





صاحب امتیاز: محمدباقر تحریری - حوزه علمیه مروی
مدیر مسئول: محمد باقر تحریری
سر دبیر: امیرحسین منصوری نوری
هیئت تحریریه:

محمدباقر تحریری
امیرحسین منصوری نوری
عبدالحسین توده فلاح
مصطفی حاجی ولیئی
سید محمدحسن طاهایی
داوود الموسوی

محمدصادق خرستندی
هادی شمس آبادی
ویراستار انگلیسی: علی مرادی
ویراستار: محمدجواد راستگو
مدیر داخلی: هادی شمس آبادی
مدیر هنری: حامد عطائی فرزانه
شمارگان: ۱۰۰۰

چاپ: ایران کهن
نشانی: تهران- خیابان ناصرخسرو- کوچه مروی- حوزه علمیه مروی
تلفن: ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵

feghhahekmatah1404@gmail.com



A Jurisprudential Analysis of Receiving the “Ḥaqq-e Pāzīreh” (Admission Fee) in Endowed Property (Mawqūfah) as a Condition in a Lease Contract from the Perspective of Contemporary Jurists

Hossein Naderi¹

Abstract

The present article seeks to answer the main question: "What is the jurisprudential analysis of receiving the 'Ḥaqq-e Pāzīreh' (admission fee) in endowed property as a condition within a lease contract from the perspective of contemporary jurists?" It attempts to collect, describe, and analyze data using library resources and by comparing it with the Civil Code of the Islamic Republic of Iran, examining the jurisprudential and legal reasons and objections raised against the "Ḥaqq-e Pāzīreh." Through the analysis of jurisprudential evidence, this research concludes that receiving the admission fee in accordance with the best interest (maṣlaḥat) is legitimate, provided it is a condition within a valid lease contract. Furthermore, the study suggests that endowment custodial organizations submit a proposal to the Islamic Consultative Assembly to legalize the receipt of the admission fee, thereby partially resolving the legal issues in this area by turning "Pāzīreh" into law.

Keywords

Waqf (Endowment), Ḥaqq-e Pāzīreh (Admission Fee), Condition within a Contract (Sharṭ Dimn al-‘Aqd), Primary Pāzīreh (Initial Admission Fee), Ḥaqq-e Taqdīmī (Offering Right)

1. fourth-level seminary student and a lecturer at the Marvi Seminary



تحلیل فقهی دریافت حق پذیره در ملک موقوفه به عنوان شرط ضمن عقد اجاره، از منظر فقههای معاصر

حسین نادری^۱

چکیده

نوشتار حاضر در پی پاسخ‌گویی به پرسش اصلی «تحلیل فقهی دریافت حق پذیره در ملک موقوفه به عنوان شرط ضمن عقد اجاره از منظر فقههای معاصر» چگونه است؟» شکل گرفته است و سعی دارد با جمع‌آوری، توصیف و تحلیل داده‌ها با ابزار کتاب‌خانه و همچنین با تطبیق بر قانون مدنی جمهوری اسلامی به بررسی دلایل و اشکالات فقهی و قانونی وارد بر حق پذیره می‌پردازد. جستار حاضر با تحلیل ادله فقهی به این نتیجه رسیده است که در صورتی که دریافت حق پذیره مطابق مصلحت باشد، مشروعیت آن را از طریق شرط ضمن عقد اجاره صحیح است. همچنین پیشنهاد پژوهش انجام شده این است که سازمان‌های متولی وقف طرحی برای قانونی شدن دریافت حق پذیره به مجلس شورای اسلامی ارسال کرده تا با تبدیل پذیره به قانون مشکلات حقوقی در این زمینه تا حدودی برطرف گردد.

کلیدواژه:

وقف، حق پذیره، شرط ضمن عقد، پذیره ابتدایی، حق تقدیمی.

۱. طلبه سطح ۴ و استاد حوزه علمیه مروی.



۱. بیان مسئله

مسائل جزئی آن از منابع فقهی است، یکی از مسائلی که امروزه در موقوفات مورد اجرا قرار می‌گیرد اما همچنان از جهت فقهی و تطبیق آن بر قانون محل مناقشه است «حق پذیره» است، از این رو جستار حاضر در پی پاسخ‌گویی به پرسش اصلی «تحلیل فقهی دریافت حق پذیره در ملک موقوفه به عنوان شرط ضمن عقد اجاره از منظر فقه‌های معاصر» چگونه است؟ خواهد بود. سعی شده با مراجعه به منابع فقهی و قانونی با روش توصیفی تحلیلی و ابزار کتابخانه و همچنین مراجعه به موقوفات و محاکم قضایی پاسخی درخور به دست آید، برای رسیدن به پاسخ لازم است ابتدا به سؤالات فرعی زیر پاسخ داده شود:

- * مبنای شرعی در پذیره چیست و چگونه در قانون لحاظ شده است؟
- * منفعت در موقوفه چگونه قابلیت فروش پیدا می‌کند؟

۲. پیشینه

با بررسی آثاری که به حق پذیره در وقف پرداخته‌اند می‌توان آن‌ها در چند دسته زیر دسته‌بندی کرد:

- الف) بعضی تنها یا با تمرکز بیشتر به وجه حقوقی آن بدون ارتباط با شرع پرداخته‌اند. (ندافیان، ۱۳۹۴)
- ب) برخی بیشتر به ماهیت حق پذیره و احکام آن تنها از منظر فقه آن پرداخته‌اند. (ناصری، ۱۳۹۴)

اسلام به عنوان دینی جامع و کامل، برای تمامی ابعاد زندگی بشر، از جمله اقتصاد، مستقیم یا غیرمستقیم برنامه‌ریزی کرده است. ارتباط مستقیم آن از طریق وضع مقررات اقتصادی در زمینه مالکیت، مبادلات و معاملات نمود یافته و در کتبی مانند البیع، الاجاره و الوقف و.... گردآوری شده است. یکی از مهم‌ترین نهادهای اقتصادی اسلام، وقف است که نقش مؤثری در تأمین نیازهای اقتصادی و اجتماعی جوامع اسلامی داشته است. و یکی از مصادیق باقیات الصّاحات (سوره کهف (۱۸)، ۴۸) در قرآن می‌باشد. وقف به معنای خروج مال از مالکیت شخصی و اختصاص منافع آن به یک هدف خاص است که در طول تاریخ بسیاری از خدمات اجتماعی را بر عهده داشته است.

انسان‌های پیشین مالکیت را فقط منحصر به اشیاء مادی و ملموس می‌دانستند اما در عصر حاضر تعریفی که از مال و دارایی ارائه می‌شود بسیار متفاوت با گذشته است، بسیاری از اموری که در گذشته مال محسوب نمی‌شدند، در عرف معاصر جزء دارایی و مال به شمار می‌آیند آورد مانند: حق کسب و پیشه، حق سرقفلی، پذیره و... و می‌توان گفت این موارد، روز به روز در حال گسترش است، از این رو به روزرسانی مسائل از جمله وقف باین رویکرد ضروری می‌نماید، به روزرسانی مسئله وقف مستلزم استخراج



ج) برخی دیگر که به جنبه فقهی و حقوقی پرداخته اند، اما بنظر ابهامات و اشکالات بنحو کامل از نظر شرعی برطرف نشده است. (مرادی گلستانی و رزمی، ۱۳۹۷)

نگارنده در این نوشتار قصد دارد به مبنای فقهی (شرعی) حق پذیره، از جهت شرط ضمن عقد بودن اجاره، بصورت جامع و کامل بپردازد تا بدین وسیله ابهاماتی که از جهت شرعی و قانونی وجود دارد برطرف گردد.

۳. مفهوم شناسی

الف) پذیره (ابتدایی) یا حق تقدیمی: وجهی است که به هنگام ایجار اراضی موقوفه با اعطای حق تملک اعیان به مستاجر، از مستاجر دریافت می‌گردد. و امتیازی است برای مستاجر در ملک وقفی که برای تمديد اجاره آن ملک ایجاد می‌شود، حق پذیره بر اساس اینکه یکی از اهداف مهم نهاد وقف بالا بردن درآمد ب-رای موق-وف عل-یهم است طراحی شده و لوازم و پیامدهای مهمی بر آن مترتب می‌شود. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت در بسیاری از موارد، اگر متولیان، موقوفه ب-ه حال خود رها کنند، از آن نفع بسیار ناچیزی برای موقوف علیهم

برداشت خواهند کرد، بنابراین باید سامانه‌ای ب-رای حل این مشکل طراحی شود تا موقوفه، شکلی درآمدزایه خود بگیرد. برخی نهادهای متولی وقف، از جمله سازمان اوقاف، آستان قدس رضوی و موقوفات مروی، با بهره‌گیری از سامانه‌ای طراحی شده در این حوزه، توانسته‌اند ضمن حفظ موقوفه، منافع بیشتر با بهره‌وری بالاتر از آن استخراج کنند. این برنامه در سازمان اوقاف و ام-ور خیری-ه و در برخ-ی سازمانهای دیگر مثل موقوفات مروی در قال-ب ب-پذیره و در آستان قدس رضوی با عنوان حق تقدیمی در حال اجرا است.

ب) وقف: از نظر اهل لغت وقف دارای معانی گوناگونی می‌باشد که بنظر همه این موارد دارای یک قدر جامع یا یک معنای اصلی می‌باشد، و آن مکث کردن (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۱۳۵) و ایستادن (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۷۹) است. مابقی معانی با توجه به قرینه‌ای که در کلام وجود دارد مشخص می‌شود

تعریف وقف به عنوان يك اصطلاح خاص در فقه و حقوق محل آراء و نظرات مختلف فقهاء و حقوقدانان است، ولی بیشتر



معینی، از محل درآمد مادی آن مغازه یا پاساژ. (ملایی پور، ۱۳۸۴، ص ۵۴)
 مباحثی که در حق پذیره مطرح می شود با توجه به وقف منفعت است. زیرا در وقف انتفاع نمی توان آن مکان را به اجاره داد. (خمینی، ۱۳۹۲ ج ۳، ص ۱۳۳)
ج) بررسی مفهوم حق پذیره در وقف

تعریف حق

در لغت: حق به معنی ثابت و ضدّ باطل است. (مهنا، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۷۶)، راغب: اصل حق بمعنی مطابقت و موافقت است. در قاموس ضدّ باطل، صدق، وجود ثابت و غیره بیان شده (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۵۸). و اینکه حق از اسماء الهی است. (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۷۳).

در اصطلاح «حق» به اقتداری گفته می شود که قانون به افراد اعطا می کند تا بتوانند عمل مشخصی را انجام دهند. این اختیار قانونی به فرد اجازه می دهد تا در محدوده قوانین و مقررات، تصمیم گیری کرده و اقدام کند. در نتیجه از ارکان اساسی حق، آزادی عمل است، حق در تقسیمی بر دو قسم است حق مادی و حق معنوی، چنانچه متعلق حق، عینی از اعیان خارجی باشد یا منفعتی از منافع اعیان یا حق متعلق به آن ها (حق انتفاع) باشد، حق مادی و جز این ها باشد حق معنوی نامیده می شود. در فقه نیز

فقه های شیعه در اصطلاح وقف را تحبیس اصل و آزادسازی منفعت معنا کرده اند. «هو تحبیس الأصل^۱ و تسبیل {اطلاق} المنفعة» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۸۶. سیستمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۸۸. ابن سعید، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹. (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۷) که در ماده ۵۵ قانون مدنی نیز به همین معنا آمده است. (حائری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴) این تعریف با توجه به آن حدیثی است رسول خدا ﷺ می فرماید: «حَبَسَ الْأَصْلَ وَ سَبَّلَ الثَّمَرَةَ» یعنی اصل مال را حبس کن و منافع آن را در راه خدا قرار بده (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۰)

اما می توان معنای دقیق تری برای آن بیان کرد «وقف نوع خاصی از عطیه^۲ دائمی، ثروتی است که اصل دارایی ثابت می ماند تا نفعش در اختیار ذینفعان قرار بگیرد»

وقف، به اعتبار نوع بهره برداری از موقوفه بر دو گونه است:

وقف انتفاع: به وقفی که مقصود از آن درآمد مادی موقوفه نباشد مانند احداث مسجد، حسینیه و یا خانه برای سکونت افراد مشخص گفته می شود. (جناتی، ۱۳۷۴، ص ۴۳۳)

وقف منفعت: وقفی است که مقصود واقف از وقف، بهره بری از درآمد مادی موقوفه باشد، مانند: وقف مغازه یا پاساژی برای حفظ و اداره مسجد یا مدرسه یا بیمارستان

۱. بعضی از فقها بجای کلمه اصل از کلمه عین استفاده کرده اند مانند امام خمینی در تحریر الوسیله

۲. سَبَّلَ مَالَهُ: أَيْ جَعَلَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. قرار داد مالش را در راه خدا (حمیری نشوان بن سعید، شمس العلوم، ج ۵، ص ۲۹۶۳).

۳. بخشش. (زمخشری، محمود بن عمر، مقدمة الأدب، ص ۲۰۸)



موقوفه و مطابق آیین‌نامه‌های مربوط اخذ می‌شود (حدادی‌منش، حسینی، ۱۳۹۶، ص ۳۹۴).

طبق ماده یک «آیین‌نامه نحوه و ترتیب وصول پذیره و اهدایی اوقاف» - اصلاحی ۴ آبان ۱۳۸۲ - در مواردی که زمین بلامعارض وقفی، ابتدا با اعطای حق تملک اعیان برای احداث واحدهای مسکونی، اداری، خدماتی یا صنعتی دارای موافقت اصولی، به اجاره واگذار شود، مبلغی متناسب با قیمت عادلانه روز زمین تعیین خواهد شد. این مبلغ، که به‌عنوان پذیره ابتدایی دریافت می‌شود، نباید کمتر از ۳۰٪ قیمت روز زمین باشد و میزان آن طبق نظر کارشناس رسمی دادگستری یا دو نفر خبره محلی مشخص می‌شود.

پذیره ابتدایی، علاوه بر مال الاجاره، از متقاضی - اعم از شخص حقیقی یا حقوقی - دریافت خواهد شد. به‌عنوان نمونه، متقاضی احداث ساختمان بر روی زمین وقفی، باید مبلغ کارشناسی شده را به متولی وقف پرداخت کرده و علاوه بر آن، اجاره ماهانه یا سالانه‌ای را - که معمولاً مبلغ ناچیزی است - به‌عنوان بهره‌برداری از زمین موقوفه بپردازد. این مبلغ، در سازمان اوقاف و امور خیریه «حق پذیره»^۱ و در آستان قدس رضوی «حق تقدیمی» نامیده می‌شود. لازم به ذکر است که وقتی سخن از اخذ پذیره برای احداث بنا و حق تملک

حق به منزله ملکیت ضعیف، حق به منزله اعتبار خاص می‌باشد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۶. تندیس پور، ۱۳۹۵، صص ۱۶-۱۷)

د) پذیره در لغت و اصطلاح

در لغت: «پذیره» به معنای استقبال، پیشواز، پیشباز، (صفت) مستقبل، استقبال‌کننده، پیشبازشونده، قبول امر کسی، پذیرش فرمان و فرمانبرداری است (عمید، حسن، ۱۳۸۹، ص ۳۵۶). همچنین به معنای پذیره شدن (کسی را) و خوشامد گفتن (به کسی) نیز آمده است (آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱).

پذیره‌نویسی: نوشتن و امضا کردن نوشته‌ای برای تعهد انجام کاری است. در زمان تشکیل شرکت‌ها، از کسانی که مایل به شراکت هستند دعوت می‌شود و هر یک از آن‌ها با پذیره‌نویسی، بخشی از سهام شرکت را می‌پذیرند (دهخدا، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۶۰؛ عمید، ۱۳۸۹، ص ۲۷۵؛ سروری، ۱۳۳۸ش، ص ۲۶۶).

در اصطلاح: برای تعریف «پذیره» باید به دستورالعمل مربوط به تعاریف و اصطلاحات سازمان حج و اوقاف و امور خیریه مراجعه کرد. بر این اساس:

«پذیره ابتدایی» مبلغی است که به هنگام اجاره اراضی موقوفه، از مستأجر دریافت می‌شود و در قبال آن، حق تملک اعیان به وی اعطا می‌شود. این وجه به نفع

۱. نهاد مشابه این حق در کشورهای اسلامی نظیر مصر، مالزی یا عربستان حقی با نام حق اجارتین و «حکر» می‌باشد. قرعوش،



اگر اشکال شود که مشهور فقها، عین بودن مبیع را از ارکان اساسی بیع دانسته و از ظاهر عبارت «اصل البیع مبادلة المال بالمال» چنین برداشت می‌شود که مبیع معوض باید عین باشد و به همین دلیل غیر از آن را بیع محسوب نمی‌کنند (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۵)، در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، در معنای «عین» به عنوان «إذا وُجدت فی الخارج کانت جسماً ذا أبعاد ثلاثة» میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. ثانیاً، این برداشت از لفظ «مال» صحیح نیست؛ زیرا با توجه به روایات متعددی که از ائمه علیهم‌السلام در باب جواز بیع منافع وجود دارد، می‌توان معنای «عین» را هر چیزی دانست که قابلیت معامله داشته باشد.

ب) استدلال به روایاتی که دلالت بر جواز فروش حق و منفعت می‌کنند

خدمت عبد مدبر: امام علی علیه‌السلام فرمودند: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله خدمت عبد مدبر را فروخت و خود عبد را نفروخت»^۲ (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۹). در این روایت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله «خدمت» عبد را می‌فروشد نه خود عبد را. روایت دیگری نیز در این زمینه وجود دارد: شخصی از امام علیه‌السلام درباره همبستر شدن، نکاح و فروش خدمت کنیزی که به او وعده آزادی پس از مرگ داده شده، سؤال می‌کند که آیا جایز است؟ امام می‌فرماید: «بله، تمام این

اعیان به میان می‌آید، مقصود «پذیره ابتدایی» است؛ زیرا در قبال آن، مستأجر حق احداث و تملک اعیان را به دست می‌آورد، اولویت تمديد اجاره برای او ایجاد می‌شود و نسبت به آن مکان، اجاره‌بهای بسیار کمتری می‌پردازد.

۵. فروش حقوق و منافع

سؤالی که در این زمینه مطرح شده این است آیا فروش منفعت و حق جایز است؟ در نتیجه مبلغی در ازای آن به عنوان حق پذیره و اعطای حق احداث و تملک اعیان جایز باشد.

الف) استدلال به تعریف بیع

با توجه به اینکه در لغت، اصل معنای «بیع» عبارت است از «مبادله مال به مال» (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۹؛ نازیه، ۱۴۲۹، ق، ص ۹۷) یا «تبادل شیء به شیء یا به ثمن» (دارالمشرق، ۲۰۰۰، ص ۱۳۷) و از سوی دیگر، «مالیت» نیز در خارج ما به ازای واقعی ندارد، بلکه امری اعتباری، عقلی و ذهنی است که عقلاً آن را فرض کرده و در برابر آن عوضی می‌پردازند یا برای به دست آوردنش تلاش می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۶)، در نتیجه، «حق» و «منفعت» نیز نوعی دارایی محسوب شده و عنوان «شیء» بر آن‌ها صادق است و می‌توانند مورد معامله قرار گیرند.

یوسف، حق الحکر (تحکیر الأراضي الوقفية)، علوم الشريعة والقانون، المجلد ۳۳، العدد ۱، ۲۰۰۶، ص ۱۷.
۱. مولا آزادی عبدش را معلق و منوط به بعد از مرگ خود کند. (مکارم شیرازی، ناصر، کتاب النکاح، ج ۱، ص ۱۱۳).
۲. باع رسول الله ص خدمة المدبر و لم یبع رقبته



کارها را می‌توانی انجام دهی؛ یعنی فروش خدمت کنیز جایز است (همان).^۱

بیع سکنی دار: از امام علیه السلام درباره فروش سکنی خانه‌ای که مالک آن معلوم نیست و در اختیار والدین شخص بوده سؤال می‌شود. امام می‌فرماید: «بیع سکنی خانه مشکلی ندارد» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۸، ص ۷۶۳). امام در این روایت از «اجاره» سخن نمی‌گوید، بلکه «بیع سکنی» را تأیید می‌کند.^۲

خرید اراضی مفتوح العنوه: در مباحث پیشین، مشروعیت «حق پذیر» از طریق «حق الأرض» اثبات شد. روایات متعددی خرید و فروش اراضی خراجیه را با وجود اینکه مفتوح العنوه هستند، جایز دانسته‌اند (مدرسی، ۱۳۹۳ق، ص ۱۷۷). در حالی که اراضی مفتوح العنوه، ملک مسلمانان بوده و فروش آن‌ها جایز نیست، این روایات جواز فروش را به اعتبار آثار آن می‌دانند؛ یعنی فروش منافع و حق تصرفی که شخص داراست.

این روایات نشان می‌دهد که در عرف، «بیع» شامل منافع نیز می‌شود (حیدری، ۱۴۳۴ق، ص ۱۱۰) و اشکالات مطرح شده در این زمینه قابل پاسخ است که به دو مورد آن اشاره می‌شود:

استعمال مجازی بیع: اینکه گفته شود «بیع» در همه این موارد در معنای مجازی و با

مسامحه به کار رفته است، سخن صحیحی نیست؛ زیرا مجاز و مسامحه بدون وجه قبیح است و اگر منجر به اشتباه آیندگان شود، قبح آن افزون خواهد بود؛ به‌ویژه اگر این امر از جانب قانون‌گذاری با ادعای قوانین جهانی و جاودانه باشد (محبوب، ۱۴۰۳، ص ۱۸۹).

تفاوت بیع و اجاره: اگر عین بودن مبیع در بیع معتبر نباشد، این سؤال مطرح می‌شود که تفاوت بیع و اجاره چیست؟ اولاً، به فرموده برخی بزرگان، اجاره «تملیک المنفعه» نیست، بلکه «تسلیط الغیر علی العین» است؛ یعنی مسلط کردن دیگری بر عین «لغایة الانتفاع» تا بتواند از آن بهره‌برداری کند (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۶ق، ج ۱، ص ۷۱). ثانیاً، مشابهت دو عقد در برخی آثار، سبب یکی دانستن آن‌ها نمی‌شود؛ همچنان‌که (بیع و صلح) یا (بیع و هبه معوض) را یکی نمی‌دانیم. تفاوت در برخی احکام خاص مانند «خیارات» سبب تمایز هر یک از این عقود می‌شود.

نتیجه: می‌توان «منافع» و «حقوق» را نوعی دارایی دانست که قابلیت معامله دارد؛ چه به عنوان مبیع و چه به عنوان ثمن. امروزه نیز حقوق متعددی همچون حق نشر، تکثیر، امتیاز، سرقفلی و ... به عنوان مال در نظر گرفته شده و موضوع معاملات قرار می‌گیرد.

۶. مشروعیت حق پذیره باب از شرط

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يُعْتِقُ جَارِيَتَهُ عَنْ دُبُرٍ أَيْطُوها إِنْ شَاءَ أَوْ يُدَكِّحُها أَوْ يَبِيعُ خِدْمَتَهَا حَيَاتَهَا فَقَالَ نَعَمْ أَيْ ذَلِكَ شَاءَ فَعَلْ

۲. «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ فِي يَدِهِ دَابَّةٌ لَيْسَتْ لَهُ وَ لَمْ تَزَلْ فِي يَدِهِ وَ بَدَأَ بِأَبَائِهِ مِنْ قَبْلِهِ قَدْ أَعْلَمَهُ مَنْ مَضَى مِنْ آبَائِهِ أَنَّهَا لَيْسَتْ لَهُمْ وَ لَا يَذْرُؤُونَ لِمَنْ هِيَ فَيَبِيعُهَا وَ ... فَيَقُولُ لِصَاحِبِهِ أَيْبُكَ شُكْنَايَ وَ تَكُونُ فِي يَدِكَ كَمَا هِيَ فِي يَدِي قَالَ نَعَمْ يَبِيعُهَا عَلَيَّ هَذَا»



ضمن عقد اجاره

الف) جایگاه عقد اجاره در موقوفات

یکی از قراردادهایی که در موقوفات رایج است عقد اجاره است که در آن سازمان اوقاف یا متولی، «موجر» و سایر اشخاص، «مستأجر» محسوب می‌شوند؛ زیرا انتفاع از موقوفات به وسیله اجاره، مورد اتفاق نظر علماست (سهلانی حیدر، ۱۳۸۷، ص ۳۰۶).

در ادامه به چند نمونه اشاره می‌شود:

«فروش وقف جایز نیست، ولی اجاره دادن آن (زمین موقوفه) برای احداث ساختمان، با رعایت جهت و مصلحت وقف، مانعی ندارد» (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۷، ص ۲۳۱).

در وقف منفعت، اجاره موقوفه جایز است (گلپایگانی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۱۵۶؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۳۸ ق، ص ۲۲۷)؛ حتی برای مدت طولانی (فاضل موحدی لنکرانی، جامع المسائل، ص ۳۰۴).

ب) حق پذیره در قرارداد اجاره

قراردادها دارای احکام و آثار مخصوص به خود هستند. در عقد اجاره، علاوه بر مال الاجاره، مبلغی نیز به عنوان «پذیره» از مستأجر دریافت می‌گردد که در ضمن عقد اجاره - اعم از کتبی یا شفاهی - قید می‌شود. در این قرارداد، مستأجر می‌پذیرد با پرداخت مبلغی جدا از اجاره، که متناسب با قیمت روز زمین تعیین می‌شود، برای همیشه - به شرط عدم تخلف از شروط و امکان تمدید اجاره - حق احداث و تملک اعیان بر روی

این زمین را داشته باشد.

در اصل، «حق تقدیمی» یا «پذیره»، شرط ضمن عقد به معنای ایجاد تعهدات متقابل در چارچوب یک قرارداد است. این شرط، رابطه میان عقد و تعهدات ناشی از آن را مشخص کرده و موجب الزام و التزام طرفین به یک امر معین در عقد اصلی می‌گردد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۶۴۵).

ج) شرط ضمن عقد

۱. مشروعیت شرط ضمن عقد

برای مشروعیت شرط ضمن عقد، دو دسته دلیل مطرح است:

دسته اول - عموماً یا اطلاعات: دلایل کلی و عام که شامل شرط و غیر شرط می‌شود، مانند اطلاق دلیل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (محقق داماد، ۱۳۸۱، ص ۶۱).

دسته دوم - دلایل خاص و موردی: دلایلی که به طور خاص درباره شرط وارد شده است (همان)، مانند روایت صحیح «المسلمون عند شروطهم» (ابن بابویه، ۱۳۹۰ ق، ص ۴۸).

۲. شرایط صحت شرط ضمن عقد

مشروط علیه قادر بر وفا به شرط باشد. شرط جایز باشد؛ بنابراین شرط حرام، صحیح نیست.

شرط دارای غرض و فایده عقلایی درخور توجه باشد.

مخالف کتاب و سنت نباشد.

با مقتضای عقد منافات نداشته باشد.

مجهول نباشد.

مستلزم امر محال نباشد.



منجز باشد.

به نظر برخی، شرط باید در متن عقد ذکر شده باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۴، صص ۶۵۰-۶۴۵).

از استفتائات به عمل آمده از مراجع عظام تقلید و پاسخ‌های ارائه شده، روشن می‌شود که ایشان، مشروعیت پذیره را از باب «شرط ضمن عقد اجاره» می‌دانند.

۳. استفتائات و فتاوی فقها درباره شرط ضمن عقد بودن پذیره

فتاوی سازمان اوقاف: زمین موقوفه قابل استملاک و خرید و فروش نیست. اگر آن را با پرداخت پذیره اجاره کنید، واگذاری آن به دیگری تابع چگونگی قرارداد و موافقت متولی شرعی موقوفه با رعایت جهت و مصلحت وقف است (معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳).^۱

مکارم شیرازی: گرفتن پذیره مشروعیت دارد به عنوان شرط ضمن عقد اجاره؛ منتهی چون اجاره سنگین پرداخت نمی‌شود، ناچارند اجاره را سبک کرده و در شرط ضمن عقد، پذیره را ذکر کنند. البته پذیره باید عادلانه باشد و لازم است آن را به رقبه سودآور

تبدیل نمایند.^۲

سبحانی تبریزی: اخذ پذیره ابتدایی - خواه از طرف اوقاف یا از طرف متولی - در برابر اجازه احداث ساختمان در زمین موقوفه، اشکال ندارد. اما پس از انقضای مدت اجاره، ابقای ساختمان بستگی به نظر واقف دارد (محققان، ۱۳۹۹، ص ۴۳). هرگاه مدت اجاره پایان یابد، متولی وقف می‌تواند آن مکان را دوباره اجاره دهد یا اجاره‌بها را افزایش دهد. همچنین می‌تواند در ابتدای اجاره، مبلغی را به عنوان پذیره دریافت کند (سبحانی تبریزی، ج ۱، ۱۳۹۵، ص ۲۹۲).

د) جایگاه قانونی حق پذیره

یکی از مهم‌ترین دلایل برای شرط ضمن عقد بودن پذیره در اجاره را می‌توان از عموم مواد ۲۳۴^۳ و ۲۳۷^۴ قانون مدنی که مربوط به شروط ضمن عقد است به دست آورد که دو طرف عقد اجاره ملتزم شده‌اند که مستأجر با پرداخت مبلغی به عنوان تقدیمی (پذیره) حق احداث و تملک اعیان را در موقوفه به صورت شرط فعل^۵ یا نتیجه^۶ داشته باشد.

جمع‌بندی مشروعیت حق پذیره: با توجه به مطالب ارائه شده، حق تقدیمی یا پذیره

1. <https://www.leader.ir/fa/book/149?sn=22018> 1/4/1404

2. (<https://ahkam.makarem.ir>) 1/3/1404.

۳. شرط در قراردادها به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱. شرط صفت، ۲. شرط نتیجه، ۳. شرط فعل حائری سید علی، شرح قانون مدنی، ج ۱، ص ۲۱۴

۴. اگر شرط فعل در ضمن عقد ذکر شود، چه به صورت اثباتی (تعهد به انجام کاری) یا نفی (تعهد به عدم انجام کاری)، فردی که ملزم به اجرای شرط شده است باید تعهد خود را ایفا کند. در صورت تخلف و عدم اجرای شرط، طرف مقابل می‌تواند به حاکم (دادگاه) مراجعه کند و درخواست اجبار به وفای شرط را ارائه دهد. همان، ص ۲۱۸

۵. شرط فعل تعهدی است که بر اساس آن، یکی از طرفین قرارداد یا شخص ثالث موظف به انجام یا عدم انجام یک عمل خاص می‌شود.

۶. شرط نتیجه و آن عبارت است از شرط تحقق امری در خارج مثل آنکه در ضمن عقدی از عقود لازمه شرط شود مثلاً مستأجر می‌گوید به این شرط این مبلغ را می‌پردازم برای اجاره این ملک که بتوانم تملک اعیان داشته باشم و اجاره ام تمدید شود.



سرقفلی داده شود، برای پذیره نیز کافی خواهد بود.

(ب) با تعریف عقد اجاره:

در تعریف فقها از اجاره آمده است: «الإجارة هي العقد على تملك المنفعة المعلومه بعوض معلوم» (وجدانی فخر، ۱۳۸۴، ج ۱۰، ص ۸). در این تعریف، قید «موقت» یا «محدود بودن زمان» به عنوان رکن نیامده است. زمان در اجاره، صرفاً برای تعیین مدت و دفع غرر و جهالت اهمیت دارد، آن هم در مواردی که زمان در تعیین مقدار اجاره مؤثر باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۳).

(ج) با روایات:

از امام صادق علیه السلام درباره زمینی که شخصی می خواهد برای واگذاری آن قرارداد ببندد پرسیده شد که شرایط حلال بودن قرارداد چیست؟ امام فرمود: «زمین را در برابر چیزی معلوم و تا سال های معلوم، با صاحبان آن قرارداد ببندد، آن را آباد کند و خراج بپردازد»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۹۲). همچنین امام علیه السلام درباره زمینی که آباد نیست ولی اهل آن می پذیرند مدت حدود ۲۰ سال برای آبادانی و مسائل مالی آن با کسی قرارداد ببندند، فرمودند: «اشکالی ندارد» (همان، ص ۲۰).^۳ با اینکه روایت درباره خراج است، ولی تعمیم آن به اجاره بلندمدت،

در اجاره اموال موقوفه، علاوه بر رواج عملی در قراردادهای اجاره، از نظر فقهی و حقوقی نیز مشروعیت دارد. فقها با استناد به اصول و عموماً فقهی مشروعیت پذیره را به عنوان شرط ضمن عقد اجاره تأیید کرده اند و این حکم در استفتائات ایشان به صراحت مشهود است. بنابراین، پذیره نوعی شرط مالی در عقد اجاره است که به نفع موقوفه و مستأجر تنظیم شده و از لحاظ فقهی و قانونی دارای اعتبار و مشروعیت است.

(ه) اشکالات وارده بر مشروعیت حق پذیره

۱. دائمی شدن مدت اجاره^۱

گنجاندن شرط «پذیره» در قرارداد اجاره ممکن است سبب شود مدت اجاره دائمی و بدون محدودیت زمانی شود، در حالی که باید مدت اجاره مشخص و مضبوط باشد. پاسخ ها:

الف) مشروعیت با قیاس به سرقفلی:

سرقفلی نیز در ضمن عقد اجاره اخذ می شود که مدت اجاره آن طولانی است، مستأجر هر ماه اجاره پرداخت می کند، ارتباط مالک با عین مستأجره قطع نشده و هر ماه اجرت دریافت می کند. علاوه بر این، مستأجری که مالک سرقفلی است می تواند سرقفلی آن مکان را به دیگری واگذار کند و مستأجر جدید نیز باید هر ماه اجاره را به مالک بپردازد. بنابراین هر پاسخی که درباره

۱ مد نظر همان طولانی شده مدت اجاره می باشد زیرا به هر حال عمر مستأجر تمام می شود و باید اجاره با شخص دیگری بسته شود.

۲ «أبي الزبيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام: سئلت عن أرض يريد رجل أن يتقبلها فأني وجوه القبالة أحل؟ قال: يتقبل الأرض من أربابها بشيء معلوم إلى سنين مسمّاة فيعمر و يؤذي الخراج»

۳ «أن القبالة أن تأتي الأرض الخربة فتقبلها من أهلها عشرين سنة أو أقل من ذلك أو أكثر فتعمرها و تؤذي ما خرج فلا بأس به»



منعی به نظر نمی‌رسد (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۴۲۱؛ سیفی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۷۲).

(د) با فتاویٰ فقها:

بہجت: «اگر مکانی وقفی مانند حمام عمومی به گونه‌ای مخروبه شود که در حال و آینده قابل استفاده نباشد، واقف می‌تواند آن را به یکی از دو روش فروش یا اجاره بلندمدت - هر کدام که به مصلحت وقف باشد - واگذار کند و درآمد حاصل را به مصرفی که نزدیک‌تر به جهت وقف است برساند» (بہجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۶۳).

فاضل: «مانعی از اجاره زمین برای مدت طولانی نیست، در صورتی که به مصلحت وقف و موقوف علیهم باشد، حتی اگر مدت اجاره به ۱۰۰ سال برسد» (فاضل، ۱۴۲۵، ص ۳۰۴).

موسوی بجنوردی: در قواعد فقهیه مثالی ذکر کرده است که نشان می‌دهد اجاره بلندمدت مانعی ندارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵).^۱

نتیجه: گرفتن پذیره در ضمن عقد اجاره و تعیین مدت طولانی برای اجاره، همراه با شرط تمدید قرارداد در صورت عدم تخلف مستأجر از شروط، هم از جهت عقد اجاره و هم از حیث «حق تقدیمی» نافذ بوده و

محدور شرعی نخواهد داشت.

۲. تنافی حق پذیره با مقتضای وقف و عقد اجاره

(الف) تنافی با مقتضای عقد اجاره

در بحث اجاره، هیچ‌گونه حق اولویتی برای مستأجر ایجاد نمی‌شود و او موظف است پس از پایان مدت اجاره، عین مستأجره را تخلیه کند؛ در غیر این صورت، غاصب و گناهکار محسوب می‌شود. حال آنکه بر اساس پذیره مورد بحث در وقف، برای مستأجر حق اولویت و حق تقدم دائمی ایجاد می‌شود و موجر (متولی وقف یا سازمان اوقاف و امور خیریه) هر ساله موظف به تجدید عقد اجاره است. بنابراین می‌توان گفت شرط پذیره با مقتضای عقد اجاره منافات دارد.

پاسخ:

قرارداد مزبور به صورت اجاره منعقد شده و پذیره و آثار مترتب بر آن - از جمله حق اولویت برای مستأجر - از باب شروط ضمن عقد اجاره است. اطلاق ادله شروط، چنین شرطی را شامل می‌شود. اگر در عقد اجاره شرط کنند که مالک هر ساله عقد اجاره را با مستأجر تمدید کند، به نحو شرط فعل، چنین شرطی با مقتضای عقد اجاره منافات

۱. اگر مشتری از اجاره قبلی مبیع بی‌اطلاع باشد، حق فسخ معامله را خواهد داشت؛ زیرا این وضعیت موجب ضرر و غبن می‌شود که از مواردی جاد خیار فسخ (خیار غبن) محسوب می‌شود. این موضوع در مواردی که مدت اجاره طولانی باشد، اهمیت بیشتری دارد. برای مثال، اگر ملکی به مدت ۱۰۰ سال اجاره داده شود و سپس بدون اطلاع مشتری فروخته شود، خریدار که ملک را با قصد سکونت خریداری کرده است، عملاً از بهره‌برداری آن محروم خواهد شد. فقها چنین معاملاتی را غیرعقلایی دانسته و صحت و لزوم آن‌ها را نمی‌پذیرند؛ زیرا این وضعیت موجب محرومیت مشتری از استفاده مشروع و منطقی از ملک خود می‌شود. یعنی اگر مشتری خانه را برای سکونت نخریده باشد، خرید آن نیز لغو نمی‌باشد.



پاسخ دوم:

فرض مسئله جایی است که عین موقوفه نسبت به منفعت مقصوده واقف مسلوب المنفعه شده و تنها راه انتفاع موقوف علیهم، دریافت «حق تقدیمی» همراه با اجاره است. این قرارداد نه تنها موجب حفظ وقف می شود، بلکه مانند هر قرارداد دیگری، متولی در چارچوب شروط قراردادی عمل می کند و این امر ذات قرارداد است و اشکالی ندارد. در تعریف وقف نیز آمده است: «تحبیس العین و تسبیل المنفعة»؛ یعنی حبس عین و آزاد نمودن منفعت در راهی که واقف تعیین کرده است (در راه خدا). «تحبیس العین»^۱ در این تعریف اهمیت ویژه دارد. حال اگر در ضمن عقد اجاره، پذیره دریافت شود، اختیار موقوفه عملاً به دست مستأجر سپرده شده و متولی موقوفه موظف به تمدید دائم قرارداد خواهد بود، به گونه ای که عین موقوفه دیگر در حبس نمانده و کاملاً در اختیار دیگری قرار می گیرد و نهایتاً مبلغ ناچیزی اجاره دریافت خواهد شد.

پاسخ اول:

فرض بر این است که موقوفه از نوع وقف منفعتی است و به عنوان اجاره در اختیار دیگری قرار می گیرد؛ در اجاره، تنها منافع منتقل می شود و اصل عین همچنان محبوس است. بنابراین، پذیره و اجاره با «تحبیس العین» منافات ندارد (محققان، ۱۳۹۹، صص ۵۷-۵۸).

ندارد و نهایتاً، تنها با اطلاق عقد اجاره تعارض خواهد داشت. همان طور که شرط ایجاد اعیان و تملک اعیان نیز با مقتضای عقد اجاره منافات ندارد و می توان چنین حقی را با توافق طرفین در ضمن عقد اجاره درج کرد (محققان، ۱۳۹۹، ص ۵۷).

ب) تنافی با مقتضای وقف^۱

در تعریف وقف آمده است: «تحبیس العین و تسبیل المنفعة»؛ یعنی حبس عین و آزاد نمودن منفعت در راهی که واقف تعیین کرده است (در راه خدا). «تحبیس العین»^۲ در این تعریف اهمیت ویژه دارد. حال اگر در ضمن عقد اجاره، پذیره دریافت شود، اختیار موقوفه عملاً به دست مستأجر سپرده شده و متولی موقوفه موظف به تمدید دائم قرارداد خواهد بود، به گونه ای که عین موقوفه دیگر در حبس نمانده و کاملاً در اختیار دیگری قرار می گیرد و نهایتاً مبلغ ناچیزی اجاره دریافت خواهد شد.

برخی معتقدند خود پذیره، منفعت موقوفه است و نوعی سرمایه گذاری به حساب می آید که منافع آن به موقوف علیهم پرداخت خواهد شد. مکمل این پاسخ آن است که اگر پذیره موجب تحقق هدف اصلی واقف شود، به ویژه زمانی که بهره برداری مستقیم از موقوفه ممکن نیست، چنین توافقی نه تنها مخالف مقتضای وقف نیست بلکه راهی برای حفظ منافع موقوفه است.

۱. بنظر برخی نویسندگان تنافی داشتن پذیره با مقتضای ذات وقف را یکی از دشوار تر و قوی تر از اشکالات می باشد. محققان، رضا، پذیره در وقف از نظر فقهی و حقوقی، ص ۵۷.

۲. یعنی این زمین از جمیع تصرفات ناقله مانند بیع و هبه مانند آن ممنوع می شود و همیشه باید در همین حالت وقفی خود باقی بماند.



توضیح تکمیلی:

به نظر می‌رسد مستشکل در ماهیت مسئله دچار خلط شده است. اگر موقوفه همچنان مطابق نظر واقف قابل بهره‌برداری باشد و منافع آن مستقیماً به موقوف‌علیهم برسد، متولی شرعاً حق اخذ پذیره ندارد. برای مثال، اگر باغ یا زمین زراعی هنوز قابل استفاده در جهت تعیین شده باشد، اجاره دادن همراه با پذیره و واگذاری حق احداث و تملک اعیان، مخالف نیت واقف است و فقها چنین عملی را غیرشرعی می‌دانند. اما در مواردی که بهره‌برداری در راستای هدف اولیه ممکن نباشد - مثلاً زمینی وقفی بلااستفاده بماند - اخذ پذیره ضمن عقد اجاره نه تنها با مقتضای وقف منافات ندارد بلکه می‌تواند وسیله‌ای برای احیای منافع وقف و تأمین انتفاع موقوف‌علیهم باشد. همچنین دیدگاهی که می‌گوید «با اخذ پذیره، اجاره‌بهایی دیگر دریافت نمی‌شود و موقوف‌علیهم از منافع محروم می‌شوند» در همه موارد صحیح نیست؛ زیرا در پروژه‌هایی مانند احداث آپارتمان، با افزایش تعداد واحدها و رشد اجاره‌بها، درآمد موقوفه و انتفاع موقوف‌علیهم افزایش خواهد یافت.

نتیجه

اگر موقوفه همچنان در مسیر نیت واقف قابل بهره‌برداری باشد، اخذ پذیره غیرشرعی خواهد بود. اما در شرایطی که امکان بهره‌برداری مستقیم وجود ندارد، پذیره

می‌تواند باعث احیای منافع موقوفه و انتفاع بیشتر موقوف‌علیهم شود.

۳. مفسده داشتن دریافت حق تقدیمی

اشکال: گفته می‌شود دریافت پذیره باعث کاهش اجاره‌بها و در نتیجه تقلیل منافع موقوفه شده و به مصلحت آن نیست. پاسخ اول:

در عمل مشاهده می‌شود که مالکانی که بی‌شک به فکر مصلحت خود هستند، هنگام اجاره ملک، تمام مبلغ اجاره‌بها را به صورت ماهیانه از مستأجر دریافت نمی‌کنند، بلکه مبلغی را تحت عناوینی همچون رهن، وثیقه قرض الحسنه یا سرقفلی، یکجا اخذ کرده و در مقابل، اجاره‌بهای ماهانه را کمتر قرار می‌دهند. این مبلغ عمده دریافتی نیز معمولاً در مسیرهای اقتصادی مختلف به کار گرفته می‌شود. در اجاره موقوفه نیز رویکرد مشابهی اتخاذ شده است، با این تفاوت که نام و عنوان این مبلغ «پذیره» قرار داده شده است.

پاسخ دوم:

اگر تنها به دریافت اجاره‌بهای ماهانه، بدون اخذ پذیره، اکتفا شود، موقوفه با مشکلات متعددی مواجه خواهد شد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

زمین موقوفه فاقد ساختمان:

در برخی موارد، موقوفه زمین خالی است و کسی حاضر نمی‌شود آن را به مبلغ قابل توجهی اجاره کند، در حالی که زمین از



(گلپایگانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۸)، با فوت او اجاره پایان می‌یابد.

اشتراط استفاده شخصی مستأجر:

اگر در قرارداد اجاره تصریح شده باشد که مستأجر باید شخصاً از ملک استفاده کند، با فوت او این شرط منتفی شده و قرارداد، مطابق همین قید، خاتمه می‌یابد (طباطبایی حکیم، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۱۴۵).

وقف خاص:

در وقف خاص، زمانی که بطن یا بطون موجود عقد اجاره را منعقد کرده‌اند، با فوت آنان و عدم تمایل بطون بعدی به انعقاد چنین قراردادی، وضعیت متفاوت است. در این حالت می‌توان چنین پاسخ داد: اولاً، عقد اجاره باطل نمی‌شود، بلکه ادامه آن منوط به اجازه بطون بعدی خواهد بود (شبیری زنجانی، ۱۳۸۷، ص ۶۲۷).

ثانیاً، بحث در جایی است که وقف خاص متولی نداشته باشد؛ در غیر این صورت، چون حق احداث و تملک اعیان ممکن است با حقوق بطون بعدی منافات پیدا کند، بدون اذن آنان جایز نیست.

حتی می‌توان گفت اگر وقف خاص متولی داشته باشد و او مصلحت را در تمدید اجاره ببیند، این تمدید بی‌اشکال است و با فوت بطن اول، اجاره باطل نخواهد شد (یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۱۱؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸، ص ۵۱۱).

۷. مشروعیت حق تقدیمی به عنوان عقد

نظر سکونت یا احداث ساختمان مناسب است. از طرفی، خود موقوفه بودجه‌ای برای ساخت بنا ندارد تا پس از آن اجاره دهد؛ بنابراین متولی ناچار است پذیره ابتدایی دریافت کرده و با استفاده از آن، زمین را به ساختمان تبدیل کند.

بالا بودن اجاره‌بهای ماهانه:

در برخی موارد، مبلغ اجاره‌بهای ماهانه به حدی بالا می‌رود که مستأجران کمی توانایی پرداخت آن را خواهند داشت. برای رعایت مصلحت موقوفه و جلوگیری از خالی ماندن آن، واگذاری به شرط پذیره بهترین راه حل است؛ زیرا با پذیره می‌توان برای موقوف علیهم سرمایه‌گذاری نمود و درآمد پایدار ایجاد کرد.

۴. باطل شدن اجاره با موت مستأجر یا موجر

اشکال: بر اساس این دیدگاه، با فوت موجر یا مستأجر، عقد اجاره منفسخ می‌شود؛ بنابراین، شرط اخذ پذیره در ضمن عقد اجاره و الزام متولی به تمدید دائمی آن، با مشکل جدی روبه‌رو خواهد شد.

پاسخ:

بسیاری از فقها فتوی داده‌اند که با مرگ موجر یا مستأجر، اجاره باطل نمی‌شود (وجدانی فخر، ۱۳۸۴، ج ۱۰، ص ۱۶؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۲۱)، مگر در چند مورد محدود:

تقید ملکیت منفعت به حیات موجر: اگر مالکیت موجر نسبت به منفعت عین، محدود به زمان حیات او باشد



مستقل بودن

الف) دیدگاه موافقان

به نظر برخی پژوهشگران (بهریزی‌زاد، ۱۴۰۱، ص ۸۷)، حق تقدیمی و آثار مترتب بر آن را می‌توان به عنوان یک عقد مستقل و یک تأسیس حقوقی نوین دانست که مشمول ماده ۱۰ قانون مدنی می‌شود (اصغری و بهشتی توندی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۸؛ مرادی گلستانی و رزمی، ۱۳۹۷، ص ۱۸). به این معنا که متعاملین الزامی ندارند اراده خود را صرفاً از طریق یکی از عقود معین شناخته شده در قانون اعمال کنند.

بر اساس این دیدگاه، با فرض فقدان سابقه فقهی برای حق تقدیمی، می‌توان با استناد به ماده ۱۰ قانون مدنی مشروعیت آن را تثبیت نمود. همچنین برخی تصریح کرده‌اند که تنها از این طریق می‌توان مشروعیت حق تقدیمی را پذیرفت (قنبرنژاد، ۱۴۰۲، ص ۱۲).

ب) دیدگاه مخالفان

اشکال به استناد ماده ۱۰ قانون مدنی: استناد به ماده ۱۰ قانون مدنی و مشروع دانستن این عقد به عنوان عقد مستقل صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این ماده مشروط به عدم مخالفت صریح با قانون است. حال آنکه ماده ۳۳۸ قانون مدنی بیان می‌دارد: «بیع عبارت است از تملیک عین به عوض معلوم» (حائری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۶). سؤال اصلی اینجاست: آیا اوقاف یا متولی می‌تواند «حق تقدیمی» یا «پذیره» را که

عین (مال فیزیکی) نیست، بفروشد؟ به بیان دیگر، آیا در نظام حقوقی ایران «منفعت» یا «حق» می‌تواند موضوع عقد بیع واقع شود؟ اگر بر اساس ماده ۳۳۸ قانون مدنی، فروش چنین حقوقی جایز نباشد، چگونه می‌توان با استناد به ماده ۱۰ قانون مدنی، فروش آن را پذیرفت؟ بنابراین صرف اتکا به ماده ۱۰ برای توجیه مشروعیت این موضوع، صحیح به نظر نمی‌رسد (محبوب، ۱۴۰۳، ص ۲۱).

عدم قصد تشکیل عقد مستقل:

به وضوح قصد ماجر (متولی) و مستأجر در گرفتن و پرداخت تقدیمی، انعقاد یک عقد مستقل جدا از عقد اجاره نیست؛ بنابراین، اگر پذیره عقد جدیدی تلقی شود، این پرسش پیش می‌آید که به چه قصدی باید دریافت گردد؟

ارتباط ناگسستگی با عقد اجاره:

بین متولی موقوفه و مستأجر، قطعاً عقد اجاره تحقق می‌یابد و بر اساس آن، مستأجر هر سال مبلغی به عنوان اجاره بها می‌پردازد. اگر دریافت تقدیمی را عقد مستقلی بدانیم، باید توضیح داد که تأثیر آن بر عقد اجاره - که خود عقدی مستقل است - چگونه ممکن خواهد بود، به‌ویژه که اثر پذیره یا تقدیمی، هم در مبلغ اجاره، هم در مدت اجاره و هم در لزوم تمدید مجدد قرارداد، بسیار آشکار است. در واقع، ارتباط میان این دو تنها از راه شرط ضمن عقد اجاره قابل تحقق است.



نتیجه‌گیری: با توجه به اشکالات مطروحه، ناکافی بودن ادله موافقان، و بررسی اسناد اجاره‌ای که توسط موقوفات با مستأجران تنظیم می‌شود، نمی‌توان عقد پذیره را به عنوان یک عقد مستقل تلقی کرد.

نتیجه‌گیری

پذیره اولیه مبلغی است که متناسب با ارزش زمین موقوفه تعیین می‌شود و شخص در مقابل پرداخت این مبلغ، حق احداث بنا و تملک اعیان در زمین موقوفه را به دست می‌آورد. همچنین، با پرداخت این مبلغ، امتیاز اولویت ایجار نیز برای او ایجاد می‌گردد. در آستان قدس رضوی به این مبلغ «حق تقدیمی» و در سایر موقوفات «پذیره» گفته می‌شود.

در قانون مدنی هیچ اشاره‌ای به پذیره نشده است؛ بنابراین، برای اثبات مشروعیت آن نمی‌توان به قانون مدنی - حتی به ماده ۱۰ که برخی آن را مبنای مشروعیت حق پذیره به عنوان عقد مستقل دانسته‌اند - استناد کرد. با این حال، اثبات آن از طریق شرط ضمن عقد اجاره بلا مانع است.

همچنین پیشنهاد می‌شود که موقوفات، به‌ویژه سازمان اوقاف، طرحی برای قانونی شدن دریافت حق پذیره به مجلس شورای اسلامی ارائه کنند تا این موضوع به قانون تبدیل شود. بدین ترتیب، بخشی از مشکلات حقوقی و اختلافات میان مردم و قضات در این زمینه برطرف خواهد شد.



منابع

قرآن

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ ق). عوالي اللثالي العزیزية في الأحادیث الدینیة. قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۰ ق). من لایحضره الفقیه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
۳. ابن سعید، یحیی بن احمد (۱۴۰۵ ق). الجامع للشرائع. قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، چاپ اول.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ق). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۶. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۶). فرهنگ معاصر عربی - فارسی. تهران: نشر نی، چاپ هشتم.
۷. بهجت، محمدتقی (۱۳۸۶). استفتاءات. قم: دفتر حضرت آیت الله العظمی بهجت، چاپ اول.
۸. تندیس پور، اشرف (۱۳۹۵). مالکیت فکری از منظر فقهی و حقوقی. مشهد: طنین قلم، چاپ اول.
۹. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۴). ادوار فقه. تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
۱۰. جهانیان، ناصر (۱۳۹۹). فقه وقف و چالشهای آن. تهران: سازمان انتشارات و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۱. حائری، سید علی (۱۳۷۶). شرح قانون مدنی. تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ اول.
۱۲. حدادی منش، مجید و حسینی، سید علی (۱۳۹۶). مجموعه تنقیح شده قوانین و مقررات اوقافی. تهران: انتشارات وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه، چاپ اول.
۱۳. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ ق). شمس العلوم. دمشق: دار الفکر، چاپ اول.
۱۴. حیدری، کمال (۱۴۳۴ ق). بحوث في فقه عقد البیع. بیروت: مؤسسة الهدی للطباعة و النشر، چاپ اول.
۱۵. خامنه ای، سید علی (۱۴۳۴ ق). رساله آموزشی ۲ احکام معاملات. تهران: فقه روز، چاپ چهارم.
۱۶. خمینی، روح الله (۱۳۹۲ ق). استفتاءات. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۷. ----- (۱۳۹۲ ق). تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی، چاپ سوم.
۱۸. ----- (۱۳۸۳). ترجمه تحریر الوسيلة (نام مترجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ بیست و یکم.
۱۹. معلوف، لوییس (۲۰۰۰ م). المنجد في



۲۸. سروری، محمد قاسم بن حاجی محمد (۱۳۳۸). فرهنگ مجمع الفرس. تهران: انتشارات علمی، چاپ اول.
۲۹. سهلانی، حیدر (۱۳۸۷). فقه العتبات المقدسة. قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
۳۰. سیستانی، علی (۱۴۱۵ ق). منهاج الصالحین. قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی، چاپ اول.
۳۱. سیفی، علی اکبر (۱۴۲۵ ق). مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳۲. شیرزی زنجانی، موسی (۱۳۸۷). المسائل الشرعیة. قم: نشر الفقهة، چاپ اول.
۳۳. طباطبایی حکیم، محمد سعید (۱۴۳۳ ق). منهاج الصالحین. قم: دار الهلال، چاپ هشتم.
۳۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰ ق). الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول.
۳۵. عمید، حسن (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید. تهران: راه رشد، چاپ اول.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۵ ق). جامع المسائل. قم: امیر قلم، چاپ اول.
۳۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول.
۳۸. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). اللغة العربیة المعاصرة. بیروت: دار المشرق، چاپ اول.
۲۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۰). فرهنگ متوسط دهخدا. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲۱. ذهنی تهرانی، محمد جواد (۱۳۶۶). المباحث الفقهیة فی شرح الروضة البهیة. قم: انتشارات وجدانی، چاپ اول.
۲۲. --- (۱۳۶۹). تشریح المطالب. قم: نشر حاذق، چاپ اول.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن (نام مترجم). تهران: نشر مرتضوی، چاپ اول.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶). مقدمة الأدب. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، چاپ اول.
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۳۸ ق). أحكام الوقف فی الشریعة الإسلامیة الغراء. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول.
۲۶. --- (۱۳۸۹). استفتاءات. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۲۷. --- (۱۴۳۶ ق). الإیضاحات السنیة للقواعد الفقهیة. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول.



حضرت آیت الله العظمی سید علی خامنه‌ای. تهران: اسوه، چاپ اول.

۴۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ ق). کتاب النکاح. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، چاپ اول.

۴۹. ملایی پورفرجه داغی، جواد (۱۳۸۴). وقف سرمایه ای ماندگار. قم: مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما، چاپ اول.

۵۰. مهنا، عبد الله علی (۱۴۱۳ ق). لسان اللسان. بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۵۱. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۸۸). توضیح المسائل. قم: انتشارات نجات، چاپ بیستم.

۵۲. موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۹). قواعد فقهیه. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ سوم.

۵۳. موسوی خوانساری، احمد (۱۳۵۵). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. تهران: مکتبه الصدوق، چاپ دوم.

۵۴. نازی، حمد (۱۴۲۹ ق). معجم المصطلحات المالیه و الاقتصادیه فی اللغة الفقهاء. دمشق: دارالقلم، چاپ اول.

۵۵. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۲۹ ق). کتاب الإجارة. قم: مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، چاپ اول.

۵۶. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت

المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ اول.

۳۹. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم.

۴۰. قنبر نژاد، احمد (۱۴۰۲). بررسی حقوقی حق پذیره در املاک اوقافی. قم: اقلیم مهر، چاپ اول.

۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

۴۲. گلپایگانی، محمدرضا (۱۳۷۱). هدایة العباد. قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول.

۴۳. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی (۱۴۰۶ ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چاپ اول.

۴۴. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۱). قواعد فقه (بخش مدنی). تهران: سمت، چاپ پنجم.

۴۵. محققان، رضا (۱۳۹۹). پذیره در وقف از منظر فقهی و حقوقی. قم: انتشارات نورالسجاد، چاپ اول.

۴۶. مدرسی، محمد رضا (۱۳۹۳). مقالات فقهی. قم: دارالتفسیر، چاپ اول.

۴۷. معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه (۱۳۹۰). استفتائات باب وقف از محضر رهبر معظم انقلاب اسلامی



دوفصل نامه فقهی - پژوهشی فقه و
اجتهاد، سال یازدهم شماره ۲۱، بهار و
تابستان ۱۴۰۳،

۶۴. مرادی گلستانی مرتضی، رزمی
محسن، تحلیل فقهی - حقوقی
مشروعیت حق تقدیمی، نشریه
دادرسی، خرداد و تیر ۱۳۹۷ - شماره
۱۲ صص ۱۲-۱۸.

۶۵. تارنمای محمد جواد فاضل لنکرانی
[/persian/com.fazellankarani/lessons/۸۶۸۹](https://persian/com.fazellankarani/lessons/۸۶۸۹)

۶۶. تارنمای مکارم شیرازی مرکز
پاسخگویی به احکام شرعی و مسائل
فقهی (ir.makarem.ahkam/)

علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف
فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم
السلام، چاپ اول.

۵۷. وجدانی، فخر قدرت الله (۱۳۸۴). الجواهر
الفخرية في شرح الروضة البهية. قم:
سماء قلم، چاپ دوم.

۵۸. یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم
(۱۳۷۶). سؤال و جواب. تهران: مرکز نشر
علوم اسلامی، چاپ اول.

۵۹. ابن سلیمان بن حمد الحویس صالح،
عقد الحکر والآثار المترتبة على زوال
الأنقاض فيه، محاضر بكلية المعلمين،
۱۴۲۲هـ. صص ۱۵۳-۱۷۴

۶۰. اصغری عبدالرضا و بهشتی توندی
فرزاد، بررسی مبنای فقهی حقوقی حق
پذیره (حق تقدیمی)، مجله آموزه های
فقه مدنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی،
ش پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۱۵۹-
۱۷۹.

۶۱. بهروزی زاد حمید رضا، ادله عقد
معین پذیره نویسی در وقف در فقه
و حقوق اسلامی با مطالعه تطبیقی،
فصلنامه علمی پژوهش حقوق
خصوصی، دوره ۱۱، شماره ۴۰، پاییز ۱۴۰۱،
صص ۶۷ - ۹۲

۶۲. قرعوش، یوسف، حق الحکر (تحکیر
الأراضي الوقفية)، علوم الشريعة والقانون،
المجلد ۳۳، العدد ۱، ۲۰۰۶.

۶۳. محبوب سعید، واکاوی صحت سنجی
بیع منفعت در فقه و نظام حقوقی ایران،



Analysis of the Role of Waḍʿ Reality (Linguistic Convention) in Text Interpretation and Inference Methods

Mohammad Hossein Katouzian¹

Abstract

The discussion of Waḍʿ (linguistic convention) is among the most important topics in interpreting texts and the science of Uṣūl al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence). In this writing, by addressing the main question—"How is the role of the reality of Waḍʿ analyzed in interpreting texts and the method of inference?"—an effort has been made to answer this question and, in a results-oriented manner, demonstrate that the "reality of Waḍʿ" is a significant and decisive matter in interpreting texts and deriving inferences. Ultimately, using a descriptive-analytical approach and library resources, it was concluded that the accepted theory is the "theory of Iʿtibār bi-Indimām Bināʾ Ahl al-Lisān" (validation based on the incorporation of the construction of language users), which, on the one hand, causes the transformation of muṭlaqāt (absolute terms) into mujmalāt (ambiguous terms) in the realm of inference, and on the other hand, broadens the scope of evidence (adilla), allowing new instances to fall under its purview without the need to address issues of absolute application (iṭlāq) and its related constraints.

Keywords

Reality of Waḍʿ, Theory of Iʿtibār (Validation), Theory of Taʾahhud (Commitment), Theory of Qarn al-Akīd (Unequivocal Indication), Theory of Arwāḥ al-Maʾānī (Underlying Meanings)

1. Third-level seminary student.



تحلیل نقش حقیقت وضع در تفسیر متون و طریق استنباط

محمد حسین کاتوزیان^۱

چکیده

مبحث وضع از جمله مباحث پر اهمیت در تفسیر متون و علم اصول فقه است در نوشتار پیش رو سعی شده با پاسخ‌گویی به پرسش اصلی «نقش حقیقت وضع در تفسیر متون و طریق استنباط چگونه تحلیل می‌شود؟» به نحو ثمره محور، اثبات شود که «حقیقت وضع» از مباحث مهم و تعیین کننده در تفسیر متون و استنباط از آن است. در نهایت با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه این نتیجه بدست آمد که نظریه مورد پذیرش نظریه «اعتبار به انضمام بنا اهل لسان» بوده که از طرفی در حیطه استنباط تبدیل مطلقات به مجملات را در پی داشته و از سویی دیگر دایره‌ی شمول ادله گسترش یافته و مصادیق جدیدی تحت شمول آن قرار می‌گیرد بدون اینکه لازم باشد بحث از اطلاق گیری و محذورات آن به میان آید.

کلیدواژه:

حقیقت وضع، نظریه اعتبار، نظریه تعهد، نظریه قرن اکید، نظریه ارواح معانی.

۱. طلبه سطح ۳ حوزه.



۱. مقدمه

شناخت معنای وضع شده محرز می‌شود از طرفی شناخت دقیق معنای موضوع له در صورتی حاصل می‌شود که حقیقت وضع شناخته شده باشد بنابر این لازم است در مباحث اصولی مبحث وضع و حقیقت آن مورد بررسی قرار گیرد. چنانکه گذشت وضع نقش کلیدی در استنباط و فهم متن دارد از این رو برای محقق متن محور پرداختن به بحث وضع و ارتباط آن با زبان‌شناسی ضروری می‌نماید.

از این رو در تحقیق پیش رو سعی شده با پاسخ به پرسش اصلی «نقش حقیقت وضع در تفسیر متون و طریق استنباط از منظر اصولیون معاصر چگونه تحلیل می‌شود؟» گامی در جهت پرداخت به این ضرورت برداشته شود. در مسیر کند و کاو برای یافتن پاسخ لازم است ابتدا به پرسش‌های فرعی زیر پاسخ داده شود:

- الف) تفسیر حقیقت وضع براساس نظریه اعتبار چگونه تحلیل می‌شود؟
- ب) تفسیر حقیقت وضع الفاظ براساس نظریه تعهد چگونه تحلیل می‌شود؟
- ج) تفسیر حقیقت وضع براساس نظریه قرن تأکید چگونه تحلیل می‌شود؟
- د) نظریه صواب در مورد حقیقت وضع کدام است و چه ثمراتی در فرآیند تفسیر متن دارد؟

در تفسیر متون بسیاری از اختلافات ناشی از تکاذات متفاوت نسبت به مباحث زبان‌شناسی و از جمله مهمترین مباحث زبان‌شناسی مبحث وضع است، اتخاذ مبنا در آن ثمراتی را در استنباط از ادله در پی دارد. در چنین مباحثی پژوهشگر به دنبال کشف امری که طریق مفاهمه را در میان ابناء بشر شکل داده، است تا بر این اساس بتواند به شکل صحیحی استظهار از ادله کند زیرا در ادله نقلی از طریق مرسوم و معهود میان اهل لسان استفاده شده و راه مستقلی ایجاد نشده است. اگر چه برخی این مبحث را فاقد ثمره میدانند اما در ادامه روشن خواهد شد نقش این مبحث در تفسیر متون بسیار پر اهمیت است.

در میان اصولیون متاخر مبحث وضع مورد توجه بیشتری قرار گرفته و منشا این توجه پی بردن به نقش مهم این بحث در طریق استنباط است برای روشن شدن بهتر این نکته می‌توان گفت از آن جا که از جمله مباحث مهم اصولی بحث حجت و یکی از مسائل و موضوعات آن اصالة الظهور است، موضوع اصالة الظهور در مواردی که در تکلم و تلفظ قرینه صارفه موجود نباشد همان معنای وضعی است از این رو لازم است به مبحث وضع بیشتر پرداخته شود. به بیان دیگر اصالة الحقیقه از صغریات اصالت الظهور است و موضوع اصالة الحقیقه با



۲. پیشینه

در میان اصولیون برخی این بحث را از زوائد علم اصول به شمار آورده و آن را فاقد ثمره می دانند لذا از طرح بحث مبسوط در این زمینه خودداری کرده اند در مقابل برخی دیگر مبسوط به این مبحث پرداخته و پایه و مبنای سایر مباحث مربوط استظهار ادله قرارداده اند قدمای از اصولیون در آثارشان کمتر به این مبحث پرداخته اند اما در میان متأخرین و معاصرین مبحث وضع و حقیقت آن بیشتر مورد توجه قرار گرفته است علامه طباطبایی در حاشیه کفایه محقق اصفهانی در نهائیه الدرایه و شهید صدر در بحوث فی علم الاصول و آیت الله خویی در محاضرات به حقیقت وضع پرداخته اند همچنین در دو کتاب رساله فی الوضع و اقسام الکلمه و الکلام و اصول فقه دین جلد ۱ اثر حجت الاسلام محمد حسن وکیلی پرداخت جامعی به بحث حقیقت وضع صورت گرفته است. در نوشتار پیش رو به بررسی این نظرات پرداخته خواهد شد و نظریه مختار ارائه خواهد شد.

۳. مفهوم شناسی

تعریف وضع: در تعریف وضع مرحوم آخوند خراسانی این بیان را دارد: «یک نحوه ارتباط و اختصاص لفظ به معنا که گاهی ناشی از تخصیص لفظ به معنا توسط واضع خاص است و گاهی ناشی از کثرت

استعمال اولی را وضع تعینی و دومی را وضع تعینی گویند (آخوند خراسانی، ۱۴۴۲ق، ج ۱ ص ۲۴). تعاریف دیگری نیز از قدما در مورد وضع وجود دارد که شامل وضع تعینی نمی شود در حالی که اکثر لغات به نحو وضع تعینی ایجاد شده اند.

در مورد تعریف صاحب کفایه می توان گفت که اگر اختصاص لفظ به معنا ملاک در وضع باشد هر لفظی با معانی زیادی اعم از حقیقی و مجازی ارتباط دارد اگر گفته شود مقصود ارتباط شدید و اختصاص کثیر است پس موارد زیادی از معانی که به خاطر قلیل بودن استعمال بعید از ذهن اند شامل این تعریف از وضع نمی شوند.

اگر هر ارتباط شامل دانسته شود بسیاری از معانی مجازی نیز داخل تعریف می شود حال آنکه معانی مجازی غیر معانی وضعی هستند بنابراین صرف ارتباط و اختصاص لفظ به معنا نمی تواند ضابطه مناسبی برای تعریف از وضع باشد.

تعریف مختار (براساس آنچه در مورد حقیقت وضع خواهد آمد) عبارت است از: اعتبار لفظ برای معنا به نحوی که بناء اهل لسان اراده آن معنا هنگام استفاده از لفظ بدون قرینه باشد.

دلالت: آنچه از کلمات علما برمی آید این است که محور کلمات در مبحث حقیقت وضع تفسیر فرایند دلالت لفظ است و در علم اصول سخن از دلالت الفاظ و نحوه آن برای تحصیل حجت است لذا عنوانی که



اگر مقصود آن است که الفاظ ذاتا دال بر معانی خود هستند به این توضیح که اگر شرایط فرهنگی و تاریخی جمع شود گروهی که دارای ذوق سالم هستند با این ذوق، ارتباط میان الفاظ و معانی را درک می کنند باید گفت وجدان چنین چیزی را نمی پذیرد مویید این مطلب اینست که کودکان بدون تعلیم زبان را یاد نمی گیرند بنابراین باید گفت ارتباط میان لفظ و معنا ارتباط جعلی و اعتباری است و عامل بیرونی پیوند میان لفظ و معنا را ایجاد می کند حال سوال این است که عامل بیرونی سببیت لفظ برای معنا را ایجاد می کند یعنی با تصرف در اذهان و نفوذ ایجاد می کند یا این که مقدمه سببیت لفظ برای معنا توسط او ایجاد می شود به این نحو که نامگذاری او سبب ایجاد مقدماتی است که لوازم این مقدمات وضع را در پی دارد به نظر می رسد نظریه دوم صحیح باشد زیرا مسلما واضع در ذهن افراد تصرفی نمی کند بلکه با جعل خود اذهان را به سمت انس یک لفظ با معنای خاص می برد.

بعد از این مقدمات این پرسش مطرح می شود که حقیقت وضع چیست یا به عبارت دیگر منشا دلالت وضعیت لفظی چیست چه به نحو جعل سببیت باشد چه به جعل مقدمات سببیت.

۲. منشا دلالت وضعیه

نظریات درمورد حقیقت وضع

در این زمینه سه نظریه معروف وجود دارد:

برخی از اصولیون برای این بحث انتخاب کرده اند «دلالة اللفظی و تفسیرها» است (شهید صدر ۱۴۲۳ق ج ۱ ص ۶۹) و دلالت در کلمات اصولیون یعنی بودن شی به حالتی که با علم به وجود آن ذهن انسان منتقل به وجود شی دیگر شود. و دلالت لفظیه هم انتقال ذهن از لفظ خاص به معنای خاص می باشد و تفسیر چگونگی شکل گیری این دلالت منوط به درک عملیات وضع است که در ادامه به به بررسی آن پرداخته می شود.

حقیقت وضع

برای درک صحیح از حقیقت وضع ابتدا لازم است کیفیت ارتباط لفظ با معنا دانسته شود و سپس به نحو انی کشف شود که نحوه شکل گیری این ارتباط چگونه است تا حقیقت وضع منکشف گردد.

۱. کیفیت دلالت لفظ بر معنا

دلالت لفظ بر معنا جعلی یا ذاتی است؟

اول باید معلوم شود مقصود از دلالت ذاتیه چیست اگر مقصود ربط تکوینی میان لفظ و معناست یعنی بین لفظ و معنای آن در عالم واقع ربط وجودی محقق است به گونه ای که ارتباط قبل وضع در عالم واقع باعث شده واضع این لفظ را برای معنا معنای خاصی وضع کند باید گفت این بحث باید خارج از علم اصول مورد بررسی قرار بگیرد و بحث فلسفی است از ثمرات این بحث سقوط یا عدم سقوط آثار نفسی برای الفاظ و خطوط است.



یک. اعتبار دو. تعهد سه. قرن اکید

یکم. نظریه اعتبار

طبق این نظریه ارتباط لفظ و معنا ناشی از اعتبار است یعنی این ارتباط یک ارتباط حقیقی و خارجی نیست بلکه در ظرف ذهن ایجاد شده است لذا می بینیم که در جوامع مختلف الفاظ متفاوتی برای معانی واحد وجود دارد و همین حاکی از عدم ارتباط خارجی و حقیقی بین لفظ و معنا است و در حقیقت این تفاوت ناشی از تفاوت در اعتبارات جوامع گوناگون است برای روشن تر شدن این نظریه لازم است ابتدا حقیقت اعتبار مورد بررسی قرار بگیرد سپس با وضع تطبیق داده شود.

حقیقت اعتبار

اعتبار کردن از توانایی های ذهن آدمی است در حقیقت اعتبار یعنی ایجاد و انشا در ظرف ذهن که عبارت عامیانه آن همان «فرض کردن» است. علامه طباطبایی در رساله ادراکات اعتباری ضابطه ای را برای تشخیص مفهوم اعتباری از حقیقی بیان می کنند ایشان می فرمایند ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم این است که بتوان نسبت باید در آن فرض کرد. قضیه «سیب میوه درختی است» یک قضیه حقیقی است اما «این سیب را باید خورد»، یک قضیه اعتباری است.

در ادامه ایشان اعتباریات را به دو دسته بالمعنی اعم و بالمعنی الاخص تقسیم

می کنند اعتباریات بالمعنی اعم همان معقولات ثانی فلسفی هستند که در مقابل مفاهیم ماهوی که در خارج مابه از دارند قرار دارند اعتباریات بالمعنی الاخص اعتباریات عملی حقوقی و اخلاقی و فقهی اند خود این اعتباریات بالمعنی الاخص به دو دسته تقسیم می شوند یک. عمومی و ثابت مثل وجوب متابعت از علم خصوصی دو. قابل تغییر مثل زشتی زیبایی زیبایی ظاهری اشکال گوناگون اجتماعات.

ایشان در ادامه تقسیم دیگری بر اساس دخالت یا عدم دخالت اجتماع در شکل گیری مفهوم اعتباری بیان می دارند به این بیان که: مفهوم اعتباری گاهی بیش از اجتماع به وجود می آیند مثل وجوب عام، حسن و خوبی و بدی و متابعت از علم گاهی اعتبارات بعد از اجتماع شکل می گیرند مثل اصل ملکیت، کلام و سخن وضع، ریاست و مرئوسیت و لوازم آن.

از جمله اعتباریات بعد از اجتماع می باشد وضع کلام و سخن می باشد هدف از اعتبار در وضع انتقال معنا و فهماندن مقصود است در استکمال این فرآیند ارتباط لفظ و معنا به جایی می رسد که از لفظ غفلت می شود و معنا عینیت پیدا می کند و اساس اتحاد میان لفظ و معنا ایجاد می شود و لفظ نماینده معنا در ظرف اعتبار تفهیم و تفهم می شود. (علامه طباطبایی ۱۳۹۰ ش ج ۲ مقاله ادراکات اعتباری)



کند که وضع وجود اعتباری دارد به این معنا که شارع یا عرف یا گروهی خاص معنایی را در نظر گرفته و برای آن لفظی اعتبار می کنند و همین اعتبار وضع است و ارتباط و اختصاص از لوازم وضع از نه خود آن. (محقق اصفهانی ۱۴۱۸ق ج ۱ ص ۴۴-۴۸)

نقد و بررسی

بنظر می رسد ارتباط وثیق و اختصاص و اتحاد میان لفظ و معنا به صرف اعتبار واضح ایجاد نمی شود برای مثال می توان به معادل هایی که فرهنگستان زبان و ادب فارسی برای واژه های غیر فارسی وضع می کند اشاره کرد که برخی از آن ها هرگز ارتباط و اختصاص وثیقی با معنای خود ندارند با اینکه اصل اعتبار گروهی خاص به عنوان واضح در مورد آن محقق شد شده است لذا نمی توان به نتیجه نظریه اعتبار پای بند بود و آن را حکایت کننده حقیقت وضع دانست. بله اگر مقصود از وضع معنای لغوی آن بدون لحاظ مدخلیت ارتباط خاص و اختصاص لفظ به معنا باشد صرف قرار دادن و فرض کردن یک لفظ برای معنای خاص مراد باشد در این صورت می توان گفت که اعتبار حقیقت چنین وضعی است برخی کلام محقق اصفهانی را ناظر به معنای لغوی وضع گرفته اند. (حجت الاسلام وکیللی ۱۴۰۲ش ج ۱ ص ۱۱۲) اما آنچه از کلام ایشان برمی آید این است که مراد ایشان همین وضع اصطلاحی است که از لوازم آن ارتباط

تقریر علامه طباطبایی از نظریه اعتبار

مرحوم علامه در ضمن چند مرحله نظریه خود را در مورد حقیقت وضع بیان می دارند اول اینکه نسبت بین لفظ و معنا ثابت است لکن خارجی و حقیقی نیست بلکه اعتباری است دلیل آن عدم فهم غیر اهل لغت نسبت به الفاظ موضوعه می باشد. دوم این که اساس لفظ برای رفع نیاز وضع می شود و در هر لفظی خصوصیتی به لحاظ معنا مد نظر واضع بوده لذا لفظ مترادف نداریم و این که برخی الفاظ مرادف نامیده می شوند خاطر فراموشی خصوصیت مد نظر واضع است سوم اینکه ابتدا الفاظ برای انتقال معنا وضع شده اند سپس به هم پیوستگی لفظ و معنا به قدری زیاد می شود که الفاظ موجودات بالعرض برای معانی می شوند و در ادامه لفظ نفس معنا و متحد به آن می گردد لذا برخی اوصاف از لفظ و معنا به یکدیگر سرایت می کنند بر اساس این بیان آنچه این ارتباط و اتحاد را شکل می دهد همان اعتبار لفظ برای معناست. (علامه طباطبایی ۱۴۰۲ق ج ۱ ص ۱۶-۲۲)

تقریر محقق اصفهانی از نظریه اعتبار

مرحوم اصفهانی در حاشیه کفایه بیانی در مورد حقیقت وضع دارند ایشان ابتدا واقعی بودن به معنای خارجی بودن ارتباط میان لفظ و معنا را رد می کنند حتی رد می کنند که وضع منتزع از خارج و واقع باشد سپس دیدگاه خود را در رابطه با وضع بیان می



و اتحاد میان لفظ و معناست شاهد بر این نکته عبارت خود مرحوم اصفهانی است که فرمودند از لوازم چنین وضعی اختصاص و ارتباط وثیق میان لفظ و معناست.

دوم. نظریه تعهد

بر اساس این نظریه حقیقت وضع نوعی تعهد و التزام نفسانی است به این معنا که واضع تعهد و التزامی دارد مبنی بر این که وقتی لفظ «آتش» را به کار برد معنای «نار» را اراده کند طرفداران این نظریه قوی ترین شاهد در صحت این نظر را وجدان بشری میدانند به این بیان که انسان مدنی بالطبع است و از لوازم زندگی اجتماعی نیاز به وسایلی برای تفهیم و تفهم است و اشاره و مثل آن در مورد محسوسات کارایی ندارد فضلا از معقولات. لذا در اینجا الفاظ به کمک می آیند تا به وسیله آن انسان بتواند مراد خود را منتقل کند بر این اساس غرض از وضع تفهیم و ابراز مقاصد است مشخص می شود که حقیقت وضع تعهد و تبانی نفسانی است که لازمه ذاتی آن قصد تفهیم می باشد بنابراین باید گفت علقه‌ی وضعیه صرفا در دلالت تصدیقیه که اراده متکلم دخیل در آن است شکل می گیرد. (آیت الله خویی ۱۴۱۷ق ج ۱ ص ۴۵)

این تعهد در وضع در مثل اعلام شخصیه خود را واضح تر نشان می دهد پدر و مادری که لفظ حسین را بر فرزند خود وضع می کنند در حقیقت التزام خود بر استفاده از لفظ

حسین برای فرزند خویش را نشان می دهند و ابراز می کنند.

اشکالات وارده بر نظریه تعهد اشکال اول:

مرحوم شهید صدر چند احتمال را در مورد نظریه تعهد مطرح می کنند و اشکالاتی را بر هریک وارد می کنند احتمال آخر همان چیزی است که از این نظریه به دست می آید به این بیان که مقصود از تعهد یعنی متکلم لفظی را به کار نمی برد مگر آنکه قصد تفهیم معنای خاص آن لفظ را دارد اشکال ایشان به این احتمال این است که با این معنا از تعهد، تعهد ضمنی دیگری نیز لازم می آید و آن عدم استعمال مجازی است و آنچه واضح است این است که وضع به معنای تعهد به عدم مجاز نمی باشد اگر گفته شود که در ضمن این تعهد این قید وجود دارد که در صورت عدم اتیان قرینه چنین تعهدی وجود دارد اما اگر قرینه آورده شود دیگر تعهدی به قصد تفهیم معنای موضوعه وجود ندارد در جواب می گوئیم انسان عرفی ملتزم به عدم استعمال مجازی مگر با قرینه نیست لذا می تواند زمانی که قصد اجمال دارد قرینه ای بر استعمال مجازی نیابد و معنای مجازی را اراده کرده باشد. (شهید صدر ۱۴۲۳ق ج ۱ ص ۷۹)

نقد و بررسی

نکته ای که می توان در خصوص این اشکال بیان داشت این است که عدم



جمله شروط تمسک به اصالت و ظهور احراز عدم قرینه بر خلاف است بنا بر مبنای اتخاذ شده. (همان ص ۸۰)

نقد و بررسی

از منظر اصولیون متاخر قرینه منفصله نمی تواند مورد اعتماد برای اراده غیر معنای حقیقی باشد و این خلاف تعهد زبانی است در تفهیم و تفهم عرفی وقتی لفظی در کلامی به کار میرود اگر قبل یا بعد از آن قرینه ای باشد که مراد متکلم از لفظ را مشخص می کند در این صورت استعمال مجازی طبق عادت عرفی شکل گرفته و اعتراضی بر متکلم وارد نیست. اما اگر فردی امروز کلامی را به کار ببرد و فردا در کلام دیگر قرینه ای بیاورد که مشخص کند مراد از کلام دیروز غیر معنای حقیقی بوده است، اهل لغت به وی اعتراض می کنند و استعمال او را خلاف تعهد زبانی می دانند.

اگر گفته شود عموماً در کلام معصومین علیهم السلام آمده که مخصصات آن منفصل بیان شده و این مطلب نشان دهنده صحت چنین استعمالی است، در جواب میگوییم آن قرینه منفصل قرینه بر مجاز بودن عام نیست، بلکه قرینه بر آن است که مراد جدی متکلم غیر از مراد استعمالی بوده و ملاک در حقیقی بودن معنا، مراد استعمالی است نه مراد جدی بر این اساس استعمالات حضرات معصومین علیهم السلام در عموماً حقیقی بوده است و ظهور کلام بعد

رعایت تعهد توسط برخی افراد از اهل زبان دلیل بر نبود چنین تعهد و التزامی نیست به بیان دیگر نظریه تعهد در مقام بیان این نکته نیست که تمام افراد بشر و تمام افراد اهل لغت چنین تعهدی را رعایت می کنند استعمال غلط در زبان های مختلف وجود دارد و اهل لغت چنین استعملاتی را که خلاف تعهدات زبانی است اشتباه می داند لذا استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له و قصد معنای مجازی بدون در نظر گرفتن قرینه اگرچه ممکن است رخ دهد اما اهل لغت آن را استعمالی غلط می دانند از طرفی اجمال گویی غیر از استعمال غلط است اجمال گویی به معنای عدم بیان خصوصیات و جزئیات و اکتفا به بیان کلیات است است لذا اهل لغت می توانند در قالبی که استعمال صحیح است اجمال در بیان داشته باشند.

اشکال دوم:

طبق نظریه تعهد اگر قرینه ای در کلام نباشد تعهد بر اراده معنای حقیقی است حال سوال این است که مراد از قرینه چیست اگر مراد فقط قرینه متصل باشد که در این صورت به وسیله قرینه منفصله اهل لغت نمی توانند استعمال مجازی داشته باشند و این باطل است اگر مراد اعم از قرینه متصل و منفصل باشد باب تفهیم و تفاهم بسته می شود زیرا به محض شک در اینکه قرینه منفصله ای وجود دارد وجود دارد یا نه دیگر نمی توان به ظهور کلام تمسک کرد زیرا از



از فراغ از کلام منعقد شده و دیگر تغییری نکرده است تنها مراد جدی است که تغییر می کند.^۱

اشکال سوم:

در تحقق تعهد و التزام، اراده و قصد دخیل است حال آنکه معمول اهل زبان اینگونه نیست که خود را از جهت اهل زبان بودن متعهد و ملتزم بدانند و با اراده و قصد خود تعهدی داده باشند بنابراین اگر از آن‌ها پرسیده شود که آیا تعهدی در استفاده از الفاظ در معانی خاص داده‌اید آن را انکار می کنند طرفداران این نظریه برای پاسخ به این اشکال معنای تعهد و التزام را اعم از خودآگاه و ناخودآگاه در نظر گرفتند اما به نظر می رسد در تعهد و التزام هرچند آن تعهد و التزام ضمنی باشد اراده و قصد دخیل است یعنی التزام و تعهد نمی تواند بدون آگاهی باشد بنابراین نمی توان شکل گیری دلالت وضعی لفظی را ناشی از تعهد و التزام متکلم دانست از طرفی صرف تعهد ولو آنکه بپذیریم تعهد ناخودآگاه را شامل بشود برای شکل گیری چنین دلالتی کفایت نمی کند و قبل از آن نیاز به اعتبار و جعل واضح است.

سوم. قرن اکید

مرحوم شهید صدر تحلیل دیگری از حقیقت وضع ارائه می دهند به این بیان که اصل دلالت به معنای انتقال ذهنی از دال به مدلول یک قانون تکوینی است گاهی انتقال

به صورت یک شی، از طریق ادراک مشابه آن است و گاهی انتقال به صورت یک شی به واسطه ادراک قرین و نزدیک آن است در عالم تکوین و در ساختار ذهن بشر چنین چیزی قرار داده شده است.

اما صورت دوم از انتقال که از طریق اقتران است گاهی به واسطه عاملی کمی است یعنی تکرار دال در کنار مدلول باعث انتقال صورت در ذهن می شود و گاهی عامل و واسطه کیفی است برای مثال در شرایط خاص دال در کنار مدلول قرار گرفته است و با وجود آنکه تکرار نشده اما پیوند محکمی بین آن برقرار گشته است به گونه ای که ذهن به محض ادراک دال به مدلول منتقل می شود بشر از این قانون تکوینی برای مفاهمه بهره برده به این نحو که از طریق قراردادن یک لفظ کنار یک معنا بین آن‌ها علقه و ارتباط ایجاد کرده و دلالت وضعی لفظیه بر این اساس شکل گرفته است به گونه ای که با شنیدن صوت مخصوص یا لفظ خاص ذهن اهل زبان منتقل می شود به معنای خاص و از این طریق مفاهمه صورت گیرد.

ممیزات نظریه قرن اکید

الف) وضع جعلی و انشایی و اعتباری نیست بلکه امری تکوینی است ابتدا از جعل و انشا استفاده می شود برای ایجاد دلالت که امر تکوینی است

۱ اشکالات دیگری هم وارد شده است که به همراه پاسخ آن در کتاب اصول فقه دین ج ۱ ص ۲۷ الی ۳۵ آمده است.



دو. نکته دیگر این است که گاهی اقتران اکید وجود دارد لکن دلالت وضعی شکل نگرفته است مثل مثلا میان لفظ کربلای عاشورا و سیدالشهدا علیه السلام اقتران اکید وجود دارد لکن دلالت وضعی میان معنای ذات مقدس سیدالشهدا علیه السلام و کربلا وجود ندارد. (وکیلی ۱۴۰۲ش ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹)

جمع بندی: می توان گفت اقتران اکید معیاری دقیق برای تبیین حقیقت وضع نمی باشد از طرفی خود اکید بودن هم ملاک و معیاری ندارد و گاهی الفاظ در معانی مجازی آن قدر به کار می روند که اقتران آن در معنای مجازی بیش از معنای حقیقی است در حالی که وضع در معنای حقیقی رخ داد است.

چهارم: نظریه مختار (اعتبار به انضمام بنا اهل لسان)

هنگامی که در فرآیند شکل گیری دلالت وضعیه لفظیه تامل میکنیم درمی یابیم که دو مؤلفه کنار یکدیگر عملیات وضع را محق میسازند و هر کدام نباشند چنین دلالتی شکل نمی گیرد.

اول اعتبار یک لفظ برای یک معنا دوم بناء بر استفاده از لفظ هنگام اراده معنای خاص (به نحو مجرد از قرینه) می توان گفت اعتبار و بناء باید کنار یکدیگر جمع شوند تا وضع رخ دهد.

اقتران اکید سبب قرابت معنای موضوع

ب) دلالت وضعی دلالت تصویری محض است لذا برای انتقال معنا به ذهن شنونده لازم نیست متکلم دارای شعور باشد به بیان دیگر ملاک شکل گیری دلالت وضعی وجود اقتران اکید است در این میان فرقی نمی کند که متکلم دارای شعور باشد یا نباشد.^۱

ج) دلالت وضعی زمانی محقق می شود که علم به وضع وجود داشته باشد و این علم گاهی از طریق تلقین حاصل می شود مثل اطفال. (شهید صدر ۱۴۲۳ق ج ۱ ص ۸۱ الی ۸۳)

نقد و بررسی

یک. به نظر می رسد این نظریه جامعیت در تحلیل از وضع را ندارد زیرا به وضوح می بینیم که در برخی از موارد این اقتران اکید وجود ندارد اما دلالت وضعی شکل می گیرد مثلا در مواجهه با کتب کهن مثل بوستان و گلستان گاهی برای فهم معنا نیاز به تامل داریم اگر اقتران میان الفاظ این کتب با معانی آن در ذهن ما به نحو اکید بود نیازی به تامل نداشتیم و از طرفی پس از تامل دلالت وضعیه لفظی برای خواننده شکل می گیرد و اگر گفته شود در این مورد هم اقتران اکید موجود است پس فرق میان اقتران اکید و غیر اکید در چیست؟

۱ رد قول آیت الله خویی



له در ذهن می شود در شکل گیری دلالت مدخلیت ندارد به عبارت دیگر از عوارض عملیات وضع است نه از ذاتیات

لوازم نظریه مختار در حقیقت وضع

الف) خاصیت سیالیت

دلالت وضعیه به گونه ای است که نسبت به زمان و مکان ها می تواند متفاوت باشد لذا خاصیت سیال بودن را دارد گاهی لفظی در زمانی معنای مغایر معنای زمان دیگر دارد حتی بار معنای الفاظ در موقعیت های مختلف می تواند متفاوت باشد در یک محله لفظی می تواند بار معنایی مثبت و در محله دیگر بار منفی داشته باشد.

ب) عدم انضباط معنایی مفاهیم

بر این اساس می توان گفت که این گونه نیست که مفاهیم معانی محدود و معین و لایتنیری داشته باشند و این از عوارض سیالیت دلالت وضعیه لفظیه است لذا هنگام معنا کردن مفاهیم باید به این نکته توجه داشت که در چه شرایط و چه زمان و چه حالتی لفظ به کار رفته است و کدام معنای مورد در مراد متکلم است.

ج) توسعه معنایی

از خواص دیگر فرایند شکل گیری دلالت وضعیت لفظی توسعه معنایی است به این معنا که لفظی برای معنای خاصی وضع می شود و در آن توسعه معنایی رخ می دهد گاهی معانی جدید مشابه آن و در بعضی

موارد کاملاً متفاوت از معنای اول می باشد برای مثال لفظ مصباح که در طول زمان برای چراغ های مختلف استفاده می شود در ابتدا به چراغ های روغنی اطلاق می شد اما امروز در مورد لامپ هایی که با جریان الکتریسیته روشن می شوند نیز به کار می رود.

د) تبدیل مطلق و مقید به مجمل و مبین

از جمله فروع مترتب بر این توسعه معنایی و سیالیت وضع تبدیل بسیاری از مطلق و مقید ها در روایات به مجمل و مبین است بسیاری از روایات که نسبت به روایات دیگر قیود اضافی دارند در حقیقت در مقام تبیین مجملات هستند نه آنکه اطلاعات را قید بزنند به بیان دیگر روایت دارای قید تبیین می کنند که مقصود از روایت فاقد قید چیست و توضیحی بیشتر بر روایت قلب ارایه می دهد.

مثلاً در امر اول آمده اذا رایت عالماً فأکرمه در امر دوم به صورت منفصل آمده اذا رایت عالماً فقیها فأکرمه راه جمع این دو می تواند به چند روش باشد یکم: حمل مطلق بر مقید دوم: حمل مقید بر استحباب سوم: بیان دوم را تبیین به بیان اول بگیریم عالم هم به فقیه اطلاق می شود هم به غیر فقیه مولا با بیان دوم اجمال بیان اول را بیان برطرف کرده و مراد خود را مشخص کرده است مسلک اصولی مرحوم وحید بهبهانی و شاگردان ایشان و روش اجتهاد قومی این گونه است یعنی به جای استفاده از قواعد اصولی منضبط مثل



لعب کنیم زیرا اختلافی در عدم حرمت مطلق لعب نیست. (شیخ انصاری ۱۴۲۷ق ج ۲ ص ۴۷) از کلام ایشان برمی آید که لهو در روایت نزد ایشان مجمل است نه مطلق و این هم ریشه در توسعه معنایی در لفظ لهو دارد.

ه) وضع الفاظ برای ارواح معانی

همان طور که گفته شد از جمله خواص دلالت وضعیه لفظیه امکان توسعه معنایی است یعنی لفظی که برای معنایی خاص وضع شده بر معنای دیگر نیز اطلاق شود و در معنای موضوع له آن توسعه ایجاد شود در پرتو این ویژگی برخی از عرفا نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی را مطرح کردند ریشه مطرح شدن این نظریه به پرسشی می رسد که در فهم متون مطرح می شود و آن این است که در قرآن و ادله برخی از الفاظ که مربوط به امور مادی است در مورد مجردات به کار رفته است باید این گونه الفاظ را چگونه معنا کرد تاویل برد یا حمله بر مجاز کرد و یا راه دیگری در این میان موجود است در پاسخ برخی از عرفا این نظریه را مطرح کردند که الفاظ برای معانی عامه وضع شده اند و خصوصیت شکلی و ظاهری مقید معنای الفاظ نیست مثلاً لفظ ترازو در مورد ترازوهای دو کفه ای ترازوهای دیجیتالی باسکول و ترازوهای دقیق وزن کشی و غیره به کار می رود در زیارتنامه امیرالمومنین علی علیه السلام هم میخوانیم السلام علیک یا میزان الاعمال در همه این موارد

عام و خاص مطلق مقید با تأمل در خطابات عرفی درمی یابند که مفاهیم عرفی حدود و مرز معینی ندارند لذا بسیار متعارف است که یک متکلم ابتدا مقصود خود را اجمالی بیان کند و سپس با بیان دیگری آن را تبیین نماید لذا در غالب موارد طبق این رویکرد تعارضی میان ادله وجود ندارد اگر لفظ به نحو عاری از قیود بیان شده باشد به سرعت به سراغ اطلاق گیری نمی روند بلکه آن را در دایره اجمال معنا می کنند سپس اگر تبیینی باشد معنا را مشخص می کند و الا اخذ به قدر متقن می کنند. مثال شرعی: لفظ ید در میان اصولیون لفظی مجمل است گاهی بر انگشتان اطلاق می شود گاهی کف دست گاهی از آرنج و گاهی تا بازو در آیه شریفه آمده: *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* (مائده، ۳۸، ۵) از آنجا که لفظ ید نزد اصولیون مجمل است از آیه اطلاق گیری نمی کنند از این رو مبین آیه شریفه روایتی است که مفاد آن قطع چهار انگشت می باشد از این رو بین آیه شریفه و روایتی که مفاد آن قطع چهار انگشت است تنافی وجود ندارد و نیازی به اجرای قواعد اصولی حمل مطلق بر مویّد نیست مثال دیگر در روایت آمده: *كُلَّمَا أَلْهَى عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ فُهِو مِنَ الْمَيْسِرِ*. (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۳۵) مرحوم شیخ انصاری می فرمایند همان طور که از لغت نامه ها برمی آید لهو به معنای مطلق لعب است اگر این معنا ملاک باشد نمی توانیم حکم حرمت مطلق

۱ هر چیزی که از یاد خدا غافل گرداند، آن چیز در شمار مَیسِر است..



ترازو در معنای حقیقی خود به کار رفته است هویت اصلی و روح معنای لفظ ترازو وسیله سنجش بودن است خصوصیات شکلی و ظاهری مدخلی در معنای ترازو ندارند لذا بر همه وسایل سنجش لفظ واحدی اطلاق می شود به امیرالمومنین علی علیه السلام میزان الاعمال می گویند چون وسیله سنجش اعمال آن حضرت می باشد.

مثال دیگر لفظ نور است به نور خورشید نور لامپ نور هالوژن نور مهتابی نور فانوس نور گفته می شود از طرفی در قرآن نیز خداوند نور سماوات و ارض معرفی شده است «الله نور السماوات و الارض» (نور، ۲۴، ۳۰) در همه این موارد استعمال لفظ نور حقیقی هویت اصلی و روح معنای لفظ نور ظاهر و مظهر بودن است که باعث شده به تمامی مواردی که آمد نور گفته شود و بالاترین درجه آن بر ذات باری تعالی اطلاق گردد.

این بحث آن قدر دارای اهمیت است در فهم متون دینی که رهبر فقید انقلاب در این باره فرمودند تفکر در مورد آن از آن دست تفکری است که بهتر از هفتاد سال عبادت است و ثمرات بسیاری بر آن مترتب است و نقش بنیادین در فهم متون دینی دارد. (امام خمینی، ۱۳۸۹ش ص ۳۰)

تقریرهای مختلفی از این نظریه وجود دارد که در هر یک معنای عامه و هویت اصلی متفاوت از دیگری بیان شده است در دامه به بررسی برخی از آنها میپردازیم.

بیان اول: موضوع الله اسماء غایات است
علامه طباطبایی روح معنای اسماء را غایات آنها می داند و با مثال هایی این نظر توضیح میدهد مثلاً آنچه در الفاظ مصباح، میزان و سلاح نامگذاری شده است واحد است حال آنکه مصادیق جدید به لحاظ صفات و ذات مغایر مصادیق قدیمی اند با این حال اسما بر وسایل جدید نیز صادق است و این بقا فقط به خاطر وضع اسما برای غایات معانی است و این غایات در همه ابزار اعم از جدید و قدیم موجود است. (علامه طباطبایی ۱۴۲۲ق ج ۱ ص ۱۳)

نقد و بررسی

نکته قابل تامل این است که غایات تنها در اسما وضع شده برای وسایل و ابزار محقق است اما در مورد سایر الفاظ و سایر معانی بحث غایات مطرح نیست مثل لفظ ارش یا لفظ نور بنابراین که روح معنا غایات باشد تمامی الفاظ را پوشش نمی دهد و جامعیت لازم را ندارد

بیان دوم: روح معنا همان مفهوم اخذ شده در مبدا اشتقاق است

موضوع له و معنای حقیقی همان مفهوم اصیلی است که در مبدا اشتغال اخذ شده و در سایر سیاق اشتقاق جاری است. (ر.ک سید حسن مصطفوی ۱۳۶۸ش ج ۱ ص ۱۲)
مراد علامه مصطفوی از اشتقاق اعم از اشتقاق صرفی است. و هر آنچه از ماده اولیه الفاظ به دست می آید را نیز شامل مثل ماده



الفاظ برای معانی عامه در مورد امور مثالی به کار رفتند که از این بیان به دست می آید معنای عامه نزد ایشان اعم از مادی و مثالی است. (علامه طهرانی ۱۴۲۳ ق ج ۸ ص ۹۲- ۱۰۳)

نقد و بررسی

به نظر می رسد این بیان هم قسمتی از الفاظ را شامل می شود. این گونه نیست که معنای عامه تنها معنای مشترک بین عالم ماده و مثال باشد بلکه در عالم ماده به صورت عرضی و در عالم عقل و تجرد نیز این معنای عامه می تواند مطرح باشد.

بیان چهارم: روح معنا اعم از معنای مادی و مطلق مجرد است ملاصدرا در مفاتیح الغیب می فرماید: لفظ وضع شده است برای معنای مطلق که شامل عقلی و حسی است و خصوصیات صورت های نشئات خارج از موضوع له است اگرچه عادت عموم مردم به مشاهده بعضی از خصوصیات باعث می شود که الفاظ را منحصر در آن معانی با خصوصیت خاص بدانند و استعمال در غیر آن را استعمال مجازی بدانند. (ملاصدرا ۱۳۸۶ ش، ج ۱ ص ۱۵۰)

نقد و بررسی

این بیان نیز می تواند بخشی از الفاظ را دربرگیرد و عدم جامعیت نسبت توسعه معنایی عرضی در آن به چشم می خورد. بیان پنجم: روح معنا همان جهت کمالیه

اولیه بله الفاظ استقبال مقبل قابل مقبول قبله و غیره به دست می آید می آید طبق این بیات معنای ماده گ «ق ب ل» ی آن مشترک است و روح معنای آنست.

نقد و بررسی

ملاحظه ای که در این بیان باید داشت اینست که وضع خاصیت سیالیت دارد و الفاظ به مرور زمان بر معانی جدید اطلاق میشوند بالوجدان درمی آیم که این گونه نیست که واضع در تمامی مشتقات ماده اولیه را لحاظ کند در مرور زمان در مورد خیلی از لغات معنای آن را از مبدا اشتقاق خارج کرده است.

بیان سوم: روح معنا اعم از معنای مادی و مثالی است.

علامه شعرانی در اسرار الحکم این بیان را دارند که موضوع الفاظ مادی اعم از مثالی و مادی است پس الفاظی که مربوط محسوسات است و آن را به کار می بریم وقتی در مورد امور مثالی به کار می روند استعمالشان حقیقی است روایات وقتی در مورد جسم در برزخ سخن می گویند استعمال الفاظ آن در این موارد حقیقی است زیرا روح معنای جسم اعم از جسم عنصری مادی و مثالی است. (محقق سبزواری ۱۳۸۳ ش ص ۴۰۷)

مرحوم علامه طهرانی نیز مشابه به این کلام را دارند که الفاظ مادی وقتی در مورد امور مثالی به کار می روند یا باید آن را استعمال مجازی دانست یا آن که بگوییم از باب وضع



دارای مراتب طولی می باشد و آن معانی فاقد مراتب طولی را دربر نمی گیرد.

بیان ششم: توسعه مصداقی

در کشیری از کلمات اهل معرفت دیده می شود که الفاظی اگرچه برای معانی مادی خود وضع شده اند اما اطلاق آن بر امور غیرمادی است از باب توسعه در مصداق توسط عقل است نه توسعه در مفهوم و معنا وجه تمایز آن با مجاز عقلی آن است که در مجاز عقلی ادعای اتحاد میان دو معنا وجود دارد لکن در توسعه مصداقی عقل بین دو معنا کشف اتحاد می کند. (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴، فیض کاشانی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۸۷)

نقد و بررسی

این بیان نیز قسمتی از الفاظ را می تواند در بر بگیرد اما الفاظی که توسعه آن عرضی است مثل میزان مصباح را دربر نمی گیرد.^۱

جمع بندی اقوال

می توان گفت هر یک از بیانات بخشی از الفاظ را دربر می گیرد و بیان جامعی در این میان وجود ندارد و این عدم جامعیت ناشی از آن است که این نظریه به شکل مستقل و جداگانه مورد بررسی قرار نگرفته است و به مناسبت موضوعات مختلف علما در مورد آن بیاناتی را فرموده اند لذا هر کدام به جهت خاصی از معانی عامه اشاره کردند بر این اساس می توان گفت اقوال مختلف مطرح شده با یکدیگر قابل جمع است.

ای است که لفظ برای آن وضع شده است. مرحوم امام خمینی در ذیل معنای رحمن و رحیم و اطلاق آن در مورد پروردگار در مورد اینکه آیا این اطلاق مجازی یا حقیقی است می گویند الفاظ برای معانی عامه وضع شده اند واضع الفاظ اگرچه خصوصیات و تغییرات را در نظر گرفته و معانی مجرد را لحاظ نکرده ولی این عدم توجه ای باعث تقید معانی به مصداق خاص نمی شود از این رو معانی دیگر و حقایق طولی آن معانی نیز بر لفظ منطبق است و هر معنایی که به اطلاق نزدیک تر است و از تقیدات عاری است به حقیقت معنایی لفظ نزدیک تر است مثلاً لفظ نور که واضع آن را برای انوار محسوس عرضی لحاظ کرده است اگر از جهت وضع جستجو کنیم می یابیم که جهت نوری مد نظر بوده است لذا ظلمت آمیخته به نور که در انوار ظاهریه و حسب شدت و ضعف نور موجود است را لحاظ نکرده بر این اساس هرچه تقید به ظلمت در نور کمتر شود و نور شدت یابد آن نور خالی تر از تقید به ظلمت شده و به حقیقت معنای نور نزدیک تر و اطلاق لفظ نور به آن حقیقی ترشده است تا برسد به نور علی الاطلاق که ذات باری تعالی است. (به امام خمینی ۱۳۷۰ش، ص ۲۴۸-۲۵۰)

نقد و بررسی

این معنا نیز شامل مواردی می شود که

۱ برای مشاهده تفصیلی اقوال در این مسئله رجوع کنید به رساله فی الوضع و اقسام الکلمه و الکلام ص ۱۵۳الی ۶۴



مختار در مسئله

قبل از بیان مختار در مسئله مقدمه ای باید ذکر شود به این بیان که همان طور که پیشتر آمد خاصیت حقیقت وضع به این است ابایی از توسعه معنایی در آن وجود ندارد بلکه امکان توسعه معنایی در آن به واسطه مکانیسم وضع الفاظ بسیار است از این رو در عادات لسانی بسیار مشاهده می شود الفاظ به نحو سیال و پویا در معانی مختلف به کار می رود در مدت کوتاهی بعضی از الفاظ معانی مختلفی پیدا می کنند.

با حفظ این مقدمه می گوئیم این توسعه و تسری معنایی به خاطر وجهی است که ناشی از اشتراک و مشابهت با معنای قبل است و بر همین اساس است که اطلاق لفظ بر معنای جدید توسط اهل لسان پذیرفته می شود و بنا بر استعمال و استفاده در معنای جدید می گذارند آن وجه همان روح معناست همان هویت اصلی است همان وجه اشتراک بین معانی و مصادیق مختلف برای لفظ واحد است این وجه تسری و اشتراک گاهی غایت مشترک است مثل لفظ مصباح گاهی هویت واحد اعم از مادی و مثالی و مجرد است مثل لفظ جسم گاهی وجه کمالی در امور دارای مراتب است که در همه مراتب به نحو اشتراک موجود است مثل نور و گاهی ماده در مبدا اشتقاق است بر این اساس باید گفت در اصل، روح معنا و معنای عامه همان وجه اشتراک یا وجه تسری یا وجه مشابهتی است

که باعث می شود اهل لسان استعمال لفظ در معانی جدید را به نحو مجرد از قرینه بپذیرند و آن را متناسب با عادات لسانی بدانند اما جایی که اهل لسان چنین اطلاقی را به نحو مجرد از قرینه نپذیرند و آن را صحیح ندانند نشان دهنده آن است که توسعه معنایی رخ نداده و خصوصیات معنای اول به نحوی در هویت اصلی معنا دخالت داشته و نزد اهل لسان تسری و استعمال مجرد از قرینه صحیح نمی باشد و در نهایت با قرینه به نحو استعمال مجازی صحیح است.

نکات

یک. فهم وجه تسری باعث دقت بیشتر در فهم معانی الفاظ می شود و از لغزش های ذهن در دخیل دانستن عناصر خارج از روح معنا جلوگیری می کند لذا این بحث در تفسیر متون مختلف دارای ثمره بسیار است. دو. نکته دیگر این است که گاهی به واسطه تطورات و انتقال های پیاپی وجه جامعی میان معانی باقی نمی ماند مثلاً در مورد معنای قوه و سیر تطورات این لفظ تا زمانی که به معنای مبدا انفعال رسیده است، قوه ابتدا به معنای مبدا فعل قوی به کار می رفته لذا به انسان نیرومند قوی می گویند سپس در مورد مبدا انفعال سخت نیز به کار رفته است یعنی آنچه سخت اثر می پذیرد و در نهایت در مورد مبدا انفعال به نحو مطلق به کار رفته است.^۱ در این جامی بینیم که لفظ

۱. رک. نهاية الحکمة مرحله نهم مقدمه معنای قوه و فعل



قوه در معنای دوم (مبدا انفعال) که متضاد با معنای اول (مبدا فعل) است به کار رفته و در چنین مواردی معنای لفظ به نحو عناصر علی البدل در نظر گرفته می شود یا به عبارت دیگر خانواده معنایی برای لفظ واحد تشکیل می شود بر این اساس معنای لفظ قوه به این نحو بیان می شود که مبدا فعل یا مبدا انفعال است در این گونه موارد وجه جامع و روح معنا دیگر مطرح نمی شود. مثال دیگر لفظ آتش ابتدا به آتش رشته اطلاق شده است سپس با تغییر مخلفات و اضافه شدن گوشت به آتش شله قلمکار نیز آتش گفته شده و این انتقال های پیایی همین طور ادامه پیدا کرده به به غذاهایی تسری پیدا کرده است که دیگر قدر جامعی با آتش رشته ندارند در این گونه موارد باید به نحو قضایای منفصله معنای الفاظ را مشخص کرد که آتش یا از رشته و سبزی است یا با گوشت است یا با...

سه. در کلمات عرفا بسیار مشاهده می شود که می گویند وقتی به عالم مجردات می رسد حقایقی را مشاهده می کند که برای آن الفاظی نمی یابد تا معانی که در آن عالم درک کرده را منتقل کند لذا از همین الفاظ مادی که دارای مشابهت با آن حقایق است استفاده می کند در تجربیات نزدیک به مرگ نیز بسیار مشاهده می شود که افراد می گویند مثلاً نوری را دیدیم اما مثل نورهای این دنیا نبود این استفاده به واسطه مشابهت خلاف قواعد زبانی نیست و ریشه در همان قابلیت توسعه معنایی دارد لذا این استعلامات

استعلامات حقیقی و توسعه معنایی در این موارد به نحو طولی است.

در مورد آیات کلام الله نیز می تواند این بیان صادق باشد و این نظریه فهم دقیق تری از کلام الهی در مورد توصیفات عوالم ماورای ماده ارائه دهد.

چهار. هنگامی که مقام مورد بحث فهم خطابات تشریعی باشد توسعه معنایی عرضی به کار می آید، و دایره شمول موضوعات مطرح شده در لسان ادله را گسترش میدهد و این در خصوص حل امور مستحدثه و استخراج احکام آن ها از متون بسیار راهگشاست. مثلاً لفظ «آ» که موضوع احکامی واقع شده است مثل «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (نساء، ۳۸؛ ۴) آیا شامل زنی که خارج از رحمش جنین متعلق به او و همسرش رشد کند نیز می شود باتوجه اینکه در عصر تشیع ام به کسی اطلاق می شد که فرزند را در شکم خود حمل می کرد اما درحالی که امروز به زن ذکر شده نیز مادر اطلاق می شود. قطعاً واضع در آن زمان این مصداق را در نظر نداشته است حکم این مادر آیا با مادری که فرزند خود را حمل کرده یکسان است یا خیر؟ برخی بر اساس عدم توجه واضع گفته اند نمی توان به اطلاق لفظ ام تمسک کرد اما بر اساس نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی با توسعه عرضی معنایی همان طور که پیش از این بیان شد می گوئیم قیود خاص دخیل در معنای الفاظ و مقید آن نیستند لذا آن معنای عام ام در مورد چنین مادرانی نیز صادق است.



دلالت وضعیه و تفسیری برای حقیقت وضع است. و ثمرات ذکر شده یعنی خاصیت سیالیت، عدم انطباط معنایی مفاهیم، امکان توسعه معنایی و تبدیل مطلق و مقید به مجمل و مبین از لوازم این تبیین از حقیقت وضع است. همچنین براساس این تفسیر از حقیقت وضع نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی اثبات می شود که در تفسیر قرآن و برداشت های فقهی بسیار راهگشاست.

یک اشکال و پاسخ آن
ممکن است اشکال شود که از طرفی شما می گوئید توسعه معنایی باعث تبدیل مطلقات به مجلات می شود و دایره فهم مخاطب را کاهش می دهد لذا مخاطب باید به قدر متقن اکتفا کند و از طرف دیگر می گوئید الفاظ برای روح معنا وصل شده اند و این باعث گسترش برداشت از ادله می شود این دو با هم جمع نمی شوند

در پاسخ می گوئیم نسبت به الفاظ استفاده شده در شریعت اگر روح معنا تشکیل داده شود دایره شمول آن گسترده خواهد بود و مصادیق مورد شک را دربرمی گیرد و نیازی به اصالت اطلاق نیست برای شمول موارد و دیگر اساس شک و شبهه ای باقی نمی ماند لذا از این حیث توسعه معنایی باعث گسترش دایره دلالت می شود اما اگر نسبت به آن روح معنا تشخیص داده نشود و مصداق محل شک باشد در این صورت دیگر جایی با توجه به ویژگی توسعه معنایی باید رجوع به قدر متقن کرد و به آن اکتفا کرد و دیگر نمی توان به اصالت اطلاق تمسک جست زیرا در سایه توسعه معنایی دریافتیم که اجمال لفظ از لوازم آن است مگر در جایی که روح معنا تشخیص داده شود.

نتیجه گیری

براساس آنچه آمد واضح شد که حقیقت وضع بحث پایه ای و بنیادین در تفسیر و استنباط از متن است. و در میان نظریات «اعتبار به انضمام بناء اهل لسان» منشاء



منابع

- مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، چاپ اول.
۹. علامه طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی شهید مرتضی مطهری). تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول.
۱۰. علامه طباطبائی، محمد حسین (۱۴۲۲). (ق). المیزان فی تفسیر القرآن الحکیم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۱۱. علامه طباطبائی، محمد حسین (۱۴۰۲). (ق). حاشیه الکفایه. قم: بنیاد فکری علامه طباطبائی، چاپ اول.
۱۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). (ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ اول.
۱۳. شهید صدر، سید محمد باقر (۱۴۲۳). (ق). بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس؛ سید محمود هاشمی شاهرودی، مقرر). [بی جا]: مؤسسه فقه و معارف اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول.
۱۴. غزالی، ابو محمد (۱۴۰۹). (ق). جواهر القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۵. سیستانی، سید علی (بی تا). دراسات اصولیه (تقریرات درس؛ سید مرتضی مهری، مقرر). قم: کتابخانه مجازی المصباح، چاپ اول.
۱۶. نائینی، میرزا محمد حسین الغروی (۱۳۷۶). فوائد الأصول. قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۷. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۴۲). (ق). کفایه
۱. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۰). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۲. امام خمینی، روح الله (۱۴۲۳). (ق). تهذیب الاصول (تقریرات درس؛ جعفر سبحانی، مقرر). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۹). مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۴. مصطفوی، سید حسن (۱۳۶۸). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). أسرار الحكم فی المفتتح و المختتم. قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
۶. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۵). اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۷. وکیل، محمد حسن (۱۴۰۲). اصول فقه دین (تقریرات درس؛ سید شهاب الدین دعایی، مقرر). [بی جا]: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، چاپ اول.
۸. وکیل، محمد حسن (۱۴۰۰). رساله فی الوضع و اقسام الكلمة و الکلام. مشهد:



الاصول. قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول.

۱۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ ق). محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس؛ محمد اسحاق فیاض، مقرر). قم: مؤسسه انصاریان للطباعة والنشر، چاپ اول.

۱۹. شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۳۲ ق). مطارح الانظار (تقریرات درس؛ میرزا ابوالقاسم کلانتری طهرانی، مقرر). قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول.

۲۰. شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۲۷ ق). مکاسب. قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول.

۲۱. حسینی طهرانی، سید محمد (۱۴۲۳ ق). معادشناسی. مشهد: علامه طباطبائی، چاپ اول.

۲۲. شیرازی، صدر الدین (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

۲۳. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۸ ق). نهاية الدراية فی شرح الکفاية. بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول.

۲۴. عاملی، شیخ حر (۱۴۰۹ ق). وسایل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.



Analysis and Critique of the Evidences for Regulations on Forced Sale and Price Fixing of Hoarded Goods within the Framework of Governance Jurisprudence (Fiqh al-Hukūmah) from the Perspective of Imam Khomeini

Saeed Ghaseminejad Haghighi¹

Abstract

Hoarding (Ihtikār), as one of the economic phenomena and illegitimate means of income generation, negatively impacts the economic system of society and disrupts social order. It intersects with both the governmental domain and individual property rights, thus becoming a subject of dispute among jurists from multiple perspectives. The present research examines the ruling on hoarding concerning forcing the hoarder to sell and the issue of pricing hoarded goods from the viewpoint of Imam Khomeini. Using a descriptive-analytical method, this study reviews the opinions of Imami jurists and their evidences on this issue. It reveals that Imam Khomeini, while ruling in favor of compelling the hoarder to sell—despite considering the scope of the ruler's authority and guardianship as broad and absolute—believed that pricing the hoarded goods is solely the right of the owner. However, if the owner engages in exploitation (ijhāf) by setting an excessively high price, the ruler may force them to lower the price without specifying a particular price. Nevertheless, if the hoarder refuses to set a price, given the ruler's duties and authority to alleviate hardship and establish order in society, the ruler will undertake the pricing.

Keywords

Ihtikār (Hoarding), Forced Sale, Pricing (Tas'īr), Hākim (Ruler), Imam Khomeini

1. PhD Candidate and Instructor of Advanced Islamic Studies at the Seminary



تحلیل و نقد مستندات احکام اجبار به فروش و تسعیر کالای احتکار شده در چارچوب فقه حکمرانی از منظر امام خمینی (ره)

سعید قاسمی نژاد حقیقی^۱

چکیده

احتکار به عنوان یکی از پدیده‌های اقتصادی و راه‌های نامشروع کسب درآمد که تأثیرات منفی بر نظام اقتصادی جامعه گذاشته و موجب اختلال در نظم اجتماعی می‌شود، از طرفی به حوزه حاکمیتی و از جهتی به حوزه مالکیت فردی مرتبط می‌شود، لذا از جنبه‌های متعددی محل اختلاف و بحث میان فقهاء واقع شده است. پژوهش حاضر به بررسی حکم احتکار از جهت اجبار محتکر به فروش و همچنین مسئله قیمت‌گذاری کالای احتکار شده، از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله پرداخته است. در این تحقیق باروش توصیف و تحلیل ضمن بررسی اقوال فقهاء امامیه و ادله آن‌ها در این مسأله روشن گردید که امام خمینی رحمته‌الله ضمن حکم به اجبار محتکر بر فروش، علی‌رغم اینکه حوزه اختیارات و ولایت حاکم را گسترده و مطلق می‌داند اما قیمت‌گذاری کالای احتکار شده را صرفاً حق صاحب کالا دانسته است. البته در صورتی که صاحب کالا اجحاف کند و قیمت بالا تعیین کند، بدون آنکه قیمت خاصی تعیین شود، حاکم او را بر پایین آوردن قیمت مجبور می‌کند. با این وجود در صورتی که محتکر از تعیین قیمت خودداری کند، با توجه به وظایف و اختیارات حاکم در رفع مشقت و برقراری نظم در جامعه، قیمت‌گذاری توسط حاکم انجام خواهد شد.

کلیدواژه:

احتکار، اجبار به فروش، قیمت‌گذاری، تسعیر، حاکم، امام خمینی رحمته‌الله.

۱. دانشجوی دکتری و استاد سطوح عالی حوزه.



۱. مقدمه

بیان مسئله: نزد همه پژوهشگران عرصه‌ی حکمرانی روشن است که اقتصاد اساسی‌ترین یا دست‌کم یکی از بنیادی‌ترین مسائل عرصه‌ی حکمرانی است، بنابراین محققین فقه حکمرانی در مسائل مختلف این بخش از حکمرانی اهتمام ویژه دارند، آن‌جا که حاکمیت ورود خود به حوزه‌ی فردی اقتصاد را لازم می‌داند این اهمیت مضاعف بوده و پژوهش‌های دقیق‌تری را اقتضا می‌کند، یکی از موارد حکمرانی اقتصادی و ضرورت مداخله حاکمیت در اموال اختصاصی فرد مسئله‌ی «قیمت‌گذاری جنس احتکار شده» است، با توجه به تبیین پیشین از مسئله ضرورت پرداختن به مسئله واضح می‌نماید. از آن‌جا که بنیانگذار حکمرانی فقیه در کشور ایران امام خمینی علیه السلام بوده و او در عمل فقه را از جنبه‌های فردی به اجتماعی و حکمرانی ارتقا داده است، تطبیق اندیشه‌های او در حکمرانی اقتصادی به‌طور کلی و در هر مسئله مانند احتکار به‌طور اختصاصی و به‌روز کردن این اندیشه‌ها ضروری خواهد بود. علی‌رغم ضرورت و اهمیت پیش‌گفته در مسئله اما تا آن‌جا که نگارنده جستجو کرده، پژوهشی که در این خصوص و با رویکرد فقه حکمرانی از منظر امام خمینی با مختصات مورد نظر به مسئله پرداخته باشد، یافت نشد، از این‌رو در صدد برآمده تا با پاسخ‌گویی به پرسش اصلی «احکام اجبار به فروش و

قیمت‌گذاری (تسعیر) جنس احتکار شده در چارچوب فقه حکمرانی از منظر امام خمینی علیه السلام چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟» گامی در جهت حل این مسئله بردارند. در مسیر کند و کاو برای حل مسئله لازم است ابتدا به پرسش‌های فرعی زیر پاسخ دهند: الف) حکم فروش کالای احتکار شده و ادله آن از دیدگاه فقهاء و امام خمینی علیه السلام چیست و متصدی الزام محکوم چه کسی است؟

ب) قیمت‌گذاری (تسعیر) کالای احتکار شده بر اساس دیدگاه فقهاء و مرحوم امام خمینی علیه السلام بر عهده چه کسی است؟
پیشینه پژوهش: بر اساس فحص انجام شده، سه پژوهش با موضوع احتکار از دیدگاه امام خمینی علیه السلام یافت شد که در ذیل آن‌ها صرفاً به صورت مختصر به موضوع تسعیر و اجبار به فروش اشاره شده بود و همچنین یک پژوهش با موضوع تسعیر در مذاهب اسلامی یافت شد که به بررسی نظرات فقهای عامه و امامیه به شکل مقارن پرداخته است (مهدیان کرانی؛ موسوی بجنوردی ۱۳۹۳؛ مهدیان کرانی، افسانه؛ موسوی بجنوردی، سید محمد، ۱۳۹۴؛ رهبر، مهدی، ۱۳۹۵). امتیاز پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های مذکور این است که به بررسی دقیق ادله در دو مسئله اجبار به فروش و تسعیر از منظر امام خمینی علیه السلام و بویژه در چارچوب فقه حکمرانی و گستره اختیارات ولی فقیه پرداخته است.



۲. مفهوم‌شناسی

در این بخش به تعریف مفاهیم مورد نیاز در پژوهش پرداخته می‌شود.

الف) تعریف و شرایط احتکار

خلیل بن احمد در العین، جوهری در صحاح، زمخشری در اساس البلاغه و بسیاری دیگر از لغویون احتکار را «حبس و جمع کردن طعام به انتظار بالا رفتن قیمت» معنا کرده‌اند (فراهیدی ۱۴۰۹ ج ۳: ۶۲؛ جوهری ۱۳۷۶ ج ۲: ۶۳۵؛ زمخشری ۱۹۷۹: ۱۳۶)؛ با توجه به مبدا اشتقاق احتکار یعنی ماده «حکر» می‌توان گفت احتکار در اصل معنا عام بوده و شامل احتباس و جمع کردن هر چیزی می‌شود و دلیل اینکه عمده‌ی لغویون از طعام در معنای احتکار یاد کرده‌اند، کثرت استعمال این کلمه در طعام بوده، چرا که احتیاج دائمی مردم به غذا موجب شیوع احتکار در خوراکی‌ها گردیده؛ موید این نکته هم این است که در برخی از معاجم لغوی مانند الطراز الاول «حکر» به معنای مطلق جمع‌آوری و حبس آمده است (مدنی ۱۳۸۴ ج ۷: ۳۱۸)؛ بنابراین به لحاظ معنای لغوی صرفاً اختصاص به اطعمه ندارد.

به لحاظ مصطلح شرعی از مجموع تعاریفی که فقهاء برای احتکار بیان کرده‌اند، معلوم می‌شود که احتکار اصطلاح خاص شرعی ندارد و در فقه نیز احتکار در همان معنای لغوی یعنی احتباس و جمع‌آوری طعام، استعمال می‌شود (شیخ

طوسی ۱۴۰۰: ۳۷۴؛ ابن ادریس ۱۴۱۰ ج ۲: ۲۳۸؛ علامه حلی ۱۴۱۲ ج ۱۵: ۳۳۵؛ شهید اول ۱۴۱۷ ج ۳: ۱۸۰؛ محقق ثانی ۱۴۱۴ ج ۴: ۴۰؛ شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۳: ۱۹۱؛ بحرانی ۱۴۰۵ ج ۱۸: ۵۸؛ عاملی ب ج ۴: ۱۰۷)؛ به عنوان نمونه شیخ مفید در مقنعه احتکار را اینگونه تعریف می‌کند: «احتکار جمع‌آوری و نگهداری اطعمه با وجود احتیاج اهل شهر به آن و در مضیقه بودن اهل شهر به نسبت آن است (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۱۶۱)».

امام خمینی رحمته الله علیه نیز در کتاب البیع و تحریرالوسیله مانند سایر فقهاء احتکار را اینگونه تعریف می‌کند: احتکار همان حبس کردن طعام به انتظار گران شدن آن است (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۶۰۱؛ امام خمینی ۱۴۲۶: ۳۹۲).

ب) شرایط تحقق احتکار

در مورد شرایط احتکار از مجموع کلمات فقهاء تا شش شرط مختلف را می‌توان احصاء کرد که عبارتند از: احتیاج مردم، عدم وجود فروشنده دیگر (شیخ مفید ۱۴۱۳ ص ۱۶۱)، نگهداری به قصد گران شدن (محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۲: ۱۵)، اضرار به مسلمین (شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۱۹۵)، اشتراء یعنی کالای احتکار شده خریداری شده باشد (علامه حلی ۱۴۱۹ ج ۲: ۵۱۴) و در آخر تحدید زمانی و تفصیل بین زمان فراوانی و ارزانی و زمان کمبود و گرانی است به این صورت که حد احتکار در زمان گرانی و کمبود طعام سه روز



مباحث این تحقیق در دو بخش بیان می‌شود، بخش اول به مسئله اجبار به فروش و بخش دوم هم به مسئله تسعیر اختصاص داده شده است.

۳. اجبار به فروش کالای احتکار شده

در میان فقهای امامیه اختلافی وجود ندارد که محترک بر فروش کالای احتکار شده الزام و اجبار می‌شود؛ حتی فقهایی که حکم تکلیفی احتکار را کراهت میدانند نیز معتقدند محترک به فروش و عرضه کالای احتکار شده ملزم می‌شود. جمعی از فقهاء هم در این باره ادعای اجماع کرده‌اند که در ادامه به بیان آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱.۳. نظرات فقهاء

مرحوم شیخ مفید در المقنعة می‌گوید: سلطان این حق را دارد که در صورتی که مردم احتیاج آشکار داشته باشند، محترک را وادار کند تا غله‌ی احتکار شده را خارج کرده و در بازار به فروش برساند (شیخ مفید ۱۴۱۳ ص ۶۱۶). تقریباً تمام فقهای متأخر از ایشان هم این مسئله را بیان کرده‌اند و معتقدند سلطان محترک را بر فروش وادار می‌کند و بعضی مثل ابن‌ادریس در تعبیر خود منصوبین از قبل سلطان را هم اضافه کرده‌اند (حلبی ۱۴۰۳: ۳۶۰؛ سلار ۱۴۰۴: ۱۸۲؛ شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۱۹۵؛ ابن حمزه ۱۴۰۸: ۲۶۰؛ ابن‌ادریس ۱۴۱۰ ج ۲: ۲۳۹؛ محقق حلّی ۱۴۰۸ ج ۲: ۱۵؛ محقق حلّی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۲۰؛ علامه حلّی ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۱۶۸؛ علامه حلّی ۱۴۱۳ ج ۲:

و در زمان ارزانی و فراوانی چهل روز است (شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۳۷۴).

مرحوم امام خمینی رحمته‌الله برای حکم به حرمت احتکار از مجموع شرایط مذکور احتیاج مردم، عدم وجود باذل به قدر کفایت و نگهداری برای گران شدن را پذیرفته‌اند. البته شرط نگهداری برای گران شدن یا همان انتظار غلاء را می‌توان جزء مقومات احتکار دانست که در مفهوم و تعریف لغوی احتکار اخذ شده است، در نتیجه می‌توان گفت شرط حرمت احتکار نزد ایشان همان دو شرط: احتیاج مردم و عدم وجود باذل به قدر کفایت است.

همچنین درباره شرط اضرار به مسلمین هم می‌توان گفت با توجه اینکه ایشان، احتیاج مردم و عدم وجود باذل را شرط دانسته‌اند در چنین شرایطی احتکار موجب اضرار به مردم خواهد بود، در واقع لازمه احتیاج مردم و عدم وجود فروشنده و عرضه کننده‌ی دیگر این است که احتکار به اضرار منجر می‌شود، بنابراین با معتبر دانستن دو شرط مذکور نیازی به تقیید به اضرار وجود ندارد. نکته دیگری که در کلام مرحوم امام رحمته‌الله به آن تصریح شده این است که صرف نگهداری طعام به قصد گران شدن بدون وجود دو شرط مذکور حرام نیست بلکه احتکار در این صورت مکروه است (امام خمینی ۱۴۲۶: ۳۹۲).

از آنجا که در این پژوهش به دو مسئله اجبار به فروش کالای احتکار شده و مسئله قیمت‌گذاری و تسعیر آن پرداخته می‌شود،



را دلیل بر تحریم احتکار می‌داند (فاضل مقداد ۱۴۰۴ ج ۲: ۴۲) و همچنین علامه بحرانی که در حدائق می‌گوید بین اصحاب اختلافی وجود ندارد که امام محاکمین را بر فروش اجبار می‌کند (علامه بحرانی ۱۴۰۵ ج ۱۸: ۶۴) و بعض دیگر نیز تعبیر «لا کلام فیه» را درباره این حکم به کار برده‌اند مانند مرحوم قطیفی در الايضاح النافع که در مفتاح الکرامه از ایشان نقل شده است (سید عاملی بی تا ج ۴: ۱۰۹).

۴. ادله اجبار بر فروش

در این بخش به ادله اجبار بر فروش توسط حاکم جامعه اشاره می‌گردد.

۱.۴. عدم الخلاف و اجماع

با توجه به آنچه در بیان نظرات فقهاء در این مسئله گذشت، از جمله ادله‌ای که برای این حکم می‌توان بیان کرد، اجماع و عدم وجود اختلاف در آن است که جمع زیادی از فقهاء آن را ذکر کرده‌اند. شیخ انصاری در مکاسب با پذیرش اجبار محاکمین بر فروش و بیان اینکه در این حکم اختلافی وجود ندارد و حتی ادعای اجماع در مورد آن شده است، این اجماع و عدم خلاف را دلیل بر الزام بر فروش، بنابر قول به کراهت می‌داند، زیرا قائل شدن به کراهت احتکار و در عین حال الزام محاکمین بر فروش خلاف قاعده‌ی «عدم الزام برای امر غیر واجب» است. و در نظر شیخ دلیلی که می‌تواند الزام را بنا بر قول به کراهت موجه کند، اجماعی بودن آن است (شیخ

۱۱؛ فخرالمحققین ۱۳۸۷ ج ۱: ۴۰۹؛ شهید اول ۱۴۱۷ ج ۳: ۱۸۰؛ فاضل مقداد ۱۴۰۴ ج ۲: ۴۲؛ محقق ثانی ۱۴۱۴ ج ۴: ۴۲؛ شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۳: ۱۹۳؛ علامه بحرانی ۱۴۰۵ ج ۱۸: ۶۴؛ مولی احمد نراقی ۱۴۱۵ ج ۱۴: ۵۱؛ صاحب الجواهر ۱۴۰۴ ج ۲۲، ص ۴۸۵؛ شیخ انصاری ۱۴۱۵ ج ۴: ۳۷۳) بنابراین با توجه به فتاوی فقهاء می‌توان گفت اصل این مسئله و اجبار شخص محاکمین بر عرضه و فروش کالای احتکار شده محل بحث و اشکال نیست.

۲.۳. نظر امام خمینی ره درباره اجبار به فروش امام خمینی ره مانند سایر فقهای امامیه این مسئله را پذیرفته و در تحریرالوسیله و کتاب البیع آن را بدون اشکال ثابت دانسته و می‌گوید: در اینکه اگر محاکمین از فروش امتناع بورزد او را مجبور به فروش می‌کنند اشکالی نیست، درباره این حکم اجماع، عدم الخلاف و عدم الکلام حکایت شده است. (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۶۱۲)

مرحوم امام خمینی ره علاوه بر بیان نظر خود، به تعبیری که فقهاء در بیان این مسئله به کار برده‌اند نیز اشاره می‌کنند که بعضی از آن‌ها مانند ابن فهد در المذهب البارع و صاحب ریاض مسئله را اجماعی دانسته‌اند.

(ابن فهد ۱۴۰۷ ج ۲: ۳۷۰؛ سید طباطبایی ۱۴۱۸ ج ۸: ۲۸۷)؛ و بعضی دیگر از فقهاء وجود خلاف در مسئله را نفی کرده‌اند، مانند فاضل مقداد که در التنقیح می‌گوید: اختلافی در اجبار محاکمین بر فروش وجود ندارد و این



انصاری ۱۴۱۵ ج ۴: ۳۷۳).

البته بعضی از فقهاء توجیهات دیگری نیز برای حل این مشکل ذکر کرده‌اند مثلاً مرحوم صاحب جواهر دلیل اصلی اجبار به فروش را اخبار این باب می‌داند که برخی از آن‌ها دلالت آشکاری بر این حکم دارند و همچنین موید این اخبار را مصلحت عامه و سیاست اداره امور مردم که در بسیاری از اوقات و در جاهای مختلف اقتضاء می‌کند که محکوم بر فروش اجبار و الزام شود، می‌داند (صاحب الجواهر ۱۴۰۴ ج ۲۲: ۴۸۵).

فاضل لنکرانی نیز در تفصیل الشریعة می‌گوید حاکم مطلقاً محکوم را بر فروش اجبار می‌کند حتی بنابر قول به کراهت. اگرچه گذشت که اجبار طبیعتاً با حرمت سازگاری دارد و مناسب کراهت نیست اما ظاهر کلمات اصحاب جواز اجبار این چنین است. گویا این مسئله از قاعده «عدم ثبوت اکراه در غیر لازم» استثناء شده است؛ کما اینکه اصل جواز اجبار از قاعده سلطنت استثناء شده است و دلیل بر آن اختلافی نبودن ثبوت جواز بین اصحاب است (لنکرانی ۱۴۳۲: ۲۵۹). بنابراین می‌توان گفت اولین دلیل بر این حکم عدم الخلاف و همچنین اجماع بر آن است.

۲.۴. ادله وجوب نهی از منکر

دلیل دیگری که در این مسئله به آن استناد شده، وجوب نهی از منکر است؛ با این توضیح که بر اساس قول به حرمت احتکار، نگهداری و حبس کالای احتکار

شده عملی منکر و حرام است که لازم است محکوم از ادامه آن منع شود تا کالا را به بازار عرضه کند. از جمله فقهائی که به این دلیل استناد کرده‌اند، مرحوم نراقی است که در مستندالشیعه چنین می‌نویسد: دلیل بر اجبار بعد از اجماع، وجوب نهی از منکر بنا بر قول به حرمت است (مولى احمد نراقی ۱۴۱۵ ج ۱۴: ۵۱). بنابر این استناد به ادله وجوب نهی از منکر نیز یکی از مستندات مسئله اجبار به فروش است.

۳.۴. روایات

مهمترین دلیل این مسئله را می‌توان روایات و اخبار باب احتکار دانست که بعضی از آن‌ها ظهور در اجبار محکوم به فروش دارند، از جمله:

صحیحه حذیفة بن منصور که در آن پیامبر ﷺ صریحاً محکوم را امر به عرضه و فروش کالای احتکار شده کرده و از حبس کردن آن نهی می‌کند، این نهی بر لزوم عرضی کالای احتکار شده دلالت می‌کند. (شیخ کلینی ۱۴۰۷ ج ۵: ۱۶۴؛ شیخ طوسی ۱۳۹۰ ج ۳: ۱۱۴) در تفصیل الشریعه مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی علاوه بر ذکر اختلافی نبودن مسئله به عنوان دلیل بر جواز اجبار، به این روایت نیز استناد کرده و می‌گوید: روایت حذیفة بن منصور از امام صادق علیه السلام دلالت بر اصل جواز اجبار می‌کند با وجود اینکه این جواز مخالف قاعده است (لنکرانی ۱۴۳۲: ۲۶۰). شیخ صدوق در الفقیه نقل کرده: رسول خدا ﷺ برگرومی احتکار کننده عبور



بیع، لزوم بیع و عرضی کالای محترک شده است که به راحتی از نامه امیرالمومنین؛ استفاده می شود (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۶۱۲). پس از اثبات لزوم اجبار محترک به فروش این سؤال مطرح است که متصدی این الزام چه کسی خواهد بود؟

۶. متصدی الزام محترک

نکته دیگر درباره اجبار به فروش، متصدی الزام محترک است، بسیاری از فقهاء تصریح دارند که این وظیفه بر عهده سلطان و حاکم شرع است. از جمله آن ها می توان به شیخ مفید در المقنعه، سلار در المراسم، شیخ طوسی در مبسوط و نهاییه اشاره کرد (شیخ مفید ۱۴۱۳ ص ۶۱۶؛ سلار ۱۴۰۴: ۱۸۲؛ شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۱۹۵؛ شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۳۷۴).

ابن ادریس نیز در سرائر وظیفه اجبار محترک را بر عهده سلطان و حاکمان و منصوبان از قبل سلطان می داند (ابن ادریس ۱۴۱۰ ج ۲: ۲۳۹). همچنین علامه حلی در تحریر می گوید: بر امام واجب است که در صورت تحقق احتکار، محترک را بر فروش اجبار نماید (علامه حلی ۱۴۲۰ ج ۲: ۲۵۵)؛ ایشان در کتاب تذکره نائب امام را هم اضافه می کند (علامه حلی ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۱۶۸)؛ مرحوم صاحب حدائق نیز این مسئله را بدون اختلاف ثابت دانسته و می گوید بخشی از اخباری که در این باب گذشت بر این امر دلالت می کنند (علامه بحرانی ۱۴۰۵ ج ۱۸:

کرد و دستور داد که کالاهای احتکار شده آن ها به بطن بازار برده شود، جایی که در مقابل دیدگان مردم باشد و آن ها کالاهای را ببینند (شیخ صدوق ۱۴۱۳ ج ۳: ۲۶۵). در این روایت نیز لزوم عرضه و فروش کالای احتکار شده در بازار و در جایی که در معرض دید و در دسترس مردم باشد، فهمیده می شود.

همچنین نامه امیرالمومنین؛ به مالک اشتر که در آن حضرت؛ به مالک چنین فرمودند: «از احتکار جلوگیری کن که رسول خدا ﷺ آن را منع فرمود. داد و ستد باید آسان باشد، و بر موازین عدالت صورت گیرد، و به نرخی معامله شود که به فروشنده و خریدار اجحاف نشود. هر گاه کسی پس از نهی تو دست به احتکار زد او را مجازات کن ولی در مجازاتش از زیاده روی پرهیز. (انصاریان ۱۳۸۸: ۲۹۹).

۵. نظر امام خمینی (ره) درباره دلیل اجبار به فروش

امام خمینی (ره) در کتاب البیع بعد از اینکه اجبار محترک بر فروش در صورتی که از فروش امتناع بورزد، را بدون اشکال ثابت می داند، روایت اخیر را دلیل بر اجبار به فروش دانسته و در توضیح کیفیت دلالت این روایت بر اجبار به فروش می گوید از آنجایی که این کلام حضرت؛ دلالت بر عقوبت و مجازات بر ترک بیع می کند، بنابراین صحیح است که در مثل این مقام حکم به الزام و اکراه به فروش کنیم. در واقع لازمی بین معاقب بودن ترک



(۶۴).

شده شوند؛ خصوصاً اینکه این مسئله مستند به اخبار و اتفاق نظر فقهاء است. این گستره اختیارات حاکم را می‌توان به روشنی از نامه‌ای که امام خمینی رحمته‌الله به رهبر معظم انقلاب حضرت آیت الله خامنه‌ای (حفظه الله) در زمان ریاست جمهوری ایشان در ۱۶ دی‌ماه ۱۳۶۶ نوشته‌اند، دریافت:

«... نظام وظیفه ... جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا، و منع احتکار در غیر دو-سه مورد، و گمرکات و مالیات، و جلوگیری از گرانفروشی، قیمت‌گذاری، و ... [را دارد.]» (امام خمینی، ج ۲۰: ۴۵۲-۴۵۱)

آیت الله شهید مصطفی خمینی نیز در مستند تحریرالوسیله در ذیل بررسی تعمیم مصادیق به‌گستره نقش حاکم و والی اشاره کرده و می‌گوید: همانا امثال این مسائل به‌دست امیر شهر و سلطان ممالک است و بر عهده اوست که شئون مملکت را بر حسب آنچه صلاح می‌بیند با رعایت مصلحت مالک، ملک و مردم، حفظ کند (شهید خمینی بی تا ج: ۱: ۴۷۹).

پس از بیان لزوم اجبار بر فروش به‌کند و کاو در خصوص اجبار بر قیمت پرداخته خواهد شد.

۷. قیمت‌گذاری کالای احتکار شده

از جمله مسائلی که ذیل مسئله احتکار مورد بحث و اختلاف بین فقهاء است، مسئله تسعیر و قیمت‌گذاری کالای احتکار شده است، اینکه آیا حاکم شرع می‌تواند برای

محقق نجفی در جواهر الکلام علاوه بر امام، قائم مقام او و همچنین عدول مسلمین را هم اضافه کرده و می‌گوید: اختلافی بین اصحاب وجود ندارد در اینکه امام و قائم مقام او ولو افراد عادل از مسلمانان محترک را بر فروش اجبار می‌کنند بلکه از جماعتی از فقهاء اجماع بر این مسئله بنابر هردو قول حرمت و کراهت آمده است (صاحب الجواهر ۱۴۰۴ ج ۲۲: ۴۸۵).

ظاهر از تعبیر «يجبر المحترک علی البیع» که بسیاری از فقهاء بیان کرده‌اند هم این است که امام و حاکم این وظیفه را بر عهده دارند، به این دلیل که این مسئله از مصلحت‌های عامه و سیاست‌های اداره امور مردم است و در واقع از امور حسبيه و اقدامات ضروری است که برای حفظ نظام اسلامی و جلوگیری از مشقت و سختی مردم لازم است انجام شود صاحب جواهر می‌گوید اگر این اقدام از جانب امام یا نائب او صورت نگیرد، عدول مسلمین عهده‌دار و متصدی الزام محترک بر فروش می‌شوند.

بنابر مبانی مرحوم امام خمینی رحمته‌الله در حوزه اختیارات ولی فقیه و حاکمیت روشن می‌شود که در مسئله اجبار به فروش نیز، حاکم اسلامی و منصوبین از قبل او می‌توانند با توجه به مصالح عامه مردم و اقتضائات نظام اسلامی و اداره امور حکومت به‌نحو مقتضی اقدام کرده و عهده‌دار و متصدی الزام محترک بر عرضه و فروش کالای احتکار



فروش کالای احتکار شده قیمتی مشخص کند یا اینکه محتکر به قیمتی که می‌خواهد و خودش آن را تعیین می‌کند کالا را به فروش می‌رساند؟ در این باره سه نظریه وجود دارد: ۱- جواز تسعیر مطلقاً ۲- عدم جواز تسعیر مطلقاً ۳- جواز تسعیر در صورت اجحاف محتکر در قیمت‌گذاری.

۱.۷. بررسی اقوال در مسئله قیمت‌گذاری

قول اول: جواز قیمت‌گذاری به صورت

مطلق: بعضی از فقهاء قائلند که حاکم و سلطان متصدی و عهده‌دار قیمت‌گذاری کالای احتکار شده بوده و این حق را دارد که آن را به مبلغی که مصلحت می‌بیند قیمت‌گذاری کند. شیخ مفید؛ از جمله قائلین به این نظریه می‌باشد طبق نظر ایشان در المقنعه اگرچه سلطان می‌تواند بر اساس آنچه مصلحت می‌بیند، کالای مورد نظر را قیمت‌گذاری نماید اما باید قیمتی تعیین کند که صاحبان آن‌ها دچار خسارت و ضرر نشوند. (شیخ مفید ۱۴۱۳ ص ۶۱۶). سلار دیلمی؛ نیز در المراسم این نظر را پذیرفته و معتقد است قیمت‌گذاری کالای احتکار شده توسط سلطان با توجه به مصالح صورت می‌گیرد، البته مادامی که به محتکر خسارت وارد نشود (سلار ۱۴۰۴: ۱۸۲).

قول دوم: عدم جواز قیمت‌گذاری

به صورت **مطلق:** ظاهر کلام جمعی از فقهاء هم این است که حاکم و سلطان مطلقاً اجازه قیمت‌گذاری ندارد، شیخ طوسی در مبسوط و همچنین نه‌ایه معتقد است که به طور

کلی امام و نائب امام، حق قیمت‌گذاری بر کالاهای بازار را ندارند، چه در مورد خوراکی‌ها و چه در غیر آن‌ها و چه در زمانی فراوانی و ارزانی و چه در زمان گرانی. مرحوم شیخ؛ این حکم را بدون اختلاف ثابت می‌داند (شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۱۹۵؛ شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۳۷۴). همچنین ابن زهره در غنیه و ابن ادریس در سرائر با پذیرش این مبنا معتقدند نمی‌توان قیمت مخصوصی را بر مردم تحمیل کرد، بلکه به آنچه خدا روزی می‌کند، می‌فروشد (ابن زهره ۱۴۱۷: ۲۳۱؛ ابن ادریس ۱۴۱۰ ج ۲: ۲۳۹).

محقق حلی در شرائع بعد از بیان حکم اجبار محتکر به بیع، با اشاره به دو قول تسعیر و عدم تسعیر، عدم تسعیر را اظهر می‌داند (محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۲: ۱۵) فاضل آبی نیز در کشف الرموز می‌گوید: قول به عدم جواز تسعیر اظهر است و دلیل آن را ابتدا تمسک به اصل دانسته و بیان می‌کند که تسعیر یک حکم شرعی است که برای اثبات آن باید دلیل وجود داشته باشد و چنین دلیلی وجود ندارد. مراد از اصل در کلام ایشان همان اصل اولیه تسلط مردم بر اموالشان است که بر اساس آن مالک حق دارد مال خود را به هر قیمتی که می‌خواهد بفروشد و لذا تا دلیلی بر جواز قیمت‌گذاری وجود نداشته باشد، اصل اولی همان عدم تسعیر است. ایشان در ادامه بیان می‌کند که مضاف بر اصل، روایاتی نیز وجود دارد که بر عدم تسعیر دلالت می‌کنند و سپس دو روایت که دلالت بر عدم تسعیر دارند را ذکر می‌کند (فاضل آبی ۱۴۱۷ ج ۱: ۴۵۶):



نمی‌خواهم خدا را با بدعتی ملاقات کنم که درباره آن با من سخنی نگفته است. پس رها کنید بندگان خدا را که از یکدیگر (روزی) بخورند و اگر قصد خیرخواهی دارید یکدیگر را نصیحت کنید (شیخ صدوق ۱۴۱۳ ج ۳: ۲۶۸).

روایت ابوحمزه ثمالی از امام زین العابدین: خداوند عزوجل فرشته‌های را موکل بر قیمت‌ها کرده که قیمت‌ها را به امر او تدبیر نماید (شیخ کلینی ۱۴۰۷ ج ۵: ۱۶۳).

امام صادق: خداوند عزوجل فرشته‌های را موکل بر قیمت‌ها کرده است، لذا به خاطر کم بودن اجناس، قیمت‌ها بالا و به خاطر زیاد بودن اجناس، قیمت‌ها پایین نخواهد آمد (شیخ کلینی ۱۴۰۷ ج ۵: ۱۶۲).

ظاهر این روایات این است که قیمت‌گذاری از عهده و اختیار حاکم خارج است و قیمت کالاها صرفاً توسط صاحبان آن‌ها باید تعیین گردد. از دیگر روایاتی که به آن استناد شده، اطلاق روایت حذیفه بن منصور است که در آن پیامبر ﷺ به شخص محترک چنین فرمودند: ای فلانی مسلمانان گفتند که طعام به پایان رسیده به جز آن مقداری که نزد توست، پس آن را بیرون بیاور و به هر کیفیتی که می‌خواهی بفروش و آن را حبس نکن (شیخ کلینی ۱۴۰۷ ج ۵: ۱۶۴؛ شیخ طوسی ۱۳۹۰ ج ۳: ۱۱۴).

اطلاق کلام پیامبر ﷺ که به محترک گفتند «به هر کیفیتی که می‌خواهی بفروش»، دال بر این است که قیمت‌گذاری کالا بر

روایت اول روایتی است که شیخ طوسی نیز در مبسوط برای عدم جواز تسعیر به آن استناد می‌کند:

مردی نزد پیامبر ﷺ آمد و از ایشان خواست تا بر صاحبان طعام قیمت‌گذاری کند، حضرت فرمود: بلکه خدا را می‌خوانم (از خدا می‌خواهم). سپس مرد دیگری آمد و گفت ای رسول خدا! بر صاحبان طعام قیمت‌گذاری کن، حضرت فرمود: بلکه خداست که قیمت‌ها را بالا و پایین می‌برد و من امید دارم که خدا را در حالی ملاقات کنم که هیچ مظلومه و حقی بر عهدهام نباشد (شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۱۹۵؛ ابوداود سجستانی ۱۴۳۰ ج ۵: ۳۲۰).

روایت دوم هم روایتی است که شیخ صدوق در الفقیه نقل می‌کند: به رسول خدا ﷺ گفته شد: ای کاش بر آن‌ها قیمت‌گذاری می‌کردی، حضرت ﷺ خشمگین شد به گونه‌ای که غضب در چهره ایشان پدیدار شد و فرمود: من قیمت‌گذاری کنم؟! در حالی که قیمت‌ها به دست خداوند عزوجل است و هرگاه بخواید قیمت را بالا می‌برد و هرگاه که بخواید پایین می‌آورد (شیخ صدوق ۱۴۱۳ ج ۳: ۲۶۵).

روایات دیگری نیز ظهور در عدم جواز تسعیر دارند:

مرسله شیخ صدوق در الفقیه: به رسول خدا ﷺ گفته شد که ای کاش برای ما قیمت‌گذاری میکردی چرا که قیمت‌ها بالا و پایین میرود. حضرت ﷺ فرمود من



عهده خود محترک است و صرفاً او بر فروش ملزم میگردد نه بر قیمت خاص.

قائلین به عدم تسعیر علاوه بر ادله مذکور به قاعده تسلیط و همچنین اشتراط رضایت و طیب نفس در تجارت نیز استناد کرده اند که در صورت قیمت گذاری علیه محترک و عدم رضایت او، بر اساس آیه ۲۹ سوره نساء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ» (سوره نسا (۴)، ۲۹. معامله مصداق اکل مال به باطل بوده و صحیح نیست.

قول سوم: تفصیل در جواز و عدم جواز قیمت گذاری: سومین مبنا در مسأله تسعیر و قیمت گذاری این است که اگر محترک در قیمت گذاری احجاف کند و قیمت بالایی برای اجناس خود بگذارد که مردم در مضیقه قرار بگیرند، در این صورت حاکم می تواند اجناس او را قیمت گذاری نماید. جمعی از فقهاء این تفصیل را پذیرفته و به آن فتوا داده اند؛ از جمله ابن حمزه که در الوسیله می گوید محترک بر فروش اجبار می شود اما بر قیمت فقط در صورتی که سخت بگیرد و قیمت بالا بدهد، اجبار می شود (ابن حمزه ۱۴۰۸: ۲۶۰).

ابن سعید حلی در الجامع للشرائع، علامه حلی در مختلف، شهید اول در دروس، ابن فهد در المقتصر، فاضل مقداد در التنقیح، محقق ثانی در جامع المقاصد، شهید ثانی در مسالک، علامه بحرانی در حدائق و جمع دیگری از فقهاء از قائلین به این نظریه هستند

که در صورتی که محترک در قیمت گذاری احجاف کرده و در طلب زیاده سخت گیری کند، حاکم می تواند قیمت گذاری را انجام دهد و او را بر قیمت خاص ملزم کند (ابن سعید حلی ۱۴۰۵: ۲۵۸؛ علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۵: ۴۲؛ شهید اول ۱۴۱۷ ج ۳: ۱۸۰؛ ابن فهد ۱۴۱۰: ۱۶۸؛ فاضل مقداد ۱۴۰۴ ج ۲: ۴۳؛ محقق ثانی ۱۴۱۴ ج ۴: ۴۲؛ شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۳: ۱۹۳؛ علامه بحرانی ۱۴۰۵ ج ۱۸: ۶۴).

عمده دلیلی که برای این نظریه در کلام فقهاء دیده می شود این است که اگر محترک قیمت بالا بدهد و در قیمت گذاری احجاف کند، و در عین حال تسعیر بر او جایز نباشد، فائده ای اجبار او بر فروش و عرضه کالای احتکار شده از بین میرود.

علامه حلی در مختلف بعد از بیان قول ابن حمزه و اجود دانستن آن، می گوید: جواز تسعیر در حالت تشدد به این دلیل است که اگر تسعیر صورت نگیرد فائده اجبار بر فروش از بین میرود، چرا که در صورت عدم تسعیر، مالک از فروش امتناع میورزد مگر به چند برابر قیمت. و اگر این را جایز بدانیم حکمت در الزام به بیع از بین میرود (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۵: ۴۲).

دلیل دیگری که برای این قول بیان شده است استناد به قاعده لا ضرر است؛ با این توضیح که بر اساس اصل اولیه «الناس مسلطون علی اموالهم» مالک حق دارد که مال خود را به هر قیمتی که میخواهد به فروش برساند اما این اختیار و جواز تا زمانی است که



مفاتیح الشرائع این نظر را قول محققین دانسته و می‌گوید به واسطه این قول به جواز و منع مطلق ضعیف می‌شود (فیض کاشانی ج ۳: ۱۷).

مرحوم صاحب ریاض نیز بعد از ذکر دو دلیل مبنای تفصیل، به نقد آن پرداخته و بیان می‌کند که اگر چه که امر به نزول هم به نوعی در معنا قیمت‌گذاری محسوب می‌شود اما تفاوتش با تسعیر در این است که محصور در قیمت خاصی نیست و صرفاً باید قیمت را پایین بیاورد تا جایی که اجحاف نباشد (سید طباطبایی ۱۴۱۸ج ۸: ۲۸۸).

مرحوم صاحب جواهر نیز همین مبنا را پذیرفته و اضافه می‌کنند که در صورت امتناع محتکر از تسعیر و پایین آوردن قیمت، متجه این است که حاکم به جای او این کار را انجام خواهد داد (صاحب الجواهر ۱۴۰۴ ج ۲۲: ۴۸۶).

۸. نظر امام خمینی ره در باره قیمت‌گذاری کالای احتکار شده

امام خمینی در کتاب تحریر الوسیله در مورد قیمت‌گذاری کالای احتکار شده چنین می‌نویسد که اگر چه محتکر بر بیع اجبار می‌شود اما بنابر احتیاط قیمتی تعیین نمی‌شود، بلکه او می‌تواند به هر قیمتی که بخواهد بفروشد اما اگر اجحاف کرده و قیمت بالا تعیین کند او را بر پایین آوردن قیمت مجبور می‌کنند بدون آنکه قیمت خاصی بر او تعیین شود. در صورتی که محتکر قیمت

موجب وارد آمدن ضرر بر مردم و ایجاد حرج نشود؛ بنابراین اگر محتکر در قیمت‌گذاری اجحاف کند به گونه‌ای که موجب اضرار و حرج باشد، بر اساس قاعده لا ضرر، حکم اولی برداشته می‌شود و حاکم می‌تواند در این صورت قیمت‌گذاری کند. علامه بحرانی از جمله کسانی است که به این قاعده استناد کرده و در حدائق می‌گوید: می‌توانیم برای جواز تسعیر هنگامی که قیمت را بالا بگذارد، به حدیث لا ضرر تمسک کنیم (علامه بحرانی ۱۴۰۵ج ۱۸: ۶۵).

همچنین مرحوم صاحب ریاض نیز دو دلیل به عنوان مستند این قول ذکر می‌کند که یکی انتفاء فائده اجبار و دیگری دفع ضرر است (سید طباطبایی ۱۴۱۸ج ۸: ۲۸۸).

۲.۷. نقد دلیل انتفاء فائده اجبار

مهمترین ادله قائلین به مبنای تفصیل یکی انتفاء فائده‌ی اجبار و دیگری استناد به قاعده لا ضرر است، جمعی از فقهاء به این ادله پاسخ داده‌اند که دفع ضرر و محذور عدم انتفاء اجبار به بیع بدون قیمت‌گذاری برای محتکر نیز ممکن است، به این صورت که بدون تعیین قیمت، او را به پایین آوردن قیمت امر می‌کنند، تا مقداری که دیگر اجحاف نباشد.

شهید ثانی در شرح لمعه این مبنا را اقوا دانسته و می‌گوید اگر چه این کار نیز در معنای تسعیر است اما به مقدار خاصی منحصر نمی‌شود (شهید ثانی ۱۴۱۲ج ۱: ۲۹۳).

همچنین مرحوم فیض کاشانی نیز در



تعیین نکند، حاکم بر اساس آنچه مصلحت میبندد قیمت‌گذاری می‌کند (امام خمینی ۱۴۲۶: ۳۹۲).

امام خمینی رحمته الله علیه در کتاب البیع به تشریح این مبنا پرداخته و توضیح میدهند که روایاتی که دلالت بر عدم تسعیر می‌کنند، منصرف از چنین حالتی هستند؛ چرا که عدم تسعیر گاهی به بقاء احتکار منتهی می‌شود، مثل جایی که محترک برای فرار از فروش قیمتی بگذارد که هیچ کس به آن قیمت قادر به خرید نباشد. پس اشکالی نیست که این امور بر عهده والی است و روایات شامل مثل این مورد نمیشوند (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۶۱۳).

۱.۸. نقد نظریه عدم جواز قیمت‌گذاری از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه

امام خمینی رحمته الله علیه در ادامه این بحث ضمن توضیح ظهور اخبار عدم تسعیر، مبنای عدم جواز تسعیر را نقد کرده و می‌گوید: ظاهر این است که در روایت مذکور که از پیامبر صلی الله علیه و آله خواسته شد تا اجناس را قیمت گذاری کنند و ایشان خشمگین گشته و فرمودند قیمت‌ها به دست خداوند متعال است، مراد قوم از قیمت‌گذاری این بوده که پیامبر صلی الله علیه و آله قیمتی پایینتر از قیمت متعارف معین کند، حضرت بیان کردند که قیمت به دست خداست و این قیمت همان قیمت متعارف است نه قیمتی که سبب اجحاف به فروشنده یا مردم است، از سایر روایات هم تنها همین برداشت می‌شود. پس حاکم فقط می‌تواند

محترک را ملزم به فروش کند بدون اینکه بر خلاف قیمت بازار قیمتی تعیین کند، مگر اینکه مصلحت ملزمهای وجود داشته باشد. از طرف دیگر بایع هم تنها می‌تواند به قیمت بازار یا قیمتی نزدیک به آن بفروشد، نه قیمتی که موجب اجحاف باشد؛ پس توهم اینکه روایات مطلقاً تسعیر را نفی می‌کنند، صحیح نیست (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۶۱۳).

به عبارت دیگر اگر محترک قیمتی متعارف یا نزدیک به متعارف را بر اجناس خود بگذارد، در اینجا حاکم حق ورود و قیمت‌گذاری ندارد اما هنگامی که با قیمت‌گذاری بالا موجب به مشقت افتادن و اجحاف در حق مردم و اخلاف در نظام جامعه شود، با توجه به جایگاه و وظایف و اختیارات والی و حاکم در رفع مشقت و برقراری نظم در جامعه، می‌تواند قیمت‌گذاری کند و این فرض قدر متیقن خروج از قواعد و اخبار دال بر عدم تسعیر است.

شهید آیت الله مصطفی خمینی نیز در مستند تحریر الوسیله با توضیح مبنای حضرت امام رحمته الله علیه اینگونه می‌نویسد:

این قول ایشان که فرمود: «مگر زمانی که اجحاف کند» مناسب اراده حاکم برای رفع مشقت و حرج و ایجاد نظم در شهر و کشور است زیرا در صورت اجحاف این مشقت و حرج برطرف نمی‌شود. و قول ایشان که فرمود: «پس او را مجبور به پایین آوردن قیمت می‌کنند» هم برای رعایت قواعد و نصوص این مسأله و خروج از آن‌ها صرفاً در مورد قدر



تسعیر و قیمت گذاری بر محکمر را مطابق با اخبار عدم جواز تسعیر از ابتدا جایز نمی‌داند و بر اساس قاعده تسلیط و لزوم تراضی در معاملات، مالکیت فرد را مقدم و محترم می‌داند و صرفاً در صورتی که محکمر احجاف کرده و از تعیین قیمت خودداری کند، چون عمل او سبب مشقت و ضرر برای عموم مردم می‌شود، در اینجا حاکم بر اساس جایگاه و وظایف و اختیاراتش در برقراری نظم در جامعه، اعمال نظر و تعیین قیمت می‌کند.

موضوع یاد شده از جمله مسائلی است که نمایانگر دقت و ظرافت در مبانی فقهی و اجتهادی ایشان در عرصه‌ی حکومتی و اجتماعی است و نشان دهنده قابلیت و ظرفیت فقه شیعه در ورود به عرصه‌ی حکمرانی و کیفیت جمع بین جنبه‌های حاکمیتی احکام و قوانین شریعت با حقوق و احکام فردی است. همچنین ضرورت تطبیق اندیشه‌های امام خمینی (ره) در احکام سلطانی و به تعبیر دیگر فقه حکمرانی، بر مسائل و پدیده‌های نوظهور و مبتلا به اجتماعی از جمله حوزه اقتصادی و به طور کلی لزوم به روز کردن این اندیشه‌ها با توجه به اقتضائات زمانی و مکانی جامعه را نشان می‌دهد. خود ایشان به این مسئله تصریح دارند و می‌گویند: «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی

متقین است (شهید خمینی ج: ۱: ۴۸۴). این مسئله با توجه به مبانی امام خمینی (ره) در مورد ولایت مطلقه فقیه و حدود اختیارات ولی فقیه نیز قابل تبیین و روشن است و ایشان در تحریرالوسیله نیز به این نکته تصریح می‌کنند که امام و ولی می‌توانند با توجه به مصالح جامعه در اموری مانند قیمت گذاری و تثبیت قیمت‌ها اعمال نظر کنند:

برای امام و ولی مسلمین جایز است و این حق را داراست که آنچه که صلاح مسلمین است مانند تثبیت قیمت کالاها یا تثبیت یک صنعت یا حصر تجارت یا غیر اینها از چیزهایی که در نظام و صلاح جامعه دخیل است را انجام دهد (امام خمینی ۱۴۲۶: ۹۹۲).

۹. نتیجه:

بر اساس دیدگاه امام خمینی (ره) در مسئله اجبار بر فروش و قیمت‌گذاری کالای احتکار شده مشخص گردید که علی‌رغم گستردگی و عمومیت حوزه اختیارات ولی فقیه و حاکمیت از دیدگاه ایشان، مادامی که حکم اولیه پدیده‌ها در تعارض با منافع و مصالح عامه نباشد و موجب اخلاص در نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه نگردد، این احکام حجیت داشته و نافذ است و لذا ایشان با وجود اینکه حکم به حرمت احتکار و اجبار محکمر بر فروش می‌کنند و تصدی این الزام را هم از شئون حاکم میدانند اما

معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و
فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل
اداره انسان از گهواره تا گور است» (امام
خمینی بی تا ج ۲۱: ۲۸۹).



منابع

۸. حائری، علی بن محمد طباطبایی (۱۴۱۸ ق). *ریاض المسائل (ط - الحديثه)*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۹. حلبی، حمزة بن علی حسینی (۱۴۱۷ ق). *غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع*، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۱۰. حلبی، تقی الدین بن نجم الدین (۱۴۰۳ ق). *الكافي في الفقه*، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین عليه السلام، چاپ اول.
۱۱. حلّی، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ ق). *السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۲. حلّی، احمد بن محمد اسدی (۱۴۱۰ ق). *المقتصر من شرح المختصر*، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول.
۱۳. حلّی، احمد بن محمد اسدی (۱۴۰۷ ق). *المهذب البارع في شرح المختصر النافع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۰ ق). *تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثه)*، مصحح: ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴ ق). *تذكرة الفقهاء (ط - الحديثه)*، مصححان: گروه پژوهش
۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، مصححان: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ق). *المحكم و المحيط الأعظم*، مصحح: عبد الحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۴. آبی، فاضل حسن بن ابی طالب یوسفی (۱۴۱۷ ق). *كشف الرموز في شرح مختصر النافع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ ق). *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۶. بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳ ق). *المقنعة*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق). *الصحاح*، مصحح: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.



۲۲. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). *شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۲۳. حلی، مقداد بن عبد الله سیوری (۱۴۰۴ ق). *التنقيح الرائع لمختصر الشرائع*. مصحح: سید عبد اللطیف حسینی کوهکمری. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲۴. حلی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵ ق). *الجامع للشرائع*. مصححان: جمعی از محققین تحت إشراف شیخ جعفر سبحانی. قم: مؤسسه سید الشهداء العلمية، چاپ اول.
۲۵. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ ق). *شمس العلوم*. مصححان: مطهر بن علی اریانی، یوسف محمد عبدالله و حسین بن عبدالله عمری. دمشق: دار الفکر، چاپ اول.
۲۶. خمینی، روح الله (۱۴۱۵ ق). *المکاسب المحرمة*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
۲۷. خمینی، روح الله (بی تا). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۲۸. خمینی، روح الله (۱۴۲۶ ق). *تحریر الوسیلة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
۲۹. خمینی، روح الله (۱۴۲۱ ق). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- مؤسسه آل البيت عليهم السلام. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ق). *قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام*. مصححان: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ق). *مختلف الشيعة في أحكام الشريعة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۲ ق). *منتهى المطلب في تحقيق المذهب*. مصحح: بخش فقه در جامعه پژوهش های اسلامی. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۹ ق). *نهاية الإحكام في معرفة الأحكام*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۲۰. حلی، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۷ ق). *إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد*. مصححان: سید حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهااردی و عبدالرحیم بروجردی. قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول.
۲۱. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۸ ق). *المختصر النافع في فقه الإمامية*. قم: مؤسسه المطبوعات الدينية، چاپ اول.



۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ ق).
الاستبصار فیما اختلف من الأخبار.
تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ اول.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق).
المبسوط فی فقه الإمامیة، مصحح:
سید محمد تقی کشفی. تهران: المکتبة
المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ
سوم.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق).
النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى.
بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم.
۴۱. طوسی، محمد بن علی بن حمزه (۱۴۰۸ ق).
الوسيلة إلى نيل الفضيلة.
مصحح: محمد حسون. قم: انتشارات
کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ
اول.
۴۲. عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق).
*تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل
مسائل الشریعة*، مصححان: گروه
پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام،
چاپ اول.
۴۳. عاملی، جواد بن محمد حسینی (بی تا).
*مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة
(ط - القديمة)*. بیروت: دار إحياء
التراث العربی، چاپ اول.
۴۴. عاملی، جواد بن محمد حسینی (بی تا).
*مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة
(ط - الحديثة)*، جلد ۱۲.
۴۵. عاملی، محمد بن مکی (۱۴۱۹ ق).
۳۰. خمینی، مصطفی (بی تا). *مستند
تحریر الوسيلة*، مصحح: گروه پژوهش
مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
قدس سره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر
آثار امام خمینی قدس سره.
۳۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ ق).
کتاب المکاسب (ط - الحديثة).
قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم
انصاری، چاپ اول.
۳۲. دیلمی، سلاّر حمزة بن عبد العزیز
(۱۴۰۴ ق). *المراسم العلویة و الأحکام
النّبویة*، مصحح: محمود بستانی. قم:
منشورات الحرمین، چاپ اول.
۳۳. رهبر، مهدی (۱۳۹۵). محدودہ تسعیر
در فقه مذاهب اسلامی. *دو فصلنامه
علمی - پژوهشی فقه مقارن*، سال
چهارم، شماره ۷، صص ۹۹-۱۱۲.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹ م).
أساس البلاغة، بیروت: دار صادر،
چاپ اول.
۳۵. سجستانی، ابو داود (۱۴۳۰ ق). *سنن
أبي داود*، بیجا: دار الرسالة العالمية،
چاپ اول.
۳۶. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵
ش). *مجمع البحرین*، مصحح: احمد
حسینی اشکوری. تهران: مرتضوی،
چاپ سوم.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ ق).
فهرست الطوسی، قم: مکتبه المحقق
الطباطبائی، چاپ اول.



الکبیر للرافعی*. قم: موسسه دار الهجرة، چاپ دوم.

۵۳. قمی، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ ق). *من لا يحضره الفقيه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

۵۴. قمی، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۹ ق). *من لا يحضره الفقيه*. مترجمان: علی اکبر غفاری، محمد جواد غفاری و صدر بلاغی. تهران: نشر صدوق، چاپ اول.

۵۵. قمی، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۵ ق). *المقنع*. مصححان: گروه پژوهش مؤسسه امام هادی علیه السلام. قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، چاپ اول.

۵۶. کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی (بی تا). *مفاتیح الشرائع*. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. مصحح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.

۵۸. لنکرانی، محمد فاضل موحدی (بی تا). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - المكاسب المحرمة*.

۵۹. مهدیان کرانی، افسانه؛ موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۹۳). احتکار بارویکردی بر آرای امام خمینی (ره) مبانی فقهی حقوق اسلامی. *مبانی فقهی حقوق اسلامی*، سال هفتم، شماره سیزدهم، صص ۱۰۳-۱۲۶.

اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية. مصحح: محمد باقر خالصی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

۴۶. عاملی، محمد بن مکی (۱۴۱۷ ق). *الدروس الشرعية في فقه الإمامية*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۴۷. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*. مصححان: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول.

۴۸. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۲ ق). *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - سلطان العلماء)*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۴۹. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ ق). *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلاتر)*. قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.

۵۰. عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). *جامع المقاصد في شرح القواعد*. مصححان: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ دوم.

۵۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). *کتاب العين*. قم: نشر هجرت، چاپ دوم.

۵۲. فیومی، احمد بن محمد مقری (۱۴۱۴ ق). *المصباح المنير في غريب الشرح



- کامپیوتری علوم اسلامی نور
- نرم افزار مجموعه آثار امام خمینی علیه السلام
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم
اسلامی نور
 - نرم افزار قاموس النور ۲ مرکز تحقیقات
کامپیوتری علوم اسلامی نور
- سایت‌ها
- سایت <https://www.eshia.ir>
 - سایت <http://www.imam-khomeini.ir/fa>
 - سایت <https://noorlib.ir>

۶۰. مهدیان کرانی، افسانه؛ موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۹۴). نقش زمان و مکان در تعمیم مصادیق احتکار با رویکردی به آرای امام خمینی (س). *پژوهشنامه متین*، سال هفدهم، شماره شصت و نه، صص ۵۳-۷۲.

۶۱. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. مصححان: عباس قوچانی و علی آخوندی. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.

۶۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ ق). *مستند الشيعة فی أحكام الشريعة*. مصححان: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.

۶۳. *نهج البلاغة* (۱۳۸۸ ش). ترجمه: حسین انصاریان. قم: دارالعرفان، چاپ اول.

۶۴. *نهج البلاغة* (۱۴۱۴ ق). مصحح: عزیر الله عطاردی. قم: مؤسسه نهج البلاغة، چاپ اول.

نرم افزارها

- نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام
۲ مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم
اسلامی نور
- نرم افزار جامع اصول الفقه مرکز
تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور
- نرم افزار درایة النور ۱/۲ مرکز تحقیقات



The structural differences between Shi'a and Sunni *ijtihād* (independent juridical reasoning)

Hadi Shamsabadi¹

Abstract

In the present article, the author aims to analyze the structural differences of *ijtihād* (independent juridical reasoning) between Imami jurisprudence and Sunni jurisprudence, moving beyond a mere comparative study of the content of jurisprudential (*fiqhī*) and methodological (*usūlī*) texts. Within this inquiry, *ijtihād* is conceptualized as an independent phenomenon possessing a methodological structure—a structure shaped by a constellation of theoretical and historical factors that determines the path of legal inference within each school. Among the influential factors on this structure are: the definition and conception of *ijtihād* within each school; differences in theological and doctrinal propositions; the hierarchical levels and functions of *ijtihād*; the historical timing and rationale for its adoption; and the duties and limits of a jurist's (*mujtahid*) authority. The article's overarching conclusion is that these differences are rooted in a set of epistemological, theological, and historical foundations, rather than mere semantic or procedural discrepancies among legal sources. Crucially, it is this very structural distinction that, in practice, determines each school's approach to contemporary jurisprudential challenges and to novel political, social, and intellectual issues.

Keywords

Structure, *Ijtihād*, Sunni *Ijtihād*, Shi'a *Ijtihād*, Hierarchies of *Ijtihād*, *Maqāṣid al-Sharī'a* (The Objectives of Islamic Law)

1. fourth-level seminary student and Lecturer of Advanced Levels in the Seminary.



تفاوت ساختاری اجتهاد شیعه با اهل سنت

هادی شمس آبادی^۱

چکیده

در مقاله حاضر نگارنده بر آن است تا تفاوت‌های ساختاری اجتهاد میان فقه امامیه و فقه اهل سنت را تحلیل کند، نه صرفاً مقایسه محتوایی کتب فقهی و اصولی. اجتهاد در این بررسی به عنوان یک پدیده مستقل و دارای ساختار روش‌شناختی در نظر گرفته شده است؛ ساختاری که بر اساس مجموعه‌ای از عوامل نظری و تاریخی شکل گرفته و مسیر استنباط احکام را در هر مکتب تعیین می‌کند. از جمله عوامل مؤثر بر این ساختار عبارت‌اند از: تعریف و معنای اجتهاد در هر مکتب، تفاوت در گزاره‌های کلامی و الهیاتی، مراتب و کارکرد اجتهاد، زمان و دلیل روی آوردن به اجتهاد و وظایف و حدود عمل مجتهد. نتیجه‌گیری کلی مقاله این است که تفاوت‌های مذکور ریشه در مجموعه‌ای از مبانی معرفتی، کلامی و تاریخی دارد و نه صرفاً در اختلافات لفظی یا ترتیبی میان منابع فقهی. مهم اینکه همین تمایز ساختاری، در عمل، نحوه مواجهه هر مکتب را با چالش‌های فقهی معاصر و با مسائل نوظهور سیاسی، اجتماعی و فکری تعیین می‌کند.

کلیدواژه:

ساختار، اجتهاد اهل سنت، اجتهاد اهل شیعه، مراتب اجتهاد، مقاصد الشریعه

^۱ طلبه سطح ۴ و استاد سطوح عالی حوزه علمیه.



مقدمه

و اصول دارد؛ زیرا اجتهاد، غایت علم اصول فقه است و بحث از آن داخل در علم اصول نیست، چرا که علم اصول تنها قواعد ممهّد برای استنباط احکام شرعی را ارائه می‌کند. از سوی دیگر، اجتهاد نیز موضوعی خارجی یا حکمی فرعی به شمار نمی‌آید تا در قلمرو علم فقه داخل گردد، چرا که فقه به «علم به احکام شرعی» از ادله تفصیلی می‌پردازد، در حالی که اجتهاد طریق تحصیل و مقدمه علم فقه است (عراقی، ۱۳۸۸، ص ۲۹).

با توجه به این تمایز ماهوی، طبیعی است که در بعد نظری و روشی، دیدگاه‌های مختلفی درباره منابع و ابزارهای اجتهاد پدید آمده باشد. همین اختلاف مبنایی سبب شده که فقها - در مقام استنباط احکام شرعی و مواجهه با حوادث واقعه و مسائل نوپدید - راه‌های گوناگونی را در پیش گیرند؛ امری که ناگزیر منجر به تفاوت در فتاوا نیز شده است. به همین دلیل، تاریخ فقه اسلامی علاوه بر دو مکتب شاخص شیعه و اهل سنت، شاهد ظهور مذاهب اجتهادی گوناگونی بوده که گرچه بسیاری از آن‌ها به مرور از میان رفته‌اند، اما پنج مذهب جعفری، حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی به عنوان مذاهب رسمی باقی مانده‌اند (جّاتی، بی‌تا، ص ۵).

بر این مبنا، روشن است که تفاوت ساختاری اجتهاد میان شیعه و سنی را باید در عوامل پدیدآورنده ساختار اجتهاد جست‌وجو کرد. بررسی دقیق این عوامل

اجتهاد، به عنوان فرایند استنباط احکام شرعی از منابع معتبر، یکی از ارکان بنیادین و پویای نظام حقوقی و فقهی اسلام به شمار می‌آید و نقش بی‌بدیلی در پاسخ‌گویی به نیازهای نوپدید امت اسلامی دارد. با این حال، در طول تاریخ فقه، ساختار مفهومی و روش‌شناختی اجتهاد در دو مکتب بزرگ اسلامی - یعنی فقه امامیه و فقه اهل سنت - مسیرهای متفاوتی پیموده و به چارچوب‌هایی متمایز و حتی گاه متقابل رسیده است.

این تفاوت‌ها نه تنها ناشی از اختلافات جزئی در فروع یا از تفاوت در ترتیب و شیوه تدوین کتب اصول فقه و متون فقهی است، بلکه ریشه در مبانی عمیق‌تری دارد از همین‌رو، مطالعه مقایسه‌ای ساختار اجتهاد در این دو مکتب، نه صرفاً کاری در محدوده علم اصول فقه، بلکه تحلیلی میان‌رشته‌ای میان کلام، فقه، و فلسفه حقوق به شمار می‌آید که می‌تواند نشان دهد چگونه اختلاف در مبانی نظری، روش‌های استنباط و نهایتاً تولید حکم شرعی را دگرگون می‌سازد. چنان‌که آقا ضیاء عراقی تصریح کرده است، اجتهاد علمی مستقل از علم فقه و اصول فقه است. وی با تأکید بر جایگاه رفیع اجتهاد در نظام احکام اسلامی، آغاز آن را هم‌زمان با نزول وحی بر پیامبر اکرم (ص) دانسته و بر این باور است که اجتهاد ماهیتی جدا از فقه



و نحوه اثرگذاری آن‌ها بر فرآیند استنباط، می‌تواند ماهیت این تفاوت‌ها را آشکار ساخته و بنیان‌های نظری هر مکتب را در تبیین و تطبیق احکام شریعت نشان دهد.

عوامل موثر در ساختار اجتهاد:

(الف) تفاوت معنایی اجتهاد در نزد شیعه و سنی

(ب) تفاوت گزاره‌های کلامی بین شیعه و سنی

(پ) مراتب اجتهاد در فقه شیعه و فقه اهل سنت

(ت) دلیل و زمان روی آوردن به اجتهاد در شیعه و عامه.

(ج) وظایف مجتهد در نگاه شیعه و عامه.

(چ) علوم و ابزار مورد نیاز در اجتهاد شیعه و عامه

(ح) اختلاف شیعه و اهل سنت در جایگاه استصحاب و برائت

(خ): اختلاف شیعه و اهل سنت در استفاده از مقاصد الشریعة به عنوان منبع استنباط

عوامل موثر در ساختار اجتهاد:

(الف) تفاوت معنایی اجتهاد در نظر شیعه و اهل سنت

بررسی لغوی

واژه‌ی «اجتهاد» در لغت عرب، از

ریشه‌ی «جهد» (با ضمه‌ی جیم) به معنای طاقت، و (با فتح جیم) به معنای مشقت یا همان تحمل سختی آمده است. جمع این معانی، کاربرد این واژه در مفهوم «بذل وُسع و طاقه» یعنی به کار گرفتن تمام توان و کوشش صادقانه برای رسیدن به هدفی مشخص است؛ چنان‌که بسیاری از لغویون تأکید دارند که اجتهاد به صرف تلاش و صرف نیرو در امور دشوار و پرزحمت اطلاق می‌شود.

تعریف اصطلاحی اجتهاد

اجتهاد در معنای اصطلاحی، در میان فقها و اصولیون، به خصوص میان شیعه و اهل سنت، تطور معنایی قابل توجهی یافته است.

در ابتدا، در قرون نخستین اسلامی، اجتهاد اغلب به معنای خاص و عمدتاً نزد اهل سنت بیشتر رواج داشت. در این معنا، اجتهاد غالباً مساوی با «قیاس» یا همان سنجش امور مجهول بر امور معلوم بود. برای مثال، امام شافعی، یکی از پیشگامان فقه اهل سنت، در کتاب «الرسالة» تصریح می‌کند که قیاس و اجتهاد در اصل مترادف‌اند: «این دو اسم یک معنا دارند.» (، شافعی، ۱۳۵۸ ق، ص ۴۷۷)

در همین راستا، برخی علمای شیعه همچون سید مرتضی نیز اجتهاد را به معنای خاص، یعنی در فرض عدم وجود اصل، و قیاس را در فرض وجود اصل می‌دانستند (علم‌الهدی، ج ۲، ص ۱۸۸). افزون بر این، بعضی از فقهای اهل سنت معتقد بودند



احکام، اجتهاد نام گرفت.

علامه حلی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فقهای شیعه، نخستین فقیه شیعی است که واژه اجتهاد را در معنای جدید آن به کار می‌گیرد و چنین می‌نویسد: «اجتهاد، در اصطلاح فقها یعنی بذل جهد در استخراج احکام شرعی». (المحقق الحلی، ج ۱، ص ۱۷۹)

تفاوت معنای اجتهاد نزد شیعه و اهل سنت

در فقه اهل سنت، تا مدت زمانی طولانی، اجتهاد بیشتر با قیاس و رأی گره خورده بود و عمل به رأی شخصی یا مصالح مرسله، جایگاه ویژه‌ای در فرایند اجتهاد داشت. در مقابل، فقهای شیعه اساس کار را بر «نص» و «ظواهر شرعی» قرار داده و قیاس را به عنوان روشی معتبر نمی‌دانستند. لذا در منابع فقهی شیعه، اجتهاد به معنای خاص (قیاس و رأی) رد می‌شد تا جایی که کتب متعددی برای رد «اجتهاد رأی» به نگارش درآمد، از جمله تألیفات شیخ مفید و سید مرتضی. با تحول معنایی اجتهاد و گسترش نیاز به استنباط احکام در مواجهه با مسائل جدید، شیعه نیز معنای اجتهاد را به صورت «بذل جهد علمی در راستای فهم احکام از نصوص شرعی» پذیرفت، با این تفاوت مهم که در شیعه، اجتهاد همواره باید بر اساس حجت شرعی و از نصوص دینی باشد و اجتهاد قیاسی و استحسانی همچنان بی‌اعتبار شمرده می‌شود.

امروزه، اجتهاد هم در فقه شیعه و هم در

که اجتهاد اعم از قیاس است و قیاس را یکی از مصادیق اجتهاد قلمداد می‌کردند. «اجتهاد به معنای خاص، مترادف با رأی است و قیاس و استحسان و مصالح مرسله از مصادیق این مفهوم‌اند. این معنا تا قرن پنجم هجری، کاربرد داشت و هر جا اجتهاد به کار می‌رفت، همین معنای خاص مقصود بود.» (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۱، ص ۱۳)

به همین دلیل، در تاریخ فقه شیعه تا قرن پنجم، اجتهاد در معنای رایج اهل سنت نه جایگاهی داشت و نه پذیرش. حتی بسیاری از فقهای نامدار شیعه آثار متعددی در رد اجتهاد به معنای قیاس و رأی نوشتند و با استناد به قرآن و سنت، عمل به این شیوه از استنباط را غیرمعتبر می‌شمردند.

تحول معنای اجتهاد در دوره‌های بعد

اما اندک‌اندک و با گسترش و عمق یافتن دانش اصول فقه و نیاز به پاسخ‌گویی به مسائل جدید، معنای اجتهاد نیز دستخوش تحول شد. از قرن پنجم به بعد، اجتهاد، هم در نزد شیعه و هم میان اهل سنت، به معنای گسترده‌تری به کار گرفته شد که شامل «بذل الجُهد» یا «استفراغ الوسع» در فرایند استنباط احکام شرعی می‌شود؛ یعنی تلاش وافر و عالمانه برای استخراج احکام شریعت از منابع چهارگانه (قرآن، سنت، اجماع و عقل).

در این معنا، اجتهاد دیگر منحصر در قیاس یا رأی شخصی نبود بلکه هرگونه سعی علمی مطابق با قواعد اصول فقه در استخراج



می‌گردد. (طباطبایی، ۱۲۹۶، ص ۵۶۹)

۲. ویژگی‌های ساختاری اجتهاد شیعی

بر اساس سنت شیعی که از عصر ائمه معصومین علیهم‌السلام تا تدوین کتب اصولی و تخصصی توسعه یافته، اجتهاد ابزاری برای قرائت و استخراج فروع عملی از اصول مأثور و معتبر قرآنی و روایی است. مهم‌ترین ویژگی‌ها و قیود اجتهاد در شیعه به اختصار چنین است:

حصر منبع: منابع اجتهاد منحصر به قرآن، سنت نبوی و روایات معصومان علیهم‌السلام است. سایر ظنون و قیاسات و برداشت‌های شخصی مجاز نیست.

جایگاه عقل: نقش عقل در اصول فقه شیعی محدود بر احکام قطعی عقلی (مانند ملازمه حکم عقل و شرع در برخی موارد خاص همچون حسن و قبح) است و عقل ظنی جایی در استنباط فروع ندارد؛ در حالی که اهل سنت رای عقلی ظنی را در قالب قیاس می‌پذیرند.

نقش جامعیت: مجتهد شیعی ناگزیر است تمامی مقدمات لازم اجتهاد را از جمله فنون علمی زبان‌شناسی، رجال، درایه، اصول فقه و تفسیر احکام بداند و به کمال قدرت در مراجعه و استقراء نصوص و تحلیل تعارض یا تراحم آراء دست یابد.

عرفان به موضوعات جدید: اجتهاد شیعی همزمان با وفاداری کامل به نصوص، در مواجهه با حوادث واقعه و موضوعات جدید همچنان بر اصول مأثور تکیه می‌کند

فقه اهل سنت به عنوان «تلاش علمی برای استخراج احکام شرعی» پذیرفته شده با این تفاوت که شیعه، اجتهاد را محدود به شرایط و قیود خاص مبتنی بر نصوص و معصومان علیهم‌السلام می‌داند، در حالی که اهل سنت دامنه‌ی اجتهاد را به قیاس، مصالح مرسله و استحسان گسترش می‌دهند.

طباطبایی در «مفاتیح الاصول» ضمن احصا و بررسی اقوال مختلف فقها درباره تعریف اجتهاد، بر تفاوت ماهوی میان برداشت شیعه و سنی تأکید می‌کند. او با ذکر تعاریف گوناگون، تصریح می‌نماید که «اجتهاد» در عرف فقهاء، بذل جهد در استنباط احکام شرعی است؛ اما نکته مهم این است که استنباط احکام بر اساس «اعتبارات ظنیه نظریه» صورت می‌گیرد، و این امر غالباً خارج از صراحت و ظهور نصوص شرعی است. از نظر طباطبایی، قیاس و سایر ابزارهای استنباط غیرنص محور (مصالح مرسله، استحسان و...) ذیل مفهوم عام اجتهاد قرار می‌گیرند.

همچنین او به اشکال مهمی اشاره می‌کند: اگر قیاس را از اجتهاد جدا ندانیم، لازم می‌آید که امامیه نیز اهل اجتهاد شناخته شوند، حال آنکه شیعه همواره اجتهاد قیاسی را رد کرده است. راه حل ارائه شده در کلمات طباطبایی، استثنا کردن قیاس و هر راه نامعتبر شرعی از مفهوم اجتهاد شیعی است. لذا، اجتهاد در شیعه تنها به فرآیند علمی و دقیق استنباط بر پایه کتاب و سنت اطلاق



اهل سنت، مشروعیت استدلالات اجتهادی بر پایه پذیرش «ظنون موجه» و امارات عقلانی یا اجتماعی است که گرچه به قطعیت نمی‌رسند، اما نزد عقلا پذیرفته‌اند (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۵؛ دبوسی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۳۲-۱۳۸). نمونه بارز آن، «قیاس منصوص‌العله» است که با وجود ظنی بودن، به عنوان حجت به کار می‌رود.

• انعطاف ساختاری و تقدم مصلحت:

مکاتب مالکیه و حنفیه، مصلحت عمومی و مقتضیات زمان را به عنوان معیار معتبر می‌شناسند که در مواردی می‌تواند بر تحلیل ظاهری نص مقدم شود (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۳-۵۵؛ ابن عاشور، ۱۳۸۶ق، ص ۵۹-۶۸).

۴. پی‌آمدهای تفاوت معنایی در ساختار فقهی و اجتماعی

این اختلاف معنایی و مبنایی، نتایج و پیامدهای متعددی بر ساختار کلی فقه، نوع مواجهه با حوادث جدید، نقش عقل در استنباط، قلمرو اختیارات مجتهد، و حتی توسعه فقه تطبیقی در هر دو مکتب داشته است:

در شیعه، مجتهد به عنوان 'کاشف' حکم الهی، همواره خود را در مقام جستجو و فاقد هرگونه تولید حکم مستقل فرض می‌کند

و هیچ‌گاه اجتهاد به معنای 'تولید حکم شرعی جدید' خارج از نص را روا نمی‌داند (بر خلاف برخی تمایلات اجتهادی معاصر اهل سنت).

۳. ماهیت اجتهاد در اهل سنت (سنت قیاس و رأی)

در فقه اهل سنت، اجتهاد همواره جایگاه مهمی داشته است، اما از آغاز، عناصر و قلمرو آن از منظر نظری با فقه امامیه تفاوت ماهوی نشان می‌دهد.

• اصل قرار دادن قیاس و رأی: قیاس،

استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع، عرف و قول صحابه در فقه اهل سنت به عنوان منابع مشروع اجتهاد مطرح هستند (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۸؛ دبوسی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۱۲-۱۲۰). این رویکرد سبب شده است که دایره اجتهاد وسیع‌تر شود و حتی در مواردی که روایت یا نص وجود دارد، تکیه بر مصالح یا قیاس بر تفسیر ظاهری نص مقدم گردد (ابن قیم، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۰۳).

• اجتهاد در رتبه اصل: منابع اصول فقه

اهل سنت (مانند المستصفی غزالی و البرهان جوینی) اجتهاد را در کنار کتاب و سنت، در فصول جداگانه، و هم‌رتبه با آن‌ها می‌آورند (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۵۵؛ جوینی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۸۹-۴۹۵).
• ظنون معتبر: در اغلب مکاتب



مباحث کلامی و اصولی به شکل درهم تنیده مطرح شده‌اند (علم الهدی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۱۶۱ و ۴۲۵؛ طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۷۲۸) هرچند که در ادوار بعدی روند تفکیک دو علم کلام و اصول فقه طی شد، اما حضور پررنگ گزاره‌های کلامی همچنان موجب تفاوت ساختاری اجتهاد شیعی و سنی باقی ماند.

یکی از نمودهای شاخص این تفاوت، جایگاه «اجماع» است؛ عامه (اهل سنت) از اجماع نه تنها به عنوان ابزاری در توجیه مسأله خلافت بهره برده‌اند، بلکه به تدریج اجماع را به عنوان دلیلی مستقل در کنار کتاب و سنت و عقل قرار دادند. بنابراین، در ساختار فقهی اهل سنت، اجتهاد جایگاه مستقلی یافته است. در مقابل، اجتهاد شیعی هیچ‌گاه اجماع را دارای حجیت ذاتی و مستقل ندانسته و فقط هنگامی به آن تمسک می‌کند که کاشف از رأی معصوم باشد. بر همین اساس، ساختار استدلال اجتهاد در فقه شیعه با پیش فرض‌های کلامی ویژه‌ای (تحدید می‌شود) (علم الهدی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۱۶۱ و ۴۲۵؛ طوسی، عده الاصول، ج ۲، ص ۷۲۸)

در میان اهل سنت، اجماع نه تنها یک اصل قوی محسوب می‌شود، بلکه گاه در مقام منبع حکم، حتی بر اجتهاد فردی مقدم گشته و هم وزن کتاب و سنت قلمداد شده است. (عراقی، ۱۳۸۸ ص ۱۹)

ملاک مهم کلامی دیگر، مسئله «تخطئه»

و تنها به دنبال عزیمت به سوی کشف مراد شارع در منابع معتبر است. در اهل سنت، مجتهد در کنار وظیفه کشف حکم از نص، گاه مجاز به استحسان و تشخیص مصلحت بر اساس قواعد عقلی و اجتماعی است، به گونه‌ای که «اجتهاد» عملاً می‌تواند منبع مستقلی برای تولید و توسعه احکام باشد. بنابراین اجتهاد در شیعه تجلی «اجتهاد نص محور» است و دامنه آن وابسته به ظرفیت‌ها و حدود «متون معتبر» دینی است؛ اما اجتهاد اهل سنت مشتمل بر «اجتهاد مصلحت محور» و «اجتهاد قیاسی» نیز هست. این تمایز حتی ساختار تربیت مجتهد، نظام صدور فتوا، شکل‌گیری فقه مقارن و نحوه حل اختلافات را تا به امروز در دو جبهه شیعی و سنی متفاوت ساخته است.

ب) تفاوت گزاره‌های کلامی شیعه و سنی و تأثیر آن بر ساختار اجتهاد

بی تردید یکی از عوامل بنیادین تفاوت در ساختار فقه شیعه و سنی، مبتنی بودن علم اجتهاد بر مبانی و فروض کلامی خاص است. نگاه کلامی هر مذهب به صورت مستقیم بر استدلال‌ات مربوط به احکام و فرآیند استنباط تأثیر می‌گذارد. این تأثیر آن چنان است که در برخی از آثار مقدماتی علم اصول - چنان‌که هدف نهایی اصول، دستیابی به اجتهاد است - مانند «الذریعه» و «عدة الأصول»،



(صابریان، ۵ شماره ۱۷ سال ۱۳۸۷).

پ: مراتب اجتهاد در فقه شیعه و فقه اهل سنت

فقه شیعه دارای ویژگی منحصر به فردی است که موجب استمرار و به روز بودن آن در طول تاریخ شده است؛ این ویژگی، باز ماندن همیشگی باب اجتهاد و عدم توقف آن بر نظر یک مجتهد خاص است. در فقه تشیع، هر مجتهدی می تواند بر اساس اصول، به صورت مستقل به نظر اجتهادی برسد؛ زیرا ائمه ی اهل بیت علیهم السلام اصول کلی دین را بیان کرده و تطبیق فروع بر عهده ی فقهای شیعه گذاشته اند.

این رویکرد بر پایه ی روایت های متعددی از اهل بیت علیهم السلام استوار است. برای نمونه، پیامبر و ائمه فرموده اند: «عَلَيْنَا الْأُصُولُ وَ عَلَيْنَا التَّفْرِيعُ» یعنی «بر ماست بیان اصول و بر شماست استخراج فروع» (ری شهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۴۹). همچنین امام صادق (ع) تصریح می کند: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْنَا أَنْ تُفَرِّعُوا» و در روایتی از امام رضا (ع) نیز همان مضمون نقل شده است (همان، ص ۵۴۹).

فقهای برجسته ی شیعه با تبعیت از این سنت، همواره باب اجتهاد را باز نگاه داشته و آن را از مرحله ی فقه بسیط اولیه - که صرفاً به نقل متن حدیث اکتفا می کرد - تا فقه پیشرفته ی امروز، با اتکاء بر علم اصول فقه،

در اجتهاد است. این مسئله به صورت مستقیم بر ساختار اجتهاد هر دو مذهب سایه انداخته است: آیا مجتهد مستقیماً حق تشریع دارد و رأی او عین حکم شرعی است یا فقط در مقام کشف حکم الهی است و ممکن است به خطا رفته باشد؟ اهل سنت اصل «کل مجتهد مصیب» را پذیرفته اند؛ یعنی هریک از مجتهدان، حتی اگر به نتایج متفاوتی برسند، از نظر شرعی مأجورند و در واقع اختلاف آراء، تعارضی با کشف شریعت ندارد. اما فقهای امامیه بر اصل «تخطئه» تأکید دارند و معتقدند مجتهد اگرچه مأجور است اما ممکن است به واقع شرع نرسیده باشد؛ پس تنها رأی مصیب کاشف از حکم واقعی خداوند است، نه همه آراء مجتهدان.

این بحث کلامی ریشه در سؤال مهم تری دارد: آیا شریعت در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به طور کامل صادر شده و نیازی به جعل حکم جدید ندارد یا خیر؟ پاسخ شیعه مبتنی بر «جامعیت و کمال شریعت» است و از این حیث اجتهاد صرفاً تلاشی برای کشف احکام الهی است.

در نهایت، برخی از این گزاره های کلامی باید به عنوان «پیش فرض های اجتهاد» مورد لحاظ فقیه قرار گیرند؛ مانند جامعیت شریعت که بر اساس آن شریعت، همه نیازهای ضروری بشر را تشریع نموده و برای موارد جدید هم قواعدی کلی تعیین کرده است تا راه برای وضع قوانین مطابق مصالح بشر و پیشرفت جامعه فراهم باشد.



معاصر موجب شده است برخی از علمای اهل سنت، همچون قضاوی (۱۴۲۳ ص ۷۵-۸۱) و علوانی (۱۴۲۵ ص ۱۱۲-۱۱۸)، به تدریج سخن از «انفتاح» باب اجتهاد به میان آورند.

ت) علت و زمان روی آوردن به اجتهاد در شیعه و سنی

در تکمله بحث قبل لازم است به علت و زمان اجتهاد پرداخت چرا که در فقه شیعه، علت اصلی روی آوردن به اجتهاد، برخورداری از منبعی گسترده و معتبر از نصوص و روایات اهل بیت علیهم السلام بود. اهل بیت علیهم السلام به عنوان مفسران حقیقی قرآن و سنت نبوی، در طول تقریباً دو و نیم قرن، بیانگر تفصیل احکام شریعت و رفع کننده ابهامات موجود در مسائل دینی و اجتماعی بودند (خمینی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۰). فقهای شیعه تا سال ۲۶۰ هجری قمری، یعنی آغاز غیبت کبری، به طور مستقیم یا با واسطه شاگردان بزرگ به این میراث دسترسی داشتند و امکان استنباط احکام با تکیه بر نصوص معتبر را داشتند (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۱). این امر سبب شد که اجتهاد در شیعه از ابتدا در چارچوب کتاب، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و روایات معصومین علیهم السلام همراه با استفاده دقیق از اصول عقلی و قواعد استنباطی، شکل بگیرد. آغاز اجتهاد در شیعه عملاً به دوران حضور ائمه علیهم السلام بازمی گردد. در این دوره، اصحاب برجسته‌ای چون زرارۀ، محمد

توسعه داده‌اند از این رو، اجتهاد در تشیع از ابتدا به صورت «مطلق» بوده و هر مجتهد، متناسب با توان علمی و روش استنباط خود عمل می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۶۱۱).

در مقابل، فقه اهل سنت اجتهاد را دارای مراتب می‌داند؛ از جمله اجتهاد مطلق و اجتهاد در فقه خاص (شامل «اصحاب الوجوه»، «اصحاب التخریج»، «مجتهد ترجیح» و «مجتهد فتوی»). که عالمانی چون ابن قیم (ابن قیم، ۱۹۷۳، ج ۴ ص ۲۰۵-۲۱۲) (شافعی، ۱۴۰۰ ص ۵۰۹، ۵۱۸) این تقسیم‌بندی را شرح داده‌اند. با این حال، از قرن ششم هجری، به ویژه با گزارش‌هایی که ابن صلاح (۱۴۰۶ ص ۹۳-۹۸) و نووی (۱۴۰۷ ق ج ۱ ص ۴۱-۴۵) نقل کرده‌اند، اجتهاد مطلق «منسود» اعلام شد و فقها تنها مجاز به اظهار نظر در محدوده‌ی یکی از چهار مذهب فقهی مشهور (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) شدند.

این انغلاق ساختاری یکی از تفاوت‌های بنیادین میان فقه شیعه و اهل سنت است؛ چرا که شیعه تا ظهور امام زمان (عج) باب اجتهاد را مفتوح می‌داند (صدر، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۱). در نتیجه، به باور شیعه، آزادی نظر و حریت علمی در اجتهاد حفظ می‌شود، در حالی که نزد اهل سنت، به دلیل انسداد اجتهاد مطلق، این آزادی محدود است (گلپایگانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۱). شایان ذکر است که ناکارآمدی نظریه‌ی انسداد در روزگار



و به «اجتهاد مطلق» شهرت پیدا کرد. در این دوره، فقها مستقل از تقلید از یک امام خاص، با بهره‌گیری از منابع مورد پذیرش خود، احکام مسائل را استنباط می‌کردند. اما از قرن ششم هجری، تحت تأثیر تحولات فکری و نهادینه‌شدن مذاهب چهارگانه فقهی، اعلام «انسداد باب اجتهاد مطلق» صورت گرفت و از آن پس فقیهان مکلف شدند که در چارچوب یکی از این مذاهب عمل کنند. ابن صلاح و نووی به صراحت بر این محدودیت و الزام در پیروی از مذاهب اشاره کرده‌اند و آن را برای حفظ وحدت و انسجام فقهی ضروری دانسته‌اند (ابن صلاح، ۱۴۰۶ق، ص ۹۳-۹۸؛ النووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱-۴۵).

برآیند این تفاوت تاریخی و معرفتی، دو ساختار جداگانه اجتهادی را شکل داد. در شیعه، تکیه بر منبع حدیثی زنده تا اواخر قرن سوم هجری و اتکا به اصول قطعی استنباط، موجب شد که باب اجتهاد همواره باز بماند و فقه شیعه بتواند در تمام قرون، پاسخ‌گوی مسائل جدید باشد، بی‌آن‌که از چارچوب نصوص معصومین (ع) خارج شود (جناتی، بی‌تا، ص ۸۵). در اهل سنت، عدم دسترسی به چنین منبعی و اتکا به منابع ظنی، ساختاری را پدید آورد که در ابتدا پویایی اجتهادی داشت، ولی با انسداد اجتهاد مطلق، نوآوری و تحول فقهی به چارچوب‌های ثابت و محافظه‌کارانه محدود شد.

بن مسلم، ابوبصیر و برید بن معاویه، روش استنباط و استخراج احکام از نصوص و روایات را با راهنمایی مستقیم ائمه (ع) به‌کار بستند. با شروع غیبت کبری، این وظیفه به‌طور کامل بر عهده فقهای مجتهد قرار گرفت و دایره اجتهاد توسعه یافت. اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان تصریح دارد که تداوم بهره‌گیری از نصوص معصومین (ع) و تقید به مبانی قطعی، موجب شد باب اجتهاد در فقه شیعه هرگز بسته نشود و تعامل آن با تحولات زمان حفظ گردد (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰).

در مقابل، فقه اهل سنت پس از رحلت پیامبر (ص) به سرعت با مسائل تازه‌ای روبه‌رو شد که نص صریحی در قرآن و سنت برای پاسخ به آن‌ها وجود نداشت. از یک سو، دوره خلافت اولیه با چالش‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی گسترده‌ای مواجه بود. از سوی دیگر، محدودیت‌های اولیه در نقل و تدوین گسترده احادیث - به‌ویژه در دهه‌های نخست هجری - سبب شد که بخش زیادی از سنت نبوی به صورت محدود و غیرهمه‌جانبه در دسترس باشد. در این شرایط، فقهای اهل سنت برای پاسخ به نیازهای جدید، به منابع جایگزین روی آوردند: اجماع صحابه، قول صحابی، قیاس، استحسان و مصالح مرسله (الشافعی، ۱۴۰۰ق، ص ۵۰۹-۵۱۸؛ ابن قیم الجوزیه، ۱۹۷۳م، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۱۲). این رویکرد در همان دهه‌های نخست پس از پیامبر ﷺ شکل رسمی یافت



ت) علوم و ابزار اجتهاد در مکتب امامیه و اهل سنت

در ساختار اجتهاد اهل سنت، گرچه قرآن و سنت پیامبر (ص) در رأس منابع معتبرند، اما در صورت فقدان نص یا اجمال آن، ابزارهای ظنی همچون قیاس، استحسان و مصالح مرسله جایگاه اصلی پیدا می‌کنند و گاه به حدّ وسط استدلال بدل می‌شوند. ابن قیم جوزیه در إعلام الموقعین با تصریح به مشروعیت این روش می‌گوید:

«إِنَّ الأحكام قد تستفاد من نصٍّ أو إجماع أو قیاس صحیح أو مصلحة معتبرة، فإذا فقد النصّ رجعنا إلى القیاس والاستصلاح، وهو الذی جرى علیه الصحابة والتابعون» (ابن قیم الجوزیه، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳). این رویکرد بیانگر آن است که در منظومه اجتهادی اهل سنت، در نبود نص، واسطه اصلی استدلال، همین ابزار ظنی است؛ ابزاری که خود به عنوان رکن تولید حکم شرعی عمل می‌کند.

در مقابل، اجتهاد امامیه بر این اصل استوار است که حدّ وسط استدلال هر حکم فقهی باید به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به نصّ وحیانی - قرآن یا سنت معصومین (ع) - متصل باشد. کاشف الغطاء تصریح می‌کند: «اجتهاد ما خارج از احکام کتاب و سنت نیست؛ غایت امر آن است که مجتهدین مبّرّز و قوی، احکام را از کتاب و سنت استخراج می‌کنند. این استخراج یا به

دلالت تصریحی است یا به فحوا، یا به دلالت مطابقی، ظنی، التزامی، ایما، اشاره، مفهوم، منطوق، اولویت، یا نص بر علت، و یا به ملازمه عقلیه انجام می‌گیرد» (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

بنابراین، علوم و ابزار اجتهاد در امامیه شامل تسلط بر زبان و ادبیات عرب، علم اصول فقه خاص شیعه، علوم حدیث (رجال، درایه)، آیات الاحکام، و مبانی کلامی عصمت و حجیت قول معصوم است؛ به گونه‌ای که حتی استدلال عقلی یا قیاسی، اگر به کار رود، به مثابه حلقه‌ای است که نهایتاً به نصّ وحیانی پیوند می‌خورد.

علوم و ابزار اجتهاد نزد اهل سنت نیز در کنار شناخت نصوص، آشنایی با اصول فقه اهل سنت، قواعد قیاس، مصالح مرسله، سد ذرایع، و استحسان را شامل می‌گردد؛ ابزارهایی که در فرآیند استنباط، خصوصاً در مواضع فقدان یا اجمال نص، می‌توانند به طور مستقل نقش آفرینی کنند.

ج) وظایف مجتهد در مکتب امامیه و اهل سنت

در نظام فقهی امامیه، مجتهد، پس از عصر حضور، وظیفه دارد احکام الهی را از کتاب، سنت نبوی و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام استخراج کند؛ استخراجی که همواره با حفظ پیوند با نصّ وحیانی انجام می‌گیرد. بدین معنا که هر استدلال



موارد غیبت یا اجمال نص، ابزارهایی چون قیاس، مصالح مرسله، استحسان و گاه سدّ ذرایع، به عنوان رکن اصلی استدلال وارد می‌شوند. در این مکتب، صحابه، خلفا و ائمه فقه، همگی مجتهدان بشری هستند که اجتهادشان حجت شرعی به شمار می‌رود، اما خالی از احتمال خطا نیست. نمونه روشن آن، اجتهادات خلیفه دوم، در ماجرای «متعّه حج» و «سهم مؤلفه قلوبهم» است که بر اساس مصلحت‌سنجی شخصی و نه ظاهر نصّ، عمل کرد؛ اجتهاداتی که به تعبیر ابن‌قیم جوزیه، جزو اختیارات مشروع خلفا بوده است (إعلام الموقعین، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۱۲).

بنابراین، وظایف مجتهد نزد اهل سنت شامل موارد زیر است:

۱. تفسیر و استنباط احکام از قرآن و سنت نبوی بر اساس اصول دلالت لفظی.
۲. رجوع به اجماع صحابه و فقیهان معتبر در صورت اجمال یا سکوت نص.
۳. به‌کارگیری قیاس برای کشف حکم در موارد مشابه.
۴. استفاده از استحسان و مصالح مرسله برای رفع نیازهای نوپدید.
۵. به‌کارگیری قواعد اصول فقه اهل سنت از قبیل سدّ ذرایع و عرف معتبر.

فقهی - حتی اگر از عقل یا قیاس استفاده کند - باید به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به نصّ قرآن یا سنت معصوم متصل باشد. سخنان و افعال امام معصوم (ع) همانند سنت پیامبر (ص) منبع قطعی تشریع است و چون علم امام از جانب خداوند و از طریق پیامبر (ص) افاضه شده، استنباط او نه محصول ظنّ و قیاس، بلکه بیان مستقیم شریعت است. چنان‌که محقق کرکی تصریح کرده است: «الإمام لا یجتهد؛ لأنه متلقی العلم من رسول الله (ص)» (جامع المقاصد، ج ۸، ص ۱۸۹).

بر اساس این مبنا، وظایف مجتهد شیعه در عصر غیبت عبارت است از: تسلط بر قرآن و آیات الاحکام و تفسیر معتبر آن.

شناخت دقیق سنت پیامبر ﷺ و روایات امامان علیّه با بهره‌گیری از علم رجال و درایه. به‌کارگیری قواعد اصول فقه شیعه برای فهم دلالات نصوص (مانند دلالت مطابقت، التزام، فحوا، ایما، مفهوم و غیره). استفاده از عقل قطعی به شرط اتصال به نص شرعی.

رعایت اصول عملی شرعی (برائت، احتیاط، تخییر، استصحاب) در موارد فقدان نص یا اجمال.

در مقابل، در نظام فقهی اهل سنت، مجتهد وظیفه دارد احکام را از کتاب، سنت، اجماع و قیاس به دست آورد. هرچند قرآن و سنت منابع نخستین‌اند، اما در



نتیجه مقایسه

- در امامیه، وظیفه مجتهد کشف حکم از منابع معصومانه و یقینی است و ابزار عقل و اصول، همگی در خدمت اتصال به نص قرار دارند.
- در اهل سنت، وظیفه مجتهد افزون بر کار با نصوص، توسل به منابع ظنی و اجتهاد رأیی در غیاب نص را نیز در بر می گیرد و اجتهاد صحابه و فقها بخشی از مرجعیت فقهی رسمی محسوب می شود.

ح) اختلاف شیعه و اهل سنت در جایگاه استصحاب و برائت

یکی از تفاوت های اساسی در اصول فقه میان امامیه و مذاهب اهل سنت، جایگاه قواعدی چون استصحاب و برائت در منظومه منابع اجتهادی است.

عالمان امامیه این دو قاعده را از زمره ادله اجتهادی نمی دانند، بلکه در دسته ادله فقهاتی یا «اصول عملیه» قرار می دهند که تنها در موارد شک و نبود اماره معتبر، برای تعیین تکلیف عملی مکلف به کار گرفته می شوند. علت این امر تفکیک دقیق میان امارات (ادله دارای کشف نوعی از حکم واقعی) و اصول عملی (فاقد این کاشفیت، صرفاً رافع تحجیر عملی) در نظریه اصولی امامیه است.

در مقابل، بسیاری از فقیهان اهل سنت

مانند جوینی و غزالی، قواعدی چون استصحاب و برائت را در شمار منابع اجتهاد ذکر کرده اند؛ زیرا آن ها را حاوی دلالت بر حکم شرعی (ولو در غیاب نص یا اجماع) می دانند و میان این قواعد و سایر منابع ظنی مانند قیاس، مرز اصطلاحی حاذی قرار نمی دهند.

محمدابراهیم جتّاتی در بیان موضع امامیه می نویسد:

«سبب اختلاف بین آنان در این است که امامیه بین ادله اجتهادی و ادله فقهاتی (که در موارد شك بکار گرفته می شوند) و یا به عبارت دیگر بین امارات و اصول، مرز و حدی قائلند، ولی بقیه مذاهب بین آن ها حد و مرزی قائل نمی باشند... بدین جهت عالمان شیعه آن ها را در ردیف ادله اجتهادی قرار نداده اند، ولی غیر امامیه آن ها را از ادله اجتهادی دانسته اند» (جتّاتی، بی تا، ص ۴۲۳).

لذا غزالی در المستصفی، پس از ذکر قرآن، سنت و اجماع، استصحاب را تحت عنوان «الأصل الرابع» آورده و می نویسد: «الأصل الرابع الاستصحاب»، (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

این تصریح، جایگاه استصحاب را در منابع اجتهادی اهل سنت نشان می دهد و بیانگر آن است که آنان آن را به عنوان یکی از ابزارهای معتبر در قیاس و استدلال فقهی می پذیرند.



خ: اختلاف شیعه و اهل سنت در استفاده از مقاصد الشریعة به عنوان منبع استنباط

یکی از تفاوت‌های بنیادین و ساختاری میان اجتهاد شیعه و اجتهاد اهل سنت، جایگاه «مقاصد الشریعة» در فرآیند استنباط احکام است. مفهوم «مقاصد الشریعة» در میان اهل سنت، به‌ویژه نزد عالمان متأخر، به‌عنوان یکی از پایه‌های اصلی تولید حکم شرعی جایگاه یافته است، در حالی که در فقه امامیه، این مفهوم به‌هیچ‌وجه به‌عنوان یک منبع مستقل تشریع پذیرفته نشده و تنها از طریق نصوص معصومین (علیهم‌السلام) قابل شناسایی تلقی می‌شود.

در مکتب اهل سنت، به‌ویژه میان اندیشمندان متأخر همچون شاطبی و محمد الطاهر بن عاشور، «مقاصد الشریعة» نه تنها راهنمای مفسران و مجتهدان در توضیح حکمت احکام، بلکه منبعی برتر و حاکم بر تمامی ادله شرعی محسوب می‌شود. بر اساس این نگرش، اصول کلی و اهداف کلان شریعت مانند حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال، نقش «محکمت» را بازی می‌کنند و حتی سایر ادله مانند قرآن، سنت، اجماع و اقوال صحابه به منزله «متشابهات» در پرتو این مقاصد تفسیر می‌شوند. در این دیدگاه، هر جا که تعلیل‌های جزئی یک نص با کلیت و معیار عمومی یکی از این مقاصد ناسازگار باشد، مقصد کلی بر نص جزئی مقدم می‌گردد.

شاطبی در موافقات تصریح می‌کند که فهم و اجرای احکام بدون درک مقاصد، ناقص خواهد بود و گاه همین مقاصد می‌تواند بر ظاهر نص صریح تقدم پیدا کند (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۵).

ابن عاشور، که در میان معاصران از مهم‌ترین نظریه‌پردازان در این حوزه است، در اثر خود مقاصد الشریعة الإسلامية، مقاصد را «معانی و حکمت‌هایی» می‌داند که شارع در عموم یا اکثر احکام در نظر گرفته و مقید به بخش خاصی از شریعت نیست. او می‌گوید: «إِنَّ الْمَقَاصِدَ هِيَ الْمَعَانِي وَالْحُكْمُ الْمَلْحُوظَةُ لِلشَّارِعِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيعِ أَوْ مَعْظَمِهَا، بَحِثْ لَا تَخْتَصْ مِلَاحَظَتَهَا بِالْكَوْنِ فِي نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ» (ابن عاشور، ۱۴۲۳، جلد ۳ ص ۱۶۵ ص ۵). از نگاه او، درک درست این مقاصد می‌تواند اسلام را جهانی، و بی‌توجهی به آن، دایره نفوذ شریعت را محدود کند.

در برابر این رویکرد، فقه امامیه مقاصد الشریعة را به معنایی که اهل سنت به کار می‌برند، به هیچ وجه منبع مستقلاً برای استنباط نمی‌پذیرد. کشف غرض شارع در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) تنها از طریق نصوص قطعی صادر از معصومین (علیهم‌السلام) ممکن است و نیازی به برساختن منبع جدیدی تحت عنوان «مقاصد» وجود ندارد. آیت‌الله سبحانی، بیان می‌دارد: «اخیراً در میان اهل سنت فصلی به نام مقاصد الشریعة باز شده است و پایه‌گذار آن ابن عاشور است... ما نیز می‌گوییم که



مستقل و گاه حاکم بر نصوص جزئی می‌دانند و در بسیاری از موارد، استنباط خود را حتی در حضور نص، بر محور این مقاصد سامان می‌دهند؛ اما فقه امامیه هرگز مقاصد را رأس هرم ادله قرار نمی‌دهد و تنها در محدوده‌ای که از نصوص معصومین علیهم‌السلام به طور یقینی به دست آید، آن را معتبر می‌شمارد.

نتیجه‌گیری کلی:

تفاوت‌های ساختاری اجتهاد در دو مکتب امامیه و اهل سنت، فراتر از یک اختلاف روش شناختی ساده، ریشه در مبانی معرفتی، کلامی و تاریخی هر یک دارد.

در امامیه، اصل حجیت قول معصوم و پیوستگی همه استدلال‌ها به نص و حیانی، یک چارچوب بسته ولی عمیق ایجاد کرده که در آن عقل و اصول فقه، صرفاً نقش کاشف و خادم نص را دارند.

در اهل سنت، پذیرش نقش مستقل ابزارهای ظنی مانند قیاس و مصالح مرسله، امکان انعطاف بیشتر در فقدان نص را فراهم ساخته، اما هم‌زمان به فاصله‌گرفتن از پیوند قطعی با وحی نیز مجال می‌دهد.

این تمایز بنیادین، نه به دلیل صرفاً تعارض در ترتیب یا لفظ منابع، بلکه برخاسته از درک متفاوت دو مکتب از جایگاه وحی، عصمت، و نقش انسان در استنباط شریعت است.

نتیجه آن است که هر مکتب، در مواجهه با مسائل نوپدید فقهی، سیاسی، اجتماعی

حق با ایشان است که شناخت مقاصد مهم است، ولی آنان راه را گم کرده‌اند و اگر ما مسیر اهل بیت را بپیماییم نیازی به این‌گونه کارها نداریم؛ زیرا جمیع روایات اهل سنت در فقه حدود پانصد روایت است و این پانصد روایت نیز همه مسند نیست بلکه در آن‌ها مرسل هم وجود دارد. واضح است که با این مقدار روایت نمی‌توان فقهی را تا روز قیامت به وجود آورد که بشر را کاملاً بی‌نیاز کند. ولی اگر به سراغ اهل بیت برویم متوجه می‌شویم که حدود پنجاه هزار روایت در فقه وجود دارد که، البته بخشی از آن‌ها تکرار است، ولی ما را تا حد زیادی از مراجعه به مقاصد الشریعة به معنای ظنی که اهل سنت به کار می‌برند بی‌نیاز می‌سازد. بسیاری از این مقاصد در برداشت اهل سنت جنبه گمانی و غیرقطعی دارد» (سبحانی، ۱۳۹۶/۸/۲). همچنین فاضل تصریح می‌کند که: «در فقه شیعه حتی یک مورد از نظریات اهل سنت در خصوص حاکم بودن مقاصد شارع بر همه ادله وجود ندارد. طبق تعریف اهل سنت از مقاصد الشریعة، چنین مقاصدی به هیچ وجه در فقه شیعه یافت نمی‌شود. اهل سنت مخصوصاً در دوران معاصر این مقاصد را به منزله بالاترین معیار تفسیر و تشریع معرفی کرده‌اند، اما در مکتب اهل بیت اساساً این جایگاه برای مقاصد در نظر گرفته نشده است» (فاضل، ۱۳۹۳/۱۲/۴).

بنابراین، تفاوت اصلی در این است که اهل سنت (به ویژه متأخران) مقاصد را منبعی



و فکری، رویکردی متناسب با همان
زیرساخت معرفتی خود برمی‌گزیند؛ رویکردی
که در شیعه، مقید به اتصال بی‌واسطه یا
باواسطه به معصوم و نص و حیانی است، و
در اهل سنت، بر امکان تشریع اجتهادی در
غیاب نص از راه قیاس و استصلاح تکیه
دارد.



منابع:

ق). البرهان فی أصول الفقه (عبد العظیم الدیب، محقق). قطر: وزارة الأوقاف، چاپ اول.

۱۰. حائری، سید محمد مجاهد طباطبایی (۱۲۹۶ ق). القواعد و الفوائد و الاجتهاد و التقليد (مفاتیح الأصول). قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۱۱. حکیم، سید محمد تقی طباطبایی (۱۴۱۸ ق). القرعة و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامة). قم: مجمع جهانی اهل بیت عليهم السلام، چاپ دوم.
۱۲. دبوسی، أبوزید عبید الله بن عمر (۱۴۰۱ ق). تأسيس النظر (محمد فتحی الدرینی، محقق). بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۱۳. صابریان، علیرضا (۱۳۸۷). «گزاره کلامی تأثیرگذار در اجتهاد». انسان پژوهی دینی، دوره ۵، شماره ۱۷، صص [شماره صفحات مقاله].
۱۴. صدر، رضا (۱۴۲۰ ق). الاجتهاد و التقليد. قم: [بی نا]، چاپ دوم.

۱. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۲. امام خمینی، روح الله (۱۴۲۶ ق). الاجتهاد و التقليد. تهران: [بی نا]، چاپ اول.
۳. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۵ ق). مقاصد الشريعة الإسلامية. قطر: وزارة الاوقاف، چاپ اول.
۴. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن (۱۴۰۶ ق). أدب الفتوى و المفتی و المستفتی. بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۵. ابن قیم الجوزیه، محمد بن أبی بکر (۱۹۷۳ م). إعلام الموقعین عن رب العالمین (بشیر عواد معروف، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۶. تبریزی، جعفر سبحانی (۱۴۲۴ ق). أدوار الفقه الإمامی. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۷. تبریزی، جعفر سبحانی (۱۴۲۳ ق). الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۸. تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۱ ق). توضیح الرشاد فی تاریخ حصر الاجتهاد. قم: چاپخانه خیام، چاپ اول.
۹. جوینی، عبد الملك بن عبد الله (۱۴۰۰ ق).



A Critique of «The Divisions of Wad' (linguistic convention) in the Principles of Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh) " with an Analysis of its Foundational Principles

Abdolhossein Toodeh Fallah¹

Abstract

A significant portion of contemporary principles of Islamic jurisprudence (uṣūl al-fiqh) is devoted to discussions on linguistic expressions. Within this framework, legal theorists (uṣūlīs) have defined “wad’” (linguistic convention) and categorized it into four types: “general wad’ —general meaning,” “general wad’ —specific meaning,” “specific wad’ —specific meaning,” and “specific wad’ —general meaning.” In another classification, they have restricted it to two types: “generic wad’ “ (wad’ naw’ī) and “individual wad’” (wad’ shakhṣī). The present study demonstrates that “wad’” is, in reality, nothing but a “notional unity between a word and its meaning” and fundamentally admits no divisions or classifications. Accordingly, both aforementioned categorizations lack basis in reality, are fundamentally erroneous, and stem from flawed intellectual foundations that later legal theorists have adopted across most discussions on linguistic expressions. No trace of such classifications can be found in linguistic sciences—such as morphology (ṣarf), syntax (naḥw), semantics (ma’ānī), rhetoric (bayān), and logic (manṭiq)—nor in the principles of jurisprudence as developed by classical scholars. Influential works such as *Al-Dharī‘ah ilā Uṣūl al-Sharī‘ah* by Sayyid Murtaḍā ‘Alam al-Hudā and *Al-Uddah fī Uṣūl al-Fiqh* by Shaykh Ṭūsī are also devoid of these classifications.

Keywords

Principles of Islamic Jurisprudence (‘Ilm Uṣūl al-Fiqh), Wad’ (linguistic convention), Classifications of Wad’, Word, Concept, Meaning, Signification.

1. Lecturer of Advanced Levels in the Marvi Seminary.



نقد «تقسیمات وضع در اصول فقه» با تحلیل مبانی آن

عبدالحسین توده فلاح^۱

چکیده

بخش قابل توجهی از اصول فقه رایج امروز، به مباحث الفاظ اختصاص دارد. در همین چارچوب، اصولیون به تعریف «وضع» پرداخته و آن را - در یک تقسیم - به چهار قسم «وضع عام - موضوع له عام»، «وضع عام - موضوع له خاص»، «وضع خاص - موضوع له خاص» و «وضع خاص - موضوع له عام» تقسیم کرده‌اند. همچنین در تقسیم دیگری، آن را به دو نوع «وضع نوعی» و «وضع شخصی» منحصر دانسته‌اند.

پژوهش حاضر اثبات می‌کند که «وضع» حقیقتی جز «اتحاد اعتباری لفظ با مفهوم» ندارد و اصولاً دارای هیچ‌گونه تقسیم و اقسامی نیست. بر این اساس، هر دو تقسیم یادشده فاقد واقعیت بوده، از اساس نادرست‌اند و ریشه در مبانی فکری ناصوابی دارند که اصولیون متأخر در عموم مباحث الفاظ پذیرفته‌اند. نشانه‌ای از چنین تقسیماتی نه در علوم ادبی - همچون صرف، نحو، معانی، بیان و منطق - دیده می‌شود و نه در دانش اصول فقه تدوین یافته توسط قدما. آثار برجسته‌ای چون «الذریعة إلى اصول الشریعة» تألیف سید مرتضی علم‌الهدی و «العدة فی اصول الفقه» اثر شیخ طوسی نیز عاری از این تقسیمات هستند.

کلیدواژه:

علم اصول فقه - وضع - تقسیمات وضع - لفظ - مفهوم - معنا - دلالت

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه مروی.



مقدمه

هر یک از این اقسام و در یک بحث اثباتی، تحقق خارجی آن‌ها را بررسی می‌کنند.

در تقسیم دوم، وضع به دو گونه «وضع شخصی» و «وضع نوعی» تقسیم می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق، صص ۱۰ و ۱۸؛ آیت‌الله صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۱، صص ۸۷ و ۹۴؛ امام خمینی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۱۵؛ غروی نائینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱).

سه نقد اساسی بر مباحث الفاظ در اصول فقه رایج - به‌طور عام - و بر تقسیمات «وضع» - به‌طور خاص - وارد است:

بسیاری از این مباحث، ارتباطی با تدوین قواعد استنباط احکام شرعی ندارند و خارج از چارچوب و رسالت دانش اصول فقه قرار می‌گیرند؛ هرچند ممکن است فی‌نفسه ارزشمند باشند.

بخش بزرگی از مباحث الفاظ ناشی از خلط مباحث عقلایی حاکم بر قانون‌گذاری و اجرا - مانند «اوامر» و «نواهی» - و ضوابط عقلایی حاکم بر تخاطب - همچون «اطلاق و تقیید» و «عناوین موضوعه» - با مسائل لفظی و دلالتی است.

برخی از مسائل لفظی بر اساس مبانی فکری نادرست شکل گرفته‌اند و از ریشه باطل‌اند.

این مقاله بر نقد سوم متمرکز است و در پی آن است که نشان دهد دو تقسیم ادعایی اصولیون درباره «وضع»، اساساً در زبان و ارتباط لفظ با معنا جایگاهی ندارد.

پیش از ورود به نقد این تقسیم‌ها، ضروری

اصول فقه کنونی، که در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها رسمیت یافته، بخش قابل توجهی از مباحث خود را به تحقیق و بررسی پیرامون احکام الفاظ اختصاص داده است؛ به‌گونه‌ای که در یک تقسیم کلان، این دانش به دو بخش «الفاظ» و «حجج» تقسیم می‌شود (حیدری، اصول استنباط).

اصولیون در پی پژوهش‌های گسترده درباره معانی الفاظ، انواع دلالت و ضوابط حاکم بر گفت‌وگو، به مباحث بنیادین زبان‌شناختی همچون چگونگی شکل‌گیری زبان و حقیقت ارتباط الفاظ با مفاهیم - یا همان «وضع» - پرداخته و آن را به اقسام گوناگون تقسیم می‌کنند. ایشان «وضع» را از دو جنبه در نظر می‌گیرند که در عرض یکدیگر قرار دارند و هیچ‌یک بر دیگری تقدم یا تبعیت ندارد:

۱. به اعتبار معنای ملحوظ هنگام وضع لفظ

۲. به اعتبار لفظ ملحوظ هنگام وضع لفظ

در تقسیم نخست، وضع را به چهار نوع تقسیم می‌کنند:

۱. وضع عام - موضوع‌له عام
 ۲. وضع خاص - موضوع‌له خاص
 ۳. وضع عام - موضوع‌له خاص
 ۴. وضع خاص - موضوع‌له عام
- سپس، در یک بحث ثبوتی، امکان وقوع



است حقیقت «وضع» و ماهیت پیوند وضعی میان الفاظ و مفاهیم مورد بررسی قرار گیرد.

پیشینه

یافته‌های نگارنده، حاصل پژوهش‌های پیوسته در طول سالیان متمادی، نشان می‌دهد که تمام اصولیان دو تقسیم مورد بحث را پذیرفته و مباحث الفاظ خود را بر بنیاد آن بنا نهاده‌اند. تاکنون هیچ نقدی بر این تقسیمات مشاهده نشده است، چه رسد به آن‌که کسی در پی ابطال کامل آن‌ها برآید. شاید بتوان گفت دیدگاه‌های بی‌نظیر علامه طباطبایی درباره حقیقت و چگونگی تگون زبان، بیش از هر نظر دیگری، با رویکرد این نوشتار هم‌خوانی دارد.

مفهوم شناسی

وضع چیست؟

هرگاه بخواهیم دیگران را مخاطب قرار داده و از امری خبر دهیم یا عواطف، احساسات و خواست‌های درونی خود - مانند تعجب، دستور، درخواست یا پرسش - را ابراز کنیم، بی‌درنگ از واژه‌ها و عبارت‌هایی استفاده می‌کنیم که با آن معانی مناسب دارند. مخاطبانی که به زبان مورد استفاده ما آگاهند نیز، با شنیدن یا خواندن این کلمات و عبارات، مقصود ما را درمی‌یابند؛ همان‌گونه که اکنون با مطالعه این نوشتار، معانی مورد نظر نویسنده را درک می‌کنید.

آنچه این فرایند «تفهیم و تفاهم» را ممکن می‌سازد، پیوند محکمی است که در ذهن ما میان الفاظ و مفاهیم برقرار است؛ پیوندی که سبب می‌شود الفاظ در معانی خویش محو گردند، به‌گونه‌ای که هنگام گفتن یا شنیدن، کمتر متوجه خود الفاظ می‌شویم و گویی معانی، بی‌واسطه منتقل می‌شوند.

به این پیوند ویژه که میان هر لفظ و مفهوم آن برقرار است و امکان انتقال معانی در گفت‌وگو را فراهم می‌آورد، اصطلاحاً «وضع» گفته می‌شود. انتخاب این واژه از آن روست که این ارتباط، نه ذاتی و حقیقی، بلکه اعتباری و قراردادی است.

هر کلمه، یا هر هیئت مفرد و ترکیبی، یک «لفظ موضوع» است و مفهومی که آن لفظ بر آن دلالت دارد، «موضوع‌له» آن به شمار می‌آید. «وضع» در هر زبان، شالوده اصلی شکل‌گیری آن زبان است و در کنار مبانی عقلایی حاکم بر تخطاب - همچون اصالة الحقیقه، اطلاق، انصراف و قدر متیقن در مقام تخطاب - امکان برقراری گفت‌وگو را فراهم می‌کند.

سبب وضع

هرگاه فرد یا گروهی صاحب اعتبار، برای پدیده‌ای که اختراع یا کشف کرده، نظریه‌ای که ابداع کرده، سازمان یا حزبی که بنیان نهاده، یا هر امر دیگری که در نگاه مردم به او اختصاص دارد، نامی ویژه انتخاب و به دیگران اعلام کند، آن پدیده در نظر همگان با همان نام (اسم خاص یا علم) شناخته



او به مقصود ما پی می‌برد. بدین سان، پیوند وضعی الفاظ با مفاهیم، امکان به‌کارگیری الفاظ برای دلالت بر معانی را نزد اهل زبان فراهم می‌سازد.^۱

حقیقت وضع

چرا شنیدن الفاظ و سخن‌گوینده سبب می‌شود مفاهیم آن‌ها در ذهن شنونده حاضر شود و او به معانی مورد نظر گوینده پی ببرد؟ الفاظی که از گوینده صادر می‌شود، همچون صدای وزش باد، افتادن درخت، ریزش آب، یا آه و ناله بیمار، از سنخ پدیده‌های طبیعی‌اند که با حس شنوایی درک می‌شوند. از هر صدای شنیده شده، تصویری ذهنی پدید می‌آید که با مقایسه آن با تجربه‌های پیشین، نوع صدا تشخیص داده می‌شود.

اما پرسش این است که الفاظ صادر شده از گوینده چه ویژگی‌ای دارند که افزون بر ادراک حسی، دلالت بر معانی مورد نظر او نیز می‌کنند؟

چه پیوندی میان این صداها (الفاظ) و مفاهیم و معانی‌شان برقرار است که سبب این دلالت و امکان تفهیم و تفاهم می‌گردد؟ ماهیت این ارتباط چیست که شنونده را به حقایق خارجی یا حالات و کنش‌های درونی گوینده رهنمون می‌سازد؟

آیا این ارتباط تنها هنگام کاربرد الفاظ در سخن جدی وجود دارد یا در گفت‌وگوهای

خواهد شد. چنین فرآیندی را «وضع تعیینی» می‌نامند.

فراتر از اسماء خاص که از طریق وضع تعیینی وارد زبان می‌شوند، دیگر واژه‌ها، کلمات و ترکیب‌ها در جریان شکل‌گیری زبان، به تدریج و در اثر تکرار و استمرار در کاربرد، به مفاهیم موضوع‌له خود پیوند یافته و جایگاه وضعی خویش را در آن زبان پیدا می‌کنند. این نوع ارتباط وضعی، که براساس نیاز طبیعی انسان به تفاهم با هم‌نوعان و بر پایه توان فطری بیان مقاصد از طریق سخن گفتن پدید می‌آید، «وضع تعینی» نام دارد (غروی نائینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹).

بدیهی است که وضع تعیینی نام‌ها و اسامی، نقش چندانی در شکل‌گیری زبان در مقایسه با زبان‌های دیگر ندارد؛ ازاین‌رو، در این مقاله تمرکز اصلی بر «وضع تعینی» خواهد بود.

استعمال و دلالت

در نتیجه «وضع»، هرگاه بخواهیم معانی مورد نظر خود را از طریق سخن گفتن یا نوشتن به دیگران منتقل کنیم، واژه‌ها و عبارت‌هایی که برای آن مفاهیم وضع شده‌اند، ابتدا در ذهن ما حاضر می‌شوند و سپس بر زبان یا قلم جاری می‌شوند. در مقابل، با شنیدن یا دیدن این کلمات و عبارات، صورت ذهنی آن‌ها - همراه با مفاهیمی که با آن‌ها پیوند یافته‌اند - در ذهن مخاطب نقش می‌بندد و

۱. آنچه با تک تک الفاظ، کلمات و هیئتهای ترکیبی ارتباط وضعی دارد مفهوم آن است ولی به هنگام گفتگو، کلام کامل و جمله‌ها بر معانی مقصود گوینده دلالت می‌کنند، نه بر مفاهیم آن. تفاوت میان مفهوم و معنا مطلب باریک و مهمی است که نیازمند یک مقاله مستقل می‌باشد ولی آن اندازه که در خور این مقاله است توضیح خواهیم داد.



شوخی طبعانه نیز برقرار است؟

آیا این پیوند صرفاً در زمان گفتن شکل می‌گیرد یا پیش از به‌کار بردن الفاظ نیز موجود است؟

وقتی شخصی به زبانی بیگانه تسلط می‌یابد، چه دانش تازه‌ای کسب می‌کند؟ آیا این همان دانشی است که در هنگام شنیدن سخن یا خواندن متن به دست می‌آید؟ اگر پاسخ منفی است، تفاوت این دو در چیست؟

هنگامی که پدر نامی بر فرزندش می‌نهد یا مردم واژه‌ای تازه را در معنایی خاص به کار می‌برند، چه رخ می‌دهد که آن فرزند با آن نام و آن معنا با آن واژه شناخته می‌شود؟

آیا در ماهیت صوت و لفظ از یک سو و آن فرزند یا آن معنا از سوی دیگر، تغییر یا حالت تازه‌ای پدید می‌آید که این پیوند را ایجاد می‌کند؟

این ارتباط در کجا تحقق دارد؟ و در یک عبارت، حقیقت «وضع» چیست؟

لفظ-مفهوم-معنا

برای پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته، لازم است بار دیگر به حقیقت لفظ، مفهوم و معنا با دقت بنگریم.

۱. حقیقت لفظ

لفظ، همان آواها و صداهایی است که از حرکت هوا و برخورد دم با مقاطع گوناگون دهان - چون کام، دندان‌ها، زبان و لب‌ها - پدید می‌آید. الفاظ در مقوله کم کیفیت می‌گنجند و وجودی خارجی و عرضی دارند.

۲. حقیقت مفهوم

مفهوم، صورت ذهنی‌ای است که از موجودات و حوادث خارجی انتزاع می‌شود و وجودی ذهنی و علمی دارد.

۳. حقیقت معنا

معنا، همان موجودات و رویدادهای خارجی - اعم از حوادث بیرونی یا حالات و کنش‌های درونی و نفسانی - است که کارکرد و تحقق نفس‌الامری دارند؛ مفاهیم، از آن‌ها برگرفته شده و بر آن‌ها صدق می‌کنند.

هنگام سخن گفتن، گوینده می‌کوشد با استفاده از یک زبان (ارتباط برقرارشده میان الفاظ و مفاهیم)، شنونده را نسبت به معانی و حقایق مورد نظر خود آگاه سازد. انسان ابتدا حقایق و معانی‌ای مانند درد، شادی یا سیال بودن مایعات را ادراک می‌کند، سپس دستگاه صورت‌ساز او مفاهیم این حقایق را انتزاع کرده و در ذهن نگاه می‌دارد.

اگر انسان در تنهایی می‌زیست، جز با معانی در ادراکات وجدانی و مفاهیم آن‌ها در فرآیند اندیشه سروکار نداشت. اما چون وجودی اجتماعی است و مسیر کمالش در بستر اجتماع پیش می‌رود، نیازمند ارتباط با هم‌نوعان خویش شده است. همین نیاز غریزی، او را واداشته تا اندیشه‌ها و نیازهای خود را بیان کند. از این رو با استعداد فطری و خدادادی «تکلم»، معانی را در قالب الفاظ ریخته و برای تفاهم و گفت‌وگو زبان را پدید آورده است.

اکنون باید پرسید: این سه، یعنی الفاظ،



(تعیین، تخصیص، جعل یا تعهد) تفسیر کرده و آن را سبب ارتباط دانسته‌اند، و چه آنان که خود رابطه را «وضع» پنداشته و جعل یا تخصیص را علت آن شمرده‌اند. مسلّم است که میان لفظ و مفهوم آن، ارتباطی برقرار است که زبان را شکل می‌دهد و امکان تفاهم را فراهم می‌سازد و مسلّم است که این ارتباط به واسطه نوعی جعل و تخصیص پدید آمده است؛ زیرا پیوندی ذاتی بین الفاظ و مفاهیم وجود ندارد. آنچه نیازمند پژوهش است، چگونگی این تخصیص و حقیقت ارتباط وضعی میان لفظ و مفهوم است.

تا جایی که نگارنده آگاه است، در میان اصولیون تنها محقق اصفهانی و علامه طباطبایی به بررسی حقیقت ارتباط وضعی میان الفاظ و مفاهیم پرداخته‌اند.

نظر علامه محقق اصفهانی:

به باور ایشان، وضع تنها در «وضع تعینی» تحقق دارد و حقیقت آن چیزی جز اعتبار واضع نیست. به این معنا که واضع اعتبار می‌کند صورت مفهومی لفظ «آب» مثلاً، از آن مفهوم و طبیعت مایع حیات بخش آب باشد. درست همان‌گونه که مالک اعتبار می‌کند خانه متعلق به مشتری است. گرچه در واقع میان خانه و مشتری، یا میان صورت لفظ «آب» و طبیعت آن در خارج، هیچ رابطه حقیقی وجود ندارد، اما «اعتبار» - که فعل واضع یا فروشنده است - در خارج واقعیت دارد.

این معنای اعتباری، یعنی ارتباط وضعی

مفاهیم و معانی که موجوداتی از سه سنخ متفاوت‌اند، چگونه ارتباطی با یکدیگر پیدا کرده‌اند که انسان را قادر می‌سازد به وسیله الفاظ، معانی و حقایق مقصود خود را به دیگران منتقل کند؟

ارتباط مفهوم با معانی و حقایق خارجی روشن است؛ مفاهیم، بازتاب واقعیت خارجی در نفس انسان‌اند و بر آن‌ها تطابق دارند. اما الفاظ که ساخته انسان و در اصل همان اصواتی‌اند که مشابه آن‌ها در طبیعت یافت می‌شود، چگونه با مفاهیم و معانی پیوند خورده‌اند تا «زبان» پدید آید و «دلاله» ممکن شود؟ یعنی چگونه علم به الفاظ، به علم به معانی گوینده می‌انجامد؟

بیشتر اصولیان متأخر، برداشت نادرستی از حقیقت ارتباط وضعی داشته‌اند و همین امر موجب ارائه دیدگاه‌های نادرست درباره مسائل وابسته به آن و پابندی به تقسیمات مشهور وضع شده است. برخی وضع را «جعل و تعیین» دانسته‌اند (الموسوی الخمینی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۱۴-۱۵)؛ برخی آن را نوعی «اضافه و اختصاص» تعریف کرده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹؛ العراقي، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۲۵)؛ و گروهی مانند ملاعلی نهایندی و آیت الله خویی آن را «نوعی تعهد میان اهل زبان» شمرده‌اند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۵).

با اندک تأمل روشن می‌شود که هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها به حقیقت «وضع» نپرداخته‌اند؛ چه آنان که وضع را به فعل واضع



زیرا این ارتباط، یک اتحاد اعتباری است که نتیجه اعتبار عقلاء و جزئی از معلومات اعتباری ایشان به شمار می‌آید.

عدم اختصاص به وضع تعینی این پیوند اعتباری میان لفظ و مفهوم، منحصر به وضع تعینی نیست و می‌تواند در دیگر اقسام وضع نیز تحقق یابد.

نظر علامه طباطبائی^۱

علامه طباطبائی^۱، بر پایه نظریه «اعتباریات» که شاهکاری فلسفی است و در «رسالة الاعتباریات» و مقاله ششم «اصول فلسفه و رئالیسم» بیان شده، حقیقت «وضع» و ارتباط وضعی میان الفاظ و مفاهیم را اتحاد اعتباری در قلمرو معلومات اعتباری جمعی می‌داند (علامه طباطبائی، ۱۳۵۶، ص ۱۲۶-۱۲۸؛ حاشیه الکفایه، ص ۱۶-۱۹ و ۳۳-۳۴؛ الرسائل التوحیدیه، ص ۱۴۱-۱۴۴).

به باور وی، انسان در مراحل نخستین، خود معانی را به مخاطب منتقل می‌کرد و سپس به حکم ضرورت عقل عملی، الفاظ را جانشین معانی ساخت. بدین‌گونه که در ظرف وهم، حدود و اوصاف معانی را به الفاظ نسبت داد و در نتیجه، در مجموعه معلومات اعتباری جمعی، «لفظ» به‌طور بالعرض همان وجود معنا و مفهوم آن شد و انسان به «وضع» و دلالت لفظی دست یافت. مطالعه زندگی موجودات ذی‌شعور اجتماعی نیز گواه همین روند است:

لفظ «آب» با مایع حیات‌بخش (در همان مرتبه مفهوم و طبیعتش)، از آن حیث که متعلق اعتبار است، موجودیت می‌یابد. بدین ترتیب، هرچند در حقیقت هیچ پیوند خارجی میان لفظ «آب» و طبیعت آن نیست، چون موضوع اعتبار قرار گرفته، وجودی به آن نسبت داده می‌شود. نتیجه آنکه، در ذهن اهل زبان، میان «طبیعی لفظ آب» و «طبیعی مایع سیال» گونه‌ای ملازمه شکل می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که ذهنشان به انتقال از لفظ به معنا انس می‌گیرد.

اما در وضع تعینی، دیگر وضع و اعتباری در کار نیست؛ بلکه کثرت استعمال، همان نتیجه وضع را پدید آورده و ذهن مردم به تدریج به انتقال از لفظ به معنا خو گرفته است. (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۹)

نقد و بررسی نظر محقق اصفهانی:

دیدگاه محقق اصفهانی، در مقایسه با آراء پیشین، فاصله‌ای از عرش تا فرش دارد و ما را تا آستانه کشف حقیقت امر پیش می‌برد. ^۱ با این همه، با مراجعه به تحقیقات علامه طباطبائی - اعلی الله مقامه - که در ادامه خواهد آمد، آشکار می‌شود که نظریه محقق اصفهانی دچار دو ضعف اساسی است:

ناکافی بودن انس ذهنی

«انس ذهنی» به‌تنهایی نمی‌تواند حقیقت ارتباط وضعی لفظ با مفهوم را توضیح دهد؛

۱- محقق اصفهانی صاحب کتاب نهاية الدراية مباحث اصولی را بسیار موشکافانه و از جنبه‌هایی مورد بررسی قرار می‌دهد که عموماً مورد غفلت دیگران است. وی با اندیشه نافذ خود نظرات بدیعی ارائه می‌کند که بسیار کارگشا هستند.



و تحت تصرف قوهٔ وهم، به اشکال مناسب طبع انسانی درآمدند. هر گاه انسان از یک معنای موجود، معنای جدیدی مشتق کرد از نام آن نیز نام این معنای جدید را مشتق نموده است. این گسترش همراه با سرایت قواعد به مشابهات، پایهٔ پدید آمدن زبان کامل را گذاشت. بنابراین، محال است لفظی در زبان پدید آید که نیازی عملی به آن وجود نداشته یا در گفتار به کار نرفته باشد (علامه طباطبایی، ص ۱۶-۱۸).

در هر زبان، از هر لفظ، معنای خاص آن فهمیده می‌شود و این استمرار بی‌خطا نشان می‌دهد که لفظ با معنای خود نسبتی ثابت دارد. ولی چون این نسبت در زبان‌های بیگانه ناشناخته است، پس نسبتی حقیقی و خارجی نیست، بلکه نسبتی اعتباری است. این نسبت ثابت، که موجب پیوند میان لفظ و معنا می‌شود، از سنخ «معنای حرفی» است که قائم به غیر بوده و مستلزم اتحاد طرفین می‌باشد؛ یعنی از جهت نسبت، یک چیز بیشتر در میان نیست، هر چند از لحاظ مستقل هریک از طرفین نسبت، دو چیز وجود دارد؛ لفظ و معنا. این لحاظ، فی نفسه حیثیت تعلیلی دارد؛ یعنی واسطهٔ ثبوت و علت کثرت و دوگانگی است، نه واسطهٔ در عروض و اثبات آن.

راز و حقیقت دلالت لفظ بر معنا که موجب می‌شود دانای به زبان با شنیدن لفظ به معنا علم پیدا کند، در این است که برای عالم، هر یک از دو طرف (لفظ-مفهوم

ابتدایی‌ترین ارتباط‌ها با انتقال مستقیم معانی محسوس انجام می‌شد؛ گرما بالمس، شیء مطلوب با ارائهٔ بصری، و خوراکی با چشاندن.

وقتی انتقال مستقیم ممکن نبود، گوینده با اشاره، حرکات مشابه یا ایجاد صدا توجه مخاطب را جلب می‌کرد؛ مثلاً با دویدن، معنای «بگریز» را می‌رساند.

همچنین، از تفاوت طبیعی آواها در حالات محبت، خشم، پرخاش، گله، میل یا نیاز استفاده می‌شد تا حالات درونی به دیگری منتقل شود. مخاطب با ترکیب صدا، حالت چهره و حرکت، معنا را درمی‌یافت. فطرت انسانی که همواره به دنبال علت حوادث است، صدا یا حرکت را بی‌علت نمی‌انگاشت و از آن به حالت و خواستهٔ دیگری پی می‌برد.

در این میان، صداهای اشیاء نیز به منزلهٔ نشانهٔ خود آن‌ها به کار می‌رفت و به تدریج به الفاظ دال بر معنا تبدیل شد. نمونه‌هایی از این دسته، اسماء اصوات مانند «طنین» در عربی، «شُرُشُر» در فارسی، و نام حیواناتی چون «بوم» و «هدهد» و «غارغا» (ترکی) یا اسماء افعال چون «دَق» و «شَق» در عربی و «زاری» در فارسی است.

بدین ترتیب، انسان به کمک این توانایی فطری در بیان آنچه درون دارد و با بهره‌گیری از الفاظ که آسان‌ترین و دسترس‌پذیرترین وسیله‌اند، توانست نیازهای معنایی متنوع خویش را برطرف سازد. الفاظ با گذر زمان



و معنا) وجودی واحد دارد. صورت لفظ، با وجود کثرت و استقلال خود، عین همان وجودی است که با معنا متحد است. مفهوم در ذهن عالم نیز یک وجود علمی واحد دارد که هم حیث کثرت و استقلال و هم حیث نسبت و اتحاد اعتباری با لفظ را داراست. بنابراین، دلالت یک چیز بر چیز دیگر نخست به حیث وحدت میان دال و مدلول وابسته است و سپس به خود دال. حضور علمی دال (مثلاً صورت لفظ «آب») موجب می‌شود که صورت علمی مدلول (مفهوم آب) که پیش‌تر نزد عالم موجود است، در ذهن حاضر شود.

اکنون که روشن شد حقیقت ارتباط وضعی میان لفظ و مفهوم همان اتحاد اعتباری آن دو است، می‌توان به نقد و ابطال تقسیم‌بندی‌های نادرست و ساختگی اصولیون متأخر درباره «وضع» پرداخت.



تقسیم اول: تقسیم وضع بر اساس مفهومی که به هنگام وضع لحاظ می‌شود.

اصوليون ميگویند «وضع» در یک تقسیم ابتدایی به چهار نوع تقسیم می‌شود:

۱- وضع عام-موضوعله عام

«وضع عام - موضوعله عام» آن است که در هنگام وضع، معنایی کلی و عام در نظر گرفته شود و لفظ برای همان معنای کلی وضع شود. همه اصولیان، هم امکان و هم تحقق این قسم را پذیرفته‌اند و تمام الفاظی را که بر معنای کلی دلالت دارند، در این دسته جای می‌دهند؛ مانند واژه‌های «علم» و «تقوا».

۲- وضع خاص-موضوعله خاص

«وضع خاص - موضوعله خاص» آن است که در هنگام وضع، معنایی خاص و جزئی در نظر گرفته شود و لفظ برای همان معنای جزئی وضع شود. اصولیان این قسم را نیز هم ممکن و هم موجود دانسته‌اند و همه اسم‌های خاص و اعلام را از مصادیق آن ذکر کرده‌اند؛ مانند «تهران» و «مدرسه سپهسالار».

۳- وضع عام-موضوعله خاص

«وضع عام - موضوعله خاص» آن است که هنگام وضع، معنایی کلی - مانند مفهوم «مالکیت و اختصاص» - در نظر گرفته شود و لفظ برای مصادیق و جزئیات آن، به طور عام (نه برای یک مورد خاص) وضع گردد. نمونه بارز آن در زبان عربی، حرف «ل» است که بر اختصاص و مالکیت حرفی دلالت

دارد؛ مانند: «الولد للفرش».

همه اصولیان، امکان وقوع این قسم را پذیرفته‌اند؛ اما در تحقق و تعیین مصادیق آن اختلاف نظر دارند. بیشتر اصولیان متأخر، وضع حروف را در این دسته جای می‌دهند؛ مانند «من» و «إلی» در عربی و «از» و «تا» در فارسی.

۴- وضع خاص-موضوعله عام

«وضع خاص - موضوعله عام» آن است که هنگام وضع، معنایی خاص و جزئی در نظر گرفته شود و لفظ برای معنای کلی‌ای که آن خاص، فرد یا مصداق آن است وضع شود. تمام اصوليون این قسم را محال دانسته‌اند و قول به جواز آن را، که بسیار نادر است، ناشی از ناتوانی در تصور صحیح مسئله می‌دانند.

مشهور اصوليون متأخر، سه قسم نخست از اقسام وضع را ممکن و موجود می‌دانند؛ ولی صاحب کفایه بر این باور است که قسم سوم گرچه از نظر امکان عقلی پذیرفتنی است، اما در واقع مصداقی ندارد، زیرا وی وضع حروف را همچون وضع اسامی از نوع «وضع عام - موضوعله عام» می‌شمرد.

چرایی ابداع این تقسیم

اصوليون متأخر بر این باورند که برای تحقق وضع تعینی - همانند وضع تعینی - لازم است واضع، هر یک از لفظ و مفهوم را جدا از دیگر الفاظ و مفاهیم در نظر گرفته و سپس آن دو را به یکدیگر اختصاص دهد. همچنین آنان معتقدند تمام کلمات و الفاظ از نظر معنا به «کلی» و «جزئی»



تقسیم می‌شوند.

به باور این گروه، معانی حروف از سنخ معانی جزئی‌اند؛ زیرا «فی غیره» بودن آن‌ها را مستلزم جزئی بودنشان می‌دانند. توضیح اینکه، معنای «فی غیره» تنها نوعی نسبت و ارتباط میان دو طرف است و چون بدون تعیین دو طرف مشخص هیچ نسبتی تحقق نمی‌یابد، هر معنای حرفی در هر مورد خاص، منحصر به همان مورد است. برای مثال، معنای «فی» در جمله «الكتاب فی الحقیبة» منحصر به ظرفیت میان این کتاب و این کیف است، و معنای «فی» در جمله «الفلاح فی المزرعة» مخصوص ارتباط ظرفیت میان آن کشاورز و آن مزرعه است. بنابراین، معنای حروف در هر مورد یک معنای جزئی است که فقط بر همان مورد صدق می‌کند.

آنان همچنین متوجه تفاوت میان جزئیات حروف و جزئیات اسامی شده‌اند. در اسامی، هر جزئی نامی ویژه خود دارد؛ مثلاً هر شهر یا هر انسان نام خاص خود را دارد. اما در حروف، همه جزئیات یک معنای حرفی - مانند ظرفیت - به وسیله یک لفظ واحد بیان می‌شوند. برای مثال، «فی» در دو جمله «كتاب در کیف است» و «باغبان در باغ است»، با وجود تفاوت معنای جزئی، با همان لفظ واحد ادا می‌شود. این مسئله موجب طرح این پرسش شده است که وضع، هنگام وضع حرفی مانند «فی»، چگونه همه جزئیات خاص آن را در نظر گرفته و لفظ را برای تک تک آن‌ها وضع کرده است، در حالی

که لحاظ بی‌پایان جزئیات ناممکن است؟ برای حل این مشکل، اصولیون نظریه‌ای را پذیرفته‌اند که بر اساس آن، وضع هنگام وضع حروف، ابتدا معنایی اسمی، کلی و عام را در نظر می‌گیرد که بتواند نمایانگر همه جزئیات بی‌شمار معنای حرفی باشد. این معنای عام، از معانی حرفی انتزاع شده و به صورت معنای اسمی در ذهن لحاظ می‌شود؛ مانند «فوقیت» برای «علی»، «ابتدائیت» برای «من» و «ظرفیت» برای «فی» در عربی.

بدین ترتیب، معنای اسمی کلی (مثلاً «ظرفیت») همچون پلی عمل می‌کند که لفظ «فی» را به تمام معانی حرفی جزئی آن پیوند می‌دهد؛ خواه در «الكتاب فی المحفظة»، خواه در «الفلاح فی المزرعة» یا «النجاة فی الصدق». بر این مبنا، معنای ملحوظ در هنگام وضع کلی است، ولی موضوع‌له آن خاص و جزئی است. به بیان دیگر، «فی» برای عموم این جزئیات وضع شده و این از قبیل وضع عام - موضوع‌له خاص است. بر اساس این دیدگاه، تقسیم میان «وضع» و «موضوع‌له» در همه کلمات و الفاظ جاری شده و همین مبنا به ابداع این تفکیک انجامیده است.

مبانی نادرست تقسیم و نقد آن‌ها

با اندکی تأمل در تقریر تقسیم فوق و استدلالهایی که اصولیون ارائه کرده‌اند آشکار می‌شود اندیشه ایشان بر پایه مبانی زیر استوار است:

توصیف مبناي اول: وضع جدای از استعمال



کاربرد، برای مفاهیمشان وضع نشده‌اند؛ بلکه ارتباط وضعی آن‌ها با مفاهیمشان در خلال استعمال کامل جملات به وجود آمده است. از این رو، اساساً عملیاتی به نام «وضع» به معنای جعل تک‌تک الفاظ در برابر معانی‌شان پیش از استعمال و جدا از آن، وجود نداشته و ندارد.

با اندکی دقت، شواهد فراوانی می‌توان یافت که نشان می‌دهند «وضع» جدا از استعمال در کار نیست. برای مثال:

- افعال بدون استناد به فاعل یا نائب فاعل، قابل لحاظ و جعل نیستند.
- اسامی دائم‌الاضافه مانند «غیر» و «دون» هرگز به‌تنهایی استعمال نمی‌شوند.

- حروفی چون «و» (برای عطف)، «ال» (برای تعریف)، «أن» ناصبه در عربی یا «که» در فارسی، بدون قرار گرفتن در ساختار جمله قابل تصور نیستند.

این عناصر همواره در پیوند با کل جمله و با کارکردی در بستر کلام، معنا پیدا می‌کنند. تک‌تک الفاظ و اجزاء به‌صورت مستقل نه نیاز انسان را برمی‌آورند و نه موضوع توجه گویشگران‌اند.

«وضع» پدیده‌ای پیچیده و دور از دسترس نیست که برای شناخت آن ناگزیر به حدس و گمان باشیم؛ بلکه رخدادی آشکار است که در مسیر پیدایش و تکامل زبان‌ها اتفاق می‌افتد. پدید آمدن کلمات و ترکیب‌های تازه، ورود و انطباق لغات بیگانه،

بیشتر مباحث اصولیون درباره «وضع» و مسائل تابع آن، بر این باور استوار است که «وضع» - یعنی قراردادن لفظ برای معنا - عملی مستقل و مقدم بر استعمال است. در این فرآیند، از یک سو نوع یا شخص لفظ، جدا از سایر الفاظ، در نظر گرفته می‌شود و از سوی دیگر، معنای موضوع‌له یا به‌طور مستقیم یا با واسطه، تصور و لحاظ می‌شود. و این دو در برابر یکدیگر قرار داده می‌شوند. بر پایه این دیدگاه، اصولیون وضع را از یک سو به‌اعتبار معنای ملحوظ به هنگام وضع، به چهار قسم و از سوی دیگر به‌اعتبار لفظ ملحوظ به هنگام وضع، به دو قسم تقسیم کرده‌اند.

نقد مبنای اول: «وضع» جدای از استعمال صورت نمی‌گیرد

تصور رایج اصولیون از چگونگی ایجاد ارتباط وضعی میان الفاظ و مفاهیم، تصویری توهمی و خلاف واقع است. هرگز یک لفظ، کلمه یا هیئت، به‌تنهایی و جدا از سایر عناصر زبان، صرفاً برای «وضع» شدن در برابر یک معنا مورد لحاظ و تصور قرار نمی‌گیرد؛ بلکه عمل وضع، در همان فرآیند سخن گفتن و در بستر استعمال کامل کلام شکل می‌گیرد.

هیچ‌یک از الفاظ، کلمات، هیئت‌ها (مانند اسم فاعل، اسم مفعول، افعال و...)، ترکیبات ناقص (مانند اضافه، توصیف، عطف و...) و ترکیبات تام (مانند جمله‌های اسمیه و فعلیه) به‌طور مستقل و پیش از



دگرگونی معانی، و حتی رواج گویش‌های عامیانه خلاف قواعد که گاه با موافقت و گاه با مخالفت اهل ادب مواجه می‌شوند، همگی «وضع»‌هایی تازه‌اند که در خلال استعمال و مکالمه و با تکرار در زبان تثبیت می‌شوند.

هرچند هر کلمه و هیئتی دارای وضع و مفهوم ویژه خود می‌باشد، اما پیوند وضعی میان لفظ و معنایش در بستر استعمال در جمله و کلام کامل ایجاد شده است. از همین رو، لغت پژوهان معنای دقیق هر واژه را از رهگذر تتبع در موارد استعمال آن در متن زبان به دست می‌آورند.

فن دستور زبان، کلام را تحلیل و اجزاء را از یکدیگر تفکیک می‌کند؛ کلمات مفرد را از ترکیبات و مواد کلمات را از هیئت‌ها جدا می‌سازد و احکام هر بخش را مستقل بررسی می‌کند. اما این تحلیل آموزشی و صنعتی، به معنای آن نیست که این اجزاء در واقعیت زبان، ابتدا جداگانه وضع شده و سپس به کار رفته‌اند. این خطای بزرگی است که فرآیند تکوین طبیعی زبان را با منطق آموزش دستوری برابر بدانیم.

نتیجه: فرض وجود عملیاتی مستقل و پیش از استعمال به نام «وضع»، که در آن هر لفظ همراه با معنای موضوع‌له خود در برابر یکدیگر قرار داده شوند، توهمی و باطل است. وضع هر لفظ، در همان استعمالات اولیه کلام کامل تحقق یافته است.

توصیف مبنای دوم: مغایرت مفهوم موضوع‌له با مفهوم ملحوظ

اصولیون گمان می‌کنند مفهومی که نهایتاً موضوع‌له لفظ می‌شود می‌تواند غیر از مفهومی باشد که هنگام وضع لحاظ می‌شود؛ مفهوم دیگری که با موضوع‌له نسبت عموم و خصوص، کلی و جزئی، حمل اولی و حمل شایع یا اسمی و حرفی داشته باشد و بتواند آن را نشان دهد.

نقد مبنای دوم: مفهوم موضوع‌له نمی‌تواند غیر از مفهوم ملحوظ هنگام وضع باشد

پیش‌تر دانستیم که وضع الفاظ در بستر سخن گفتن و هنگام استعمال کلام کامل صورت می‌گیرد. از سوی دیگر روشن است که در هنگام استعمال، جز معنای مقصود گوینده هیچ معنای دیگری مورد توجه او نیست؛ زیرا اساساً لحاظ معانی افزون بر آنچه قرار است بیان شود، ممکن نبوده و موجب اختلال در نظم و ارتباط معانی مورد نظر خواهد شد.

گوینده پیش از بیان، معانی مقصود خویش را در ذهن سامان می‌دهد و سپس الفاظ مناسب آن را بر زبان یا بر قلم جاری می‌سازد. ازاین‌رو، به طور کلی نمی‌توان پذیرفت که مفهومی غیر از مفهوم موضوع‌له، هنگام وضع مورد لحاظ قرار گیرد و با آن نسبت کلی و جزئی یا عام و خاص پیدا کند. در حقیقت، همان معنای مقصود گوینده که مصداق و مطابق مفهوم موضوع‌له لفظ است، در هنگام استعمال اراده و لحاظ می‌شود و با به‌کارگیری الفاظ موضوع، به مخاطب منتقل می‌شود. در استعمالات



باشد. از این رو، یک مفهوم کلی نه می‌تواند واسطه برای وضع لفظ، حتی در مورد یکی از مصادیقش باشد، چه رسد به همه افراد و جزئیات آن.

مفهوم کلی بر تمام افراد خود صدق می‌کند، اما هیچ‌یک از افراد را بماهو جزئی نشان نمی‌دهد. ملاک صدق مفهوم کلی بر افراد، صرفاً طبیعت مشترک میان آن‌هاست که همان مفاد همان کلی طبیعی است. بنابراین، مفهوم کلی فقط خود را نشان می‌دهد و اگر هنگام وضع مورد لحاظ قرار گیرد، موضوع‌له نیز همان کلی خواهد بود، نه افراد و اشخاص آن.

همچنین، مفهومی اسمی که از معنای حرفی انتزاع شده باشد، مفهومی متمایز و مباین با معنای حرفی است؛ نه بر آن صدق می‌کند و نه می‌تواند آینه لحاظ و ادراک آن قرار گیرد.

از آنجا که وضع در خلال استعمالات اولیه شکل می‌گیرد، هر لفظ در هنگام استعمال همان‌گونه که هست بر خصوص معنای خود دلالت می‌کند. حروف نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ الفاظ حروف در متن سخن کامل، بر روابط و نسبت‌های موجود میان معانی مستقل دلالت کرده و با همین معانی نسبی و ربطی نیز پیوند وضعی یافته‌اند. در استعمالات بعدی نیز این دلالت بر همان معانی ادامه یافته است. از این رو، هیچ معنای اسمی دیگری برای تحقق وضع حروف، نه لازم است و نه امکان لحاظ و

ابتدایی که «وضع» نیز در ضمن آن‌ها تحقق می‌یابد، هیچ مفهومی جز همان مفهوم موضوع‌له نه لحاظ می‌شود و نه اصولاً امکان لحاظ آن وجود دارد.

توصیف مبنای سوم: یک مفهوم آینه مفهومی دیگر

تقسیم چهارگانه اصولیون بر این پایه است که یک مفهوم می‌تواند مرآة و ابزار لحاظ و تصور یک مفهوم دیگر باشد. به عنوان نمونه می‌توان با لحاظ و تصور مفهوم اسمی «فوقیت» مفهوم حرفی «علی» را تصور و لحاظ کرد.

نقد مبنای سوم: مفهوم اسمی منتزع از معنای حرفی ابزار لحاظ آن نیست

هیچ مفهومی نمی‌تواند آینه یا ابزار لحاظ مفهوم دیگری باشد؛ زیرا مفاهیم از حیث «مفهومیت» با یکدیگر مباین نیست دارند. به همان‌سان که مفهوم جزئی «شمس‌العماره» نمی‌تواند ابزار ادراک مفهوم کلی «عمارت» شود، مفهوم کلی «عمارت» نیز قادر نیست وسیله لحاظ مفهوم جزئی «شمس‌العماره» باشد.

لفظی مانند «شمس‌العماره» که بر معنای جزئی دلالت می‌کند - یعنی همان فرد خارجی مشخص - با تمام عوارض و ویژگی‌های منحصر به فردش، همچون مکان، زمان ساخت، ظرائف معماری و ارتفاع، مدلول لفظ خواهد بود. هرگز معنای کلی «عمارت» یا «ساختمان» نمی‌تواند بیانگر این فرد خارجی همراه با همه ویژگی‌هایش



تصور آن وجود دارد؛ و اساساً بالحاظ معنای اسمی نمی‌توان معنای حرفی را تصور کرد.

توصیف مبنای چهارم: معنای حرفی؛ جزئی و خاص

یکی دیگر از مبانی فکری اصولیون این است که همه معانی و مفاهیم -از جمله معانی حرفی- به کلی و جزئی تقسیم میشوند و معانی حرفی، خاص و جزئی هستند.

نقد مبنای چهارم: معنای حرفی، نه کلی است و نه جزئی

معانی حرفی که هیئت‌ها، حروف و افعال برای دلالت بر آن‌ها وضع شده‌اند، موجوداتی فی‌غیره هستند؛ یعنی وجودشان قائم به غیر بوده و همان نسبت و ربط میان اشیاء به شمار می‌آیند. این معانی عین پیوند و اتحاد میان اشیاء بوده و ذات مستقل ندارند. چون فاقد وجود و ذات مستقل‌اند، حدّ، چیستی و ماهیتی نیز ندارند. بنابراین، همه احکام و عوارض آن‌ها به موجودات مستقل و ذی‌ربطشان بازمی‌گردد.

نتیجه آنکه معانی حرفی نه می‌توانند محکوم‌علیه باشند و نه محکوم‌به؛ نه جوهرند و نه عرض؛ نه بسیط‌اند و نه مرکب؛ نه جزئی‌اند و نه کلی؛ و نه عام‌اند و نه خاص. (علامه طباطبایی، حاشیه الکفایه، ص ۲۸)

بنابراین، «جزئی» یا «کلی» بودن تنها در حوزه موجودات فی‌نفسه، اعم از جوهری یا عرضی، معنا دارد و در باب معانی حرفی راه ندارد.

جزئی یا خاص پنداشتن معانی حرفی،

ناشی از درک نادرست حقیقت آن‌هاست. حروف برای دلالت بر روابط و نسبت‌های میان اشیاء وضع شده‌اند، نه برای اشیاء جزئی. از این رو، ضرورتی ندارد به این بن‌بست بیهوشیم که هنگام وضع، تصور همه آن جزئیات نامحدود لازم باشد و به ناچار، به برداشت نادرست «وضع عام، موضوع‌له خاص» تن دهیم و به جدایی میان «وضع» (معنای ملحوظ هنگام وضع) و «موضوع‌له» گردن بگذاریم.

توصیف مبنای پنجم: تکرر مفهومی

مبنای دیگر اصولیون که موجب این تقسیم چهارگانه شده این است که جزئی بودن معانی حرفی مستلزم تکرر مفهومی آن به تعداد موارد استعمال می‌باشد.

نقد مبنای پنجم: حرفی بودن یک معنا موجب تکرر مفهومی آن نمی‌شود

حقیقت معنای حرفی، آن وجود عین ربط که ذاتی متباین و مستقل از غیر ندارد حقیقت معنای حرفی است نه مفهوم معقول از آن. هر مفهوم، چه حقیقی و چه اعتباری و چه اسمی و چه حرفی و نیز چه معقول اوّلی باشد و چه معقول ثانوی، از آن حیث که مفهوم است، از مفاهیم دیگر متمایز بوده و در برابر آن‌ها قرار می‌گیرد.

الفاظ حروف، مانند «من»، «إلی»، «فی»، ترکیب اضافه، ترکیب جمله و ...، در استعمالات اولیه‌ای که به پیدایش وضع انجامیده، برای موارد حقیقی معانی حرفی به کار رفته‌اند. با تکرار و تثبیت آن‌ها در زبان،



بر بی شمار مورد، ناچار به پذیرش «وضع عام - موضوع له خاص» شویم.

برای وضوح بیشتر، این مطلب را در قالب چند نمونه توضیح می دهیم:

وقتی «برداشتن وزنه توسط ورزشکار»، «ذبح گوسفند توسط قصاب» و «نوشتن کتاب توسط نویسنده» را مشاهده می کنیم، با رویدادهایی روبه رو هستیم که در آن ها موجودات مستقل و روابط میان آن ها تحقق یافته اند. ما از این رویدادها مفاهیمی گوناگون به دست می آوریم و برای انتقال این مفاهیم به دیگران، از الفاظی که دقیقاً برای آن ها وضع شده اند، استفاده می کنیم:

- ورزشکار وزنه را برداشت.
- قصاب گوسفند را ذبح کرد.
- نویسنده کتاب را نوشت.

در همه این موارد، ترکیبی از پنج موجود در خارج تحقق دارد: دو وجود جوهری (فاعل و مفعول)، یک وجود عرضی (فعل)، و دو وجود رابط (نسبت فاعلی و نسبت مفعولی). ما برای هر یک از این پنج گونه وجود، مفهومی جداگانه فهمیده ایم و لفظی (کلمه یا ترکیب) برای آن وضع کرده ایم. به عنوان نمونه، در فارسی لفظ «را» را برای همان مفهوم حرفی «ربط مفعولی» وضع کرده ایم؛ نسبتی که در «ورزشکار - وزنه»، «قصاب - گوسفند» و «نویسنده - کتاب» به شکل مفعولی برقرار است.

دقت شود: آنچه در خارج «وجود ربطی» دارد و ذاتی مستقل ندارد، همان رابطه مفعولی

این الفاظ با مفاهیمی که از آن حقایق و وجودات حرفی انتزاع می شود، پیوند وضعی یافته اند.

برای مثال، هیئت جمله فعلیه - که معنای حرفی آن «نسبت فعل صادر از فاعل» است - در موارد خارجی گوناگونی مانند «قال محمد» (صدور سخن از محمد)، «ذهب الرضا» (صدور رفتن از رضا) و «ضحک زید» (صدور خنده از زید) استعمال شده است. در نهایت، هیئت ترکیبی «فعل و فاعل» - که ترکیبی مستقل از «مبتدا و خبر» و نیز «فعل و نائب فاعل» است - به یک مفهوم حرفی واحد، یعنی «نسبت وجودی میان فاعل و فعل صادر از او» اختصاص یافته و برای همین معنا وضع شده است.

به همین قیاس، هر فعل و اسمی که در قالب این ترکیب اسنادی قرار گیرد، بر وجود همان نسبت دلالت می کند. از این رو، هیئت جمله فعلیه برای یک مفهوم حرفی واحد وضع شده است. همچنین، همه حروف (مانند «مِن» و «إِلَى») دارای یک «موضوع له» واحد هستند که بر همه موارد استعمال صدق می کند. تفاوت «النَّجَاةُ فِي الصَّدَقِ» با «الْمَاءُ فِي الْكَأْسِ» در حقیقت و معنای نسبت میان «نَجَاة» و «صَدَق» در مقابل نسبت میان «ماء» و «كَأْس» است، نه در مفهوم حرفی آن ها.

بنابراین، معانی حروف جزئی نیستند و تكثر مفهومی به تعداد موارد استعمال ندارند تا برای توجیه چگونگی وضع یک لفظ واحد



وضع الفاظ حروف برای معانی آن‌ها لحاظ می‌شود، غیر از موضوع‌له بوده و با آن نسبت عموم و خصوص دارد.

به عنوان مثال، هنگام وضع لفظ «من» برای ابتدائیت حرفی به حمل شایع، معنای اسمی مستقل ابتدائیت آلی به حمل اولی لحاظ می‌شود. در نتیجه، آنچه ملحوظ در وضع است «ابتدای آلی» به حمل اولی، و آنچه موضوع‌له است «ابتدای آلی و نسبی» به حمل شایع خواهد بود. بر این اساس، مفهوم موضوع‌له نسبت به مفهوم ملحوظ هنگام وضع، اخص است و میان آن دو رابطه عموم و خصوص برقرار است. (محقق اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۵-۵۶)

نقد نظریه محقق اصفهانی

گرچه نظریه محقق اصفهانی بر پایه مبانی پذیرفته شده مشهور است و تمامی نقدهای گذشته ما متوجه وی نیز است، ولی از آنجا که ایشان با دقت فلسفی خاص خود آن را به گونهای توجیه کرده است که حاوی نکات جدیدی است. لذا، اشکالات زیر نیز به ایشان وارد است:

«حمل اولی - حمل شایع» بر معانی حرفی صدق نمی‌کند

۱. از آنجا که معانی حرفی فاقد «ذات» هستند، حمل اولی و حمل شایع نیز در مورد آن‌ها معنا ندارد؛ چراکه «ذاتی» در کار نیست تا به حمل اولی یا به حمل شایع لحاظ و

است؛ نه مفهوم ما از آن. ما از این وجود ربطی، مفهومی حرفی به دست می‌آوریم که جدای از مفاهیم جوهری (ورزشکار، قصاب، نویسنده)، مفاهیم عرضی (برداشتن، ذبح، نوشتن) و مفاهیم حرفی دیگر (مانند «از»، «تا» و ...) است. لفظ «را» دقیقاً برای این مفهوم حرفی واحد وضع شده و در همه موارد استعمال بر همان معنا دلالت می‌کند.

پس هر نوع نسبت و رابطه‌ای که میان موجودات مستقل برقرار است، نزد ما مفهومی واحد دارد و برای دلالت بر آن، حرف، هیئت یا ترکیب خاصی وضع شده است. معنای این سخن که «معانی حرفی استقلال در مفهومیت ندارند»، این نیست که مفهومی متمایز از مفاهیم دیگر ندارند، بلکه یعنی بدون وجود حقایق مستقل اسمی، اساساً قابل فهم و ادراک نخواهند بود.

نظر محقق اصفهانی

علامه شیخ محمدحسین اصفهانی نیز تقسیم چهارگانه اصولیون را پذیرفته و وضع حروف را از نوع «وضع عام - موضوع‌له خاص» می‌داند؛ زیرا بر این باور است که معانی حرفی در هیچ ظرف وجودی دارای ذات مستقل نبوده، تحت هیچ مقوله‌ای - حتی مقولات نسبی - قرار نمی‌گیرند. به تنهایی قابل تعقل نیستند و جامع ذاتی میان آن‌ها وجود ندارد. بنابراین، در هنگام وضع، همه این معانی تنها با یک جامع عنوانی قابل تصور و لحاظ‌اند و ناگزیر، این عنوان باید معنایی اسمی و مستقل باشد. از این رو، آنچه هنگام



«ابتدائیت» در حقیقت معانی اسمی منتزع از معانی حرفی «فی» و «من» هستند؛ نه معنای حرفی به حمل اولی، و نه معنای جامع مصادیق معنای حرفی. همچنین، مفهوم «ابتدائیت ربطی» ترکیبی است از دو مفهوم: نخست، «ابتدائیت» که از معنای حرفی «من» انتزاع شده است، و دوم، مفهوم «ربط» که یک معقول ثانی فلسفی به شمار می‌آید. ازاین‌رو، «ابتدائیت ربطی» نه یک مفهوم واحد است و نه معنای حرفی به حمل اولی.

۳- حمل اولی یک معنا با حمل شایع آن نسبت اعم و اخص ندارد.

تعقل گردد. افزون بر این، حمل اولی در هر معقولی صرفاً بیانگر ذات و ذاتیات آن است و هرگز مرآتی برای افراد آن محسوب نمی‌شود. همین ویژگی حمل اولی است که آن را از حوزه صنایع و فنون دور ساخته و در مقابل حمل شایع صناعی قرار داده است.

پرسش: اگر معنای حرفی «حمل اولی» ندارد، پس خود مفهوم «معنای حرفی» که مستقلاً مورد لحاظ ماست و بر همه معانی حرفی مانند ظرفیت، ابتدائیت و... دلالت می‌کند، چیست؟

پاسخ: مفهوم «معنای حرفی» یک معقول ثانی فلسفی است که سنخ، نحوه و مرتبه وجودی موجودات فی‌غیره را بازنمایی می‌کند و تمام موجودات ربطی و نسبی، مصادیق آن‌اند. این درست شبیه مفهوم «عرض» است که آن نیز یک معقول ثانی فلسفی بوده و نحوه و درجه وجودی موجودات عرضی را نشان می‌دهد؛ نه آنکه خود معقول اولی و ماهوی باشد تا بتوان آن را به دو نحو حمل اولی و حمل شایع لحاظ کرد.

بنابراین، معقول ثانی «معنای حرفی» نباید با معنای حرفی مورد بحث - مانند مدلول لفظ «فی» - خلط شود. مدلول حرف «فی» و نظایر آن، اساساً فاقد حمل اولی و حمل شایع‌اند که بتوان یکی را ملحوظ در وضع و دیگری را موضوع له قرار داد.

معنای اسمی، منتزع از معانی حرفی است، نه حمل اولی آن

۲- معانی اسمی مانند «ظرفیت» و



تقسیم دوم: وضع شخصی - وضع نوعی

اصولیون وضع را بر اساس نوع لفظی که هنگام وضع لحاظ می‌شود، به دو قسم شخصی و نوعی تقسیم کرده‌اند. به طور کلی، از مجموع سخنان ایشان برمی‌آید که وضع مواد (مانند «س--ی--ر») شخصی است؛ زیرا ماده به تنهایی و مستقل از هر هیئت قابل تصور و لحاظ است و در نتیجه، شخص همان ماده برای مفهوم خود وضع می‌شود. در مقابل، وضع هیئت‌ها (مانند اسم فاعل یا صیغه ماضی) نوعی است؛ چراکه هیچ هیئتی به تنهایی و بدون پیوند با یک ماده قابل تصور نیست. به همین دلیل، نوع و وزن هیئت به کمک یک ماده نمونه، مانند «ف-ع-ل»، برای معنای خود وضع می‌شود.

آخوند خراسانی در این باره می‌نویسد: «مرکبات نیازی به وضع جداگانه ندارند؛ زیرا مواد آن‌ها به طور شخصی وضع شده‌اند و هیئت‌های آن‌ها نیز دارای وضع نوعی هستند.» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸) محقق اصفهانی نیز این تقسیم را چنین توضیح می‌دهد:

«از آنجا که ماده را می‌توان به تنهایی لحاظ کرد، وضع آن شخصی است. ولی هیئت را نمی‌توان به تنهایی لحاظ کرد، بلکه تنها در ضمن یک ماده معین قابل تصور است؛ از این رو اگر برای معنایی وضع شود، اختصاص به هیئت همراه با همان

ماده خواهد داشت. بنابراین، هنگام وضع - مثلاً - هیئت اسم فاعل باید گفت: هیئت «فاعل» و نظایر آن (مانند کاتب، ضارب و...)، و این همان معنای نوعی بودن وضع هیئت‌هاست.» (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۸)

نقد تقسیم دوم

۱. هماهنگی در وضع مواد و هیئت‌ها

وضع تمام مواد و هیئت‌ها همواره در بستر گفتار کامل، در قالب کلمات معین و همراه با استعمال سایر مواد، هیئت‌ها و ترکیب‌ها رخ می‌دهد. هیچ ماده‌ای - مانند «ج-م-ل» - به تنهایی و مستقل به کار نرفته و لحاظ نشده است. از همین رو، علمای لغت و اشتقاق ماده و معنای آن را در تمام مشتقات جاری دانسته و آن را لفظی مستقل از مشتقات نمی‌دانند؛ بلکه آن را اصل، ریشه و روح کلماتی می‌شمارند که از آن مشتق شده‌اند. معنای هر ماده نیز از مجموع مشتقات آن انتزاع می‌شود؛ فرآیندی دشوار که گاه با اختلاف نظر میان ائمه لغت و اشتقاق همراه است. بنابراین، ماده نیز از این جهت که به تنهایی قابل استعمال، لحاظ و وضع نیست، هیچ تفاوتی با هیئت ندارد تا بتوان بر این اساس، اختلافی در شخصی یا نوعی بودن وضع آن دو قائل شد.

هرچند هیچ ماده، هیئت، کلمه یا ترکیبی به تنهایی لحاظ نمی‌شود و همواره در کنار دیگر اجزای کلام و در ضمن سخن کامل



نباید بر همان معنا دلالت کنند، حال آنکه همه اشخاص لفظ موضوع به طور یکسان بر آن دلالت دارند.

ویژگی‌های اختصاصی اشخاص الفاظ - مانند نرمی یا خشونت صدا، قوت یا ضعف ادا، یا حالات نفسانی گوینده که در کلام منعکس می‌شود - هیچ نقشی در پیوند وضعی میان لفظ و معنا ندارند. این پیوند همواره با صورت نوعی لفظ برقرار می‌شود که بر همه اشخاص آن صدق می‌کند.

بنابراین، هیچ تفاوتی میان ماده و هیئت وجود ندارد:

- هر دو در ضمن استعمالات وضع شده‌اند.
- هر دو همراه یکدیگر لحاظ شده‌اند، نه به تنهایی.
- هر یک مفهومی جداگانه دارد.
- اشخاص آن‌ها هنگام استعمال به کار می‌رود و پیوند وضعی با صورت نوعی آن‌ها برقرار است.

حتی در وضع تعینی نام برای اشیای جزئی، این صورت نوعی لفظ است که با مفهوم موضوع له ارتباط می‌یابد، نه شخص لفظ. مثلاً اگر پدری اولین بار نام «اسماعیل» را بر فرزند خود نهد، آنچه با مفهوم جزئی اسماعیل پیوند وضعی دارد «صورت نوعی لفظ اسماعیل» است، نه همان صدای خاصی که در بار نخست از دهان پدر خارج شده است. از همین رو هر فرد و شخص لفظ «اسماعیل» از هر زبان گوینده‌ای که صادر

به کار می‌رود، اما هر یک وضع و موضوع له ویژه خود را دارند. ازاین رو، تقسیم وضع بر اساس «لفظ ملحوظ در هنگام وضع» معنای دقیقی ندارد و ازاین جهت، میان وضع مواد و هیئت‌ها تفاوتی نیست؛ هر دو در کنار یکدیگر و در کنار دیگر اجزای کلام برای مفهوم خاص خود وضع شده‌اند.

۲. صورت نوعی الفاظ و نقش آن در وضع

الفاظ زبان‌ها از سنخ اصوات هستند و مانند سایر پدیده‌های طبیعی، هم افراد و اشخاص خارجی دارند و هم صورت‌های نوعی مفهومی در اذهان اهل زبان. آنچه در استعمال واقعی بر معانی دلالت می‌کند، اشخاص خارجی الفاظ است که از گوینده صادر می‌شود؛ اما آنچه ارتباط وضعی با موضوع له دارد، صورت نوعی لفظ در ذهن است، نه افراد خارجی آن.

این قاعده نسبت به همه انواع الفاظ - چه ماده و چه هیئت - به یکسان جاری است. در استعمالات نخستین موجب به وجود آمدن وضع نیز، شخص لفظ به کار می‌رود ولی پیوند وضعی میان صورت نوعی لفظ و مفهوم برقرار می‌شود.

۳. نقد «وضع شخصی» به معنای رایج

ادعای این که «شخص یک لفظ برای یک مفهوم وضع می‌شود» ادعایی بی پایه است؛ زیرا اگر موضوع له با شخص یک لفظ ارتباط وضعی داشته باشد، اشخاص دیگر آن لفظ



شود، همان معنا را می‌رساند.

۴. معنای درست «وضع نوعی»

«وضع نوعی» معنای صحیحی دارد که ربطی به تقسیم دوگانه ناصواب «وضع شخصی و نوعی» بر پایه لفظ ملحوظ ندارد، بلکه به نحوه ارتباط کلمه با عموم معانی مجازی مربوط است.

حضرت علامه طباطبایی می‌فرماید:

«هر لفظی فقط با معنای حقیقی خود ارتباط وضعی و اتحاد تام اعتباری دارد و نمی‌تواند با تک‌تک معانی مجازی چنین اتحادی داشته باشد. اما چون لفظ از یک سو با معنای حقیقی اتحاد وضعی دارد و از سوی دیگر، معنای حقیقی نیز با هر یک از معانی مجازی ادعایی اتحاد اعتباری دارد، نتیجه می‌گیریم که نوع هر لفظ با نوع معانی مجازی آن ارتباط وضعی یافته است. بنابراین، ارتباط هر لفظ با معنای حقیقی‌اش از نوع وضع شخصی است، ولی ارتباط آن با عموم معانی مجازی، از نوع وضع نوعی خواهد بود.» (علامه طباطبایی، ص ۳۱)

نتیجه

«وضع» یعنی ارتباط وضعی میان الفاظ و مفاهیم آن‌ها، عبارت است از اتحاد اعتباری صورت نوعی الفاظ با مفاهیمی برگرفته از حقایق و معانی که امکان سخن گفتن و تفهیم معانی و حقایق را فراهم می‌سازد. این اتحاد اعتباری همان چیزی است که زبان‌ها

را پدید می‌آورد، در شمار معلومات اعتباری بشر جای دارد و قابل آموزش و یادگیری است. ارتباط وضعی الفاظ با مفاهیم، یعنی پیدایش زبان‌ها، در جریان گفت‌وگوهای نخستین و در ضمن استعمال کلام کامل شکل گرفته است و محال است لفظی به‌طور ابتدایی و بدون نیاز یا بدون به‌کارگیری واقعی وضع شده باشد. تصور وجود عملیاتی مستقل به نام «وضع» که در آن هر یک از الفاظ و مفاهیم به‌طور جداگانه و یک‌به‌یک لحاظ و به یکدیگر تخصیص داده شوند، توهمی بی‌اساس است.

خود وضع، یعنی اتحاد اعتباری لفظ و مفهوم، فی‌نفسه هیچ‌گونه تقسیم ذاتی ندارد و هرگونه تقسیم‌بندی تنها به اعتبار یکی از دو طرف ارتباط، یعنی لفظ یا مفهوم، ممکن است. تقسیمات درست الفاظ همان‌هایی است که در علم صرف و نحو از حیث صورت و معنا مطرح شده است. ازاین‌رو، تقسیم چهارگانه وضع، بر اساس جدایی میان «معنای ملحوظ به هنگام وضع» و «معنای موضوع‌له»، نادرست و موهوم است. همچنین تقسیم دوگانه آن به شخصی و نوعی، بر پایه لحاظ شخص یا نوع الفاظ در هنگام وضع، نیز بی‌اساس است؛ زیرا در همه الفاظ، از مواد و کلمات گرفته تا هیئت‌ها و ترکیب‌ها، این صورت نوعی لفظ است که با صورت مفهوم ارتباط وضعی یافته است، در حالی که در مقام سخن، اشخاص و مصادیق الفاظ به کار می‌روند.



«وضع نوعی» تنها در معنای دیگری قابل تصور و صحیح است و آن هم ارتباط ثانوی لفظ با عموم معانی مجازی آن است؛ بدین معنا، وضع نوعی هیچ ارتباطی با تقسیم دوگانه نادرست پیش گفته ندارد.



فهرست منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، ۱۳۶۷، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۲. بروجردی نجفی، محمدتقی، ۱۳۶۴، نهاية الأفكار، تقرير درس آغا ضياء الدين عراقی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
۳. توده فلاح، عبدالحسين، ۱۴۰۴، تنقيح و اصلاح اصول فقه، تهران: نشر طلوع معنا، چاپ اول.
۴. -----، ۱۴۰۱، ضرورت و روش تنقيح و اصلاح اصول فقه، تهران: نشر طلوع معنا، چاپ اول.
۵. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۶، الفوائد الضيائية، تهران: المكتبة العلمية الاسلامية.
۶. حائري اصفهانی، محمدحسين، ۱۳۶۳، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، قم: دار احیاء العلوم الاسلامية.
۷. حیدری، علی نقی، ۱۳۶۴، اصول الاستنباط، تهران: دار الكتب الاسلامية، چاپ دوم.
۸. سبحانی تبریزی، جعفر (مقرر) موسوی خمینی، سيد روح الله (محاضر)، ۱۳۸۲، تهذيب الأصول، قم: اسماعيليان.
۹. طوسی، ابوجعفر محمدبنحسن، ۱۳۸۹، العدة في أصول الفقه، قم: مؤسسه بوستان كتاب.
۱۰. طباطبائي، علامه سيد محمد حسين، ۱۳۶۲، رسائل سبعة، الاعتباريات، قم: انتشارات بنياد علمی فرهنگی علامه طباطبائي.
۱۱. -----، ۱۳۵۶، اصول فلسفه ژاليسم، قم: مركز بررسى هاى اسلامى قم.
۱۲. -----، حاشية الكفاية، بنياد فكري استاد علامه سيد محمد حسين طباطبائي با همكارى نمايشگاه و نشر كتاب.
۱۳. علم الهدى، سيد مرتضى، ۱۳۶۳، الذريعة إلى أصول الشريعة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. غروی اصفهانی، محمد حسين، ۱۴۱۸، ق، نهاية الدراية في شرح الكفاية، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۱۵. فياض، محمد اسحاق، ۱۴۱۹، محاضرات فى أصول الفقه، تقريرات درس سيد ابوالقاسم خويى، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، مؤسسه النشر الاسلامي.
۱۶. هاشمی، سيد محمود، ۱۴۰۵، ق، بحوث في علم الأصول تقريرات لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، قم: المجمع العلمي للشهيد الصدر.
۱۷. كاظمی خراسانی، محمد علی، ۱۴۰۴، ق، فوائد الاصول من افادات قدوة الفقهاء الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.



Imam Khomeini on the Nature of "Ḥaqq" (Right) and Its Rulings in Transactions (Mu'āmalāt)

Mahdi Gharib Garakani¹

Abstract

Among the topics considered in the discussion of Fiqh al-Mu'amalat (Islamic Transaction Law) and under the examination of its fundamental concepts is the extensive topic of Ḥaqq (right). Within this domain, conceptual analysis and the elaboration of the ontological nature of Ḥaqq are of paramount importance. Understanding the nature of Ḥaqq reveals its significance in discussions concerning the permissibility and modalities of transactions applied to rights. Is the transfer (naql) and relinquishment (isqāt) of a right among the inherent exigencies of Ḥaqq itself, or are they rational ('uqalā'i) concomitants associated with it? After the relinquishment of a right, is its restoration possible?

Regarding the comprehension of the nature of Ḥaqq and its transactional rulings—such as those pertaining to sale (bay'), inheritance (irṭh), relinquishment (isqāt), and so forth—various theories exist within Imāmī jurisprudence. This article examines these discussions from the perspective of the late Muḥaqqiq Nā'īnī.

From the perspective of Imam Khomeini, the nature of Ḥaqq is unknown to us; we only know that it is a rational conventional reality (ḥaqīqah i'tibārīyah 'uqalā'īyah) which has certain effects, and it is recognized through these effects, such as the possibility of its transfer and relinquishment. Furthermore, according to His Eminence Imam (Khomeini), the transfer and relinquishment of a right are among its rational ('uqalā'i) rulings.

Keywords

Nature of Ḥaqq (Right), Imam Khomeini, Transfer of Right (Naql Ḥaqq), Relinquishment of Right (Isqāt Ḥaqq), Conveyance of Right (Intiqāl Ḥaqq)

1. Level Four at the Qom Seminary, instructor of Level One Jurisprudence and Advanced Seminary Courses.



ماهیت حق و احکام معاملاتی آن از دیدگاه امام خمینی رضوان الله تعالی علیه

مهدی قریب گرکانی^۱

چکیده

از جمله مواردی که در مبحث فقه المعاملات و در ذیل بررسی مفاهیم بنیادی آن مورد اعتنا می باشد، بحث پر دامنه حق است. در این بین، مفهوم کاوی و تبیین ماهوی حق از اهمیت به سزایی برخوردار می باشد. شناخت ماهیت حق، اهمیت خود را در مباحث امکان و چگونگی معاملات واقع بر حق نشان می دهد. آیا نقل و اسقاط حق، از اقتضائات ذاتی حق است یا این که از لوازم عقلایی مترتب بر حق می باشد؟ آیا پس از اسقاط حق امکان اعاده آن وجود دارد؟ درباره شناخت ماهیت حق و احکام معاملاتی آن مانند بیع و ارث و اسقاط و... نظریاتی در فقه امامیه وجود دارد. در این مقاله این مباحث از دیدگاه مرحوم محقق نایینی بررسی شده است.

از دیدگاه حضرت امام، ماهیت حق برای ما مجهول است و این قدر می دانیم که یک حقیقت اعتباری عقلایی است که آثاری دارد و به آثار آن مانند امکان نقل و انتقال و اسقاط، شناخته می شود. همچنین از نظر حضرت امام نقل و انتقال و اسقاط حق از احکام عقلایی حق است.

کلیدواژه:

ماهیت حق - امام خمینی - نقل حق - اسقاط حق - انتقال حق

۱. مهدی قریب گرکانی سطح ۴ حوزه علمیه قم، مدرس فقه سطح ۱ و سطوح عالی



مقدمه

به معنای سلطه گرفته است مرحوم شیخ اعظم می‌باشد. ولی متن صریحی از ایشان در این رابطه وجود ندارد. ایشان در آغاز کتاب بیع ذیل بررسی اقسام حق قائل می‌شوند که بخشی از حقوق نمی‌توانند عوض در بیع قرار بگیرند. سپس در ضمن جواب دادن به اشکال نقضی وارد شده به این مطلب می‌فرمایند که حق سلطنت فعلیه است (شیخ انصاری، ج ۱، ص ۳۰۷).

یکی از پژوهشگران دسته بندی نظریات پیرامون حق را به شکل مختصر ارائه داده است که خلاصه ای از آن می‌توان به مثابه مقدمه بررسی تفصیلی نظر حضرت امام راهگشا باشد؛

با مطالعه دیدگاه‌های مختلف در تعریف حق، به چهار رأی عمده در این باره دست می‌یابیم:

اول، رأی شیخ انصاری و دسته‌ای دیگر از فقها است که حق را از جنس ملک و سلطنت می‌دانند. صاحب عروه از این دسته است. شیخ انصاری، در آغاز کتاب خیار، تعریف خیار به «ملک فسخ عقد» را مطرح می‌کند. آن‌گاه داخل شدن اختیار فسخ در پاره‌ای عقود، مانند عقود جایز و عقد فضولی را در این تعریف، خرده‌ای بر آن می‌داند؛ اما در ادامه، با اشاره به تعریف حق و تفاوت آن با حکم، راهی برای دفع اشکال، می‌گشاید.

دوم، رأی آخوند خراسانی (صاحب

فقه‌های پیشین امامیه، به رغم طرح مسائلی درباره حق، به تعریف دقیق آن نپرداخته‌اند. در این میان، شهید اول که در بیان مفاهیم کلی فقه سابقه‌ای گسترده‌تر دارد، تنها به ویژگی قابلیت اسقاط حق، به عنوان «حق العبد» برای شناسایی آن، تکیه کرده است. (شهید اول، ج ۲، ص ۴۳) اما در میان متأخران از شیخ انصاری که اشاراتی به تعریف حق دارد، تا دوره معاصر، به این مهم پرداخته‌اند.

فقه‌های امامیه در یک دسته بندی کلی دیدگاه‌هایی را به شرح ذیل ارائه داده‌اند: اکثر صاحب نظران این عرصه برای حق، مجعول واحد قائلند. و بسته به پیشنهادی که برای مجعول حق دارند، به نظریات مختلفی تقسیم میشوند که هر کدام از این نظریات را نمایندگانی در فقه ما پشتیبانی می‌کنند که در ادامه اشاره ای اجمالی به آن‌ها خواهد آمد.

در مقابل هستند کسانی که برای حق مجعول واحد قائل نیستند بلکه حق را یک عنوان انتزاعی میدانند که در هر یک از موارد استعمال، معنایی جدا دارد و اضافه حق به هریک از عناوین، اضافه بیانیه است. مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی فرد شاخص این دسته است.

از متأخرین اولین کسی که به نحوی به تحلیل ماهیت حق پرداخته و حق را



کفایه) است. وی حق را اعتباری خاص غیر از ملک و سلطنت می‌داند که برای آن آثار مخصوصی است. از جمله آثار این اعتبار خاص، سلطنت است؛ همچنان که سلطنت از آثار ملک هم هست. مرحوم خوانساری (صاحب جامع المدارک) نیز توضیحاتی در مفهوم حق دارد که می‌تواند در دنباله و توضیح رأی مرحوم آخوند خراسانی دسته‌بندی شود. وی پس از نقد رأی اول در تعریف حق، می‌گوید: «ظاهراً حق خودش سلطنت نیست، بلکه اعتباری است عقلایی که سلطنت به آن تعلق می‌گیرد؛ مانند اعیان و منافع [که سلطنت مالکانه به آن‌ها تعلق می‌گیرد].»

سوم، رأی شیخ محمد حسین اصفهانی است. وی پس از نقد ملک بودن حق، می‌گوید: «ممکن است گفته شود - هرچند موافق صریحی برای این گفته نیافتم - حق در هر موردی، به لحاظ مصداق، اعتبار خاص همان مورد را دارد و آثار خاص همان اعتبار هم بر آن بار می‌شود. مثلاً حق ولایت چیزی جز اعتبار ولایت برای حاکم، پدر و جد نیست. لکن از آثار این اعتبار، جواز تصرف در مال مولی علیه است؛ چه تکلیفاً و چه وضعاً و اعتبار دیگری نیاز نیست. بنابراین، اضافه حق به ولایت، اضافه بیانیه است. بر

خلاف رأی اول و دوم، اطلاق حق در این رأی بر مصادیق خود، به صورت مشترک لفظی است. از همین رو امام خمینی، در رأی دوم در مقابل رأی سوم، بر مشترک معنوی بودن حق، تأکید کرد.

چهارم، رأی فقیهانی است که جدای از اصل مجعول بودن حق نزد شارع مقدس یا عقلاً، اساساً منکر ماهیتی متفاوت برای آن هستند و به عبارت دیگر، تفاوت حق و حکم را باور ندارند. «میرزا فتح شهیدی» در حاشیه مکاسب شیخ انصاری، چنین نظری دارد. (صرامی، ۱۳۹۱، شماره ۷۳ صفحه ۳۰ - ۴۵)

معنای لغوی و اصطلاحی حق

در فرهنگ های لغت عرب برای حق معانی مختلفی ذکر شده است. برخی از معانی لغوی این واژه، به شرح زیر است: راستی، عدالت، ثابت و یقین که در آن جای تردید و انکار نباشد، شایسته و سزاوار، راستی در گفتار، مال، ملک و سلطنت، بهره و نصیب، امر صورت پذیرفته و انجام شده، دورانیشی، مرگ، واقع، امتیاز، باری تعالی، قرآن، امر مقضی و انجام شده، اسلام، موجود ثابت، الواجب الموجود، یقین بعد از شک، صلاحیت، قطعی، پابرجا، مصدر، کار حتمی و قطعی و واقع شدنی، نقیض باطل، گفتار



ترکه میت. و گاهی نیز متعلق حق، عقد می باشد. مانند حق خیار. پس در جمیع این فروض صاحب حق به گونه ای صاحب اختیار یک چیز اعتبار می شود (مشکینی، ص ۲۱۳)

تفاوت حق و حکم و ملکیت و رابطه آن‌ها

برخی از اصطلاحات و مفاهیم در فقه در عین تأثیرگذاری و دامنه استعمال فراوان، دارای ابهاماتی هستند. اگرچه این مفاهیم در ابتدا روشن و واضح به نظر می رسند اما با دقت در دامنه استعمال آن‌ها و مرزهایشان با کلمات و مفاهیم مشابه به سؤالات و ابهامات جدی برمی خوریم. از جمله این مفاهیم مفهوم حق، حکم و ملکیت است. این مفاهیم اگر چه اجمالاً روشن و بدیهی به نظر می رسند اما برای خروج از این روشنایی اجمالی به تفصیلی به تناسب محل بحث، نکاتی ذکر می شود؛

به طور کلی، گزاره «من حق دارم» قابل تبدیل به گزاره‌های ذیل است:

من مسلطم

من آزادم

من اولویت دارم

من مالکم

...

اگر چه به لحاظ لغوی ممکن است در تمام موارد تسلط و اولویت و آزادی و ملکیت

حق و مطابق با واقع، مفرد (واحد) حقوق، امر نبی (ص)، صفت خدا، رؤیا (جوهری)، ۱۴۱۰ هـ ق، ج ۴، ص ۱۴۶۰ و احمد بن فارس ۱۴۰۴ هـ ق، ج ۲، ص ۱۵)

در اصطلاح فقها حق، یک نوع اعتبار خاص برای صاحب حق است. اعتباری که اختیارات مشخصی را به صاحب حق اعطاء می کند و تصمیم گیری در مورد آن حق را به صاحب حق می سپارد.

میرزا علی مشکینی^۱ در مصطلحات الفقه حق را به این شکل معنا می کند؛

«حق در لغت مصدر است و معنای آن ثبوت است. همچنین حق به معنای ثابت هم می آید. لذا حق به امر لازم و واجب تفسیر می شود. و گاهی در اصطلاح فقهاء در آن اختلاف می شود. بهترین مطلب در مورد حق آن است که حق نوعی از سلطنت و ملکیت و مرتبه ضعیفی از ملکیت است که از ناحیه عقلاء یا شرع جعل می شود. پس گویا صاحب حق مالک یک چیز می باشد و اختیار آن به دست او سپرده شده است. و متعلق حق گاهی شخص است مانند حق قصاص و حق حضانت. و گاهی متعلق حق، عین می باشد مانند حق تحجیر و حق الرهانة و حق غرماء در



و... را بتوان از واژه حق استفاده کرد اما اهمیت مسأله وقتی روشن می شود که ما بخواهیم آثار فقهی این کاربردها را بررسی کنیم. هر یک از این استعمالات، کاربردها و آثار فقهی خاص خودش را دارد.

مفهوم حکم شامل حکم وضعی و تکلیفی (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه) است. در این میان حکم تکلیفی اباحه به لحاظ مفهومی به مفهوم حق بسیار نزدیک می شود چرا که در اباحه و حق هر دو نوعی جواز و توانایی بر فعل و ترک وجود دارد.

اما حق یا حکم بودن یک عنوان، به لحاظ آثار و کاربرد بسیار متفاوت است. از جمله این آثار می توان به قابل اسقاط بودن، به ارث رسیدن، قابل نقل و انتقال بودن حق اشاره کرد در حالیکه در حکم هیچ یک از این آثار وجود ندارد.

در فرق حق با ملکیت نیز باید به دامنه اختیارات اشاره کرد؛ دامنه اختیارات در ملکیت گسترده تر از دامنه اختیارات در حق است.

«حق عبارت است از مرتبه ای از سلطنت؛ ضعیف تر از سلطنت موجود در ملکیت، که شارع مقدس آن را برای انسان به عنوان انسان یا برای فردی معین بر چیزی قرار داده است؛ خواه آن چیز عینی خارجی باشد، مانند حق تحجیر نسبت به زمین موات و حق مرتهن نسبت به عین رهنی و یا حق طلبکار نسبت به اموال میت؛ یا

انسانی معین، مانند حق قصاص که متعلق آن جانی است؛ و یا عقدی، مانند حق خیار که متعلقش عقد می باشد. در همه این موارد، صاحب حق بر متعلق حق خود گونه ای سلطنت دارد؛ لیکن قلمرو این سلطنت جهتی خاص است، بر خلاف ملك که گستره سلطنتی آن همه جهات را در بر می گیرد. از این رو، حق مرتهن تنها سلطنت او بر استیفای دین خود از مال رهنی- در صورت خودداری بدهکار از پرداخت بدهی- است و نمی تواند آن را ببخشد یا وقف نماید و یا در آن تصرفی دیگر بکند. چنان که حق خیار تنها سلطنت بر فسخ یا امضای معامله، و حق شفعه تنها سلطنت شفیع بر تملك سهم شریک به بهای فروخته شده است. بر خلاف ملك که مالك می تواند در مملوك خود هر نوع تصرفی- اعم از فروختن، بخشیدن، مصالحه کردن، وقف کردن و جز آن- بکند. بنابر این، سلطنت ناشی از ملك، سلطنتی تام و قوی و سلطنت ناشی از حق، سلطنتی ضعیف و ناقص است. از این رو، کسی که زمین مواتی را تحجیر می نماید، نسبت به آن حق اولویت پیدامی کند، اما مالك آن نمی گردد و در نتیجه اغلب آثار ملك بر آن بار نمی شود؛ لیکن اگر آن را احیا کند، مالك آن می گردد و تمامی



ممکن است جواب عرف مثبت باشد. اما گاهی پرسش این است که آیا لزوماً وقتی از تعبیر حق استفاده می‌شود، همان ماهیت مصطلح نیز اراده می‌گردد. یا اینکه به عنوان مثال از تعبیر حق استفاده می‌شود ولی مقصود جواز و اباحه است؟

وقتی در حوزه وضع لغات قرار داریم ذیل عنوان تعبیر و معنا شناسی، کند و کاو می‌کنیم. و پر واضح است که باب تعبیر واسع است. مثلاً استعمالات لفظ حق و مشتقات آن بررسی می‌شود که البته نباید با بحث از ماهیت خلط شود.

برای روشن شدن تفاوت معنا شناسی و ماهیت شناسی پرسش دیگری از عرف راهگشا است. عرف برای انتظام امور زندگی اقتصادی خود، اموری را جعل و اعتبار می‌کند و نهادهایی را وضع می‌کند. پاسخ به این پرسش ما را به ماهیت یک اصطلاح و یا نهاد حقوقی رهنمون می‌شود.

در این جا می‌خواهیم بدانیم، عرف به عنوان مثال اصطلاح حق را در کجا به کار می‌برد و یا نهاد بیع و صلح را چگونه تعریف کرده و در کجا به کار می‌برد. در چنین موضعی مقصود ما این نیست که عرف لفظ بیع و صلح را چگونه به کار می‌برد. بلکه می‌خواهیم ضمن عبور از معانی لغوی به این حقیقت دست بیازیم که وقتی می‌گویند این جا حق اعتبار شده است، چه چیزی اعتبار شده و یا وقتی بیع و صلح انشاء می‌شود در حقیقت در عالم انشاء چه معنایی محقق

آثار ملك بر آن بار می‌شود (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی ۱۴۲۶ هـ ق، ج ۳، صص ۳۱۸-۳۱۹)

چرایی تحلیل ماهوی حق

باید دقت کرد که منظور از تحلیل ماهوی، مباحث لغوی نیست. به بیان دیگر معنا شناسی با ماهیت شناسی متفاوت است. مقصود از کار لغوی و معنا شناسی این است که یک تعبیر از چه چیزی حکایت می‌کند. اگر چنین کاری به درک ماهیت کمک کند مطلوب است و الا در کار فقهی و حقوقی چندان به کار نمی‌آید.

در این رابطه توضیح مفصل تر مطلوب به نظر می‌رسد.

طبیعی است که برای شناخت ماهیت حق به سراغ کتب لغت و یا استعمالات فقها در متون فقهی برویم. اما برای چنین کاری لازم است به این نکته توجه شود که نباید میان معنا شناسی و ماهیت شناسی خلط کرد. زیرا استعمالات اعم از هر دو است و ما برای بررسی دقیق منابع فقهی و نیز تدقیق و ارزش دآوری میان مباحث فقهی معاملات بر روی حق، نیازمند دقت کافی در این زمینه هستیم. چه، آن چیزی که در فقه میبایست مورد استناد قرار گیرد ماهیت است نه معنا. توضیح آن که گاهی عرف مورد این پرسش قرار می‌گیرد: وقتی در یک جا می‌گوییم حق داریم. آیا این تعبیر درست است؟



میگردد. این کار تحقیق درباره ماهیت است که با واکاوی معنا فرق دارد. روش پاسخ به این پرسش، تحلیل است و با مراجعه به لغت نمی‌توان پاسخ این سؤال را یافت. لغت نمی‌تواند به پرسش از چیستی و چگونگی یک نهادی مثل بیع و صلح یا اسقاط پاسخ دهد.

تا این جا روشن شد که هر دو وضع (وضع لغت و وضع نهاد) دو لایه از کارکرد عرف هستند. در وضع لغت، عرف به استعمالات لغت و تعبیر توجه دارد که غلط استعمال نشود. ولی در وضع یک نهاد، عرف به عنوان یک مؤسس و واضع یک نهاد معاملاتی عمل می‌کند. در اینجا دقت‌های دیگری مطرح می‌شود. مثلاً می‌گوید که بیع باید بین مال و مال باشد، بیع تنها به اعیان تعلق می‌گیرد و منفعت را شامل نمی‌شود.

در این جا اگر سؤال داشته باشیم که آیا برای حق نیز، بیع به کار می‌رود؟ برای پاسخ به این سؤال، عرف به سراغ ماهیتی که از بیع و حق سراغ دارد میرود نه کاربرد و استعمالش.

طرفه آن که در لایه‌های دیگر، فقیه و حقوق‌دان این جواب عرف و این ماهیت عرفیه را تدقیق می‌کند و به ارزش دآوری آن می‌پردازد. حتی گاه به عرف اشکال می‌کند و مطابق فهم خود از عرف را به چالش دعوت می‌کند. در این جاست که عرف هم مجدداً به

فاهمه خود رجوع کرده، گاه نظر فقیه و حقوق دان را می‌پذیرد و به اشتباه خود اقرار می‌کند. بنابراین آن چه به نحو مختصر بیان شد، بررسی دقیق ماهیت یک موضوع فقه المعاملاتی، نکته‌های نیست که بتوان به راحتی از کنار آن گذشت و با یک تعریف ساده اصطلاحنامه‌های سراغ ادامه کار رفت. چنین رویکردی اگر چه در کار حقوق دانان ضعیف است اما در مواجهات عالمانه فقهای شیعه سابقه طولانی دارد. همین امر است که ما را بر آن میدارد تا مطابق نظام آموزشی و پژوهشی اصیل حوزه و چونان اسلاف خود گام برداریم.

تحلیل ماهیت حق از منظر امام خمینی

حضرت امام خمینی در تحلیل ماهیت حق نظر خاصی دارند که طعم متفاوتی از سایر نظریات دارد. ظرایف و طرایف نظر ایشان به شرح ذیل است؛

امام معتقد است حق در اصطلاح خاص از نظر ماهیت، امری است اعتباری که در پاره‌های موارد عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند و در مواردی دیگر توسط شارع مقدس اعتبار شده است.^۱

همچنین امام می‌فرماید؛ حق از نظر ماهیت، در تمام موارد استعمال، معنایی وحدانی دارد و چنین نیست که در هر مورد معنای مغایر مورد دیگر داشته باشد.^۲

۱. «أَنَّ الْحَقَّ، ماهیةً اعتباریةً عقلانیةً فی بعض الموارد و شرعیةً فی بعض الموارد»

۲. «أَنَّهُ [الحق] ماهیةً واحدةً و معنی وحدانی فی جمیع الموارد و لیس له فی کل مورد معنی مغایر لآخر» هما



و وصایت از اعتباراتی هستند که خود
جعل جداگانه دارند و مربوط به حق
نمی شوند. همچنین ظاهر این است
که اختصاص در خمر نیز از حقوق
شمرده نمی شود (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق
ج ۱، ص ۳، ۴).

بنابراین امام حق را دارای حقیقتی
وحدانی^۴ می دانند که اعتباری است و البته
اعتبارش غیر از ملک و سلطنت است.^۵
«از آن جایی که واحد بودن ماهیت
حق، مطابق برداشت عرف و لغت
و تبادر، صحیح است. تحقیق این
است که ماهیت حق غیر از ملکیت و
سلطنت می باشد»

حضرت امام این اعتبار را اعتباری
مقابل اعتبارات دیگر می دانند «من
أحكامها [الحق] السلطنة على التقلب
و التقلب»^۶.

و به بیان دیگر مشترک معنوی بین
مصادیقش می باشد^۱.

حضرت امام در مورد مواردی که از سوی
برخی از فقهاء شاهد بر مشترک لفظی بودن
حق قلمداد شده است می فرمایند؛ حق
تولیت و نیز ولایت حق نیستند. نیز حق
های دیگر مانند حق التولیه، حق الرهانة،
حق الاختصاص و... بلکه این ها همگی
اعتباراتی غیر از حق و در عرض حق هستن
خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۳۹.^۲

«اشاره شد که اعتباری که در مورد
حق انجام می گیرد، مختلف نیست،
هر چند متعلق حق، مختلف باشد.
و آن مثال هایی که ذکر کردند مانند
ولایت و حق تولیت و مانند این دو،
هیچ کدام حق اصطلاحی نیستند.
بلکه این ها اعتباراتی هستند غیر از
حق و ملک و سلطنت. بنابراین ولایت

۱. و بعبارة اخرى: أنه مشترك معنوي بين مصاديقه»

۲. همان، ص ۴۰

۳. «قد أشرنا إلى أن الاعتبار في الحقوق ليس مختلفاً وإن اختلف متعلقاتها، و ما ذكره من الأمثلة المتقدمة أي الولاية، و التولية، و نحوهما ليس شيء منها من الحقوق، بل هي اعتبارات آخر غير «الحق و الملك و السلطنة. فالولاية و الوصاية من الاعتبارات المجمولة بذاتها، غير مربوطة بالحق، و الظاهر أن الاختصاص في الخمر ليس من الحقوق أيضاً»

۴. امام این نظر را در مقابل نظر شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) مطرح می کند. محقق اصفهانی حق را مشترک لفظی می داند که در هر مورد به نحوی خاص اعتبار شده است. خود ایشان در مورد نظر خود چنین می فرماید؛

والذي يترجح في نظري - ولم أقف على موافق صريحاً - أن الحق في كل مورد اعتبار خاص له أثر مخصوص، ففي مثل حق الولاية و حق الوصاية و حق التولية و حق النظارة ليس الاعتبار المجهول إلا اعتبار ولاية الأب و الجد و الحاكم، و اعتبار كون الشخص نائباً في التصرف عن الموصى، و اعتبار كون الشخص متولياً و ناظراً، فإضافة الحق إلى هذه الاعتبارات ببنية (حاشية مكاسب، اصفهانی، ج ۱، ص ۲۰)

آن چه در نظر من ترجیح دارد - با این که در این نظر کسی را که با من هم نظر باشد نیافتم - این است که حق در هر مورد، اعتبار خاص خود را دارد که اثر مخصوص به همان اعتبار را نیز دارا می باشد. مثلاً در حق ولایت و حق وصایت و حق تولیت و حق نظارت، اعتباری که جعل شده است به ترتیب به این شکل است؛ اعتبار ولایت برای پدر و جد و حاکم. و یا اعتبار این که شخص نائب در تصرف از جانب وصیت کننده باشد. و یا این اعتبار این که شخص متولی و یا ناظر باشد. بنابراین اضافه حق به این موارد اضافه بیانیه است.

۵. «فإذا صح ما ذكرناه من وحدانية حقيقته - كما هو كذلك عرفاً و لغة و تبادراً فالتحقيق أنه غير الملك و السلطنة»

۶. «أن الحق اعتبار مقابل الاعتبار الآخر المتقدمة»



همچنین می‌توان گفت که امام، سلطنت را از احکام حق می‌داند.^۱

در توضیح بیشتر می‌توان گفت که نزد عقلاء حق داشتن معادل داشتن قدرت اعتباری نیست بلکه دارا بودن این رابطه اعتباری یعنی حق، مستتبع داشتن قدرت و سلطه است.^۲

«ماهیت دارا بودن حق عبارت از سلطنت و قدرت اعتباری نیست. بلکه نزد عقلاء چنین است که هر ذی حقی بر حقش سلطنت دارد. و می‌تواند در حق خویش انواع تصرفات را انجام بدهد»

بنابراین حق از نظر امام اعتباری غیر از ملک و سلطنت دارد (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۴۳).

«آن چه گذشت چنین نتیجه می‌دهد که؛ حق نه ملکیت است و نه مرتبه ای از ملکیت. همچنین سلطنت نیز نمی‌باشد. حتی مرتبه ای از سلطنت نیز نیست. یعنی نه عین ملک و سلطنت است و نه اخص از این دو. و الا هرگز از هم تخلف نمی‌کردند. [یعنی نمی‌شد جایی ملک و سلطنت باشد و حق نباشد]»

به نظر می‌رسد عمده دلیل ایشان، ارتکازات عقلایی و عرفی است و البته برای این دلیل خود شواهدی از مغایرت موارد صدق حق و ملک و سلطنت ذکر می‌کنند خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۰.

«تحقیق این است که حق غیر از ملک و سلطنت است. شاهد بر این مطلب [ونه دلیل] صدق حق در مواردی است حق اعتبار شده است اما نه ملک و نه سلطنت اعتبار نشده است.^۳»

در پایان^۵ ذکر این نکته مفید به نظر می‌رسد که تعریف امام تعریفی وجودی است. یعنی می‌فرمایند حق چیزی است که جنس وجودش اعتباری است که با این که ماهیتش برای ما ناشناخته است، ولی ما آن را می‌شناسیم و احکامی خاص هم دارد که آن احکام نیز برای ما ملموس می‌باشند.

نظر امام خمینی در نقل حق

بررسی نقل حق از منظر حضرت امام خمینی نیز باید از هم منظر حقیقت و هم از منظر نقل یعنی بیع و صلح و هبه و... مورد بررسی قرار بگیرد. حضرت امام نقل را ذاتی حق نمی‌داند و

۱. «من أحكامها [الحق] السلطنة علي التقلب والتقلب»

۲. «إنَّ واجدِيَّةَ الْحَقِّ لَيْسَتْ عِبَارَةً أُخْرَى عَنِ السُّلْطَانَةِ وَالْقُدْرَةِ الْعِبَارِيَّةِ عَلَى الْمَذْكُورَاتِ، بَلْ لَدَى الْعُقُلَاءِ كُلِّ ذِي حَقِّ سُلْطَانٌ عَلَى حَقِّهِ، وَ لَهُ التَّقْلِبُ وَ التَّقْلَبُ فِيهِ»

۳. «فَتَحْضُلُ مِمَّا ذَكَرَ أَنَّ الْحَقَّ لَيْسَ مُلْكًا، وَ لَا مَرْتَبَةً مِنْهُ، وَ لَا سُلْطَانَةً، وَ لَا مَرْتَبَةً مِنْهَا؛ أَيْ لَا يَكُونُ عَيْنُهَا، وَ لَا أَخْصَصُ مِنْهَا، وَ إِلَّا لَمَّا تَخَلَّفَ عَنْهَا»

۴. «فالتحقيق انه غير الملك و السلطنة. و الشاهد عليه ... صدقه في موارد لا يعتبر فيها الملك و لا السلطنة»

۵. شواهدی را که حضرت امام برای فرمایش خود ذکر می‌کنند به همراه بررسی آن‌ها در گفتار چهارم یعنی اشتراک و افتراق نظرات، ذکر خواهد شد.



«از آن جایی که حق معنایی اعتباری است، قائم به اعتبار عقلاء است. و چون حق اضافه ای است که متقوم به اطراف می باشد، معنای نقل آن نمی تواند نقل در معنای ظاهری آن باشد. بلکه وضعیت نقل مانند وضعیت بیع است که قبلاً توضیح دادیم. بحث به این صورت است که انشاء نقل، موضوع می شود برای این که عقلاء آن حق را برای دیگری اعتبار کنند. در غیر این صورت معنای نقل به صورت واقعی معقول نخواهد بود. زیرا لازم از معنای نقل به صورت واقعی است بدون اطراف [چون اضافه معنای حرفی می باشد] که این حتی نزد عرف صحیح نمی باشد»^۱ (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج، ص ۴۴)

بعد از تصویر کلی نقل حق و بیان بدون اشکال بودن آن، حضرت امام به صورت خاص در مورد بیع حق هم اظهار نظر می فرمایند؛ ایشان نقل حقوق در مقابل عوض و برعکس آن یعنی نقل املاک در مقابل حقوق را عرفاً بیع می دانند. «انصاف این است که نقل حقوق در مقابل یک عوض، بلکه در مقابل حقوق، و یا نقل املاک در مقابل عوض

معتقد است که حق اعتباری عقلایی است که نقل پذیری از احکام عقلایی آن است. «سؤال این است که آیا مقتضای ذاتی حق امکان نقل و اسقاط است یا حق نزد عقلاء اعتباری است که سلطنت بر نقل را در پی دارد، همان گونه که در اموال مملوکه گفتیم؛ که ملکیت اعتباری عقلایی است و از احکام آن سلطنت بر نقل و انتقال است؟ ظاهر این است که دومین بیانی که گذشت صحیح می باشد»^۲ (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج، ص ۴۴)

مرحوم امام به صورت کلی نقل حق را صحیح و مطابق اعتبار عقلاء می داند. ایشان معنای واقعی نقل را در نقل اعتباری صحیح نمی داند. زیرا لازم نقل به معنای واقعی این است که اضافه حقی یا ملکی، بدون طرف و مستقلاً حفظ شود. ولی چون اضافه معنای حرفی است حتی نزد عرف هم چنین چیزی صحیح نیست. امام معنای نقل اعتباری را به گونه ای خاص تعریف می نمایند. با تعریف امام هیچ گونه مشکلی در نقل حق از ناحیه نقل وجود نخواهد داشت. ایشان می فرماید انشاء نقل حق موضوع می شود که عقلاء آن حق را برای دیگری اعتبار کنند.

۱. «ثم إنه ... هل يكون مقتضاه ذاتاً جواز النقل والإسقاط، أو تستتبعه عند العقلاء سلطنة على ذلك، كما قلنا في الأموال المملوكة: إن الملكية اعتبار عقلاني، ومن أحكامها السلطنة على التقلب والتقلب؟ الظاهر هو الثاني

۲. «ثم إن الحق بما هو معنى اعتباري قائم باعتبار العقلاء، وبما أنه إضافة خاصة تنقوم بالأطراف لا يكون معنى نقله ما هو المتفاهم من ظاهر النقل والانتقال» بل حاله حال البيع بما مر ذكره: من أن إنشاء النقل جداً موضوع لأعتبار العقلاء ذلك الحق لغيره، وإلا فلا يعقل النقل بمعناه الواقعي، اللازم منه استقلال الإضافة بلا طرف، حتى لدى العرف»



قرارگرفتن حقوق، عرفاً بیع محسوب می شود. بنابراین بیع حق تحجیر در مقابل یک مقدار ثمن نزد عقلاء بیع محسوب می شود. (خمینی، ۱۴۲۱ ه ق ج ۱، ص ۱۴۴)

نکاتی که برای تکمیل بحث باید در کلام حضرت امام به دنبال آن باشیم، نظر ایشان در مورد این است که آیا در صدق مفهوم بیع لازم است که معوض در بیع، عین باشد؟ همچنین آیا امکان عوض و معوض قرارگرفتن حق در بیع می باشد یا خیر؟

حضرت امام عین بودن عوض را در صدق مفهوم عرفی بیع دخیل نمی داند. «زیرا بیع نزد عقلاء و عرف در موارد بیع غیر اعیان، متعارف است. همچنان که بین کشاورزان بیع کارهایی که روی زمین انجام می گیرد متعارف است. مانند این که وقتی کشاورزی می خواهد زراعت خود را ترک کند و یا از روستا هجرت کند، شکافی که توسط گاو آهن روی زمین ایجاد شده است و یا جداولی که حفر کرده است و یا صاف کردن زمین را می فروشد. و فکر نمی کنم کسی در صدق بیع بر این ها تردید داشته باشد. و گاهی در عصر حاضر بیع حق یا اعتباری دیگر شبیه

حق که مغازه داران انجام می دهند، متعارف است. مانند بیع سرقفلی یا حق آب و گل. و فکر نمی کنم کسی این ها را غیر از بیع به حساب بیاورد و شبهه ای در صدق مفهوم بیع بر آن ها داشته باشد (خمینی، ۱۴۲۱ ه ق ج ۱، ص ۳۲۲)

یکی از شاگردان امام در تقریرات خود از کتاب البیع حضرت امام، این بحث را چنین توضیح می دهد که نفس صورت و هیأت حاصل شده در خاک، مبیع واقع می شود که قطعاً از اعیان خارجیه نیست. غایت چیزی که ممکن است بگوییم این است که حقی را که متعلق به زمین است و به واسطه کار او روی زمین برایش ایجاد شده است را می فروشد.

«فروش شکافی که توسط گاو آهن روی زمین ایجاد شده است توسط کشاورزان: در این جا مبیع چیزی جز نفس صورت و هیأت حاصل شده در خاک نیست. و خود خاک فروخته نمی شود. و این صورت و هیأت قطعاً از اعیان خارجیه نیست. غایت چیزی که ممکن است گفته شود این است که: کشاورز حق خود که متعلق به زمین است و به خاطر کارش روی زمین برای

۱. «و الإنصاف: أن نقل الحقوق بالعوض بل بالحقوق، و الأملاك بها أو بالعكس، بیع عرفاً، فبیع حق التحجیر بالثمن بیع لدى العقلاء»
 ۲. «ضرورة تعارف البیع لدى العقلاء و العرف في موارد بیع غیر الأعیان، كما يتعارف بین الزراع بیع آثار الأعمال في الأرض مثل «الشيار» و حفر الجداول، و تصفية الأراضي إلى غير ذلك إذا أرادوا ترك الزرع أو الهجرة من قريتهم، و لا أظن بأحد منهم التردد في صدق «البيع» عليه. و قد تعارف في عصرنا بیع حق عقلائی أو اعتباری كذلك، يتخیلون في الدكاكين و غيرها، یسمونه: «سرقفلی» أو «حق الماء و الطین» و لا أظن بأحد منهم عد ذلك غیر البیع، و لا الشبهة في صدق مفهوم «البيع» علیه



او حاصل شده است را می فروشد. و دهند؛

اختلاف عوض و معوض اعتباری است و به حسب انشاء بیع می باشد و الا به حسب واقع هر کدام از ثمن و مثنی، عوض از دیگری می باشد و ماهیت بیع، مبادله بین این هاست. ایشان می فرماید؛

«وجه تأیید این است: اختلاف عوض و معوض اعتباری است و به حسب انشاء بیع می باشد و الا به حسب واقع هر کدام از ثمن و مثنی، عوض از دیگری می باشد و ماهیت بیع مبادله بین این ها و عوض قرار دادن هر کدام در مقابل دیگری است. بنابراین عین در مقابل ثمن و عوض آن است و ثمن در مقابل عین و عوض از آن است. پس همان طور که در عوض به معنای ثمن، عین بودن معتبر نیست، همین طور در مبیع هم که عوض از ثمن است، معتبر نیست که عین باشد. زیرا از جهت عوضیت و معوضیت و همچنین وقوع تبادل میان آن ها فرقی بین آن ها نیست (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۳۴۳)»

در این جا تطبیق بحث فوق روی حقوق از منظر حضرت امام مناسب به نظر می

این قطعا عین نیست. و تردیدی نیست که این معامله بین کشاورزان متداول است و آن را بیع می نامند» خمینی، (تقریرات، للخرم آبادی) ۱۴۱۸ هـ ق ص ۳۹»

حضرت امام برای این نظر خود که لازم نیست مبیع در بیع، عین باشد، مؤیداتی نیز می آورند. ایشان می گویند همین که در بیع عوض لازم نیست که عین باشد و حتی اگر مثلاً منفعت باشد، باز هم بیع صدق می کند، مؤیدی است که مبیع نیز نزد عقلاء لزومی ندارد که عین باشد.

«تأییدی بر آن چه ما گفتیم که در عقد بیع، نزد عقلاء لازم نیست که مبیع حتما عین باشد، این است که: بدون شک عوض نزد عقلاء در بیع لازم نیست که عین باشد و شکی نیز نیست که بر معامله ای که یک عین را در مقابل عوض تملکی می کنند و عوضش مثلاً منفعت باشد، بیع اطلاق می شود (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۳۴۲)»

حضرت امام وجه تأییدی که از این مطلب می گیرند را این چنین توضیح می

۱. «بیع الزارع شیار الأرض، فإن المبیع فيه ليس إلا نفس الصورة والهيئة الحاصلة في التراب، لا نفس التراب، وليست من الأعيان الخارجية، وغاية ما يمكن أن يقال هنا: إنه باع حقه الذي تعلق بالأرض من جهة عمله فيها، وهو أيضاً ليس بعين، ولا شبهة في تداول هذه المعاملة بين الزارعين، و يسمونها بيعاً»

۲. «و يؤيد ما ذكرناه: من عدم اعتبار كون المبيع عيناً في نظر العقلاء عدم الإشكال في عدم اعتبار كون العوض عيناً، وعدم الخلاف فيه، ولا شبهة في صدق عنوان «البيع» عليه»

۳. «و وجه التأييد: أن العوض و المعوض يختلفان بالاعتبار حسب إنشاء البيع، و أما بحسب الواقع فكل من المثنى و الثمن عوض عن الآخر، فماهية البيع هي المبادلة بينهما، و جعل كل منهما عوضاً عن الآخر، و بدلاً عن صاحبه، فالعين بدل الثمن و عوضه، و الثمن بدل العين و عوضها، فكما لا يعتبر في العوض - بمعنى الثمن كونه عيناً، كذلك في العوض الآخر الذي هو مبيع؛ لعدم الفرق بينهما من جهة العوضيّة و المعوضيّة، و من وقوع التبادل عليهما»



رسد؛ ایشان ابتدا صورت های مسأله را بیان می کنند و بعد از نقد و بررسی انظار، نظر خود را اعلام می کنند^۱.

«جهت دومی که به عنوان بحث اصیل مطرح است این است که: آیا در بیع معتبر است که حق عوض و معوض واقع نشود؟ به بیان دیگر آیا اعتبار در بیع به گونه ای است که اگر حق عوض یا معوض واقع شود، دیگر بیع صدق نخواهد کرد. و در صدق بیع حتما باید عوض و معوض، عین یا منفعت باشند؟ یا این که معتبر نیست در هیچ طرف؟ و یا این که باید بین عوض و معوض تفصیل قائل شد؟ [و مثلاً عوض نتواند حق واقع شود و معوض بتواند خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج، ۱، ص ۵۳۲]» و البته پاسخ خود حضرت امام به این سؤال این است که در بیع حقوق هم می توانند عوض واقع شوند و هم معوض. و این کار معامله را از صدق بیع خارج نمی کند. «انصاف این است که: نقل حقوق در مقابل عوض و بلکه در مقابل حقوق دیگر. و نقل املاک در مقابل حقوق یا بالعکس، عرفاً بیع محسوب می شوند.

بنابراین بیع حق تحجیر در مقابل ثمن، نزد عقلاء بیع به حساب می آید خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج، ۱، ص ۵۴۳» بعد از بررسی نقل حق از جانب نقل، نوبت به بررسی نقل حق از جانب حق می رسد. امام بعد از ذکر دسته بندی های رایج در مورد حقوق، برخی را تخصصاً از حقوق خارج می داند و در نهایت می فرماید که موردی سراغ ندارند که حق باشد و امکان نقل نداشته باشد.

«سپس گفته می شود که حقوق اقسامی دارد: یکی از آن اقسام عبارت است از آن چه به سبب موت منتقل به ورثه نمی شود و اسقاط نمی پذیرد و همچنین قابل نقل نیز نیست. از جمله حقوقی که ذیل این دسته بر می شمرد عبارت است از: حق ابوت، حق ولایت، حق استمتاع از زوجه، حق اولویت پرتاب تیر به سمت هدف قبل از پایان عقد، و حق وصایت» (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج، ۱، ص ۴۷۴) «و منها: ما یصحّ نقله وإسقاطه، و یتنقل بالموت، کحقّ الخيار، و القصاص، و الرهانة، و التحجیر و نحوها»

۱. نقد و بررسی انظار مطرح شده توسط حضرت امام در قسمت بیان اشتراک و افتراق نظرات می آید. در این جا فقط به ذکر گزاره نهایی اکتفا می شود.

۲. «الجهة الثانية وهي مورد البحث الأصل:- أنه هل يعتبر في البيع أن لا يكون الحق عوضاً ولا معوضاً؛ أي يكون الاعتبار فيه على وجه لو جعل الحق عوضاً أو معوضاً لخرج عن صدق «البيع» ولا بد في صدقه أن يكونا عينين أو منفعتين، أم لا مطلقاً، أو يفضل بين العوض والمعوض؟»

۳. «و الإنصاف: أن نقل الحقوق بالعوض بل بالحقوق، و الأملاك بها أو بالعكس، بيع عرفاً، فبيع حق التحجیر بالثمن بيع لدى العقلاء»

۴. «ثم إنه قد يقال: إن الحقوق على أقسام: منها: ما لا ينتقل بالموت ولا يصح إسقاطه ولا نقله، وعد منه حق الأمانة، و حق الولاية، و حق الاستمتاع بالزوجة، و حق السبق بالرمية قبل تمام النضال، و حق الوصاية»



باشد، معلوم نیست. اولویت پرتاب تیز قبل از تمام شدن عقد نیز حق نیست. بلکه چون عقدی است که ظاهراً لازم است، بنابراین وفاء به آن واجب است. پس قبل از تمام شدن عقد، اتمام آن واجب است (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۷۳)

آن چه از این بررسی به دست می آید این است که امام قائل هستند که هر جا حق باشد، قابلیت نقل هم هست. «در هر صورت، موردی احراز نشده که حق باشد و با این حال امکان نقل و انتقال و اسقاطش وجود نداشته باشد»^۴

بعد از این اظهار نظر که گذشت، حضرت امام نقبی هم به قسم سوم از حقوقی که نام برده شده است، می زنند. ایشان می فرمایند وقتی حق قابل نقل شد، حتی در مثل حق قسم زوجه، باید بگوییم که نقل آن جایز است حتی به شخص دیگری و حتی به مرد دیگری.

حضرت امام در تبیین این مطلب می فرمایند که معنای نقل این حق این نیست که آن کسی که حق به او منتقل شده است، اجازه استیفاء هم داشته باشد. بلکه معنایش این است که صاحب اختیار این

«قسم دیگری که برای حقوق بر شمرده شده است عبارت است از آن دسته که نقل و اسقاطش صحیح است و همچنین به سبب موت به ورثه منتقل می شود. مانند حق خیار، و حق قصاص، و حق الرهانة، و حق تحجیر و مانند این ها»^۱

«قسم دیگر حقوق آن هایی هستند که قابل نقل به کسی هست که مثل صاحب حق می باشد. مانند حق قسم برای زوجه که فقط قابل نقل به هوو می باشد و نه دیگری»^۲

حضرت امام در بررسی مورد اول می فرمایند که هیچ کدام از این ها که نام برده شد از حقوق نیستند. بلکه برخی حکم وضعی در مقابل حق هستند و برخی هم حکم تکلیفی اباحه و جواز هستند.

«و تو آگاه هستی که هیچ کدام از آن ها که در دسته اول نام برده شد از حقوق نمی باشند. ولایت و وصایت و مانند این ها خود از احکام وضعی مقابل ملک و حق و سلطنت هستند. استمتاع از زوجه حکم تکلیفی جواز است. و بر زوجه هم واجب است که تمکین کند. و زوج بر زوجه در مورد استمتاع مسلط است. اما این که حق داشته

۱. «و منها: ما یصح نقله و إسقاطه، و یتنقل بالموت، كحَقِّ الخیار، و القصاص، و الرهانة، و التحجیر و نحوها»

۲. «و منها: ما هو قابل للنقل إلى من هو مثله، كحَقِّ القسم القابل للانتقال إلى الضمة لا غیر»

۳. «و أنت خیر: بأنَّ شیناً منها لیس من قبیل الحقوق، فمثل الولاية و الوصاية و نحوهما من الوضعيات المقابلة للحق و الملك و السلطنة. و الاستمتاع بالزوجة جائز شرعاً، و یجب علیها التمكن، و الزوج مسلط علیها فی الاستمتاع، و أما كونه حقاً فغیر معلوم. و فی السبق قبل تمام النضال لم یثبت حق، بل هو عقد لازم ظاهراً، یجب الوفاء به، فقبل تمامه یجب الإتمام بناء علی لزومه»

۴. «و كيف كان: لم یثبت مورد أحرز كونه حقاً، و مع ذلك لم یكن قابلاً للإسقاط و النقل و الانتقال»



حق اوست. لذا می تواند اسقاطش کند یا به دیگری واگذار کند و یا اگر مانعش برطرف شد، استیفاء نماید.

«نظر من این است: ظاهر این است که حق قسم را می شود به دیگری نقل داد. حتی به یک مرد دیگر. به خصوص اگر قائل شویم که در مقابل نقل این حق اخذ عوض نیز جایز است. - و باید بگوییم که صحیح هم همین طور است- زیرا امکان دارد که این حق را بخرد و بعد با یکی از هوو های دیگر مصالحه کند و یا به او بفروشد. و معنای نقل این حق این نیست که آن کسی که حق به او منتقل شده است، اجازه استیفاء هم داشته باشد. بلکه معنایش این است که صاحب اختیار این حق اوست. لذا می تواند اسقاطش کند یا به دیگری واگذار کند و یا اگر مانعش برطرف شد، استیفاء نماید.»

(خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۷)

اما از منظر حضرت امام، در مورد نقل حق به سبب عقد هبه دو نکته حایز اهمیت است؛

اول این که مطابق نظر حضرت امام هبه عبارت است از تملیک نمودن مجانی اعیان

به دیگری. از نظر ایشان در مال هبه شده شرط است که عین باشد مثل ملک، خانه، اسب، کتاب. و هبه منفعت، مثل منفعت خانه و حیوان صحیح نیست.^۲

«هبه عبارت است از تملیک عین به صورت مجانی و بدون مقابله با عوض» (خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۵۶)

«مسألة ۲: شرط در مالی که هبه می شود این است که عین باشد. بنابراین هبه منافع صحیح نیست»^۳

«مسألة ۳ در مال هبه شده شرط است که عین باشد مثل ملک، خانه، اسب، کتاب. و صحیح نیست هبه منفعت، مثل منفعت خانه و حیوان»^۴

اما از طرفی حضرت امام در جای دیگر عبارتی دارند که هبه حق قسم را جایز شمرده اند.

«مسألة ۳: در هر شب حق میت برای زن وجود دارد که برای او جایز است که از آن دست بردارد و یا به زوج هبه کند تا در هر جا که خواست شب را سپری کند و یا این که آن را به یکی از هووهای خود هبه کند و در نتیجه حق او شود» (خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۳۰۴)^۵

۱. «أقول: بل الظاهر جواز نقله إلى الغير حتى إلى الرجل، ولا سيما إذا قلنا بجواز أخذ العوض بإذنه، كما هو الأشبه؛ لإمكان أن يشتري الأجنبي هذا الحق ويبيعه أو يتصالح مع الضرّة، وليس معنى انتقال هذا الحق أن يكون للمنتقل إليه حق الاستیفاء مباشرة، بل معناه كونه صاحب قسم الزوجة، فله الإسقاط، وله الاستیفاء لولا المانع، وله النقل إلى غيره»

۲. «كتاب الهبة وهي تمليك عین مجاناً ومن غير عوض»

۳. «مسألة ۲ يشترط في الموهوب أن يكون عیناً، فلا تصح هبة المنافع»

۴. خمینی، سید روح الله موسوی، نجات العباد (امام خمینی)، ص ۳۰۲

۵. «مسألة ۳ في كل ليلة كان للمرأة حق المبيت يجوز لها أن ترفع اليد عنه و تهبه للزوج ليصرف ليله فيما يشاء، وأن تهبه للضرّة فيصير الحق لها»



«مسأله ۵: متعلق صلح یا عین است یا منفعت و یا دین و یا حق. و در تمام فروض یا در مقابل عوض است و یا مجانی. و در صورتی که در مقابل عوض باشد، عوض می تواند عین باشد یا منفعت، یا دین و یا حق. بنابراین تمام این صور صحیح می باشد (خمینی، سید روح الله موسوی، تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۵۶۲)»

بنابر آن چه تا به حال گفته شد، نقل حقوق از منظر امام نه از جانب حق و نه از جانب نقل مشکلی ندارد و صحیح می باشد.

نظر امام خمینی در انتقال حق

همان طور که قبلا گذشت، بررسی ارث حقوق، باید هم از جهت حق و هم از جهت ارث، مورد مذاقه قرار بگیرد. اشکالی که ممکن است از جانب ارث مطرح شود، مطلبی است که برخی از بزرگان در اثناء مباحث خود مطرح کرده اند؛

طبق این اشکال، عنوان ماترک بر حقوق صدق نکرده و به ارث نمی رسند؛ چراکه حق در حقیقت نوعی اضافه اعتباری همانند رابطه ملکی است. همانطور که در رابطه مالکانه خود اضافه ماترک محسوب نشده و به ارث نمی رسد و پس از مرگ مالک از بین

به هر حال متنی که از خود حضرت امام چنین نکته ای را توضیح بدهد پیدا نکردیم. اما در بیان یکی از شاگردان حضرت امام نکته ای هست که شاید کارگشا باشد. حاشیه مرحوم فاضل لنکرانی در تعلیقات خود بر تحریر الوسیله، می گویند که منظور از هبه یک حق، هبه اصطلاحی نیست. زیرا مورد هبه، اعیان است و روشن است که حق از اعیان نیست. اگر چه عمومات عقود این نحو از نقل حق را نیز تصحیح می کند.

«شرط در مالی که هبه می شود -

همان گونه که در متن آمده است - این

است که عین باشد. بنابراین هبه منافع

صحیح نیست. اما همان گونه که سید

یزدی ذکر کرده است، ممکن است که

قائل شویم که هبه منافع و هبه حقوق

قابل نقل صحیح باشد. اگر چه از

باب هبه اصطلاحی نباشد و اخبار

هبه شامل آن نشود. زیرا عمومات عقود

برای صحت آن کافی است (لنکرانی،

۱۴۲۹ ص ۴۷۱)»^۱

بنابراین حتی اگر هبه حقوق در اصطلاح

خاص صحیح نباشد و احکام هبه بر آن بار

نشود، ولی به نظر می رسد نقل حق به این

شکل صحیح باشد.

در مورد نقل حق به سبب صلح از نظر

حضرت امام نیز اشکالی وارد نیست.

۱. «یشترط فی الموهوب کما فی المتن أن یکون عینا، فلا تصح هبة المنافع، و لكن ذکر السید فی الملحقات أنه یمکن أن ینقل بصحة هبة المنافع و هبة الحقوق القابلة للنقل و إن لم تكن من الهبة المصطلحة و لم تشمل أخبار الباب؛ لكفاية العمومات فی صحتها»

۲. «مسألة ۵ متعلق الصلح إما عین أو منفعة أو دین أو حق، و علی التقادیر إما أن یکون مع العوض أو بدون، و علی الأول إما أن یکون العوض عینا أو منفعة أو دینا أو حقا، فهذه الصور كلها صحيحة»



میرود و طرف آن یعنی مال مملوک به ارث می رسد، در خصوص حق هم چنین بوده و حق اعتباری قائم به صاحب حق و متقوم و متشخص به اوست و پس از مرگ او زائل شده، از بین میرود. بدین شکل پس از مرگ ذوالحق چیزی باقی نمی ماند که بخواهد به ارث برسد. چرا که تقویم اعراض، اعتبارات و اضافات - روابط - همگی به واسطه اطراف و موضوعات آن ها بوده و زمانی که اینها منتفی شوند آن ها هم از بین خواهند رفت (حاشیه المکاسب (للاخوانه)، ص ۲۵۳)

حضرت امام با تبیین ویژه ای که از ماترک ارائه می دهند به این اشکال، پاسخ داده اند: «منظور از «ماترک» در آیه^۱، اشیاء باقی مانده از میت نیست. بلکه با لحاظ این که مسئله به ارث رسیدن اموال، امری عرفی بوده و توسط شارع ابداع نشده است با بهره مندی از فهم عرف می توان گفت مراد از «ماترک» آن چیزی است که موت باعث جدائی و انقطاع آن از میت می شود. به دیگر معنا موت باعث نقل آن است نه آنکه ارث به حکم شرع موجب ملکیت باشد. چرا که در این صورت بعد از مرگ مورث و باقی گذاشتن اموالی از خود، این اموال

به صورت ملک بلا مالک در خواهند آمد و ادله ارث دلالت بر مالکیت آن ها برای مورثین می کند. بدین شکل چنین سخنی باعث عدم تلقی ورثه از مورثان خواهد شد در حالی که این امر خلاف بدیهیات عرفی و شرعی است

براین اساس، موت مانند بیع و صلح یکی از اسباب نقل بوده و تفاوتی ندارد متعلق آن ملک باشد یا حق. معنای روایت «ماترکه المیت فلوارثه» در آیه شریفه هم آن است که آنچه رابطه ملک یا حقی بوسیله موت با آن قطع می شود بدون مالک باقی نمانده، مالک آن مورثین هستند (امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ۵، ص ۳۷۶)^۲.

بنابراین از نظر حضرت امام، برای به ارث رسیدن حقوق، مانعی از جانب بحث ارث، وجود ندارد.

اما در مورد جانب حقی، نظر حضرت امام این است که موردی که حق بودنش محرز باشد و در عین حال به ارث نرسد، دیده نشده است. حضرت امام مواردی را که در کلام اصحاب ذکر شده را بررسی می کنند و می فرمایند که این ها حق نیستند،

۱. سوره نساء، آیه ۷

۲. «و الجواب عن الإشکال: هو أن قوله تعالى «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ» إلى آخر، ليس المراد منه ما توهم، بل المراد - و لو بمساعدة فهم العرف في باب التوريث، حيث إنه أمر عرفي ليس من مخترعات الشرع أنه ينتقل إلى الوارث، ما يكون الموت موجباً لانقطاع عنه؛ أي الموت موجب للنقل، لأن الإرث ملك يحكم الشرع بقي بلا مالك، بعد ما ترك الشيء بموته، حتى يرجع إلى عدم تلقى الورثة من مورثهم؛ مما هو خلاف الضرورة عرفاً و شرعاً.

فالموت سبب للنقل، ملكاً كان، أو حقاً كالبيع والصلح، و معنى «ما تركه المیت فلوارثه» أي ما انقطعت إضافته عنه، لا يبقى بلا مالك، بل مالكة الوارث»



و حق وصایت، از جمله این حقوق
شمرده شده‌اند

و تو آگاهی که هیچ کدام از این ها حق
[در معنای اصطلاحی] خود نیستند.
مثل حق ولایت و حق وصایت، امور
وضعی جداگانه و مقابل حق و ملک
و سلطنت هستند. استمتاع از زوجه
نیز حکمی تکلیفی و شرعی بر زوج
است و به معنای جواز و اباحه است.
همین حکم بر زوجه به صورت تمکین
واجب است. اما این که حق زوج
باشد، ثابت شده نمی‌باشد. در عقد
رمایه نیز حقی به نام سبق وجود ندارد.
بلکه رمایه یک عقد است که ظاهراً
لازم هم هست و وفاء به آن واجب
است. بنابراین بناء بر لزوم این عقد،
چنین چیزی به صورت حکم وجود
خواهد داشت» امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق
ج ۱ ص ۴۷»^۲

بنابراین حضرت امام نتیجه می‌گیرند که
حقوق به ارث می‌رسند و این مسأله را عرفی
می‌دانند و علاوه بر آن شواهدی هم از آیات
و روایات برای آن ذکر می‌کنند. و در نهایت
می‌فرمایند که این که یک حقی، حق باشد و
به ارث نرسد، دلیل خاص می‌خواهد. و الا
اصل بر این است که در صورت ثابت شدن

بلکه حکم هستند. و واضح است که حکم
به ارث نمی‌رسد.

«در هر صورت، موردی احراز نشده
است که حق باشد و با این وجود
قابل اسقاط و نقل و انتقال نباشد امام
خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۷»
تنها دلیلی که می‌تواند مانع به ارث
رسیدن یک حق شود از منظر حضرت امام
این است که شخصی باشد.

«مطلب سوم در ذکر حقوقی است
که ارث برده نمی‌شوند بالاصاله و نه
بالتبع و آن هر حقی است که قائم به
شخص خاص یا به عنوان خاصی
باشد. به حیثیتی خصوصیت شخص
یا عنوان موضوع و مقوم باشد نه مورد..
(خمینی، حاشیه بر رساله ارث ملا
هاشم خراسانی، ۱۴۲۰ هـ ق ص ۲۵)

هر چند در بررسی مصادیق حقوقی که به
ارث برده نمی‌شود، حضرت امام، موردی را
که حق باشد و به ارث نرود، تأیید نمی‌کنند.
«بخشی از حقوق آن حقوقی هستند
که با موت به ورثه منتقل نمی‌شوند و
اسقاط و نقل آن ها هم صحیح نیست.
حق پدری، حق ولایت، حق استمتاع
زوج از زوجه، حق سبق در عقد رمایه

۱. «و كيف كان: لم يثبت مورد أحرز كونه حقاً، ومع ذلك لم يكن قابلاً للإسقاط والنقل والانتقال»
۲. منها: ما لا ينتقل بالموت ولا يصح إسقاطه ولا نقله، وعد منه حق الأبوة، و حق الولاية، و حق الاستمتاع بالزوجة، و حق سبق بالرمایه قبل تمام النضال، و حق الوصاية.

و أنت خير: بأن شيئاً منها ليس من قبيل الحقوق، فمثل الولاية والوصاية ونحوهما من الوضعيات المقابلة للحق والملك والسلطنة. و الاستمتاع بالزوجة جائز شرعاً، ويجب عليها التمكين، والزوج مسلط عليها في الاستمتاع، وأما كونه حقاً فغير معلوم. وفي السابق قبل تمام النضال لم يثبت حق، بل هو عقد لازم ظاهراً، يجب الوفاء به، فقبل تمامه يجب الإتمام بناء على لزومه



نظر محقق نایینی در اسقاط حق

از نظر حضرت امام حقیقت اسقاط، افنای حق است. ایشان در مقام مقایسه اسقاط و اعراض می‌فرمایند؛

«اعراض به معنای ترک حق و رها کردن مال است و این کار مقدماتی دارد. در حالی که اسقاط به معنای افناء، نابود کردن و انداختن حق است و این کار هم برای خود مقدماتی غیر از مقدمات اعراض دارد. بنابراین هر یک از این دو عنوان در تاثیر گذاری مستقل از دیگری بوده و ذاتاً و مورداً با یکدیگر متفاوتند (امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۴، ص ۱۹۹)»^۴

امام اسقاط را از شؤون رابطه حقی نمی‌داند. ایشان معتقد است که اسقاط از احکام عقلایی مترتب بر این رابطه است.

«آیا مقتضای ذات حق این است که نقل و اسقاط در آن ممکن باشد و یا این که وجود حق نزد عقلاء در بردارنده چنین احکامی است؟ ظاهر این است که دومی صحیح باشد (امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۴)»^۵

بنابراین هر جا رابطه حق وجود دارد امکان اسقاط نیز برای صاحب حق وجود

حقیقت یک امری، حتماً به ارث می‌رسد.

«بنابراین حقوق مانند اعیان مملوکه با موت به وارث منتقل می‌شوند. و از ما ترک میت به حساب می‌آیند. بلکه برای آن‌ها بقاء در نظر گرفته می‌شود. هر چند بین اضافه ملکیت تبادل صورت گرفته باشد. و حقوق در هیچ حالتی از حالات معدوم نمی‌شوند امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۵، ص ۳۷۷»

«و شاهد بر این مطلب بعد از عرفی بودن مسأله، عدم اختصاص ارث به اعیان است نزد عرف. بلکه ارث نزد آنان در مثل حق تحجیز و سایر حقوق نیز ثابت است. مگر این که در یک مورد خاص دلیل خاص بر خلاف این مطلب ارائه شود امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۵، ص ۳۸۷»

«هر آن چه برای میت بوده است، به ارث می‌رسد. بنابراین عدم توریث در بعضی از حقوق محتاج ارائه دلیل خاص برای اثبات است» «هر حقی به ارث می‌رسد. پس کشف می‌شود که هر حقی قابلیت انتقال دارد و خلافتش نیازمند ارائه دلیل می‌باشد»^۳

۱. فالحقوق كالأعيان المملوكة، تنتقل بنفس الموت، و تكون من متروكات الميت، بل لها بقاء و إن تبادلت الإضافات، و لا تصير معدومة في حال»

۲. «و الشاهد علي ذلك بعد عرفة المسألة، و عدم اختصاص الإرث عند العرف بالأعيان، بل يكون ثابتاً في مثل حق التحجير و سائر الحقوق، إلا ما دلّ الدليل على خلافه»

۳. «أن كل ما للميت مورث، فعدم التوريث في بعض الحقوق، محتاج إلى الإثبات» «كل حق مورث، فيستكشف منها قابلية كل حق للانتقال، فيحتاج عدم القابلية إلى دليل»

۴. «فالإعراض ترك الحق و رفضه، و له مقدمات، و الإسقاط إفناؤه و إلغاؤه، و له مقدمات غير مقدمات الإعراض، فيكون كل منهما مستقلاً في التأثير، و مخالفاً ذاتاً و مورداً للأخر»

۵. «ثم ... أن الحق ... فهل يكون مقتضاه ذاتاً جواز النقل و الإسقاط، أو تستتبعه عند العقلاء سلطنة على ذلك؟ الظاهر هو الثاني»



نام برده شد از حقوق نیستند. بلکه برخی حکم وضعی در مقابل حق هستند و برخی هم حکم تکلیفی اباحه و جواز هستند.

«و تو آگاه هستی که هیچ کدام از آن‌ها که در دسته اول نام برده شد از حقوق نمی‌باشند. ولایت و وصایت و مانند این‌ها خود از احکام وضعی مقابل ملک و حق و سلطنت هستند. استمتاع از زوجه حکم تکلیفی جواز است. و بر زوجه هم واجب است که تمکین کند. و زوج بر زوجه در مورد استمتاع مسلط است. اما این که حق داشته باشد، معلوم نیست. اولویت پرتاب تیز قبل از تمام شدن عقد نیز حق نیست. بلکه چون عقدی است که ظاهراً لازم است، بنابراین وفاء به آن واجب است. پس قبل از تمام شدن عقد، اتمام آن واجب است (امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۷)»^۳

حضرت امام البته مشکل سلطه بر سلطه را قائل نیستند. زیرا ایشان حق را سلطه نمی‌دانند تا در صورت سلطه اسقاطی بر حق، بحث سلطه بر سلطه پیش بیاید. البته حضرت امام می‌فرمایند برای اثبات

دارد. و این یک حکم عقلایی برای صاحب حق است. به گونه‌ای که موردی که حق باشد و امکان اسقاط آن وجود نداشته باشد احراز نشده است.

«در هر صورت، موردی احراز نشده که حق باشد و با این حال امکان نقل و انتقال و اسقاطش وجود نداشته باشد (امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۶)»^۱
حضرت امام در بررسی مطلب ذکر شده، معتقد است که اموری که امکان اسقاط ندارد، رابطه حقی نیست و تنها حق به عنوان اعم بر آن‌ها نام گذاری شده است.

«سپس گفته می‌شود که حقوق اقسامی دارد: یکی از آن اقسام عبارت است از آن چه به سبب موت منتقل به ورثه نمی‌شود و اسقاط نمی‌پذیرد و همچنین قابل نقل نیز نیست. از جمله حقوقی که ذیل این دسته بر می‌شمرند عبارت است از: حق ابوت، حق ولایت، حق استمتاع از زوجه، حق اولویت پرتاب تیر به سمت هدف قبل از پایان عقد، و حق وصایت (امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۴۷)»^۲
حضرت امام در بررسی مورد اول می‌فرمایند که هیچ کدام از این‌ها که

۱. «و كيف كان: لم يثبت مورد أحرز كونه حقاً، و مع ذلك لم يكن قابلاً للإسقاط و النقل و الانتقال»

۲. «ثم إنه قد يقال: إن الحقوق على أقسام: منها: ما لا ينتقل بالموت ولا يصح إسقاطه ولا نقله، و عد منه حق الأبوة، و حق الولاية، و حق الاستمتاع بالزوجة، و حق السبق بالرماية قبل تمام النضال، و حق الوصاية»

۳. «و أنت خير: بأن شيئاً منها ليس من قبيل الحقوق، فمثل الولاية و الوصاية و نحوهما من الوضعيات المقابلة للحق و الملك و السلطنة. و الاستمتاع بالزوجة جائز شرعاً، و يجب عليها التمكين، و الزوج مسلط عليها في الاستمتاع، و أما كونه حقاً فغير معلوم. و في السبق قبل تمام النضال لم يثبت حق، بل هو عقد لازم ظاهراً، يجب الوفاء به، فقبل تمامه يجب الإتمام بناء على لزومه»



اسقاط پذیری حق نیازی به قاعده سلطنت نیست. و این قاعده توان اثبات اسقاط پذیری حق را ندارد. نه به این دلیل که سند این قاعده ضعیف است که مطابق نظر امام این قاعده از قواعد محکم عقلایی است و ضعف سند مخل به آن نیست.

بلکه به این دلیل که مردم بر اموال خود مسلط هستند نه بر مقررات عقلایی. بلکه تابع مقررات هستند. یعنی بر حق و ملکیت خود مسلط نیستند بلکه تابع این امور هستند که عقلاء برای تنظیم اجتماع خود بنا نهاده‌اند.

«این حدیث بر فرض صدورش به صدد تأسیس یک حکم نیست. بلکه به صدد امضای حکم عقلاء است. زیرا همه عقلاء حکم می‌کنند به این که مردم بر اموال خود سلطه دارند. و مستند فقهاء و عقلاء در این قاعده، حدیث مرسل نیست. بلکه این حکم مطابق قواعد عقلایی است. (امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۱۲۷)»

همان گونه که گفته شد حضرت امام می‌فرمایند برای انفاذ معاملات دو امر لازم است؛ اول سلطنت مالک بر مالش و دیگر این که معاملات مطابق مقررات عقلایی باشد.

از نظر امام باید توجه کرد که مقررات عقلایی ناشی از سلطنت و از شؤون آن

نمی‌باشد. بنابراین اگر دلیلی مثبت نفوذ سلطنت بر اموال باشد، مثبت و مؤید مقررات عقلایی نخواهد بود. زیرا در محیط عقلاء سلطنت بر اموال موجب سلطنت بر مقررات عقلایی نیست. زیرا مردم تابع مقررات هستند و نه مسلط بر آن‌ها.

«آن چه نزد عرف محکم است این است که صحت معاملات متوقف بر دو مطلب است؛ یکی این که مالک بر مالش سلطنت داشته باشد. بنابراین مجنون و طفل غیر ممیز نزد عقلاء، سلطنت بر اموالشان ندارند. پس نزد عقلاء برای صحت معامله حتماً باید سلطه بر مال وجود داشته باشد

دومین شرط این است که معامله بر طبق قواعد و مقررات عقلایی انجام گرفته باشد. بنابراین بیع مجهول مطلق در مقابل یک چیزی که آن هم مجهول مطلق است صحیح نیست. نه برای این که سلطنت مالک آن را در بر نمی‌گیرد بلکه برای این که مخالف مقررات عقلایی است. پس تسلط مردم بر اموالشان چیزی است و لزوم تبعیت از قواعد و مقررات عقلایی چیزی دیگری. و این چنین نیست که مقررات عقلایی ناشی از قاعده سلطنت باشد.

و یا از شؤون این قاعده باشد.

پس روشن شد که نفوذ تصرفات مردم

۱. «هذا الحديث على فرض صدوره ليس بصدد تأسيس حكم، بل الظاهر أنه يصدد إنفاذ حكم العقلاء؛ لأن كافة العقلاء يحكمون بشيئ سلطنة الناس على أموالهم، وليس مستند الفقهاء والمسلمين في هذه القاعدة إلى هذا الحديث المرسل، فعليه يكون هذا الحكم على طبق حكم العقلاء»



بر اموالشان و اثبات سلطه مردم بر اموالشان، ملازمه ای با نفوذ و صحت معاملات عقلایی ندارد. زیرا وجود سلطنت بر اموال یکی از شرایط صحت معامله است. و در محیط عرف و عقلاء سلطنت بر اموال موجب سلطنت بر مقررات نیست. مردم تابع مقررات هستند نه این مسلط بر مقررات باشند (امام خمینی ۱۴۲۱ هـ ق ج ۱، ص ۱۲۲)^۱

در پایان مجدداً ذکر می شود که از نظر حضرت امام اسقاط پذیری حق حکمی است که از جانب عقلاء بر رابطه حقی مترتب است. به گونه ای که موردی یافت نشده است که حق باشد و اسقاط پذیر نباشد.

۱. «و فيه: أنَّ ما لدى العرف في إنفاذ المعاملات يتوقف على أمرين: أحدهما: سلطنة المالك على ماله، فمثل المجنون و الطفل غير المميز، ليس سلطاناً لدى العقلاء، فلا بدّ في إنفاذ المعاملة من السلطنة على المال.

ثانيهما: إيقاع المعاملة على طبق المقررات العقلائية، فبيع المجهول المطلق بمجهول مطلق ليس نافذاً لديهم، لا لقصور سلطنة المالك، بل لمخالفته للمقررات العقلائية، فتسلط الناس على أموالهم شيء، و لزوم تبعية العاقد للمقررات العقلائية شيء آخر، و ليست المقررات العقلائية ناشئة عن السلطنة، و ليست من شؤونها، بل هي قواعد لديهم لتنظيم الأمور و سدّ باب الهرج.

فتبيّن من ذلك: أنَّ إنفاذ سلطنة الناس على أموالهم على النحو المقرّر لدى العقلاء لا يلزم إنفاذ المعاملات العقلائية؛ لأنّ السلطنة على الأموال أحد شرائط النفوذ لدى العقلاء، و ليس في محيط العرف و العقلاء السلطنة على الأموال موجبةً للسلطنة على المقررات، فالناس مسلطون على أموالهم، و تابعون للمقررات، لا مسلطون عليها»



منابع و مأخذ

۱. *قرآن کریم
۱. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقائیس اللغة، ۶ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۴ هـ ق
۲. امامی، سید حسن، حقوق مدنی (امامی)، ۶ جلد، انتشارات اسلامیة، تهران - ایران، هـ ق
۳. امید، مسعود، درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران، نویسنده، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاهها تبریز(سه علامه)، ۱۳۸۱ هـ ش
۴. پژوهشکده حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۱ هـ ش
۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق: حاوی اصطلاحات: رشته‌های حقوق، علوم سیاسی و اقتصادی و تاریخ حقوق و رشته‌های مختلف فقه اسلامی، انتشارات گنج دانش، تهران، چاپ سی ام، ۱۳۹۶ هـ ش
۶. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۳ جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم -
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ هـ ق
۸. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، در یک جلد، منشورات دار الرضی، قم - ایران، اول، هـ ق
۹. کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، انتشارات میزان، تهران، ۱۳۸۲ هـ ش
۱۰. مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه، در یک جلد، هـ ق
۱۱. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب البیع (للإمام الخميني)، ۵ جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۱۴۲۱ هـ ق
۱۲. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب البیع (تقریرات، للخرم آبادی)، در یک جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ ق
۱۳. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب البیع (تقریرات، للقدیری)، در یک جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، هـ ق
۱۴. خمینی، سید روح الله موسوی، حاشیه بر رساله ارث ملا هاشم خراسانی، در یک جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول،



۱۴۲۰ هـ ق

۱۵. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی،
القواعد و الفوائد، ۲ جلد، کتابفروشی

مفید، قم - ایران، اول، هـ ق

۱۶. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری،
کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط

- الحديث)، ۶ جلد، کنگره جهانی

۱۷. خمینی، سید روح الله موسوی، تحریر
الوسیلة، ۲ جلد، مؤسسه مطبوعات دار

العلم، قم - ایران، اول، هـ ق

۱۸. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، تفصیل
الشریعة - الغصب، إحياء الموات،

المشترکات و اللقطة، دریک جلد، مرکز
فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم -

ایران، اول، ۱۴۲۹ هـ ق

۱۹. خمینی، سید روح الله موسوی، المکاسب
المحرمة (للإمام الخميني)، ۲ جلد،

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
قدس سره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ هـ ق

* صرامی، سیف الله، تحلیل مقایسه‌ای

ماهیت حق از دیدگاه سید محمد کاظم
یزدی و سایر فقها، مجله فقه، دوره ۱۹، شماره

۷۳ سال ۱۳۹۱