

ویژگی‌های تفسیر فقهی «کنز العرفان» فاضل مقداد*

دکتر علی اکبر ایزدی فرد
دانشیار گروه حقوق دانشگاه مازندران
Email: Ali85Akbar@yahoo.com

چکیده

کتاب «کنز العرفان فی فقه القرآن» اثر فاضل مقداد (م. 826 ق) یکی از کتابهای معتبر در تحلیل فقهی - تفسیری آیات الاحکام است. این کتاب به دلیل ویژگی‌ها و امتیازهای فراوانش در تفسیر فقهی آیات، همواره مورد توجه ارباب دانش و اساتید فن بوده است. در این مقاله، ضمن اشاره به مهم‌ترین ویژگی‌های فقهی آن، از جمله تفسیر آیات الاحکام به ترتیب ابواب فقهی، طرح دقیق اصطلاحات فقهی و ارائه تعریف جامع و مانع از آن، استفاده از استدلال‌های عقلی در تحلیل و استنباط احکام، به کار بردن قواعد فقهی در تبیین آیات و بهره‌گیری از اقوال فقیهان امامیه و عامه در تفسیر آیات الاحکام، برخی از آراء خاص فقهی و نظریات تأمل برانگیز او مورد مطالعه و نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: کنز العرفان، تفسیر فقهی، قواعد فقهی.

*.تاریخ وصول: 1385/10/10؛ تاریخ تصویب نهایی: 1386/7/1.

مقدمه

در زمینه آیات فقهی قرآن تألیفات زیادی صورت گرفته و اولین نوشتار بنا بر قول مشهور کتاب *احکام القرآن* محمد بن سائب کلبی (م. 146ق) است (ابن ندیم، 160 و 161- صدر، سیدحسن، 321). یکی از مهم‌ترین تألیفات در ارتباط با احکام فقهی قرآن، کتاب ارزشمند *کنزالعرفان فی فقه القرآن* تألیف فاضل ع لأمه، شیخ ابو عبدالله مقداد بن محمد بن حسین بن محمد سوری اسدی ح لمی معروف به فاضل مقداد از شاگردان برجسته شهید اول است (تهرانی، 159/18-مد رس 283/4). فقهاء و اندیشمندان بزرگ اسلامی همواره از فاضل مقداد به عنوان عالمی فاضل، محقق مدقق و توانا (افندی، 216/5) فقیه و متکلم (مدرس، 282/4؛ خوانساری، 3/7 و 171؛ مامقانی، 245/3) یاد کرده‌اند.

از کتاب *کنزالعرفان* نسخه‌های خطی فراوانی موجود است که با توجه به آمار ارائه شده حدوداً به 35 مورد می‌رسد در ارتباط با نسخ چاپی کتاب مزبور می‌توان گفت، اولین کتاب در ایران در سال 1313ق در تهران با خط محمد بن حسن بن محمد علی جرفادقانی در 417 صفحه به صورت سنگی و وزیری به چاپ رسیده است. چاپ دیگر آن با حاشیه تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) با این مشخصات به زیور طبع آراسته گردید: «تبریز، 1315ق، سنگی، رحلی، 296ص»، چاپ دیگر آن در دو جلد و مجموعاً 812 صفحه وزیری از سوی انتشارات مرتضوی تهران در سال 1384ق (1343ش) با تعلیق شیخ محمد باقر شریف‌زاده و تصحیح و اخراج احادیث توسط محمد باقر بهبودی منتشر گردیده است. علاوه بر چاپهای مذکور، این کتاب در ایران به ویژه در این اواخر که متن درسی پاره ای از مراکز دانشگاهی گردید، بارها تجدید چاپ شد.

استاد کاظم مدیرشانه‌چی در مقدمه کتاب *آیات الاحکام* خود گوید: «مطالب کتب آیات الاحکام امام یه کم و بیش مشابه و یکسان است، منتها بعضی کتب از لحاظ تبویب و ترتیب مطالب مناسب تر است که شاید کتاب *کنز‌العرفان* فاضل مقداد - علاوه بر فضیلت سبقت نسبی - این چنین باشد، لذا *کنز‌العرفان* منبع و مرجع بیشتر نویسندگان بعدی امام یه بوده است و به همین لحاظ نسخ دست نویس آن بسیار است» (ص 7). برخی معتقدند *کنز‌العرفان* در شهرت، تنظیم و ترتیب مباحث، نقل اقوال و حسن انسجام، نکات بدیع و زیبا شبیه *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* تألیف امین الدین فضل بن حسن طبرسی است؛ همان طوری که نزد *تفسیر مجمع البیان* علمای عامه مشهور است، کتاب *کنز‌العرفان* فاضل مقداد نیز به همان اندازه شهرت و اعتبار داشته و بعد از کتاب *احکام القرآن* صناص و ابن العربی مورد استفاده آنها است (بهبودی، 15 و 16). شهید مطهری گوید: «در شیعه و سنی کتابهای زیادی در *آیات الاحکام* نوشته شده و *کنز‌العرفان* فاضل مقداد بهترین و یا از بهترین آنهاست» (ص 71).

ویژگی‌های فقهی «کنز‌العرفان»

کتاب *کنز‌العرفان* دارای امتیازات و ویژگی‌های فراوان در ابعاد مختلف است، از جمله بهره گیری از مسایل کلامی،^۱ استناد به روایات معصومین (ع) در تفسیر فقهی آیات،^۲ توجه به مسایل لغوی و ادبی در تحلیل و ترکیب آیات^۳ و استفاده از مباحث و قواعد اصولی در تبیین و توضیح آیات^۴ که بحث پیرامون هر یک از این موارد مقاله مستقلی را می‌طلبد. آنچه در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد، ویژگی‌های فقهی آن است، اما ذکر این نکته لازم می‌نماید که تبیین ویژگی‌های فقهی کتاب *کنز‌العرفان*

۱. ز: *کنز‌العرفان*، 158/1 و 220/2، 372، 383 و ...

۲. ز: همان، 343/2، 344، 348 و ...

۳. ز: همان، 57/1، 84، 236، 325، 334 و 12/2، 87، 121، 192، 256 و ...

۴. ز: همان، 115/1، 149، 191، 365 و 61/2، 125، 250، 305 و ...

به بررسی‌های بیشتر و عمیق‌تری نیاز دارد و این مقالکوتاه مدعی استقصای آن نیست، بلکه فقط به دنبال آن است تا فهرست‌وار به مهم‌ترین موارد آن، همراه با ذکر نمونه‌هایی اشاره شود و راهی برای پژوهشهای بعدی باز گردد.

1- روش نگارش مؤلف در تفسیر آیات الاحکام به ترتیب ابواب فقهی است. توضیح مطلب این اسکه بعضی از نویسندگان، آیات فقهی را به ترتیب سُورِ قرآن بررسی کردند که بیشتر کتب احکام القرآن علمای عامه، مانند احکام القرآن نُقْرِطَبی، جصاص و ابن العربی با این روش تدوین شده است. برخی دیگر آیات را به ترتیب نزول احکام در زمانهای مختلف مورد تفسیر قرار داده‌اند، چنانچه در جلد اول کتاب ادوار فقه استاد شهابی که درباره تاریخ فقه نگاشته شده، به اجمال احکام آیات نیز آمده است. به عنوان نمونه، یک بار به بحث امر به اقامه نماز با توجه به نزول آن در سال اول بعثت اشاره شده و بار دیگر وجوب پنج نوبه نماز و عدد رکعات آن که در شب معراج (سال 12 بعثت) تشریح شده، مطرح گردیده است. سپس درباره وجوب نماز جمعه و نیز نماز حضر و قصر و احکام مربوط به آن در سال اول هجرت و نماز خوف در سال چهارم هجری و نماز قضاء در سال ششم یا هفتم هجرت پرداخته شده است. گروهی دیگر از جمله فاضل مقداد، آیات احکام را بر اساس ابواب فقهی تنظیم نموده‌اند.

به نظر می‌رسد روش اخیر مناسب‌ترین نحوه بررسی در تفسیر آیات فقهی قرآن است، زیرا در روش نخست، از آنجا که آیات مربوط به یک عمل مانند نماز به مناسبت‌های مختلف نازل شده و در سُور متعدد پراکنده است، لو لأمی توان احکام مربوط را یکجا ارائه و بررسی کرد. ثانیاً این روش تفسیر آیات الاحکام موجب ناتمام شدن مطالب و ناقص شدن بحث و در مواردی سبب تکرار مکرات می‌گردد. در روش دوم نیز همین اشکالات وارد است زیرا ممکن است مثلاً اصل حج یا نماز (چنان‌که آمد) در محدود زمانی خاصی وضع شده باشد ولی اقسام حج یا نماز و احکام مربوط

به آنها به تدریج در زمانهای بعد و در ضمن آیات پراکنده‌ای نازل شده باشد، هر چند که برای بررسی تاریخ فقه روش دوم نیکو است. بنابراین روش سوم که **کنز‌العرفان** بر اساس آن تدوین شده، بهترین گزینه در روش شناسی مطالعه احکام فقهی قرآن است. در این روش اولاً احکام فقهی آیات به طور موضوعی و در کنار یکدیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد، مانند آیات مربوط به حج و جهاد ثانیاً ارتباط منطقی و سیستماتیک آیات مورد بحث را نیز می‌توان به خوبی دریافت، چنانچه در آیات مربوط به ربا و زنا مشهود است ثالثاً در این شیوه پس از جمع‌آوری آیات مربوط به یک موضوع معین به ترتیب ابواب فقهی، به شرح و استخراج و جمع‌بندی نکات فقهی هر یک پرداخته می‌شود. از این رو به چنین روشی را «روش تجزیه‌ای» در تفسیر می‌نامند (ر.ک: صدر، سید محمدباقر، 8 تا 12). علاوه بر آن، طرح مسئله، توضیح لغات و واژه‌ها، تعریف موضوع، مطالعه تطبیقی، کاربرد فقه تفریعی، تدقیقی، تبسیطی و تحقیقی در بررسی آیات الاحکام از جمله ویژگی‌های روش تفسیری فاضل مقداد در **کنز‌العرفان** است (ر.ک: 12/2، 34، 52، 59، 89 تا 100، 103 و 104).

2- یکی از ویژگیهای **کنز‌العرفان** که در کمتر کتب **آیات الاحکام** آمده، طرح دقیق اصطلاحات فقهی و ارائه تعریف جامع و مانع از آن در آغاز اکثر مباحث است. به عنوان نمونه، در بحث زکات پس از معنای لغوی، در معنای اصطلاحی آن گوید: «برخی معتقدند زکات عبارت است از «حق واجب مالی که در وجوب آن حد نصاب معتبر است». بر این تعریف در طرد و عکس به دلیل این که شامل خمس می‌گردد، اشکال وارد است و لذا تعریف کاملی نیست بعداً ای دیگر گفته‌اند زکات عبارت است از «حق واجب مالی که با شرایطی که بعداً می‌آید، تحقق پیدا می‌کند». این تعریف نیز به دلیل این که مبهم است، قابل اعتماد نیست. به نظر بعضی دیگر، زکات عبارت است از «صدقه راجحه ای که به واسطه اصل شرع ابتداءً بین شده است». با قید «صدقه» خمس خارج می‌شود و قید «راجحه صدقات مستحبی را در بر می‌گیرد، اما قید

«مقدّر» صدقاتی مثل نیکی مردم به یکدیگر و مانند آن را از تعریف بیرون می برد. قید «اصل شرع» نذر و شبه آن و قید «ابتداء» کفارات را خارج می کند. این تعریف نیز جای تأمل است زیرا او لاً با وجود کلمه «صدقه» نیازی به آوردن کلمه «راجحه» نیست، چون صدقه غیر راجحه نداریم، ثانیاً بعضی از صدقات مندوبه مقدّر است در حالی که زکات محسوب نمی شود، مانند قول رسول خدا(ص) که فرمود: «صدقه دهید هر چند که به یک صاع یا قسمتی از آن یا یک مثنی از آن یا به کمتر از یک مثنی از خرما یا نیمی از خرما باشد». بهتر این است که گفته شود زکات عبارت است از «صدقه‌ای که بالاصاله(اصل شریعت) لُتق به ح لُ نصاب است». قید صدقه شامل واجب، مستحب، زکات فطر و زکات مال می شود. با قید لُتق به نصاب «نذر و مطلق صدقات مستحب(مقدّر و غیرمقدّر) از تعریف بیرون می رود. با قید «اصاله» نذر اموری که با رسیدن به ح لُ نصاب خارج می شود، مشمول تعریف نمی گردد. استعمال لفظ زکات یا از باب نقل است یا به عنوان مجاز و نامیدن سبب به اسم مسبب است، زیرا زکات سبب طهارت و رشد و نمو می باشد» (1/218 و 219).

3 - فاضل مقداد در تفسیر فقهی آیات از عقل کمک گرفته و با استدلال عقلی به تحلیل و استنباط احکام می پردازد. این امر نشان دهنده اهمیت عقل و استنباطهای عقلی در تفسیر و توضیح احکام فقهی نزد اوست. به عنوان نمونه، در ارتباط با آیه «و لکم فی القصاص حیاة» (بقره/179) در قالب یک صغرا و کبرای منطقی علت حیاتمندی قصاص را چنین تبیین می کند:

إِنَّ أَلْقِصَاصَ رَدْعَ عَنِ الْقَتْلِ

عَدَمَ الْقَتْلِ حَيَاةً

صغری

کبری

القصاص حیاة (2/357)

نتیجه

در بحث اجاره پس از ذکر دو آیه بر مشروعیت اجاره، در مورد ماهیت عقد آن که تملیک منفعت معلوم به عوض معلوم است، گوید: «عقد اجاره مشتمل بر چیزهایی است که تکمیل‌کننده نظام بشری است، زیرا نظام زندگی به ناچار باید در آن اجاره باشد و در علوم تجربی ثابت شده است که انسان نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند، از این رو نیازمند به همکاری است. از طرف دیگر بر افراد همکاری با دیگران مجانباً و بدون دریافت اجرت واجب نیست و جایز است که انسان در مقابل آن عوض دریافت کند. پس اجاره که لازمه زندگی بشری و در جهت معاضدت به یکدیگر است، معاوضه بر منفعت مشروع بوده و اجاره نیز چیزی جز گرفتن منفعت از دیگری، نیست.

هم‌چنین در بحث محرمات سببی تحت عنوان «وهنا فائدة حسنة جلیلة» با استدلالی زیبا علت عدم مشروعیت نكاح با محارم رضاعی را اثبات کرده که خلاصه‌اش چنین است: هدف شارع مقدس از نكاح موذت و محبت بین زوجین است که به واسطه اجتماع آن دو حاصل می‌شود و چون نسب فی حد ذاته موجب موذت و محبت می‌گردد، از این رو نكاح اقارب نسبی مشروعیت پیدا نمی‌کند. از آنجا که به سبب رضاع و شیرخوارگی طبیعت ذاتی طفل شیرخوار تغییر پیدا کرده و در اثر شیر روحیات و اخلاقیات و تمامی اوصاف و خصلتهای مادر و صاحب شیر (شوهر زن شیرده) در او تأثیر می‌گذارد، بدین سبب اجتماع در آن همانند اجتماع در نسب بوده و حکم آن از جهت حرمت نكاح نیز همانند حکم حرمت نكاح با محارم نسبی است» (188/2 و 189).¹

4- استفاده از قواعد فقهی در تبیین آیات الاحکام که حاکی از تفکر سیستمی، کل‌نگرانه و روشمند فاضل مقداد در تفسیر فقهی آیات قرآن کریم است، از دیگر

خصوصیات ممتاز کتاب **کنزالعرفان** می باشد. به عنوان نمونه ذیل آیه 22 سوره نساء در بحث از «وطی به شبهه» با استناد به قاعده «حکم الشبهات کلا صحیح فی اغلب الاحکام» (179/2) معتقد است که تمامی احکامی که بر نکاح صحیح مترتب است بر وطی به شبهه نیز بار می گردد. بنابراین، اگر کسی با زنی نکاح به شبهه نماید، بر پدر و پسر واطی ازدواج با آن زن حرام است. هم چنین بچه‌ای که از او به دنیا می آید، حکم ولد مشروع را داشته و رابطه تکوینی از جهت نشر حرمت و شرعی از جهت توارث و نفقه و ... با واطی پیدا می کند، مگر در صورتی که نکاح به شبهه حرمت ذاتی داشته باشد، مثل اینکه کسی با خواهر رضاعی خود یا با مادر خود وطی به شبهه نماید که در این صورت ولد نامشروع بوده و ملحق به کسی نیست که در شبهه بوده است، زیرا شبهه نقص ذاتی را برطرف نمی کند، هرچند رابطه تکوینی بین آنها برقرار باشد.

فاضل مقداد در تفسیر آیه 7 سوره طلاق با استفاده از قاعده نفی عسر و حرج می گوید: «ینکه بعضی گفته اند به دلیل عبارت «لا یكلف الله نفساً الا ما آتاهها» معیار نفقه (کومیت و کیفیّت) حال زوج است نه زوجه وگرنه در بسیاری از موارد به خصوص زمانی که زوجه از حسب و نسب و تمکن مالی برخوردار بوده و زوج نیز معسر باشد، موجب تکلیف مالایطاق بر زوج می شود، در پاسخ باید گفت او لا فتوای علمای ما این است که نفقه زن بر اساس عرف و عادت امثال اوست ثانیاً ما می شریفه به دلیل عبارت «لا تضاروهن» که در آیه قبل آمده، دلالت دارد بر اینکه نفقه زوجه باید مناسب و لایق به حال زوج باشد و اگر ملاک در پرداخت نفقه توان مالی زوج باشد در مواردی موجب اضرار بر زوجه می گردد ثالثاً عبارت «لا یكلف الله نفساً الا ما آتاهها» مطلق است و در این آیه با توجه به عبارت «سیجعل الله بعد عسر یسراً مقید میشود به موردی که زوج توان اداء نفقه زوجه را داشته باشد. دراین صورت جایز است که بگوییم بر مرد واجب است تا آن مقدار که فعلاً در توان اوست نفقه زن را براساس عرف

و عادت زنان هم‌شان او پردازد و بقیه به عنوان دین بر عهدهٔ زوج باقی می‌مانند بعداً
اداء کند (220/2).

فاضل مقداد ذیل آیه 119 سورهٔ انعام در ارتباط با استفادهٔ اضطراری از آنچه
خداوند حرام کرده، قائل به تریخی بودن اضطرار - که مبتنی بر قاعدهٔ «الضرورات
تبیح المحظورات» است - شده و گوید: «اضطرار سبب حلال شدن حرام بر وجه
رخصت است» (321/2 و 322). بر اساس برداشت فوق، در حالت اضطرار نه فقط
مسئولیت برداشته می‌شود، بلکه حرامی نیز مباح می‌گردد. بنابراین، می‌توان گفت که
اضطرار هر چند ذیل حدیث مشهور رفع آمده است، اما با توجه به قاعدهٔ «الضرورات
تبیح المحظورات» یکی از عوامل موثر جهت جرم محسوب می‌شود.¹ در نتیجهٔ اموری که
مورد نهی و منع شارع مقدس اسلام یا عقل قرار گرفته‌اند مانند حرمت تصرف در مال
غیر بدون اجازهٔ او، در صورتی که ضرورت یا اضطراری وجود داشته باشد - مانند
عبور از آن مکان جهت نجات جان یک انسان از ممنوعیت و جرم بودن خارج و
حلال می‌گردند. به بیان دیگر، قانون‌گذار اسلام تریخی است یعنی از باب امتنان و ایجاد
تسهیل و توسعه در کار فرد و جامعه، در حالت اضطرار احکامی را وضع کرده که این
قوانین علاوه بر رفع مجازات، جرم بودن عمل و وصف مجرمیت را از فاعل آن بر
می‌دارد.

صاحب *کنزالعرفان* در ارتباط با معنای «السارق و السارقة» در ذیل آیه 38
سورهٔ مائده با استفاده از قاعدهٔ «درء» گوید: این دو کلمه چه بگوییم اسم جنس مع
رّف

¹ موثر جهت یعنی توجیه‌کننده و آن عبارت است از عواملی که موجب می‌گردند تا قانون‌گذار وصف مجرمانه را
از عمل مجرمانه بردارد و در واقع به آن مشروعیت بخشد. در برابر، عواملی که با حفظ وصف مجرمانه و تحقق
کامل جرم به جهت وجود شرایط خاص در مرتکب مثل جنون و صغر، مسئولیت کیفری از او برداشته می‌شود،
علل رفع مسئولیت نامیده می‌شود (صانعی، 67/2 و 68) در حقوق موضوعه ایران اضطرار از عوامل موثر جهت جرم
است.

به لام بوده و افاده عموم می کند چه نگوییم، مجمل می باشد و محتمل است که عموم هر سارق یا بعضی از آنها را در بر گیرد. در روایات، مواردی از تحت عنوان سرقت خارج شده، مانند سرقت پدر از مال فرزند... و سرقت شریک از مال مشترک به مقداری که گمان می کند مال اوست. همچنین است در هر موردی که شبهه محتمل باشد (348/2 و 349). با اجرای قاعده « درء » در هر جایی که احتمال اندک شبهه‌ای در تحقق سرقت باشد، حاقط جاری نمی گردد و حکم به تعزیر ثابت است، مانند سرقت اینترنتی که

در محیط مجازی اینترنت و به نحو غیر فیزیکی (بدون دست) بلکه با هوش و مغز کاربر واقع می شود¹.

5 - از دیگر ویژگیهای بارز کتاب ارزشمند **کنزالعرفان** استفاده از اقوال فقیهان امامیه و عامه در تفسیر آیات الاحکام همراه با نقد و تحلیل آن است. به عنوان نمونه، ذیل آیه 5 سوره نساء می گوید: « علاوه بر بلوغ، رشد نیز باید ثابت گردد و آن به نظر ما عقل معاش است، به این معنا که در معاملات و تصرفات مربوط به آن فریب نخورد، اما آیا تدین هم شرط است؟ به نظر شافعی علاوه بر بلوغ و رشد باید دیندار هم باشد، بنابراین فاسق محجور است. ابوحنیفه آن را شرط نمی داند و لذا قائل به حجر فاسق نیست نظر بسیاری از فقیهان امامیه نیز همین است مگر اینکه فسق او منجر به اتلاف مالش گردد که در این صورت حجر باقی است. شیخ طوسی ضمن قبول نظر

1. جهت اطلاع بیشتر پیرامون قواعد فقهی به کار گرفته شده در مباحث تفسیری **کنزالعرفان**، ر.ک.الاسلام یجب ما قبله (165/1، 166، 222)، اصالة عصمة مال المسلم (8/2) ا کملربا فی التسیئة (36/2) بطلان الشرط مستلزم لبطلان المشروط (217/1)، لاضرر و لاضرار فی الاسلام (245/1) ناس مس لطنون علی اموالهم (231/1) و (130. 43/2)، القرعة الشرعیة (29. 20. 28/2)، القرعة کاشفة عن معلوم الله (28/2) البیعان بالخیار مالم یفترقا (34/2) لرضا شرط فی سایر العقود (34/2)، قاعده نفی سبیل (44/2) العقد الفاسد لایتر تب علیه اثره (36/2)، کل مضمون بعقد صحیح فهو مضمون بالفاسد و مالا فلا (85/2) المغرور یرجع الی من غره (85/2)، وجوب الوفاء بالعهد (116/2)، الولد للفراش و للعاهر الحجر (187/2)، یحرم من الرضا ما یحرم من ال نسل (182/2 و 289) لید تد ل علی الملك عرف (208/2).

شافعی به سه دلیل استناد کرده است: $\text{لَا رَشْلَ عَقْلٍ مَعَاشٍ وَ غَدٍ} \text{ (قریب)}$ دو صفت متباین هستند و فاسق موصوف به غی می‌باشد نه رشدانی أ فاسق سفیه است ، پس به دلیل آیه شریفه جایز نیست که مالش به او داده شود $\text{لَا شَوْكَلُكُ أ اینكه قبلاً حجر ثابت بود}$ ، حال شک می‌شود که با فسق او حجر باقی است یا نه؟ استصحاب بقاء حجر شده و جز با مستند خاص که دلیلی بر آن نیست، زایل نمی‌شود.

آنگاه فاضل مقداد در تحلیل نظر موافقان و مخالفان گوید: «علت عمده اختلاف این است که کف سَرین قید عدالت را در رشد نیاورده‌اند. ابن عباس گوید: رشد به این معنا است که شخص دارای وقار و علم و عقل باشد و قتاده فقط عقل و دین را معیار قرار داده است بنابراین در تحقق رشد، اعتقاد نیکو جهت دیندار بودن کافی است ولی لازمه آن رعایت عدالت نیست. اما در ارتباط با استدلال شیخ طوسی، $\text{لَا غَدٍ} \text{ و رشد}$ اگرچه مفهوم أ با یکدیگر متضادند ولی از لحاظ متعلق متضاد نیستند، زیرا $\text{غَدٍ} \text{ و رشد}$ هم در امور معاش اطلاق دارند و هم در امور معاد، و مراد از رشد در آیه شریفه امر معاش است. پس این امکان وجود دارد که کسی در امر معاش به سن رشد برسد ثانیاً $\text{أ فاسق نسبت به امر معاد خود سفیه است نه در امر معاش ثالثاً}$ $\text{أ دلیل بر زوال حجر همان آیه شریفه است که خداوند فرمود: وقتی که رشد آمد، حجر نیست}$ (103/2 و 104).

فاضل مقداد در ارتباط با معنای این عبارت از آیه 282 سوره بقره که خداوند فرمود: «فان لم یكونا رجلین فرجل و امرأتان ان تضل احدیهما فتذکر احدیهما الاخری» تفاسیر متعددی که از دیگران نقل شده را می‌آورد و پس از تجزیه و تحلیل و رد آن، نظر نهایی خود را بیان کرده و می‌گوید: «بعضی گفته‌اند ضمیر در احدهمای اول به شهادت و در احدهمای دوم به امرأتان بر می‌گردد؛ به این معنا که اگر یکی از

گواهی‌های آن دو ضایع و تباه شلو (از شروط صحت شهادت خارج گشت)، زن دیگر او را نسبت به این امر آگاه کند تا شهادت هردو به نحو صحیح ادا گردد.¹

زمخشری گوید: از جمله تفاسیر عجیب این است که برخی گفته‌اند چون شهادت زن نصف شهادت مر است، پس شهادت آن دو مجموعاً شهادت یک مرد محسوب می‌شود. آنگاه فاضل مقداد به تفسیر دیگری می‌پردازد که مورد قبول بسیاری از علمای عامه از جمله قرطبی و زمخشری است. وی می‌گوید: تفضیل به معنای «تنسی» از ماده نسیان است؛ به این معنا که اگر یکی از آن دو در مقام اداء شهادت آن را فراموش کرد، دیگری او را به یاد آورد. سپس در تأیید نظریه خود به یک دلیل تجربی تمسک می‌جوید و آن، این که زنان برخلاف مردان که مزاج گرمی دارند، طبیعتاً سرد مزاجند و از لحاظ علمی ثابت شده که افراد سرد مزاج، فراموشی شان نیز بیشتر است، از این رو خداوند که آگاه به خلقت انسانهاست در مورد شهادت زنان دو نفر از آنان را در کنار هم قرار داده تا اگر یکی فراموش کرد، دیگری او را یادآوری کند» (52/2).

نکته دیگری که نظریه فوق را بیشتر قوت می‌بخشد این است که اصولاً اول شهادت باید در حضور قاضی و در محاکم قضی که پر از دعوا و مرافعه و ممل و و از حضور مردان آن هم از نوع شاکی و متشاکی است، انجام گیرد² و زنان به دلیل عدم حضور در چنین مجامعی به خاطر خصلتشان که حیاء و عطف و رقت و محبت است، اگر بخواهند به تنهایی وارد این گونه مجامع شوند، چه بسا ممکن است تحت تأثیر جَو و محیط قرار گرفته و آنچه به یاد دارند را فراموش کنند و از ادای شهادت

1 تفسیر فوق مبتنی بر معنایی است که بعضی از علمای عامه از تفضیل (به ضم تاء و کسر ضاد) یعنی تباهی و تلف برداشت نموده‌اند. (ر.ک: قرطبی، 377/3)

2 البته معنای این سخن این نیست که محاکم پر از زنان شود، شهادت یک زن پذیرفته شود، زیرا اولاً بناء شارع مقدس بر این است که پای زن، به خاطر رسالت سنگین‌شان در تربیت فرزند، به محاکم و دعوای خشک حقوقی کشیده نشود مگر در شرایط خاص و ضروری؛ ثانیاً حتی در فرض مزبور نیز زنان - به دلیل خصلت‌های ذاتی شان که گفته شد - در اداء شهادت نیاز به همراه و یاور دارند.

بازمانند؛ از این رو خداوند متعال جهت قوت بخشیدن به زن و عدم احساس تنهایی، زن دیگری را همراه او قرار داده است تا همیار و کمک کار یکدیگر باشند.¹

آراء خاص فقهی

یکی دیگر از ویژگیهای فقهی *کنز‌العرفان* طرح نظریات جدید توسط فاضل مقداد در کنار نظریات فقهی دیگر اسلین نظریات یا برای اولین بار مطرح شده و یا برخلاف نظر مشهور فقها است و هرکدام از آنها به لحاظ آثار فقهی و حقوقی از اهمیت خاصی برخوردار است. در این قسمت به چند مورد از آراء خاص فقهی او اشاره می‌شود.

الف- فاضل مقداد ذیل آیه 282 سورة بقره در بحث شهادت در معاملات دینی، برخلاف مشهور که قائل به عدالت نفسانی² هستند، عدالت فعلی³ را کافی دانسته و گفته است: «خداوند می‌فرماید: «مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ» و این دلالت دارد بر اینکه شاهد باید از کسانی باشد که نسبت به صداقتش در امر شهادت حُسن ظن داشته باشیم. در این صورت می‌توان به ظاهر عدالت آنها اکتفاء کرد و عدالت نفسانی شرط نیست و گرنه باید به جای عبارت مزبور جمله «من المرضیین من الشَّهَدَاءِ» ذکر می‌شد، زیرا «مرضیین» صفت ثابت در انسان بوده و اثبات عدالت نفسانی می‌کند. به علاوه، اینکه اگر در شهادت عدالت نفسانی شرط شود، در مقام عمل، یعنی شاهد گرفتن در معاملات، با مشکلات فراوان روبرو شده و استشهاد متعذر می‌گردد» (53/2).

یکی از ثمرات مهم بحث این است که بر اساس عدالت نفسانی، اصل بر عادل نبودن شاهد در معاملات بوده و عدالت وی نیاز به اثبات دارد، اما بر مبنای عدالت

1. جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: 41، 62/1، 266، 326، 232، 197، 182، 126 و 18/2، 34، 103، 104، 122، 239

2. عدالت نفسانی یعنی ملکه و حالت نفسانی که موجب می‌شود انسان گناه کبیره انجام ندهد و اصرار بر گناه صغیره نداشته باشد (فاضل مقداد، 384/2).

3. عدالت فعلی که به عنوان صفت فعل محسوب می‌شود، عبارت است از اینکه فرد متصف به آن در جامعه به عدم ظهور رفسق، درستکاری، راستگویی و امانت داری معروف بوده و دارای حسن ظاهر باشد و از اموری که مرتکب آن می‌گردد، اجتناب نماید (شیخ طوسی، *المبسوط*، 217/8) یا مرتکب کسی است که دارای شرم و حیا و عفاف و محاسن اخلاقی بوده و بی‌مبالات در دین نباشد (نجفی، 304/13).

فعلی اصل بر عدالت شهود است؛ از این رو، به طرفین دعوا حق جرح و تعدیل شهود را دادند؛ به این معنا که اگر مدعی علیه خواست می تواند با اثبات و ارائه قراین و دلایل مقتضی، شهود معرفی شده توسط مدعی را جرح کند و گرنه اصل بر این است که شخص مزبور عادل است. نکته دیگر این است که بر اساس برداشت مزبور، عدالت شاهد موضوعیت دارد و از طریقیت خارج می شود. بنابراین، صرف اعتماد و وثوق به شاهد کفایت نمی کند، بلکه باید مسلمان و با مرت و باشد و بی مبالات در دین نباشد.

ب- یکی دیگر از نظریات مهمی که می تواند منشأ ولی عظیم در باب معاملات و توسعه اقتصادی جامعه گردد، «وجوب تفقه» در تجارت است. ضرورت و اهمیّت تجارت، پیچیده بودن احکام و قوانین مربوط به آن، ارتباط تنگاتنگ توسعه دانش تجارت با رشد معاملات مشروع در جامعه و بالاخره رشد اقتصادی و اقتصاد سالم مرهون آن است که قبل از شروع در تجارت کسانی که دست اندرکار مسایل اقتصادی هستند نسبت به موضوعات و قوانین مربوط به تجارت نه چنان که مشهور فقهاء گفته اند¹ به عنوان «استحباب»، بلکه به عنوان «وجوب» آشنا شوند.

فاضل مقداد ذیل آیه شریفه 267 سوره بقره که خداوند در آن به مؤمنان امر فرموده است از اموال پاکیزه‌ای که از طریق تجارت به دست آورده و از آنچه از زمین استخراج کرده‌اند، انفاق کنند نه از مال حرام و ناپاک، گوید: «این آیه دلالت دارد بر اینکه قبل از کسب و کار، تفقه در تجارت و یادگیری احکام شرعی واجب است تا بدین وسیله انسان حلال و حرام الهی را بشناسد و به گناه نیافتد» (41/2). بعد از او فقهایی چون صاحب جواهر (451/22) محدث بحرانی (23/18)، شیخ انصاری (192/2) و امام خمینی (10/2) از همین نظر پیروی کرده و فراگیری احکام شرعی تجارت و کسب و کار را قبل از شروع به آن لازم و واجب دانسته‌اند.

طوسی، *النهجیه*، 79/13؛ هذلی، 496/14؛ علامه حلی، 500/14؛ محقق حلی، 274/1.2.

بر اساس این نظریه‌مدوین قانونی در ارتباط با گذراندن دوره‌های کوتاه مدّت یا بلند مدّت کارآموزی تجارجهت آشنایی تجار و بازاریان با مقرّرات و احکام تجارت اسلامی ضروری و لازم است. البته دانش‌تجارت با توجه به جایگاه، شأن و شعاع عملکرد تاجر به لحاظ کمی و کیفی می‌تواند دارای مراتب باشد؛ یعنی کسی که کسب و کار او محدود و فردی است، مدّت کارآموزی اش محدودتر و سطح دانش مورد نیاز او ساده‌تر است نسبت به کسی که مدیر تجاری یک شرکت خصوصی یا دولتی است. عموماً در مورد اخیر مدّت کارآموزی و میزان آشنایی با احکام و قوانین تجارت باید بیشتر و وسیع‌تر و عمیق‌تر باشد.

ج - یکی از نظریات مهم فاضل مقداد «فقه المقاصد» یعنی رعایت مصالح پنج‌گانه، مال، عقل، نفس و ناموس در احکام شرعیه است که در مقدمه کتاب فقهی خود *«تنقیح الرائع»* نیز آورده است (15/1). ایشان در *«کنز‌العرفان»* موارد مزبور را به عنوان اهداف و غایات شریعت دانسته و معتقد است که با عبادات دین حفظ شده و انسان به خدا تقرب پیدا می‌کند (57/1)، مال به واسطه عقود و رعایت حلال و حرام الهی در معاملات، مشروعیت پیدا می‌کند (1/2)، عقل با تحریم مسکرات و مانند آن حفظ شده و در مسیر کمال خود به حرکت می‌افتد (52/1)، نفوس بشری با اجرای حکم قصاص بقاء یافته و به حیات واقعی خود می‌رسد (358/2)، و ناموس و نسب نیز با نکاح که خود عبادت است، حفظ می‌شود و رشد می‌یابد (134/2). در ارتباط با روزه، حج و جهاد گوید: روزه سبب حفظ انسان از معاصی و نیز عامل تسلط انسان بر شهوات و هواهای نفسانی می‌گردد (200/1). حج به عنوان بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ارکان اسلام موجب اقبال مردم به خدا و خیر و برکت برای امت اسلامی، کفاره گناهان، نفی فقر و کثرت رزق و روزی است (261/1). جهاد سبب برکات دنیوی از جمله عزّت و سربلندی و غلبه بر دشمنان و برکات اخروی مانند ثواب و رستگاری به واسطه رسیدن به مقام شهداء برای انسان است (343/).

ذیل آیه 2 سوره نور که خداوند فرمود: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ...» در *کنز العرفان* آمده است: «خطاب در «لا تأخذکم بهما رأفہ» حکام شرع است که در اجرای حکم زانی گرفتار احساسات و محبت‌های بی مورد نشوند، زیرا نتیجه آن جز فساد و آلودگی جامعه و نابودی نسلها نیست. «فی دین الله» یعنی اجرای حد کم موجب حفظ و بقای دین خدا می‌شود و با توجه به عبارت «ان کنتم تؤمنون بالل» که در ادامه آن آمده، اجرای حد لازمه ایمان به خدا قرار داده شده است» (341/2 و 342).

علاوه بر آن چه آمد، تأثیر گرایش به فقه المقاصد در نظرات فاضل مقداد نیز کاملاً مشهود است. وی ذیل آیه 35 سوره نساء در ارتباط با عبارت «ان یریدا اصلاحاً یوفق الله بینهما» گوید: «برخی معتقدند منظور از «یریدا» کَمین «بینهما» زوجین هستند. این صورت معنای آیه چنین است که اگر دو نفر حکم به اصلاح زوجین موافقت نموده‌اند، خداوند بین آن دو وفاق ایجاد می‌کند، زیرا هر کاری از طریق اسبابش تحقق می‌یابد. اگر کَمین اراده فساد یا اختلاف بین زوجین را داشته باشند، خداوند بین آن دو وفاق ایجاد نمی‌کند، زیرا سبب آن به وجود نیامده است». آن گاه گوید: «بعید نیست که گفته شود اطلاق توسط کَمین موجب اتفاق و محبت بین زوجین می‌گردد، زیرا الأمال بال نیاست» (215/2).

استناد به حدیث مزبور که در موارد دیگر از مباحث کتاب *کنز العرفان* نیز از آن استفاده شده (32/1 و 33 و 34)، دلالت دارد بر اینکه به نظر فاضل مقداد اعمال تابع مقاصد و نیات افراد است و ارزش هر قول و فعلی بستگی تام به نیت و باطن انسانها دارد. به بیان دیگر، قوام و روح و عنصر سازنده هر عملی قصد است و الفاظ و کلمات فقط بیان کننده آن می‌باشند. بر اساس این نظریه که بعدها توسط فقها (شاطبی، 274/2 و 275؛ انصاری، 243/1) مورد توجه مدعی قرار گرفت، مقاصد شرع با استفاده از الفاظ نصوص و به همراه معانی شان شناخته می‌شوند. پس باید گونه‌ای به الفاظ

توجه شود که به معانی، اشکال و اشکالی وارد نیاید و به معانی نیز باید گونه ای توجه شود که به الفاظ خلی وارد نیاید.

به نظر فاضل مقداد ملاک ارزش و اعتبار اعمال انسان، قصد و نیت مشروع است، زیرا امام رضا(ع) فرمودند: «هیچ سخنی اعتبار ندارد مگر اینکه همراه با عمل باشد و هیچ عملی مقبول نیست جز اینکه همراه با نیت باشد و هیچ قول و عملی پذیرفته نیست مگر اینکه مطابق با شرع و سنت باشد» (34/1). وی معتقد است که از چند جهت مشروعیت نیت قابل توجه است: یکی به خاطر تمییز فعل از غیر آن، که در این صورت باید حقیقت فعلی که مورد نیت واقع می‌گردد، در قلب انسان تصور شود، مانند وضوء، نماز و روزه؛ دوم تشخیص نوع اعمال، مانند اباحه برای وضوء، ظهر برای نماز، رمضان برای روزه و...؛ سوم تعیین وصف فارق بین افراد نوع، مانند وجوب برای واجب، مستحب برای اعمال مستحبی و اداء و قضاء برای اعمالی که دارای وقت خاصی هستند (همان).

د مشهور فقهاء امام یه در ارتباط با اقامه شهادت پدر و فرزند نسبت به یکدیگر قائل به تفصیل شده اند؛ به این معنا که گفته اند شهادت فرزند علیه پدر به خصوص در امور مالی و حقوقی به دلیل عا ق والدین شدن - که از منکرات است - جایز نمی باشد، اما برعکس آن اشکالی ندارد (طباطبایی، 290/15؛ نجفی، 74/41) علمای عا مه به طور مطلق اقامه شهادت آن دو نسبت به یکدیگر - چه به نفع یا بر ضرر - را به دلیل تهمت و اینکه آنها جزئی از یکدیگرند و در واقع شهادت هر یک از آنان به خودشان بر می‌گردد، جایز ندانسته‌اند (ر.ک: کنز‌العرفان، 389/2 - 391 پاورقی).

اما فاضل مقداد (390/2) ضمن قبول شهادت فرزند علیه پدر، با نظر مزبور مخالفت کرده و آن را مطابق با حقیقت نمیداند، زیرا او لآ آیه شریفه 135 سوره نساء مطلق اقامه شهادت - هر چند که بر ضد خودشان یا والدین و خویشاوندانشان باشد - را پذیرفته و به تعبیر صاحب جواهر از این جهت دلالت آن واضح و روشن است

(75/41) ثانیاً اینکه گفته شده پدر و پسر جزئی از یکدیگرند، ادعایی مجازی بوده و حقیقت آن است که هرکدام از آن دو شخصیتی مستقل دارند و دارای احکام جداگانه می باشند. اً تهمتی که ا دّعا شده به واسطه تحقق عدالت در شاهد که از شرایط پذیرش شهادت اوست، قابل قبول نیست، و در این صورت با ادّلتها مه - که با فرض عدم عدالت و خصوص تهمت است - تعارضی ندارد.

نکته مهم قابل ذکر این است که نهی از عصیان والد، وجوب اطاعت از پدر و عا قّ والدین نشدن همهمور - تّی ترک واجبات را شامل نخواهد شد. به علاوه اینکه احقاق حق مظلوم وظیفه‌ای است بر عهده هر فرد، و از سوی دیگر در روایات آمده که قول حق و تخلیص ذمّهر فرد از ح قّی که بر گردن اوست، خود نوعی یاری دادن به اوست (سیوطی، 421/1). از این رو، به نظر می‌رسد شهادت علیه پدر و تخلیص ذمّه او از ناروایی که در ح قّ دیگری انجام داده، عین معروف است. به همین جهت، بعضی از فقها ضمن قبول نظر فاضل مقداد گفته اند که می‌توان شهادت علیه والد را به گونه ای تصوّر نمود که موجب خشم و در نتیجه عقوبت نگردد و از طرف دیگر اقامه شهادت نیز انجام پذیرد؛ مثلاً ولّی شاهد در خفا نزد قاضی شهادت دهد و کسی از این ماجرا به والد خبری ندهد تا موجب خشم او نگردد (طباطبایی، 292/15)، یا این که شهادت علیه والد پس از وفات او انجام گیرد، که در این صورت هم از سویی موافق آیه فوق و نیز اخبار وارده لّ بر قبول شهادت انجام پذیرفته، چرا که روایات تصریحی بر ح قّ بودن ندارند، و هم از دیگر سوی موجبات بی حرمتی و خشم والدین نیز فراهم نگردیده است (نجفی، 347/14).

هجر اساس نظر مشهور فقهاء در نکاح متعه ح لّ نصابی در تعداد ازدواج وجود ندارد (شهید ثانی، 207/5)، اما به نظر فاضل مقداد نکاح متعه از این حیث مانند نکاح دائم است و با بیش از چهار زن نمی‌توان ازدواج وقت نمود هر چند قبل از او فقهایی چون شیخ طوسی (الانّهیه، 120/18) و قاضی ابن براج (المهّدب، 194/18 و 195) به

دلیل روایت بزنی احوط را در همین دانسته‌اند. وی در استدلال بر نظریه خود گوید: «لاثماً نقول انه محمول علی الدائم لأغلبیته» (143/2)؛ زیرا نکاح‌متعه غالباً مانند نکاح دائم بوده و بر آن حمل می‌شود شاید استدلال مزبور در رَدِّ نظر کسانی باشد که زنان متعه را مانند اجیر یا کنیز دانسته و از این جهت حصری در تعداد ازدواج قایل نشده‌اند، در حالی که به نظر فاضل مقداد شأن نکاح متعه در احکام - به جز چند مورد که در کتب فقهی آمده - همانند نکاح دائم است و در عرف غالب نیز با زنان متعه ای از لحاظ شئونات مربوط به نکاح و نیز موقعیت اجتماعی همانند زنان دائم برخورد می‌شود. لازم به ذکر است که بعضی از فقهاء در تأیید نظریه فوق، روایات مربوط به عدم حصر را ضعیف یا مجهول اَلَسَّند یا مقطوع دانسته و حکم به جواز تمَتُّع با بیشتر از چهار زن را مخالف آیه شریفه (نساء/3) می‌دانند (شهید ثانی، 207/5).

آراء تأمل برانگیز فقهی

هر چند که شخصیت فقهی فاضل مقداد و آثار و نظریات فقهی او در میان فقهاء از جایگاه والا و ویژه ای برخوردار است، اما به نظر می‌رسد در مواردی از کتاب *کنز‌العرفان* نکاتی مطرح شده که جای تأمل است:

1 - چنان که آمد فاضل مقداد به عدالت فعلی در باب شهادت شهود فتوا داده و استدلالش این است که عدالت نفسانی امکان تحقق در همه افراد نیست و در نهایت شاهد گرفتن در باب معاملات را با مشکل روبه‌رو می‌سازد (53/2). از طرف دیگر به نظر بسیاری از فقهاء (نجفی، 281/13 و 299؛ انصاری، 149/3 و 150) عدالت فعلی مانند اسلام و عدم ظهور فسق، حسن ظاهر، درستکاری و امانت داری طریق به سوی عدالت است و نمی‌تواند مقتضی نفس عدالت یعنی مرءوت و تقوی باشد و با مقصود قانون‌گذار اسلام در باب حقوق و حدود که مبتنی بر سخت‌گیری و احتیاط

است، سازگاری ندارد. وانگهی عدالت امری درونی و از مقوله کیف است که موارد فوق بیانگر آن نمی‌باشد.

صرف نظر از استدلالهای طرفین و نقض و ابرام آن، که خود مقاله مستقلمی را می‌طلبد، آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که نمی‌توان در باب شهود عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه نفسانی در نظر گرفت. از طرف دیگر، حصول ملکه عدالت نفسانی و احراز آن نسبت به کمال معاصی، بسیار پیچیده و نادر الوقوع است و فقط در تعداد کمی از مردم - اگر تحقق آن فرض شود - ممکن الحصول است؛ از این رو، در جمع بین دو نظریه مزبور می‌توان قائل به عدالت نفسانی حدائقلمی شد که اثبات و تحقق آن مشکل نیست. ملاک اعتبار این ملکه نفسانی در شاهد، حال متعارف اوست نه حالت کمال وی. بنابراین، آنچه در عدالت نفسانی معتبر می‌باشد حداقل آن است که انسان به واسطه آن هیچ تمایل قلبی و درونی به انجام گناه نداشته باشد، هر چند ممکن است که در مواردی به دلیل جایز الخطا بودن انسان و غلبه شهوات و تمایلات نفسانی، مرتکب گناه گردد.

2 - ذیل آیه 20 سوره مزمل که خداوند فرمود: «فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ...» فاضل مقداد گوید: «آیه شریفه بر وجوب قرائت بخشی از قرآن در نماز - که عبارت است از حمد و سوره - دلالت می‌کند، زیرا صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند و از طرف دیگر در غیر از نماز قرائت قرآن واجب نیست، پس وجوب قرائت فقط در نماز است» (118/1). استدلال مزبور محل خدشه است، زیرا در دلالت امر بر وجوب، با توجه به قسمت اول آیه که راجع به قیام در شب و عبادت است و قیام شب واجب نیست، اشکال است به علاوه بعضی از مفسرین فرموده‌اند: مراد از قرآن در آیه شریفه نماز شب است که قبل از وجوب نمازهای یومیه مقرب بوده است و اطلاق قرآن بر نماز به مناسبت اشتغال نماز بر قرآن است (طبرسی، 10-382/9).

3 - فاضل مقداد در بحث ضمان ذیل آیه 72 سوره یوسف گوید: «مورد ضمان عبارت از هر چیزی است که گرفتن رهن بر آن جایز باشد، پس در امانات ضمان صحیح نیست» (66/2). به نظر می‌رسد استنباط مزبور در عقود امانی محض مانند ودیعه قابل قبول است اما در عقود افلی غیرمحض مانند اجاره جای تأمل است، زیرا در این گونه عقود شرایط ضمان امین نسبت به عین منافاتی با مقتضای عقد ندارد و خلاف شرع هم نیست، چون او لاً نهایت مقتضای عقود امانی غیر محض این است که امین ضامن نیست نه اینکه مقتضی عدم ضمان وی باشد و به تعبیر محدث بحرانی عدم ضمان امین در صورتی است که در عقد شرط ضمان نشود نه این که به طور مطلق امین ضامن نباشد (545/21). به بیان دیگر عدم ضمان امین به مقتضای اطلاق عقد است نه به مقتضای ذات آن، پس شرط ضمان منافاتی با مقتضای ذات عقد ندارد، ثانیاً روایاتی وجود دارد که شرط ضمان امین (مستأجر) را جایز دانسته‌اند و رعاملی (270/13). وانگهی روایاتی که دلالت بر عدم ضمان امین می‌کند، مفادش آن است که در این گونه ایادی برخلاف ایادی عدوانی، اقتضایی نسبت به ضمان نیست، نه اینکه در آن اقتضای عدم ضمان وجود داشته باشد تا شرط ضمان مخالف با شرع باشد (بجنوردی، 241/3).

4- از دیدگاه فاضل مقداد تعلق نهی بر معامله ربوی موجب بطلان آن می‌شود (200/2). اما به نظر می‌رسد با توجه به آیه 278 سوره مائده که نهی به ربا تعلق گرفته، مفهوم آن این است که آنچه حرام و باطل می‌باشد، زیادتی است که در معامله به عنوان ربا به وجود آمده نه اصل معامله؛ به بیان دیگر شرط باطل است ولی مبطل نیست. این امر نشان‌دهنده آن است که نهی از معامله ربوی، نهی از ذات معامله نیست، بلکه نهی از عمل ربا و بطلان زیادتی در آن است. در ماده 595 قانون مجازات اسلامی نیز قانون‌گذار معامله ربوی را جرم دانسته ولی اصل معامله را باطل اعلام نکرده است، هر چند برای ربا دهنده و ربا گیرنده و واسطین آن دو علاوه بر رد اضافه به صاحب

مال، شش ماه تا سه سال حبس و تا 74 ضربه شلاق و پرداخت معادل مال مورد ربا به عنوان جزای نقدی در نظر گرفته است.

5- فاضل مقداد در معنای وفای به عقد ذیل آیه 1 سوره مائده گوید: «القیام بمقتضاه، فان كان لازماً واجب الوفاء بلزومه و ان كان جأزاً واجب الوفاء بجوازه» (71/2). بر اساس این برداشت، وفای به عقد یعنی عمل به مقتضای عقد به هر نحوی که هست، اگر لازم است افاده لزوم می کند و اگر جایز است مفید جواز می باشد. به نظر می رسد چنین برداشتی نمی تواند اصل لزوم در عقود را بیان کند به گونه ای که در موارد مشکوک بتوان بر مبنای آن لزوم را اثبات کرد به نظر مفسرین منظور از «عقد» عبارت است از عهد موثق (زمخشری، 600/1) و نیز به معنای «معقود» به کار رفته و به پیمان های مستحکم، پیوسته و مورد احترام اطلاق می گردد (طبرسی، 4-3/151) و وفای به عقد به معنای عمل به عقد و ادامه و استمرار آن است بر اساس این معنا و لاً عقود جایزه که مسامحه اً به آن عقد گفته می شود و هیچ التزامی در آن نیست از تحت آیه شریفه خروج موضوعی دارنظراً باید همواره به مقتضای عقود علی الاموال ترتیب اثر داد، از این رو، بهتر است عمل به مقتضای عقد را ابقاء به حال خود و عدم فسخ آن دانست که شیخ انصاری به تفصیل پیرامون آن بحث کرده است (مکاسب، 212/2).

6- در ارتباط با آیه 282 سوره بقره، زمخشری در کشف «تدایتم» را به «داین بعضکم بعضاً» معنا کرده است (324/1). اما فاضل مقداد نظر ایشان را صحیح نمی داند و معتقد است که «تدایتم» از باب تفاعل و لازم، «داین» از باب مفاعله و متعدی است (46/2) و در آیه شریفه «تدایتم» باید در معنای لازم باشد و گرنه دو طرف معامله دینی شده و مصداق معامله دین به دین که همه بر بطلان آن اجماع دارند، می گردد. به نظر می رسد استدلال فوق در مفاهیم غیرمتضایف مانند «ضرب» صحیح است، ولی در مفاهیم متضایف مانند «دین» کاربردی ندارد، زیرا دین در باب تفاعل و مفاعله لازم است. بنابراین «مداینه» یعنی پرداخت و دریافت دین؛ به این معنا که یکی دین را

می‌دهد و طرف مقابل آن را می‌پذیرد. در *اقرب الموارد* آمده است: «دائمه مُدائنه: عامله فأقرض احدهما الاخر» (شرتونی، 362/1).

Z مشهور فقهاء و مفسرین دربار مشروع بیت قرض به آیات 245 سوره بقره، 11 و 18 سوره حدید، 17 سوره تغابن و 20 سوره ممل که در آن قرض به خدا آمده است، استناد کرده اند¹ و استدلالشان این است که چون خداوند در حقیقت محتاج به قرض گرفتن نیست، پس منظور از «یقرض الله» قرض دادن به مؤمنین و بندگان خداوند است. به نظر فاضل مقداد آیات مزبور هیچ دلالی بر مشروع بیت قرض دادن به مؤمنین به معنای دادن مال به دیگری تا اینکه عوض آن را در زمان معینی به او برگرداند، ندارد بلکه به معنای انجام اعمال صالح است؛ به این معنا که بنده در دنیا قرض نیکو به عنوان یک عمل صالح می‌دهد تا در آخرت عوض آن را از خداوند بگیرد. آنگاه در استدلال بر آن گوید: «لا هیچ لازمه ای بین قرض دادن به خدا و قرض دادن به مؤمنین نیست، چون قرض به خدا سبب پاداش فراوان به مقرض است در حالی که در قرض به بندگان گرفتن زیادتیر از مثل آنچه که قرض داده، حرام است؛ ثانیاً اگر بخواهیم از آیات مزبور مشروع بیت قرض به بندگان را استفاده کنیم باید استعمال مجازی در آیات نمود ولی اصل بر عدم جواز آن است مگر به کمک قرینه که دلیلی نیز بر آن وجود ندارد». وی سپس می‌افزاید: «در باره مشروع بیت قرض می‌توان از عموم ادله دیگر قرآنی استفاده کرد، از جمله آیه 3 سوره مائده که خداوند فرمود: «وَتَعَاوَنُوا عَلَيَّ الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» و نیز در سوره بقره آیه 195 فرمود: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» در سوره نساء آیه 113 آمده است: «...إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ» و از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمودند: «إن المعروف القرض» (58/2 و 59).

1. کوزا راوندی، 25/15 ابن متی و ج در *التهایه*، به نقل از فاضل مقداد، 58/2 - قرطبی، 226/3 تا 232؛ زمخشری، 474/4 طبرسی، 1/2 و 349 و 9/10 و 234 ع لامة طباطبایی، 298/2 و 154/19؛ خزایی، 277 و 278

نظریه فوق یک نقطه قوت دارد، زیرا بر اساس برداشت مزبور هدف اصلی در قرض عبارت است از کمک داوطلبانه به مستمندان و نیازمندان بدون کسب منفعت و انتظار پاداش و همراه با احسان و نیکی؛ از این رو در شرایط فعلی اقتصادی جامعه ما که موضوع تو رَم در آن وجود دارد در نظر گرفتن نرخ تو رَم هنگام اداء قرض که توسط برخی مطرح شده است،¹ با هدف فوق منافات داشته و از دایره احسان و معروف و تعاون بر بر و تقوی خارج است. افزون بر این که به لحاظ اقتصادی، محاسبه نرخ تو رَم در قرض خود لعل تشدید تو رَم محسوب می شود و آثار زیان باری در جامعه به جای می گذارد. وانگهی آن همه ثوابی که برای قرض در نظر گرفته شده و تا هفتصد برابر ذکر گردیده (ری شهری، 124/8) خود دلیل روشنی است بر اینکه خداوند به خاطر غرر در قرض چنان پاداشی را در نظر گرفته است.

اما استدلال ایشان در اینکه «قرض دادن را به معنای انجام عمل صالح گرفته تا در آخرت عوض آن را بگیرد نه دادن مال به دیگری تا عوض آن را در زمان معینی به او برگرداند» تا مثل است، زیرا او لا منظور از اینکه خداوند قرض حَقَّ به دیگران را قرض به خودش دانسته، بدان جهت است که می خواهد مؤمنین را برای این کار تشویق کند که هرکس قرض دهد، علاوه بر اینکه مقترض باید اصل مال را به او بدهد، خداوند سبحان نیز عوض آن را چند برابر به صاحبش بر می گرداند لا مَه طباطبایی، 298/2) فانی آ همان طوری که خداوند به کسی که به او قرض می دهد، چند برابر پاداش می دهد، قرض گیرندگان نیز بهتر است در موقع اداء قرض از باب تشکر و قدردانی و ترغیب دیگران به انجام این سنت حسنه الهی - بدون اینکه پیش شرطی صورت گیرد - مقداری اضافه تر به قرض دهنده بپردازند که در روایات نیز بدان توصیه فراوان شده است؛ چنانچه آمده که رسول گرامی اسلام (ص) به جای شتر دوساله، شتری هفت ساله به طلب کار داده اند و به جای جنس نامرغوب که قرض گرفته، جنس

1: لبرگهیمی، قرض الحسنه/88 و 89.

مرغوب‌تر را پرداخته‌اند (جزیری، 342/2). از این رو، فقها گفته‌اند: هرگاه قرض گیرنده خود بدون شرط، اضافه‌تر از آنچه را که قرض گرفته به مقتضی بدهد، جایز است (حقیق ح لى 1- 324/2؛ نجفی، 7/25) حتی به نظر امام خمینی عمل مزبور مستحب است چون نشانه نیکو اداء کردن دین بوده و بهترین مردم کسی است که اداء نمودنش از همه بهتر باشد (تحریر، 152/2). و حدیث «خیر القرض ما جرّ منفعة» (رعاملی 105/13) نیز شامل همین مورد است. ثالثاً با نفی خصوصیت مورد و تنقیح مناط می‌توان مفهوم این آیات را به قرض الحسنه - به معنای فقهی آن - تفسیر کرد و مشروعیت عقد قرض را از آن آیات استفاده نمود. بنابراین اگر اعطاء عملی یا مالی در راه خدا به قصد بازگشت عوض آن در آخرت به سوی شخص، امر مستحسنی باشد، بعداً انجام آن در حقیقت آدمیان نیز ممدوح است (عمید زنجانی، 226).

8- ذیل آیه 4 سوره نور فاضل مقداد برای پاسخ به اشکال بعضی که گفته‌اند انسان فقیر با ازدواج فقیرتر می‌شود و غنی ممکن است فقیر گردد، عبارت «إن یكونوا فقراء یغنهم الله من فضله» را قضیه مهمله جزئیة دانسته است (135/2). این گونه قضایا با عبارت «قد یكون اذا كان...» افاده بعض مینماید، پس معنای آیه این است: «قد یكون اذا كانوا فقراء یغنهم الله من فضله»؛ به این معنا که گاهی اوقات خداوند به خاطر ازدواج فقیر، برخی از آنان را غنا می‌بخشد، نه اینکه در هر موردی که کسی فقیر باشد و ازدواج نماید، خداوند او را بی‌نیاز می‌کند.

به نظر می‌رسد عبارت آیه شریفه صورت قضیه شرطیه کلیه است؛ به این معنا که هر کس ازدواج کند و فقیر شود، خداوند او را غنا می‌بخشد؛ یعنی بین تحقق جزا و تحقق شرط ملازمه است، مگر اینکه در شرط مانعی به وجود آید که از تحقق جزاء ممانعت به عمل آورد؛ مثلاً شخص تنبلی کند و به دنبال کار و تلاش نرود یا مرتکب گناهایی شود که مانع رزق الهی گردد.

نتیجه بحث

کنز‌العرفان فاضل مقداد به عنوان یکی از کتب معتبر فقہی - تفسیری و به لحاظ ویژگی‌های بارز آن در زمره مهم‌ترین تألیف‌ها در زمینه آیات احکام است. شیوه نگارش مؤلف در تفسیر آیات به ترتیب ابواب فقہی، طرح دقیق اصطلاحات فقہی، استفاده از استدلال‌های عقلی در استنباط احکام، به کار بردن قواعد فقہی در تبیین آیات که حاکی از تفکر سیستمی، کل‌نگرانه و روش‌مند فاضل مقداد در تفسیر فقہی آیات قرآن کریم است، استفاده از اقوال فقیهان یه و عامه در تجزیه و تحلیل مفاد آیات و توجه به فقه‌المقاصد را می‌توان از جمله امتیازهای این کتاب دانست که در این مقاله به نمونه‌هایی از آن اشاره شده است.

فاضل مقداد در تفسیر آیات احکام، ضمن طرح نظریات فقہای دیگر، دیدگاه‌های خود را نیز مطرح کرده که در این میان بعضی از نظریات او را می‌توان از نوادر فتاوی‌اش دانست که یا برای اولین بار مطرح شده و یا برخلاف نظر مشهور فقهاء است. کتاب **کنز‌العرفان** و نظریات فقہی فاضل مقداد در تفسیر آیات ضمن اینکه از جایگاه والایی برخوردار است، اما در مواردی مصون از تأمل و خدشه نبوده که در این مقاله به چند مورد از آن اشاره شده است.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی، محمدحسین، **قرض الحسنه**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1371 ش.
ابن براج، قاضی عبدالعزیز **المهدی**، چاپ در سلسله الینابیع الفقهیة، علی اصغر مروارید، بیروت، مؤسسه لشیعة، 1413 ق.

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *کتاب الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمد رضا تجدد، تهران، امیرکبیر، 1361 ش.
- افندی اصبهانی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء* قم، انتشارات خیام، 1401 ق.
- الثو، سید عبدالله *فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی*، کتب عربی، جلد اول، تهران، انتشارات کتابخانه ملی، 1357 ش، و جلد دهم چاپ 1358 ش.
- بجنوردی، سید میرزا حسن *القواعد الفقهیه*، قم، دارالکتب العلمیه، 1389 ق.
- بهودی، محمدباقر، *مقدمه کتاب کنز‌العرفان*، تهران، المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریة، 1343 ش.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگلا *مدریة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالاضواء، بی تا.
- جزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الأربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1406 ق.
- حایری خرم‌آبادی، محمدعلی، *مجله تراثنا*، بیروت، مؤسسه الاحیاء لتراث آل‌البتیت (ع)، 1409 ق.
- ح. ر. عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1403 ق.
- حسینی، سیداحمد، *فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی*، زیر نظر سید محمود درستی، قم، چاپ خیام، بی تا.
- خزایلی، محمد، *احکام قرآن*، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، 1361 ش.
- خمینی، امام روح الله، *تحریر الوسیله*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
- خوانساری، میرزا محمد باقر *موسویوضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم، مهر استوار، 1392 ق.
- راوندی، قطب‌الدین، *فقه القرآن*، چاپ در سلسله الینایع الفقهیه.

- ری شهری، محمد محمدی، *میران الحکمه* بیروت، ال مدار الاسلامیة، 1405ق.
- زمخشري، محمود بن عليک *شاف عن حقایق غوامض ال تنزيل*، بیروت، دارالکتاب العربی، 1406ق.
- سیوطی، جلال ال لڈین عبدالرحمن *للجامع ال صغیر فی احادیث البشیرا نڈیر*، بیروت، دارالفکر، 1401ق.
- شاطبی، ابواسحاق، *المواقفات*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- شرتونی، سعید الخوری، *اقرب الموارد*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
- شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی، *شرح لمعه ال روضة البهیة فی شرح اللمعة ال ممشقیة*، بیروت، دارالعالم الاسلامی، بی تا.
- شیخ انصاری، شیخ مرتضی، *المکاسب*، بیروت، مؤسسلة نَعمان، 1410ق .
- صانعی، پرویز، *حقوق جزای عمومی*، تهران، انتشارات کتابخانه گنج دانش، 1374ش.
- صدر، سیدحسن، *تأسيس الشیعة لعلوم الاسلام*، تهران، منشورات الأعلمی، بی تا.
- صدر، سید محمد باقر، *المدرسة القرآنیة* بیروت، دارال تعارف للمطبوعات، بی تا.
- طباطبای، سیدعلی *ویاض المسایل فی تحقیق الاحکام بال لایل*، قم، مؤسسلة ال البیت (غلاحياء ال تراث، 1376ش.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، مکتبة العلمیة الاسلامیة، بی تا.
- طوسی، محمدبن حسن، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران، المکتبة المرتضویة لاحیاء ال اثار الجعفریة، 1387ق.
- _____ *ال نهاییة*، چاپ در سلسلة الینابیع الفقهیة.
- ع لأمه ح لمی، حسن بن یوسف، *قواعد الاحکام*، چاپ در سلسلة الینابیع الفقهیة.
- ع لأمه طباطبای، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسلة الأعلمی للمطبوعات، بی تا.

- عمید زنجانی، عباسعلی، *آیات الاحکام*، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی، 1382 ش.
- فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد مشهد مقدس*، بی‌نا، بهمن 1363 ش.
- فاضل مقداد، شیخ جمال‌الدین *تنقیح الراء المختصر الشراعی*، تحقیق: سید عبداللطیف حسین کوه کمری، قم، مطبعه‌الخ‌یام، 1404 ق.
- _____، *کنز‌العرفان فی فقه القرآن*، تصحیح و تعلیق از شیخ محمد باقر شریف زاده و محمد باقر بهبودی، تهران، المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، 1343 ش.
- قانون مجازات اسلامی*، تدوین جهانگیر منصور، تهران، نشر دیدار، 1381 ش.
- قُرطبی، ابو عبدالله محمد، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت، دارالکتاب العربی، 1420 ق.
- مامقانی، شیخ عبدالله *تنقیح المقال فی علم الرجال نجف اشرف*، انتشارات مرتضویة، 1352 ق.
- محدث بحرانی، شیخ یوسف *الحقائق المناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق.
- محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، تهران، انتشارات استقلال، 1403 ق.
- مد رَس، میرزا محمدعلی، *ریحانة الادب در شرح احوال و آثار، بی‌جا*، انتشارات کتابفروشی خ‌یام، بی‌نا.
- مدیرشانه چی، کاظم، *آیات الاحکام*، تهران، انتشارات سمت، 1378 ش.
- مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، انتشارات صدرا، 1358 ش.
- نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1365 ش.

ولایی، مهدی، *فہست کتب خطی کتابخانہ مرکزی آستان قدس رضوی*، بی جا، بی نا، 1364 ش.

ہذلی، شیخ ابوزکر یٰ، *الجامعہ شرایع*، چاپ در سلسلۃ الینایع الفقہیۃ.



پروہشکاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی