

فقه مدنی در نهج البلاغه*

- محسن جهانگیری^۱
- علی خیاط^۲
- محمدحسن قاسمی^۳

چکیده

نهج البلاغه که در بردارنده کلمات گهربار امیرالمؤمنین علی علیه السلام است، از زمان نگارش آن توسط سید رضی رحمته الله علیه در نیمه دوم قرن چهارم مورد توجه بسیار زیاد دانشمندان و عالمان حوزه‌های مختلف علوم اسلامی قرار گرفت. از این دریای معارف اهل بیت علیهم السلام شاید بیشترین بهره را ادیبان و متکلمان برده و از سوی دیگر فقیهان و مخصوصاً پیشینیان آن‌ها کمتر به این کتاب ارزشمند در اثبات مطالب فقهی و از جمله فقه مدنی استناد کرده‌اند. ما در این پژوهش بر آنیم که از نهج البلاغه به عنوان یک منبع فقهی دفاع کرده و با بررسی بعضی از مسائل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.jahangiri@razavi.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (khayyat313@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (ghasemimohammadhasan@yahoo.com).

فقهی با تکیه بر نهج البلاغه نشان دهیم که فقیهان و پژوهشگران در استنباط‌های فقهی خود و مخصوصاً در بحث‌های مربوط به فقه مدنی ناگزیر از مراجعه به این کتاب ارزشمندند و از آنجا که مباحث فقه مدنی در نهج البلاغه به صورت گسترده مطرح شده، در این تحقیق به ذکر نمونه‌هایی از آن اکتفا شده است که در هر موردی ضمن بررسی اقوال فقیهان چگونگی استدلال به نهج البلاغه برای اثبات گزاره مورد بحث بیان می‌شود.

واژگان کلیدی: فقه مدنی، نهج البلاغه، احتکار، شرایط قاضی، اقرار.

مقدمه

سید رضی رحمته‌الله علیه در نیمه دوم قرن چهارم کتاب **نهج البلاغه** را که در بردارنده سخنان حکیمانه علی علیه السلام است به رشته تحریر درآورد. کتاب **نهج البلاغه** از ابتدای نگارش مورد توجه عالمان و دانشمندان شیعه و سنی قرار گرفت و شرح‌ها و ترجمه‌های بسیاری بر آن نگاشته شد. نکته‌های صرفی، نحوی، بلاغی، کلامی و مسائل علمی دیگر مطرح شده در آن مورد بحث و کنکاش قرار گرفت و هر کس به اندازه گنجایش و فهم خود از این دریای معارف بهره برد و باغ علوم خود را به گل‌های معطر آن گلزار بی‌پایان حکمت و دانش زینت داد. اما آنچه با کمال تأسف در پرده‌ای از غفلت قرار گرفت و کمتر مورد توجه واقع شد پرداختن به مسائل فقهی این کتاب گرانسنگ است که نه تنها کتاب مستقلی در این زمینه نگاشته نشده بلکه پیشینیان از فقها نیز در استنادات فقهی کمتر به این منبع مهم ارجاع داده‌اند، گرچه خوشبختانه در قرن‌های اخیر توجه عالمان فقه به این کتاب شریف به عنوان یکی از منابع فقهی بسیار بیشتر شده است و احادیث نورانی آن چشمان فقیهان بسیاری را خیره خود ساخته است. ما در این مقاله سعی کرده‌ایم با ذکر چند نمونه از مسائل فقهی و اقوال فقیهان پیرامون آن، مستندات هر مسئله را از **نهج البلاغه** بازگو کرده و بدین وسیله نشان دهیم که در بررسی احکام فقهی باید به **نهج البلاغه** به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع فقه توجه کرد و در استدلالات و اثبات احکام شرعی از آن بهره برد. اما گویا اساسی‌ترین مشکل برای تمسک به **نهج البلاغه** در اثبات مسائل فقهی مرسل بودن آن است؛ مسئله‌ای که از دیرباز در میان عالمان مطرح بوده و به عنوان یکی از دلایل روا نبودن تمسک به آن در احکام شرعی مورد بحث قرار گرفته است. از این رو ما در تحقیقی با عنوان «**نهج**

البلاغه و فقه» به صورت مفصل در مورد استنادپذیری نهج البلاغه بحث کرده‌ایم و در اینجا موارد فقهی مطرح شده از نهج البلاغه را فقط از ناحیه دلالت بررسی خواهیم کرد.

مواردی از فقه مدنی در نهج البلاغه

موارد بسیاری در نهج البلاغه وجود دارد که می‌تواند مستند احکام فقه مدنی باشد. ما برای اثبات این مطلب تنها به چند نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم و در هر مورد ابتدا نظریات فقیهان را گزارش کرده سپس به مواردی از نهج البلاغه که می‌تواند مستند حکم قرار گیرد استناد می‌کنیم، آنگاه به تمسک فقها به نهج البلاغه در آن بحث - در صورت استناد فقیهان - اشاره خواهیم کرد.

احتکار

احتکار در لغت به معنای انباشته ساختن غذا و خوردنی‌های دیگر است با این هدف که در هنگام گران شدن و کمبود، آن را در بازار بفروشند. چنانچه خلیل بن احمد می‌گوید:

الحکر: ما احتکرت من طعام ونحوه ممّا یؤکل، والفعل: احتکر وصاحبه محتکر ینتظر باحتباسه الغلاء (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶۲/۳).

شبیبه به این معنا در لسان العرب هم آمده است:

الاحتکار جمع الطعام ونحوه ممّا یؤکل واحتباسه انتظار وقت الغلاء به (ابن منظور؛ ۱۴۱۴: ۲۰۸/۴).

لغت‌شناسان دیگر نیز بر این معنا مهر تأیید زده‌اند (ر.ک: جوهری، ۱۴۱۰: ۶۳۵/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۲/۲؛ واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۰۰/۶).

در اصطلاح نیز احتکار به همین معنا به کار رفته است اما بعضی آن را منحصر به غذاهای خاصی کرده‌اند چنانچه شیخ طوسی به این مطلب تصریح کرده، می‌گوید:

«الاحتکار هو حبس الحنطة والشعیر والتمر والزبیب والسمن من البیع ولا یکون الاحتکار فی شیء سوی هذه الأجناس» (۱۴۰۰: ۳۷۴)؛ احتکار در معرض فروش قرار ندادن گندم، جو، خرما، کشمش و روغن است و احتکار در غیر این موارد نمی‌باشد.

محقق حلی با اضافه کردن نمک به این عناوین به نقل از بعضی از عالمان، همین مطلب را تأیید کرده و آورده است:

إنما يكون [الاحتكار] في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن وقيل وفي الملح (۱۴۰۸: ۱۵).

اما نسبت به حرمت و یا کراهت احتکار، فقیهان اختلاف کرده‌اند؛ شیخ اعظم انصاری در کتاب *المکاسب* بعد از تعریف احتکار به همان معنایی که ذکر شد، از شیخ طوسی، شیخ مفید، ابوالصلاح حلبی، محقق حلی و علامه در کتاب *مختلف الشیعه* به عنوان قائلان به کراهت یاد کرده و از شیخ صدوق، ابن ادریس، قاضی ابن براج و بعضی دیگر به عنوان قائلان به حرمت نام برده و خود نیز همین قول را انتخاب کرده است:

احتكار الطعام وهو كما في الصحاح وعن المصباح: جمع الطعام وحسه يترئص به الغلاء لا خلاف في مرجوحيته وقد اختلف في حرمة: فعن المبسوط والمقنعة والحلبی فی کتاب المکاسب والشرائع والمختلف: الكراهة وعن كتب الصدوق والاستبصار والسرائر والقاضی والتذكرة والتحرير والإيضاح والدروس وجامع المقاصد والروضة: التحريم وعن التنقيح والميسية: تقويته. وهو الأقوى بشرط عدم باذل الكفاية (۱۴۱۵: ۳۶۳/۴).

استدلال به نهج البلاغه

اینکه تعریف دقیق احتکار چیست و با چه شرایطی حرام یا مکروه است خود بحثی دامنه‌دار است که جویندگان با رجوع به مظان و منابع بحث بدان پی خواهند برد. اما آنچه مربوط به بحث ما می‌شود آن است که یکی از دلایل و مستندات قائلان به حرمت و یا کراهت احتکار، کلام امام علیه السلام در *نهج البلاغه* خطاب به مالک اشتر است:

«فامنع من الاحتكار فإن رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تُجحف بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقب في غير إسراف» (سید رضی، بی‌تا: ۴۳۸)؛ پس از احتکار کالا جلوگیری کن، که رسول خدا صلى الله عليه وآله از آن جلوگیری می‌کرد و باید خرید و فروش در جامعه اسلامی، به سادگی و با موازین عدالت و با نرخ‌هایی که بر فروشنده و خریدار زبانی نرساند، انجام گیرد. کسی که پس از منع تو احتکار کند، او را کیفر ده [تا عبرت دیگران شود]، اما در کیفر او زیاده‌روی نکن.

جمله «فامنع من الاحتکار» امر است و ظهور در وجوب دارد از این رو فقیهان بسیاری قائل به حرمت احتکار و یا لااقل کراهت آن به سبب استناد به این سخن امام علیه السلام شده‌اند. صاحب *الحدائق الناضرة* و مرحوم نراقی از فقیهانی هستند که در استدلال بر حرمت احتکار به این کلام استناد کرده‌اند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵: ۶۰/۱۸؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۴۶/۱۴). صاحب *جوهر* گرچه خود قائل به کراهت احتکار است، از این کلام امام علیه السلام به عنوان یکی از ادله قائلان به حرمت یاد کرده است (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴: ۴۷۹/۲۲). شیخ اعظم انصاری و آیه‌الله خوانساری نیز در استدلال بر حرمت احتکار در صورت عدم وجود آن جنس در بازار به این سخن استدلال کرده‌اند (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵: ۳۶۵/۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۱۴۰/۳). در کتاب *مستدرک الوسائل* در باب حرمت احتکار در صورت نیاز مردم، به این کلام شریف استناد شده است (نوری، ۱۴۰۸: ۲۷۵/۱۳). امام خمینی ضمن استدلال به این نامه امام علیه السلام بر حرمت احتکار، منع ایشان را دلیل بر حرمت می‌داند چه منع شرعی باشد یا حکم حکومتی، و در جواب کسانی که در روایت مناقشه کرده‌اند آن را نامه‌ای مشهور قلمداد می‌کند که متن آن گواه درستی آن می‌باشد:

فإن الظاهر منه أنه أمره بالمنع؛ أتكلاً على منع رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، فإن كان منعه شرعياً فهو، وإن كان سلطانياً يظهر من كلام الأمير علیه السلام أن منعه باقٍ ومُتبع بعد وفاته. فلا إشكال في استفادة عدم جواز الحكرة منه ولا سيما مع الأمر بالعقوبة والتكليف بالمحتكر. وهذا الكتاب مع اشتهاره، متنه يدل على صدقه و مناقشة بعض أهل النظر في دلالته تبعا لمن تقدمه في غير محلها (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۶۰۴/۳).

آیه‌الله سبزواری گرچه خود دلالت این سخن را بر حرمت احتکار نمی‌پذیرد، آن را از جمله ادله قائلان به حرمت به شمار می‌آورد (۱۴۱۳: ۳۱/۱۶). آیه‌الله فاضل لنکرانی نیز از این کلام امام علیه السلام به عنوان یکی از ادله دال بر حرمت احتکار در صورت نبودن کالا در بازار یاد می‌کند (ر.ک: ۱۴۲۷: ۲۵۵). آیه‌الله منتظری روایات احتکار را به پنج دسته منع مطلق، منع در خصوص طعام، منع بعد از سه روز در ایام قحطی و بعد از چهل روز در ایام غیر آن، تفصیل بین کمبود غذا در شهر و غیر آن و منع در صورت اول و منع در موارد خاصی از غذاها تقسیم کرده و از این سخن امام علیه السلام در شمار احادیثی یاد

می‌کند که به صورت مطلق دلالت بر حرمت احتکار دارند (۱۴۰۹: ۶۲۱/۲) در کتاب *فقه العولمه* برای اثبات حرمت احتکار در بعضی موارد به این کلام استناد شده است (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۲۳۱). در کتاب *فقه الصادق علیه السلام* آمده است که بعضی از ادله دلالت‌کننده بر حرمت از جهت سند ضعیف‌اند و بعضی از جهت دلالت اما بعضی از روایات احتکار از جهت سندی صحیح بوده و از جهت دلالت هم ظهور در حرمت دارند. آنگاه به این سخن شریف از *نهج البلاغه* استناد می‌کند:

فقد استدلل للحرمة -مضافاً إلى وجوه اعتبارية- بكثير من النصوص... وما في *نهج البلاغة* في كتابه *عليه السلام* إلى مالك الأشر: فامنع من الاحتكار... (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۷۷/۱۵).

اجبار محتکر بر فروش اجناس

از دیرباز فقیهان بسیاری بر این نکته تصریح کرده‌اند که حاکم وظیفه دارد محتکر را مجبور به فروش جنس احتکارشده نماید. شیخ طوسی می‌نویسد:

«ومتى ضاق على الناس الطعام ولم يوجد إلا عند من احتكره، كان على السلطان أن يجبره على بيعه ويكرهه عليه» (۱۴۰۰: ۳۷۴)؛ زمانی که غذایی کمیاب شود و فقط نزد محتکر وجود داشته باشد حاکم باید او را بر فروش آن به مردم اجبار نماید.

محقق حلی در *شرایع الاسلام* (۱۴۰۸: ۱۵/۲) و علامه در *تحریر الاحکام* (۱۴۲۰:

۲۵۵/۲) نیز همین نظریه را پذیرفته‌اند. فاضل مقداد با زدن مهر تأیید بر این نظریه، حکم شرعی اجبار محتکر بر بیع را دلیل حرمت احتکار می‌داند:

لا نعلم خلافاً في جبر المحتكر على البيع وهو دليل على تحريمه (سيوري حلي، ۱۴۰۴: ۴۲/۲).

محقق کرکی گرچه این دیدگاه را می‌پذیرد به دلیل «الناس مسلطون على أموالهم» بر این عقیده است که حاکم حق قیمت‌گذاری اجناس احتکارشده را ندارد مگر اینکه قیمت محتکر، ظلم به مشتری باشد یا محتکر از قیمت‌گذاری خودداری کند:

ويجبر على البيع لا التسعير على رأی هذا أصح؛ لأن الناس مسلطون على أموالهم، إلا أن يجحف في طلب الثمن أو يمتنع من تعيينه (عاملی کرکی، ۱۴۱۴: ۴۲/۴).

فیض کاشانی (بی‌تا: ۱۷/۳) و محدث بحرانی (۱۴۰۵: ۶۴/۱۸) را نیز می‌توان از

طرف داران این نظریه شمرد.

آیه الله طباطبایی حائری نیز این دیدگاه را می پذیرد و دلیل آن را افزون بر بعضی اخبار، اجماعی می داند که صاحبان المهدب البارع و التنقیح و بعضی دیگر مدعی آن شده اند:

ويجبر المحتكر على البيع مع الحاجة إجماعاً كما في المهدب والتنقيح وكلام جماعة وهو الحجّة (رياض المسائل، بی تا: ۵۲۲/۱).

صاحب جواهر از بعضی ادعای عدم خلاف و از بعضی ادعای اجماع بر مسئله را نقل می کند (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴: ۴۸۵/۲۲). شیخ انصاری در کتاب المکاسب قائل به عدم اختلاف اصحاب در این مسئله شده است (ر.ک: ۱۴۱۵: ۳۷۳/۴).

استدلال به نهج البلاغه

بر اساس آنچه تا اینجا آوردیم می توان ادعا کرد که فقیهان در اجبار محتکر بر فروش اجناس اختلافی ندارند اما آنچه برای ما در این پژوهش مهم است تمسک فقیهان و محققان به نامه امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه خطاب به مالک اشتر برای اثبات این نظریه است. در کتاب موسوعة الفقه الاسلامی از این سخن امام علیه السلام در شمار ادله ای یاد شده است که بر اجبار محتکر به فروش اجناس احتکارشده، دلالت دارد (ر.ک: جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۱۴۳/۶). امام خمینی در کتاب البیع در جواز اجبار محتکر بر بیع اجناس ضمن تمسک به این کلام شریف از نهج البلاغه می نویسد:

«ثم إنه لا إشكال في إجباره على البيع إذا امتنع عنه وقد حكى الإجماع وعدم الخلاف وعدم الكلام فيه. ويدل عليه كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك، فإن قوله: "فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقب" دالّ على العقوبة والتنكيل على ترك البيع، فيصحّ بيعه إلزاماً وإكراهاً في مثل المقام» (۱۴۲۱: ۶۱۲/۳); هیچ اشکالی بر اجبار محتکر به فروش اجناس احتکارشده در صورت امتناع او وجود ندارد و ادعای اجماع، عدم خلاف و عدم کلام بر آن شده است. و دلیل آن نامه امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر است چرا که این سخن امام علیه السلام که می فرماید: «هر کس را که بعد از نهی کردن تو از احتکار مرتکب آن شود مجازات کن»، دلالت بر تنبیه محتکر بر ترک کردن بیع دارد و نتیجه آن این است که در چنین مواردی اجبار او بر بیع صحیح باشد.

مجازات محتکر

این جمله امام علیه السلام که می‌فرماید: «فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقب في غير إسراف» (سید رضی، بی‌تا: ۴۳۸) دلالت دارد که حاکم حق دارد شخص محتکر را در صورت سرپیچی از دستورش مجازات کند. بعضی از فقیهان با استناد به همین کلام امام علیه السلام از نهج البلاغه حکم به جواز مجازات محتکر داده‌اند. مرحوم کمپانی در حاشیه کتاب *المکاسب* با استناد به همین سخن حکم به مجازات محتکر می‌کند:

«وما فی النهج من قوله علیه السلام (فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقب إلخ) لا يدلّ علی جواز عقوبة المحتکر ليدلّ علی حرمة، بل دلیل علی جواز تکمیل الحاکم الحافظ لسیاسة البلاد والعباد بعد صدور الحكم منه بالمنع من الاحتکار والإخراج إلى السوق، لا بمجرّد الاحتکار الممنوع عنه شرعاً بمحض اطلاع الحاکم علیه» (اصفهانی، ۱۴۱۸: ۳/۴۲۰)؛ آنچه در نهج البلاغه آمده که «اگر کسی بعد از منع کردن تو از احتکار مرتکب آن شد، او را مجازات کن» دلیل بر جواز تنبیه محتکر نیست تا از آن حرمت احتکار به دست آید بلکه دلالت دارد بر روا بودن مجازات حاکمی که سیاست کشور و مردم را در اختیار دارد بعد از اینکه منع از احتکار کرده باشد نه اینکه فقط به سبب حرمت احتکار و بعد از اطلاع حاکم بر احتکار بتواند محتکر را مجازات کند.

البته آنچه از کلام ایشان برداشت می‌شود آن است که حکم به مجازات، مخصوص کسانی است که حاکم آن‌ها را از احتکار منع کرده باشد. به عبارت دیگر حکم به مجازات مربوط به بعد از منع حاکم از احتکار می‌باشد و نه قبل از آن.

قضاوت

یکی از مهم‌ترین مسائل فقه، مبحث قضاوت است که فقیهان برای اثبات بعضی از احکام آن از نهج البلاغه به عنوان یکی از مستندات یاد کرده‌اند. ما ضمن برشمردن بعضی از آن احکام به اختصار در هر مورد آرا و اقوال فقیهان را بازنگاری خواهیم کرد سپس به مواردی که نهج البلاغه مورد استناد قرار گرفته اشاره می‌کنیم.

شرایط و صفات قاضی

قاضی چنانچه در روایات آمده و فقیهان به آن فتوا داده‌اند شرایط متعددی دارد که

بلوغ، عقل، ایمان، عدالت، علم و ذکوریت از آن جمله‌اند. اما آنچه در اثبات آن‌ها نهج البلاغه بیشتر به عنوان مستند مورد استفاده قرار گرفته دو شرط ذکوریت و علم قاضی است که ما از این دو، شرطیت علم برای قاضی را انتخاب کرده و ضمن نقل اقوال فقها در این مورد و تمسک آن‌ها به نهج البلاغه برای اثبات این شرط بحث را پی می‌گیریم.

شرط علم برای قاضی

قدمای از فقیهان، عالم بودن قاضی را امری مسلّم فرض کرده و کمتر برای اثبات آن دلیل آورده‌اند. محقق حلّی در بحث شرایط قاضی می‌گوید:

ويشترط فيه البلوغ وكمال العقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة
(۵۹/۴: ۱۴۰۸).

و در توضیح این قید آورده است:

«ولا ينعقد لغير العالم المستقل بأهلية الفتوى ولا يكفيه فتوى العلماء ولا بد أن يكون عالمًا بجميع ما وليه ويدخل فيه أن يكون ضابطًا فلو غلب عليه النسيان لم يجز نصبه» (همان)؛ امر قضاوت برای غیر عالمی که در فتوا دادن مستقل باشد صحیح نیست و باید نسبت به تمام مسائل مربوط به قضاوت عالم باشد و در این شرط توانایی به حفظ مسائل نیز داخل است از این رو کسی که غالباً فراموشکار است نمی‌تواند به عنوان قاضی منصوب گردد.

علامه حلّی در کتاب *ارشاد الازمان* گرچه چند شرط دیگر از قبیل حرّیت و بینایی را اضافه می‌کند، توضیح بیشتری نسبت به شرطیت علم بیان نمی‌کند:

يشترط فيه البلوغ والعقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة والضبط والحرّية على رأى والبصر على رأى والعلم بالكتابة على رأى وإذن الإمام أو من نصبه
(۱۳۸/۲: ۱۴۱۰).

شبهه به این کلام را شهید ثانی در شرح *اللمعه* آورده است، اما به جای قید علم، از اهلیت فتوا دادن به واسطه تسلط بر علم قضا یاد کرده است (ر.ک: عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۶۷/۳). محقق سبزواری در *کفایة الاحکام* ضمن برشمردن شروط قاضی، ادعای عدم

خلاف در شرطیت علم در قاضی کرده است:

یشترط فیہ البلوغ والعقل والإیمان... ويعتبر فیہ العلم بلا خلاف (۱۴۲۳: ۲/۶۶۰).

فیض کاشانی به جای شرطیت علم از عنوان شرطیت فقه استفاده کرده است: «وَأَمَّا الْفَقْهَ فَلِلنَّهْيِ عَنِ الْقَوْلِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بِدُونِ الْعِلْمِ... وَفِي الْقَوَى الْمَقْبُولِ: "انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً، فَإِنِّي قد جعلته عليكم حاكماً"» (بی تا: ۲۴۶/۳)؛ اما شرطیت علم برای قاضی به این سبب است که از نسبت دادن سخن به خداوند بدون داشتن علم کافی نسبت به آن نهی شده‌ایم... و در روایت معتبر و مقبول نزد فقیهان آمده است: بنگرید به کسی که احادیث ما را روایت کرده و حلال و حرام ما را شناخته و نسبت به احکام ما آگاهی دارد، پس او را به عنوان قاضی انتخاب کنید که من او را قاضی بر شما قرار دادم.

فاضل هندی در کشف اللثام بعد از ذکر علم در کنار دیگر شرایط برای قاضی و

ادعای اتفاق بر آن‌ها دلایل بیشتری بر شرطیت علم ارائه می‌دهد:

کسی که به احکام جاهل است و مقلدی که در فتوا دادن مستقل نیست حق قضاوت ندارد چرا که در روایات دستور داده شده که به شخصی در امر قضاوت رجوع کنید که احکام ما را بشناسد و نسبت به حلال و حرام آگاهی داشته باشد و در قرآن از نسبت دادن چیزی به خداوند بدون آگاهی و همین طور پیروی از آنچه انسان به آن علم ندارد، نهی شده است. دلیل دیگر کلام امام باقر علیه السلام در حدیث صحیح ابو عبید است که فرمود: «هر کسی بدون علم و هدایت از جانب خداوند فتوا دهد فرشتگان رحمت و عذاب او را لعن می‌کنند و گناه کسی که به آن فتوا عمل کند به گردن اوست» (۱۴۱۶: ۱۰/۱۸).

آیه‌الله طباطبایی حائری در *مناهل الاحکام* دلایل بیشتری بر شرطیت علم برای قاضی

ارائه می‌دهد. ایشان علاوه بر آنچه آوردیم از اتفاق اصحاب و اجماع منقول به عنوان دو دلیل دیگر یاد می‌کند و اجماع منقول را از شیخ طوسی در کتاب *الخلاف* نقل می‌کند: جایی که شیخ می‌گوید: قضاوت را فقط کسی می‌تواند عهده‌دار شود که به همه مواردی که در امر قضا پیش می‌آید عالم باشد و تقلید کردن قاضی جایز نیست و دلیل شیخ بر این مدعا اجماع فقیهان شیعه است. آیه‌الله طباطبایی حائری می‌گوید:

ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق على ذلك ومنها أنه صرح بدعوى الإجماع على ذلك في الخلاف قائلاً لا يجوز أن يتولى القضاء إلا من كان عالماً بجميع ما وليه ولا يجوز أن يستدعيه شيء من ذلك ولا يجوز أن يقلد غيره ثم يقضى به دليلنا إجماع الفرقة وإخباره (مناهل الأحكام، بی تا: ۶۹۶).

آیه الله موسوی گلپایگانی در اثبات این شرط برای قاضی به حدیثی معروف از امام صادق علیه السلام استناد می کند که در آن قضات به چهار دسته تقسیم شده اند و فقط کسانی اهل بهشت هستند که از روی علم حکم به حق بدهند و حتی کسی که حکم به حق دهد اما جهل به مسئله داشته باشد داخل جهنم خواهد شد (۱۴۱۳: ۲۴/۱). آنگاه ایشان به شکل مفصل این بحث را مطرح می کند که مقصود از قاضی عالم، مجتهد مطلق است یا متجزی و یا حتی مقلدی که کاملاً عالم به احکام قضا باشد.

استدلال به نهج البلاغه

اثبات شرطیت علم برای قاضی در میان فقیهان با بحث های فراوانی همراه هست که ما به گوشه ای از آن ها اشاره کردیم اما مقصود ما از این تحقیق، استناد به کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه در اثبات این شرط برای قاضی است. از این رو به مواردی از سخن امام علیه السلام که در اثبات عالم بودن و یا علمیت قاضی مورد استناد قرار گرفته است اشاره می کنیم:

الف) اعلم بودن قاضی

«ثُمَّ اخْتَرَ لِلْحَكَمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مَمَّنْ لَا تَضِيْقُ بِهِ الْأُمُورَ وَلَا تَمُحِكُهُ الْخُصُومَ وَلَا يَتِمَادَى فِي الزَّلَّةِ وَلَا يَحْضُرُ مِنَ الْفِيءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ وَلَا تُشْرِفُ نَفْسُهُ عَلَى طَمَعٍ وَلَا يَكْتَفِي بِأَدْنَى فَهْمٍ دُونَ أَقْصَاءِ وَأَوْفَقَهُمْ فِي الشَّبَهَاتِ وَأَخَذَهُمْ بِالْحَجِجِ وَأَقْلَهُمْ تَبَرُّمًا بِمِرَاجِعَةِ الْخُصْمِ وَأَصْبِرَهُمْ عَلَى تَكْشِفِ الْأُمُورِ وَأَصْرَمَهُمْ عِنْدَ إِضْاحِ الْحَكْمِ مَمَّنْ لَا يَزِدْهِهِ إِطْرَاءٌ وَلَا يَسْتَمِيلُهُ إِغْرَاءٌ وَأَوْلَيْكَ قَلِيلٌ» (بی تا: ۴۳۴)؛ سپس از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت انتخاب کن، کسانی که مراجعۀ فراوان، آن ها را به ستوه نیاورد و برخورد مخالفان با یکدیگر او را خشمناک نسازد، در اشتباهاتش پافشاری نکند و بازگشت به حق پس از آگاهی برای او دشوار نباشد، طمع را از دل ریشه کن کند و در شناخت مطالب با تحقیقی اندک

رضایت ندهد و در شبهات از همه با احتیاط تر عمل کند و اصرارش در یافتن دلیل از همه بیشتر باشد و در مراجعه پیاپی شاکیان خسته نشود، در کشف امور از همه شکیبتر و پس از آشکار شدن حقیقت، در فصل خصومت از همه برنده تر باشد، کسی که ستایش فراوان او را فریب ندهد و چرب زبانی او را منحرف نسازد و چنین کسانی بسیار اندک اند.

امام علیه السلام در این سخن نورانی افضل بودن را برای قاضی شرط دانسته است. بعضی با استدلال به همین کلمه گفته اند که فضیلت شامل علمیت هم می شود بنابراین قاضی نه تنها باید عالم به مسائل قضایی بوده بلکه باید از همه مردم داناتر باشد. در کتاب *دراسات فی ولایة الفقیه* این سخن امام علیه السلام یکی از ادله قائلان به وجوب علمیت قاضی به شمار آمده است. اما آیه الله منتظری خود این استدلال را نمی پذیرد و می نویسد:

اشکالی که به این استدلال وارد است آن است که این حدیث هیچ دلالتی بر اعتبار علمیت ندارد؛ چرا که مقصود از افضل در کلام امام علیه السلام کسی است که دارای صفات متعددی باشد که امام علیه السلام ذکر نموده است و با مراجعه به حدیث فهمیده می شود و بر فرض که ما اطلاق حدیث را نسبت به علمیت بپذیریم اما امام علیه السلام در مقام بیان وظیفه والی است و دلالت نمی کند که بر طرفین دعوی واجب است به اعلم رجوع کنند و البته باید این بحث با دقت بیشتری بررسی شود (۱۴۰۹: ۱۸۱/۲).

در کتاب *القضاء فی الفقه الاسلامی* این کلام امام علیه السلام به عنوان یکی از ادله وجوب علمیت قاضی مورد بحث قرار گرفته است. آیه الله حسینی حائری در این کتاب بعد از بحثی مفصل درباره سند نامه امام علیه السلام به مالک اشتر در بحث دلالی، دلالت این سخن را بر وجوب علمیت قاضی نمی پذیرد؛ چرا که بنا به نظر ایشان کلمه افضل در این کلام با علمیت تفاوت دارد چنانچه متن حدیث هم این را ثابت می کند و از طرف دیگر شاید این حکم فقط مخصوص مالک اشتر بوده که در آن زمان خاص، امام علیه السلام برای او نوشته است و نه حکمی برای همه زمانها (ر.ک: ۱۴۱۵: ۶۶).

با توجه به آنچه آوردیم و اشکالاتی که بر برداشت شرط علمیت برای قاضی از این سخن امام علیه السلام بیان شد می توان گفت که استدلال به کلام امام علیه السلام بر این مطلب صحیح نیست.

«ومن كلام له عليه السلام في صفة من يتصدى للحكم بين الأمة وليس لذلك بأهل: ... جلس بين الناس قاضياً ضامناً لتخليص ما التبس على غيره فإن نزلت به إحدى المبهمات هباً لها حشواً رثاً من رأيه ثم قطع به فهو من لبس الشبهات في مثل نسج العنكبوت لا يدري أصاب أم أخطأ فإن أصاب خاف أن يكون قد أخطأ وإن أخطأ رجا أن يكون قد أصاب جاهلاً خبأً جهالاتٍ عاش زكاًب عسواتٍ لم يعص على العلم بضرر...» (سید رضی، بی تا: ۵۹)؛ و از کلمات آن حضرت است در وصف کسی که میان مردم به قضاوت می پردازد ولی شایستگی آن را ندارد: ... در میان مردم، با نام قاضی به داوری می نشیند و حل مشکلات دیگری را به عهده می گیرد، پس اگر مشکلی پیش آید، با حرف های پوچ و توخالی و رأی و نظر دروغین، آماده رفع آن می شود. سپس اظهارات پوچ خود را باور می کند، عنکبوتی را می ماند که در شبهات و بافته های تار خود چسبیده، نمی داند که درست حکم کرده یا بر خطاست. اگر بر صواب باشد می ترسد که خطا کرده باشد و اگر بر خطاست، امید دارد که رأی او درست باشد! نادانی است که راه جهالت را می پوید، کوری است که در تاریکی گمشده خود را می جوید، از روی علم و یقین سخن نمی گوید....

در این کلام شریف، امام علی علیه السلام شخص جاهلی را که متصدی منصب قضاوت شده است، به شدت نکوهش می فرماید که نشان دهنده اعتبار علم در قاضی است. در کتاب *دراسات فی ولاية الفقیه* در اثبات شرطیت علم برای قاضی، بعد از تمسک به اصل و بدیهی دانستن توقف قضاوت صحیح بر علم، به احادیثی استناد می شود که این سخن امام علی علیه السلام در *نهج البلاغه* از آن جمله است:

«وأما العلم فیدل على اعتباره إجمالاً -مضافاً إلى الأصل، وإلى وضوح ذلك لتوقف القضاء بالحق عليه، وإلى كثير من أدلة اعتباره في الوالی من الآيات والروایات التي مرّت- خصوص خبری أبي خديجة وكذا مقبولة عمر بن حنظلة كما يأتي، و... وفي *نهج البلاغه* في صفة من يتصدى للقضاء وليس أهلاً له...» (منتظری، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۲)؛ و اما نسبت به شرطیت علم برای قاضی علاوه بر اصل و و واضح بودن توقف قضاوت بر علم و علاوه بر بسیاری از ادله اعتبار علم در والی از آیات و احادیثی که گذشت دو خبر ابو خدیجه و مقبولة عمر بن حنظله اجمالاً بر آن دلالت دارد چنانچه خواهد آمد... و در *نهج البلاغه* در وصف کسی که متصدی امر قضاوت می شود اما اهلیت آن را ندارد آمده است... .

ارتزاق قاضی

یکی از بحث‌های مهمی که در فقه مطرح است آن است که هزینه زندگی قاضی از چه طریقی باید تأمین شود آیا طرفین دعوی باید پردازند یا از طریق بیت المال پرداخت شود یا باید به شکل مجانی قضاوت صورت پذیرد و قاضی از راه‌های دیگری غیر از قضاوت برای به دست آوردن هزینه زندگی خویش تلاش نماید.

استدلال به نهج البلاغه

فقیهان متعددی با استناد به نامه امام علیه السلام به مالک اشتر که در نهج البلاغه آمده است حکم به پرداخت هزینه زندگی قاضی از طریق بیت المال داده‌اند. آن قسمت از نامه امام علیه السلام که در اثبات مسئله به آن تمسک شده است به قرار زیر است:

«ثُمَّ احْتَرَّ لِلْحَكَمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رِعْيَتِكَ فِي نَفْسِكَ مَمَّنْ لَا تَضِيْقُ بِهِ الْأُمُورُ وَلَا تَمُحِّكُهُ الْخُصُومُ... مَمَّنْ لَا يَزِدْهِهِ إِطْرَاءٌ وَلَا يَسْتَمِيلُهُ إِغْرَاءٌ وَأَوْلُوكَ قَلِيلٌ ثُمَّ أَكْثَرَ تَعَاهُدَ قَضَائِهِ وَأَفْسَحَ لَهُ فِي الْبَدَلِ مَا يَزِيلُ عَلَيْهِ وَيَقْلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ» (سیدرضی، بی‌تا: ۴۳۴)؛ سپس از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت انتخاب کن، کسانی که مراجعه فراوان، آن‌ها را به ستوه نیاورد و برخورد مخالفان با یکدیگر او را خشمناک نسازد... کسی که ستایش فراوان او را فریب ندهد و چرب‌زبانی او را منحرف نسازد و چنین کسانی بسیار اندک‌اند! پس از انتخاب قاضی، هر چه بیشتر در قضاوت‌های او ببیندیش و آن قدر به او ببخش که نیازهای او برطرف گردد و به مردم نیازمند نباشد.

در این قسمت از نامه امام علیه السلام با جمله «وَأَفْسَحَ لَهُ فِي الْبَدَلِ مَا يَزِيلُ عَلَيْهِ وَيَقْلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ» به مالک اشتر دستور می‌دهد که به اندازه‌ای که قاضی نیازهایش برطرف شود و نیازمند مردم نگردد از بیت المال به او پرداخت شود. فقیهان متعددی این استدلال را پذیرفته‌اند؛ شیخ انصاری در کتاب القضاء و الشهادات به این حدیث در اثبات جواز ارتزاق قاضی از بیت المال استناد می‌کند (۱۴۱۵: ۱۰۶). آیه الله موسوی خوئی ضمن استدلال به این حدیث در جواز ارتزاق قاضی از بیت المال می‌گوید:

«وَلَا إِشْكَالَ فِي جَوَازِ ارْتِزَاقِ الْقَاضِي مِنْ بَيْتِ الْمَالِ فِي الْجُمْلَةِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ. لِأَنَّ بَيْتَ الْمَالِ مَعَدَّ لِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ وَالْقَضَاءِ مِنْ مَهْمَاتِهَا. وَلَمَّا كَتَبَهُ عَلِيُّ أَمِيرٍ

المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشر في عهد طويل فقد ذكر عليه السلام فيه صفات القاضي ثم قال: «وافسح له في البذل ما يزيل عنته وتقلّ معه حاجته إلى الناس» (بی تا: ۲۶۸/۱)؛ در جواز ارتزاق قاضی از بیت المال فی الجملة اشکالی نیست چنانچه این مسئله بین فقیهان مشهور است، چرا که بیت المال برای مصالح مسلمانان در نظر گرفته شده و امر قضاوت از مهم ترین آن هاست دلیل دیگر عهدنامه مالک اشتر است که امام علیه السلام در آن بعد از شمردن صفات قاضی می گوید: «به اندازه ای که مشکلتش را برطرف سازد و نیازش به مردم را کم سازد در پرداخت مال به او گشاده دست باش».

در کتاب های *فقه القضاء* (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۸۶/۱)، *فقه الصادق علیه السلام* (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۷۸/۱۴) و *الزبدة الفقهیه* (ترحینی عاملی، ۱۴۲۷: ۸۴/۴) نیز برای اثبات جواز ارتزاق قاضی از بیت المال به این سخن امام علیه السلام استدلال شده است. آیه الله سبحانی تبریزی در بحث ارتزاق قاضی از بیت المال پرداختن قاضی به قضاوت را مانع انجام ضروریات زندگی از جمله به دست آوردن هزینه زندگی می داند و می گوید: از این رو اسلام این مشکل را از طریق پرداخت از بیت المال برطرف ساخته است تا قاضی با خیالی آسوده و بدون هیچ اضطرابی به وظیفه اش عمل کند و در ادامه پرداخت از بیت المال را چنین توجیه می کند که قاضی قضاوت را برای رضای خداوند انجام می دهد و از طرفی چون این اشتغال مانع کسب روزی از طرف قاضی است حاکم از بیت المال نیاز او را برطرف می سازد (۱۴۲۴: ۸۶۶).

آیه الله مکارم شیرازی در بحث ارتزاق قاضی این نامه امام علیه السلام را دلیل بر جواز ارتزاق از بیت المال می داند و با توجه به بلندی مفاهیم این نامه می گوید: ارسال سند حدیث مشکلی ایجاد نمی کند بنابراین چنانچه این کلام شریف دلالت دارد باید قاضی را از جهت مادی و معنوی تأمین کرد. ایشان در *انوار الفقاهه* در ذکر دومین دلیل بر جواز ارتزاق قاضی از بیت المال می نویسد:

۲. ما دلّ من کلام امیر المؤمنین علیه السلام فی نهج البلاغة فیما کتبه لمالك الأشر النخعی، وإرسال سنده لا یقدح بعد علو مضامینه، بل فیہ دلالة علی لزوم تحصیل کلّ ما یحتاج إلیه القاضی من حیث المعنی والمادة، لکیلا یشرف نفسه علی الجور (۱۴۲۶: ۲۱۲).

با توجه به آنچه آمد می توان نتیجه گرفت که دلالت کلام امام علیه السلام بر جواز ارتزاق

قاضی از بیت المال روشن است و این سخن می‌تواند یکی از بهترین ادله در این زمینه باشد.

استحباب اعتراف به حق

«يعترف بالحق قبل أن يشهد عليه (سید رضی، بی‌تا: ۳۰۶)؛ پیش از آنکه بر ضد او گواهی دهند به حق اعتراف می‌کند.

از آنجا که این کلام امام علیه السلام در خطبه متقین و در مقام مدح پرهیزکاران بیان شده است می‌توان از آن استحباب اعتراف به حق و حقیقت را قبل از اثبات آن توسط شهود برداشت کرد. شاید بتوان گفت که مورد حدیث در جایی است که با اعتراف نکردن حقی از کسی ضایع نگردد چرا که در آن صورت اعتراف به حق واجب خواهد بود و یا در موارد اعتقادی که کتمان حقیقت گمراهی عده‌ای را به دنبال خواهد داشت که در این صورت اعتراف نکردن به حق و کتمان آن از گناهان کبیره‌ای است که در آیات مختلف قرآن بر حرمت آن تصریح شده است از جمله:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره/ ۱۵۹)؛ همانا کسانی که کتمان می‌کنند آنچه را ما نازل کردیم، از دلایل روشن و هدایت، بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان کردیم، خداوند آن‌ها را لعنت می‌کند و لعنت کنندگان نیز آنان را لعنت می‌کنند.

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ بَعْضًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكْلُمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره/ ۱۷۴)؛ همانا کسانی که کتمان می‌کنند آنچه را خداوند از کتاب نازل کرده است و آن را به بهای اندکی می‌فروشند آن‌ها جز آتش را در شکم‌های خود جای نداده و خداوند روز قیامت با آن‌ها صحبت نمی‌کند و آن‌ها را پاک نساخته و برایشان عذابی دردناک خواهد بود.

اما در صورتی که اعتراف نکردن، حقی کسی را از بین نبرد مثلاً با شهادت شهود آن شخص به حشش برسد در این صورت است که اعتراف به آن قبل از اقامه شهادت علیه او مستحب خواهد بود.

عدم قبول انکار اقرار و توجیه آن

اگر کسی علیه خودش اقرار کند یقیناً پذیرفته می‌شود و اگر اقرار کند و بعد از اقرار آن

را انکار نماید از سخن فقیهان برداشت می‌شود که انکار بعد از اقرار پذیرفته نمی‌شود چنانچه در فقه آورده‌اند که اگر کسی بگوید: «له علیّ عشرة بل تسعة» لازم است ده عدد پرداخت نماید چون قبول کردن نه عدد به معنای قبول انکار ده عدد می‌باشد که با جمله قبل به آن اقرار کرده است و انکار بعد از اقرار پذیرفته نمی‌شود.

حسینی عاملی در *مفتاح الکرامه* ضمن نقل اقوال فقیهان در این مسئله می‌گوید:

«ولو قال: "له عشرة لا بل تسعة" لزمه عشرة كما في الميسوط و السرائر و التذكرة و الإرشاد و اللمعة و الروضة و مجمع البرهان لأن الإضراب ببل بعد الإيجاب يجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، فهو رجوع عن الحكم السابق وإنكار للإقرار المتقدم... ولا ريب أن إنكار الإقرار والرجوع عنه غير مسموع» (۱۴۱۹: ۶۱۸/۲۲)؛ اگر کسی بگوید: «برای او بر گردن من ده تاست بلکه نه تاست» باید ده تا پرداخت نماید چنانچه در کتاب *میسوط و سرائر و تذکره و ارشاد و لمعه و روضه و مجمع البرهان* آمده است؛ زیرا اضراب به وسیله بل بعد از ایجاب نسبت به ماقبل مسکوت‌عنه می‌شود و بدین شکل از اقرار قبلی خود برگشته و آن را انکار کرده است و شکی نیست که انکار اقرار و برگشت از آن پذیرفته نیست.

همان طور که از تصریح صاحب *مفتاح الکرامه* فهمیده می‌شود علت چنین حکمی از جانب فقیهان آن است که انکار اقرار پذیرفته نمی‌شود.

همین تعلیل را محقق عاملی کرکی در *جامع المقاصد* آورده است که اگر ما قائل به وجوب نه عدد شویم پس باید قبول کنیم که انکار بعد از اقرار پذیرفتنی است در حالی که هیچ شکی نیست که انکار بعد از اقرار به هیچ وجه پذیرفته نمی‌شود (۱۴۱۴: ۶۱۸/۹).

بنابراین انکار بعد از اقرار پذیرفته نمی‌شود اما اگر کسی اقرار خود را انکار نمی‌کند بلکه آن را توجیه می‌کند، اینکه آیا چنین توجیهی پذیرفتنی است یا نه قابل بحث است. فقیهان در مواردی توجیه بعد از اقرار را پذیرفته‌اند چنانچه در بحث اینکه اگر شخصی اقرار کند که بیع انجام داده و ثمن را قبض کرده است اما بعد از اقرار ادعا کند که مقصودش آن بوده که تنها بر بیع و قبض شاهد آورده بوده اما قبضی صورت نگرفته است، حکم به قبول چنین توجیهی کرده‌اند.

علامه حلی می‌گوید:

«لو أقر بالبيع وقبض الثمن ثمّ أنكر وادّعى الإشهاد تبعاً للعادة من غير قبض فالأقرب

سماح دعواه» (۱۴۱۳: ۴۳۷/۲)؛ اگر اقرار به بیع و گرفتن ثمن نماید سپس آن را انکار کند و ادعا نماید که مقصودش آن بوده که شاهدان را برای انجام بیع احضار کرده بوده چنانکه عادت مردم به گرفتن شهود در هنگام بیع است اما قبضی صورت نگرفته قول نزدیک‌تر به واقع آن است که ادعایش پذیرفته می‌شود.

فخرالمحققین حلی در توجیه انتخاب این قول از جانب پدرش می‌گوید:
 علت نزدیک بودن این قول به واقع آن است که عادت مردم بر این است که هنگام بیع شاهد اقامه می‌کنند پس می‌توان ادعای شخص را قبول کرد. علاوه بر اینکه در صورت قبول نکردن قول او شخص دچار عسر و حرج خواهد شد و همین قول نزد من صحیح‌تر است (۱۳۸۷: ۴۶۳/۲).

محقق کرکی نیز علت پذیرش این قول را جریان عادت بر طبق نظر مقرر اعلام کرده که اگر ادعایش مورد قبول قرار نگیرد مستلزم ضرر بر او خواهد بود و دلیل قول دیگر را چنین بیان داشته که این ادعا تکذیب اقرار به حساب می‌آید که مورد پذیرش نیست (عاملی کرکی، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۹).

شهید ثانی ضمن پذیرش توجیه این شخص نسبت به اقرارش در بیان اینکه چنین توجیهی تکذیب و انکار اقرار به حساب نمی‌آید می‌گوید:

او تکذیب اقرار نکرده است بلکه اعتراف به وقوع آن دارد اما مدعا امر دیگری است و آن اینکه او همان طور که عادت مردم بر آن استوار است شاهد بر قبض اقامه کرده بدون اینکه قبضی صورت پذیرد و علت آوردن شهود هم این بوده که ترس آن داشته که هنگام قبض، آوردن شهود امکان نداشته باشد و چون این کار امر عادی و رایجی بین معامله‌کنندگان است می‌توان آن را پذیرفت (عاملی جعی، ۱۴۱۳: ۱۲۴/۱۱).

صاحب مفتاح الکرامه در بیان اقوال فقیهان در مسئله می‌گوید:

شیخ طوسی در مبسوط نسبت به پذیرش توجیه این شخص برای اقرار خود قطع پیدا کرده است... و در شرایع آن را قول اشبه و در ایضاح و جامع المقاصد آن را قول صحیح‌تر و در کفایه آن را قول اقرب و در مسالک این قول را مذهب اکثر فقیهان و در کفایه قول مشهورتر به حساب آورده‌اند. و در شرایع و بعضی از کتب بعد از آن گفته‌اند که در مسئله دو قول است که ما قول دیگر را از هیچ فقیهی از فقیهانمان نیافتیم (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۶۷۵/۲۲).

صاحب جواهر هم کلام محقق عاملی را تأیید می‌کند که پذیرش توجیه اقرار در میان عالمان و فقیهان اختلافی نیست و در رد کسانی که این توجیه را تکذیب اقرار به حساب می‌آورند می‌گوید:

«وفیه أنه معترف بإقراره ولكن يدعى كونه على الوجه المزبور، فلا تكذيب و من هنا لم نجد خلافاً في القبول» (۱۴۰۴: ۱۵۰/۳۵)؛ اشکال این قول آن است که این شخص اعتراف به اقرار دارد اما ادعا می‌کند که مقصودش به این شکل خاص بوده پس تکذیب اقرار به حساب نمی‌آید و به همین دلیل اختلافی بین عالمان در پذیرش این توجیه وجود ندارد.

بنا بر آنچه آمد اگر کسی اقرار خود را انکار کند پذیرفته نیست اما اگر اقرار خود را توجیه کند در صورتی که آن توجیه منطبق بر عادت و عمل رایج بین مردم باشد پذیرفته می‌شود.

اما اگر توجیه شخص نسبت به اقرارش خلاف عادت مردم بود کلام روشنی از فقیهان را در این مورد با تمام جستجویی که انجام دادیم نیافتیم اما کلام امام علیه السلام در نهج البلاغه دلالت دارد که چنین توجیهی پذیرفته نیست.

دلالت کلام امام علیه السلام

زیر بعد از اینکه بیعت خود با امیرالمؤمنین علیه السلام را شکست در توجیه آن ادعا کرد که بیعتش ظاهری و صوری بوده و در قلب و نهانش هیچ گاه بیعت نکرده است، امام علیه السلام در پاسخ به این توجیه می‌فرماید:

«يُرْعَمُ أَنَّهُ قَدْ بَاعَ بِيَدِهِ وَلَمْ يَبَاعَ بِقَلْبِهِ فَقَدْ أَقْرَبَ بِالْبَيْعَةِ وَأَدْعَى الْوَلِيَّةَ فَلْيَأْتِ عَلَيْهَا بِأَمْرٍ يُعْرَفُ وَإِلَّا فَلْيَدْخُلْ فِيمَا خَرَجَ مِنْهُ» (سیدرضی، بی‌تا: ۵۴)؛ زیر می‌پندارد که با دست بیعت کرد نه با دل، پس به بیعت با من اقرار کرده ولی مدعی انکار بیعت با قلب است. بر او لازم است بر این ادعا دلیل روشنی بیاورد یا به بیعت گذشته بازگردد.

«وليجة» به معنای «بطانة» است (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۰۹/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۰/۲؛ مقرئ فیومی، بی‌تا: ۶۷۱/۲) و آن در لغت چنانچه به آن تصریح شده است به معنای امر پنهانی است که شخص آن را در قلب خویش مخفی می‌دارد (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۱/۱۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۵/۱۳). بنابراین معنای حدیث آن است که زیر اقرار به بیعت

دارد اما ادعا دارد که در هنگام بیعت امری را در قلبش پنهان داشته و آن ظاهری و صوری بودن بیعت است. از آنجا که چنین امری بین مردم رایج نیست، امام علیه السلام می‌فرماید:

باید دلیل روشنی بر این مسئله اقامه کند وگرنه [حرفش پذیرفته نشده و] باید به بیعت خود استوار باشد.

می‌توان از ظاهر کلام امام علیه السلام برداشت کرد که توجیه اقرار در صورتی که آن توجیه به صورت عادی در میان مردم رایج نباشد پذیرفته نمی‌شود مگر اینکه شخص دلیل محکمی بر توجیه خود داشته باشد بنابراین اگر شخصی بعد از اقرار شوخی بودن و یا عدم قصد مدلول آن را ادعا نماید پذیرفته نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

هرچند نمونه‌های ذکر شده از استناد به *نهج البلاغه* در برداشتهای فقهی اندک بود، موارد فراوان دیگری یافت می‌شود که می‌توان از *نهج البلاغه* به عنوان یکی از مراجع و منابع مهم استنادات فقهی به ویژه در بحث‌های مربوط به فقه مدنی یاد کرد. همچنین اگرچه بسیاری و به ویژه قدمای اصحاب از *نهج البلاغه* غافل شده و در استنادات خود کمتر به آن توجه کرده‌اند و شاید علت این کم‌لطفی به این منبع عظیم احکام اسلامی مرسل بودن روایات آن است با راه‌هایی که در بحث استنادپذیری *نهج البلاغه* مطرح شده^۱ می‌توان صحت استناد به *نهج البلاغه* را به شکل کامل و یا در قسمت‌های زیادی از آن اثبات نمود.

۱. ر.ک: تحقیقی از نویسنده با عنوان «*نهج البلاغه* و فقه».

کتاب شناسی

۱. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقائیس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۳. اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، حاشیه کتاب المکاسب، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ ق.
۴. انصاری، مرتضی بن محمدامین، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۵. بحرانی، آل عصفور یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ ق.
۶. ترحینی عاملی، سیدمحمدحسین، الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهیة، چاپ چهارم، قم، دار الفقه للطباعة و النشر، ۱۴۲۷ ق.
۷. جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت (علیهم السلام)، زیر نظر سیدمحمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۳ ق.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۹. حسینی حائری، سیدکاظم، القضاء فی الفقه الاسلامی، قم، مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. حسینی روحانی، سیدصادق، فقه الصادق (علیه السلام)، قم، دار الکتب، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. حسینی شیرازی، سیدمحمد، فقه العولمه، بیروت، مؤسسه الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. حلی (فخر المحققین)، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
۱۴. حلی (محقق)، نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ارشاد الاذهان الی احکام الايمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. همو، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. همو، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. خوانساری، سیداحمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. سیحانی تبریزی، جعفر، المواهب فی تحریر احکام المکاسب، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۴ ق.
۲۰. سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام، چاپ چهارم، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق.
۲۱. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، کفایة الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۳ ق.
۲۲. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، دار الهجره، بی تا.
۲۳. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۲۴. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد، *ریاض المسائل*، قم، آل البيت علیهم السلام، بی تا.
۲۵. طباطبایی حائری، سیدمحمد مجاهد بن علی، *مناهل الاحکام*، قم، آل البيت علیهم السلام، بی تا.
۲۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، چاپ دوم، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۲۷. عاملی جبعی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه*، با حاشیه کلاتر، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. همو، *مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۲۹. عاملی کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، چاپ دوم، قم آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۳۰. فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۷ ق.
۳۱. فاضل هندی (اصفهانى)، محمد بن حسن، *كشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *مفاتیح الشرائع*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
۳۴. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دار الرضی، بی تا.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهه*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۶ ق.
۳۶. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، چاپ دوم، قم، تفکر، ۱۴۰۹ ق.
۳۷. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، *فقه القضاء*، چاپ دوم، قم، ۱۴۲۳ ق.
۳۸. موسوی خمینی، سیدروح الله، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۲۱ ق.
۳۹. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، بی جا، بی تا.
۴۰. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، *کتاب القضاء*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
۴۱. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۴۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ ق.
۴۴. واسطی زبیدی، محب الدین سید محمد مرتضی حسینی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.