



The Principle of Freedom of Will in Endowment

Revision of Fatwa and Legislative Capacities in the Direction of Maximum Development

Husain Haghghatpoor¹ | Hojt Azizollahi²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. Email: haghghatpoor@yazd.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. Email: h.azizollahi@yazd.ac.ir

Abstract

The endowment is one of the traditional economic institutions that have been prevalent among different nations for a long time and according to a more correct point of view, it is not considered as the truth of Shari'a law. In spite of this, in the jurisprudential texts of the Imamiyyah, several conditions have been listed for the validity of this legal act, which will naturally limit its scope. The following article tries to criticize the existing structure and make a new plan by referring to library sources and by using the descriptive-analytical method, in the two fields of jurisprudential foundations and then the corresponding laws. The analysis of the data indicates that the rare generalities governing the endowment demand "freedom of the will of the Endower". The result of these arguments is that the structure of the endowment is exactly similar to the structure of contract by compromise (şulh), which the holy lawmaker considered the will of both sides of the contract, and made the provisions of its legislation "confirmation of the will of the Endower", just as in the case of şulh, "confirmation of the compromise of the parties" has been legislated. Finally, based on the innovation of the paper, the lawmaker has confirmed the will of the endower within the scope of its customary structure and has not imposed any special restrictions on the endowment except for the general rules of Shari'a such as the permissibility of the benefit or the legitimacy of the direction and the like.

Keywords: freedom of will, conditions of endowed property, conditions of the endower, conditions of endowment, endowment.

Cite this article: Haghghatpoor, H., & Azizollahi, H. (2024). The Principle of Freedom of Will in Endowment: Revision of Fatwa and Legislative Capacities in the Direction of Maximum Development. *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 57 (1), 119-138. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2024.375885.669673>



Article Type: Research Paper

Received: 22-May-2024

Received in revised form: 26-Jul-2024

Accepted: 5-Aug-2024

Published online: 25-Oct-2024

اصل آزادی اراده در وقف

بازنگری ظرفیت‌های فتوایی و تقنینی در راستای توسعه حداکثری

حسین حقیقت پور^۱ | حجت عزیزاللهی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: haghighatpoor@yazd.ac.ir
۲. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: h.azizollahi@yazd.ac.ir

چکیده

وقف از جمله نهادهای اقتصادی سنتی است که از دیرباز در میان ملل مختلف رواج داشته و بر اساس دیدگاه صحیح‌تر، حقیقت شرعیه محسوب نمی‌شود. با وجود این، در متون فقهی امامیه شرایط متعددی برای صحت این عمل حقوقی برشمرده شده است که طبعاً سبب محدودیت گستره آن خواهد شد. نوشتار پیش رو تلاش می‌کند با استناد به منابع کتابخانه‌ای و با بهره‌جویی از روش توصیفی-تحلیلی، در دو ساحت مبانی فقهی و سپس قوانین منطبق بر آن، ساختار موجود را نقد کند و طرحی نو در اندازد. تحلیل داده‌ها حاکی است عموماً کم‌نظیر حاکم در باب وقف مقتضی «آزادی اراده واقف» هستند. مستفاد از این ادله آن است که ساختار وقف دقیقاً مشابه ساختار عقد صلح است که شارع مقدس نیروی سازنده آن را اراده طرفین دانسته و مفاد تشریح خویش را «تنفیذ اراده واقف» قرار داده، چنانکه در صلح نیز «تأیید سازش طرفین» را جعل نموده است. در نهایت بر اساس نوآوری نوشتار، شارع در وقف اراده واقف را در محدوده ساختار عرفی آن تأیید نموده و جز قواعد کلی شرعی همچون مباح بودن منفعت یا مشروعیت جهت و مانند آن، قید خاصی بر وقف تحمیل نکرده است.

کلیدواژه‌ها: آزادی اراده، شرایط موقوفه، شرایط واقف، شرایط وقف، وقف.

استناد: حقیقت پور، حسین، و عزیزاللهی، حجت (۱۴۰۳). اصل آزادی اراده در وقف: بازنگری ظرفیت‌های فتوایی و تقنینی در راستای توسعه حداکثری. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۷ (۱)، ۱۱۹-۱۳۸.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۵ DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2024.375885.669673>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵

انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴



مقدمه

بی تردید وقف، از جمله فعالیت‌های اقتصادی مفید و عام المنفعه است. با وجود این، ماهیت و شرایط وقف هم در نظام فقهی و هم در نظم حقوقی کنونی محدودیت‌هایی را برای توسعه حداکثری آن ایجاد می‌کند. بطور مثال وقف مستلزم نگاهداشت سرمایه از گردش می‌شود؛ زیرا ماهیتاً ایستایی، توقف و حبس مال است و از آنجا که بر اساس نظریه مشهور فقیهان، دوام از شرایط آن به شمار آمده، مال موقوفه تنها با رسیدن به بن بست‌هایی مانند قرارگرفتن در شرف خرابی یا بیم سفک دماء احياناً از این وضعیت خارج خواهد شد.^۱ اما وقتی ثواب اخروی با منافع دنیوی در تضاد باشد، تجربه زیسته نشان می‌دهد اغلب نیاز شخصی، وجه ترجیحی مستدل برای خیرات کم‌هزینه‌تر خواهد بود. به آنچه گفتیم تجربه عینی عکس‌العمل مثبت مردم به ایجاد بسترهای مناسب توسعه وقف را باید افزود.^۲

از همین رو سیاست‌گذاران کشورها تلاش کرده‌اند، راه را بر نیک‌اندیشان هموارتر کرده و رهگذر ایجاد انطباق بیشتر میان منافع شخصی واقف و اهداف بشردوستانه وقف، حداکثر بهره‌وری اقتصادی را امکان‌پذیر سازند. وقف موقت یک نمونه در خور توجه در این زمینه است که بعضی کشورهای اسلامی با مبنا قراردادن دیدگاه غیرمعتد و شاد در مذهب متبوع خود، در جهت رعایت مصالح عمومی، این نهاد را وارد نظام تقنینی کرده‌اند و با این اقدام آمار گرایش به این نهاد را افزایش داده‌اند. (نک: حقیقت‌پور و بابوکانی، ۱۴۰۲، ۹) این در حالی است که بر اساس ظرفیت‌های موجود در فقه امامیه، می‌توان به روزنه‌های جدیدی در مورد دیدگاه شارع پیرامون شرایط و متعلق وقف نائل آمد. در لایه پیشین از نظام تقنین، در نظام استنباط فقهی نیز به عنوان منبع یا میزان قوانین مشروع، ظرفیت بهره‌گیری بیشتر از نهاد وقف مهیاست. از جهت ثبوتی، وقف جزء عطایا و خیرات محض است و بنابراین در بنیاد خود در هیچ صورتی مستلزم فساد و تباهی نیست. از جهت اثباتی نیز اولاً وقف از مختصرات شارع نبوده، جزء احکام امضایی محسوب می‌شود و سیره عقلا منبع اصلی استنباط احکام آن است و ثانیاً در ادله روایی، عمومات و اطلاقاتی کم‌نظیر با فراگیری بسیار وجود دارند که، اتفاقاً مقید نمودن وقف را دشوار و نیازمند دلایل معتبر می‌سازند.

مقاله حاضر می‌کوشد در همین راستا، در هر دو لایه افتاء و تقنین، محدود کردن ماهیت و شرایط وقف را هرچه بیشتر تضعیف کند و وجود مجالی فراخ در هر دو عرصه را موجه جلوه دهد. به راستی چرا نباید در جهت توسعه نهادی که از خیرات محض به شمار می‌آید، استنباط را شجاعانه‌تر سامان بخشیم و از ظرفیت عمومات و اطلاقات حداکثر بهره را ببریم؟ همچنین چرا نباید در عرصه تقنین از ظرفیت فتاوی متنوع و در عین حال معتبر فقیهان حداکثر استفاده را بنماییم؟! عرصه‌ای که گام

^۱ همین امر سبب شده بطور مثال در ایالات متحده آمریکا پیرامون تراست‌های خصوصی قانونی تحت عنوان (against

perpetuities) «ضد جاودانگی» وجود داشته باشد که دایره فعالیت تراست خصوصی را محدود می‌نماید.

^۲ نک: <https://www.mehrnews.com/news/2938809>

نهادن در آن نه همچون احکام جزایی مقتضی تکیه بر عصای احتیاط است و نه همچون عبادات، بیم لغزش و سقوط در مهلکه تشریح و بدعت به همراه دارد. بلکه احسان محض بوده، مشمول ادله موسّع و مشوّقی چون «فاستبقوا الخیرات» نیز هست.

۱. رفع محدودیت‌ها در مقام استنباط و افتاء

از آنجا که نظام تقنینی فعلی مبتنی بر نظام فقهی بوده و قوانین موجود ریشه در استنباطات احکام شرعی دارند؛ بررسی میزان اعتبار محدودیت‌های موجود در وقف از دیدگاه شارع ضروری به نظر می‌رسد؛ لذا لازم است تا محدود بودن وقف در دو ساحت واقع و مستندات مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۱. وقف در واقع؛ خیر و صلاح محض

دو مفهوم «صلاح محض» و «فساد محض» از ارکان محوری حدیث معروف «معایش العباد» هستند. (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۷: ۸۳) در این روایت، «فساد محض» بودن یک عمل سبب تحریم آن و «خیر محض» بودن یک عمل سبب حلیت و جواز آن به شمار آمده است. شارع مقدس بر همین بنیاد، عقد صلح را با ظرفیت بسیار بالایی تأیید نموده است؛ تا جایی که این نهاد برعکس رویه غالب در سایر اعمال حقوقی، فاقد «مقتضای ذات معین» می‌باشد. تنها قیدی که شارع برای صحت صلح بیان داشته آن است که «حلالی را حرام، و حرامی را حلال نکند». (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۸: ۴۴۳) این توسعه بی‌نظیر در نهاد مزبور، با نظرداشت خیر محض بودن مصالحه و سازش میان مردم صورت گرفته؛ زیرا از اساس برای قطع نزاع میان افراد تشریح شده است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۴: ۲۵۹)

نکته قابل توجه آنکه فقها در جواز برخی امور عبادی به خیر محض بودن آن عمل استناد نموده‌اند؛ در حالیکه اینگونه امور بیشترین قابلیت شبهه بدعت را دارند. به عنوان نمونه در مسئله کتابت شهادت بر کفن میت، روایاتی وجود دارد که ظاهر آنها جواز یا استحباب نوشتن شهادتین بر کفن میت می‌باشد. اما در مورد نوشتن بیش از شهادتین و نیز اینکه بر کدام قسمت از کفن و با چه چیزی نوشته شود، اختلاف نظرهایی وجود دارد. شهید ثانی در اینباره گفته: «وزاد الأوصحاب الباقی: کتابه و مکتوبا علیه و مکتوبا به» (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ج ۱: ۴۲۲) و در وجه آن گفته: «لأنّه خیر محض مع ثبوت اصل الشرعیة». (همان) همین استدلال در کلام فقیهان دیگری نیز یافت می‌شود. (نک: طباطبایی‌حائری، ۱۴۱۸: ج ۱: ۳۹۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۱۰: ۱۷۶)

در وقف نیز مقتضای ذات عمل حقوقی جز خیر و نیکی نیست^۳ و فقیهان امامیه و اهل سنت بر همین اساس استدلال‌هایی را سامان داده‌اند. (نک: ابوزهره، ۱۹۷۱: ۸۰-۸۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۲۲: ۱۵) واقف مال خویش را در وضعیتی قرار می‌دهد تا منافع آن را تسبیل و به دیگران عطا کند؛ تا جایی که حتی وقف بر نفس را فقیهان باطل شمرده‌اند. افزون بر این، مجانی بودن وقف جزء

^۳ «لاریب فی أن الوقف خیر محض». (سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۲۲: ۱۵)

مقتضای ذات آن محسوب شده و قرارداد آن عوض برای واقف منجر به بطلان عمل حقوقی خواهد شد. بنابراین وقف نمی‌تواند معوض باشد؛ در نتیجه غبن نیز در آن راه ندارد. پس هرگونه احتمال وجود لازم فاسد در وقف منتفی است. هرچند ممکن است گاه بستری برای تراحم حقوق موقوف علیهم قرار گیرد که این ارتباطی به ذات وقف ندارد.

غرض آن است که «خیر محض بودن» یک عمل حقوقی مقتضی باز بودن دست مجتهد در استنباط احکام متناسب با چنین ماهیتی است.

۲-۱. مستندات اعمال خیر؛ توسعه حداکثری

۱-۲-۱. ادله نقلی

آیات و روایاتی که دلالت بر تشویق نسبت به اعمال صالح و کارهای نیکو دارند، همگی نشان می‌دهند شارع مقدس به دنبال توسعه حداکثری کارهای خیر، علی‌الخصوص امور عام المنفعه در جامعه است. شمار این ادله آنقدر فراوان است که شاید بی‌نیاز از ارجاع باشد اما برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم: «فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (بقره: ۱۴۸)؛ «وَ اعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (مومنون: ۵۱)؛ «وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (حج: ۷۷)

۲-۲-۱. سیره عقلا مبنی بر تسامح در خیرات محض

گفته شد وقف فاقد حقیقت شرعیه بوده، سنتی عام در میان اقوام و ملل دنیاست. همچنین در روش زندگی عقلا، خیر محض محسوب می‌شود. عقلا در خیرات محض، تا حد امکان گرایش به توسعه دارند و از قیود می‌کاهند تا دست فرد نیکوکار باز بماند و جامعه بهره بیشتری ببرد. مطالعه نهادهای معادل یا مشابه وقف در سایر کشورها، خصوصاً کشورهای پیشرفته نشان می‌دهد غالباً قیود و شروط وقف محدود به امور شکلی و در جهت محافظت از موقوفه و حفظ آن است. اما در جهت ایجاد و توسعه نهاد حقوقی، قوانین اغلب تسهیل‌گر هستند.^۴ در این جهت نمونه‌هایی در فقه اسلامی نیز قابل توجه است؛ بطور مثال در وصیت که آن نیز جزء مخترعات شرعی نیست، مسائلی همچون تعلیق، فاصله میان اجاب و قبول، نفوذ وصیت نابالغ و ... پذیرفته شده که همگی مخالف قواعد کلی حاکم بر معاملات است.

^۴ در سالهای اخیر مجموعه کتابهایی تحت عنوان «آشنایی با نظام مدیریت وقف و امور خیریه در کشور ...» توسط دفتر نوسازی و تحول معاونت توسعه و پشتیبانی سازمان اوقاف و امور خیریه منتشر شده است. این مجموعه به مطالعه درباره نظام مدیریت وقف و امور خیریه و روشهای توسعه آن در ۱۵ کشور مسلمان و ۱۵ کشور غیر مسلمان پرداخته است. بررسی این مجموعه خصوصاً در کشورهای غیر مسلمان کاملاً تأیید می‌کند که رویه کشورها در امور خیریه بر توسعه و تسهیل استوار است.

۳-۱. قاعده اثباتی در وقف؛ پیروی از اراده واقف

بر اساس نصوص معتبر، حاکم بلامنازع در حوزه وقف، گزاره روایی «الوقوف علی حسب ما یقفها اهلها» (کلینی، ۱۳، ۴۱۷) است که اتفاقاً به عنوان یک قاعده فقهی شناخته می‌شود. فقیهان از این قاعده به عنوان اصل کلی در باب احکام وقف یاد کرده (سبزواری، ۱۴۲۳: ج ۲: ۱۳) و در بزنگاه‌های استنباط احکام وقف، این قاعده نقلی را مورد استناد قرار داده‌اند و گاه احکام خلاف مشهور یا شاید خلاف اجماع منقول نیز استنباط کرده‌اند. (نک: کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۲؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ج ۹: ۴۵۱) جالب است که این روایت در برخی منابع بطور مفصل و در پاسخ به مکاتبه محمد بن حسن صفار با امام حسن عسکری (ع) پیرامون حکم وضعی وقف موقت و غیرموقت نقل شده است: ^۵ از محمد بن حسن صفار نقل است که: به امام ابی محمد حسن عسکری (ع) نامه نوشتم و از وقفی که صحیح است پرسیدم که چگونه است؟ روایت شده که وقف هرگاه غیرموقت باشد باطل بوده و به ورثه باز می‌گردد و هرگاه موقت باشد صحیح و مورد تأیید است؛ گروهی گفته‌اند موقت عبارتست از وقفی که در آن ذکر شود: «وقف بر فلانی و نسل اوست و هر زمان منقرض شوند موقوفه برای فقرا و مساکین خواهد بود تا روز قیامت». برخی دیگر گفته‌اند موقت آن است که گفته شود: «موقوفه برای فلانی و بازماندگان اوست تا زمانی که باقی باشند تا روز قیامت» و در آخر عبارت ذکر از فقرا و مساکین نکند و در مقابل غیر موقت آن است که بگوید «این مال وقف است» اما هیچ کس را ذکر نکند. حال از نظر شما کدامیک از اینها صحیح و کدامیک باطل است؟ حضرت (ع) در پاسخ نوشتند: «الْوُقُوفُ بِحَسَبِ مَا يُوقَفُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» یعنی «وقف‌ها به خواست خداوند طبق همان کیفیتی است که واقف تعیین کرده است». (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۹: ۱۳۲)

در تفسیر این روایت دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ اما بطور مثال طبق یک تفسیر، این حدیث از جهت اطلاق و عموم آنقدر وسیع است که توانایی آن را دارد تا حتی مستند صحت وقف غیردائم باشد. (نک: حقیقت‌پور و بابوکائی، ۲۸) از اطلاق و عموم این حدیث، فتاوایی استنباط شده که ممکن است پذیرفتن آنها با توجه به مفهوم ارتکازی وقف در ذهن اغلب فقیهان، دشوار به نظر برسد. بطور مثال:

۱. سیدمرتضی اذعان داشته از انفرادات امامیه آن است که هرگاه کسی وقف نماید، می‌تواند ضمن آن شرط کند که در صورت احتیاج بتواند آن را بفروشد. (سیدمرتضی، ۱۴۱۵: ۴۶۸؛ علامه‌حلی، ۱۴۱۳: ج ۶: ۲۹۱)

^۵ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَ أَسْأَلُهُ عَنِ الْوُقُوفِ الَّذِي يَبْحُ كَيْفَ هُوَ فَقَدْ رَوَى أَنَّ الْوُقُوفَ إِذَا كَانَ غَيْرَ مُوقَّتٍ فَهُوَ بَاطِلٌ مَزْدُودٌ عَلَى الْوَرْتَةِ وَ إِذَا كَانَ مُوقَّتًا فَهُوَ صَحِيحٌ مُمَضًى قَالَ قَوْمٌ إِنَّ الْمَوْقَّتَ هُوَ الَّذِي يَذْكُرُ فِيهِ أَنَّهُ وَقَفَ عَلَى فُلَانٍ وَ عَقِبِهِ فَإِذَا انْقَرَضُوا فَهُوَ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ إِلَى أَنْ يَرِثَ اللَّهُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْهَا قَالَ وَ قَالَ آخَرُونَ هَذَا مُوقَّتٌ إِذَا ذَكَرَ أَنَّهُ لِفُلَانٍ وَ عَقِبِهِ مَا يَتَّقُوا وَ لَمْ يَذْكُرْ فِي آخِرِهِ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ إِلَى أَنْ يَرِثَ اللَّهُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْهَا وَ الَّذِي هُوَ غَيْرُ مُوقَّتٍ أَنْ يَقُولَ هَذَا وَقَفْتُ وَ لَمْ يَذْكُرْ أَحَدًا فَمَا الَّذِي يَبْحُ مِنْ ذَلِكَ وَ مَا الَّذِي يَبْطُلُ فَوَقَّعَ عَ الْوُقُوفِ بِحَسَبِ مَا يُوقَفُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۳۳/۹)

۲. در وقف بر گروهی که غالباً منقرض خواهند شد، به گونه‌ای که واقف وضعیت پس از انقراض ایشان را مشخص نکرده باشد، سه قول مطرح گردیده: صحت در قالب وقف، صحت در قالب حبس، بطلان. برای اثبات قول نخست به همین حدیث استناد شده است. (کرکی، ۱۴۱۴: ج ۹: ۱۷؛ صاحب‌جوهر، ۱۴۰۴: ج ۲۸: ۵۷)
۳. وقف مسجد بر یک گروه خاص و اشتراط اختصاص به ایشان. (کرکی ۱۴۱۴: ج ۹: ۹)
۴. وقف بر کافر (فیض کاشانی، بی تا: ج ۳: ۲۰۹)
۵. عدم اشتراط قبول در انعقاد وقف (نک: حسینی‌عاملی، ۱۴۱۹: ج ۲۱: ۴۳۹)
۶. در صورتی که واقف شرط کند که بتواند پس از وقف، کسی را که بخواهد از شمول وقف خارج نماید؛ برای صحت چنین شرطی دو قول است و صاحب «کفایه الاحکام» در بطلان چنین شرطی اشکال کرده و در توجیه آن می‌فرماید: «نظراً الی الدلیل» که مقصود وی از «دلیل» همین روایت محل بحث است. (علامه‌حلی، ۱۴۱۹: ج ۲: ۳۹۰؛ کرکی ۱۴۱۴: ج ۹: ۳۱؛ سبزواری، ۱۴۲۳: ج ۲: ۱۴) در حالیکه چون مال موقوفه از مالکیت واقف خارج شده دیگر نمی‌توان به این حدیث برای اثبات مطلوب استناد نمود.
۷. شرط واقف مبنی بر اینکه بتواند پس از وقف هرکس را که بخواهد داخل در وقف نماید. (سبزواری، همان)
۸. شرط واقف مبنی بر اینکه مال موقوفه از موقوف علیهم به کسی منتقل شود که در آینده موجود خواهد شد. (همان)
۹. عدم شرطیت قصد قربت در صحت وقف؛ زیرا عموماتی چون حدیث محل بحث شامل وقف فاقد قصد قربت نیز هست. (صاحب‌جوهر، ۱۴۰۴: ج ۲۸: ۸)
۱۰. هرگاه عدالت در ناظر شرط شده باشد، در صورتی که عدالت زایل شود، نظارت نیز منتفی خواهد شد. حال اگر عدالت دوباره بازگردد، گفته می‌شود نظارت نیز بازخواهد گشت؛ چنانکه در وصی هم چنین است. (صاحب‌جوهر، ۱۴۰۴: ج ۲۸: ۲۳)
۱۱. صحت وقف به اعتبار برخی از منافع. (طباطبائی‌یزدی، ۱۴۱۴: ج ۱: ۲۰۰)
۱۲. عدم لزوم قبض و اقباض در وقفی که بر جهت باشد و واقف، خود را متولی قرار داده باشد. (شفتی‌بیدآبادی، ۱۳۸۷: ۵۴)
۱۳. استدلال به حدیث مزبور برای اثبات صحت وقف مدت‌دار؛ به اینکه مقتضای اطلاق حدیث مزبور، تبعیت وقف از قصد واقف است و اینکه وقف به هر نحوی که واقف قصد کرده باشد، صحیح است. (طباطبائی‌قمی، ۱۴۲۶: ج ۹: ۴۵۱)
۱۴. هرگاه واقف، فروش موقوفه را به هنگام حادثه‌ای مانند کمی منفعت یا کثرت مخارج نگهداری یا انفع بودن بیع، شرط کند یا بطور کلی جواز تبدیل موقوفه را شرط نماید. (حسینی‌حائری، ۱۳۹۴: ۵۹)

۱۵. صحت وقف منقطع الاول^۶ و منقطع الوسط و منقطع الآخر. (حسینی حائری، ۱۳۹۴: ۳۹۹)
 ۱۶. صحت وقف معلق بر امر مستقبل معلوم التحقق و تأثیر آن پس از حصول معلق علیه. (فیاض، بی تا: ۴۴۶)

۱۷. استدلال به حدیث مزبور برای اثبات صحت وقف انتفاع در برابر وقف منفعت؛ چه اینکه در وقف منفعت موقوف علیهم می‌توانند به هر شکلی ولو به اجاره، از عین استفاده کنند اما در وقف انتفاع، بهره‌برداری از عین جز با انتفاع (مانند سکونت) جایز نیست.^۷ (سیفی‌مازندرانی، ۱۴۳۰: ۴۶۱)

نکنه جالب، پاسخ اشکال مقدّری است که در پی می‌آید: ممکن است کسی اشکال کند که چنین چیزی با مالکیت موقوف علیهم نسبت به منفعت و بلکه نسبت به عین موقوفه، منافات دارد چرا که اگر در بیع، باع بر مشتری شرط کند که نسبت به مبیع که به وی منتقل شده، فقط حق تصرف خاصی را داشته باشد، چنین شرطی با مقتضای بیع منافات دارد و در بطلان آن نباید تردید روا داشت؛ پس در وقف نیز چنین است. پاسخ، قابل توجه است: در بیع، عموماتی نظیر آنچه در وقف وارد شده، وجود ندارد. عموم حدیث «الوقوف...» دال بر این است که تعیین کیفیت وقف و ترسیم شکل آن، هرچند از طریق محدود نمودن مالکیت منافع برای موقوف علیهم، در اختیار واقف می‌باشد. چنانکه اصل مالکیت شرعی در اختیار شارع است، تعیین کیفیت و محدوده آن نیز چنین است. (همان، ۴۶۲)

این موارد، نمونه‌هایی از استناد به عموم حدیث محل بحث برای استنباط احکام وقف هستند. هرچند صرف استناد به حدیث، صلاحیت آن را برای استناد اثبات نمی‌کند و چنین برداشتی مستلزم دور است، اما غرض ما بررسی فهم فقیهان بزرگ و آشنا با لسان روایات از این حدیث است. در ادامه به اشکالی مهم پیرامون استناد به حدیث محل بحث پرداخته شده تا سپس با استفاده از همین موارد ذکر شده، اشکال پاسخ داده شود.

۲. بررسی دلالت حدیث بر فرضیه آزادی اراده واقف

در روایت محل بحث،^۸ اساس پرسش بر مبنای کیفیت و ماهیت «وقف صحیح» به عنوان سبب است. سائل می‌پرسد: «عن الوقف الذی یصحّ کیف هو؟» یعنی وقف صحیح چگونه است؟ یا چگونه باید باشد؟ دو سوال در طول یکدیگر مطرح شده است:

^۶ وقف خاصی که موقوف علیهم برخی موجود نیست؛ سه قسم است: منقطع الاول؛ و قفیت که موقوف علیهم طبقه اول موجود نیست؛ منقطع الوسط؛ وقفی است که موقوف علیهم طبقه وسط موجود نیست؛ منقطع الآخر؛ وقفی که موقوف علیهم طبقه آخر مشخص نیست. (رک: شهید ثانی، روضه البهیة-محشی کالانترا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۷۰)

^۷ درست مانند تفاوت حق انتفاع در عقد حبس و مالکیت منفعت در عقد اجاره

^۸ برای اطلاع بیشتر از تفسیر و تحلیل فقیهان سرشناس پیرامون روایت نک: حقیقت پور و همکاران، ۱۴۰۲: ۲۸

سوال نخست اینکه وقف صحیح چگونه است؟ در این جهت روایت شده که اگر غیرموقت باشد، باطل است و اگر موقت باشد صحیح است.

سوال دوم که در طول سوال اول است و با فرض پذیرش روایت مطرح می‌شود در مورد ماهیت وقف موقت است. که از دیدگاه برخی فقها وقف موقت زمانی تحقق می‌یابد که واقف وضعیت پس از انقراض موقوف علیه را نیز تعیین کند؛ به اینکه وقف است بر فلانی و اعقاب او و هرگاه اینان منقرض شدند، برای فقرا و مساکین است تا قیامت. برخی دیگر، زمانی وقف را موقت می‌دانند که واقف، موقوف علیه را تعیین کند. (رک: حقیقت پور، ۱۴۰۲، ۱۳) هرچند وضعیت پس از انقراض ایشان را تعیین ننماید و غیرموقت، زمانی است که اساساً موقوف علیه را تعیین نکند و صرفاً بگوید این مال وقف است. حال کدامیک از اینها صحیح است و کدامیک باطل است؟

امام در پاسخ فرموده‌اند، اساساً وقوف، طبق همان کیفیت است که واقف تنظیم و تعیین کرده‌است. ظاهراً امام در مقام پاسخ نسبت به هر دو پرسش هستند. حتی می‌توان گفت پاسخ، ناظر به سوال اول است؛ زیرا پاسخ ناظر به حکم است نه موضوع. بنابراین پاسخ سوال اول نیز آن است که هر یک از وقف موقت و غیرموقت که مفاد اراده واقف باشد صحیح است. سپس روایات مختلفی را که به وی رسیده نقل کرده که آن نیز پیرامون وقف صحیح و باطل است.

نکته دیگر آنکه سوال متمرکز بر «وقف موقت» است که روایات متضادی در جهت تبیین ماهیت وقف موقت و وقف غیر موقت وارد شده‌است. امام (ع) نیز در پاسخ می‌فرماید: «الوقوف بحسب ما یوقفها اهلها ان شاء الله». به اعتقاد ما ظاهر این سخن عام آن است که وقف صحیح، همان است که واقف انجام داده‌است. پس امام (ع) این تفصیل را تأیید نمی‌فرماید بلکه بطور کلی ماهیت وقف صحیح را همان چیزی می‌دانند که توسط واقف محقق شده‌است.

بر اساس تلقی شیخ طوسی، نتیجه نهایی آن است که مقصود از وقوف موقت، وقفی است که موقوف علیه آن ذکر شده باشد، هرچند در معرض انقراض باشد، و مقصود از غیر موقت وقفی است که موقوف علیه آن ذکر نشده باشد. در نتیجه هرگاه موقوف علیه ذکر شود، وقف صحیح است و تفاوتی ندارد موقوف علیه در معرض انقراض باشد یا نباشد. (طوسی، ۱۴۰۷: ۹: ۱۳۲)

هرچند این معنا صحیح به نظر نمی‌رسد و با عموم پاسخ امام ناسازگار است، ولی چنین فهمی در جهت اثبات فرضیه ما قابل استناد است؛ زیرا به هر حال عموم ذیل روایت را ناظر به کیفیت وقف معرفی می‌کند و به زبان ساده چنین می‌گوید: وقف همانگونه است که واقف اراده کرده‌است. وانگهی اگر هم این معنا از روایت را بپذیریم، جهت بطلان وقف بدون موقوف علیه، یک جهت عقلانی است نه شرعی؛ زیرا اساساً در ارتکاز عقلا معقول نیست کسی وقف کند، اما موقوف علیه، هر چند در قالب «وقف بر جهت» معلوم نباشد! مانند آنکه فردی عین مال خویش را هبه کند، ولی مالک جدید را معرفی نکند! بنابراین برداشت فوق هیچ منافاتی با آزادی اراده واقف ندارد؛ چه اینکه هیچ کس آزادی اراده

خارج از حدود عقلائی را نمی‌پذیرد و مقصود ما نیز آزادی اراده‌ای است که شارع مقدّس در بستر عقلائی و در قالب‌های عرفی امضا نموده‌است.

پس اگر بخواهیم روایت را تلخیص کنیم اینچنین خواهد بود: به امام (ع) نامه نوشتیم و پرسیدیم وقفی که صحیح است چگونه است؟ ... حضرت در پاسخ مرقوم داشتند: وقف‌ها به خواست خداوند به همان کیفیتی است که واقف وقف نموده‌است. اگر در مفاد این متن دقت کنیم معلوم می‌شود سائل پیرامون کیفیت وقف صحیح پرسش نموده و امام (ع) نیز وقف صحیح را مفاد اراده واقف معرفی فرموده‌است؛ آیا این چیزی جز آزادی اراده واقف است؟ در حدیث مورد اشاره، پرسش چنین است: «فی الوقوف و ما روی فیها» بدین معنا که ظاهراً شبهه، حکمی است. در پاسخ، امام فرموده‌اند: علی حسب ما یوقفها اهلها». فهم فقیهان امامیه از این حدیث نیز نشان می‌دهد دو مرحله را باید از یکدیگر تفکیک کنیم: در وهله نخست روشن است که ایشان کلام امام (ع) را از جهت موضوعی ناظر به «کیفیت عمل حقوقی» دانسته‌اند. اما در وهله واپسین، در تشخیص ماهیت حقوقی، برخی از آنجا که پیش فرض «دخالت قید تأیید در ماهیت وقف» یا «لزوم تأیید به عنوان یکی از احکام وقف» را مفروغ عنه انگاشته‌اند، حکم صحت مستفاد از روایت را متوجه «حبس» می‌دانند نه وقف. (برای اطلاع بیشتر نک: حقیقت‌پور و همکاران، همان) به تعبیر سوم، در اینکه صحت «علی حسب ما یوقفها اهلها» ناظر به کیفیت عمل حقوقی و در واقع آزادی اراده شخص بوده‌است، تردیدی وجود ندارد؛ اما چون حمل واژه «الوقوف» بر معنای وقف اصطلاحی، با پیش فرض «لزوم دوام وقف» ناسازگار می‌نماید، آن را بر حبس حمل می‌کنند. غرض آنکه بر اساس فهم اهل فن، سنخ کلام صادر از معصوم (ع) در واقع بیانگر آزادی اراده در کیفیت عمل حقوقی است و مقتضی برای صحت موجود است اما در نگاه بسیاری از فقیهان، از آنجا که جریان قاعده در وقف با مانع روبرو است، حمل بر حبس متعین خواهد بود. (نک: همان)

تفکیک این دو مرحله از آن جهت مفید است که وهله نخست همان چیزی است که در این نوشتار به دنبال اثبات آن هستیم؛ آزادی اراده واقف. بنابراین اگر در وهله دوم بتوان اشکال ابتلا به مانع را پاسخ گفت، سخن ما کاملاً منطبق بر فهم فقیهان سرشناس خواهد بود.

در نهایت به نظر می‌رسد چنانکه برخی از فقیهان بزرگ گفته‌اند، باید اذعان داشت: «فان مقتضی اطلاق هذا الخبر تبعیة الوقف للقصود و یصح علی ای نحو قصده الواقف». (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ج ۹: ۴۵۲) لکن اطلاق حدیث به معنایی که مد نظر نوشتار است، با اشکالی مواجه بوده که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۲-۱. اشکال «در مقام تشریح سبب نبودن» حدیث

ظاهراً این اشکال نخستین بار توسط صاحب «مفتاح الکرامه» طرح شده‌است. (حسینی‌عاملی، ۱۴۱۹، ۲۱، ۴۳۹) میرزای قمی نیز در مسئله «وقف بر کسانی که غالباً منقرض خواهند شد» با همین

بیان، استدلال به این روایت را به نقد می‌کشد: «در این مقام استدلال کرده‌اند به قول امام عسکری (ع) که فرموده‌است «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» و این بنا بر سخن «مسالک» که «نزاع بنا بر قول به وقفیت است» تمام نیست. به جهت آن که وقف بودن این عمل، مسلم نیست تا این حدیث شامل آن باشد. و مراد از این حدیث این نیست که جعل ماهیت وقف به دست واقف است، وگرنه لازم می‌آید که واقف، شارع باشد؛ بلکه مراد این است که وقفی که شارع بیان کرده‌است و مصارف آن را بیان کرده‌است و اختیار انحاء مختلفه مصارف و کیفیات آن را رخصت داده‌است، واقف هر کدام را که اختیار کرد و بنا بر آن گذاشت، از آن نمی‌توان تجاوز کرد». (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ۴، ۸۳) همین بیان در کلام ملا احمد نراقی تکرار شده‌است. (نراقی، ۱۴۲۲، ۱، ۲۶۵) برخی از فقیهان نیز با بیانی دیگر اذعان داشته‌اند که عمومات باب وقف مانند حدیث «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» در مقام تشریح سبب نیستند. (نائینی و عراقی، ۱۴۲۱: ۲۵۳) یا گفته‌اند عموم قاعده مزبور در بحث از اسباب و مسببات، نافع نیست؛ زیرا در بیان حکم عملی است که وقفیت آن مفروغ عنه باشد، همچون سایر عموماتی که متکفل بیان حکم عنوانی هستند که در خارج واقع شده باشد مانند «اقض ما فات کما فات» که متکفل کیفیت عمل و وظیفه است. بطور کلی مفاد اینگونه عمومات، نسبت حکم و موضوع است، نه اینکه در مقام بیان اصل سبب باشد. (همان، ۲۸۰)

ظاهراً فنی‌ترین نحوه بیان اشکال، همین کلام است که نظیر آن در استدلال بر عموم قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» برای اثبات مشروعیت معاطات برای تحقق بیع نیز آمده‌است. (نک: نائینی، ۱۴۱۳: ج ۱: ۱۹۲) پس به فرمایش فقیهان، «حدیث مزبور ناظر به بیان شرایط وقف نیست، بلکه ناظر به موارد مصرف وقف و اعتبار مواردی است که شخص واقف حق تعیین و جعل دارد؛ از جمله شرایط مربوط به موقوفه علیه و یا نحوه مصرف موقوفه. اما مواردی که جعل آن در دست شارع یا به حکم عقل است و خارج از شأن واقف است، مشمول حدیث نیست». (سیفی‌مازندرانی، ۱۳۸۸: ۷۳) ^۹ و به تعبیری دیگر: «أن الواقف لیس مُشَرَّعاً حتی یكون محور الصَّحَّةِ کیفیة وقفه، وإِثْمًا یتبع وقفه و شرطه فیما إذا ثبتت مشروعیة الشرط؛ و أما إذا شک بها، فلا یمکن إثبات مشروعیة باشتراط الواقف». (سبحانی، ۱۴۳۸: ۲۱۸)

۲-۲. پاسخ به اشکال

اما این اشکال را می‌توان در دو قالب تقضی و حلّی پاسخ گفت:

این برداشت‌ها و مانند آن معلوم می‌دارد فقیهان می‌کوشند از لازمی پرهیز کنند که از نظر ایشان فاسد است و آن عبارتست از «مُشَرَّع بودن واقف». چنانکه در بیان سایر فقیهان نیز همین لازم مانع پذیرش ظاهر عام روایت بوده‌است. بر همین اساس، فقیهان تلاش کرده‌اند با تقیید یا تخصیص مفاد

^۹ جالب است که نویسنده در ادامه پیرامون قصد قربت تصریح داشته: «ولا أقل من خروجه عن جعل الواقفین عادة» ^۹ قید «عادناً» نشان از فراگیر نبودن سخن است.

روایت، از این مهلکه خلاصی یابند. ظاهر روایت عام است و واقف را آزاد گذاشته و هر کیفیتی را که او تعیین کند پذیرفته است؛ اما در برداشت فوق، این کیفیت مقید به شروطی است که در کتب فقهی تعیین شده است. اما به نظر می‌رسد چنین نیست.

۲-۱-۲. پاسخ نقضی

اولاً تقدم رتبی سایر ادله بر این روایت عام، معلوم نیست. به تعبیری دیگر برداشت فوق با این پرسش روبروست که چرا نباید به استناد ظهور، ابتدا عموم این روایت را بپذیریم، و سپس شرایط و قیود را در سایه این عموم استنباط کنیم؟ چرا ابتدا سایر قیود را بپذیریم و سپس روایت محل بحث را در پرتو آن قیود فهم کنیم و آن قیود را بر روایت تحمیل نماییم؟^{۱۰} بطور مثال وقتی فقیه، این قاعده عام را بپذیرد و سپس با این پرسش مواجه شود که آیا وقف مدت‌دار صحیح است یا خیر؟ پاسخ او با استناد به این عموم تنظیم می‌شود. اما اگر ابتدا پیرامون صحت وقف مدت‌دار بیانید و بر اساس تبادل و ارتکازی که در فضای فقدان این قاعده عام شکل گرفته، وقف مدت‌دار را خارج از مفهوم وقف تلقی کند، و سپس به سراغ روایت بیاید، معلوم است که برداشت وی متفاوت خواهد بود و عمومیت روایت نسبت به وقف مدت‌دار را نخواهد پذیرفت.

ثانیاً می‌توان با ذکر نمونه مشابهی، این برداشت را به بوته نقد سپرد و این استلزام را مردود دانست: مستشکل را به مبحث صلح ارجاع داده و حدیث محل بحث را دقیقاً مطابق با تفسیری که درباره عقد صلح وجود دارد، تفسیر می‌کنیم. اگر فرض کنیم مقتضای تشریح وقف، «اطلاق» باشد؛ بدین معنا که واقف در این راستا آزادی اراده دارد و در چارچوب سیره جاری عقلا می‌تواند مال خویش را وقف نماید، چه اشکالی متوجه این فرض است؟ چنانکه در عقد صلح نیز چنین است و شارع، با تعبیر «الصلح جائز بین المسلمین الا ما حرم حلالاً او احل حراماً»، مصالحه و بلکه مطلق «عقد غیر مُحَرَّم حلال و غیر مُحَلَّل حرام» را تشریح نموده و به عنوان سبب صلح معرفی کرده است. درواقع طبق تفسیر اکثر فقیهان که صلح را عقدی مستقل دانسته‌اند، شارع «آزادی قراردادی» را در این قالب تشریح نموده است. به اعتقاد ما لسان روایت محل بحث دقیقاً مانند روایت حاکم بر نظام عقد صلح است: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الصُّلْحَ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحاً حَرَّمَ حَالاً، أَوْ أَحَلَّ حَرَاماً» (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱۴: ۶۵۳) اطلاق این حدیث آنچنان گسترده است که فقیهان در توصیف آن گفته‌اند: «از این روایت متواتر در میان فریقین، توسعه در همه جهات جز جهت «تحریم حلال» و «تحلیل حرام» استفاده می‌شود. در عین حال که همین استثنا نیز کلیت ندارد؛ زیرا در مقابل، احادیثی پیرامون جواز کذب در مقام اصلاح وارد شده است». (سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۱۸: ۱۷۳) این توسعه تا آنجا پیش رفته که ماهیت و آثار آن حتی به ظاهر کلمه «صلح» که معنای «سازش پس از اختلاف» را به ذهن متبادر می‌کند، مقید نیست؛ هرچند اخبار

^{۱۰}. مشابه این سخن در فرمایش امام خمینی پیرامون استناد به قاعده لاضرر برای اثبات خیار غبن آمده است. (نک: محقق داماد،

باب صلح، بر مشروعیت آن در صورت عدم وجود منازعه سابق یا متوقع دلالت ندارند! (نک: طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۹: ۳۰۰) بلکه به تصریح فقیهان صاحب نام: «أن المراد بلفظ الصلح الواقع في إيجاب العقد إنشاء الرضا بما توافقا و اصطلاحا و تسالما عليه فيما بينهما». (صاحب جواهر، ۱۴۱۴: ج ۲۶: ۲۱۱) در واقع مفاد این روایت آن است که شارع اعلام می‌دارد هرچه را که مسلمانان مصالحه کنند، من می‌پذیرم مگر آنکه خلاف شرع باشد. حال آیا این به معنای «مشرع بودن» مسلمانان است؟! شارع «صلح مسلمانان» را از آن جهت که «صلح مسلمانان» است، مورد تأیید کلی قرار داده است. روشن است که اینگونه تشریح بدان معنا نیست که هیچ چارچوب عقلایی بر عقد صلح به عنوان سبب موجد اثر حاکم نیست؛ بلکه به معنای پذیرش هرگونه مصالحه عقلایی است که تنها مخالف شرع نباشد. پس چنین رفتاری از شارع نظیر دارد، محقق شده و در نتیجه ثبوتاً تالی فاسدی در پی ندارد. قاعده عام «الوقوف علی حسب ما یقفها اهلها» نیز درست مانند صلح، مقید به قید مزبور است و اساساً بیان این قید، نوعی تأکید محسوب می‌شود نه تأسیس؛ زیرا مسلم است انشاء اثر نامشروع، بطور کلی ابر و باطل است چه در قالب «شرط ضمن عقد» باشد، چه «جهت عقد» و چه «اثر مستقیم عقد».

۲-۲-۲. پاسخ حلی

منشأ اشکال در نظر یکی از اهل تحقیق (بجنوردی، سیدحسن، ۴، ۲۳۶) ظاهراً در عرفی یا شرعی بودن ماهیت وقف است. بستر مسئله آن است که اگر دلیلی اجتهادی بر اعتبار یا عدم اعتبار قصد قربت در تحقق ماهیت وقف نداشته باشیم، مقتضای اصل چیست؟ صاحب جواهر اصل عدم اعتبار را پیشنهاد کرده (۱۴۰۴: ج ۲۸: ۸) اما مرحوم بجنوردی با وجود احتمال دخالت قصد قربت در ماهیت وقف از جهت شرعی، جریان اصالة الفساد در معاملات را موجه می‌شمارد که در نتیجه این احتمال جایی برای تمسک به اطلاقات ادله وقف باقی نمی‌ماند. چه اینکه حدیث «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» حکمی است که پس از فراغ از تحقق اصل حقیقت و ماهیت وقف با تمام آنچه عرفاً و شرعاً در ماهیت آن دخالت دارد، مترتب می‌گردد. (۱۴۱۹: ج ۴: ۲۳۶)

اما در ادامه ادعان داشته: «آری اگر وقف هم مانند بیع، معنایی عرفی باشد و در نظر عرف بدون قصد قربت نیز موجود باشد، و ادله مطلق به اعتبار مفهوم عرفی آن سامان یافته باشند، در اینصورت هرگاه شک کردیم می‌توانیم برای رفع این شک به مطلق تمسک کنیم و عدم اعتبار قید مشکوک شرعی را نتیجه بگیریم...» (همان) مسلک شیخ انصاری در مکاسب نیز همین است و در تمسک به ادله مطلق همین راه را می‌پوید. (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۳: ۱۹)

اما از نظر مرحوم بجنوردی کار بدینجا ختم نخواهد شد؛ زیرا وقف از عناوین عرفی محض نیست، بلکه شارع با انضمام برخی خصوصیات و حذف برخی دیگر، در آن تصرف نموده است. پس مطلق، تماماً و دقیقاً بر اساس مفهوم عرفی تلقی نمی‌شود و از این جهت شبیه به مفاهیم عناوین عبادات است. چه اینکه در عبادات، تنها پس از احراز عنوان مطلق از لحاظ شرعی، تمسک به ادله مطلق

صحیح خواهد بود، هرچند احتمال دخالت خصوصیتی اضافه بر مسمی وجود داشته باشد...» (۱۴۱۹: ۴: ۲۳۷)

مرحوم بجنوردی درباره شرطیت قبض نیز دقیقاً همین نکته را گوشزد کرده است: «أما قوله عليه السلام: «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» فلما ذكرنا من أن هذه الجملة ناظرة إلى أحكام الوقف بعد الفراغ عن تحقق ماهيته، و فيما نحن فيه من المحتمل أن يكون القبض دخيلاً في تحقق ماهيته بناء على أنه شرط صحته لا لزومه». ^{۱۱} (همان: ۲۴۲)

در نتیجه این سخن، اگر بپذیریم که وقف ماهیتی عرفی است و شارع در ماهیت آن تصرفی نکرده است، با مبنایی که مرحوم بجنوردی برگزیده، اشکال از اساس رخت برمی بندد. حتی به نظر می رسد اگر نسبت به اثبات دخالت شارع در ماهیت وقف تردید کنیم باز هم اشکال وارد نخواهد بود و به اعتقاد ما این تردید، جدی است. توضیح اینکه: اولاً وقف حقیقت شرعیه ندارد. (نک: شهیدی تبریزی، ۱۳۷۵: ۲: ۳۴۷؛ خمینی، ۱۳۲۱: ۳: ۱۲۶) ثانیاً با وجود روایت محل بحث و مانند آن و نیز اخبار غیرقابل تردید درباره اصل تأیید قولی و عملی شارع نسبت به این روش عقلائی، اصل این سیره و اصل وقف مشروعیت می یابد. ثالثاً پس از اثبات اصل مشروعیت وقف، پذیرش قید شرعی در وقف، نیازمند دلیل است و اگر دلیلی بر آن نباشد، تعیین موضوع و احکام به دست عقلا خواهد بود.

حال با این پرسش مواجه هستیم که کدام شرایط و قیود بر عموم و اطلاق ادله وقف قابل تحمیل هستند و از پشتوانه دلیل موجه برخوردارند؟ استقراء در کتب استدلالی نشان می دهد اکثر شرایطی که برای وقف، واقف، موقوفه و موقوفه علیه برشمرده اند، مستند به اجماع است و دلیل موجه دیگری ندارد. توضیح بیشتر با بررسی منابع تفصیلی اینکه شرایط وقف در چهار قالب بررسی می شود:

شرایط وقف: ۱. قصد قربت: رد شده است؛ ۲. قبض: پذیرفته شده با این قید که مقتضای تحقیق، شرطیت قبض در لزوم عقد است نه صحت عقد مگر آنکه اجماع بر شرطیت در صحت باشد؛ ۳. تنجیز که دلیل موجهی جز اجماع ندارد؛ ۴. دوام که پذیرفته نشده و اجماع مدعا در آن نیز مدرکی است؛ ۵. اخراج از مالکیت که دلیلی جز اجماع ندارد. (۳ از ۴)

شرایط موقوف: ۶. عین بودن که به استناد مفهوم عرفی وقف پذیرفته شده؛ ۷. مملوک بودن موقوفه و در نتیجه بطلان وقف فضولی: که رد شده است؛ ۸. امکان انتفاع با بقای موقوفه: که به استناد مفهوم عرفی وقف پذیرفته شده است. (۰ از ۲)

شرایط واقف: ۹. جواز تصرف: که به استناد عمومات و اطلاقات باب حجر پذیرفته شده است. (۰

از ۱)

^{۱۱}. برخی از معاصران به گونه دیگری استناد به حدیث در عدم لزوم قبض را نفی کرده و نوشته اند: این حدیث و مانند آن در مقام بیان این جهت نیستند، بلکه در مقام بیان اصل تشریح هستند. (سبحانی، ۱۴۳۸، ۳۶) لکن این سخن صحیح به نظر نمی رسد زیرا اصل صدور این حدیث چنانکه گفتیم در مقام پاسخ به شرایط وقف بوده است.

شرایط موقوف علیه: ۱۰. موجود بودن در زمان وقف: که دلیل موجهی جز اجماع ندارد؛ ۱۱. تعیین: که تنها دلیل موجه آن اجماع است؛ ۱۲. اهلیت تملک: که توجیهی جز اجماع ندارد؛ ۱۳. اباحه انتفاع مقصود برای موقوف علیه: که دلیل پذیرش آن عموماً عدم صحت انتفاع حرام است. (نک: روحانی، ۱۴۳۵: ۲۲۳-۲۶۵؛ مظاهری، ۱۳۹۷: ج ۲: ۱۲۳-۱۴۳) (۳ از ۴)

شرط اول، در نگاه اکثر فقیهان رد شده و در قوانین هم تبلور نیافته است؛ پس از محل بحث ما خارج است. شرط سوم، شرطی عمومی و عقلایی است که مختص وقف نیست. شرط هفتم نیز مطابق نظر اکثریت نیست و عدم بطلان معامله فضولی قول مشهور میان فقیهان است. شرط هشتم نیز مستند به مفهوم عرفی وقف است. شرط سیزدهم نیز شرطی عمومی و غیراختصاصی است. پس باقی می ماند شرط دوم (قبض)، شرط چهارم (دوام)، شرط پنجم (اخراج از مالکیت واقف)، شرط ششم (عین بودن موقوفه)، شرط دهم (موجود بودن موقوف علیه در زمان وقف)، شرط دوازدهم (اهلیت تملک موقوف علیه)

می بینیم که بسیاری از شرایط وقف (۶ مورد از ۱۳ مورد) مستند به اجماع هستند. با وجود این به نظر می رسد این اجماعات همگی مدرکی یا محتمل المدرك هستند؛ زیرا از یک سو روایاتی مانند آنچه نقل کردیم در باب وقف قابل دسترس هستند و از سوی دیگر بررسی ادله تفصیلی نشان می دهد در بسیاری موارد احکام مستنبط بر اساس ارتکاز ذهنی فقیهان از مفهوم عرفی وقف بوده است؛ چنانکه در برخی موارد همچون شرط دوام بدان تصریح کرده اند. در نتیجه انصافاً دشوار است که با اینگونه اجماعات، روایت عام محل بحث را تخصیص بزنیم.

اما به تفصیل باید گفت: شرط دوم یعنی شرطیت قبض در صحت، اجماعی نیست؛ چه اینکه ظاهر کلام بسیاری از فقیهان متقدم و متاخر، شرطیت در لزوم وقف است نه صحت آن. (نک: حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ج ۲۱: ۴۳۰) با وجود این از یک سو روایات معتبری ظهور در شرطیت قبض برای صحت وقف دارند و از سوی دیگر گفته می شود این سخن مطابق ارتکاز عرف و عقلاست که تحقق عطایای مجانی را منوط به قبض می شمارند و در نتیجه شرع نیز مطابق همین ارتکاز عقلا وارد شده است. (سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۲۲: ۱۶) شرط چهارم یعنی دوام از سوی فقیهان سرشناسی مورد تردید یا رد قرار گرفته است. (نک: بهبهانی، ۱۴۰۵: ج ۲: ۴۶۵؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴: ۱: ۱۹۴؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ج ۹: ۴۵۲؛ روحانی، ۱۴۱۲: ج ۲۰: ۳۱۷؛ سبحانی، ۱۴۳۸: ۴۹) شرط پنجم یعنی اخراج از مالکیت واقف نیز علی التحقیق مورد اجماع نیست؛ زیرا ذیل شرط قبل از آن بحث شده و فقیهان سرشناسی معتقدند این نتیجه منحصر به وقف دائم است. (نک: حقیقت پور، ۱۴۰۲، ۲۱) درباره شرط ششم نیز تردیدها جدی است و مقتضای تحقیق، امکان توسعه وقف به غیر اعیان می باشد. (نک: همان، ۵۰) شرط دهم و دوازدهم نیز به نظر ما مقتضای قواعد عمومی است و اختصاص به وقف ندارد.

بنابراین به نظر می‌رسد در اکثر شرایط و قیود ناظر به وقف، اجماع مستند فقیهان بوده‌است که برخی از لحاظ صغروی و برخی از لحاظ کبروی با تردید جدی مواجه هستند، بلکه به نظر ما مردودند. در نهایت باید اذعان داشت قیود و شرایط وقف منحصر به مواردی است که اغلب مربوط به متفاهم عرفی وقف هستند، هرچند شرایط عمومی معاملات در فقه را نیز باید بر این متفاهم عرفی افزود؛ مانند مباح بودن منفعت یا مشروعیت جهت.^{۱۲}

۳. رفع محدودیت‌ها در مقام تقنین

بر اساس اصل چهارم قانون اساسی، «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد». اما موازین اسلامی را چگونه باید تشخیص داد؟ کمتر مسئله‌ای را می‌توان یافت که در آن میان فقها اختلاف نظر وجود نداشته باشد. پس کدامیک از فتاوا را باید معیار تشخیص موازین اسلامی قرار داد؟ این پرسش مهمی است که پاسخ بدان مجالی فراخ‌تر می‌طلبد. اما بطور خلاصه درباره مبنای تشخیص موازین اسلامی و فتوای معیار، حداقل هشت احتمال قابل طرح است؛ از جمله: هر فتوای معتبر، فتوای مشهور، فتوای ولی فقیه، فتوای موافق با احتیاط، فتوای مجتهد اعلم، فتوای فقیهان شورای نگهبان و ... (نک: حاج زاده، ۱۳۹۴: ۶۰). در این بین یکی از پیشنهادها «هرگونه فتوای معتبر به قید موافقت با مصالح زمانه» است (جنتی، ۱۰) که برخی از آن با عنوان «فتوای کارآمد» یاد کرده‌اند. (ارسطا، ۱۳۹۸: ۵۵) این دیدگاه قبلاً توسط شهیدصدر در جهت تبیین مبانی جمهوری اسلامی طرح شد. وی در پاسخ به نامه‌ای از برخی علمای لبنان، می‌نویسد: «در احکامی که مجتهدان بر اساس اجتهاد مشروع، چند رأی مختلف دارند، قوه مقننه در برگزیدن یکی از آنها بر اساس مصلحت جامعه آزاد است». (صدر، ۱۶) وی پیش‌تر و در ضمن تشریح مکتب اقتصادی اسلام نیز همین نظریه را طرح نموده‌است. فقیه مبتکر هرچند معتقد است راه استکشاف مذهب اقتصادی اسلام، همان اجتهاد مصطلح می‌باشد؛ اما در عین حال خود را مقید به حفظ اجتهادهای شخصی خود نمی‌داند و در صورتی که ضرورت اقتضا کند، از اجتهادهای معتبر و مشروع دیگر بهره می‌گیرد. این ضرورت همان انسجام و همسویی مبانی نسبت به یکدیگر و نیز نسبت به رویناها (احکام) است. (نک: صدر، ۱۴۱۷: ۳۹۴)

^{۱۲}. ممکن است این اشکال مقدر به ذهن برسد که با توجه به ایده نوشتار، چه ضرورتی برای سایر اقسام حبس وجود خواهد داشت؟ یا بطور مثال چرا نباید به جای این ایده که ظاهراً در موارد متعددی با نگاه مشهور در تضاد خواهد بود، به راهکاری آسان‌تر روی آوریم و بگوئیم برای رهایی از قیود و شروط وقف در تلقی مشهور، مالک می‌تواند از سایر اقسام حبس بهره گیرد؟ در پاسخ باید گفت:

اولاً درباره تفاوت وقف و حبس مطلق اتفاق نظر وجود ندارد و در برخی از مصادیق، همان تفاوت‌ها نیز رنگ می‌بازند. (نک: اصفهانی، وسیله النجاة، (با حواشی گلپایگانی)، ۲: ۲۴۶ و کاشف الغطاء، تحریرالمجله، ۳: ۷۰) ثانیاً اشتراک فی الجملة یا حتی بالجملة در نتایج مترتب بر عقود و ایقاعات مقتضی اشتراک در ماهیت نیست، چنانکه در مبحث صلح، قول به استقلال این عقد بر همین مبنا استوار شده‌است.

این روش در میان آثار اهل سنت نیز آشناست. به عنوان نمونه قرض‌اوی از جمله فقیهان معاصر در ابتدای بحث از نظام جهاد، این ضرورت را متذکر شده‌است. وی در بیان روش تحقیق خود در کتاب «فقه الجهاد» خود را مقید به یک مذهب خاص ندانسته و حتی گاهی برای حل مسئله به فتاوی‌های مذاهب امامیه و یا مذاهب غیر مرسوم در زمان حاضر نیز رجوع کرده‌است. (قرضاوی، ۲۰۰۹: ۳۶)

پیش‌تر سنه‌وری، حقوق‌دان مصری هم این ضرورت را دریافته بود. وی برای رجوع به فقه اسلامی به عنوان منبع قانونگذاری، دو امر را ضروری می‌شناسد: اول: عدم تقید به یکی از مذاهب اسلامی؛ بنابراین رجوع به همه مذاهب اسلامی معتبر و استفاده از آنها جایز است. برای ترجیح یک قول دلیلی ندارد که مقید به دیدگاه ابوحنیفه و یا حتی مذهب حنفی باشیم. بلکه ما در افقی دورتر معتقدیم حتی دلیلی برای تقید به مذاهب چهارگانه معروف نیز وجود ندارد. مذاهب دیگری مانند زیدیه و امامیه وجود دارند که تا حد بسیاری می‌توان از آنها بهره گرفت. دوم: در تمسک به احکام فقه اسلامی باید هماهنگی میان این احکام و مبانی عام که قانون مدنی بر آنها استوار گشته رعایت شود. پس نمی‌توان به حکمی تمسک نمود که با یکی از این مبانی در تعارض باشد، تا آنکه انسجام قانون از بین نرود. (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۶۱)

اعتقاد نگارنده نیز آن است که بهترین راه برای اجرایی نمودن اصل چهارم قانون اساسی در جهت انطباق قوانین و مقررات از جمله قوانین مربوط به نظام وقف، گزینش مفیدترین فتاوی معتبر از میان همه فتاوا می‌باشد. این مدعا با نظرداشت پنج مقدمه که مجموع آنها می‌توانند وجه ترجیح و مؤیدی برای آن باشند، قوی می‌نماید:

اول ماهیت خیر محض وقف و قرار گرفتن آن ذیل عطایا و صدقات؛ دوم وجود اختلاف نظرهای فراوان در میان فقها در اغلب مسائل فقهی؛ سوم شهرت عدم حجیت شهرت؛ چهارم اعتبار فتاوی فقهی مجتهدان طراز اول امامیه در طول قرون متمادی؛ پنجم اطلاق عبارت «موازن اسلامی» در اصل ۴ و عبارت «فتاوی معتبر» در اصل ۱۶۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که قضات را در فرض نیافتن مرجع حل خصومت، به «منابع معتبر اسلامی» و «فتاوی معتبر» ارجاع داده‌است.

هرچند موضوع اصل ۱۶۷ قانون اساسی را «نیافتن حکم دعوا در قوانین مدونه» تشکیل می‌دهد، اما اطلاق عبارت «فتاوی معتبر» به روشنی می‌تواند اجمال موجود در اصل چهارم را برطرف نماید؛ زیرا اگر قانونگذار مجاز به بهره‌گیری از «فتاوی معتبر» نباشد، چگونه قاضی که در مقام رفع خلأ «قوانین مدونه» و احراز نظر قانونگذار است، مجاز به تمسک به اطلاق این عبارت و استناد به هر فتاوی معتبری خواهد بود؟!!

بنابراین قانونگذار در تمسک به فتاوی معتبر و مشروع برای تنظیم بهترین و کارآمدترین قانون برای جامعه هیچ محدودیتی جز حفظ چارچوب و همگرایی قوانین ندارد. در نظم حقوقی کنونی هم می‌توان مفاد ماده ۳ قانون اوقاف مصوب ۱۳۵۴ و نیز ماده ۳ قانون تشکیلات و اختیارات سازمان حج و اوقاف و امور خیریه ۱۳۶۳ را قاعده تکمیلی فرض کرد نه امره. حقوق‌دانان نیز بر این معنا صحه

گذاشته و بطور مثال با آنکه بطور کلی شخصیت حقوقی مستقل وقف را موجه‌تر از تملیکی بودن وقف می‌دانند، در صورت تعلق اراده واقف به «تملیک و حبس در ملکیت موقوفه‌علیه»، پیروی از قصد واقف را فاقد مانع دانسته‌اند. (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۵۵)

نتایج

از جهت فقهی، قاعده روایی «الوقوف علی حسب ما یقفها اهلها» مقتضی اصل آزادی اراده واقف است و هرگونه وقفی را تجویز می‌نماید. شارع مقدس در وقف، عملکردی همچون عقد صلح داشته و اراده واقف را کاملاً تأیید نموده است. تنها قیود و شروطی در وقف قابل پذیرش هستند که از لحاظ عرفی و عقلائی در مفهوم وقف دخالت دارند و یا قیودی که به عنوان قواعد عمومی شرعی مورد اجماع هستند. از لحاظ حقوقی نیز ضروری نیست که قانونگذار در نهاد وقف که خیر محض محسوب می‌شود و منافع متعددی برای جامعه به دنبال دارد، از نظرات مشهور پیروی کند؛ بلکه می‌تواند فتاوای نافع‌تر را معیار قانونگذاری قرار دهد؛ زیرا چنین فتوایی نیز مشمول عنوان «موازین اسلامی» در اصل چهارم قانون اساسی است. در عین حال آیین‌نامه‌ها می‌توانند سد راه سوء استفاده‌های احتمالی باشند.

منابع

- ابن بابویه، محمد ابن علی (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه. ۴ جلد. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن زهره، حمزة (۱۴۱۷). غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع. چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۸). فتاوی معیار در قانون گذاری. نشریه فقه حکومتی. ۷ (۲).
- بهبهانی، سید علی (۱۴۰۵). الفوائد العلیة-القواعد الکیة. ۲ جلد. چاپ اول. اهواز: کتابخانه دارالعلم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۵). الرسائل الأربع. ۴ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹). القواعد الفقهیة. ۷ جلد. چاپ اول. قم: نشر الیهادی.
- شهیدی تبریزی، میرزافتاح (۱۳۷۵). هداية الطالب إلى أسرار المکاسب. ۳ جلد. چاپ اول. تبریز: چاپخانه اطلاعات.
- حاج زاده، هادی (۱۳۹۴). فتاوی معیار در قانون گذاری در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران (نگاهی دوباره به مفهوم اعلمیت در منظومه فقه حکومتی شیعه). نشریه فقه و اصول. ۴۷ (۳)
- حقیقت پور، حسین و حایری، محمد حسن (۱۴۰۲). وقف موقت؛ برون رفت از بن بست های حقوقی و توسعه کارآمدی اقتصادی. مجله مطالعات فقه و حقوق اسامی. ۳۳ (۱۵)
- طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۸). ریاض المسائل. ۱۶ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- حراغلی، محمدبن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعة. ۳۰ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. ۹ جلد. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱). کتاب البیع. ۵ جلد. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- روحانی، سیدصادق (۱۴۱۲). فقه الصادق علیه السلام. ۲۶ جلد. چاپ اول. قم: دارالکتاب.
- سبحانی، جعفر (۱۴۳۸). احکام الوقف فی الشریعة الغراء، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

- سبزواری، سیدعبدالأعلى (۱۴۱۳). مهذب الأحكام. ۳۰ جلد. چاپ چهارم. قم: مؤسسه المنار.
- سبزواری، محمدباقر (۱۴۲۳). كفاية الأحكام. ۲ جلد. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- سنهوری، عبدالرزاق (۲۰۰۰)، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، ۱۰ جلد. چاپ سوم. بیروت: منشورات الحلبي الحقوقية.
- سیدمرتضی، علی (۱۴۱۵). الانتصار في انفرادات الإمامية. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۳۰). دليل تحرير الوسيلة-الوقف-. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۴۳۰). دليل تحرير الوسيلة-فقه الربا-. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- شهیدثانی، زین الدین (۱۴۱۳). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. ۱۵ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
- _____ (۱۴۲۹). الروضة البهية في شرح المعه الدمشقيه. ۴ جلد. چاپ اول. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- صدر، سیدمحمد باقر (۱۴۱۷). اقتصادنا. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی قمی، سیدنقی (۱۴۲۶). مباني منهاج الصالحين. ۱۰ جلد. چاپ اول. قم: منشورات قلم الشرق.
- طباطبایی یزدی. سیدمحمد کاظم (۱۴۱۴). تکملة العروة الوثقى. ۲ جلد. چاپ اول. قم: کتابفروشی داوری.
- طوسی، محمد (۱۴۰۷). تهذيب الأحكام. ۱۰ جلد. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- عاملی، سیدجواد (۱۴۱۹). مفتاح الكرامة. ۲۳ جلد. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). قواعد الأحكام. ۳ جلد. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

علی اکبری بابوکانی، احسان و حقیقت‌پور، حسین (۱۳۹۶). واکاوی روایی فقهی - حقوقی وقف حقوق معنوی. مجله دانش حقوق مدنی. ۱۴ (۲)

فیاض، محمداسحاق (بی تا). منهاج الصالحین، ۳ جلد. بی جا: بینا.

فیض کاشانی، محمدمحسن (بی تا). مفاتیح الشرائع. ۳ جلد. چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

قرضاوی، یوسف (۲۰۰۹). فقه الجهاد، ۲ جلد. چاپ اول. قاهره: مکتبه الوهبه.

کاشف الغطاء، جعفر (۱۴۲۲). کشف الغطاء، ۴ جلد. چاپ اول. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

کرکی، علی (۱۴۱۴). جامع المقاصد. ۱۳ جلد. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. ۷ جلد. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامية.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۰). دوره مقدماتی حقوق مدنی (اموال و مالکیت). چاپ شانزدهم. تهران: میزان.

میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۳). جامع الشتات. ۴ جلد. چاپ اول. تهران: مؤسسه کیهان.

محقق داماد، سیدمصطفی (۱۴۰۶). قواعد فقه. ۴ جلد. چاپ دوازدهم. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

نائینی، محمدحسین و عراقی، علی (۱۴۲۱). الرسائل الفقهية. چاپ اول. قم: انتشارات مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.

نائینی، محمدحسین (۱۴۱۳). مکاسب و البیع. ۲ جلد. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام. ۴۳ جلد. چاپ هفتم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

نراقی، احمد (۱۴۲۲). رسائل و مسائل. ۳ جلد. چاپ اول. قم: کنگره نراقیین.

_____ (۱۴۱۷). عوائد الأيام. چاپ اول. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نراقی، مهدی (۱۴۲۲). معتمد الشيعة في أحكام الشريعة. چاپ اول. قم: کنگره بزرگداشت نراقی.