

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۴۰۴-۳۸۳ (مقاله پژوهشی)

بررسی فقهی ممنوعیت منت‌پذیری و مصادیق آن

محمدرضا حمیدی*

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲)

چکیده

بخش زیادی از آموزه‌های دینی در خصوص رعایت هنجارهای اخلاقی هستند. این هنجارها به طرق مختلف وارد احکام فقهی نیز شده‌اند و همپوشانی میان برخی مسائل مربوط به این دو دانش را رقم زده‌اند. از جمله هنجارهای اخلاقی مؤکد در روایات، لزوم حفظ عزت‌نفس بوده که برخی مصادیق آن در قالب قاعده فقهی «عدم الزام به پذیرش منت» نمود دارد. البته قاعده یادشده به‌ندرت مورد تصریح یا کاوش مستقل فقهی بوده و معمولاً به‌عنوان کبرای خفی در استدلال‌ها استفاده شده است. اندک بودن مباحث تحلیلی در این مورد را می‌توان ناشی از همین مسئله دانست. در نوشتار حاضر، ضمن احصا و دسته‌بندی احکام صادرشده در این خصوص، ماهیت فقهی «منت‌پذیری» و ارتباط آن با قواعد فقهی مربوط تحلیل و بررسی خواهد شد. به‌نظر می‌رسد «منت‌پذیری» به‌عنوان گونه‌ای از ضرر به آبرو، ذیل قاعده لاضرر قرار می‌گیرد. همچنین ممنوعیت منت‌پذیری شاید به‌عنوان قاعده‌ای مستقل و برگرفته از هنجار اخلاقی «لزوم حفظ عزت‌نفس» در نظر گرفته شود.

واژگان کلیدی

حرج، ضرر، قبح اخلاقی، منت‌پذیری.
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در ابواب فقهی، فتاوی فراوانی را می‌توان یافت که در تعلیلشان به گزاره‌های اخلاقی استناد شده است یا دارای مؤیدی از هنجارهای اخلاقی هستند. این فتاوی به‌ویژه در بخش‌هایی نظیر آداب معامله، مکاسب محرمه، قضا و شهادت و... به‌وفور یافت می‌شوند و در سال‌های اخیر پژوهش‌های شایان توجهی در مورد آنها انجام گرفته است.^۱ در عین حال، نکته‌ای که غالباً از دید صاحب‌نظران دور مانده، آن است که هنجارهای اخلاقی دارای اهداف تربیتی، گاه به‌عنوان مخصص یا مقید بر عمومات و اطلاقات شرعی وارد شده و گزاره‌های عام یا مطلق را تخصیص یا تقیید زده‌اند. اهمیت این مسئله به‌ویژه از این‌روست که بر طبق آرای اصولی، ارزش و توان دلالتی یک مخصص یا مقید باید بر گزاره اصلی چیرگی داشته باشد یا دستکم بتوان آن تخصیص را مقتضای جمع عرفی میان دو دلیل دانست (طباطبایی، ۱۲۹۶: ۲۳۹؛ حیدری، ۱۴۱۲: ۱۵۶). از این‌رو، اگر بتوان صحت چنین تخصص‌ها و تقییدهایی را نشان داد، ثمره ارزشمندی به‌دست می‌آید که همانا برابر بودن یا حتی چیرگی داشتن برخی گزاره‌های تربیتی بر عمومات و اطلاقات اولی است. حتی اگر این گزاره‌ها در ذیل قواعد شناخته‌شده‌ای همچون لاضرر قرار گیرند، باز هم نشان از آن دارند که از نظر موضوعی، قابلیت حکومت کردن بر قواعد اولی را دارند.

مسئله مورد تحقیق در این نوشتار، تحلیل و بررسی فقهی اصل «عدم جواز منت‌پذیری» است. بسیاری از فقها این قاعده را در عمل بر قواعد اولی حاکم دانسته‌اند. موفقیت در چنین کاری می‌تواند جلوه تازه‌ای از فقه تربیتی را فراروی پژوهشگران این حیطه قرار دهد.

در نوشتار پیش‌رو، نخست درباره این ارزش تربیتی به همراه مبانی روایی و کلامی آن بحث و سپس به فحص از موارد استناد فقها به آن پرداخته شده است و نظریات و استدلال‌های آنان در این زمینه بررسی خواهد شد. بدیهی است که با شناسایی بیشتر و عمیق‌تر موارد مشابه، می‌توان دامنه مطالعات تطبیقی میان فقه و اخلاق را گسترده‌تر کرد.

۱. به‌عنوان نمونه نک: سنجایی، ۱۳۹۷: ۱۱۸ - ۱۲۹.

بیان مسئله

یکی از اساسی‌ترین اصول انسانی که دانش اخلاق بر آن بنا می‌شود، «عزت نفس» است؛ به این معنا که انسان، مقام انسانی خود را حقیر نپندارد و آن را برای امور ناچیز، کوچک نکند. در واقع تا اصل کرامت و عزت نفس انسان پذیرفته نشود، بحث در مورد سایر ارزش‌ها، مبنای درستی نخواهد داشت؛ زیرا انسان (از آن نظر که انسان است) با سایر حیوانات تفاوت دارد و اگر این کرامت خود را نپذیرد، نمی‌توان او را از رفتارهای حیوانی بازداشت.^۱

از جمله مواردی که به عزت نفس انسان به شدت خدشه وارد می‌کند، ابراز نیاز به دیگران (به‌ویژه در حالتی که موجب خواری یا منت‌پذیری شود) است. شاید از همین روست که از جمله توصیه‌های ائمه معصومین به مردم، لزوم قطع امید از آنچه در دست آنهاست و عدم التماس کردن به هم‌نوعان برای برآورده شدن حاجات است. تا جایی که در کتب روایی، بابی با عنوان «کراهت درخواست» وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۰؛ حلی، ۱۴۰۷: ۹۹). در تعلیل کراهت درخواست از مردم چنین گفته شده که چنین درخواست‌هایی، موجب خواری در دنیا و شتاب‌زدگی در فقر و حساب طولانی‌مدت در قیامت و نیز از دست رفتن عزت است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۰). اهمیت این مسئله در نزد معصومین بسیار زیاد بوده است؛ چنانکه که بر طبق روایتی، هنگامی که عده‌ای از پیامبر خواستند که بهشت را برای آنها ضمانت کند، ایشان چنین کاری را منوط به درخواست نکردن آنان از مردم کردند؛ تا جایی که آنان حتی از اینکه آبی را از دیگری طلب کنند، کراهت داشتند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۱). در برخی روایات از معصومین نقل شده است که مردم را از حالات (نیازمندی) خود باخبر نسازید؛ چرا که در این صورت در نزد آنان سبک شمرده خواهید شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۲).

۱. در روایات نیز آمده است: «آن که احساس شخصیت نکند، از شرش ایمن مباش!» (کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶: ۲۸۴) و نیز «هر کس را نفس بزرگوار شد، شهواتش نزد او خوار می‌شود» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۹۷).

با توجه به روایات بالا، به صورت کلی تردیدی باقی نمی‌ماند که درخواست از مردم و کاستن از آبرو و عزت، مورد پسند شارع نیست. بدیهی است که یکی از مصادیق روشن خدشه به آبرو، انجام دادن کارهایی است که موجب زیر بار منت قرار گرفتن خواهند شد؛ این مسئله در نصایح حکیمانه

متکلمان و شاعران سرشناس و پرورده فرهنگ غنی اسلامی نمود برجسته‌ای دارد؛ غزالی نیز یکی از دلایل زشتی طمع را آن دانسته است که موجب خواری و منت‌پذیری می‌شود (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۰۶). در کتب اخلاقی و تربیتی معاصر نیز مسئله زیر بار منت نرفتن مورد توجه قرار گرفته است؛ تا جایی که به روشنی در آنها تصریح می‌شود که عزت‌نفس را حتی به قیمت انجام دادن کارهای به ظاهر پست نیز باید نگه داشت و چنین مشاغل و کارهایی بر مناصب عالی و بالایی که به منت کشیدن منجر شوند، برتری دارند: «در عالم همت، نان از شغل خسیس خوردن، به که بار منت رئیس بردن!» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۱۴۲).

حجم و تنوع مطالب بیان‌شده در این مورد به خوبی نشان می‌دهد که در اصل قبیح بودن منت‌پذیری، تردیدی نیست و لذا روایات واردشده در این موضوع را نیز باید از باب ارشاد به حکم عقل یا تأیید حکم وجدانی و اخلاقی دانست، نه تأسیس اصلی جدید و ناشناخته. بدیهی است که صرف تأیید یک حکم اخلاقی، موجب جاری شدن مصادیق آن در جامعه نخواهد شد؛ چرا که یک اصل اخلاقی باید در روند صدور فتاوی و تقنین قانون به کار گرفته شود تا نمود عملی پیدا کند (سنجایی، ۱۳۹۷: ۱۲۷). همچنانکه مثلاً اصل اخلاقی «قبیح بودن دروغ» آثار مدنی و کیفری خود را در قواعد و احکامی همچون «قاعده غرور»، «قاعده تدلیس»، «حرمت شهادت زور»، «مجازات شهادت زور» و ... نشان داده است.

۱. نمونه‌ای از ابیات در این مورد:

چو حافظ در قناعت کوش و از دنیای دون بگذر؛ که یک جو منت دونان، دو صد من زر نمی‌ارزد (حافظ شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۸).

بار نخواهم سوی کسی که کند؛ منت او پست زیر بار مرا (ناصر خسرو، ۱۳۶۷: ۱۱).

به نان خشک قناعت کنیم و جامه دلق؛ که بار محنت خود به که بار منت خلق (سعدی شیرازی، ۱۳۹۶: ۸۰).

حال پرسش این است که آیا اصل «قیح منت‌پذیری» در استنباط احکام فقهی و صدور فتاوی نیز نقشی داشته است؟ اگر چنین باشد، می‌توان گفت که این قاعده در فقه تربیتی نیز وارد شده و نمودی عینی در احکام شرعی پیدا کرده است. جست‌وجویی در کتب فقهی نشان می‌دهد که قاعده یادشده (با وجود آنکه چندان مورد توجه نبوده) اثباتاً و نفیاً در صدور برخی احکام مطرح شده است. بدیهی خواهد بود که بیان فقهی قاعده اخلاقی «قیح منت‌پذیری»، باید به صورت «حرمت پذیرش منت» یا دستکم «عدم وجوب پذیرش منت»^۱ باشد تا مانند قواعد ممنوعیت پذیرش ضرر یا عدم وجوب تحمل حرج، بر قواعد اولیه حاکم شود. پرسش‌های مربوط به این مسئله را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

الف) آیا کلیت قاعده ممنوعیت پذیرش منت، مورد قبول فقها بوده است؟

ب) در فرض پذیرش قاعده، در چه مصادیقی به آن استناد شده است؟

ج) قاعده مورد بحث را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

اعتبار کلیت قاعده ممنوعیت منت‌پذیری نزد فقها

گفته شد که در مباحث کلامی و اخلاقی، تردیدی در قیح منت‌پذیری وجود ندارد؛ اکنون پرسشی پیش می‌آید که آیا قاعده مذکور مورد اشاره و پذیرش فقها نیز بوده است؟ در نگاه نخست، چنین قاعده‌ای در میان قواعد فقهی وجود ندارد. در عین حال از تصریح یا فحوای کلام برخی فقها چنین برمی‌آید که آنان در مواردی «تحمل منت» را مصادیقی از حرج و در گستره قاعده نفی حرج دانسته‌اند؛ بر این اساس، مواردی که عمل به عمومات و احکام اولی موجب پذیرش منت شود، تحت حکومت قاعده نفی حرج قرار خواهند گرفت (خمینی، ۱۴۲۲: ۹۵؛ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۴: ۳۲۶؛ سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۲۷۷؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۲: ۳۸۸؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۹۸). در پاره‌ای موارد نیز به‌طور کلی گفته شده که تحمل خواری و آسیب رسیدن به آبرو، از مصادیق حرج است (خمینی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸ و ۱۴۲۱، ج ۵: ۵۲۰). بدیهی است که تحمل منت نیز از مصادیق روشن آسیب رسیدن به آبرو به‌شمار می‌آید.

۱. چرا که در ادبیات فقهی غالباً سخن از وجوب و حرمت کارهاست؛ نه حسن و قبح آنها.

اگر تحمل منت به‌عنوان مصداقی از حرج دانسته شود، دو اثر مهم بر آن بار خواهد شد: نخست آنکه مانند سایر امور حرجی، غالباً حصول حرج به نسبت افراد و شرایط مختلف، متفاوت خواهد بود؛ زیرا تحقق حرج امری نسبی است. لذا فقهای که تحمل منت را زیرمجموعه قاعده نفي حرج می‌دانند، به این مسئله نیز اشاره و تصریح داشته‌اند (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۳: ۳۰؛ آملی، ۱۳۸۰، ج ۷: ۱۷۰)؛ دوم آنکه اگر فردی در امور عبادی با وجود حرجی بودن، اقدام به تحمل منت کند، عبادتش محکوم به صحت خواهد بود؛ چرا که نفي حرج قاعده‌ای امتنانی است؛ نه آنکه مکلف، ملزم به نپذیرفتن حرج باشد. از این روست که مثلاً وضوی حرجی، از نظر صحت دچار اشکال نخواهد بود (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۲۷؛ قمی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۷۲۹). برخی نیز به‌طور خاص به صحیح بودن وضوی حکم داده‌اند که در مقدماتش تحمل منت صورت گرفته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۱۱).

گروه دیگری از فقها، مسئله تحمل منت را زیرشاخه‌ای از ضرر قرار داده‌اند و به‌موجب قاعده لاضرر، آن را حاکم بر احکام اولیه دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۵۷؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۲۳: ۸۱؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۸۵ و بی‌تا، ج ۴: ۹؛ آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۳۰؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۶۰؛ عاملی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۷؛ شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۱: ۳۱۹). برخی دیگر نیز بدون اشاره خاصی به مسئله منت‌پذیری، مورد خلدشه قرار گرفتن آبرو را از مصادیق ضرر دانسته‌اند (ایروانی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۱۴؛ مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۰۹؛ فزونی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۳۶). بدیهی است به‌موجب قاعده لاضرر، تحمل چنین ضرری جایز نخواهد بود. عده‌ای نیز تصریح داشته‌اند که آسیب رسیدن به آبروی افراد، از مصادیق قطعی و بارز ضرر به حساب می‌آید و در بسیاری موارد از ضرر مالی نیز بزرگ‌تر است (صدر، ۱۴۲۰: ۱۳۹).

دسته دیگری از فقها، بدون اشاره به ماهیت ضرری یا حرجی تحمل منت، آن را در عمل بر قواعد اولیه حاکم دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۱۴؛ حلی، ۱۴۱۷: ۳۰۱؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۷۶؛ سبزواری، ۱۴۲۱: ۳۷۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۲: ۲۱۳). برخی ادعا کرده‌اند که چنین مسئله‌ای مورد اتفاق فقهاست و چه‌بسا که بازگشت آن به هر دو قاعده لاضرر و لاحرج باشد (بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۲۱۶) در عین حال، معدودی از فقیهان نیز صراحتاً بیان داشته‌اند که

ممنوعیت منت‌پذیری، از اموری نیست که در نظر شرع دارای اعتبار باشد (حلی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۶) یا دستکم وقتی که انجام دادن واجب متوقف بر منت‌پذیری باشد، دلیلی بر ممنوعیت آن وجود ندارد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۷۳). با وجود این، دقت در گفتار این دسته از فقها نشان می‌دهد که چنین سخنی بیشتر از باب احتیاط در موارد نبود نص خاص و نیز ناشی از تردید در صدق عنوان حرج یا ضرر بر منت‌پذیری بوده و در فرض تحقق این دو عنوان، مسئله را به گونه دیگری نگریسته‌اند (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ۱۴۶).

نکته بسیار شایان توجه آنکه برخی فقیهان به وجود اصلی به‌عنوان «عدم وجوب منت‌پذیری» تصریح داشته‌اند و لذا در مواردی که روایت یا دلیل خاصی بر وجوب پذیرش منت در یک مورد معین دلالت داشته، گستره آن را به دلیل مخالفت با اصل، به همان قدر متیقن محدود کرده‌اند (انصاری، ۱۴۲۵: ۴۲). اهمیت این مسئله آنست که در رویکرد یادشده، از طریق استقرا و تعمیم، نوعی اصل و قاعده اصطیادی به‌دست آمده است که تطبیق‌پذیر بر موارد غیرمنصوص نیز خواهد بود. در حالی که برخی دیگر از فقها، اصل عدم وجوب منت‌پذیری را مقید به موارد منصوص کرده‌اند و در مواردی که نصی در این مورد وجود ندارد، احتیاطاً به عدم حکومت چنین اصلی بر عمومات اولیه حکم کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۷۳).

در جمع‌بندی نظریات بالا می‌توان چنین گفت که کلیت قاعده «ممنوعیت منت‌پذیری» به‌گونه شایان توجهی مورد اتفاق نظر بسیاری از فقهای امامیه بوده است و اگر عدم اعتراض شارحان کتب را حمل بر موافقت آنان در این مسئله کنیم، شمار موافقان بسیار زیاد خواهد بود. در این میان تمایل بر آن بوده است که منت‌پذیری، ذیل عناوین «حرج» یا «ضرر» قرار بگیرد؛ اگرچه گاه به‌صورت عنوان مستقلی از این دو بیان شده است.

موارد استناد به قاعده ممنوعیت منت‌پذیری

پس از آشنایی اجمالی با کلیت وضعیت پذیرش اصل ممنوعیت منت‌پذیری، لازم است موارد کاربرد این قاعده نیز به‌طور موردی تحلیل و بررسی شود. موارد استناد به قاعده مذکور، طیف فراوانی از احکام مربوط به عبادات و معاملات را دربرمی‌گیرد. شدت و

ضعف منت‌پذیری در این احکام متفاوت است و در برخی موارد، تنها شائبه منت‌پذیری وجود دارد. در ادامه به این موارد پرداخته خواهد شد.

عاریه و هدیه گرفتن برای وضو یا غسل

تعریف عاریه را «اذن مجانی در استفاده از منافع یک کالا» دانسته‌اند؛ گفته شده است که احتمالاً نام این عقد از «عار» به معنای زشتی گرفته شده، چراکه نوعاً موجب عار و زشتی برای مستعیر است (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۲۵۳). عرفاً نیز درخواست استفاده رایگان از منافع کالای دیگران، همراه با نوعی قبح و منت‌پذیری به‌شمار می‌آید!

طبق فتاوی فقهی، در حالت عدم امکان استفاده از آب، باید به‌جای وضو یا غسل تیمم کرد. ممتنع بودن استفاده از آب شامل مواردی همچون وجود نداشتن آب، وجود نداشتن ابزار استخراج آب، ضرری یا حرجی بودن استعمال آب و ... نیز می‌شود. در صورت امکان، خرید آب یا تهیه ابزار لازم برای استخراج آن نیز واجب است (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۶۵). پرسشی که در این زمینه مورد بحث بین فقها قرار گرفته آنست که در صورت امکان عاریه گرفتن ابزار مربوط، آیا چنین کاری واجب خواهد بود یا می‌توان به طهارت تیممی کفایت کرد؟ اگر قائل شویم که در چنین مواقعی تیمم کفایت می‌کند، در واقع پذیرفته‌ایم که اصل ممنوعیت منت‌پذیری بر اصل وجوب وضو یا غسل حکومت می‌کند. توضیح آنکه فقط هنگامی که آب در دسترس نیست، تیمم صحیح خواهد بود؛ از سویی، وقتی امکان حصول آب به‌وسیله عاریه و ... وجود دارد، نمی‌توان گفت که عرفاً آب در دسترس نیست. در عین حال، اصل ممنوعیت منت‌پذیری با توسیع موضوع، بر این مسئله حکومت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حالت یادشده را نیز در حکم عدم دسترسی می‌داند.

بر این اساس است که شماری از فقها، طلب عاریه در چنین موردی را واجب نمی‌دانند؛

۱. چنانکه در بیت حکیمانه سعدی نیز به این مسئله اشاره شده است:

«کهن جامه خویش پیراستن به از جامه عاریت خواستن»

(سعدی شیرازی، ۱۳۹۶: ۱۶۶).

چرا که موجب ذلت و خفت نفس و منت‌پذیری خواهد شد (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۶۸). البته اگر صاحب کالا خودش پیشگام در عاریه دادن شود، عاریه گرفتن اشکالی ندارد؛ چرا که عرفاً چنین چیزی را منت‌پذیری به حساب نمی‌آورند (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۶۵؛ حلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۹۳) یا آنکه میزان منت‌پذیری در آن اندک است (صیمری، ۱۴۱۷: ۳۵۲).

در خصوص حکم هدیه گرفتن آب و ظروف مربوط یا در موردی که فردی، آب را به مکلف می‌فروشد، اما وی پولی به همراه ندارد و فروشنده، قیمت آن را به وی می‌بخشد، اختلاف وجود دارد. غالب فقها، هدیه گرفتن آب را عرفاً و عادتاً از ذیل عنوان منت‌پذیری خارج دانسته‌اند، در عین حال در مورد بذل قیمت، آن را مصداقی برای منت‌پذیری یا شائبه آن دانسته و لذا حق امتناع مکلف از پذیرش چنین هدایایی را به رسمیت شناخته‌اند (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۶۵؛ صیمری، ۱۴۱۷: ۳۵۲؛ حلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۹۳؛ ج ۲: ۳۵؛ شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۱: ۳۱۹). برخی نیز ملازمه میان چنین اموری و منت‌پذیری را نپذیرفته و مسئله را به سبب نبود نص، مجرای قاعده احتیاط برشمرده‌اند و لذا به وجوب پذیرش چنین هدایایی برای تحصیل طهارت حکم داده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۷۳).

استطاعت بذلی و هبه‌ای

دومین مسئله در عبادات که اصل ممنوعیت منت‌پذیری در آن بحث شده «استطاعت بذلی» است. توضیح آنکه حج از زمره واجبات مشروط بوده و وجوب آن به شرایطی از جمله استطاعت مالی منوط دانسته می‌شود. پرسشی که در این زمینه وجود دارد، آنست که اگر کسی هدیه ارزشمندی به دیگری بدهد، به گونه‌ای که با پذیرش آن هدیه مستطیع به حساب آید، آیا رد کردن چنین هدیه‌ای را می‌توان جایز برشمرد؟ به‌طور خاص این پرسش در مواردی مطرح می‌شود که فردی، هزینه‌های حج فرد دیگر را به وی بذل کند؛ آیا مکلف حق دارد چنین بذلی را نپذیرد؟ این مسئله نیز مورد اختلاف فقها قرار گرفته و پرداختن به تمام استدلال‌های آنان، از موضوع این نوشتار خارج است^۱. در عین حال، نمی‌توان تردید

۱. چرا که حل مسئله یادشده در گرو پاسخ دادن به این پرسش است که آیا در عقد هبه، مالکیت موهوب‌اله به محض وقوع ایجاب حاصل می‌شود یا اینکه چنین مالکیتی، به قبول کردن عقد از سوی وی منوط است.

داشت که پذیرش هدیه یا بذل مال، دستکم در برخی حالات، نوعاً یا مورداً شاید مصداقی برای منت‌پذیری نیز قلمداد شود. در حل این مسئله، عده‌ای کوشیده‌اند حالت بذل مال را موضوعاً از ذیل عنوان منت‌پذیری خارج دانسته‌اند، اما پذیرش هبه مطلقاً را که موجب استطاعت مالی شود، واجب ندانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۶۱).

به نظر می‌رسد چنین تفکیکی میان بذل و هبه، چندان پذیرفتنی نیست و عرف تفاوتی میان بذل و هبه مطلق نمی‌گذارد. لذا یا باید وجوب حج را در هر دو مورد انکار کرد یا در هر دو مورد، آن را پذیرفت. مگر آنکه گفته شود از آنجا که بذل، برخلاف هبه، نیاز به قبولی ندارد و وقوع مالکیت در آن به صورت قهری است، پذیرش منت در آن معنای محصلی ندارد؛ برخلاف مالکیت ناشی از هبه که قهری نیست و نیازمند قبولی است؛ در این حالت چون خود مکلف نیز در پذیرش مالکیت یا استقرار آن نقش دارد، امکان منت‌گذاری در آن ممکن است و لذا وی حق رد کردن چنین پیشنهادی را دارد. از گفتار برخی فقها تمایل به این استدلال به دست می‌آید (صیمری، ۱۴۲۰، ج ۱: ۳۸۶)؛ چنانکه برخی دیگر این قول را قوی اما قول به وجوب پذیرش را اقوی برشمرده‌اند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۲۲).

آنچه موجب تردید در ممنوعیت منت‌پذیری در این مورد خاص شده، وجود روایاتی دال بر وجوب حج در فرض استطاعت بذلی است. لذا در تعارض این روایات و اصل ممنوعیت منت‌پذیری، شماری از فقیهان جانب روایات را گرفته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۴: ۱۰۲ تا ۱۰۴)؛ برخی دیگر این روایات را به دلیل تعارض با اصل یادشده، استثنایی برشمرده‌اند و تنها به قدر متیقن در آن (یعنی بذل مقید نه هبه مطلق) اکتفا کرده‌اند (انصاری، ۱۴۲۵: ۴۲). شمار دیگری نیز در حل تعارض مذکور، وجوب حج در استطاعت بذلی را مختص مواردی دانسته‌اند که تحمل منت در آن به قدر حرج نرسد (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ۱۴۶ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۹: ۱۱۵). شایان توجه‌ترین سخن را در این مورد صاحب جواهر دارد؛ وی پس از بیان نظریات مختلف، در بیان کوتاهی از عدم اکتفا به استطاعت بذلی مقرون به نیت سخن گفته است و بیان می‌کند که به واسطه منت و امور نظیر آن، بسیاری از تکالیف ساقط می‌شوند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۷: ۲۶۹).

بر اساس استدلال‌های فوق، فارغ از ثمره فقهی خاص، مطالب مطرح‌شده در این مسئله حاوی نکات حائز اهمیت است؛ اشاره به وجود و مشروعیت اصل ممنوعیت منت‌پذیری از این جمله‌اند که منجر شده است روایات مخالف، حمل بر قدر متیقن شوند. این قدر متیقن گاه مربوط به نوع خاصی از مصادیق بوده (مانند منصرف کردن روایات به استطاعت بذلی) و گاه مربوط به شدت سختی منت‌پذیری (مانند انصراف دادن ادله به مواردی که به منت حرجی منجر نشود). تصریح صاحب جواهر به سقوط بسیاری از تکالیف در فرض وجود منت نیز، نکته‌ای بسیار مهم و اساسی است؛ افسوس که وی این سخن را ناتمام گذاشته و مشخص نکرده است که چه تکالیفی در چنین حالتی ساقط نخواهند شد.

منوط بودن ابرا به قبول از جانب مدیون

سومین مبحثی که در آن به‌طور گسترده از منت‌پذیری سخن به میان آمده، مسئله ابرا است. ابرا را به معنای «اسقاط ما فی الذمه» دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۸: ۲۶۱)؛ یعنی طلبکار، دینی را که بر عهده بدهکار قرار گرفته است، بر او ببخشد. پرسش این است که آیا چنین بخششی بدون رضایت یا قبول بدهکار، صحیح و منشأ اثر خواهد بود یا خیر؟ شماری از فقها، در این مورد حکم به شرطیت قبول از سوی بدهکار کرده‌اند. استناد این دسته از فقها آن است که بخشش بدهی از سوی طلبکار، جنبه منت‌گذاری دارد و بدون قبول بدهکار، نمی‌توان چنین ضرری را متوجه وی کرد. کبرای استدلال این دسته، گزاره «کسی بر پذیرش منت وادار نمی‌شود» است.^۱ بر همین مبناست که برخی فقیهان، قول به شرطیت قبول از جانب بدهکار را قوی برشمرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۱۴) و عده دیگری نیز صراحتاً بدان فتوا داده‌اند (حلبی، ۱۴۱۷: ۳۰۱؛ صیمری، ۱۴۲۰، ج ۲: ۳۹۸).

۱. در عبارات فقها به‌صورت «لا یجبر علی قبول المنه» بیان شده است؛ نک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۱۴؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۷۶. ارتباط این قاعده با ممنوعیت منت‌پذیری آنست که نتیجه ممنوعیت منت‌پذیری، عدم جواز وادار کردن افراد به آن نیز خواهد بود. همچنانکه وقتی ممنوعیت شرب خمر را بپذیریم، ممنوعیت نوشاندن آن به دیگران نیز به‌دست می‌آید.

مسئله شایان توجه آنکه آن دسته از فقها که ابرا را نیازمند به قبول ندانسته‌اند، به صغرای استدلال مخالفان ایراد وارد کرده‌اند، نه صحت کبرای آن؛ به این بیان که در ابرا، متنی وجود ندارد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۹۳). هر چند در این میان، گونه‌ای دور^۱ در استدلال میان مخالفان و موافقان وجود دارد، در عین حال از مجموع سخنان آنان می‌توان دریافت که همه آنان قبول دارند که هیچ فردی را نمی‌توان به پذیرش منت وادار کرد. در عین حال در صورتی که خودش این منت را بپذیرد، تردیدی در صحت عقد یا ایقاع مربوط وجود ندارد؛ بنابراین در این بحث بیش از آنکه سخن از ممنوعیت منت‌پذیری باشد، مسئله عدم جواز وادار کردن افراد به منت‌پذیری است.

بر اساس مطالب بالا، به نظر می‌رسد کلام آن دسته از فقها که با استناد به تفاوت میان تملیک و اسقاط، ابرا را خارج از مصادیق منت‌گذاری دانسته‌اند و نیازمند قبول برنشمرده‌اند (عاملی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۲۵۹؛ بحرانی، ۱۲۱۶، ج ۱۲: ۴۶۰) قابل انتقاد است. در واقع سخن از آن نیست که ابرا به حکم اولیه خود نیازمند قبول است یا خیر؟ مسئله آنست که حتی در فرض آنکه عدم نیازمندی ابرا به قبول را پذیرفتیم، آیا بدهکار می‌تواند با استناد به اصل عدم جواز اجبار به منت‌پذیری، صحت ابرا را به قبولی منوط کند یا خیر؟ در اینجا یا باید حکومت اصل یادشده را پذیرفت؛ یا اساس این اصل را مورد خدشه قرار داد یا مسئله را از حیث صغروی رد کرد. همچنانکه مثلاً وقتی سخن از حکومت قاعده لاضرر بر وجوب روزه گرفتن زن باردار باشد، یکی از این سه راه را باید پیش گرفت و نمی‌توان ادله وجوب اولیه روزه را به رخ مخالفان کشید. شاهد آنکه در مصادیق دیگر، برخی فقیهان قاعده «عدم وادار کردن افراد به منت‌پذیری» را بر قواعد اولیه حاکم کرده‌اند. مثلاً در جایی که فردی مفلس شده و یکی از بدهکاران به وی مالی فروخته باشد (در صورتی که اموال مفلس کفاف طلبکاران را ندهد) در ظاهر وی بر سایر غرما مقدم نمی‌شود؛ حال اگر

۱. موافقان می‌گویند که چون ابرا کردن موجب منت است، نیاز به قبول دارد و مخالفان می‌گویند که چون ابرا بدون قبول بدهکار و صرفاً با اراده طلبکار محقق می‌شود، در آن متنی بر بدهکار نیست!

سایر طلبکاران از حق خود بگذرند و وی را در دریافت کالایش مقدم کنند، او می‌تواند این تقدم را نپذیرد؛ چرا که چنین چیزی غالباً همراه با منت خواهد بود (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۹۹). در حالی که برحسب قواعد اولیه، آن طلبکاران نیز مانند هر ذی‌حق دیگری می‌توانند حق خود را اسقاط کنند.

موارد متفرقه استناد

علاوه بر مسائل یادشده، در موارد متفرقه و پراکنده‌ای نیز به اصل ممنوعیت منت‌پذیری استناد شده است که چون کمتر مورد بحث قرار گرفته‌اند، به صورت گذرا به آنها اشاره می‌کنیم. یکی از این موارد، راجع به مفلسی است که توان پرداخت همه بدهی‌ها را ندارد؛ آیا چنین فردی را می‌توان وادار به پذیرش هدیه، صدقه یا طلب مهریه از همسر کرد؟ از دیدگاه برخی فقها چنین کارهایی به دلیل «مشمول بر منت‌پذیری بودن» جایز نیست (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ۱۷۹).

همچنین در فرضی که فردی، مالی را نذر بر شخص معینی کند، وی حق نپذیرفتن این نذر را دارد؛ چرا که پذیرش آن شاید موجب منت یا کوچک شمرده شدن شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۲: ۳۰۶). همین حکم در خصوص وصیت تملیکی جریان دارد (عاملی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۷). نیز در مواردی که در بیع سلم، فروشنده کالایی بیشتر از کالای وعده داده شده را به مشتری بدهد^۱، مشتری حق نپذیرفتن آن را با استناد به اصل یادشده دارد (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۳۵۰).

تحلیل مصادیق و تبیین مفهوم منت‌پذیری و کارکردهای رفتاری آن

با توجه به مصادیق و موارد استناد فقها به مسئله ممنوعیت منت‌پذیری و نیز ممنوعیت

۱. در مواردی که کالای داده شده بیشتر از مقدار تعیین شده نیست، اما وصفش از آن بهترست، مشهور فقها حق رد کردن را برای مشتری قائل نیستند؛ چرا که چنین کاری را عناد و مخالفت با احسان برشمرده‌اند. در حالی که از خلال سخن آنان برمی‌آید که برخی فقهای متقدم، با استناد به اصل ممنوعیت وادار کردن افراد به منت‌پذیری، این حق را برای مشتری قائل هستند (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۲۲).

و ادار کردن افراد به تحمل منت، اکنون می‌توان این مفهوم را به گونه دقیق‌تری بررسی کرد. دقت در مطالب پیش‌گفته نشان می‌دهد که موضوع منت‌پذیری لزوماً به معنای شدید و تحمل‌ناپذیر بودن منت نیست. آنچه در تقاضای عاریه و نیز هدیه گرفتن و ابرا وجود دارد، منت‌پذیری ناشی از خواهش یا ترحم بوده که در بسیاری موارد عرفاً قابل اغماض یا تحمل‌پذیر به نظر می‌رسد. این مسئله در مواردی همچون پذیرفتن هدیه و درخواست اخذ مهریه روشن‌تر است. در عین حال در مواردی همچون پذیرفتن نذر و وصیت تملیکی، شدت منت‌پذیری یا استهانت بیشتر خواهد بود. پرسش بنیادینی که در این مورد شاید مطرح شود، آنست که آیا چنین احکامی تنها جنبه وصفی و رخصتی دارند یا در آنها توصیه و حتی الزام نیز وجود دارد؟

می‌دانیم که در حالت عادی و بدون گزاره‌های شرعی نیز مردم (به‌جز دون‌همتان) غالباً در برابر منافع مادی حاضر به منت‌پذیری نیستند و برای خودشان حق رد کردن معاملات مبتنی بر این مسئله را قائل هستند (نظیر ابرا و نذر و صدقه توأم با منت). پذیرش منت غالباً همراه با نوعی سختی و آزار روحی تلقی می‌شود که نه افراد می‌پسندند بدون رضایتشان بر آنها اعمال شود و نه خودشان می‌توانند آن را بدون اذن و اجازه دیگران بر عهده آنان بگذارند. شاید گفته شود که شرع نیز همین عرف را از باب قاعده رفع حرج پذیرفته و امضا کرده است. در این صورت، چنین حکمی در نهایت یک حکم رخصتی (و نه توصیه‌ای) خواهد بود. همچنانکه مثلاً چون تحمل سرمای شدید و مشقت‌بار برای مکلفان سخت است، شارع به آنان اجازه داده است که اگر وضو یا غسلشان به تحمل چنین سرمایی منوط باشد، اجازه عدول از آن به تیمم را دارند. در این حکم، در واقع شارع از باب امتنان به مکلفان رخصت ترک عمل را می‌دهد؛ بدون آنکه آنان را به این کار ترغیب کند. لذا اگر مکلفی برخلاف آن عمل کرد، عبادتش صحیح خواهد بود.

در کنار مفهوم حرج، مفهوم ضرر نیز وجود دارد که از نظریاتی مشابه و از جهاتی متفاوت با آن است. ضرر، در مقابل نفع، به معنای نقص در مال و جان و ... تعریف شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۷؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۷۷). قاعده نفی ضرر همچون نفی حرج شاید

بر احکام اولیه حکومت کند؛ یعنی اگر عبادت یا معامله و ... مستلزم آن باشد، صحت عبادت یا لزوم معامله و ... مورد خدشه قرار می‌گیرد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۳۲). در مفاد قاعده لاضرر تنها با یک وصف یا رخصت روبه‌رو نیستیم؛ بلکه در مورد انجام دادن کار ضرری، با منع روبه‌رو می‌شویم (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۰). حال باید به‌طور مشخص، در مورد خدشه به آبرو و منت‌پذیری این نکته را مورد توجه قرار داد که آیا چنین اموری از موارد حرجی به‌شمار می‌آیند یا ضرری؟ در واقع، باید دید که آیا زیان به آبرو نیز در شمول مفهوم ضرر قرار می‌گیرد یا خیر؟

در ابتدای این نوشتار اشاره شد که برخی از فقیهان، زیان به آبرو را صراحتاً از مصادیق ضرر دانسته‌اند و سیاق کلام برخی از آنان نیز نشان می‌دهد که این مسئله را ذیل عنوان حرج مطرح کرده‌اند و بیان مجدد نقل قول‌ها (تا جایی که بر استدلالی بنا نشده باشند) راهگشا نخواهد بود. همچنین در این مسئله تردیدی نیست که منت‌پذیری (دستکم برای برخی از افراد) امر سخت و تحمل‌ناپذیری به‌نظر می‌رسد؛ در عین حال میان حرجی بودن و ضرری بودن یک مسئله، منافاتی وجود ندارد؛ اما از آنجا که در حرج، رخصت وجود دارد و در ضرر با منع روبه‌رو می‌شویم، در صورت اجتماع حرج با ضرر، قاعده لاضرر جاری خواهد شد.

آنچه موجب شده است که برخی فقیهان، ضرر به آبرو را وارد در مصادیق حقیقی ضرر نکنند، مثال نقض‌هایی است که در این زمینه با آن روبه‌رو شده‌اند. مثلاً هرگاه فردی به دیگری دشنام دهد، می‌توان گفت به آبروی او خدشه وارد کرده، اما عرفاً نمی‌توان گفت به

۱. نگارنده در این مسئله به تصریحی از سوی فقها دست نیافت؛ اما به‌نظر می‌رسد که میان ضرر و حرج، رابطه عام و خاص من وجه وجود دارد؛ مثلاً روزه گرفتن برای کسی که نیاز به خوردن دارو دارد، ضرری هست، اما لزوماً حرجی در آن نیست و چه بسا هیچ‌گونه مشقت فعلی در چنین روزه‌گرفتنی وجود نداشته باشد؛ در عین حال روزه گرفتن برای کسی که نیاز مبرم به نوشیدن مایعات دارد، هم ضرری و هم حرجی است. شاید علت اینکه چنین مسئله‌ای مورد توجه فقها قرار نگرفته آنست که در اجتماع ضرری و حرجی بودن یک کار، همیشه اولویت با قاعده لاضرر است و صورت اجتماع با صورت انفراد تفاوتی ندارد.

او ضرر رسانده است. از این مسئله نتیجه گرفته‌اند که ضرر به آبرو، در گستره شمول قاعده لاضرر قرار نمی‌گیرد (خمینی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸).

اما این سخن با نقد برخی اندیشمندان روبه‌رو شده است؛ به این شرح که در موارد مالی نیز با دو گونه مسئله مواجه هستیم؛ نخست با تضييع مال و دوم با عدم رعایت حرمت مالکیت. مثلاً هرگاه کسی کتاب فرد دیگر را پاره کند، می‌توان گفت که مال او را تضييع کرده است، اما اگر بدون اجازه وی کتابش را با نگاه کردن مطالعه کند، حرمت مالکیت وی را نگه نداشته و در عین حال به او ضرری نرسانده است. همین مسئله در خصوص امور مربوط به آبرو نیز وجود دارد؛ اگر کسی به دیگری دشنام دهد یا به نوامیس وی نگاه حرام کند، حرمت کرامت وی را نگه نداشته است، اما این به معنای زیان رساندن هم نیست؛ در حالی که وقتی کسی آبروی دیگری را تضييع کند، حقیقتاً به وی ضرر زده است و عنوان ضرر نیز، عرفاً بر این کار صدق می‌کند و حتی عرف چنین ضرری را بزرگ‌تر و مهم‌تر از زیان مالی قلمداد می‌کند.

آنچه را که فقها به عنوان مثال نقض بر ضرر قلمداد شدن هتک آبرو ذکر کرده‌اند، همه در دسته دوم مثال بالا جای می‌گیرند؛ در حالی که نزاع اصلی (که احکام مصادیق آن مورد اختلاف واقع شده‌اند) در مورد مثال‌های دسته نخست هستند (صدر ۱۴۲۰: ۱۳۹). همچنانکه مراجعه به عرف نیز صدق عنوان زیان را بر چنین مواردی می‌پذیرد (خوانساری، ۱۳۷۳: ۱۹۹). لذا می‌توان گفت که ممنوعیت منت‌پذیری، در قاعده لاضرر نیز ریشه دارد؛ اگرچه شاید ذیل قاعده نفی حرج نیز قرار بگیرد. با این وصف، تحمل منت‌پذیری نه تنها لازم نیست، بلکه قول به عدم جواز آن نیز قابل دفاع خواهد بود؛ مگر در مواردی که عرف چنین ضرری را مسامحه‌پذیر بداند.

نکته شایان ذکر و مهم دیگر آنکه اگر ممنوعیت منت‌پذیری را به عنوان یکی از مصادیق زیان به حیثیت و کرامت انسانی بپذیریم، موارد مشابه را نیز می‌توان بدان الحاق کرد. مثلاً هرگاه انجام دادن فوری یک واجب مستلزم به خطر افتادن آبرو، یا تحمل ذلت و ... باشد، می‌توان انجام دادن آن را تا زمان لازم به تعویق انداخت. این سخن البته بدون شاهد نیست؛

چنانکه فقهای امامیه، اگر چه وجوب رد فوری ودیعه و عاریه را در زمان درخواست مالک پذیرفته‌اند، اما برای مستودع و مستعیر، حق امتناع از پرداخت را تا زمان حضور شهود قائل شده‌اند؛ چرا که چنین کاری موجب دفع شدن مفسدهٔ تهمت می‌شود. به این بیان که اگر بعدها مالک ادعا کند که مورد ودیعه را دریافت نکرده است، مستودع به عدم امانتداری متهم خواهد شد و لذا او حق دارد احتمال این تهمت را از بین ببرد (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۶: ۲۱۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۹۷). بر این اساس، نه‌تنها اموری که به آبروی افراد ضرر وارد می‌کنند، بلکه اموری که احتمال زیان زدن به آبرو را نیز دارند، شاید به‌قدر ضرورت بر احکام اولی چیرگی یابند. این استنتاج، معادل با نظر فقیهانی است که به‌طور کلی امور زیان‌رساننده به آبرو (مانند منت‌پذیری) را از مصادیق ضرر و تحت شمول قاعدهٔ لاضرر برشمرده‌اند (ایروانی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۱۴؛ مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۰۹).

با اینکه قرار گرفتن امور زیان‌رساننده به آبرو در تحت شمول قاعدهٔ لاضرر به‌روشنی قابل دفاع است، اما بعید نیست که احکام گفته‌شده در کتب فقهی متقدمین (که مثلاً عدم وجوب تحمل منت را بر قواعد اولیه حاکم کرده‌اند) بر اثر نوعی ارتکاز ذهنی حاصل از روایات مربوط به لزوم حفظ عزتمندی مؤمن باشد؛ همچنانکه مسئلهٔ حق احضار شهود بر رد ودیعه، شاید مستنبط از روایاتی مربوط به پرهیز از قرار گرفتن در معرض تهمت^۱ نیز قلمداد شود. از همین روست که برخی فقها، با وجود پذیرش عدم وجوب منت‌پذیری، ارتباط مسائل یادشده با قاعدهٔ رفع ضرر را احتمالی برشمرده‌اند (بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۲۱۶). اگرچه اثبات این سخن به‌راحتی ممکن نیست، دستکم این احتمال را به‌صورت جدی مطرح می‌کند که برخی گزاره‌های اخلاقی، به‌طور مستقل و بدون نیاز به قرار گرفتن تحت قواعدی نظیر لاضرر و لاجرح و ... بر احکام اولی حاکم شوند.

نتیجه‌گیری

کرامت و عزت نفس از زمرهٔ ارزش‌های مهم اخلاقی هستند که در روایات اسلامی و کلام

۱. نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۳۶.

بزرگان بر آنها تأکید شده است؛ منت‌پذیری نیز به‌عنوان یک امر مذموم و مغایر با اصل عزت نفس، مورد نکوهش و مذمت قرار گرفته است. اصل اخلاقی و شرعی ممنوعیت منت‌پذیری، اگر چه به‌ندرت مورد بحث مستقل فقیهان قرار گرفته، اما به‌عنوان یک قاعده مسلّم بر بسیاری از عمومات و اطلاقات موجود در ابواب عبادی و معاملی حاکم شده است؛ خواه به‌صورت مستقل و خواه به‌صورت صغری برای قواعد لاضرر و لاجرح. به‌نظر می‌رسد مفهوم منت‌پذیری، بیشتر با عنوان ضرر سازگاری دارد و لذا همچون سایر موارد ضرری، نه‌تنها تحمل آن برای مکلف واجب نیست، بلکه در مواردی که عرفاً زیان‌شایان توجهی به‌حساب آید، پذیرش آن جایز نیز نخواهد بود. در عین حال امکان دارد حاکم کردن این اصل بر عمومات اولی، به دلیل ارتکاز ذهنی فقها در مسئله ممنوعیت منت‌پذیری و بدون لحاظ کردن آن به‌عنوان ضرر یا حرج باشد. حتی اگر این قاعده به‌صورت غیرمستقل و تحت قاعده لاضرر نگریسته شود، باز نشان از آن دارد که زیان‌های روحی و آبرویی نیز شاید موضوع قاعده مذکور قرارگیرند و از این طریق می‌توان شمول موضوعی این قاعده را گسترده‌تر کرد. از سوی دیگر، اگر تصریح به ممنوعیت منت‌پذیری، به‌عنوان مصداقی از ممنوعیت امور آسیب‌زننده به آبرو پذیرفته شود، درباره سایر امور برهم‌زننده آبرو (نظیر تحقیر و استهانت) نیز می‌توان به‌عنوان موضوعات حاکم بر احکام اولیه، پژوهش کرد.

کتابنامه

۱. آشتیانی، میرزا محمد حسن (۱۴۰۳ ق). *القواعد الفقهية*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. آملی، میرزا محمد تقی (۱۳۸۰). *مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى*، تهران: نشر مؤلف.
۳. ابن ادریس، محمد (۱۴۱۰ ق). *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۴۲۲ ق). *وسيلة النجاة مع حواشى الإمام الخمينی*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۵. انصاری، مرتضی (۱۴۲۵ ق). *کتاب الحج*، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۶. ایروانی، باقر (۱۴۲۶ ق). *دروس تمهيدية فى القواعد الفقهية*، چ سوم، قم: دارالفقه للطباعة و النشر.
۷. بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ ق). *القواعد الفقهية*، قم: نشر الهادی.
۸. بحر العلوم، محمد (۱۴۰۳ ق). *بلغة الفقيه*، چ چهارم، تهران: منشورات مکتبه الصادق.
۹. بحرانی، حسین (بی تا). *الأنوار اللوامع فى شرح مفاتيح الشرائع*، قم: مجمع البحوث العلمیه.
۱۰. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ ق). *الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. بهبهانی، محمد (۱۴۲۴ ق). *مصاييح الظلام*، قم: نشر مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی.
۱۲. حافظ شیرازی، محمد (۱۳۷۸). *ديوان حافظ*، نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی، قم: هجرت.
۱۳. حر عاملی، محمد (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

۱۴. حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۱۶ ق). *مستمسک العروة الوثقی*، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۱۵. حلبی، ابن زهره (۱۴۱۷ ق). *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۱۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ ق). *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۱۷. _____ (۱۴۱۹ ق). *نهاية الإحكام فی معرفة الأحكام*، قم: مؤسسه آل‌البيت(ع).
۱۸. _____ (۱۴۱۰ ق). *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. _____ (۱۴۱۴ ق). *تذکره الفقهاء*، قم: مؤسسه آل‌البيت(ع).
۲۰. حلی، نجم‌الدین (۱۴۰۸ ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۱. حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ ق). *اصول الاستنباط*، قم: لجنه اداره الحوزه العلمیه.
۲۲. خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا). *القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقليد*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۳. خوانساری، موسی (۱۳۷۳). *رسالة فی قاعدة نفی الضرر*، تهران: المکتبه المحمدیه.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق). *موسوعه الإمام الخوئی*، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۵. سبجانی، جعفر (۱۴۲۴ ق). *الزکاة فی الشریعة الإسلامیة الغراء*، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۲۶. سبزواری، سید عبدالأعلی (۱۴۱۳ ق). *مهذب الأحكام*، چ چهارم، قم: مؤسسه المنار.
۲۷. سبزواری، علی (۱۴۲۱ ق). *جامع الخلاف و الوفاق*، قم: زمینه‌سازان ظهور امام عصر(ع).

۲۸. سعدی شیرازی، مشرف‌الدین (۱۳۹۶). گلستان، چ چهارم، تهران: سالارموتی.
۲۹. سنجابی، نسرين؛ شکر بیگی، علی‌رضا (۱۳۹۷). بررسی رابطه فقه و اخلاق، پژوهش‌های اخلاقی، شماره چهار، دوره هشتم: ۱۱۷ تا ۱۳۰.
۳۰. سید رضی، محمد (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
۳۱. شهید ثانی، زین‌الدین (۱۴۰۲ ق). روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۲. _____ (۱۴۱۳ ق). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: نشر مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۳۳. _____ (۱۴۱۰ ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلانتر)، قم: کتابفروشی داوری.
۳۴. صدر، سید محمد باقر (۱۴۲۰ ق). قاعدة لا ضرر ولا ضرار، قم: دارالصادقین للطباعة و النشر.
۳۵. صیمری، مفلح‌بن حسن (۱۴۱۷ ق). كشف الالتباس عن موجز أبي العباس، قم: مؤسسه صاحب الأمر (ع).
۳۶. _____ (۱۴۲۰ ق). غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دارالهادی.
۳۷. طباطبایی، محمد (۱۲۶۹). مفاتیح الاصول، قم: مؤسسه آل‌بیت.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الإمامیه، چ سوم، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۳۹. عاملی، سید جواد (۱۴۱۹ ق). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. عاملی، سید محمد حسین (۱۴۲۷ ق). الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة، چ چهارم، قم: دارالفقه للطباعة و النشر.
۴۱. غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹ ق). الأربعین فی اصول الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۲. فراهیدی، خلیل (۱۴۱۰ ق). کتاب العین، چ دوم، قم: نشر هجرت.

۴۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ ق). قاموس قرآن، چ ششم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۴. قزوینی، سید علی (۱۴۲۴ ق). ینابیع الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. قمی، سید تقی طباطبایی (۱۴۲۳ ق). الدلائل فی شرح منتخب المسائل، قم: کتابفروشی محلاتی.
۴۶. قمی، سید صادق روحانی (۱۴۱۲ ق). فقه الصادق علیه السلام، قم: دارالکتاب.
۴۷. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر (۱۴۲۲ ق). أنوار الفقاهة / کتاب البیع، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۴۸. کاشف الغطاء، مهدی (بی تا). مورد الأنام فی شرح شرائع الإسلام، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۴۹. کلینی، محمد (۱۴۰۷ ق). الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۰. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۳۱۴). هدایه العباد، قم: دارالقرآن الکریم.
۵۱. مراغی، سید میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ ق). العناوین الفقهیه، قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی.
۵۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار، تهران: نشر صدرا.
۵۳. ناصر خسرو (۱۳۶۷). دیوان ناصر خسرو، چ دوم، تهران: دنیای کتاب.
۵۴. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، لبنان: دار الإحياء التراث العربی.
۵۵. _____ (۱۴۲۱ ق). جواهر الکلام فی ثوبه الجدید، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی.