

دوفصلنامه علمی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)
سال هفدهم / دوره جدید / شماره ۵۷ / بهار و تابستان ۱۴۰۱
صص ۱۰۶-۱۲۴ (مقاله علمی - پژوهشی)

کاربرد قواعد فقهی در تحقق روابط اجتماعی مسالمت آمیز

• محمود پوربافرانی

دکترای فقه و حقوق خصوصی دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)

pbaferani@ut.ac.ir

• میثم محمدی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مذاهب اسلامی

meysam.m1370@gmail.com

• گوهرشاد پوربافرانی

کارشناس ارشد مددکاری اجتماعی

swbaferani531@gmail.com

• زهرا زارع اسفیدانی

کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

zahra.zareesfidani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۴

چکیده

دین اسلام نه تنها مخالف جنگ و طرفدار صلح است؛ بلکه برای ارتباطات اجتماعی اهمیتی والا قائل است. فقه، قانون زندگی است و وظیفه تنظیم روابط انسان‌ها براساس شریعت را برعهده دارد؛ لذا به مسائل جزئی زندگی بشر نیز پرداخته است. توجه اسلام به کرامت انسانی، رعایت حقوق دیگران، گفتگو و احترام متقابل، عدالت و هشدار به عدم توهین و عدم خروج از مدار حق حتی در تعامل با کافرانی که زندگی مسالمت آمیزی با مسلمین دارند، نهی از مجادله حتی با اهل کتاب، حل مسالمت آمیز اختلافات و پرهیز از بلندکردن نداها و تفرقه افکن، تعامل، تاکید بر صداقت و ... بیانگر توجه به روابط اجتماعی و نشان دهنده ظرفیت‌های بالای آموزه‌های مترقی اجتماعی اسلام در تحقق روابط اجتماعی مسالمت آمیز است. قواعدی چون صحت، عدالت، انصاف، تقیه، صلح، لا ضرر و احترام مال از جمله قواعد کاربردی در روابط اجتماعی است. رعایت برخی بایدها و نبایدها در روابط یک مسلمان با دیگران، امری است که همیشه مورد توجه تاریخ‌نگاران بزرگ مسلمان و غیرمسلمان بوده و عامل تفوق و عالم‌گیر شدن اسلام و هماهنگی و قابلیت تطبیق و تعمیم احکام و دستورات آن با مقتضیات زمان و مکان خواهد بود. این معیار اصلی و عام در آموزه‌های اسلام و کلام پیشوایان دین، که «هر چه برای خود می‌پسندی برای دیگران بیسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران میسند»، نقطه آغاز ارتباطات اجتماعی مسالمت آمیز است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: فقه، اسلام، قواعد فقه، روابط اجتماعی، مسالمت آمیز.



مقدمه

انسان، موجودی اجتماعی و مدنی بالطبع است و اجتماعی بودنش در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است؛ لذا میل به زندگی جمعی داشته و ضرورتاً اجتماعی می‌زیسته است. زندگی انسان ابتدایی با زندگی پیچیده انسان امروزی بسیار متفاوت بوده است. روابط آنها بیشتر به رابطه دو فرد حقیقی یا یک یا چند نفر با یک یا چند نفر خلاصه می‌شد. جوامع از نظر جغرافیایی کوچک بودند و ارتباطات، محدود؛ ارتباطات وسیع و وسایل ارتباطی این‌گونه که امروز هست وجود نداشت و مفاهیمی چون «دهکده جهانی» متصور نبود؛ بنابراین زندگی و روابط جمعی بسیار کم‌مسئله و کم‌تنش بود و مسائلی هم که وجود داشت به سادگی، حل می‌شد؛ این وضعیت در جوامع کوچک و ساده آن روز، به‌خوبی پاسخگوی نیازها بود؛ اما همان‌گونه که مسئله تکامل تدریجی است، زندگی اجتماعی نیز از مقیاسی خرد شروع شده و به تدریج راه تکامل پیموده است. با پیشرفت صنعت و توسعه تکنولوژی و پیچیده شدن روابط اجتماعی، بر شدت، پیچیدگی و شمار مسائل ارتباطی نیز افزوده شد. هرچه جوامع بزرگتر شد، ارتباطات بیشتر و پیشرفت و توسعه شدت بیشتری گرفت و هرچه توسعه بیشتر شد، نیاز به ارتباطات فزونی یافت و هرچه بر ارتباطات افزوده شد، مسائل اجتماعی نیز بیشتر، وسیعتر و پیچیده‌تر شد. روابط از مقیاس خرد به مقیاس جهانی ارتقا یافت و نیاز به داشتن ارتباط تحت هر عنوان بیشتر و بیشتر شد؛ تا جایی که امروز تحت تأثیر پیشرفت‌های صنعتی و تکنولوژیکی، جهان با بیش از هفت میلیارد نفر جمعیت را اصطلاحاً «دهکده جهانی» می‌شناسند.

روابط اجتماعی، متأثر از پیشرفت وسایل و امکانات ارتباطی، مخابراتی و اینترنتی، دچار دگرگونی‌های غیرقابل‌انکاری شده است. حرکت فکری هماهنگ با مقتضیات زمان و مکان، برای زیستن در دهکده

جهانی و در کنار افکار، سلايق و طبایع مختلف، کاملاً ضروری است. رشد روزافزون مسائل و گونه‌گونی و پیچیدگی آنها، حلشان را نیازمند شناخت آنها و تبیین و تدوین قواعد بسیاری کرده است. فقه و حقوق که وظیفه اصلی نظم دادن به روابط افراد بر اساس شرع و قانون را بر عهده دارند، نسبت به این امور در زندگی افراد جامعه بی‌تفاوت نبوده است. مسائل و مطالب فقه بسیار متنوع است. فقها در همه امور با مراجعه به کتاب و سنت و عقل، حکمی مقتضی و مناسب شرایط صادر می‌کنند. قواعد فقهی و حقوقی و نهادهای مربوط به آنها برای ساماندهی این روابط تدوین و تشکیل شده‌اند. کمتر کسی است که در زندگی روزمره به رعایت روابط حقوقی برای داشتن روابط طبیعی و اجتماعی سالم ملزم نباشد؛ لذا توجه به روابط افراد و جوامع ضروری است.

دین اسلام که دینی جهانی و جاودانی و برای همه زمان‌هاست، برای جزئی‌ترین مسائل زندگی بشر برنامه دارد. قوانین آن یک سلسله قوانین متریقی و قابل تطبیق و تعمیم بر مصادیق گوناگون در زمان‌های مختلف است. قابلیت انطباق قوانینش با پیشرفت‌های زمان، سبب گسترش روزافزون و زنده، پایدار و جاودانه بودن آن است. اسلام اهمیتی والا برای نفس روابط اجتماعی از یکسو و سلامت‌ش از سوی دیگر قائل است. توصیه اسلام به گشاده‌رویی، نیکی، هدایتگری و ارشاد، مهربانی، احترام متقابل، صداقت، قدردانی، رعایت اعتدال و انصاف، مشورت، گفتگو و حل و فصل مسالمت‌آمیز منازعات و اختلافات، پرهیز از بلندکردن ندهای تفرقه‌افکن و ... بیانگر توجه به روابط اجتماعی در جهت اهداف جامعه‌شناسانه مسالمت‌آمیز «یکسان‌سازی افکار عمومی» و «دگرگونی سلسله مراتب گروهی» است. اسلام در جایگاه کامل‌ترین دین برای هدایت بشر، بهترین معیارها و محورها برای روابط اجتماعی را اصول دینی معرفی می‌کند که از فطرت سلیم بشری





نشئت گرفته است. خداوند به مسلمانان امر می‌کند:

«وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»^۱ «شما مسلمانان با اهل کتاب (یهود، نصاری و مجوس) جز به نیکوترین طریق بحث و مجادله نکنید مگر با ستمکاران از آنها و (با اهل کتاب) بگویید که ما به کتاب آسمانی قرآن که بر ما نازل شده و به کتب آسمانی شما ایمان آورده‌ایم و خدای ما و شما یکی است و ما تسلیم و مطیع فرمان اویم».

انسجام و اتحاد یک جامعه، اسباب حرکت آن به سمت هدف‌های مطلوب است و رشد جامعه را در پی دارد و تفرقه و اختلاف درونی جامعه، پایه‌های قدرت و قوام جامعه را دچار تزلزل می‌کند و امتیازات موجود را نابود می‌سازد. علی(ع) با تکیه بر همین اصل، مردم جامعه خود را توییح و شکست آنان را به رغم برخورداری از رهبر صالح و پذیرش ارزش‌های دینی، پیش‌بینی می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «با چنین اوضاع و احوالی آینده را چنین می‌بینم که آنان، با استفاده از ضعف شما، دولت را در اختیار گیرند، زیرا آنان بر محور باطل خویش فراهم‌اند و شما از محور حقتان پراکنده‌اید؛ آنان در راه باطلشان مطیع رهبر خویشند و شما در راه حق خود از رهبرتان فرمان نمی‌برید»^۲. بهره‌گیری از قواعد فقهی و به کار بستن آموزه‌های اسلام در ارتباطات اجتماعی می‌تواند نقش مهمی در اتحاد و ارتباط مسلمانان، پیروان مذاهب و کشورهای اسلامی با یکدیگر و پیروان سایر ادیان و سایر کشورها و ارتباطات جهانی ایفا کند که در داخل مرزها اتحاد ملی و در خارج از مرزها انسجام کشورهای اسلامی و روابط حسنه، مسالمت‌آمیز و مبتنی بر احترام متقابل با دیگران را در پی دارد. در این پژوهش، برخی قواعد فقهی که در روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز کاربردی به نظر می‌رسد، بررسی شده است.

انصاف

سوابقی از ذکر «عدل و انصاف» در فقه وجود دارد که ضمن بیان مسائلی با عنوان «قاعده العدل و الانصاف» در قواعد فقهیه یا دیگر کتب فقهی، از آن نام برده شده است. قاعده عدل و انصاف، از قواعد معتبر نزد عقلا است.^۳ انصاف از ریشه «ن ص ف» در لغت به معنای تقسیم کردن یک چیز به دو نیمه یا دو قسمت مساوی یا نصف کردن است و به معنای «عدالت» هم کار رفته است؛ یعنی شخص، حق خود را بگیرد و حق دیگران را نیز بدهد.^۴ علی(ع) در حکمت ۲۳۱ نهج البلاغه فرمود: «الْعَدْلُ، الْإِنصَافُ وَ الْإِحْسَانُ، التَّفَضُّلُ»؛ «عدل، انصاف و احسان، بخشش است». وی انصاف را موجب افزایش دوستان می‌داند: «و بِالنَّصْفِ يَكْتَرُ الْمُتَوَاصِلُونَ»^۵.

انصاف یکی از معانی عدالت است؛ معنای قاعده عدل و انصاف، توزیع حقوق و اموال مشتبه بین دو مدعی است؛ چنانچه هرگاه امر نسبت به مالی مشتبه شود و علم اجمالی باشد که مال، قطعا متعلق به یکی از آن دو است ولیکن آماره‌ای بر تعیین نباشد، این قاعده، مرجع تقسیم مال بین آنها است.^۶

کاربرد «قاعده عدل و انصاف» آن‌جاست که در خصوص اموالی میان افرادی بر سر مالکیت آن اختلاف شده و مالک آن معلوم نیست؛ یا آنجا که اموال مساوی از دو نفر مشتبه یا مخلوط شود به طوری که تفکیک آن میسر نباشد؛ یا در هر مورد که امارات، تمیز دهنده و تعیین‌کننده نباشد؛ یا در امور مالی که علم اجمالی وجود دارد، بر اساس قاعده عدل و انصاف عمل می‌شود؛ مثلا بنا بر قاعده، چنانچه صریح روایت اسحاق بن عمار نیز هست، در ارث، نصف میراث زن

۳. القواعد الفقهية، موسوی بجنوردی، ج ۳، ص ۹۴.

۴. المفردات، ص ۸۱۰؛ لسان العرب، ج ۹، ص ۳۳۲؛ تاج العروس، ج ۶، ص ۲۵۶.

۵. نهج البلاغه، حکمت ۲۱۵.

۶. القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۱۵۹.

۱. عنکبوت، ۴۶.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۵.

و نصف میراث مرد به خنثی داده می‌شود.^۷ در عرف، هنگامی که از «انصاف» بحث می‌شود، معنایی لطیف‌تر و نرم‌تر از «عدالت» به ذهن می‌آید. یکی از حقوق‌دانان می‌نویسد: «انصاف، احساس مهمی از عدالت است که در مقام اجرای قواعد حقوق در اشخاص به وجود می‌آید و وسیله تعدیل و متناسب کردن آن‌ها با موارد خاص می‌شود؛ از این رو، انصاف را عصای عدالت دانسته‌اند تا از لغزش آن بکاهد و بر سرعت و استواری گام‌هایش بیفزاید و تکیه‌گاه آن به هنگام خطر سقوط باشد».^۸ رجوع به انصاف، زمانی مورد پیدا می‌کند که اجرای قاعده‌ای عادلانه در فرض خاص، نتایج نامطلوب به بار می‌آورد و وجدان اخلاقی، تمایل به اصلاح آن پیدا می‌کند.^۹ چنان‌که ملاحظه شد، این قاعده برای دوری از اختلاف و نزاع کاربرد دارد و باعث می‌شود انسان‌ها به رغم اختلافات با عمل به این آموزه دینی، در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند.

عدالت و عدالت اجتماعی

عدالت یکی از اخلاقیات است. هدف مشترک انبیا، هدایت مردم به سمت عدالت و دادگری است. عدالت‌خواهی فطرتاً در نهاد هر انسانی هست. از زمانی که جوامع شکل گرفتند و انسان، زندگی جمعی را تجربه کرد، از عدالت سخن رفته است. در مسائل امروز جوامع، عدالت یک قاعده فقهی بسیار اثرگذار است.

عدالت در «قاعده عدل و انصاف» معنایی جزئی و محدود دارد؛ اما در ما نحن فیه مفهوم گسترده‌تری دارد و دایره وسیع‌تری را شامل می‌شود؛ لذا آنچه اکنون مورد نظر است، معنای کلی عدالت است؛ نه عدالت مترادف انصاف؛ معنایی که با عنوان «قاعده

عدالت» همه‌کس و همه موارد را در بر گیرد؛ نه فقط مال یا اختلاف مالی دو یا چند نفر. معنایی که مجرای آن بسیار گسترده است و منافع عموم جامعه در آن مد نظر است؛ یعنی عدالت اجتماعی. موضوع این قسم از عدالت، جامعه یا گروهی از انسان‌ها هستند. صاحب «المیزان» در تفسیر آیه ۹۰ سوره نحل: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، عدالت را منقسم به دو قسم «فردی» و «اجتماعی» دانسته، معتقد است مراد از «عدالت» در آیه مذکور «عدالت اجتماعی» است.^{۱۰} خداوند می‌فرماید: «... اگر دو گروه از مؤمنان با هم به دشمنی برخیزند، با عدالت بینشان صلح برقرار سازید و اصلاح به عدالت کنید...».^{۱۱} عدالت یعنی رعایت توازن در اجتماع؛ یعنی هر حالتی که به صلاح اجتماع باشد و بهتر بتواند اجتماع را حفظ کند و جلو ببرد، عدالت است.^{۱۲}

یکی از عرصه‌های کاربرد عدالت، عدالت در زندگی اجتماعی و معاشرت با دیگران است. جامعه عدالت‌محور، جامعه‌ای پیش‌بینی‌پذیر و موردقبول و مطلوب جوامع دیگر است. در آیات قرآن، روایات، اجماع، عقل و بنای عقلا، قاعده و وجوب ایصال حق به صاحب آن و قاعده نفی عسر و حرج، ادله عدالت وجود دارد که یکی از عوامل تعاون و روابط اجتماعی است. خواجه نصیرالدین طوسی در بحث از مدنیت و تعاون می‌گوید: «برای حصول تعاون افراد جامعه باید عدالت در میان آنان اجرا شود و بدون عدالت، تعاون اجتماعی دوام نخواهد داشت».^{۱۳}

شهید صدر از جمله کسانی است که از «عدل اجتماعی» به عنوان یکی از مفاهیم اسلامی سخن گفته است. او ارکان اقتصاد اسلامی را مالکیت، حریت و عدالت اجتماعی می‌داند و می‌نویسد: «مبداء عدالت

۱۰. المیزان، ج ۱۲، ص ۴۷۸.

۱۱. حجرات، ۹.

۱۲. مجموعه آثار، ج ۲۱، صص ۲۰۳-۲۱۰.

۱۳. اخلاق ناصری، صص ۱۰۸، ۱۱۷ و ۲۵۰.

۷. القواعد الفقهية، موسوی بجنوردی، ج ۲، ص ۷۳.

۸. فلسفه حقوق، ج ۲، ص ۶۷۹.

۹. گامی به سوی عدالت، ج ۱، ص ۱۵۸.





اجتماعی که اسلام مجسم کرده، از عناصر و ضمانات نظام توزیع ثروت در جامعه اسلامی و متکفل توزیع قدرت بنا بر تحقق عدالت اسلامی است.^{۱۴} او صورت اسلامی عدالت اجتماعی را مشتمل بر دو اصل عمومی دانسته که هر یک از آن دو خطوط و تفصیلاتی دارد؛ یکی: اصل همکاری و تعاون عمومی و دیگری: اصل توازن اجتماعی. او عدالت اجتماعی را متکفل سعادت اجتماع بر پایه تعاون و توازن دانسته است.^{۱۵}

پیامبر(ص) در خصوص رعایت عدالت در رابطه با خویشین و در روابط بین افراد و جامعه به علی(ع) فرمود: «یا علی ما کرهته لفسک فاکره لغيرک و ما أحببته لفسک فأحببه لأخیک، تکن عادلاً فی حکمک...».^{۱۶} علی(ع) نیز هنگام بازگشت از صفین در نامه به فرزندش امام حسن(ع) بیان داشته است: «... برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری و برای دیگران مپسند آنچه را برای خود نمی‌پسندی. ستم نکن همان‌گونه که دوست نداری به تو ستم کنند...».^{۱۷} نقل شده که وقتی در زمان عمر بن عبدالعزیز، شهر مسیحی‌نشین سمرقند، توسط فرمانده قوای اسلام با شبیخون و بر خلاف مقررات اسلام تسخیر شد، مردم این شهر از این جهت به خلیفه شکایت بردند. خلیفه آنان را به ابن حاضر بلخی، قاضی وقت ارجاع داد. او پس از رسیدگی و احراز حقانیت مردم شهر، اقدامات جنگی یادشده را محکوم کرد و حکم به لزوم تخلیه شهر داد. خلیفه آن حکم را پذیرفت و اجرا کرد. مردم که این‌گونه عدالت و دادگری را در اسلام دیدند، از مسیحیت بازگشته، اسلام آوردند.^{۱۸}

تقیه

تقیه اصطلاحی دینی و مذهبی است. در خصوص اهمیت آن گفته شده است که هر چیزی حتی اظهار کلمه کفر را مباح می‌کند. پیشوایان دین آن را نه دهم از دین و دین پدران خویش دانسته، گفته‌اند کسی که تقیه ندارد، دین (ایمان) ندارد.^{۱۹} تقیه از قدیمی‌ترین مفاهیمی است که شیعه به آن شناخته می‌شود؛ گرچه به خاطر جهل به معنا و موارد حرمت و جوازش و از روی غفلت آن را تقبیح می‌کنند؛ در حالی که عقل و نقل به آن حکم می‌کند و بسیاری از فروع فقهی در عبادات و غیره مبتنی بر آن است. این ادعا مثل اغلب ادعاهای دیگر از قلت ارتباط با شیعیان و این که عقاید شیعیان را از خودشان نمی‌گیرند و بلکه از کتب ناقص و تحریف‌شده که از انواع اتهامات منبعث از تعصبات قومی و مذهبی یا از دخالت‌های دشمنان دین برای پراکنده کردن مسلمانان و گسترش نفرت در میان آنها برای به شکست کشاندن و بر باد دادن مبارزات آنها پر شده است، می‌گیرند، ناشی می‌شود.^{۲۰}

تقیه از مصدر «اتقی یتقی» گرفته شده و در لغت عبارت است از پرهیز کردن و پنهان کردن. بعضی می‌خواهند بعضی را پنهان دارند و صلح و همراهی را بروز دهند؛ در حالی که باطنشان به خلاف این است.^{۲۱} در اصطلاح، برای تقیه تعریف‌های متعددی ذکر شده است. شهید اول آن را با احترام رفتار کردن با آنچه مردم آن را نیک می‌دانند و ترک آنچه که انکار می‌کنند، برای در امان ماندن از فتنه‌هایشان تعریف کرده است و مورد آن را غالباً اطاعت و معصیت می‌داند. از نظر او مجامله با ظالم در ظلم و فاسق به جهت فسقش مدهانه است و نمی‌توان آن را تقیه خواند.^{۲۲} از نظر شیخ مفید، تقیه، پنهان کردن حقیقت

۱۴. اقتصادنا، صص ۲۸۸-۲۹۰.

۱۵. همان.

۱۶. تحف العقول، ص ۱۴.

۱۷. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۱۸. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۴، ص ۲.

۱۹. الکافی، ج ۱، صص ۲۱۷-۲۲۱.

۲۰. القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۱، صص ۳۸۳ و ۳۸۴.

۲۱. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۴.

۲۲. القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۱۵۵.

و اعتقاد به آن و کتمان اختلافات و ترک ظواهر آن برای مصون ماندن از ضرر دینی و دنیایی که به دنبال آن است، می‌باشد. شیخ انصاری، تقیه را حفظ خود از آسیب دیگران با موافقت در گفتار یا عمل آنها می‌داند؛ اگرچه خلاف حق باشد. تعریف شهرستانی از تقیه عبارت است از: «پنهان کردن حقیقت یک امر دینی، به جهت خوف ضرر از اظهار کردن آن».^{۲۳}

چنان‌که از تعاریف دریافت می‌شود، تقیه به معنای کتمان برخی از عقاید یا باورهای دینی، ترک عملی به طور موقت در شرایط خاص، مدارا با دیگر فرق اسلامی، همراهی با افکار عمومی، ابراز همسویی با ایشان در گفتار یا رفتار مخالف حق، برای اغراض عقلایی مانند حفظ مصالح مهم دینی و دنیوی یا حفظ جان، مال و آبروی مسلمانان و مصون ماندن از ضرر دینی و دنیایی است. بین اصحاب، معروف است که تقیه، مانند حکم تکلیفی به پنج نوع واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شود.^{۲۴} شک در خصوص قسم واجب، آن هنگامی که خوف جان باشد جایز نیست و علاوه بر اجماع، آیاتی از قرآن، اخبار متواتر، عقل و حکم وجدان سلیم بر آن دلالت می‌کند.^{۲۵} تقیه در آیه ۲۸ سوره آل عمران، حکم ثانوی است و آن در صورتی است که مجبور باشد با ظالمان حفظ ظاهر کند؛ وگرنه به او یا دیگر مسلمانان یا به دین صدمه می‌زنند.^{۲۶}

پس از آن که معاویه بر عراق تسلط یافت، از والیان خود خواست که بر شیعیان سخت بگیرند و به علی (ع) بر منابر و خطبه‌ها ناسزا گویند؛ این رفتار به تدریج

برای بنی‌امیه عادت شد تا آن که عمر بن عبدالعزیز در زمان خلافت خود، این عادت ناپسند را ریشه‌کن کرد.^{۲۷} علی (ع) خود چنین بیان داشته است: «آگاه باشید که به زودی او شما را به بدگویی نسبت به من وادار می‌کند؛ بدگویی را به هنگام اجبار دشمن اجازه می‌دهم؛ زیرا آن مایه بلندی من و نجات شماست؛ اما هرگز در دل از من بیزار نی‌نجوید».^{۲۸}

بسیاری از عوام شیعه یا برخی از خواص آنها که در مواجهه با دولت‌ها و رژیم‌های فاسد اموی و عباسی بودند، بدون عده و عده و بدون برنامه‌ریزی درست و استدلال روشن، خود را برای اعلان حق، به نابودی افکندند؛ حال آن که چون ببینی مفید نیست (اعلان حق) واجب نیست و اگر چیزی که موجب وهن مذهب و مقدسات است نباشد و سبب حفظ نفوس و حیثیات و مفید برای حفظ مذهب و دین است باید آن عقیده را پنهان کنی.^{۲۹}

خوارج عقیده داشتند تقیه به معنای تاکتیک به کار بردن لزومی ندارد. این منطق را که بایستی عقل را دخالت داد و فکر سود و ضرر را کرد، خوارج قبول نداشتند. آنان می‌گفتند این‌چنین نیست؛ باید به هر نحوی امر به معروف و نهی از منکر کرد. یک نفر تنها می‌آمد در حضور یک خلیفه سفاک مانند عبدالملک می‌ایستاد، با علم به اینکه این حرفی که می‌زند ممکن است باعث کشته شدنش بشود و هیچ فایده‌ای هم ندارد؛ به او فحش می‌داد و بعد هم کشته می‌شد و تمام می‌شد. علی سبب انقراض آنها شد. بزرگترین علت انقراض آنها این بود که منطق را در کار خودشان بالاخص در امر به معروف و نهی از منکر دخالت نمی‌دادند و حال آنکه باید منطق را دخالت داد.^{۳۰}

۲۷. ترجمه نهج البلاغه، ص ۱۰۹.

۲۸. نهج البلاغه، خطبه ۵۶.

۲۹. القواعد الفقهیه، مکارم شیرازی، ج ۱، صص ۴۰۶ و ۴۰۷.

۳۰. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۹۲.

۲۳. القواعد الفقهیه، مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۳۸۷.

۲۴. تقیه به تقیه خوفی، تقیه تحبیبی و تقیه برای مصالح مختلف دیگر نیز تقسیم شده است. تقیه در امر موجب فساد دین، خون‌ها، شرب خمر و مانند آن و در موارد غیر ضروری، جایز نیست و گاه حرام است (همان، ج ۱، صص ۴۱۰-۴۲۷).

۲۵. همان، ج ۱، صص ۳۸۹-۳۹۱؛ رک: آل عمران، ۲۸؛ نحل، ۱۰۶؛ غافر، ۲۸.

۲۶. قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۳۸.





صلح

صلح، توافق و سازش بر چیزی برای رفع نزاع یا عدم تنازع است. بنا بر این، یکی از قواعد مهم فقهی که می‌تواند نقش مهمی در اتحاد مسلمانان و ارتباطات جهانی ایفا کن، قاعده صلح است. بر اساس این قاعده، صلح بین مسلمانان جایز است، مگر صلحی که بخواهد حرامی را حلال یا حلالی را حرام کند. مستند آن، آیات، روایات، اجماع و عقل است. در سیره عقلا نیز عمل به این قاعده جاری است.

صلح در اصطلاح عبارت است از توافق و سازش میان دو یا چند نفر بر ایجاد چیزی میان خودشان، از قبیل تملک عین مال یا منفعت آن و یا نقل حقی و یا اسقاط آن و یا ابراء دینی و غیر آن. خواه به‌طور رایگان و یا در ازای گرفتن عوض باشد.^{۳۱} برخی فقها صلح را عقدی جایز می‌دانند که برای قطع کشمکش تشریح شده است.^{۳۲} محقق حلی نیز آن را برای قطع کشمکش می‌داند.^{۳۳}

نکته مهم در این قاعده، رفع تنازع موجود یا جلوگیری از تنازع احتمالی است. در ماده ۷۵۲ ق.م نیز آمده است: صلح ممکن است یا در مورد رفع تنازع موجود و یا جلوگیری از تنازع احتمالی، در مورد معامله و غیر آن واقع شود.

قاعده احترام

طبق قاعده فقهی احترام، تصرف و تجاوز به اموال دیگران بدون اذن و رضایت آنها حرام است. از رسول اکرم(ص) روایت شده است: «سِبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ، وَ أَكَلُ لَحْمِهِ مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ»^{۳۴}؛ «ناسزا گفتن به مؤمن (مسلمان)، فسق و جنگ با او کفر و خوردن گوشت او معصیت است و احترام مال او مانند احترام خون (جان) اوست». در

بعضی متون به جای المومن، المسلم ذکر شده است و قاعده احترام، مستفاد از آن است. کلینی آن را از نظر سند، به خاطر وجود ابن‌بکیر، موثق و صدوق آن را در روایتی طولانی - که علی‌الظاهر، جمع روایات پراکنده است - آورده و مرسل دانسته است.^{۳۵}

در حدیث فوق احترام مال به منزله احترام خون قرار داده شده و چون مفاد این جمله عام است، کلیه احکام خون مردم بر مال آنان نیز مترتب است؛ یعنی هر آنچه از باب احترام برای خون ثابت است برای مال نیز ثابت است. احترام خون به آن است که اولاً هیچ‌کس مجاز به ریختن خون دیگری نیست و ثانیاً در فرض ارتکاب، خون او نباید هدر برود و بدون جبران گذشته شود؛ ثالثاً اگر تصرف و مزاحمت در اموال مردم حرام است، این عمل حرام مادام که توسط متصرف تدارک نشود، کماکان در حال ارتکاب محسوب می‌شود و به اصطلاح حقوق معاصر «جرم مستمر» است؛ چون مزاحمت تداوم دارد و رفع مزاحمت جز از طریق تدارک مال تصرف شده محقق نمی‌گردد. رابعاً معنای احترام جز این نیست که مال مسلمان همچون مباحات اولیه^{۳۶} نیست که دارای هیچ‌گونه حرمتی نباشد و هر کس بتواند بر آن استیلا یابد و یا با زور از آن استیفا کند؛ بلکه احترام مال به آن است که در صورت تعرض و تصرف غیر مجاز، متصرف ملزم به جبران باشد.^{۳۷}

این روایت علاوه بر اعیان، منافع مستوفات را نیز شامل می‌شود؛ زیرا قطعاً مال بر آن صدق می‌کند.^{۳۸} همچنین کار انسان را شامل می‌شود؛ اگر شخصی به امر دیگری و بدون قصد تبرع، کاری انجام دهد که عرفاً دارای ارزش اقتصادی است، کار او مال محسوب و مقتضای احترام مال، مسئولیت و ضمان است و آمر، ضامن اجرت‌المثل است.^{۳۹} مانند عمل مورد وکالت

۳۵. الکافی، ج ۲، ص ۳۵۹؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۰۰.

۳۶. تصرف در آنها حرام نیست و در صورت اتلاف، لازم نیست جبران شود.

۳۷. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، صص ۲۱۴ و ۲۱۵.

۳۸. مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۱۲۹.

۳۹. العروة الوثقی، ج ۶، ص ۱۹۳.

۳۱. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۹۲.

۳۲. قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۱۷۲.

۳۳. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۹۹.

۳۴. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۰.

که عرفاً دارای ارزش و اجرت باشد و وکیل می‌تواند اجرت‌المثل عمل خود را مطالبه کند.^{۴۰} ارزشمندی عمل مسلمان از فروع قاعده احترام است. در ماده ۳۳۶ ق.م.هم آمده است: «هرگاه کسی بر حسب امر دیگری اقدام به عملی نماید که عرفاً برای آن عمل اجرتی بوده و یا آن شخص عادتاً مهبیای آن عمل باشد عامل مستحق اجرت عمل خود خواهد بود، مگر اینکه معلوم شود قصد تبرع داشته است».

اموال غیرمسلمان نیز حرمت دارد. در حدیث، کلمه مؤمن (مسلمان) آمده و ممکن است به نظر برسد که با توجه به حدیث، قلمرو قاعده احترام محدود به اموال مسلمانان است؛ ولی بدیهی است که اموال غیرمسلمان ملحق به اسلام و کفاری که به موجب قراردادهای شرعی دارای روابط با مسلمانان هستند و در پناه اسلام زندگی می‌کند نیز تحت حمایت اسلام است و اموال و خون آنان در حکم اموال مسلمین بوده و همان حرمت را دارند.^{۴۱} حرمت مال مسلمان و بلکه غیرمسلمان ملحق به اسلام، مانند حرمت خون اوست و این صرفاً حرمت تکلیفیه نیست؛ بلکه حرمت وضعی نیز هست و جبران توسط تلف‌کننده از شئون احترام مال است و بدون جبران قطعاً مال محترم شمرده نمی‌شود.^{۴۲}

روایت دیگری نیز از رسول اکرم (ص) نقل است: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيبَةٍ نَفْسِهِ».^{۴۳} استدلال به حدیث فوق هم نظیر بیانی است که در روایت قبلی گفته شد. ظاهر روایت، حرمت و نفی هرگونه جواز تصرف در مال غیر بدون اذن صاحب آن مال است.^{۴۴}

آیه ۲۹ سوره نساء: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ؛ «اموالتان را بین خودتان به باطل نخورید مگر اینکه داد و ستدی از روی رضایت باشد»، را نیز می‌توان یکی از مستندات قاعده احترام دانست. اقتضای تسلط بر مال، عدم جواز تصرف دیگری در آن، بدون اذن مالکش است. پس اگر (غیر) در آن تصرف کند و بر آن مسلط و در دست او تلف شود، ضامن است؛ زیرا اگر ضامن نباشد، هتک حرمت مال شده (مال، محترم شمرده نشده) که قبیح است.^{۴۵}

مفاد این قاعده، از احکام امضایی اسلام است؛ چرا که زندگی عقلاً و خردمندان بر این امر بنیاد گردیده و برای هیچ‌کس جای انکار نیست و به طور کلی، بنیان مالکیت بر این امر مبتنی است؛ بنابراین روایات و مستندات نیز مؤید همین بنای عقلایی‌اند.^{۴۶}

این قاعده مستند به آیات، روایات و بنای عقلاست. همچنین تسالم فقها بر مدلول قاعده و استقرار سیره متشرعه بر احترام مال مسلمان را مدرک قاعده می‌دانند؛ اما در زمان معاصر نسبت به سیره متشرعه تردید وجود دارد؛ زیرا معلوم نیست چنین عملی در زمان معصوم (ع) واقع شده و مورد تأیید او قرار گرفته باشد؛ لذا سیره متشرعه قابل استناد نیست.^{۴۷}

نه تنها خون و مال که حق غیرمسلمان نیز باید محترم شمرده شود. شیخ انصاری «أنه لا یصلح ذهاب حق احد»^{۴۸} را نیز به عنوان مستند قاعده احترام ذکر کرده است. این جمله ذیل روایتی مربوط به وصیت اقلیت‌های مذهبی آمده و مفهوم آن چنین است که نباید حق هیچ‌کس، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، نادیده گرفته شود.^{۴۹}

اثر حفظ حرمت اموال مردم و احترام به مالکیت اشخاص مگر با رضایت صاحب مال حتی مال برادر



۴۵. القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۲، صص ۲۳۴ و ۲۳۵.
 ۴۶. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۲۱۳.
 ۴۷. رک: القواعد مائة قاعدة فقهية، صص ۲۵ و ۲۶.
 ۴۸. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۳۹۱.
 ۴۹. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۲۱۷.

۴۰. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، صص ۲۱۹ و ۲۲۰.
 ۴۱. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، صص ۲۱۷ و ۲۱۸؛ القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۳۵.
 ۴۲. القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۳۵.
 ۴۳. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۱۲۰.
 ۴۴. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۲۱۵.



«وَلَا يَجِلُّ لِمُؤْمِنٍ مَالٌ أَخِيهِ إِلَّا عَنْ طِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ»^{۵۰}، در روابط اجتماعی و مراودات اقتصادی بر کسی پوشیده نیست. احترام مال مردم، یعنی مورد تعدی و تجاوز واقع نشود و در صورت وقوع، تدارک شود. در صورت ارزش قائل شدن برای مالها و اعمال و ابتدای مبادلات مالی و تجاری میان مردم بر صداقت و رعایت و حفظ حرمت اموال - مانند خون - و اعتماد متقابل، شاهد بسط این ارتباطات و تعمیق این گونه مناسبات خواهیم بود.

قاعده صحت

قاعده یا اصل صحت از قواعد بسیار مهم فقهی است. این قاعده، یکی از قواعد مهم حقوق اسلامی و به معنای صحیح انگاشتن عمل دیگری است. چنانچه فعلی از کسی صادر شده باشد و دیگری در صحت و فساد آن عمل شک کند، بنا را بر صحت آن می‌گذارند؛ یا اگر معامله‌ای از عقود یا ایقاعات انجام گرفت و در صحت آن شک شد، بنا را بر درستی آن معامله می‌گذارند. اصل صحت در کلیه معاملات، اعم از عقود و ایقاعات، جاری است و بر اصاله الفساد در معاملات مقدم خواهد بود.^{۵۱} موضوع قاعده، شک در درستی عمل - در صورت حفظ ظاهر عمل - است و منشأ شک گاه احتمال فقدان شرط است و گاه احتمال وجود مانع و این قدر متیقن در قاعده است. مثل شک در صحت معامله از جهت احتمال خلل در شروط یا وجود مانع که بنا بر این قاعده، آن معامله حمل بر صحت می‌شود. این قاعده بر استصحاب حکومت دارد؛ البته اختصاص به عمل مؤمن هم ندارد؛ بلکه در حق همه مسلمانان و در بعض موارد در خصوص کفار نیز جاری است.^{۵۲} مدرک قاعده را آیات، روایات، بنای عقلا، اجماع علمای اسلام، تسالم و سیره متشرعه ذکر کرده‌اند.

برخی مدارک و مستندات قاعده را به ادله عامه و ادله خاصه عقود تقسیم کرده‌اند. ادله «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «المؤمنون عند شروطهم» را (بنابر آنکه عقد بر مطلق عقود - طبق صحیح ابن‌سنان - اطلاق شود و نیز بنابر آن که دلالت شرط بر مطلق التزام و لو به غیر لفظ باشد) ادله عامه عقود می‌دانند و شیخ انصاری برای اثبات اصل صحت در عقود، در باب معاطات، بدان استدلال کرده است و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «الْإِجَارَةَ أَحَدَ مَعَايِشِ الْعِبَادِ» و «الْصُّلْحُ خَيْرٌ» و غیره را ادله خاصه عقود دانسته‌اند. همچنین بنای جمیع عقلا در تمام اعصار و امصار، اعم از متدینین به اسلام و غیر آن، بر آن است که اصل صحت، یک اصل مسلم حقوقی است و جزء آرای محموده و تأدیبات صلاحیه به شمار می‌آید. شارع مقدس نیز از این حیث با عقلا متحد‌المسلک است؛ زیرا خود، رئیس عقلاست. علاوه بر آن ردعی وجود ندارد؛ بلکه ادله‌ای مبنی بر امضای این اصل و قاعده اقامه شده است. اجماع (اجماع مدرکی) بلکه تسالم اصحاب هم بر صحت این قاعده و تلقی به قبول کردن این اصل مسلم حقوقی است و فتوا مطابق آن است.^{۵۳}

گرچه آیه «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»^{۵۴} «ای اهل ایمان از بسیاری از گمانها دربارہ یکدیگر پرهیزید که برخی ظن و گمانها گناه است»، و روایات وارده در ابواب مختلف، اجماع و سیره متشرعه را مدارک قاعده دانسته‌اند؛ اما گفته شده است که دلالت آنها بر قاعده تمام نیست و تنها مدرک قطعی ذکر شده از جمیع مسلمانان متدین بر ترتیب آثار صحت که تماماً بر مدلول قاعده دلالت دارد و ممضای شریعت اسلام نیز هست و همه عبادات، معاملات، عقود و ایقاعات را در بر می‌گیرد، سیره متشرعه است.^{۵۵} از آنجا که قانون مدنی ما برگرفته از فقه امامیه است، قانونگذار در وضع مواد قانون مدنی نشانه‌هایی از

۵۰. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۱۲۰.

۵۱. قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۵۰.

۵۲. القواعد مائة قاعدة فقهية، صص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۵۳. قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۴۷.

۵۴. حجرات، ۴۹.

۵۵. القواعد مائة قاعدة فقهية، صص ۱۵۰ و ۱۵۱.

اصل و قاعده صحت را آورده است.^{۵۶} در حقوق نیز گاه قاضی با مواردی مواجه می‌شود که صحت یا فساد واقعه یا عمل حقوقی در آن مورد تردید است؛ آن‌چنان‌که نمی‌تواند با استناد به مواد قانونی، حکم واقعی قضیه را صادر کند در اینجاست که باید اصل را بر صحت گذاشته، به مقتضای اصل صحت اقدام به صدور حکم کند؛ هرچند حکمی که به این استناد صادر می‌شود، ممکن است منطبق با واقع نباشد؛ ولی تا زمانی که فساد آن به طریقی آشکار نشده است، معتبر خواهد بود. گاهی هم پیش می‌آید که اعمالی غیر از عقود و ایقاعات واقع می‌شود و در صحت و سقم آنها شک می‌شود و ممکن است این اعمال از چنان اهمیتی برخوردار باشند که اگر آنها را صحیح ندانیم، در روابط قضایی خود با مشکلاتی مواجه شویم که تنها با صحیح انگاشتن آن اعمال قابل حل خواهند بود؛ پس در اینجا عقل سلیم حکم می‌کند که جانب صحت عمل را بگیریم.^{۵۷}

قاعده صحت، در فقه و اخلاق کاربرد فراوانی دارد. در اخلاق به معنای مباح قلمداد کردن کار دیگری بیان شده است.^{۵۸} معتبر ندانستن اصل صحت موجب اختلال نظام و هرج و مرج و سبب تعطیل بازار مسلمانان می‌شود.^{۵۹} اعتبار این قاعده موجب بسط ارتباطات اجتماعی و اقتصادی و ایجاد و تقویت انگیزه انجام کارها می‌شود. همچنین با عمل به این اصل، از بسیاری از اختلافات، منازعات، غیبت‌ها، شایعه‌پراکنی‌ها و بدگویی‌ها جلوگیری می‌شود.

ضمان ید

در تفسیر ابوالفتوح رازی، از رسول خدا(ص) روایت شده که فرمود: «علی الید ما اخذت حتی تؤدیه /

تو دئی». ^{۶۰} این حدیث نبوی، بین فریقین و بلکه جمیع طوائف اسلامی معروف است و عامه (عمدتاً) و خاصه آن را روایت و به آن عمل کرده‌اند. ^{۶۱} دلالت روایت بر قاعده روشن است و مفاد آن این است که هر مالی به زور یا بدون اذن مالک یا شارع گرفته شود، به وجود اعتباری بر آن صاحب ید استقرار می‌یابد و این وجود اعتباری بر او ثابت است و جز با ادای مأخوذ، رفع نمی‌شود و تنها با ادا فراغ ذمه می‌یابد.^{۶۲}

این قاعده مورد قبول فقهای امامیه و جمعی از فقهای اهل سنت از جمله پیروان شافعی است.^{۶۳} هر کس بر مال دیگری تسلط یابد، تا زمانی که آن را به صاحبش باز نگرداند، ضامن است و ضمان از عهده‌اش ساقط نمی‌شود؛ یعنی علاوه بر تکلیف به بازگرداندن عین، در زمان بقا در صورت تلف، عیب یا نقص باید از عهده خسارت وارده نیز بر آید.^{۶۴}

در قاعده علی‌الید با استیلا بر مال غیر، ضمان بر متصرف مستقر می‌شود؛ اگرچه تلف یا اتلافی محقق نشود.^{۶۵} این قاعده با قاعده ید یا ذوالید تفاوت دارد و می‌توان گفت با هم تباین کلی دارند. ید در قاعده ذوالید، ید تصرف مالکانه و مثبت مالکیت و در قاعده ضمان ید (علی‌الید)، ید متصرف مال غیر و موجب ضمان است. همچنین ضمان ید، اعم از غضب و دایره شمولش وسیع‌تر از غضب است. غضب استیلا بر مال یا حق غیر، به نحو ظلم و عدوان است.^{۶۶} استیلائی مطلق بر مال غیر، اگر مقید به قید عدوان شود، غضب است.^{۶۷} تفاوت ضمان ید با غضب، همین قید است. منظور از ید موجب ضمان، ید عادی و

۶۰. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۸۸.

۶۱. القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۱۷۴.

۶۲. دائرة المعارف فقه مقارن، ص ۳۷۴.

۶۳. همان.

۶۴. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۶۱؛ حقوق مدنی، طاهری،

ج ۲، ص ۲۵۰.

۶۵. القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۱۷۴.

۶۶. رک: جواهر الکلام، ج ۳۷، صص ۷ و ۸.

۶۷. تقریرات ثلاثه، ص ۱۲۷.

۵۶. رک: ماده ۲۲۳ ق.م.

۵۷. دانشنامه حقوقی، ج ۱، صص ۳۹۲-۳۹۵.

۵۸. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۱۹۵.

۵۹. قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۴۷.





عدوانی است.^{۶۸} یعنی اگر کسی بدون اذن و احسان، بر مال غیر تسلط یابد یدش عدوانی و موجب ضمان است.^{۶۹} غاصب را ضامن تلف مورد غضب به سبب تلف‌کننده آسمانی مثل سیل نیز می‌دانند و دلیل آن را جلوگیری از ارتکاب غضب که موجب اخلال نظم اجتماعی است، دانسته‌اند.^{۷۰}

مفاد قاعده علی‌الید، عام‌تر از مسئولیت مدنی به مفهومی است که امروز رواج دارد و فقهای امامیه در موارد گوناگون، مانند ماخوذ بالسوم و غضب و ضمان صنعتگر، نسبت به مالی که در تصرف دارد به آن استناد کرده‌اند.^{۷۱}

مستندات این قاعده را سنت - به ویژه روایت «علی‌الید» - سیره و بنای عقلا، قاعده احترام مال مسلمان، سیره مسلمین و قاعده مایضن دانسته‌اند. برخی اجماع و تسالم بین فقها را نیز به آنها افزوده‌اند.^{۷۲} برخی مدرک قاعده از سنت را روایت عام و معروف در کتب فقهی که در آنها از ضمان بحث شده و در سخنان علمای شیعه و سنی به آن استدلال شده است، می‌دانند.^{۷۳}

در بررسی قاعده ضمان ید، بسیاری از آنان که به تبیین مدارک قاعده و استدلال به آن پرداخته‌اند، هرچا آن را ضعیف، ناقص یا مجمل در بیان مقصود یافته یا ناگزیر از تأیید آن با دلیل محکم‌تری شده‌اند، به سیره و بنای عقلا تمسک جسته‌اند؛ لذا این قاعده بیش از هر چیز بر سیره عقلا استوار است و از جمله ادله و مستندات بسیار مهم آن و بلکه مهم‌ترین آنها سیره عقلاست. این قاعده‌ای عقلائی و عرفی است و منکری هم ندارد و امضاشده شارع مقدس نیز هست. بدون شک، سیره

عقلا بر مفاد قاعده استقرار دارد^{۷۴} و بر این قرار گرفته که ید عادیه مستحق مواخذه است.^{۷۵} برخی نیز سیره عقلائی امضاشده شارع را مستند عمده در ضمان - در مورد غیر امین - می‌دانند.^{۷۶} همچنین عدم ردع و منع از جانب شارع را دلیلی بر ضمان منافع مستوفات می‌دانند.^{۷۷}

برخی سیره و روش عملی مسلمین را یکی از مدارک قاعده شمرده، می‌گویند سیره مستمره و رویه جاریه مسلمانان در تمام اعصار، حکایت از آن دارد که قاعده فوق در حقوق اسلامی همواره مورد پذیرش بوده و لذا با توجه به اتصال این شیوه متعارف به مقاطع تاریخی حضور معصومان(ع)، این سیره رضایت و امضای رهبران الهی را احراز کرده و به صورت یک قاعده فقهی مسلم در آمده است.^{۷۸}

برخی تسالم (اتفاق نظر) بین فقها را در شمار مدارک قاعده آورده‌اند.^{۷۹} برخی «آنّه لایصلح ذهاب حق احد» را دال بر ضمان دانسته، می‌گویند: «استدلال به این جمله بر ضمان متوقف بر این است که از حق، مال اراده شود و نادیده نگرفتن [حق]، کنایه از ضمان آن باشد».^{۸۰} اما بعضی می‌گویند: «این جمله ذیل روایتی مربوط به وصیت اقلیت‌های مذهبی آمده و مفهوم آن چنین است که نباید حق هیچ کس، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، نادیده گرفته شود».^{۸۱}

مسئول بودن افراد - حتی خدمتگذار و صنعتگر - موجب امنیت و آرامش روانی فرد و جامعه است؛ آن

۷۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۰، ص ۲۰۷؛ مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۹۷ و ۱۱۲.

۷۵. القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۱۷۵.

۷۶. المستند فی شرح العروة الوثقی، ص ۲۲۴؛ القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۱۷۵.

۷۷. مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۱۳۱.

۷۸. حقوق مدنی، طاهری، ج ۲، ص ۲۵۱؛ قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲.

۷۹. القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۱۷۵.

۸۰. مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۹۳.

۸۱. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۷.

۶۸. کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۱۹۴.

۶۹. القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۱۷۴.

۷۰. حقوق مدنی، امامی، ج ۱، ص ۳۶۶.

۷۱. الزام‌های خارج از قرارداد (ضمان قهری)، ص ۱۶۷.

۷۲. کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۸۹؛ القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۳۴؛ الفقه؛ القواعد الفقهية، ص ۳۲؛ القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۱۷۵.

۷۳. القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۳۱.

غصب و استیلا من غیر حق موجب اخلال نظم اجتماعی است؛ چه آنکه تمام نظام‌های حقوقی، لزوم رد مال غیر در زمان وجود مال و جبران خسارت در زمان تلف آن را بر هر نوع تصرف غیر قانونی مترتب می‌دانند.^{۸۲}

قاعده لا ضرر

قاعده لا ضرر، از مهم‌ترین، مشهورترین و کاربردی‌ترین قواعد فقهی و مستند بسیاری از مسائل فقهی است که امامیه و اهل سنت، در ابواب مختلف فقه از جمله عبادات و معاملات به آن استناد کرده‌اند. عامه و خاصه روایات بسیاری از پیامبر اکرم(ص) نقل کرده‌اند که در موارد گوناگون فرموده‌اند: «لا ضرر و لا ضرار»؛ یعنی هیچ‌گونه زبانی و زیان‌زدنی وجود ندارد.^{۸۳} گروهی آن را اصل در قاعده می‌دانند و دلیل قاعده است.^{۸۴}

از جمله اصول گرفته شده از شریعت و از قواعد کثیرةالدوران و عامه‌المنفع است و بسیاری از فروع فقهی، مبتنی بر آن است.^{۸۵} و شاید تنها مدرک موجود برای اکثر مسائل باشد.^{۸۶} اهمیت قاعده مذکور به حدی است که بسیاری از فقهای عظام و اصولیین در تألیفات و تقریرات خود رساله‌های متعددی در ارتباط با این قاعده نوشته یا رساله مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند.^{۸۷}

این قاعده مأخوذ از آیات و روایات است و بر ادله قرآنی، روایی و عقلی، استوار است؛ لذا از حیث سند

۸۲. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۶۱؛ حقوق مدنی، طاهری، ج ۲، ص ۲۵۰.

۸۳. القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۲۳؛ *نضد القواعد الفقهية*، ص ۱۶؛ القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۱۱؛ دو رساله، صص ۴۳ و ۴۴.

۸۴. قاعدة لا ضرر، ص ۱۰.

۸۵. العناوين، ج ۱، ص ۳۰۴.

۸۶. القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۸.

۸۷. قواعد فقه، محقق داماد، ج ۱، ص ۱۳۱؛ حقوق مدنی، طاهری، ج ۲، ص ۲۲۸.

و دلیل، دارای پشتوانه قوی و محکمی است. فقها برای اثبات قاعده «لا ضرر» به چند دلیل تمسک جستند. این ادله را یک، دو، سه و برخی چهار دلیل ذکر کرده‌اند. برخی فقط به آیات و روایات، عده‌ای به روایات به تنهایی و بعضی به آیات، روایات و اجماع یا به آیات، روایات و عقل استناد کرده‌اند؛ لذا در مجموع، این قاعده را مبتنی بر کتاب، سنت - به ویژه روایت «لا ضرر» - اجماع و عقل دانسته‌اند.^{۸۸} اما برخی عمده در اثبات این قاعده را روایات فراوانی دانسته‌اند که از طریق شیعه و سنی نقل و در مورد آنها ادعای تواتر شده است. اگرچه این روایات از حیث عبارت و مضمون، مختلف و برخی عام و برخی خاص هستند؛ اما مجموع آنها در اثبات این قاعده کلی کفایت می‌کند.^{۸۹}

آرا در خصوص مفاد «لا ضرر» نیز گوناگون است؛ گروهی به سه، عده‌ای به چهار و برخی به مبنای پنجمی قائل شده، آن را طرح و تبیین کرده‌اند و حتی دیدگاه ششمی نیز وجود دارد. معروفترین مبانی در مفاد لا ضرر، به اختصار عبارتند از: ۱- اراده نهی از لای نفی؛ مدلول حدیث، نهی تکلیفی از ضرر رساندن است. شیخ‌الشریعه که از جمله معتقدین به این قول است با ذکر چهار معنای اراده نهی از نفی، نفی ضرر غیر متدارک، نفی حکم ضرری و هموزنی با حدیث رفع، می‌گوید: «به نظر من، معنای راجح، ظاهراً معنای اول است؛ خواه از ابتدا در نهی استعمال یا در معنای حقیقی استعمال و به معنای دیگر منتقل شده باشد».^{۹۰}

۲- نفی حکم ضرری: طبق این نظر، حکم شرعی که موجب ایراد زیان بر بندگان است، در اسلام وضع نشده است. مثلاً حکم شرعی وجوب وضو در صورت ضرر آب برای وضوگیرنده در اسلام مرفوع

۸۸. القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۸؛ ثلاث رسائل،

صص ۷۶-۸۳؛ قواعد فقه، محمدی، ص ۱۷۰؛ رسائل فقهی، ص ۸۸.

۸۹. القواعد الفقهية، مکارم شیرازی، ج ۱، صص ۳۰-۴۲.

۹۰. قاعدة لا ضرر، صص ۲۵ و ۲۸.





است. بر اساس این مبنا، لا ضرر، وجود احکامی را در شریعت که عمل بدان‌ها موجب ضرر می‌شود، نفی می‌کند؛ بنابراین، در حدیث، با نفی مسبب (ضرر)، سبب (احکام ضرری) نفی شده است.^{۹۱}

۳- نفی ضرر غیر متدارک: بنا بر نقل شیخ انصاری، مبنای فاضل تونی است.^{۹۲} بر اساس این مبنا، هر جا احکام شرعی موجب ضرر باشند، شارع آن را جبران کرده است. وی در این باره می‌گوید: «مدلول حدیث، نفی ضرری است که از نظر شارع جبران و تدارک نشده باشد».^{۹۳}

۴- نفی حکم به لسان نفی موضوع ضرری: آخوند خراسانی، گفته‌های دیگران را از این حیث که با نفی جنس ضرر و مفاد حدیث مغایرت دارد، مخدوش دانسته و نظریه نفی حکم به لسان نفی موضوع ضرری را ارائه کرده است؛ یعنی از راه نفی موضوع، حکم ضرری از بین رفته است. منظور شارع این بوده که برای موضوع ضرری حکمی وجود ندارد یا آثار آن از بین می‌رود؛ چنان‌که در معامله مغبون، به دلیل اینکه موضوع، ضرری است، حکم لزوم از بین می‌رود؛ مانند «لاشک لکتیر الشک».^{۹۴}

۵- نهی از وارد کردن ضرر به صورت حکم مولوی حکومتی: حدیث در برخی از منابع حدیثی اهل سنت با عبارت «و قضی ان لا ضرر و لا ضرار» ذکر شده است. امام خمینی «لا ضرر» را از احکام حکومتی می‌داند و می‌گوید حدیث ظهور دارد در اینکه پیامبر به عنوان حاکم و رهبر امت، حکم را صادر کرده^{۹۵} و نفی ضرر، حکم سلطانی از پیامبر اکرم (ص) است و در آن از اضرار نهی شده است؛ همچنان‌که صدر و ذیل قضیه به آن شهادت می‌دهد.^{۹۶}

حاکم اسلامی می‌تواند احکام حکومتی بسیاری را در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی صادر کند. امام خمینی، احکام حکومتی را بر همه احکام اولیه مقدم می‌داند و می‌گوید: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند».^{۹۷}

۶- نفی هرگونه حکم و موضوع ضرری: بعضی از معاصران، این قول را اختیار کرده‌اند که «نهی» در حدیث، نهی از هرگونه حکم و موضوعی است که ضرر از آن ناشی شده باشد؛ خواه نفی حکمی باشد، خواه نفی موضوعی و اختصاص به نفی حکم ضرری ندارد؛ بنابراین حدیث «نفی ضرر» نه تنها احکام ضرری را بر می‌دارد؛ بلکه ضررهای خارجی را نیز که از طرف مردم در جامعه تحقق می‌یابد، نفی می‌کند؛ مانند سمره که در خارج، بر انصاری ضرر وارد می‌کرد و پیامبر (ص) فرمود: «یا سمره انت رجل مضار».^{۹۸}

قاعده لا ضرر را به دلایل قوت دلالت و ابا از تخصیص بر ادله سایر احکام، مقدم می‌دانند و اگر بعضی موارد از این حکم خارج شوند؛ مانند مواردی که اضرار، به حق بوده، خروج آن، خروج موضوعی خواهد بود؛ برای این که احقاق حق است و اضرار نیست.^{۹۹} حتی اعمال حق را نمی‌توان وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار داد. یا براساس تسلیط موجب تضرر دیگری شد.^{۱۰۰} (در تراجم دو قاعده تسلیط و لا ضرر، لا ضرر حکومت دارد.)

این قاعده کاربردی تسهیل‌گر امور در مسائل مختلف عبادی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و ... هم

۹۱. قاعدة لا ضرر و البید و الصحة و القرعة، ص ۵۳۴.

۹۲. الوافية فی أصول الفقه، صص ۷۳-۷۹.

۹۳. قاعدة لا ضرر و البید و الصحة و القرعة، ص ۵۳۲.

۹۴. کفایة الأصول، ص ۳۸۲.

۹۵. الرسائل، ص ۵۵.

۹۶. کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۲۱.

۹۷. صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۰ و ۱۷۱.

۹۸. دیدگاه‌های نو در حقوق، ج ۲، صص ۱۶۸ و ۱۷۲.

۹۹. القواعد الفقهیة، مکارم شیرازی، ج ۱، صص ۷۹ و ۸۰.

۱۰۰. رک: اصل ۴۰ ق.ا.ج.ا. و ماده ۱۳۲ ق.م.

در بعد فردی و هم در بعد جمعی است و از جهات مختلف قابل توجه است؛ ضمن حمایت از حقوق فردی و اجتماعی به مسائل روحی-روانی و آرامش فرد و جامعه توجه دارد؛ حکم شرعی که عمل به آن موجب ضرر است و حکم لزوم در معامله مغبون را به دلیل ضرری بودن نفی می‌کند. حدیث «لا ضرر» نه تنها احکام ضرری را بر می‌دارد؛ بلکه ضررهای خارجی را نیز که از طرف مردم در جامعه تحقق می‌یابد، نفی می‌کند. بنا بر حکم حکومتی و سیاسی بودن، اصدار حکم به کندن درخت را هم برای دفاع از مظلوم و در راستای حمایت سیاسی و حکومتی از رعیت می‌داند؛ بنابراین با آن می‌توان بسیاری از مشکلات جامعه را برطرف کرد؛ زیرا اگر «لا ضرر» حکم حکومتی باشد، محدود به مورد خاصی نمی‌شود؛ بلکه حکومت اسلامی می‌تواند از هر کاری که موجب زیان مردم می‌شود، جلوگیری کند؛ یا حاکم اسلامی می‌تواند احکام حکومتی بسیاری را در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی صادر کند و این احکام در صورت تراحم، بر احکام اولیه مقدم است. چنان‌که در مورد مواد مخدر چون ضرری بودن آنها برای جامعه و افراد آن روشن است و حتی می‌تواند تهدیدی برای حکومت باشد، از باب حکم حکومتی، محکوم به منع و حرمت و بسیاری از فقهای معاصر، قائل به حرمت تکسب، معامله، حمل و نقل و نگه‌داری مواد مخدر از باب ضرر شخصی و اجتماعی شده‌اند.^{۱۰۱} به هر روی، هدف اصلی از این قاعده، لزوم جبران زیان و تنظیم روابط اقتصادی افراد، ایجاد آرامش و امنیت مالی و ... است. لزوم جبران همه زیان‌ها از جمله زیان معنوی در متون دین، سیره پیشوایان و فقه اسلام مورد توجه است؛ چه آنکه اگر ضرر جبران نشود، ظلم بر زیان‌دیده است و این با مذاق شرع سازگار نیست.

۱۰۱. ر.ک: «مبانی فقهی حرمت استعمال و قاچاق مواد مخدر و جرایم مربوط به آن»، ص ۱۳۲.

قاعده لزوم

قاعده «اصالة اللزوم» یکی از قواعد فقهی در عقود در ابواب معاملات و معاهدات است که هنگام شک در لزوم معامله یا معاهده به آن تمسک می‌جویند.^{۱۰۲} فقه، حقوق و اخلاق همه به زندگی اجتماعی انسان توجه دارند. فقه، دستور زندگی در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی است. قاعده لزوم بیشتر به خود فرد، یا روابط دو یا چند فرد با یکدیگر مربوط است؛ اما آثار مهم اجتماعی آن انکارناپذیر است. وفای به عهود و عقود از امتیازات و آموزه‌های مهم اسلام است. در آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود»^{۱۰۳} و آیات مربوط به وفای به عهد از جمله «أوفوا بالعهد إنَّ العهدَ کانَ مَسْئُولاً»^{۱۰۴}، «الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا»^{۱۰۵} و «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ»^{۱۰۶}، امر الهی و خطاب آیات، عام است و بیان می‌دارد که وفای به عقود و عهود لازم است و دلالت دارد بر اینکه انسان هر تعهدی کرد، باید به آن عمل کند. آیات با بیان صفتی از پرهیزگاران حکم عهد و پیمان بندگان با خدا را بیان می‌کند و بیانگر آن است که عدم وجود این صفت در انسان، رابطه او با خدا را مخدوش می‌سازد و همان‌طور که «كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعَدًا مَسْئُولاً»^{۱۰۷}، انسان نیز باید به عهدش وفا کند و علاوه بر پیمان الهی، پیمان‌های خصوصی میان مردم را نیز در بر می‌گیرد.

اکثر آیات قرآن، آن‌جا که ناظر به احوال شخصی و معاملات و کیفر جرایم است، ابتدا برای موارد خاص

۱۰۲. القواعد الفقهية، موسوی بجنوردی، ج ۵، ص ۱۹۵.

۱۰۳. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به پیمان‌ها و قراردادهایتان پای بند باشید» (مائده، ۱).

۱۰۴. «به عهد خود وفا کنید که در قیامت از عهد و پیمان سؤال می‌شود» (اسراء، ۳۴).

۱۰۵. «و [پرهیزکاران] کسانی‌اند که وقتی عهد بستند، به عهد خود وفا می‌کنند» (بقره، ۱۷۷).

۱۰۶. «کسانی که ادای امانت‌ها و وفای به عهد را مراعات می‌کنند» (مؤمنون، ۸).

۱۰۷. «خدا به عهد خود وفا می‌کند» (فرقان، ۱۶).





نازل شده و سپس به صورت حکم کلی درباره موارد مشابه، صادق آمده است و به اصطلاح فقها «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»؛ «عام بودن لفظ، مناط اعتبار است؛ نه خاص بودن مورد آن لفظ».^{۱۰۸} بنای عقلا و عرف نیز بر این قرار گرفته که در معاملات و عهدشان به عقد و عهد و عدم شکستن یا فسخ آن ملتزم باشند و این ممضای شرع است^{۱۰۹}؛ لذا کتاب، عقل و سیره عقلا از مدارک و مستندات قاعده است. عقود، جمع عقد و در لغت به معنای گره زدن و بستن و محکم کردن چیزی است.^{۱۱۰} عهد یعنی آنچه حفظ و مراعات آن لازم است^{۱۱۱} یا آنچه فرد به آن ملتزم شده است.^{۱۱۲} بین عقد و عهد نوعی ارتباط معنایی وجود دارد؛ با انعقاد یک عقد، عهدی ایجاد می‌شود. عقد مستحکم‌ترین و استوارترین عهدهاست.^{۱۱۳} سبب پیدایش مسئولیت و الزامات، گاه عقد است که مولود اراده افراد است و آن را الزامات ناشی از عقد یا مسئولیت قراردادی گویند و گاه عقد و قرارداد نیست که مسئولیت غیرقراردادی گفته می‌شود. در همه ادیان و مذاهب و در همه سیستم‌های حقوقی، انسان نسبت به اعمال و رفتارش مسئول شناخته شده است و آن را در تبعیت از قوانین و هنجارها بروز می‌دهد. مسئولیت در حوزه رفتار فردی اهمیت بسیار دارد؛ اما ظهور آن در عرصه‌های اجتماعی نمایان‌تر است. واژه مسئولیت در قرآن به معنی مورد بازخواست و مجازات واقع شدن به دلیل انجام یا عدم انجام کاری استعمال شده است؛ چنان‌که در «وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ»^{۱۱۴} (آنان را متوقف کنید که باید مورد بازرسی و سوال واقع شوند) چنین است. سؤال و

مشتقات آن حدود ۱۳۰ بار در قرآن به کار رفته و این مبین اهمیت مسئولیت و مسئولیت‌پذیری انسان است. در قیامت، انسان درباره وفای به عهد سؤال و بازخواست می‌شود.^{۱۱۵} ابعاد این پاسخ‌گویی به قدری وسیع است که حتی اعضا و جوارح انسان را نیز در برمی‌گیرد.^{۱۱۶}

آیات در این خصوص در دو دسته ذکر شده است: اول- آیاتی که لفظ مسئولیت در آن‌هاست؛ مثل: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ...»^{۱۱۷} یا «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...»^{۱۱۸} و «كَانَ عَلَى رِبِّكَ وَعَدًّا مَسْئُولًا».^{۱۱۹} کسی که پیمانی ببندد باید بدان وفا کند؛ اگر کسی به عهد خود وفا نکند مسئول است (مسئولیت قراردادی و عهدی) و در روز رستاخیز در مورد عهد و پیمان، از او پرسیده می‌شود.^{۱۲۰} دوم- آیاتی که لفظ مسئولیت در آن‌ها نیست؛ ولی می‌توان از آن‌ها مسئولیت‌های متعدد را استنباط کرد؛ مثل «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ».^{۱۲۱} این آیه می‌تواند منشأ بسیاری از الزامات قهری و عهدی باشد. از این آیه می‌توان هر دو نوع مسئولیت قهری و قراردادی را استنباط کرد؛ قسمت اول بر مسئولیت قهری و قسمت دوم آن بر مسئولیت قراردادی دلالت دارد. «تعهد» به معنای گردن گرفتن و پیمان بستن آمده است.^{۱۲۲} وفای به عهد ویژه اجرای تعهد قراردادی است و متعهد، ملزم به عمل به تعهد قراردادی است، جز در صورتی که ذمه مدیون یا متعهد بری شده باشد یا حداقل یکی از علل و مسقطات تعهد موجب سقوط آن شده باشد.

از آثار اخلاقی و اجتماعی اجرای تعهد و انجام دادن عهد و پیمان و برعهده گرفتن مسئولیت و ایفای نقش

۱۱۵. رک: قیامت، ۳۶؛ انعام، ۱۶۴.

۱۱۶. رک: اسراء، ۳۶.

۱۱۷. اسراء، ۳۴.

۱۱۸. اسراء، ۳۶.

۱۱۹. فرقان، ۱۶.

۱۲۰. مسئولیت مدنی، صص ۹۶ و ۹۷.

۱۲۱. نساء، ۲۹.

۱۲۲. لغت‌نامه، ج ۳۴، ص ۴۴۷.

۱۰۸. مسئولیت مدنی، ص ۹۶.

۱۰۹. القواعد مائة قاعدة فقهية، صص ۲۶۰ و ۲۶۱.

۱۱۰. الصحاح، ج ۲، ص ۵۱۰.

۱۱۱. المفردات، ج ۵، ص ۱۴۴.

۱۱۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۱۶۷.

۱۱۳. لسان العرب، ج ۳، ص ۲۹۷.

۱۱۴. صافات، ۲۴.

در خانواده و جامعه، رشد اجتماعی افراد و ارتقاء جامعه و قوام اعتماد و استواری و تداوم ارتباطات اجتماعی است. این امر موجب مسئولیت‌پذیری، وظیفه‌شناسی، وفاداری، صداقت و اعتماد فردی و اجتماعی و فراگیری اصول دین و شایسته عمل کردن و آغاز تربیت فردی و اجتماعی افراد به ویژه کودکان است. در روایت است که هرگاه به کودکانان وعده دادید، به آن وفا کنید.^{۱۲۳}

قاعده المؤمنون عند شروطهم

به موجب این قاعده، مؤمنان موظف‌اند به شروطشان وفا کنند. این قاعده برگرفته از روایت مشهور نبوی «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» است. یعنی مؤمن باید به شرطش عمل کند. این قاعده جدای از آثار فقهی و حقوقی در معاملات، دارای آثار اخلاقی مهمی در روابط اجتماعی و پیش‌گیری از اختلافات و منازعات است. پای‌بندی به شرطها و انجام الزامات شرعی، قانونی و اخلاقی، موجب تحکیم و تقویت روابط اجتماعی است. فریبکاری و عدم صداقت موجب سلب اعتماد عمومی و به‌هم‌ریختگی آسایش و آرامش عمومی است. روایات دیگری نیز با مضمون «المؤمنون (المسلمون) عند شروطهم» نقل شده‌اند؛ از جمله روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) که فرمود: «مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا مُخَالِفًا لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ وَلَا يَجُوزُ عَلَى الَّذِي اشْتَرَطَ عَلَيْهِ وَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ مِمَّا وَاَفَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»^{۱۲۴}؛ «اگر کسی شرطی مخالف کتاب خدا ببندد، مجاز نیست که انجام دادن آن را بخواهد و کسی که به آن ملتزم شده هم لازم نیست به آن وفا کند. مسلمانان زمانی ملزم به وفای به شروط هستند که آن شروط موافق کتاب خدا باشد». روایت مزبور به صورت «المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً خالف كتاب الله و سنت نبيه»

نیز نقل شده است. روایت، متواتر بین فریقین است. اطلاق شروط بر لزوم وفا دلالت می‌کند و شامل هر عقدی می‌شود.^{۱۲۵}

«عند شروطهم» یعنی «عند عقودهم». «عند» به معنای لزوم وفا است و عقود به معنای عهود است؛ چنان‌که در صحیح ابن سنان آمده است: «العقود هو العهود»؛ بنابراین چون واژه شرط در معنی عهد به‌طور مطلق به‌کار رفته، مشمول این آیه بوده، وفا به آن لازم است (مگر اینکه خیار یا دلیلی بر فسخ اقامه شود). این همان لزوم در معاملات است و منحصر به بیع هم نیست.

بنا بر آنچه از روایات و کلام بزرگان به‌دست می‌آید، شروطی لازم‌الوفاست که دارای ویژگی‌های زیر باشند: مقدر باشد و ما لا یطاق نباشد؛ غیر شرعی نباشد؛ عاقلانه نباشد؛ خلاف کتاب خدا و سنت پیامبر نباشد؛ مخالف مقتضای ذات عقد نباشد؛ مستلزم محال و سبب تسلسل یا دور نباشد. صاحب عوائد، شروط غیر مجاز را این چهار شرط دانسته است: ۱- مخالف کتاب خدا و سنت باشد؛ ۲- حلالی را حرام یا حرامی را حلال کند؛ ۳- خلاف مقتضای ذات عقد باشد؛ ۴- به جهالت یکی از عوضین منجر شود.^{۱۲۶} پذیرش شرط جائز، به معنای برعهده گرفتن مسئولیتی در خانواده و جامعه است و وفای به هر شرط و عقدی، بیانگر شخصیت اخلاقی و موجب رشد اجتماعی افراد و کاهش منازعه و اختلاف و موجب آرامش فردی و اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

روابط اجتماعی به احساس وابستگی میان انسان‌ها و به احساس تعهد در زندگی جمعی جامعه‌ای که اعضایش یکپارچه شده‌اند، مربوط است. مجموعه رفتارهای مطلوب و پسندیده چون عدالت‌محوری،



۱۲۵. القواعد مائة قاعدة فقهية، ص ۲۶۵.

۱۲۶. عوائد الأيام، ص ۴۶.

۱۲۳. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۴۸۳.

۱۲۴. همان، ج ۱۲، ص ۳۵۳.



اصول روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز را تشکیل می‌دهند. در جامعه اسلامی و روابط اجتماعی مسلمانان با خود و دیگران باید آن دسته از الگوهای رفتاری مورد توجه باشد که در آموزه‌های قرآنی و اسلامی توصیه شده و بهترین الگوی رفتاری برای سبک زندگی، خصوصاً در حوزه روابط اجتماعی است. اوامر الهی و قواعدی که در مورد رفع تنازع موجود یا جلوگیری از تنازع احتمالی، عدالت در روابط بین افراد و جامعه، رفع خصومت و تعیین حق یا برای از بین بردن انگیزه نفرت و کینه و ایجاد رضایت طرفین، تأکید بر تعاون و روابط اجتماعی با حفظ کرامت ذاتی انسان‌ها، توجه به آرامش و امنیت روانی فرد و جامعه و ایجاد و تقویت اعتماد عمومی وجود دارد یا رفتارها و دستوراتی چون عدالت‌ورزی در زندگی اجتماعی، لزوم جبران همه زیان‌ها، حمایت از حقوق فردی و اجتماعی و حتی صدور حکم حکومتی برای حمایت از رعیت و مظلوم، رفع حکم اولیه (مانند وضو) در صورت ضرری بودن، محترم دانستن اموال همانند خون افراد، مسئولیت‌پذیری، وفاداری و توجه به تربیت و شخصیت فردی و اجتماعی، توصیه به تقیّه که برای حفظ جان، مال و آبروی مسلمان و جلب دوستی و حفظ وحدت و ممانعت از پراکندگی مسلمانان و مصون ماندن از

ضرر دینی و دنیایی یا بنا بر مصالح دیگر تشریح شده، موجب رشد اجتماعی افراد و کاهش منازعه است و با همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب، ترک تعصبات قومی و مذهبی و ... زمینه شکل‌گیری و رشد تمدنی با درون‌مایه‌های غنی را فراهم ساخته که خدمات و تأثیرات چشم‌گیر آن، حتی امروز نیز بر فرهنگ و تمدن بشری پرتو افکنده است. بهره‌گیری از قواعد فقهی و به‌کار بستن آموزه‌های اسلام می‌تواند نقش مهمی در اتحاد مسلمانان و ارتباطات جهانی ایفا کند و انسجام کشورهای اسلامی و روابط مسالمت‌آمیز با دیگران را در پی دارد. مهم‌ترین عنصر اثرگذار بر رشد تمدن اسلامی، توجه ویژه مسلمانان به عنصر ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها بوده است. این ارتباط، امروز نیز اگر بر اساس آموزه‌های اسلام وجود داشته باشد مایه سربلندی و سرفرازی اسلام و مسلمانان خواهد بود؛ همان‌طور که ضد ارزش‌ها موجب تخریب و سستی روابط سالم اجتماعی و همبستگی جامعه و امت اسلامی است. پس بر همگان است که با استفاده از ظرفیت‌های عظیم آموزه‌های اسلام، چهره واقعی اسلام را برای جهانیان به نمایش بگذارند و بر تفکرات ضد اسلام که با نام دین بر دین ضربه می‌زنند، خط بطلان بکشند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- اخلاق ناصری، محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰ش.
- اقتصادنا، سید محمدباقر صدر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی، موننگمری وات، ترجمه حسین عبدالمحمدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ش.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد حسینی زبیدی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- تحف العقول عن آل الرسول (ص)، حسن بن علی ابن‌شعبه حرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران، مرکز الکتب، ۱۴۰۲ق.
- ترجمه نهج البلاغه، محمد دشتی، قم، مشرقین، ۱۳۷۹ش.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶ش.
- تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، محمد بن حسن حرعاملی، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع)



- لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
- تقریرات ثلاثه، سید حسین طباطبایی بروجردی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ثلاث رسائل، سید تقی طباطبایی قمی، قم، محلاتی، بی تا.
- جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمدحسن نجفی، بیروت، دارإحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- حقوق مدنی، سید حسن امامی، تهران، کتابفروشی اسلامی، بی تا.
- حقوق مدنی، حبیب‌الله طاهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- دانشنامه حقوقی، محمدجعفر جعفری لنگرودی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ش.
- دائرة المعارف فقه مقارن، ناصر مکارم شیرازی، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۷ق.
- دو رساله، محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ش.
- دیدگاه‌های نو در حقوق، سید محمدحسن مرعشی شوشتری، تهران، میزان، ۱۴۲۷ق.
- رسائل فقهی، محمدتقی جعفری، تهران، کرامت، ۱۴۱۹ق.
- الرسائل، سید روح‌الله خمینی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
- الزام‌های خارج از قرارداد (ضمن قهری)، ناصر کاتوزیان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش.
- شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جعفر بن حسن محقق حلّی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، اسماعیل بن حماد جوهری، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
- صحیفه نور، سید روح‌الله خمینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- العروة الوثقی، سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
- العناوین، میرعبدالفتاح حسینی مراغی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ق.
- عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، احمد بن محمد مهدی نراقی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- الفقه؛ القواعد الفقهیة، سید محمد حسینی شیرازی، بیروت، مؤسسه امام رضا (ع)، ۱۴۱۳ق.
- فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، تهران، به نشر، ۱۳۶۵ش.
- قاعدة لا ضرر و البید و الصحة و القرعة، مرتضی بن محمد امین انصاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- قاعدة لا ضرر، فتح‌الله بن محمد جواد شریعت اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، حسن بن یوسف حلّی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- القواعد الفقهیة، سید محمدحسن موسوی بجنوردی، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
- القواعد الفقهیة، ناصر مکارم شیرازی، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۱۱ق.
- قواعد فقه، ابوالحسن محمدی، تهران، میزان، ۱۳۸۵ش.
- قواعد فقه، سید مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- قواعد فقهیة، سید محمد موسوی بجنوردی، تهران، مؤسسه عروج، ۱۴۰۱ق.
- القواعد مائة قاعدة فقهیة، سید محمدکاظم مصطفوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ق.
- القواعد و الفوائد، محمد بن مکی شهید اول، قم، مکتبۃ المفید، بی تا.
- کتاب المکاسب، مرتضی بن محمد امین انصاری، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم، ۱۴۱۵ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.



- کتاب البیع، سید روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۱ق.
- کفایة الأصول، محمدکاظم آخوند خراسانی، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
- گامی به سوی عدالت، ناصر کاتوزیان، تهران، میزان، ۱۳۸۷ش.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، بیروت، دارالفکر؛ دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- لغت نامه، علی اکبر دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- «مبانی فقهی حرمت استعمال و قاچاق مواد مخدر و جرایم مربوط به آن»، محمدجواد سلمانپور، مجله فقه اهل بیت، شماره ۳۵، ۱۳۸۲ش.
- مجموعه آثار، مرتضی مطهری، قم، صدرا، ۱۳۷۶ش.
- المحيط فی اللغة، صاحب بن عباد، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمدتقی نوری، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.
- المستند فی شرح العروة الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، بی جا، بی نا، بی تا.
- مسئولیت مدنی، حسینقلی حسینی نژاد، تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۰ش.
- مصباح الفقاهة، سید ابوالقاسم خویی، بی جا، بی نا، بی تا.
- معجم مقاییس اللغة، احمد ابن فارس، قم، مکتب الاعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
- المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، دمشق، دارالقلم؛ بیروت، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی ابن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- منهاج الصالحین، سید ابوالقاسم خویی، قم، مدینة العلم، ۱۴۱۰ق.
- موسوعة الإمام الخوئی، سید ابوالقاسم خویی، قم، مؤسسه إحياء آثار امام خویی، ۱۴۱۸ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمدحسین طباطبائی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة، مقداد بن عبدالله سیوری حلی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف رضی، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
- الوافیة فی أصول الفقه، عبدالله بن محمد فاضل تونی، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ق.