

فقه و ملاکات احکام

دکتر سیداحمد میرخلیلی

اشاره

با شکل‌گیری نظام مقدس جمهوری اسلامی و لزوم پایبندی به اجرای قوانین شرعی، انجام پژوهشهایی را ضروری می‌نماید که بر سیاستهای کلی نظام فقهی - حقوقی تأثیر گذارد و میراث غنی فقه شیعه را به زبان روز و متناسب با فهم و انتظار انسان سرگشته عصر حاضر بیان سازد تا از این رهگذر، دین و فقه را در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی جوامع بشری زنده و بالنده نگه دارد.

در این راستا از جمله موضوعات بایسته پژوهش برای فهم بهتر احکام شرعی و احیای تعالیم ارزشمند اسلامی، نقش ملاکات در پاسخگویی به موضوعات نوپیداست که سبب پویایی و تحرک هر چه بیشتر فقه اسلامی به ویژه فقه شیعی در طول تاریخ بوده و است و همین امر موجب شده که فقیهان به نیکی چالشهای نوین را دریابند و حکم الهی را بیان سازند.

نوشتار حاضر ضمن تبیین مفهوم ملاک و مفاهیم وابسته و بیان انواع راههای کشف ملاک در بین اندیشمندان شیعه و اهل سنت، به این نکته پرداخته است که ارزشمندی راههای کشف ملاک در صورتی است که متکی به یقین و دلیلی با پشتوانه قطعی باشد - باید توجه داشت که فهم پذیری احکام هرچند سبب بالندگی فقه است ولی دقت بسیار می‌طلبد و نمی‌توان بدون ضابطه و با ذوق و سلیقه، ملاک حکم را دریافت کرد و همواره پیشوایان دینی ما، کسانی را که با پندارهای نفسانی درصدد فهم ملاک برآمده‌اند به شدت نکوهش کرده‌اند. سپس موارد فهم ملاک را در فقه حضرت امام(ره) و جواهرالکلام بررسی کرده و نقش ملاک را در پویایی و بالندگی فقه عبادات، معاملات و عقوبات نشان داده است.

راههای کشف ملاک

می‌دانیم که اساس تعدی از نصوص شرعی، بر فهم ملاک و مناط احکام شرع استوار است ولی باید توجه داشت که در فهم ملاک - به اتفاق نظر اندیشمندان - نمی‌توان بدون ضابطه و با ذوق شخصی بر وصف مشترک بین اصل و فرع بسنده نمود بلکه باید ارزش و اعتبار وصف مشترک با دلیل شرعی ثابت شود^(۱) که از این دلیل در بین اندیشمندان شیعه به عنوان «راههای تعدی از نص»^(۲) و در میان اهل سنت به «مسالك علت» و یا «طریق علت»^(۳) تعبیر می‌شود.

راههای کشف ملاک یکی از ابعاد مهم اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت می‌باشد هرچند هنوز جایگاه شایسته خود را در فقه شیعه نظیر مباحث عقل، سیره عقلا، فهم عرفی و... بدست نیاورده است. ظرافت و پیچیدگی این بحث در فقه شیعه بیشتر در مباحثی نظیر تنقیح مناط، الغاء خصوصیت و تناسب حکم و موضوع نمایان می‌شود و در فقه اهل سنت در مباحث قیاس، استحسان و مصالح مرسله

بیشتر دیده می‌شود. بعلاوه آن که به نظر بیشتر نخبگان دانش اصول، ارزش و اعتبار این ادله وابسته به اعتبار دلیلی است که ما را به ملاک حکم رهنمون می‌سازد. به دیگر سخن اگر ملاک حکم به دلیل شرعی معتبر حاصل آید، دیگر سخن از اعتبار این ادله - چه در فقه شیعه و چه در فقه اهل سنت - چندان فایده‌ای در بر ندارد و بعد از کشف ارزش علت و مناط حکم نزد شارع، نیازی به قیاس و سایر ادله برای اثبات حکم نیست. در نتیجه: آنان که قیاس را منکرند باید فهم ملاک و مناط حکم را زیر سؤال برند و آنان که آن را بکار می‌گیرند باید ملاک و مناط حکم را ثابت کنند.^(۴) بدین سبب لازم است به تفصیل درباره راههای شناخت علت حکم بحث کنیم و اعتبار آن را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. برای این منظور، به طور کلی دو راه وجود دارد:

۱- راههای قطعی: راههای قطعی کشف ملاک، راههایی هستند که مجتهد را به طور یقینی به علت حکم رهنمون می‌سازند، مانند: قیاس اولویت، تنقیح مناط قطعی و قیاس منصوص العله.

هر گاه به طور قطع، علت حکم برای مجتهد بدست آید، چه تعدی از مورد نص، قیاس نامیده شود، و چه با عناوین دیگری از علت قطعی استفاده شود به اتفاق اهل اصول اعتبارش تردیدناپذیر است زیرا یقین از اعتبار ذاتی برخوردار بوده و حجیت آن غیرقابل انکار است.^(۵)

۲- راههای ظنی: راههای ظنی کشف ملاک، راههایی هستند که ملاک را با ظن و گمان به مجتهد نشان می‌دهند. این گروه خود بر دو قسم می‌باشند.

الف- راههای با پشتوانه قطعی: هر گاه راه دستیابی به علت، خود ظنی باشد، در صورتی نزد اصولیون ارزشمند و قابل استدلال است که اعتبار آن با دلیل قطعی دیگری ثابت شود، مانند: ملاکهایی که از ظاهر نصوص شرعی بدست می‌آیند چرا که هر چند ظهور، دلیل یقین‌آور نیست ولی ارزش ظواهر ادله به دلیل قطعی دیگری ثابت است. بنابراین راههای ظنی کشف ملاک با پشتوانه قطعی، همانند راههای قطعی ارزشمند بوده و در استناد به آن بین اندیشمندان شیعه و اهل سنت اختلافی نیست.^(۶)

ب- راههای بدون پشتوانه قطعی: راههایی که مجتهد را با ظن و گمان به ملاک حکم می‌رسانند ولی پشتوانه قطعی ندارند بیشتر به ذوق و استنباط شخصی افراد وابسته‌اند. اندیشمندان شیعه بر این باورند که ملاک حکم شرعی با ذوق شخصی و بدون ضابطه عقلایی قابل دستیابی نیست. بنابراین هیچ‌گونه اعتباری برای این گونه راهها قائل نیستند. پاره‌ای از اندیشمندان اهل سنت نیز این روش کشف ملاک را فاقد ارزش می‌دانند^(۷) هر چند برخی از آنان برای گمان غالب مجتهد، ارزش قائلند.^(۸) برای بررسی نقش ملاک در فقه لازم است ابتدا مفاهیم همبسته با آن را تبیین کنیم.

ملاک و مفاهیم وابسته

۱- ملاک: واژه ملاک در لغت تازی هم به فتح میم و هم به کسر آن وارد شده است و به معنای قوام کار و اصل شیء است و به همین معنا به معیار، قاعده، قانون و ضابطه اطلاق می‌گردد.^(۹) در حدیث شریف نبوی وارد شده: (ملاک‌الدین الورع) قوام دین به پرهیزگاری است. در اصطلاح، علت

اثباتی حکم و امری که شارع برای فهم مخاطبانش نسبت به تحقق حکم به مجرد ثبوت آن امر قرار داده و منشأ وضع آن حکم نزد شارع است، ملاک نامیده می‌شود. به دیگر سخن علت اثباتی و منشأ جعل احکام شرعی را ملاک می‌نامند.^(۱۰)

۲- مناط: مناط در لغت تازی از «نات- ینوط - نوطاً» گرفته شده و به معنای تعلیق و آویختن است و به دیگر سخن، مناط به معنای هر چیزی است که شیء به آن تعلق داشته باشد و در اصطلاح، مناط در فقه به معنای هر امری است که حکم شرعی با آن در پیوند باشد و تقریباً مترادف با ملاک به کار گرفته می‌شود.^(۱۱)

دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی در ترمینولوژی حقوق می‌گوید:

«واژه مناط به معنای ملاک در فقه استعمال شده است ولی کاربرد ملاک، عام‌تر است و هم در فقه و هم در حقوق جدید به کار می‌رود. وحدت ملاک در حقوق جدید به معنای تنقیح مناط در فقه می‌باشد که نوعی قیاس است. باید توجه داشت که عده‌ای همانند ابن‌رشد علت‌های شرعی را از جمله علل طبیعی نمی‌دانند بلکه علتی مجعول و قراردادی می‌پندارند و برای گریز هرچه بیشتر از مفهوم علت طبیعی و نشان دادن این نکته - علل شرعی فقط معرفات و علامات قانونی به شمار می‌روند- اسم علت و سبب شرعی را مناط نهاده‌اند.»^(۱۲)

۳- علت: واژه علت در لغت تازی در چهار معنا به کار رفته است.^(۱۳) ۱- بیماری: واژه علت در پارسی هم به معنای بیماری بکار می‌رود.^(۱۴) ۲- حادثه و اتفاق: به تناسب این که هر حادثه‌ای شخص را از اراده خویش باز می‌دارد و مشغولیت تازه‌ای برایش فراهم می‌سازد، علت نامیده می‌شود. ۳- بهانه: ابراز نوعی تأسف که برای انگیزه و اسبابی که به تغییر اراده شخص انجامیده است.

۴- سبب: پاره‌ای از اهل لغت علت را با سبب یکی دانسته‌اند. در «لسان‌العرب» آمده است: «این علت آن است یعنی سبب آن است.»^(۱۵)

آنچه در این معانی چهارگانه مشترک است عبارت است از دگرگونی حالت و تغییر وضعیت. اما در اصطلاح باید

گفت که اندیشمندان اصولی در تعریف علت، وحدت نظر ندارند و آراء و عقاید کلامی و فلسفی خود را با آن در هم آمیخته‌اند. بنابراین در کتابهای اصول فقه به تعاریف گوناگونی از علت برخورد می‌کنیم که به شرح زیر است:

اول: اماره و نشانه حکم. (۱۶) از پیروان این تعریف می‌توان بیضاوی و پاره‌ای از حنفی‌ها و حنبلی‌ها را نام برد. خلاصه آن که این تعریف، علت شرعی را علامتی بر حکم معرفی می‌کند که موجب حکم نیست و شارع مقدس صرفاً به صورت قراردادی آن را علامت و نشانه حکم خود دانسته است.



دوم: سازنده و لازم‌کننده حکم. از آنجا که لازمه تعلیل‌پذیری احکام الهی این است که بین حکم و علت ارتباطی وجود داشته باشد و از سویی، این ارتباط از نشان و علامت بودن فراتر باشد، بیشتر اندیشمندان اصولی، تناسب و ارتباط بین حکم و علت را لازم دانسته‌اند ولی با توجه به مبانی کلامی خود، آن را تفسیر و تبیین کرده‌اند.

- علت، تأثیرگذار ذاتی در حکم. (۱۷) معتزله در میان اهل سنت پیرو این معنا هستند.

- علت، تأثیرگذار قراردادی در حکم. از پیروان این تعریف غزالی است. او می‌گوید: «علت موجب» یا علت عقلی است و به ذات خود تأثیرگذار است و یا شرعی پس به جعل شارع در حکم مؤثر است (۱۸)

- علت، تأثیرگذار عادی در حکم. این معنا را «زرکشی» در «بحرالمحیط» به فخرالدین رازی نسبت داده است. (۱۹)

- سوم: باعث و انگیزه شارع در تشریح حکم. این تعریف را آمدی از شافعیه و ابن‌حاجب از مالکیه و صدرالشریعه از حنفیه اختیار کرده‌اند. (۲۰)

۴- حکمت

الف- حکمت در لغت. حکمت در لغت به معنای دانایی و آگاهی است. بعضی آن را به شناسایی حق لذاته و شناسایی خیر به خاطر بکار بستن آن معنا می‌کنند و پاره‌ای آن را حجت و برهان قطعی که مفید اعتقاد است نه مفید ظن، می‌دانند.

ب- حکمت در اصطلاح. در اصطلاح حکمت به دو معنا اطلاق شده است: ۱- فایده‌ای که از تشریح حکم شرعی بدست می‌آید مانند: حکمت برداشتن حکم روزه از مسافر که دفع مشقت از او است.

۲- نفس سود و زیانی که در تشریح حکم شرعی در نظر شارع بوده است و شارع با تشریح حکم خواسته است مکلف بدان برسد یا از آن پرهیز نماید. بنابراین خود مشقت، حکمت برداشتن حکم روزه از مسافر است نه دفع مشقت. آن چه در میان اندیشمندان اصولی از رواج بیشتری برخوردار است همان معنای نخست است.

ج - تفاوت علت با حکمت. علت چیزی است مشخص و

معین و دارای نظم خاص که شارع حکم خویش را بدان پیوند داده و بود و نبود آن را به بود و نبود علت وابسته نموده است.

حکمت عبارت است از مصلحت یا مفسده‌ای که شارع برای دستیابی به آن، حکم را تشریح کرده است ولی به لحاظ اختلاف درجه آن نسبت به حالات مختلف و زمانها و مکانهای متفاوت، حکم به آن پیوند نخورده است هرچند در وهله نخست به نظر می‌آید که حکم با حکمت پیوسته باشد و بود و نبود آن به حکمت پیوند خورده باشد، زیرا هدف از قانون‌گذاری دستیابی به حکمت احکام است، ولی با بررسی حکمت قانون‌گذاری درمی‌یابیم که حکمت همیشه امری معلوم و مشخص نیست و نسبت به افراد و احوال و زمانهای متفاوت تغییرپذیر است به گونه‌ای که پیوند بود و نبود حکم با آن، شدنی نیست. همانند حکمت شکستن روزه در سفر که مشقت است و این حکمت نسبت به افراد و حالات متفاوت تغییر می‌کند. بعلاوه آن که گاه حکمتی سبب تشریح حکم می‌گردد که وسعتی کم یا بیش از قلمرو حکم دارد. در این صورت حکمت دارای نظم و انضباط خاصی نیست و شارع مقدس به لحاظ مصالح عمومی حکم را به امری پیوند داده است که پایداری و فراگیری قانون را تضمین کند و تخلف حکم از حکمت در پاره‌ای از موارد را در برابر پایداری حکم، نادیده انگاشته است. بنابراین در نمونه یاد شده، بر مسافر لازم است که نماز را شکسته بخواند ولو هیچگونه رنجی از سفر نبوده باشد و بر حاضر لازم است نماز را تمام بخواند ولو به کاری گماشته شده که رنج فراوان در بر دارد.

۵- سبب

الف - معنای لغوی. در لغت به هر چیزی که وسیله رسیدن به دیگری باشد سبب گویند و به همین جهت، ریسمان، راه و درب را سبب گویند.

ب - معنای اصطلاحی. پژوهشگران علم اصول در بیان معنای سبب اختلاف نموده‌اند، پاره‌ای همانند «سرخسی»^(۲۱) هرچه را که طریق به حکم باشد ولی نقشی

در آن نداشته باشد، سبب نامیده‌اند، به این معنا که اگر عقل تناسب پیوند حکم را با طریق آن درنیابد، آن طریق سبب نامیده می‌شود و اگر هدف از پیوستگی آن با حکم را دریابد، به آن علت گفته می‌شود. پاره‌ای نیز هر چیزی را که به دلیل شرعی نشانگر حکم باشد، سبب گفته‌اند.^(۲۲) برخی دیگر، سبب را مترادف با علت دانسته‌اند و آن را عبارت از وصف آشکاری که مناط حکم است می‌دانند.

ج - تفاوت سبب و علت. در میان اهل اصول، برخی سبب را اعم از علت می‌دانند و آن را عبارت از هر چیزی می‌دانند که معرف و راهنمای حکم باشد.^(۲۳) پاره‌ای سبب را مترادف با علت معنا می‌کنند و آن را موجب حکم می‌دانند.^(۲۴) برخی نیز سبب را متباین از علت می‌دانند و هر چیزی را که راهنمای حکم باشد ولی نقش و تأثیری در آن نداشته باشد سبب گویند.^(۲۵)

در فقه برای سبب چهار کاربرد وجود دارد.^(۲۶)

۱- سبب در برابر مباشرت بکار می‌رود. نمونه: کسی که چاهی می‌کند و دیگری در آن می‌افتد یعنی با واسطه مرتکب جرم می‌شود، سبب است اما اگر مستقیماً مرتکب جرم شود مباشر نام دارد. ۲- نوعی از خویشاوندی است - قرابت سببی - که در برابر قرابت نسبی قرار می‌گیرد. ۳- علت شرعی بدون شرط، مثل آن که کسی نصاب زکوات را داشته باشد ولی سال بر آن نگذشته باشد. پاره‌ای سبب را فروتر از مقتضی دانسته‌اند بدین معنا که هرگاه عاملی، مؤثر در وضعی باشد صرفنظر از شرایط تأثیر، سبب است و با ملاحظه آن شرایط مقتضی است.^(۲۷) ۴- سبب به معنای علت و در پاره‌ای از موارد سبب مترادف با علت بکار گرفته می‌شود.

۶- شرط

الف - در لغت. پیمان کردن و عهد کردن را شرط گویند. همانند: لازم گرفتن چیزی در بیع و مانند آن.^(۲۸)

ب - در اصطلاح: شرط عبارت است از وصفی که روشن و آشکار بوده و بود حکم با آن پیوند خورده باشد، نه نبود آن. به دیگر سخن نبود شرط بر نبود حکم دلالت

می‌کند اما بود شرط بر بود حکم دلالتی ندارد. (۲۹) در تعریف فنی و صناعی، شرط «آن چیزی است که وجود حکم بر آن معلق شده نه وجوب حکم».

ج - تفاوت شرط و علت: همان گونه که از تعریف شرط بدست می‌آید، پیوستگی علت با حکم، هم وجودی است و هم وجوبی، یعنی وجود علت کشف از وجود حکم می‌کند و نبود علت کشف از نبود حکم. ولی پیوستگی شرط با حکم تنها از حیث وجودی است نه وجوبی، یعنی وجود حکم، کشف از وجود شرط می‌کند ولی نبود حکم کاشف از نبود شرط نیست. بنابراین تنها نبود شرط دلالت بر نبود حکم می‌کند ولی وجود شرط در حصول حکم هیچ نقشی را ایفا نمی‌کند، برخلاف علت که در حکم تأثیرگذار است و بود و نبود حکم به بود و نبود علت وابسته است. هرچند شرط با علت در نفی حکم همسانند و نبود هر دو کاشف از نبود حکم است. (۳۰)

ملاک و مناط در متون فقه شیعه

امام صادق (ع) می‌فرماید: «احکام خداوند برای گذشتگان و آیندگان جاری است. تکالیف الهی بر همه یکسان آمده مگر آن که پدیده یا دلیلی سبب دگرگونی آن گردد». (۳۱)

پرسشی که از دیرباز ذهن و فکر فقیهان و دیگر اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته، مواجه شدن دین و شریعت اسلامی با شرایط مختلفی است که همواره در زمانها و مکانهای متفاوت در حال دگرگونی است. چگونه، شریعتی که جامع و جاودانه است و پرونده آن در بیش از هزار سال پیش بسته شده، می‌تواند جوابگوی این همه تغییر و تحول باشد؟

در پاسخ باید گفت: شریعت اسلام دارای اصول و اهدافی ثابت است مانند پیروی از مصالح فردی و اجتماعی و اجتناب از مفاسد و در مقابل، فروعی متغیر و تحول‌پذیر نیز وجود دارند. به دیگر سخن شکی نیست که احکام اسلامی پیرو مصالح و مفاسد واقعی است که حکم الهی بستگی تام و کاملی به وجود یا عدم آنها دارد. به عنوان مثال: اگر عدل و احسان مورد امر شارع قرار گرفته، به لحاظ

بهره‌های مادی و معنوی‌ای است که در پی دارد و اگر ظلم و خیانت مورد نهی شارع واقع شده، به سبب زیانهای فردی و اجتماعی‌ای است که دنبال دارد. در دیدگاه دانشوران امامیه و برخی فرقه‌های اهل سنت، در شریعت اسلامی هیچ باید و نبایندی نیست مگر آن که تابع مصلحت و مفسده است. بر طبق این اصل کلی و مسلم، مجالی برای ناسازگاری احکام الهی با مصالح انسانها باقی نمی‌ماند و اگر در جایی گمان رود که حکم الهی با منافع انسانها در تضاد واقع شده، نشانگر آن است که یا منافع فردی و اجتماعی درست درک نشده یا در فهم و استنباط حکم الهی خطا شده است. باید این نکته را دانست که گرچه دیدگاه پیروی احکام الهی از مصالح و مفاسد، عقل‌گرایانه و مترقیانه است اما این بنیان با چالشی بزرگ همراه است و پرسشی سترگ در اینجا به وجود می‌آید: آیا علت و فلسفه احکام - مصالح و مفاسد - برای انسانها فهم‌پذیر است؟

در پاسخ باید گفت: مذاهب مختلف فهم‌ها و تفاسیر مختلفی از فهم‌پذیری احکام دارند. پاره‌ای با پذیرش گسترده منابع فرعی - که بر عقل ظنی و حتی در برخی موارد وهمی و پنداری استوار است - راه افراط را در پیش گرفته‌اند و در همه ابواب فقهی به دنبال علت و مناط حکم گشته‌اند. اینان در حقیقت این مبنا را پذیرفته‌اند که شناخت مصالح و مفاسد احکام برای انسان امکان‌پذیر است. در نتیجه با تصور این که مناط همه احکام الهی برای بشر فهم‌پذیر است و با تکیه بر پندارهای واهی و قیاسهای طردی، به خیال خود به ملاک حکم الهی دست یافته‌اند. در مقابل، برخی دیگر همانند اهل ظاهر و اخباری‌ها راه تفریط را پیش گرفته‌اند. اینان فهم‌پذیری ملاک و مناط حکم را یکسره انکار کرده و یا آن که اصلاً برای احکام الهی ملاکی قائل نشدند. در نتیجه به بیماری جمود فکری دچار شدند و نتوانستند در شرایط مختلف و متحول سیاسی و اجتماعی دوام بیاورند.

در این میان گروهی از اندیشمندان مذاهب مختلف اسلامی راه میانه را در پیش گرفتند و علت و ملاک احکام را یکسره پنهان از نظر عقل و یا قابل دسترس ندانستند. اینان بر این باورند که فهم‌پذیری و فهم‌ناپذیری احکام الهی در

ابواب مختلف فقهی یکسان نیست و نباید شیوه واحدی برای استنباط احکام الهی در همه ابواب فقهی در پیش گرفت.

اندیشمندان شیعی معتقدند پیش شرط برخورد با شریعت و ادله شرعی، پرهیز از پیشداوریهای ذهنی و پندارهای فردی است. نباید برخلاف ادله شرعی چیزی را به شریعت تحمیل کرد ولی از این عقیده نباید این معنا را

«اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی دانم، اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست و زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند.»^(۳۲)

موارد فهم ملاک حکم در فقه امام خمینی (ره) و جواهرالکلام را بررسی می کنیم. در این راستا سعی بر آن بوده تا نمونه هایی را در این نوشتار بیاوریم که تلاش فقهای عظام در کشف ملاک را به روشنی بیان دارد.



۱- ملاک حکم در فقه امام خمینی (ره)

۱-۱. اجزا و نماز با تیمم. امام صادق (ع) می فرمایند: «نمازی که با تیمم خوانده شده است هنگامی که آب پیدا

شود دوباره خوانده نمی شود زیرا خدای آب همان خدای زمین است.»^(۳۳)

در این باره حضرت امام خمینی (ره) می فرمایند:

«از روایت ظاهر می شود که علت تامه عدم لزوم اعاده نماز، بجا آوردن یکی از دو طهور- تیمم و وضو- است بدون آن که امر دیگری در علت دخالتی داشته باشد.»^(۳۴)

در نتیجه اگر نماز را با تیمم خواند نه به جهت نبود آب بلکه به جهت ترس بر جان خود، باز هم شکی نیست که با برطرف شدن ترس دوباره خواندن نماز لازم نیست. بنابراین تردیدی نیست که باید در روایات وارده بر اعاده نماز در جایی که با تیمم نماز خوانده شده، تصرف کرد و امر را بر استحباب حمل نمود. اضافه بر آن که فهم عرفی در این گونه موارد الغاء خصوصیت می کند و علت تامه عدم لزوم بازخوانی نماز را بر جایگزین شدن تیمم در مقام وضو می داند^(۳۵) و اسبابی که موجب تبدیل وضو به تیمم شده را در صحت و عدم صحت نماز تأثیر نمی دهد بلکه این سببها تنها مکلف را معذور می نمایند و بجای وضو او را مکلف به تیمم می کنند و به عبارت دیگر در حصول موضوع تیمم

برداشت کرد که آنان فهم عرفی و عقلایی در درک ملاک و مناط حکم را به صورت کامل کناری نهاده و یکسره شیوه تعبد را پیشه خود ساخته اند.

از این رو فقهای شیعه برای ره بردن به ملاک و مناط حکم بسیار کوشیده اند و با توجه به مناسبات حکم و موضوع، تنقیح مناط و الغای خصوصیت با دلیل معتبر و تکیه بر فهم عرفی استنباط و استخراج علت کرده اند و با کشف ملاک در موارد فراوانی، نیازهای روز جوامع مختلف اسلامی را پاسخ گفته اند.

کندوکاو در متون فقهی، انسان را با شواهدی از این دست روبرو می سازد که نشان می دهد اندیشمندان شیعی برای دستیابی به ریشه و بن حکم و کشف مناط، تلاشهای بسیار نموده اند و با استفاده های بدیع و دقیق از روایات، از سویی پاسخگوی نیاز جامعه خود بوده اند و از سوی دیگر هرگز پا را فراتر از ادله معتبر نهاده اند و پندارهای واهی بی پایه و اساس را در فهم ملاک حکم دخیل ندانسته اند.

در این نوشتار با توجه به گفته گهربار حضرت امام خمینی (ره) که فرموده اند:

مؤثرند ولی در تداوم کارآیی تیمم برای صحت عمل، نقشی را بازی نمی‌کنند.

۲-۱. اماریت بازار مسلمان. هرگاه چیزی نظیر - گوشت و پوست - در بازار مسلمانان یافت شود حکم به پاکی و تزکیه آن می‌گردد چون بازار مسلمانان نشانگر پاکی و تزکیه اشیاء است و بر این مطلب روایات زیادی دلالت دارد. (۳۶)

حضرت امام خمینی (ره) در این باره می‌فرمایند:

«از روایات استفاده می‌شود که هر چیزی که در جامعه اسلامی یافت شود محکوم به تزکیه و پاکی است و هیچ ویژگی برای بازار نیست چون در نظر عرف برای سقف و دیوار بازار هیچ نقشی در پاکی اشیاء نمی‌باشد. افزون بر این لازم هم نیست زمینی که این‌گونه اشیاء در آن پیدا می‌شود از آن مسلمانی باشد. آنچه در حکم دخیل است این است که شیء در جامعه‌ای یافت شود که بر آن جامعه، مسلمانان چیره باشند و استقرار و غلبه آنان به‌گونه‌ای باشد که نشانگر پاکی شیء و وجود شیء، حکایت از این داشته باشد که از فعل و ساخت آنان است. در نتیجه با فهم ملاک می‌توان از دایره کوچک تعیین شده در روایت برای حکم دست برداشت و حکم به گسترش آن داد.» (۳۷)

۳-۱. انتفاع از میت. در موثقه سماعه از امام صادق (ع) سؤال می‌شود:

آیا می‌توان از پوست درندگان استفاد کرد؟

حضرت در پاسخ می‌فرمایند:

اگر نام خدا را بردی و با تیر او را زدی پس از پوست او استفاده کن و گرنه از مردار آن می‌توانی استفاده کنی. (۳۸)

مردار و اجزاء که قبلاً در آن زندگی وجود داشته باشد از دو جهت مورد بحث فقیهان اندیشمند قرار می‌گیرد: یکی از ناحیه حکم تکلیفی است که آیا از نظر شرع می‌توان از آن استفاده کرد یا خیر؟ به‌گونه‌ای که اگر از پوست آن لباسی تهیه شود یا فرشی درست شود بی‌آنکه سبب نجس شدن اشیاء دیگری گردد بتوان مورد استفاده قرارداد یا آن که هرگونه استفاده‌ای از آن جایز نیست. و دیگر از ناحیه حکم وضعی است که اگر مورد معامله قرار گیرد آن معامله باطل است و هیچگونه نقل و انتقالی صورت نمی‌گیرد.

حضرت امام خمینی (ره) می‌فرمایند:

از موثقه سماعه استفاده می‌شود که هرگونه استفاده‌ای از مردار جایز نیست، چه در اجزایی باشد که جامد است و چه مایع و چه با استفاده از آن محذور دیگری لازم آید و چه محذوری لازم نیاید زیرا ظاهر از روایت با الغاء خصوصیت، حرمت هرگونه استفاده می‌باشد که اگر بخواهد بر استفاده خاصی حمل گردد حتماً نیاز به دلیل دیگری است. (۳۹)

حضرت امام خمینی (ره) می‌فرمایند:

روایات خاصه‌ای وجود دارد که از آنها جواز استفاده از میت به غیر از خوردن و فروختن می‌شود و این روایات بر روایات دیگر حکومت دارند و با وجود این جمع عقلایی نوبت به تعارض نمی‌رسد. ایشان در ادامه می‌فرمایند: آنچه جرأت فقیه بر فتوا را مانع می‌گردد ادعای اجماع و عدم خلاف بین اصحاب و شهرت در مسئله است. (۴۰)

۴-۱. حيله در ربا. آیا می‌توان با حيله و نیرنگ از ربا فرار کرد؟ آیا هر جا که ربا باشد حرمت هم هست؟ اگر بتوان حيله نمود! فلسفه نهی شارع به این شدت چیست؟

حضرت امام خمینی (ره) می‌فرمایند: هرگاه حيله در ربا، ماهیت ربا را عوض نکند و از مصداق تبادل مثلین به تبادل غیرمتمثلین تبدیل نسازد، بر حرمت خود باقی است و لذا روایات علاجیه را نباید روایات فرار ظاهری از ربا دانست بلکه این روایات راه فرار از مبادله مثل به مثل را نشان



می دهد و این مطلب به خوبی از تعلیل روایات (نعم الثئی، الفرار من الحرام الی الحلال)^(۴۱) و (فرار من باطل الی الحق)^(۴۲) بدست می آید. بنابراین اگر ماهیت مبادله عوض نشود و مراد تحصیل ربح قرض و امثال آن به حیل باشد، فرار باطل به باطل است نه به حق، چون مفاسد واقعی به حال خود باقی است.

پس حیل‌هایی که موضوع را از ربا خارج نمی سازد مخالف با کتاب و سنت قطعی است. اضافه بر آن که هر نوع ربایی موجب انصراف مردم از تجارت و صنعت است و عنوان فساد و ظلم بر آن صادق است. افزون بر آن که عرف نیز حکم به تناقض می کند بین حکم به حرمت و ربا و نشان دادن راهکارهایی برای فرار از ربا. برای نمونه: ۱- هرگاه نوشیدن شراب حرام باشد و مفسده انگیزه ولی خوردن آن حلال باشد ولی مفسده مثل آن که شراب را در شکلات و کپسول قرار دهند و بجای نوشیدن بخورند ۲- همچنین اگر بیع قرآن کریم به کافر حرام باشد چون باعث سلطه او بر کتاب الهی می شود ولی هبه قرآن به کافر هیچ اشکالی نداشته باشد، در این نمونه نیز عرف تناقض را می بیند زیرا علت سلطه در هر دو مورد وجود دارد.

بنابراین اگر روایات وارده چنین بیاموزند که حیل باید موضوع ربا را عوض کند به گونه ای که علت حرمت از بین برود و مصداق فرار از باطل به حق شود، روایات قابل قبول خواهند بود وگرنه این روایات مصداق (ما خالف قول ربنا) است که امامان معصوم (ع) فرموده اند زخرف و باطل است و گفته ما نیست و باید به دیوار زده شوند.^(۴۳)

۵-۱. خرید و فروش ادوات جنگی. خرید و فروش ادوات جنگی به دشمنان و غیرهمکیشان در چه صورتی جایز است؟ آیا اگر آنان با مسلمانان درگیر نباشند می توان ادوات جنگی به آنان فروخت؟ معیار فروش ادوات جنگی به دشمن چیست؟

از آنجا که در زمان امامان معصوم (ع) برای شیعیان مملکت و حکومت خاصی نبوده است و همچنین مسلمانان تحت حکومت یگانه ای بوده اند، همانند زمان رسول خدا (ص)، خرید و فروش سلاح توسط شیعیان که

کشور و حکومت شیعی را آسیب پذیر سازد. اضافه بر آن که مشارکت آنان در تولید ادوات جنگی موجب تقویت مسلمانان در برابر کفار بوده است. بنابراین چگونه می توان معیاری در این باره بدست داد؟

امام خمینی (ره) می فرمایند:

«از تعلیل در روایت هند سراج^(۴۴) می توان معیار فروش سلاح به دشمنان را بدست داد زیرا از عبارت (احمل الیهم و بهم فان الله یدفع بهم عدونا و عدوکم یعنی الروم) بدست می آید در هر موردی که به واسطه فروش ادوات جنگی، دشمن قوی تری از بین خواهد رفت و از سوی دیگر خطر درگیری دشمنان با مسلمانان نیز وجود نداشته باشد می توان برای دفع شر دشمنان قوی، به دشمنان ادوات جنگی فروخت.»^(۴۵)

ولی به صرف این که صلح با دشمن برقرار شد نمی توان با آنان به خرید و فروش ادوات جنگی پرداخت بلکه باید شرایط روز و مصالح مسلمانان را در نظر گرفت.

چنان که در زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) خرید و فروش ادوات جنگی به نفع شیعیان بوده و هیچ زیانی متوجه آنان نمی شده است، هر زمانی که نظیر آن شرایط را داشته باشد شکی در جواز خرید و فروش ادوات جنگی نیست. نتیجه آن که از روایت استفاده می شود که ملاک خرید و فروش ملاکی عقلی است و امام معصوم (ع) چیز بیشتری از آن را شرط نکرده است.

۶-۱. غنا. آیا هر صدای طرب انگیزی غنا است و حرمت دارد یا آن که برای حرمت غنا ملاکی در شرع وارد شده است؟ مرحوم اصفهانی استاد حضرت امام (ره) می فرمایند:

غنا همانند مستی در شراب است و علت در حرمت آن همان علت در حرمت شراب است و عبارت است از ازاله عقل و کسانی که غنا را با واژه اطراب و هم خانواده های آن شناسانده اند درست گفته و به حقیقت رسیده اند و مرادشان همان است که گفته شد.

ایشان می فرمایند:

اگر به آثار گذشتگان نظیر کتابهای تاریخ مراجعه شود تأثیر عجیب غنا در شنونده آن، که موجب از بین رفتن عقل او و انجام کارهای جاهلانه و گفتار و رفتاری همانند افراد مست است، معلوم می گردد و در نزد اهل آن تأثیر موسیقی کمتر از تأثیر شراب نیست



بلکه در مواردی بر آن می‌چربد.

در نتیجه هرگاه غنا و موسیقی تنها شادی و نشاط‌آور باشد و تأثیری عمیق بر عقل و فکر انسانی نگذارد حرمتی ندارد و همانند نوشیدن برخی از انواع نوشیدنیهای نشاط‌آور می‌ماند که تنها شادی نشاط در پی دارد و تأثیری بر عقل نمی‌گذارد. تنها زمانی غنا حرام است که طرب حاصل از آن همانند سُکر حاصل از شراب باشد. (۴۶)

۷-۱. فروش انگور و خرما به خمار. آیا می‌توان خرما و انگور را به کارخانه شراب‌سازی فرخت تا تبدیل به مشروبات الکلی شود؟ حضرت امام خمینی (ره) می‌فرمایند:

علت حرمت فروش انگور و خرما به خمار - شراب‌ساز - از جمله علت‌هایی نیست که عقل بشر نتواند آن را درک کند. مفسده فروش محصولات کشاورزی به کارخانه شراب‌سازی برای بشر روشن است زیرا این امر سبب گرمی و رواج بازار شراب و انتشار فساد در جامعه بشری می‌شود و هیچ مصلحت دیگری وجود ندارد که بتواند با این مفسده برابری کند و موجب جواز معامله با این صنف گردد.

بنابراین روایاتی را که درباره جواز فروش محصولات کشاورزی به خمار وارد شده است (۴۷) و در پاره‌ای از آنها به فروش ائمه هم اشاره شده است (۴۸) به جهت مخالفت با کتاب خدا و سنت مستفیض و مخالفت با حکم عقل و مخالفت با روایات امر به معروف و نهی از منکر، باید زخرف و باطل دانست و به دیوار زد. (۴۹)

به ویژه آن که در ارتکاز و ذهن مسلمانان، زشتی این کار و مخالفت آن با رضایت شارع مقدس بسیار روشن است به گونه‌ای که این عمل را از پایین‌ترین فرد جامعه مسلمان نمی‌پسندند چه رسد به ساحت مقدس ائمه معصومین (ع)، بنابراین با درک عقلی، ملاک حرمت جواز خرید و فروش محصولات کشاورزی به کارخانجات شراب‌سازی را می‌توان بدست آورد و حکم به عدم قبول روایاتی کرد که بر جواز آن وارد شده است.

۸-۱. ملاک مشروعیت معاملات. احادیث بسیاری درباره قول خداوند (ولاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن

تراضی^(۵۰) وارد شده است. در این احادیث درباره مراد از آیه از امام معصوم سؤال شده است. از جمله روایت محمد بن عیسی از امام صادق (ع) است که امام در جواب می‌فرماید: مراد قمار است.^(۵۱)

حضرت امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: ظاهر از آیه شریفه و احادیث آن است که نهی از اکل به خاطر «باطل بودن» است و این قید، قید احترازی است نه آن که قید توضیحی باشد. در نتیجه ظاهر متفاهم از تجارت که استثناء در برابر باطل است، «حق بودن» است و از آنجا که علت به حکم عمومیت می‌بخشد - چنانچه در پاره‌ای موارد آن را خصوصیت می‌دهد - مراد حلیت خوردن هر چیزی است که حق باشد و در برابر آن حرمت و عدم حلیت هر چیزی که باطل است.^(۵۲)

نتیجه آن که هر آن چه حق است، حلیت خوردن دارد ولو تجارت نباشد همانند: اباحت، قرض و وام، تملک مجهول‌المالک و نظایر اینها از مصادیق حق و علت، حق بودن است و نیازی به فراهم کردن دلیل دیگری نیست؛ چنانچه بعضی به دنبال آن بوده‌اند و در برابر به مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود هر چه باطل و سبب برای آن است، حرام است و تصرف در مالی که از راه باطل بدست آمده جایز نیست، هر چه باشد. بنابراین هر عقد و سببی ولو با کنایه و مجازگویی واقع شده باشد اگر مصداق حق و سبب حقی باشد، موجب حلیت تصرف در مال است و هر سبب باطلی، علت حرمت تصرف در مالی است که از آن بدست می‌آید.^(۵۳)

۹-۱. نهی از منکر. آیا ادله^(۵۴) وجود نهی از منکر صرفاً شامل دفع منکر است یا آن که رفع آن را هم دربرمی‌گیرد؟

حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: ملاک دفع و رفع منکر یکی است و عقل مستقلاً بدون یاری خواستن از جایی دیگر حکم می‌کند به وجوب منع از تحقق معصیت مولی و آن چه مبعوض مولی است، و افزون بر آن انسان را بازمی‌دارد از هرگونه کمک در ایجاد آنچه مولی نهی نموده و اگر چنین کرداری از کسی سرزند کارش قبیح شمرده می‌شود.

همانگونه که در هنگام وقوع حرامی بر مکلف واجب است از آن جلوگیری کند، همچنین بر وی واجب است که مانع تحقق حرام نیز بشود زیرا ملاکی که در ادامه یافتن فعل حرام وجود دارد، در ایجاد و تحقق آن هم هست و هیچ تردیدی نیست که عرف بین رفع و دفع منکر، الغاء خصوصیت می‌کند. برای نمونه: هرگاه شخصی بخواهد جامی از شراب بنوشد و این رفتار را در میان گروهی از مسلمانان انجام دهد بر همه لازم است از این رفتار جلوگیری به عمل آورند نه آن که بردباری کنند تا آن که جرعه‌ای از شراب را بنوشد، بعد از آن جلوگیری کنند. اضافه بر آن که از نظر عقل آنچه از حرام انجام شده باشد قابل برگشت نیست و در محرمات دفعی نمی‌توان حکم به وجوب رفع منکر نمود زیرا اگر جلوگیری از عمل حرام نشود در حین عمل حرام دیگر امکان و قابلیت نهی وجود نخواهد داشت، به عنوان مثال: اگر در قتل عمد عدوانی، قاتل در مقدمات آزاد باشد بعد از انجام عمل دیگر نمی‌توان نهی از منکر نمود و اشتراک حکم در اینگونه موارد از واضحات و بدیهیات بشمار می‌آید.^(۵۵)

۱-۱۰. ولایت فقیه. احکام الهی دارای اصول ثابت است و هیچگاه نسخ نخواهد شد و تا روز موعود باقی خواهد ماند. ثبوت احکام و لزوم پیروی از آنها و اجرای احکام الهی، نیاز مبرم به حکومتی اسلامی دارد و از شارع حکیم دور است که احکام خود را باقی گذارد، اما امر حکومت را ترک کند. بنابراین هر آنچه دلیل امامت شمرده می‌شود بعینه دلیل لزوم حکومت نیز خواهد بود و از واضحات عقلی است که در زمان غیبت ولی امر - به ویژه در این سالیان بسیار طولانی که شاید هزاران سال به درازا کشد - خداوند متعال امت مسلمان را به اهمال نمی‌گذارد بلکه حجت را بر مردم تمام کرده و تکلیف آنان را روشن ساخته است و هرگز به هرج و مرج و اختلال نظام مسلمین رضایت نمی‌دهد.

بنابراین لزوم حکومت اسلامی، بسط عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم و جلوگیری از تجاوز بیگانگان از روشنترین احکام عقلی است بی‌آن که زمان و مکان در آن نقشی داشته باشد. افزون بر دلیل عقلی، این امر را می‌توان از

تعلیل روایت امام معصوم (ع) (بناهم حجتی علیکم وانا حجة الله) (۵۶) بدست آورد. اینکه امام معصوم (ع) حجت خداوندی بر مردم است معنایش آن نیست که تنها مبین احکام الهی است زیرا گفته زرارة و محمد بن مسلم و امثال آنان نیز در تبیین احکام الهی، حجت است و هیچکس نمی تواند در قبول روایات آنان تردید نماید، بلکه مراد از حجت الهی آن است که ائمه معصومین (ع) حجت های خداوندی بر بندگانند و خداوند به وجود، سیره، رفتار و گفتار آنان بر بندگان در همه شؤون زندگی احتجاج می کند و از جمله آن امور، جنبه های مختلف حکومتی است. (۵۷) در نتیجه علمای دین نیز در این جنبه نمایندگان منصوب از طرف امام معصوم (ع) به حکم تعلیل در روایات خواهند بود.

۲- فقه جواهر

۱-۲. ارث قاتل. هرگاه وارثی مورث خود را از روی عمد و ظلم به قتل رساند از میراث او محروم می ماند. دلیل بر این مطلب اضافه بر اجماع و هدف روشنی که بر این حکم مترتب می شود - حفظ جان انسانها و از بین بردن انگیزه برای قتل بیگناهان - روایات صحیحی از ائمه معصومین (ع) است که به صراحت به این حکم دلالت دارد (۵۸) و فرمان به محروم شدن قاتل از میراث مقتول می دهد تا با قاتل مقابله به نقیض مقصودش گردد. در این حکم هیچ اختلافی بین مسلمانان وجود ندارد.

حال اگر وارثی مورث خود را نه از روی ظلم بلکه به حق به قتل رساند، از ارث منع نمی شود زیرا علت حرمان ارث در اینجا وجود ندارد. در روایتی حفص بن قیاس از امام صادق (ع) می پرسد:

اگر در هنگام نبرد با گروهی باغی (ستمگر) پدر، پسر یا برادر و همپیمان را که ستمکار است بکشد از میراث او محروم می شود؟ امام (ع) در پاسخ می فرمایند: از او ارث می برد چون او را به حق کشته است. (۵۹)

صاحب جواهر می فرمایند:

از تعلیل در این روایت فهمیده می شود هر زمانی که قتل مورث

از روی حق باشد، مانع از ارث نمی گردد و هرگاه وارث بتواند از قتل خودداری کند، همانند آن که قتل او به جهت قصاص یا دفاع از مال خویش باشد، لازم نیست برای ارث بردن از قصاص و دفاع صرف نظر کند. او می تواند از مال خویش دفاع کند اگرچه به کشتن مورث خویش باشد و یا آن که حکم قصاص را جاری سازد گرچه بر مورث خویش باشد و در هر دو صورت این رفتار او سبب محروم شدن وی از میراث مقتول نمی گردد. (۶۰)

۲-۲. ازدواج با غیرمسلمان (مرز عشق و رزی). در اسلام برای برقراری رابطه سببی و ایجاد کانون خانوادگی شرایطی گذاشته شده است. یکی از این شرایط، همکیش بودن زوجین است. مرد مسلمان نمی تواند با زن غیرمسلمان ازدواج کند، چه مشرک باشد چه اهل کتاب. اندیشمندان شیعی ازدواج دائم با غیرمسلمان را صحیح نمی دانند و نهی کرده اند. صاحب جواهر (ره) با استدلال به آیه قرآن، از آن علت تحریم ازدواج با غیرمسلمان را استفاده می کند. در قرآن مجید آمده است: ولاتنکحوا المشركات حتى یومنن ولامه مومنة خیر من مشرکة ولو اعجبتم حتی یومنوا و لعبد مومن خیر من مشرک ولو اعجبکم اولئک یدعون الی النار واللہ یدعوا الی الجنة والمغفرة باذنه (۶۱) «و زنان مشرک را به همسری مگیرید تا ایمان آورند وکنیز با ایمان به از زن مشرک است هر چند که شما را خوش آید و به شگفت آورد؛ آنها به آتش می خوانند و خداوند به خواست و فرمان خویش به بهشت و آمرزش می خواند» صاحب جواهر این جمله را (اولئک یدعون الی النار واللہ یدعوا الی الجنة والمغفرة باذنه) جهت حکم تحریم ازدواج با غیرمسلمان می داند و معتقد است اگرچه در آیه شریفه مشرک و مشرکه آمده است ولی تحریم اختصاص به مشرک و مشرکه ندارد بلکه همه غیرمسلمانان را در بر می گیرد (۶۲) زیرا علت حکم تحریمی در همه اقسام کفر جاری است، همانگونه که شرک می تواند در تغییر عقیده زوج یا زوجه تأثیر گذارد، کفر نیز می تواند چنین باشد. در نتیجه نهی از ازدواج با اهل کتاب و مشرکان به دلیل جلوگیری از تأثیرپذیری از دین یکدیگر بوده است.

۲-۳. اقامه حدود. اجرای حدود شرعی در زمانی که امام معصوم (ع) غایب است بر عهده فقیه جامع الشرایط قرار دارد. همچنان که آنان باید بین مردم قضاوت کنند باید



خویش بینه بیاورد؟

صاحب جواهر می‌فرماید: گفته وکیل مقدم است زیرا او امین در مال موکل خویش می‌باشد. اضافه بر آن که اقامه بینه در بیشتر موارد برای وکیل دشوار است و اگر گفته او پذیرفته نشود به امری بازخواست می‌گردد که بر او دشوار و ناممکن می‌آید و از روایات وارد شده^(۶۴) در قبول گفته زنان در باب حیض و طهارت چنین استفاده می‌شود که هر امری که بینه گرفتن بر آن سخت و دشوار باشد گفته مدعی آن با سوگند پذیرفته می‌شود.

نتیجه آن که صاحب جواهر و دیگر فقها با استفاده از روایات باب حیض و فهم علت در پذیرش گفته زنان درباره حیض و طهر، حکم را تعمیم داده و در هر امری که اقامه بینه بر آن دشوار یا ناممکن باشد گفته مدعی را با سوگند پذیرفته‌اند و چون وکیل در بیشتر موارد برایش امکان اقامه بینه ناممکن یا دشوار است گفته او با سوگند پذیرفته است و بر گفته مالک مقدم می‌شود.

۵-۲. خرید و فروش گزافی. در خرید و فروش کالاها و اجناس شرط است که جنس مورد معامله از نظر مقدار و نوع و اوصاف معلوم باشد - مگر به اندازه‌ای که از نظر عرف زیانی دربر نداشته باشد - چون عدم آگاهی به هر یک از خصوصیات کالا و قیمت آن سبب زیان و غرر در معامله می‌گردد که در حدیث نبوی^(۶۵) منع شده است. اضافه بر آن در صحیح حلبی^(۶۶) از امام صادق(ع) درباره غذایی سؤال شده که برای خریداری کردن آن به دو گونه می‌توان عمل نمود: یا خرید با پیمانانه و یا خرید گزافی. صحت دادوستد در نمونه‌ای که با پیمانانه خریداری شده مسلم است و شخص از امام می‌پرسد آیا می‌شود نمونه دیگر را بدون پیمانانه و گزافی خریداری کرد؟ امام می‌فرماید: صحیح نیست گزافی خریداری شود.

صاحب جواهر می‌فرماید:^(۶۷) کاربرد واژه «جزاف» در حدیث، ظهور در علت دارد. بنابراین هر جا خرید و فروش گزافی باشد باطل است و فرقی نمی‌کند که کالای موردنظر پیمانانه‌ای باشد یا وزنی. در نتیجه هر جنسی که به وزن یا پیمانانه خرید و فروش می‌شود، اگر گزافی خریداری شود

حدود شرعی را نیز در میان مردم به اجرا گذارند.

صاحب جواهر از نویسنده «شرایع» انتظار توقف بر چنین حکم روشن و واضحی را نداشته و می‌فرماید:
از مصنف بعد از ظهور دلیل و روشنی آن غریب است که در حکم توقف کرده است.

سپس ایشان برای این نظریه دلیل و شواهدی ارائه می‌کنند. از جمله مؤیداتی که بر لزوم اجرای حدود توسط فقها بیان می‌دارند حکمت و علت است زیرا عدم اجرای حدود الهی به نشر مفساد اجتماعی و محرمات الهی می‌انجامد و این امر در نظر شارع قبیح و جلوگیری از آن نیکو است. پس باید حدود توسط فقیه به اجرا گذارده شود. افزون بر آن حکمت حدود شرعی تنها به کسی که آن را برپا می‌دارد نمی‌رسد بلکه مصلحت آن به دیگران هم می‌رسد پس باید فقیه حد شرعی را برپا دارد. از سوی دیگر برای فقها در بسیاری از موارد نیابت از طرف امام معصوم(ع) ثابت است که با الغاء خصوصیت مورد و عدم فرق بین مناصب امام معصوم برای فقیه، در این جهت نیز نیابت ثابت است و ممکن است بگوییم در بین اصحاب این امر پذیرفته شده است.^(۶۸)

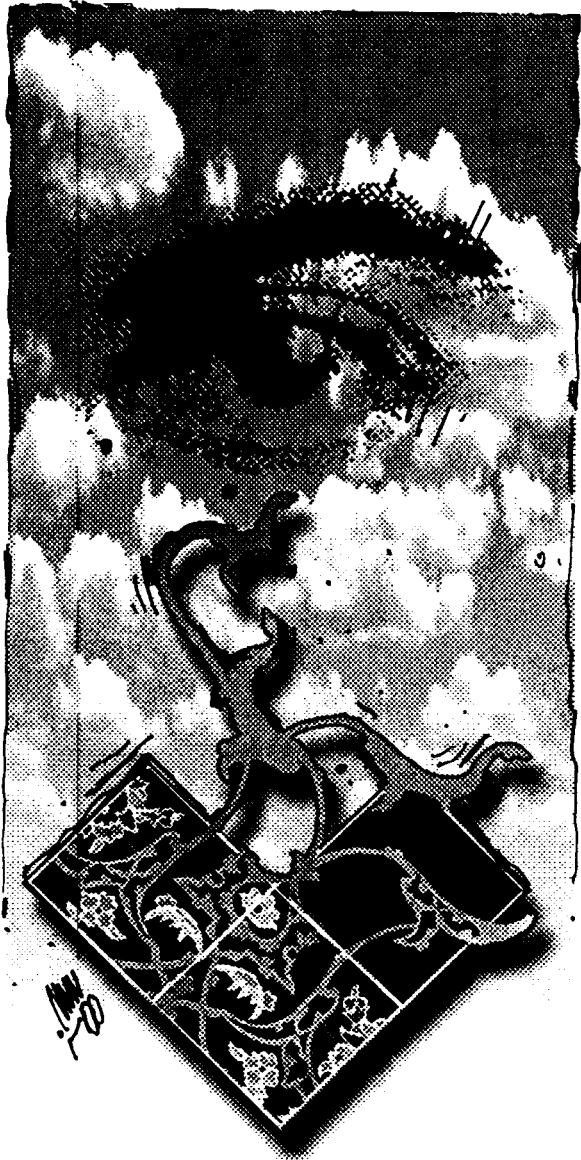
۴-۲. تلف مال و قول وکیل. هرگاه موکل و وکیل در تلف متعلق وکالت اختلاف کنند، گفته کدامیک مقدم می‌شود؟ آیا می‌توان به گفته وکیل اکتفا کرد یا آنکه باید بر ادعای

درست نیست.

گفته‌ای بدون دلیل نخواهد بود.

حال اگر بر جانی مالی نباشد تا دیه مقتول را بپردازد امام از بیت‌المال مسلمین یا مال خود- بویژه اگر عاقله قاتل از پرداخت عاجز باشند- پرداخت می‌کند.

صاحب جواهر با توجه به قاعده اختصاص جنایت به جانی و فهم ملاک در وجوب دیه- عدم بطلان خون مسلمان- حکم می‌کند که دیه بر خود جانی اولاً و بالذات ثابت می‌گردد و عاقله یا امام از جانب او دیه را پرداخت می‌کنند و در عصر ما اگر جانی، عاقله‌ای نداشته باشد، دیه بر نایب امام نیست و نمی‌تواند از مال خمس و سایر اموال مسلمانان بپردازد و حتی گفته‌کسانی که دیه را در عصر ما از بیت‌المال مسلمین دانسته‌اند نظیر خرافات در فقه می‌دانند، پس چاره‌ای در این نمی‌بینند بجز اینکه بگویند دیه در عصر ما بر جانی ثابت است.^(۷۱)



لازم به تذکر است که هرگاه حدس و تخمین به گونه‌ای باشد که برای هر یک از خریدار و فروشنده اطمینان بیاورد، در مفاد تعلیل داخل نیست زیرا زیانی و خدعه‌ای در کار نیست و مراد از آگاهی به مقدار و اوصاف کالای خریداری شده چیزی جز این نمی‌تواند باشد بلکه مراد مواردی است که یکی از خریدار یا فروشنده بخواهد کالای بیشتری را با پول کمتری یا عکس آن با خدعه‌ای که به دیگری می‌زند از این طریق بدست آورد.

۲-۶. دیه عاقله. در روایتی، ابی‌العباس از امام صادق(ع) می‌پرسد: اگر شخصی گوسفندی را نشانه گیرد و تیراندازی کند ولی تیر به انسان اصابت کند حکم آن چیست؟ امام در پاسخ می‌فرماید:

این همان قتل خطا است و تردیدی نیست که بر او دیه و کفاره است.^(۶۸)

صاحب جواهر می‌گویند: هر چند در اذهان است که دیه قتل خطا از همان ابتدا بر عاقله است ولی با تدبر در نصوص و توجه به اختصاص جنایت بر جانی، استنباط می‌شود که دیه بر جانی ثابت می‌شود هر چند از طرف او، عاقله دیه را بپردازد و این معنا از این روایت و اخبار دیگر بدست می‌آید. اضافه بر آن که ممکن است از آیه شریفه: «من قتل مومناً خطاً فتحریر رقبة مومنه و دية مسلمة الى اهله»^(۶۹) «هر که مؤمنی را به خطا بکشد بر او است آزاد کردن بنده مؤمنی و پرداخت خون‌بها به کسان او» این معنا استفاده شود و از آنجا که در این آیه بین دیه و کفاره جمع شده است و کفاره بر قاتل است، قرینه می‌شود که دیه هم در ذمه او باشد.

این مطلب از حدیثی که از امیرمؤمنان علی(ع) نقل شده است نیز بدست می‌آید. حضرت می‌فرماید: انا ولیه والمودی عنه^(۷۰) «من ولی او هستم و از طرف او پول می‌دهم».

صاحب جواهر در ادامه می‌گوید: بنابراین اگر عاقله‌ای نبود یا از پرداخت دیه عاجز بود چاره‌ای نیست که بگوییم دیه بر جانی است. بلی اگر امام عصر حاضر باشد و عدل را بر جامعه گسترانیده باشد می‌توان گفت دیه بر امام است هر چند آن وقت هم اگر بگوییم ضمانت بر خود جانی است

۷-۲. طهارت شهید و اجساد معصومین (ع). جسد انسان به واسطه مرگ شرعاً نجس است و از ظاهر ادله بدست می آید که علت نجاست، مرگ است. بنابراین هرگاه فردی به جسدی دست بزند باید دست خود را بشوید و غسل مس میت به جا آورد. صاحب جواهر می فرماید: از این قاعده کلی بدن معصومین (ع) و شهدا استثناء شده است. درباره پیامبر (ص) حدیث (۷۲) وارد شده به اینکه طاهر و مطهر است. همچنین درباره زهرای بتول (ع) نیز روایت (۷۳) داریم اما نسبت به سایر معصومین به جهت عدم قول به فصل است. اضافه بر آن که به یقین می دانیم علت طهارت در همه مشترک است و نسبت به شهید به جهت ادله ای (۷۴) است که بر سقوط غسل از شهید دلالت دارند و عدم نجاست آنان به جهت اکرام و تعظیمی است که خداوند برای آنان قائل شده و آنان رامرده ندانسته است. (۷۵) قرآن کریم می فرماید: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَالًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ (۷۶) و کسانی را که در راه خدا کشته شدند مرده مپندار، بلکه زندگانند و نزد پروردگارشان روزی داده می شوند.

۸-۲. میراث جد پدری و مادری. هرگاه اجداد پدری متوفی با اجداد مادری او گرد آیند چگونه باید اموال بین آنان تقسیم گردد؟

برای تعیین میراث اجداد پدری و مادری از تعلیل وارد در نصوص و روایاتی که جد را به منزله برادر و جده را به منزله خواهر قرار می دهد (۷۷) استفاده برده اند.

صاحب جواهر می فرماید: (۷۸) از روایاتی که درباره میراث فرزندان، خواهران و برادران وارد شده، همچنین از علت برتری دادن مردان بر زنان در میراث می توان فهمید - که عدم لزوم جهاد بر زنان، لزوم نفقه دادن به زنان و... تفاوتی را در چگونگی تقسیم میراث بین مردان و زنان ایجاد می کند. در نتیجه در برابر آن برخورداری زنان که مردان باید آن را بجا آورند و هزینه زنان را بدهند، باید در اینجا نیز حقوق مردان در تقسیم میراث مراعات شود. اضافه بر آن از روایات که اجداد را به منزله خواهر و برادر قرار می دهد این حکم بدست می آید. بنابراین با فهم ملاک می توان فهمید که جد چونان برادر و جده همچون خواهر از ارث بهره خواهند

برد.

۹-۲. ناپایداری ازدواج با کشف عیب. هنگامی که زن و مرد برای تشکیل خانواده با یکدیگر پیمان وفاداری می بندند از پیشفرضهای این قرارداد، صداقت در بیان همه چیزهایی است که در تداوم این رابطه و پیمان، نقش اساسی بازی می کند. بنابراین اگر مسائل، مشکلات یا حقایق وجود دارد که می تواند در صورت آشکار شدن مانع بستن پیمان ازدواج گردد در این صورت اگر زن یا مرد با پنهانکاری عقد ازدواج را برقرار کند (۷۹) و پس از بستن عقد ازدواج این حقایق آشکار گردد، طرف زیان دیده می تواند این عقد را بگسلد و فسخ نماید.

در احکام فسخ نکاح مواردی از اینگونه حقوق زن و مرد به واسطه وجود عیب در آنان بیان شده است که یکی از آنها جنون است. اگر زن جنون داشته باشد یا مرد چنین باشد و هنگام عقد ازدواج این عیب را از یکدیگر پنهان کنند پس از ازدواج و هنگام آگاهی از آن، طرف زیان دیده حق فسخ ازدواج را دارد. ولی اگر هم زن و هم مرد دارای عیبی هستند که حق فسخ ازدواج را به آنان می دهد در این صورت آیا هم زن و هم مرد حق فسخ ازدواج را دارند، یا این که هیچکدام حق فسخ را ندارند زیرا در این صورت هیچیک زیان نمی کنند و هر دو در عیب داشتن یکسانند؟ صاحب جواهر می فرماید: این که هر دو حق فسخ داشته باشند اشکال دارد زیرا روایت ظهور دارد (۸۰) در این که یکی از زوجین با وجود عیب در دیگری، زیان و ضرر خواهد دید و در این صورت که هر دو معیوب هستند به ویژه در امور زناشویی، زبانی برای هیچیک وجود ندارد زیرا هر دو از این نظر معیوب هستند. (۸۱)

۱۰-۲. هم بستری با نابالغ. در موثقه ابی جعفر (۸۲) از حضرت امیر (ع) آمده است که نمی توان با دختر کمتر از ده سال همبستر شد. فقها از این روایت استنباط کرده اند که علت عدم جواز نزدیکی به جهت عدم رشد دستگاه تناسلی وی است. از سوی دیگر چون توان تحمل همبستری را ندارد این عمل برای دختر نابالغ زبانهای روحی و جسمی فراوانی در پی خواهد داشت، از این رو عمل زناشویی با

دختر زیر ده سال جایز نیست. اضافه بر آن که اگر رشد جسمانی کافی هم داشته باشد از نظر عقلی قبیح شمرده می‌شود.

صاحب جواهر^(۸۳) با آن که روایت در مورد خاصی وارد شده است ولی با توجه به فهم علت و اجماع اصحاب حکم می‌کند که همبستر شدن با دختر نابالغ - صغیره - به هر عنوانی که باشد، چه همسری دائم و چه غیردائم و موقت، روا نیست و می‌فرماید: با توجه به اشتراک علت، اختصاص حکم در پاره‌ای از روایات به واژه - زوجه - منافاتی با تعمیم ندارد و دلیلی بر خصوصیت مورد بشمار نمی‌آید.

پی‌نوشتها

- ۱- حکیم، محمد تقی، الاصول الفقه العامه للفقہ المقارن، ص ۳۱۶؛ فاضل تونی، عبدالله بن محمد، الوافیة فی اصول الفقه، ص ۲۲۷؛ التبریزی، میرزا موسی، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، انتشارات کتبی نجفی، قم، ص ۳۴.
- ۲- الشعرانی، میرزا ابی‌الحسن، المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه، چاپ اول، کنگره شیخ انصاری، قم، ۱۳۷۲ هـ. ش، ص ۱۷۵.
- ۳- الامدی، سیف‌الدین ابوالحسن، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۶۳؛ الزحلی، وهبه، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۶۶۱؛ خلاف، عبدالوهاب، علم اصول الفقه، ص ۷۵.
- ۴- صبحی حامد، عبدالسلام، دفع القیاس بدفع علتہ (مجله دانشکده شریعت شماره پنجم)، بغداد، ص ۲۹.
- ۵- حکیم، محمدتقی، الاصول الفقه العامه للفقہ المقارن، ص ۳۲۵؛ جمال‌الدین، مصطفی، القیاس حقیقتہ و حجیتہ، (بی‌نا)، بغداد، ۱۹۷۵ م، ص ۲۵۱.
- ۶- حکیم، محمدتقی، الاصول الفقه العامه للفقہ المقارن، ص ۳۳۱-۳۲۷؛ جمال‌الدین، مصطفی، القیاس حقیقتہ و حجیتہ، ص ۲۵۶-۲۵۲.
- ۷- جمال‌الدین، مصطفی، القیاس حقیقتہ و حجیتہ، ص ۲۷۳؛ صبحی حامد، عبدالسلام، دفع القیاس بدفع علتہ، ص ۳۵؛ البخاری، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، ج ۲، ص ۳۵۷.

۸- الامدی، سیف‌الدین ابوالحسن، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۶۴-۴۴؛ ابن قدامه مقدسی، روضة الناظر و جنة المناظر، ص ۱۶۵.

۹- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تحقیق: جمعی از محققان، چاپ اول، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، جدید ۱۳۷۲ هـ. ش، واژه ملاک.

۱۰- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ص ۶۸۴؛ میرفتاح، عناوین، ص ۸۴.

۱۱- قمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۱۷۲؛ الامدی، سیف‌الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۹.

۱۲- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ص ۶۸۴.

۱۳- ابن منظور، لسان‌العرب، ج ۴، ص ۳۰۸؛ ماده علل؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۵، ص ۱۱۷۳؛ زبیدی، مرتضی، تاج‌العروس من جواهر القاموس، ج ۱۵، ص ۵۱۸؛ فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، ص ۱۳۳۸.

۱۴- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۴۱۵۰.

۱۵- ابن منظور، لسان‌العرب، ج ۴، ص ۳۰۸۰ (هنا علة لهذا ای سبب).

۱۶- غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۵۴؛ روضة الناظر، ص ۱۴۴.

۱۷- شبلی، محمد سعید مصطفی، تعلیل الاحکام، چاپ اول، الازهر، قاهره، ۱۳۶۵ هـ. ق، ص ۱۱۹.

۱۸- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، شفاء الغلیل، چاپ اول، انتشارات وزارت اوقاف، بغداد، ۱۳۹۰ هـ. ق، ص ۵۶۹.

۱۹- زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعی، البحر المحيط فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۱۱۳.

۲۰- ابن سبکی، تاج‌الدین الوهاب، جمع الجوامع، ج ۲، ص ۲۷۴؛ زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعی، البحر المحيط فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۱۱۲.

۲۱- السرخسی، شمس‌الدین محمد، اصول السرخسی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲۲- البخاری، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، ج ۴، ص ۱۷۰؛ حکیم، محمدتقی، الاصول الفقه العامه للفقہ المقارن،

- ص ٣١٠. ٣٨- الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٦، ص ٤٥٣، كتاب اطعمه و اشربه باب ٣٤ از ابواب اطعمه و اشربه، حديث ٤.
- ٣٩- الموسوي الخميني(ره)، روح الله، مكاسب محرمة، ج ١، ص ٤٥.
- ٤٠- همان، ص ٥٤.
- ٤١- الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٢، ص ٤٦٦، كتاب التجارة، باب ٦ از ابواب الصرف، حديث ١.
- ٤٢- همان، ص ٤٦٧، حديث ٢.
- ٤٣- الموسوي الخميني(ره)، روح الله، كتاب البيع، ج ٢، ص ٤١١، ٤١٢.
- ٤٤- الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٢، ص ٤٦٩، باب ٨ از ابواب مايكتسب به، حديث ٢.
- ٤٥- الموسوي الخميني(ره)، روح الله، مكاسب محرمة، ج ٢، ص ٧٧ و ٧٦.
- ٤٦- نجفي اصفهاني، شيخ محمدرضا، الروضة في تحقيق الفناء، تحقيق: استادي، رضا، ج ٢، ص ١٥١١؛ الموسوي الخميني(ره)، روح الله، مكاسب محرمة، ج ١، ص ١٩٩.
- ٤٧- الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٢، ص ١٦٨، ١٧٠، كتاب تجارة باب ٥٩ از ابواب مايكتسب به، ج ١ تا ١٠.
- ٤٨- همان، ج ٦، و حديث ٨.
- ٤٩- الموسوي الخميني(ره)، روح الله، مكاسب محرمة، ج ١، ص ٤٧ و ١٤٦.
- ٥٠- سورة نساء، آيه: ٢٨.
- ٥١- الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٢، ص ١٢١، باب ٣٥ از ابواب مايكتسب به، حديث ١٤.
- ٥٢- الموسوي الخميني(ره)، روح الله، مكاسب محرمة، ج ٢، ص ١٣٧ و ١٣٥.
- ٥٣- الموسوي الخميني(ره)، روح الله، كتاب البيع، چاپ سوم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم، ١٣٦٣ هـ. ش، ج ١، ص ٢١٥.
- ٥٤- الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١١، ص ٤٩٩، ٤٤٤؛ كتاب امر بالمعروف باب ١٨ تا ٣٧ ابواب الامر و
- ص ٣١٠. ٢٣- حكيم، محمدتقي، الاصول الفقه العامة للفقه المقارن، ص ٣١٠؛ الامدي، سيف الدين ابوالحسن، الاحكام في اصول الاحكام، ج ٣، ص ١٨٦.
- ٢٤- غزالي، المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٦٠.
- ٢٥- حكيم، محمدتقي، الاصول الفقه العامة للفقه المقارن، ص ٣١٠؛ السرخسي، شمس الدين محمد، اصول السرخسي، ج ٢، ص ٣٠١.
- ٢٦- فيض، دكتور عليرضا، مبادئ فقه و اصول، ص ٣٢٣؛ غزالي، المستصفي من علم الاصول، ج ١، ص ٦٠.
- ٢٧- جعفرى لنگرودي، محمد جعفر، دانشنامه حقوقى (دايرة المعارف حقوق)، ج ٢، ص ٤٦٧.
- ٢٨- تهانوى، محمد اعلى، كشاف اصطلاحات الفنون؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٢٢٣٥؛ رازى، محمدابى بكر، مختار الصحاح، ص ٣٣٤.
- ٢٩- ابن قدامة مقدسى، روضة الناظر و جنة المناظر، ص ١٣٥؛ حكيم، محمدتقي، الاصول الفقه العامة للفقه المقارن، ص ٣١١.
- ٣٠- السرخسي، شمس الدين محمد، اصول السرخسي، ج ٢، ص ٣٠٣؛ حكيم، محمدتقي، الاصول الفقه العامة للفقه المقارن، ص ٣١١.
- ٣١- كليني، ثقة الاسلام ابى جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، فروع الكافي، تصحيح: على اكبر غفارى، چاپ اول، دارالاضواء، بيروت، ١٤١٢ هـ. ق، ج ٥، ص ١٨.
- ٣٢- امام خمينى(ره)، حاج آقا روح الله، صحيفه نور، (مجموعه رهنمودها)، سازمان مدارك فرهنگى انقلاب اسلامى، چاپ دوم، ١٣٧١ هـ. ق، ج ٢٠، ص ٩٨.
- ٣٣- الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٢، ص ٩٨٤؛ باب ١٤ از ابواب تيمم، حديث ١٥.
- ٣٤- الموسوي الخميني(ره)، روح الله، كتاب الطهارة، مطبعة مهر، قم، ج ٢، ص ٢٠٦-٢٠٥.
- ٣٥- ان العرف يفهم مع الغاء الخصوصية ان تمام العلة لعدم لزوم الاعادة انما هو قيام التيمم مقام المائيه.
- ٣٦- الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٢، ص ١٠٧٢؛ باب ٥٠ از ابواب نجاسات.
- ٣٧- الموسوي الخميني(ره)، روح الله، كتاب الطهارة، ج ٣، ص ٥٤٠.

النهى.

- ص ٤٢؛ باب ٣٧ از ابواب الحيض، حديث ١٦.
٥٥. الموسوى الخمينى (ره)، روح الله، كتاب البيع، ج ١، ص ١٣٧.
٥٦. الحر العاملى، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، ج ١٨، ص ١٠١؛ كتاب القضاء، باب ١١ از ابواب صفات قاضى، حديث ٩.
٥٧. الموسوى الخمينى (ره)، روح الله، كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٧٤.
٥٨. النجفى، محمدحسن، جواهرالكلام فى شرح شرايع الاسلام، ج ٣٩، ص ٣٦.
٥٩. الحر العاملى، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، ج ١٧، ص ٣٨٨؛ باب ٧ از ابواب موانع ارث حديث اول تا هفتم اما حديث ١.
٦٠. همان، ج ١٧، ص ٣٩٧، حديث ١.
٦١. سورة بقره، آيه: ٢٢١.
٦٢. النجفى، محمدحسن، جواهرالكلام فى شرح شرايع الاسلام، جلد ٢، ص ٢٨.
٦٣. النجفى، محمدحسن، جواهرالكلام فى شرح شرايع الاسلام، ج ٢١، ص ٣٩٦.
٦٤. همان، ج ٢، ص ٥٩٦؛ باب ٤٧ از ابواب الحيض احاديث ١ تا ٣.
٦٥. الحر العاملى، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، ج ١٢، ص ٣٣٠؛ باب ٤٠ از ابواب آداب التجارة حديث ٣.
٦٦. همان، ص ٣٥٤؛ باب ٤ از ابواب عقدالبيع و شروطه، حديث ٢.
٦٧. النجفى، محمدحسن، جواهرالكلام فى شرح شرايع الاسلام، ج ٢٢، ص ٤١٠.
٦٨. الحر العاملى، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، ج ١٩، ص ٢٤؛ باب ١١ از ابواب قصاص در نفس حديث ٩.
٦٩. سورة نساء، آيه: ٩٢.
٧٠. الحر العاملى، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، ج ١٩، ص ٣٠٠؛ باب ٢ ابواب عاقله حديث ١.
٧١. النجفى، محمدحسن، جواهرالكلام فى شرح شرايع الاسلام، ج ٤٣، ص ٤٤٤ - ٤٤٤.
٧٢. الحر العاملى، وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٩٢٨.
٧٣. النورى الطبرسى، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ٢، ص ٧٥ □ تبويب ١٥ و ١٦