

شماره ۱

باییز و زمستان

۱۳۹۸

دو فصلنامه علمی تخصصی

اندیشه‌های فقهی

مرکز تخصصی زینب کبری (سلام الله علیها) تنکابن

- * تحلیل تفاوت پوشش مردان و زنان از دیدگاه قرآن و فتاوی فقیهان / غفار شاهدی
- * بررسی دلالت روایات بر عدم جواز قیمت‌گذاری حاکم در شرایط طبیعی بازار / محمدصادق فاضل
- * ادله وجوب خمس از دیدگاه فقه امامیه / سپیده عباسیان
- * حکم معامله برخلاف قیمت تعیین‌شده از سوی دولت / مریم سلیمی
- * بررسی ادله فقهی شرط عدالت قاضی از دیدگاه آیات و روایات / هاجر منصوری

اندیشه های فقهی، دو فصلنامه علمی تخصصی

صاحب امتیاز: مرکز تخصصی زینب کبری (سلام الله علیها)

نشانی: تنکابن، پایین تر از مصلی، مرکز تخصصی زینب کبری (سلام الله علیها)

شماره تماس: 011-54227361-54230561

پست الکترونیکی: zk.tonekabon@whc.ir

yazaynab90@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دو فصلنامه علمی تخصصی

اندیشه‌های فقهی

ویریه مقالات فقهی و اصولی

سال اول / شماره ۱ / پائیز و زمستان ۱۳۹۸



صاحب امتیاز: مرکز تخصصی زینب کبری (سلام اله علیها) تنکابن

مدیرمسئول: کبری طبری

سر دبیر: محمد صادق فاضل

مدیر اجرایی: ریحانه لطیفی

طراحان : الناز ترخان، معصومه صدوقیان

اعضاء هیئت تحریریه:

۱. حجت الاسلام عباس نیکزاد (استاد درس خارج مدرسه علمیه فیضیه مازندران)
۲. حجت الاسلام مجید حبیبیان نقیبی (عضو هیئت علمی دانشکده اقتصاد دانشگاه علامه طباطبائی)
۳. حجت الاسلام غفار شاهی (عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تنکابن)
۴. حجت الاسلام احمد محمودتبار درزی (استاد حوزه و دانشگاه)
۵. حجت الاسلام محمدصادق فاضل (معاون پژوهش مدرسه علمیه فیضیه مازندران)
۶. حجت الاسلام محمدجواد قائمی (استاد سطح عالی حوزه علمیه استان مازندران)

تذکرات

- ۱- فایل word و pdf مقاله به معاونت پژوهش مرکز تخصصی زینب کبری (سلام الله علیها) تحویل داده شود.
- ۲- حجم مقالات ارسالی حداقل در ۱۰ صفحه و حداکثر ۲۵ صفحه و با قلم نازنین ۱۴ باشد.
- ۳- مقاله ارسالی در هیچ یک از نشریات یا همایش های داخلی و خارجی انتشار نیافته یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
- ۴- مقاله ارسالی باید ساختار مقالات علمی داشته باشد. در بخش راهنمای تدوین مقاله، توضیحات کافی در این مورد داده شده است.
- ۵- رعایت شیوه نگارش و قواعد ویراستاری در مقالات ارسالی ضروری است.
- ۶- حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
- ۷- مسئولیت صحت و سقم مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده (نویسندگان) آن است.

راهنمای تنظیم مقالات

- به منظور سهولت ارزیابی، آماده سازی و چاپ مقالات در شماره های آینده، رعایت نکات ذیل لازم است:
- الف. عنوان مقاله:** ناظر به موضوع تحقیق، کوتاه و رسا، با فونت B Titr ۱۴ درشت و زیر عنوان ها با قلم ۱۴ نازنین درشت درج گردد.
- ب. مشخصات نویسنده:** ذکر نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان با فونت B Nazanin ۱۲ درشت و رتبه علمی، سمت یا مسئولیت

نویسنده(گان) و نام مؤسسه یا محل اشتغال نویسنده (گان)، نشانی پیام نگار (پست الکترونیکی) نویسنده مسئول در پاورقی با قلم ۱۰ آورده شود.

ج. چکیده: قریب ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه به زبان فارسی، به گونه‌ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل بیان مسئله، هدف، روش پژوهش و دستاوردهای بحث باشد.

د. کلیدواژه: بین ۵ تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازد.

ه. مقدمه: در آن به تشریح مسئله، اهمیت و ضرورت، هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن، روش تحقیق و فهرست توصیفی مقاله به صورت واضح اشاره می‌شود.

و. در هر مقاله، فاصله خطوط ۱، حاشیه از دو طرف صفحه ۲ و از بالا و پایین ۳ سانتی‌متر باشد.

ی. بدنه اصلی مقاله

۱. بدنه مقاله پاراگراف‌بندی شده باشد، به گونه‌ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.

۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار گیرد.

۳. هر دسته از عناوین ذیل عنوان کلی‌تر قرار گیرند، به‌نوعی که مجموعه مقاله از یک شاکله منسجم برخوردار بوده و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت شده باشد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب در گیومه («») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل‌شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل‌قول مستقیم یا غیرمستقیم مرجع موردنظر بدین صورت ذکر می‌شود:

(نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه). در صورتی که نام خانوادگی مؤلف مشترک است باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود به این صورت به آن دو اشاره می‌گردد: (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره جلد و صفحه؛ نام خانوادگی، سال انتشار، شماره جلد و صفحه).

ز. نتیجه: حدود ۲۰۰ تا ۳۰۰ کلمه حاوی جمع‌بندی و خلاصه‌گیری از مهم‌ترین مسائلی است که نویسندگان آن‌ها را در مقاله‌اش به‌طور مستند شرح و بسط داده است.

ح. فهرست منابع: کتاب‌هایی که نویسندگان در مقاله‌اش به آن‌ها استناد نموده و یا از آن‌ها مطلب نقل کرده است. فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه بر اساس حروف الفبا (نام خانوادگی) تنظیم گردد.

تنظیم فهرست منابع

الف) کتاب: عنوان کتاب باید ایتالیک باشد:

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). *عنوان کتاب*، جلد، نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشارات، شماره چاپ. اگر نویسنده کتاب شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود:

نام نویسنده (شرکتی). (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

مقاله در نشریه: عنوان نشریه باید ایتالیک باشد:

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله، *عنوان مجله*، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره ابتدای مقاله - شماره انتهای مقاله.

ب) مقاله درج شده در مجموعه مقالات: نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعه مقالات، شماره ابتدای مقاله - شماره انتهای مقاله.

ج) پایان نامه یا رساله:

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). عنوان رساله. رشته و رتبه دانشگاه.

د) کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت:

عنوان کتاب (نوبت چاپ). (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی

و) منابع اینترنتی:

نام خانوادگی نویسنده متن. سال درج متن در سایت. عنوان متن. نام سایت یا صفحه اینترنتی، تاریخ مشاهده متن در سایت.

و آیات قرآن با ذکر نام سوره و شماره آیه به عنوان مثال (یونس: ۳۰)

عدم تعیین برخی مشخصات: در مورد کتاب‌هایی که مشخصات آن‌ها در کتاب ذکر نشده، از الفاظ «بی‌جا» بدون محل نشر، «بی‌نا» بدون ناشر و «بی‌تا» بدون تاریخ استفاده شود.

فهرست مطالب

موضوع	صفحه
تحلیل تفاوت پوشش مردان و زنان از دیدگاه قرآن و فتاوی فقیهان (غفار شاهی).....	۱
بررسی دلالت روایات بر عدم جواز قیمت گذاری حاکم در شرایط طبیعی بازار (محمدصادق فاضل).....	۲۷
ادله وجوب خمس از دیدگاه فقه امامیه (سپیده عباسیان).....	۴۳
حکم معامله برخلاف قیمت تعیین شده از سوی دولت (مریم سلیمی).....	۵۹
بررسی ادله فقهی شرط عدالت قاضی از دیدگاه آیات و روایات (هاجر منصوری).....	۷۵

تحلیل تفاوت پوشش مردان و زنان از دیدگاه قرآن و فتاوی فقیهان

غفار شاهی^۱

چکیده:

مقاله حاضر درصدد آن است تا با مقایسه پوشش زن و مرد، حدود شرعی پوشش زنان و مردان و تعیین تفاوت‌های آن‌ها را با توجه به آیات قرآنی و فتاوی فقیهان مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. روش تحقیق در این مقاله، با عنایت به اینکه پژوهش حاضر در حوزه علوم انسانی صورت می‌پذیرد به اعتبار ماهیت روش، توصیفی و تحلیلی است؛ و جمع‌آوری اطلاعات نیز به روش کتابخانه‌ای با بهره‌گیری از مواد متنوع کتابخانه‌ای اعم از کتاب‌ها و نشریات الکترونیکی و چاپی صورت پذیرفته است. برای نیل به مقصود مقاله، ابتدا تعریفی از حجاب با توجه به خاستگاه آن و نیز فلسفه تفاوت حجاب زنان و مردان ارائه شد. سپس پیرامون حجاب زن از دیدگاه قرآن با استناد به آیات قرآنی و روایات معصومین و نیز گفتار مفسران بحث و بررسی به عمل آمد و پس از آن به تحلیل فتاوی فقیهان پیرامون حجاب مردان و مقایسه آن

^۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تنکابن و مدرس حوزه علمیه خواهران، تلفن: ۰۹۱۱۳۹۵۸۸۰۷

باحجاب زنان پرداخته شد.

واژه‌های کلیدی: تحلیل، تفاوت، پوشش مردان، پوشش زنان، قرآن، فتاوی فقیهان

مقدمه:

پوشش اسلامی به معنای پوشاندن بدن در برابر جنس مخالف است که شامل زن و مرد هر دو می‌شود اما در مورد زن به معنای پوشاندن بدن در معاشرت با مردان و عدم جلوه‌گری و خودنمایی است که نص صریح قرآن و روایات بر آن گواهی می‌دهد و هیچ مسلمانی نمی‌تواند در آن تردید کند به همین جهت فقهای شیعه و سنی بر آن فتوا داده و بر آن اجماع نموده‌اند. حجاب در مورد مردان نیز به معنای پوشاندن بدن در برابر زنان نامحرم با شرایط خاص به استثنای وجه و کفین و مقداری که به‌طور معتاد مردان نمی‌پوشانند است؛ اما اینکه حد دقیق و شرعی پوشش زنان و مردان چه میزان است و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی بین حجاب آنان وجود دارد؟ مسئله اصلی تحقیق حاضر است لذا سؤال اصلی مقاله این است که تفاوت‌های پوشش در مردان و زنان چگونه است؟

علت انتخاب مسئله این است که متأسفانه روزبه‌روز شاهد گسترش فرهنگ مادی غرب و کم توجهی مسلمانان به پوشش اسلامی که مورد تأکید قرآن است هستیم که آثار مخرب آن نیز قابل مشاهده است لذا تبیین حدود شرعی پوشش زنان و مردان و تعیین تفاوت‌های آن‌ها به عنوان یکی از راه‌های برون‌رفت از وضعیت موجود ضروری به نظر می‌رسد و مقاله حاضر در همین راستا تدوین شده است.

پیشینه تاریخی این بحث طولانی است و به صدر اسلام بازمی‌گردد و در





آیات و روایات نیز مکرر به آن اشاره گردیده و کتاب‌های زیادی نیز توسط اندیشمندان قدیم و جدید پیرامون آن نگاشته شده است و اخیراً نیز به برکت انقلاب اسلامی که انفجار معنویت در جهان معنویت گریز بود فعالیت‌های گسترده‌ای در این زمینه دنبال شده و می‌شود اما آنچه که کمتر در این نوشته‌ها مورد توجه قرار گرفته حجاب مردان است. لذا در این مقاله سعی شده است تا با تحلیل نظرات فقهای اسلامی به حجاب مردان به صورت عمیق‌تری در مقایسه با حجاب زنان پرداخته شود.

فرضیه تحقیق این است که اولاً: بین حجاب زن و مرد تفاوت‌هایی وجود دارد که در منابع اسلامی قابل استنباط است. ثانیاً: تفاوت‌های حجاب زن و مرد ریشه در نوع آفرینش و خلقت آنان دارد. روش تحقیق در این مقاله به اعتبار روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و به اعتبار ماهیت روش، توصیفی و تحلیلی است.

طرح بحث

لباس، وسیله‌ای برای پوشش و عفت ظاهری و باطنی است؛ و لباس پوشیدن به عنوان نیاز فطری انسان سابقه‌ای به اندازه حیات انسان دارد و تمام افراد به‌نوعی آن را تجربه می‌کنند زیرا پوشش به نیازهای انسان در جلوگیری از سرما و گرما، وقار و حفظ عفت و شرم پاسخ می‌دهد.

بر اساس شواهد قرآنی حضرت آدم و حوا که اولین مخلوق انسانی هستند حجاب داشته‌اند. (اعراف: ۲۶ و ۲۷) (طه: ۱۲۰ و ۱۲۱) و بلقیس، ملکه سبا با اینکه مشرک بود حجاب داشت (نمل: ۴۴). ضمن اینکه حیا و شرم امری فطری است و حجاب تأمین‌کننده این نیاز فطری انسان است؛ بنابراین حجاب در اسلام از یک مسئله کلی و اساسی ریشه گرفته که مختص به زن یا مرد





به‌تنهایی نیست. هرچند نوع پوشش زنان با مردان متفاوت است لیکن مردان نیز باید حدودمرز پوشش مناسب برای یک مرد مسلمان را رعایت نمایند. احکام تشریعی اسلام، متناسب با ویژگی‌های تکوینی و به منظور تأمین مصالح و دفع مفاسدی است که افراد را تهدید می‌کند؛ و مقایسه حجاب زن و مرد باید در همین راستا صورت پذیرد. در این مقایسه به دو نکته باید توجه نمود:

نکته اول در تفاوت پوشش زن و مرد این است که تحقیقات و تجربه‌های علمی نشان می‌دهد آن اندازه که مرد از نگاه کردن به تن و اندام زن تحریک می‌شود، زن از مشاهده‌ی مرد تحریک نمی‌شود. در روان‌شناسی جنسی نیز ثابت شده است که تمامی سطح بدن زن برای مرد محرک است، اما در مرد چنین نیست (حداد عادل، ۱۳۷۶، ص ۶۴). بر مطالب فوق قدرت شگرف غریزه جنسی میان غرایز را نیز باید افزود (ویل دورانت، ۱۳۷۳، ص ۹۵).

نکته‌ی دیگری که تبیین‌کننده‌ی تفاوت حکم حجاب و پوشش زن و مرد از نظر اسلام است، تفاوت تکوینی و فطری آن‌ها از نظر مقدار حیا و شرم است. در روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) تصریح شده است: «حیا و شرم ده قسمت است، که نه قسمت آن در زنان و یک قسمت آن در مردان است...» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۵۵).

آثار و شواهد تاریخ گذشته و حال پوشش زن و مرد نیز حاکی از این است که معمولاً پوشش زنان بیش‌تر از مردان بوده است؛ بنابراین، یکی از علل دیگر پوشش بیش‌تر زنان نسبت به مردان، زیادی حجب و حیا آنان نسبت به مردان است که در روایت به آن تصریح شده و تجربه و واقعیت خارجی نیز مؤید آن است.



شهید مطهری در زمینه وجوب پوشش زنان می‌نویسد: «اما علت این‌که در اسلام دستور پوشش، اختصاص به زنان یافته، این است که میل به خود نمایی و خودآرایی مخصوص زنان است. ... بنابراین انحراف تبرّج و برهنگی، از انحراف‌های مخصوص زنان است و دستور پوشش هم برای آنان مقرر گردیده است» (هاشمی کاوندی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳).

البته این بدان معنا نیست که مردان با هر وضعیتی و با هر نوع پوششی می‌توانند درون جامعه ظاهر شوند، بلکه در اسلام برای مردان نیز پوشش در حد معقول قرار داده شده و مردان آزادی بی حد و حصر در پوشش ندارند. آنان مجاز نیستند با هر پوششی در جامعه حضور پیدا نمایند، پیراهن‌های کوتاه و چسبان و بدن‌نما، شلوار و شلوارک‌های پاره، ابروهای برداشته و صورت‌های آرایش شده، همچنین پوشیدن لباس‌هایی که منقش به نشان‌ها و علائم مبتذل و شیطان‌پرستی، آرایش‌های غیرمعارف، دستبند و گردنبندهای گروه‌های غربی که تبلیغاتی برای این گروه‌ها و باعث ترویج شیطان‌پرستی می‌شوند و موهای فشن و مغایر با شرع و سنن ایرانی اسلامی شایسته پوشش مردان نیست؛ بنابراین تبیین حدود حجاب برای زنان و مردان ضروری به نظر می‌رسد که در ادامه بدان می‌پردازیم:

الف. حجاب زنان

حجاب در لغت به معنای پرده، حاجب و مانع، پوشیدن و پنهان کردن و منع از وصول آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۱۹).

اما معنای اصطلاحی حجاب برای زنان، پوشاندن همراه با حفظ کردن است از این رو قرآن با بیان لطیفی در این باره می‌فرماید: (... و یحفظن فروجهن..) (نور: ۳۱)؛ به زنان با ایمان بگو: دامن‌هایشان را حفظ کنند. استفاده از واژه «یحفظن» به جای «یسترن» برای آن است که بفهماند هدف، حفظ



کردن است نه پوشاندن صرف، چرا که می‌توان خود را پوشاند اما از نگاه و خطر حفظ نکرد؛ مانند پوشیدن لباس تنگ و چسبان، لباس بدن‌نما، لباس رنگین با رنگ‌های زننده؛ بنابراین حجاب زنان در اصطلاح معنای عامی دارد که علاوه بر پوشش ظاهری یا پوشاندن زن، به معنای پنهان کردن زن از دید مرد بیگانه است؛ پوششی که دارای دو بعد ایجابی و سلبی است: بعد ایجابی آن، وجوب پوشش بدن و بعد سلبی آن، حرام بودن خودنمایی در برابر نامحرمان است و این دو بعد باید در کنار یکدیگر باشد تا حجاب اسلامی محقق شود.^۱ از آیاتی چون: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا) (احزاب: ۳۲) و (وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (نور: ۳۱) استفاده می‌شود که پرهیز از نرمش در سخن گفتن، که باعث طمع نامحرم شود، و متانت در راه رفتن و استفاده نکردن از کفش‌هایی که باعث جلب توجه نامحرم گردد، بخشی از حجاب زن را تشکیل می‌دهد که همان بعد سلبی حجاب است؛ به عبارت دیگر از این آیات استفاده می‌شود که نوع دیگر حجاب و پوشش قرآنی، حجاب رفتاری زنان در مقابل نامحرم است؛ یعنی همان پوشش و حریم قائل شدن در معاشرت زنان با مردان نامحرم در انحای مختلف رفتار، مثل نحوه‌ی پوشش، نگاه، حرف زدن و راه رفتن است؛ به عبارت دیگر حجاب و پوشش زن نیز به منزله‌ی یک حاجب و مانع در مقابل افراد نامحرم است که قصد نفوذ و تصرف در حریم ناموس دیگران را

۱. حکم حجاب در اسلام، حدود سال‌های چهارم و پنجم تشریع شده است، زیرا آیات حجاب در دو سوره نور و احزاب آمده و سوره احزاب از نظر ترتیب نزول، پیش از سوره نور و بعد از سوره آل عمران قرار دارد و از آن جایی که سوره آل عمران در بین سال‌های دوم و سوم نازل گردیده است می‌توان حدس زد که سوره احزاب در سال‌های چهارم و پنجم نازل، و آیه حجاب در این سال‌ها تشریع شده است.



دارند. همین مفهوم منع و امتناع در ریشه‌ی لغوی عفت نیز وجود دارد؛ بین پوشش ظاهری و عفت باطنی، رابطه‌ی علامت و صاحب علامت هست؛ به این معنا که مقدار حجاب ظاهری، نشانه‌ای از مرحله‌ی خاصی از عفت باطنی صاحب حجاب است. البته این مطلب به این معنا نیست که هر زنی که حجاب و پوشش ظاهری داشت، لزوماً از همه‌ی مراتب عفت و پاکدامنی نیز برخوردار است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

حجاب، به این معنا حق الهی است که باید شناخته و رعایت شود. یکی از محققین در این باره می‌نویسد: «حرمت زن و حیثیت زن به عنوان حق الله مطرح است ... از این که قرآن کریم می‌گوید هر گروهی اگر راضی هم باشند، شما حد الهی را در برابر آلودگی اجرا کنید، معلوم می‌شود عصمت زن حق الله است و به هیچ‌کسی ارتباط ندارد... زن به عنوان امین حق الله از نظر قرآن مطرح است، یعنی این مقام را و این حرمت و حیثیت را خدای سبحان، که حق خود اوست به زن داده و فرمود: این حق مرا تو به عنوان امانت حفظ کن.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۰).

حجاب زن در قرآن و فتاوی فقیهان

خداوند در آیات متعدد قرآن^۱ اشتیاق درونی زنان به حجاب را با تشریع قانون حجاب مستحکم ساخت تا گوهر هستی زن در صدف پوشش حفظ شود و جامعه از فرو افتادن در گرداب فساد نجات یابد. در ادامه بحث، به دو مورد از مهم‌ترین آیات مربوط به حجاب زنان اشاره می‌نماییم:



^۱. مانند: سوره نور، آیات ۳۰، ۳۱، ۳۳ و ۶۰ و سوره احزاب، آیات ۳۵، ۵۳، ۵۵ و ۵۹.

آیه اول

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ... وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ «به زنان با ایمان بگو: چشم‌های خود را (از نگاه هوس آلود) فروگیرند، و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را جز آن مقدار که طبیعتاً ظاهر است آشکار نسازند و (اطراف) روسری‌های خویش را به گریبان‌ها اندازند تا سر و گردن و سینه و گوش‌ها پوشیده باشد؛ و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان ... و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانشان دانسته شود (و صدای خلخال که بر پا دارند به گوش رسد) و همگی به‌سوی خدا بازگردید ای مؤمنان تا رستگار شوید» (نور: ۳۱). در این آیه شریفه به دو شکل برای وجوب حجاب استدلال شده است:

شکل اول: پوشش زینت زن

در تفسیر مجمع‌البیان چنین آمده است: زنان مدینه اطراف روسری‌های خود را به پشت سر می‌انداختند بنابراین سینه و گردن و گوش‌های آنان آشکار می‌شد؛ و بر اساس این آیه، موظف شدند اطراف روسری خود را به گریبان‌ها بیندازند تا این مواضع نیز پوشیده باشد (طبرسی، ج ۴، ص ۲۱۷). از دیدگاه فقها مراد از زینت، هر چیزی است که عرفاً زینت محسوب گردد و مردم به آن زینت بگویند (معصومی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴).

سؤال: خانمی هستم که حلقه ازدواج خود را (که بسیار ساده هم هست) نه برای زینت بلکه برای یادگاری و وفاداری به شوهر به دستم کرده‌ام آیا پوشیدن آن از نامحرم واجب است؟



جواب: به دست کردن هرگونه حلقه‌ای زینت محسوب می‌شود و پوشیدن آن از نامحرم واجب است.

آیت‌الله بهجت: اگر مهیج و محرک باشد باید بپوشاند و در غیر این صورت احتیاط است.

آیت‌الله تبریزی: پوشانیدن انگشتری که به‌طور متعارف زنان به دست می‌کنند از نامحرم واجب نیست.

آیت‌الله خامنه‌ای: اگر عرفاً زینت محسوب می‌شود باید از نگاه نامحرم پوشیده باشد؛ اما چنانچه از آن‌هایی است که چشم‌گیر نیست و صدق زینت نمی‌کند اشکال ندارد.

آیت‌الله سیستانی: انگشتر و حلقه در دست داشتن در مقابل نامحرم چنانچه به هدف خودنمایی در مقابل نامحرم نباشد و نیز تحریک‌کننده نباشد و از واقع شدن در حرام نیز ایمن باشد، اشکالی ندارد.

آیت‌الله فاضل: در صورتی که عرفاً زینت محسوب شود پوشش آن لازم است. آیت‌الله مکارم: اشکالی ندارد (معصومی، ۱۳۸۹، سؤال شماره ۱۳۴).

در مجموع می‌توان گفت: با توجه به معنای واژه «زینت» که در لغت به معنی چیزی است که موجب آراستگی نیکویی درهرچیزی است، خواه عرضی باشد یا ذاتی استفاده می‌شود که می‌توانیم زینت‌ها را چنین تقسیم‌بندی کنیم: زینت طبیعی (مانند موی سر)، زینت مصنوعی (مانند رنگ، آرایش صورت، لباس خاص، برخی روسری‌ها که رنگ و نقش جالب‌توجه و تحریک‌کننده دارد و زیورآلات مانند النگو و گردنبند)؛ بنابراین با توجه به مفهوم و مصادیق زینت، معنای آیه «ولایبدین زینتهن الا ما ظهر منها» یعنی نباید زنان زینت‌های خود را آشکار نمایند جز آن مقدار که طبیعتاً ظاهر است، چنین می‌شود که خداوند اجازه نداده است زینت زن یعنی موی سر، آرایش صورت، لباس مهیج و زیورآلات او برای نامحرم آشکار باشد؛ اما در ادامه‌ی



آیه می‌فرماید «آلّا ما ظهر منها» جز آن مقدار که طبیعتاً ظاهر است؛ که این استثناء با توجه به نکاتی که در روایات و نیز تفاسیر بعضی از عالمان دینی آمده است چنین می‌شود: از زینت‌های طبیعی شامل گردی صورت «مقداری که در وضو شسته می‌شود» و دست‌ها از مچ تا سرانگشتان می‌شود و از زینت‌های مصنوعی نیز چیزهایی نظیر حلقه ازدواج که به قصد جلب توجه نامحرمان نباشد از قاعده‌ی پوشیدگی مستثنی می‌شود پس غیر از این قسمت‌ها بقیه بدن و زینت‌ها را باید از نامحرمان پوشاند.

به عبارت دیگر همه مفسران و علما اتفاق نظر دارند که طبق این آیه، زنان باید بدن و موی خود را از نامحرم بپوشانند. تنها بحث و گفتگو در این است که منظور از استثنای در آیه (الا ما ظهر منها) چیست؟ بعضی می‌گویند: منظور صورت و دست‌ها تا مچ است. بعضی می‌گویند: منظور انگشت و انگو و خلخال و یا سرمه و انگشت می‌باشد. بعضی هم می‌گویند: منظور لباس روئین زن و آنچه قهراً پیدا است می‌باشد: برای هریک از این دیدگاه‌ها بحث‌های دامنه‌داری مطرح شده است که جای آن در فقه اسلامی است. ولی همه این دیدگاه‌ها در اصل حجاب و پوشش بدن و موی زن طبق آیه فوق اتفاق نظر دارند.

از روایات متعدد استفاده می‌شود که مراد از زینت آشکار، صورت و دو کف دست تا مچ است. به عنوان نمونه، کتاب قرب الاسناد حمیری از علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر (علیه‌السلام) نقل می‌کند که به امام موسی بن جعفر عرضه داشتیم: برای مرد چه مقدار جایز است که به زن غیر محرم نگاه کند؟ فرمود: صورت و کف دست و محل سوار (دست بند) (حمیری، ص ۱۰۲). بنابراین موی سر زنان، جزء زینت آشکار نیست و از زینت پنهان محسوب می‌شود و باید پوشیده شود. «فضیل بن یسار می‌گوید از امام صادق (علیه‌السلام) پرسیدم که آیا ساعده‌های زن از قسمت هائی



است که باید از غیر محارم بپوشاند؟ فرمود: بلی و آنچه زیر روسری قرار می‌گیرد باید پوشیده شود همچنین از محل دستبند به بالا باید پوشیده شود» (کلینی، جلد ۵، ص ۱۰۵). در روایتی نیز از عبدالله بن عباس، مفسر و شاگرد سرشناس امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) آمده است: «زن (باید) مو و سینه و دور گردن و زیر گلوی خود را بپوشاند.» (طبرسی، ج ۷، ذیل آیه مذکور). فتاویٰ فقها نیز مؤید همین مطلب است: (معصومی، ۱۳۸۹، سؤال شماره ۱۰۹، ص ۱۰۹).

امام خمینی (ره): «واجب است تمام بدن زن به جز قرص صورت و دست‌ها تا مچ از نامحرم پوشیده شود.» (همان).
آیت‌الله صافی گلپایگانی: «بنابر احتیاط پوشاندن صورت و دست‌ها تا مچ بر بانوان واجب است.»

آیت‌الله تبریزی (ره): زن باید خود را در غیر وجه و کفّین (قرص صورت و دست‌ها تا مچ) از نامحرم بپوشاند و نیز باید زینت خود را بپوشاند و لباسی که زینت حساب می‌شود باید آن را هم بپوشاند و با چادر بهتر می‌تواند بدن و زینت را بپوشاند و چادر سیاه مثل عبای سیاه کراهت ندارد.

آیت‌الله نوری همدانی: «زن در غیر حال نماز، هنگامی که در معرض دید نامحرم قرار گیرد لازم است تمام بدنش را بپوشاند به جز دو مورد: یکی دست‌ها تا مچ و یکی هم صورت به اندازه‌ای که در وضو شستن آن واجب است.» (همان)

از مجموع مباحث مطرح شده استفاده می‌شود که زن باید بدن و زیورآلات و آرایش خود و هر آنچه را نزد عرف زینت محسوب می‌شود، در برابر نامحرم بپوشاند و تنها دست و صورت از آن استثناء شده است. گرچه پوشش صورت و دست‌ها تا مچ، بر زن واجب نیست، ولی مرد نباید از روی



شهوت به آن نگاه کند، همان گونه که پوشش کامل بر مرد واجب نیست نگاه زن به بدن او حرام است.

شکل دوم: پوشیدگی سرو گردن

«خُمَر» جمع خِمار به معنای روسری و سرپوش است و «جیوب» از واژه «جَبِی» به معنای قلب و سینه و گریبان است (قریشی، ۱۳۷۶، ج ۲-۱، ص ۹۱). در تفسیر مجمع البیان آمده است: «زنان مدینه اطراف روسری‌های خود را به پشت سر می‌انداختند بنابراین سینه و گردن و گوش‌های آنان آشکار می‌شد؛ و بر طبق این آیه، موظف شدند اطراف روسری خود را به گریبان‌ها بیندازند تا این مواضع نیز پوشیده باشد.» (طبرسی، ج ۴، ص ۲۱۷).

از آیه ۳۱ سوره نور استفاده می‌شود: علاوه بر اینکه حجاب و پوشیدن زینت زن واجب است زیرا صیغه امر، دلالت بر وجوب دارد، هر کاری که زینت زن را آشکار یا دیگران را از آن آگاه سازد ممنوع است؛ مانند پوشیدن هرگونه کفش و لباسی که هنگام راه رفتن سبب آشکار شدن زینت زن شود. (لیعلم ما یخفین من زینتهن) حتی زن مسلمان حق ندارد زینت خود را به زنان کفار نشان دهد زیرا ممکن است آن‌ها نزد شوهرانشان یا مردان بیگانه، آنچه را از زن مسلمان دیده‌اند توصیف کنند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۶، ذیل آیه ۳۱ نور).

آیه دوم

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ...؛ شما همسران پیامبر در خانه‌های خود بمانید (قرار داشته باشید) و هم چون



جاهلیت نخستین در میان جمعیت ظاهر نشوید و اندام و وسایل زینت خود را در معرض تماشای دیگران قرار ندهید... (احزاب: ۳۳)

«تبرج» به معنای «ظاهر شدن در برابر مردم» (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۴۸۳). یا به معنای «آشکار ساختن زینت در برابر مردم» است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۰، ج ۱۷، ص ۳۱۳). در کاربردهای قرآنی، واژه تبرج به معنای خودنمایی به کار رفته است. تبرج از مادهٔ بُرَج گرفته شده و به این معناست که زن، زیبایی‌های خود اعم از اندام و زیور را برای مردان آشکار سازد.

مراد از «جاهلیت اولی» در مقابل جاهلیت عصر ماست که جاهلیت مقارن عصر پیامبر است که در آن زمان، زنان حجاب درستی نداشتند و «زنان دنبالهٔ روسری‌های خود را پشت سر می‌انداختند به طوری که گلو و قسمتی از سینه و گردن‌بند و گوشواره‌های آن‌ها نمایان بود و به این ترتیب، قرآن همسران پیامبر را از این‌گونه اعمال باز می‌دارد» (همان، ج ۱۷، ص ۳۱۳).

از آیه ۳۳ سوره احزاب استفاده می‌شود: جایگاه زن یا در خانه است یا در بیرون خانه اما بدون خودنمایی (تبرج)، تا جو عمومی عفاف در جامعه حفظ شده و فرصت مانور را از هوسبازان بگیرد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۶، ذیل آیه ۳۱ نور).

از مجموع آیات و احادیثی که در مورد حجاب وارد شده است می‌توان چنین استنباط نمود که حدود حجاب اسلامی برای بانوان از نظر شرع اسلام اینگونه است که زن باید بدن و موی خود را از مرد نامحرم بپوشاند ولی پوشاندن صورت و دست‌ها از مچ به پایین واجب نیست. گرچه حجاب منحصر در چادر و حتی مانتو نیست، بلکه هر لباسی که غیر از وجه و کفین (دست‌ها تا مچ) را بپوشاند و موجب تحریک و جلب توجه نامحرم نگردد کافی است ولی باید توجه داشت که همان‌طور که بقیه واجبات دارای مراتب مختلفی

می‌باشند حجاب نیز دارای مراتب خوب، متوسط و خوب‌تر است و چادر حجاب برتر بانوان محسوب می‌گردد و حکمت‌های حجاب در چادر بیشتر یافت می‌شود؛ بنابراین پوشیدن لباس‌های تنگ و چسبان و همچنین لباس‌های زینتی اشکال دارد.

ب. حجاب مردان

انسان‌ها ذاتاً عقیف‌اند و همین فطرت باعث شخصیت و کرامت آن‌هاست و حجاب برای صیانت از این عفت و حیای فطری است، لذا لباس پوشیدن سابقه‌ای به اندازه حیات انسان دارد؛ اما اسلام به خاطر تفاوت در آفرینش فیزیکی زن و مرد با واقع‌نگری کامل حجاب را برای زنان و مردان متفاوت تعریف نموده از یک‌سو حجاب زنان را بیش از مردان در نظر گرفته و از سوی دیگر نگاه مردان به بدن زنان را به مقدار زیاده‌تری ممنوع کرده است؛ اما به این معنا نیست که حجاب اختصاص به زنان داشته و مردان مستثنی باشند. بلکه مردان نیز باید بدن خود را در برابر زنان بپوشانند و در ادامه این مقاله به مقدار حجاب مردان می‌پردازیم:

فتوای فقها این است که همانگونه که نگاه مرد به بدن زن حرام است مگر قرص صورت و دست‌ها تا مچ (وجه و کفین)، «نگاه کردن زن‌ها به بدن مرد نامحرم به استثنای وجه و کفین و مقداری که به‌طور معتاد مردان نمی‌پوشانند (مانند سر و صورت و موهای آن - گردن و مقداری از سینه - دست‌ها تا آرنج - پاها و ساق پاها) نیز حرام است (حتی بدون قصد لذت و ریه)». (معصومی، ۱۳۸۹، سؤال شماره ۴۲، ص ۶۸).



بنابراین خانم‌ها نمی‌توانند برای تماشای مسابقات ورزشی که آقایان در آنجا پوشش کافی ندارند مانند شنا، کشتی، وزنه‌برداری، فوتبال و ... به اماکن ورزشی بروند.

تحلیل فتاوی فقیهان پیرامون حجاب مردان

مسئله اصلی در تحلیل فتاوی فقیهان پیرامون حجاب مردان این است که آیا بین عدم جواز نگاه به بدن مرد نامحرم و وجوب پوشش مرد ملازمه است یا خیر؟ به عبارت دیگر اگر بر خانم‌ها واجب است به بدن مردان نگاه نکنند آیا بر مردان هم واجب است که خود را بپوشانند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت: در نگاه اول و بدون ملاحظه قصد و علم مرد، ملازمه‌ای در کار نیست لذا فتاوی فقها درباره پوشش مردان این است که: «مردان باید عورتین خود را از نامحرم بپوشانند و پوشیدن بقیه بدن از آن‌ها واجب نیست.» (همان) این فتوا در صورتی است که قصد به حرام انداختن دیگران یا علم به حرام افتادن دیگران وجود نداشته باشد؛ اما باملاحظه قصد و علم مرد، مسئله متفاوت می‌شود که به تبیین آن می‌پردازیم:

در صورت قصد

منظور از قصد این است که انگیزه مرد از نپوشاندن مقداری از بدن که نگاه کردن زن به آن حرام است این باشد که زن به او نگاه کند و در نتیجه به حرام بیفتد. اگر مردی چنین قصدی داشته باشد پوشاندن تمام بدن به استثنای موضعی که پوشاندن آن واجب نیست بر او لازم می‌شود لذا فقیهان گفته‌اند: «باز گذاشتن هر جای بدن به قصد به حرام انداختن نامحرم حرام است.» (معصومی، ۱۳۸۹، سؤال شماره ۱۰۴، ص ۱۰۴).

بنابراین اگر مردی، بازو یا سینه و یا بدن خود را به قصد آنکه نامحرمی به او نگاه بکند باز بگذارد و یا پیراهن نازک بدن نما بپوشد به قصد آنکه نامحرم به بدن او نگاه کند حرام است و باید از آن اجتناب کند. این مسئله مورد اتفاق همه فقهاست.

در صورت علم

منظور از علم این است که انگیزه مرد از نپوشاندن مقداری از بدن که نگاه کردن زن به آن حرام است این نیست که زن به او نگاه کند و به حرام بیفتد و چنین قصدی ندارد اما علم دارد که دیگران به او نگاه می کنند و به حرام می افتند در این صورت درباره حکم آن بین فقیهان اختلاف نظر وجود دارد:

از دیدگاه برخی از فقیهان، پوشاندن تمام بدن به استثنای مواضعی که پوشاندن آن واجب نیست لازم و واجب است. آیه الله خامنه ای در این باره می گوید: اگر مرد بداند نامحرم به بدن او نگاه می کند، بنا بر احتیاط واجب باید بدن خود را به استثناء سر، گردن و دستان بپوشاند.

آیت الله گلپایگانی نیز می گوید: احتیاط (واجب) این است که مرد مواضعی را که معمولاً پوشیدن آن در بین مردان متعارف است در صورتی که بداند زن اجنبیه به او نگاه می کند بپوشاند (معصومی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵). سؤال: آیا مردان می توانند درحالی که می دانند نامحرم به آن ها نگاه می کند مقدار بیشتری از بدن خود را که به طور معتاد مردان می پوشانند برهنه کنند مثلاً با زیرپوش در منزل باشند درحالی که می دانند نامحرم به آن ها نگاه می کند و یا برای شستن فرش یا ماشین و یا... پاهای خود را بالا بزنند و یا در مقابل نامحرم شنا کنند.



جواب: آیه الله بهجت: اگر مستلزم حرامی باشد، این کار جایز نیست و اگر مستلزم حرام نباشد بنا بر احتیاط واجب مرد باید بدن خود را از نامحرم بپوشاند.

آیت الله خامنه‌ای: اگر مستلزم مفسده باشد و یا شهوات‌انگیز باشد این کار جایز نیست.

آیت الله گلپایگانی: اگر به قصد به حرام انداختن نامحرم باشد حرام است و اگر نه بنا بر احتیاط واجب باید مقدار معتاد را بپوشاند.

آیت الله مکارم: در این صورت نیز احتیاط واجب ترک است (همان، ص ۱۰۵ و ۱۰۶).

در نتیجه، مرد باید بالاتر از میچ و سینه و پاهای خود و موضعی را که معمولاً مردان می‌پوشانند از نامحرمی که ناظر آن‌هاست بپوشاند و پوشیدن مواضع دیگر مثل سر، صورت، دست و ... لازم نیست؛ اما از دیدگاه برخی دیگر از فقیهان، پوشاندن تمام بدن به استثنای موضعی که پوشاندن آن واجب نمی‌باشد لازم و واجب نیست. (بلکه این کار مستحب است).

مسئله: مردان بنا بر احتیاط مستحب باید موضعی را که به‌طور معتاد مردان می‌پوشند را از نامحرم بپوشانند خصوصاً اگر بدانند نامحرمی به قصد لذت و یا ریبه به آن‌ها نگاه می‌کند (امام، فاضل و ...) (همان، ص ۱۰۳).

بنابراین در این مسئله که آیا نپوشاندن بدن مرد با علم به حرام افتادن دیگری (نه به قصد به حرام انداختن دیگری) حرام است یا خیر؟ و آیا ملازمه‌ای بین این دو هست یا نه؟ دو دیدگاه در میان فقیهان وجود دارد:

دیدگاه اول: بین نپوشاندن بدن مرد و علم به حرام افتادن دیگری ملازمه‌ای وجود ندارد و ملازمه تنها در صورت قصد داشتن است. (مانند حضرت امام، آیه الله اراکی، فاضل و ...)



طبق این دیدگاه، عدم پوشش کامل مرد زمانی حرام است که قصد داشته باشد تا دیگران به او نگاه کنند و در نتیجه به حرام بیفتند؛ اما اگر چنین قصدی نداشته باشد هر چند بداند که اگر خود را نپوشاند دیگران چشمشان به او می‌افتد و مرتکب نگاه حرام می‌شوند در این صورت نپوشاندن بدن، حرام نیست؛ زیرا معیار حرمت، قصد داشتن است نه علم داشتن یعنی تنها بین نپوشاندن بدن مرد و قصد به حرام انداختن دیگری ملازمه وجود دارد نه بین نپوشاندن بدن و علم به حرام افتادن دیگری. در نتیجه اگر مردی بازو یا سینه و یا بدن خود را به قصد آن که نامحرمی به او نگاه بکند باز بگذارد و یا پیراهن نازک بدن نما بپوشد به قصد آنکه نامحرم به بدن او نگاه کند حرام است و باید از آن اجتناب کند. بلکه اگر لباس مثلاً آستین کوتاه بپوشد نه به قصد حرام انداختن دیگری اگر چه علم داشته باشد دیگری به حرام بیفتد بنا بر احتیاط مستحب نباید چنین لباسی بپوشد.

دیدگاه دوم: بین نپوشاندن بدن مرد و علم به حرام افتادن دیگری ملازمه وجود دارد و ملازمه تنها در صورت قصد داشتن نیست بلکه ملازمه هم در صورت قصد داشتن و هم در صورت علم داشتن برقرار است. (مانند آیه الله گلپایگانی، مکارم شیرازی، خامنه‌ای، بهجت و...)

طبق این دیدگاه، علاوه بر قصد داشتن، علم داشتن نیز معیار حرمت است و هر کدام که باشد برای حرمت کافی است؛ بنابراین اگر مردی علم دارد که اگر خود را نپوشاند دیگران چشمشان به او می‌افتد و مرتکب نگاه حرام می‌شوند چه اصلاً قصدی نداشته باشد یا قصد او خیر باشد مانند لخت شدن برای عزاداری امام حسین (علیه السلام) در این صورت نپوشاندن بدن، حرام است؛ زیرا معیار حرمت، هم قصد داشتن است و هم علم داشتن یعنی هم بین نپوشاندن بدن مرد و قصد به حرام انداختن دیگری ملازمه وجود دارد و هم بین نپوشاندن بدن و علم به حرام افتادن دیگری.

حضرت آیت الله گلپایگانی (ره) در این باره می گوید: احتیاط (واجب) این است که مرد موضعی را که معمولاً پوشیدن آن در بین مردان متعارف است در صورتی که بداند زن اجنبیه به او نگاه می کند بپوشاند (مجمع المسائل، ج ۲، سؤال ۶۴۴).

بنابراین طبق دیدگاه دوم، مرد باید بالاتر از مچ و سینه و پاهای خود را و موضعی را که معمولاً مردان می پوشانند از نامحرمی که ناظر آنهاست و می داند که به او نگاه می کنند بپوشاند و پوشاندن مواضع دیگر مثل سر و صورت و دست و ... لازم نیست.

به طور کلی حکم مسئله فوق، (پوشش بدن مرد بیش از حدّ وجوب آن (پوشیدن عورتین) به مقداری که نگاه کردن زن به آن حرام است) چنین است: اگر مردی قصدش از این کار به حرام انداختن دیگری باشد (ولو علم نداشته باشد که دیگری به او نگاه می کند و به حرام می افتد) در این صورت بر اساس هر دو دیدگاه این کار حرام است و پوشش بر او واجب می شود.

اما اگر مردی با این کار، قصد به حرام انداختن دیگری را نداشته باشد اما علم دارد که دیگری به او نگاه می کند و به حرام می افتد در این صورت طبق دیدگاه اول نپوشاندن بدن حرام نیست و تنها احتیاط مستحب در ترک آن است اما بر اساس دیدگاه دوم حرام است و به احتیاط واجب باید از آن اجتناب کند.

در مجموع باید گفت از میان دو دیدگاه، دیدگاه دوم به دلایل زیر ترجیح دارد یعنی احتیاط واجب در پوشش کامل مرد است چه در صورت قصد و چه در صورت علم، بنابراین اگر مردی بیش از مقداری که نگاه زن به او حرام نیست برهنه شود به گونه ای که علم داشته باشد که این کار او باعث نگاه حرام دیگری به او می گردد ولو قصد چنین کاری را نداشته باشد و یا قصد و نیت

خیر داشته باشد (به عنوان مثال لخت شود و در ملأ عام سینه بزند) این کار برای او جایز نیست و حرام است.

دلیل دیدگاه دوم: مهم‌ترین دلیل این ادعا حرمت مقدمه حرام و وجوب مقدمه واجب است که در ضمن دو دلیل جزئی بیان می‌شود:

دلیل اول: حرمت اعانه و همکاری بر اثم و گناه (مقدمه حرام، حرام است)

قرآن می‌فرماید: ولاتعاونوا علی الاثم و العدوان (مائده: ۲). بر گناه و دشمنی با یکدیگر همکاری نکنید.

بر اساس این آیه هرگونه همکاری و زمینه سازی برای گناه و کار حرام و فراهم نمودن مقدمات آن نهی شده است. از آنجایی که برهنگی مردان، بیش از مقدار مجاز (مقداری که باعث نگاه حرام زن به مرد شود) مقدمه و زمینه نگاه کردن حرام زنان را (که اثم است) فراهم می‌کند یعنی این کار مقدمه تحقق یک کار حرام می‌شود لذا برهنگی مردان از باب اعانه بر اثم که همان مقدمه حرام است حرام می‌شود. چنانچه آیه الله بهجت در این باره می‌گوید: «بنابر احتیاط واجب مرد باید بدن خود را از نامحرم بپوشاند اگر چه کمک بر حرام نباشد؛ و اگر کمک به حرام باشد پوشاندن بدن قطعاً واجب است» (معصومی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳).

این کار مانند فروش انگور به کارخانه شراب سازی است که در صورت علم به شراب سازی کارخانه، حرام است ولو فروشنده، انگور را به قصد شراب سازی نفروشد بلکه به قصد پول بیشتر بفروشد؛ زیرا همین که می‌داند از انگور او شراب درست می‌کنند و انگور او مقدمه تولید شراب می‌شود نباید بفروشد. همچنین این کار شبیه فروش اسلحه به کشوری است که با





مسلمانان در حال جنگ است با علم به این که اسلحه علیه مسلمانان استفاده و به کار گرفته می‌شود. در تفسیر نمونه ذیل آیه مذکور آمده است: «در فقه اسلامی از این قانون در مسائل حقوقی استفاده شده و پاره‌ای از معاملات و قراردادهای تجاری که جنبه کمک به گناه دارد تحریم گردیده، همانند فروختن انگور به کارخانه‌های شراب سازی و یا فروختن اسلحه به دشمنان حق و عدالت و یا اجاره دادن محل کسب و کار برای معاملات نامشروع و اعمال خلاف شرع» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۷۲).

بنابراین در مسئله پوشش مرد آنچه که معیار حرمت و وجوب پوشش مرد است علم او به نگاه کردن زنان به بدن اوست نه قصد او؛ لذا ولو قصد او از لخت شدن سینه‌زنی و خیر باشد اما می‌داند که این کار مقدمه نگاه کردن زنان به او می‌شود لخت شدن بر او حرام است و نباید لخت شود هرچند وظیفه زنان است که به بدن برهنه مردان نگاه نکنند.

خلاصه دلیل: برهنگی مرد (به مقداری که باعث نگاه حرام زن به او شود) تعاون و همکاری در اثم و گناه (نگاه حرام زن به او) است. (صغری)
هرگونه تعاون و همکاری در اثم و گناه، حرام است. (کبری)
پس برهنگی مرد حرام است. (نتیجه)

دلیل دوم: وجوب نهی از منکر (مقدمه واجب، واجب است)

آیات و روایات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر عام است و شامل تمام اقسام نهی از منکر یعنی نهی از منکر تشریعی و تکوینی هردو می‌شود زیرا دو نوع نهی از منکر داریم: نهی از منکر تشریعی، نهی از منکر تکوینی. نهی از منکر تشریعی درجایی است که موضوع منکر انجام گرفته و بر ما واجب است که با توجه به مراتب نهی از منکر جلوی آن را بگیریم.





نهی از منکر تکوینی نیز درجایی است که نگذاریم از ابتدا موضوع منکر انجام بگیرد و محقق شود مانند شکستن بت‌ها و تعطیل نمودن کارخانه‌های شراب‌سازی و مکان‌های مبتذل و ...

به عبارت دیگر باید بتخانه تعطیل شود یا از احداث آن ممانعت به عمل آید تا نوبت به بت‌پرستی و شرک و به دنبال آن وجوب نهی از شرک و بت‌پرستی نرسد. همچنین باید جلوی تولید شراب را گرفت تا نوبت به نهی از شراب‌خواری نرسد. سیره انبیاء نیز مؤید این ادعاست مانند سیره حضرت ابراهیم و پیامبر اسلام (صلی‌الله علیه و آله).

مسئله برهنگی مرد نیز به مقداری که باعث نگاه حرام زن به مرد شود همین گونه است یعنی باید از ابتدا جلوی شکل‌گیری آن را گرفت تا نوبت به نگاه حرام زنان و به دنبال آن وجوب نهی از منکر زنان نرسد؛ بنابراین برهنه نشدن مردان از باب نهی از منکر تکوینی بر آنان واجب می‌شود. خلاصه دلیل: برهنه نشدن مرد (چون جلوی منکری به نام نگاه زن به بدن مرد را می‌گیرد) نوعی نهی از منکر تکوینی است. (صغری)

هرگونه نهی از منکر اعم از تشریعی و تکوینی واجب است. (کبری)
پس برهنه نشدن مرد (به مقداری که جلوی نگاه حرام زن را بگیرد) واجب است. (نتیجه)

از مجموع مطالبی که پیرامون حجاب مردان، بیان شد استفاده می‌شود که اولاً: نگاه کردن زن‌ها به مردان کشتی‌گیر و فوتبالیست و شناگر و ... حرام است بنابراین حضور زنان در استادیوم‌های ورزشی برای تماشا جایز نیست.

ثانیاً: بر مردان ورزشکار که علم داشته باشند که زنان به بدن آن‌ها نگاه می‌کنند پوشش بدنشان واجب است. (البته نگاه از تلویزیون به شرطی که

باعث مفسده و تلذذ نباشد اشكال ندارد البته با ملاحظه اختلاف نظری که در پخش مستقیم و غیرمستقیم تصاویر بین فقیهان وجود دارد).

نتیجه گیری

از مجموع مباحث مطرح شده در این پژوهش استفاده می شود که پوشش اسلامی به معنای پوشاندن بدن در برابر جنس مخالف از یک مسئله کلی و اساسی ریشه گرفته که مختص به زن یا مرد به تنهایی نیست. هرچند نوع پوشش زنان با مردان متفاوت است اما احکام تشریعی اسلام، متناسب با ویژگی های تکوینی و به منظور تأمین مصالح و دفع مفاسدی است که افراد را تهدید می کند؛ زیرا تجربه های علمی نشان می دهد آن اندازه که مرد از نگاه کردن به تن و اندام زن تحریک می شود، زن از مشاهده ی مرد تحریک نمی شود. ضمن اینکه از نظر مقدار حیا و شرم بین زن و مرد تفاوت تکوینی و فطری وجود دارد.

از مجموع آیات و احادیثی که در مورد حجاب وارد شده است استفاده می شود که حدود حجاب اسلامی برای بانوان از نظر شرع اسلام اینگونه است که زن باید بدن و موی خود را از مرد نامحرم بپوشاند ولی پوشاندن صورت و دست ها از مچ به پایین واجب نیست. ضمن اینکه نگاه کردن زن ها به بدن مرد نامحرم به استثنای وجه و کفین و مقداری که به طور معتاد مردان نمی پوشانند (مانند سر و صورت و موهای آن - گردن و مقداری از سینه - دست ها تا آرنج - پاها و ساق پاها) نیز حرام است.

در مورد پوشش مردان نیز اگر انگیزه مرد از نپوشاندن مقداری از بدن این باشد که زن به او نگاه کند و در نتیجه به حرام بیفتد پوشاندن تمام بدن به استثنای مواضعی که پوشاندن آن واجب نیست بر او لازم می شود؛ بنابراین اگر مردی، بازو یا سینه و یا بدن خود را به قصد آن که نامحرمی به



او نگاه بکند باز بگذارد و یا پیراهن نازک بدن نما بپوشد به قصد آن که نامحرم به بدن او نگاه کند حرام است و باید از آن اجتناب کند. این مسئله مورد اتفاق همه فقهاست.

همچنین اگر قصد و انگیزه مرد از نپوشاندن مقداری از بدن که نگاه کردن زن به آن حرام است این نیست که زن به او نگاه کند و به حرام بیفتد و چنین قصدی ندارد اما علم دارد که دیگران به او نگاه می کنند و به حرام می افتند در این صورت نیز از دیدگاه برخی از فقیهان، پوشاندن تمام بدن به استثنای مواضعی که پوشاندن آن واجب است بر مرد لازم است؛ بنابراین مرد باید بالاتر از مچ و سینه و پاهای خود و مواضعی را که معمولاً مردان می پوشانند از نامحرمی که ناظر آنهاست بپوشاند و پوشیدن مواضع دیگر مثل سر، صورت، دست و ... لازم نیست. مهم ترین دلیل این ادعا حرمت مقدمه حرام و وجوب مقدمه واجب است که در ضمن دو دلیل جزئی بیان می شود:

دلیل اول: حرمت اعانه و همکاری بر اثم و گناه (مقدمه حرام، حرام است) هرگونه تعاون و همکاری در اثم و گناه، حرام است.

برهنگی مرد (به مقداری که باعث نگاه حرام زن به او شود) تعاون و همکاری در اثم و گناه (نگاه حرام زن به او) است. پس برهنگی مرد حرام است.

دلیل دوم: وجوب نهی از منکر (مقدمه واجب، واجب است)

برهنه نشدن مرد (چون جلوی منکری به نام نگاه زن به بدن مرد را می گیرد) نوعی نهی از منکر تکوینی است. هرگونه نهی از منکر اعم از تشریعی و تکوینی واجب است.

پس برهنه نشدن مرد (به مقداری که جلوی نگاه حرام زن را بگیرد) واجب است.

فهرست منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۷). *الخصال المحموده و المذمومه*، ترجمه صادق حسن زاده، قم: ارمان طوبی.
- اراکي، محمدعلی. (بی تا). *رساله توضیح المسائل*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ ش). *زن در آیینه جلال و جمال*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۷۶). *فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی*، تهران: نشر سروش.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ ق). *قرب الاسناد*، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق و بیروت: دارالقلم و دارالشامیه.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۱ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه علمی للمطبوعات.
- طبرسی، امین الاسلام ابوعلی الفضل بن الحسن. (بی تا). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قریشی، علی اکبر. (۱۳۷۶ ش). *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلپایگانی، سید محمدرضا. (بی تا). *رساله توضیح المسائل*، قم: دارالقرآن الکریم.
- گلپایگانی، سید محمدرضا. (بی تا). *مجمع المسائل*، قم: دارالقرآن الکریم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ ش). *مسئله حجاب*، تهران: انتشارات صدرا.

معصومی، سید مسعود. (۱۳۸۹). احکام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعی
 آنان، قم: بوستان کتاب.
 مکارم شیرازی و همکاران، ناصر. (۱۳۷۰). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب
 الاسلامیه.
 موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (بی‌تا). رساله توضیح المسائل، قم: حوزه علمیه.
 ویل دورانت، (۱۳۷۰ ش). تاریخ تمدن، ترجمه حمید عنایت، پرویز داریوش،
 علی‌اصغر، تهران: بی‌جا.
 هاشمی کاوندی، مجتبی. (۱۳۷۸). روان‌شناسی زن، قم: نشر شفق.



بررسی دلالت روایات بر عدم جواز قیمت‌گذاری حاکم در شرایط طبیعی بازار

محمدصادق فاضل^۱

چکیده

در بحث قیمت‌گذاری در بازار اسلامی، مشهور فقیهان بر این باورند که حاکم اسلامی در شرایط طبیعی حق قیمت‌گذاری بر روی کالاهای موجود در بازار را ندارد. فقیهان برای مدعای خود به هفت روایت استدلال می‌کنند. هدف این مقاله بررسی مرسل صدوق، مرسل دعائم الإسلام، مرسل ابی حمزه، صحیحہ ابی حمزه ثمالی، مرسل محمد بن أسلم، روایت انس بن مالک و روایت ابی هریره، در موضوع قیمت‌گذاری حاکم در شرایط طبیعی بازار است. این هفت روایت بخشی از ادله ایشان در بحث عدم جواز قیمت‌گذاری حاکم در بازار اسلامی است که با مناقشه در این روایات، مدعای ایشان تضعیف می‌شود. روش این مقاله تحلیلی است و با مراجعه به کتب فقهی معتبر متقدم و متأخر روایات مورد نظر را بررسی می‌کند. از میان هفت روایتی که فقیهان و اندیشمندان آن‌ها را در مورد عدم جواز قیمت‌گذاری حاکم در شرایط طبیعی مطرح کرده‌اند، تنها روایت مرسل صدوق قابل اعتناء است و سایر روایات، از

^۱. دانش‌آموخته سطح چهار، حوزه علمیه قم. M_60_sfazel@yahoo.com

لحاظ سندی و دلالتی قابل خدشه است. این مقاله در پایان با استناد به روایت مرسل صدوق و سلمه حنط، به این نتیجه می‌رسد که حاکم، در شرایط طبیعی، حق قیمت‌گذاری در بازار اسلامی را ندارد.

واژگان کلیدی: قیمت‌گذاری، تسعیر، بازار اسلامی، حاکم اسلامی، روایات

مقدمه

اقتصادی که در دنیا متعارف است بر پایه بهره و سود می‌چرخد. جمهوری اسلامی ایران که برنامه حکومت آن بر پایه مبانی اسلامی است، این سود و بهره را تنها در صورت شرایطی می‌پذیرد و در صورت وجود شرایطی آن را ربا و حرام می‌داند. بر این اساس کارشناسان اسلامی درصدد تأسیس رشته‌ای به نام اقتصاد اسلامی درآمدند. تا اقتصاد را به گونه‌ای در جمهوری اسلامی ایران عملیاتی کنند که هیچ‌گونه شائبه ربا در هیچ‌یک از فعالیت‌های اقتصادی آن وجود نداشته باشد.

این امر، ضرورت تدوین نظام‌نامه اقتصاد اسلامی را دو چندان می‌کند. برای این کار باید تک‌تک گزاره‌های اقتصاد را بر پایه مبانی اسلامی تدوین کرد.

یکی از مباحثی که در اقتصاد مطرح است، بحث دخالت دولت در قیمت‌گذاری است و به اصطلاح فقیهان، جواز یا عدم جواز قیمت‌گذاری حاکم در بازار اسلامی. اقتصاد اسلامی باید تعیین کند که آیا حاکم اسلامی حق دخالت در قیمت‌گذاری بر روی کالاهای موجود در بازار را دارد؟ و اگر حق دخالت دارد، حدود فعالیت‌های حاکم به چه مقدار باید باشد.



یکی از مسائلی که در باب قیمت گذاری مطرح می شود جواز قیمت گذاری حاکم بر روی کالاهای موجود در بازار در شرایط طبیعی است. منظور از شرایط طبیعی آن است که اوضاع بازار و همین طور نوسان قیمت ها، معلول عوامل طبیعی همچون، افزایش یا کاهش کالا و میزان عرضه و تقاضا است و هیچ عامل غیرطبیعی از قبیل احتکار یا انحصار و تبانی دخالت ندارد.

بررسی دیدگاه های مختلف در این مورد نشان می دهد که فقیهان امامیه، به جز برخی فقهای متقدم (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۲)، در حکم به عدم جواز قیمت گذاری در شرایط طبیعی، اختلافی ندارد و مرحوم شیخ طوسی نیز از آن نفی خلاف نموده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۹۵).

ایشان، در این بحث، به ادله ای تمسک می جویند. یکی از این ادله، هفت روایت است که به ادعای فقیهان مقتضای این دسته از روایات این است که در شرایط طبیعی، حاکم نمی تواند بر روی کالاهای موجود در بازار قیمت تعیین کند.

ما این روایات را مطرح کرده و آن ها را بررسی خواهیم کرد:

۱. مرسل صدوق

مرحوم صدوق روایت می کند: «به رسول خدا عرض شد: کاش برای ما نرخ کالاها را تعیین می کردید زیرا نرخ ها در نوسان است و بالا و پایین می رود. حضرت فرمودند: من کسی نیستم که خدای را با بدعتی که درباره آن سخنی



با من نفرموده است ملاقات کنم پس بندگان خدا را به حال خود واگذارید تا از یکدیگر استفاده کنند»^۱ (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۶۸).

در این روایت، پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله و سلم) صراحتاً تعیین قیمت حاکم را بدعت در دین می‌داند، بنابراین حاکم نمی‌تواند بر روی کالاهای موجود در بازار قیمت تعیین کند.

فقیهان متأخر به این روایت استناد کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۳۴۰؛ کاشف الغطاء، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۶۷؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۸، ص ۶۴؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۹۹).

این روایت مرسله است، مرسله‌های شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه یکی از مباحث مهم در بحث علوم حدیث است. مرسله‌های شیخ صدوق تقریباً ثلث روایات من لا یحضره الفقیه را تشکیل می‌دهند. منظور از مراسیل، روایاتی است که با مراجعه بخش مشیخه نمی‌توان سند آن‌ها را معلوم کرد.

در رابطه با مرسله‌های شیخ صدوق سه قول وجود دارد:

الف. برخی معتقدند مرسله‌های شیخ صدوق مطلقاً حجت‌اند؛ زیرا شیخ در مقدمه کتاب من لا یحضره الفقیه می‌فرماید:

من در این کتاب مثل بقیه مصنفان قصد گردآوری همه روایات را نداشتم، بلکه تصمیم گرفتم فقط روایاتی را ذکر کنم که بر مبنای آن فتوا می‌دهم و به صحت آن‌ها حکم می‌کنم و به حجیت آن‌ها بین خودم و خدای خودم معتقد هستم (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲).

این عبارت در حقیقت می‌خواهد بگوید هر آنچه از روایات در کتاب من لا یحضره الفقیه آمده از نظر شیخ صدوق حجت و قابل اخذ بوده، قطعاً

۱. وَ قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ سَعَرْتَ لَنَا سِعْرًا فَإِنَّ الْأَسْعَارَ تَزِيدُ وَ تَنْقُصُ فَقَالَ ع مَا كُنْتُ لِأَلْقَى اللَّهَ تَعَالَى بِبِدْعَةٍ لَمْ يَخْدُثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا فَدَعَا عَبْدَ اللَّهِ يَأْكُلُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ وَإِذَا اسْتَنْصَحْتُمْ فَأَنْصَحُوا

روایاتی که از نظر سندی مشکل داشته یا اگر راویان ضعیف و مجهول در سند روایات وجود داشتند که نمی‌توانست مورد استناد فتوای شیخ صدوق قرار بگیرد (خویی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵).

ب. مرحوم خویی بر این باور است مرسله‌های شیخ صدوق مطلقاً حجت نیستند. به این علت که هرچند شیخ صدوق در مقدمه کتاب به صراحت همه روایات را صحیح دانسته، ولی مراد وی از صحت، همان صحت قدمایی است؛ زیرا حکم شیخ صدوق به صحت اخبار کتاب فقیه مستند به قرائن و اماراتی است که برای او روشن بوده ولی برای ما معلوم نیست؛ بنابراین، آنچه وی در مقدمه کتاب فرموده، اجتهاد شخصی اوست و برای دیگران اعتباری ندارد؛ زیرا إخبار شیخ صدوق، در واقع، إخبار «عن حدس» می‌باشد، نه إخبار «عن حس» تا مشمول ادله حجیت خبر قرار گیرد. در نتیجه، نه تنها این شهادت مراسیل او را صحیح قرار نمی‌دهد بلکه صحت روایات مسند او را هم ثابت نمی‌کند (خویی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۷).

ج. مشهور معتقد است که در میان روایات مرسل شیخ صدوق، روایاتی که شیخ آن‌ها را با لفظ «قال» آورده است حجت هستند ولی روایاتی که به صورت «رؤی» وارد شده‌اند حجیت ندارند (نائینی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۶۲؛ خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۲۸، سبحانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۵).

علت اعتماد به دسته اول از مرسل‌های شیخ صدوق، آن است که نقل این چنینی صدوق، دلالت بر اعتماد او بر خبر می‌کند که این اعتماد یا به جهت وثاقت راویان و یا به علت قیام قرائن دلالت‌کننده بر صحت خبر در نزد او بوده است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱۶).

اشکالی که در این هنگام پیش می‌آید، آن است که امکان دارد توثیق یا تصحیح صدوق، ناشی از اجتهاد او باشد که در این صورت برای دیگران حجت نیست؛ اما امام خمینی (ره) به این اشکال، چنین پاسخ می‌دهد که با توجه به



شیوه صدوق، این نکته روشن است که او اهل اجتهاد متعارف نبوده است؛ بنابراین، می‌توانیم اطمینان پیدا کنیم که توثیق و تصحیح او، ناشی از قرائن آشکاری بوده است که اگر به ما نیز می‌رسید، آن خبر را حجت می‌دانستیم (خمينی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱۶).

مرحوم خویی این نظر را نمی‌پذیرد زیرا بنا بر جستجویی که ایشان در میان اسناد شیخ صدوق داشته است، راویانی را یافته که بنا بر مبنای ایشان ثقه نیستند، پس وقتی شیخ صدوق روایتی را به صورت مرسل نقل می‌کند، شاید از این راویان نقل کرده باشد، به همین دلیل این احتمال، سبب می‌شود، کلیه روایات مرسل شیخ صدوق از حجیت ساقط شوند (خویی، ج ۱، ص ۲۸).

درنهایت، با تکیه بر نظر و مبنای مشهور در مورد روایات مرسل شیخ صدوق این روایت موردقبول است و می‌توان برای عدم جواز قیمت‌گذاری حاکم در شرایط طبیعی بازار به آن استناد کرد.

۲. مرسل دعائم الاسلام

در کتاب «دعائم الاسلام» از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که حضرت در پاسخ به سؤالی درباره قیمت‌گذاری فرمودند: «امیرالمؤمنین علیه السلام برای هیچ‌کس قیمت تعیین نکرد و اما هر کس در مقایسه با معاملات رایج مردم فروگذاری می‌کرد به وی گفته می‌شد: همان‌گونه که مردم خرید و فروش می‌کنند عمل کن و گرنه از بازار کناره گیر! مگر اینکه کالای او بهتر از کالای دیگران بوده باشد»^۱ (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲،

۱. عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ التَّائِبِ بْنِ رَجَاءٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ مَا سَعَرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ ع عَلَى أَحَدٍ وَلَكِنْ مَنْ نَقَصَ عَنْ بَيْعِ النَّاسِ قِيلَ لَهُ بَعْ كَمَا يَبِيعُ النَّاسُ وَإِلَّا فَارْفَعْ مِنَ السُّوقِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ طَعَامُهُ أَطْيَبَ مِنْ طَعَامِ النَّاسِ.

ص ۳۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۷۷).

در این روایت امام صادق علیه‌السلام با تمسک به شیوه امیرالمؤمنین علیه‌السلام از تعیین قیمت خودداری می‌کند و این، بر ممنوعیت قیمت‌گذاری دلالت می‌کند. از آنجایی که این روایت منحصر به شرایط خاصی نیست بلکه دلالت آن بر ممنوعیت قیمت‌گذاری، مطلق بوده و همه شرایط را شامل می‌شود می‌توان عدم جواز قیمت‌گذاری در شرایط عادی بازار را از این روایت استفاده نمود.

حجیت روایات دعائم الاسلام محل اختلاف بین دانشمندان اسلامی است. نظر مشهور بر این است که روایات این کتاب به دلیل عدم ذکر سند حجیت ندارند (نجفی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۸؛ خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۶؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۱۲). به همین دلیل این روایت نیز از درجه اعتبار ساقط خواهد شد. در نتیجه این روایت نیز برای مدعای مشهور قابل استناد نیست.

۳. مرسل ابی حمزه ثمالی

«ابو حمزه ثمالی نقل می‌کند که: نزد امام سجاد علیه‌السلام سخنی از گرانی قیمت‌ها به میان آمد حضرت فرمودند: از گرانی آن، تکلیفی متوجه من نیست. اگر گران شود، با او (خدا) ست و اگر ارزان شود نیز با اوست.»^۱ (حرر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۵۷).

بنابر آنچه در این روایت آمده است، طرح مسئله گرانی قیمت‌ها نزد امام، با این هدف انجام شده است که از سوی امام قیمت خاصی بر کالاها وضع

۱. مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْقَصِيرِ عَنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: ذَكَرَ عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَ غَلَاءُ السَّعْرِ فَقَالَ: وَمَا عَلِيٌّ مِنْ غَلَائِهِ إِنَّ غَلَا فَهُوَ عَلَيْهِ وَإِنْ رَخَّصَ فَهُوَ عَلَيْهِ.



شود، حضرت این مسئولیت را از خود سلب کرده، تدبیر قیمت‌ها را به خداوند نسبت می‌دهد.

این روایت از لحاظ سندی دچار مشکل است زیرا یک راوی قبل از اُبی حمزه ثمالی در روایت افتاده است. در نتیجه این روایت نیز قابل استناد نیست.

۴ و ۵. صحیحہ اُبی حمزه ثمالی و مرسل محمد بن اُسلم

صحیحہ اُبی حمزه ثمالی: «ابو حمزه ثمالی از امام سجاد (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: خداوند متعال فرشته‌ای را بر نرخ‌ها گمارده است تا امر آن را تنظیم و تدبیر کند»^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۴۳۲). محمد بن اُسلم از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: «خداوند متعال برای امر قیمت‌ها فرشته‌ای را گمارده است که آن‌ها را تدبیر کند تا قیمت‌ها در اثر قلت و کثرت، گران و ارزان نشوند»^۲ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۴۳۱).

دلالت این دو روایت از این جهت که در مقام بیان باشند، چندان روشن نیست. به این بیان که خداوند برای هر کاری که در عالم تکوین انجام می‌شود فرشته‌ای را وکیل کرده است. برای نمونه، برای گرفتن جان‌ها عزرائیل را مأمور کرده و برای تقسیم روزی بین مخلوقات میکائیل را موظف کرده است.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَّلَ بِالسَّعْرِ مَلَكًا يُدَبِّرُهُ بِأَمْرِهِ.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ زَكَرِيَّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَّلَ بِالسَّعْرِ مَلَكًا فَلَنْ يَغْلُوَ مِنْ قَلَّةٍ وَلَنْ يَرْخُصَ مِنْ كَثْرَةٍ.



پس خداوند برای تعیین قیمت‌ها در بازار، فرشته‌ای را مأمور کرده است. این منافاتی ندارد که در عالم اسباب و مسببات، امری باعث افزایش و علتی سبب کاهش قیمت شود و شخصی مأمور باشد تا قیمت‌ها را در بازار تعدیل کند.

در نتیجه، این روایت نیز از چرخه استنباط خارج شده و قابلیت استناد را از دست خواهد داد. هرچند، مرحوم نجفی و مرحوم بحرانی این دو روایت را به عنوان مؤید مطرح می‌کنند (نجفی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۴۸۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۸، ص ۶۴).

۶. روایت انس بن مالک

انس بن مالک نقل می‌کند که: مردم خدمت حضرت پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) عرضه داشتند: یا رسول‌الله قیمت‌ها بالا رفته و گران شده است برای ما قیمت تعیین نمایید. حضرت فرمودند: همانا خداوند قیمت‌گذار است و هموست که روزی‌ها را می‌بندد و می‌گشاید و رزق می‌بخشد. و هر آینه من امیدوارم که خدا را دیدار کنم در حالی که هیچ‌یک از شما در خون و یا مال، از من دادخواهی نکند^۱ (قزوینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۴۱؛ سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۴؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۹).

این روایت، همانند مرسل صدوق، پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه و آله) از تعیین قیمت خودداری می‌کنند و آن را ظلم در حق بندگان می‌دانند.

۱. أخبرنا أبو عبدالله الحافظ و أبو نصر أحمد بن علی بن أحمد بن شبيب الفامی و أبو عبدالرحمن السلمی من أصله، قالوا ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا محمد بن إسحاق الصغاني، ثنا حجاج بن منهال و عفان بن مسلم، قالوا ثنا حماد بن سلمة عن قتادة و ثابت و حميد عن انس قال قد غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم فقالوا: يا رسول الله قد غلا السعر فسر لنا فقال إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق و اني لأرجو ان القى ربي و ليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم و لا مال.



این روایت از منابع اهل سنت نقل شده است اما فقیهان شیعه به آن استناد کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۳۳۹؛ منتظری، ۱۴۱۷، ص ۳۹۵). ولیکن این روایت از لحاظ سندی دچار مشکل است و قابلیت استناد ندارد. در نتیجه این روایت نیز از گردونه روایات قابل استناد خارج می‌شود.

۷. روایت اُبی هریره

ابوهریره نقل می‌کند: مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشت: ای رسول خدا قیمت تعیین کن. حضرت فرمود: بلکه دعا می‌کنم. مرد دیگری آمده و عرض کرد: ای رسول خدا قیمت تعیین کن. حضرت فرمودند: این خداست که قیمت‌ها را بالا و پایین می‌برد و من امیدوارم خدا را در حالی ملاقات کنم که ظلمی از من به کسی نرسیده باشد^۱ (قزوینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۵؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۹).

این روایت همانند روایت بالاست و باسابقه‌ای که از ابوهریره در تاریخ وجود دارد، بعید نیست، او این روایت را به نفع خود جعل کرده باشد. در نتیجه و با وجود و استناد به این احتمال و همچنین به خاطر شهادت تاریخ به جعل روایت ابوهریره، این روایت نیز قابلیت استناد نخواهد داشت.

۱. أخبرنا أبو عبد الله الحافظ و أبو بكر أحمد بن الحسن القاضي، قال ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا الربيع بن سليمان المرادي، ثنا عبد الله بن وهب، أخبرني سليمان يعني ابن بلال، حدثني العلاء، عن أبيه، عن أبي هريرة، أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم، فقال: يا رسول الله سعر. قال: بل ادع الله. ثم جاء رجل، فقال: يا رسول الله سعر. قال: بل الله يرفع و يخفض و اني لأرجو أن القي الله و ليست لاحد عندى مظلمة.

با این حال برخی فقیهان این روایت را مطرح کرده و به آن استناد کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۹۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۳۹؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۵۶؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۵۸).

جمع‌بندی

از میان این روایات، تنها روایت اول مورد قبول است و هیچ‌کدام از شش روایت دیگر قابل استناد نیستند؛ زیرا روایت دوم و سوم دچار ضعف سند هستند. ضعف سند این روایات نیز به وسیله عمل اصحاب نیز جبران نمی‌شود؛ زیرا عمل فقیهان متقدم به این روایات ثابت نشده است و بنا بر جستجویی که در کتب فقهی شده است، کسی از فقیهان متقدم و متأخر به آن عمل نکرده است. پس این دو روایت هم ضعف سندی دارند و هم اینکه فقیهان از آن‌ها اعراض کرده‌اند. دلالت روایت چهارم و پنجم بر مسئله، به تقریبی که ذکر شد، واضح نیست. دو روایت پایانی نیز برای شیعیان قابل استناد نیستند.

در نتیجه، با استناد به روایت مرسل صدوق، حاکم اسلامی در شرایط طبیعی بازار اجازه قیمت‌گذاری بر روی کالاهای موجود در بازار را ندارد. علاوه بر روایت فوق، می‌توان از طریق روایت سلمه حنط، به دلالت التزامی، ثابت کرد که حاکم نمی‌تواند بر روی کالای مردم قیمت تعیین کند. مطابق روایت سلمه حنط، مالک اختیار دارد تا کالای خود را به هر قیمتی که بخواهد بفروشد. این روایت به دلالت التزامی، بر ممنوعیت قیمت‌گذاری توسط دولت دلالت دارد.

صحیحه سلمه حنّاط

سلمه حنّاط (گندم فروش) از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: «هرگاه در شهر، کالایی بیش از آنچه که یک نفر از مردم می خرد موجود باشد (به گونه ای که همه مردم بتوانند آن کالا را تهیه نمایند)، بر او رواست که با متاع خود زیادتی را طلب کند، چون اگر کالا به مقداری باشد که به همه مردم برسد قیمت آن کالا به جهت کار این فروشنده، گران نمی شود. بلکه قیمت، در صورتی در بازار افزایش می یابد که یک نفر هر آنچه که وارد شهر می شود را خریداری نماید»^۱ (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۸۹).

این روایت را، شیخ صدوق در کتاب التوحید نقل کرده است. چهار راوی که در سند روایت وجود دارند، همگی ثقه هستند، به همین جهت روایت صحیحه محسوب می شود. از طرف دیگر فقیهان شیعه از آن اعراض نکرده اند. در نتیجه روایت قابل استناد است.

در این روایت دو حالت برای بازار فرض شده است یک حالت اینکه همه مردم دسترسی به کالا داشته و می توانند آن را تهیه نمایند. حالت دوم اینکه یک نفر به طور انحصاری کالا را خریداری کرده و سایر مردم دسترسی به آن نداشته باشند. در حالت اول صاحب کالا می تواند سود دلخواه خود را با فروش کالا به دست آورد و این کار در روند قیمت ها تأثیری ندارد؛ بنابراین حاکم نمی تواند این اختیار را از صاحبان کالاها سلب کرده و آنها را مجبور کند تا کالای خود را با قیمتی که حاکم تعیین کرده عرضه نمایند.



۱. حَدَّثَنَا بِذَلِكَ أَبِي رَحْمَةُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَلْمَةَ الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَمِّي كَانَ فِي الْمِصْرِ طَعَامٌ غَيْرُ مَا يَشْتَرِيهِ الْوَاحِدُ مِنَ النَّاسِ فَجَازَّ لَهُ أَنْ يَلْتَمِسَ بِسِلْعَتِهِ الْفَضْلَ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ فِي الْمِصْرِ طَعَامٌ غَيْرُهُ يَسَعُ النَّاسَ لَمْ يَغْلُ الطَّعَامُ لِاجْلِهِ وَإِنَّمَا يَغْلُو إِذَا اشْتَرَى الْوَاحِدُ مِنَ النَّاسِ جَمِيعَ مَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ.

نتیجه

یکی از مباحث مهم در اقتصاد اسلامی کیفیت تعیین قیمت کالاها و خدمات در بازار است، این مسئله آثار متعددی روی متغیرهای اساسی چون سرمایه‌گذاری، اشتغال، تولید، عرضه کالا و سطح عمومی قیمت‌ها در حال و آینده اقتصاد دارد و از همین رو از زمان صدر اسلام مورد توجه پیامبر و ائمه و بزرگان و مجتهدان دینی قرار گرفته است. در این بین، اگرچه برخی با توجه به آثار کوتاه مدت تعیین قیمت توسط دولت گرایش به اعطای چنین اختیاری به دولت دارند، اما غالب اندیشمندان اسلامی، به ویژه فقها، با توجه به قواعد عمومی و روایات خاص، آن را مجاز نمی‌دانند.

فقیهان برای عدم جواز قیمت‌گذاری حاکم در بازار اسلامی به روایاتی استناد کرده‌اند. از آنچه در این مقاله بررسی شد، به دست آمد که با استناد به روایت مرسل صدوق و سلمه حنّاط، می‌توان اثبات کرد که حاکم نمی‌تواند بر روی کالاهای موجود در بازار قیمت تعیین کند.

فهرست منابع

- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ هـ ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ۳ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). *من لا یحضره الفقیه*، ۴ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ هـ ق). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، تحقیق محمدتقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرم، ۲۵ ج، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
- بحرانی، حسین بن محمد. (بی تا). *الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع*، ۶ جلد، قم: مجمع البحوث العلمیة، چاپ اول.
- بیهقی، احمد بن حسین. (بی تا). *السنن الکبری*، ۱۰ جلد، بیروت: دارالفکر.
- تمیمی مغربی، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ هـ ق). *دعائم الإسلام*، ۲ جلد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ هـ ق). *وسائل الشیعة*، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: چاپ اول.
- خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱ هـ ق). *کتاب البیع*، ۵ جلد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۵ هـ ق). *المکاسب المحرمه*، ۲ جلد، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۳ هـ ق). *معجم رجال الحديث*، ۲۲ جلد، بیروت: دارالزهراء، چاپ سوم.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ هـ ق). *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، ۶ جلد، قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی، چاپ اول.



سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ ق). *إرشاد العقول الى مباحث الأصول*، تقریرات محمدحسین حاج عاملی، ۴ جلد، قم: موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۵ ه ق). *الرسائل الأربع*، ۴ جلد، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.

سجستانی، سلیمان بن اشعث. (۱۴۱۰ ه ق). *سنن أبی داود*، تحقیق و تعلیق سعید محمد اللحام، ۲ جلد، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.

صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. (۱۳۹۸ ه ق). *التوحید*، تحقیق و تصحیح هاشم حسینی، یک جلد، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ ه ق). *من لایحضره الفقیه*، ۴ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ ه ق). *المبسوط فی فقه الإمامیه*، تصحیح سید محمدتقی کشفی، ۸ ج، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ ه ق). *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، ۱۵ جلد، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ ه ق). *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ۹ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

فاضل آبی، حسن بن ابی طالب. (۱۴۱۷ ه ق). *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، تحقیق و تصحیح علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی، ۲ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.

فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۳۰ ه ق). *دراسات فی الاصول*، تقریرات صمدعلی موسوی، ۴ جلد، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول.

قزوینی (ابن ماجه)، محمد بن یزید. (بی.تا). سنن ابن ماجه، تحقیق و ترقیم و تعلیق: محمد فؤاد عبد الباقي، ۲ جلد، بیروت: دار الفکر.

کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا. (۱۳۸۱ هـ ق). النور الساطع فی الفقه النافع، ۲ جلد، نجف اشرف: مطبعة الآداب، چاپ اول.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ هـ ق). المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.

منتظری، حسین علی. (۱۴۰۹ هـ ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، ۴ جلد، قم، نشر تفکر، چاپ دوم.

منتظری، حسین علی. (۱۴۱۷ هـ ق). نظام الحكم فی الإسلام، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان دفتر مؤلف، ۱ جلد، قم: نشر سرائی، چاپ دوم.

نائینی، میرزا محمد حسین. (۱۴۱۱ هـ ق). کتاب الصلاة، ۲ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

نجفی، محمد حسن بن باقر. (بی.تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق و تصحیح شیخ عباس قوچانی، ۴۳ ج، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.

نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ هـ ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۸ جلد، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.



ادله وجوب خمس از دیدگاه فقه امامیه

سپیده عباسیان^۱

چکیده

خمس یکی از مسلمات اسلام است که قرآن مجید وجوب آن را به صراحت بیان نموده است. قرآن ادای خمس را با ایمان به خداوند پیوند زده است. از اینجا روشن می‌شود که نه فقط اعتقاد به وجوب خمس، بلکه ادای آن از ضروریات دین است. آنچه بین شیعه و اهل سنت مشترک و مسلم است، وجوب خمس بر اموال جنگی است. مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) معتقد است که خمس علاوه بر اموال جنگی به همه اموالی که به آن فایده گفته می‌شود تعلق می‌گیرد و به هر یک از آن‌ها در عرف غنیمت گفته می‌شود. طبق ظاهر آیه بر هر غنیمتی خمس واجب است. در لغت و عرف هر چیزی به آن فایده گفته شود غنیمت نام دارد و روایات نیز مؤید عرف و لغت است؛ بنابراین، این دیدگاه که مراد از آیه فقط اموال جنگ است، مورد قبول نیست. مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) با توجه به ادله چهارگانه فقه امامیه که اعم از کتاب، سنت، عقل و اجماع است، علاوه بر اموال غنیمت جنگی، خمس

^۱. طلبه سطح سه، مرکز تخصصی زینب کبری (سلام‌الله‌علیها)، تنکابن.



هر چیزی را که بر آن در لغت و عرف، غنیمت و فواید صدق می‌کند، واجب می‌داند. همچنین از مضمون آیه و مجموع روایات مربوط به خمس چنین استنباط می‌شود که خمس به سه دلیل تشریع شده است:

- ۱- تأمین بودجه حکومت اسلامی؛ ۲ - برطرف کردن نیاز خاندان رسالت؛ ۳ - تعدیل ثروت و از بین بردن شکاف طبقاتی.

کلیدواژه: خمس، غنیمت، اجماع، فقه

مقدمه

اسلام تنها به صورت یک مکتب اخلاقی و فلسفی اعتقادی محض ظهور نکرده بلکه به عنوان یک آیین جامع که تمام نیازهای مادی و معنوی در آن پیش‌بینی شده پا به عرصه ظهور گذاشت. برای پیشبرد اهداف نظام اسلامی و اداره مکتب اسلام امام به‌عنوان رئیس حکومت اسلامی به هزینه‌های فراوانی نیاز دارد. یکی از منابع تأمین این هزینه‌ها خمس می‌باشد که به یک پنجم از اموال زائد بر مخارج زندگانی تعلق می‌گیرد. خمس یکی از مسلمات اسلام است که در بعضی از آیات قرآن کریم و روایات بیان شده است. وجوب خمس بر اموال جنگی بین شیعه و سنی مشترک و مسلم است ولی مکتب اهل بیت امامیه با توجه به‌ظاهر آیات خمس و نظر به عرف و لغت علاوه بر غنیمت جنگی، خمس هر چیزی را که بر آن در لغت و عرف غنیمت و فواید صدق می‌کند واجب می‌داند و روایات زیادی را بر این مطلب دلیل آورده است. در بین اهل سنت افراطی ازجمله وهابیان شبهاتی را طرح کرده‌اند که خمس به‌ویژه بر درآمد در بین شیعه دلیلی ندارد و به‌زعم خود در پی آن هستند که به هدف خود برسند زیرا دریافته‌اند که علما و فقیهان شیعه در طول تاریخ با تکیه بر خمس که از جانب مردم پرداخت می‌شود مذهب را از همه انحرافات حفظ کرده‌اند. لذا بر آنیم که ادله وجوب خمس را در فقه

امامیه که منابع ادله، اعم از قرآن و سنت و اجماع و عقل می‌باشد بیان نماییم و دیدگاه فقهای شیعه امامیه را قرار دهیم تا بدین وسیله در صحت انجام این فریضه واجب، موفق عمل نماییم. همچنین بتوان شبهاط مطرح شده از سوی فرق دیگر را پاسخگو باشیم و از برکات این واجب دینی بهره‌مند گردیم.

اهمیت خمس تا بدانجاست که برای احیای دین خدا و تحقق حکومت اسلامی واجب شده و قرآن مجید ایمان را با آن پیوند زده است. اهل‌بیت (علیهم‌السلام) هم بسیار تأکید کرده‌اند؛ اما متأسفانه به نظر می‌رسد به دلیل عدم آشنایی مردم با آثار و اهمیت خمس در اسلام و تأثیرگذاری شگرف آن در تحقق عدالت اجتماعی و بهبود وضعیت زندگی مادی و معنوی جایگاه لازم را در بین عموم مردم و جامعه ندارد؛ و در این بین وهابیان نیز با طرح شبهاط و سوالات انحرافی درباره خمس تلاش دارند تا به‌زعم خود به هدفی که همانا تخریب مبانی اعتقادی شیعه است برسند. امروزه در دنیا مذهب حقه شیعه به‌عنوان منطقی‌ترین مذهب توانسته جهانیان را جذب نماید بنابراین می‌طلبد که علاوه بر مقابله جدی با شبهه افکنی‌های وهابیت، جایگاه خمس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فرایض و ارزش‌های دینی بیش از پیش در جامعه اسلامی تبیین شود و بررسی ادله وجوب خمس از دیدگاه فقه امامیه تا حدودی در این تبیین و پاسخ به شبهاط ضروری به نظر می‌رسد.

این نوشتار به روش توصیفی تحلیلی بوده و پس از بیان دلیل‌های قرآنی و روایی درصدد اثبات وجوب خمس با دلیل اجماع و دلیل عقلی در فقه امامیه می‌باشد.

ادله قرآنی وجوب خمس

اولین منبع برای شناخت احکام در فقه شیعه قرآن کریم است. از بین ادله اربعه که در فقه شیعه برای استنباط احکام استفاده می‌شود قرآن کریم است که به صورت وحی نازل شده و بدون تحریف به دست ما رسیده؛ اما در قرآن احکام و دستورات به صورت کلی بیان شده و در بسیاری از موارد مثلاً برای تعداد رکعات نماز و یا بسیاری از احکام روزه به منابع دیگر مراجعه می‌کنیم. از جمله دستوراتی که در قرآن کریم به صورت کلی مطرح شده خمس می‌باشد. به طور مشخص تنها در یک آیه از آیات قرآن کریم به وجوب آن اشاره شده است.

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا
يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (انفال: ۴۴)؛ «بدانید
هرگونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای پیامبر و نزدیکان و یتیمان
و مسکینان و واماندگان در راه (از آن‌ها) است، اگر به خدا و آنچه بر بنده
خود در روز جدایی حق از باطل، روز درگیری دو گروه (باایمان و بی‌ایمان)
[روز جنگ بدر] نازل کردیم، ایمان آورده‌اید، و خداوند بر هر چیزی
تواناست.»

نگرش مفسران مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام)

به مطلق فواید غنیمت گفته می‌شود. از این معنا ممکن است استدلال
شود که هر فایده‌ای که از مکاسب، ارباح تجارت، گنج‌ها، معادن، غوص و
غیر آن، برای انسان حاصل شود، خمس آن واجب است؛ زیرا همه این‌ها
غنیمت‌اند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۲۳).



غنیمت در اصل به هر فایده‌ای که انسان کسب می‌کند اطلاق می‌شود (مقداد، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۲۴۸).

می‌توان از آیه (خمس) استدلال کرد که هر فایده‌ای که از مکاسب، تجارت، گنج و معدن و غیره، برای انسان حاصل شود، بر آن خمس واجب است؛ زیرا در عرف لغت بر هر کدام از این‌ها «غنم» و «غنیمت» اطلاق می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۵۴۳). حق این است که آیه هر فایده‌ای را که حاصل شود، شامل می‌گردد. پس خمس بر آن‌ها واجب است (کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۴، ص ۱۹۲).

غنم و غنیمت به دست آوردن فایده از راه تجارت، کار و جنگ است. از نظر مورد نزول آیه (خمس)، غنیمت بر غنیمت جنگ منطبق می‌شود. ظاهر آیه مانند همه ظاهر تشریعات قرآن، تشریع حکم خمس برای همیشه است، زیرا هر چیزی که بر آن اسم غنیمت صدق کند، حکم بر آن معلق است، چه غنیمت اطلاق شده باشد. اگرچه مورد نزول آیه غنیمت جنگی است، ولی مورد نزول، مخصص آیه نیست (طباطبایی، ۱۳۰۰، ج ۹، ص ۸۹ - ۹۱).

مراد ذی القربی

به اتفاق دانشمندان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) مراد از «ذی القربی» در آیه اهل بیت است. ولی مفسران و دیگر دانشمندان اهل سنت در این مورد نیز اختلاف نظر دارند. برخی مفسران سه قول را ذکر کرده‌اند:

(الف) مراد از ذی القربی همه قریش است.

(ب) مراد از ذی القربی فقط بنی‌هاشم است.

(ج) مراد از ذی القربی بنی‌هاشم و بنی المطلب است. بیشتر اهل سنت این قول را ترجیح داده‌اند و این روایت را دلیل آورده‌اند که رسول خدا (صلی‌الله



علیه و آله) فرمود: «انهم لم یفارقونی فی جاهلیة ولا اسلام انما بنو هاشم و بنو المطلب شیء واحد.» (فخر رازی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۷۱).

ظاهر روایات از ائمه هدی (علیهم السلام) این است که ذی القربی را به امامان تفسیر کرده‌اند. ظاهر آیه هم همین معنا را تأیید می‌کند چون از «ذی القربی» لفظ مفرد تعبیر کرده و نفرموده «ذوی القربی» (طباطبایی، ۱۳۰۰ ق، ج ۹، ص ۱۳۷).

مراد از ذی قربی، قرابت رسول خداست. علی بن الحسین و ابن عباس گفته‌اند که مراد از ذی قربی فقط بنی‌هاشم است. او از مجاهد نقل کرده است که می‌گوید: «کان آل محمد لاتحل لهم الصدقة فجعل لهم خمس الخمس؛ صدقه بر آل محمد حلال نیست، لذا خمس را برای آن‌ها قرار داده است.» و از شافعی نقل کرده است که گوید: «هم بنو هاشم و بنو المطلب فقط.» برخی گفته‌اند مراد از قربی همه قریش‌اند؛ دلیل این نظر را این قول ابن عباس آورده‌اند که در پاسخ به سؤالی گفت: «قد کنا نقول انهم و لكن فابی ذالک علینا قومنا و قالوا قریش کلها ذو القربی؛ ما همواره می‌گفتیم که مراد از آن (ذی قربی) ما هستیم، ولی قوم ما این سخن را انکار کردند و گفتند همه قریش ذی قربی هستند.» (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۳۰ - ۵۳۱).

در این باره چند قول است. یکی از آن‌ها قرابت رسول از بنی‌هاشم است. از مجاهد نقل شده است: «بر آل محمد صدقه جایز نیست، لذا به جای آن خمس را برای آن‌ها قرار داده است.» نیز از او نقل کرده است: «رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) صدقه نمی‌خوردند، لذا خمس را برای آن‌ها قرار داده است.» در این مورد روایتی از علی بن الحسین نیز نقل نموده است. آن حضرت به مردی از اهالی شام فرمود: «اما قرأت فی الانفال واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسة وللرسول قال نعم فانکم

لانتهم هم؟ قال نعم؛ در سوره انفال نخوانده‌ای «آنچه از غنیمت به دست بیاورید، یک پنجم از آن برای خدا و رسول است»؟ گفت: بلی خوانده‌ام! مگر آن‌ها شما را می‌دانند؟! فرمود: بلی (آنان ما هستیم)»

از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) روایت شده است: «به خدا قسم! مقصود از ذی‌قربی ما هستیم که آن‌ها کسانی هستند که خداوند آن‌ها را با خود و رسولش قرین ساخت و گفت: «فانّ لله خمسہ...». این آیه مخصوص به ماست و به سبب احترام و اکرام پیامبر، خداوند در صدقه سهمی برای ما قرار نداده است تا ما از دست مانده مردم نخوریم.» (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق، ج ۴، ص ۱۲۶).

دیدگاه دانشمندان فریقین را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

الف) امام معصوم و زمان هر عصر: تعداد کثیری از علمای مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) این نگرش را قبول کرده‌اند. شیخ طوسی، شیخ مفید، سید مرتضی علم‌الهدی، ابن زهره، ابن حمزه، ابن ادریس، سلار و محقق ثانی از آن جمله‌اند.

ب) فرزندان هاشم: برخی از دانشمندان اهل سنت و شیعه این قول را پسندیده‌اند.

ج) فرزندان هاشم و عبدالمطلب: اکثر اهل سنت از جمله شافعی به طرف این دیدگاه رفته‌اند.

کسانی که قول اول را قبول کرده‌اند گفته‌اند: این مسئله اجماعی است و دیگر اینکه «ذی‌القربی» مفرد است و لفظ مفرد بر بیشتر از یک فرد صدق نمی‌کند و در این زمینه برخی روایات نیز دلالت می‌کند: «خمس ذی‌القربی لقرباء رسول الله و هو الامام.» (اردبیلی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۳۲۷).

مراد از یتامی، مساکین و ابن سبیل

دانشمندان مکتب اهل بیت (علیهم السلام) معتقدند که مراد از این سه گروه، یتام و مساکین و درماندگان، خویشاوندان پیامبرند، ولی اهل سنت بر آن اند که مراد از آن، سه گروه از مسلمانان اند. دلیل ما اجماع است، زیرا شکی در شمول مساکین، یتام و ابن سبیل از اهل بیت (علیهم السلام) در آیه نیست و دلیلی برای شمول غیر اهل بیت (علیهم السلام) در آیه وجود ندارد (شیخ طوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۱۷).

تحلیلی که بر این متن می توان مطرح کرد این است که بسیاری از آیات قرآن در زمینه های مختلف نازل شده اند و هر کدام شأن نزولی دارند اما در طول زمان جاری بوده و در موارد مختلف مورد استفاده انسان ها در دوره های زندگی آن ها قرار گرفته است پس درست به نظر نمی رسد که ما بگوییم شان نزول این آیه، عام بودن ابتدای آیه را تخصیص زده است. از طرفی در علم لغت از غنم غنمتم که به صورت فعل ماضی در آیه آمده معنای غنیمت جنگی گرفته نمی شود.

جواب اشکال در تفاوت کلمه غنیمت و غنم یغنم است. اگر کلمه غنیمه آمده بود بعید نبود که منصرف به غنیمت جنگ باشد اما آیه شریفه از کلمه غنیمه استفاده نکرده و از واژه غنمتم استفاده کرده به صیغه ماضی. هنگامی که به لغت نامه مراجعه می کنیم این واژه، مخصوص غنیمت جنگ نیست بلکه با زحمت اندک، استعمال های عادی ما هم به همین شکل است. می گوییم غنمت فلان شیء یعنی بدون زحمت و به آسانی به آن دست یافتیم. پس اگر انصراف مقبول باشد در کلمه «غنیمه» است نه در کلمه غنم و غنمتم و در آیه کریمه هم کلمه غنمتم آمده و بر این اساس به اطلاق غنمتم تمسک می کنیم و مقتضای اطلاق هم شمول هر فایده است خواه با جنگ به دست آمده باشد یا غیر جنگ مانند مؤونه مازاد (ایروانی، ۱۳۹۱).



ادله روایی وجوب خمس

از آن جا که سنت از نظر شیعه منحصر در روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست بلکه شامل زمان ۲۶۰ ساله عصر معصومین می شود، می گوئیم روایاتی از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) و ائمه بعد از آنها داریم که دلالت بر وجوب ارباح مکاسب دارد. از جمله روایاتی که بر وجوب خمس وارد است به شرح زیر می باشد:

الف. اولین روایت در این باره از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل می کند و می فرماید: من از امام درباره معادن طلا، نقره، مس، فلز و سرب پرسیدم، فرمود: بر همه این ها خمس واجب است (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۱۲).

ب. دومین روایت از علی بن مهزیار از محمد بن الحسن نقل کرده است: برخی از اصحاب به ابوجعفر ثانی نامه نوشتند و سؤال کردند: آیا بر همه آنچه شخص به دست می آورد، چه زیاد باشد چه کم، بر صنایع خمس هست؟ حکم آن چیست؟ امام به دست مبارک خود نوشت: بعد از اخراج مؤونه سال بر این همه خمس واجب است (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۱۲).

ج. سومین روایت از علی بن مهزیار روایت می کند علی بن راشد گفته است: من به امام گفتم: شما به من فرمان دادید که برای امر شما قیام کنم و حق شما را بگیرم و من این مطلب را به برخی موالیان شما گفتم، ولی برخی از آنان سؤال کردند که حق امام چیست. نمی دانستم چه جوابی به آنها بدهم. حضرت فرمود: «بر آنها خمس واجب است.» من پرسیدم: بر چه چیز خمس واجب است؟ فرمود: «در کالاها و باغ هایشان.» من پرسیدم: آیا تاجر و صنعتگر هم باید خمس بدهد؟ فرمود: «البته وقتی مخارج خود را تحصیل کردند و توانستند خمس بدهند، باید بدهند» (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۱۲).



روایات در این باب از طریق شیعه و اهل سنت بسیار است. روایاتی که عمل و رفتار پیامبر را حکایت می‌کنند و از طریق عامه رسیده‌اند، از جهت مضمون مختلف‌اند؛ مضمون برخی از آن‌ها این است که رسول خدا خمس را به چهار سهم تقسیم می‌کرده و در برخی دیگر این است که آن حضرت آن را به پنج سهم تقسیم می‌کرده است. چیزی که هست، اگر مسلم نباشد، نزدیک به مسلم است که در این روایات یکی از اسهام چهارگانه و یا پنج‌گانه مختص به قرابت رسول خداست و مقصود از ذی القربی در قرآن در آیه خمس هم ایشان‌اند؛ و این مخالف با روایاتی است که رسول خدا تا زنده بود خمس را سه‌گانه از ایشان منقطع گردید و بعد از ایشان همچنان از ایشان بریده شد؛ و باز از مسلمات این روایات است که خمس مختص به غنیمت‌های جنگی است و این نیز با روایات وارد از طریق اهل بیت (علیهم السلام) مخالف است، زیرا اهل سنت روایات خمس را در غنیمت‌های دیگری که به حسب لغت غنیمت شمرده می‌شود واجب نمی‌دانند، ولی این روایات خمس را در آن‌ها نیز واجب می‌داند (طباطبایی، ۱۳۰۰، ج ۹، ص ۱۳۹).

اجماع در وجوب خمس

ادله احکام نزد شیعه، منحصر به روایات نیست. اجماع یکی از ادله اربعه می‌باشد و به عنوان منبع اجتهاد و استنباط استفاده می‌شود و علمای بزرگی بر آن اعتقاد دارند. علمای شیعه، ادعای اجماع دارند بر اینکه در سودهای کسب‌ها، خمس واجب است. شیخ طوسی می‌نویسد: «در همه بهره‌هایی که از تجارت و غلات و میوه‌های گوناگون به دست می‌آید، پس از کسر هزینه‌های آن‌ها و کسر هزینه فرد و اهل و عیال وی خمس واجب است و

هیچ‌یک از فقهای اهل سنت در این نظر با ما موافق نیستند. دلیل ما اجماع علمای شیعه است.»

شیخ طوسی، پس از اشاره به گستردگی خمس، سودهای کسب‌ها و مخالفت فقهای اهل سنت، ادعای اجماع می‌کند. غیر از شیخ طوسی، علامه در منتهی و تذکره و شیخ طبرسی در مجمع‌البیان و سید مرتضی در انتصار و ابن زهره در غنیه و بسیاری دیگر بر وجوب خمس در سودهای کسب ادعای اجماع کرده‌اند. در بین فقهای شیعه گویا کسی مخالف این دیدگاه نیست و وجوب آن را همه پذیرفته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۱۸).

دلیل عقلی وجوب خمس

دلیل چهارم ما بر وجوب خمس مؤونه مازاد، حکم ثانوی است. ما در مذهب امامی منطقه الفراغ (خلاهای فقهی) داریم یعنی برخی احکام صحیح یا مباح هستند و لازم نیستند نه وجوداً (واجب) و نه عدماً (حرام)؛ اما به خاطر شرایط پیش‌آمده و مقتضیات زمان و مکان، در فقه شیعه، فقیه می‌تواند به‌عنوان ثانویه چیزی را تحریم یا واجب کند. اختیاری که ناشی از خلاء فقهی می‌باشد.

مثال: پیمان تجارت تنباکو به سود کفار و به زیان مسلمانان بود که میرزای شیرازی خرید و فروش تنباکو را تحریم کرد درحالی‌که هیچ آیه و روایتی دال بر این تحریم نداریم و مانند واردات و خرید پپسی که موجب تقویت اسرائیل و تضعیف مسلمانان است و عنوان ثانوی این کالا موجب تحریم آن می‌شود، اگرچه پپسی به خودی خود مباح است اما به خاطر این‌که خرید آن موجب تقویت کشور کافر است تحریم شده. این اختیار را منطقه فراغ (خلاء فقهی) می‌نامند که ائمه (علیهم‌السلام) پر کردن این خلاء را بر عهده فقیه گذاشته‌اند.

فقیه هرگاه در چنین مواردی تشخیص دهد که مصلحت مقتضی وجوب یا تحریم است حکم آن را صادر می‌کند.

تأکید اسلام بر مقابله با هرج و مرج و بی‌نظمی

مثلاً کسی می‌آید برق می‌دزدد و حق دولت را می‌دزدد یا از کار می‌دزدد مثلاً معلم فلان مدرسه است ولی در محل کار خود حاضر نمی‌شود، پزشک فلان بیمارستان است اما در محل کار خود حاضر نمی‌شود و هفته‌ای یک‌بار می‌آید همه این‌ها حرام است. سبب عدم جواز آن چیست؟ این‌ها موجب بی‌نظمی و هرج و مرج می‌شود. موجب سقوط حکومت و نظام می‌شود. اسلام نظام می‌خواهد، ثبات می‌خواهد. اگر پزشک سرکار خود نباشد بیمارستان از اعتبار ساقط می‌شود، بیمارها کجا بروند؟ در زمینه‌های دیگر هم به همین شکل است، اگر من پول برق خود را ندهم تو هم ندهی دولت دیگر نمی‌تواند امور برق را ساماندهی کند و هرج و مرج و بی‌نظمی ادامه پیدا می‌کند. به خاطر این‌که این مشکل یعنی اختلال نظام پیش نیاید فقها این کارها را حرام می‌کنند درحالی‌که آیه و روایتی در این زمینه وجود ندارد.

خلاهایی که فقیه آن را پر می‌کند

این خلأها از یک‌زمان تا زمان دیگر و یک مکان تا مکان دیگر باهم فرق می‌کنند. شاید در زمانی، اقتضای زمان این باشد که این کارهایی که گفتیم مجاز باشد و حرام نباشد مانند روزگار نظام سابق که بهتر این بود که آن نظام سرنگون شود. در آن زمان فقها به تحریم این کارها فتوا نمی‌دادند اما پس از آن نه، چراکه دیگر نظام فاسد رفته و نظام جدید بر سرکار آمده و این کارها حرام است چون نظام باید ثبات و نظم داشته باشد و همه باید همکاری کنند و کار کنند تا کشور در مسیر صحیح خود قرار بگیرد؛ پس



فقیه با در نظر گرفتن عناوین ثانوی گاهی حکم به وجوب یک امر می‌دهد و گاه به تحریم آن به خاطر اختلاف شرایط و مقتضیات و این یک مسئله دقیق است که باید به آن توجه شود (ایروانی، ۱۳۹۱).

نتیجه‌گیری

خمس، یکی از فرایض مهم اسلامی، بلکه از واجبات مالی در تمام ادیان توحیدی بوده است. با توجه به ادله‌ای که بیان شد در مورد خمس به این نتیجه می‌رسیم که مسئله خمس یکی از مسلمات اسلام است. طبق آیه خمس (انفال: ۴۱) در مورد وجوب خمس بر غنایم جنگی هیچ‌گونه اختلافی ندارد؛ و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) با تمسک به ظاهر آیه که بر مطلق غنایم دلالت دارد و دیگر دلایل نقلی قائل است که غیر از غنایم جنگی بر همه منافع مالی خمس واجب است این فریضه در حقیقت، قسمتی از بودجه حکومت اسلامی است و از آنجایی که در فقه امامیه علاوه بر کتاب و سنت دلایل اجماع و عقل نیز به عنوان دلایل شناخت احکام و دستورات دینی مورد قبول است، بنابراین بر پایه اعتقاد به این ادله چهارگانه و فلسفه تشریع آن از مضمون آیه و مجموع روایات مربوط به خمس چنین استنباط می‌شود که خمس غیر از غنایم جنگی بر همه منافع مالی واجب است و به سه دلیل تشریع شده است: ۱ - تأمین بودجه حکومت اسلامی؛ ۲ - برطرف کردن نیاز خاندان رسالت؛ ۳ - تعدیل ثروت و از بین بردن شکاف طبقاتی.

فهرست منابع

قرآن کریم

اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ ق). *زبدۃ البیان فی براهین احکام القرآن*، ج ۴، قم: انتشارات مؤمنین، چاپ دوم.
اندلسی، ابن عطیه. (۱۴۲۲ ق). *المحرز الوجیز*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ایروانی، باقر، ۱ شهریور ۱۳۹۱ «تشریح دلایل وجوب خمس»،
خبرگزاری رسمی حوزه (تاریخ دسترسی:

<http://www.hawzahnews.com/news> (۱۳۹۷/۰۶/۱)

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۴ ق). *الدر المنثور*، ج ۳، بیروت: دارالفکر.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان*، ج ۵، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۰۰ ق). *تفسیر المیزان*، ج ۹، قم: انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ ق). *مجمع البیان*، ج ۴، بیروت: مؤسسه علمی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ ق). *الخلاف*، ج ۴، قم: جامعه المدرسین.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ ق). *تهذیب الاحکام*، ج ۴، بیروت: دار المعرفه.

فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۲ ق). *تفسیر الکبیر*، ج ۱۵، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.



کاشانی، فیض‌الله. (۱۳۰۰). تفسیر منهج الصادقین، ج ۴، تهران: انتشارات علمیہ اسلامیہ.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۴۲). کنز العرفان فی فقہ القرآن، ج ۱، تهران: مرتضوی.

نمازی، عبدالنبی. (۱۴۱۴ ق). کتاب الخمس، مصباح الشریعہ فی شرح تحریر الوسیلہ. قم: اسماعیلیان.

حکم معامله بر خلاف قیمت تعیین شده از سوی دولت

مریم سلیمی^۱

چکیده

غریزه فروزون‌طلبی و زیاده‌خواهی در نهاد بشر، در شاخه‌های مختلف قابل بررسی است. یکی از آن موارد، انجام معامله برخلاف قیمت تعیین شده از سوی نهادهای دولتی است. این مسئله از مسائلی است که جوامع امروزی نیز شدیداً به آن مبتلا و گرفتار پیامدهای آن شده است؛ فقها مکرر، در مورد گران‌فروشی و ناپسند بودن آن بحث کرده‌اند و غیراخلاقی بودن آن را مسلم گرفته‌اند. این مقاله، به روش تحلیلی و با مراجعه به کتب معتبر فقهی امامیه و اهل سنت، در پایان به این نتیجه می‌رسد که فروش کالا، با قیمتی بیش از قیمت تعیین شده برای فروشنده جایز نیست و چنین عمل حریصانه‌ای باید از سوی حکومت منع شود؛ البته در حدود اصول و قواعد مسلم؛ به گونه‌ای که با حق مالک و حق مردم و اجتماع همسو باشد. وظیفه حکومتی و اجتماعی حکومت می‌طلبد که این چنین افراد را مجبور به عرضه کالا به مردم، با قیمت متعارف کند و اگر تهدید و اجبار ثمربخش نبود و کماکان بر اجحاف و تعدی

^۱ طلبه سطح ۳، مرکز تخصصی زینب کبری (سلام‌الله علیها)، تنکابن.

خود اصرار داشتند، حاکم وظیفه دارد آنان را به عنوان متخلف مجازات نماید. اما از سویی شایان ذکر است که فروختن به قیمتی پایین‌تر از قیمت بازار به انگیزه الهی در دین مبین اسلام امری ممدوح و مستحب شمرده شده است.

کلیدواژه: بیع، قیمت‌گذاری، تعزیر، تسعیر، گران‌فروش

مقدمه

یکی از نقش‌های محوری در فعالیت‌های اقتصادی، قیمت‌کالاست. درواقع قیمت‌ناظر به کمیت است که ارزش مبادله‌کالایی را در مقابل کالاهای دیگر مشخص می‌کند (اطلاعات، ۹۶/۸/۳۰). بر اساس قواعد عمومی فقه، مانند آیات: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛ اموال یکدیگر را به باطل و ناحق در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، قسمتی از آن را به‌عنوان رشوه به قضات ندهید، درحالی‌که می‌دانید این کار، گناه است.» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتی با رضایت شما انجام گیرد» همچنین روایات: «النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۲۲). «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيِّبِ نَفْسِهِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۵۷۹؛ کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۲۹) و «صاحب مال به مال خود از دیگران سزاوارتر است و تا وقتی که جان در بدن دارد می‌تواند آن را در هر جا



بخواهد مصرف کند» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۹۷). تعیین قیمت کالا از حقوق مالک است اما در شرایطی حاکم اسلامی حق خواهد داشت که بر روی کالاهای موجود در بازار قیمت‌گذاری کند درحالی‌که مشاهده می‌شود در بازار خرید و فروش، بین فروشندگان کالا، رقابت تنگاتنگی وجود دارد که به خاطر همین رقابت و پیشی گرفتن از رقبا ممکن است دست به هر کاری بزنند، بدین شکل که کالای خویش را برخلاف قیمت تعیین شده معامله می‌کنند؛ بنابراین این مقاله درصدد پاسخ به این سؤال است که انجام معامله برخلاف قیمت تعیین شده چه حکمی دارد؟

گران‌فروشی در حقیقت همان عرضه کالا یا خدمات است به بهایی بیش از نرخ‌های تعیین شده توسط مراجع رسمی به‌طور علی‌الحساب یا قطعی و عدم اجرای مقررات و ضوابط قیمت‌گذاری و انجام هر نوع اقدامات دیگر که منجر به افزایش کالا یا خدمات برای خریدار می‌گردد (قانون باز، ۹۶/۸/۳۰) و این امر موجب انتقال فشار اقتصادی به خریداران می‌شود. همچنین گران‌فروشی از جمله جرائم ذاتاً قبیح است، زیرا فطرت بشر با آن مخالف است و عقل سلیم آن را مذموم می‌داند، از این جهت است که هم شرع و هم عرف آن را مذموم و ممنوع و قابل مجازات دانسته‌اند.

لذا این مقاله، به روش تحلیلی و با مراجعه به کتب معتبر فقهی امامیه و اهل سنت، حکم انجام معامله برخلاف قیمت تعیین شده از ناحیه حاکم را بررسی می‌کند و سپس به نوع مجازات متخلف می‌پردازد. در انتها نیز، حکم فروش کالا با قیمتی پایین‌تر از قیمت بازار را مشخص می‌کند.

اقوال و ادله فقیهان

گفتیم، یکی از مباحثی که در قیمت‌گذاری مطرح می‌شود این است که در صورتی که برای کالایی قیمتی تعیین گردید، اگر فروشنده آن کالا، تمکین نکند و کالا را برخلاف قیمت تعیین شده بفروشد، حکم مسئله چیست. در این مسئله چند قول وجود دارد:

حنفیه و اکثر فقیهان شافعیه و حنابله معتقدند اگر کسی کالای خود را برخلاف قیمت تعیین شده از طرف حاکم، بفروشد، معامله او صحیح است؛ ایشان برای این قول از قواعد عمومی استفاده کرده و گفته‌اند که به حکم قاعده تسلیط، مالک حق دارد مال خود را هرگونه که بخواهد بفروشد و کسی حق تعرض در اموال او را ندارد (علامه حلی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۶۹؛ الدمیاطی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۱؛ انصاری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۸؛ ابن عابدین، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۶۵؛ بلدحی، ۱۳۵۶، ج ۴، ص ۱۶۱؛ مرغینانی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۳؛ الرملی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۷۳؛ النووی ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۱۱؛ الشربینی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۸).

صحیح بودن فروش کالا برخلاف قیمت تعیین شده از کلام مالکیه نیز استفاده می‌شود؛ ایشان می‌گویند که اگر کسی بیشتر یا کمتر از قیمت بازار کالایی را بفروشد، به او امر می‌شود که به قیمت متعارف کالای خود را به فروش برساند و در صورتی که امتناع کرد، از بازار باید خارج شود (النمری، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۷۳۰؛ الکنشای، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۶؛ البغدادی، بی‌تا، ص ۸۵). لذا طبق این نظر، معامله صورت گرفته صحیح خواهد بود اما برای این که معامله صورت عرفی خود را حفظ نماید باید با فرد مخالف برخورد گردد.

روایت دعائم الإسلام نیز این قول را تأیید می‌کند. در کتاب «دعائم الإسلام» از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که حضرت در پاسخ به



سؤالی درباره قیمت‌گذاری فرمودند: «امیرالمؤمنین علیه‌السلام برای هیچ‌کس قیمت تعیین نکرد و اما هر کس در مقایسه با معاملات رایج مردم فروگذاری می‌کرد به وی گفته می‌شد: همان‌گونه که مردم خرید و فروش می‌کنند عمل کن و گرنه از بازار کناره گیر! مگر اینکه کالای او بهتر از کالای دیگران بوده باشد»^۱ (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۷۷).

فروش کالا با قیمتی که بایع تمایل دارد، بر اساس قواعد عمومی باب احتکار و در شرایط طبیعی بازار صحیح است، اما فرض این است که در شرایط خاص اقتصادی و یا حتی در مواردی که دولت مصلحت می‌داند که برای یک سری کالاهای اساسی قیمت تعیین کند، فروشندگان موظف به رعایت قیمت مشخص شده هستند؛ چراکه اگر دولت مجاز و یا موظف به قیمت‌گذاری باشد و از طرف دیگر، فروشندگان مجاز باشند که تمکین نکنند، اجازه دادن تعیین قیمت به دولت لغو و بیهوده خواهد بود. تأسیس سازمان تعزیرات حکومتی برای نظارت بر بازار و برخورد قضایی با متخلفین در اجرای ضوابط قیمت‌گذاری و توزیع، شاهدی است بر عدم جواز تخلف از قیمت تعیین‌شده برای کالاها و خدمات.

برخی از حنبلیان و شافعیان حکم به حرمت و بطلان داده‌اند؛ ایشان معتقدند که چنین شخصی به خاطر رعایت نکردن مصلحت جامعه، محجور می‌گردد و در جای خود ثابت است که محجور از تصرف در اموال خود منع می‌شود و در صورتی که معامله‌ای انجام دهد، معامله او باطل خواهد بود. در نتیجه، معامله با قیمتی برخلاف قیمت تعیین شده، موجب بطلان بیع می‌شود (النووی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۰؛ بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۲۱۵؛ الرملی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۷۳؛ ابن نجار، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۸۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۹،

۱. عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ التَّسْعِيرِ فَقَالَ مَا سَعَرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ عَ عَلَى أَحَدٍ وَلَكِنْ مَنْ نَقَصَ عَنْ بَيْعِ النَّاسِ قِيلَ لَهُ بَعْ كَمَا يَبِيعُ النَّاسُ وَإِلَّا فَارْفَعْ مِنَ السُّوقِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ طَعَامُهُ أَطْيَبَ مِنْ طَعَامِ النَّاسِ.



ج ۲، ص ۵۱۵؛ ابن عابدین، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۷۲۰؛ نووی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۳۱). سبزواری از امامیه نیز بر همین نظر است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۳۶).

اما این نظر را نمی‌توان پذیرفت، چرا که اسباب حجر در فقه مشخص و مضبوط است؛ یعنی صبی، دیوانه، عبد، سفیه، مفلس و مریض متصل به موت، از تصرف در اموال خود منع می‌شوند؛ اما این که شخصی، بر اساس رعایت نکردن مصلحت جامعه، محجور گردد و اجازه تصرف در اموال را از او بگیرند، به دلیل نیاز دارد.

بله، در روایت حماد بن بشیر آمده است: «رسول الله فرمود: خداوند می‌فرماید اموال خود را به سفیهان ندهید و چه کسی سفیه‌تر از شارب-خمر»^۱ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۱۰۴) و برخی با استناد به این روایت و روایات شبیه به این (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۰۰)، به ضمیمه عدم تفاوت بین شرب خمر و سایر گناهان کبیره، عدالت را در رشد شرط دانسته‌اند و بر این اساس، به محجور بودن فاسق حکم داده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۵؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷، ص ۲۵۲؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۰۶؛ قطب الدین کیدری، ۱۴۱۶، ص ۲۹۶؛ النوی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۶۶؛ انصاری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۰۷). اما مشهور فقیهان این حکم را نمی‌پذیرند و عدالت را در رشد شرط نمی‌دانند (ابن فهد حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۵؛ سیوری حلی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴، ص ۱۰۲؛ ثعلبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۷۲؛ ابن قدامه مقدسی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۱)؛ چراکه امر در آیه

^۱ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ حَمِيدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَلَا تُوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا فَهَلْ تَعْرِفُ سَفِيهًا أَسْفَهَ مِنْ شَارِبِ الْخَمْرِ.

مبنی بر اینکه اموال یتامی را به ایشان تحویل دهید (نساء، ۶). فقط منوط به ایناس رشد است، بدون اینکه امر دیگری معتبر باشد. علاوه بر اینکه رشد در عرف به معنای توانایی بر اصلاح مال و توانایی بر انجام معاملات است، هرچند که شخص فاسق باشد. همچنین بر اساس آنچه از ابن عباس در تعریف رشد منقول است، رشد به معنای وقار، حلم و عقل است (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۱) و قید عدالت در آن ذکر نشده است.

بنابراین، فروش کالا، با قیمتی بیش از قیمت تعیین شده برای فروشنده جایز نیست و بر اساس قوانین جمهوری اسلامی ایران، سازمان تعزیرات حکومتی (همان گونه که در آینده بحث خواهیم کرد) موظف به برخورد قضایی با تخلفات فروشندگان است.

مجازات متخلف

گفتیم که تخلف از قیمت تعیین شده جایز نیست و تمامی فروشندگان موظف به رعایت قیمت مصوب از سوی نهادهای متصدی قیمت گذاری هستند. حال سؤالی که پیش می آید این است که اگر کسی برخلاف قیمت تعیین شده کالایی را به فروش برساند، آیا متخلف مستحق مجازات است؟

برخی از فقیهان امامیه، حنفیه، مالکیه و شافعی می گویند به رغم صحت بیع، بایع تعزیر می شود؛ زیرا این کار مخالفت و دشمنی با حاکم محسوب می شود (علامه حلی، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۶۹؛ الدمیاطی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۱؛ انصاری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۸؛ شربینی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۸؛ شروانی، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۹؛ النووی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۷۹؛ رافعی، بی تا، ج ۸، ص ۲۱۷).

از ابو حنفیه سؤال شده که اگر کسی از قیمت بازار تجاوز کرد و اجناس خود را به قیمتی بالاتر فروخت، آیا حاکم می تواند او را تعزیر کند؟ جواب داد



که حاکم می‌تواند او را تعزیر کند (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۸؛ النووی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۱۱؛ الشربینی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۸).

ابن نجیم از فقیهان شافعیه پیشنهاد می‌کند که حاکم در تعزیر مخالف عجله نکند. وی می‌گوید که حاکم در مرحله اول او را موعظه و نهی می‌کند، در مرحله دوم، علاوه بر نهی، او را تهدید نیز می‌کند و در مرحله سوم او را تعزیر می‌کند (ابن نجیم، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۲۳۰).

تعیین مقدار و کیفیت تعزیر بر عهده حاکم یا نائب اوست. گاهی حبس یا ضرب است، گاهی جریمه مالی است، گاهی خروج از بازار و گاهی غیر این موارد.

این فتاوا ویژه کسانی است که قیمت‌گذاری را جایز می‌دانند. اما اگر تسعیر جایز نباشد، طبعاً متخلف از آن مجازات نخواهد شد (الرملی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۷۳؛ انصاری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۸؛ بهوتی، ۱۴۱۸، ۱۸۷/۳).

اما به نظر می‌رسد همان‌گونه که منتظری (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۰۹) می‌گوید، از آنجا که در جامعه استعداد و قابلیت افراد برای پذیرش قانون و ضوابط فردی و اجتماعی متفاوت است نیاز به قوانین جزایی و کیفری برای تنبیه مجرمان و متخلفان به طور جدی احساس می‌شود و هرگز چنین نیست که همگان در برابر اصول تربیت و اخلاق انسانی و قوانین شرح و احکام و ارشادهای عقلی تسلیم و فرمانبردار باشند؛ بنابراین هیچ‌گاه جامعه بشری از تنظیم و تدوین و اجرای قوانین کیفری بی‌نیاز نیست و بدیهی است که تنظیم دقیق و اجرای کامل این قوانین از وظایف و شئون حکومت و نظام اسلامی می‌باشد. تخلف از قیمت تعیین شده از ناحیه شارع نیز یک تخلف از قانون و جرم و ستم به جامعه محسوب می‌شود و دولت موظف است مرتکب آن را تأدیب و مجازات کند؛ بنابراین، هرگاه محتکر به هشدار و تذکرات حاکم بی‌توجهی نشان داده و به کار خود ادامه داد حاکم

وظیفه دارد او را به‌عنوان متخلف مجازات نماید زیرا او با این کار حقوق جامعه را پایمال کرده و اقدام به قانون‌شکنی و اهانت عملی نسبت به حکم خدا نموده است.

البته، از آنجا که مجازات متخلف هدفی جز اصلاح جامعه و تربیت مجرم و پیشگیری دیگران از تخلفات ندارد حاکم نباید در تنبیه و کیفر محکوم زیاده‌روی کند و بیش از حد لازم برای هشدار و اصلاح مجرم او را مجازات نماید زیرا هدف از کیفر در احکام جزایی اسلام هرگز سرکوب افراد و انتقام‌جویی از آنان نیست.

به همین دلیل است که در قانون تعزیرات حکومتی مصوب ۲۲ اسفند ۱۳۶۷ می‌خوانیم:

ماده ۴: دولت هر وقت مقتضی بداند می‌تواند قیمت هر کالایی را معین و اعلام نماید و در این صورت کلیه بازرگانان و بانک‌داران متخلف برای دفعه اول به کیفر نقدی معادل دو برابر قیمت کالایی که گران فروخته محکوم می‌شود؛ و در صورت تکرار، مرتکب به حبس جنحه‌ای از یک تا سه ماه و به کیفر نقدی معادل سه برابر قیمت کالایی که گران فروخته است محکوم می‌شود. به‌علاوه دادگاه می‌تواند مرتکب را به محرومیت از شغل خود از یک ماه تا شش ماه محکوم نماید (مجموعه قوانین و مقررات جزایی ۸۷۶).

فروش کالا با بهایی کمتر از قیمت بازار

در صورتی که فروشنده اجناس خود را کمتر از قیمت متعارف بازار می‌فروشد، برخی از فقیهان اهل سنت معتقدند که حاکم می‌تواند فروشنده را به افزایش قیمت یا خروج از بازار وادارد (جوزیه، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۱؛ ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲).



اما به نظر فقهای شیعه، فروش با قیمت کمتر جایز است و کسی حقّ اعتراض به او را ندارد (طوسی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۱۲؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۳۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۱۵؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۶۰).

فقیهان شیعه به ادله‌ای استناد کرده‌اند که از آن جمله است:

۱. در روایت نبوی حقّ قیمت‌گذاری منحصر در خداوند شمرده شده است.

۲. بایع مالکِ متاع خویش است و کسی حقّ تصرف در آن را ندارد مگر با مجوّز شرعی. در اینجا هیچ دلیلی بر جواز این‌گونه تصرف وجود ندارد (طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۳۵).

البته فروختن به قیمتی پایین‌تر از قیمت بازار به انگیزه الهی مستحب است. پیامبر خدا (صلی‌الله علیه و آله)، در بازار به مردی برگذشت که خوراکی را با قیمتی پایین‌تر از قیمت بازار می‌فروخت. فرمود: «آیا در بازار ما، با قیمتی کمتر از قیمت ما می‌فروشی؟» گفت: آری. پیامبر فرمود: «به انگیزه شکیبایی و از خدا پاداش گرفتن؟» گفت: آری. آن حضرت فرمود: «تو را بشارت باد! همانا آورنده جنس به بازار ما، همانند جهاد کننده در راه خداست؛ و احتکار کننده در بازار ما، همانند کسی است که در کتاب خدا، کافر شمرده شده است» (الحاکم النیشابوری، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۵).

از این حدیث برداشت می‌شود نباید کمبود کالا را تنها عامل گرانی کالا دانست؛ چنان‌چه در روایت مورد پرسش گفته شده است؛ زیرا حتی اگر کمبود شدید هم باشد، اما عنصر ایثار و معنویت در میان مردم زنده باشد، شاید افرادی مصداق آیه شریفه «يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ؛ هرچند در خودشان احتیاجی [مبرم] باشد، آن‌ها را بر خودشان مقدّم

می‌دارند» (حشر، ۹) باشند که حاضر شوند اجناس را با قیمتی پایین‌تر به دست مصرف‌کننده برسانند. بر این اساس، در این موارد نیز، کمبود کالا تنها عامل گرانی نیست، بلکه کمبود کالا به‌علاوه فقدان عنصر ایثار دو عامل گرانی قیمت‌ها می‌باشند.

نتیجه‌گیری

امروزه افراد در زندگی روزمره خود، برای رفع احتیاجات و نیازهای خود مجبور به انعقاد قرارداد با یکدیگر هستند که به دلیل حسّاس‌تر و دقیق‌تر شدن نظام بازار و عرصه‌های تولید و مصرف، دولت به نمایندگی از حاکم اسلامی، باید بتواند روابط بین مالک، کالا و مصرف‌کننده را با قیمت‌گذاری کالاها تنظیم و تدقیق کند، به‌گونه‌ای که به حریم مالکیت خصوصی افراد صدمه‌ای وارد نیاید و از طرف دیگر عموم مردم خصوصاً فقرا و نیازمندان، اسیر گران‌فروشی و حربه برخی زیاده‌خواهان نگردند؛ چرا که اگر اقتصاد جامعه بیمار شود و خطرات مالی متوجّه جامعه گردد، اساس و بنیان حکومت اسلامی متزلزل گردیده و امور مالی که پایه فعالیت‌های اقشار یک جامعه است توان برطرف کردن نیازهای مردم را نخواهد داشت؛ بنابراین فروش کالا، با قیمتی بیش از قیمت تعیین شده برای فروشنده جایز نیست و بر اساس قوانین جمهوری اسلامی ایران، سازمان تعزیرات حکومتی موظّف به برخورد قضایی با تخلفات فروشندگان خواهد بود. البته شایان ذکر است که فروختن به قیمتی پایین‌تر از قیمت بازار به انگیزه الهی در دین مبین اسلام امری ممدوح و مستحب شمرده شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

ابن ادريس حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ هـ ق). *السرائر الحاوی* لتحرير الفتاوی، ۳ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

ابن تیمیّه، احمد بن عبد الحلیم. (بی تا). *الحسبه فی الاسلام*، قاهره: دارالزینی للطباعه و النشر.

ابن حمزه حلی، محمد بن علی. (۱۴۰۸ هـ ق). *الوسيله إلى نیل الفضیله*، تصحیح شیخ محمد حسن، ۱ ج، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی - رحمه الله، چاپ اول.

ابن زهره حلبی، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ هـ ق). *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*، ۱ ج، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.

ابن عابدین، محمدآمین بن عمر. (۱۴۱۵ هـ ق). *حاشیة رد المحتار علی در المختار شرح تنویر الأبصار*، ۶ جلد، تحقیق مکتب البحوث و الدراسات، بیروت: دار الفکر.

ابن قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۴ هـ ق). *الکافی فی فقه الإمام أحمد*، ۴ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.

ابن نجار، محمد بن أحمد. (۱۴۱۹ هـ ق). *منتهی الإيرادات*، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن الترمذی، ۵ جلد، بی جا، مؤسسه الرسالة.

ابن نجیم، زین العابدین بن ابراهیم. (۱۴۱۸ هـ ق). *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، ۶ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.

انصاری، زکریا بن محمد. (۱۴۲۲ هـ ق). *أسنى المطالب فی شرح روض الطالب*، تحقیق محمد محمد تأمر، ۹ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.



البغدادی، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). ارشاد السالك الى اشرف المسالك فی فقه الامام المالک، ۱ جلد، مصر: شركه مكتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، چاپ سوم.

البلدحي، عبدالله بن محمود. (۱۳۵۶ هـ ق). الاختيار لتعليل المختار، تعليقه الشيخ محمود أبو دقيقة، ۵ جلد، القاهرة: الحلبي.

البهوتي، منصور بن يونس. (۱۴۱۸ هـ ق). كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق أبو عبدالله محمد حسن إسماعيل الشافعي، ۶ جلد، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.

تميمي مغربي، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ هـ ق). دعائم الإسلام، ۲ جلد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ دوم.

ثعلبي، عبدالوهاب بن علي. (بی تا). المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالک بن أنس»، تحقيق حميش عبد الحق، ۳ جلد، مكه مكرمه: كتابفروشي مصطفى أحمد الباز.

جوزيه، ابن قيم. (۱۴۱۲ هـ ق). الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، قاهره: چاپ محمد جميل غازي.

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۶ هـ ق). المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ۴ جلد، بيروت: دارالمعرفة. الديمياطي، عثمان بن محمد. (۱۴۱۸ هـ ق). إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، بيروت: دار الفكر، چاپ اول.

رافعي، عبدالكريم. (بی تا). فتح العزيز، ۱۲ جلد، بيروت: دار الفكر.

الرملي، محمد بن شهاب الدين. (۱۴۲۴ هـ ق). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، حاشيه على بن علي الشبرايملي و احمد المغزي الرشيدى، ۸ جلد، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ سوم.

سبزواری، سید عبد الأعلى. (۱۴۱۳ هـ ق). مهذب الأحكام، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار، قم: چاپ چهارم.

سیوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۵ هـ ق). کنز العرفان فی فقه القرآن، ۲ جلد، قم: مرتضوی، چاپ اول.

سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر. (بی تا). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۸ جلد، بیروت: دار الفکر.

الشرینی، محمد بن أحمد. (۱۳۷۷ هـ ق). مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، ۴ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

الشروانی، عبدالحمید، العبادی، احمد بن قاسم. (بی تا). حواشی العلامتین ...

الشیخ عبدالحمید الشروانی والشیخ احمد بن قاسم العبادی علی تحفه المحتاج بشرح المنهاج تألیف شهاب الدین احمد بن حجر الهیثمی الشافعی، و بهامشه تحفه المحتاج بشرح المنهاج، ۱۰ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

شهیدثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ هـ ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، حاشیه سید محمد کلانتر، ۱۰ جلد، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.

صیمری، مفلح بن حسن. (۱۴۲۰ هـ ق). غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق و تصحیح جعفر کوثرانی عاملی، ۴ جلد، بیروت: دار الہادی، چاپ اول.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۰ هـ ق). المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف، تحقیق و تصحیح شانهچی و دیگران، ۲ جلد، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول.



طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ هـ ق). *المبسوط فی فقه الإمامیہ*، تصحیح سید محمدتقی کشفی، ۸ ج، تهران: المکتبۃ المرتضویۃ لإحیاء الآثار الجعفریۃ، چاپ سوم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ هـ ق). *تهذیب الأحکام*، ۱۰ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیۃ، چاپ چهارم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۸ هـ ق). *الخلاف*، تصحیح شیخ علی خراسانی و دیگران، ۶ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

علّامہ حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ هـ ق). *نهایۃ الأحکام فی معرفۃ الأحکام*، ۲ جلد، قم: مؤسسۃ آل البيت علیہم السّلام، چاپ اول.

علّامہ حلّی، حسن بن یوسف. (بی تا). *الخلاصۃ*، به نقل از نرم افزار درایۃ النور، قم: مؤسسۃ کامپیوتری علوم اسلامی نور.

قطب الدین کیدری، محمد بن حسین. (۱۴۱۶ هـ ق). *إصباح الشیعۃ بمصباح الشریعۃ*، تحقیق و تصحیح ابراهیم بهادری مراغی، قم: مؤسسۃ امام صادق علیہ السّلام، چاپ اول.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷ هـ ش). *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، ۸ جلد، تهران: دارالکتب الاسلامیۃ، چاپ سوم.

الکنشاوی، أبوبکر بن حسن. (بی تا). *أسهل المدارک «شرح إرشاد السالک فی مذهب إمام الأئمة مالک»*، ۳ جلد، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.

مرغینانی، علی بن أبی بکر. (۱۴۱۰ هـ ق). *الهدایۃ شرح بدایۃ المبتدی*، ۴ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، چاپ اول.

منتظری، حسین علی. (۱۴۰۹ هـ ق). *دراسات فی ولایۃ الفقیه و فقه الدولۃ الإسلامیۃ*، ۴ جلد، قم: نشر تفکر، چاپ دوم.

النمرى القرطبي، يوسف بن عبدالله. (١٤٠٠ هـ ق). *الكافي في فقه أهل المدينة*، تحقيق محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، ٢ جلد، رياض: مكتبة الرياض الحديثه، چاپ دوم.

نورى، ميرزا حسين. (١٤٠٨ هـ ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقيق و تصحيح گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٨ جلد، بيروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.

النووى، يحيى بن شرف. (١٤١٢ ق). *روضة الطالبين و عمدة المفتين*، تحقيق و تصحيح زهير الشاويش، ١٢ جلد، بيروت: المكتب الإسلامى، چاپ سوم.

النووى، يحيى بن شرف. (بى تا). *المجموع شرح المهذب*، ٢٠ جلد، بيروت: دارالفكر.



بررسی ادله فقهی شرط عدالت قاضی از دیدگاه آیات و روایات

هاجر منصوری^۱

چکیده

عدالت دارای معانی وسیعی است که در طیف‌های گسترده‌ای تعریف شده است. امام علی (علیه‌السلام) بهترین تعریف را در این زمینه بیان داشته است: «قرار دادن هر چیزی در جایگاهش». این موضوع همیشه مورد توجه حکما و دانشمندان بوده و هست. اکثر فقیهان نیز وجود شرط عدالت در قاضی را به عنوان حکم شرعی که واجب است یک قاضی متصف به آن صفت باشد را پذیرفته‌اند. قضاوت و دادرسی در زمان عدم حضور امام (علیه‌السلام) باز هم امری جایز بلکه لازم می‌باشد، اما روشن است که قضاوت واقعی در اختیار معصوم خواهد بود. از آنجایی که علم القضا کاری پرحجم و زمان بر می‌باشد در این مقاله فقط به ادله فقهی وجود عدالت در قاضی می‌پردازیم. با توجه به فساداتی که در ادارات قضایی و دادگستری‌ها و مکان‌هایی که به این امر مقدس مشغول هستند، به وجود آمده است، لزوم بررسی فقهی روشن می‌شود. این مقاله، به روش تحلیلی و از طریق مراجعه

۱. طلبه سطح ۳، مرکز تخصصی زینب کبری (سلام الله علیها)، تنکابن.

به کتب فقهی و نرم‌افزارهای موجود معتبر به بررسی این موضوع پرداخته است. وجود آیاتی که امر به عدالت دارند یا عدالت را از فضایل اخلاقی می‌دانند و نیز در مسیر حق گام برداشتن که از مشخصه‌های عدل است و همچنین وجود روایاتی که از یکسان‌نگری و ترساندن از عذاب اخروی سخن به میان می‌آورد به اثبات وجوب وجود این صفت در قاضی پرداخته است.

کلید واژه: عدالت، قاضی، حکم، عدالت قاضی

مقدمه

عدالت دارای مفاهیمی گسترده می‌باشد و مصادیق آن با عنایت به مفهوم لغوی و اصطلاحی آن مختلف است. «عدالت عبارت است از ملکه و نیرویی که سبب می‌شود انسان واجبات را انجام دهد و محرمات را ترک کند. اسلام برای ترویج این صفت، امتیازات و شخصیت‌هایی از جمله رهبریت، مرجعیت، قضاوت، شهادت، امامت جماعت را به افراد داده است» (سلطانی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱-۲۱۲). همچنین اعتدال و حد وسط افراط و تفریط است (حسینی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲). عدالت به عنوان یکی از اصول اخلاقی جوامع بشری همواره مورد توجه حکما و دانشمندان بوده و هست. این واژه در متون فقهی از جایگاه خاصی برخوردار می‌باشد به طوری که قانون جوامع اسلامی یکی از اساسی‌ترین شرایط برای استخدام قضات را شرط عدالت قرار داده است. اهمیت عدالت در اسلام از آنجا سرچشمه می‌گیرد که بنا بر آموزه‌های اسلامی، خداوند عادل است و همه افعال الهی عین عدالت است و ستم و افراط و تفریط بدان‌ها راه ندارد. عدل در تشیع اهمیتی ویژه دارد؛ چنان که از اصول دین و مذهب به شمار می‌آید. قرآن





کریم برای بعثت پیامبران و نزول آسمانی از دو هدف یاد می‌کند؛ برقرار ساختن عدالت میان انسان‌ها و تأمین سعادت دنیوی و اخروی آنان و دیگر هدایت انسان‌ها از تاریکی‌های شرک و کفر به سوی توحید و بندگی خدا. از شرایط تصدی پست‌ها در جامعه‌ی توحیدی و از مسئولیت‌های فردی، اخلاقی و اجتماعی یک انسان که به دنبال تعالی و کمال و ایمان است عدالت هست. مشهور فقها قضاوت را مهم‌ترین شعبه ولایت و تصرف در سلسله امور دیگران دانسته‌اند؛ از طرف دیگر بهره‌مندی از عدالت در دادرسی‌ها و محاکمات قضایی به عنوان یکی از حقوق ملت مورد تأکید است. همچنین منصب قضا از حساس‌ترین مناصب اجتماعی است که نقش قاضی را در دادرسی‌های عادلانه غیرقابل انکار می‌کند. با توجه به بیانات مطرح شده و نیز وجود مشکلاتی همانند رشوه خواری، حق‌هایی که ناحق می‌شود و طولانی شدن رأی قاضیان و مواردی از این دست که در ادارات قضایی اتفاق می‌افتد ضرورت پیدا می‌کند که پژوهش حاضر انجام گیرد. این مقاله درصدد است تا با مراجعه به منابع معتبر فقهی و نرم افزارهای موجود، به بررسی آیات و روایاتی که درباره‌ی عدالت قضات است بپردازد.

آیات دال بر شرط عدالت قاضی

با نگرش به کران تا کران قرآن کریم و فرهنگ عدالت آفرین خاندان رسالت کمتر موضوعی را می‌توان پیدا کرد که از نظر اهمیت به پایه عدالت و دادگری برسد، چرا که اصل عدل و داد به‌سان توحید و توحید گرایی در تمامی اصول و فروع و ابعاد عقیدتی و عملی دین ریشه داشته و همان‌گونه که هیچ یک از مسائل عقیدتی، عبادی، اخلاقی، انسانی، اجتماعی، حقوقی، کیفری، اقتصادی، فرهنگی، فردی و خانوادگی از حقیقت توحید و توحید

گرایی جدایی پذیر نیست، هیچ کدام از آن‌ها از روح عدل و داد و قسط و انصاف نیز جدا نیستند (طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۹). خداوند متعال برای نشان دادن اهمیت عدالت در قضات در قرآن کریم از شیوه‌های متعددی استفاده کرده است. از جمله به بیان آیاتی در قالب‌های احکام شرعی و داستان پرداخته است تا به این موضوع پر اهمیت توجه ویژه نشان دهد.

بقره، ۱۲۴

اولین آیه‌ای که در بحث عدالت قاضی مطرح می‌شود آیه ۱۲۴ سوره بقره است: «لا ینال عہدی الظالمین؛ پیمان و عہد من بہ ظالمان نمی‌رسد» و چون فسق ظلم است و فاسق ہم ظالم و قضاوت ہم عہد و امانت الہی است کہ بہ قاضی تفویض شدہ است و بر طبق آیہ، عہد خدا ہرگز بہ ظالمین نخواہد رسید. همچنین آیہ ۱۱۳ سورہ ہود کہ خداوند در این آیہ رکون و اتکا بر ظالمین را نہی فرمودہ است و چون فاسق ظالم بر نفس خویش است پس مراجعہ بہ او و اتخاذ رأی او اعانت بر ظالم است و استناد بہ حکم فاسق عرفاً رکون تلقی می‌گردد» (صوفی آبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶). «بعضی از علمای معاصر می‌گویند: شرط عدالت یعنی همان ایمان و بہ این دلیل استدلال نمودہ اند کہ عہد من بہ ظالمان نمی‌رسد. برای این کہ ولایت بر قضا و نفوذ حکم، عہدی است از سوی خداوند و بہ فاسق ظالم نمی‌رسد» (گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۳). علاوہ بر این آیہ، خداوند در سورہ ی ہود آیہ ۱۱۳ می‌فرماید: «و لا ترکنوا الی الذین ظلموا؛ و ہرگز نباید با ظالمان ہمدست و دوست باشید»؛ سید یزدی در کتاب العروہ الوثقی جلد سوم، صفحہ ۵ درباره عدالت قاضی با توجہ بہ این آیہ شریف بیان داشتہ: «فردی کہ فاسق است در حقیقت بہ خود ظلم کردہ است و بردن نزاع نزد او نوعی اعتماد بہ او می‌باشد و از آنجا کہ قضا منصبی خطیر



و رفیع است بنابراین نباید به غیر عادل سپرده شود. همچنین زمانی که شهادت فرد غیر عادل پذیرفته نمی‌شود پس به طریق اولی قضاوت غیر عادل مورد قبول نیست» (ایروانی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۶).

اعراف، ۱۸۱

دومین آیه از آیاتی که ما را به وجود عدالت در قاضی رهنمون می‌کند، آیه ۱۸۱ سوره اعراف است: «وَمَنْ خَلَقْنَا امَّه يَهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَ بَه يَّعْدِلُوْنَ؛ از میان کسانی که آفریدیم گروهی هستند که مردم را بر اساس حق هدایت می‌کنند و بر پایه حق در داوری‌هایشان عدالت می‌ورزند». در تفسیر این آیه چنین آمده است: «هدایت، حکومت و قضاوت، باید در مسیر حق باشند. کسانی ارزش بیشتری دارند که علاوه بر هدایت پذیری، در فکر ایجاد نظام حق باشند... به یعدلون یعنی جامعه به گروهی هدایت‌گر و داور به حق نیازمند است» (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۳۶). با توجه به این مطالب و با توجه به گفتار حجت‌الاسلام محسن قرائتی که در بالا ذکر شد، این که عدالت قانونی عمومی است، می‌توان از این آیه نیز شرط عدالت را برداشت کنیم و بگوییم قاضی در اجرای داوری‌های خود باید شرط عدالت را داشته باشد.

نساء، ۵۸

سومین آیه از آیاتی که به بررسی عدالت قاضی توجه می‌دهد آیه ۵۸ سوره مبارکه نساء است. «انَّ الله يامرکم ان تودّوا الامانت الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل؛ و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید». با توجه به امر بودن داوری کردن، اول چیزی که به ذهن مخاطب می‌رسد حکم وجوب عدالت داور است؛ یعنی

داوری که به داوری در میان مردم می‌نشیند بر او واجب است که شرط عدالت را به صورت یک ملکه نفسانی در خود پرورش دهد و سپس بر مسند قضاوت تکیه کند. «این قانون نیز یک قانون کلی و عمومی است و هر نوع داوری و حکومت را چه امور بزرگ و چه امور کوچک، شامل می‌شود. این قانون زیر بنای یک جامعه سالم انسانی است و هیچ جامعه‌ای خواه مادی یا الهی بدون اجرای این اصل سامان نمی‌یابد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۴۹). با توجه به تفسیری که مکارم شیرازی بیان داشته‌اند، ایشان وجود عدالت در قاضی به هنگام قضاوت را یک اصل در نظر گرفته‌اند که هم کلی است و هم عمومی و مختص به جهان شیعه نیست.

ص، ۲۱ تا ۲۴

از دیگر آیاتی که در قرآن کریم درباره قضاوت عادلانه صحبت به میان می‌آورد و قاضیان را به داشتن عدالت سوق می‌دهد، آیات ۲۱ تا ۲۴ سوره مبارکه ص می‌باشد. در این سوره از قضاوت سریع حضرت داود (علیه‌السلام) صحبت شده است: «آیا خبر مهم آن دادخواهان به تو رسیده است آن گاه که از دیوار بلند بالا رفتند؟ زمانی که غافلگیرانه و بدون اطلاع بر داود وارد شدند و او از ورودشان هراسان شد، گفتند نترس ما دو گروه متخاصم [شاکی و دادخواهیم که] یکی از ما بر دیگری ستم روا داشته، میان ما به حق و عدالت داوری کن و [در حکم کردن] ستم روا مدار و به راه راست [که خاتمه دهنده‌ی نزاع باشد] هدایت‌مان کن. این برادر من است که مالک نود و نه میش است و من بیش از یک میش ندارم که می‌گوید آن را هم به من واگذار و در گفتگویش مرا مغلوب ساخته. [داود] گفت: مسلماً او با درخواست افزودن میش تو به میش‌هایش بر تو ستم روا داشته و البته بسیاری از شریکان به یکدیگر ستم‌کارند مگر مؤمنانی که اهل کارهای



شایسته اند. و داود دانست که ما او را [در این حادثه] آزموده ایم، و از این که به دفاع متهم توجهی نکرد و شتاب در داوری داشت از پروردگارش درخواست آمرزش کرد و بی درنگ با حالتی خاضعانه به رو درافتاد و با توجه و اخلاص به خداوند بازگشت».

ص، ۲۶

خداوند متعال یکی از فضایل بزرگ را که به حضرت داود (علیه السلام) عنایت کرده بود، فضیلت قضاوت بود (بابائیان، ۱۳۸۹، ص ۹۴) «فاحکم بین الناس بالحقّ و لا تتبع الهوى فیضلک عن سبیل الله؛ پس بین مردم به حق حکم کن و از خواسته‌های نامشروع پیروی نکن که تو را از راه خدا منحرف می‌کند» (ص: ۲۶). در این آیه خداوند به حضرت داود که منصب قضاوت را به ایشان عطاء کرده بود امر به داوری به حق که آن نیز نوعی اجرای عدالت است می‌کند؛ یعنی یکی از شرایط قاضی، عدالت است و با وجود این صفت می‌تواند بر منصب قضاوت بنشیند و داوری کند.

حجرات، ۹

آیه دیگری که بیانگر صفت عدالت در قاضی می‌باشد آیه ۹ سوره حجرات است. «و ان طائفتان من المومنین اقتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما على الاخری فقتلوا آلتی تبغی حتی تفیء الی امر الله فان فاء تفاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحبّ المقسطین؛ و اگر دو طایفه از مومنان با هم بجنگند میان آن دو را اصلاح کنید و اگر باز یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد با آن طایفه‌ای که تعدی می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد پس



اگر بازگشت میان آنها دادگرانه سازش دهید و عدالت کنید که خدا دادگران را دوست دارد».

با توجه به فرمایشات علامه طباطبایی در المیزان این اصلاح بین دو طایفه تنها به این امر نمی‌باشد که سلاح‌ها را زمین بگذارند و دست از جنگ بکشند، بلکه اصلاحی توأم با عدل را دنبال می‌کند، به این معنا که احکام الهی را در مورد هرکسی که به او تجاوز شده اجراء کنند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۴۶۹). سومین دستور خداوند در این آیه که محل بحث ما نیز می‌باشد طبق بیانات آیت الله مکارم اینکه: و اگر طایفه ظالم تسلیم حکم خدا شود و زمینه صلح فراهم گردد در میان آن دو طبق اصول عدالت صلح برقرار سازید (مکارم شیرازی، ج ۲۲). این آیه نیز با حالت امر از داوران درخواست اجرای احکام را دارد. حکمی که بر اساس صفت عدالت است.

روایات دال بر شرط عدالت قاضی

برای کشف احکام دینی به روایات نیز می‌توان استناد نمود. درباره عدالت قضات نیز ما از روایات بهره بردیم. بحث عدالت قاضی به اندازه‌ای پراهمیت می‌باشد که پیامبر اکرم (صلی‌الله علیه وآله وسلم) و سایر ائمه (علیهم‌السلام) به این موضوع پرداخته‌اند و در قالب احادیثی آن را برای مردم روشن کرده‌اند. به طوری که این روایات به حدی است که اگر نگوئیم متواتر است می‌توانیم بگوئیم که به حد احادیث مستفیض رسیده‌اند. در این مبحث به بیان این احادیث می‌پردازیم و آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

روایت سلمه بن کهیل

اولین روایتی که به بحث عدالت مربوط می‌شود، بحث تساوی نگاه قاضی است. یکی از مسائل زیر بنایی که باید در دادرسی‌ها به آن عمل شود تا در ابتدای امر قاضی به عدالت شناخته شود بحث یکسان نگری به دو طرف دعوا می‌باشد. امام علی (علیه‌السلام) بهترین سخن در عینیت بخشیدن به این اصل را مطرح کرده است. «کلینی از سلمه بن کهیل نقل می‌کند که گفت: شنیدم امیر المومنین (علیه‌السلام) به شریح قاضی می‌فرمود: در میان مسلمانان در نگاه کردن و سخن گفتن و نشستن خود برابری را رعایت کن تا نزدیکانت به جانبداری تو امید نبندند و دشمنانت از دادگری تو، ناامید نشوند؛ و در خبر دیگری از امیرالمومنین (علیه‌السلام) آمده است که می‌فرمود: شایسته نیست قاضی به یکی از طرفین توجه داشته باشد و به طرف دیگر بی توجه باشد، قاضی باید نگاهش را عادلانه میان طرفین تقسیم کند و اجازه ندهد یکی از طرفین نسبت به دیگری اظهار سلطه و دست درازی کند. به تعبیر حضرت کسی که گرفتار قضاوت است و داور بین مردم می‌شود باید در اشاره و نگاه کردن و وضع نشستن بین آنان یکسان رفتار کند» (موسوی بجنوردی، ۱۳ اردیبهشت ۹۷)؛ و نیز از حضرت رسول (صلی‌الله علیه و آله وسلم) نقل شده است که به حضرت علی (علیه‌السلام) فرمودند: «هنگامی که طرفین نزاع نزد تو می‌آیند حتی در نگاه کردن به آن دو، مقدار و چگونگی سخنان که به آن‌ها می‌گویی، مساوات را رعایت کن» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۵۳). با نگاهی اجمالی به این روایات می‌توان به وجود این صفت کلیدی در قاضی دست پیدا کرد. قاضی که نتواند اصل یکسان نگری را در میان دو طرف دعوا رعایت کند به طریق اولی قضاوت درست، صریح و صحیحی نخواهد داشت.



روایت نبوی

دومین روایتی که به عدالت قاضی اشاره دارد، روایاتی است که اصل آن از عذاب اخروی سخن به میان می‌آورند و از سرانجام کسانی که به مردم ظلم می‌کنند و عدالت را اجراء نمی‌کنند. حضرت رسول (صلی‌الله علیه و آله وسلم) در آخرین خطبه‌ای که در مدینه ایراد نمودند، در پاسخ به پرسش حضرت علی (علیه‌السلام) از جایگاه زمامدار بیدادگر فرمودند: «او چهارمین نفری است که در روز قیامت سخت‌ترین عذاب را دارند: ابلیس، فرعون، آدم کش و چهارمین آن‌ها زمامدار بیدادگر است» (محمدری شهری ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۰۲). همچنین روایتی دیگر از رسول خدا نقل شده است: «کسی که بر ده نفر فرمانروا شود و در میانشان به عدالت رفتار نکند، روز قیامت در حالی آورده شود که دست‌ها و سرش در سوراخ تیشه‌ای جای داده شده است» (همان). باز از ایشان نقل شده است: «نخستین کسی که به دوزخ می‌رود، زمامدار قدرتمندی است که عدالت نورزیده و ثروتمند متمکنی است که حقوق مالیش را نپرداخته و تهیدست فخر فروش است». نیز آمده است: «پیامبر خدا فرمود: شفاعت من شامل حال قدرتمند بیدادگر ستمگر نمی‌شود». از عذاب‌های اخروی که این روایات به آن خبر داده‌اند می‌توان به این موضوع پی برد که یک قاضی برای اجرای احکام باید صفت عدالت را در خود داشته باشد و متصف به این صفت باشد تا بتواند در میان مردم به داوری بنشیند تا به پاداش اخروی دست پیدا کند. در غیر این صورت ممکن است جزء اشقیا گردد.



عهدنامه مالک اشتر

روایت دیگری که به عدالت قاضی توجه نشان می‌دهد، توصیفاتی است که امام علی (علیه‌السلام) در نهج‌البلاغه در نامه‌ای به مالک اشتر به ایشان نوشتند: «از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت انتخاب کن، کسانی که مراجعه فراوان، آن‌ها را به ستوه نیاورد و برخورد مخالفان با یکدیگر او را خشناک نسازد و در اشتباهاتش پافشاری نکند و بازگشت به حق پس از آگاهی برای او دشوار نباشد، طمع را از دل ریشه‌کن کند و در شناخت مطالب با تحقیقی اندک رضایت ندهد و در شبهات از همه با احتیاط تر عمل کند و در یافتن دلیل، اصرار او از همه بیشتر باشد و در مراجعه شاکیان خسته نشود.» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). با توجه به خصوصیتی که امام برای یک قاضی برمی‌شمارد در می‌یابیم که همه این ویژگی‌ها در فردی پیاده می‌شود که از صفت عدالت برخوردار باشد.

امام علی (علیه‌السلام) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «داوری با گمان بر افراد مورد اطمینان، دور از عدالت است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۰). امام (علیه‌السلام) در این روایت علم و یقین داشتن به افرادی که مورد وثوق و اطمینان می‌باشد را از اجزای عدالت برشمرده‌اند.

نتیجه‌گیری

عدالت یکی از بالاترین مقامات و صفاتی است که هر فرد و اجتماعی می‌تواند از آن برخوردار باشد. درحقیقت عدالت زیربنای یک جامعه‌ی سالم انسانی است. ما در جهان جامعه‌ای را سراغ نداریم که بدون اجرای این اصل سامان یافته باشد. در بیان اهمیت و ارزش این موضوع می‌توان گفت: که تمامی انبیاء و پیامبران آمده‌اند تا این اصل را برپا کنند (حدید: ۲۵).



متصف بودن به صفت عدالت در قاضی از لحاظ فقهی قابل اثبات است. این که یک قاضی بر او واجب است که این صفت را در خود داشته باشد و بر مسند قضاوت بنشیند. این حکم در این مختصر از طریق آیات و روایات مورد بررسی قرار گرفت. عدالت قاضی از طریق آیاتی که امر به عدالت می‌کنند و نیز از جمله فضایل بودن عدالت و در مسیر حق بودن قاضیان و عدم ظلم اثبات شد. روایاتی که از تساوی یکسان نگری و نیز یکسان نشستن و یکسان سخن گفتن میان دو طرف دعوی دعوت می‌کند و نیز روایاتی که از عذاب‌های اخروی قاضیانی که عدالت ندارند سخن به میان آورده است همگی بیانگر وجوب عدالت در قاضی است؛ بنابراین، می‌توان گفت یک قاضی واجب است مزین به صفت عدالت باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

ایروانی، باقر. (۱۳۹۶). *دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی*، ج ۳، قم: هاجر، چاپ پنجم.

حسینی، سید محمد. (۱۳۸۵). *فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی عربی به فارسی*، تهران: سروش، چاپ دوم.

دشتی، محمد. (۱۳۹۰). *ترجمه نهج‌البلاغه حضرت امیر المومنین (ع)*، قم: بین‌الحرمین، چاپ اول.

سلطانی، غلام‌رضا. (۱۳۹۰). *تکامل در پرتو اخلاق*، دو جلد در یک مجلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، (www.wikifeqh.ir/)

صوفی آبادی، محمود. (۱۳۸۸). *بررسی شرط عدالت در قاضی و شاخصه‌های عدالت قضایی در فقه و حقوق ایران، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*،

شماره ۱۵ صفحه ۱۱۳ تا ۱۳۴، (تاریخ دسترسی ۳۱ فروردین ۹۷

www.sid.ir/filesserver/

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*، محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۸، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

الطبرسی، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی. (۱۳۸۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* فارسی، تحقیق و نگارش علی کرمی، ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). *تفسیر نور*، ج ۴، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۰۱). *کتاب القضاء*، سید علی حسینی میلانی، ج ۱، قم: مطبعه الخیام، (lib.eshia.ir/10137/1/23)

محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۶). *میزان الحکمه*، ترجمه رضا شیخی، ج ۷، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث، چاپ هشتم.

مکارم شیرازی با همکاری جمعی از فضلا و دانشمندان، ناصر. (۱۳۸۶) *تفسیر نمونه*، ج ۳-۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۳۹.

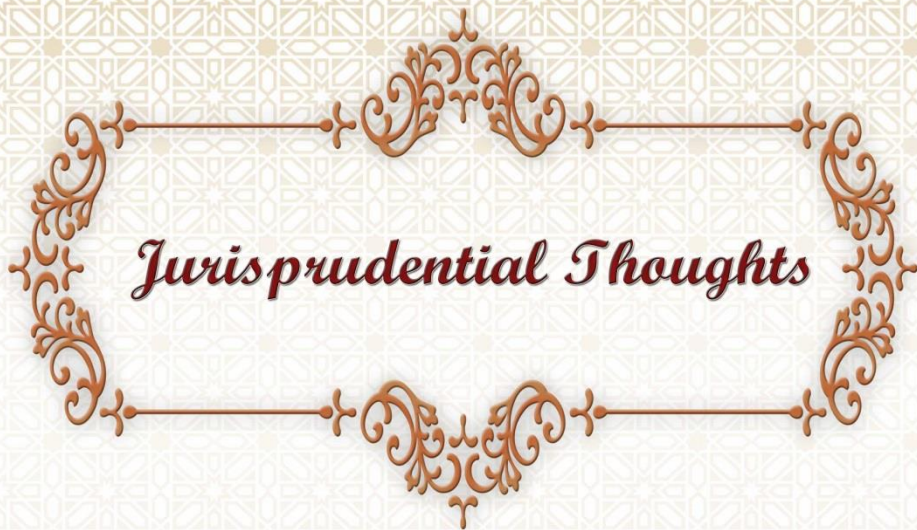
موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳ اردیبهشت ۹۷). *شاخصه‌های عدالت قضایی از منظر حضرت علی (ع)*،

http://matin.ri-khomeini.ac.ir/article_61742.html

امام صادق عليه السلام: الْقَلْبُ يَتَكَلَّمُ عَلَى الْكِتَابَةِ

امام صادق (عليه السلام): دل، بہ نوشتن آرام می گیرد.

scientific journal



Expertism center zeinal kobras