

جایگاه مصلحت در تشریح احکام اجتماعی اسلام

محمدحسین قدردان قراملکی*

دریافت: ۸۶/۱۲/۲۰ تأیید: ۸۷/۱/۲۵

چکیده

مقاله حاضر به اهمیت و جایگاه عنصر مصلحت در تشریح احکام اجتماعی اسلام می‌پردازد. نویسنده بعد از اشاره به ضرورت بحث و تعریف مصلحت و احکام اجتماعی، نقش مصلحت را در چهار مقام (۱. جعل وجوب ۲. رفع وجوب ۳. جعل حرمت ۴. رفع تحریم) نشان می‌دهد. در این مقاله، موارد تأثیرگذار مصلحت در اصل وضع حکم اجتماعی یا تغییر آن، تقریر شده است.

واژگان کلیدی

مصلحت، احکام اجتماعی، حکومت، حاکم، اضطرار

طرح مسئله

رابطه فقه و احکام آن؛ اعم از تکلیفی و وضعی با مصالح و مفاسد، از مباحث مهم فقهی است که تأثیر کلیدی در استنباط احکام از مبانی و موازین خود دارد. این بحث در فقه اهل سنت با عنوان «مصالح مرسله» آمده و از پیشینه دیرین و اهمیتی مضاعف برخوردار است.

همین بحث در فقه شیعه با عنوان «ابتنای احکام شرعی بر مصالح و مفاسد» و هم‌چنین «ملازمة حکم عقلی و شرعی» مورد اهتمام و پژوهش فقها قرار گرفته است. می‌توان مدعی شد که اهمیت کلیدی مصلحت در فقه، هنوز به طور کامل تبیین نشده و در اجتهادهای فقیهان، جایگاه اصلی خود را پیدا نکرده است.

نوشتر حاضر درصدد تبیین اصل مصلحت در فقه نیست، بلکه درصدد است، اهمیت مصلحت و نقش کلیدی آن در دو منبع اصلی فقه؛ یعنی کتاب و روایات را روشن سازد. لذا در این مقاله به مباحث اصولی و فقهی در حد ضرورت بسنده شده است.

نویسنده این نظریه را تبیین و اثبات می‌کند که احکام فقهی تابع مصلحت بوده و با تغییر مصلحت، حکم آن نیز متغیر می‌گردد.

با گزارش موارد متعدد اهتمام آیات و روایات به اصل مصلحت در تشریح احکام و قوانین شرعی اجتماعی، سستی این شبهه که: «اصل مصلحت و شکل قانونی آن، تشخیص مصلحت در نظام جمهوری اسلامی، از تازه‌های فقه حکومتی و در رأس آن متعلق به امام خمینی علیه السلام و موجب عرفی و سکولار شدن فقه است» آشکار می‌شود و هم‌چنین آنان که در اجتهاد، نقش مصلحت را کم‌رنگ می‌بینند و چه بسا طرح مجدد مصلحت در فقه را، از مبحث استحسان و مصالح مرسله فقه اهل سنت متأثر می‌دانند، (عابدی، ۱۳۷۶، ش ۱۲: ۱۷۳) باید نگاه دیگری به نصوص دینی در باب مصلحت بیندازند.

تعریف مصلحت

لغت دانان و واژه‌شناسان مصلحت را مشتق از ماده «اصلاح» دانسته و آن را به معنای خیر و ضد فساد تعریف کرده‌اند (جوهری؛ این منظور؛ فیومی).

مصلحت در اصطلاح نیز معنای لغوی خود را حفظ کرده است، با این تفاوت که دایره مصلحت و خیر به دو عالم؛ یعنی دنیا و آخرت جری پیدا می‌کند؛ یعنی خیر و منفعت و سودی که متوجه انسان در دنیا یا آخرت می‌شود. چنان‌که محقق حلی می‌نویسد:

«المصلحة هي ما يوافق الانسان في مقاصده لدنياه او لآخرته أو لهما، و حاصله: تحصيل منفعة أو دفع مضرة» (محقق حلی، ۱۴۰۳ ق: ۲۲۱).

اندیشوران در تحلیل بیشتر عرصه‌های مصلحت را به پنج عرصه؛ یعنی حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال تقسیم و تبیین کرده‌اند (غزالی، بی تا، ج ۱: ۲۸۴؛ البوطی ۱۴۲۳ ق: ۲۷). مقصود از مصلحت در این مقاله و هم‌چنین مباحث اصولی امر تکوینی؛ اعم از خیر و فساد است که موجب تعلق امر یا نهی به آن می‌شود. از اینجا روشن می‌شود مصلحتی که در اصطلاح عوام وجود دارد و تعبیر می‌شود که حکم فلان امر چنین بود، اما از باب مصلحت چنان شد یا نشد؛ در این استعمال نقش مصلحت، نقش ثانوی و به نوعی حاشیه‌ای و چه بسا به لحاظ جهات غیر مصلحتی است که با تعریف مختار و مورد نظر ما متفاوت است.

بر این اساس، مقصود از این که مصلحت در تشریح احکام مؤثر است، مصلحت واقعی است که این مصلحت در افعال و اشیاء موجب تعلق حکم شرعی می‌گردد. نکته ظریف و مهم این است که مصلحت فعل و شیء گاهی ثابت و غیرمتغیر است که آن موجب ثبات و جاودانگی حکم می‌شود؛ اعم از وجوب یا تحریم، مانند مصلحت در نیکوکاری و در نماز و مفسدت در ظلم و شراب خواری. گاهی مصلحت آن نه ذاتی بلکه موقت بوده است، مانند حرمت فروش خون، که مفسده آن، عدم انتفاع عقلایی بوده و با تغییر موضوع، یعنی انتفاع عقلایی از فروش آن، مفسدت جای خود را به مصلحت داده و حکم آن نیز عوض می‌شود.

مصلحت فردی و جمعی

نکته دیگر در تعریف مصلحت و تأثیر آن در احکام، این است که آن تنها شامل مصلحت فردی و ذاتی نمی‌شود، بلکه گاهی مصلحت یا مصالح اهم دیگر؛ مانند مصلحت جامعه در وضع یا رفع حکمی تأثیرگذار است.

موارد مصلحت فردی در احکام، متنوع است؛ مانند تقیه، اضطراب، عدم وجوب احکام حرج‌زا، مثل غسل برای هر نماز، مسواک، روزه برای مسافر و مریض، حجاب پیرزنان، مسوغات کذب و غیبت، رفع حرمت جماع در لیالی رمضان، که تبیین و شرح آن در این مقال نمی‌گنجد. لحاظ مصلحت جمعی و اجتماع، یک نوعی نگرش عالی و فراتر از مصالح فردی است که اسلام به آن توجه ویژه داشته است. در این مجال به مهم‌ترین آن اشاره خواهد رفت؛ مانند وضع مالیات شرعی برای گردش ثروت، زکات اسب، برنج و دیگر حبوبات و امکان افزایش مقدار

زکات، محدودیت در شهادت و ارث زن، شرایط سخت در شهادت برخی جرایم سنگین، عده برای زن مطلقه، وضع حکم خضاب برای مردان و رفع آن، نهی از اکل گوشت حمار در جنگ خیبر، اباحه فروش خون و مجسمه‌سازی، ترس (قتل افراد بیگناه سپر دشمن در جنگ)، شرط‌بندی در مسابقه‌های دفاعی، تشریح میت.

مصالح مرسله

از مطالب پیشین روشن شد که مصلحت واقعی و قطعی، در متعلق حکم در جعل آن نقش دارد. اما مصلحتی که از روی صرف ظن باشد، نمی‌توان به صرف آن، حکمی را وضع یا تغییر داد. بر این اساس آنچه در فقه بعضی اهل سنت؛ مانند فقه مالکی به نام «مصالح مرسله» مطرح است که مطابق آن در صورت فقدان دلیل شرعی یک حکمی، به صرف استظهار می‌توان حکم آن را از مذاق شرع استنباط کرد، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰۰؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲۴) چون استنباط آن یقینی نیست، بر اعتبار و حجیت آن نمی‌توان دلیل اقامه کرد.

لذا راه حجیت بخشی به نقش مصلحت در وضع، یا تغییر حکمی یا تنقیح مناط و کشف علت منحصر آن از طریق مطالعه و تأمل در نصوص مربوطه است یا این که در نصوص دینی به مناط منحصره حکم تصریح شده باشد.

تغییر حکم با تغییر موضوع و اضطرار

پیش‌تر بیان شد که وضع هر حکمی در اسلام، تابع مصلحت و مفسدت است؛ به این معنی که هیچ حکمی از روی گزاف و بدون لحاظ حکیمانانه غایت عقلانی؛ تشریح نشده است. بر این اساس، اگر حکمی تغییر می‌کند، در واقع بیان‌گر تغییر موضوع آن و در نتیجه تبدیل مصلحت یا مفسدت آن است؛ مثلاً موضوع حرمت فروش خون، نه ذات خون، بلکه خون به اضافه عدم ترتب منفعت و غایت عقلانی بر آن در اعصار پیش بوده است، اما وقتی با پیشرفت پزشکی، بر فروش خون منفعت و غایت عقلانی مرتب گردد، موضوع حکم اولی (حرمت) به موضع دیگر تبدیل یافته و به تبع آن، حکمش نیز عوض می‌شود.

تعریف احکام اجتماعی

احکام و قوانین در نگاه ابتدایی به دو «قسم فردی» و «اجتماعی» تقسیم می‌شود. احکامی که متعلق آن فرد یا افراد بسیار محدود بوده و هیچ اثر اجتماعی ندارد؛ مانند حکم نماز، روزه، وضو

در عبادات و حکم معاملات و قراردادهای شخصی افراد ذی‌نفع مرتبط بوده و هیچ اثر اجتماعی ندارد. قسم دو یا متعلق آن اجتماع و حکم حکومتی است؛ مانند حکم احتکار، قیمت‌گذاری، حکم زکات، خمس و سایر مالیات شرعی، یا این که متعلق آن فردی است اما آثار حکم متوجه افراد جامعه و به نوعی تأثیرگذار در آن است؛ مانند احکام ارث، عده زن مطلقه، حکم حلیت یا حرمت مشاغل؛ مانند مجسمه‌سازی، فروش خود و سایر اعضای بدن که حکم آن در جامعه می‌تواند آثار مثبت یا تنش‌های منفی ایجاد کند.

نگارنده در این نوشتار در صدد تبیین نقش مصلحت در قسم دوم احکام؛ یعنی احکام اجتماعی به معنای مذکور است. روشن است نقش مصلحت بیشتر در مقام جعل و تشریح احکام اجتماعی است، لیکن به دلیل ماهیت احکام اجتماعی، مصلحت مقام اجرای آن نیز در مقام جعل ملحوظ می‌شود.

نقش مصلحت در تشریح احکام اجتماعی

بعد از ذکر نکات مقدماتی، اکنون به تأثیر مصلحت در وضع قوانین و احکام اجتماعی می‌پردازیم:

الف) نقش مصلحت در جعل و جوب

پیش‌تر گذشت که احکام اسلام براساس مصالح، وضع و تشریح شده است. یکی از این احکام تکلیف وجوبی است که بندگان یا جامعه را بر انجام فعلی ملزم و واجب می‌کند. این وجوب نه صرف تعبد و التزام است، بلکه از وجود یک مصلحت ملزمه حکایت می‌کند. مصلحت در احکام تعبدی؛ مانند نماز و روزه، علاوه بر مصالح دنیوی، مصلحت اخروی نیز دخیل و مؤثر است، اما در احکام غیرعبادی، مصلحت مهم و عمده، مصلحت دنیوی فرد یا جامعه است که اکنون به موارد مهم آن، که در نصوص دینی تأکید و تصریح شده است اشاره می‌شود:

۱. الف) وضع مالیات شرعی برای گردش ثروت

تاریخ نشان داده است که در بیشتر جوامع، قشر ثروتمند جامعه در اقلیت است و اکثریت در سطح متوسط و یا پایین زندگی می‌کنند. اسلام برای آن که ثروت در اختیار و سلطه اقلیت جامعه قرار نگیرد، با راهکارهای مختلف مانند: تشویق به قرض‌الحسنه (حدید، ۵۷): ۱۱ و ۱۸؛ تغابن، (۶۴): ۱۷؛ بقره، (۲): ۲۴۵)، [ماهیت قرض‌الحسنه خود قابل تأمل است] انفاق و احسان (حج، (۲۲): ۲۸؛ بقره، (۲): ۱۹۵ و ۲۷۱؛ توبه، (۹): ۶۰) و تبدیل بعضی واجبات به پرداخت نقدی برای

فقرا مثل کفاره روزه، بقره، (۲): ۱۸۴، نقض قسم (مائده، (۵): ۸۹؛ صدر، ۱۳۷۵: ۶۶۸ - ۶۸۱)، محرّمات احرام در حج (بقره، (۲): ۱۹۶) و زکات (مزل، (۷۳): ۲۰؛ بقره، (۲): ۴۳ و ۸۳ و ۱۱۰) و خمس (انفال، (۸): ۴۱) کوشیده است به توزیع و گردش ثروت در میان طبقات متوسط و فقیر کمک کند.

قرآن کریم خود در آیه ذیل، فلسفه تشریح حکم فیء (غنیمت) و تعلق آن به طبقات آسیب پذیر جامعه را تمرکززدایی ثروت از قشر خاص و در نتیجه توزیع عمومی آن ذکر می کند:

«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»^۱ (حشر، (۵۹): ۷).

از این فلسفه و حکمت تشریح، می توان استفاده کرد که در صورت عدم کفایت مالیات شرعی برای رفع نیاز قشر مستضعف و فقیر، حاکم شرع می تواند به مالیات شرعی توسعه داده و قلمرو آن را بیشتر کند. برخی از اندیشوران معاصر نیز با ادله ثابت کرده اند که زکات بر موارد منحصر نیست (جعفری، بی تا، ۷۱). چنان که زکات بر اسب توسط امام علی (علیه السلام) و برنج توسط امام باقر (علیه السلام) وضع شده است که در صفحات آینده خواهد آمد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۱۴ و ۵۴۱؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۵۹ و ۳۶۳؛ صدر، ۱۳۷۵: ۶۷۴).

۲. الف) وضع زکات اسب

در عصر پیامبر خدا زکات تنها برای نه مورد خاص (گندم، جو، خرما، کشمش، شتر، گاو، گوسفند، طلا و نقره) وضع و واجب شده بود، (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۷۷) اما حضرت علی (علیه السلام) در عصر حکومت خویش، برای اسب زکات وضع کرد؛ «وضع امیر المؤمنین (علیه السلام) علی الخیل العتاق الزاعیه فی کل فرس فی کل عام دینارین و جعل علی البرادین دیناراً» (مؤمن، ۱۳۸۰، ش ۲۸: ۱۹).

در این که آیا زکات اسب واجب است یا مستحب، اختلاف وجود دارد، ولی ظاهر کلمه «وضع» و «جوب است» لیکن نکته قابل اشاره این که این وجوب یا استحباب توسط امام علی (علیه السلام) در حکومت خویش وضع و اجرا شده است و از آن بر می آید با وجود عدم اشاره به آن توسط قرآن و سنت پیامبر، حضرت علی (علیه السلام) به عنوان حاکم شرع این حق و مشروعیت را داشته است.

۱. نکته قابل ذکر این است که آیه شریفه به دو نکته ظریف اشاره دارد: اول رفع فقر از جامعه با راهکارهای مذکور. دوم اصل گرایی ثروت و عدم انباشت آن در قشر محدود که آن با فرض نبود فقر نیز قابل تحقق و مطلوب است.

نکته دیگر این که: بیشتر روایات ائمه دیگر، ظاهر بلکه نص در اختصاص وجوب به موارد نه گانه و عدم اشاره به زکات اسب است. از آن بر می آید که زکات اسب توسط امام علی (علیه السلام) به عنوان حاکم شرع و جنبه حکم حکومتی داشته است که لازمه وضع، مشروعیت تجویز آن به موارد دیگر توسط حاکمان شرع در عصرهای مختلف با وجود نیاز و مصلحت است، البته برخی از معاصران معتقدند وجوب زکات بر اسب توسط امام علی (علیه السلام) نه به عنوان یک حکم شرعی اولی، بلکه به عنوان یک حکم حکومتی بوده است (همان). در این مبنا نیز عنصر مصلحت در وضع احکام جایگاه خود را حفظ می کند، این که حکم زکات و غیر آن از باب حکم شرعی اولی یا حکم حکومتی باشد، اصل تأثیر مصلحت در وضع قانون و حکم شرعی را نفی نمی کند.

۳. الف) وضع زکات بر برنج و دیگر حبوبات

اشاره شد که در عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله) زکات تنها بر نه مورد خاص وضع شده بود، دقت در این موارد ما را به این نکته رهنمون می کند که نه مورد پیشین، نوعاً مورد استفاده از حیث کاشت و تغذیه (در گندم و جو، خرما، کشمش) یا استفاده در دامداری و تغذیه (در شتر، گوسفند و گاو) برای اکثریت مردم شبه جزیره عربستان در صدر اسلام بوده است.

حال این پرسش مطرح است که اگر حسب فرض، اسلام نه در عربستان بلکه در سرزمین دیگر نازل می شد که منبع تغذیه و دامداری مردم غیر از موارد نه گانه؛ مثلاً کاشت و تغذیه برنج بود، آیا باز اسلام هیچ گونه حکم و زکاتی برای برنج وضع نمی کرد؟ پاسخ این پرسش و نظایر آن، شاید مشکل نباشد، اما خوشبختانه این نکته ظریف در حدیثی از امام باقر (علیه السلام) مورد توجه قرار گرفته است. شخصی از آن حضرت درباره وجود زکات در برنج سؤال کرد، حضرت فرمود:

نعم، ثم قال: انّ المدینه لم تکن ارض ارض فیقال فیہ و لکنه قد جعل فیہ و کیف لا یكون فیہ و عامه خراج العراق منه (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۹، ح ۱۱).

آری، در برنج زکات است. همانا در صدر اسلام در مدینه زمین برنج نبود تا در آن زکات وضع شود و لکن الآن چنین شده است. چطور زکات در برنج نباشد در حالی که بیشتر خراج مردم عراق از آن است.

روایات دیگر در باب زکات، در حیوانات دیگر وارد شده است که شیخ حر عاملی آن ها را بر استحباب حمل نموده است (همان).

همو درباره روایت فوق که ظاهر در وجوب است، آن را بر تقیه حمل نموده است. لیکن درباره حمل آن بر تقیه، باید گفت اگر واقعاً قصد امام تقیه بود، می بایست به پاسخ اولی «نعم»

بسنده می‌کرد و برای تبیین و توجیه ضرورت وضع زکات برای برنج به استدلال روی نمی‌آورد. در روایت دیگر امام کاظم علیه السلام زکات را بر آنچه پیمانه می‌شود تعمیم دادند: «الزكاة على كل ما كيل بالصاع» (همان، ح ۹).

شخصی از امام صادق علیه السلام درباره حبوبات پرسید، حضرت فرمود:

السَّمِيمِ وَالْأَرْزِ وَالِدَخْسَنِ وَكُلِّ هَذَا غَلَّةٌ كَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: فِي الْحُبُوبِ كُلِّهَا زَكَاةٌ (همان، ح ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، و ۷).

حبوبات: کنجد، برنج و ارزن است که همه آن‌ها غله محسوب می‌شوند، مانند: گندم و جو، حضرت ادامه داد: در همه حبوبات زکات است.

۴. الف) افزایش مقدار زکات و خمس

هر چند در نصوص اولیه، مقدار زکات و خمس تعیین شده است، اما امامان در زمان‌های بعد، در صورت لزوم و مصلحت، در آن تغییراتی می‌دادند؛ چنان که امام جواد علیه السلام در سال ۲۲۰ قمری علاوه بر خمس متعارف، در بسیاری از اموال مردم خمس بیشتری وضع کرد.

۵. الف) وجوب قیمت‌گذاری

در شریعت اسلام، قاعده و اصل، عدم قیمت‌گذاری بر اجناس بازار است، حتی در روایات متعدد از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و امامان وارد شده که محتکران بر اصل فروش کالا مجبور می‌شوند نه بر قیمت‌گذاری آن. اما اگر محتکران یا فروشندگان قیمت اجناس خود را به صورت غیر متعارف بالا ببرند، به گونه‌ای که بر مردم از آن ضرر و زیان و فشار غیر عادی متوجه شود، حاکم شرع از باب مصلحت اهم و نظام و جلوگیری از ظلم و به تعبیری، حمایت از مصرف‌کنندگان، می‌تواند به تسعیر و قیمت‌گذاری کالاها دست زند. بر این نکته اکثر فقها تأکید داشته‌اند (متظری، ۱۴۰۸ ق، ج ۲: ۶۶۵). هر چند ظاهراً روایت صریح در باب تسعیر وجود ندارد، اما می‌توان مبنا و مستند حکم مزبور (تسعیر) را از مبانی دین مانند عدالت و جلوگیری از ظلم استفاده نمود. با این وجود، این نکته از منشور حکومتی امام علی علیه السلام به مالک نیز استنباط می‌شود. آنجا که درباره احتکار دستور منع آن را می‌فرماید:

فَأَمَّنَعُ مِنَ الْاِحْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَنَعَ مِنْهُ وَ لَيْكِنَ الْبَيْعَ بِيَعَا سَمَحاً بِمَوَازِينِ عَدَلٍ وَ أَسْعَارٍ لَا تَجْجِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَ الْمُبْتَاعِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

حضرت شرایط بیع را که بر بیع کالای احتکارکننده نیز ناظر است، آسان و مطابق موازین عدالت و قیمت مناسب ذکر می‌کند که در آن اجحافی در حق فروشنده و خریدار صورت نگیرد.

روشن است عدم تسعیر در شرایط خاص موجب اختلال در شرایط فوق می‌شود که حضرت آن را برخلاف حقیقت بیع توصیف نموده و با مفهوم از فرماندار خود می‌خواهد اجازه چنین فعالیت اقتصادی را ندهد.

۶. الف) جعل شرایط سخت در گواهی بعض جرایم

شریعت اسلام، در احکام جزائی و اعمال بندگان، اصل را بر برانست و تبرئه مبتنی نموده است، مادام که خلاف آن ثابت شود. یکی از راهکارهای مثبت جرم، مسئله شهادت و گواهی شاهدان عینی اصل ماجرا است. در این مورد تا حدودی می‌توان مدعی شد که اسلام سخت‌گیری نموده است؛ مثلاً در مسئله سرقت، حدود ۲۰ شرط برای شهادت و اجرای حکم سرقت مشروط کرده است. در اثبات جرم و بزه زنا، اولاً شهادت زن را نپذیرفته و شهادت نه یک یا دو مرد [که در موارد بسیاری رویه آن است] بلکه چهار مرد را با شرایط خاص پذیرفته است. در حالی که در شهادت قتل، دو نفر کافی است که این خود سؤال در عصر امامان بوده است؛ چنان که امام باقر علیه السلام در پاسخ همین پرسش (علت تفاوت شاهد در قتل و زنا)، فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَحَلَّ لَكُمْ الْمَتْعَةَ وَعَلَّمَ أَنَّهَا سَتَنُكِرُ عَلَيْكُمْ فَجَعَلَ الْأَرْبَعَةَ الشَّاهِدِينَ احتياطاً لكم لولا ذلك لأتى عليكم وقل ما يجتمع اربعة على شهادة بامر واحد (شيخ صدوق، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۲۹).

خداوند متعال از دواج موقت را بر شما حلال کرد و می‌دانست که مورد انکار قرار خواهد گرفت؛ پس به منظور احتیاط (و پرهیز نسبت زنا بر شما) شاهد را چهار نفر قرار داد و اگر چنین نبود به شما نسبت گناه می‌دادند. اما به ندرت شهادت چهار نفر در یک امر جمع می‌شود.

امام باقر علیه السلام در روایت دیگر در تحلیل ظریف می‌فرماید: در شهادت قتل، دو شاهد معتبر و کافی است، اما چون در شهادت زنا، محصنه، نه یک بلکه دو حد (قتل) اتفاق می‌افتاد، پس تعداد شاهدان آن به تعداد مقتول دو برابر لحاظ شد؛

ولكن الزنا فيه حدان ولا يجوز ان يشهد كل اثنين على واحد؛ لأن الرجل والمرأة جميعاً عليهما الحد والقتل إنما يُقام الحد على القاتل و يدفع عن المقتول (همان: ۶۳۰، ح ۳).

لیکن در زنا دو حد جاری می‌شود، اما توزیع دو شاهد جایز نیست. (مثلاً دو نفر بر مرد و دو نفر دیگر بر زن شهادت دهند) برای این که مرد و زن مشترکاً موضوع حد

هستند. اما در قتل حد فقط بر قاتل جاری می‌شود و از مقتول دفع می‌شود. امام رضا علیه السلام کثرت شاهد در مسئله زنا را علاوه بر ترتب قتل بر شهادت، به آثار سوء دیگر؛ مانند تباه شدن نسبت فرزندی و ارث تعلیل می‌فرماید (همان، ح ۲).

۷. الف) محدودیت در گواهی زن

شریعت اسلام شهادت و گواهی مرد و زن در محاکم قضایی و حقوقی را پذیرفته است، لیکن شهادت زن را نوعاً به اندازه نصف اعتبار شهادت مرد معتبر می‌شمارد؛ مثلاً اگر برای صدور حکم قضایی، شهادت دو مرد کافی باشد، این عدد در شهادت زن باید به عدد چهار برسد، یا اگر یک مرد باشد باید دو زن دیگر شهادت بدهند.

در این نگرش متفاوت به شهادت مرد و زن، مسئله تبعیض اصل شخصیت زن و تنزیل منزلت آن، به هیچ وجه مطرح نیست، بلکه مسئله یک جهت و نکته روانشناسی و به تبع آن حقوقی دارد و آن این‌که زنان حوادث و اتفاقات را به دلیل ازدحام جمعیت نمی‌توانند از نزدیک مشاهده کنند، یا در مشاهده حادثه مثلاً جریان قتل دچار احساسات می‌شوند و آن در گزارش اصل حادثه نیز مؤثر واقع می‌شود و عوامل دیگر که موجب احتمال خطا در گزارش و شهادت را فراهم می‌کند. شریعت اسلام برای جبران یک کاستی و بالا بردن میزان قطعیت و وثوق شهادت زن را دو برابر افزایش داده است. پس مصلحت واقع در تشدید و لزوم اعتبار تعدد در گواهی زن مؤثر بوده است.

آیه ذیل نیز با اشاره به لزوم اخذ شاهد در هنگام انعقاد قرارداد مالی؛ مانند پرداخت قرض الحسنه مدت‌دار، از طرفین می‌خواهد دو مرد یا یک مرد و دو زن به عنوان شاهد در نظر بگیرند، اما این‌که چرا دو زن با یک مرد معتبر است. آیه چنین به تعلیل آن می‌پردازد:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ جُلَيْنِ فَرَجَلٌ وَأَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى (بقره، (۲): ۲۸۲).

به همین مضمون نیز روایاتی وارد شده است (مجلسی، بی تا، ج ۱۰۱: ۳۰۶؛ تفسیر منسوب به امام حسن عسکری: ۶۷۵). درباره شهادت زن در مسائل دیگر نیز نوعاً محدودیت وجود دارد؛ مثلاً گواهی زن درباره رؤیت ماه پذیرفته نمی‌شود، اما نکته جالب در این محدودیت، تعلیل‌هایی است که همگی از وجود مصلحت در این محدودیت‌ها حکایت می‌کند و از آن بر می‌آید که احکام اسلام براساس مصالح وضع و تشریح شده است. توضیح بیشتر فلسفه محدودیت‌ها را باید در جایی دیگر پی گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۴۶).

۸. الف) محدودیت در ارث زن

در قوانین مدنی اسلام، ارث زن از ارث مرد کمتر لحاظ شده است، (نساء، (۴): ۱۱ و ۱۲) که این مسئله در نگاه اول یک تبعیض ناروا تلقی می‌شود، اما وقتی به تعلیل و تبیین علمی مسئله ارث و تفاوت نقش مرد و زن در جامعه از حیث مسئولیت و وظیفه برداریم، روشن می‌شود، این رویکرد فقهی اسلام از وجود مصالح متعددی حکایت می‌کند که چه بسا درک دقیق آن در چهارده سده پیش امکان‌پذیر نبود.

از نکات مهمی که در فلسفه تشریح حکم فوق قابل تأمل است این‌که اسلام نفقه و مخارج زندگی زن، اعم از خانه، لباس و تغذیه مناسب را از وظایف مرد برشمرده است. پس بار مسئولیت و تأمین زندگی خانواده با مرد است، لذا منطقی نیز این است که سهم او از ارث بیشتر باشد، علاوه آن که ارث مضاعفی که مرد می‌برد، برای تأمین خانواده خویش (زن و فرزندان) مصرف می‌کند.

این نکته در روایات نیز تأکید شده است. امام رضا علیه السلام در این باره فرمود:

وَلَا لِلنِّسَاءِ يَرْجِعْنَ عِيَالاً عَلَى الرِّجَالِ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۸۵).

امام صادق علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام در دو روایت مختلف به تعلیل بیشتری می‌پردازند، آنان علاوه بر وجوب تأمین زندگی برای مرد، مسئله جنگ، تحمل دیه در قتل خطایی را نیز می‌افزایند (همان، ح ۲ و ۳).

امام صادق علیه السلام در روایت دیگر وجود مهریه زن بر مرد را اضافه می‌کند (شیخ صدوق، ۱۴۰۶، ج ۴: ۲۵۷، ح ۵۷۵۶).

۹. الف) امر به قلع درختان باغی در جنگ

آیین اسلام به مسئله طبیعت و محیط زیست اهمیتی ویژه داشته است؛ به گونه‌ای که پیامبر صلی الله علیه و آله در جنگ‌ها نیز به عدم آسیب رساندن به درختان و محیط زیست توصیه می‌کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۷). لیکن در جنگ طائف که دشمن (یهود)، در قلعه‌های محکم محاصره شده و از آن خارج نمی‌شدند، حضرت برای تضعیف روحیه دشمن که خاطر خاصی به درختانی که خود کاشته بودند، داشتند به قلع درختان انگور امر فرمود (ابن هشام، ۱۴۲۱، ج ۴: ۱۰۱؛ وافدی، ۱۳۶۹: ۷۰۷؛ طبری، ۱۴۲۴، ج ۲: ۴۶۷).

ب. نقش مصلحت در رفع وجوب

اسلام برخی احکام وجوبی را بر حسب مصلحت ملزومه، وضع و تشریح کرده است که این

وجوب در مواردی برای لحاظ مصلحت مکلف یا عدم ترتب اثر بر آن رفع شده است، یا این که اصلاً از اول به دلیل مصلحت بر آن وجوبی وضع نشده است. که در ذیل به بعضی موارد آن اشاره می‌شود:

۱. ب) رفع وجوب عده از زن یائسه و فاقد رحم

یکی دیگر از احکام فقهی، وجوب عده نگه داشتن زن مطلقه و زنی است که همسرش وفات کرده باشد و در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است. عده زن مطلقه سه مرتبه دیدن عادت ماهانه (حدود سه ماهه) (بقره، (۲): ۲۲۸؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲۲، ب ۱۲) و عده زن شوهر مرده چهار ماه و ده روز می‌باشد (بقره، (۲): ۲۳۴؛ شیخ حر عاملی، همان، ب ۳۰)؛ اما عده زن حامله نیز به صرف وضع حمل خود است. (طلاق، (۴): ۶۵) زنی که عقد کرده اما نامزد است و به اصطلاح با شوهرش همسر نشده (احزاب، (۳۳): ۴۹؛ شیخ حر عاملی، همان، ب ۱) و هم چنین زن یائسه (طلاق، (۶۵): ۴؛ شیخ حر عاملی، همان، ب ۳) (زنی که عادت ماهانه نمی‌بیند و امکان بارداری ندارد) عده ندارد.

مطلب دیگری که روشن و مسلم است، عده به زن اختصاص دارد و مرد به صرف جاری کردن صیغه طلاق می‌تواند ازدواج مجدد کند، بلکه در صورت عدم طلاق نیز به ازدواج‌های مجدد، البته با شرایطش مجاز می‌باشد.

از مطالب پیشین (عدم لزوم عده برای مرد و لزوم آن برای زن با تفصیلی که بیان شد)، روشن می‌شود که عده، صرف یک حکم تعبدی محض نیست، بلکه در پی آن مصلحتی نهفته است و آن این است: زن بعد از اجرای صیغه طلاق احتمال دارد که از شوهر پیشین خود حامله بوده و اگر بدون عده و بدون فاصله ازدواج کند، وضعیت فرزند از حیث پدر مشخص نمی‌شود. اسلام برای زدودن این مفسده (اختلاط نسل‌ها) عده برای زن مطلقه را واجب شمرده است.

حکمت و علت فوق، از تفصیل احکام عده خود روشن می‌شود، آنجا که برای زن عادی، سه ماه یا چهار ماه و ده روز عده معتبر می‌داند که با به سر آمدن عده عدم حاملگی زن قطعی می‌شود. در زن مطلقه حامله، با وضع حمل، تکلیف نیز روشن می‌شود و لو این زمان عده آن یک روز تحقق یابد. در زن مطلقه غیرمدخوله و زن یائسه نیز تکلیف (عدم حاملگی) از اول مشخص است و لذا به عده نیازی نبود.

در روایات به این تعلیل به صورت صریح و شفاف اشاره شده است؛ چنان که شخصی از امام کاظم علیه السلام از فلسفه عده پرسید، حضرت فرمود: «أما عِدَّةُ الْمُطَلَّقةِ ثَلَاثَ حِيضٍ أَوْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ

فَلَا سِتْبِرَاءَ الرَّحْمِ مِنَ الْوَالِدِ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۲۰، ب ۲۲۷).

در روایت دیگر فلسفه عده جلوگیری از اختلاط میاه و نسل تعلیل شده است؛ «العِدَّةُ مِنَ الْمَاءِ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۵: ۴۰۳).

۲. ب) رفع وجوب حجاب از پیرزنان

حجاب اسلامی برای زنان، از احکام مهم شریعت است که برای پیش‌گیری از انواع مفاسد تشریح شده است. لیکن این حکم در زنان پیر به تعبیر قرآن کریم که به ازدواج امیدی ندارند برداشته شده است:

«وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ» (نور، (۲۴): ۶۰).

علت رفع تکلیف، مراعات حجاب کامل از پیرزنان از خود وصف یعنی عدم امید نکاح روشن می‌شود؛ به تعبیر اصولی؛ «الوصف مشعر بالعلیة». چرا که در چنین زنانی، زمینه ایجاد ربه وجود ندارد. البته ادامه آیه به صورت استحباب به حجاب کامل سفارش می‌کند.

۳. ب) رفع حکم خضاب

در صدر اسلام، پیامبر صلی الله علیه و آله به پیرمردان دستور داده بود که ریش‌های خود را خضاب کنند؛ «غَيْرُوا الشُّبَّانَ وَ لَا تَشْبَهُوا بِالْيَهُودِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۷).

این سنت نبوی بعد از عصر پیامبر صلی الله علیه و آله نیز ادامه داشت و لیکن مردم مشاهده کردند که امام علی علیه السلام بر آن عمل نمی‌کند که بر آن حضرت زبان اعتراض گشودند که چرا سنت نبوی را ترک می‌کنند!

در پاسخ، امام علی علیه السلام به فلسفه تشریح حکم خضاب اشاره می‌کند و آن را چنین بازگو می‌کند که در صدر اسلام چون لشکر اسلام در ضعف قرار داشته و پیرمردان هم که در جنگ‌ها با ریش سفید مشارکت می‌کردند، دشمن با مشاهده پیرمردان، از آن به عنوان نکته قوت خود و ضعف مسلمانان از جهت روانشناختی و تلقین هم شده، بهره‌برداری می‌کردند، پیامبر صلی الله علیه و آله برای مقابله آن، به پیرمردان دستور داد ریش‌های خود را خضاب کنند تا دشمن از این حربه استفاده نکنند، لذا خضاب در آن موقعیت به عنوان یک حکم شرعی از باب مصلحت واجب شده بود. اما حال که اسلام و مسلمانان در نقطه قوت و برتری قرار دارند، دیگر به این ترفند نیازی نیست و به تبع آن، حکم آن نیز منسوخ می‌شود، «إِنَّمَا قَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ وَ الدِّينُ قُلُوبُ فَمَا الْآنَ وَ قَدْ اتَّسَعَ نِطاقُهُ» (همان و مجلسی، بی تا، ج ۷۶: ۹۸).

در این فرمایش حضرت. تغییر یک حکم شرعی با تغییر مصلحت و علت آن، کاملاً مشهود است.

۴. ب) عدم وضع احکام و جوبی حرج‌زا

برخی از احکام، در حدی به مصلحت دنیوی یا اخروی انسان است که شارع مقدس می‌توانست آن‌ها را واجب گرداند، لیکن لحاظ مصلحت دیگر؛ مانند مشقت و حرج‌زا بودن، موجب شد که شارع از جعل چنین وجوب‌هایی خودداری کند. چنان‌که در روایت نبوی وارد شده است که اگر بر امت مشقت نداشت وضو برای هر نماز و برای هر وضو مسواک را واجب می‌کردم: «لَوْلَا أَنْ شَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لَأَمَرْتَهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ وَضُوءِ كُلِّ صَلَاةٍ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۹۶۸).

عدم وجوب حد در سرزمین دشمن

اجرای احکام جزایی اسلام و در رأس آن‌ها «حدود» از واجبات اسلام و حکومت دینی است. در آیات و روایات تأکید ویژه‌ای بر این مسئله شده است. با این وجود روایات صریح وجود دارد که وقتی مسلمانی در سرزمین دشمن جرمی دارای حد مثل زنا، لواط، سرقت، انجام دهد، حد شرعی بر وی در آن سرزمین جاری نمی‌شود، نکته ظریف در این مسئله نکته روانشناختی است و آن این‌که با جریان حد بر مسلمان مجرم ممکن است وی از آیین اسلام متنفر شده و چه بسا به دشمن و آیین او بگردد. حضرت علی علیه السلام در این باره فرمود:

لَا أَقِيمُ عَلَى أَحَدٍ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا لئَلَّا تَلْحَقَهُ الْحَمِيَّةُ فَيَلْحَقَ بِالْعَدُوِّ (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۳۴؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲۴، ب ۱۰).
من در سرزمین دشمن بر کسی حد جاری نمی‌کنم تا این‌که از آن ناحیه خارج شود؛ چرا که مبدا غیرت و همیت او را به اردوی دشمن سوق دهد.

در حدیث معتبر دیگر از آن حضرت وارد شده است:

لَا يَقَامُ عَلَى أَحَدٍ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوِّ (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲۸).

ج. نقش مصلحت در جعل حرمت

در ابتدای مقاله ذکر شد که احکام اسلام بر مصالح و مفاسدی وضع شده است. حکم حرمت و تحریم از احکامی است که به دلیل مفسده‌ای که از انجام فعل متوجه مکلف می‌شود، خداوند به صورت حکم تحریمی آن‌ها را بر مسلمان حرام کرده است. ذکر موارد آن در این مختصر نمی‌گنجد. ما در اینجا به مواردی اشاره می‌کنیم که به حکم ثانوی یا حکومتی حرام شده‌اند، هر

چند حکم اولیشان اباحه بوده است.

۱. ج) نهی از خوردن گوشت حمار در جنگ خبیبر

خوردن گوشت حیوانات اهلی؛ مانند حمار، قاطر و اسب در شریعت اسلام مباح است، اما چون از حمارها در جنگ خبیبر به منظور حمل و نقل افراد یا بارها استفاده می‌شد و تعدادشان نیز اندک بود. پیامبر صلی الله علیه و آله در آن موقعیت خوردن گوشت حمارها را حرام اعلام نمود تا از کشتن آن‌ها جلوگیری شود.

در روایت دیگر امام رضا علیه السلام خوردن گوشت قاطر و حمار را مکروه می‌داند و در تحلیل آن می‌فرماید: علت کراهت قذارت و ناپاکی، بدنشان نیست، بلکه برای احتیاج مردم به آن‌هاست (همان، ح ۸).

۲. ج) تحریم موقت ازدواج موقت

ازدواج موقت در عصر پیامبر رایج و از مستحبات بوده است، لیکن پیامبر صلی الله علیه و آله بنا به مصلحتی آن را در جنگ خبیبر تحریم نمودند.

حرم رسول الله صلی الله علیه و آله یوم خبیبر... نکاح المتعة (همان، ج ۲۱، ب ۱، ح ۳۱).

شیخ حر عاملی در ذیل روایت فوق آن را بر تقیه حمل نموده است.

امام صادق علیه السلام ازدواج موقت را بر دو تن از اصحاب نزدیکش به نام‌های عمار و سلیمان بن خالد تحریم نمود و این تحریم بنا به مصلحتی بود که حضرت تشخیص داده بود؛ چنان‌که می‌فرماید:

قَدْ حَرَّمْتُ عَلَيْكُمَا الْمُتَعَةَ مِنْ قَبْلِي مَا دَمْتُمَا بِالْمَدِينَةِ لِأَنَّكُمْ تَكْثُرَانِ الدَّخُولَ عَلَيَّ وَاخْافُ أَنْ تُوْخَذَا، فَيَقَالُ هُوَ لَاءِ أَصْحَابِ جَعْفَرٍ (همان، ب ۵، ح ۵).

تا هنگامی که در مدینه زندگی می‌کنید، ازدواج موقت را بر شما تحریم نمودم؛ چرا که شما با من رفت و آمد زیاد دارید و من می‌ترسم شما دستگیر شوید. دشمنان بهانه کنند که اینان یاران جعفر هستند.

۳. ج) نهی از ازدواج با کنیزان

ازدواج با کنیزان در صدر اسلام امر رایج و مشروع بوده است، لیکن در عصر امام صادق علیه السلام چون مهریه آنان با مهریه زنان آزاد برابر و چه بسا بالاتر بود، حضرت از ازدواج با کنیزان به همین دلیل نهی (البته نهی کراهتی نه تحریمی) می‌کند:

لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْحُرَّ الْمَمْلُوكَةَ الْيَوْمَ انَّمَا كَانَ ذَلِكَ حَيْثُ قَالَ اللَّهُ

عزوجل: و من لم يستطع منكم طولاً و الطول المهر و مهر الحرة اليوم مثل مهر الأمة
او اقل (همان، ب ۴۵، ح ۵؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۳۶۰، ح ۷).

امام علیه السلام در استناد حکم خود به فلسفه جواز ازدواج با کنیزان در قرآن اشاره می کند که طبق آن ازدواج با کنیزان به مردانی تجویز شده است که آنان استطاعت و قدرت مالی ازدواج با زنان آزاد را ندارند.

«وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمْ» (نساء، (۴): ۲۵).

۴. ج) تحریم احتکار هر نوع مایحتاج مردم

در شریعت اسلام، اصل احتکار نهی و مذمت شده و در صورت نیاز اولیه مردم، حرام نیز شمرده شده است، لیکن در نصوص روایی، حرمت احتکار به شش مورد (گندم، جو، خرما، روغن، زیتون و کشمش) منحصر شده است (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱۲، ب ۲۷، ح ۴ و ۱۰). اجناس فوق به دلیل کالای اساسی بودن در آن زمان، مورد تحریم واقع شده است؛ مثلاً در آن عصرها تغذیه نوع مردم گندم و خرما بود، اما در این عصر در هر سرزمینی متفاوت است؛ مثلاً برنج امروزه جزو اجناس اصلی و مایحتاج اولیه حساب می شود یا داروهای خاص برای زنده ماندن شخص بیمار امر حیاتی به شمار می رود.

حال این سؤال پیش می آید: حرمت احتکار باز به همان موارد منصوص منحصر شده و اگر امروزه کالای اساسی، بلکه حیاتی مردم مانند داروهای خاصی را افرادی احتکار کنند، مشمول تحریم احتکار نمی شود؟ فقها در این مورد اختلاف نظر دارند؛ برخی به نص عمل کرده اند (بحرانی، بی تا، ج ۱۸: ۶۲). برخی نیز در صورت اضطرار مردم آن را به عنوان حکم ثانوی مشمول حرام دانستند (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۲۲: ۴۸۱؛ حائری، بی تا، ج ۱: ۱۹۷؛ منتظری، ۱۴۰۸ ق، ج ۲: ۶۴۲). اما برخی با تنقیح مناط و این که ملاک حرمت و عدم حرمت، آسایش و تنگنای مردم است، حکم اولی احتکار اجناس ضروری مردم را حرمت تفسیر کرده اند (سبحانی، ۱۳۸۴، ش ۴۴: ۹۰؛ اصفهانی، بی تا، ج ۲: ۸).

احتکار موجب ضرر و افتادن مردم در انبوه مشکلات اقتصادی و به تبع آن، مشکلات دیگر؛ مانند روحی و امنیتی می شود که این نکته و تعلیل در نامه معروف امام علی علیه السلام به مالک اشتر مشهود است که می فرماید: «ذَلِكَ بَابُ مَضْرُوبٍ لِلْعَامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى الْوَالِدَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

حضرت در این فرمان، بعد از تصریح به ضرر و خسران احتکار، آن را قابل تحمل بر حاکم

نمی داند و با این وصف حکم مقابله با محتکر را صادر می کند.

البته این تعمیم را می توان از صحیحته حلبی نیز استفاده کرد که امام علیه السلام می فرماید:

و ان كان [الطعام] قليلاً لا يوسع الناس فانه يكره ان يحتكر الطعام.

حضرت در این روایت اصل کراهت را به مطلق طعام که از دسترس مردم خارج می شود، توسعه می دهد.

برخی از معاصران از آن حرمت احتکار در صورت ضرورت نیاز مردم به آن؛ از قبیل داروهای حیاتی، استفاده کرده اند (حائری، بی تا، ج ۱: ۱۹۷؛ جناتی، ۱۳۸۵: ۶۴).

د. نقش مصلحت در رفع تحریم

شریعت اسلام احکامی تحریمی دارد که آن ها را بنا به مفاسدی که در متعلقاتشان هست، وضع و تشریح نموده است، لیکن با تبدل و وضعیت، تغییر و تحولاتی در شرایط احکام تحریمی یا در متعلقات آن ها واقع می شود که به همین جهت احکام تحریمی لغو و جای خود را به حکم دیگر مانند اباحه می دهد. اکنون به تبیین مواردی می پردازیم:

۱. د) رفع حرمت فروش خون

فروش خون از محرمات معروف فقه به شمار می آید، اما در عصر حاضر با پیشرفت علوم پزشکی، از خون استفاده های حیاتی به عمل می آید و لذا فقهای معاصر فروش یا مصلحه بر آن را جایز دانسته اند (موسوی خمینی، مسئله ۲۰۵۵ و تحریر الوسیله، ۱۳۷۹، ج ۲: سیستانی، مسئله ۴۱۲؛ اراکی، استفتانات).

۲. د) رفع حرمت فروش وقف

شیء وقفی را نباید فروخت، بلکه باید بر مورد خاص مصرف کرد؛ مثلاً اگر واقف فرشی را بر مسجد یا عده ای وقف نموده است، فروختن آن حرام است، لیکن اگر عدم فروش آن موجب فساد و از بین رفتن وقف گردد، فقها فروش یا انتقال آن به مکان دیگر را جایز می دانند (خونی و تبریزی، مسئله ۲۱۰۳؛ گلپایگانی، ج ۲، سؤال ۱۲۰۵؛ فاضل لنکرانی، مسئله ۲۱۵۶).

۳. د) رفع تحریم ربا در فرزند و همسر و حیل های شرعی آن

یکی از محرمات مسلم شریعت اسلام، مسئله ربا؛ اعم از پرداخت و دریافت است که در قرآن به شدت منع و در ردیف مقابله با خداوند توصیف شده است!
در این که فلسفه تحریم ربا در اسلام چیست؟ در نصوص دینی نکات مختلفی ذکر شده است. امام صادق علیه السلام یکی از علل آن را ترک تجارت و آنچه مردم به آن نیاز دارند، در صورت شیوع ربا ذکر می کند:

انه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات و ما يحتاجون اليه فحرم الله الربا ليتنفر الناس من الحرام الى الحلال و الى التجارات من البيع و الشراء (شيخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۸: ۱۲۰).

امام رضا علیه السلام نیز علت تحریم ربا را تباهی یا خسارت در اموال و ترک امور خیریه؛ مانند قرض ذکر می‌کند:

لما فيه من فساد الأموال لان الانسان اذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً و ثمن الآخر باطلاً فبيع الربا و شراؤه و كس على كل حال على المشتري و على البائع ... علة تحريم الربا بالنسيئة لعله ذهاب المعروف و تلف الأموال و رغبة الناس في الربح و تركهم القرض (همان: ۱۲۱).

در تحلیل حکم ربا نکات ذیل قابل ذکر است:

۱. اگر محرز شود که تجارت ربوی برای هر دو طرف (بایع و مشتری) سودمند است، آیا باز حرمت آن ثابت خواهد ماند؟ اگر با تنقیح مناط علت منحصره آن ثابت نشود، حرمت آن تغییر نخواهد یافت.

۲. اگر شخصی به شخص دیگر مبلغی قرض دهد یا شخصی از شخص دیگر طلبی داشته باشد و مدیون، حاضر به ادای دین خود نیست، بعد از مدت‌ها اگر شخص قرض‌گیرنده یا مدیون بخواهد دین (اسکناس) خود را ادا کند، آیا باید ارزش واقعی قرض و دین را بپردازد یا همان صورت ظاهری پول، مثل یک میلیون تومان؟ به عبارت دیگر اشتغال بما فی الذمة، ارزش واقعی پول است یا ظاهری و قیمتی آن؟ برخی با دیدگاه اول موافق‌اند (بجنوردی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۹۹).

۳. بحث دیگر درباره حلیت ربا و مستثنیات حرمت آن است که در روایات مذکور است (ربا بین پدر و فرزند، ربا بین زن و مرد، ربا بین سید و کافر و بین مسلمان و کافر حربی)، (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۸: ۱۳۵). پس با وجود حکم کلی و شفاف حرمت ربا در آیات و روایات اطلاق آن را به علت مصالحی که در موارد خاص وجود دارد، تقیید می‌کند. بعضی فقهای متقدم نیز به مصلحت‌انگیز بودن لغو تحریم مطلق ربا در موارد مزبور تأکید داشتند. شیخ طوسی علت جواز در میان پدر و فرزند را مال فرزند و حکم مال پدر بودن ذکر می‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۸). علامه حلی ضمن تأیید تعلیل طوسی در مقابل ابن‌ادریس، (ابن‌ادریس، بی‌تا، ج ۲: ۲۵۲). علت تجویز در میان زن و مرد را شدت ارتباط آن دو و حکم یکدیگر بودن مالکیت هر دو بیان می‌دارد (علامه حلی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۸۲؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۴۳۲).

۴. بحث دیگر، در باره حکم ربا میان دولت و شرکت‌های رسمی و غیرانتفاعی است که آیا آن نیز مشمول حرمت ربا برای افراد حقیقی است یا نه؟ که نیاز به بحث دارد. برخی از معاصران در باره دولت به اباحه قائل شده و استدلال نموده‌اند که: «مفاسد ربا در دولت جریان ندارد و همانند ربا در خانواده است» (معرفت، ش ۱۳: ۴۸؛ واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۱۸).

۵. یکی دیگر از موارد توقف حکم تحریم ربا، حیل‌های شرعی آن است که موارد اختلاف فقهاست که بحث آن را از موضع خود باید پی گرفت.

۶. گفته شد از مستثنیات تحریم ربا، ربا میان پدر و پسر بود، درباره ربای بین پسر و مادر نصی وارد نشده است، لذا بیشتر فقها، بلکه تمامشان به حرمت آن قائل هستند، و لیکن آیا مصلحت حلیت ربا میان پدر و فرزند و میان پسر و مادر نیز وجود دارد یا نه؟ در صورت احراز علت منحصره، می‌توان به حلیت فتوا داد، اما این‌که چرا به اسم مادر در روایات تصریح نشده؟ به نظر می‌رسد از آنجا که اکثریت معامله‌ها و داد و ستدهای اقتصادی در عصر ائمه با مردان صورت می‌گرفت، در خانواده نیز قرض ربوی نوعاً میان پسر و پدر و نه مادر انجام می‌گرفت، لذا در روایات اسم مادر ذکر نشده است.

۴.۴ (د) رفع تحریم مجسمه‌سازی

مجسمه‌سازی اشیای صاحب روح؛ اعم از انسان و حیوان در فقه، از محرمات مشهور است. درباره تصویر و نقاشی صاحب‌روح نیز اختلاف نظر وجود دارد و قدرمتیقن کراهت آن است. این حکم فقها نیز به روایاتی مستند است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۲۶؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۶؛ ج ۳: ۲۰). لیکن با تأمل در روایات و هم‌چنین لحاظ زمان صدر اسلام که بت‌پرستی رایج بود و این‌که هر چند در ظاهر مسلمانان بت‌ها را شکسته بودند، لیکن به دلیل عبادت بت‌ها در سالهای متمادی اگر اسلام درباره مجسمه‌های صاحب روح به شدت برخورد نمی‌کرد، امکان خدشه در ایمان مسلمانان وجود داشت. نکته دیگر این‌که نوعاً ساختن مجسمه‌های صاحب روح به منظور تشبیه به خالق متعال بوده است.

اما در این عصرها که مجسمه‌سازی به یک صنعت و حرفه اشتغال‌زا و یک هنر تبدیل شده است و احدی از دیدن آن‌ها اصلاً به فکر بت و تشبیه به خالق نمی‌افتد، حرمت ساختن و نگه‌داری آن‌ها محل اختلاف است. برخی از فقها به صورت مطلقاً و بعضی دیگر ساختن

۱. ر.ک. به: حسن بن احمد بن عبدالغفاری ابوعلی فارسی به نقل از: تفسیر مجمع‌البیان، ج ۱، ذیل آیه ۵۱ سوره بقره؛ نیز: طوسی، تفسیر الثبانی، و شیخ طبری، تفسیر مجمع‌البیان، ذیل آیه فوق، شیخ محمدجواد مغنیه، فلسفات اسلامیة، بحث الفقهاء، مشکلة التماثل، مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۴۶؛ مجله کاوش نو در فقه،

مجسمه با دستگاه‌های اتوماتیک و خودکار را که به فعل انسان نسبت داده نمی‌شود، تجویز نموده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۲۶۸، س ۱۲۲۴).

لذا در عصر حاضر مجسمه‌های مختلف؛ از جمله مجسمه‌های شهدا و مادر شهیدان در میادین اصلی شهرها در زمان جنگ نصب می‌شد و خود یادآور حماسه‌های پاک شهدا و صبر و استقامت مادر شهیدان بود.

۵. د) رفع حرمت قتل بی‌گناهان در جنگ (ترس)

در شریعت مقدس اسلام، در زمان جنگ، بچه‌ها و زنان و دیگر اقشار ناتوان جبهه دشمن، از مصونیت برخوردارند. لیکن اگر دشمن برای حمله و نابودی لشکر اسلام بچه‌ها یا زنان را به عنوان سپر نگهداری خود، در پیشاپیش لشکر قرار دهد، که در اصطلاح فقهی از آن به «ترس» یاد می‌شود، در این صورت حکم قبلی فرق خواهد کرد، قول معروف این است که در صورت اضطرار و به خطر افتادن جبهه اسلام، تحریم پیشین جای خود را به اباحه و چه بسا وجوب نیز می‌دهد.

همین حکم نیز جاری است در صورتی که دشمن عده‌ای از مسلمانان را به عنوان سپر و «ترس» مورد سوء استفاده قرار دهد.

در روایتی، شخصی از امام صادق علیه السلام درباره قتل مردم شهری از بلاد دشمن، در صورت ضرورت و با وجود کودکان، زنان و اسیران مسلمان سؤال کرد، حضرت فرمود:

«يُفْعَلُ ذَلِكَ بِهِمْ وَلَا يَمْسُكُ عَنْهُمْ لَهْلُؤًا وَلَا دِيَّةٌ عَلَيْهِمْ لِلْمُسْلِمِينَ وَلَا كَفَّارَةٌ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰ ج ۱۵: ۶۲).

فقه‌ها نیز با این روایت و هم‌چنین ادله دیگر مانند تعطیلی جنگ و تقدیم مصلحت مهم بر مهم، بر جواز مدعا استناد نموده‌اند (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۲۱: ۶۸؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۶۲، ج ۸: ۶۹؛ نائینی، ۱۳۵۲: ۶۵).

۶. د) رفع حرمت همکاری با حاکم جور

در آیات و روایات، همکاری با حاکمان جور و ظالم و پذیرفتن منصبی از آنان نهی شده است، اما اگر بر این همکاری، مصلحتی مهم یا دفع فساد مهم مترتب گردد، حرمت اولی آن از بین می‌رود. شیخ انصاری در مکاسب خود به تفصیل در این باره بحث کرده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۶۷).

۷. د) رفع حرمت استعانت از کافر در جنگ

فقه و هنرهای تصویری و نجسمی، ش تابستان و پاییز، ۱۳۷۴؛ شیخ جعفر کاشف الغطاء، شرح قواعد به نقل از: مفتاح الکرانه، ج ۴، ص ۴۹؛ ابراهیم جناتی، فقه و زمان، ص ۷۳۲.

استعانت و کمک خواستن مسلمان از کافر جایز نیست، هر چند در زمان جنگ باشد، چنان‌که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در یکی از جنگ‌ها درخواست کمک جمعی از مشرکان را رد کرد و فرمود: «إِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمَشْرُوكِينَ عَلَى الْمَشْرُوكِينَ» (فاضل هندی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۳۵).

اما اگر حالت اضطراری با یک مصلحت مهم پیش می‌آید، حرمت پیشین از بین می‌رود، چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله در جنگ هوازن از صفوان بن امیه مشرک سلاح امانت گرفت و نیز از او خواست سلاح‌ها را به منطقه حنین انتقال دهد (وافدی، ۱۳۶۹: ۶۵۳).

۸. د) رفع حرمت شرط‌بندی در مسابقات

هر نوع شرط‌بندی در اسلام قمار و حرام است. از این حکم تنها سه مورد در صدر اسلام خارج شده است (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۳، ب ۳، ح ۱ و ۲). که عبارت‌اند از: مسابقه تیراندازی، مسابقه خف (اسب و الاغ) و حافر (شتر و فیل) حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وارد شده که فرشتگان در این سه مسابقه به صورت رهان (شرط‌بندی) حاضر می‌شوند.

نگاه ظاهری و اولیه به نوع سه مسابقه، روشن می‌کند که آن سه مورد در صدر اسلام برای جنگ و آمادگی خود یا مرکب برای مقابله با دشمن امر لازم بود و لذا مورد تشویق اسلام نیز قرار گرفته است. در این عصر اگر فرض هم بشود که مورد نیاز در جنگ‌ها نیست، باز از باب استصحاب حکم پیشین آن موقع، شک باقی می‌ماند. لیکن مهم در نکته دیگر است و آن این که در مسابقاتی که امروزه برای آمادگی دفاعی در مقابل دشمن لازم است؛ مانند کوهنوردی، صخره و سنگ‌نوردی، شنا، هواپیما و تانک، آیا رهان و شرط‌بندی در آن‌ها جایز است یا نه؟

اگر انسان اخباری مسلک باشد، باید به موارد منصوص بسنده کند، اما اگر با اجتهاد پویا و لحاظ تنقیح مناظ و مصالح هر عصری را به احکام بنگرد، رویکردش در استنباط متفاوت خواهد بود، لذا برخی از فقهای معاصر به جواز شرط‌بندی در مسابقات لازم برای آمادگی جنگی رأی دادند (سبحانی، ۱۳۸۴، ش ۴۳: ۸۷).

۹. د) رفع تحریم از مثله کردن میت

در عصر پیامبر و ائمه اطهار، تشریح و جدا کردن عضوی از میت نهی و حرام بوده است؛ چرا که در آن هیچ نفعی جز انتقام متصور نبود. پیامبر صلی الله علیه و آله از مثله هر مرده ولو سگ نهی کردند:

«إِيَّاكُمْ وَالْمِثْلَةَ وَ لَوْ بِالْكَلْبِ الْعَقُورِ (نهج البلاغه، نامه ۴۷).

از بردن اعضای مرده، هر چند سگ‌های گزنده باشد، اجتناب کنید.

اما امروزه با پیشرفت علوم پزشکی و توقف آن بر تشریح بدن میت و استفاده در آزمایش‌ها

حکم آن متفاوت خواهد بود و درباره تشریح بدن مسلمان، فقهای معاصر جواز آن را بر نبود میت کافر و مقام اضطرار متوقف کردند. (مراجع تقلید).

۱۰. د) رفع تحریم نگاهداری گوشت در منا بیش از سه روز

در عصر پیامبر اسلام، آن حضرت می‌کوشید گوشت قربانی حجاج در منا در سه روز به مصرف فقرا برسد و از نگاهداری آن بیش از سه روز نهی می‌کرد، اما بنا به روایتی از امام باقر علیه السلام فلسفه سه روز نیاز مردم به آن بود، اما در عصر امام چون نیاز فقر رفع شده نگاهداری بیش از سه روز اشکال ندارد: «ان النبی صلی الله علیه و آله نهی أن تُجَسَّسَ لحوم الأضاحی فوق ثلاثة ایام من أجل الحاجة فاما اليوم فلا بأس به» (مجلسی، بی تا، ج ۹۶: ۲۸۵).

مشابه این روایت از امام صادق نیز وارد شده است (همان: ۱۴۹، ح ۲۰).

به دلیل پیشین (نیاز فقرا) در صدر اسلام خارج نمودن گوشت قربانی حجاج از منا مورد تعلق نهی قرار گرفته است، اما با رفع علت فوق، حکم آن نیز تغییر می‌یابد.

چنان که امام صادق علیه السلام در این باره فرمود: «کننا نقول لا یخرج منها بشیء لحاجة الناس الیه و فاما اليوم فقد کثر الناس فلا بأس باخراجه» (همان، ب ۴۲، ح ۵).

جمع‌بندی و ارزیابی

از مطالبی که گذشت استفاده می‌شود که اسلام (نصوص قرآن و روایات) به اصل مصلحت در دو مقام تشریح احکام اجتماعی، اهمیت خاصی قائل است و می‌توان مدعی شد که اسلام دین مصلحت‌گراست که در احکام خود مصالح دنیوی و اخروی افراد را در نظر می‌گیرد. مهم‌ترین دستاورد مصلحت‌گرایی اسلام تبعیت احکام آن، از مصالح و مفاسد است؛ به گونه‌ای که اگر فقدان مصلحت یک حکم یا تغییر آن محرز شود، حکم آن نیز تبدیل خواهد شد که تأثیر آن در چهار مرحله (وضع یا رفع وجوب؛ وضع یا رفع حرمت) قابل تصور است که توضیح تفصیلی آن در مقاله گذشت.

در اینجا به امکان تغییر بعضی احکام، به دلیل تغییر مصلحت متعلق آن اشاره می‌شود:

۱. الحاق زن فاقد رحم و نازای یقینی به یائسه: اگر برای فقیهی محرز شود که علت منحصراً وجوب عده برای زن، امکان حاملگی و در نتیجه اختلاط نسل‌هاست، در این فرض زن فاقد رحم یا نازای یقینی، مشمول حکم یائسه (عدم وجوب عده) می‌گردد.
۲. تعمیم احتکار به فراتر از موارد نصوص: احتکار در روایات و حرمت آن به موارد

خاص (گندم، جو، خرما، روغن، زیتون و کشمش) محدود شده است. اگر فقیهی کشف کند که علت حرمت آن صدق مایحتاج عمومی و ضروری عصر صدر اسلام به موارد فوق بوده است، ولی در عصر حاضر بعض مایحتاج ضروری تغییر یافته و شامل امثال برنج و داروهای حیاتی و انرژی‌های گرمازا و نه خرما، زیتون و کشمش است، با این فرض، در صورت احتکار چنین مواردی، حرمت احتکار بر موارد جدید صدق می‌کند.

۳. تحلیل مجسمه‌سازی: اگر روشن شود علت تحریم ساختن مجسمه، روحیات بت‌پرستی عصر جاهلی و یا تشبیه به خالق بوده و امروزه این مسئله اصلاً مورد توجه نیست، فقیه می‌تواند به حلیت مجسمه‌سازی فتوا دهد.

۴. تعمیم جواز شرط‌بندی به مسابقات دفاعی: پیش‌تر گذشت که اسلام شرط‌بندی در مسابقه را تحریم و تنها موارد خاص (تیراندازی، مسابقه الاغ، اسب، شتر و فیل) را تجویز و تشویق نموده است. علت حلیت و تشویق در موارد فوق در عصر صدر اسلام روشن است؛ چرا که در جنگ‌ها موارد فوق در تقویت بنیه نظامی لشکر مؤثر بوده است. روشن است اگر این علت از نصوص دینی اصطیاد شود، فقیه می‌تواند حلیت شرط‌بندی را به مسابقاتی؛ مانند خلبانی، قایق و کشتیرانی و غیره تعمیم دهد.

۵. تعمیم مالیات شرعی: موارد خمس و زکات در وضع اولیه، موارد ثابت و خاص بوده است، اما در مقاله اشاره شده که به موارد غیر منصوص؛ مانند اسب و برنج زکات وضع شده است. در این روایات نیز علت وضع زکات در برنج در اعصار بعدی اشاره و تصریح شده که عدم کاشت برنج در عصر صدر اسلام در مکه و مدینه بود. حال فقیه در صورت یقین به این علت می‌تواند مالیات شرعی را به موارد غیر منصوص تعمیم دهد.

۶. حکم ربا در موارد خاص: در بحث تبیین فلسفه تحریم ربا اشاره شد که علت تحریم آن لوازم باطل و غیر عقلایی آن مثل ترک تجارت، فساد و تلف اموال و ترک سنت حسنه قرض الحسنه در روایات ذکر شده است. امروزه اگر بعضی مؤسسات و بانک‌ها به عنوان طرف عامل، پول مردم را گرفته و در پروژه‌های اقتصادی و صنعتی به کار گیرند، آیا باز حکم سابق ربا آن را نیز شامل است؟ حکم ربا بین پسر و مادر چگونه است؟ موارد پیش گفته همگی نیازمند بحث‌های دقیق فقهی و هم چنین اشراف بر مباحث اجتماعی و اقتصادی است که فقیه جامع الشرائط - که فقیه آیین جاودانه و خاتم است - باید از متد رایج فقهی، آنها را استخراج نماید.

البته چنان که در مقاله نیز اشاره رفت، نمی‌توان فقیهی را یافت که در مقام ثبوت، منکر

اصل نقش مصلحت در وضع احکام اسلام به خصوص احکام اجتماعی باشد، لیکن مسئله، بحث شناسایی مصلحت واقعی حکم است که آن را می‌توان از نصوص دینی به طریق منصوص‌العله کشف کرد و در صورت عدم تصریح به علت منحصره، فقیه با اجتهاد خود می‌تواند آن را کشف کند که در این مقام نوع اجتهاد و پیش‌فرض‌ها در کشف یا عدم کشف مصلحت واقعی مؤثر است.

فهرست منابع

۱. ابن ادریس، السرائر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا، ج ۲.
۲. ابن هشام، السیرة النبویه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ ق.
۳. اراکی، محمدعلی، توضیح المسائل، استفتائات.
۴. اصفهانی، سیدابوالحسن، وسیلة النجاة، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
۵. البوطی، محمدسعید رمضان، فقه السیرة النبویه، بیروت و دمشق، دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۳ ق.
۶. بجنوردی، سید محمد، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی، ج ۱۴، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۷. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
۸. جعفری، محمدتقی، منابع فقه، تهران، بی‌تا، بی‌تا.
۹. جمعی از نویسندگان جامعه مدرسین، ربا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۰. جناتی، ابراهیم، فقه و زمان، مؤسسه فرهنگی هنری احیاگران اندیشه دینی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، زن در آئینه جلال و جمال، تهران، نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۲. حائری، مرتضی، ابتغاء الفضیلة فی شرح الوسیلة، قم، مکتب الطباطبائی، بی‌تا، ج ۱.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، رساله‌های اجوبه الاستفتاءات، ترجمه فارسی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.

۱۴. خونی و تبریزی، توضیح المسائل.

۱۵. سبحانی، جعفر، فقه اهل‌البيت، نقش زمان و مکان در استنباط، پاییز ۱۳۸۴، ش ۴۳.

۱۶. سیستانی، سیدعلی، الفتاوی المسیرة، قم، مکتبه آية الله سیستانی، ۱۳۷۵.

۱۷. شیخ انصاری، مرتضی، المکاسب‌المحرمة، ۱۵ جلدی، قم، لجنة التحقیق، ۱۴۱۷ ق.

۱۸. شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البيت، ۳۰ جلدی، ۱۴۱۳ ق و نیز ۲۰ جلدی، تهران، المکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.

۱۹. شیخ صدوق، علل الشرائع، با ترجمه سیدمحمد جواد ذهنی، تهرانی، قم، انتشارات مؤمنین، ۱۳۸۲، ج ۲.

۲۰. — من لایحضره الفقیه، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۶ ق.

۲۱. — من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین.

۲۲. شیخ طوسی، النهایة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۵، ج ۲.

۲۳. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، قم، مکتبه‌الامام الاسلامی، ۱۳۷۵.

۲۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.

۲۵. طبری، ابوجعفر، تاریخ طبری، دارالمکتبه الهلال، ۱۴۲۴ ق. بی‌جا.

۲۶. عابدی، احمد، نقد و نظر، مصلحت در فقه، پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۲.

۲۷. علامه حلی، مختلف‌الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البيت، ۱۳۷۶، ج ۵.

۲۸. غزالی، ابوحامد، المستصفی من علم‌الأصول، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

۲۹. فاضل لنکرانی، محمد، توضیح المسائل.

۳۰. فاضل هندی، کنز‌العمال، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.

۳۱. — فقه اهل‌البيت، پرتوی از بازتاب‌های فقهی سیره حکومت امام علی علیه‌السلام، زمستان ۱۳۸۰، ش ۲۸.

۳۲. قرآن کریم.

۳۳. کلینی، محمد ابوجعفر، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.

۳۴. گلپایگانی، سید محمدرضا، مجمع المسائل، ج ۲.

۳۵. مجلسی، محمدباقر، بحار‌الأنوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.

۳۶. محقق حلی، معارج‌الاصول، قم، مؤسسه آل‌البيت، ۱۴۰۳ ق.

۳۷. محمدی ری‌شهری، الموسوعة الامام علی علیه‌السلام، قم، مؤسسه دارالحديث، ۱۴۲۱ ق.

۳۸. معرفت، محمدهادی، نامه مفید، ش ۱۳.
۳۹. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۴.
۴۱. _____، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، قم، مدرسة الامام علی ابن ابی طالب، ۱۳۸۵.
۴۲. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولاية الفقیه، ج ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۴۳. موسوی خمینی، روح الله، المكاسب المحرمه، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۱.
۴۴. _____، تحریر الوسیله، ج ۲، مبحث التشریح. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۴۵. _____، توضیح المسائل.
۴۶. مؤمن، محمد، فقه اهل البيت، بررسی حکم عدة زنان بدون رحم، تابستان ۱۳۷۴، ش ۲.
۴۷. نائینی، محمد حسین، اجود التقریرات، ج ۲، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۷.
۴۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.
۴۹. نهج البلاغه.
۵۰. واعظ زاده، خراسانی، طرح های جدید برای حل مشکل بانکها، مجموعه مقالات اولین مجمع بررسی های اقتصاد اسلامی، ج ۳، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۶۹.
۵۱. وافدی، محمد، مغازی، ترجمه محمد مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

