقه زوجه قائل‌اند. البته این قول را نمی‌توان علی‌الاطلاق به ایشان نسبت داد؛ چون آن‌ها تقدیر شرعی را فقط درباره مقدار خوراک قبول دارند، حال آنکه نفقه شامل احتیاجات دیگری چون پوشاک هم می‌شود و در این مصادیق، ایشان همانند مشهور فقها عرف را مرجع تعیین کم و کیف نفقه می‌دانند (همان: ۸/۶؛ ابن براج، ۱۴۰۶: ۳۴۵/۲).

شیخ طوسی در کتاب خلاف، میزان نفقه زوجه را در اطعام یک مُد می‌داند و دو دلیل برای آن ذکر می‌کند: ۱. اجماع؛ ۲. روایات (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۲/۵). وی در کتاب مبسوط این قول را تفصیل داده و مقدار نفقه شخص ثروتمند را دو مُد، شخص متوسط را یک مُد و نیم، و شخص فقیر را یک مُد تعیین کرده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۶/۶-۷).

ب. **تقدیر عرفی نفقه:** در مقابل نظر شیخ طوسی، اکثر فقهای امامیه معتقدند میزان نفقه، عرفی است و شارع آن را محدود به مقدار خاصی نکرده است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۶۵۵/۲). دلیل مشهور بر این نظریه آن است که ادله وجوب نفقه، چه در آیات و چه در روایات، همگی مطلق‌اند و مقدار خاصی برای نفقه معین نشده است؛ حال، در چنین مسائلی که حقیقت شرعیه وجود ندارد، مرجع عرف است؛ بنابراین، برای مشخص کردن مقدار نفقه باید به عرف مراجعه کرد (بحرانی، ۱۳۶۳: ۱۲۰/۲۵-۱۱۹).

بررسی ادله طرفین و بیان دیدگاه برگزیده

اصل در این مسئله آن است که مقدار خاصی از ناحیه شارع برای نفقه تعیین نشده است و اگر کسی مدعی تعیین مقدار شرعی است، باید دلیل معتبری بر آن اقامه کند؛ در غیر این صورت، بر اساس اصل «عدم تقدیر شرعی» حکم به مرجعیت عرف در تقدیر نفقه می‌شود؛ بنابراین، برای قضاوت در این نزاع، باید دلایل طرفداران نظریه تقدیر شرعی را بررسی کنیم.

اولین دلیل ایشان اجماع است؛ ولی چون به جز شیخ طوسی و ابن براج کسی موافق این نظر نیست، ادعای اجماع عجیب به نظر می‌رسد. یگانه توجیه برای این ادعا این است که این اجماع، اجماع بر قاعده باشد، چنان‌که انصاری نیز در مباحث اصولی اش به این مسئله اشاره کرده است (انصاری، ۱۴۲۸: ۲۰۳/۱)؛ یعنی قاعده‌ای کلی اجماعی باشد و این اجماع را به یکی از مصادیق آن قاعده کلی سرایت دهند، حال آنکه مصداقیت آن مصداق برای قاعده، محل بحث و اختلاف باشد. در بحث

ما نیز می‌توان ادعای شیخ طوسی را چنین توجیه کرد که ایشان قاعده حجیت خبر واحد را اجماعی می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱/۱۲۶)؛ در نتیجه تعیین مقدار شرعی نفقه نیز که به زعم او مستفاد از خبر واحد است، اجماعی خواهد بود. اگر مراد شیخ طوسی از اجماع چنین اجماعی باشد، باز هم نمی‌توان آن را پذیرفت؛ چون مشهور فقها وجود روایتی را که بر تقدیر شرعی نفقه دلالت کند، انکار می‌کنند. به علاوه، حتی اگر اجماع بر مسئله تقدیر شرعی نفقه وجود می‌داشت، چون احتمال مدرکی بودن اجماع می‌رفت، پذیرفتنی نبود.

دومین دلیلی که شیخ طوسی بر مدعای خود ذکر می‌کند، روایات است. روایاتی راجع به نفقه همگی اطلاق دارند و اشاره به مقدار خاصی از نفقه نکرده‌اند، اما دو روایت هست که احتمال داده شده مستند شیخ باشد:

الف. صحیح شهاب بن عبدربه است که در ضمن آن آمده است: «یقوتهن بالمد، فإنی أقوت به نفسي و عیالی» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۱/۵). نجفی این روایت را یگانه مستمسک احتمالی شیخ طوسی می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۱/۳۳۰-۳۳۱)، اما به نظر می‌رسد مستند شیخ طوسی این روایت نیست. چند قرینه بر این مدعا وجود دارد:

۱. شیخ طوسی در میزان نفقه بین زوج ثروتمند، متوسط و فقیر تفاوت قائل شده است، حال آنکه در این روایت چنین تفصیلی نیست.

۲. شیخ طوسی تهیه گوشت برای زوجه را هفته‌ای یک بار لازم می‌داند (طوسی، ۱۳۸۷: ۷/۶)، حال آنکه در روایت مذکور سه روز یک بار لازم دانسته شده است.

۳. شیخ طوسی تعداد لباس‌هایی را که مرد باید برای زن تهیه کند به عرف واگذار می‌کند (همان: ۸/۶)، حال آنکه در روایت تعداد آن چهار عدد در سال ذکر شده است.

- ب. در روایتی راوی از امام صادق علیه السلام درباره حد سیری مملوک و مقدار نفقه‌اش می‌پرسد. امام پاسخ می‌دهند: «ما به عیالمان دو مُد خرما می‌دهیم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۹/۶).

این روایت نیز نمی‌تواند مدعای شیخ را ثابت کند؛ چون ۱. تفصیل شیخ را ثابت نمی‌کند؛ ۲. اینکه امام فرمود: «ما به عیالمان دو مُد می‌دهیم» بیانگر عرفی بودن این مقدار است و اگر این مقدار، تقدیر شرعی بود، امام علیه السلام آن را چنان حکمی کلی مطرح می‌کرد؛ ۳. تفاوت در مقدار نفقه در این روایت و روایت قبل، آشکارا دال بر ثابت نبودن مقدار نفقه در زمان‌های مختلف است.

بنابراین، هیچ‌یک از این روایات نمی‌تواند مستند شیخ باشد. جالب است که شیخ در کتاب مبسوط در توضیح نفقه، بسیاری از مصادیق نفقه مانند پوشاک، جنس طعام و مانند آن را به عرف ارجاع می‌دهد و فقط در تعیین مقدار خوراک قائل به تقدیر شرعی است. علاوه بر همه این اشکالات، نکته مهم این است که اساساً قول شیخ مبنی بر تقدیر شرعی نفقه نمی‌تواند صحیح باشد؛ چون ۱. نیازهای افراد مختلف به غذا متفاوت است و تعیین مقداری خاص برای همه، خلاف عدالت، حکمت و حسن معاشرت است؛ چون در برخی از مصادیق، مقدار معین شده کمتر از حد لازم است؛ ۲. اگر قرار بر تقدیر شرعی باشد، چرا صرفاً در بحث خوراک این موضوع مطرح شده است و خود شیخ طوسی در بحث پوشاک و بسیاری از مصادیق دیگر نفقه، عرف را مرجع می‌داند؟ تفاوتی بین خوراک و پوشاک نیست که باعث شود یکی تقدیر شرعی داشته باشد و دیگری نداشته باشد. بنابراین، چون دلیل معتبری بر تقدیر شرعی نفقه وجود ندارد، نمی‌توان قول شیخ طوسی را پذیرفت و حق با مشهور است که مقدار نفقه را عرفی می‌دانند.

■ تعیین ملاک عرفی نفقه

پس از اینکه ثابت شد ملاک تقدیر نفقه، عرف است، باید ابهاماتش را برطرف کنیم و ملاکی عرضه کنیم که کاملاً شفاف و گویا باشد و زمینه هرگونه اختلاف و کج‌فهمی را از بین ببرد. در این زمینه، چهار ابهام اساسی وجود دارد که در کتب فقهی بررسی شفاف نشده است:

۱. در پرداخت نفقه رعایت حال زوجه لازم است یا حال زوج یا حال هر دو؟

۲. ملاک حال فرد پیش از ازدواج است یا پس از آن؟

۳. معیار نیاز منفق علیه است یا شأنش؟

۴. ملاک حال شخص فی نفسه است یا در مقایسه با امثالش در شهر محل سکونتش؟

اکنون ضمن چهار بحث، در رفع این ابهامات می‌کوشیم.

ابهام اول: رعایت حال زوج یا زوجه یا هر دو

پس از اینکه ثابت شد ملاک تقدیر نفقه، عرف است، باید بررسی شود که در پرداخت نفقه رعایت حال زوج یا هر دو. در بین فقهای امامیه فقط دو قول در این زمینه وجود دارد؛ مشهور رعایت حال زوج را لازم می‌دانند و برخی رعایت حال زوج را؛ با این حال، برخی از معاصران قول دیگری را نیز به برخی فقهای امامیه نسبت داده‌اند. طبق این قول، حد وسط بین حال زوج و حال زوجه ملاحظه می‌شود و نفقه بر اساس آن پرداخت می‌شود (نیازی و رضانی، ۱۳۹۵: ۱۴۰). هرچند طبق ادعای مذکور یکی از قائلان این قول ابن براج است، اما با تتبع در آثار فقهی وی، چنین مطلبی یافت نشد، بلکه وی نیز موافق شیخ طوسی و قائل به لزوم رعایت حال زوج است (ابن براج، ۱۴۰۶: ۲/۳۴۵). با حفظ این مقدمه، اکنون مستندات این دو نظریه را بررسی می‌کنیم.

الف. رعایت حال زوج

برخی از فقها معتقدند در پرداخت نفقه باید حال زوج رعایت شود؛ یعنی زوج فقط به اندازه‌ای که توان مالی دارد، به زوجه انفاق می‌کند و بیش از توان خود وظیفه‌ای ندارد، هرچند شأن و جایگاه زوجه بیشتر از توان مالی مرد باشد (طوسی، ۱۳۸۷: ۶/۶). برای اثبات این مدعا به چند دلیل تمسک شده است:

آیات قرآن

الف. آیه ۲۳۳ سوره بقره: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا

وُسْعَهَا». مطابق با این آیه زوج وظیفه ندارد بیش از حد توان مالی اش نفقه دهد، چون مراد از «وسع» توانایی مرد است و نباید او را در موضوع نفقه به مشقت و سختی انداخت (راوندی، ۱۴۰۷: ۱۲۰/۲).

این استدلال صحیح نیست؛ چون اینکه خداوند زوج را فراتر از توانش تکلیف نمی‌کند، منافاتی ندارد با اینکه ملاک پرداخت نفقه حال زوج باشد؛ به این معنا که ملاک حال زوج است، اما اگر زوج نتواند به اندازه حال زوج نفقه دهد، مدیون خواهد بود؛ بنابراین، این آیه نمی‌تواند ملاک بودن زوج را ثابت کند.

ب. آیه ۶ سوره طلاق: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ». این آیه دلالت دارد بر

آیه ۶ سوره طلاق: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ». این آیه دلالت دارد بر اینکه ملاک در تعیین محل سکونت زوج که از مصادیق نفقه است، توانایی مرد است؛ چون می‌فرماید زنان را در جایی که توانش را دارید، سکونت دهید.

اینکه ملاک در تعیین محل سکونت زوج که از مصادیق نفقه است، توانایی مرد است؛ چون می‌فرماید زنان را در جایی که توانش را دارید، سکونت دهید (نیازی و رضانی، ۱۳۹۵: ۱۴۲). اما اگر این آیه را کاملاً بررسی کنیم معلوم می‌شود که در مقام بیان ملاک بودن حال زوج نیست، بلکه می‌گوید مرد نباید در تهیه مسکن در حق زن کوتاهی کند و او را در فشار و سختی قرار دهد، بلکه باید در حدی که توان دارد، برای تهیه مسکن هزینه کند. در واقع، این آیه خطاب به مردانی است که توانایی مالی دارند، اما برای فشار آوردن به زن‌ها مسکنی برایشان تهیه می‌کنند که متناسب با شأنشان نیست؛ دلیل بر این مدعا عبارت بعدی آیه است که می‌فرماید: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» که در حقیقت توضیح عبارت «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ» است؛ بنابراین، این آیه هم نمی‌تواند ملاک بودن حال زوج را اثبات کند.

ج. آیه ۷ سوره طلاق: «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرْ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ

اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا». این آیه دلالت دارد بر اینکه ملاک انفاق حال زوج است؛ چون می‌فرماید مرد متمول باید متناسب با شأنش بر زوجه انفاق کند و مرد تنگدست نیز باید باملاحظه توانایی‌اش از آنچه خداوند به او ارزانی داشته است، انفاق کند و وظیفه ندارد همانند اغنیا خرج کند و البته نباید کمتر از حد لایق خود انفاق کند. عبارت «لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» اشاره خوبی به این مطلب دارد (اردبیلی، بی‌تا: ۵۴۱/۱) و اگر بنا باشد حال زوجه رعایت شود در صورتی که مرد فقیر و زن از اشراف باشد، به تکلیف مالایطاق منجر می‌شود، حال آنکه این آیه تصریح دارد که خداوند هیچ‌کس را چنین تکلیفی نمی‌کند (حلی، ۱۴۲۵: ۲/۲۱۹).



تکلیف مالایطاق نکردن منافاتی با ملاک بودن رعایت حال زوجه ندارد. اساساً خداوند هیچ‌کس را در هیچ موضوعی بیش از طاقتش تکلیف نمی‌کند و این مطلب تعیین‌کننده ملاک نفقه نیست...

این استدلال هم درست نیست؛ چون همان‌طور که در نقد دلالت آیه اول گفته شد، تکلیف مالایطاق نکردن منافاتی با ملاک بودن رعایت حال زوجه ندارد. اساساً خداوند هیچ‌کس را در هیچ موضوعی بیش از طاقتش تکلیف نمی‌کند و این مطلب تعیین‌کننده ملاک نفقه نیست. به علاوه، آیه دو حالت را برای زوج ذکر می‌کند: یکی حالت دارایی و دوم حالت تنگدستی؛ در حالت اول می‌فرماید واجب است که زوج از وسعت رزقی که دارد انفاق کند و چیزی فروگذار نکند، اما در حالت دوم در حدی که توانایی دارد، عطا کند و مکلف به انفاق بیشتری نیست، چون توانایی آن را ندارد؛ بنابراین، منافاتی ندارد که در حالت دارایی، حال زوجه ملاک باشد و مرد بالفعل ملزم به پرداخت آن باشد و در حالت تنگدستی، آن مقداری که از شأن زن کمتر دارد، بالفعل از او ساقط شده ولی در ذمه‌اش باقی بماند.

اعتبار عقلایی

عرف و عقل حکم می‌کنند که اگر مرد متمکن باشد، باید در حد شأنش نیازمندی‌های همسرش را فراهم کند و اگر ناتوان باشد، زن را به شکیبایی دعوت می‌کنند و مرد را به چیزی که توان آن را ندارد، ملزم نمی‌دانند (نیازی و رمضانی، ۱۳۹۵: ۱۴۲).

به این استدلال چند اشکال وارد است:

۱. عرف و عقل دو دلیل مستقل‌اند و بیانشان در حکم «اعتبار عقلایی» صحیح نیست. اعتبار عقلایی همان عرف عقلایا یا سیره عقلایا بنای عقلاست که با حکم عقل متفاوت است.

۲. نهایت چیزی که عقل درک می‌کند، این است که مرد را نباید بیش از توانش تکلیف کرد، اما درباره اینکه ملاک پرداخت نفقه مرد باشد یا زن، ساکت است.

۳. وجود عرف و سیره عقلامبنی بر ملاک بودن حال زوج نیازمند دلیل است که در این استدلال دلیلی بر آن اقامه نشده است.

نتیجه اینکه، طرفداران نظریه ملاک بودن حال مرد دلیل قانع‌کننده‌ای برای اثباتش مطرح نکرده‌اند.

ب. رعایت حال زوجه

مشهور فقها معتقدند در پرداخت نفقه باید حال زوجه در نظر گرفته شود؛ یعنی مرد مکلف است مطابق با جایگاه زن نیازهایش را برطرف کند، هرچند شأن زن از مرد بالاتر باشد. اگر هم مرد توان مالی نداشته باشد، این تکلیف بر ذمه‌اش باقی می‌ماند و پس از حصول توان مالی باید آن را پرداخت کند (حلی، ۱۴۰۸: ۲۹۴/۲؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۴۶۲/۸). برای اثبات این نظریه دلایل زیر بیان شده است:

آیات

الف. آیه ۷ سوره طلاق: «الْيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا

يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا». در نگاه ابتدایی به این آیه، چنین به نظر می‌رسد که مراعات حال زوج لازم است، اما با مراجعه به آیه قبل همین سوره معلوم می‌شود که مقصود آیه چیز دیگری است. در آیه قبل دو دستور وجود دارد:

«وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»: تا زمانی که زنان وضع حمل کنند، مردان وظیفه دارند نفقه‌شان را بپردازند. این نفقه باید برحسب نیاز زنان باشد، چون انفاق به آن‌ها نسبت داده شده است.

«فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ»: اگر زنان بعد از وضع حمل متکفل رضاع نوزاد شوند، اجرت این عمل نیز باید پرداخته شود که مراد اجرتشان به حسب حالشان است، نه با ملاحظه حال زوج.

اما در آیه هفتم می‌گویید اکنون که زوج باید رعایت حال زوجه را بکند، اگر توانایی پرداخت این مقدار را داشته باشد باید بپردازد؛ ولی اگر توانایی اش را ندارد، باید به مقدار وسعش بپردازد و این منافاتی ندارد که در صورت ناتوانی بر پرداخت، به مقدار مازاد بر قدرت مدیون شود؛ بنابراین، آیه هفتم به قرینه آیه قبل دلالت بر لزوم ملاحظه حال زوجه دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴۷/۷).

نقد وارد بر این استدلال این است که دو آیه مذکور صرفاً بر وظایف معیشتی مرد در قبال زن از جمله تهیه مسکن، پرداخت نفقه و پرداخت هزینه رضع دلالت دارد، اما بر ملاک بودن حال زوجه در پرداخت این هزینه‌ها دلالتی ندارد؛ صرف اینکه «انفاق به زنان نسبت داده شده است» ظهوری در این مطلب ندارد؛ لذا این استدلال ناتمام است. ب. آیه ۲۳۳ سوره بقره: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ». اضافه شدن «رزق» و «کسوت» به ضمیر «هن» اقتضا دارد که حال زوجه معتبر باشد (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۳۱).

ایراد این استدلال نیز روشن است؛ چون اضافه مذکور که از نوع اضافه لامیه است، صرفاً دلالت دارد که زنان در رزق و لباس حقی دارند و عبارت «عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ» تهیه اینها را بر عهده مرد گذاشته است، اما از این اضافه، ملاک بودن حال زوجه اثبات نمی‌شود.

روایات

الف. ربعی بن عبدالله و فضیل بن یسار در تفسیر آیه «وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» از امام صادق علیه السلام نقل کردند و ایشان فرمودند: «إن أنفق علیها ما یقیم ظهرها مع کسوة و إلفرق بینهما؛ اگر زوج بتواند به مقدار کافی به زوجه نفقه دهد، مشکلی نیست و به زندگی مشترک ادامه می دهند، در غیر این صورت می توانند آنها را طلاق دهند» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۴۱/۳). ظاهر روایت این است که حال زوجه ملاک است، چون فرمود: «ما یقیم ظهرها» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴۸/۷).

این روایت که در تفسیر عبارت «وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» بیان شده است، بر حداقل میزان نفقه دلالت دارد و ربطی به ملاک بودن حال زوجه ندارد. به علاوه، اضافه شدن «ظهر» به ضمیر مؤنث نیز ظهوری در این مطلب ندارد.

ب. روایت شهاب بن عبدربه: از امام صادق علیه السلام پرسیدم حق زوجه بر مرد چیست؟ فرمودند: «گرسنگی اش را سیر کند، عورتش را بپوشاند و چهره اش را زشت نکند. اگر مرد اینها را انجام دهد، به خدا قسم که حق زن را ادا کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۱/۵). عبارات «جوعتها» و «عورتها» ظهور در این دارد که ملاک نفقه در خوراک و پوشاک و دیگر مصادیق رعایت حال زوجه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴۸/۷). اشکال این استدلال نیز از مطالب گذشته روشن می شود؛ چون اضافات مذکور ملاک بودن حال زوجه را مشخص نمی کند.

۳. اجماع: علما اتفاق نظر دارند که باید حال زوجه رعایت شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۳/۳۱).

با توجه به مخالفت شیخ طوسی، ابن براج و اردبیلی، تحقق اجماع مشکل است و نهایتاً می توان مدعی شهرت شد که فی نفسه اعتباری ندارد.

۴. معنای «نفقه»: لفظ «نفقه» بر رعایت حال زوجه دلالت دارد، چون «نفقه» به معنای هزینه های شخص است که معنایش هزینه های شخص به حسب حال خودش است، نه حال کسی که نفقه می دهد؛ پس مفهوم «نفقه» دلالت دارد که حال منفق علیه باید رعایت شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴۸/۷).

در بخش ابتدایی این نوشته معنای لغوی و اصطلاحی «نفقه» بیان شد. با توجه به مطالبی که اهل لغت درباره کلمه «نفقه» گفته‌اند خود لفظ «نفقه» به تنهایی هیچ دلالتی بر ملاک بودن حال منفق علیه ندارد و برای تعیین این مطلب باید به قرائن دیگری تمسک کرد. برای اینکه این اشکال واضح تر شود، مثال نقضی ذکر می‌کنیم. در قرآن آیات فراوانی درباره تشویق به انفاق بر فقرا وجود دارد (بقره: ۲۵۴). اگر استدلال پیش‌گفته درست باشد، باید گفت معیار مقدار انفاق باید با لحاظ حال فقرا باشد؛ چون در این آیات فقرا منفق علیه‌اند، حال آنکه هیچ کس چنین معنایی را از آیات مذکور برداشت نکرده است؛ بلکه از برخی آیات استفاده می‌شود که انفاق‌کننده، هم باید حال فقیر را رعایت کند و در انفاق بخل نرزد و هم باید حال خود را ملاحظه کند و باز یاده روی خود را به زحمت نیندازد، مانند آیه ۲۹ سوره اسراء: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا».

بیان دیدگاه برگزیده

چنان‌که ملاحظه شد، به ادله هر دو طرف نزاع اشکالاتی وارد بود که تمسک به آنها را ناممکن می‌کرد. در این زمینه دو دلیل وجود دارد که به نظر ما دلالت تامی بر ملاک بودن وضعیت زوجه دارند:

۱. آیه ۲۳۳ سوره بقره: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»؛ در مباحث گذشته، از این آیه در حکم دلیلی بر ملاک بودن حال زوج و همچنین ملاک بودن حال زوجه یاد شد و ایراداتی نیز به هر دو استدلال وارد شد. قائلان به ملاک بودن حال زوجه از راه اضافه «رزق» و «کسوة» به ضمیر «هنّ» وارد شده بودند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۳۱) که این بیان با اشکال مواجه بود. نکته‌ای که در این آیه از آن غفلت شده، قید «بِالْمَعْرُوفِ» است که می‌تواند دلالت آیه را روشن کند؛ «بِالْمَعْرُوفِ» جار و مجرور و متعلق به حالی است که توصیف‌کننده «رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ» است؛ به عبارت دیگر «بِالْمَعْرُوفِ» قید «رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ» است، یعنی نفقه‌ای که مرد به زن می‌دهد باید متصف به قید «معروف بودن باشد» و این مراد محقق نمی‌شود مگر اینکه حال زن ملاک پرداخت نفقه باشد؛ چون اگر وضع زوج ملاک باشد، گاه نفقه معروف محقق

نمی‌شود؛ بنابراین، با این تقریر، می‌توان این آیه را دلیل بر ملاک بودن حال زوجه دانست.

۲. آیه ۱۹ سوره نساء: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»؛ خداوند در این آیه پس از آنکه مردان را از چند رفتار ناپسند در قبال زنان بر حذر می‌دارد، به آنها دستور می‌دهد که با زنان به نیکویی معاشرت کنند. اطلاق این آیه شامل پرداخت نفقه هم می‌شود و به همان بیانی که در توضیح آیه قبل داده شد، نفقه معروف فقط در صورتی محقق می‌شود که ملاک پرداخت آن رعایت حال زوجه باشد.

علاوه بر این دو آیه، شهرت محصله گسترده ناظر به ملاک بودن رعایت حال زوجه نیز می‌تواند مؤید این نظریه باشد؛ چون به جز شیخ طوسی، ابن براج و اردبیلی همه فقهای امامیه رعایت حال زوجه را معیار نفقه دانسته‌اند.

ابهام دوم: رعایت حال زوجه قبل از ازدواج یا بعد از آن

برخی از علما بدون ذکر دلیل خاصی تصریح کرده‌اند حال زوجه در زمانی که در خانه پدر زندگی می‌کرده است، باید معیار پرداخت نفقه باشد، نه زمانی که به خانه شوهر وارد شده است (عاملی، ۱۴۱۳: ۴۵۷/۸)؛ اما با کمی دقت بطلان این نظریه روشن می‌شود؛ چون آنچه از ادله برداشت شد، رعایت حال «زوجه» است و واضح است که مراد از آن، زوجه با وصف «زوجیت» است و قبل از ازدواج اصلاً وصف «زوجیت» بر زن اطلاق نمی‌شود.

پس از اینکه زن به ازدواج مردی درآمد، متصف شدن به عنوان «زوجیت» می‌تواند در شأن و جایگاهش تأثیر بگذارد. اگر دختری برآمده از خانواده‌ای متوسط یا فرودست با مردی از خانواده اشراف ازدواج کند، اتصاف زن به زوجیت آن مرد، جایگاهش را بالاتر می‌برد و عکس این وضعیت هم ممکن است رخ دهد؛ یعنی ازدواج زنی از خانواده اشراف با مردی از طبقه متوسط یا فرودست جامعه، شأن زن را پایین می‌آورد. آنچه در ادله به مرد دستور داده شده، این است که حال زوجه را رعایت کند و زن پس از ازدواج معنون به عنوان «زوجه» می‌شود؛ لذا حال او هنگام زوجیت

ملاک است. شاید بتوان گفت مقصود برخی از علمای متأخر که ملاک را شأن زوجین دانسته‌اند (بهجت، ۱۴۲۸: ۱۰۳/۴)، همین مطلب بوده است، نه اینکه ملاک حد وسط شأن زوجین باشد.

ابهام سوم: رعایت شأن زوجه یا نیازش

علمایی که ملاک نفقه را حال زن دانسته‌اند دو تعبیر مختلف از حال زوجه مطرح کرده‌اند: ۱. شأن زن (سبحانی، بی تا: ۳۶۶/۲)؛ ۲. نیاز زن (حلی، ۱۴۰۸: ۲۹۳/۲). تفاوت این دو تعبیر این است که شأن زوجه اعم از نیازش است و وقتی زن شأن والاّیی داشته باشد، رعایت شأنش محدوده‌ای گسترده‌تر از نیازهایش را فرا می‌گیرد؛ اما وقتی زن شأن فرودست‌تری داشته باشد، حفظ شأنش چیزی بیش از رفع حاجاتش را اقتضا نمی‌کند؛ بنابراین، باید مشخص شود که ملاک کدام یک از این دو عنوان است.

برای پاسخ به این پرسش باید به ادله وجوب نفقه مراجعه کرد. برخی مدعی شده‌اند چون در ادله لفظی وجوب نفقه اشاره‌ای به میزان نفقه نشده است، باید به ادله لُبی همچون اجماع و سیره مراجعه کرد و در صورت شک در اینکه آیا چیزی جزء نفقه محسوب می‌شود یا خیر، باید به قدر متیقن بسنده شود. مثلاً اگر جایی اقتضائات شأن زن در اجتماع دامنه گسترده‌تری از رفع حاجت داشت، یعنی چیزی جزء اقتضائات شأن زن بود ولی نیاز و حاجتش محسوب نمی‌شد، نباید آن را جزء نفقه محسوب کرد. اگر بخواهیم به ادله لُبی رجوع کنیم، باید قدر متیقن را ملاک قرار دهیم و قدر متیقن از حال زوجه همان احتیاجات اساسی اش در زندگی است و شامل مصادیق فراتر از آن نمی‌شود (صدر، ۱۴۲۰: ۲۷۹/۶).

اما این استدلال صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چون در ادله لفظی نکاتی هست که می‌تواند ملاک نفقه را معین کند. درست است که برخی از آنچه راجع به نفقه در ادله ذکر شده، از باب ذکر مصداق بوده و موضوعیتی ندارد، ولی این به معنای نفی وجود ملاک در ادله لفظی نیست؛ همان‌طور که گذشت، قرآن کریم درباره نفقه

فرموده است: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ». این آیه صراحتاً دلالت دارد بر اینکه نفقه باید متصرف به معروفیت و نیکویی باشد و ملاک نفقه را مشخص کرده است.

با توجه به این آیه می‌توان مشخص کرد کدام یک از دو ملاک پیش‌گفته (نیاز یا شأن) مصداق نفقه معروف است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، شأن زن در برخی از مصداقیق، گستره‌ای بیش از احتیاجات وی را شامل می‌شود و اگر قرار باشد صرفاً به احتیاجات زن اکتفا شود، نفقه معروف محقق نمی‌شود؛ مثلاً زنی را فرض کنید که بسیار بلندمرتبه است و شأنی والا دارد. اگر به این زن در حد رفع نیازش نفقه پرداخت شود، در عرف به چنین نفقه‌ای معروف اطلاق نمی‌شود؛ به همین دلیل باید در پرداخت نفقه شأنش رعایت شود.

ابهام چهارم: شأن زن فی نفسه یا در مقایسه با امثالش در شهر محل سکونت

حال که معیار بودن شأن زن اثبات شد، در قدم بعد باید ببینیم آیا برای کشف شأن زن باید به امثالش در شهر محل سکونت توجه شود، چنان‌که بسیاری از فقها شهر محل سکونت را ملاک دانسته‌اند (حلی، ۱۴۰۸: ۲۹۲/۲؛ حلی، ۱۴۱۰: ۳۴/۲) یا ملاک چیز دیگری است. با توجه به آنچه ذکر شد، ملاک بودن شهر محل سکونت هم نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا ممکن است شأن حقیقی زن بسیار بالاتر از شهر محل سکونت باشد و اگر مرد به پرداخت نفقه مطابق با امثال زوجه در شهر محل سکونت اکتفا کند، فعلش مصداقی از نفقه معروف نخواهد بود؛ بنابراین، باید ملاک را شأن واقعی زن دانست و نفقه‌اش را با ملاحظه زنان مثل او در شهری که شأنیت سکونت دارد، نه شهری که بالفعل در آن ساکن است، پرداخت کرد. خلاصه آنکه، ملاک عرفی پرداخت نفقه، شأن زن در آن جامعه‌ای است که شأنیت سکونت در آن را دارد و باید با زنان مثل او در چنین محلی مقایسه شود.

■ نتیجه

همه علما متفق‌اند که مرد وظیفه دارد در زندگی مشترک امکانات رفاهی زن را، از جمله خوراک، پوشاک و مسکن تهیه کند و در اختیارش بگذارد، اما بر سر اینکه ملاک و معیار و حدود و ثغور این مسئله چیست، اختلافاتی هست. اولین اختلاف نظر این است که آیا شارع مقدار خاصی را برای نفقه معین کرده است یا خیر. شیخ طوسی و برخی دیگر معتقد بودند در خوراک از ناحیه شارع مقداری خاص معین شده است و دلیل آن را اجماع و روایات ذکر کرده‌اند. با بررسی این دو دلیل و نقد آن مشخص شد که نظر شیخ طوسی صحیح نیست، بلکه حق با مشهور فقها است که مقدار نفقه را عرفی می‌دانند. نزاع دیگر در این مسئله این بود که در پرداخت نفقه باید حال زوج معیار باشد یا حال زوجه. در این مسئله نیز شیخ طوسی برخلاف مشهور نظر اول را ترجیح داده بود. در توجیه این نظریه به برخی از آیات استناد شده بود که درباره دلالت آن مناقشه شد و با اقامه دلایلی معلوم شد که معیار حال زوجه است. سه ابهام دیگر نیز در بحث نفقه وجود داشت که پیش از این پژوهش، بررسی جدی نشده بود. ابهام اول این بود که: ملاک پرداخت نفقه نیاز زن است یا شأنش؟ ابهام دوم این بود که: در رعایت حال زوجه، وضعیت قبل از ازدواجش باید ملاحظه شود یا حال پس از ازدواج؟ و در نهایت ابهام آخر این بود که: رعایت شأن زوجه در محل سکونتش ملاک است یا ملاک شأن واقعی او است در جایی که شأنیت سکونت دارد؟ پس از بررسی ادله مربوط به نفقه، این سه ابهام نیز رفع شد و نتیجه این شد که اولاً ملاک شأن زوجه است نه نیازش؛ ثانیاً ملاک حال پس از ازدواج است نه پیش از آن؛ و ثالثاً ملاک رعایت شأن حقیقی زن در مکانی است که شأنیت سکونت دارد نه شأنش در جامعه‌ای که بالفعل ساکن است.

■ منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۰). السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم.
۳. ابن بابويه، محمد بن علی (۱۴۱۳). کتاب من لا یحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم.
۴. ابن براج، عبد العزيز بن نحرير (۱۴۰۶). المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقائيس اللغة، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة.
۷. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: مكتبة المرتضوية، الطبعة الأولى.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امين (۱۴۲۸). فرائد الأصول، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة التاسعة.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول.
۱۰. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۸). استفتائات، قم: دفتر حضرت آیت الله العظمی بهجت، چاپ اول.
۱۱. حلی، جعفر بن حسن (۱۳۷۶). المختصر النافع في الفقه الإمامية، قم: مطبوعات دينی، چاپ ششم.
۱۲. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم: مؤسسه اسماعيليان، چاپ دوم.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول.
۱۴. حلی، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵). كنز العرفان في فقه القرآن، تهران: مرتضوی، چاپ اول.
۱۵. راوندی، سعيد بن هبة الله (۱۴۰۷). دعوات الراوندي، قم: مدرسة الإمام المهدي، الطبعة الأولى.
۱۶. سبغانی، جعفر (بی تا). نظام النكاح في الشريعة الإسلامية الغراء، قم: بی نا، چاپ اول.
۱۷. صدر، سيد محمد (۱۴۲۰). ما وراء الفقه، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الأولى.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط في الفقه الإمامية، تهران: مكتبة المرتضوية، الطبعة الثالثة.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). العدة في أصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندان، چاپ اول.
۲۱. عاملی، زين الدين بن علی (۱۴۱۳). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى.
۲۲. كلینی، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷). الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة.
۲۳. مكارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). كتاب النكاح، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، چاپ اول.
۲۴. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة السابعة.
۲۵. نیازی، قدرت الله، رضانی، علی (۱۳۹۵). «معیار نفقه زوجه»، در: فقه و حقوق خانواده، س ۲۱، ش ۶۵، ص ۱۳۱-۱۴۸.



حکم شرعی معاملات بورسی در شرایط حسابی بازار بورس



دانش پژوه: محمد جعفر ربیعی پور سلیمی^۱
استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین کریمی (زید عزه)^۲

■ چکیده

یکی از رایج‌ترین مسائل هر جامعه‌ای که همه اقشار با آن ارتباط دارند مسئله معاملات هست. معاملاتی که برای خرید و فروش کالای مورد نیاز تا افزایش سرمایه و... مورد استفاده هست. مسئله‌ای که تقریباً در همه ادوار بوده و خواهد بود و طی سالیان متمادی به شیوه‌های گوناگونی انجام شده است. برخی از این شیوه‌ها منسوخ شده و برخی دیگر باقی مانده. در این بین، شیوه‌های جدیدی پایه‌گذاری شده است. یکی از شیوه‌های جدید، بورس و معاملات بورسی هست که شرایط مختلفی را رقم می‌زند. یکی از موارد آن شرایط حسابی معاملات بورسی هست. معاملات در شرع مقدس اسلام جنبه امضائی دارد. لذا اگر معامله جدیدی صورت

۱. طلبه پایه پنجم مدرسه علمیه علوی سال ۱۴۰۰-۱۴۰۱

۲. استاد فقه و اصول و ادبیات مدرسه علمیه علوی

گرفت که جزء موارد نهی شده اسلام نبود صحیح است. لذا در این مقاله به بررسی قمار، که یکی از احتمالات قوی نسبت به شرایط حسابی بورس است پرداخته‌ایم. محوریت این مقاله مقایسه شرایط حسابی بورس با قمار است. پس از تشریح مفاهیم کلیدی در موضوعات بورس و قمار از نظر لغوی و اصطلاحی به بیان نظرها در موارد اختلافی پرداخته شده است. سپس مقایسه قمار و بورس انجام گرفته و تفاوت‌های اساسی آن بیان شده است. در نهایت به پیامدهای ضرر آفرین شرایط حسابی بورس پرداخته است.

کلیدواژه: حکم شرعی، بورس، معامله، شرایط حسابی، قمار، سرمایه‌گذاری، فقه

■ مقدمه

بورس به عنوان یکی از بسترهای رایج برای سرمایه‌گذاری و انجام معاملات شناخته می‌شود. شرایط مختلفی را رقم می‌زند و عوامل بسیاری بر آن تأثیرگذار می‌باشند. شرایط حسابی به عنوان یکی از حالات مختلف بورس بخش قابل توجهی از بورس کشور ما و بلکه همه کشورها را شکل می‌دهد. شرایطی که در آن معاملاتی که انجام می‌شود هیچ ربطی به ارزشواقعی سهام و دارایی شرکت‌ها ندارد. آنچه در این شرایط از اهمیت بالایی برخوردار است این است که آیا معامله در این شرایط از نظر شرعی درست است یا خیر؟

بحث معاملات بورسی در این تحقیق پس از بررسی دقیق موضوع، در علم فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد. و آنچه مورد توجه هست این است که اگر این معاملات در شرایط حسابی صحیح است ذیل کدام یک از معاملات شرعی می‌تواند باشد. و اگر صحیح نیست به چه علت نیست و ذیل کدام یک از موارد نهی شده اسلام است. معاملات قسم قابل توجهی از زندگی انسان را شکل می‌دهد و دین اسلام به عنوان دین کامل زندگی برای آن برنامه‌ای دقیق و مشخص دارد و ابعاد مختلف آن را بیان کرده است. در مواردی به طور کامل از معامله‌ای نهی می‌کند و در مواردی دست مکلف را باز می‌گذارد. حتی در مواردی آدابی برای معاملات بیان می‌شود. این

نشان دهنده اهمیت موضوع هست. بورس و شرایط مختلف آن محیط تازه‌ای برای معاملات هست و باید مورد بررسی قرار بگیرد تا از هرگونه مخالفت با احکام معاملات مصون باشد. شرایط حسابی بورس که به نظر برخی کارشناسان، شباهت‌های زیادی به قمار دارد یکی از این موارد است. مقاله پیش رو درصدد پاسخ به این پرسش هست: حکم شرعی معاملات بورسی در شرایط حسابی بازار چیست؟

در ابتدای این مقاله مسائل مورد نیاز بحث، از نظر لغوی و اصطلاحی مفهوم شناسی می‌شود، سپس به بررسی فقهی و مقایسه قمار و شرایط حسابی بورس می‌پردازیم. همچنین به برخی پیامدهای این دو مسئله پرداخته می‌شود.

■ مفهوم شناسی

واژه بورس

بورس در زبان فرانسه به معنی کیف پول هست. همچنین در قرن پانزده میلادی در شهر نروژ بلژیک، بازرگانان و صرافان در میدانی به نام ترینوس که مقابل خانه بزرگ‌زاده‌ای به نام واندر بورس جمع می‌شدند و داد و ستد می‌کردند. رفته رفته مراکز دیگری که به این منظور ایجاد شده بود به همین نام معروف شدند. در ابتدا این مراکز مورد استفاده همه مردم بود. به همین خاطر نظم خاصی نداشت. اما به مرور زمان این مکان مخصوص بازرگانان و صرافان و دلالتان شد و به همین منظور تالارهایی ساخته شد و بازار بورس شکل جدیدی به خود گرفت. (خانه سرمایه، بازار بورس چیست و چگونه می‌توانیم در این بازار سرمایه گذاری کنیم، khanesarmaye.com)

اصطلاح بورس اوراق بهادار

بورس اوراق بهادار به معنی یک بازار متشکل و رسمی سرمایه است که در آن خرید و فروش سهام شرکت‌ها یا اوراق قرضه دولتی یا مؤسسات معتبر خصوصی، تحت ضوابط و قوانین و مقررات خاصی انجام می‌شود. (شرکت اطلاع‌رسانی و آموزش بورس، بورس چیست، semedco.ir)

سهام

اگر سرمایه شرکت‌ها را به قسمت‌های برابر و مساوی تقسیم کنیم هر قسمت برابر با یک سهم می‌شود. این سهم، نشان‌دهنده میزان مشارکت، تعهدات و منافع صاحب آن در شرکت سهامی است. دارنده سهم نمی‌تواند به نسبت سهم خود ادعایی برای مالکیت بخشی از دارایی‌های شرکت داشته باشد. در عوض، به اندازه سهم خود در شرکت، دارای حق و حقوق است. براساس این حق، سهام‌دار می‌تواند از منافع شرکت استفاده کند، در مجمع عمومی رأی دهد و در صورت انحلال

اگر سرمایه شرکت‌ها را به قسمت‌های برابر و مساوی تقسیم کنیم، هر قسمت برابر با یک سهم می‌شود. این سهم، نشان‌دهنده میزان مشارکت، تعهدات و منافع صاحب آن در شرکت سهامی است.

شرکت از دارایی شرکت سهم خواهد شد. (خانه سرمایه، بازار بورس چیست و چگونه می‌توانیم در این بازار سرمایه‌گذاری کنیم، khanesarmaye.com)

حبابی بودن بازار بورس

زمانی که قیمت نمادی در معاملات بیشتر یا کمتر از ارزشواقعی خود باشد، اصطلاحاً می‌گوییم بورس دارای حباب است. به عبارتی دیگر به اختلاف قیمت غیرمنطقی بین قیمت مبادله و ارزشواقعی نمادهای بورسی و به دنباله آن شاخص کل، حباب می‌گویند. (بیدارکس، حباب در بازار بورس ایران، bidarex.com)

بازار اولیه

بازار اولیه زمانی شکل می‌گیرد که دارایی برای بار اول مورد معامله قرار می‌گیرد. در این بازار شرکت‌ها به طور مستقیم سرمایه موردنیاز خود را از طریق فروش سهام به مردم تأمین می‌کنند که این کار در قالب پذیره‌نویسی صورت می‌گیرد. پذیره‌نویسی

از طریق بانکی که نماینده شرکت است یا سایر مؤسسات مجاز صورت می‌پذیرد. (شرکت اطلاع‌رسانی و آموزش بورس، مروری بر برخی مفاهیم بورس، semedco.ir)

بازار ثانویه

دارایی‌هایی که ابتدا در بازار اولیه مورد معامله قرار گرفته است در بازار ثانویه مورد معامله مجدد قرار می‌گیرد و نمونه آن در کشور ما بورس است. (شرکت اطلاع‌رسانی و آموزش بورس، مروری بر برخی مفاهیم بورس، semedco.ir)



دارایی‌هایی که ابتدا در بازار اولیه مورد معامله قرار گرفته است در بازار ثانویه مورد معامله مجدد قرار می‌گیرد و نمونه آن در کشور ما بورس است.

کد بورسی

وقتی شخصی به بانک جهت افتتاح حساب مراجعه می‌کند یک شماره حساب انحصاری برای او صادر می‌گردد و هیچ‌گاه شماره مزبور با فرد دیگری یکسان نخواهد بود. به همین شکل زمانی که شخصی تصمیم به سرمایه‌گذاری در بورس می‌گیرد، با انجام مراحل یک کد بورسی انحصاری دریافت خواهد کرد. در واقع کد بورسی همانند کد ملی برای هر فرد منحصر به فرد است و تا زمانی که این کد تعریف نگردد شخص نمی‌تواند در هیچ نهادی اقدام به سرمایه‌گذاری مستقیم نماید و شخصاً به خرید و فروش اوراق بهادار بپردازد. لازم به ذکر است که به کد بورسی، کد سهامداری نیز می‌گویند. (خانه سرمایه، کد بورسی چیست و نحوه دریافت کد بورسی چگونه است، khanesarmaye.com)

سهامدار حقیقی

هرکسی که در بازار بورس کد بورسی داشته باشد و سهام شرکتی را خریداری کند

سهامدار حقیقی هست. (دنیای بورس، سهامداران حقیقی و سهامداران حقوقی چه تفاوتی باهم دارند، donyayebourse.com)

سهامدار حقوقی

گاهی اشخاص حقیقی مجموعه‌ای مستقل مثل مؤسسات، ادارات، شرکت‌ها و... را تشکیل می‌دهند و اهداف و برنامه‌های مشخصی را پیش می‌گیرند. این مجموعه یک شخص حقوقی هست. اگر این شخص حقوقی توسط هیئت مدیره‌ای که دارد کد بورسی دریافت کند و وارد بازار بورس شود سهامدار حقوقی هست. (دنیای بورس، سهامداران حقیقی و سهامداران حقوقی چه تفاوتی باهم دارند، donyayebourse.com)

نوسان‌گیری در معاملات بورسی

نوسان‌گیری یک نوع استراتژی معاملاتی محسوب می‌شود که به دنبال استفاده از تغییرات سریع قیمت‌ها است. کسب سود از این نوع معاملات، دشوار است. عواملی چون شناسایی سهام جهت نوسان‌گیری و تعیین نقطه مناسب جهت خرید و فروش در این نوع معامله دخیل هستند. (خانه سرمایه، آموزش نوسان‌گیری و بررسی عوامل تأثیرگذار بر آن، khanesarmaye.com)

در این شرایط، بایستی معامله‌گر آماده نوسان‌گیری از اصلاح و بازگشت روند بر اساس روانشناسی رفتار معامله‌گران، نمودار سهم، حجم معاملات و سفارش‌ها و نهایتاً روند چرخش نقدینگی باشد، لذا بسیار مهم است که در جریان شرایط بازار باشد. (خانه سرمایه، آموزش نوسان‌گیری و بررسی عوامل تأثیرگذار بر آن، khanesarmaye.com)

تعریف لغوی قمار

دیدگاه لغویان در معنای قمار مختلف است که ما به چند مورد از آن اشاره می‌کنیم. در مجمع البحرین ذیل لغت قمار آمده است که (قمار بالكسر المقامرة و تقامروا: لعبوا بالقمار، و اللعب بالآلات المعدة له علی اختلاف انواعها نحو الشطرنج و النرد

و غیر ذلك. وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء، وربما أُطلق على اللعب بالخاتم والجوز وعود). (طریحی، ۱۳۷۵ ه. ش، ج ۳، ص ۴۶۳)
آنچه از این کلام برمی آید این است که باینکه ممکن است گاهی قمار بر بازی اطلاق شود ولی در اصل رهنی که در بازی با ابزاری خاص قرار داده می شود قمار است.

در کتاب لسان العرب ذیل لغت قمار آمده است که: القمار مأخوذ من الخداع. يقال قامره بالخداع فَمَمَرَه. همچنین آمده است که قامره الرجل و قامرة و قمارا: راهنه، و هو التقامر. و القمار: المقامرة و تقامروا: لعبوا القمار. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه. ق، ج ۵، ص ۱۱۵)

آنچه در این معجم آمده است دو چیز است. یکی اخذ با خدعه و نیرنگ. و دیگری رهن و گرو گذاشتن. همچنین بازی قمار را گرو گذاشتن معرفی می کند.
در کتاب قاموس المحيط آمده است که: قامره مقامرة و قمارا فقمرة: کنصره. و تقمّره: راهنه فغلبه و هو التقامر (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ه. ق، ج ۲، ص ۲۰۷)
در کتاب تاج العروس نیز به همین شکل آمده است. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ ه. ق، ج ۷، ص ۴۱۳)

در نهایت بعضی قمار را به بازی با آلات قمار همراه با شرط بندی تعریف کرده اند که در این تعریف، دو عنصر شرط بندی و آلات قمار وجود دارد. برخی دیگر قمار را به شرط بندی تعریف کرده اند

تعریف اصطلاحی قمار

در کتب فقهی مختلف نظرات مختلفی در خصوص تعریف قمار مطرح شده است. در کتاب جامع المقاصد جناب محقق کرکی ذیل مواردی که نص بر تحریم آن ها وجود دارد قمار را مطرح می کند و در تعریف آن می فرماید: هو: اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف أنواعها، من الشطرنج و النرد و غیر ذلك، و أصل القمار: الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء، وربما أُطلق على اللعب بها مطلقا، و لا ريب في

تحريم اللعب بذلك وإن لم يكن رهن، والاكتساب به، وبعمل آياته. (محقق كركي، ۱۴۱۴ هـ. ق، ج ۴، ص ۲۴)

همان طور که معلوم است تعريف جناب محقق كركي شبيهه به تعريف مجمع البحرين است. با اين بيان قمار، بازی با آلات مشخص آن است چه در آن رهن باشد چه نباشد. در اين تعريف آنچه مهم دانسته شده است آلت قمار بودن است لذا اگر بازی و برد و باخت بدون آلت قمار باشد قمار نخواهد بود.

جناب صاحب جواهر نیز در کتاب جواهر الکلام ذیل مکاسب حرام قمار را مطرح می‌کند و می‌فرماید (أما إذا يعتد المقامرة به، فالظاهر عدم حرمة مع عدم الرهان، للأصل وانصراف أدلة المقام إلى غيره...). (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۱۰۹)

طبق بیان جناب صاحب جواهر آنچه رکن اصلی قمار است رهن در بازی است چه از ابزار قمار باشد و چه نباشد. لذا حتی اگر مغالبه در بازی بدون قرار دادن رهن باشد اشکالی نخواهد داشت حتی اگر با ابزار قمار باشد.

طبق بیان جناب صاحب جواهر آنچه رکن اصلی قمار است رهن در بازی است چه از ابزار قمار باشد و چه نباشد. لذا حتی اگر مغالبه در بازی بدون قرار دادن رهن باشد اشکالی نخواهد داشت حتی اگر با ابزار قمار باشد.

جناب شیخ انصاری نیز نظری مشابه جناب صاحب جواهر را دارند. بعد از بررسی‌های انواع مختلف قائل به این است که رهن در بازی قمار است چه از آلات قمار باشد یا نباشد. ولی ایشان بازی با آلات قمار بدون رهن را قمار نمی‌دانند. نظر دیگری نیز وجود دارد که در آن مطلق بازی‌ای که هدف بازی‌کنندگان غلبه بر حریف باشد، قمار دانسته شده است؛ خواه همراه با شرط‌بندی باشد یا نباشد و یا با آلات قمار باشد یا نباشد. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ هـ. ق، ج ۶، ص ۶۷۲)

در نهایت نظر فقها هم مانند لغویان در تعریف قمار مختلف است و در آنچه قوام قمار بسته به آن است اختلاف دارند.

آلات قمار

ابزار و وسایل قماربازی هست. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴.ه.ق، ج ۴۲، ص ۳۶۰-۳۶۱) به ابزاری مانند پاسور و نرد که کاربرد آن‌ها در قماربازی است، آلات قمار گفته می‌شود و از آن در باب تجارت سخن رفته است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶.ه.ق، ج ۱، ص ۱۳۸)

تعریف لغوی تورم



به طور معمول تورم معنای افزایش غیرمتناسب سطح عمومی قیمت‌ها را تداعی می‌کند. روند رو به رشد و نامنظم قیمت‌ها در اقتصاد نوعی تورم است.

در لغتنامه‌های دهخدا، فرهنگ فارسی، فرهنگ معین و عمید، به معنای آماسیدن و ورم کردن آمده است.

تعریف اصطلاحی تورم

به طور معمول تورم معنای افزایش غیرمتناسب سطح عمومی قیمت‌ها را تداعی می‌کند. روند رو به رشد و نامنظم قیمت‌ها در اقتصاد نوعی تورم است. البته نظریه‌های متفاوتی در خصوص تورم مطرح شده است که تقریباً در همه آن‌ها تورم به روند فزاینده و نامنظم افزایش در قیمت‌ها اشاره دارد. (باشگاه خبرنگاران جوان، تورم چیست و چگونه محاسبه می‌شود، yjc.ir)

از نظر اقتصادی، تورم به افزایش سطح عمومی قیمت‌ها در یک بازه زمانی مشخص

گفته می‌شود. تورم را می‌توان افزایش بی‌رویه قیمت کالاها و خدمات بدون پشتوانه و بدون برنامه‌ریزی دانست که باعث کاهش قدرت خرید می‌شود و تعادل میان تقاضای محصولات با نقدینگی موجود برای خرید محصولات را برهم می‌زند. تورم زمانی ایجاد می‌شود که تقاضا برای خرید کالاها و محصولات افزایش یابد، اما میزان موجود این کالاها و خدمات در سطح جامعه کم باشد. در واقع، زمانی که فاصله میان قیمت واقعی با قیمت فروش کالاها زیاد شود، در اصطلاح می‌گویند که قیمت‌ها متورم شده است. هرچه این فاصله بیشتر شود، نرخ تورم نیز بیشتر خواهد شد.

در نظریه‌های اقتصادی، تورم زیرشاخه و انواع گوناگونی دارد که در ادامه، به شرح یکایک آن‌ها خواهیم پرداخت؛ اما در حالت کلی، سه دسته‌بندی اصلی برای تورم ترسیم شده که شامل تورم خزنده، شدید و بسیار شدید می‌شود.

۱. تورم خزنده: منظور از تورم خزنده، تورمی است که در آن قیمت‌ها به‌طور آرام و خفیف شروع به افزایش می‌کنند. در این نوع از تورم، قیمت‌ها در طول سال نهایت تا سقف پانزده درصد رشد خواهند کرد.

۲. تورم شدید: تورم شدید، تازنده یا شتابان، تورمی است که با سرعت بیشتری باعث افزایش قیمت‌ها می‌شود. این تورم در طول سال بین ۱۵ تا ۲۵ درصد تعریف شده است.

۳. تورم بسیار شدید: تورم بسیار شدید به معنای دو برابر شدن قیمت‌ها در طول شش ماه سال است یا تورمی که تنها در عرض یک ماه، اجناس را ۵۰ درصد افزایش قیمت داده. از این نوع تورم، با عناوین تورم افسارگسیخته، ابر تورم هم یاد می‌کنند. پایگاه خبری بازار سرمایه ایران، (sena.ir)

الف) موضوع‌شناسی

انواع قمار

بازی‌ها و شرط‌بندی‌ها با توجه به این مسئله که ممکن است با ابزار قمار باشند یا

نباشند به چند دسته تقسیم می‌شوند که برخی از این موارد قمار هستند و برخی نیستند.

بازی با آلات قمار

الف) بازی با آلات قمار و با رهن است؛ یعنی ما به ازایی هم در میان است؛ مثل اینکه سر پول ورق بازی کنند و آن کسی که برنده می‌شود، پول را برمی‌دارد. خواه این پول را بازنده بدهد، یا دیگری. این صورت، قمار است.

ب) بازی با آلات قمار، ولی بدون رهن است؛ مثل ورق بازی بدون شرط بندی. که این قسم مورد اختلاف فقها است.

بازی با غیر آلات قمار

الف) گاهی این بازی با رهن و شرط بندی است:

یک - قسمی که بر آن عنوان لعب و بازی صدق نمی‌کند، بلکه به آن مسابقه گفته می‌شود؛ مثلاً درباره کسانی که زورآزمایی می‌کنند، گفته نمی‌شود مشغول بازیاند. بلکه می‌گویند مسابقه می‌دهند. همچنین اگر مسابقه شنا، دو ... دهند، اگر بگوییم که عرفاً به آن بازی اطلاق نمی‌شود، بلکه از آن به مسابقه است، این صورت قمار نیست؛ چون همان طور که بیان شد قمار آن است که بازی باشد.

دو - نوعی که از آن به بازی تعبیر می‌شود؛ مثل گردو بازی یا دوزبازی، که به غیر آلات قمار است و از طرفی هم در آن، رهن وجود دارد. این مورد نیز مورد اختلاف است بر اساس تعاریف موجود. اگر رهن را همراه بازی با آلت خاص قمار بدانیم این قسم قمار نیست. اما اگر بازی با هر آلتی را که در آن راهنه وجود دارد قمار بدانیم پس این قسم بازی قمار است.

ب) لعب یا مسابقه بدون رهن است؛ یعنی بازیای است به غیر آلات قمار و بدون راهنه. یا مسابقه‌ای است که برای آن رهن و پولی قرار نداده‌اند؛ مثل مسابقه اسب سواری یا دو یا بقیه مسابقات دیگری که وجود دارد؛ از قبیل خط، مغالبه در شعر و امثال این‌ها. این قسم طبق نظر اکثر فقها هیچ اشکالی ندارد و حرام نیست.

البته اگر قمار را فقط غلبه بر حریف بدانیم در این صورت این قسم نیز حرام است.

معامله با جمع صفر

آنچه در معاملات رخ می‌دهد به این صورت است که در مقابل کالا یا خدمتی مبلغی پرداخت می‌شود. در این صورت شرح اتفاق به این شکل است که:

- کالا یا خدمتی شکل گرفته است
- این کالا یا خدمت ارائه می‌شود
- در مقابل آن خدمت یا کالا مبلغی تعیین می‌شود
- در عوض آن کالا یا خدمت مبلغ توسط فرد دیگر پرداخت می‌شود.
- در نهایت برای هر دو طرف معامله سودی حاصل می‌شود. البته ممکن است که این سود به یک میزان باشد یا نباشد.

در مقابل این شکل، حالتی دیگر است که در آن سود یک طرف بازی یا معامله درگرو زیان و شکست طرف دیگر است. در این صورت شخص وقتی سود می‌کند که طرف مقابل زیان کند. مانند قمار که در آن دو یا چند طرف مبلغی را می‌مشخص می‌کنند. این مبلغ به شخص برنده می‌رسد. در نتیجه همه به جز یک نفر ضرر کرده‌اند. و سود شخص برنده به میزان ضرری است که بقیه افراد داشته‌اند. شرح اتفاق به این شکل است:

- هزینه‌ای تعیین می‌شود
- مسابقه یا عمل تعیین شده انجام می‌شود
- یک طرف معامله بازنده و طرف دیگر برنده می‌شود.
- شخص برنده سود کرده و شخص بازنده زیان می‌کند

به این حالت، بازی یا معامله با جمع صفر می‌گویند. علت این نام‌گذاری این است که اگر سود کسب شده از زیان طرف مقابل کسر شود باقی مانده صفر خواهد شد. (بورسینس، بازی حاصل جمع صفر، bourseiness.com) همان طور که مشاهده می‌شود نسبت به مورد قبل تفاوت‌های بارزی وجود دارد. به عنوان مثال

- در مورد دوم برخلاف مورد اول کالا یا خدمتی شکل نگرفته است
- به تبع تفاوت اول کالا یا خدمتی ارائه نمی شود.
- مبلغ مورد توافق در عوض خدمت یا کالایی نخواهد بود.
- در نهایت یک طرف کاملاً سود کرده و طرف دیگر کاملاً زیان می کند.

ب) حکم فقهی قمار

نظر فقها در حکم قمار

قمار، حرام و از گناهان کبیره برشمرده شده است (علامه حلی، ۱۴۱۴.ه.ق، ج ۱۲، ص ۱۴۱) و در آیه ۹۰ سوره مائده قرآن کریم به عنوان «مَیْسِر» در ردیف «خَمْر» کار پلیدی که عملی شیطانی هست، یاد شده است. (مجلسی، ۱۴۰۶.ه.ق، ج ۶، ص ۱۱۰) همین آیه شریفه از جمله ادله فقها در خصوص حرمت قمار هست. همچنین روایاتی نیز در این خصوص موجود است که بررسی این روایات از اهداف این پژوهش نیست.

اختلاف فقها در قوام قمار:

همان طور که از تعاریف قمار مشخص شد فقها در قوام قمار اختلاف نظر دارند. که طبق یک دسته بندی اقوال به این شرح هست:

- قوام قمار به بازی بودن، استفاده از آلات قمار و رهن در آن می باشد.
- قوام قمار به بازی بودن و رهن است.
- قوام قمار به بازی بودن و استفاده از آلات قمار است.
- قوام قمار به بازی بودن و هدف غلبه است.

الف) موضوع شناسی

معاملات بورسی

به خرید و فروش سهام شرکت‌های مختلف یا مؤسسات معتبر خصوصی، تحت ضوابط و قوانین و مقررات خاص معاملات بورسی می‌گویند. فروشنده در این معاملات گاهی خود شرکت یا مؤسسات می‌باشند و گاهی

به خرید و فروش سهام شرکت‌های مختلف یا مؤسسات معتبر خصوصی، تحت ضوابط و قوانین و مقررات خاص معاملات بورسی می‌گویند.

سهامداران دیگر. خریدار نیز گاهی اشخاص حقیقی می‌باشند و گاهی اشخاص حقوقی. متقاضی فروش سهام در بازار بورس، در دامنه قیمتی که به او اجازه داده شده برای سهام خود قیمتی مشخص می‌کند و سفارش خود را فعال می‌کند. از طرف دیگر متقاضی خرید نیز در دامنه قیمتی که به او اجازه داده شده تعداد سهام خود را مشخص می‌کند و پس از تعیین قیمت سفارش خود را فعال می‌کند. در این صورت معامله بین خریدار و فروشنده‌ای که یک قیمت را برای تقاضای خود ثبت کرده‌اند شکل می‌گیرد. (اصطلاحات بازار سرمایه، کارگزار آگاه، bashgah.com)

ب) حکم فقهی

معاملات بورسی تحت کدام یک از معاملات شرعی قرار می‌گیرد؟ همان‌طور که از تعریف سهام نیز مشخص شد آنچه در این معاملات شکل می‌گیرد خرید و فروش است ولی این خرید و فروش نسبت به منافع شرکت است نه اعیان آن. لذا سهام‌دار نسبت به اموال شرکت سهامی نمی‌تواند حق مالکیتی برای خود ادعا

کند. البته اگر شرکت منحل شود در این صورت از دارایی شرکت سهم خواهد شد.

نظر مراجع تقلید در مورد معاملات بورسی

آیت الله مکارم شیرازی:

درآمد و کسبی که از طریق بورس و خرید و فروش اوراق بهادار به دست می آید - باوجود امکان کم یا زیاد شدن شاخص بورس - قمار محسوب نمی شود. فرق قمار و بورس در این است که در قمار، خوردن مال به باطل صورت می گیرد.



فرق قمار و بورس در این است که در قمار، خوردن مال به باطل صورت می گیرد. یعنی بدون مجوز یا عقود شرعی است. ولی در بورس اگر بر اساس عقود شرعی و اسلامی عمل شود خرید و فروش بی اشکال است.

یعنی بدون مجوز یا عقود شرعی است. ولی در بورس اگر بر اساس عقود شرعی و اسلامی عمل شود خرید و فروش بی اشکال است.

از نظر اسلام انجام هر نوع معاملات - مانند بورس، خرید و فروش سهام و... - یا اینکه کسی کار خود را خرید و فروش سهام قرار دهد در صورتی که عقود و معاملات صوری نباشند، مطابق با احکام شرع و قوانین باشند، فروشنده واقعاً مالک باشد یا از طرف مالک وکیل باشد و خریدار واقعاً مالک و صاحب جنس خریداری شده شود، اشکال ندارد. (حوزه نت، بورس و قمار، hawzah.net)

آیت الله خامنه ای:

بورس بازاری است که در آن دارایی های مختلف مورد معامله قرار می گیرد، بنابراین بورس فی نفسه اشکال ندارد؛ ولی مهم این هست که باید معاملات در بورس نامشروع و خلاف قانون نباشد در غیر این صورت حرام است. به طور کلی فعالیت در بورس و خرید سهام و تعیین سود سالانه برای آن بر طبق مصوبه مجلس شورای اسلامی

که به تأیید شورای محترم نگهبان قانون اساسی رسیده انجام می‌گیرد محکوم به صحت و حلیت است. (حوزه نت، خرید و فروش سهام بورس، hawzah.net) آیت الله سیستانی:

خرید و فروش سهام صحیح است، البته اگر معاملات شرکت سهامی حرام باشد، مثل آنکه به دادوستد شراب و یا معاملات ربوی مشغول باشد، خرید سهام آن، و مشارکت در این معاملات جایز نیست. (حوزه نت، خرید و فروش سهام بورس، hawzah.net)

آیت الله وحید خراسانی:

خرید و فروش سهام شرکت‌های سهامی، در صورتی که در آن شرکت‌ها معاملات حرام. مانند معاملات ربوی. انجام نشود، جایز است، و خرید و فروش سهام شرکت‌هایی که معاملات حرام انجام می‌دهند در صورتی که سود حاصل از حرام، جزء سرمایه شرکت باشد، جایز نیست، و در غیر این صورت خرید و فروش خود سهام جایز است، ولی باید از درآمد‌های حرام آن پرهیز شود. (حوزه نت، خرید و فروش سهام بورس، hawzah.net) آیت الله صافی گلپایگانی:

به طور کلی معاملات بورسی چنانچه با اجتماع جمیع شرایط صحت و لزوم باشد فی نفسه مانعی ندارد. (حوزه نت، خرید و فروش سهام بورس، hawzah.net) آیت الله نوری همدانی:

خرید و فروش سهام بلامانع است، مگر آنکه معامله صورت‌های دیگری داشته باشد. (حوزه نت، خرید و فروش سهام بورس، hawzah.net)

بررسی فقهی شرایط حسابی بورس

الف) موضوع شناسی

آنچه در خرید و فروش بازار بورس شکل می‌گیرد

سرمایه‌گذاری در بورس به دو شکل است. افرادی که با خرید سهام یک شرکت به

دنبال سرمایه‌گذاری واقعاً هستند و از طریق سودی که سالانه شرکت بین سهامداران تقسیم می‌کند، درآمدی کسب می‌کنند. این افراد به علت نوسانات شدید بورس و عدم ثبات قیمت‌ها کمتر در بورس سرمایه‌گذاری می‌کنند؛ اما دسته دوم که اغلب سرمایه‌گذاران بورس جزء این دسته هستند، افرادی می‌باشند که سهام شرکت‌ها چه در بازار اولیه و چه در بازار ثانویه، بدون قصد نگهداری و با پذیرش ریسک خریداری می‌کنند و به دنبال کسب سود از مابه‌التفاوت قیمت سهام در کوتاه‌ترین زمان ممکن هستند. آنچه مورد بحث است دسته دوم هستند.

افراد دسته دوم که اکثر سهامداران را شکل می‌دهند اصولاً در شرایط جهل و عدم اطمینان اقدام به خرید و فروش سهام می‌کنند. آن‌ها تنها به روند تغییر قیمت‌ها و تمایلات بازار بر اساس تحلیل‌های بنیادی و تکنیکال اشراف دارند و نسبت به میزان بدهی‌ها و طلبکاری‌های شرکت بی‌اطلاع هستند. سهام‌داران نه تنها مالک شرکت هستند بلکه مالک بدهی‌ها و دارایی‌های شرکت نیز می‌باشند اما واقعاً سهام‌داران شاید بتوانند از دارایی شرکت‌ها به صورت اجمالی آگاه بشوند اما اطلاع از بدهی‌ها و ضررهای شرکت با توجه به کتمان و عدم شفافیت اطلاعاتی آن‌ها عملاً غیرممکن است. در بورس سرمایه‌گذاران و خریداران سهام از ابزاری استفاده می‌کنند که ریسک آن‌ها را کم می‌کند و آن اطلاعات سری است که بقیه مردم فاقد آن هستند.

آنچه در نهایت رخ می‌دهد این است که عده‌ای با جوسازی، شیادی و کلاه‌برداری مردم را به سمت خاصی در بورس سوق می‌دهند که هیچ نسبتی با دارایی و ارزش شرکت‌های بورسی ندارد.

طبق تحقیقات انجام شده در موارد بسیاری ارزش سهام شرکتی چندین برابر زیاد شده است در حالی که آن شرکت در حقیقت به میزان قابل توجهی در بدهی و ضرر بوده است. همچنین در موارد دیگر شرکت‌هایی بوده‌اند که نسبت به سال قبل چند برابر فروش بیشتری داشته‌اند و سود کرده‌اند در حالی که در بازار بورس ارزش سهامشان به شدت کاهش پیدا کرده است.

همان‌طور که بیان شد آنچه در این بازار در حال حاضر رخ می‌دهد، هیچ ارتباطی با واقعیت شرکت‌ها ندارد. و فقط بر اساس مجموعه‌ای از تحلیل‌ها و احتمالات از سابقه شرکت در بازار بورس عده‌ای سهام شرکتی را در قیمت‌های پایین می‌خرند و پس از مدتی به فروش می‌گذارند. کسانی هم که این سهام را در قیمت بالا خریداری می‌کنند معمولاً افرادی هستند که اطلاعات کم‌تری نسبت به فروشندگان داشته‌اند.

عدم تقارن اطلاعاتی شخص حقیقی و حقوقی

آنچه در این بازار در حال حاضر رخ می‌دهد، هیچ ارتباطی با واقعیت شرکت‌ها ندارد. و فقط بر اساس مجموعه‌ای از تحلیل‌ها و احتمالات از سابقه شرکت در بازار بورس عده‌ای سهام شرکتی را در قیمت‌های پایین می‌خرند و پس از مدتی به فروش می‌گذارند.

عدم تقارن اطلاعات زمانی ایجاد می‌شود که سهامداران به اطلاعات محرمانه‌ای که مدیران شرکت در اختیار دارند، دسترسی نداشته باشند. بر اساس تحلیل‌های تئوریک و شواهد تجربی، افزایش عدم تقارن یا نابرابری اطلاعات، با کاهش تعداد معامله‌گران، هزینه‌های زیاد معاملات، نقدینگی پائین اوراق بهادار و حجم کم معاملات رابطه دارد و در مجموع منجر به کاهش سودهای اجتماعی ناشی از معامله می‌شود. مدل‌های تحلیلی متعددی روشن ساخته‌اند که میزان مدیریت سود فرصت طلبانه به تناسب سطح عدم تقارن اطلاعاتی افزایش می‌یابد. بررسی‌های انجام‌گرفته توسط پژوهشگران مختلف به صورت تحلیلی نشان‌دهنده این است که وجود عدم تقارن اطلاعاتی بین مدیریت و سهامداران یک شرط اساسی برای مدیریت سود است. (دانشکده اقتصاد و حسابداری، تأثیر عدم تقارن اطلاعاتی، عدم نقد شوندگی سهام و تمرکز مالکیت بر دقت پیش‌بینی سود، faar.ctb.iau.ir)

این شرایط در حال حاضر بر بورس خیلی از کشورها خصوصاً کشور ایران حاکم

است. که این مسئله مورد انتقاد رئیس قوه قضاییه نیز واقعاً شد. (دنیای اقتصاد، شش سؤال از رئیس بورس، donya-e-eqtesad.com)

آیا بورس به رونق تولید کمک می‌کند؟

در ادبیات اقتصادی، بازارهای مالی به عنوان جریان‌های هدایت‌کننده منابع مالی از بخش غیرمولد به بخش تولید و مولد دارای نقش حیاتی در رشد اقتصادی، اشتغال‌زایی، سرمایه‌گذاری، تثبیت متغیرهای پولی و مالی و در مجموع بهبود رفاه



طبق بررسی‌های انجام‌گرفته در چند سال اخیر رشد تولید و اقتصاد کشور ما منفی است در حالی‌که در همین سال‌ها رشد سهام بورس به شکل عجیبی صعودی و مثبت بوده است.

جامعه معرفی می‌شود. اهمیت این بازارها به حدی بالا است که از آن‌ها به عنوان شریان‌های اصلی اقتصاد یاد می‌شود.

امادر حال حاضر اتفاقی که در حال رقم خوردن است عدم ارتباط بین رونق تولید و مسئله بورس است. این مسئله با یک بررسی ساده در آمارهای چند سال اخیر روشن می‌شود. طبق بررسی‌های انجام‌گرفته در چند سال اخیر رشد تولید و اقتصاد کشور ما منفی است در حالی‌که در همین سال‌ها رشد سهام بورس به شکل عجیبی صعودی و مثبت بوده است. نتیجه‌ای که از این شرایط حاصل می‌شود به این شرح است:

نرخ تولید و بیکاری کم می‌شود و در این شرایط تورم روند صعودی خواهد داشت. زیرا مردم به بازار بورس روی می‌آورند که هیچ سودی برای تولید و رونق اقتصاد ندارد.

عوامل نوسان بازار بورس

آنچه از تحقیقات مختلف برمی آید این است که دودسته عوامل بیرونی و درونی بر نوسانات بورس تأثیر می گذارند. که عوامل بیرونی شامل اقتصاد و سیاست و مسائل روانی است. و عوامل درونی شامل شرایط بورس و شرکت ها عوامل درونی نوسانات می باشند.

بر همین اساس برخی از مؤلفه های نوسانات این عوامل به این شرح است:

اقتصاد: نرخ تورم، نرخ بهره و سود بانکی، نوع صنعت، مطلوبیت و حساسیت سرمایه های سرگردان نسبت به سایر بازارها، تحولات اقتصادی بین الملل، سود سرمایه گذاری بخش های دیگر اقتصادی که جایگزین های سرمایه گذاری در بورس است، رکود یا رونق اقتصادی، میزان شاخص نقدینگی، سرانه درآمد خانوار و قدرت خرید ایشان، نوسانات قیمت نفت، طلا، ارز و... وابسته است.

سیاست: اظهار نظر مقامات سیاسی، شرایط سیاسی حاکم بر قوه مجریه، قوانین موضوعه و تغییرات آن، اخبار و تحولات سیاسی داخلی، اخبار و تحولات سیاسی بین الملل، تأثیر سازمان های بین الملل بر جریان بازار، مناسبات سیاسی ایران با سایر کشورها، تحولات اجتماعی و فرهنگی و امنیت و ثبات منطقه

مسائل روانی: شایعات بازار، توصیه کارگزاران، تقلید از دیگران، عالیق مشترک، میزان ریسک پذیری، اثر روانی تغییرات گذشته قیمت سهام، اخبار منتشر شده در روزنامه ها و جراید، اخبار غیررسمی از مجامع شرکت ها، جریان سرمایه گذاری نهادی و عمده، توصیه دوستان و مشاوران و حرکت گروه های بزرگ سهامداران جزء به سمت سهام

شرایط بورس: تولید و خلق دانش تخصصی، مکانیسم های اطلاع رسانی، مکانیسم های ذخیره سازی اطلاعات، حجم معاملات در بورس، اظهار نظر مقامات بورس در مورد وضعیت آنی بازار، بازدهی سرمایه گذاری در بازار بورس نسبت به سایر بازارها و روابط غیررسمی مدیران بورس با سهامداران وابستگی دارد.

شرکت ها: حجم معاملات سهم، نسبت قیمت به سود، ریسک سهم، پیش بینی

درآمد سهم، سود نقدی سهم، ثبات روند، تأخیر در پرداخت سود سهام، نرخ بازده حقوق صاحبان سهام، قدرت نقد شوندگی سهم، نوع مالکیت شرکت، مدیریت شرکت، افزایش سرمایه شرکت، برنامه‌های اعلام شده از سوی مدیران و مسئولین شرکت، وجود ارتباط بین اقالم ترازنامه و بازدهی شرکت، اطمینان به داده‌های منتشرشده مالی شرکت، عملکرد گذشته شرکت، جایگاه رقابتی شرکت، اشتها و خوش‌نامی برند و محصولات شرکت.

نکته قابل توجه در این عناوین این است که بر اساس تحقیقات انجام‌گرفته بیشترین تأثیر را در نوسانات بورس عوامل بیرونی و در بین عوامل بیرونی مسائله سیاسی دارد. لذا اظهار نظر سیاسی مقامات و یا تغییرات پی‌درپی آن‌ها باعث تغییر در روند سرمایه‌گذاری، سرمایه‌گذاران خواهد شد. همچنین عوامل روانی نیز تأثیر بسزایی در این نوسانات و رفتارهای سهام‌داران خرد دارد. این مسئله نشان‌دهنده این است که اقتصاد که در اصل باید بیشترین ارتباط را با بورس داشته باشد نسبت به برخی مسائل تأثیر کم‌تری دارد. (فصلنامه علمی پژوهشی دانش سرمایه‌گذاری، jik.srbiau.ac.ir)

تفاوت‌های شرایط حسابی بورس با قمار

در بازی قمار با اینکه نتایج کاملاً تصادفی است، اما قاعده و قانون مشخصی برقرار است. همچنین میزان پول مورد ریسک و نحوه بازی از قبیل پرتاب سکه و... از ابتدا مشخص است. به همین جهت نحوه برد و باخت نیز بر اساس قواعد بازی مشخص خواهد بود.

از تفاوت‌های قمار با بورس می‌توان به این نکته اشاره نمود که پس از شروع بازی نمی‌توانید، در هر مرحله‌ای از آن انصراف دهید و باید تا مشخص شدن بازنده و برنده، بازی را ادامه دهید. بنابراین در بازی قمار قوانین محدودکننده‌ای وجود دارد. اما در هنگام خرید و فروش سهام جز قوانین بازار، دیگر هیچ ناظری بر شما وجود نداشته و تمام موارد از جمله زمان خرید و فروش، ریسک، بازده و... توسط خود فرد تعیین می‌شود. واقعاً می‌توان گفت این نوع سرمایه‌گذاری یک دنیای کاملاً آزاد و

بدون مانع است، که معامله‌گر در هر لحظه می‌تواند تصمیماتش را اجرایی کند. به دلیل همین آزادی عمل است که افراد می‌توانند تصمیماتشان را بدون قید و بند اجرایی بنمایند.

تفاوت دیگر معاملات بورس با قمار این است که رهن موضوع برد و باخت در بازی است. در حالی که در بورس موضوع خود مالی است که با آن معامله می‌کنیم و در کنار آن بازی شکل نمی‌گیرد.

تفاوت دیگر معاملات بورس با قمار این است که رهن موضوع برد و باخت در بازی است. در حالی که در بورس موضوع خود مالی است که با آن معامله می‌کنیم و در کنار آن بازی شکل نمی‌گیرد.

شباهت‌های شرایط حسابی بورس با قمار

همان‌طور که در قمار، بازی با جمع صفر رخ می‌دهد، همین صورت در بیشتر معاملات شرایط حسابی بازار بورس نیز رخ می‌دهد. یعنی شخصی سهامی را که قیمتش خیلی کم‌تر از ارزش واقعی آن است خریده است و بعد از مدتی قیمت این سهام بدون هیچ ارتباطی با حقیقت آن رشد می‌کند تا جایی که با بررسی تحلیل‌های مختلف پیش‌بینی می‌شود که از این به بعد ارزش سهام با ریزش مواجه است. در این حالت شخص قصد فروش سهام خود را می‌کند. قیمتی را برای سهمش انتخاب می‌کند که خیلی بیشتر از ارزش واقعی آن است. حال شخص دیگری این سهام را به قیمت گزافی خریداری می‌کند. در این صورت شخص اول نسبت به ارزش حقیقی آن سهم دقیقاً به مقداری سود می‌کند که شخص دوم ضرر کرده است. لذا این معامله جمع با صفر است که همان چیزی است که در قمار رخ می‌دهد.

شباهت دیگر بورس در شرایط حسابی با قمار مقوله ریسک است. کسی که قمار می‌کند پنجاه درصد احتمال دارد که بازی را برده و سود کند و پنجاه درصد هم احتمال باخت او است. لذا همه چیز به شانس و ریسک بستگی دارد. در شرایط حسابی بورس نیز این حالت وجود دارد. همان‌طور که قبلاً بیان شد همه چیز در معاملات با تحلیل‌های مختلف مربوط به بورس مشخص نمی‌شود. بلکه مسائل مختلف سیاسی، اقتصادی، روانی و... نیز تأثیر بسیار زیادی بر روند بازار بورس دارند. لذا با همه تحلیل‌ها حتی در مواردی سود شخص با ریسک بیش از



در شرایط حسابی بازار بورس، هیچ نسبتی بین حقیقت سهام آن شرکت با آنچه در این بازار خرید و فروش می‌شود وجود ندارد. لذا نه سودی که به وجود می‌آید حاصل از تولید کالا یا خدمتی است و نه ضرری که به وجود می‌آید مربوط به بدهی‌های شرکت یا افت روند تولید آن است.

پنجاه درصد مواجه است.

شباهت دیگر قمار با شرایط حسابی بورس عدم به وجود آمدن کالا یا خدمت است. همان‌طور که بیان شد در شرایط حسابی بازار بورس، هیچ نسبتی بین حقیقت سهام آن شرکت با آنچه در این بازار خرید و فروش می‌شود وجود ندارد. لذا نه سودی که به وجود می‌آید حاصل از تولید کالا یا خدمتی است و نه ضرری که به وجود می‌آید مربوط به بدهی‌های شرکت یا افت روند تولید آن است.

نکته قابل توجه این است که شباهت اخیر یکی از مهم‌ترین شباهت‌ها است. زیرا هر جامعه‌ای بخصوص جامعه اسلامی ما برای بقا و پیشرفت خود نیازمند پویایی، تولید و حرکت است. و این مسئله‌ای است که با قمار بازی و شرایط حسابی بورس کاملاً در تناقض است.

آیا شرایط حسابی بورس قمار است

روشن است که قمار و شرایط حسابی بورس شباهت و تفاوت‌های زیادی هم دارند. ولی آنچه باعث می‌شود که شرایط حسابی بورس از مصادیق قمار بشمار رود این است که مؤلفه‌های اصلی آن را داشته باشد. همان‌طور که از تعریف قمار بیان شد آنچه قوام قمار به آن بسته است بازی بودن، استفاده از ابزار خاص و رهن است. آنچه از مقومات قمار مورد اتفاق همه فقها است بازی بودن است که این مورد در بورس، چه شرایط عادی و چه حسابی وجود ندارد. هرچند که اخیراً از لفظ بورس بازی استفاده می‌شود ولی این باعث نمی‌شود که این شرایط را بازی بدانیم. زیرا این مسئله کاملاً عرفی است و عرف خرید و فروش سهام را هرچند به شکل نوسان‌گیری باشد بازی نمی‌داند.

آلت خاص قمار که طبق بیان عده‌ای از فقها رکن اصلی قمار است هم در این شرایط وجود ندارد. ابزار قمار چیزی است که یا برای قمار ساخته شده است یا عرفاً به آن ابزار قمار اطلاق شود. و این مورد در مورد شرایط حسابی بورس صادق نیست. مسئله بعدی رهن است. این مورد هم در شرایط حسابی وجود ندارد. هرچند که یک حالت برد و باختی رخ می‌دهد ولی رهن، شرط بندی است که قبل از انجام بازی شکل می‌گیرد. در حالی که در خرید و فروش سهام هیچ چیز از ابتدا مشخص نیست. بلکه اگر برد و باختی هم باشد میزان آن تا لحظه معامله مشخص ناست.

اما ناگفته نماند که هرچند تفاوت‌های اساسی بین شرایط حسابی بورس و قمار وجود دارد ولی پیامدها و نتایج زیان باری که در قمار وجود دارد در شرایط بورس نیز مشاهده می‌شود. مسائلی از قبیل شانس، عدم به وجود آمدن کالا یا خدمت در مقابل پولی که به دست می‌آید، در مواردی اکل مال به باطل، مقوله معامله جمع با صفر، ضرر کردن قطعی یک طرف معامله و... از این پیامدها است. لذا جدای از مسئله مقایسه شرایط حسابی بورس با معاملات نهی شده توسط احکام شرعی باید مسائل کلان نظام اقتصادی و معاملات مورد بررسی دقیق قرار بگیرد.

■ نتیجه

آنچه در نهایت از این پژوهش نتیجه گرفته می‌شود این است که اولاً بعد از آشنا شدن با مفاهیم مختلف دریافتیم که شرایط حسابی، شرایطی بسیار متفاوت از فضای عادی بورس است. ثانیاً در تعریف قمار، چه در بین فقها و چه در بین اهل لغت، اختلاف وجود دارد. همین امر باعث شده است که قوام قمار در نظر ایشان مختلف باشد. هرچند که در مواردی اشتراک هم وجود دارد. مثل بازی بودن قمار. و آنچه در قمار بودن مورد اتفاق همه فقها است فقط بازی با آلت قمار به همراه رهن است.

نکته بعد این است که آنچه اکثر مراجع تقلید در خصوص حکم معاملات بورسی مطرح کرده‌اند یا به طور عام است، به این صورت که اگر این معاملات نامشروع نبود صحیح است، یا صحیح بودن را در خصوص شرایط عادی بورس مطرح کرده‌اند. لذا استفاده از این احکام نمی‌تواند برای شرایط ویژه حسابی بورس کافی باشد.

پس از مقایسه شرایط حسابی بورس و قمار دریافتیم که هرچند شباهت و نتایج مشترک زیادی بین قمار و شرایط حسابی بورس است ولی مقومات قمار در این شرایط وجود ندارد. لذا آن را نمی‌توانیم از نظر فقهی قمار بدانیم.

و در نهایت آنچه باید مورد بررسی دقیق قرار بگیرد مسائل کلان اقتصادی فقهی است تا بر اساس آن سنجیده شود که آیا معاملات بورسی در شرایط حسابی از نظر شرعی صحیح است یا خیر؟

■ منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، سوره مائده، آیه ۹۰
۲. محقق کرکی، علی بن حسین، ۱۴۱۴ ه.ق، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، دوم
۳. هاشمی شاهرودی، محمود، ۱۴۲۶ ه.ق، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، اول
۴. صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، ۱۴۰۴ ه.ق، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، هفتم
۵. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، ۱۴۰۶ ه.ق، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور، دوم
۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴ ه.ق، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول
۷. طریحی، فخر الدین بن محمد، ۱۳۷۵ ه.ش، مجمع البحرین، تهران، انتشارات مرتضوی، سوم
۸. مرتضی زبیدی، محمد بن احمد، ۱۴۱۴ ه.ق، تاج العروس، بیروت، دار الفکر، اول
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ه.ق، لسان العرب، بیروت، دار صادر، سوم
۱۰. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ ه.ق، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول
۱۱. پایگاه نشر مقالات اندیشه جویان کلبه کرامت، kolbeh-keramat.ir
۱۲. سایت خانه سرمایه، علی صابریان، khanesarmaye.com
۱۳. سایت اقتصاد بیدار bidarex.com
۱۴. سایت دنیای بورس، donyayebourse.com
۱۵. سایت ویکی فقه، wikifeqh.ir
۱۶. سایت باشگاه خبرنگاران جوان، yjc.ir
۱۷. سایت بورسینس، bourseiness.com
۱۸. سایت پایگاه خبری بازار سرمایه ایران، sena.ir
۱۹. سایت کارگزاری آگاه، bashgah.com
۲۰. سایت حوزه نت، hawzah.net
۲۱. سایت دانشکده اقتصاد و حسابداری، faar.ctb.iau.ir
۲۲. سایت دنیای اقتصاد، donya-e-eqtasad.com
۲۳. سایت فصلنامه علمی پژوهشی دانش سرمایه گذاری، jik.srbiau.ac.ir
۲۴. سایت شرکت اطلاع رسانی و آموزش بورس، مروری بر برخی مفاهیم بورس، semedco.ir



تأثير امر به معروف و نهی از منکر در اصلاح جامعه



پدیدآورنده: سید حسین هاشمی نسلجی^۱

التأثير الايجابي للامر بالمعروف والنهي عن المنكر في اصلاح المجتمع اوضح من الشمس ولاينكره الا مكابروانا اعتقد هذا شيء لا يتوقف على ان يكون الشخص متمسكاً باى شريعة ومذهب لانّ العقل يحكم به وعندما يامر الله تبارك وتعالى فى كتابه الشريف بهذه الفريضة فليس الامر الا ارشادا الى حكم العقل. لان الذين يرتكبون المنكر ويتركون المعروف اما لا يعرفون المنكر والمعروف واما رغم العلم بهما، يفعلون المنكر ويدعون المعروف وبعد ان تمت الشرائط للامر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما شخص يقوم بهذه الفريضة، هذا القيام تعليم للجاهل وتحذير لفاعل المنكر وتشويق لتارك المعروف ولسنا فى حاجة من المزيد الى الشرح.

۱. طلبه پایه ششم مدرسه علمیه علوی و عضو شورای پژوهشی طلاب و عضو هیئت تحریریه

هذا كله لا شك فيه ولكن اريد ان ادقق في احدى مصاديق هذه الفريضة في تاريخنا المعاصر لكي نستفيد من هذه العبرة في الوقت الحاضر والمستقبل. لَمَّا لم يكن يعرف كثير من العلماء من المنكرات الا ترك الحجاب والقمار وشرب الخمر، الامام الخميني قدس سره وجد جذر المنكرات كلها وقام بمكافحة طاغوت عصره لكي يصير المجتمع منزها عن المنكرات كما جده حسين بن علي عليهما السلام عندما رآى أنَّ المعاصي والمنكرات تشتدُّ يوماً بعد يوم والمجتمع الاسلامي انحرف انحرفاً شديداً فلم يركِّز على المسائل الفرعية وقام بقطع جذر هذه الشجرة الخبيثة والامام يشير الى هذه النقطة المهمة في وصيته التي كتب لاختيه محمد بن حنفيه عندما يقول: ائني لم اخرج اشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً وانما خرجت لطلب الاصلاح في امة جدي محمد صلى الله عليه وآله.

التاريخ امامنا ومن الواجب علينا ان ندرس ونعتبر من هذه الفكرة وان نجعل اكثر همِّنا لمكافحة جذور الفساد. على سبيل المثال لا الحصر من المنكرات التي اشتدَّت توسعتها في هذه الايام هو ترك الحجاب وانا اعتقد جذر هذه المسئلة هي الثقافة المضلَّة الغربية التي اثرت تأثيراً شديداً في مجتمعنا، لآته في الماضي لَمَّا كنَّا معتقدين وعاملين بديننا وثقافتنا وما كنا نعرف الثقافة الغربية لم تكن تمشي نساننا هذا الطريق.

نعم علينا ان نعلِّم بناتنا ونقول لهن من فوائد الحجاب ومن مضرات تركه ولكن عندما شاهدت بناتنا الفضائيه واستفادت من الشبكات للتواصل الاجتماعي كاينستاغرام واكلن من ثمرات هذه الشجرة المضلَّة تتغير افكارهم لانهم ربما يحدثن انفسهن انَّ السبب لتطور الغرب هو ترك الحجاب وقس على ذلك. وانا اعتقد الطريق الوحيد لغلبة هذه الثقافة هو تقوية انفسنا وتعزيز قدراتنا لكي نستطيع ان نُصدر حضارتنا الاسلامية.

و السلام عليكم ورحمة الله



معرفی شخصیت‌های علمی

زندگی نامه شهید محمد باقر صدر

پدیدآورنده: برادر آریا فاریابی

شهید محمد باقر صدر فرزند سید حیدر صدر در نجف در سال ۱۳۱۳ ه.ش چشم به جهان گشود. وی در خاندان صدر که خاندان علم و تقوا و فضیلت بودند به دنیا آمد. وی در کودکی اش پدرش را از دست داد و برادر بزرگ اش سید اسماعیل صدر از او مراقبت می نمود و او را پرورش می داد. وی بسیار با استعداد و خوش فهم بود به طوری که در چهار سالگی خواندن و نوشتن را آموخت و در چهارده سالگی کتابچه ای درباره فدک نوشت که وقتی به دست سید عبدالحسین شرف الدین

۱. طلبه پایه سوم مدرسه علمیه علوی

عالم بزرگ شیعیان لبنان و صاحب کتاب المراجعات رسید گفت «به خدا قسم نویسنده این کتاب مجتهد است». شهید صدر نقل می‌کند که هیچگاه تقلید نکرده است و از زمانی که به بلوغ رسیده است مجتهد بوده است. شهید محمد باقر صدر اجتهادش را از آیت الله خوئی رسماً دریافت می‌کند. از جمله کتاب‌هایی که شهید والامقام نوشته اند فلسفتنا و اقتصادنا است که اولی در نقد فلسفه لیبرالیسم و مارکسیسم و دومی در نقد مکتب اقتصادی مارکسیسم و لیبرالیسم است. این دو کتاب به سرعت در جهان اسلام پخش می‌شوند و حتی حلقه‌های درسی اهل سنت نیز از آنها استفاده می‌کنند.

رساله عملیه وی که با نام فتاوی الواضحه در حال نوشته شدن بود برعکس مرسوم رساله‌ها که به دو باب عبادات و معاملات تقسیم می‌شوند وی رساله اش را به چهار بخش ارتباط مخلوق با خالق (عبادات) و ارتباط مخلوق با مخلوق در امور مالی (معاملات) و ارتباط مخلوق با مخلوق در امور اجتماعی و ارتباط مخلوق با مخلوق در امور غیر مالی تعهد آمیز (مانند عقد ازدواج) تقسیم کرد که متأسفانه شهادتش مانع آن شد که رساله اش را تکمیل کند و فقط بخش عبادات این رساله چاپ شد. در مقدمه رساله اش برای نخستین بار با روش استقرایی علوم تجربی به اثبات خدا پرداخت. در کنار فعالیت‌های نوشتاری، درس اصول وی شاگردانی مانند مرحوم سید محمود شاهرودی، شهید محمد باقر حکیم، آیت الله حائری و شیخ عیسی قاسم را در خود پرورش داد. که هر کدام از چهره‌های بزرگ انقلابی و علمی معاصر محسوب می‌شوند. نکته دیگر درباره این شهید والامقام تلاش‌های سیاسی وی در کنار فعالیت‌های علمی اش می‌باشد. او با دوستان و همفکرانش مانند علامه عسکری به تاسیس حزب الدعوة الاسلامیه دست زد تا با فعالیت‌های سیاسی بتواند فضای سیاسی عراق را از چنگ مارکسیست‌ها و لیبرالیست‌ها در بیاورد.

پس از تبعید امام خمینی رحمته الله علیه به نجف اشرف به طور محدود با امام ارتباط داشت ولی دست‌هایی مانع از آن شد که بین این دو مرجع سیاسی اتحادی به وجود بیاید. در همین سالها شهید صدر برای حل مشکلات جهان اسلام طرح «مرجعیت



صالحه» را مطرح کرد برای آنکه دستگاه مرجعیت دارای اقتدار و نظمی شود که بتوان با آن از شیعه حفاظت کرد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، شهید صدر با تایید این انقلاب پشتیبانی خودش را از انقلاب ایران اعلام و تمام شاگردانش را به حمایت از انقلاب اسلامی ایران فراخواند. پیش نویسی پیشنهادی برای قانون اساسی ایران نوشت و به ایران فرستاد که هشتاد درصد آن توسط خبرگان اول انقلاب پذیرفته شد و با قانون اساسی موجود یکی است.

در ادامه تلاش های شهید صدر، به جنبش درآوردن مردم عراق برای انقلابی علیه صدام بود که با اقدام پیشگیرانه صدام حسین انتفاضه رجبیه به شکست منجر شد و این عالم بزرگ به اسارت درآمد. پس از مدتی صدام وی را به طرز فجیعی به شهادت رساند و اسلام را از وجود شخصیتی ممتاز چون وی محروم نمود. امام خمینی رحمته الله علیه پس از شهادت شهید محمد باقر صدر، او را مغز متفکر اسلام نامید و سه روز عزای عمومی اعلام کرد و دعوت نمود که کتاب های وی به زبان های مختلف ترجمه و مورد استفاده قرار گیرد.



مصاحبه



مصاحبه با استاد حجت الاسلام والمسلمین حسن بهاری

استاد سابق مدرسه علمیه علوی،
استاد سطوح عالی و رئیس مرکز نخبگان حوزه علمیه

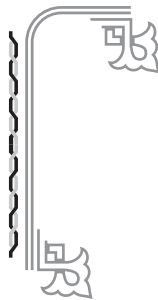
مصاحبه‌گر: علی اصغرافشاری بینا

■ مقدمه

اقتصاد با رویکردهای مختلف، تقسیم‌های متنوعی دارد در دانشگاه رشته‌ها و گرایش‌های مختلف اقتصادی تعریف شده و تدریس می‌شود. همچون؛ اقتصاد کلان، اقتصاد خرد، اقتصاد دولت، اقتصاد معدن و... .
اقتصاد اسلامی یک گرایش در اقتصاد محسوب می‌شود که دارای شاخه‌هایی مانند؛ بانکداری اسلامی، ابزارهای مالی اسلامی و... است.

۱. طلبه پایه ششم مدرسه علمیه علوی و عضو شورای پژوهشی مدرسه و عضو هیئت تحریریه اندیشه علوی

«مکتب اقتصادی» را می‌توان به گزاره‌های کلی به‌هم‌پیوسته تعریف کرد که خطوط کلی و اصلی زندگی سعادت‌مندان انسان را درباره چگونگی رفتارهای وی در تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات ترسیم می‌کند.



در ابتدا فرق نظام اقتصادی، مکتب اقتصادی و علم اقتصاد را بیان می‌فرمایید؟

عناوینی چون «مکتب»، «نظام» و «علم» به‌صورت مطلق در بیان محققین و صاحب‌نظران، تعاریف متنوعی دارند و پیرو همین تنوع، مکتب اقتصادی و همین‌طور نظام و علم اقتصاد نیز با تعاریف متنوعی مواجه شده‌اند. در این میان مکتب، نظام و علم اقتصاد اسلامی نیز متأثر از این اختلافات بوده است. بدون اینکه به مفهوم «مکتب»، «نظام» و «علم» به‌صورت مطلق بپردازیم مستقیماً سراغ «مکتب اقتصادی»، «نظام اقتصادی» و «علم اقتصاد» می‌رویم ولی باید توجه داشته باشیم که هر مفهومی که در این مجال گفته می‌شود ممکن است رهنز بوده و از جامعیت و مانعیت برخوردار نباشد و لذا آنچه در اینجا گفته می‌شود در حدّ تقریب به ذهن است و جامعیت از آن مدنظر نیست.

«مکتب اقتصادی» را می‌توان به گزاره‌های کلی به‌هم‌پیوسته تعریف کرد که خطوط کلی و اصلی زندگی سعادت‌مندان انسان را درباره چگونگی رفتارهای وی در تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات ترسیم می‌کند.

«نظام اقتصادی» مجموعه‌ای از اجزاء و رفتارهاست که در یک نظم خاصی قرارگرفته و برونداد این نظم خاص، تصمیمات و رفتارهای اقتصادی است هر اقتصادی اجزائی دارد مثل خانوارها، دولت، بنگاه‌های اقتصادی و...؛ که هرکدام فعالیت اقتصادی خاص خودش را دارد و برای بهبود وضع معیشت فردی و اجتماعی



تأثیرات متقابل بر یکدیگر دارند و نظام اقتصادی، نظم این بخش‌ها و اجزای مختلف را برای نیل به یک هدف یا اهداف مشخص ایجاد می‌کند. «علم اقتصاد»، توصیف و پیش‌بینی روابط علی و معلولی متغیرهای اقتصادی را بیان می‌کند.

ما یک مکتب اسلامی داریم که خطوط کلی زندگی بشر را در ابعاد مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ترسیم می‌کند و یک مکتب اقتصادی اسلام داریم که ذیل همین مکتب کلی اسلام قرار دارد که تنها به بعد اقتصادی می‌پردازد مثل مالکیت افراد و امثال آن..

وقتی در مکتب اسلام قائل به توحید هستیم پس در مکتب اقتصادی اسلام نیز باید قائل به این باشیم که مالکیت افراد در طول مالکیت خدای متعال است و به همین نسبت، آزادی افراد در تصرف نیز محدود به همین حدود خواهد بود. لذا

اگر در مکتب سرمایه‌داری، مالکیت فردی اصل و اساس قرار می‌گیرد و مالکیت خدا در آن لحاظ نمی‌شود اثر خود را در حدود آزادی تصرف و نوع تصرف می‌گذارد. همین‌طور در خصوص عدالت و عدالت اقتصادی همه این تأثیر و تأثرات وجود دارد؛ یعنی نگاه کلی دین در خصوص عدالت تأثیر در مفهوم عدالت اقتصادی دارد.

یک نمونه عینی این روابط متقابل، در دفن جوجه‌های مازاد مرغداری‌ها است که سال‌های متمادی انجام می‌شد و نمی‌دانم الآن هم انجام می‌شود یا نه؟

آیا چنین عملی با مکتب اسلام و خطوط کلی آن که مبتنی بر توحید است سازگار است؟

علاوه بر اینکه چنین عملی در اسلام چه حکمی دارد، نگاه اقتصادی به آن از منظر اسلام با مکتب سرمایه‌داری متفاوت است. قطعاً اسلام چنین اجازه‌ای نمی‌دهد اما اقتصاد سرمایه‌داری می‌گوید برای اینکه قیمت‌ها را در بازار حفظ کنی، چنین عملی لازم است.

این برگرفته از همان مبانی فلسفی و کلامی غربی و لیبرالی است، وقتی که یک ایدئولوژی می‌گوید برای این که در اقتصاد پیشرفت حاصل شود، باید خوب تبدیل به بد و بد تبدیل به خوب شود، این یک اندیشه است. تأثیر این اندیشه در رفتار اقتصادی، خودش را نشان می‌دهد و متغیرها را تغییر می‌دهد و ربا را توجیه می‌کند. لذا الآن بر اساس اقتصادی که در دانشگاه تدریس می‌شود، می‌گویند ربا عامل پیشرفت اقتصادی است. چرا؟ چون این نگاه بر اساس یک ایدئولوژی شکل گرفته است و آن هم در کف جامعه خودش را نشان می‌دهد. لذا اول مکتب است که گزاره‌های ارزشی و بینشی را بیان می‌کند و در بُعد اقتصادی نیز ارزش‌ها و بینش‌های ناظر به رفتارهای اقتصادی بشر است.

در مورد ارتباط مکتب و نظام اقتصادی با فقه بیشتر توضیح بفرمایید.
در آداب التجارت کتاب لمعه، آدابی ذکر شده است از جمله اینکه، وقتی مشتری

خرید کرد مستحب است تکبیر بگوید و سپس دعا بخواند. این‌ها رفتار است و اگر به ظاهرش نگاه کنیم، می‌خندیم! این آداب و رفتار برگرفته از نگرش توحیدی مادر مسئله مالکیت است چون ما مالکیت خودمان را در طول مالکیت خدا می‌دانیم؛ یعنی مالک اصلی خداست و خدا از حق مالکیت خودش، قسمتی را به ما داده است. لذا زمانی که این مال را توانستم به دست بیاورم، باور داریم که آن را خداوند به ما عطا کرده است پس جای شکر دارد. بعد می‌گوید: «لئن شکرتم لازیدنکم» اگر شکر کردید، روزی را زیاد می‌کند، پس جای دعا دارد.

بعد به فروشنده می‌گوید سود مازاد بر نیاز از مشتریان دریافت نکن! چون روزی رسان داری. نمی‌گوید من با ثروت مخالفم. با انباشت ثروت مخالف است با اصل ثروت مخالف نیست. لذا می‌گوید حال مشتری‌ها را باید درک کرد. این همان رفتار اقتصادی است که مبتنی بر خطوط کلی است.

این را هم به صورت مطلق نمی‌گوید، بلکه می‌گوید افراد را بسنجید و ببینید در چه سطحی هستند. از هر کس به اندازه توانایی‌اش سود بگیرید، ممکن است از کسی کمتر و از دیگری بیشتر سود بگیرید و از شخصی دیگری اصلاً سود نگیرید. می‌گوید اگر مایحتاج خودت را در آن سودهایی که گرفته‌اید، تأمین کردید، از بقیه سود نگیرید. این رفتارهای اقتصادی که در فقه توصیه شده است، منشأ مکتب اقتصادی اسلام است؛ بنابراین، مکتب ریل‌گذاری اساسی نظام اقتصادی ما است.

علم اقتصاد چه محورها و متغیرها و مسائلی شامل را می‌شود؟

علم اقتصاد متغیرها را بحث می‌کند؛ و به تعبیر کامل‌تر عبارت است از: گزاره‌های کلی است که با استفاده از روش تجربی به توصیف، تبیین و پیش‌بینی رفتارها و متغیرهای اقتصادی می‌پردازد. مثلاً چه عاملی باعث تورم یا رکود می‌شود، برای برطرف کردن تورم چه کارهایی باید انجام داد؛ چه عاملی باعث رکود می‌شود و چه کاری باید انجام داد تا از رکود خارج شد.

این مسائل زیرمجموعه علم اقتصاد بحث می‌شود. نه نظام اقتصادی. نظام

اقتصادی، سند بالادستی آن علمی است که روابط اقتصادی بر اساس آن شکر می‌گیرد. ما علم اقتصاد اسلامی نداریم. نظام اقتصادی اسلامی هم که قابلیت اجرا را داشته باشد یا نداریم و یا نتوانسته‌ایم به کف جامعه ببریم و ساختارها را بر اساس آن تنظیم کنیم برخی اندیشمندان اسلامی در حوزه اقتصاد اسلامی تلاش‌هایی را انجام داده‌اند و در این حوزه صاحب نظر هم هستند اما خروجی تلاش آن‌ها در اقتصاد ایران مشاهده نمی‌شود.

چگونه می‌توان مکتب اقتصادی اسلام را کشف کرد؟

گفتیم که مکتب، خطوط کلی را ترسیم می‌کند اما اینکه گونه به این خطوط کلی

برخی اندیشمندان اسلامی در حوزه اقتصاد اسلامی تلاش‌هایی را انجام داده‌اند و در این حوزه صاحب نظر هم هستند اما خروجی تلاش آن‌ها در اقتصاد ایران مشاهده نمی‌شود.

دست‌یابیم ممکن است چند روش پیشنهاد شود: یک روش این است که با مطالعه گزاره‌های جزئی، وجه مشترک آن‌ها را انتزاع و مکتب را از این طریق به دست آوریم؛ روش دیگر اینکه کلیات در آموزه‌های دینی موجود است و امور جزئی را باید منطبق بر آن تفسیر نمود. شهید صدر از جمله فقهای است که در این جهت تلاش کرده و سعی داشته مکتب اقتصادی اسلام را معرفی نماید که در کتاب ارزشمند «اقتصادنا» این مسائل آمده است.

چرا فقهای قبل از شهید صدر مکتب اقتصادی اسلام را کشف و بحث نکرده‌اند؟

فقهای متقدم به این مسائل نیاز نداشتند. چون حکومتی در کار نبود؛ اما در اصل فقاهت نیاز داشتند. چون باید اجتهادشان بر اساس ضوابط و کلیات دین

باشد، نمی‌تواند منافات با آن داشته باشد، ولی به عنوان مکتب، روی این مسئله کارنکرده‌اند، اصلاً خیلی از گزاره‌های فقهی - اقتصادی ما در کتب قدیمی موجود نیست. چون نیاز نبود. شما کتاب‌های فقهی قدما رو ببینید، چند درصد آن با آآن تفاوت دارد. شاید بخواهیم مقایسه کنیم، یک دهم یا یک بیستم فقه متاجر امروزی می‌شود. چرا؟ چون نیاز جامعه؛ همان را اقتضا می‌کرد. آآن نیازها خیلی گسترده شده است. آآن فقه ما از نیازها عقب است، آنجا فقه ما یا مطابق با نیازها بود و یا جلوتر از نیازها. اینجا فقه ما عقب‌تر از نیازها است.

در رابطه با فقه اقتصاد با قانون اساسی هم توضیحی می‌فرمایید؟



در اصول قانون اساسی یک سری اصل‌های اقتصادی داریم مثل اصل ۴۳، طلبه‌ها باید از همین زمانی که فقه می‌خوانند، با قانون اساسی آشنا شوند. خصوصاً با یک سری از اصولی که تأثیر در اقتصاد و فرهنگ ما دارد.

در اصول قانون اساسی یک سری اصل‌های اقتصادی داریم مثل اصل ۴۳، طلبه‌ها باید از همین زمانی که فقه می‌خوانند، با قانون اساسی آشنا شوند. خصوصاً با یک سری از اصولی که تأثیر در اقتصاد و فرهنگ ما دارد. مثلاً؛ کمیسیون اصل نود چیست؟ چه اشکالی دارد طلبه وقتی لمعه را شروع می‌کند با این‌ها آشنا شود؛ یعنی این‌ها رو نمی‌فهمد؟ این یعنی توهین به شعور طلبه، می‌فهمد خوب هم می‌فهمد، ولی الآن بیان نمی‌شود، وقتی بیان نشد، در دروس آزاد که نوعاً هیچ‌وقت به سراغ این مسائل نمی‌روند و در مراکز تخصصی هم یا نیست و یا ناقص و ناکافی است. طلبه‌ای که با چنین اطلاعات کم و ناقص وارد جامعه می‌شود، هیچ‌وقت نمی‌تواند پاسخ‌گویی سؤالات و شبهات اقتصادی و نیازهای جامعه در این موضوع باشد. اگر این قوانین و اصول قانونی مورد بحث و گفتگو واقع شود (البته در حدّ سطحی که

طلاب در آن مشغول اند) می‌توان کلیدواژه‌های مرتبط با فقه را در آن‌ها اصطیاد کرد. وقتی درباره کمیسیون اصل نود سؤال می‌شود، می‌گوید: کمیسیون اصل نود چی هست؟ چیزی از آن نمی‌دانم باید مطالعه کنم! خواهند پرسید؛ پس این چند سال چه کار می‌کردید؟ اداامون این است که قانون اساسی ما نشئت گرفته از فقه‌مان است. ارتباط فقه ما با آن موادی که در قانون اساسی هست، چطوری است؟ این‌ها همان جهت‌دهی‌های کلانی است که می‌توان طلبه‌ها را به آن سمت سوق داد. درسته که علی‌الظاهر، اصل خاصی از قانون اساسی را مطالعه می‌کنند، اما در ضمن آن، ارتباط و گره‌هایی که بین قانون اساسی و فقه ما هست را کشف می‌کنند.

در بحث اقتصادی حوزه علمیه کجاست و وظیفه حوزه‌ی علمیه که شامل طلاب هم می‌شود چیست؟

اینکه حوزه علمیه کجاست که من نمی‌توانم بگویم کجاست. نیازی هم نیست که بگویم کجاست، ولی در آن چیزی که ما نیاز داریم و حوزه ورود ندارد، همان حل مسئله است. ببینید آلان بحث خلق پول یک معضل است. اقتصاد کشور ما و بخشی از عامل تورم هم به این مسئله بازمی‌گردد. سؤال مطرح می‌شود که خلق پول ماهیتاً چیست؟ ماهیت فقهی خلق پول چیست؟ آقای مکارم می‌گویند رباست. چگونه این مسئله ربا می‌شود؟ این خلق پول واقعیتی است در اقتصاد ما. آیا می‌شود این مسئله را حل کرد؟ می‌شود معضل آن را حل کرد؟ در خلق پول یک معضل اقتصادی وجود دارد و یک معضل فقهی. آیا می‌توانیم معضل فقهی آن را حل کنیم؟ اگر نتوانستیم، معضل اقتصادی آن را چه طوری حل کنیم؟ اگر نتوانستیم معضل اقتصادی آن را حل کنیم، حل فقهی‌اش به درد هیچ‌کس نمی‌خورد. چون معضل اقتصادی‌اش علیرغم حلیت فقهی‌اش موجب تخریب اقتصاد است. لذا ناچار هستیم که از خلق پول، صرف‌نظر کنیم. آیا برای خلق پول، راهکار جایگزین داریم؟ این راهکار جایگزین دارای یک جنبه اقتصادی و یک جنبه فقهی است؛ یعنی هر راهکار اقتصادی که ارائه می‌شود، باید در کنار آن پیوست فقهی‌اش هم دیده شود. باید به این مسائل توجه داشته باشیم.

طلاب سطح یکتا چه اندازه باید در این مسائل ورود داشته باشند؟
طلاب سطح یک با این مسائل فقط در حد آشنایی باید اطلاع داشته باشند.

راه‌های آشنایی با مسائل اقتصادی روز با فقه آموزی چیست؟

مثلاً مگر نمی‌گوییم خلق پول، رباست. در نشست پیرامون بحث ربا، یکی از مصادیق امروزی ربا را مطرح کنیم. این‌که فقها می‌گویند بانکداری ماریوی هست، چرا ربوی هست؟ در بحث ربا، این‌ها لازم است مطرح شود که با همان نشست‌ها مطرح می‌شود. نیاز نیست استاد، در کلاس به این‌ها بپردازد. ولی لازم است در مدرسه نشست‌هایی را در مسائل گوناگون تعریف کنیم. در هر مسئله، یک نشست با مسائل روز، به صورت تطبیقی برگزار کنیم. یا طلبه‌های کلاس را ببرید تا یکی از مؤسسات مالی را از نزدیک ببینند. چه اشکالی دارد؟ مگر نمی‌گوییم بازاریابی شبکه‌ای، «اکل مال به باطل» است، شما در فقه متاجر می‌خوانید که اکل مال به باطل، باطل هست «لکونه اکال للمال بالباطل» حالا در بازاریابی شبکه‌ای می‌گویند، مثلاً پورسانت سوم به بعد، اکل مال به باطل می‌شود. خوب لازم است یکی از بازاریاب‌های شبکه‌ای را به جلسه دعوت کنیم تا توضیح بدهند تا بدانیم اصلاً ادبیاتشان چی هست؟ اصلاً چیزی از اکل مال به باطل متوجه می‌شوند؟ اصلاً سطوحی و هرمی که وجود دارد، هرم را برایمان ترسیم کند بعد بگوید که این پورسانت به چه کیفیت هست. تا خود طلبه به قضاوت بنشینند. یک نفر از خودشان بیاوریم به ما توضیح بدهد. نه این‌که استاد برداشت خودش را از موضوع خارجی به طلبه القا کند. آن وقت طلبه تطبیق می‌دهد. لذا به راحتی می‌شود رویکرد پژوهشی را در فقه اقتصادی به طلبه القا کرد که آقای طلبه‌ای که می‌خواهی در مسائل امروزی تحقیق کنی، چه طور باید تحقیق کنی. یک بخشی از آن هم موضوع شناسی است. بخش دیگر، حکم شناسی است. لذا نمی‌توان موضوع شناسی را انتزاعی کشف کرد. باید ابتدا عینیت خارجی را کشف کنیم و عینیت خارجی را نمی‌توان درون حجره کشف کرد. باید به وسیله آن کسانی که با این مسئله درگیر هستند کشف کنیم. این روش تحقیق است، طلبه به صورت عینی و واقعی با مشکل می‌فهمد و با شوق به سراغش می‌رود.

به نظر شما سهم حوزه در پاسخگویی به مشکلات اقتصادی و معضلات اجتماعی و .. چقدر است؟

مشکلات اقتصادی ما به جهت فقهی نیست، مشکلات اقتصادی ما به خاطر این نیست که حوزه ورود نکرده است. حوزه جایگاه خودش را دارد، نقش خودش را در اقتصاد دارد، همین طور که نقش خودش را در سیاست دارد، نقش خودش را در فرهنگ دارد. نمی‌توانیم همه معضلات کشور را گردن حوزه بیندازیم. یکی از اشتباهات ما طلبه‌ها این است که خودتحقیری مان زیاد است. می‌گوییم سینمایمان این طور است! حوزه کشور را بدبخت کرده است! مشکلات اقتصادی

مشکلات اقتصادی ما به جهت فقهی نیست، مشکلات اقتصادی ما به خاطر این نیست که حوزه ورود نکرده است. حوزه جایگاه خودش را دارد، نقش خودش را در اقتصاد دارد، همین‌طور که نقش خودش را در سیاست دارد، نقش خودش را در فرهنگ دارد.

داریم آقایان علما کجایید؟! همه چیز را که نباید علما جواب بدهند، این که جوجه را بردند دفن کردند، ربطی به فقیه ندارد. این را آن تفکر لیبرالی اقتصاد، دستور می‌دهد که این کار را بکنید، اگر فقیه هم بگوید آقا این غلط را انجام ندهید آن‌ها کار خودشان را ادامه خواهند داد. پس ربطی به فقه ندارد، لذا ابتدا باید جایگاه حوزه را در معضلات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی پیدا کنیم و آنگاه درجه‌ای که به حوزه مربوط می‌شود بگوییم، حوزه کجاست.

نمی‌شود همه تقصیرات را به گردن حوزه انداخت. مثلاً می‌گویند آقا حجاب این طور است! پاسخ داده می‌شود حوزه کم‌کاری کرده! بله قبول داریم، حوزه هم کم‌کاری کرده است اما انصافاً عامل تمام معضلات حجاب، حوزه نیست. حالا فرض کنیم ما آمدیم برای حجاب طرح دادیم، وقتی که دولت مردان، اجرا نکنند، خب حوزه که مجری نیست تا آن را اجرا کند. آآن در بحث مساجد، مثلاً فلان

تعداد مسجد تعطیل است. خب چرا این اتفاق افتاده؟ بخشی از تقصیرات مربوط به حوزه می‌شود، بخش دیگر آن توسط حکومت و حاکمیت است که باید حمایت کنند. مگر نمی‌گوییم حکومت ما دینی است؛ حضرت آقا در سفرشان در قم فرمودند حمایت از حوزه وظیفه حاکمیت است و وظیفه حوزه هم پشتیبانی از حاکمیت است، چون حکومت اسلامی است، «اسلامی» یعنی حوزه آن، «حکومت» یعنی دولت مردان، یعنی حاکمیت یکی از شئون اسلامی بودن حکومت، مساجد هستند، چقدر برای این مساجد خرج شده و یا می‌شود؟ چقدر برای فرهنگ سراها خرج شده و می‌شود؟ چقدر برای کنسرت‌ها خرج شده و می‌شود؟ بودجه‌اش را



ما طلبه فداکار و ایثارگر و جهادی کم نداریم که با عشق در حال فعالیت هستند؛ و از جیب خودشان خرج می‌کنند که کار را جلو ببرند. ولی وقتی که محدود است، اثرگذاری آن‌هم محدود می‌شود

ملاحظه کنید، این بودجه که دیگر در اختیار حوزه نیست. حالا طلبه با تلاش از جیبش خرج کند، چقدر می‌تواند اثرگذار باشد؟ اگر مقداری از آن بودجه در مساجد خرج می‌شد، وضع به مراتب بهتری داشتیم.

ما طلبه فداکار و ایثارگر و جهادی کم نداریم که با عشق در حال فعالیت هستند؛ و از جیب خودشان خرج می‌کنند که کار را جلو ببرند. ولی وقتی که محدود است، اثرگذاری آن‌هم محدود می‌شود، ولی وقتی که آن بودجه هدایت شد و مدیریت شد، اثرگذاری بیشتر می‌شود،

طرح امین در مدارس، یک طرح بسیار فاخری است که حوزه پیشنهاد داده است و در برخی از مدارس در حال اجرا است این طرح می‌تواند آثار بسیار مطلوبی داشته باشد؛ اما باید دولت‌ها حمایت کند، اگر حمایت نکنند، تعطیل خواهد شد. اینکه یک دولت حمایت کند و دولت دیگر حمایت‌ها را قطع کند کار به جایی نمی‌رسد.

در زمان ریاست جمهوری خاتمی، مربی پرورشی از مدارس حذف شد. حوزه که دخالت نداشت چه کاری می‌توانست انجام دهد وقتی که تفکر لیبرالی حاکم است. لذا هیچ کاری از دستش بر نمی‌آمد. حالا هرچقدر هم مراجع، فریاد بزنند، کجای مسئله حل می‌شود؟

بنابراین همه قصورها و تقصیرها و کم‌کاری‌ها را نباید به پای حوزه گذاشت.

در پایان اگر جمع‌بندی بفرمایید ممنونم

در پایان به نظر می‌رسد بخشی از این مسائل، رسالت مدرسه است، مدرسه باید این کار را انجام بدهد، بخش دیگر آن بر عهده اساتید است، بخش دیگر هم به عهده طلبه‌هاست. طلبه‌ها باید وارد مسائل شوند و مطالبه کنند، مطالبه استاندارد و قانون‌مند، هم از استاد مطالبه کنند و هم از مدرسه، استاد و مدرسه هم باید برای مطالبات به حق طلبه‌ها برنامه‌ریزی کند.

والسلام علیکم ورحمه‌الله



گزارش‌ها

تهیه کننده: محمد علی نوروزی
(طلبه پایه سوم مدرسه علمیه علوی)

و اطلاع‌رسانی

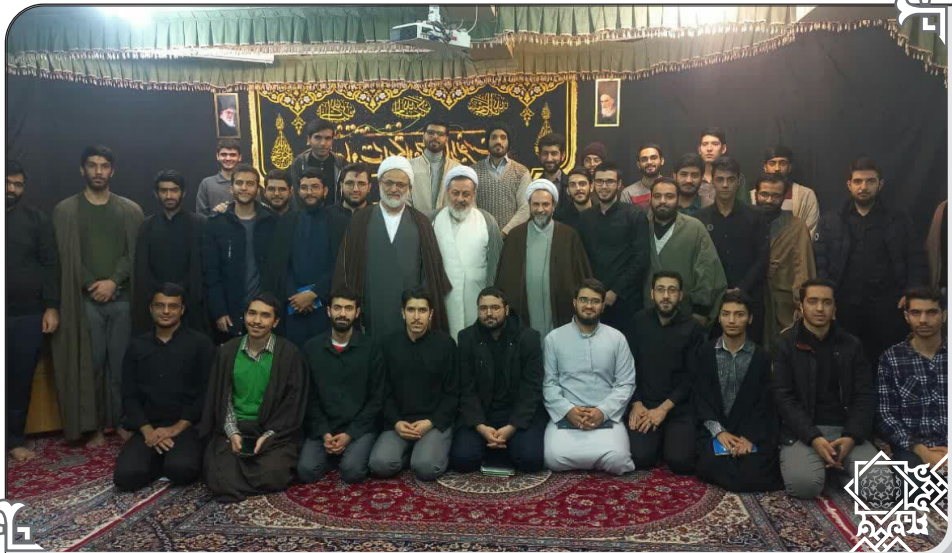


نشست علمی با محوریت انتظارات جامعه از طلبه تراز انقلاب اسلامی

با حضور حجت الاسلام والمسلمین فلاح شیروانی

با همت و تلاش معاونت پژوهش مدرسه علمیه علوی و شورای پژوهشی طلاب و کانون‌های علمی مدرسه، سلسله نشست‌های علمی با موضوعات کاربردی در این مدرسه برگزار گردید. از جمله این نشست‌های علمی با محوریت انتظارات جامعه از طلبه تراز انقلاب اسلامی و با حضور حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا فلاح شیروانی (زید عزه) در روز سه شنبه مورخ ۲۵ اسفندماه ۱۴۰۱ و با حضور طلاب مدرسه برگزار شد.

در این نشست، حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا فلاح شیروانی (زید عزه) جایگاه حوزه علمیه و طلبه در تراز انقلاب اسلامی را تبیین نمودند و این جلسه با پرسش و پاسخ طلاب همراه بود. در این جلسه که حدود ۲ ساعت به طول انجامید مطالب مفید و قابل استفاده‌ای برای طلاب بیان شد.



نشست علمی با محوریت جایگاه علوم عقلی در هندسه علوم انسانی

با حضور حجت الاسلام و المسلمین استاد مجتبی مصباح یزدی

با همت و تلاش معاونت پژوهش مدرسه علمیه علوی قم و شورای پژوهشی طلاب و کانون‌های علمی مدرسه، سلسله نشست‌های علمی با موضوعات کاربردی در این مدرسه برگزار گردید. از جمله این نشست‌ها، نشست علمی با محوریت «جایگاه علوم عقلی در هندسه علوم انسانی» با حضور حجت الاسلام و المسلمین استاد مجتبی مصباح یزدی (زید عزه) در روز سه شنبه مورخ ۲۲ آذرماه ۱۴۰۱ و با حضور طلاب مدرسه برگزار شد.

در این نشست مهمان ویژه مراسم، حجت الاسلام و المسلمین استاد مجتبی مصباح یزدی (زید عزه) درباره موضوع جلسه مطالبی را ارائه کردند این جلسه با پرسش و پاسخ طلاب همراه بود. در انتهای مراسم نیز از برگزیدگان فعالیت‌های پژوهشی تقدیر به عمل آمد.



نشست علمی با محوریت تبلیغ بین الملل

با حضور حجت الاسلام و المسلمین میر جلیلی

با همت و تلاش معاونت پژوهش مدرسه علمیه علوی قم و در پی تصمیمات تصویب شده در شورای پژوهش مدرسه علمیه علوی قم، سلسله نشست های علمی با موضوعات کاربردی در این مدرسه برگزار گردید. از جمله این نشست های علمی با محوریت تبلیغ بین الملل با حضور حجت الاسلام و المسلمین میر جلیلی (فعال در عرصه تبلیغ بین الملل و رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در کشور برزیل) در روز چهارشنبه مورخ ۱۲ اسفند ماه ۱۴۰۱ و با حضور طلاب مدرسه برگزار شد.

در این نشست مهمان ویژه مراسم، حجت الاسلام و المسلمین میر جلیلی (زید عزه)، ضمن بیان تجربیات و خاطرات خود از تبلیغ در خارج از کشور درباره فرصت ها، ظرفیت ها و الزامات تبلیغ بین الملل مطالبی را ارائه کردند. و این جلسه با پرسش و پاسخ طلاب به پایان رسید.



مراسم بزرگداشت ده فجر انقلاب اسلامی

یادبود روحانی مبارز آیت‌الله ربانی شیرازی رحمته‌الله علیه

باهمت و تلاش معاونت تهذیب و کانون اندیشه انقلاب اسلامی مدرسه علمیه علوی مراسمی تحت عنوان بزرگداشت ده فجر انقلاب اسلامی و یادبود روحانی مبارز آیت‌الله ربانی شیرازی رحمته‌الله علیه روز سه شنبه مورخ ۲۴ بهمن ماه ۱۴۰۱ در این مدرسه برگزار شد.

این مراسم با تلاوت آیاتی از قرآن کریم توسط قاری محترم حجت الاسلام والمسلمین شادالویی آغاز و پس از آن مجری محترم مراتب خوش آمدگویی خود را به مهمانان و حاضران در مراسم رساند و سپس ذاکر اهل بیت علیهم‌السلام حاج عباس حیدرزاده به مدیحه ثرابی پرداخت.

پس از آن پیام تسلیت امام خمینی رحمته‌الله علیه به مناسبت شهادت عالم مجاهد آیت‌الله ربانی شیرازی رحمته‌الله علیه و پیام تصویری آیت‌الله شب زنده دار به مناسبت مراسم بزرگداشت و یادبود روحانی مبارز آیت‌الله ربانی شیرازی رحمته‌الله علیه به سمع و نظر حاضران



رسید. سپس مهمان ویژه مراسم، حجت الاسلام والمسلمین سید حمیدروحانی از اساتید تاریخ انقلاب اسلامی سخنرانی فرمودند. ایشان پس از بیان نکات و مطالب تاریخی متناسب با جلسه، اشاراتی به شخصیت این عالم مجاهد داشتند. درانتها نیز به پرسش و پاسخ طلاب و ایشان پرداخته شد و پس از اتمام مراسم نیز گعده ای علمی و صمیمی باحضور حجت الاسلام سید حمیدروحانی با حضور تعدادی از مسؤولین مدرسه و طلاب برگزار شد.





مراسم بزرگداشت شهید آیت الله شیخ فضل الله نوری

باهمت و تلاش معاونت تهذیب و کانون تاریخ معاصر و بسیج مدرسه علمیه علوی قم مراسمی تحت عنوان بزرگداشت شهید آیت الله شیخ فضل الله نوری در روز سه شنبه مورخ ۸ آذرماه ۱۴۰۱ در این مدرسه برگزار شد.

در ابتدای این مراسم آیاتی از قرآن کریم تلاوت شد و سپس مجری محترم مراتب خوش آمدگویی خود را به حاضران و مهمانان رساند. سپس سخنان مقام معظم رهبری درباره شخصیت شهید آیت الله شیخ فضل الله نوری که در قالب کلیپ و فایل تصویری تهیه شده بود، به سمع و نظر حاضران رسید. مهمان ویژه این مراسم، جناب آقای دکتر مظفر نامدار، پژوهشگر اندیشه اسلامی معاصر، تاریخ نگار و نویسنده تاریخ معاصر نیز به عنوان سخنران مراسم به ایراد مطالب خود پرداخت. ایشان در مطالب خود به شخصیت و اقدامات شهید آیت الله شیخ فضل الله نوری اشاره کردند و نکات تاریخی قابل استفاده ای را برای مخاطبان و حاضران بیان کردند.

پس از صحبت های جناب آقای دکتر مظفر نامدار، پیام تصویری آیت الله تحریری برای این مراسم بزرگداشت پخش و ایشان نیز به مراتبی از شخصیت این شهید و عالم والامقام اشاراتی داشتند و در انتهای مراسم نیز حجت الاسلام والمسلمین علیرضا ربانی منش به مدح اهل بیت علیهم السلام پرداختند.



جشن نیمه شعبان

با همت و تلاش معاونت تهذیب و بسیج مدرسه علمیه علوی و بسیج مدرسه علمیه فاطمی و همکاری مسجد فاطمه الزهرا علیها السلام واقع در جنب مدرسه علوی، مراسم جشن نیمه شعبان و ولادت باسعادت حضرت ولیعصر، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الکریم در روز دو شنبه مورخ ۱۵ اسفند ماه ۱۴۰۱ در محله و کوچه ۲۰ بلوار شهید دل آذر قم برگزار شد.

۱۷۱

این مراسم با تلاوت آیاتی از قرآن کریم آغاز و سپس ذاکر اهل بیت علیهم السلام حاج جواد برزگر به مولودی خوانی و مداحی پرداخت. این مراسم که با اجرای حجت السلام والمسلمین علی اکبر محمدی همراه بود، صحنه‌های شادی را برای حاضران و مهمانان این مراسم رقم زد. سپس مهمان ویژه این مراسم حجت اسلام والمسلمین سعیدی آریا به سخنرانی پرداختند و نکات قابل استفاده ای را برای مخاطبان بیان کردند.



در حاشیه ی این مراسم و هنگام برگزاری مراسم، برای کودکان مهد کودک و فضایی شاد فراهم شد. پس از سخنرانی، با حضور کودکان مسابقه ای شاد برگزار شد که با همخوانی سرود سلام فرمانده ۲ همراه بود.

این مراسم که با تلاش و مشارکت اهالی و نمازگزاران مسجد فاطمه الزهرا علیها السلام و مدارس علمیه علوی و فاطمی، در ایام شادی و سرور اهل بیت علیهم السلام برگزار شد، فضایی دل انگیز و خاطره انگیزی را در سطح منطقه ایجاد کرد.





نرم افزار نور السیره

پدیدآورنده: مهدی رضایی مغانلویی^۱

در سال ۱۳۶۸ بود که مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی با وحدتی بین دانشجویان ممتاز رشته‌های فنی و محققان فرهیخته حوزه‌های علمیه در شهر مقدس قم تاسیس شد. و طی دو دهه فعالیت مستمر در داده کاوی علوم اسلامی توانسته تجربیات به سزایی در امور پژوهشی بدست آورد.

تولید مجموعه نرم افزارهای نور اولین اقدام این مرکز بوده که اکنون عناوین نرم افزاری این مجموعه به ۵۳۵ عدد می‌رسد، این نرم افزارها با داده‌هایی که از کتابخانه‌ها بدست آورده و بیشتر به کمک نرم افزارهای تبدیل عکس به متن که نسخه فارسی آن داده و پرداخته همین مرکز بوده است، ساخته و تولید شده است و راهگشای بسیاری از مسائل تحقیقات و پژوهشی علوم انسانی و علوم اسلامی بوده است

۱. طلبة پایه ششم مدرسه علمیه علوی سال تحصیلی ۱۴۰۱-۱۴۰۲

یکی از نرم افزارهایی که موسسه نور در راستای دسترسی آسان محققین به کتب اسلامی تولید کرده است، نرم افزار نور السیره ۳ یا همان جامع منابع تاریخ می باشد که برخی از محتویات و امکانات این برنامه عبارت است از:

- متن ۱۴۲۵ عنوان کتاب در ۳۳۹۶ جلد (مشمول بر ۴۹ رساله) از متون اصلی و پژوهشی تاریخی و علوم مرتبط به آن
- لغت نامه لسان العرب
- دسترسی به نقشه های تاریخی، تصاویر و شجره نامه های متعدد
- ارائه متون ارزشمند تاریخی قرن سوم تا قرن نهم هجری
- ۲۳ عنوان ترجمه فارسی از کتب مهم تاریخی به همراه متن اصلی آنها
- متن کامل قرآن کریم و ترجمه فارسی آن با امکان جستجو
- ارائه قابلیت های فنی و محتوایی کارآمد و متنوع در بخش های اصلی برنامه (کتابخانه، تاریخ نامه و نگارخانه)
- امکان مقایسه متون برنامه با یکدیگر
- ارائه دو محیط مستقل کاربری
- امکانات جدید پژوهشی با کارایی های گسترده و مفید
- استخراج مفاهیم تاریخی در ۱۰ گروه اصلی



نظام اقتصادی اسلام

(مبانی، اهداف، اصول راهبردی و اخلاق)

نویسنده: حجت الاسلام والمسلمین سید حسین میرمعزی

هدف این کتاب، تبیین مبانی و اصول راهبردی و آموزه‌های اخلاقی نظام اقتصادی اسلام و اثبات هماهنگی این امور با یکدیگر در جهت هدف‌های نظام اقتصادی اسلام یعنی عدالت، امنیت و بارور کردن استعداد‌های طبیعت است. در این کتاب تلاش شده است تفاوت‌ها و مزیت‌های نظام اقتصادی اسلام نسبت به نظام اقتصاد سرمایه داری بیان شود.

این کتاب از چهار بخش و هر بخش از چند فصل تشکیل شده است:

فصل مقدماتی: مفهومی‌ها و کلیات

بخش اول: مبانی بینشی نظام اقتصادی

فصل اول: معرفت‌شناسی

فصل دوم: خداشناسی (رابطه خداوند با جهان، طبیعت و انسان)

فصل سوم: جهان‌شناسی

فصل چهارم: انسان‌شناسی

فصل پنجم: جامعه‌شناسی در نگرش اسلامی

ضمیمه بخش اول: مبانی معرفت‌شناختی از دیدگاه اسلامی

بخش دوم: هدف‌های کلان نظام اقتصادی اسلام

فصل اول: مفهوم سعادت و هدف‌غایی نظام اقتصادی اسلام

فصل دوم: هدف‌های میانی نظام اقتصادی اسلام

فصل سوم: هدف‌های عملیاتی نظام اقتصادی اسلام

فصل چهارم: ارتباط هدف‌ها و مقایسه آن با هدف‌های نظام سرمایه‌داری

بخش سوم: اصول راهبردی

فصل اول: حاکمیت مصالح فرد و جامعه در حوزه اقتصاد

فصل دوم: آزادی‌ها و مسئولیت‌های اقتصادی مردم

فصل سوم: دولت در نظام اقتصادی اسلام

فصل چهارم: مالکیت مختلط

فصل پنجم: توزیع ثروت‌ها و درآمدها در نظام اقتصادی اسلام

فصل ششم: تحریم ربا (بهره)

فصل هفتم: رقابت و تعاون

بخش چهارم: اخلاق اقتصادی و کارکرد آن در نظام اقتصادی اسلام

فصل اول: مفهوم‌ها و کلیات

فصل دوم: اخلاق اقتصادی اسلام

فصل سوم: کارکرد اخلاق اقتصادی در نظام اقتصادی اسلام

فصل پایانی: مقایسه نتیجه‌ها