



مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی

مدرسه عالی فقه های تخصصی

ماهنامه داخلی گروه های تخصصی

ویژه نشر تحقیق های درسی طلاب

اشتراک حیات مرضعه در نشر حرمت در بوته نقد / مسلم چتری

جایگاه به کارگیری سلاح در صدق عنوان محاربه / مصطفی درخشنده

دلالت آیه تعاون بر حرمت «اعانه بر اثم» از حیث موضوعی در بوته نقد / محسن یوسفی

نقش عیوب تناسلی زن (عفل و قرن) در فسخ نکاح / مهدی سعادت نسبی

حرمت اعانه بر گناه از منظر آیه و لاتعاونوا علی الائم / سجاد دادخواه

شرایط تحقق جرم اعانه بر اثم / ابوذر تهوری

شماره هفتم - دی ۹۹



نوشتاری از طلاب:

گروه فقه الاقتصاد

گروه فقه المعاملات

گروه فقه خانواده

گروه فقه الجزاء

گروه فقه تربیت

پیشگفتار

شماره هفتم ماهنامه داخلی گروه های تخصصی اختصاص به تحقیق طلابی از گروه های دارد که در مجموع شش تحقیق میباشد

تحقیق اول از آقای مسلم چتری از گروه فقه تربیت، به یکی از شروط تحقق حریمیت بوسیله رضاع پرداخته است، آیا مرضعه در هنگام شیر دهی باید زنده باشد یا اگر از دنیا رفته باشد با سایر شرائط، حریمیت محقق می شود؟ نویسنده بعد از رد ادله قائلین به شرطیت حیات مرضعه قائل شدند که اطلاعات ادله شامل مرضعه میت هم می شود

تحقیق دوم از جناب آقای مصطفی درخشنده از گروه فقه الجزاء، مربوط به مسأله ای در باب فقه الجزاء آیا در صدق عنوان محاربه، تشهیر سلاح هم شرط است؟ یا اگر سلاح هم نداشت باز محاربه صدق می کند؟ نویسنده با تمسک به ارتکاز عرفی و ناتمام روایات از حیث سند و دلالت قائل شدند که در صدق عنوان محاربه، سلاح شرط می باشد.

تحقیق سوم از جناب آقای محسن یوسفی از گروه فقه معاملات در این تحقیق سعی بر این است که مناقشات در ناحیه موضوع مورد کنکاش واقع شود که نقد کامل این مناقشات با بررسی کامل رابطه مفهوم «تعاون» و «اعانه» در بخش اول و رابطه مراد از «اثم» در آیه و در عنوان «اعانه» در بخش دوم، با بررسی های صورت گرفته اتحاد این دو معنی را در معنی جامع (چه یاری رساندن در انجام مقدمات چه یاری رساندن در انجام خود فعل) از طرف نویسنده مورد پذیرش قرار گرفته، لکن از آنجا که مفهوم «تعاون» مشروط به لحاظ «مشارکت» بود صحت استدلال به آیه را متوقف بر بحث از حیث حکمی و عدم دخالت «تعدد نفرات و کمک طرفینی» در اثبات حکم «اعانه» است؛ مراد از «اثم» در آیه نیز معنای اخص (حرام فعلی منجز) بود که تنها بخشی از «اثم» در عنوان «اعانه» که «مطلق عمل زیان بار» را شامل می شد در برمی گیرد.

تحقیق چهارم از جناب آقای مهدی سعادت نسب از گروه فقه خانواده، درباره یک دو عیب از عیوب تناسی زن بنام قرن و عفل تحقیق را انجام داده که آیا چنین عیوبی، منجر به فسخ نکاح می گردد؟ ایشان با توجه به اطلاعات ادله ملاک فسخ نکاح را عدم جماع نوعی دانسته ولو شخص جماع غیر مطلوب داشته باشد، لذا قائل به جواز فسخ نکاح در چنین عیوبی شدند.

تحقیق پنجم از جناب آقای دادخواه از گروه فقه الاقتصاد، درباره مقدار دلالت قاعده لاتعاونوا علی الاثم تحقیق کرده که آیا این آیه دلالت بر حرمت اعانه مینماید یا خیر؟ برای همین منظور مفردات آیه را مورد بررسی قرار داده به این نتیجه رسیدند که صیغه «لاتعاونوا» دلالت بر حرمت می کند و معنای آن مشارکت در گناه نیست، بلکه به معنای حرمت اعانه می باشد و به دلیل خطاب قرار دادن همه مؤمنین با صیغه باب تفاعل استعمال شده است و موضوع حکم حرمت اعانه، مطلق گناهان می باشد.

تحقیق ششم از جناب آقای تهوری از گروه فقه الاقتصاد، در این تحقیق ایشان شرائط تحقق جرم اعانه بر اثم را مورد بررسی قرار داده که مهمترین دلیل بر حرمت اعانه بر اثم، آیه شریفه ی «لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» است که تطبیق حکم این آیه بر مصادیق مختلفی از مساعدت در جرم و گناه مورد تردید و ابهام است. در این مختصر با توجه به عناوین اخذ شده در موضوع حکم که عبارت است از «تعاون» و «اِثم و عدوان»، تحلیلی نسبتاً جامع پیرامون جهات مختلف و تاثیر گذار در صدق این عناوین، انجام شد و مشخص شد که «اِثم» دارای معنایی است فراتر از حرام شرعی و در آیه ی شریفه، حیثیت اسم مصدری و وقوع خارجی آن مورد نظر می باشد و سعه ی مفهوم «تعاون» خصوصاً در مقام نهی، شامل مصادیق «اعانه» نیز می باشد.

پیشگفتار	۱
۱. اشتراط حیات مرضعه در نشر حرمت در بوته نقد؛ مسلم چتری	۹
چکیده	۱۰
مقدمه	۱۱
اقوال	۱۲
قول اول: عدم نشر حرمت مطلقاً	۱۲
دلیل اول: اجماع	۱۲
اشکال : عدم تحقق اجماع	۱۲
دلیل دوم: عدم نشر حرمت با شیر نجس	۱۲
نقد: عدم صحت تمسک به مقاصد الشریعه	۱۲
دلیل سوم: اختصاص احکام به زنده	۱۳
اشکال: عدم وجود مانع در حکم وضعی مرضعه میتة	۱۳
دلیل چهارم: انصراف ادله نشر حرمت	۱۴
اشکال بیان اول: عدم وجود منشأ انصراف	۱۴
اشکال بیان دوم: عدم قطعی بودن مناسبت حکم و موضوع	۱۵
دلیل پنجم: عدم نظارت اطلاقات نسبت به موارد نادر	۱۵
اشکال: عدم مانعیت ندرت در شمول ادله رضاع و نادرستی اصل مبنای مذکور	۱۶
دلیل ششم: عدم شأنیت مرضعه میتة	۱۶
اشکال : شمول اطلاق من الولاده مرضعه میتة	۱۶
دلیل هفتم: عدم صدق مرأة بر مرضعه میتة	۱۷
اشکال : اطلاق بدون تسامح عنوان مرد و زن بر میت	۱۷
دلیل هشتم: عدم صدور فعل ارضاع اختیاری از میتة	۱۷
اشکال: عدم لزوم قصد و اختیار در رضاع	۱۷
دلیل نهم: حکومت اصل حلیت بخاطر تعارض عمومات	۱۸
اشکال : عدم صحت انصراف و اجماع	۱۸
دلیل دهم: عدم شیوع امر مرضعه مية	۱۸
اشکال: عدم شیوع کاشف از عدم شرط حیات	۱۸
دلیل یازدهم: تمسک به لازمه اصل اباحه	۱۸
اشکال: تمسک به دلیل فقاهتی در صورت نبود دلیل اجتهادی	۱۹
قول دوم: نشر حرمت مطلقاً	۱۹
دلیل اول: معیار ارتضاع از سینه مطلقاً	۱۹
دلیل دوم: تمسک به استصحاب	۱۹
قول سوم: تفصیل در مقدار قبل از موت و بعد از موت	۲۰
قول چهارم: توقف	۲۰

۲۰	جمع بندی
۲۱	۲. جایگاه به کارگیری سلاح در صدق عنوان محاربه، مصطفی درخشنده
۲۲	چکیده:
۲۲	مقدمه:
۲۲	تتقیح موضوع
۲۳	مفهوم شناسی سلاح
۲۳	اقوال فقها
۲۳	قول اول: صدق محاربه مشروط به استفاده از سلاح
۲۴	قول دوم: صدق محاربه بدون شرط استفاده از سلاح
۲۴	ادله فقها
۲۴	دیدگاه اول
۲۴	دلیل اول: تبادل عرفی محاربه
۲۴	اشکال: عدم قوام حرب به استفاده از سلاح
۲۵	جواب اشکال: همراهی حرب با سلاح
۲۵	دلیل دوم: صحیح محمد بن مسلم
۲۵	بررسی دلالت روایت
۲۶	اشکال: اشاره به برخی از مصادیق محاربه نه تمام موارد
۲۶	دلیل سوم: روایت جابر بن یزید جعفی
۲۶	سند روایت: ضعف بخاطر سلمه بن خطاب
۲۶	دلالت روایت بر کفایت صرف اشاره به سلاح و تهدید
۲۷	دیدگاه دوم: قوام محاربه به ایجاد رعب و وحشت
۲۷	دلیل اول: روایت سوره بن کلیب
۲۷	بررسی سندی: ضعف سندی بخاطر جهالت سوره بن کلیب
۲۸	دلالت روایت: اطلاق روایت بر محاربه چه با سلاح و چه بدون سلاح
۲۸	اشکال اول: عدم انعقاد اطلاق بخاطر تبادل
۲۸	اشکال دوم: تقید روایت با صحیح محمد بن مسلم
۲۸	دلیل دوم: معتبره سکونی
۲۸	دلالت روایت: عدم شرطیت استفاده سلاح در تحقق محاربه
۲۹	اشکال: معلوم نبودن وجه مجازات (از باب محاربه یا قصاص)
۲۹	دلیل سوم: صحیح ابن حسان
۲۹	اشکال اول: عدم صحت انتساب کتاب به قمی
۲۹	اشکال دوم عدم تمیز علی بن حسان
۳۰	بررسی دلالتی: عدم شرط سلاح در صور چهارگانه محاربه
۳۰	اشکال: وجود سلاح در محاربه بخاطر تبادل

دلیل چهارم: روایت مدائنی	۳۰
بررسی سندی: ضعف سندی بخاطر جهالت مدائنی	۳۰
بررسی دلالتی: اطلاق برخی از صور بر محارب مطلقاً	۳۰
اشکال	۳۱
جمع بندی	۳۱
۳. دلالت آیه تعاون بر حرمت «اعانه بر اثم» از حیث موضوعی در بوته نقد، محسن یوسفی	۳۳
مقدمه	۳۵
مبانی تصویری	۳۶
۱. اعانه	۳۶
۲. تعاون	۳۶
۳. اثم	۳۷
مبانی تصدیقی	۳۷
۱. امور معتبر در «اعانه بر اثم»	۳۷
۲. شرط اعتبار الغاء خصوصیت	۳۸
تحریر محل نزاع	۳۹
۱. تفاوت مفهوم «تعاون» با «اعانه»	۴۰
لحاظ معنای «کمک در انجام مقدمات» در هر دو کلمه	۴۱
ادعای ظهور «تعاون» و «اعانه» صرفاً در انجام مقدمات	۴۲
یک: اعم بودن معنی «تعاون» از نظر عرفی	۴۳
دو: استعمال «اعانه» در اعم از انجام مقدمات	۴۳
سه: ناتمام بودن شواهد معنی «انجام مقدمات» در هر دو صیغه «تعاون» و «اعانه»	۴۴
تالی فاسد در معنی مشارکت در انجام فعل (حرمت مشارکت همه مکلفها)	۴۶
اشکال (کفایت مشارکت فی الجملة)	۴۶
لزوم لحاظ مشارکت در «تعاون» بخلاف «اعانه»	۴۷
جواب اول: الغای خصوصیت از مفهوم «تعاون»	۴۷
جواب دوم: شمول معنی «تعاون» نسبت به «اعانه»	۴۸
اشکال: لزوم وجود حداقل دو کمک کننده در «تعاون» بخلاف «اعانه»	۴۸
۲. مراد از «اثم» در آیه	۵۰
جمع بندی	۵۱
۴. نقش عیوب تناسلی زن (عقل و قرن) در فسخ نکاح؛ مهدی سعادت‌ی نسب	۵۳
مفهوم‌شناسی	۵۴
قرن، عقل	۵۴
افضاء	۵۵
احکام و فروعات	۵۶

قرن و عقل.....	۵۶
مقام اول: ادله جواز فسخ نکاح.....	۵۶
مقام دوم: دائره شمولیت حق خیار فسخ.....	۵۷
ادله قول به عدم خیار فسخ.....	۵۸
الف) اصالة اللزوم.....	۵۸
ب) احتیاط در فروج.....	۵۸
ج) عدم وجود مقتضی.....	۵۸
د) صحیحہ عبدالرحمن:.....	۵۹
ادله قول به ثبوت حق خیار فسخ.....	۵۹
الف) روایات.....	۵۹
مقام سوم: جریان جواز فسخ در عدم تمکن شخصی زوج.....	۶۱
جمع بندی.....	۶۲
۵. حرمت اعانه بر گناه از منظر آیه و لاتعاونوا علی الاثم؛ سجاد دادخواه.....	۶۵
چکیده.....	۶۶
کلید واژه.....	۶۶
مقدمه.....	۶۷
۱. دلالت «لا تعاونوا» بر حرمت.....	۶۷
۲. معنای إعانه داشتن لفظ «تعاون».....	۶۸
۳. مفهوم شناسی «إعانه».....	۶۹
۳-۱. قصد صدور گناه توسط دیگری.....	۶۹
۳-۲. تحقق فعل حرام توسط شخص معان.....	۷۲
۳-۳. علم معین.....	۷۴
۳-۳-۱. علم معین به ترتب حرام.....	۷۴
۳-۳-۲. علم معین به قصد حرام توسط معان.....	۷۵
۴. معنای «إثم و عدوان».....	۷۵
جمع بندی.....	۷۶
۶. شرایط تحقق جرم إعانه بر إثم؛ ابوذر تهوری.....	۷۷
چکیده.....	۷۸
مقدمه.....	۷۹
بیان مساله.....	۸۰
۱- بررسی مفهوم إثم و عدوان.....	۸۰
۱-۱. اثم و عدوان در لغت و عرف:.....	۸۰
۱-۲. اشتراط علم و اختیار فاعل در صدق اثم:.....	۸۱
۱-۳. عدم صدق اثم بر مقدمات اثم.....	۸۳

۸۴	۱-۴- عدم تفاوت بین گناه جوانحی و غیر آن:
۸۵	۱-۵- اثر تفاوت معنای مصدری و اسم مصدری اثم:
۸۷	۲- بررسی مفهوم تعاون و اعانه:
۸۸	۲-۱- تعاون و اعانه در لغت و عرف:
۸۸	۲-۱-۱- بیان قائلین به تنافی بین معنای اعانه و تعاون:
۸۸	۲-۱-۲- نقد تنافی بین مفهوم اعانه و تعاون:
۸۹	الف) بیان اول: عمومیت مفهوم تعاون نسبت به اعانه
۸۹	اشکال:
۹۰	ب) بیان دوم: عدم اختصاص تعاون به مشارکت در اجام یک فعل خاص
۹۰	اشکال:
۹۱	بیان سوم: تکمیل بیان سابق
۹۱	د) بیان چهارم و پنجم: ظهور عرفی تعاون و الغاء خصوصیت
۹۲	ج) بیان پنجم: صدق تعاون نسبت به مقدمات عمل
۹۳	۲-۲- اشتراط وجود قصد مُعین
۹۳	۲-۲-۱- عناوین واقعی و قصدیه
۹۴	۲-۲-۲- نسبت قصد عنوان و انگیزه عمل
۹۵	۲-۲-۳- تحقق قصد اعانه با احتمال تحقق معان علیه:
۹۶	۲-۲-۴- معیار تشخیص وجود علم و قصد معین
۹۶	۲-۲-۵- اقوال در مساله
۹۷	قول اول: عدم اشتراط قصد و علم معین
۹۹	قول دوم: کفایت علم به اعانه بودن (قصد عنوان اعانه)
۱۰۰	قول سوم: اشتراط قصد تحقق نتیجه (عمل به انگیزه تحقق معان علیه)
۱۰۱	اشکال:
۱۰۲	قول چهارم تفصیل بین اشتراط وجود قصد یا صدق عرفی اعانه
۱۰۲	۲-۲-۶- تعمیم حکم به موارد عدم قصد، با الغاء خصوصیت
۱۰۳	۲-۳- اشتراط وجود قصد معان
۱۰۳	۲-۴- اشتراط تحقق خارجی معان علیه، برای صدق اعانه
۱۰۴	۲-۴-۱- بیان قائلین به اشتراط تحقق خارجی معان علیه:
۱۰۴	۲-۴-۲- بیان قائلین به عدم اشتراط تحقق خارجی معان علیه:
۱۰۵	۲-۴-۳- نقد قائلین به عدم اشتراط تحقق خارجی اثم
۱۰۵	۲-۵- تاثیر کیفیت (معانّ به) در صدق اعانه
۱۰۶	۲-۵-۱- عدم اختصاص اعانه به افعال خارجی:
۱۰۶	۲-۵-۲- اختصاص اعانه به امور وجودی
۱۰۷	۲-۵-۳- عدم اختصاص مقدمات قریب عمل

۱۰۷	۳-۵-۲- بررسی صدق اعانه بر اثم نسبت به بعضی از مصادیق مورد اختلاف
۱۰۸	۶-۲- عدم صدق اعانه نسبت به مقدمات اثم
۱۰۹	جمع بندی

اشتراط حیات مرضعه در نشر حرمت در بوته نقد

استاد راهنما: استاد فاضل

نویسنده:

مسلم چتری^۱

چکیده

این نوشته در پی آن است که شرط زنده بودن زن مرضعه را برای شکل‌گیری محرمیت او و بستگان وی با نوزادی که از ایشان به مقدار لازم شرعی شیر خورده باشد بررسی کند؛ اهمیت بررسی این موضوع از آن جهت است که حکم به اشتراط حیات تلقی به قبول شده است لکن دلیل تعبدی در بین وجود ندارد و بسیاری از فقهای بزرگ دلیل قابل‌پذیرشی جز اتکای به اجماع نیافته‌اند و بسیاری دیگر از جنبه استظهاری و محدود کردن ظهورات راه در پیش گرفتند، اما با تتبع در اقوال قدما که معیار اصلی برای شکل‌گیری و اعتبار اجماع است روشن می‌شود که اجماعی وجود ندارد بوده و گفته‌های استظهاری نیز در موارد مهمی بر خلاف مبانی و مسلمات فقهی است. در این بررسی نیز روشن می‌شود که از زمان شیخ طوسی به بعد یک رای بر اساس نظر اجتهادی شیخ، در طول زمان به عنوان یک امر اجماعی تلقی شده است؛ در حالی که خود شیخ و قدمای بعد از او ادعای اجماع نداشته‌اند و قبل از ایشان هم این مسئله اصلاً مطرح نبوده است.

با بررسی‌های انجام شده، چهار قول در فقه استدلالی مطرح گشته و قائلین و ادله هر یک به تفصیل مورد نقد قرار گرفته است. و عدم اشتراط حیات مرضعه و شمولیت ادله رضاع نسبت به ارتضاع از مرضعه فاقد حیات،

نتیجه‌ای است که این نوشته به آن منتهی شده است

واژگان کلیدی: نشر حرمت، رضاع، حیات مرضعه

مقدمه

از مسلمات فقه نشر حرمت بین نوزاد شیر خوار و مرضعه می باشد که تمام تعامل های رفتاری مادر و فرزند را پیدا خواهند کرد و آن نوزاد مادر دیگری دارا می شود که به دنبال آن، شوهر و فرزندان و بستگان خانم، پدر و خواهران و برادران و خاله و عمو او میشوند؛ اما در اینکه آن نوزاد و مرضعه و نحوه خوردن شیر چه ویژگی و شرایطی باید داشته باشد تا آن محرمیت خاص حاصل شود اختلاف های فراوانی بین مذاهب اسلامی و فقهاء وجود دارد! در تحقیق حاضر به یکی از شرائط که اشتراط زنده بودن و حیات مرضعه است پرداخته می شود.

هر چند نمی توان مصادیق فراوانی پیدا کرد که نوزاد بعد از مرگ خانمی از او شیر خورده باشد لکن در صورت اشتراط، احراز حیات داشتن زن لازم میشود و در صورت عدم احراز حیات مرضعه چه بسا حکم حرمت منتفی باشد و آقا بتواند با دختر مرضعه ازدواج کند به علاوه طبق نظری که مرگ مغزی را مرگ می داند نه حیات و زندگی^۱، بتوان گفت در شرائط حاضر میتواند مورد ابتلاء و مسأله برخی از خانواده ها باشد. مخصوصا اگر مرضعه، از قبل ارتباط خویشاوندی داشته باشد و یا اینکه برای شیر دادن و ارضاع اجیر شده باشد.

محل بحث از دو صورت برخوردار می باشد.

صورت اول: برای رضاع مقدار خاص معینی شرط شده باشد - یعنی مبنای مشهور - توضیح آنکه گاهی ممکن است نوزاد مقدار زیاد یا مقدار کمی از اندازه معین شیر خورده باشد و مرضعه فوت کند و نوزاد به شیر خوردن ادامه دهد و آن اندازه مشخص را بعد از مرگ تکمیل کند و لو اینکه به اندازه یک جرعه باقی مانده باشد، همین که اتمام ارضاع در وقت حیات نبوده داخل در مسئله می شود^۲.

صورت دوم: نوزاد کل شیر را بعد از مرگ مرضعه بخورد، بر خلاف فرض اول، مبنای غیر مشهور یعنی "اکتفا به هر مقدار از رضاع در ایجاد محرمیت"، نیز در مسأله قابل طرح است و محل نزاع شامل آن می شود.

با مراجعه به کتب فقهی استدلالی، چهار قول به دست می آید. که در ادامه به بررسی آنها پرداخته می شود.

۱. به نظر نویسنده نیز مرگ مغزی، مرگ است نه حیات، زیرا جریان خون در مرگ مغزی توسط دستگاه شبیه به این است که کسی با قدرت خاصی از راه دمیدن در رگهای میت خون را به جریان می اندازد و با این نگاه - بر خلاف نگاه اولیه و بسیط - عرف چنین شخصی را میت میداند

۲. تذکرة الفقهاء (ط - القدیمه)؛ ص: ۶۱۵... ارتضاع اکثر الرضعات من المرأة حال الحیوة و تکملها بعد الموت و لو جرعة واحدة اذا لم یکمل الاخرة حال الحیوة عند علمائنا

اقوال

قول اول: عدم نشر حرمت مطلقا

مشهور فقهاء شیعه بلکه ظاهر کلام علامه (تذکره الفقهاء ط - القديمة؛ ص: ۶۱۵) و تصریح برخی دیگر به عدم وجود خلاف (الحدائق ج ۲۳، ص: ۳۶۲) و حتی اجماع شیعه (ریاض المسائل ط - الحديث؛ ج ۱۱، ص: ۱۳۱)، و شافعیه (الخلاف؛ ج ۵، ص: ۱۰۴) و احمد حنبل در مواردی^۱ قائلند در صورتی نشر حرمت میشود که مرضعه در تمام مراحل در قید حیات باشد.

قائلین به عدم نشر حرمت به یازده دلیل تمسک کرده اند.

دلیل اول: اجماع

و تسالم بین فقهاء بر این است که ارتضاع از میت موجب شکل گیری محرمیت نمی شود (احکام الرضاع فی فقه الشیعة (خویی)؛ ص: ۷۰)

اشکال: عدم تحقق اجماع

در این مسئله ادعای اجماع صحیح نیست زیرا قبل از شیخ طوسی اصلا این مسأله مطرح نشده بود و بعد از آن بین قدماء حتی کسانی که در مقام احصاء تمام قیود و شروط ارضاع بودند این شرط را مطرح نکردند (الكافي فی الفقه؛ ص: ۲۸۵؛ الوسيلة؛ ص: ۳۰۱) فقط مثل شیخ در خلاف و مبسوط و طبرسی و ابن ادریس (السرائر؛ ج ۲، ص: ۵۵۲) این قید را مطرح کرده اند و جالب است که هیچکدام نامی از اجماع نبرده اند و یا به آن استدلال نکرده اند و تنها یا به استدلال استظهاری و تمسک به اصل احتجاج کرده اند (الخلاف؛ ج ۵، ص: ۱۰۴) به طوری که مرحوم طبرسی فقط و فقط به عدم دلیل تمسک میکنند (المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف؛ ج ۲، ص: ۲۸۵) با اینکه مسلما - با توجه به داب شیخ در استدلال و متابعت کثیری از قدما از ایشان - اگر اجماعی در بین بود حتما آن را ذکر می کردند، عدم نقل خلاف بین متاخرین نیز کشف از وجود دلیل تعبدی نمی کند به ویژه در این مسئله که محقق حلی قائل به توقف شده اند (قول چهارم در مسئله).

دلیل دوم: عدم نشر حرمت با شیر نجس

وقتی مرضعه فوت میکند مثل بدنش، شیرش هم بواسطه تماس با بدن میت و خروج از آن نجس و حرام میشود. و با حرام نمیشود حکم شرعی از جمله نشر حرمت شکل بگیرد (تذکره الفقهاء ط - القديمة؛ ص: ۶۱۵)

نقد: عدم صحت تمسک به مقاصد الشریعه

این استدلال شباهت به روش فقه المقاصدی دارد به این معنی که عناوین مآخوذ در ادله و شمول الفاظ را کنار گذاشته و سراغ کلیات و معارف دیگری از دین رفتن که لسان تشریع ندارند و متاسفانه در خیلی از موارد

۱. أنوار الفقهاء - كتاب النکاح (لمکارم)؛ ص: ۴۸۴ لکن فقهاء العامة مختلفون في ذلك، و جماعة كثيرة منهم - كما ذكره ابن قدامة، في المغنی - اختاروا عدم اشتراط الحياة، و لکن عن الشافعي و احمد في إحدى روايتيه اعتبار الحياة. عبد الله بن قدامة، في المغنی ۹/ ۱۹۹.

درست تطبیق نمیشود، در فرض مسئله نیز ممکن است اینگونه استدلال شود: با اغراض شارع سازگاری ندارد که بخواهد به چیزی که آن را نجس و حرام کرده است موضوعیت بدهد و چیزی که انعدام کامل او را خواسته است سبب برای احکام شرعی خود قرار بدهد^۱؛ لکن نمیتوان به راحتی دلیلی که لسان تشریع دارد و دایره شمولش محل بحث را میگیرد کنار گذاشت زیرا در ادله رضاع قید طهارت شیر اخذ نشده است و عرف هم عموم ادله را شامل شیری که بوسیله عارضی مثل زخم سینه؛ نجس شده باشد شامل می‌داند و در نگاه او معیار مذکور در ادله شرعی اصل انبات لحم یا عدد است، بنابراین نمیتوان گفت به صرف نجس بودن از حکم ادله خارج است (مسالك: ج ۷، ص: ۲۳۵)

دلیل سوم: اختصاص احکام به زنده

میت همچون اجسام نباتی و حیوانی می‌باشد و میت جایگاه زنده را در مسائل حقوقی ندارد. به همین جهت ضمان قطع عضو میت کمتر از ضمان قطع عضو زنده است و به همین ملاک میت همچون اجسام حیوانی موضوع احکام تکلیفی حرمت و حلیت واقع نمیشود و همچنین عناوین شرعی مانند حرمت مؤبد برای زن زنده است لذا در زنا با زن میت این عناوین اثبات نمیشوند (تذکره الفقهاء (ط - القدیمه)؛ ص: ۶۱۵)؛ در نتیجه همان گونه که اجسام غیر انسانی احکام محرمیت بوسیله رضاع را ندارند، شخص میت نیز فاقد این احکام میشود (جواهر الکلام ج ۲۹، ص: ۲۹۵) از طرفی دیگر ارضاع موضوعی دو طرفه است و بین مرضعه و مرتضع ملازمه هست^۲ و اگر مرضعه نتواند مادر باشد مرتضع هم نمیتواند فرزند باشد بنابراین احکام حرمت برای نوزاد مرتضع هم شکل نمیگیرد (مسالك الأفهام ج ۷، ص: ۲۳۴)

اشکال: عدم وجود مانع در حکم وضعی مرضعه میتة

این استدلال بر پایه تحلیل عقلی شکل گرفته است و دلیل تعبدی ندارد، خلاصه استدلال به این مطلب بر میگردد به این که عقلاً تکلیف و خطاب به میت درست نیست زیرا یا لغو خواهد بود و یا مکلف کردن شخص ناتوان و فائد شرایط تکلیف غیر ممکن، که در هر دو صورت محال خواهد بود^۳؛ لکن فارغ از آنجا که در فقه وجود نائب و ولی در انجام تکالیف دیگران که شرایط لازم را ندارند مثل کودک و کهنسال و حتی در نیابت از میت در حج و قضاء عبادات وجود دارد پاسخ مثبت می‌دهیم به اینکه شاید احکام تکلیفیه شامل میت نشود لکن در شمول احکام وضعی از جمله همین محرمیت و عدم محرمیت مانعی وجود ندارد کما اینکه متسالم یا

۱. البته ممکن است از راه ادعای مذاق شرع پیش رفته باشند که با سیاق کلامشان سازگاری کمتری دارد.

۲. در ملازمه مذکور علامه بیان دیگری دارند: لان اللبن لو اتصل الى جوف الصبی الميت لم ينشر الحرمة فكذا اذا انفصل منها بعد موتها قیاساً لأحد الطرفين علی الآخر

۳. واضح است که حکم عقل به محال بودن تکلیف تفاوتی در حدوث یا بقا تکلیف ندارد بنابراین نقض هایی که در بقاء تکلیف وجود دارد کل این استدلال عقلی را مخدوش میکند.

مشهور است ذمه میت مشغول به حقوق الهی و غیره میتواند باشد و حق الناس و مسائلی مثل نجس^۱ و جنب بودن و طاهر شدن با غسل جنابت و میت بر وی بار شوند؛ و بر فرض پذیرش حکم نداشتن میت ملازمه ای بین عدم حکم مرضعه و حکم نداشتن مرتضع وجود ندارد کما اینکه همچنان بعد از مرگ افراد نسبت به میت تقسیم میشوند به محرم و نامحرم، حتی اگر شخص میت حکم نداشته باشد عده ای یا به او محرمند و یا نا محرم که در احکام تغسیل و تکفین او اثر گذارند؛ و لو سلم که ملازمه هست و اگر مرضعه میت فاقد حکم باشد بحث منتقل میشود به محرمیت بین مرتضع و فرزندان و بستگان مرضعه که زنده هستند که عناوینی مانند "اخوانکم من الرضاعه" شامل آنها میشود، واضح است که میشود دو نفر خواهر یا برادر باشند ولی مادر یا پدر آنها یکسان نباشد بلکه بر اساس پیشرفت علم در فریز کردن نطفه و بانک داری اسپرم و تخمک بعد از مرگ پدر و مادر دو نفر با یکدیگر خواهر شوند بدون اینکه پیوند مادری با میت ایجاد شود؛ خلاصه کلام اینکه در ادله رضاع این استفاده می شود که به وسیله ارتضاع عناوین و احکامی ثابت می شود، همانگونه که مادر بودن با آن پدید می آید عنوان خواهر و برادر نیز پدید می آید و در ادله ملازمه بین تحقق عناوین قرار نگرفته است به طوری که با از بین رفتن یکی دیگری نیز از بین برود لذا اگر ادعا شود که اقتضای تحقق عنوان مادر بر میت وجود ندارد نمیتوان اقتضا و عدم مانع تحقق عنوان خواهر و برادر را نادیده گرفت و شکول ادله نسبت به آنها را کنار گذاشت مگر آنکه ادعای انصراف شود که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

دلیل چهارم: انصراف ادله نشر حرمت

بر اساس تفاوت منشأ انصراف میتوان آن را به چند بیان ذکر کرد:

بیان اول: متفاهم عرفی از رضاع و ارضاع، شیر خوردن از زن زنده است (جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص: ۲۰۲) لذا اطلاعات موجود منصرف به رضاع از زن زنده دارند (فقه الصادق علیه السلام (للروحانی)؛ ج ۲۱، ص: ۳۹۶)

اشکال بیان اول: عدم وجود منشأ انصراف

انصرافی که ادعا شده، یک انصراف بدوی است زیرا منشأ انصرافدر اینجا صرفاً کثرت وجود، نه نوعی تقید در مستعمل فیه و ظرف استعمال و به تبع آن در معنای مراد به گونه ای که معنی را به شرط لای از غیر کند؛ به علاوه اینکه بالوجدان بین رضاع کامل در حیات و رضاعی که تنها جرعه ای از آن بعد مرگ کامل شده باشد، فرقی نمی یابیم (رسالة في الرضاع (للشيخ الأنصاري)؛ ص: ۳۶۱)

بیان دوم: هر چند اگر مادر رضاعی از دنیا برود، او همچنان مادر رضاعی محسوب می شود لیکن به نظر می رسد در این موارد اعتبار مادر شدن بعد از فوت خلاف تفاهم عرف است. پس فتوای مشهور - که شهرت بسیار قوی هم دارد - که شیر خوردن از میت نشر حرمت نمی کند، فتوای تمامی است (کتاب نکاح، شبیری زنجانی، ج ۱۵ ص ۴۸۳)

۱. گفته نشود که نجس بودن میت از این باب است که جسم است و اجسام حتی نباتی آنها نجس میشوند زیرا نوع نجس بودن و نوع زائل شدن او همچون باقی اجسام نیست بلکه تجاستی است که کانه از ذات اوست و عنوان میت این نجاست را دارد نه اینکه در اثر تلاقی مانند باقی اجسام نجس شده باشد.

اشکال بیان دوم: قطعی نبودن مناسبت حکم و موضوع

به نظر می‌رسد که این استدلال بر پایه تناسب حکم و موضوع است به این بیان که عرفاً تناسب ندارد حکم مادر بودن بر میت قرار بگیرد و میت بعد از مرگ مادر شود و احکام حرمت را دارا شود بنابراین ادله رضاع در ارتکاز و متفاهم عرف منصرف خواهد بود از فرض محل نزاع و ذهن عرف شمول ادله نسبت به این فرض را درک نمی‌کند، لکن مناسبت حکم و موضوع زمانی مانع از اطلاق دلیل می‌شود که قطعی باشد و در صورت غیر قطعی بودن به آن اعتنا نمی‌شود بر این اساس لازم است نگاهی به حالات و فروض رضاع داشته باشیم تا بتوانیم وجود چنین تناسبی را سنجه کنیم، گاهی ممکن است نوزاد تمام یا مقداری از شیر را در وقت "مرگ مغزی" مرضعه بخورد در این حالت ادعای قطع از تناسب نداشتن حکم حلیت مرتضع با مرضعه و یا بستگان او تنها از قطاع قابل تصور است بلکه آنچه که عرف درک میکند درستی حکم و نبود مانع است، همین بیان نیز در حالت دیگر مطرح میشود یعنی حالتی که نوزاد مقدار قابل اعتنائی را در زمان "حیات مرضعه" ارتضاع کرده و "مقدار کمی" و لو به یک جرعه را بعد از حیات تکمیل کرده است در این فرض نیز عرف آن را همچون حالتی می‌داند که تمام ارتضاع او قبل از ممات باشد و تفاوتی قائل نمی‌شود به همین خاطر اگر میت دوباره زنده شود عرف او را محرم می‌داند و نمیگوید ادله شاملش نمی‌شود، با توجه به این دو حالت در فرضی که نوزاد تمام یا بخش عمده را بعد از مرگ ارتضاع کند یا انصراف شکل نمیگیرد - کما هو الحق - و یا اینکه بدوی خواهد بود و با التفات به فروض فوق از بین می‌رود؛ لو سلم که در همه فروض انصراف شکل بگیرد باز هم بر اساس مشرب فقه و مسلمات فقه از بین می‌رود و انصراف بدوی میشود زیرا در فقه موارد نقض فراوانی وجود دارد به اینکه میت احکام پذیر است بلکه برخی از احکام مختص به خود میت می‌باشند مثلاً نجس بودن و متنجس کردن و لزوم تطهیر سه گانه در قالب غسل میت از احکامی می‌باشند که اختصاص به شخص میت و همزمان با موت او شکل می‌گیرند، احکام دیگری همچون جنب شدن میت در اثر مقاربت مثلاً و یا وارث شدن و انتقال مال به او و مالک شدن در اثر عدم تشخیص تقدم و تاخر موت دو نفر مثلاً نمونه هایی است که شبهه تناسب نداشتن حکم را منتفی میکند؛ و لو سلم استدلال ناقص است و به ادله دیگری مثل "اخوانکم من الرضاع" پرداخته نشده است؛ و همانطور که گفته شد این دلیل و اطلاقاتی که محور را ارتضاع از همراه به صورت مطلق ذکر میکنند^۱، شامل بستگان مرضعه میشوند هر چند خود مرضعه را در بر نگیرند.

دلیل پنجم: عدم نظارت اطلاقات نسبت به موارد نادر

اساساً اطلاقات ناظر به موارد نادر نیستند و نمیتوان با اطلاقات، رضاع از میت را سبب محرمیت دانست زیرا این صرفاً فرض است و در خارج نه اتفاق افتاده و نه اتفاق خواهد افتاد (الحدائق: ج ۲۳، ص: ۳۶۲) در نتیجه اطلاقات

۱. مانند: روایت: مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى قَالَ: يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ. مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِسْرَافِيلَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْقَرَابَةِ. (وسائل الشيعة: ج ۲۰، ص: ۳۷۱)

حمل بر افراد معهود متعارف میشود و شامل رضاع از میت نمیشود (مستند الشیعة ج ۱۶، ص: ۲۳۶) حتی اگر علم به خروج این فرض نداشته باشیم باز هم حرمتی بین مرضعه و مرتضع ایجاد نمی‌شود زیرا عام و حکم اولی در مسئله عدم حرمت بین آن دو و جواز ازدواج است و این عام در ادامه به صورت منفصل تخصیص خورد و خاص، مرتضع را با شرایط خاصی خارج کرد لکن شک داریم دایره تخصیص آنقدر وسعت دارد که ارتضاع از میت را هم خارج کند، بقی علی عموم الدلیل الاولی (احکام الرضاع فی فقه الشیعة: ص: ۶۹)

اشکال: عدم مانعیت ندرت در شمول ادله رضاع و نادرستی اصل مبنای مذکور

اینکه ارتضاع بعد از مرگ و لو به جرعه ای باشد معدوم التحقق است و موردی ندارد چیزی شبیه غیب گویی است، اما ندرت تحقق آن به اندازه ایست که اصلاً در خطابات تشریعی لحاظ نشود نیز قابل دفاع نیست زیرا ندرت آن کمتر از شیر دادن مرد یا زن جوان باکره (وسائل؛ ج ۲۰، ص: ۳۹۸) و یا بزغاله^۱ نیست که در ادله آمده است به علاوه اینکه عرف حاکم تشخیص این است که قواعد کلامی اقتضاء میکنند موارد نادر مشمول گزاره اطلاقی قرار بگیرند یا خیر، و گفته شد عرف ابتداء فرض اتمام ارتضاع بعد از مرگ را داخل در شمول ادله و اطلاق و انطباق عنوان میداند و فرض دیگر نیز در نتیجه استظهار قبل و درک مانع نبودن مرگ و تمام معیار بودن انبات لحم یا عدد مشخص میشود؛ تبه بر این نکته خالی از لطف نیست که متذکر باشیم تمام مسائل مستحدثه در عصر صدور یا نادر بودند و یا معدوم و در اثر گذر زمان از انعدام و ندرت خارج گشته و مورد ابتلاء قرار گرفته اند، حال اگر رفتار مستدل را در پیش بگیریم باید دلالت ادله نسبت به مسائل مستحدثه را قاصر فرض کنیم که این خلاف مقبول و مفروض - فی الجمله - تمام فقها است حتی بر فرض انسداد آن هم بر مبنای میرزای قمی که اصل خطاب را مختص به مشافهین میداند، زیرا ایشان نصوص مثل قرآن و ظهور عموماً آن را قبول دارند.

دلیل ششم: عدم شائیت مرضعه میتة

طبق مفاد ادله، شیر باید ناشی از بچه دار شدن یا زایمان باشد و حال آنکه میت شائیت این را ندارد همانگونه که مرد شائیت ندارد (تذکره الفقهاء ط - القدیمة؛ ص: ۶۱۵)

اشکال: شمول اطلاق من الولادة مرضعه میتة

درست است که شیر دادن، باید از ولادت باشد^۲ لکن همین که بعد از زایمان ایجاد شده باشد اطلاق "من الولادة" بر شیر صحیح خواهد بود چه زن زنده باشد و چه نباشد؛ محل بحث هم در میتی است که قبل از فوتش شائیت ارضاع محلل را داشته باشد نه اینکه تازه در وقت ممات بخواهد باردار شود تا اشکال به عدم قابلیت برای بارداری شود و به مرد تشبیه شود.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَخْبُوطٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ عَنَّا فَأَمَّا بَلَيْنَ نَفْسِهَا حَتَّى فُطِمَتْ وَ كَبُرَتْ وَ صَرَبَهَا الْفُحْلُ وَ وَصَّعَتْ - يَجُوزُ أَنْ يُؤْكَلَ لَبَنُهَا وَ ثَبَاغٌ وَ تُذْبِجَ وَ يُؤْكَلَ لَحْمُهَا - فَكُتِبَ عَ فِعْلٌ مَكْرُوهٌ وَ لَا بَأْسَ بِهِ. (وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص: ۴۰۶)

۲. عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ دَرَّ لَبَنُهَا مِنْ غَيْرِ وَلَادَةٍ - فَأَرْضَعَتْ جَارِيَةً وَ غُلَاماً مِنْ ذَلِكَ اللَّبَنِ - هَلْ يَحْرُمُ بِذَلِكَ اللَّبَنِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ قَالَ لَا. (وسائل؛ ج ۲۰، ص: ۳۹۸)

دلیل هفتم: عدم صدق مرأه بر مرضعه میتة

در ادله لفظ لبن به کلمه "مرأه" اضافه شده است که باید "لبن مرأه" باشد و این لفظ بر مرضعه مية صدق نمیکند زیرا میت به جسم نباتی تبدیل شده است و فاقد ویژگی حیوانی شده است تا چه رسد به انسانیت (تذکره الفقهاء ط - القديمة؛ ص: ۶۱۵؛ مستند الشیعة في أحكام الشریعة؛ ج ۱۶، ص: ۲۳۶؛ خویی، أحكام الرضاع في فقه الشیعة؛ ص: ۷۴ و ۷۵)

اشکال: اطلاق بدون تسامح عنوان مرد و زن بر میت

این استدلال مطابق با برداشت عرف حاکم بلا منازع در لغت نمیباشد و حتی گاهی ممکن است تلقی توهین کند که مثلاً این جسم مادرش حیوان هم نیست تا چه رسد به اینکه انسان باشد، به هر حال عرف دایره معنایی لفظ مرأه و شبیه آن را منحصر در ذی حیاه نمیکند و بر خود جنازه بدون هیچگونه تسامحی اطلاق می کند که مثلاً این مرد است یا زن است یا کودک است یا پیر است به همین جهت نمی پذیرد که مثلاً مرد جنازه زن را آغوش بگیرد.

دلیل هشتم: عدم صدور فعل ارضاع اختیاری از میتة

برخی از ادله رضاع لفظ "ارضاع" به کار رفته است که فعل رضاع و شیر دادن را به زن نسبت داده است و واضح است زمانی میشود فعلی را به شخصی نسبت داد که فعل با اختیار و قصد وی صادر شده باشد و لازمه اختیار و قصد نیز حیات است، پس این دسته از ادله به دلالت التزامی دلالت بر اشتراط حیات میکنند؛ از طرفی قواعد جمع بین مطلق و مقید اقتضا میکند ادله دیگر که لفظ "ارضاع" ندارند و مثلاً "رضاع" به کار رفته و نسبت به اختیار و قصد و حیات مطلق اند را حمل بر آنها کنیم و در نهایت حیات را شرط بدانیم^۱.

اشکال: عدم لزوم قصد و اختیار در رضاع

بر فرض پذیرش این که هیئت فعل، دال بر قصد و اختیار باشد و اطلاق آن بر بی اراده ها مثل نائم و بر غیر ذوی الشعور مثل حیوانات همراه با عنایت و تسامحی باشد، عرفاً موضوعیتی در قصد و اختیار نیست بلکه اگر به اجبار یا در حالت خواب و مستی مثلاً رضاع صورت بگیرد کافی است و ادله شامل آن میشود، اصحاب نیز بر عدم اشتراط قصد و اختیار اختلاف ندارند - نقلاً کما عن ثانی الشهدین و تحصیلاً -

بر فرض که لزوم قصد و اختیار از این دسته ادله به دست آید، نمیتوان ادله دیگر را حمل بر آن کرد زیرا وحدت مطلوب در اینجا محرز نیست و احتمال تعدد ملاک وجود دارد و همانطور که ارضاع همراه با قصد موجب نشر حرمت میشود ارتضاع و "خوردن شیر" که در لسان ادله ذکر شده است نیز موجب نشر حرمت می شود؛ به علاوه اینکه می شود از عموم "وَ أَخْوَانُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ" نیز استفاده کرد^۲.

۱. تذکره الفقهاء (ط - القديمة)؛ ص: ۶۱۵؛ جامع المقاصد في شرح القواعد؛ ج ۱۲، ص: ۲۰۲؛ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛

ج ۲۳، ص: ۳۶۲

۲. و ما رُبما يقال - من ان الدلالة المطابقة إذا سقطت عن الحجية فلا مانع من الأخذ بمقتضى الدلالة الالتزامية - يدفعه: أن الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقة في الحجية، كما حقق في الأصول. خویی، سید ابو القاسم موسوی، أحكام الرضاع في فقه الشیعة؛ ص: ۷۱

دلیل نهم: حکومت اصل حلیت بخاطر تعارض عمومات

ادله نسبت به فرضی که تمام رضاع بعد از مرگ اتفاق بیفتد انصراف دارد لذا از شمول ادله ای مثل "وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ" خارج میشود و داخل در "وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ" میشود؛ وفرض دیگر که مقداری از رضاع را بعد از فوت تکمیل میکند داخل در ادله رضاع باقی میمانند لکن چون قول به فصل نداریم برای اینکه خلاف اجماع مرکب نشود امر دائر است بین اینکه موارد باقی مانده تحت اخواتکم من الرضاعة را داخل در عمومات "وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ" کنیم و یا بالعکس و به علت عدم مرجح تعارض می شود و رجوع می شود به اصل اولی حلیت قبل الرضاع و عدم حرمت بین مرضعه و مرتضع اثبات می شود.^۱

اشکال: عدم صحت انصراف و اجماع

تکیه گاه اصلی این استدلال انصراف اطلاعات ادله رضاع است که گفته شد این نوع انصراف بدوی است و منشأ آن موجب تقید معنای مستعمل فیه نمیشود؛ به علاوه اینکه در مسئله اجماعی بر نفی ثالث نداریم تا قول به فصل مخالف اجماع باشد.

دلیل دهم: عدم شیوع امر مرضعه میة

مسئله رضاع از جمله موارد مورد ابتلاء و شایع بین عموم مکلفین در تمام زمان ها و مکان ها می باشد بنابراین اگر عدم اشتراط حیات مرضعه امری معلوم می بود حتماً شیوع پیدا می کرد و منتشر می شد، بنابر این عدم اشتراط حیات و جواز محرمیت بین مرضعه میت به دلیل عدم انتشار اثبات نمی گردد (فتی، سید تقی طباطبائی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل؛ ج ۵، ص: ۳۹۰)

اشکال: عدم شیوع کاشف از عدم شرط حیات

این بیان به عکس نتیجه میدهد، عدم انتشار کشف از عدم وجود چیزی می کند نه از عدم عدم آن، لذا این استدلال سازگار است که اثبات عدم وجود اشتراط حیات کند به این بیان که عدم نشر اشتراط کشف از نبود چنین شرطی میکند نه کشف از اشتراط حیاط، به علاوه آنکه خود مصنف نیز عدم نشر و انتشار را در همچون مسئله ای که موارد نادری داشته و مصادیق قابل ملاحظه ای نداشته، کاشف از چیزی نمی داند^۲

دلیل یازدهم: تمسک به لازمه اصل اباحه

اصل اباحه ازدواج (تذکره الفقهاء ط - القديمة)؛ ص: ۶۱۵؛ جامع المقاصد؛ ج ۱۲، ص: ۲۰۲ و استصحاب (أحكام الرضاع في فقه الشيعة، ص: ۷۰) حلیت ازدواج و عدم محرمیت، اقتضاء عدم حرمت بین زن مرتضعه میت و بستگان او با مرتضع نمی کند.

۱. رسالة في الرضاع (للشيخ الأنصاري)؛ ص: ۳۶۲

۲. همان، اللهم الا أن يقال ان الارتضاع عن الميت لا يكون مورد الابتلاء و لا يكون امرا متعارفا بل امر مستنكر في حد نفسه.

اشکال: تمسک به دلیل فقهاتی در صورت نبود دلیل اجتهادی

تمسک به ادله فقهاتی زمانی است که ادله اجتهادی - مخالف یا موافق - در کار نباشد (رسالة في الرضاع) للشيخ الأنصاري؛ ص: ۳۶۱ و در اینجا از هر دو طرف ادله اجتهادی ذکر شده است، به علاوه آنکه در نظر مشهور نسبت به اغراض و امور مهمه همچون مسائل نسب و ناموس اصل بر احتیاط است نه برائت لذا بر اساس مبنای خود ایشان نمی‌توانند قائل به حلیت ازدواج با بستگان میت باشند.

قول دوم: نشر حرمت مطلقا

در مقام فقه استدلالی برخی از فقها شیعه مانند شهید ثانی در مسالک^۱ (ج ۷، ص: ۲۳۵) و صاحب فقه الصادق (ج ۲۱، ص: ۳۹۷) با توجه به ادله قائل به نشر حرمت شده اند و دلیلشان هم این است که دلیلی بر اشتراط حیات نیافته اند؛ اکثر اهل سنت یعنی حنابلة و مالکیه و حنفیه^۲ و اوزاعی (تذکره الفقهاء ط - القديمة؛ ص: ۶۱۵) همین قول را انتخاب کرده اند.

در مقابل قائلین به قول دوم برای اثبات قول خود به دو دلیل تمسک کرده اند.

دلیل اول: معیار ارتضاع از سینه مطلقا

آنچه که معیار محرمیت رضاع می‌باشد عبارت است از "ارتضاع از سینه زن در حدی که انبات لحم و اشتداد عظم رخ دهد" و این معیار در ارتضاع از میت هم هست^۳

دلیل دوم: تمسک به استصحاب

استصحاب سببیت داشتن شیر و ارتضاع قبل از مرگ به بعد از مرگ (الفوائد الجعفرية؛ ص: ۱۱۰؛ أنوار الفقهاء - كتاب النکاح (لمکارم)؛ ص: ۴۸۵)

۱. البته ایشان در مقام فتوا همان نظر مشهور را قائلند. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلاتر)؛ ج ۵، ص: ۱۵۶... الأقوی اعتبار حياة المرضعة

۲. الخلاف؛ ج ۵، ص: ۱۰۴ لبن الميتة لا ينشر الحرمة، و لو ارتضع أكثر الرضعات حال الحياة و تمامها بعد الوفاة، لم ينشر الحرمة. و به قال الشافعي؛ و قال أبو حنيفة و أصحابه، و مالک، و الأوزاعي: لبنها بعد وفاتها كهو في حال حياتها، لا يسقط حرمتها. الفقه على المذاهب الخمسة؛ ج ۲، ص: ۳۱۸۵ - قال الحنفية و المالكية و الحنابلة: لا يشترط ان تكون المرضعة على قيد الحياة، فإذا ماتت، و دب إليها الطفل، و ارتضع من ثديها يكفي في التحريم، بل قال المالكية: إذا شك: هل الذي رضعه الطفل هو لبن أو غيره فإنه ينشر الحرمة (الفقه على المذاهب الأربعة).

۳. تذکره الفقهاء (ط - القديمة)؛ ص: ۶۱۵؛ رسالة في الرضاع (للشيخ الأنصاري)؛ ص: ۳۶۱، قوله: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و لا ظهور لهما في مباشرة المرأة للإرضاع؛ البته آقای خویی به بیان شیخ اشکالی مطرح کرده اند که روایت ازجت شرایط در مقام بیان نیست و مجمل است، احکام الرضاع في فقه الشيعة؛ ص: ۷۰... قولهم عليهم السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» بان تكون مجملة و في مقام بیان أصل التحريم لا في مقام بیان الحكم من جميع الجهات؛ لكن در روایات متعددی امام برای نفی شرطیت و اثبات حکم به همین فقره روایت تمسک کرده اند که مشخص میشود - همانطور که اقتضای عبارت و ظاهر است - پیغمبر خاتم در مقام بیان اصل و ضابطه کلی اولی هستند که اصل اولی را بر حرمت بین مرتضع و مرضعه قرار داده اند.

نقد: بر فرض وحدت موضوع و بر اساس مبنای جاری بودن استصحاب در شبهات حکمیه، نوبت ادله فقاهتی بعد از نبود ادله اجتهادی است که در مسئله دلیل اجتهادی وجود دارد.

قول سوم: تفصیل در مقدار قبل از موت و بعد از موت

بنابر این قول باید ملاحظه شود اگر مقدار زیادی از ارتضاع قبل از موت مرضعه بوده نشر حرمت اتفاق افتاده و الا حرمت واقع نشده است.

قائل: جمع بندی اولیه شیخ انصاری که به علت عدم قول به فصل از آن به "عدم نشر" عبور میکنند دلیل: ادله نسبت به فرضی که تمام رضاع بعد از مرگ اتفاق بیفتد انصراف دارد لذا از شمول ادله ای مثل "وَ أَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ" خارج میشود و داخل در "وَ أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ" میشود؛ و فرض دیگر که مقداری از رضاع را بعد از فوت تکمیل می کند داخل در ادله رضاع باقی می ماند (رسالة في الرضاع (للشيخ الأنصاري)؛ ص: ۳۶۲) قبلاً گفته شد انصراف در اینجا بدوی است و کثرت وجود منشا انصراف مستقر نمی شود و تناسب حکم و موضوع نیز منتفی است و در ارتکاز تقیدی در معنای مستعمل فیه درک نمی شود که الفاظ را بشرط لای از معانی نادر و یا معانی و مصادیق مستحدثه کرده باشد.

قول چهارم: توقف

در این مسأله بانوجه به ادله و اقوال مختلف نمیتوان قولی انتخاب کرد جناب محقق حلی طرفدار همین نظریه میباشد (شرائع الإسلام ج ۲، ص: ۲۲۷)

دلیل: با توجه به ادله طرفین نفی و اثبات یعنی قول اول و دوم، از طرفی ارتضاع از میت تحت عناوین ماخوذ در ادله قرار میگیرد و صدق "رضاع" بر آن می شود و از طرفی دیگر میت همچون بهیمه است و نمیتوان او را مرضعه نامید (جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۹، ص: ۲۹۵؛ جامع المقاصد في شرح القواعد؛ ج ۱۲، ص: ۲۰۲) با توجه به نقد قول اول و دوم اشکال این قول هم نمایان شده و قابل پذیرش نمی باشد.

جمع بندی

اطلاقات ادله شامل ارتضاع از میت میشود و معیار مذکور یعنی اثبات لحم که تعدد رضعات کاشف تعبیدی از آن است محقق میگردد و مانعی از نشر حرمت بین مرضعه و بستگان او با مرتضع به دست نیامد بنابراین احکام رضاع و محرمیت بین آنها برقرار است. والله العالم

جایگاه به کارگیری سلاح در صدق عنوان محاربه

استاد راهنما: استاد واعظی

نویسنده:

مصطفی درخشنده^۱

۱. دانش پژوه گروه فقه جزاء؛ ورودی سال تحصیلی ۹۶-۹۷

چکیده:

مشهور فقها ثبوت جرم محاربه را مشروط به تشهیر سلاح کرده‌اند که این عنوان در واقع کنایه از به کارگیری سلاح برای ایجاد خوف و ارعاب عمومی است، اصلی‌ترین دلیل بر شرطیت استفاده از سلاح در تحقق محاربه ارتکاز عرفی و متبادر از واژه حرب و جنگ میان افراد اجتماع می‌باشد، چرا که قوام جنگ به استفاده و به کارگیری سلاح برای ایجاد خوف در برابر دشمن است، روایاتی چون صحیحہ محمد بن مسلم و خثعمی در مقام امضا و تأیید ارتکاز و تبادر عرفی هستند، بنابراین هرگاه مجرم با استفاده از سلاح اعم از سلاح گرم و سرد به ایجاد رعب و وحشت در محیط جامعه بپردازد، عنوان محارب صادق خواهد بود و شخص مجرم محکوم به مجازات محارب خواهد شد.

کلید واژه: محاربه، محارب، تشهیر، سلاح، جنگ

مقدمه:

قانون مجازات اسلامی برای حفظ امنیت و پاسداری از حقوق افراد جامعه مثل حق حیات و حق امنیت تدوین شده است لذا رفتارهایی همچون قتل، ضرب و جرح، ارتداد و زنا در نظام کیفری اسلام جرم انگاری شده‌اند، از آنجا که اضطراب و آرامش در جامعه ارتباطی مستقیم با حفظ نظم و امنیت در جامعه دارد، قانون‌گذار رفتارهایی مانند محاربه که موجب اخلال در نظم عمومی جامعه می‌شود را جرم انگاری کرده است، بر همین اساس اصلی‌ترین شرط برای ثبوت جرم محاربه، انجام رفتاری است که موجب ایجاد رعب و خوف در میان آحاد جامعه شود.

نوشتار پیش‌رو در صدد بررسی فعل محاربه که موجب ایجاد خوف و ترس میان افراد جامعه می‌شود، آیا شخص محل امنیت، حتماً باید از سلاح استفاده کند تا عنوان محارب صادق باشد یا انجام هر رفتاری که موجب ایجاد رعب و ترس میان افراد جامعه شود ولو اینکه همراه با استفاده از سلاح نباشد، جرم محاربه محقق خواهد شد؟

تنقیح موضوع

مطابق با ادله شرعی، پیرامون رابطه محاربه و افساد فی الارض چهار نظریه میان فقها مطرح شده است، هر یک از عناوین محاربه و افساد روی زمین جرمی مستقل هستند (محقق حلی، نکته النهایه، ج ۳، ص ۳۳۴، ص ۴۱۹ و علامه حلی، مختلف، ج ۹، ص ۲۵۶، ص ۳۶۴) یا محاربه و افساد روی زمین دو جز مجازات حدی هستند (نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۵۶۴ و شاهرودی، قرائات فقهی معاصر، ج ۱، ص ۳۸۸) یا محاربه مصداقی از سعی بر فساد روی زمین قلمداد می‌شود (فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، کتاب الحدود، ص ۶۳۸ و مومن، کلمات السدیده، ص ۴۰۹) یا سعی بر فساد روی زمین جرم مستقل حدی است و مطابق آیه شریفه سعی بر فساد روی زمین مبین و مفسر محاربه است (اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۳، ص ۴۹۷)

اگر فقیهی قائل به نظریه سوم و چهارم باشد، تمام ملاک در ثبوت مجازات‌های چهارگانه - قتل، صلب، قطع دست و پا و تبعید - قصد اخافه و فساد روی زمین است، بنابراین هر رفتاری که موجب تحقق افساد روی زمین باشد، موضوع مجازات شرعی خواهد بود، بنابراین بحث از (جایگاه تشهیر سلاح در محاربه) نیاز نیست ولیکن

اگر فقهی قائل به نظریه اول و دوم باشد، بحث از شرطیت (تشهیر سلاح در صدق عنوان محارب) ضروری است، چرا که یا عنوان محارب یا جزء موضوع یا تمام موضوع است.

مفهوم شناسی سلاح

واژه سلاح بر وزن فعال مشتق از ماده «سَلَحَ» و جمع آن اسلحه است، پیرامون اینکه واژه سلاح دلالت بر هر وسیله جنگی می کند یا تنها شامل وسائل جنگی می شود که از آهن باشند، میان لغت شناسان اختلاف نظر است، ابن منظور و طریحی قائلند که سلاح بر هر وسیله جنگی اطلاق می شود (ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۴۸۶ و طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۷۳) ولکن *فراهیدی* و جزری سلاح را منحصر کرده اند در وسیله تیزی که از آهن ساخته شده باشد (العین، ج ۳، ص ۱۴۱ و النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۳۸۸)

مشهور فقها نیز معنای سلاح را مفروغ گرفته اند و برخی مانند *فاضل اصفهانی* و *آیت الله گلپایگانی* به انکار انحصار سلاح در اینکه حتما از جنس آهن باشد، پرداخته اند (کشف اللثام، ج ۱۰، ص: ۶۳۶، الدر المنضود، ج ۳، ص ۲۲۴) بنابراین مراد از عنوان (تشهیر و تجرید سلاح) استفاده از وسائل جنگی است، وسیله جنگی نیز به مرور زمان ترقی داشته است، مثلا در قرون گذشته اصلی ترین وسیله جنگی استفاده از شمشیر و نیزه بوده و بعد از آن سلاح گرم مانند تفنگ و توپ جای سلاح های سرد را گرفتند و در حال حاضر سلاح هایی چون تانک و هواپیما و موشک- های اتمی و نیتروژنی گسترش یافته است، بنابراین عنوان لغوی (تشهیر و تجرید سلاح) موضوعیت ندارد، چرا که در زمان گذشته غالب سلاح های جنگی مانند شمشیر تیز و برنده بودند و در حالت عادی در غلاف نگهداری می شدند، پس مراد از عنوان (تشهیر سلاح) کنایه از به کارگیری سلاح است اعم از اینکه سلاح مانند شمشیر در غلاف نگهداری شود یا مانند نیزه، مسلسل و خمپاره غلافی نداشته باشد، *آیات الله گلپایگانی* و *آیت الله*

تبریزی/ذعان به این مطلب دارند. (الدر المنضود، ج ۳، ص ۲۲۴؛ أسس الحدود و التعزیرات، ص: ۳۸۱)

بنابراین معنای حقیقی حرب و سلاح، همان جنگ سخت و کشنده و استفاده از وسائل جنگی است، پس همانطور که اطلاق جنگ در ستیز سایبری و فرهنگی با دشمن معاند یا ستیز با شیطان و نفس اماره، در عرصه بندگی خدا، مجازی است، اطلاق سلاح نیز بر وسائل نرم افزاری مانند کامپیوتر و امثال آن یا اشک و انجام اعمال عبادی، مجازی خواهد بود.

اقوال فقها

فقها پیرامون جایگاه سلاح در صدق عنوان محاربه، دو نظریه ارائه کرده اند:

قول اول: صدق محاربه مشروط به استفاده از سلاح

مشهور فقها مانند *شیخ طوسی* و *مقدس اردبیلی*، *آیت الله خوئی* و *آیت الله تبریزی* محاربه را مشروط به استفاده از سلاح می دانند.

قول دوم: صدق محاربه بدون شرط استفاده از سلاح

فقهائی مانند **فاضل اصفهانی، شهید ثانی، صاحب جواهر، امام خمینی** محاربه را مشروط به استفاده از سلاح نمی‌دانند.

ادله فقها

غالب فقها مستند نظریه خویش را بیان نکرده‌اند و تنها به بیان فتوا پیرامون شرطیت و عدم شرطیت استفاده از سلاح در تحقق جرم محاربه اکتفا کرده‌اند.

دیدگاه اول

شیخ طوسی تجرید سلاح را یکی از مقومات تحقق جرم محاربه می‌داند (مبسوط، ۷۲۰) و **محقق اردبیلی** استفاده از ابزار جنگی و قتل را در صدق عنوان محاربه لازم می‌داند، پس اخافه مردم باید ناشی از به کارگیری سلاح باشد (مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۳، ص ۲۸۶) **آیت الله خوئی** حالات متعددی برای محارب در نظر گرفته آنکه وجه مشترک تمامی حالات استفاده از سلاح است اعم از اینکه محارب با تشهیر سلاح به قتل و جرح و غارت اموال بپردازد یا خیر (مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۱، ص ۳۸۵)

دلیل اول: تبادر عرفی محاربه

عناوینی چون «یحاربون» و «محارب» که در ادله شرعی موضوع احکام محاربه قرار گرفته‌اند، مشتق از مصدر «حرب» هستند که در کتب لغوی به معنای ضد سلم و جنگ تعریف شده‌اند. (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۰۲ و فیومی، مصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۲۷، مفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۲۲۵) علامه مصطفوی (حرب را به معنای دشمنی عملی دانسته که از آن در فارسی به ستیزه تعبیر می‌شود ... محارب بر وزن مفعال به معنای آن چیزی است که دشمنی عملی با آن متحقق می‌شود و این وسیله در محاربه و جنگ با دشمن خارجی سلاح است و در محاربه با هوا و هوس عبادت الهی است... محارب جمع محارب به معنای سلاح است. (مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۸۶) به لحاظ ارتکاز و متفاهم عرفی قوام حرب و جنگ ایجاد خوف با استفاده از سلاح است، بنابراین هرگاه طی ناسازگاری میان افراد جامعه از سلاح استفاده نشود، عناوینی چون نزاع یا مشاجره یا دعوا صادق خواهد بود ولی عنوان جنگ زمانی صادق است که طرفین درگیری از سلاح استفاده کنند.

اشکال: عدم قوام حرب به استفاده از سلاح

قوام حرب و جنگ به استفاده از سلاح نیست بلکه هرگاه ناسازگاری و درگیری بین افراد جامعه بدون استفاده از سلاح باشد، عنوان سلاح صادق است کما اینکه در جنگ بدر تعداد کمی از یاران رسول خدا (صل الله علیه و آله) با استفاده از سلاح به جنگ پرداختند و سائر یاران ایشان با سنگ و چوب با مشرکین جنگیدند، پس واژه

حرب و جنگ نسبت به استفاده از سلاح مطلق است، یعنی ممکن است حرب و جنگی باشد ولی استفاده از سلاح نباشد.^۱

جواب اشکال: همراهی حرب با سلاح

کثرت استعمال موجب انصراف اطلاق واژه «حرب» به جایی است که از سلاح استفاده شده، زیرا غالبا واژه حرب در مواردی از ناسازگاری استعمال می شود که از سلاح استفاده شده، پس هرگاه از درگیری و تنازع میان افراد جامعه همراه با به کارگیری استفاده از سلاح باشد از واژه «حرب» استفاده می شود ولی اگر درگیری هایی که همراه با استفاده از سلاح نیست عنوان (منازعه) یا (مشاجره) و امثال آن اطلاق می شود.

دلیل دوم: صحیحہ محمد بن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَنْ شَهَرَ السَّلَاحَ فِي مِصْرٍ مِنَ الْأَمْصَارِ فَقَعَرَ أَقْطَصَ مِنْهُ وَ نَفِيَ مِنْ تِلْكَ الْبَلَدِ وَ مَنْ شَهَرَ السَّلَاحَ (فِي مِصْرٍ مِنَ) الْأَمْصَارِ وَ ضَرَبَ وَ عَقَرَ وَ أَخَذَ الْمَالَ وَ لَمْ يَقْتُلْ فَهُوَ مُحَارِبٌ فَجَزَاؤُهُ جَزَاءُ الْمُحَارِبِ وَ أَمْرُهُ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ شَاءَ قَتَلَهُ وَ صَلَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ قَطَعَ يَدَهُ وَ رِجْلَهُ قَالَ وَ إِنْ ضَرَبَ (الشَّهْرَ السَّلَاحَ) وَ قَتَلَ وَ أَخَذَ الْمَالَ فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْطَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى بِالسَّرِقَةِ ثُمَّ يَدْفَعُهُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمُقْتُولِ فَيُشْبِعُونَهُ بِالْمَالِ ثُمَّ يَقْتُلُونَهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عُبَيْدَةَ أَرَأَيْتَ إِنْ عَفَا عَنْهُ أَوْلِيَاءُ الْمُقْتُولِ قَالَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عِنْهُ عَفَا عَنْهُ كَانَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ لِأَنَّهُ قَدْ حَارَبَ وَ قَتَلَ وَ سَرَقَ قَالَ فَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ أَرَأَيْتَ إِنْ أَرَادَ أَوْلِيَاءُ الْمُقْتُولِ أَنْ يَأْخُذُوا مِنْهُ الدِّيَّةَ وَ يَدْعُونَهُ أَلَهُمْ ذَلِكَ قَالَ لَا عَلَيْهِ الْقَتْلُ. (وسائل الشيعه، ج ۲۸، ص: ۳۰۷)

با توجه به نظر علمای رجال، تمام روایات حدیث امامی و ثقه هستند لذا اصطلاحاً سند حدیث صحیحہ است (خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴، ص ۳۸۵)

بررسی دلالت روایت

روایت شریف به سه حالت از محاربه اشاره فرموده و احکام هر حالت را بیان کرده است:

حالت اول: تشهیر سلاح و مجروح ساختن مردم

حالت دوم: تشهیر سلاح و ضرب و جرح مردم و سرقت اموال آنها

حالت سوم: کسی که شهر سلاح کرده، موجب ضرب و جرح و قتل و غارت اموال مردم

به دو بیان می توان به روایت محمد بن مسلم استناد کرد

بیان اول: نقطه مشترک میان تمامی اقسام محاربه که در روایت ذکر شده، استفاده از سلاح است و از آنجا که روایت در مقام حصر اقسام محاربه و تعیین مجازات آنها است، مفهوم حصر دلالت دارد که استفاده از سلاح شرط در تحقق محاربه است.

بیان دوم: از آنجا که امام صادق (علیه السلام) در مقام بیان تمام موضوع برای ترتب مجازات محاربه بوده اند، پس ذکر تشهیر سلاح دلالت بر دخیل بودن به کارگیری سلاح در صدق عنوان محاربه دارد، لذا حداقل عاملی که سبب صدق محاربه می شود، تشهیر سلاح و ایجاد اخافه عمومی است و اگر تشهیر سلاح همراه با قتل و غارت اموال باشد، مجازات سخت تر خواهد شد، پس قتل و غارت اموال در صدق عنوان محاربه دخیل نیستند بلکه موجب شدیدتر شدن مجازات محاربه خواهند شد.

اشکال: اشاره به برخی از مصادیق محاربه نه تمام موارد

روایت محمد بن مسلم تنها در مقام بیان برخی از مصادیق محاربه و تعیین مجازات آنها است کما اینکه در روایاتی همچون صحیح ابن حسان^۱ به بیان مصادیقی دیگر از محاربه پرداخته شده و در هیچ یک از اقسام مطرح شده در روایت ابن حسان اشاره ای به استفاده از سلاح نشده است.

دلیل سوم: روایت جابر بن یزید جعفی

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَنْ أَشَارَ بِحَدِيدَةٍ فِي مِصْرٍ قُطِعَتْ يَدُهُ - وَ مَنْ ضَرَبَ بِهَا قَتَلَ. (وسائل، ج ۲۸، ص ۳۱۵)

سند روایت: ضعف بخاطر سلمه بن خطاب

نجاشی سلمه بن خطاب و عمر بن شمر را تضعیف کرده است، بنابراین روایت ضعیفه خواهد بود (رجال نجاشی، ص ۱۸۸، ص ۲۸۷)

دلالت روایت بر کفایت صرف اشاره به سلاح و تهدید

این روایات اگر چه عنوان محارب نیامده است اما به قرینه مجازاتی که در آن ذکر شده، فهمیده می شود که مقصود، بیان مجازات محاربه است و اینکه اگر کسی با سلاح اقدام به تهدید کند اگر چه به کسی آسیبی نرسانده باشد و فقط تهدید کرده باشد، محارب است، و دستش قطع می شود و اگر سلاح را به کار گیرد و به کسی ضربتی برساند، مجازات، او قتل است. این روایت همچنین دلالت دارد بر اینکه سلاح کشیدن و محاربه حقیقی

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ أَخَذَ الْمَالَ وَ قَتَلَ - كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُقْتَلَ أَوْ يُضَلَبَ - وَ مَنْ حَارَبَ فَقَتَلَ وَ لَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ - كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُقْتَلَ وَ لَا يُضَلَبَ - وَ مَنْ حَارَبَ وَ أَخَذَ الْمَالَ وَ لَمْ يَقْتُلْ - كَانَ عَلَيْهِ أَنْ تُقَطَّعَ يَدُهُ وَ رِجْلُهُ مِنْ خِلَافٍ - وَ مَنْ حَارَبَ وَ لَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ وَ لَمْ يَقْتُلْ - كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُنْفَى ثُمَّ اسْتَشْنَى عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُقْدِرُوا عَلَيْهِمْ - يَعْنِي يَتُوبُوا قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَهُمُ الْإِمَامُ. (شيخ حرعالملى، وسائل الشيعه، ج ۲۸، ص ۳۱۳)

در موضوع حدّ محاربه اخذ شده است، و در نهایت دلالت دارد بر اینکه صرف اشاره به سلاح و تهدید و ارباب با آن، برای تحقق حدّ اقل محاربه و مجازات آن کافی است. (شاهرودی، قرائات فقهی معاصره، ج ۱، ص ۴۰۱)

اشکال: سکوت روایت نسبت به عدم استفاده سلاح
این روایت تنها دلالت دارد که استفاده از سلاح موجب صدق عنوان محارب خواهد شد اما اگر کسی از سلاح استفاده نکند و موجب ایجاد ارباب عمومی نشود آیا عنوان محاربه صادق است یا خیر، روایت دلالتی بر نفی این مدعی ندارد.

دیدگاه دوم: قوام محاربه به ایجاد رعب و وحشت

فقهانی چون علامه حلی (قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۵۶۸) فاضل اصفهانی (کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۶۳۴) صاحب جواهر (جواهر الکلام، ج ۱، ص ۵۶۷) و امام خمینی (تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۲) قوام جرم محاربه را به ایجاد رعب و وحشت در سطح جامعه می دانند، به طوری که مجرم با استعانت از هر وسیله ایی موجب ایجاد رعب و وحشت عمومی شد و نظم و امنیت جامعه را مختل کرد، محارب خواهد بود.

آیت الله اردبیلی انجام هر فعل جنائی به قصد اخافه و ایجاد اخلال در نظم عمومی جامعه را موجب صدق عنوان محاربه می دانند مانند زمانی که جانی سدّ آب را بشکند تا مردم غرق شوند یا آتش افروزی وسیع کند یا آب شرب مردم را آلوده کند، محارب خواهد بود. (فقه الحدود و التعزیرات، ج ۳، ص: ۵۱۵)

دلیل اول: روایت سوره بن کلب

وَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ النَّهْدِيِّ عَنْ سَوْرَةَ بْنِ كَلَيْبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ يُرِيدُ الْمَسْجِدَ أَوْ يُرِيدُ الْحَاجَةَ فَيَلْقَاهُ رَجُلٌ وَ يَسْتَعْتِبُهُ فَيَضْرِبُهُ وَ يَأْخُذُ ثَوْبَهُ قَالَ أَيْ شَيْءٍ يَقُولُ فِيهِ مَنْ قَبْلَكُمْ قُلْتُ يَقُولُونَ هَذِهِ دَعَاةٌ مُعَلَّنَةٌ وَ إِنَّمَا الْمُحَارِبُ فِي قُرَى مُشْرِكَةٍ فَقَالَ أَتَيْهُمَا أَعْظَمُ حُرْمَةً دَارُ الْإِسْلَامِ أَوْ دَارُ الشُّرْكِ قَالَ فَقُلْتُ دَارُ الْإِسْلَامِ- فَقَالَ هَؤُلَاءِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الْآيَةِ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ (المائدة ۵- ۳۳) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ. (کافی، ج ۷، ص ۲۴۵)

بررسی سندی: ضعف سندی بخاطر جهالت سوره بن کلب

روایت سوره بن کلب دارای دو سند به امام صادق (علیه السلام) است:
علي بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان بن يحيى عن طلحة النهدي عن سوره بن كليب قال قلت ل أبي عبد الله ع...

أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن طلحة النهدي عن سوره بن كليب قال قلت لأبي عبد الله ع... فقال

وثاقت و امامی بودن تمام رجالی که در دو سند حدیث قرار دارند، جز طلحه نهدی و سوره بن کلیب مُسَلَّم است اما از آنجا که بیش از نیمی از روایات طلحه بن زید الشامی را محمد بن یحیی الخزازی نقل کرده که به گفته نجاشی از ثقات و اعیان اصحاب بوده است (نجاشی، ص ۳۵۹) بنابر اطمینان به وثاقت طلحه بن زید پیدا خواهد شد ولی پیرامون وثاقت سوره بن کلیب دلیلی بر وثاقت او وجود ندارد، بنابراین روایت ضعیف است.

دالت روایت: اطلاق روایت بر محاربه چه با سلاح و چه بدون سلاح

مطابق مدلول روایت هرگاه کسی برای انجام کارهای روزانه مانند رفتن به مسجد از خانه خارج شود و سارق با غافلگیری یا رودرویی با بزه‌دیده به ایراد ضرب و سرقت لباس و وسائل شخصی او سرقت بپردازد، امام صادق (علیه السلام) رفتار مجرمانه را مصداقی از آیه ۳۳ مانده و محاربه دانسته است، بنابر اطلاق روایت ایراد ضرب و سرقت لباس چه با استفاده از سلاح باشد یا خیر، رفتار ارتكابی محاربه قلمداد شده و مجازات محارب صادق خواهد بود.

اشکال اول: عدم انعقاد اطلاق بخاطر تبادر

تبادر و تفاهم عرفی از معنای محاربه (قوام حرب و جنگ به استفاده از سلاح است) قرینه متصله لبیه است، پس اطلاقی برای روایت سوره بن کلیب منعقد نخواهد شد.

اشکال دوم: تقید روایت با صحیح محمد بن مسلم

صحیح محمد بن مسلم - بر فرض قبول دالت آن بر شرطیت استفاده از سلاح - مقید اطلاق روایت سوره بن کلیب است.

اما این اشکال تام نیست زیرا در استدلال به اطلاق واژه «ضرب» استناد شده است نه «محاربه» بنابراین ارتكاز عرفی موجب عدم انعقاد اطلاق نخواهد شد و با انعقاد اطلاق برای روایت سوره بن کلیب، رابطه این روایت با صحیح محمد بن مسلم مثبتین خواهد بود، بنابراین جایی برای تقید نخواهد بود.

دلیل دوم: معتبره سکونی

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبُزْقِيِّ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع فِي رَجُلٍ أَقْبَلَ بِنَارٍ فَأَشْعَلَهَا فِي دَارِ قَوْمٍ فَاحْتَرَقَتْ وَاحْتَرَقَ مَتَاعُهُمْ أَنَّهُ يُعْزَمُ قِيمَةَ الدَّارِ وَ مَا فِيهَا ثُمَّ يُقْتَلُ. (وسائل، ج ۲۸، ص ۳۱۵)

سند روایت:

تمامی رجال حدیث جز سکونی که عامی است، امامی و ثقه هستند پس روایت موثق می‌باشد.

دالت روایت: عدم شرطیت استفاده سلاح در تحقق محاربه

شیخ حر عاملی این روایت را در بابی جداگانه به عنوان «حکم المحارب بالنار» ذکر کرده است و سید

طباطبائی (ریاض المسائل، ج ۱۶، ص ۱۵۱) علامه مجلسی (روضة المتقین، ج ۱۰، ص ۴۵۶) و آیت الله گلبایگانی

(الدر المنضود، ج ۳، ص ۲۳۷) این روایت را از بهترین ادله برای عدم اشتراط استفاده از سلاح می‌داند.

صاحب جواهر می فرماید: ایجاد اخافه و فساد روی زمین با توجه به روایت سکونی محقق عنوان محاربه است، پس استفاده از سلاح در ثبوت مجازات محارب موضوعیت ندارد (ج ۴۱، ص ۵۶۶)

اشکال: معلوم نبودن وجه مجازات (از باب محاربه یا قصاص)

روایت سکونی بدون شک دلالت دارد که تشهیر سلاح در ثبوت حکم اعدام شرط نیست اما بحث در این است که اعمال مجازات اعدام از باب محاربه یا فساد روی زمین یا قصاص بوده است؟ همانطور که برخی از فقها روایت سکونی را بیانگر مجازات محاربه دانسته اند برخی از فقها مانند محقق حلی (نکته النهایه، ج ۳، ص ۴۱۹) و علامه حلی (مختلف ج ۹، ص ۳۶۴) قتل مجرمی که به آتش افروزی پرداخته را از به خاطر فساد روی زمین دانسته اند محقق خوئی روایت را حمل بر صورتی کرده اند که جانی با آتش افروزی به قتل دیگران مبادرت ورزیده است پس جانی مستحق قصاص است. (مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۱، ص ۳۰۵) بنابر احتمالاتی که در روایت سکونی وجود دارد، روایت مجمل خواهد بود و قابلیت استدلال نخواهد داشت.

دلیل سوم: صحیح ابن حسان

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ أَخَذَ الْمَالَ وَ قَتَلَ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُقْتَلَ أَوْ يُضَلَبَ وَ مَنْ حَارَبَ فَقَتَلَ وَ لَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُقْتَلَ وَ لَا يُضَلَبَ وَ مَنْ حَارَبَ وَ أَخَذَ الْمَالَ وَ لَمْ يَقْتُلْ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ تُقَطَّعَ يَدُهُ وَ رِجْلُهُ مِنْ خِلَافٍ وَ مَنْ حَارَبَ وَ لَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ وَ لَمْ يَقْتُلْ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُنْفَى ثُمَّ اسْتُئْتِيَ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُقْدِرُوا عَلَيْهِمْ - يَعْنِي يَتُوبُوا قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَهُمُ الْإِمَامُ. (وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۱۳)

قبل از بررسی دلالتی این روایت دو اشکال به این روایت وارد است.

اشکال اول: عدم صحت انتساب کتاب به قمی

اشکال اول مربوط به انتساب کتاب به علی بن ابراهیم است، وقتی میتوان به یک روایت تمسک کرد که انتساب کتاب به نویسنده آن ثابت باشد در حالی که چنین امری نسبت به تفسیر قمی مورد تردید جدی میباشد لذا آیت الله شبیری می فرماید: «تفسیر علی ابن ابراهیم که الان موجود است، در حقیقت مجموعه ای از حدود بیست و سه تفسیر است که به احتمال زیاد، علی بن حاتم قزوینی آنها را جمع آوری کرده است. لذا روایات آن را کلاً نمی توان مربوط به تفسیر اصلی علی ابن ابراهیم دانست». (کتاب نکاح، ج ۵، ص: ۱۷۵۱)

اشکال دوم عدم تمییز علی بن حسان

کسی که در این سند قابل بررسی است علی بن حسان است چرا که علی بن حسان مشترک بین علی بن حسان هاشمی است که تقه می باشد و علی بن حسان واسطی که مجهول است و قرینه ای هم دال بر اینکه مراد علی بن حسان هاشمی است، وجود ندارد، وجود علی بن حسان در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم (مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۲،

ص ۳۸۶) قرینه‌ایی بر علی بن حسان هاشمی بودن نیست کما اینکه *آیت الله خوئی* پنداشته است، چرا که وجود راوی در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم دال بر وثاقت راوی نیست.

بررسی دلالتی: عدم شرط سلاح در صور چهارگانه محاربه

در روایت ابن حسان، چهار صورت برای محاربه در نظر گرفته شده:

الف: محاربه به صورت قتل و غارت اموال

ب: محاربه به صورت قتل مردم

ج: محاربه به صورت اخذ مال مردم

د: محاربه به گونه‌ایی که تنها ایجاد رعب و وحشت در فضای جامعه شود.

هیچ یک از صور محاربه مشروط به استفاده از سلاح نشده است لذا هرگاه قتل یا غارت اموال یا ایجاد رعب و وحشت با سلاح یا بدون استفاده از سلاح باشد، مجازات‌های مقرر ثابت و اجرا خواهد شد.

اشکال: وجود سلاح در محاربه بخاطر تبادر

ارتکاز عرفی و معنای متبادر محاربه - قوام حرب و جنگ به استفاده از سلاح است - قرینه متصله لبیه خواهد بود، بنابراین اطلاقی برای صور محاربه در روایت مدائنی محقق نخواهد شد.

دلیل چهارم: روایت مدائنی

وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُثَيْبِ اللَّهِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا قَالَ: سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ - وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً - الْآيَةَ فَمَا الَّذِي إِذَا فَعَلَهُ اسْتَوْجَبَ وَاحِدَةً مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعِ فَقَالَ إِذَا حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ - وَ سَعَى فِي الْأَرْضِ فَسَاداً فَقَتَلَ قُتِلَ بِهِ وَ إِنْ قَتَلَ وَ أَخَذَ الْمَالَ قُتِلَ وَ صُلِبَ وَ إِنْ أَخَذَ الْمَالَ وَ لَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهُ وَ رِجْلُهُ مِنْ خِلَافٍ وَ إِنْ شَهَرَ السَّيْفَ وَ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ - وَ سَعَى فِي الْأَرْضِ فَسَاداً وَ لَمْ يَقْتُلْ وَ لَمْ يَأْخُذِ الْمَالَ نُفِيَ مِنَ الْأَرْضِ الْحَدِيثُ. (وسائل الشيعه، ج ۲۸، ص: ۳۰۹)

بررسی سندی: ضعف سند بخاطر جهالت مدائنی

تمامی روات حدیث جز عبید الله بن اسحاق مدائنی به شهادت رجال حدیث امامی و ثقه هستند ولی مدائنی در کتب رجالی مجهول می‌باشد، بنابراین روایت مذکور ضعیف شمرده می‌شود.

بررسی دلالتی: اطلاقی برخی از صور بر محارب مطلقاً

روایت مدائنی مثل روایت قبل برای محاربه چهار صورت را بیان میکند

صورت اول: محاربه‌ی که به قتل دیگران بپردازد، به واسطه قتلی که انجام داده کشته خواهد شد.

صورت دوم: محاربه‌ی که در کنار قتل به سرقت اموال هم بپردازد، کشته شده و به صلیب کشیده می‌شود.

صورت سوم: محارب اگر به سرقت اموال بپردازد و قتلی رخ ندهد، دست و پای محارب به صورت معکوس قطع می‌شود.

صورت چهارم: محارب اگر تنها به تشهیر سلاح بپردازد، محارب تبعید می‌شود. تنها در صورت چهارم به استفاده سلاح تصریح شده، بنابراین اطلاق سائر صور محاربه دلالت دارد که قتل و غارت اموال چه با استفاده از سلاح و چه بدون بکارگیری سلاح رخ دهد، مجازات مقرر شرعی ثابت خواهد بود.

اشکال

اشکالی که به استدلال بر صحیح ابن حسان وارد شد، در این مقام نیز جاری خواهد بود.

جمع بندی

معنای لغوی محاربه، جنگ و تنازع میان افراد جامعه به وسیله استفاده از سلاح است، با توجه به همین معنای لغوی و ارتکاز عرفی در بسیاری از روایات باب محاربه، با مفروض گرفتن معنای آن به بیان مجازات محارب پرداخته شده است، با این حال برخی از روایات مانند روایت محمد بن مسلم و خثعمی به تأیید و امضا ارتکاز عرفی پرداخته‌اند، ارتکاز و تبادل عرفی قرینه متصله لبیه به حساب می‌آید که مانع انعقاد اطلاق برای روایت مدائنی و ابن حسان می‌شود و روایت سکونی به خاطر وجود احتمالاتی که در آن مطرح است مجمل می‌باشد و قابل استناد نیست که دارد، تنها روایت سوره بن کلیب به علت اطلاق واژه ضرب، دلالت دارد که هر رفتاری که موجب ناامنی عمومی شود، موجب صدق عنوان محارب است که به علت ضعف سندی که دارد، قابل استناد نخواهد بود لذا صدق عنوان محاربه مشروط به استفاده از سلاح است.

دلالت آیه تعاون بر حرمت «اعانه بر اثم» از حیث موضوعی در بوته نقد

استاد راهنما: استاد نجفی بستان

نویسنده:

محسن یوسفی*

* - دانش پژوه گروه فقه معاملات ، ورودی سال تحصیلی ۹۹-۴۰۰

چکیده

«اعانه بر اثم» از جمله عناوین محرم است که اهمیت و کاربرد زیادی به عنوان یک قاعده در مسائل حقوقی و قضائی دارد. همین مسأله ضرورت شناخت حدود و قیود این عنوان را روشن می‌سازد؛ آیه « لا تعاونوا علی الاثم و العداوان ... » از مهم‌ترین ادله‌ای است که برای اثبات حرمت اعانه به آن تمسک شده است؛ لکن اشکالاتی هم در ناحیه موضوع و هم حکم این آیه مطرح شده است! اشکال موضوع آیه در دو موضع قابل ذکر بود، یک: این که برخی قائل به تفاوت معنی ریشه و مصدر «اعانه» و «تعاون» شده‌اند که با بررسی‌های صورت گرفته به این نتیجه رسیدیم که معنی هر دو کلمه از حیث ماده «عون» مشترک است و معنی جامعی است که هم شامل «یاری رساندن به دیگری با تهیه مقدمات کار او» و هم شامل «یاری رساندن به دیگری با انجام بخشی از کار او» می‌باشد؛ البته در «تعاون» با توجه به این که از باب تفاعل است و معنی «اشتراک» دارد ، لازمه‌اش حداقل وجود دو نفر به عنوان «کمک کننده به هم» برای تحقق معنی «تعاون» هست بخلاف «اعانه» که وجود یک «معین، کمک کننده» و یک «معان، انجام دهنده اثم» از نظر عرفی کفایت می‌کند و با توجه به این که حیث «تعدد کمک کننده‌ها» و «کمک دو طرفه» مقوم معنی «تعاون» هست ناظر به فرض وحدت «کمک کننده» که در «اعانه» هست نخواهد بود مگر این که الغاء خصوصیت شود که بررسی حکمی مسأله را می‌طلبد؛ دو: مراد از «اثم» در آیه، ظهور در «حرام فعلی منجز» دارد که با توجه به مراد از «اثم» در عنوان «اعانه» که به معنی «مطلق عمل زیان‌بار: اعم از اینکه حرام فعلی منجز باشد یا نباشد» تنها بخشی از این عنوان را ثابت می‌کند.

کلیدواژه: اعانه، تعاون، اثم، ظهور، عرف، الغای خصوصیت.

مقدمه

از ادله‌ای که برای اثبات حرمت «اعانه بر اثم» اقامه شده است، تمسک به آیه «... لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» (مائده، ۲) هست، لکن مناقشاتی از حیث دلالت موضوع و حکم آیه بر حکم «اعانه» مطرح شده است که در این تحقیق سعی بر این است که مناقشات در ناحیه موضوع مورد کنکاش واقع شود که نقد کامل این مناقشات با بررسی کامل رابطه مفهوم «تعاون» و «اعانه» در بخش اول و رابطه مراد از «اثم» در آیه و در عنوان «اعانه» در بخش دوم، حاصل می‌شود.

اولین کسی که در ناحیه موضوع استدلال به آیه «لا تعاونوا...» اشکال کرده است، به نقل از مرحوم شیخ انصاری، محقق کرکی در منهج السداد در حاشیه بر ارشاد هست که البته نسخه آن در دسترس نبود. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۳۲)^۱ بعد از ایشان در کلمات فقها مانند مرحوم خوئی در (مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۱۸۰) و مرحوم/ایروانی (حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۱۵) مناقشاتی از حیث موضوعی به این استدلال داشته‌اند؛ برخی تحقیق‌های پژوهشگران معاصر نیز به بررسی اجمالی معانی مفردات «اعانه» و «تعاون» پرداخته‌اند؛ مانند محمد بافقی «قاعده فقهی اعانه بر اثم»؛ محمد علی شیخ الاسلامی «واکاوی معنا و مفهوم اعانه بر اثم در آرای فقهای امامیه»؛ مهدی محمودی «ماهیت و اقسام اعانه بر اثم از منظر امام خمینی رحمه الله علیه و آیت الله فاضل لنکرانی رحمه الله علیه»

لکن از آن‌جا که تحقیق جامع و مستقلی در تبیین و نقد کامل اشکالات مطرح و قابل طرح در زمینه رابطه بین موضوع «اعانه بر اثم» و آیه «لا تعاونوا...» یافت نشد و با توجه به این که ثبوت حکم حرمت بنا بر مفروض تحقیق متوقف بر آیه مذکور هست، لذا ضروری بنظر می‌رسید که تحقیقی مستقل در این زمینه انجام شود تا حداقل ارتباط موضوعی بین این دلیل و مدلول را به صورت کامل روشن کند.

با توجه به شواهدی که از معنی «تعاون» در ذهن نگارنده هست، معنی سومی (معنی جمعی که شامل همیاری در انجام مقدمات یا انجام خود فعل) برای «تعاون» قابل طرح است که ظاهراً جامع بین دو نظر متفاوت سابق (صرف همیاری در انجام مقدمات فعل دیگری) یا (صرف همیاری در انجام خود فعل «اثم یا بر») می‌باشد؛ ضمناً چینه‌بش بحث و استقرای تمام اشکالات قابل طرح نیز می‌تواند از امتیازات این تحقیق بحساب آید.

در این تحقیق ابتدا تعریف مفردات استفاده شده و مفروغ عنه در محل بحث ذکر می‌شود، سپس مبادی تصدیقی مورد نیاز، توضیحی اجمالی داده می‌شود و بعد از تبیین دقیق محل نزاع، مناقشات مطرح در موضوع که یکی در (تفاوت بین «تعاون» با «اعانه» هست و دیگر در (مراد از «اثم» در آیه و در عنوان «اعانه» مطمح نظر خواهد بود. (روشن است که ملاک اصلی استنباط در این بحث، مباحث ظهور عرفی است.)

^۱ . نقل از صفحه ۲۰۵ نسخه مخطوط منهج السداد در دسترس مرحوم شیخ.

مبادی تصویری

۱. اعانه

«اعانه» با اینکه مفهوم و معنی آن فی الجمله روشن است و عرف بدون تأمل و نیازمندی به قرینه در «کمک کردن» استعمال می‌کند لکن با توجه به این که در فقه، یکی از اجزای عنوان «اعانه بر اثم» محرم واقع شده است، نیازمند بررسی دقیق‌تر این مفهوم برای تبیین حدود و ثغور آن و مقایسه آن با مفاهیم مشابه هستیم، البته با توجه به اینکه خارج از موضوع بحث هست بدون بررسی تفصیلی و کامل مناقشات و در حد نیاز به این امر همت می‌گذاریم.

در لغت تعریف «اعانه» به این بیان آمده است «كُلُّ شَيْءٍ أَعَانَكَ فَهُوَ عَوْنٌ لَكَ، كَالصَّوْمِ عَوْنٌ عَلَى الْعِبَادَةِ، وَ الْجَمْعُ أَغْوَانٌ.» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۳۹۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۳) البته ظاهر این تعاریف استعمال «اعانه» در هر چیزی است و حتی امور اعتباری و جامدات هم می‌تواند «معین» انسان باشند، لکن قول لغوی صرفاً مثبت استعمال است و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و با مراجعه به فهم عرفی درمی‌یابیم که استعمال متعدی «اعانه» و اسم فاعلی «معین» تنها در فعل ارادی که مربوط به انسان است حقیقی است و در غیر آن مجازی است؛ لذا این که مثلاً روزه به من در طاعت الهی کمک کرده، صحت سلب دارد و تبادل از کلمه «کمک‌کار و کمک‌کننده» انسان مختار هست.

البته مرحوم خوئی با توجه به استعمال زیاد جمادات و اعتباریات در کمک بودن برای انسان، صدق حقیقی «اعانه» در معنی عام را واضح و بدون اشکال می‌بیند هر چند قائل است اگر به شخصی نسبت داده شود منصرف به فاعل مختار است، می‌گویند: «نعم لو نسب ذلك الى الفاعل المختار انصرف الى صورة العلم و الالتفات.» (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۷۸)

اما بنظر می‌آید از نظر عرفی بین «عون» و «اعانه» تفاوت هست، یعنی استعمال مصدری «العَوْنُ: الظَّهِيْرُ عَلَى الْأَمْرِ» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۳۹۵) در همه اشیاء، حقیقی است؛ لذا صدق آن در همه جمادات و امور اعتباری متبادر است و می‌توان گفت دیوار برای بلند شدن کمک من بود یا نماز برای رسیدن به خدا کمک بود اما در صدق اسم فاعلی «معین» ظرافتی هست که با دقت در استعمالات متعدد متوجه می‌شویم که تنها در فاعل مختار استعمال حقیقی دارد.

۲. تعاون

تعاون به معنی کمک کردن بعضی به بعض دیگر هست، یعنی علاوه بر کمک کردن معنایی اضافه که اجتماع و مشارکت بین طرفین در کمک کردن هم در آن خوابیده است؛ در لغت آورده شده که «تعاونوا: أَعَانَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۳۹۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۳) در مجمع البحرین نیز در ذیل آیه «لَا تَعَاوَنُوا...» به همین معنی اشاره می‌کند می‌گوید: «أَمَرَ اللَّهُ عِبَادَهُ أَنْ يَعِينُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى» «إِلَى أَنْ قَالَ: «و نَهَاَهُمْ أَنْ يَعِينُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا عَلَى الْإِثْمِ.» (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۲۸۵) چیزی که در تعاریف لغوی مورد توجه

است این است که در تعریف «تعاون» از کلمه «إعانه» استفاده کرده اند، حال رابطه بین این دو مفهوم چیست و چه تأثیری در استدلال به آیه «لا تعاونوا» برای حرمت «اعانه» دارد داخل در محل نزاع است و در ادامه تحقیق تفصیلاً به آن پرداخته خواهد شد.

۳. اثم

معنی خاص «اثم» گناه است یعنی «عمل حرام فعلی منجز»؛ در لغت آمده «الإِثْمُ: الذَّنْبُ..» (جوهری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۸۵۸)؛ اما با توجه به استعمالات متفاوت آن در عرف و به تبع در قرآن، برخی معنای دیگری که اعم از معنی قبلی است برای آن لحاظ کرده اند، مثلاً گفته شده: «الإِثْمُ و الاثَام: اسم للأفعال المبطئة عن الثواب ... و قوله تعالى: فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ [البقرة / ۲۱۹] أی: فی تناولهما إبطاء عن الخیرات.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳) از آن جا که در آیه فوق (۲۱۹ بقره) «اثم» در مقابل «نفع» بکار رفته است، بنظر می آید معنی صحیح مستعمل در آیه «مفسده یا ضرر» است و معنایی که لغویان برای آن بیان کرده اند (هر عملی که انسان را از ثواب عقب نگهدارد) با توجه به این که ممکن است شخصی عمل گناهی را در فرض منجز نبودن آن انجام دهد (اعم از اینکه شرط تکلیف یا شرط فعلیت یا شرط تنجز تکلیف موجود نباشد) بازدارنده بون این عمل از ثواب محل مناقشه هست، هر چند صدق مفسده در آن بدون اشکال هست؛ لذا بهتر است معنی عام را «عمل مضر و زیان بار» لحاظ کنیم که هم شامل «حرام فعلی منجز» می شود هم شامل غیر آن «چه اصل تکلیف ثابت نشده باشد چه فعلیت تکلیف و چه تنجز تکلیف».

البته معانی دیگری هم در لغت برای «اثم» مطرح شده است، مثل (قمار، شراب و ...) که این معانی خاص که تنها بر مصداقی خاص از حرام صادق است، بر فرض که حقیقی باشند، خارج از محل بحث هستند و یقیناً مراد از «اثم» در اعانه یک اصطلاح خاص صادق بر فرد خاصی از محرمات نیست.

مبادی تصدیقی

۱. امور معتبر در «اعانه بر اثم»

مطابق با توضیحاتی که در تعریف مفردات «اعانه بر اثم» مطرح شد، معنی اجمالی این عنوان «کمک به گناه» واضح است، لکن از نظر فقهی در قیود و حدود این عنوان در چندین ناحیه، اختلاف بسیاری بین فقها شده است، مثلاً در اعتبار و شرطیت «قصد معین به تحقق حرام توسط معان» سه نظر وجود دارد؛ اعتبار قصد: امثال /امام خمینی (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۱۳)؛ عدم اعتبار قصد: امثال مرحوم خوئی (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۷۸)، مرحوم /ایروانی (حاشیه بر مکاسب ج ۱، ص ۱۶)، سید یزدی (عروه الوثقی ج ۱، ص ۷)؛ تفصیل: امثال مرحوم نائینی «بین جزء اخیر و غیره» (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶)، مرحوم شیخ انصاری «در صورت انحصار عرفی منفعت در حرام برای گناهگار و غیر آن» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۰)، محقق اردبیلی «بین موارد صدق عرفی و غیره» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۵۰).

لکن از آنجا که در عنوان تحقیق، «حرمت اعانه بر اثم» مفروغ عنه لحاظ شده و بحث از مناقشات در دلال‌ت آیه ۲ سوره مائده بر آن هست، لذا به صورت اجمالی نظر مختار را در هر یک از قیود مورد نزاع در عنوان «اعانه بر اثم» بیان می‌کنیم؛ زیرا بهر حال این عنوان جزئی از موضوع تحقیق است که باید مراد از آن واضح گردد.

قید «علم معین به تحقق حرام توسط معان»: بدون شک این قید شرط است و در صورتی که کسی بدون علم به شخص دیگری در انجام کار حرامی کمک کرد، «اعانه بر اثم» صدق نمی‌کند.

قید «قصد معین به تحقق حرام توسط معان»: با توجه به این که «اعانه بر اثم» از عناوین قصديه است، معتبر است، البته در صورتی که بین «قصد اعانه» و «قصد تحقق حرام» تفاوت باشد، صرف «قصد اعانه بر اثم» کفایت می‌کند و نیازی به «قصد تحقق حرام» علاوه بر آن نیست، البته بنظر نگارنده تفاوتی بین این دو نیست، لذا اکثر فقها صرفاً متعرض بحث «قصد تحقق حرام» شده‌اند با اینکه احتمال قصدی بودن این عنوان در نظر آن‌ها بعید نیست. (لازم به ذکر است که مراد از قصد، داعی و انگیزه است نه معانی دیگر مانند: اراده)

قید «قصد معان»: بنظر حقیر با توجه به مراد از «اثم» در عنوان «اعانه»، قصد معان شرط نیست.

مراد از «اثم» معنی «مطلق عمل مضر» هست نه صرفاً «حرام منجز فعلی»؛ یعنی همین که معین با علم و قصد به دیگری در عمل مضری کمک کند (چه معان علیه قاصد بر انجام عملش باشد چه نباشد، ملاک مضر بودن عمل معان هست)، از نظر عرفی «اعانه بر اثم» صادق هست هر چند آن عمل حرام منجز نباشد.

قید «تحقق حرام در خارج»: این قید نیز در تحقق «اعانه بر اثم» شرط است، لذا اگر شخصی به قصد اعانه به فردیکه قصد انجام گناه را دارد کمک کرد، لکن مانعی پیش آمد و معان موفق به انجام گناه نشد، صرفاً تجری بر اعانه است و حقیقتاً «اعانه بر اثم» تحقق نیافته است.

۲. شرط اعتبار الغاء خصوصیت

الغای خصوصیت یعنی الغای ویژگی‌های غیر مؤثر در تعلّق حکم، به منظور توسعه در مصادیق متعلق حکم الغای خصوصیت، یا الغای فارق، از راههایی است که مجتهد به وسیله آن قصد شارع یا قانونگذار را از نص وی، استخراج می‌نماید و حکم آن را به موارد و موضوعات دیگری که در مورد آن، نص وجود ندارد و گمان می‌شده است که این حکم به آنها ارتباط ندارد، سرایت می‌دهد.

در الغای خصوصیت نسبت به مورد و موضوع نصی که از شارع آمده است چنین عمل می‌شود که مجتهد، تمامی خصوصیات مأخوذ در لسان دلیل را بررسی نموده و آن خصوصیات را که یقین دارد تعلق حکم به موضوع به علت وجود آنها در موضوع نبوده است یکایک ملغی می‌نماید و از این طریق افراد بیشتری را در موضوع وارد می‌کند و عمومیت آن را گسترش می‌دهد و به این صورت، حکم موضوعات دیگری را که در مورد آنها نصی

۱. یقیناً هر حرام منجزی، صدق عنوان عمل مضر را دارد و لا عکس؛ زیرا در صورتی که هر کدام از شرایط تکلیف یا شرایط فعلیت یا تجز تکلیف موجود نباشد، حرمت فعلی منجز نخواهد بود و فرد عامل، عقوبت نمی‌شود و به عبارت دیگر گناه نکرده است؛ لکن در همه این موارد ممکن است ذات عمل دارای عوارض ذاتی باشد (بنا بر اختلاف مبانی) یا اینکه ضرری به دیگری برساند (مثل دزدی یا اهانته به دیگری) که عمل مضر در این موارد صادق است بخلاف گناه (محرم فعلی منجز).

وجود نداشته و در تعلق این حکم به آنها شک وجود دارد، روشن می‌نماید. (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۶۴۴: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۶)

برای مثال، در جایی که شارع می‌گوید: «ان سافرت بین مکة و المدينة ثمانية فراسخ فقصر»؛ اگر بین مکة و مدینه به قصد سفر، هشت فرسخ را پیمودی نماز خود را شکسته بخوان، مجتهد از طریق الغای خصوصیت، حکم را به هر سفری که هشت فرسخ یا بیشتر باشد، سرایت می‌دهد، زیرا برای مکة و مدینه خصوصیتی در تعلق حکم قصر نمی‌بیند و آنها را الغا می‌نماید و حکم را روی سفر هشت فرسخی می‌برد، چه بین مکة و مدینه باشد و چه هر جای دیگر.

در الغای خصوصیت، مجتهد باید مطابق فهم عرفی که دارد تشخیص دهد که فلان خصوصیت‌ها مؤثر در حکم نیست و آن را به ظهور کلام برگرداند؛ لذا با توجه به اینکه به ظهور بازگشت می‌کند قطعی بودن در آن شرط نیست بخلاف تنقیح مناط؛ بلکه همین که کلام از نظر عرفی ظاهر در آن معنی باشد داخل در کبرای حجیت ظهور خواهد بود.

تحریر محل نزاع

یکی از قیودی که در محل نزاع مورد عنایت و مطمح نظر است، این است که اصل اولی در حکم «اعانه بر اثم» حرمت نباشد؛ به این بیان که اگر اصل اولی در اشیاء حرمت باشد یا دلیل عامی مثل نهی از منکر «بنا بر شمول نسبت به دفع منکر و اعانه بر اثم علاوه بر رفع منکر» بر حرمت اعانه دلالت کند، در این صورت عنوان «اعانه»، یکی از مصادیق همان دلیل عام هست و ادله دال بر حرمت خصوص اعانه، صرفاً موکد و موید همان حرمت ثابت شده در ذیل آن عنوان عام است؛ لذا مرحوم خوئی فرموده‌اند، بحث از آیه بعد از این است که اصل اولی دال بر حلیت اشیاء هست که یکی از مصادیق آن «اعانه بر اثم» هست، لذا برای خروج این مصداق از ذیل عموم حلیت، به ادله‌ای خاصه‌ای که برای این عنوان حرمت ثابت کرده، می‌پردازیم که یکی از این ادله، آیه «لا تعاونو...» است. (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۰)

ضمناً اگر حرمت «اعانه بر اثم» از طریق حکم عقل مستقل ثابت شده باشد، و آیه هم ارشاد به همان حکم عقلی باشد، دیگر معنی عرفی «اعانه» و «تعاون» مهم نخواهد بود و تخصیص یا تحدید و تبیین حکم «اعانه» توسط آیه و ادله دیگر ممکن نخواهد بود؛ زیرا ملاک همان حکم عقل هست و عقل در موضوع حکم خود شک نمی‌کند و هر جا که موضوع حکم عقل بیاید، حتماً حکم عقل موجود است و شک در موضوع به معنی عدم ثبوت موضوع و به تبع عدم حکم در آن مورد هست.^۱ (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۶)

۱. بنا بر اینکه حکم عقلی دال بر نهی از اعانه داشته باشیم، اگر این حکم از مستقلات عقلی باشد، در اینکه ادله شرعی، ارشاد به آن هست یا ممکن است باشد اختلاف شده است، البته مشهور علماء، ادله شرعی را در این موارد مولوی می‌دانند، اما اگر حکم عقل در این مساله از مصادیق حکم عقل در سلسله معالیل باشد یعنی شبیه لزوم اطاعت و عصیان (با این تقریب که حکم عقل عملی این است عصیان مولی منهی است چه مستقیماً و مبادره خودمان انجام دهیم چه با واسطه "با جلوگیری نکردن از وقوع آن از شخص دیگر") در این صورت نهی ارشادی است که ارشاد به لزوم اطاعت اوامر مولی و عصیان نکردن آنها به هر نحوی است، طبق این بیان ادله لفظی، حتماً ارشادی است. (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۷۶)؛ (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۱۵)

نکته دیگر این‌که برخی مصادیق اعانه منطبق بر فعل مذموم یا نیکو می‌گردد بدون لحاظ این‌که معان علیه او چه عالم باشد (واجب یا حرام باشد یا مباح)، خودش به لحاظ نفسی دارای مطلوبیت یا مبعوضیت هست (شبیه برخی مقدمات که در بحث مقدمه واجب که خودشان به لحاظ ذاتشان دارای مطلوبیت نفسی بودند، مثل وضو)، در مصادیق اعانه بر اثم هم برخی موارد، خود اعانه دارای مطلوبیت یا مبعوضیت نفسی است به لحاظ مصداق بودنش برای یک عنوان حرام یا حلال؛ مثل عبور دادن کوری از خیابان یا آموزش مطلبی علمی به دیگری یا پول دادن به یک فقیر که این افعال هر چند اعانه هست اما به لحاظ ذاتشان مطلوب و فعل خیر و نیکو محسوب می‌شوند و لو مقدمه کار خوب دیگری نباشند، یا مثلاً برخی از کمک‌کردن‌ها بر اثم، خودش مصداق یک حرام است، مثل اینکه با تمامی از شخص الف، به شخص ب برای غیبت از شخص الف کمک کنیم، یا اینکه با بوق زدن و آزار و اذیت مردم مانع از توجه آنها نسبت به دزدی شخص دیگر شویم و به او در دزدی‌اش کمک کنیم.

لکن این جهت از بحث محل نزاع نیست؛ بلکه محل بحث استعمال «اعانه» با حرف جر «علی» است که مراد کمک کردن بر کار دیگری است و به دنبال اثبات حکم همین عنوان «اعانه» بما هو اعانه هستیم نه اینکه عنوان دیگری بر آن تطبیق شود؛ به بیان دیگر به دنبال این هستیم که این فعل را با لحاظ این‌که کمک به کار دیگر است و موثر در آن کار دیگر است از این جهت که از آن تأثیر می‌پذیرد خود آن هم محرم می‌شود، لذا حرمت و مبعوضیت معان علیه (فعل دیگری) در محل بحث از مقومات بحث است و موارد دیگر از آن خارج است؛ لذا در محل نزاع به دنبال بررسی این هستیم که آیه «لا تعاونوا...» (مانده، ۲) دلال‌ت بر حرمت انجام مقدمات فعل حرام دیگری می‌کند یا خیر؛ اما در فرضی که خود کمک کردن، از مصادیق افعال حرام باشد بحث نداریم.

اما یکی از ادله‌ای که برای حرمت، عنوان «اعانه بر اثم» بخصوصه ذکر شده، آیه ۲ سوره مانده است، لکن به این استدلال در دو ناحیه اشکال شده است، یکی از حیث موضوعی و دیگر از حیث حکمی؛ یعنی برخی اشکالات ناظر به تفاوت موضوع «اعانه بر اثم» و «تعاون بر اثم» است و برخی دیگر ناظر به دلال‌ت آیه ۲ سوره مانده بر حرمت تعاون هست که در این تحقیق صرفاً اشکالات قابل طرح از حیث موضوعی مورد نظر است.

دو مناقشه اساسی در رابطه بین موضوع آیه «لا تعاونوا...» با «اعانه بر اثم» قابل طرح است، اول: برخی اشکالاتی اثبات حکم حرمت «اعانه» به واسطه آیه «لا تعاونوا...» مربوط به این است موضوع آیه اصلاً ربطی به بحث «اعانه» ندارد؛ لذا بر فرض ثبوت حکم حرمت برای «تعاون» فایده‌ای برای فهم حکم «اعانه» نخواهد داشت؛ دوم: احتمال تفاوت میان مراد از «اثم» مذکور در آیه با «اثم» در «اعانه بر اثم»، که مطابق آن ممکن است آیه صرفاً مصداق خاصی از «اعانه بر اثم» را شامل شود؛ لذا ابتدا مناقشات وارد در تفاوت «تعاون» با «اعانه» را کنکاش می‌کنیم، سپس به بررسی مراد از «اثم» در آیه و مقدار دلال‌ت آن نسبت به «اعانه بر اثم» می‌پردازیم.

۱. تفاوت مفهوم «تعاون» با «اعانه»

اشکال اول استدلال به آیه «لا تعاونوا...» برای اثبات «حرمت اعانه بر اثم» شده است، این است که موضوع آیه با موضوع «حرمت اعانه» متفاوت است؛ زیرا معنی «تعاون» اساساً غیر از «اعانه» است و «تعاون» صرفاً

در همکاری چند نفر برای انجام خود فعل و ذی‌المقدمه بکار می‌رود به خلاف «اعانه» که در انجام مقدمات یک فعل توسط فاعل آن که ممکن است یک نفر یا چند نفر باشند صورت می‌گیرد. برخی فقها من جمله مرحوم خوئی و مرحوم/ایروانی به این اشکال اشاره می‌کنند که به توضیح فرمایش ایشان به بیان ذیل است.

مرحوم خوئی در تفاوت بین مفهوم تعاون با اعانه می‌فرماید: «تعاون» به معنی جمع شدن تعدادی از اشخاص برای ایجاد یک کار نیک یا ناپسند است که نتیجه آن وقوع آن کار از همه آنهاست «لیکون صادرا من جمیعهم»، مثل: غارت اموال، کشتن اشخاص یا بنای مسجد؛ اما «اعانه» یک فعل است که در آن مقدمات یک کار خوب یا بد، محقق می‌شود در حالی که فاعل آن کار خوب یا بد، به تنهایی و مستقلاً آن را انجام می‌دهد» (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸۰) ایشان تعاون را به معنی معاونت می‌داند که در نظر عرفی یعنی مشارکت و همکاری در انجام یک کار، لذا نهی از معاونت هیچ استلزامی با نهی از «اعانه» که مربوط به مقدمات یک کار است، ندارد.

مرحوم/ایروانی نیز می‌گویند: «مقتضای باب تفاعل، جمع شدن بر انجام گناه است مانند جایی که برای کشتن شخصی اجتماع می‌کنند نه «اعانه» و کمک کردن دیگری بر انجام «منکر» که در نتیجه آن شخص مستقلاً آن کار را انجام دهد که این فرض متعین در انجام برخی مقدمات است» (ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۵)

لحاظ معنای «کمک در انجام مقدمات» در هر دو کلمه

یکی از معانی باب تفاعل، مشارکت است؛ یعنی مشارکت در تحقق ماده استعمال شده، مثلاً: تقاتل یعنی قتال و جنگاوری بین دو نفر، البته مبانی و اقوال مختلفی برای بیان تفاوت معنی اشتراک بین ابواب مختلف مثل باب تفاعل با مفاعله بیان شده است، مثلاً گفته شده در تفاعل دو طرف مشارکت کننده به نوعی حالت غالب و مغلوب یا فاعل و مفعولی ندارند بلکه هر دو به مثابه فاعل یا مفعول هستند و مشارکت‌شان همسان است بخلاف باب مفاعله که یک طرف حالت فاعلی و غالب و دیگری حالت مفعولی دارد (حسینی طهرانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۸). در هر صورت در «تعاون» یا «معاونت» مشارکت به باید نسبت همین ماده معنی شود، خود مرحوم خوئی نیز به این نکته اشاره داشته، می‌فرماید: «فان باب التفاعل يقتضى صدور المادة من كلاً الشخصین (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸۰)

مطابق همین نکته مرحوم/امام به ایشان اشکال می‌کنند که در صورتی که ماده مستعمل در باب تفاعل یکی از افعال خوب یا بد بود، در آن صورت سخن شما صحیح بود و معنی آن اجتماع بر انجام آن ماده و مشارکت در تحقق آن بود مثلاً در «تقاتل» اجتماع بر قتال معنی می‌شود؛ اما در محل نزاع ماده مستعمل در این باب، خود ماده «عون» است و ریشه مستعمل در این باب با ریشه مستعمل در باب «افعال: اعانه» یکی است و در هر دو باب به یک معنی است که همان کمک کردن به تحقق یک فعل (اعم از خوب یا زشت) و تهیه مقدمات آن برای دیگری است، ایشان می‌فرماید: «و کون التعاون فعل الاثنین لا یوجب خروج مادّة عن معناها، فمعنی تعاون زید و عمرو، أنّ کلاً منهما معین للآخر و ظهیر له، فإذا هیأ کلّ منهما مقدّمات عمل الآخر یصدق أنّهما تعاوناً» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۷)؛ البته «اعانه» با «تعاون» از این حیث که در باب‌های مختلف استعمال شده‌اند با هم

تفاوت دارد و معنی باب «تفاعل» اضافه بر معنای مساعدت و کمک به دیگری، معنی اشتراک و جمع شدن افرادی برای تحقق این مساعدت را نیازمند است.^۱

ادعای ظهور «تعاون» و «اعانه» صرفاً در انجام مقدمات

در مقابل سخن سابق که مدعی ظهور «تعاون» در «مشارکت در انجام فعل» هست ممکن است ادعا شود که برعکس، «تعاون» صرفاً ظهور در «مشارکت در انجام مقدمات» دارد همان‌طور که «اعانه» صرفاً ظاهر در «انجام مقدمات» بود (عندیلی، مهر ۱۳۹۹)؛ زیرا همان‌طور که در تحلیل بالا ذکر شد، ریشه تعاون و اعانه یکی است که همان «عون» است؛ لذا از حیث اصل معنی با هم تفاوتی ندارند و همان‌طور که اعانه صرفاً در انجام مقدمات فعل دیگری استعمال حقیقی دارد، تعاون نیز صرفاً در انجام مقدمات فعل دیگری معنی حقیقی دارد و اگر در غیر آن استعمال شود مجازی است (البته در تعاون همان‌طور که ذکر شد مشارکت و انجام جمعی آن مقدمات را بخلاف اعانه شرط صدق مفهوم می‌دانند)؛ لذا اگر چند نفر بر انجام یک فعل حرام یا واجبی که متناسب به خودشان هست به هم کمک کردند، تعاون به صورت حقیقی صادق نیست و از نظر ظهور عرفی و مطابق وضع لغوی، «تعاون» در انجام مقدمات بکار می‌رود.

عبارت «و بالجملة کون التفاعل بین الاثنين لا یلزم کونهما شریکا فی ایجاد فعل شخصی، فالتعاون کالتکاذب و التراحم و التضامن ممّا هی فعل الاثنين من غیر اشتراکهما فی فعل شخصی.» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۷) از مرحوم/امام خمینی را هم مؤید همین مطلب می‌دانند که تعاون صرفاً در مشارکت در انجام مقدمات یک کار صدق می‌کند نه در انجام خود کار. البته روشن است که کلام مرحوم/امام خمینی به عنوان اینکه ایشان شخصی از عرف است در این جا مورد عنایت است و موضوعیتی برای شخص ایشان مراد نیست.

شاهد دیگری که برای اثبات این مدعی مطرح می‌شود این است که همان‌طور که از عبارات مذکور از مرحوم/امام پیداست، «تعاون» خودش در عرض مفاهیم دیگری مانند «تقاتل» «تکاذب» «تضامن» است نه اینکه همان معانی را بدهد، لذا اگر عده‌ای همکاری بر انجام جنگ بین دو گروه داشتند یا همکاری در تکاذب بین دو مجموعه داشتند غیر از این است که خودشان با همدیگر به جنگ و کشتار و تقاتل یا تکاذب یکدیگر پردازند، به عبارت دیگر «تعاون بر تقاتل یا تکاذب» غیر از «تقاتل و تکاذب» است و مقدمه این افعال را تهیه می‌کند، ضمن اینکه در محل بحث «تعاون» با حرف «علی» متعدی می‌شود که متعلق آن مجرور «علی» یکی از همین افعال خواهد بود که مطمئناً همکاری بر یک فعل با انجام خود فعل تفاوت دارد.

۱. این نکته مخفی نیست که همه علماء با توجه به معنی عرفی و لغوی «تعاون» در باب تفاعل، بحثی در لحاظ معنی «مشارکت» در این معنی ندارند، بلکه بحث از تفاوت ریشه‌ای بین این دو کلمه است و گر نه شکی نیست که غالباً صیغ ثلاثی مجرد وقتی به بابی از ثلاثی مزید می‌روند به معنی آنها چیزی اضافه می‌شود، لکن اصل معنی و ریشه معنی تغییر نمی‌یابد؛ در اینجا نیز تفاوت معنی مرحوم امام با مرحوم خوئی و ایروانی در همین نکته هست، زیرا معنایی که مرحوم خوئی برای «تعاون» بیان می‌کند از اساس و ریشه با معنای «اعانه» تفاوت دارد، زیرا تعاون را کمک چند نفر به هم در انجام یک فعل که فعل خودشان هست می‌داند اما در اعانه، کمک برای انجام فعل دیگری است یعنی مصداق اعانه، مقدمه کار دیگری است اما مصداق تعاون، فعل خود اشخاص هست.

اما در جواب باید گفت: «تعاون» و «اعانه» هر چند غالباً در انجام مقدمات بکار می‌روند، اما این مانع از ظهور و استعمال حقیقی آنها در کمک به انجام خود کار نخواهد بود، البته این معنی در «تعاون» روشن‌تر است و ممکن است در صدق آن بر «اعانه» خدشه وارد شود؛ لذا بررسی تفصیلی هر یک از آنها ارائه می‌شود و در ادامه به اشکالی که در قبال شواهد اقامه شده بر معنی «صرف انجام مقدمات» قابل طرح است اشاره می‌شود.

یک: اعم بودن معنی «تعاون» از نظر عرفی

بنظر نویسنده از نظر عرفی، استعمال حقیقی «تعاون» در معنایی اعم از مشارکت در تهیه مقدمات فعل دیگری یا مشارکت در انجام یک فعل حرام هست؛ دلیل اصلی این مدعی عدم صحت سلب و تبادر این معنی در نظر عرف هست؛ البته از آنجا که دلیل عرف را هر کس از نگاه و زاویه خود نگاه می‌کند و مدعی است که نگاه عرفی همان است که او فهمیده، ناچاریم برای تقریب به ذهن و مأنوس نشان دادن این مفهوم در نگاه عرفی، قرائتی ذکر کنیم تا بتوان درک بهتری از معنی حقیقی این لفظ داشت.

مثلاً در جرائمی که به صورت گروهی انجام می‌شود و در دادخواست یا حکمی که علیه آنها صادر می‌شود، گفته می‌شود که این افراد به جرم مشارکت و همکاری در انجام این جرم به فلان حکم محکوم می‌شوند، یا مثلاً کسانی که با هم یک شیء سنگینی را بلند می‌کنند از نظر عرفی کاربرد تعاون و مساعدت این افراد به همدیگر در بلند کردن این شیء بدون هیچ لحاظ و قرینه‌ای صادق است یا مثلاً اگر در کشتن یک نفر به همدیگر کمک کردند، کمک کردن در کشتن یک نفر یعنی تعاون در انجام آن فعل؛ در همه این استعمالات کاربرد کمک به یکدیگر یا همکاری یا مساعدت و مشارکت در انجام یک کار ظاهراً به جای هم بکار می‌رود و استعمال آنها بجای هم صحیح است و ادعای تفاوت بین همکاری با مساعدت و کمک به یکدیگر خلاف فهم عرفی است.

با دقت در این استعمالات، بر فرض کسی اصرار بر وضع حقیقی «تعاون» صرفاً در انجام مقدمات داشته باشد، باز هم می‌گوییم در عرف کسانی که به همدیگر کمک می‌کنند نازل منزله کسی هستند که مقدمات فعل یکدیگر را انجام می‌دهند و از آنجا که فعل هر یک بدون دیگری محقق نمی‌شود عمل هر یک به منزله مقدمه عمل دیگری است؛ لذا با توجه به همین مطلب نیز می‌توان استعمال «تعاون» را در مشارکت در انجام یک فعل حقیقی دانست هر چند عرف «اعانه» را در معنی انجام مقدمات صرفاً حقیقی لحاظ می‌کرده است اما در صدق «تعاون» تسامح و نگاه توسعه‌ای بیشتری داشته است.

دو: استعمال «اعانه» در اعم از انجام مقدمات

ممکن است ادعا شود که در مفهوم «اعانه» نیز، صرف «انجام مقدمات» لحاظ نشده، بلکه استعمال آن هم در جایی که کسی در خود فعل حرام به دیگری کمک می‌کند صادق است و معنی حقیقی آن اعم است، البته به شرطی که کار اصلی و حداکثری را دیگری انجام دهد؛ با این توضیح که دو دسته افعال داریم، یک دسته افعال بسیط که قابلیت تحقق آنها در واقع تنها با فعل یک نفر است و دسته دیگر افعال مرکب که تحقق آن نیازمند مساعدت افراد دیگر هم هست.

مثلاً اگر قتل یا دزدی را فعل بسیط بدانیم در اینجا اگر کسی در این قتل یا دزدی به دیگری کمک کند، به این صورت که در مثال قتل، معین ابتدا مقتول را بشدت مجروح کرد تا دیگری به راحتی او را بکشد یا در دزدی همه

مقدمات را برای دیگری فراهم کرد و گاو صندوق را باز کرد و دیگری پول را برداشت ممکن است علاوه بر اینکه صدق کمک به کار بر فعل این معین شود، صدق مشارکت در قتل یا دزدی هم بشود، چنانچه در احکام دادگاهی مجرمین را با عنوان مشارکت در یک جرم و مجرم ردیف اول و دوم محاکمه می‌کنند و در برخی مصادیق جرم مشارکت کننده از نظر دقتی صرفاً اعانه است؛ البته می‌توان گفت این استعمالات مجازی است و دلیلی بر حقیقی بودن معنی «اعانه» در مشارکت در فعل نخواهد بود.

اما در صورتی که فعلی مرکب باشد، مثلاً کسی که یک شی سنگینی را بخواهد بلند کند، شخص دیگری یک کمک خیلی کوچک و کم به او بدهد و بار اصلی حمل و بلند کردن بر دوش کس دیگر باشد، در اینجا با اینکه شخص دیگر در انجام خود فعل به دیگری کمک کرده لکن بنظر می‌آید استعمال حقیقی «اعانه» برای این شخص کمک کننده کاملاً صحیح است. منشاء این استعمال با توجه به توضیحی که در سابق گذشت در این جا نیز روشن می‌شود؛ به این بیان که عرف در اینجا کسی که تنها یک مقدار از کار را انجام می‌دهد مانند کسی می‌بیند که مقدمه کار دیگری را انجام داده و در صدق حقیقی «اعانه» بین این دو تشکیک نمی‌کند و دقت‌های عقلی در استعمال عرفی جای ندارد.

البته تفاوتی که در «اعانه» با «تعاون» هست این است که حداقل در برخی مصادیق «اعانه» کمک به دیگری در انجام کارش به نحوی است که دیگری حداکثر کار بر عهده او است و در نظر عرفی اصلاً کمک کار به دیگری حساب نمی‌شود بلکه او را عامل عمل می‌دانند و صرفاً طرف مقابل را کمک کار او می‌دانند لکن در «تعاون» با توجه به ظهور در معنی مشارکت، باید همیاری و کمک دو طرفه در انجام آن فعل با هم داشته باشند و صدق عنوان کمک کننده در هر دو طرف لازم است آن‌هم به صورت طرفینی (کمک یکی به دیگری و بالعکس)^۱

سه: ناتمام بودن شواهد معنی «انجام مقدمات» در هر دو صیغه «تعاون» و «اعانه»

یکی از شواهد انحصار استعمال حقیقی «تعاون» در «همیاری در انجام مقدمات نه خود فعل»، توضیحات مرحوم/امام در مقام بود که گفته بود: «کون التفاعل بین الاثنین لا یلزم کونهما شریکاً فی ایجاد فعل شخصی (خیمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۷) لکن با دقت در این عبارت متوجه خواهید شد که مرحوم/امام صرفاً تلازم را نفی کرده‌اند و از نفی تلازم نفی یک شیء به دست نمی‌آید.

به سخن دیگر ظاهر عبارت با دو احتمال می‌سازد، یکی اینکه در مقام دفع ادعای ظهور داشتن «تعاون» صرفاً در «مشارکت بر انجام خود فعل» باشد یعنی ممکن هست در غیر این معنی هم بکار رود که معنی «جامع چه همیاری در انجام مقدمات چه همیاری در انجام خود فعل» است یا این که مراد این است که معنی «مشارکت»

^۱ . قابل ذکر است که بحث ما تا به اینجا صرفاً ناظر به معنی ریشه دو کلمه «عون» بوده است و لحاظ «مشارکت» در «تعاون» با توجه به اینکه به باب «تفاعل» رفته مفروغ عنه بوده و اصلاً محل نزاع این اشکال اول نیست لذا اگر سخن از وحدت دو مفهوم می‌آید مراد وحدت در معنی ریشه ای است نه اینکه منکر اختلاف معنای مشتقات «عون» در ابواب مختلف باشیم یا باشند، لذا در ادامه با توجه به اختلاف معنی ابواب، اشکال «لحاظ مشارکت» و راه حل های آن نقد خواهد شد.

ملازم با معنی «مشارکت در انجام خود فعل» نیست بلکه با توجه به ماده آن معنی می‌شود و در «تعاون» معنی «مشارکت» هست که مقدمه کار مراد هست نه خود فعل؛ لذا بنا بر احتمال اول، عبارت امام قابل حمل بر معنای جامع خواهد بود و تعارضی با آن ندارد.

شاهد دیگر تفاوت کاربرد «تقاتل» و «تکاذب» و دیگر افعال با «تعاون» بر این افعال است که نشان از تفاوت مشارکت در یک فعل با مشارکت در انجام مقدمات آن است، که این بیان نیز بنظر مغالطه آمیز می‌آید؛ زیرا شکی در تفاوت معنای «تعاون بر تقاتل یا تکاذب» با «تقاتل و تکاذب» نیست لکن لازمه آن، اثبات معنی خاص برای تعاون (صرفاً در انجام مقدمات) نخواهد بود؛ بلکه در مثل «تعاون بر قتل» یا «تعاون بر کذب» همکاری و مشارکت در انجام خود فعل «قتل» و «کذب» هم صدق می‌کند و منحصر در انجام مقدمات آن نیست؛ به عبارت دیگر متعلق «تعاون» اگر مصدری از همان باب (مثل: تقاتل) باشد، بدون شک غیر از معنی مشارکت مأخوذ در معنای همان مصدر متعلق (تقاتل) است، مثلاً اگر معنی «تقاتل»، مشارکت در قتال است، معنی «تعاون در تقاتل» همکاری و مشارکت در مشارکت در قتال خواهد بود؛ لذا بنظر می‌رسد با توجه به استعمالات مختلف، صدق معنی حقیقی اعم از انجام مقدمات، حداقل برای «تعاون» قریب به ذهن است. ضمناً از طرفی در لغت و استعمالات عرفی، هنگام کمک در انجام یک کار (نه مقدمات آن)، مقدمه بودن کار هر یک برای کار دیگری را صادق دانسته‌اند، یا مثلاً *مرحوم/یروانی* در نهی از منکر بر فرض حرام جمعی بودن آن می‌گوید: «و کان کلّ ترک مقدّمة لترك فرد من الحرام» (یروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۷) در این فرض مجموع افراد با مشارکت هم یک عمل منهی‌عنه را ترک می‌کنند، که ایشان از لفظ «مقدمه» بودن کار هر یک بر دیگری استفاده می‌کند با این‌که کمک به انجام یک فعل یا ترک یک فعل، غیر از کمک در انجام مقدمات آن فعل یا ترک آن است.

یا مثلاً در مجمع البحرین می‌گوید: «قوله تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى [مائده / ۲] قال المفسر: هو استیناف كلام أمر الله عباده أن يعین بعضهم بعضاً على البر، و هو العمل على ما أمر الله به و اتقاء ما نهاهم عنه. و نهاهم أن يعین بعضهم بعضاً على الإثم، و هو ترك ما أمرهم به، و ارتكاب ما نهاهم عنه» که معنی «تعاون بر اثم یا بر» را به معنی ترک عمل یا عمل به چیزی است که خدا به آن امر کرده معنی می‌کند، که تعاون در معنی انجام خود فعل تفسر می‌کند.^۱

این قرائن و شواهد نشان می‌دهد که در عرف به مقدمه داخلی هم صدق مقدمه می‌شود؛ لذا کمک در انجام مقدمات می‌تواند شامل کمک در اجزای خود کار که مقدمه داخلی هستند هم بشود، البته در «اعانه» مشروط به این است که مقدمات اصلی و اساسی را کسی دیگر انجام دهد که به او فاعل و کننده کار یا «معان» صدق

۱. قرائتی که در اینجا از استعمالات عرفی ذکر می‌شود، دال بر انحصار نیست، یعنی ما این استعمالات را از این جهت که دال بر استعمال عرفی «تعاون» هنگام همیاری و مشارکت در انجام خود فعل بدون قرینه و عنایت هست ذکر کرده‌ایم، که نافی استعمال «تعاون» برای همیاری در انجام «مقدمات فعل شخص دیگر» نیست؛ زیرا استعمال «تعاون» در «انجام مقدمات» مفروغ عنه و بدون اشکال بود و اشکال امام خمینی ناظر به انحصار استعمال حقیقی آن در همین معنی بود که در مقام رد آن مثال‌های فوق ذکر شد.

می‌کند و به دیگری «معین»، اما در صورتی که در انجام اجزای یک فعل، همکاری و کمک طرفین به هم از نظر عرفی صدق کند صرفاً «تعاون» صادق هست؛ لذا به هر دو طرف «معاون» یا «متعاون» می‌گویند.^۱

نتیجه: اثبات معنی اعم از انجام مقدمات

با توجه به توضیحات داده شده، بنظر می‌رسد صدق حقیقی «اعانه» و «تعاون» متوقف بر انجام مقدمات نیست، بلکه شامل مواردی که در خود فعل هم نوعی همکاری صورت می‌گیرد هم می‌تواند واقع شود؛ در نتیجه علمایی مانند مرحوم خوئی که معنی حقیقی «تعاون» را صرفاً در مشارکت در انجام خود فعل دانستند و کسانی که مدعی بودند که با توجه به معنی «عون» هر دو صیغه «اعانه» و «تعاون» صرفاً در مقدمات یک فعل بکار می‌روند هر کدام از علمای مذکور تنها قسمتی از این استعمال عرفی را گرفته‌اند و هر دو معنی بنظر نویسندگان حقیقی است بلکه معنی حقیقی معنی جامعی است که شامل این دو است؛ البته چه معنی جامع را بگیریم چه معنی دوم «انجام مقدمات» را بپذیریم معنی «تعاون» با «اعانه» با هم تفاوت ریشه‌ای نخواهند داشت (عون در هر دو به یک معنی بکار رفته است هر چند در باب «تفاعل» معنای «مشارکت» در آن لحاظ شده است) و استدلال به آیه برای محل نزاع ممکن خواهد بود بخلاف معنی اول (تعاون: مشارکت در انجام فعل)

تالی فاسد در معنی مشارکت در انجام فعل (حرمت مشارکت همه مکلف‌ها)

مرحوم/امام یکی از اشکالاتی که به معنی مذکور (مشارکت در انجام فعل) از مرحوم/ایروانی و محقق خوئی از «تعاون» بیان می‌کند، لازمه باطل بر این معنی حتی مطابق نظر همین بزرگواران هست؛ می‌گویند: «و لو كان المراد من حرمة التعاون على الإنتم هو الشركة فيه، يكون مقتضى الجمود على ظاهر الآية هو حرمة شركة جميع المكلفين في إتيان محرم، و هو كما ترى.» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۷) یعنی طبق این معنی تنها در صورت «تعاون بر اثم» حرام است که همگی مکلفین به صورت دست جمعی و با هم آن تکلیف حرام را انجام دهند و در غیر این صورت حتی اگر چند نفر با هم فلان کار حرام را انجام دهند، حرمتی ندارد که بطلان این سخن روشن است.

اشکال (کفایت مشارکت فی الجملة)

لحاظ «مشارکت» در معنی تعاون دال بر نیاز به «تعدد افراد» به صورت فی الجملة هست که حداقل آنها دو نفر است، یعنی حتی اگر دو نفر به هم در انجام مقدمات کار دیگری یا انجام یک فعل (بنا بر اختلافی که در معنی تعاون گذشت) کمک کنند، تعاون و کمک به صورت (مشارکت و همیاری و همکاری) صادق است. لذا مشارکت در معنی «تعاون» به این معنی نیست که همه مسلمانان عالم در یک لحظه برای تحقق مقدمات یک کار یا همکاری بر انجام یک کار خاص، اجتماع کنند، البته همه مکلف به امتثال این امر هستند اما غیر

۱. قید «تساوی یا نزدیک به مساوی» در نوشته سابق بیشتر ناظر به همین برداشت عرفی بود که در «تعاون» کمک را مشروط به طرفینی می‌دانند، یعنی همیاری در نظر عرف، مشروط به این است که دو طرف به هم در وقوع فعل کمک کنند حال آنکه در «اعانه» بالوجدان، عرف یک نفر را «معین» و کمک کننده می‌بیند و دیگری را معان، نه اینکه برای «معان» هم لحاظ «معین» بودن بکند. لذا چه معنی «کمک در انجام مقدمات اثم» چه معنی «کمک در انجام خود اثم» بگیریم چه معنی جامع و شامل هر دو فرض فوق، تفاوت مذکور در «تعاون» با «اعانه» با توجه به اختلاف ابواب این دو و لحاظ «مشارکت» در باب «تفاعل» ثابت است.

مشروط به انجام دست جمعی؛ بلکه مشروط به این که زمینه های تحقق آن کار «بد یا خوب» در جایی باشد (مثلاً نیازمندی باشد که موضوع تعاون و همکاری مکلفان برای کمک به او محقق باشد) و مشروط به اینکه تکلیف ساقط نگردد (مثلاً با همکاری یک عده از مکلفان در کمک به نیازمند، نیاز او برطرف می شود و تعاون صادق است و موضوعی برای تعاون دیگران در این فرض باقی نمی ماند).

البته با توجه به مصداق فعل متعاون علیه، ممکن است در جایی مثل قضیه کرونا یا مثل جنگ جهانی کفار علیه مسلمین مقتضای تعاون در اینجا، وجوب تعاون بر جمیع بما هم جمیع بدون محذور ثابت باشد، یا در برخی موارد مثل مباحثه کردن یا مصافحه کردن مقتضای برخی افعال این گونه است که چند نفر چند نفر باهم آنرا محقق کنند، خوب تعاون بر این گونه اعمال به این معنی نیست که همه با هم در آن واحد مساعدت برای تحقق چنین عنوانی کنند؛ لذا مشارکت در تعاون با توجه به مصادیق متفاوت مقتضای متفاوت دارد و تالی فاسد مذکور از مرحوم/امام وارد نیست.

لزوم لحاظ مشارکت در «تعاون» بخلاف «اعانه»

پس از مردود شمردن اشکالات سابق، فی الجمله تفاوت معنای «تعاون» با «اعانه» در لزوم لحاظ مشارکت در معنی «تعاون» مورد اتفاق بود؛ به عبارت دیگر هر چند معنای هر دو کلمه یکی باشد چه معنی خاص «انجام مقدمات» چه معنی عام «انجام مقدمات و کمک در انجام فعل» لکن این معنی در کلمه «تعاون» مشروط به قید «مشارکت» هست و بدون آن تعاون صدق نخواهد کرد؛ لذا ممکن است اشکال شود بر فرض اثبات حرمت «تعاون» مطابق آیه، نمی توان اثبات حرمت «اعانه» را کرد.^۱

جواب اول: الغای خصوصیت از مفهوم «تعاون»

بنا بر این که معنی «تعاون» با «اعانه» یکی باشد و تنها اختلاف در لحاظ «مشارکت» در معنی «تعاون» باشد، یعنی اینکه در تحقق آن معنی چند نفر مشارکت داشته باشند، عرف بین کمک به انجام یک کار توسط یک نفر با چند نفر تفاوتی نمی بیند، مرحوم/امام می گویند: «و لو قلنا بصدق التعاون و التعاضد علی الاشتراک فی عمل فلا شبهة فی عدم اختصاصه به.» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۸)

یعنی اگر عده ای با همکاری هم برای تحقق مقدمات یک کار یا انجام یک فعل به دیگری کمک کردند تفاوتی با این ندارد که یک نفر به تنهایی به دیگری برای انجام آن کار کمک کند، و خصوصیت برای تعداد نفرات نمی بیند بلکه ظهور این کلام را در قیح کمک کردن در «اثم» و حسن آن در «بتر» لحاظ می کند که در هر دو فرض

۱. روشن است فقهای هم چون مرحوم امام که قائل به وحدت دو مفهوم (تعاون و اعانه) شدند، صرفاً ناظر به ریشه و اصل معنی این دو (عون) که محل خلاف بوده بحث کرده اند و گرنه در اعتبار «مشارکت» در معنی «تعاون» بخلاف «اعانه» بحثی نکرده اند، لذا روشن است با توجه به این قید، معنی این دو مترادف نبوده و کسی هم قائل به ترادف نیست، به همین علت است که مرحوم امام بعد از این که سخن از وحدت دو مفهوم به میان آوردند، برای اثبات حکم یکی برای دیگری، به نفی خصوصیت از معنی «تعاون» روی آورد.

موجود است، لذا خصوصیت «مشارکت» و تعدد نفرات را ملغی می‌کند و در نتیجه حکم «تعاون» برای «اعانه» هم صادق خواهد بود.

البته از آن‌جا که «الغای خصوصیت» بدون توجه به حکم و به صرف نگاه به موضوع بی‌معنی است، بررسی صحت این مدعی و احتمالات متعدد دیگر در مقام باید بعد از بررسی حکم «تعاون» باشد که خارج از محل نزاع این تحقیق است و نیازمند تحقیق مستقلی است

جواب دوم: شمول معنی «تعاون» نسبت به «اعانه»

برخی از محققان معاصر لحاظ «مشارکت» در «تعاون» را به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که شامل معنی «اعانه» هم بشود به طوری که نیاز به الغاء خصوصیت نخواهد بود؛ به این بیان که «تعاون» معنی عامی است که یکی از مصادیق آن «اعانه» است، لذا لحاظ «مشارکت» در معنی «تعاون» باعث شمولیت آن بر «اعانه» نخواهد بود؛ زیرا مشارکت یعنی اینکه، کمک کردن بین چند نفر باشد و حداقل افراد مورد نیاز برای تحقق مشارکت، دو نفر است، حال همه مصادیق «اعانه» هم میان دو نفر محقق می‌شود که به نوعی در تحقق گناه با هم همکاری می‌کنند که همین معنی «تعاون» هست، البته «تعاون» شامل مصادیق دیگری هم هست، مثلاً اگر بیش از دو نفر به شخص دیگری کمک کنند، در اینجا «تعاون» صادق هست ولی «اعانه» که یک نفر به شخص دیگر کمک می‌کند در اینجا با لحاظ تعدد نفرات نیست مگر اینکه به کمک هر شخص مستقل از هم بنگریم و حال اینکه در واقع یک کمک جمعی اتفاق افتاد است؛ بهر حال در هر «اعانه» ای معنی «تعاون» هم خوابیده چه اینکه در هر «تعاونی» هم «اعانه» باشد یا نباشد و همین مطلب برای اثبات حکم «اعانه» به واسطه حکم «تعاون» کفایت می‌کند.

اشکال: لزوم وجود حداقل دو کمک کننده در «تعاون» بخلاف «اعانه»

لحاظ «مشارکت» در معنی «تعاون» مفروغ‌ عنه است و مورد تسالم قریب به اتفاق لغویون و فقهاست، حال این که در معنی «اعانه» معنی «مشارکت» لحاظ نشده است و گرنه تفاوتی بین باب «افعال» و «تفاعل» نخواهد بود ضمناً معنی «مشارکت» از معانی باب «افعال» ذکر نشده است؛ لذا بنظرم لازمه تفسیر مذکور این است که تفاوتی بین «اعانه» با «تعاون» نباشد، زیرا وقتی «اعانه» را طوری تفسیر کردیم که مشارکت در آن خوابیده بود در واقع وجه تمایزی که بین این دو معنی بود را از بین برده‌ایم و تفاوت گذاشتن بین این دو معنی در مواردی که تعدد نفرات کمک کننده وجود دارد فارق نخواهد بود، زیرا در همان‌جا هم «اعانه» خواهد بود زیرا در هر صورت مشارکت بین دو نفر واقع شده و همین برای صدق اعانه کفایت می‌کند و از طرف دیگر در معنی «تعاون» قید اضافه‌ای لحاظ نکرده‌ایم که بخواهد بر مصادیق بیشتری و اعمی نسبت به «اعانه» صدق کند.

در هر صورت با توجه به اینکه بحث از معنای عرفی است، ملاک اصلی در مقام، همان فهم عرفی است، لکن از آن‌جا که در این فهم اختلاف شده بود، صرفاً قرائتی که می‌تواند مقرب به حقیقت این معنی هست بیان می‌شود، لذا بنظرم اگر کسی به میان عرف رود و در شرایط مختلف استعمال این دو کلمه را بررسی کند، مشخص خواهد بود که در «تعاون» تعدد معین‌ها شرط است (البته با توجه به معنای مختار، معین می‌تواند در انجام خود فعل

باشد یا در انجام مقدمات فعل) و لحاظ تعدد (حداقل دو نفر) مستفاد از شرطیت «مشارکت» در «تعاون» مقوم این معنی است بخلاف «اعانه».

به بیان دیگر ظهور عرفی «اعانه» در این است که یک نفر «معین» و شخص دیگر «اصیل» است، یعنی کار اصلی به عهده آن دیگری است لذا صرفاً دیگری در حد کمک کننده صادق است؛ لذا در جرائم از حیث قضایی در عقاب این دو تفاوت قائل می شوند و شخص کمک کننده را به عنوان مجرم درجه دوم یا سوم لحاظ می کنند، اما تنها دو نفر باشند تنها در صورتی «تعاون» صادق هست که «معین و متعاون» بودن دو طرف صادق باشد و بگونه ای نباشد که بار اصلی «اثم» بر گردن یک نفر باشد و دیگری صرفاً کمک کار او به حساب آید (البته نیازی نیست که دو نفر کمک کننده به هم حتماً به صورت مساوی به هم کمک کنند بلکه همین که صدق کمک کار بودن هر یک به دیگری شود کافی است ولو یکی بیشتر به دیگری کمک کرده و دیگری کمتر)

در نتیجه همان طور که سابقاً گذشت، «تعاون» به خودی خود متفاوت از معنی «اعانه» است، لذا باید از راه های دیگری که مطرح شده مثل تقبیح مناط یا الغاء خصوصیت، استفاده کرد تا حکم «تعاون» مفید اثبات حکم «اعانه» باشد که بررسی این طرق نیازمند توجه به مجموعه کلام و حکم مسأله هست که از موضوع این مقاله خارج است.

با توجه به احتمالاتی که در معنای «اعانه» و «تعاون» ذکر شد، شش حالت در رابطه با معنی این دو کلمه متصور است که صحت استدلال به آیه «لا تعاونوا...» برای حکم «اعانه» را طبق هر فرض بررسی می کنیم؛ این صور عبارتند از این که:

هر دو کلمه به یک معنی هستند که دو فرض دارد: یا هر دو معنی خاص «انجام مقدمات» دارند یا هر دو معنی عام «شامل کمک در انجام خود فعل» دارند، که در هر دو صورت بنا بر این که الغای خصوصیت در مقام را بپذیریم، استدلال به آیه از جهت کلمه «تعاون» بدون اشکال خواهد بود.

یا تفاوت در معنی دارند که دو فرض دارد: یا معنی «اعانه» صرفاً «انجام مقدمات» است ولی معنی «تعاون» یا صرفاً «مشارکت در خود حرام» است؛ که طبق این فرض استدلال به آیه برای حکم «اعانه» یقیناً صحیح نخواهد بود، زیرا موضوع آیه در مورد انجام قسمتی از گناه خواهد بود که بدون شک حرمت آن هم چون انجام کل گناه ثابت است و اثبات حرمت در آن هیچ گونه دلالتی بر حرمت انجام مقدمات یک کار حرام نخواهد داشت.

یا معنی «تعاون» اعم از «انجام مقدمات و مشارکت در خود گناه» است؛ که در این صورت هر چند «تعاون» معنای متفاوتی با «اعانه» دارد، لکن از آن جا که معنایی اعم دارد و استدلال به اعم شامل حکم اخص هم می شود، بنا بر الغای خصوصیت از لحاظ «مشارکت»، استدلال به آیه برای حکم «اعانه» صحیح خواهد بود. البته بنظر نگارنده اتحاد معنی این دو کلمه (تعاون و اعانه) در معنی عام (انجام مقدمات یا کمک در انجام کار) قریب به ذهن است، لکن با توجه به شرطیت «مشارکت» در معنی «تعاون» صحت استدلال به آیه «لا تعاونوا...» بر حرمت «اعانه» محل اشکال است که نیازمند تحقیق مسأله از حیث حکمی برای روشن تر شدن حکم مسأله هستیم.

۲. مراد از «اثم» در آیه

کلمه «اثم» عیناً در آیه و عنوان «اعانه» استعمال شده است، لکن با توجه به اینکه حداقل دو معنی حقیقی متفاوت برای آن محتمل است، باید بررسی کنیم که مراد از آن در آیه چیست و چه مقدار از موضوع «اعانه بر اثم» را ثابت می‌کند. البته طبق برخی اقوال «اثم» در قرآن در معانی متفاوتی بکار رفته است لکن شکی نیست در محل نزاع که آیه ۲ سوره مائده است محتمل از آن یا «عمل محرم و گناه» یا «عمل مضر و زیان‌بار» است و با توجه به اطلاقی که دارد معانی دیگر مانند «خمر» «عنوان برای برخی محرمات خاص» مراد نخواهد بود.

از طرفی مراد از «اثم» در عنوان «اعانه بر اثم» نیز محتمل بین دو معنی فوق هست؛ یعنی یا ممکن است ادعا شود که «اعانه بر اثم» یعنی «اعانه بر عمل مضر و مفسده‌دار» که در این صورت شامل حرام غیر فعلی یا غیر منجز هم می‌شود یا اینکه «اعانه بر اثم» یعنی «اعانه بر گناه» که صرفاً کمک کردن به دیگری در فرض تنجز حرمت فعل اوست را شامل می‌شود.

احتمالات ثبوتی فوق در ۴ صورت منحصر است یا اینکه مراد از «اثم» در «اعانه» معنی عام «عمل مضر» است که در این صورت یا مراد از «اثم» در آیه، یا معنی خاص است یا عام؛ اگر معنی خاص (عمل حرام) مراد باشد، تنها بخشی از موضوع «اعانه» را در برمی‌گیرد و بر فرض ثبوت حکم حرمت در آیه، صرفاً حرمت قسمتی از عنوان «اعانه بر اثم» ثابت می‌شود. (با توجه به توضیحاتی که در ادامه می‌آید بنظر حقیر این احتمال ظاهرتر از دیگر احتمالات هست)

ولی اگر مراد از «اثم» در آیه معنی عام (عمل مضر) باشد، در این صورت مطابق مدلول «اثم» در عنوان «اعانه» هست و ثبوت حرمت در آیه، مثبت حکم «اعانه» هم خواهد بود.

و اگر مراد از «اثم» در «اعانه» معنی خاص باشد، مراد از «اثم» در آیه، محتمل است یا معنی خاص باشد، که در این فرض مانند فرض سابق استدلال به آیه از جانب کلمه «اثم» بدون اشکال است.

اگر مراد از «اثم» در آیه، معنی عام باشد، در این صورت نیز استدلال به آیه برای اثبات حکم «اعانه بر اثم» کامل است و حتی بیش از مدلول آن را ثابت می‌کند.

اما از حیث اثباتی، مراد از «اثم» در آیه ۲ سوره مائده، ظاهر در معنی خاص «عمل حرام» است، برای روشن‌تر شدن ظهور آیه، ابتدا متن آیه مبارکه آن را ذکر می‌کنیم تا با عنایت به آن شواهد دال بر ظهور آن در معنی خاص روشن گردد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامِ يَتَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ { (مائده، ۲)

چند فقره از این آیه و حتی آیه بعدی، نشان‌دهنده ظهور «اثم» در معنی «عمل حرام و گناه» است، یکی عطف «اثم» به «عدوان» که «عدوان به معنی تجاوز و تعدی از حدود» یقیناً عملی حرام است، دوم جمله آخر آیه «ان الله شديد العقاب» که به منزله علت و نتیجه هست که «شدت عقاب» ظهور در حرام بودن افعال مذکور در سابق دارد، سوم فقرات صدر آیه که ظهور در بیان برخی محرمات دارد «لا تحلوا شعائر الله و لا الشهر الحرام و

... که مراد از آن «لزوم حفظ حرمت شعائر خدا (مناسک حج) و ماه حرام و ...» و حرام بودن حرمت شکنی این امور است، هم چنین عبارت «لا یجرمنکم ... أن تعتدوا» که اشاره به فعل حرام «اعتدی» دارد. علاوه بر عبارات آیه فوق، آیه بعدی نیز می تواند شاهی بر ظهور معنی «اثم» در آیه ۲ سوره مائده در معنی «عمل حرام» باشد، خداوند جل جلاله در این آیه می فرماید: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالتَّطْيِحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} (مائده، ۳) در این آیه به صراحت برخی از محرمات را ذکر می کند در نهایت در فرض اضطرار و بدون قصد و از روی بی میلی «عمل حرامی» را انجام بدهد، مشمول غفرات الهی می داند. لذا با توجه به اینکه در مبادی تصویری، معنی عام «اثم» را در «اعانه» پذیرفتیم و در آیه با توجه به شواهد مذکور، معنی خاص را ظاهر دانستیم، آیه محل نزاع بنا بر اثبات حکم حرمت، تنها حکم بخشی از عنوان «اعانه بر اثم» را ثابت می کند.

جمع بندی

مناقشات بین موضوع آیه «لا تعاونوا ...» و عنوان «اعانه بر اثم» در دو بخش مطرح شد، یکی در ناحیه تفاوت بین مفهوم «تعاون» و «اعانه» که با بررسی های صورت گرفته اتحاد این دو معنی را در معنی جامع (چه یاری رساندن در انجام مقدمات چه یاری رساندن در انجام خود فعل) پذیرفتیم، لکن از آن جا که مفهوم «تعاون» مشروط به لحاظ «مشارکت» بود صحت استدلال به آیه را متوقف بر بحث از حیث حکمی و عدم دخالت «تعدد نفرات و کمک طرفینی» در اثبات حکم «اعانه» دانستیم؛ مراد از «اثم» در آیه نیز معنای اخص (حرام فعلی منجز) بود که تنها بخشی از «اثم» در عنوان «اعانه» که «مطلق عمل زیان بار» را شامل می شد در برمی گیرد.

نقش عیوب تناسلی زن (عفل و قرن) در فسخ نکاح

استاد راهنما: استاد فاضل

نویسنده:

مهدی سعادت‌ی نسب^۱

مقدمه

نکاح از جمله قراردادهای مقدسی است که می‌توان گفت در تمام جوامع بشری به دیده احترام بدان نگریسته می‌شود و یکی از مهمترین علل چنین نگاهی این است که نکاح به دنبال خود، منجر به تشکیل کوچکترین نهاد جامعه یعنی خانواده می‌گردد. خانواده از آن جهت مورد اهمیت قرار دارد که بخش عمده تعیین سرنوشت افراد در آن رقم می‌خورد و در نتیجه، هر آنچه که باعث ضرر و گسست این نهاد باشد، باید از آن جلوگیری به عمل آید. همچنین ارتباط دو طرفه نهاد خانواده و جامعه بر اهمیت نقش خانواده می‌افزاید؛ چرا که تزلزل پایه‌های خانواده و از بین رفتن آن، می‌تواند زیانی بس سنگین برای جامعه در پی داشته باشد که باید از آن اجتناب نمود. بنابراین پابندی به عقد نکاح و استمرار و بقاء آن چنین می‌طلبد که رشته عقد نکاح به هر بهانه و جهتی از هم گسسته نشود و تنها در مواردی خاص و آن هم با پشتوانه ادله‌ای بس محکم و تام، جدایی و فسخ حاصل شود. از مواردی که به واسطه آن می‌توان عقد نکاح را گسست، طلاق و فسخ به جهت عیب است. طلاق از اختیارات و اختصاصات مرد است، اما فسخ به جهت عیب، مختص طرف خاصی نیست، بلکه هر یک از طرفین با استناد به وجود عیب در طرف مقابل، قادر خواهد بود تا فسخ عقد را خواستار شود. درباره عیوب و تعداد آن و اینکه چه عیوبی مشترک و چه عیوبی مختص مرد و یا زن است، اختلافاتی وجود دارد. در این نوشتار برآنیم تا برخی از عیوب مختص به زن، یعنی عیوبی که مرتبط با اندام تناسلی است و منجر به اختلال در روابط جنسی می‌گردد، مورد بررسی قرار گیرد و حدود و احکام آن با ذکر ادله مطرح شود.

مفهوم‌شناسی

قرن، عفل

در اینکه آیا این دو، یک چیز هستند و یا دو چیز، اختلاف است. صاحب ریاض آورده است که اکثر فریقین به اتحاد آن دو قائل شده‌اند. (ریاض المسائل؛ ج ۱، ص ۴۵۴) فاضل هندی آورده است که «هو المعروف بین اهل اللغة» (کشف اللئام؛ ج ۷، ص ۳۶۷) همچنین شهید ثانی در مسالک پس از نقل کلام اهل لغت می‌گوید که بهتر آن است بگوئیم هر دو لفظ معنای واحدی دارند بدین بیان که قرن یا عفل را به چیزی در فرج که مانع وطی می‌شود، خواه استخوان باشد و یا خواه گوشت زائد باشد. (ج ۸، ص ۱۱۵) برخی از فقهاء دیگر نیز قائل به اتحاد شده‌اند (المبسوط؛ ج ۴، ص ۲۵۰؛ شرائع الاسلام؛ ج ۲، ص ۲۶۳) در لسان العرب نیز آمده است: «الْقَرْنُ، بِسُكُونِ الرَّاءِ: شَيْءٌ يَكُونُ فِي فَرْجِ الْمَرْأَةِ كَالسِّنِّ يَمْنَعُ مِنَ الْوَطْءِ، وَيُقَالُ لَهُ الْعَقْلَةُ.» (لسان العرب؛ ج ۱۳، ص ۳۳۵) و به همین معنا در کتب لغوی دیگری نیز آمده است. (النهاية لابن الانير؛ ج ۴، ص ۵۴؛ الصحاح؛ ج ۶، ص ۲۱۸۰)

علاوه بر تصریح برخی لغویین و فقهاء بر اتحاد این دو عنوان^۱، آنچه مستفاد از اخبار می باشد، موافق این نظر است و یا نهایت اینکه گفته شود عقل اعم از قرن باشد، بدین بیان که قرن همان استخوان مانند دندان است که در رحم می روید و عقل اعم از استخوان و گوشت زائد است و هر دو مانع وطی می گردد، ضمن آنکه اختلاف معنایی این دو ثمره خاص هم ندارد؛ چرا که هر دو مصداق عیب خواهد بود و از بعضی روایات استفاده می شود هر مانعی که مباشرت را دچار اشکال کند موجب خیار فسخ می گردد. بله اگر قائل به تعدد شویم، عیوب نیز متعدد می شود ولیکن ثمره قابل اعتنایی بر آن بار نخواهد شد. (جواهر الکلام؛ ج ۳۰، ص ۳۳۳)

افضاء

در معنای افضاء میان اهل لغت و فقهاء اختلاف واقع شده است. برخی از اهل لغت چنین گفته اند: « أَفْضَاها: إِذَا جَعَلَ مَسْلَكِيهَا وَاحِدًا » (الصحاح؛ ج ۶، ص ۲۴۵۵؛ القاموس المحيط؛ ج ۴، ص ۳۷۴) و طریحی آورده است: « المفضضة من النساء: التي مسلکها واحد یعنی مسلک البول والغائط » (مجمع البحرین؛ ج ۳، ص ۴۱۰) اما مشهور فقهاء گفته اند که معیار افضاء اتحاد مخرج بول و حیض است. (جواهر الکلام؛ ج ۲۹، ص ۴۱۹) شیخ طوسی که مشهور با او موافقت دارند افضاء را چنین تعریف می کند: « ان يجعل مدخل الذكر و هو مخرج المنی و الحيض و الولد و مخرج البول واحدا ». وی همچنین نسبت به تفسیر افضاء به اتحاد مسلک حیض و غائط آورده است: « و هذا غلط، لان ما بينهما حاجز غليظ قوي ». (المبسوط؛ ج ۷، ص ۱۴۹) در مقابل اما آقای شبیری آورده اند که ما از اهل اطلاع سوال کردیم و تایید نمودند که آنچه شیوع دارد، اتحاد مسلک حیض و غائط است و نه اتحاد مسلک بول و حیض. اتحاد مسلک بول و حیض بسیار نادر است و اتحاد مسلک بول و غائط بسیار نادرتر و تقریباً محال است. عمده دلیل این مدعا چنین گفته شده است که مخرج بول یک استخوانی است که وسط آن سوراخ است و بول از آن سوراخ خارج می شود. بنابراین اگر افضاء همان اتحاد مسلک بول و حیض باشد، ناگزیر باید این استخوان بشکند تا افضاء حاصل شود. اما بین مخرج حیض و مخرج غائط استخوانی وجود ندارد بلکه تنها حاجزی لحمی در بین است. (کتاب نکاح؛ ج ۵، ص ۱۵۹۲)

صاحب عروة قائل به توسعه مفهوم افضاء شده است و تمام تصاویر سه گانه مذکور را از مصادیق افضاء و مشمول احکام آن می داند، ایشان حتی صورتی که به واسطه دخول در دبر افضاء رخ می دهد را، داخل در موضوع روایات ناظر به احکام افضاء می داند. (العروة الوثقی؛ ج ۵، ص ۵۱۱) مرحوم آقای خوئی نیز همین نظر را قائل اند (موسوعة الامام الخوئی؛ ج ۳۲، ص ۱۳۴) اما مرحوم آقای حکیم همانند مشهور فقهاء، افضاء را در خصوص اتحاد مسلک بول و حیض می داند. (مستمک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص ۸۶) آقای شبیری معتقدند که متفاهم عرفی از عنوان افضاء،

۱. اصطلاح دیگری به عنوان رتق به فتح راء و تاء نیز وجود دارد که به معنای التحام فرج و حالت چسبیدگی در فرج است، بطوری که مانع از وطی می باشد و محلی برای دخول باقی نمی ماند و زنی که دارای چنین عیبی است، رتقاء گفته می شود. لسان العرب؛ ج ۱۰، ص ۱۱۴

توسعه محل وقاع است، اما اینکه در خارج این توسعه چگونه رخ بدهد، داخل در حد مفهوم عرفی نیست، بنابراین شامل تمام اقسام می‌گردد. (کتاب نکاح، ج ۵، ص ۱۵۹۸)

احکام و فروع

قرن و عقل

گذشت که قرن و عقل، اتحاد در معنا دارند که همان مانع استخوان مانند و یا گوشت زائدی است که در فرج زن پیدا می‌شود و باعث اشکال در مباشرت با او می‌گردد. گاهی آنچه مانع مشکل در مواقعه می‌گردد، گوشت زائد و یا استخوان نیست، بلکه مثلاً جوش بزرگی است که مانع وطی می‌شود و یا گاهی بر اثر اسبابی، لبه‌های واژن دچار چسبندگی می‌شوند و اینجا هم وطی مشکل می‌شود. در ادامه نوشتار و بعد از طرح اموری در این بحث، از طریق تنقیح مناط می‌توان احکام این صور و موارد مشابه دیگر را نیز به دست آورد، همانطور که در مورد عنوان «ارتق» نیز چنین گفته می‌شود. مطالب در سه مقام مورد بررسی قرار می‌گیرد. مقام اول: ادله جواز فسخ نکاح، مقام دوم: شمولیت جواز فسخ در صورت امکان وطی هر چند که همراه مشقت بوده و مباشرت متعارف و معمول محقق نشود، مقام سوم: جریان جواز فسخ در عدم تمکن شخصی زوج.

مقام اول: ادله جواز فسخ نکاح

صاحب وسائل در باب عیوب المرأة روایات متعددی مبنی بر اینکه عقل و قرن از عیوبی است که تجویز فسخ نکاح را در پی دارد، مطرح کرده است که بعنوان نمونه به چهار مورد اشاره میشود.

(۱) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صفوانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْمَرْأَةُ تُرَدُّ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْبَرَصِ وَ الْجُدَامِ وَ الْجُنُونِ وَ الْقَرْنِ وَ هُوَ الْعَقْلُ مَا لَمْ يَقَعْ عَلَيْهَا فَإِذَا وَقَعَ عَلَيْهَا فَلَا. (الكافي (الاسلامية)؛ ج ۵، ص ۴۰۹؛ التهذيب؛ ج ۷، ص ۴۲۷)

روایت به لحاظ سندی و دلالتی تمام است.

(۲) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: تُرَدُّ الْمَرْأَةُ مِنَ الْعَقْلِ وَ الْبَرَصِ وَ الْجُدَامِ وَ الْجُنُونِ وَ أَمَّا مَا سِوَى ذَلِكَ فَلَا. (الاستبصار؛ ج ۳، ص ۲۴۶)

این روایت نیز به لحاظ سندی و دلالتی تمام است، تنها در مورد سهل بن زیاد اختلاف شده است که الامر فی السهل سهل.

(۳) مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَوَجَدَ بِهَا قَرْنًا قَالَ فَقَالَ هَذِهِ لَا تَحْبَلُ وَ لَا يَقْدِرُ زَوْجُهَا عَلَى مُجَامَعَتِهَا يَرُدُّهَا عَلَى أَهْلِهَا صَاغِرَةً وَ لَا مَهْرَ لَهَا قُلْتُ فَإِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا قَالَ إِنْ كَانَ عِلْمٌ بِذَلِكَ قَبْلَ أَنْ

يُنْكِحَهَا يَغْنِي الْمَجَامَعَةَ ثُمَّ جَامَعَهَا فَقَدْ رَضِيَ بِهَا وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ إِلَّا بَعْدَ مَا جَامَعَهَا فَإِنْ شَاءَ بَعْدَ أَمْسِكَ وَ

إِنْ شَاءَ طَلَّقَ. (الكافي (الاسلامية): ج ۵، ص ۴۰۹؛ التهذيب: ج ۷، ص ۴۲۷)

روایت از جهت سند صحیح است و اصل جواز فسخ نکاح به واسطه قرن را دلالت می کند. البته نکاتی پیرامون تعبیر موجود در متن قابل استفاده است که اشاره خواهد شد.

٤) عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنْ وَلِيِّهَا فَوَجَدَ بِهَا عَيْباً بَعْدَ مَا دَخَلَ بِهَا قَالَ فَقَالَ إِذَا دَلَّسْتَ الْعُقُلَاءَ وَ الْبُرَصَاءَ وَ الْمُجَنُونَةَ وَ الْمُفْضَاةَ وَ مَنْ كَانَ بِهَا زَمَانَةٌ ظَاهِرَةً فَإِنَّهَا تُرَدُّ عَلَى أَهْلِهَا مِنْ غَيْرِ طَلَاقٍ وَ يَأْخُذُ الزَّوْجُ الْمَهْرَ مِنْ وَلِيِّهَا الَّذِي كَانَ دَلَّسَهَا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَلِيُّهَا عِلْمٌ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ تُرَدُّ إِلَى أَهْلِهَا قَالَ وَ إِنْ أَصَابَ الزَّوْجُ شَيْئاً مِمَّا أَخَذَتْ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يُصِبْ شَيْئاً فَلَا شَيْءَ لَهُ قَالَ وَ تَعَدُّ مِنْهُ عِدَّةُ الْمُطَلَّقةِ إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِهَا فَلَا عِدَّةَ لَهَا وَ لَا مَهْرَ لَهَا. (الكافي (الاسلامية): ج ۵، ص ۴۰۸؛ التهذيب: ج ۷، ص ۴۲۵)

روایت دارای دو سند است که در سند اول سهل بن زیاد است و سند دوم بدون هیچ گونه اختلافی صحیح است و دلالت آن نیز کامل است.

همانطور که از روایت اول استفاده می شود، قرن را همان غفل بیان کرده است، ضمن اینکه بر فرض وجود تغایر بین این دو عنوان، مستفاد از روایت سوم چنین است که علت جواز فسخ، عدم امکان مجامعت است، بنابراین به لحاظ حکمی با هم اتحاد خواهند داشت. البته در ادامه خواهد آمد که مراد از عدم امکان مجامعت چیست.

مقام دوم: دائره شمولیت حق خيار فسخ

مطلب دوم در این است که آیا تنها در صورت عدم امکان مباشرت، خيار فسخ ثابت است و یا حتی در صورتی که امکان مباشرت وجود دارد، ولی مباشرت مطلوب حاصل نمی شود و چه بسا موجب تنفر و انزجار نیز هست، چنین حقی ثابت می باشد؟

مساله اختلافی است. شیخ طوسی قاطع به عدم خيار است (المبسوط؛ ج ۴، ص ۲۵۰) و اکثر فقهاء (مسالك الافهام؛ ج ۸، ص ۱۱۵) نیز او را در این نظر همراهی کردند، طبق نظر ایشان، در صورتی که مجامعت ممکن است، هر چند که مطلوب و متعارف نباشد، زوج حق خيار فسخ ندارد. در مقابل فقهائی نیز قائل به ثبوت خيار بوده^۱ و صاحب جواهر این قول را اقوی می داند (جواهر الکلام؛ ج ۳۰، ص ۳۳۴) و فاضل هندی این قول را موافق اطلاق اکثر فقهاء می داند (کشف اللثام؛ ج ۷، ص ۳۶۸) و در میان معاصرین نیز همچون مرحوم/مأم ره (تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۳۱۵) قائل به همین قول هستند.

۱ شرائع الاسلام؛ ج ۲، ص ۲۶۴؛ نهاية المرام؛ ج ۱، ۳۳۲؛ کفایة الفقه؛ ج ۲، ص ۲۰۱؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۲۴، ص ۳۶۲؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۴۵۶

قبل از بررسی ادله هر دو قول، دو نکته قابل ذکر است. نکته اول گاهی بحث در این است که اساسا قرن همراه واقعه ممکن است یا خیر که بر اساس صریح برخی روایات جواب روشن است. بلکه در برخی از فروض و بعض زنان دارای قرن، اصلا امکان واقعه وجود ندارد، اما قطعا اینطور نیست که در هیچ یک از افراد، واقعه ممکن نباشد و چه بسا در برخی افراد، نه تنها واقعه ممکن است، بلکه موجب تنفر و انزجار هم نباشد (فرض آن محال نیست). نکته دوم آن است که چنانچه شخصی با زنی که دارای قرن است ازدواج کرده است، یا واقعه صورت گرفته است و یا خیر، در صورت اول یا با علم به وجود عیب، واقعه (ولو همراه با تنفر و انزجار) محقق شده است که این به منزله اسقاط حق خیار است و یا بدون علم بوده است که بر اساس روایات چنین شخصی حق خیار دارد. اما در صورتی که واقعه صورت نگرفته باشد، خود متشکل از دو صورت است، گاهی اصلا امکان عقلی واقعه وجود ندارد که در این صورت شکی نیست زوج حق خیار فسخ دارد، و گاهی امکان عقلی هست، لکن همراه انزجار و تنفر است و به تعبیری امکان عرفی واقعه و امکان واقعه مطلوب و معمول وجود ندارد. مباحثی که در ادامه می‌آید پیرامون حکم این صورت است که آیا در چنین صورتی زوج حق خیار فسخ نکاح دارد یا خیر.

ادله قول به عدم خیار فسخ^۱

الف) اصالة اللزوم

از آنجایی که اصل بر لزوم عقد است، لذا در هر موردی که تردیدی حاصل شود، اصل مذکور مرجع خواهد بود و قدر متیقن از خیار فسخ موارد عدم امکان عقلی مباشرت است. ایرادی که متوجه این دلیل باشد این است که جریان این اصل در مواردی است که دلیل اجتهادی وجود نداشته باشد. بنابراین در صورت وجود دلیل خاصی همچون روایات، نوبت به تمسک به چنین اصلی نمی‌رسد.

ب) احتیاط در فروج

طبق قاعده فوق، چه بسا در صورت امکان عقلی مباشرت و اجراء حق خیار فسخ، زن از عنوان ذات‌البعل بودن خارج نشود و در صورتی که ازدواج مجددی نماید، اشکال خواهد داشت. پس جریان خیار فسخ خلاف قاعده احتیاط در فروج خواهد بود. اما در اینجا نیز با وجود دلیل بر جواز خیار فسخ، دیگر نوبت به چنین اصولی نمی‌رسد.

ج) عدم وجود مقتضی

مقتضی جواز خیار فسخ، جایی است که مانعی برای مجامعت باشد، در حالی که طبق فرض امکان وطی و مباشرت هر چند عقلا وجود دارد، پس دیگر وجهی برای وجود حق خیار فسخ نمی‌باشد. این دلیل نیز ناتمام است؛ زیرا روشن است که عنوان (منع از مباشرت) عنوانی است که قابل حمل بر معانی مختلفی است و چه

بسا مراد از آن، منع عرفی باشد که در این صورت نسبت به شخصی که به جهت وجود چنین عیبی انزجار و تنفر از مباشرت دارد، مقتضی موجود می باشد. بنابراین تمامیت این دلیل متفرع بر بررسی مفاد روایات خواهد بود.

(د) صحیحہ عبدالرحمن:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْمَرْأَةُ تُرَدُّ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْبَرَصِ وَالْجَذَامِ وَالْجُنُونِ وَالْقَرْنِ وَهُوَ الْعَقْلُ مَا لَمْ يَقَعْ عَلَيْهَا فَإِذَا وَقَعَ عَلَيْهَا فَلَا»

ذیل روایت دلالت دارد بر اینکه جواز خیار فسخ به واسطه عقل در مواردی است که امکان مجامعت نباشد، لذا فرمود « فَإِذَا وَقَعَ عَلَيْهَا فَلَا » پس چنانچه واقعه صورت بگیرد که تحقق واقعه متفرع بر امکان آن است، زوج دیگر حق خیار فسخ ندارد. این دلیل نیز تمامیت ندارد؛ زیرا تعبیر ذیل روایت که فرمود « مَا لَمْ يَقَعْ عَلَيْهَا فَإِذَا وَقَعَ عَلَيْهَا فَلَا » قدر متیقن این است که راجع به قرن و در مورد آن تفصیل می دهد، پس همراهی واقعه با قرن (هر چند در برخی موارد) استظهار می شود (کتاب نکاح (شیری)؛ ج ۲۰، ص ۶۵۱۲) و می فرماید قرن و یا همان عقل در صورتی موجب حق خیار فسخ است که واقعه صورت نگرفته باشد و این عدم تحقق واقعه اطلاق دارد، ممکن است که همراه امکان عقلی واقعه بوده باشد و ممکن است که با عدم امکان عقلی واقعه همراه باشد. به عبارت دیگر، وقتی گفته شود که (زید لم یواقع) چه بسا زید اصلاً امکان واقعه نداشته است و واقعه نکرده است و چه بسا امکان داشته است، ولی واقعه نکرده است. پس می توان ادعای اطلاق کرد و طبق قواعد اصولی در اطلاق لفظی، اصل بر این است که متکلم در مقام بیان تمام قیود و صور است. اما اینکه گفته شود عدم واقعه دو فرد دارد، یک فرد آن عدم واقعه همراه امکان عقلی آن است و فرد دیگر آن عدم واقعه همراه عدم امکان عقلی آن است و چون فرد اول، فرد نادر است، پس عنوان مطلق (عدم واقعه) انصراف از او دارد، این اشکال ناتمام است؛ چرا که اولاً ادعای ندرت صرف ادعا است و شاهدهی ندارد و ثانیاً بر فرض که فرد نادر باشد، اما مطلق منصرف به فرد نادر نمی شود، نه اینکه منصرف از فرد نادر بشود. بنابراین مفاد این صحیحہ نه تنها دلیل بر قول اول نمی باشد، بلکه از دسته ادله قول دوم است که از طریق اطلاق آن می توان بهره جست.

ادله قول به ثبوت حق خیار فسخ

(الف) روایات

اول: صحیحہ عبدالرحمن، که استدلال به آن بیان شد.

دوم: معتبره رفاعه بن موسی، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: تُرَدُّ الْمَرْأَةُ مِنَ الْعَقْلِ وَالْبَرَصِ وَالْجَذَامِ وَالْجُنُونِ وَأَمَّا مَا سِوَى ذَلِكَ فَلَا.

روایت اطلاق دارد و شامل موارد امکان و عدم امکان مباشرت می باشد و چه بسا به همین جهت است که شهید ثانی در مسالک می فرماید: « تَمَسُّكَ بِظَاهِرِ النَّصِّ حَيْثُ عَلَّقَ الْخِيَارَ عَلَى وَجُودِ الْأَسْمِ الْمَذْكُورِ، الشَّامِلِ

لِمَا يُمْكِنُ مَعَهُ الْوُطْءُ حِينَئِذٍ وَعَدَمِهِ ». (مسالک الافهام؛ ج ۸، ص ۲۱۶)

سوم: صحیحہ ابی الصباح کنانی، عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَوَجَدَ بِهَا قَرْنًا قَالَ فَقَالَ هَذِهِ لَا تَحْبُلُ وَلَا يَقْدِرُ زَوْجُهَا عَلَى مُجَامَعَتِهَا يَدُّهَا عَلَى أَهْلِهَا صَاغِرَةً وَلَا مَهْرَ لَهَا قُلْتُ فَإِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا قَالَ إِنْ كَانَ عِلْمٌ بِذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَنْكِحَهَا يُعْنِي الْمُجَامَعَةُ ثُمَّ جَامَعَهَا فَقَدْ رَضِيَ بِهَا وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ إِلَّا بَعْدَ مَا جَامَعَهَا فَإِنْ شَاءَ بَعْدَ أَمْسِكَ وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ.

دلالت این روایت مشتمل بر چند مطلب است:

مطلب اول: در متن روایت تهافتی ظاهری وجود دارد و آن اینکه در قسمتی فرموده است « وَلَا يَقْدِرُ زَوْجُهَا عَلَى مُجَامَعَتِهَا »، اما در ادامه فرض دخول شده است. چطور می‌شود کسی که قادر بر مجامعت نیست، دخول کرده باشد. در حل این تهافت چندین راه حل مطرح شده است. راه حل اول از مرحوم صاحب جواهر است (ج ۳۰، ص ۳۳۴) که فرموده‌اند: احتمال دارد مراد از صدر روایت مباشرت از قبل باشد و در ذیل روایت که فرض دخول شده است، مراد دخول از دبر باشد. خود ایشان این احتمال را بعید دانستند و می‌توان گفت که حمل دو مفهوم مترادف در یک سیاق و عبارت واحد بر دو معنای متفاوت، خلاف ظاهر است. (کتاب نکاح (شبی‌ری): ج ۲۰، ص ۶۵۰۸) احتمال دوم که احتمال مقبول صاحب جواهر است این است که صدر روایت را حمل بر عدم قدرت بر مباشرت به شکل کامل و تام نمائیم و ذیل روایت را تطبیق بر مباشرت ناقص کنیم، گویا سائل پرسیده است که اگر مجامعت ناقص صورت گرفته باشد، چه حکمی دارد و حضرت پاسخ فرمودند و مراد ایشان از عدم کمال این است که آن قرن که همان استخوان و یا گوشت زیادی هست، مانع وصول ذکر به محل خودش در رحم است و لذا عفلاء و قرناء، غالباً باردار نمی‌شوند. (جواهر الکلام: ج ۳۰، ص ۳۳۴) راه حل سوم این است که گفته شود مراد از صدر روایت، عدم مجامعت معمول و بدون عسر و حرج است و ذیل روایت بیانگر مجامعت غیرمتعارف و غیرمعمول است. (کتاب نکاح (شبی‌ری): ج ۲۰، ص ۶۵۰۹)

مطلب دوم: از دو طریق می‌توان گفت که این روایت نیز دال بر مدعا می‌باشد.

طریق اول: آقایی شبیری از تعلیل موجود در متن روایت، استفاده کرده‌اند که این روایت دال بر جواز خیار فسخ نسبت به مورد محل بحث است. یعنی اگر فردی امکان عقلی واقعه را دارد، لکن واقعه مطلوب و معمول ندارد، او نیز همچون کسی که اصلاً امکان واقعه ندارد، مشمول حکم به جواز خیار فسخ است. تقریب ایشان چنین است که تعبیر « وَلَا يَقْدِرُ زَوْجُهَا عَلَى مُجَامَعَتِهَا » به منزله تعلیل حکم است و طبق مبنای ایشان در تعمیم و تخصیص علل، که قائل به قضیه العلة تعمیم ولا تخصص می‌باشند، و البته بر اساس جمعی که میان صدر و ذیل روایت نمودند و صدر روایت را به معنای عدم قدرت عرفی بر مجامعت معنا کردند، چنین استنتاج کرده‌اند که زوجی که امکان عقلی بر واقعه دارد، لکن امکان و قدرت عرفی ندارد، برای او نیز حق خیار فسخ وجود دارد و لذا برخلاف قول مشهور، قائل به تعمیم حکم شده‌اند.

طریق دوم: در ذیل روایت حضرت فرمودند که اگر زوج عالم به عیب باشد و با وجود علم به آن، اقدام به واقعه نماید، رضایت به عیب داده است و حق خود را اسقاط کرده است. این یعنی در صورت امکان واقعه و علم به عیب، چنین حقی ثابت است، حال اگر اقدام به واقعه نمود، حق خویش را اسقاط نموده است و چنانچه اقدام

نماید، حق بر جای خود ثابت می ماند. بنابراین در مساله محل اختلاف، یعنی صورتی که صرفا امکان واقعه وجود دارد ولیکن واقعه ای نکرده است، در اینجا نیز حق خیار فسخ ثابت است.

شهید ثانی با تمسک به ذیل روایت، قائل است که این روایت صریح در بیان ثبوت حکم جواز خیار فسخ در مورد محل اختلاف می باشد. (مسالك الافهام؛ ج ۸، ص ۲۱۶)

طبق ادله فوق، به نظر می رسد که حکم به جواز خیار فسخ در قرن، به صورت مطلق ثابت است و چنانچه تعمیم تعلیل در روایت ابی الصباح را پذیرفتیم، در تمام مواردی که مانعیت از جماع وجود دارد همانند رتق، مثال جوش داخل واژن و یا چسبندگی لبه های واژن و موارد مشابه دیگر می توان قائل به حق خیار فسخ برای زوج شد.

گفته شد که **شیخ طوسی** و ابن براج از مخالفین قول به جواز خیار فسخ هستند و **شهید ثانی** نیز این قول را به اکثر فقهاء نسبت داد. عبارت **شیخ طوسی** چنین است: «و هو الذي يسمي العفل يكون كالرتق سواء: إن لم يمنع الجماع فلا خيار له، وإن منع فله الخيار». عبارت ابن براج نیز دقیقا شبیه عبارت **شیخ طوسی** است. به نظر می رسد همانطور که تعلیل در روایت حمل بر قدرت عرفی شد، عبارت ایشان نیز قابل حمل بر منع عرفی باشد که در این صورت اختلاف بین فقهاء در مساله از بین خواهد رفت.^۱

مقام سوم: جریان جواز فسخ در عدم تمکن شخصی زوج

تفسیر عیب قرن و یا عفل به این بود که به جهت وجود مانعی در فرج زن مجامعت مطلوب محقق نمی شود و گذشت که چه بسا امکان مجامعت وجود دارد، لکن چون همراه با انزجار و تنفر واطی هست، لذا حکم به جریان ثبوت جواز خیار فسخ شد. حال ممکن است چنین تصویر شود که در صورت امکان مجامعت، این تنفر و انزجار تنها برای شخص زوج باشد و چه بسا برای غیر زوج چنین انزجاری وجود نداشته باشد، و یا حتی ممکن است که برای شخص زوج امکان مجامعت وجود نداشته باشد، لیکن برای غیرزوج چنین امکانی باشد و وجه آن هم این باشد که غیرزوج آلتی غیرمتعارف دارد یا نحیف الالة است و یا صغر آلت دارد و موارد این چنینی که به واسطه آن مانعیتی برای مجامعت مطلوب محقق نمی شود.^۲ بنابراین باید دید که معیار جواز فسخ، عدم تمکن شخصی است و یا عدم تمکن به صورت کلی و برای همه افراد. طبق نظر دوم، نتیجه این می شود که اگر امکان مباشرت برای غیرزوج باشد ولی زوج قادر به مباشرت مطلوب نباشد، حق خیار ندارد برخلاف نظر اول که میزان، قدرت عرفی خود زوج قرار داده شده است.

۱. این احتمال در کلمات فاضل هندی و صاحب جواهر نیز آمده است. البته ایشان عبارت را حمل بر کمال واقعه کرده اند همانطور که در متن نیز به عنوان احتمال دوم در معنای تعلیل روایت ابی الصباح گفته شد. کشف اللثام، ج ۷، ص ۳۶۸؛ جواهر الکلام؛ ج ۳۰، ص ۳۳۵

۲. این احتمال طبق نظر کسانی مانند فاضل هندی و صاحب جواهر که «لا یقدر علی مجامعتها» را حمل بر کمال مجامعت کرده اند، بسیار واضح تر است؛ چرا که مراد ایشان از کمال واقعه این است که چون قرن و یا عفل در انتها و قعر رحم قرار دارد، لذا مانع از وصول ذکر به انتهای رحم می گردد و از همین رو هست که قرناء غالبا باردار نمی شود.

این مساله در عیوب دیگری همچون رَتَق (به معنای التحام فرج و حالت چسبیدگی در فرج است، بطوری که مانع از وطئ می‌باشد و محلی برای دخول باقی نمی‌ماند) نیز مطرح شده است.^۱

شهید ثانی در مسالک قائل به نظر دوم شده است^۲ و جواز خیار فسخ را تنها در صورتی می‌داند که عدم تمکن از مباشرت به طور کلی و برای همه افراد ثابت باشد، اما **صاحب جواهر** نظر اول را تایید کرده است (جواهر الکلام؛ ج ۳۰، ص ۳۳۸) و معتقد است که معیار در ثبوت خیار فسخ، عدم تمکن زوج بر مباشرت است و نه عدم تمکن همه افراد مردها. با رجوع به مقتضای تعلیل در «لانه لا یقدر علی الجماع» چنین استفاده می‌شود که حق با **صاحب جواهر** بوده و باید معیار را تمکن خود زوج قرار داد. در روایت، سوال در مورد مردی است که همسرش قرناء است و حضرت فرمودند چون زوج او قادر بر مواقعه نیست، لذا جواز خیار فسخ دارد. مستظهر از این عبارت این است که معیار، عدم تمکن خود زوج است و نه کلی زوج. ضمن اینکه چنین تعلیلی اشاره به ارتکازی عرفی دارد، بدین معنا که شارع مقدس فرموده است چون در موارد عیوب مذکوره یکی از اهداف مهم ازدواج که همانا مباشرت و انتفاعات جنسی بردن است حاصل نیست، لذا زوج خیار فسخ دارد. پس مقتضای تعلیل یاد شده و تناسب حکم و موضوع این است که معیار تمکن زوج باشد. (کتاب نکاح (شبیری)، ج ۲۰، ص ۶۵۴۷)

همچنین در صورتی که قرن در زوجه بسیار قلیل باشد، به طوری که زوج مشکلی در مجامعت مطلوب نداشته باشد، و یا اینکه چون زوج دارای آلت صغیر است، برای او مانعیتی نسبت به مواقعه متعارف وجود ندارد، در حالی که برای غیر زوج مشکل وجود دارد، در این صورت نیز به حکم تعلیل ذیل روایت، زوج حق خیار فسخ نخواهد داشت. فرع دیگری نیز قابل طرح است، در صورتی که مانع در محل، مستوعب نباشد، ولیکن چون زوج کبیرالآلة است قادر بر مواقعه متعارف و مطلوب شخصی نباشد، در این صورت نیز باید حکم به جواز خیار فسخ داد. (جامع المقاصد؛ ج ۱۳، ص ۲۳۹)

جمع بندی

قرن و عقل دو عنوان مستقل و چه بسا دارای مصادیق مستقل از یکدیگر هستند که این اختلاف دارای ثمره خاصی به لحاظ جریان حکم جواز فسخ نمی‌باشد و به تعبیری همان مانع (اعم از گوشت و یا استخوان) است که در فرج زن قرار دارد و مانع از مباشرت مطلوب و متعارف می‌گردد. اصل ادعای جواز فسخ به واسطه وجود روایات صحیح، قابل اثبات است و لکن در دائره شمولیت آن نسبت به مواردی که مباشرت غیرمطلوب ممکن

۱. فقهاء این مساله را در عیب «رتق» مورد بررسی قرار دادند ولی به نظر می‌رسد که بتوان این مساله را مشترک در عقل و قرن نیز دانست. صاحب جواهر در مورد رتق می‌فرماید: «الظاهر دخوله فی العفل، لانه هو کون الفرج ملتحما علی وجه لیس للذکر مدخل فیه»

۲. مسالک الافهام؛ ج ۸، ص ۱۲۰؛ این نسبت را صاحب جواهر به مسالک داده است و دیگرانی نیز تایید کرده‌اند (کتاب نکاح (شبیری)؛ ج ۲۰، ص ۶۵۴۷). در مسالک عبارت چنین است: «لو لم یبلغ الارتفاق حد المنع من الوطء و لو لصغیر الآلة، فلا خیار لبقاء المقصود، بخلاف ما لو منع مطلقاً». اما نسخه دیگری از مسالک هست که عبارت چنین است: «و لو لصغیر الآلة»، طبق این نسخه نسبت به صاحب مسالک مخدوش خواهد بود؛ چرا که ممکن است مراد از صغیر آلت، کوچک بودن آلت خود زوج مورد نظر باشد.

باشد، میان فقهاء اختلاف است. به نظر می‌رسد که ادله قول به عدم خیار فسخ در موارد مذکور، تمام نیست و اطلاق و عمومیتی که از بیان تعلیل جواز فسخ، در روایات صحیحہ مستفاد است، قول به جواز فسخ را به صورت مطلق اثبات می‌کند. همچنین تعلیل به « لانه لایقدر علی الجماع » می‌رساند که معیار در ثبوت خیار فسخ، عدم تمکن نوعی و نوع افراد مردها نیست، بلکه ملاک عدم تمکن شخص زوج بر مباشرت است.

حرمت اعانه بر گناه از منظر آیه و لاتعاونوا علی الاثم

استاد راهنما: استاد نجفی بستان

نویسنده:

سجاد دادخواه^۱

^۱ . دانش پژوه گروه فقه الاقتصاد، ورودی سال تحصیلی ۴۰۰ - ۹۹

چکیده

شریعت برای عدم تحقق گناه و پیشگیری از وقوع آن تدابیری را اندیشیده است مانند امر به معروف و نهی از منکر و مجازات های کیفری که برای بعضی از گناهان؛ از طرفی تحقق گناه در موارد متعددی نیاز به فراهم کردن مقدماتی دارد مثل خرید انگور برای تخمیر، فراهم کردن مکان برای فحشاء و... از این رو شارع با هدف عدم تحقق منکر، فراهم کردن مقدمات گناه توسط دیگران را حرام کرده است.

آیه شریفه ﴿وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ از أدله ای است که در کلام فقهاء برای این مسئله مورد استناد قرار گرفته است، آیه شریفه از جهت دلالت بر حرمت و معنای تعاون محل اشکال واقع شده است و شروط مختلفی برای صدق عنوان اعانه مثل قصد شخص معین، تحقق گناه در خارج، علم معین در عبارات فقهاء مطرح شده است.

در این تحقیق ابتدا دلالت «لاتعاونوا» بر حرمت اعانه با رد اشکالات مطرح شده، اثبات شد، سپس به مفهوم شناسی «اعانه» پرداخته شد و شرط قصد معین به عنوان تنها شرط دخیل در صدق عنوان اعانه پذیرفته شد سپس با معلوم کردن معنای «ایم» و «عدوان» در آیه شریفه، اثبات حرمت اعانه بر گناه به قصد انجام گناه توسط معان اثبات شد.

کلید واژه

حرمت اعانه، قصد معین، تحقق معان علیه

مقدمه

شریعت اسلام بعنوان دین جهان شمول نسبت به همه ابعاد بشر به وقوع گناه به صورت فردی و اجتماعی حساسیت خاصی از خود نشان داده است و مثلاً غیبت فردی که در تجاهر به فسق می‌کند، را جایز شمرده است.

دستورات وارد شده در شریعت نسبت به عدم کمک به شخص عاصی در همین راستا قابل تصویر است و فقهاء برای حرمت کمک به شخص عاصی به أدله مختلف لفظی و عقلی تمسک کرده اند و آیه شریفه ﴿وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ یکی از أدله لفظی مطرح شده می‌باشد، به همین دلیل مرحوم شیخ انصاری در کتاب مکاسب محرمه برای حرمت فروش انگور به شخصی که برای ساختن خمر آنها را می‌خرد، به آیه شریفه تمسک کرده است و متأخرین از شیخ انصاری و محشّین مکاسب نیز به این مسئله پرداخته اند و در کتب قواعد فقهی نیز قاعده ای به نام حرمت إعانه بر گناه مطرح می‌باشد.

بررسی این قاعده و اثبات آن میتواند در قوانین تجاری بین الملل مخصوصاً اگر إعانه از افعال قصدی به حساب نیاید، تأثیر گذار باشد.

در تحقیق حاضر ابتدا دلالت «لا تعاونوا» بر حرمت را به اثبات رسانده و با استفاده از کلام لغویین تعاون را به معنای باب افعال یعنی «إعانه» در نظر گرفته میشود سپس به مفهوم شناسی إعانه از جهت عرفی پرداخت میشود دخالت شروطی مثل قصد معین، تحقق گناه در خارج، علم معین به ترتب حرام و علم معین به قصد حرام بررسی و در نهایت فقط شرطیت قصد معین را در صدق مفهوم إعانه پذیرفته و در پایان نیز موضوع حرمت إعانه یعنی «إثم و عدوان» از جهت عرفی بررسی می‌شود و در نهایت حرمت إعانه در جایی که معین قصد کمک به حرام را کرده باشد، اثبات خواهد شد.

از جمله قواعدی که در کتب قواعد فقهی بررسی میشود قاعده حرمت إعانه بر گناه است که برای اثبات آن به ادله مختلفی تمسک شده است، از آن جمله آیه شریفه ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (مائده/ ۲) می‌باشد.

در این آیه خداوند متعال مؤمنین را به تعاون در نیکی های و تقوا امر می‌کند و در مقابل از تعاون بر گناه و ظلم بر حذر می‌دارد. استدلال به آیه شریفه برای حرمت إعانه بر گناه متوقف بر اموری است که در ادامه خواهد آمد.

۱. دلالت «لا تعاونوا» بر حرمت

جمله «لا تعاونوا» از نظر نحوی صیغه نهی است، علمای اصول صیغه «لا تفعل» را ظاهر در طلب ترک و حرمت می‌دانند (کفایة الأصول، ص ۱۴۹) اگر چه در کیفیت این دلالت با هم اختلاف دارند، بنابراین «ولا تعاونوا» باید دلالت بر حرمت نماید، ولی با توجه به وحدت سیاق آیه شریفه که مسئله نیکی و تقوا را در مقابل گناه و ظلم قرار داده است بعضی نسبت به دلالت آیه بر حرمت اشکال کرده اند و آن را حمل بر نهی تزیه‌ی کرده اند؛ زیرا صرف نیکی و تقوا در همه اقسامش واجب نیست و جزء مسلمات فقهی است با توجه به

قرینه خارجی « تعاونوا » در ابتدای آیه حمل بر استحباب می‌شود و به قرینه سیاق « و لا تعاونوا » حمل بر کراهت می‌شود. (حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۱۶)

اما به نظر میرسد حمل بر کراهت با تمسک به قرینه سیاق تام نباشد، زیرا وحدت سیاق در صورتی قرینه است که ظهور در یکی از قسمت های آیه موجب صرف ظهور در قسمت دیگر بشود ولی در محل بحث حکم استحباب به واسطه قرینه خارجی فهمیده شده است نه به واسطه ظهور، بنابراین سیاق قرینیت نخواهد داشت. به سخن دیگر همانطور که در اصول به اثبات رسیده است، سیاق در مراد استعمالی می‌تواند قرینه باشد ولی در مراد جدی نمی‌تواند تاثیر گذار باشد (مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۱۶۶) بنابراین از جهت صغروی قرینه سیاق در آیه شریفه جریان ندارد.

در جواب از این اشکال باید گفت: قرینه وحدت سیاق در صورتی قابل اخذ می‌باشد که دو جمله مطرح شده در سیاق واحد، هر دو امر باشند مثل « اغتسل للجمعه و الجنابه » و یا هر دو نهی باشند مثل « لا تشرب الماء قائما و لا تبل فی الماء » اما اگر یکی امر باشد و دیگری نهی مانند آیه شریفه قرینه وحدت سیاق صحیح نمی‌باشد زیرا یکی دلالت بر بعث می‌کند و دیگری دلالت بر زجر و صرف پشت سر هم آمدن دو جمله موجب وحدت سیاق نمی‌شود. (القواعد الفقهية (للبنجوردي، السيد حسن)، ج ۱، ص ۳۶۰)

اما این پاسخ، اشکال را بر طرف نمیکند زیرا بعث و زجر هر دو حکم الزامی مولا را بیان می‌کنند و اگر این دو در کنار یکدیگر استعمال بشوند با اثبات تریخی بودن یکی از آنها با قرینه وحدت سیاق می‌توان تریخی بودن الزام دیگر را اثبات کرد، و نیاز نیست که هر دو بعث باشند یا هر دو زجر، از طرفی «تعاونوا» و «لاتعاونوا» صرف پشت سر هم آمدن دو جمله نیست بلکه امر و نهی ای از یک ماده خاص است و نسبت به جملاتی که ماده آنها تفاوت دارد مانند مثال هایی که ایشان زده است، اولویت در وحدت سیاق دارد.

از آن جهت که قرینه سیاق نسبت به سایر قرائن تأخر دارد با وجود قرینه مناسب حکم و موضوع دیگر نوبت به قرینه سیاق نمیرسد به حکم قرینه مناسبت حکم و موضوع «لاتعاونوا» دلالت بر حرمت می‌کند زیرا با توجه به متعلق لا تعاونوا که اثم و عدوان باشد نمیتوان گفت در مواردی از اثم و عدوان که ظلم است تعاون مکروه میباشد!، بنابراین «لاتعاونوا» در آیه شریفه دلالت بر حرمت می‌کند. (المکاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۱، ص ۱۹۷)

۲. معنای إعانه داشتن لفظ «تعاون»

تعاون در آیه شریفه باب تفاعل از ماده «عون» می‌باشد و در علم صرف باب تفاعل را مفید معنای مشارکت دانسته اند و در مثل «تضارب زید و عمرو» معنای مشارکت زید و عمرو در ضرب را استفاده کرده اند (شرح شافیه ابن الحاجب، ج ۱، ص ۱۰۲) بنابراین «لاتعاونوا» در آیه شریفه در مقام نهی از مشارکت کردن مؤمنین در گناه می‌باشد و نسبت به مواردی که شخصی به دیگری کمک می‌کند تا گناه را فرد دیگری انجام دهد، ساکت

۱. لا إشكال في حرمة الإعانة على الظلم لما ورد في ذلك من أخبار أهل البيت عليهم السلام: ففي صحيحة أبي حمزة عن علي بن الحسين عليه السلام: «إياكم و صحبة العاصين و معونة الظالمين.» دراسات في المكاسب المحرمة، ج ۲، ص ۳۴۲

می باشد، به عبارت دیگر آیه شریفه ناظر به گناهای است که به صورت گروهی محقق می شود و نسبت به گناهایی که به صورت فردی امکان تحقق دارند ساکت می باشد. (حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۱۶: مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص ۱۸۰؛ دراسات في المکاسب المحرمة، ج ۲، ص ۳۴۲)

این اشکال با توجه به معنای لغوی «عون» صحیح نمی باشد زیرا ماده «عون» در لغت به معنای کمک کردن و مساعدت به دیگری در کاری می باشد^۱ و این معنا در مواردی استعمال دارد که فردی اصیل توسط فردی که فرع به حساب می آید، برای انجام کاری یاری شود، به عبارت دیگر تساوی در نیرو برای محقق شدن فعل شرط نیست و وقتی باب تفاعل برده می شود معنای ماده آن تغییر نخواهد کرد، بلکه معنای مشارکت باب تفاعل همراه با معنای ماده «عون» به معنای کمک کردن هر کدام از مؤمنین به دیگری را در همان فرض اصیل و فرع می باشد نه اینکه همه با هم کاری را انجام دهند و هر کدام به صورت مساوی در تحقق فعل دخالت داشته باشند. (المکاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، صص ۱۹۷-۱۹۸ و القواعد الفقهية (للجنوري، السيد حسن)، ج ۱، ص ۳۶۲)

بر همین اساس، عده ای از لغویین نیز تعاون را به معنای إعانه (باب إفعال) در نظر گرفته اند «تعاونوا و اعتنوا: أَعَانَ بعضهم بعضاً» (کتاب العین، ج ۲، ص ۲۵۳ و المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۴۳۹ و قاموس المحيط، ج ۴، ص ۲۵۲) «و تعاون القوم، إذا أَعَانَ بعضهم بعضاً» (الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۶، ص ۲۱۶۹) بنابراین معنای تعاون و إعانه یکسان خواهد بود و اشکال برخی از فقهاء وارد نیست.

۳. مفهوم شناسی «إعانه»

در آیه شریفه متعلق نهی «إعانه» می باشد، بنابراین این مفهوم باید از جهت عرفی بررسی شود تا موارد حرام از سایر موارد تمایز پیدا کند. در کلمات فقهاء شروط مختلفی برای صدق عنوان «إعانه» مطرح شده است که در ادامه به بررسی آنها پرداخته خواهد شد:

۳-۱. قصد صدور گناه توسط دیگری

افعال اختیاری انسان از جهت دخیل بودن قصد در آنها به دو دسته افعال قصدی و افعال غیر قصدی تقسیم می شود، افعال قصدی به افعالی گفته می شود تا قصد آن عمل توسط فاعل وجود نداشته باشد عنوان آن فعل محقق نخواهد شد مثل بلند شدن اشخاص هنگام ورود شخصی محترمی به مجلسی، در این فرض اگر کسی به قصد احترام گذاشتن از جای خود بلند شود، صدق عنوان احترام می کند و اگر به قصد تغییر مکان خود در مجلس این کار را انجام دهد، احترام به حساب نخواهد آمد.

۱. کل شيء استعنت به، أو أعانَكَ فهو عَوْنُكَ «کتاب العین، ج ۲، ص ۲۵۳» و العَوْنُ: الظهيرة على الأمر، و الجمع الأعوان «الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۶، ص ۲۱۶۸»

در مقابل قسم مذکور، افعالی وجود دارند که قصد در تحقق عنوان آنها دخیل نیست و طیف وسیعی از افعال این چنین هستند مثل شرب مسکر اگر شخصی بدون قصد مسکری را بخورد، عنوان شرب مسکر صادق است و متوقف بر قصد شخص نیست.

با توجه به تقسیم بالا برای افعال، عده ای از فقهاء در مفهوم اعانه مسئله قصد تحقق گناه از شخص معان علیه را دخیل دانسته اند، و اعانه را از قسم اول به حساب آورده اند. (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری)، ج ۱، ص ۱۳۲، المکاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، ص ۲۱۳، دراسات في المکاسب المحرمة، ج ۲، ص ۳۰۲)

قبل از بررسی مفهوم اعانه از جهت دخالت قصد در تحقق عنوان اعانه، باید بررسی کرد که منظور از قصد چه می باشد؟ در افعال اختیاری انسان مراحل وجود دارد تا آن فعل اعم از قصدی و غیر قصدی تحقق پیدا کند، به عنوان مثال در فعل اختیاری آب خوردن، شخص تشنه ابتدا تصور رافع تشنگی بودن را برای آب می کند، سپس تصدیق به آن می کند، در مرحله بعد شوق به آن پیدا می کند و اگر مانعی مثل روزه بودن وجود نداشت قصد و اراده آب خوردن می کند و در نهایت فعل آب خوردن از او صادر می شود، در این مراحل تصور و تصدیق به رافع تشنگی بودن آب علت غایی فعل اختیاری به حساب می آید که از جهت تصور در اولین مرحله از فعل اختیاری قرار دارد ولی از جهت تحقق بعد از انجام فعل حاصل می شود.

منظور از قصد در افعال قصدی همین علت غایی در فعل اختیاری است، بنابراین اگر اعانه از افعال قصدی به حساب آید در مثل فروختن انگور به شخصی که آن را تبدیل به خمر می کند، اعانه در صورتی صادق است که شخص فروشنده به قصد و انگیزه و علت غایی تبدیل انگور به خمر آن را به خریدار بفروشد، مانند إهانت کردن که اگر کلام یا فعلی از شخص با هدف و انگیزه توهین به دیگری صادر شود در این صورت إهانت صادق است و اگر به انگیزه إهانت نباشد، عنوان إهانت صادق نخواهد بود.

اما برخی از فقهاء قصد به معنای اراده انجام کار را نیز مطرح کرده و سپس منکر دخالت آن در تحقق عنوان اعانه شده اند (حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۱۵-۱۶) در صورتی که اراده و قصد داشتن به این معنا در حیث ترتب عقاب و انتساب فعل به فاعل دخالت دارد و در همه افعال اعم از قصدی و غیر قصدی مطرح می باشد.

در مقابل بعض دیگر از فقهاء قصد را ملازم قهری علم به انجام دادن گناه توسط شخص معان به حساب آورده اند به عبارت دیگر در مثال فروش انگور به شخصی که علم به خمر درست کردن آن وجود دارد، قطعاً فروش همراه با قصد تبدیل به خمر می باشد و امکان انفکاک این دو وجود ندارد. (حاشیه المکاسب (للزیدی)، ج ۱، ص ۷ و حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۱۵)

اما با رجوع به عرف امکان انفکاک این دو قابل اثبات است زیرا ممکن است شخصی انگور را به سازنده خمر بفروشد و علم به شغل خریدار و تبدیل انگور ها به خمر نیز داشته باشد ولی با هدف و انگیزه سود بردن یا فاسد نشدن، انگور های خود را بفروشد و منشأ مطرح شدن این تلازم خلط بین متعلق دو علم فروشنده است، زیرا فروشنده یک علم به سازنده ی خمر بودن خریدار دارد و یک علم در تصور و تصدیق فعل اختیاری فروش انگور (علت غایی) دارد که متعلق علم دوم ترتب سود یا عدم فساد انگور در صورت فروش می باشد و متعلق این دو علم نباید یکسان انگاشته شود.

بنابراین قصد مطرح شدن در مفهوم اِعانه همان انگیزه و داعی شخص معین می باشد و بین علم معین به انجام گناه و انگیزه وی تلازمی وجود ندارد، اگرچه در بعضی موارد متعلق هر دو یکسان می شود مانند فروشنده ای که داعی و انگیزه فروش اش تبدیل شدن انگورها به خمر است و علم به سازنده خمر بودن خریدار نیز دارد. با توجه به مطالب مذکور و رجوع به عرف می توان گفت که متبادر از اِعانه فعل همراه با قصد می باشد و در صورتی که داعی و انگیزه شخص برای انجام فعل توسط طرف مقابل وجود نداشته باشد، عنوان اِعانه صحت سلب خواهد داشت.

به عنوان مثال اگر شخصی پارچه ای را برای دوخته شدن به خیاطی بدهد و او را اجیر در تهیه لباس کند، عرفا به شخص مؤجر عنوان معین بر استمرار خیاطی صدق نمی کند و صحت سلب دارد ولی اگر همین شخص به قصد ترغیب خیاط برای ادامه دادن شغلش و رها نکردن خیاطی، پارچه ی خود را به او بدهد در این صورت عرفا عنوان معین نسبت به مؤجر صادق خواهد بود.

برای وضوح بیشتر به عنوان مثال دوم می توان گفت: وقتی بانی مسجدی برای خریدن مصالح ساختمانی به فروشنده مصالح مراجعه می کند و فروشنده علم به بانی مسجد بودن خریدار دارد، اگر به قصد دخیل بودن در امر ساختن مسجد مصالح را با قیمت کمتری بفروشد، عرف فروشنده را معین در ساختن مسجد به حساب می آورد و اگر تنها برای کسب سود یا اغراض دیگری غیر از کمک در ساخت مسجد، مصالح ساختمانی را بفروشد عنوان معین از او صحت سلب دارد.

در همین مثال اگر فروشنده مصالح ساختمانی یک تُن سیمان در انبار داشته باشد و برای آن تعداد زیادی خریدار وجود داشته باشد و یکی از آنها شخص بانی مسجد باشد و فروشنده در میان همه خریدار ها به شخص بانی مسجد بفروشد و علت انتخاب فروشنده به کار رفتن این سیمان ها در ساختمان مسجد باشد، عرفا او را معین در ساخت مسجد به حساب می آورند ولی اگر همین فروشنده به دلیل اینکه بانی مسجد از رفقای قدیمی او می باشد، سیمان را بفروشد عنوان معین در ساخت مسجد از او صحت سلب دارد.

در مقابل این استظهار عده ای از فقهاء برای عدم دخالت قصد در صدق عنوان اِعانه به مثال های عرفی و استعمالات اِعانه در آیات و روایات تمسک کرده اند، به عنوان مثال اگر شخصی یک عصا یا چوبی را به شخص ظالمی بدهد که با آن مظلومی را بزند و یا به قتل برساند، از جهت عرفی معین شخص ظالم به حساب می آید اگر چه قصد کمک به ظالم را نداشته باشد.

و در قرآن کریم ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ (بقره/ ۴۲) (أمر به کمک گرفتن از صبر و نماز شده است که هیچکدام از صبر و نماز دارای قصد نمی باشند و در روایاتی مثل «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه» (الكافي ط - الإسلامية)، ج ۶، ص ۲۶۶، باب اكل الطين، ح ۸) شخصی که گِل خورده، قصد کشتن خودش را ندارد بلکه حیات و زندگی خود را در خوردن آن می دانسته و روایت «من تبسم على وجه مبتدع فقد أعان على هدم الإسلام» (مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۲، ص ۳۲۲، باب وجوب برائت از اهل بدعت، ح ۱۴۲۰۲) شخصی که در مواجهه با بدعت گذاری می خندد قصد از بین بردن دین را ندارد ولی عنوان اِعانه برای آن استعمال شده است و موارد دیگری که اطلاق

لفظ إعانه در مواردی شده است که قصدی وجود ندارد. (مصابح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، صص ۱۷۶-۱۷۸ و حاشیة المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۱۵)

ولی این استظهارات محل اشکال می باشد زیرا در موارد استعمالات قرآنی و روایی به صورت کلی می توان گفت که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و امکان دارد این استعمالات مجازی باشد و از طرفی به صورت جزئی در آیه شریفه نماز و صبر هر دو وسائل هستند که به شخص کمک می کنند و در اصطلاح « معین به » می باشند، در صورتی که محل بحث در قصد شخص معین می باشد و روایت خوردن گِل نیز قطعاً استعمال مجازی است و نمی تواند معنای موضوع له اعانه را اثبات کند، زیرا در بحث إعانه یک شخص معین و یک شخص معان وجود دارد ولی در روایت یاد شده معان وجود ندارد بلکه قتل استعاره از شخص معان در نظر گرفته شده و فرض دوگانگی شده و خوردن گِل را إعانه بر آن به حساب آورده است.

نسبت به روایت تبسم در مواجهه با شخص بدعت گذار و دادن عصا به ظالم نیز می توان گفت چون شارع نسبت به ظهور بدعت و کمک به ظالم بسیار حساس است، در این دو مورد خاص قصد شخص معین را شرط ندانسته است و بر همین اساس روایات متعددی در نفی کمک به ظالمان و دوری کردن از شخص بدعت گذار وارد شده است، ولی نمی توان از این دو مورد حکم کلی را به دست آورد.

با توجه به موارد صدق عرفی مطرح شده إعانه از افعال قصدی به حساب می آید و قصد توصل به حرام در صدق عنوان إعانه شرط می باشد.

۲-۳. تحقق فعل حرام توسط شخص معان

یکی از شروط دیگری که در صدق عنوان إعانه مطرح شده است، تحقق فعل حرام توسط شخص معان می باشد به عبارت دیگر اگر شخص معین قصد توصل به حرام از کمک خود داشته باشد و شخص معان آن فعل حرام را مرتکب بشود در این صورت عنوان إعانه بر گناه صادق خواهد بود و اگر گناه به هر دلیلی تحقق پیدا نکند در این صورت فعل شخص قاصد بر توصل به حرام متّصف به عنوان إعانه بر حرام نخواهد شد.

فقهایی مانند **فاضل نراقی** (عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام، ص ۷۵) **سید یزدی** (حاشیة المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص ۷) ، **محقق**

ایروانی (حاشیة المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۱۶) ، **بجنوردی** (القواعد الفقهیة ج ۱، ص ۳۶۸) **محقق خویی** (مصابح الفقاهة

(المکاسب)، ج ۱، ص ۱۷۸)، **منتظری** (دراسات في المکاسب المحرمة، ج ۲، ص ۳۱۷) ، تحقق فعل حرام در خارج را شرط دانسته اند.

دلیل ایشان برای شرط بودن تحقق معان علیه را می توان در دو بیان خلاصه کرد:

بیان اول: اگر شخصی مقدمات فعل حرامی مثل قتل را برای شخص دومی فراهم کند سپس شخص دوم از این کار منصرف شود، از جهت عرفی عنوان إعانه بر حرام صادق نخواهد بود.

این مسئله در مورد إعانه بر تقوا نیز وجود دارد زیرا اگر شخصی پولی را برای ساختن مسجدی یا ازدواج فرد دیگری بدهد، ولی ساختن مسجد یا ازدواج محقق نشود، عنوان إعانه بر تقوا از جهت عرفی صادق نیست.

مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص ۱۷۸) به عبارت دیگر عنوان اِثم در آیه شریفه، ظهور در گناه واقعی دارد نه گناه توهمی. (حاشیة المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۱۶)

بیان دوم: إعانه از امور اضافی به حساب می آید زیرا إعانه نسبتی بین شخص معین و شخص معان و فعل معان علیه می باشد و زمانی که یکی از این اطراف (معان علیه در محل بحث) وجود خارجی نداشته باشد، نسبت مذکور محقق نخواهد شد، بنابراین تا زمانی که فعل معان علیه (فعل حرام) در خارج به وجود نیاید نمی توان عنوان إعانه را صادق دانست.

اگر در جواب استدلال مذکور گفته شود که صورت ذهنی از فعل معان علیه برای تحقق نسبت کفایت می کند؛ در پاسخ باید گفت که این صورت ذهنی به صورت حاکی از خارج در تحقق نسبت دخیل است و اگر فعل معان علیه در عالم خارج محقق نشود، عنوان إعانه صادق نخواهد بود (دراسات في المكاسب المحرمة، ج ۲، ص ۳۱۷) البته این کار میتواند از باب تجری حرام باشد در صورتی که مبنای اصولی ایشان حرمت تجری باشد اما دیگر از باب اعانه بر اثم نیست و از محل بحث خارج است.

در مقابل این دو دلیل، بعضی از فقهاء مثل مرحوم شیخ/انصاری (کتاب المکاسب ج ۱، ص ۱۳۳) و حضرت امام (المکاسب المأحزمة ج ۱، ص ۲۱۱) منکر دخالت تحقق معان علیه در صدق عنوان إعانه شده اند.

ایشان نیز برای اثبات مدعای خویش به فهم عرفی تمسک کرده و میفرمایند: اگر فردی به سارقی برای سرقت کمک کند و با قصد تحقق سرقت نردبانی به او بفروشد، از جهت عرفی إعانه بر گناه صدق می کند بنابراین إعانه بر گناه یعنی ایجاد مقدمه گناه برای اینکه دیگری گناه را مرتکب بشود، اگرچه آن گناه محقق نشود. همانطور که ملاحظه میشود غموض مفهوم إعانه به نحوی می باشد، که تحدید آن را با مشکل جدی مواجه کرده است بنابراین استدلال به استظهارات عرفی نمی تواند راهکار کاملی برای تحدید آن به حساب آید. اما نسبت به دخیل بودن تحقق گناه در صدق عنوان إعانه مواعی وجود دارد که موجب قطع به عدم دخالت تحقق گناه در صدق إعانه می شود.

به این صورت که اگر تحقق گناه در صدق عنوان إعانه دخیل باشد از سه حالت خارج نیست:

الف) صدق عنوان إعانه در زمان فعل معین صحیح می باشد و تحقق فعل حرام به صورت شرط متأخر دخیل است یعنی الان که شخص به سارق کمک می کند صدق عنوان إعانه می کند ولی این صدق عنوان شرط متأخری دارد که اگر در آینده محقق بشود کاشف از صحت صدق عنوان إعانه می کند و اگر شرط متأخر آن (تحقق گناه) به وجود نیاید در این صورت عنوان إعانه صادق نیست؛ ولی این حالت صحیح به نظر نمی آید زیرا شرط متأخر یک احتمال بعید از اذهان عرفی می باشد و نمی توان خطابات القاء شده به عرف را حمل بر آن کرد.

ب) صدق عنوان إعانه در زمان فعل معین صحیح است زیرا طریق عقلانی برای تحقق گناه توسط شخص معان در خارج وجود دارد و اگر گناه در خارج واقع نشد و طریق عقلانی به خطا رفت تنها عنوان تجری صادق است.

این احتمال نیز صحیح نمی‌باشد زیرا وجود طریق عقلانی در همه مواردی که عرف اعانه را صادق می‌داند، ادعای بدون دلیل است و در مواردی مانند ساختن مسجد یا مدرسه اگر شخص به ساختن آنها کمک مالی کند ولی به هر دلیلی ساخته نشود، عرف خود را معین به حساب می‌آورد.

ج) صدق عنوان اعانه در زمان فعل معین صحیح نیست تا زمانی که گناه در خارج محقق شود به عبارت دیگر یک حالت انتظار تحقق گناه در صدق عنوان اعانه وجود دارد تا فعل معین متّصف به اعانه شود.

این احتمال خیلی بعید می‌باشد زیرا عرف حالت انتظار در صدق عنوان اعانه در نظر نمی‌گیرد و هیچ کسی از فقهاء این مطلب را مطرح نکرده است. (المکاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۲)

اما دلیل دومی که مرحوم منتظری برای دخیل بودن تحقق گناه در اعانه مطرح کرد، تنها بیان مدعا با لسان اهل معقول بود؛ زیرا استاد ایشان حضرت امام با توجه به مطالب یاد شده در جواب می‌فرماید که اعانه یک نسبت دو طرفه است و تحقق گناه دخیل در این نسبت نیست، به عبارت دیگر تا مفهوم اعانه معلوم نشود تعداد اطراف نسبت در اعانه نیز معلوم نخواهد شد.

بنابراین طبق موانعی که در کلام حضرت امام مطرح شد، تحقق گناه نمی‌تواند در مفهوم اعانه اخذ شود.

۳-۳. علم معین

شرط سومی که در تحقق عنوان اعانه مطرح شده، مسئله علم معین است ولی از آن جایی که علم یک صفت دائم الاضافه است باید متعلق آن نیز معلوم شود تا اظهار نظر دقیق پیرامون آن صورت پذیرد. بر همین اساس می‌توان دو متعلق برای علم معین مطرح کرد:

۱-۳-۳. علم معین به ترتّب حرام

معین اگر علم به ترتّب حرام بر مقدمه ای که آن را ایجاد کرده داشته باشد، عنوان اعانه بر فعل او صادق خواهد بود. به عنوان مثال فروش انگور به شخص سازنده خمر، در صورتی حرام است که فروشنده علم به ساختن خمر از انگورهای فروخته شده توسط شخص خریدار داشته باشد و در غیر این صورت (مثل اینکه احتمال ساختن خمر را بدهد)، فروش انگور حرام نمی‌باشد.

این شرط نیز مانند شروط قبلی محل اختلاف فقهاء قرار گرفته است، بعضی مثل مرحوم شیخ انصاری محل بحث را در فرض علم شخص معین به ترتّب گناه توسط معان مطرح کرده اند (کتاب المکاسب ج ۱، ص ۱۳۲) و بزرگان دیگری مثل سید یزدی (حاشیه المکاسب ج ۱، ص ۷) و محقق ایروانی (حاشیه المکاسب ج ۱، ص ۱۵) وجود علم معین به ترتّب حرام را موجب بی‌نیازی از شرط قصد معین برای انجام گناه مطرح کرده اند.

ولی با توجه به مطالب گذشته و معتبر بودن قصد شخص معین، می‌توان گفت که علم به ترتّب گناه دخالتي در صدق عنوان اعانه ندارد زیرا از جهت عرفی اگر کسی به امید ساختن خمر از انگورهایش، آنها را به شخص دیگری بفروشد، اگرچه علم به ترتّب حرام نداشته باشد عنوان اعانه صادق است به خصوص در فرض اینکه آن

گناه در خارج تحقق پیدا کند (المکاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۱، ص ۲۱۳)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که علم معین به ترتّب گناه در تحقق عنوان اعانه شرط نیست.

۲-۳-۳. علم معین به قصد حرام توسط معان

در صورت شرط بودن علم معین به قصد حرام توسط شخص معان، مواردی که شخص توهّم قصد حرام توسط معان را کرده است از مصادیق عنوان إعانه خارج می شود.

این نوع از علم در عبارات مرحوم/امام خمینی (المکاسب المحرمة ج ۱، ص ۲۱۳) و صاحب دراسات (ج ۲، ص ۳۲۲) مطرح شده است و شاید مراد مرحوم شیخ/انصاری از علمی که در فرض مسئله فروش انگور به شخص سازنده خمر مطرح کرده اند، همین علم باشد.

حضرت/امام و صاحب دراسات این نوع از علم را در صدق عنوان إعانه شرط می دانند و به ظهور عرفی در این مسئله تمسک کرده اند که اگر شخصی توهّم قصد حرام توسط شخص معان را کرده باشد، چون گناهی از او صادر نشده است، إعانه بر اثم صادق نیست و شخص معین تنها مرتکب تجرّی شده است.

به نظر نگارنده این مطلب صحیح به نظر نمی آید زیرا عدم صدق اعانه در فرض مذکور به دلیل عدم تحقّق حرام در خارج است و ربطی به علم معین به قصد حرام توسط معان ندارد.

بنابراین علم معین به صورت مطلق در صدق عنوان إعانه دخیل نمی باشد.

از تمامی مطلب مذکور در مفهوم شناسی معنای إعانه می توان نتیجه گرفت که تنها قصد انجام گناه توسط شخص دیگر در صدق عنوان إعانه دخیل می باشد.

۴. معنای «إثم و عدوان»

در آیه شریفه ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (مانده: ۲) موضوع حکم حرمت إعانه دو عنوان «إثم» و «عدوان» می باشد، بنابراین لازم است که معنای این دو در آیه معلوم شود.

«إثم» در لغت به معنای «در گناه واقع شد» آمده است:

«كتاب العين»: إِثْمٌ فُلَانٌ يَأْتُمُّ إِثْمًا، أَي: وَقَعَ فِي الْإِثْمِ (ج ۸، ص ۲۵۰) در کتاب «المحيط في اللغة» (ج ۱۰، ص ۱۹۵) نیز

به همین معنا آمده است، جوهری آن را به معنای «ذنب» در نظر گرفته است (تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۵، ص ۱۸۵۷) بنابراین می توان گفت که «إثم» در آیه شریفه به معنای مطلق گناه می باشد.

لفظ «عدوان» در لغت به معنای ظلم و تجاوز از حدّ می باشد:

خلیل در العين آن را به ظلم تفسیر کرده است (ج ۲، ص ۲۱۳) و راغب آن را به تجاوز از حدّ و اندازه و خروج از عدالت معنا کرده است. (مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۵۳)

بنابراین اگر «عدوان» به ظلم باشد عطف «عدوان» بر «إثم» عطف خاص بر عام می باشد و اگر به معنای تجاوز از حدّ و اندازه باشد در این صورت مترادف با «إثم» است زیرا هر گناهی تجاوز از حدّ و اندازه مکلف می باشد.

جمع بندی

با توجه به مطالب گذشته می‌توان نتیجه گرفت که صیغه « لاتعاونوا » دلالت بر حرمت می‌کند و معنای آن مشارکت در گناه نیست، بلکه به معنای حرمت اعانه می‌باشد و به دلیل خطاب قرار دادن همه مؤمنین با صیغه باب تفاعل استعمال شده است و موضوع حکم حرمت اعانه، مطلق گناهان می‌باشد. از طرفی در صدق عنوان اعانه فقط قصد انجام گناه توسط دیگری شرط می‌باشد؛ بنابراین می‌توان از آیه شریفه ﴿وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ حرمت کمک به شخص دیگر با قصد انجام گناه توسط وی را نتیجه گرفت.

شرایط تحقق جُرمِ إعانه بر اِثم

بررسی تحلیلی موضوع حکم، در آیه شریفه «لا تعاونوا علی الاثم و العدوان»

استاد راهنما: استاد نجفی بستان

نویسنده:

ابوذر تهوری *

چکیده

مهمترین دلیل بر حرمت اعانه بر اثم، آیه شریفه ی «لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» است که تطبیق حکم این آیه بر مصادیق مختلفی از مساعدت در جرم و گناه مورد تردید و ابهام است. در این مختصر با توجه به عناوین اخذ شده در موضوع حکم که عبارت است از «تعاون» و «اثم و عدوان»، تحلیلی نسبتاً جامع پیرامون جهات مختلف و تاثیر گذار در صدق این عناوین، انجام شد و مشخص شد که «اثم» دارای معنایی است فراتر از حرام شرعی و در آیه ی شریفه، حیثیت اسم مصدری و وقوع خارجی آن مورد نظر می‌باشد و سعه ی مفهوم «تعاون» خصوصاً در مقام نهی، شامل مصادیق «اعانه» نیز می‌باشد. و به جهت اینکه اعانه، از عناوین قصديه می‌باشد، همانند سایر عناوین قصديه باید با نیت و قصد اعانه بودن، انجام شود، و مسلماً با وجود علم به اعانه بودن عمل قصد و نیت اعانه، محقق خواهد بود. و با احتمال اعانه بودن عمل نیز ممکن است قصد اعانه محقق شود و عمل به امید اعانه بودن بر گناه انجام شود. براین اساس لازم است که قاصدانه بودن عمل، احراز شود و لذا باید از منظر عرف، با لحاظ اعتراف فاعل یا شرایط خاص عمل، قاصدانه بودن آن اثبات شود. و در این زمینه، خصوصیات متفاوت آنچه در مقام مساعدت انجام شده (مُعان به)، تاثیر چندانی در تطبیق قاعده ندارد. همچنان که مقارنت آن عمل با قصد بالفعل گناه، از سوی کمک شونده (مُعان) لازم نیست.

واژگان کلیدی:

اعانه بر اثم، تعاون در گناه، عناوین قصديه، معاونت فکری و عملی، گناه ظاهری و قلبی

مقدمه

برای اثبات حرمت اعانه ی بر اثم به ادله ی مثل آیه ی شریفه ی «و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» و نیز ادله ی وجوب امر به معروف و نهی از منکر و حکم عقل به قبح اعانه بر اثم، استدلال شده که در جای خود نسبت به کیفیت دلالت هر کدام به تفصیل بحث شده است. اما در رابطه با مهمترین این ادله که همان آیه ی شریفه می باشد، بر فرض اینکه این نهی، دلالت بر حرمت داشته باشد -چنانکه بسیاری این دلالت را مسلم دانسته اند-، پیرامون موضوع این حکم و شرایط صدق «اعانه بر اثم» مباحث دقیقی مطرح می باشد که بدون روشن شدن آنها نمی توان نسبت به مجرمانه و معصیت بودن مقدماتی که برای تحقق یک گناه انجام می شود، قضاوت صحیحی داشت.

علاوه بر مباحثی که فقهای بزرگی مانند مرحوم شیخ/انصاری و سایر فقهاء در تبیین ماهیت اعانه بر اثم داشته اند، مقالاتی نیز در این رابطه نگاشته شده مانند «ارکان معاونت در اثم»^{*}، «تبیین و بررسی قاعده اعانه بر اثم»[†]، «ماهیت و اقسام اعانه بر اثم از منظر امام خمینی و آیت الله فاضل لنکرانی»[‡]، «واکاوای معنا و مفهوم اعانه بر اثم در آرای فقهای امامیه»[§] و «دلالت یا عدم دلالت آیه (لا تعاونوا علی الاثم و العدوان) بر حرمت اعانت و تعاون بر اثم و عدوان»^{**}.

لکن وجود نقصان نسبت به برخی از مطالب اساسی این مبحث و یا ضعف در تبیین و نقدهای های ارائه شده، سبب شد که در این مختصر با نظر به عناوین مذکور در آیه شریفه و متمرکز کردن تمام مباحث، حول دو عنوان «تعاون» و «اثم»، تحلیلی پیرامون شروط صدق این دو عنوان ارائه گردد و مهمترین آرائی که در ضمن مباحث مطرح شده، مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

بنابراین در این نوشتار در بخش اول، ابتدا مفهوم اثم و عدوان و نسبت آنها بیان می شود سپس نقش علم و اختیار فاعل، برای صدق اثم و انطباق یا عدم انطباق اثم بر مقدمات اثم و اثر تفاوت معنای مصدری و اسم مصدری اثم، بررسی می شود. در بخش دوم عنوان تعاون مطرح می شود که از یک سو مفهوم تعاون و اعانه بر اساس لغت و عرف و نیز نسبت بین آنها بررسی می شود و از سوی دیگر شرایطی مانند قصد معین، تحقق خارجی معانّ علیه، کیفیت معانّ به، قصد معان (یاری شونده) و نسبت مفهوم اعانه با مقدمات اثم، بررسی می شود.

* - محمدی، قاسم و عباس زاده امیرآبادی، احسان، مجله پژوهشهای حقوق جزا و جرم شناسی، بهار و تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۳

† - شعیب، میثم، دو فصلنامه تخصصی بلاغ مبین، بهار و تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۳۸ و ۳۹

‡ - محمودی، مهدی - نشریه فقیهانه :: پاییز ۱۳۹۸، سال چهارم - شماره ۱۲

§ - شیخ الاسلامی، محمدعلی، نشریه فقه و اصول، تابستان ۱۳۹۴ - شماره ۱

** - علی دوست، ابوالقاسم، دوفصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، سال اول شماره ۱

بیان مساله

باتوجه به اینکه موضوع حکم، در آیه شریفه «لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» تعاون بر اثم و عدوان می‌باشد، برای تبیین حدود این موضوع لازم است عناصر دخیل در صدق هر یک از عناوین «تعاون» و «اثم و عدوان» بررسی شود.

بعضی معنای تعاون را مابین با معنای اعانه دانسته اند و در نتیجه دلالت آیه بر حکم اعانه بر اثم را نپذیرفته اند همچنین نسبت به دخالت بعضی از شروط، برای صدق آن، مانند قصدی بودن عمل و ... اختلاف نظر وجود دارد. در رابطه با اثم و عدوان نیز نسبت به اینکه اثم، به معنای گناه و تخلف از قوانین شرعی باشد و علم و قصد فاعل، برای صدق اثم مدخلیت داشته باشد یا اینکه اعم از آن می‌باشد و همچنین نسبت به اینکه اثم را مصدر بدانیم یا اسم مصدر و نسبت به وجود ثمره بر این اختلاف، آرائی وجود دارد که تعیین قول صائب نسبت به هر کدام، نیازمند بررسی دقیق و ریشه ای مباحث می‌باشد که سعی شده در حد توان جوانب مساله مورد بررسی کامل قرار بگیرد.

۱- بررسی مفهوم اثم و عدوان

بعضی از سوالات و ابهامات مربوط به مصادیق اعانه بر اثم، با روشن شدن معنای اثم و عدوان و مراد از آن در آیه «لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» برطرف خواهد شد. لذا ابتدا به تبیین این بخش از موضوع حکم می‌پردازیم:

۱-۱- اثم و عدوان در لغت و عرف:

بعضی از لغویون معنای اثم را روشن و بی نیاز از بیان دانسته اند و صرفاً در رابطه با آن گفته اند «اِثْمٌ فُلَانٌ یَأْتُمُّ اِثْمًا، اَی: وقع فی الِاثْمِ» (کتاب العین ج ۸ ص ۲۵۰ - المصباح المنیر ج ۲ ص ۴ - المحيط فی اللغة؛ ج ۱۰، ص: ۱۹۵) به نظر معنای غالبی در استعمالات این لفظ، معنای گناه می‌باشد، و لذا بعضی از اهل لغت، اولین معنایی که برای این لفظ ذکر کرده اند گناه می‌باشد «الِاثْمُ: الذَّنْبُ» (الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۵، ص ۸۵۷ - لسان العرب، ج ۱۲، ص: ۵ - تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۶، ص: ۵) البته بعضی نیز گفته اند اثم، چیزی است که موجب کندی و تاخّر در رسیدن به مقصود و خیر و ثواب خواهد شد «الِاثْمُ و الاثام: اسم للأفعال المبطئة عن الثواب» (مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۶۳ - معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص: ۶۰ - التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص: ۳۴)

آنچه در مقام استنباط از آیات و روایت معتبر است، فهم معنای ظاهر از کلام و متفاهم عرفی از آن است که در هر استعمال، اراده شده است (مطرح الأنظار، ج ۴، ص: ۵۵۶ - أجود التقریرات، ج ۱، ص: ۵۳۵ - ولایة الأمر فی عصر الغیبة، ص: ۱۴۸) هر چند در بین معانی متعدد، معنا و موضوع له حقیقی لفظ، قابل تشخیص نباشد. می‌توان گفت: با توجه به موارد غالبی استعمال لفظ اثم، در آیات* و روایات*، متفاهم عرفی بلکه متبادر از این لفظ، معنای گناه است. و البته

* - در قرآن کریم در ۳۵ مورد لفظ اثم استعمال شده که در همه آنها به معنای گناه می‌باشد و البته در بعضی به لحاظ قرائن ممکن است مصداق خاصی از گناه لحاظ شده باشد و تنها در یک آیه با لحاظ قرائن گفته شده که به معنای ضرر و فساد می‌باشد که به آن اشاره خواهد شد

گناه، موجب کندی در طریق و تأخر در رسیدن به خیرات خواهد شد. مرحوم علامه طباطبایی نیز در المیزان اثم را حالتی می‌داند که موجب کندی در نیل به خیرات است و این حالت در گناه وجود دارد که منتهی به شقاوت و فساد در حیات انسان می‌شود (و الإثم يقارب الذنب و ما يشبهه معنى و هو حال في الشيء أو في العقل يبطئ الإنسان عن نیل الخیرات فهو الذنب الذي يستتبع الشقاء و الحرمان في أمور أخرى و یفسد سعادة الحياة في جهاتها الأخرى) (ج ۲ ص ۱۹۲)

نکته قابل توجه این است که گناه، منحصر در انجام حرام شرعی و عصیان در برابر قوانین شرع نیست که در ادامه بیان خواهد شد.

برای عدوان نیز معنای ظلم و تجاوز و تعدی از حد ذکر شده (المحیط فی اللغة: ج ۲، ص: ۱۲۲ - المصباح المنیر: ج ۲، ص: ۳۹۷) و بعضی نیز آن را به عنوان ظلم آشکار و صریح معنا کرده اند (العین: ج ۲، ص: ۲۱۳ - الصحاح ج ۶، ص: ۲۴۱۹ - معجم مقانیس اللغة: ج ۴، ص: ۲۴۹) لذا معنای اثم، اعم از عدوان خواهد بود و ظاهراً به لحاظ همین نکته در بیان قاعده ی مستفاد از این آیه شریفه، اکتفا می‌شود به تعبیر «اعانه بر اثم» و از تعبیر «عدوان» استفاده نمی‌شود.

البته بعضی تمایزی بین معنای اثم و عدوان ادعا کرده اند و گفته اند «مراد از اثم، گناه نسبت به خویش و عدوان ظلم ب دیگران است» (قاموس قرآن: ج ۴، ص: ۳۰۵) ولی شاهد و دلیل قابل دفاعی برای این مدعا اقامه نشده است.

۱-۲- اشتراط علم و اختیار فاعل در صدق اثم:

بیان شد که اثم به معنای گناه می‌باشد و بارزترین مصداق آن ظلم و تعدی و تجاوز به حقوق دیگران است. لکن آیا برای صدق اثم، لازم است که ارتکاب یک عمل، مصداق عصیان و حرمت شرعی باشد، یا در مواردی که عصیان و نافرمانی هم صادق نباشد، اثم معنا می‌دهد؟ مثلاً بر هر عملی که داری مفسده باشد، اثم صادق باشد هرچند ارتکاب آن، به جهت عدم علم یا عدم اختیار فاعل یا غفلت او، مصداق حرام نباشد.

برای پاسخ به این مساله لازم است مشخص شود که آیا اثم، یک حقیقت شرعیه است و از عناوین مجعول توسط شارع است یا اینکه فارغ از احکام شرعی هم، لفظ اثم، به همان معنای گناه استعمال داشته است.

ظاهر کلمات اهل لغت دلالتی بر این ندارد که استعمال این لفظ و معنای آن، وام دار احکام شرعی باشد. و گناه طبق آنچه بعضی بیان کرده بودند به معنای کاری است که انسان را از رسیدن به خیر و سعادت باز می‌دارد. هرچند خیر و سعادت با یک اعتقاد الحادی و منحصر در سعادت دنیایی تعریف شود. لذا مرحوم علامه طباطبایی در معنای آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹) با توجه به اینکه اثم را به معنای گناه و حالتی که موجب سستی در رسیدن به سعادت است،

* - علاوه بر ادعیه نظیر دعا‌های صحیفه سجاده، در بررسی استعمالات لفظ اثم در مجموعه ی روایات کافی، این به وضوح قابل مشاهده بود که در همه ی موارد، اثم به معنای گناه استعمال شده است. به عنوان نمونه الصحیفه السجادیة، ص: ۱۸۰: «و لَا تَفْضَحْنَا فِي حَاضِرِ الْقِيَامَةِ بِمُوقِفَاتِ آثَامِنَا» و الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۲؛ ص ۶۱۹: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّا نَسْمَعُ الْآيَاتِ فِي الْقُرْآنِ لَيْسَ هِيَ عِنْدَنَا كَمَا نَسْمَعُهَا وَلَا نُحْسِنُ أَنْ نَقْرَأَهَا كَمَا بَلَّغْنَا عَنْكُمْ فَهَلْ نَأْتُمُّ؟ فَقَالَ لَا أَفْرَأُ وَكَمَا تَعَلَّمْتُمْ فَسَجِّدْكُمْ مَنْ يَعْلَمُكُمْ».

معنا نموده، به بیان مضرات و مفساد خمر و میسر پرداخته تا وجه بزرگ بودن گناه و ممانعت آنها در رسیدن به سعادت روشن شود (المیزان ج ۲ ص ۱۹۲ و ج ۸ ص ۸۵)

بنابراین در این آیه، اثم بودن اعمالی مثل شرب خمر و قمار، متوقف بر اثبات حرمت شرعی آنها نشده، بلکه به جهت وجود آثار سوئی که دارند، بر آنها منطبق شده، بنابر این شارب الخمر در صورتی که علم به حرمت شرب خمر نداشته باشد، اثم است گرچه عاصی نیست.

بعضی، در این آیه به جهت اینکه اثم در مقابل منفعت قرار گرفته، این را قرینه دانسته اند که در معنای گناه استعمال نشده و اثم به معنای ضرر و مفسده می باشد (قاموس قران ج ۱ ص ۲۴) لکن با توجه به توضیحی که برای معنای اثم بیان شد، نیازی به این نیست که دست از معنای اصلی آن برداشته شود.

همچنین از آیه ی دیگری از قرآن کریم این نکته استفاده می شود، به جهت اینکه فرموده است «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ يَغْيِرُ الْحَقَّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ...» (الأعراف: ۳۳) در این آیه شریفه موضوع تحریم الهی، اموری مانند فواحش و اثم و ظلم و شرک و ... بیان شده. یعنی فارغ از تحریم الهی، در بین عرف، بعضی از امور به جهت آثار سوئی که دارد متصف به اثم می باشد و در این آیه می فرماید آنچه که عرفا اثم است، از منظر شریعت هم محکوم به حرمت است. بر این اساس اثم، یک حقیقت عرفیه است نه حقیقت شرعیه و شارع نیز آن را حرام دانسته و الا اخذ این عنوان در موضوع حکم شرعی که رتبتاً مقدم بر حکم می باشد، مستلزم دور و تقدم الشيء علی نفسه خواهد بود.

با این توضیح، مصادیق اثم، اعم از حرام خواهد بود لذا علاوه بر اثم بودن ارتکاب محرمات شریعت، اموری که عرفاً دارای مفسده می باشند هم مصداق اثم خواهند بود هر چند ارتکاب آنها به جهت عدم علم به حرمت شرعی، مصداق عصیان و فعل حرام نباشد.

البته نمیتوان ادعا کرد که در عرف، به هر عملی که دارای مفسده است، اثم گفته شود، بلکه قدر متیقن اموری نظیر فحشا و طغیانگری و شرک و افتراء بالله که در آیه فوق در کنار اثم، به عنوان موضوع حکم ذکر شده اند، از اموری است که قبح و فساد آن آشکار و مورد مذمت عقلا می باشد. پایه گذاری سنت های ضد اصول اخلاقی و انسانی و ایجاد تزلزل در بنیان خانواده ها و تقویت دشمنان یک جامعه و ... از اموری هستند که هر چند فاعل مباشر آنها، حکم شریعت را درباره آنها نداند، می تواند از باب منطبق بودن عنوان ظلم و عدوان مصداق بارز اثم باشد لذا در مبحث اعانه بر اثم، تعاون بر این امور، مشمول حکم آیه «و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» خواهد بود.

در رابطه با ادعای وجود سیره ی مسلمین بر اموری مثل فروش اطعمه و اشریه به کفار در ماه رمضان و اجاره مسکن و مرکب و ... به سلاطین جور، بعضی با پذیرش وجود این سیره، در توجیه عدم صدق اعانه بر اثم بر این امور، گفته اند که در این موارد، شخص فروشنده و اجاره دهنده و ...، به انگیزه و قصد تحقق اثم، این کار را انجام نمی دهد لذا مصداق اعانه نخواهد بود، و ما در بیان شرایط صدق اعانه این مساله را بررسی خواهیم کرد. لکن مرحوم /امام با وجود اینکه قصد و انگیزه را برای صدق اعانه لازم می داند، در توجیه اینگونه سیره ها

می‌گویند: نسبت به بعضی موارد، سیره وجود دارد لکن عدم صدق اعانه بر اثم، به جهت این است که در آنها عنوان اثم، صادق نیست. و در بعضی موارد هم منکر سیره شده اند.

از نظر ایشان کفاری که در ماه رمضان روزه نمی‌گیرند و به احکام اسلام پایبند نیستند، حتی عالمان آنها، بر اساس اینکه علم و عقیده ای به حقانیت احکام اسلام ندارند و آیین خود را حق می‌پندارند، هر چند مکلف به اصول و فروع شریعت اسلام هستند، لکن، با فرض جهل و عدم اتمام حجت برای آنها، معذور هستند و تکالیف برای آنها منجز نیست. مگر کسانی که جاهل مقصر هستند بنابر این اعانه به آنها اعانه بر اثم نخواهد بود (المکاسب المحرمه ج ۱، ص: ۱۹۹)

ظاهر کلام ایشان این است که وجود علم را برای صدق اثم، لازم دانسته اند و به عبارت دیگر ایشان اثم را به معنای معصیت و فعل حرام می‌دانند. لکن با توجه به معنایی که برای اثم بیان شد، صرف اینکه با عدم علم، معصیت صادق نباشد، دلیل بر عدم صدق اثم نخواهد بود و صرف وجود مفسده و صدق عرفی اثم، بر آن، کفایت می‌کند. مگر اینکه گفته شود مواردی که سیره مسلمین بر آنها قائم است، از اموری هستند که مفسده آن به قدری است که از منظر عرف، عنوان اثم، بر آنها صادق نیست و لذا صدق اثم، نسبت به آنها، منحصر است در فرض وجود علم به حکم الهی و تحقق معصیت.

۳-۱- عدم صدق اثم بر مقدمات اثم

از جمله اموری که در قاعده ی اعانه بر اثم مورد بحث واقع شده این است آیا عنوان اثم بر مقدمات اثم صدق می‌کند یا نه؟ و ثمره ی آن را در این دانسته اند که اگر برای صدق اعانه بر اثم، انجام عمل به انگیزه ی تحقق اثم لازم باشد، در بسیاری از موارد، انگیزه ای از جانب کمک کننده (مُعین)، برای تحقق اثم وجود ندارد، لکن انگیزه او برای تحقق مقدمات آن، وجود دارد و در صورت صدق اثم بر آن مقدمات، عنوان اعانه بر اثم از این ناحیه مشکلی نخواهد داشت.

در مواردی که مقدمه گناه، فی نفسه گناه نباشد، صدق اثم و گناه به دو جهت می‌تواند باشد جهت اول مقدمه حرام را از باب مقدمه بودن، حرام بدانیم. جهت دوم از باب صدق تجری، مصداق اثم بدانیم. نسبت به جهت اول باید گفت: با فرض اینکه ثابت شود بین حرام بودن یک عمل و مقدمات آن، ملازمه وجود دارد، ملازمه ای با صدق اثم بر آن ندارد. زیرا حرمت مقدمات، نظیر وجوب مقدمات، مصلحت و مفسده ی ذاتی ندارد و لذا از نظر مشهور اصولیین ثواب و عقاب مستقلاً برای آنها نخواهد بود. (کفایة الأصول، ص: ۱۱۰) بنابراین مفسده و عقاب و بُعد از ساحت الهی، برای ذی المقدمه، خواهد بود و نمی‌توان با معیار صدق عرفی اثم نیز، آن مقدمات را مصداق اثم دانست، زیرا فهم عرفی اثم، مبتنی است بر وجود مفسده ی قابل توجه در عمل است.

مگر اینکه در این موارد با وجود اینکه عقابی وجود ندارد، نافرمانی از امر و عصیان حکم الهی صادق باشد و همین مقدار را برای صدق اثم کافی بدانیم. لکن با این وجود نیز، صدق اعانه بر اثم، از ناحیه ی مفهوم اعانه، دارای اشکال می‌باشد و در واقع فی نفسه، مصداق اثم است نه مصداق اعانه بر اثم که در مقام تبیین مفهوم اعانه نیز بیان خواهد شد.

اما نسبت به جهت دوم و اثبات حرمت تجزّی، باید توجه داشت که اولاً در صورتی مقدمات حرام، مصداق تجزّی خواهند بود، که ذی المقدمه محقق نشود و الا اصطلاحاً بر آن تجزّی صدق نمی‌کند (المکاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، ج ۱، ص: ۲۹). ثانیاً اگرچه با فرض حرمت تجزّی، تردیدی در صدق عنوان اثم بر آن نیست، زیرا تجزّی و بنای بر مخالفت با مولا، از محرمات نفسی خواهد بود و مستلزم عقاب می‌باشد؛ لکن در این صورت هم به جهت نکته‌ی مربوط به مفهوم اعانه، صدق اعانه بر اثم نسبت به این امور، مورد اختلاف واقع شده که در بحث اعانه، بیان خواهد شد.

۴-۱- عدم تفاوت بین گناه جوانحی و غیر آن:

بعضی با استناد به کلمات اهل لغت ادعا کرده اند که عنوان اثم بر گناهان قلبی اطلاق نمی‌شود (مقاله «واکایو معنا و مفهوم اعانه بر اثم در آرای فقهاء امامیه» ص ۱۳۹) بنابراین بحث اعانه بر اثم، مختص به فراهم کردن مقدمات و معاونت در تحقق گناهان مربوط به رفتار و اعمال جوارحی خواهد بود.

اما به نظر می‌رسد که این ادعا ناتمام است. به دلیل اینکه اولاً در معنای لغوی اثم، چنین قیدی مطرح نشده و عبارات اهل لغت اطلاق دارد و شامل گناهان قلبی هم می‌شود. فقط صاحب مجمع البحرین نقل کرده است است که «قیل: الإثم ما دون الحسد و هو ما یأثم الإنسان بفعله» (مجمع البحرین، ج ۶، ص: ۵) یعنی بعضی گفته اند که اثم به معنای گناهان قلبی مانند حسادت نیست بلکه به معنای افعالی است که گناه می‌باشند. اما این معنا را نمیتوان به طریحی نسبت داد زیرا وی با تعبیر «قیل» چنین معنایی را نقل کرده است. ثانیاً این معنا در مورد تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی از قرآن بیان شده که فرموده «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الإِثْمَ وَ الْبَغْيَ» و مولف می‌گوید دو معنا برای اثم در این آیه بیان شده که یکی از آنها حَمَر و دیگری گناه عملی است.* گویا به لحاظ قرائنی تصور شده که اثم در این آیه با یکی از این دو معنا متناسب است. آنچه در معنا و تفسیر یک آیه بیان می‌شود، لزوماً بیان معنای لغوی لفظ نیست بلکه بیان استظهاری است که با لحاظ مجموع قرائن، از یک لفظ و در یک استعمال خاص می‌باشد. و ما پیش از این در رابطه با معنای اثم در این آیه نکاتی را بیان نمودیم.^۴ همچنین در مقابل این ادعا، در همین کتاب لغت، در بعضی از استعمالات، نظر مولف این است که اثم به معنای کفر می‌باشد که یک معصیت قلبی است (مجمع البحرین، ج ۶، ص: ۵): «قوله: [إِنَّ شَجَرَةَ الزُّفُومِ] طَعَامُ الْإِثْمِ، الْإِثْمُ هُنَا: الْكَافِرُ»

اشکال دیگر این است که در مواردی در قرآن کریم عنوان اثم، بر بعضی از گناهان قلبی مانند سوء ظن استعمال شده و قرینه بر مجازی بودن استعمال نیست.^۵ همچنین در مورد کسانی که شهادت را کتمان می‌کنند، گناه و

* «قوله: وَ الإِثْمُ وَ الْبَغْيُ» [۳۲ / ۷] قبل الإثم ما دون الحسد و هو ما یأثم الإنسان بفعله. و البغي الاستطالة علی الناس، و قبل الإثم الخمر، و البغي الفساد، یقال "شربت الإثم حتی ضل عقلي".

^۴ - در بخش ۵-۱ بیان شد

^۵ - الحجرات: ۱۲: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»

اِثم، به قلب آنها اسناد داده شده یعنی شخصی که حق را ابراز نمی‌کند، در ظاهر، عملی از او صادر نشده، لکن به جهت همین کتمان در قلب خود، گناهکار است*.

علاوه بر آنچه ذکر شد، می‌توان گفت که اساساً این عبارت دارای اجمال می‌باشد به دلیل اینکه در «ما دون الحسد» «ما دون» به معنای غیر نیست بلکه به معنای پایین‌تر و کمتر از حسد می‌باشد. و مراد از انجام چیزی که پایین‌تر از حسد می‌باشد مردد است بین اینکه خصوص افعال جوارحی است یا بعضی از افعال جوارحی یا جامع بین هر دو مورد.

بنابراین دلیلی بر اختصاص معنای اِثم به گناهان قلبی نیست و لذا بحث اعانه بر اِثم، در مورد انجام اموری که زمینه ساز تحقق گناهان قلبی مانند کفر و ارتداد و کتمان حق و سوء ظن و ... باشد قابل طرح خواهد بود.

۵-۱- اثر تفاوت معنای مصدری و اسم مصدری اِثم:

بر اساس نقل اهل لغت، لفظ اِثم، به عنوان مصدر و اسم مصدر استعمال دارد چنانکه گفته شده «اِثْمُ فُلَانٍ يَأْتُهُمْ اِثْمًا، أَي: وَقَعَ فِي الْاِثْمِ». (کتاب العین ج ۸ ص ۲۵۰) در «وَقَعَ فِي الْاِثْمِ»، اِثم به معنای حاصل مصدر است یعنی در گناه واقع شد.

ظاهراً از نظر تعداد قابل توجهی از لغویون تفاوتی بین وزن مصدر و غیر مصدر نیست و در هر دو صورت حرکت همزه مکسور می‌باشد، در غیر اینصورت تذکر آن لازم بود. و موید این مدعا تصریح بعضی از متأخرین اهل لغت است که می‌گویند «اِثْمٌ بِالْكَسْرِ: الذَّنْبُ... وَ قَدْ اِثْمَ كَعِلْمٍ يَأْتُهُمْ اِثْمًا، كَعِلْمٍ» (تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۶، ص: ۵) و با تشبیه به فعل عِلِم، مشخص می‌شود که مراد این است که فاء الفعل مصدر آن همانند عِلِم، مکسور است.

لکن در مقابل، تعبیر بعضی از اهل لغت مخالف این است و تصریح کرده اند که وزن مصدر و اسم مصدر در اینجا متفاوت است. «اِثْمٌ: اِثْمًا» من باب تَعَب و (اِثْمٌ) بِالْكَسْرِ اسْمٌ مِنْهُ» (المصباح المنیر، ج ۲، ص: ۴) یعنی علاوه بر وزن فعل، وزن مصدر آن همانند وزن مصدر فعل «تَعَبٌ تَعَبًا» می‌باشد^۷، و لذا مصدر این فعل بر وزن «اِثْمٌ» خواهد بود.

ثمره ی وجود اختلاف بین وزن مصدر و اسم مصدر در این است که با متعین بودن هر کدام از آنها در آیه ی شریفه «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»، کسانی که بین معنای مصدر و اسم مصدر تفاوت قائل هستند، می‌گویند برای صدق اسم مصدر (یعنی گناه)، تحقق خارجی آن شرط است ولی برای صدق مصدر (یعنی گناه

* - استناد گناه به قلب - همانند استناد تفکر و تعقل و حبّ و بغض و ... - عین استناد به انسان است. چون قلب و روح، حقیقت وجودی انسان است و این صرفاً استناد به عضوی از اعضای انسان نیست. رجوع شود به «المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص: ۲۲۴»
^۷ - در مقام تشبیه، به اوزان معروف استشهاد می‌شود و این مسلم و معروف است که مصدر فعل تَعَب مفتوح الفاء و العین است. «تَعَبٌ يَتَعَبُ تَعَبًا»، کتاب العین، ج ۲، ص: ۷۷. همچنین بنای کتاب مصباح المنیر بر این است که وقتی می‌گویند «من باب تعب» مقصودش فقط مطابقت در وزن فعل نیست بلکه وزن مصدر را هم قصد کرده است چنانکه در سایر موارد این قابل مشاهده است مثل «أَجَلَ: الرَّجُلُ عَلَى قَوْمِهِ شَرًّا (أَجَلًا) من باب قَتَلَ... و... (أَجَلَ) الشَّيْءُ (أَجَلًا) من باب تَعَب و (أَجَلَ) (أُجُولًا) من باب قَعَد و «و (أُذِنْتُ) للشَّيْءِ (أَذْنًا) من باب تَعَب و...»

کردن) تحقق خارجی شرط نیست و لذا صدق اعانه بر اثم، متوقف بر تحقق خارجی گناه نخواهد بود (المکاسب المحرمة (الإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۲۱۲) که توضیح بیشتر این مساله در بحث شرایط صدق اعانه، ذکر خواهد شد.*
بنابراین اگر از بیان مصباح المنیر اطمینان حاصل شود که این فعل، تنها یک مصدر دارد که متفاوت با اثم می باشد، در آیه ی شریفه، اثم به عنوان اسم مصدر خواهد بود نه مصدر. لکن حصول چنین اطمینانی بعید است و قول لغویین فی نفسه حجیت ندارد خصوصا در مواردی که دارای اجمال و ابهام و اختلاف باشد. لذا بعید نیست که مانند بسیاری از فعل های دیگر، دو مصدر برای این فعل وجود داشته باشد و لذا اسم مصدر بودن، متعین نخواهد بود.

بنابراین باید برای تعیین مصدر یا اسم مصدر بودن «اِثم» در آیه شریفه، به قرائن تمسک شود. و به نظر در این آیه شریفه اسم مصدر بودن اثم، علاوه بر اینکه تناسب بیشتری با معنای آیه دارد^۶، موافق با قرینه است. به جهت اینکه اثم در اینجا در کنار عناوین «بَرّ و تقوی و عدوان» قرار گرفته، و هرچند «بَرّ و عدوان» همانند اثم، می تواند مصدر یا اسم مصدر باشد^۷، لکن لفظ «تَقْوَى» به تصریح بعضی از اهل لغت اسم مصدر است نه مصدر «(تَقِي) (يَتَقَى) (من بَابِ عَبَّ (تَقَاةً)...) و الاسمُ (التَّقْوَى)» (المصباح، ج ۲، ص: ۷۶- لسان العرب، ج ۱۵، ص: ۴۰) و ظاهر کلام سایر لغویون نیز منافات با این بیان ندارد. (کتاب العین، ج ۵، ص: ۲۳۸- المحيط في اللغة، ج ۶، ص: ۶۸) با توجه به وحدت سیاق این عناوین، می توان ادعا کرد که در اینجا لفظ اثم، به عنوان اسم مصدر استعمال شده است و حیث تحقق آن که حاصل انجام گناه است، مورد نظر می باشد.

ثمره این بحث و تلاش بر تعیین مصدر و اسم مصدر مبتنی بر وجود فرق بین این دو است در حالی که نفس این مطلب مورد اختلاف واقع شده و بعضی وجود اختلاف را پذیرفته اند و ثمراتی بر آن مترتب نموده اند و بعضی منکر آن می باشند.

محقق نایینی با فرض وجود اختلاف بین معنای مصدری و اسم مصدری، مباحثی را بر آن مترتب نموده. مثلا در علم اصول در مبحث دلالت نهی بر فساد، فرموده است که اگر برای عبادتی شرطی وجود داشته باشد مثل طهارت، و از سوی دیگر مثلا به جهت غصبی بودن آب، طهارت مورد نهی واقع شود، در اینجا متعلق نهی، چیزی غیر از شرط است. به دلیل اینکه آنچه متعلق نهی واقع می شود، معنای مصدری است (طهارت گرفتن) در حالی که آنچه به عنوان شرط می باشد معنای اسم مصدری (طهارت) است و لذا نهی از طهارت، موجب فساد نخواهد بود (أجود التقريرات؛ ج ۱؛ ص ۳۹۹)؛ همچنین در مواضع متعدد دیگر از این نکته استفاده نموده است (فوائد الاصول، ج ۲، ص: ۴۷۱ و ج ۳، ص: ۳۳۳)

* - در بخش ۴-۲ تفصیل بحث اشتراط یا عدم اشتراط وقوع معان علیه بیان شده

^۶ - به نظر ظاهر این آیه این است که امر و نهی به تعاون بر تحقق این عناوین تعلق گرفته و معنای اسم مصدری اثم و عدوان و ... لحاظ شده. یعنی یعنی تعاون نداشته باشید بر تحقق گناه نه اینکه بخواهد بگوید تعاون نداشته باشید بر گناه کردن. البته این بر فرض این است که قائل به تفاوت بین مصدر و اسم مصدر باشیم و در ادامه قول کسانی که منکر تفاوت بین آنها می باشند، بیان خواهد شد.

^۷ - کتاب العین، ج ۸، ص: ۲۵۹؛ «و المصدر و الاسم: البر، مستویان». البته نسبت به لفظ عدوان، ظاهر بعضی از تعبیر این است که اسم مصدر می باشد (کتاب العین؛ ج ۲، ص: ۲۱۳) لکن در مجموع با توجه به اینکه به عنوان مصدر هم ذکر شده (المحیط في اللغة؛ ج ۲، ص: ۱۲۲)، می توان گفت که همانند اثم مشترک است بین مثنو و اسم مصدر.

مرحوم/مأم نیز ظاهراً وجود اختلاف و ثمره داشتن آن را پذیرفته است (کتاب البیع (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۸۱) هرچند در محل بحث، منکر معنای اسم مصدر شده و قائل به مصدر بودن اثم می باشد و لذا برای صدق اعانه بر اثم، وقوع خارجی اثم را لازم نمی داند. (المکاسب المحرمه، ج ۱، ص: ۲۱۲)

در مقابل، محقق خوئی منکر وجود تفاوت حقیقی بین مصدر و اسم مصدر می باشد و تفاوت را صرفاً تفاوت اعتباری می داند. یعنی به یک حقیقت واحد مثل طهارت، اگر به اعتبار صدور آن از فاعل، مورد لحاظ واقع شود، مصدر گفته می شود و اگر فی نفسه و بدون لحاظ حیثیت صدور آن لحاظ شود، اسم مصدر می باشد (محاضرات فی أصول الفقه؛ ج ۵؛ ص ۲۲- مصباح الأصول (مباحث الفاظ - مكتبة الداوري)، ج ۲، ص: ۲۴۸)

براساس پذیرش عدم تفاوت بین معنای مصدر و غیر مصدر، بعضی در محل بحث و در رد کلام مرحوم/مأم، قائل شده اند که وقوع خارجی اثم (معان علیّه) مورد توجه می باشد و بدون آن، اعانه صادق نخواهد بود (دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۲، ص: ۳۱۹)

به نظر میرسد صرف اینکه وجود تفاوت معنایی نفی شود، دلالتی بر این ندارد که وقوع خارجی اثم مورد نظر باشد، چون همچنان سوال باقی است که آیا حیث صدور آن از فاعل به عنوان یک رفتار مورد نظر است یا وقوع خارجی آن؟ خصوصاً اگر گفته شود که مفهوم اسم مصدر از مصدر انتزاع شده و فرع بر آن می باشد*. مگر اینکه گفته شود که در صورت عدم تحقق خارجی، معنای مصدری هم صادق نمی باشد. ولیکن قائلین به تفاوت این نکته را مسلم گرفته اند که ممکن است معنای مصدری صادق باشد و مثلاً وضو و طهارت گرفتن صادق باشد (مثل کسی که با آب غصبی وضو می گیرد و با «لا تتوضأ» مورد نهی واقع می شود) لکن ممکن است به جهت فقدان شرایط، وضو و طهارت (به معنای اسم مصدر و حاصل مصدر) محقق نشود. و در محل بحث، هم ممکن است عنوان اثم، درباره کسی که انجام گناهی مثل ساختن خمر و... را شروع نموده است صادق باشد، هرچند به جهت موانعی، تولید خمر محقق نشود. این مطلب بر اساس مبنای وضع الفاظ بر اعم از مصادیق صحیح و غیر صحیح، تمام است چون عدم تحقق اسم مصدر، هرچند نشانه ی نقصان و منتهی نشدن به نتیجه است، لکن معنای مصدری، بر عمل ناتمام هم صادق است. اما بر اساس مبنای وضع الفاظ نسبت به خصوص مصادیق صحیح، حتی معنای مصدری نیز صادق نخواهد بود.

بنابراین، با پذیرش وجود همین مقدار از تفاوت در صدق عرفی مصدر و اسم مصدر، لازم است که برای ادعای لزوم تحقق خارجی اثم، اثبات شود که اثم، در آیه ی شریفه به معنای اسم مصدری اخذ شده. و ظاهراً چنین قرینه ای وجود دارد که قبلاً بیان گردید.

۲- بررسی مفهوم تعاون و اعانه:

* - همان «أقول: اسم المصدر ينتزع من المصدر»

عنوان دیگری که در آیه شریفه وجود دارد و متعلق نهی واقع شده، عبارت است از «تعاون». باتوجه به اینکه تعبیر متداول این است که از این قاعده با لفظ «اعانه بر اثم» یاد می‌شود، لازم است نسبت بین مفهوم اعانه و تعاون سنجیده شود و سپس قیودی که برای صدق آن لازم می‌باشد بررسی شود:

۱-۲- تعاون و اعانه در لغت و عرف:

با توجه به اینکه تعاون از باب تفاعل و اعانه از باب افعال می‌باشد، تفاوت این دو وزن مورد توجه واقع می‌شود. مطابق با بیان محققین علم صرف، یکی از خصوصیات غالبی در باب تفاعل این است که دلالت بر معنای «مشارکت» دارد. درحالی که در باب افعال این خصوصیت نیست (شرح شافیه ابن الحاجب، ج ۱، ص: ۹۹)*. مقصود از مشارکت از حیث معنایی این است که اگر گفته شود مثلاً «تضارب زیّد و عمرو» به این معناست که هردو نفر در فعل ضرب، مشارکت داشته اند و هردو زده اند. بر اساس این معنا که در غالب موارد لحاظ می‌شود، بعضی قائل به تمایز معنای متعاون و معین شده اند و لذا منکر دلالت آیه بر حکم اعانه بر اثم می‌باشند. لکن با بررسی کلمات لغویین و تحلیل معنای تعاون، می‌توان اثبات کرد که بین این دو معنا تنافی وجود ندارد.

۱-۲- بیان قائلین به تنافی بین معنای اعانه و تعاون:

محقق/ایروانی و محقق خوئی، براساس نکته ای که در باب تفاعل وجود دارد گفته اند، فعل امر «تعاونوا» به این معنا است که یک عمل را عده ای با مشارکت مستقیم یکدیگر انجام دهید و نهی در «لا تعاونوا» یعنی مشارکت در انجام یک عمل بصورت مستقیم، نداشته باشید؛ درحالی که معنای اعانه و باب افعال این است که به انجام یک عمل کمک کنید بدون اینکه نظر به مشارکت مستقیم در عمل داشته باشد و در نهی هم از همین معنا منع شده است. و بر اساس این تفاوت، از نظر آنها، نمی‌توان پذیرفت که این آیه دلالتی بر حکم اعانه بر اثم دارد (حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص: ۱۵) «أن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الأشخاص لإيجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادراً من جميعهم، كنهب الأموال و قتل النفوس و بناء المساجد و القناطر. و هذا بخلاف الإعانة فإنها من الأفعال، و هي عبارة عن تهيئة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله، و عليه فالنهي عن المعاونة على الإثم لا يستلزم النهي عن الإعانة على الإثم» (مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۰)

۲-۱-۲- نقد تنافی بین مفهوم اعانه و تعاون:

در کتب لغت گاهی صریحاً اعانه و تعاون را به یک معنا دانسته اند (کتاب العین ج ۲، ۲۵۳)، و گاه تعاون را مرادف با «تظاهر» دانسته اند یعنی پشت به پشت یکدیگر دادن و یکدیگر را حمایت کردن (مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۹۸) و در مواردی نیز در معنای تعاون گفته اند «و تَعَاوَنَ الْقَوْمُ، إِذَا أَعَانَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً» (الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ۶،

* - «إذا قصدت بيان كون المضاف إليه فاعلاً و مفعولاً معاً فالحق أن تجيء بباب التفاعل أو الافتعال، نحو أعجبتني تشاركتنا، و اشتراكنا، - حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك و معه شرح الشواهد للعيني، ج ۴، ص: ۳۱۸: «(و تفاعل) هو للاشتراك في الفاعلية لفظاً. و فيها و في المفعولية معنى»

ص: ۲۱۶۸ - المصباح المنیر ج ۲ (۴۳۸) و همین معنا در آیه شریفه نیز تطبیق داده شده و گفته شده «و نهامم أن یعین بعضهم بعضا علی الإنثم» (مجمع البحرین ج ۶ ۲۸۴).

ظاهرا از نظر مشهور فقهاء، دلالت داشتن این آیه شریفه بر بیان حکم اعانه، مسلم است و ادعای اختصاص آن به فرض مشارکت مستقیم در تحقق گناه، خلاف متفاهم عرفی از آیه است. با این وجود برای تبیین وجه شمول تعاون بر اعانه یک نفر به شخص دیگر، وجوهی بیان شده:

الف) بیان اول: عمومیت مفهوم تعاون نسبت به اعانه

بعضی از معاصرین بر اساس شواهد بیان لغویون و ادباء، ادعا کرده اند که معنای مشارکت در باب تفاعل، به لحاظ کیفیت مشارکت، اطلاق دارد و شامل مواردی می شود که یکی دخالت مستقیم در تحقق عمل دارد و دیگری دخالت غیر مستقیم. و از سوی دیگر اعانه (باب افعال) به معنای یاری کردن است و مقتضای این معنای یاری رساندن، سهیم بودن دونفر یا بیشتر در تحقق یک عمل است. بنابراین در هر موردی که اعانه صادق باشد، شرایط تعاون هم فراهم است (علی دوست، ابوالقاسم، مقاله، ص ۱۶ و ۱۵).

«حاصل مراجعه به لغت - که ما عرف عرب پیرامون این سه واژه را نیز در آن منعکس می بینیم - همان است که به عنوان اقتضای باب تفاعل و مفاعله گفته شد و آن چیزی نیست جز سهیم بودن دو فرد یا بیشتر در اصل فعل و تحقق پدیده، اعم از اینکه دخالت ها مستقیم باشد یا باواسطه و از آنجا که مفهوم عون، کمک کردن و یاری است، باب افعال این ماده، سهیم بودن دو فرد یا بیشتر را در خلق فعل می طلبد؛ اعم از اینکه دخالت معین در خلق فعل، مستقیم باشد یا باواسطه. آری! آنچه شاید قابل انکار نباشد اینکه در کاربرد اعانت، یک نوع اصالت و تفرع ملحوظ است؛ این گونه که صاحب اختیار و مالک اصلی کار، معان است و معین در تحقق پدیده به وی کمک می کند؛ ولی اصالت یکی و تفرع دیگری؛ غیر از دخالت مستقیم معان و دخالت باواسطه معین است. چه بسا صاحب و مالک کار (اصل و معان) شخصی باشد که در پدیده دخالت مستقیم ندارد و - برعکس - کسی در تحقق پدیده دخالت مستقیم دارد که فرع (معین) است» (علی دوست، ابوالقاسم، مقاله، ص ۱۷).

اشکال:

با توجه به اینکه مدعا این است که حتی درجایی که یک نفر، معین باشد و دیگری فاعل اصلی عمل باشد، علاوه بر مفهوم اعانه، مفهوم تعاون هم صادق است، به نظر می رسد این بیان، برای اثبات مدعا کافی نیست. به دلیلی اینکه اگر استدلال ایشان به کلام اهل لغت باشد، هر چند در کلمات لغویون برای بیان معنای تعاون، تعبیری به کار رفته نظیر «اعان بعضهم بعضا» لکن این تعبیر صریح در مدعای مورد نظر نیست، بلکه می تواند مقصود از قید «بعضهم بعضا» این باشد که به صورت مشارکتی بعضی به بعض دیگر کمک کنند که در وجه دوم بیان خواهد شد و شامل فرضی که فقط یک نفر به دیگری کمک می کند نشود. بنابراین ادعای کشف معنای عرفی عصر نزول آیه، و مسلم دانستن این معنا خالی از اشکال و ابهام نیست.

و اگر استدلال ایشان به اطلاق معنای مشارکت در باب تفاعل باشد - چنانکه ظاهر استدلال دلالت بر این مطلب دارد - این ادعا، خود محل بحث است و نمی توان از بیانی که ادبائی مثل مرحوم رضی درباره ی معنای

مشارکت دارند، اطلاق گیری کرد، به دلیل اینکه اولاً ممکن است با توجه به مثالهایی که ذکر کرده اند مرادشان مشارکت در تحقق یک طبیعت واحد باشد مثل ضرب در تضارب زید و عمرو و تساجلا و تقارعا و تسایفا شرح شافیه ابن الحاجب، ج ۱، ص: ۱۰۱. و با احتمال قرینه، مجالی برای تمسک به اطلاق نیست. و ثانیاً بر فرض که اطلاق ثابت باشد، این برای دفع شبهه ی عدم شمول معنای تعاون نسبت به محل بحث، کافی نخواهد بود. همچنین ادعای ایشان در ضمن بحث، مبنی بر صدق عنوان معین، بر کسی که اصل عمل را انجام می دهد و عنوان معان، بر کسی صاحب اصلی کار است ولی مقدمات را انجام می دهد، بعید به نظر می رسد. متفاهم عرفی حتی در این موارد این است که به انجام دهنده ی مقدمات، معین و به فاعل مباشر عمل، معان می گویند.

ب) بیان دوم: عدم اختصاص تعاون به مشارکت در اجام یک فعل خاص

مرحوم/امام، با توجه به تعابیری که از اهل لغت نقل شده است، در نقد ادعای اختصاص تعاون، به فرض مشارکت مستقیم در انجام عمل، می گوید با توجه به اینکه آیه خطاب به همه مکلفین می باشد، اگر مقصود آیه، نهی از مشارکت باشد، باید براساس معنای مشارکت، ملتزم شد که معنای آیه این است که همه مکلفین با مشارکت یکدیگر گناه نکنند. و این معنا قابل التزام نیست [و مستلزم لغویت نهی خواهد بود، چون از چیزی نهی شده که اگر نهی هم نباشد، عاداتاً تحقق آن محال است].

از نظر ایشان مقصود از تعاون کمک کردن و فراهم نمودن مقدمات انجام عمل غیر است نظیر مواردی مثل تکاذب و تراحم و ... در این موارد اینگونه نیست که دو نفر با مشارکت یکدیگر، یک عمل خاص را محقق کرده باشند بلکه هرکدام عمل خود را انجام می دهد و بر مجموع ضرب زید و ضرب عمرو، تضارب صدق می کند. برای صدق تعاون هم کافی است که زید به عمرو در انجام عملش و عمرو نیز به زید در انجام عملش کمک نمایند (المکاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۱۹۸). و در نهایت مرحوم/امام می گوید بر فرض در مواردی که عملی به صورت مشارکتی انجام می شود، مفهوم تعاون را صادق بدانیم، لکن اختصاصی به آن ندارد و اعم از اعانه خواهد بود و در مواردی که اشتراک نیست و بعضی بعضی دیگر را یاری می کنند نیز صادق خواهد بود (همان).

بعضی مانند محقق بجنوردی نیز اقتضای انحلالی بودن خطاب «لا تعاونوا» را مطابق با همین معنا دانسته اند. یعنی استعمال لفظ تعاون به اعتبار این است که خطاب متوجه همه می باشد و همه مکلف هستند به اجتناب از یاری کردن یکدیگر در انجام گناه. لذا اگر زید عمر را در کاری یاری کند و عمرو نیز در کاری زید را یاری کند، تعاون صادق خواهد بود و با نهی از تعاون، باید هرکسی از اعانه کردن دیگری در انجام گناه، اجتناب نماید «فلو كان زید عوناً لعمرو في الفعل الفلاني و كان عمرو عوناً لزید في فعل آخر يصدق أثنهما تعاون... و المنهي عنه إعانة كل شخص في فعله الذي هو إثم، أي معصية للخالق أو عدوان و ظلم على الغير، و هذا عين

مفاد القاعدة» (الفوائد الفقهية (للجنوري، السيد حسن)، ج ۱، ص: ۳۶۱)

اشکال:

باتوجه به اینکه فرض شده است که تعاون در صورتی صادق است که مثلاً زید عمرو را و عمرو نیز زید را یاری نماید، اگر فقط یاری کردن یکی از آنها به دیگری لحاظ شود، بعضی گفته اند: «در فقه و اصول، هر فعلی را

فارغ از فعل دیگر و حکم هر فاعلی را فارغ از فاعل دیگر در نظر می گیرند و در مورد آن داوری می نمایند. حال اگر در مدد رسانی زید به عمرو در تحقق اثم و عدوان، «تعاون» صادق نیست، نمی توان این واژه را با توجه به مدد رسانی عمرو به زید، به کار برد و کار مدد رسانی زید به عمرو را مصداق تعاون بر اثم و عدوان دانست و حکم تعاون را بر آن بار کرد. ((علی دوست، ابوالقاسم، مقاله، ص ۲۸)

به نظر نگارنده گرچه ممکن است در مواردی که امر به تعاون شده باشد، مادامی که اعانه از هر دو طرف محقق نشده باشد، مصداق امتثال امر به تعاون نخواهد بود، لکن در موردی که تعاون مورد نهی قرار گرفته، لازمه ی اجتناب تعاون، اجتناب هر کدام از آنها نسبت به اعانه ی دیگری است و لذا همین مقدار که معلوم باشد، طرف دیگر نیز اعانه خواهد داشت، کافی است که حرمت تعاون، شامل اعانه ی نفر اول نیز باشد و لذا این مقدار از اشکال وارد نیست.

لکن می توان اشکال را اینگونه بیان کرد که در فرضی که معین می داند بعد اعانه بر اثم، یاری شونده، او را یاری نخواهد کرد، مسلماً عنوان تعاون، این موارد را شامل نخواهد شد. لذا باید این موارد استثنا شود ولی ظاهراً نظر مشهور عدم استثنای این موارد است.

بیان سوم: تکمیل بیان سابق

باتوجه به اشکالی که به وجه سابق وارد است، بعضی گفته اند اگر همه ی مکلفین در جامعه به عنوان یک واحد اعتباری فرض شده باشند و مجموعه امت، به عنوان یک واحد اعتباری موضوع تکلیف باشند، در اینصورت تک تک افراد به صورت مستقل مورد خطاب نهی نیستند بلکه « با این توضیح می توان گفت مخاطب در مثل «و لا تعاونوا علی الإثم والعدوان»، مجموعه امت مکلف است. امت به عنوان یک مجموعه نباید همکار یکدیگر در گناه باشند و ما وقتی امت را در نظر بگیریم، بر اعانت آنها تعاون صادق است؛» (همان)

به نظر می رسد اولاً باتوجه به اینکه غالب خطابات قرآنی به صورت قضایای کلیه ای است که به صورت انحلالی شامل تک تک افراد مکلف می باشد، این ادعا بدون وجود قرینه، قابل پذیرش نیست. ثانیاً بر فرض که خطاب متوجه یک واحد اعتباری باشد، آنچه مورد نهی قرار گرفته، تعاون است و با فرض تفاوت معنای اعانه و تعاون، روشن نیست که به چه جهت از نظر ایشان، به اعانه ی آنها، تعاون صدق می کند؟

د) بیان چهارم و پنجم: ظهور عرفی تعاون و الغاء خصوصیت

بعضی از باب الغای خصوصیت، حکم نهی از تعاون را شامل اعانه هم دانسته اند. یعنی وقتی نهی می شود از اینکه به یکدیگر در انجام گناه کمک نکنید یا یکدیگر را نزنید و ... قطعاً حیصیت مشارکت داشتن و طرفینی بودن این عمل، مورد نظر نیست و این حکم حرمت شامل فرضی که فقط یک نفر به دیگری بزند یا در انجام معصیت کمک نماید هم خواهد شد. بعضی با پذیرش این بیان، آن را به مرحوم/مام نسبت داده اند. لکن در ادامه گفته اند که حتی در مثل «لا تعاونوا» نیازی به الغای خصوصیت هم نیست.

از نظر ایشان متفاهم عرفی از «لا تعاونوا علی الاثم» نظیر «لا تتابزوا باللقاب» می باشد و با مواردی مثل «لا تضاربوا و ...» متفاوت می باشد. یعنی هر چند در بعضی از موارد مثل «لا تضاربوا»، باب تفاعل به معنای

مشارکت می‌باشد و تعمیم آن به فرض عدم مشارکت از راه الغای خصوصیت ممکن است، لکن ظهور عرفی مواردی مثل «لا تعاونوا» و «لا تتابزوا» نهی از مشارکت نیست و اطلاق آن شامل همه ی حالات می‌شود. «متفاهم عرفی از این که «همدیگر را با القاب زشت صدا نکنید» چیست؟ آیا مراد این است که اگر زید با لفظ زشت عمرو را صدا کند ولی عمرو او را با لفظ زشت صدا نکند مشمول این آیه نیست؟! این، خلاف ظاهر است. تعاون بر اثم هم همین طور است و همین معنا فهمیده می‌شود و مشهور هم همین گونه فهمیده اند» (شهیدی پور، محمد تقی، فقه جلسه ۱۰۲ - شنبه ۸-۲-۹۷)

به نظر هرکدام از این دو بیان می‌تواند بیان مطلوبی برای وجه قول مشهور در شمول عنوان تعاون نسبت به موارد اعانه باشد هرچند با غالبی بودن دلالت باب تفاعل بر معنای مشارکت، ممکن است ادعای ظهور اطلاقی تعاون، مقبول واقع نشود لکن، الغاء خصوصیت بعید نیست

ج) بیان پنجم: صدق تعاون نسبت به مقدمات عمل

ظاهرا دو نکته در تمام بیانهای سابق مورد غفلت واقع شده که شاید با توجه به آنها بتوان بیان روشنی ارائه نمود برای اثبات شمول عنوان تعاون، حتی نسبت به مواردی که اعانه یک نفر به شخص دیگر همراه است با علم به عدم تحقق اعانه از جانب مقابل.

نکته اول این است که با فرض اینکه باب تفاعل دلالت بر معنای مشارکت همه اطراف در انجام عمل دارد و قدر متیقن از کیفیت مشارکت هم حالتی باشد که عمل همه از یک سنخ باشد نه اینکه یکی مقدمات را انجام دهد و دیگری اصل عمل را-چنانکه در وجه اول ادعا شده بود-، لکن از این نکته غفلت شده که آنچه مورد مشارکت واقع می‌شود، ماده فعل است یعنی در «تعاونوا و لا تعاونوا» مشارکت در عون و کمک کردن مورد نظر است همانطور که در تضاربوا، مشارکت در ضرب مورد نظر است و این این کاملا اجنبی است از دخالت داشتن و مشارکت مستقیم در انجام «معان علیه» که مورد ادعای قائلین به تنافی بین معنای تعاون و اعانه است (مصباح الفقه المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۰- حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص: ۱۶).

بنابراین معنای اصلی تعاون، مشارکت در تمهید مقدمات و زمینه سازی و کمک کردن است برای اینکه عملی در خارج توسط بعضی یا همه آنها یا شخص دیگر انجام شود.

نکته دوم این است که انجام هر عملی متوقف است بر تحقق مقدماتی که قطعاً بعضی از این مقدمات توسط کسی انجام می‌شود که فاعل مستقیم و مباشر در عمل است و شاید نتوان فعلی را در نظر گرفت که بخشی از مقدمات آن توسط معین فراهم شود و فاعل مباشر، هیچ نقشی در تحقق مقدمات عمل نداشته باشد؛ به جهت اینکه اولاً انجام عمل بدون مقدماتی مثل تصور و تصدیق و شوق و اراده و حرکات عضلانی متناسب و ... عمل ممکن نیست و ثانیاً بسیاری از موارد، علاوه بر این امور مقدمات دیگری دارد که توسط فاعل مباشر انجام می‌شود که غالباً استعانت و کمک خواستن از غیر نیز یکی از آن مقدمات است.

بر اساس این دو نکته، در هر موردی که اعانه صادق باشد، مشارکت در تمهید مقدمات عمل نیز صادق است و لذا نهی از تعاون، شامل آنها خواهد بود.

البته لازمه ی این بیان، تساوی معنای تعاون و اعانه نیست. به جهت اینکه در اعانه تنها حیثیت تمهید مقدمات، توسط غیر، لحاظ می‌شد و به چنین کسی معین و به یاری شونده معان گفته می‌شود ولی در تعاون، حیثیت مشارکت در تمهید مقدمات لحاظ می‌شود و هرکدام از آنها متعاون خواهند بود.

ممکن است گفته شود لازمه ی این بیان، قائل شدن به حرمت مستقل برای انجام مقدمات حرام توسط گنهکار است و این قابل التزام نیست (المکاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۱۹۵) *.

لکن در پاسخ می‌گوئیم اولاً صدق عنوان اعانه منافاتی با حرمت نفسی نداشتن مقدمه حرام ندارد به جهت اینکه می‌توان گفت بر اساس ادله ای که در علم اصول برای عدم حرمت مقدمه حرام ذکر شده است، این موارد استثنا می‌باشند. ثانیاً مهم این است که به جهت صدق مشارکت در تمهید مقدمات اثم، تعاون صادق است و مانعی ندارد که عرفاً بر انجام مقدمات توسط فاعل، اعانه صادق نباشد.

۲-۲- اشتراط وجود قصد مُعین

از جمله مباحثی که مورد نقد و نظر قرار گرفته این است که آیا کسی که مقدمات فعل غیر را فراهم می‌کند، مطلقاً مفهوم اعانه، بر عمل او صدق می‌کند یا اینکه چنین عنوانی از عناوین قصديه است و نیازمند قصد می‌باشد. همچنین آیا علاوه بر قصد، وجود انگیزه خاصی در فاعل، برای صدق اعانه شرط است یا خیر؟ برای پاسخ به این مساله لازم است که ابتدا مشخص شود که تمایز عناوین قصديه و واقعیه در چیست؟ و همچنین نسبت بین قصد و انگیزه ی معین، و علم به تحقق خارجی عنوان، چیست؟ و همچنین معیار در تشخیص وجود یا عدم قصد در انجام یک عمل چیست؟ و در نهایت اقوالی که در رابطه با اشتراط یا عدم اشتراط قصد برای صدق مفهوم اعانه، مطرح گردیده بررسی شود.

۱-۲-۲- عناوین واقعیه و قصديه

عناوینی که برای افعال به کار می‌روند بعضی از عناوین اولیه و واقعیه هستند یعنی به نحوی است که قصد و اراده ی فاعل مطلقاً نقشی در صدق آنها ندارد و حتی اگر قصد و اراده ی عدم آنها شده باشد، در صورت تحقق آن عمل در خارج، عنوان اولیه ای که مربوط به واقع خارجی آنها است، بر آنها صادق است مثل قیام و قعود و اکل و شرب و نوم.

بعضی دیگر از عناوین، جزء عناوین ثانویه هستند که به لحاظ خصوصیات پیرامونی عمل، از آنها انتزاع می‌شود. بعضی از این عناوین ثانویه نیز بدون دخالت قصد و اراده ی فاعل، بر عمل منطبق می‌شوند مثل اکل مضری یا اکل نافع.

لکن بعضی از عناوین ثانویه، جزء عناوین قصديه اند که مقوم آنها وجود قصد فاعل است همانند رکوع و سجود و بیع و شراء و اکرام و اهانت و تادیب و ... که در این موارد فعلی که انجام می‌شود اگر بخواهد علاوه بر عنوان

* - «و هذا عنوان لا يصدق على إتيان الفاعل المقدمات، و لهذا لا يكون المجرم في إتيان مقدماته مجرماً بل يكون مجرماً في إتيان نفس الجرم»

واقعی خود، مثل جلوس و یا قیام و قعود و ضرب و ... متصف به عناوین مذکور باشد، باید قصد و اراده فاعل نسبت به آن عناوین وجود داشته باشد (تناج الأفكار في الأصول، ج ۵، ص: ۲۸۹- دراسات في المكاسب المحرمة، ج ۲، ص: ۳۱۴).

۲-۲-۲- نسبت قصد عنوان و انگیزه عمل

آنچه در عناوین قصديه برای صدق عنوان شرط شده، قصد و نیت آن عنوان در هنگام عمل است (أجود التفهيمات، ج ۲، ص: ۴۸۶ - المكاسب و البيع (للميرزا النائي)، ج ۱، ص: ۵۰- كتاب الحج (لشاهرودي)، ج ۱، ص: ۶۹) مثلاً هنگام قیام، توجه به احترام بودن آن باشد و آن را قصد کند. ظاهراً کافی است که علم و التفات به عنوان وجود داشته باشد تا نیت و بنای بر تحقق آن حاصل شود. بنابراین انگیزه و هدف از انجام عمل فی نفسه دخالتی در صدق عنوان ندارد.

لکن می‌توان گفت در بعضی از موارد، عنوان ثانویه، با توجه به غایت و هدفی که غالباً مورد نظر می‌باشد، انتزاع شده و لذا در این موارد قصد عنوان ملازم است با وجود انگیزه ی فاعل برای تحقق آن هدف. مثلاً در عنوانی مثل اکرام، غالباً هدف از آن، چیزی جز تحقق اکرام نیست و لذا کسی که علم و التفات به اکرام بودن قیام دارد، انگیزه اش با آن مطابقت دارد. ولی در عناوینی مثل بیع و شراء، قصد بیع و شراء، غیر از انگیزه ی انجام آنها می‌باشد، ممکن است انگیزه، کسب در آمد و سود باشد یا انگیزه های دیگر.

باوجود اینکه به نظر می‌رسد از یک سو، عمده معیار، برای صدق اعانه، قصد عنوان اعانه است و نیازی به گره زدن بحث، به وجود انگیزه ی بر اعانه، نمی‌باشد، و از سوی دیگر، با توضیحی که در رابطه با خصوصیت این نوع عناوین ارائه شد که عنوان به لحاظ غایت عمل، انتزاع شده، می‌توان گفت که نوعاً بین علم به اعانه بودن عمل و قصد عنوان اعانه و شاید بتوان گفت غالباً با وجود انگیزه بر اعانه، تلازم وجود دارد، ولی بعضی از فقهاء، تصریح دارند به اینکه ممکن است علم به اعانه بودن عمل برای تحقق إثم، وجود داشته باشد لکن، قصد به معنای انگیزه ی فاعل، برای تحقق آن گناه نباشد و لذا اعانه بر إثم صادق نخواهد بود که این مدعا در قول سوم و چهارم بیان خواهد شد.

به نظر نگارنده اگر اعانه را یک عنوان قصدي بدانیم، همانند تمام عناوین قصديه که در آنها سخن از انگیزه فاعل مطرح نمی‌شود، صدق عنوان، مشروط به قصد و نیت آن عنوان است و قصد عنوان نیز نیازمند علم و آگاهی به عنوان است نه بیشتر. لذا وجهی برای دخالت دادن انگیزه وجود ندارد.

بعضی برای توجیه این مساله گفته اند می‌توان اعانه را از عناوین واقعیه دانست و لذا برای صدق آن، قصد عنوان اعانه بودن لازم نخواهد بود، لکن از نظر عرف، انگیزه ی فاعل برای صدق اعانه دخالت دارد. یعنی برای اینکه عملی مثل بیع عنب، برای هدف و غایتی مثل تولید خمر، مصداق اعانه باشد، لازم است که هدف و انگیزه ی بایع، تولید خمر باشد. (دراسات في المكاسب المحرمة، ج ۲، ص: ۳۱۵)*

* - « إنَّ عدم كون الإعانة من العناوين القصدية، بمعنى عدم توقف صدقها على قصد عنوانها، لا ينافي توقف صدقها على فعل خاص بلحاظ غاية خاصة على قصد هذه الغاية الخاصة، إذ العرف يفرق بين قصد الغاية الخاصة وعدم قصدھا، كما يفرق بين العلم بترتبھا و عدم العلم به، فتدبر »

به نظر اگر اعانه را عنوانی واقعی بدانیم، وجه قابل دفاعی برای اشتراط وجود انگیزه و قصد تحقق معان علیه، برای صدق عنوان اعانه، وجود ندارد. همچنین اگر اعانه را از عناوین ثانویه ای بدانیم که نیازمند قصد نمی باشند، انگیزه ی فاعل نقشی در آن ندارد؛ یعنی اگر اعانه بودن عمل را مانند مفید بودن یا مضر بودن یک عمل، متوقف بر قصد و اراده ی عنوان ندانیم، وجهی برای دخالت دادن انگیزه ی فاعل، نخواهد بود. و همچنین اگر عنوان قصدی باشد، همانطور که بیان شد، قصد و نیت عنوان اعانه کفایت می کند و ارتباطی به انگیزه و هدف در عمل ندارد.

شاید آنچه باعث شده که بسیاری از فقهاء به جای تعبیر، «قصد عنوان اعانه»، از تعبیر «قصد وصول به معان علیه» استفاده کنند این است که، اعانه، از عناوینی است که با نظر به غایت و هدف عمل، انتزاع شده و گویای غایت غالبی از عمل است. لذا کسی که مثلاً انگور را به قصد اعانه بودن آن، برای تولید خمر، می فروشد، در واقع انگیزه اش همین است که این انگورها به خمر تبدیل شود. ولی در عین حال این فقهاء قائل به تفکیک بین علم به اعانه بودن عمل و بین وجود انگیزه اعانه بوده اند و لذا اگر کسی مجبور به اعانه کردن بر معصیت بشود، می تواند قصد اعانه نکند تا حکم اعانه در حق او ثابت نشود.

لکن اولاً آنچه در عناوین قصدیه شرط است، قصد و نیت عنوان است و ظاهراً با علم به آن حاصل خواهد بود و ثانیاً بر فرض که وجود انگیزه بر تحقق معانّ علیه، شرط باشد و امکان انفکاک آن از علم به اعانه بودن عمل باشد، این امکان انفکاک، برای نوع مردم، مورد غفلت می باشد و بر اساس غالب موارد، اصل بر مطابقت علم و قصد اعانه و انگیزه تحقق معان علیه، خواهد بود مگر اینکه خلاف آن احراز شود.

۳-۲-۲- تحقق قصد اعانه با احتمال تحقق معان علیه:

با توجه به اینکه اعانه از معانی قصدیه می باشد، این مساله مطرح می شود که آیا برای تحقق قصد در عناوین قصدیه، باید علم و قطع به تحقق معان علیه باشد یا اینکه ظن به تحقق آن نیز کفایت می کند؟ همچنین اگر کسی صرفاً به امید اینکه معان علیه، محقق شود، مقدمات آن را فراهم نماید، آیا در رابطه با چنین کسی هم مفهوم اعانه صادق خواهد بود یا نه؟

هرچند به نظر با فرض وجود علم به تحقق معان علیه، قصد عنوان اعانه قهری خواهد بود، لکن ظاهراً تحقق قصد، متوقف بر خصوص علم نیست و با وجود ظن یا احتمال تحقق معان علیه نیز، قصد اعانه متمشی می شود. لذا بعضی در رابطه با عناوین قصدیه گفته اند قصد عناوین به صورت احتمالی نیز کفایت می کند «أن العناوین القصدیة الدخیلة فی الحسن عرفاً- کالتعظیم الدخیل فی حسن القیام- یکفی عند العرف قصدها بنحو الاحتمال لا الجزم» (المحکم فی اصول الفقه؛ ج ۳؛ ص ۱۰۹). مرحوم/امام نیز وجود امید به تحقق معان علیه را برای صدق قصد و تحقق مفهوم اعانه کافی دانسته است (المکاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۲۱۳). بعضی نیز گفته اند در صورتی که علم به عدم تحقق معان علیه باشد، با تحقق قصد منافات خواهد داشت و در غیر اینصورت، قصد اعانه صدق خواهد کرد (العناوین الفقہیة، ج ۱، ص: ۵۶۸).

۴-۲-۲- معیار تشخیص وجود علم و قصد معین

بر اساس اینکه اعانه را از عناوین قصديه بدانیم، برای اینکه اثبات شود عمل شخص، مصداق اعانه بر اثم می‌باشد، باید احراز شود که او نسبت به اعانه بودن عملش، از آگاهی برخوردار بوده تا قصد و نیت اعانه، محقق شود یا احراز شود با احتمال تحقق آن، قصد اعانه داشته است. هرچند عمده معیار در تشخیص موضوعات احکام، فهم عرفی موضوع می‌باشد، لکن قصد و نیت فاعل، از اموری است که بدون اقرار و اعتراف خود او، قابل تشخیص نمی‌باشد و لذا باید با تعبیری که عرفا دال بر اعتراف به وجود علم و قصد می‌باشد، قاصدانه بودن عمل، کشف شود چنانکه در مواضع دیگر که نظیر این مسله می‌باشد در فقه مطرح شده «أن الاختلاف راجع إلى قصده، ولا يعرف إلا من قبله، فيرجع إليه فيه» (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ۵، ص: ۱۶۹ - جواهر الکلام

في شرح شرائع الإسلام، ج ۳، ص: ۲۴۹ - جامع المقاصد في شرح القواعد: ج ۶، ص: ۴۶۵ - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ج ۵، ص: ۳۰۰).

البته ممکن است برای عرف، از وقوع عمل در شرایطی خاص، احراز شود که عمل فاعل، با آگاهی از اعانه بودن عمل و با قصد اعانه بوده و به همین جهت نیازی به اقرار و اعتراف فاعل نباشد؛ بلکه انکار و ادعای عدم آگاهی فاعل مسموع واقع نمی‌شود مگر اینکه بتواند آن را اثبات نماید. به دلیل اینکه معیار این است که از منظر عرف، این عمل به نحوی انجام شده که بدون آگاهی و قصد اعانه، نباشد.

به عنوان نمونه می‌توان به مواردی اشاره کرد که از سوی فقها مطرح شده و از نظر همه، اعانه بودن عمل، مسلم دانسته شده، نظیر کسی که در لحظه ی انجام ظلم یا قتل، نیازمند وسیله ای مانند چاقو و ... می‌باشد و در همان لحظه کسی به او اعطا نماید. در این موارد عرفا بر عمل او اعانه بر اثم صادق است. و نیازی به احراز علم و قصد فاعل نیست.

در رابطه با این موارد، قائلین به غیر قصدی بودن اعانه، آن را شاهد بر مدعای خود دانسته اند و لذا گفته اند حتی با احراز غفلت فاعل و عدم علم و قصد او نیز، اعانه صادق خواهد بود (مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۸). و قائلین به لزوم قصد، آن را به عنوان حالتی خاص و منشا قول به تفصیل دانسته اند و گفته اند معیار صدق اعانه، وجود علم و قصد فاعل یا صدق عرفی اعانه است که در قول چهارم مطرح می‌شود.

به نظر می‌رسد اگر صدق عرفی اعانه معیار باشد، نیازی به ذکر تفصیل نخواهد بود. در مواردی عرف، با تکیه بر اعتراف فاعل، قصدی بودن عمل را تشخیص می‌دهد و در مواردی بی نیاز از آن، از خصوصیات عمل، قاصدانه بودن آن را احراز می‌کند. شاید مرحوم/امام با عدم ذکر تفصیل، به این نکته اشاره دارد (المکاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۲۱۳).

۵-۲-۲- اقوال در مساله

در مورد عنوان «اعانه» بعضی علم و قصد را در صدق آن، شرط نمی‌دانند. بعضی نیز آن را عنوانی قصدی دانسته و برای قصد عنوان اعانه، علم به اعانه بودن را کافی دانسته اند. بعضی انگیره و هدف یاری کننده (مُعین)، در یاری کردن را، برای صدق اعانه موثر دانسته اند. بعضی نیز قائل به تفصیل بین وجود قصد یا صدق عرفی اعانه شده اند.

قول اول: عدم اشتراط قصد و علم معین

از نظر جمعی از فقهاء، علم و قصد فاعل، نقشی در صدق آن ندارد. بنابراین کسی که با حال جهل یا غفلت، مقدمات تحقق معصیت را فراهم نماید، اعانه بر اثم برای او صادق است. از نظر بعضی مانند محقق ابروانی یا محقق عراقی (کتاب القضاء (للآغا ضیاء)؛ ص: ۲۳)*، بی نیازی علم و قصد به جهت این است که اعانه از عناوین واقعیه می باشد (حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص: ۱۵) و ظاهراً مراد تمام کسانی که علم و قصد را معتبر ندانسته اند همین نکته باشد. محقق خوئی (مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۷) و سید تقی قمی (الأنوار البهیة فی القواعد الفقهیة، ص: ۱۲) به عنوان شاهد، مواردی از استعمال لفظ اعانه را ذکر می کنند که در آنها بدون اینکه شاهدهی بر مجازی بودن استعمال باشد، این عنوان بر اموری به کار رفته که یا شائیت علم و قصد ندارند مثل شقاوت (اقبال الأعمال ط - القديمة)، ج ۱، ص: ۷۲[†]، صوم، صلاة البقرة: ۴۵[‡]، عافیت (بحار الأنوار، ج ۵، ص: ۱۲۹)[§]، دعا (۱)** یا اینکه قرینه بر عدم علم و قصد فاعل، وجود دارد نظیر اینکه فرموده اند «با ورع و تلاش خود [در انجام وظایف]، ما را یاری کنید» (الکافی ط - الإسلامية)، ج ۸، ص: ۲۱۲^{††} و واضح است که در بسیاری از اوقات، هنگام انجام وظایف، قصد اعانه و یاری وجود ندارد. همچنین «کسی که یاری برساند بر قتل یک مومن، هرچند با سخن خود، با یاس از رحمت خداوند، او را ملاقات خواهد کرد» (نهج الحق و کشف الصدق، ص: ۳۱۲)^{‡‡} و این بیان نیز اطلاق دارد و شامل مواردی که علم به قتل مومن، وجود ندارد، می شود. بنابراین بدون علم و قصد نیز اعانه صادق است، هر چند در مواردی که علم و قصد نباشد، حکم اعانه بر اثم در حق او منجز نخواهد بود و بر فرض حرمت اعانه، معصیت ثابت نمی شود (حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص: ۱۵).

مرحوم روحانی نیز با اشاره به قول چهارم که با وجود شرط دانستن قصد، پذیرفته شده که در بعضی از موارد، بدون قصد نیز عرفاً صدق اعانه می شود، می گوید نتیجه قائل شدن به شرطیت قصد در بعضی از موارد، این است که اعانه را مشترک لفظی بدانیم زیرا بین عمل قاصدانه و غیر قاصدانه جمعی وجود ندارد و لذا اعانه دارای دو معنای متباین خواهد بود و این قابل التزام نیست بنابراین قصد مطلقاً شرط نیست (فقه الصادق علیه السلام (لروحانی)، ج ۱۴، ص: ۱۷۸).

به نظر ادعای عنوان واقعی بودن اعانه، دور از واقعیت است. به دلیل اینکه هر عملی که به عنوان اعانه انجام شود، فی نفسه و فارغ از اعانه بودن، دارای یک عنوان واقعی و گاهی عنوانی ثانوی می باشد مثلاً داد و ستدی

* - «الترافع الى حکام الجور... فلا یبقی وجه للحرمة إلا عنوان الإعانة على الإثم و توهم كونه قصدياً، منظور فيه، كيف و بالنسبة إلى المقدمات القرينة تصدق الإعانة، و لو لم یخطر بباله عنوانه أصلاً»

† - «وَ لَکِنْ خَطِیئَةٌ عَرَضَتْ وَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي وَ غَلَبَتْنِي هَوَايَ وَ أَعَانَتْنِي عَلَیْهَا شِقْوَتِي»

‡ - «وَ اسْتَعِیْنُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ»

§ - «وَ رَزَقَكَ الْعَاقِبَةُ فَأَعَانَتْكَ عَلَى الطَّاعَةِ»

** - «وَ صَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ... وَ اجْعَلْ ذَلِكَ عَوْنًا لِي وَ سَبَبًا لِنَجَاحِ طَلِبَتِي»

†† - «إِنِّي وَ اللَّهُ لَأُجِبُّ رِیَاحَتَكُمْ وَ أَرْوِاحَكُمْ فَأَعِیْنُونِي عَلَى ذَلِكَ بِوَرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ»

‡‡ - «قَالَ النَّبِيُّ ص مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَوْ بِسَطْرِ كَلِمَةٍ لَقَتِي اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبًا عَلَى جَبْهَتِهِ آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»

که انجام می‌شود عنوان اولیه ی آن، همان دادن و گرفتن است و اگر به قصد بیع انجام شده باشد، عنوان بیع نیز بر آن صادق است و این قابلیت را دارد که در بعضی شرایط مصداق اعانه و یاری کردن کسی باشد و در بعضی موارد کاملاً خلاف آن باشد. و به لحاظ فهم عرفی بسیار بعید است که بدون احراز قصد فاعل، عنوان اعانه، بر یک عمل صادق باشد و اگر به کسی که قصد یاری نداشته، عنوان معین، بکار رود، منشا تعجب او خواهد بود. البته اینکه عمل او در واقع سبب یاری کسی شود، بر آن عنوان «عون» صادق خواهد بود زیرا مفهوم «عون» به معنای کمک و یاری، چه وصف باشد مانند «صعب» و چه اسم مصدر (کتاب العین، ج ۲، ص: ۲۵۳ - الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۶، ص: ۲۱۶۸)، بر هر شیء یا عملی، هر چند بدون قصد انجام شود، صادق می‌باشد بخلاف مفهوم اعانه که عنوانی است قصدی و فقط بر فاعل اختیاری صادق خواهد بود.

اما مواردی که ادعا شده مفهوم اعانه، در اموری فاقد علم و قصد، استعمال شده، در بعضی مانند «استعینوا بالصبر و الصلوة»، آنچه به عنوان معین، از او طلب یاری می‌شود، خداوند متعال است که کمال علم و اراده است و نماز و صبر (=صوم)، «معان به» و به تعبیر دقیقتر «مستعان به» می‌باشد نه معین. و بعضی موارد مثل معین دانستن دعا و عافیت و ... نیز روشن است که استعمال مجازی است و به جهت علقه ی سببیت (جواهر البلاغة، ص: ۲۳۷)، این اسباب اعانه، به منزله ی شخص دارای قصد و اراده فرض شده اند که انسان را در مقام عمل، یاری می‌کنند.

اما اینکه در مورد تعبیر «اعینونی بالورع و الاجتهاد»، ادعا شده که غالباً، قصد یاری کردن وجود ندارد، پذیرفته نیست به جهت اینکه یک انسان مومن، هر چند بصورت اجمالی، قصد او یاری دین خداوند خواهد بود و لذا انجام تکالیف او، مصداق اعانه خواهد بود.

همچنین استدلال به عموم یا اطلاق بعضی استعمالات برای اثبات صدق اعانه در فرض فقدان قصد، تمسک به عموم یا اطلاق، در شبهه ی مصداقیه ی آن خواهد بود و مستدل خود به بطلان آن اذعان دارد (محاضرات فی اصول الفقه (طبع دار الهادی)، ج ۵، ص: ۲۰۵).

همچنین شبهه ی استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، علاوه بر اینکه امتناع آن مورد اختلاف است (قواعد اصول الفقه علی مذهب الإمامیة، ص: ۵۰) و گرچه بعضی قائل به استحاله یا خلاف ظاهر بودن آن هستند (کفایه الاصول ص ۳۶ - المحصول فی علم الاصول، ج ۱، ص: ۲۲۰) لکن صغریا در محل بحث، چنین مشکلی وجود ندارد؛ به دلیل اینکه در مواردی که گفته می‌شود صدق عرفی اعانه، کفایت می‌کند، به معنای این است که عرف در بعضی موارد، به جهت شرایط خاص و نزدیک بودن عمل معین به مرحله ی وقوع اثم، آن را ظاهر در یک عمل قاصدانه می‌داند و ظاهراً مراد قائلین به تفصیل در قول چهارم نیز همین است (مطرح الأنظار (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۴۸۷) و لذا نیازی به اعتراف فاعل نسبت به وجود قصد نمی‌باشد. و به سخن دیگر اگر فاعل ادعای عدم علم و قصد نماید، در چنین شرایطی از او پذیرفته نمی‌شود مگر اینکه بتواند ادعای خود را اثبات کند. به همین جهت در ادامه و در تکمیل قول چهارم بیان خواهد شد که تفصیلی که ذکر می‌شود با قصدی بودن مفهوم اعانه، منافاتی ندارد. در نهایت در صورت مجمل بودن مفهوم اعانه و تردید در قصدی یا غیر قصدی بودن آن، باز هم قدر متیقن از آن، مواردی است که همراه با علم و قصد باشند.

قول دوم: کفایت علم به اعانه بودن (قصد عنوان اعانه)

بعضی مانند صاحب عروه، از یک سو بر خلاف قول اول، وجود علم را برای صدق اعانه شرط دانسته که ظاهراً مرادشان علم به اعانه بودن عمل، برای تحقق معانّ علیه است. و از سوی دیگر وجود انگیزه برای وصول به معانّ علیه را، لازم نمی‌داند. همچنین در ادامه قائل می‌شود به اینکه با وجود علم، بصورت قهری، قصد نیز محقق خواهد بود و به قرینه ی ذیل کلام، مرادشان از قصد، انگیزه ی وصول به نتیجه و تحقق معانّ علیه نیست که در کلام شیخ انصاری مطرح شده بلکه مقصود قصد اعانه بودن عملی است که انجام می‌دهد (حاشیه المکاسب للیزدی، ج ۱، ص: ۷) *.

به نظر می‌رسد با توجه به آنچه در معنای عناوین قصديه بیان شد، ظاهراً نظر ایشان این است که در تحقق عناوین قصدی، آنچه لازم است، قصد و نیت عنوان است و انگیزه ی فاعل هرچه باشد نقشی در صدق آن عنوان ندارد. مثلاً اینکه نمازی که خوانده می‌شود، ظهر باشد یا نماز عصر، تابع قصد و نیت نمازگزار است، لکن هدف و انگیزه از نماز به تناسب معرفت افراد، می‌تواند متفاوت باشد و این نقشی در صدق عنوان ظهر یا عصر بودن نماز ندارد.^۴

بنابراین برای نیت و قصد عنوان، علم و التفات به عنوان کفایت می‌کند و بعضی دیگر از فقها نیز این نظر را پذیرفته اند (ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ۱، ص: ۹۳- مبانی الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۲۰).^۵ همچنین مقصود از قصد در کلام بعضی فقها مانند محقق اردبیلی که در قول چهارم مطرح می‌شود، قابل حمل بر همین معنا خواهد بود (زبدة البیان في أحكام القرآن، ص: ۲۹۷).^۶

به نظر این بیان خالی از اشکالاتی است که به سایر اقوال وارد می‌شود. و بر این اساس تفاوتی نیست بین اینکه آنچه با علم با تاثیر آن در تحقق گناه انجام می‌شود، عملی باشد که به انگیزه ی خیر انجام می‌شود یا غیر از آن. بعضی به عنوان نقض بر این ادعا گفته اند: «مثلاً این که شخصی کار خیری انجام می‌دهد و می‌داند که دیگری به خاطر این کار خیر، به او ناسزا خواهد گفت، کار او، اعانه بر اثم نیست» (شهیدی پور، محمد تقی، فقه جلسه ۱۰۲ - شنبه ۸-۹۷).^۷ لکن این نقض وارد نیست. به جهت اینکه اولاً این موارد از مصادیق تسبیب در انجام گناه است نه اعانه بر گناه؛ به جهت اینکه عمل او منشأ انجام گناه می‌شود. ثانیاً در این موارد اگر مصلحت کار خیر، مهمتر از حرمت اعانه نباشد، انجام آن، جائز نخواهد بود. و باید در صورت امکان به نحوی انجام شود که مصداق اعانه بر اثم نباشد و الا در تزامم بین امثال واجبات و اجتناب از حرمت اعانه بر اثم، تنها در فرضی که اهمیت

* - «التحقيق صدق الإعانة مع العلم و إن لم يقصد التوصل بل أقول القصد حاصل مع العلم قهراً ... عرفت أنّ التحقيق صدق الإعانة بالنسبة إلى ذي المقدّمة لأنّ القصد إلى المقدّمة آتِي يعلم صرفها في الحرام قصد قهري له و إن لم يكن غرضه من ذلك إيجاد ذلك الغير للحرام»

^۴ - مگر اینکه در اعمال عبادی، به هدف ریا و ... انجام شود و سبب بطلان عمل گردد که این خارج از محل بحث است

^۵ - «الانصاف أنّه يشكل فرض انفكاك قصد الإعانة من المعين عن علمه بوقوع الحرام من الغير»

^۶ - «و الظاهر أنّ المراد الإعانة على المعاصي مع القصد أو على الوجه الذي يقال عرفاً أنّه كذلك»

واجب، بیشتر از مفسده ی حرمت اعانه بر اثم باشد یا اینکه عملی که انجام می شود به نحوی باشد که از نظر عرف، مصداق اعانه بر اثم نباشد و رابطه ی بین آنها منتفی باشد، انجام عمل مجاز خواهد بود.

قول سوم: اشتراط قصد تحقق نتیجه (عمل به انگیزه تحقق معان علیه)

محقق کرکی و بعض دیگر از فقهاء مانند **شیخ انصاری** (مطرح الأنظار، ج ۱، ص: ۴۸۵ - کتاب المکاسب؛ ج ۱، ص: ۱۳۲ به نقل از حاشیه الإرشاد (مخطوط): ۲۰۵ - کفایة الأحکام، ج ۱، ص: ۴۲۵)، برای صدق اعانه، وجود قصد و انگیزه ی تحقق معان علیه را لازم دانسته اند. و لذا علم به تحقق معان علیه را برای تحقق قصد (انگیزه)، کافی ندانسته اند.

ظاهراً مراد این فقها این است که اعانه از عناوین قصديه است در غیر اینصورت اگر آن را از عناوین واقعیه می دانستند، چنین شرطی مطرح نمی شد. با این وجود سابقاً بیان شد که برای صدق عناوین قصديه، قصد عنوان، لازم است نه وجود انگیزه ی تحقق معان علیه. علاوه بر اینکه بعید نیست در عناوینی مثل اعانه، نوعاً بین قصد عنوان اعانه و وجود انگیزه ی اعانه، تلازم باشد که سابقاً وجه آن بیان شد.

مرحوم **شیخ انصاری** در محث اصول وجه این شرط را اینگونه تبیین نموده است که بعضی از افعال از جهات مختلف معنون به عناوینی می شود که بعضی حلال و بعضی حرام خواهد بود. [مثلاً اعطاء سلاح، اگر مصداق اعانه بر قتل باشد حرام و اگر مصداق اعانه بر جهاد باشد واجب یا مستحب و در بعضی موارد مباح خواهد بود]. بنابراین برای اینکه فعل محکوم به حرمت باشد لازم است از همان جهت و عنوان حرام [مثل اعانه بر اثم]، با اختیار انجام شده باشد و الا متصف به حرمت نخواهد بود. و به جهت اینکه انجام اختیاری عمل از یک حیث خاص، بدون قصد آن حیثیت ممکن نیست، باید قصد عنوان وجود داشته باشد.*

در ادامه می فرماید بین قصد عنوان اعانه و بین قصد معان علیه ملازمه وجود دارد به نحوی که اگر قصد نتیجه وجود نداشته باشد، قصد اعانه هم محقق نخواهد بود. (مطرح الأنظار (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۴۸۶)^۴

همچنین محتمل است مراد بعضی این باشد که در عناوین قصديه، قصد اختیاری عنوان شرط است نه قصد قهری آن که با وجود علم، حاصل خواهد بود. و گویا قصد اختیاری عنوان اعانه را ملازم با وجود انگیزه برای تحقق معان علیه دانسته اند. همچنین محتمل است که منشأ این نظر، وجود روایاتی باشد که در بعضی مصادیق مانند بیع عنب به کسی که قصد تخمیر دارد، گفته شده که «نَحْنُ نَبِيعُ تَمْرًا مِمَّنْ نَعْلَمُ أَنَّهُ يَصْنَعُهُ خَمْرًا» (الکافی ط) - الإسلامية، ج ۵، ص: ۲۳۲)^۵. در این نوع از روایات، بیان شده که با وجود علم به تحقق خمر توسط مشتری، بیع انگور، مانعی ندارد. بنابراین با وجود اینکه قصد قهری، نسبت به اعانه وجود داشته باشد، وجه عدم حرمت این

* - « فعنوان «الإعانة على الإثم» إذا أريد الحكم عليه لكونه وقع على صفة الحرمة لا بد أن يكون ذلك العنوان مقصوداً، وإلا لم يكن ذلك العنوان اختيارياً، فلم يعقل وقوعه على صفة الحرمة»

^۴ - «و القصد إلى عنوان الإعانة لا ينفك عن القصد إلى المعان عليه، فإذا لم يكن قاصداً للمعان عليه لم يكن قاصداً للإعانة»

^۵ - « مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ عَنْ حَنَانٍ عَنْ أَبِي كَهْمَسٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَصِيرِ فَقَالَ لِي كَرَمٌ وَأَنَا أَصْرُهُ كُلُّ سَنَةٍ وَأَجْعَلُهُ فِي الدَّنَانِ وَأَبِيعُهُ قَبْلَ أَنْ يَغْلِي قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ فَإِنْ غَلَى فَلَا يَحِلُّ بَيْعُهُ ثُمَّ قَالَ هُوَ ذَا نَحْنُ نَبِيعُ تَمْرًا مِمَّنْ نَعْلَمُ أَنَّهُ يَصْنَعُهُ خَمْرًا. »

عمل، عدم وجود قصد اختیاری نسبت به تحقق گناه و عدم فروش به انگیزه ی تحقق حرام است و صرفاً آنچه قصد شده، تحصیل مال و ثمن حاصل از بیع است.

اشکال:

به نظر آنچه در توجیه لزوم قصد معان علیه و وجود انگیزه تحقق حرام بیان شد، ناتمام است.

آنچه مرحوم شیخ انصاری بیان نمودند، نسبت به اصل لزوم وجود قصد اعانه، برای صدق اختیاری بودن عمل، جای تردید نیست. لکن آنچه ایشان به عنوان ملازمه بین قصد اعانه و قصد و انگیزه تحقق معان علیه مطرح نمودند، قابل پذیرش نیست. به دلیل اینکه هر چند می‌پذیریم که غالباً قصد عنوان اعانه، ملازم است با اینکه عمل به انگیزه تحقق حرام انجام شود، لکن ممکن است کسی تنها انگیزه اش از اعانه، رسیدن به هدف دیگری مثل کسب مال و ... باشد. و در این موارد با وجود اینکه اعانه به انگیزه تحقق حرام، انجام نشده، لکن مصداق عمل اختیاری است و همین مقدار برای حکم به حرمت کافی است.

اما اینکه ادعا شود قصد قهری کفایت نمی‌کند و قصد اختیاری لازم می‌باشد، در اینصورت هم بین قصد اختیاری عنوان اعانه، و انجام عمل به انگیزه ی تحقق معان علیه ملازمه نیست و با وجود انگیزه ی مغایر با آن مثل انگیزه ی کسب مال و ... قابل جمع است.

همچنین استدلال به روایات برای تبیین وجه اشتراط قصد اختیاری و انگیزه، - چه به عنوان دفاع از این قول و چه به عنوان یک وجه مستقل - ناتمام است. به دلیل اینکه، این روایات به قصد تبیین عنوان اعانه صادر نشده تا بخواهیم بگوئیم یک معنا و مفهوم شرعی از اعانه ارائه شده تا مقدم باشد بر معنا لغوی و عرفی.

علاوه بر این اگر از این روایات استفاده جواز بیع عنب بشود، روایات اطلاق دارد و مطابق اطلاق آن، حتی صورتی را که به قصد و انگیزه ی تخمیر بخواهد فروخته شود، شامل می‌شود و لذا باید گفت که این روایات با مفاد آیه شریفه «لا تعاونوا علی الاثم» در تنافی و تعارض است و باید وجهی عرفی برای جمع بین آنها بیان شود و در غیر اینصورت، با وجود مخالفت با کتاب الله، قابل استناد نخواهند بود.

اگر بخواهیم به عنوان وجه جمع بین ادله حرمت اعانه و این روایت، بگوئیم مقصود از اعانه ی حرام، اعانه ای است که با انگیزه حرام باشد و مقصود از اطلاقات جواز بیع عنب و تمر و ...، بیع بدون قصد و انگیزه ی حرام می‌باشد، این جمع تبرعی و خلاف متفاهم عرفی است.

بنابراین یا باید این روایات به جهت مخالفت با کتاب و سنت و مخالفت با شأن ائمه معصومین علیهم السلام*، کنار گذاشته شود چنانکه بعضی مانند مرحوم/امام گفته اند: «إِنَّ الْعَمَلَ بِمِثْلِ تِلْكَ الرِّوَايَاتِ، جَرَاءَ عَلِيِّ الْمَوْلَى؛ لِمُخَالَفَةِ مَضْمُونِهَا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» (کتاب البیع (للإمام الخميني)، ج ۵، ص: ۵۳۲) یا اینکه حمل بر مواردی شود که مصداق اعانه بر اثم نباشد مثل اینکه بیع برای تولید خمری باشد که در غیر حرام نظیر مداوا و ... استفاده می‌شود.

* - شاید بتوان گفت این روایات حتی در فرض عدم حرمت بیع عنب به تولید کننده ی خمر، دور از شان ائمه علیهم السلام است. البته می‌تواند مقصود از تعبیر نحن نبیع تمرنا، اشاره به پیروان و محبان باشد نه خصوص شخص امام؛ لکن در این فرض هم راهی جز تاویل یا اعراض نیست.

قول چهارم تفصیل بین اشتراط وجود قصد یا صدق عرفی اعانه

جمعی از فقها همانند قول دوم و سوم، وجود قصد معین را برای صدق اعانه لازم دانسته اند لکن این را ضابطه ی جامعی ندانسته اند به جهت اینکه در بعضی از موارد هرچند ادعا شود که قصد اعانه وجود نداشته، عرفا اعانه صدق می کند مانند کسی که مقدمات بسیار نزدیک عمل کسی را فراهم می کند مثلاً به قاتلی که مهیای انجام قتل می باشد، وسیله ی قتل را برساند و ... در این موارد بعضی مانند محقق اردبیلی، گفته اند یا قصد معین وجود داشته باشد یا اینکه عرفاً بر عمل او عنوان اعانه صدق کند (زبدة البیان فی احکام القرآن، ص: ۲۹۷). هرچند بعضی صریحاً قصد را به معنای انگیزه و هدف ذکر کرده اند لکن بعضی مانند محقق اردبیلی مطلق قصد را مطرح نموده و محتمل است که مرادشان نظیر قول دوم باشد که قصد عنوان اعانه را کافی می داند. مرحوم میر عبد الفتاح مراغی نیز با بیان نظیر این تفصیل، گاهی از تعبیر «قصد اعانه» و گاهی نیز از تعبیر «قصد ترتب ظلم و معصیت» استفاده نموده و آن را متفرع بر علم یا ظن به تحقق معصیت دانسته (العناوین الفقهیة، ج ۱، ص: ۵۶۶). شاید دلیل این تعابیر وجود تلازم بین آنها باشد که قبلاً به آن اشاره شد.

بعضی مانند شیخ انصاری فرموده یا قصد و انگیزه ی تحقق معان علیه باشد یا اینکه به جهت منحصر بودن فایده عملی که انجام می شود برای تحقق معان علیه، عرفاً اعانه صادق باشد (کتاب المکاسب (للسیخ الأنصاری، ط - الحدیثة)، ج ۱، ص: ۱۶۰).

ظاهراً مرجع این بیانها یکی است و در همه، ملاک دوم، صدق عرفی اعانه می باشد. همچنان که مقصود بعضی از فقها که در رابطه با بیع سلاح به اعداء دین گفته اند «حرمت آن از باب اعانه بر اثم، در صورتی است که یا همراه با قصد اعانه باشد یا اینکه در حال جنگ این عمل انجام شود» مقصود ایشان هم در ملاک دوم همان صدق عرفی اعانه می باشد (غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب، ج ۱، ص: ۵).

به نظر می رسد اگر صدق عرفی قصدی بودن عمل، به عنوان ملاک واحدی بیان شود، ملاک اول را نیز شامل خواهد بود. به دلیل اینکه در معیار اول نیز عرف باید با تصدیق اعتراف معین نسبت به وجود قصد، عمل او را مصداق اعانه بداند.

بنابراین معیار صدق عرفی، بهترین معیار برای تشخیص عمل قاصدانه ی معین خواهد بود و با این بیان، شبه ی مشترک لفظی بودن اعانه نیز مطرح نخواهد شد؛ به جهت اینکه اعانه عبارت است از تمهید مقدمات فعل غیر که از منظر عرف، با قصد اعانه و یاری انجام شود، نه اینکه برای اعانه دو معنای متباین که یکی همراه با قصد و دیگری بدون قصد باشد مطرح گردد تا مستلزم اشتراک لفظی باشد.

۶-۲-۲- تعمیم حکم به موارد عدم قصد، با الغاء خصوصیت

مرحوم/امام با وجود اینکه از جمله فقهائی است که قصد و انگیزه ی تحقق حرام را برای صدق عرفی اعانه، لازم می داند، می گوید ممکن است ادعا شود، با لحاظ تناسب حکم و موضوع، متفاهم عرفی و عقلانی از حرمت تعاون بر اثم، این است که شارع می خواهد از اشاعه ی گناه جلوگیری شود و فساد ریشه کن شود و در

این صورت تفاوتی بین قصد داشتن یا نداشتن یاری کننده گنهکار نمی باشد و به هیچ وجه نباید مقدمات گناه فراهم شود.

همچنین ممکن است گفته شود که هدف شارع حرمت اعانه بر اثم این است که گنهکار، خود را در انجام گناه تنها ببیند و زمینه های تشویق شدن و جرأت یافتن بر انجام گناه وجود نداشته باشد. بنابراین هرچند صدق اعانه، مشروط به وجود قصد و انگیزه ی تحقق معان علیه باشد، لکن عرف، این قید را دخیل در موضوع حکم نمی بیند و با الغاء خصوصیت، مواردی که تمهید مقدمات گناه با انگیزه ی تحقق آن نباشد، حرام خواهد بود. از نظر مرحوم/امام، این الغاء خصوصیت هرچند جای تأمل دارد لکن بدون وجه نیست (المکاسب المحرمه (للامام الخميني)، ج ۱، ص: ۲۱۴).

این بیان اگر در حد ظهور عرفی باشد، نتیجه ی آن موافق با قول دوم است که قصد قهری حاصل از علم به تحقق گناه را برای صدق اعانه و حرمت آن کافی می داند و لا اقل به عنوان مویدی برای آن خواهد بود.

۲-۳- اشتراط وجود قصد معان

بعضی مانند شیخ/انصاری بحث اعانه بر اثم را در جایی صادق دانسته که هنگام یاری رساندن توسط معین، یاری شونده (معان) نیز قصد انجام گناه را داشته باشد، در غیر اینصورت هرچند یاری کننده، علم به وقوع گناه داشته باشد و برای معان در آینده، قصد گناه محقق شود و گناه را نیز انجام دهد، اعانه بر اثم صدق نخواهد کرد (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط - الحديث)، ج ۱، ص: ۱۳۸).

مرحوم سید یزدی بر اساس اینکه علم به وقوع اثم را برای تحقق قصد اعانه کافی می داند، این شرط را نپذیرفته (حاشیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص: ۷).

ظاهراً برای صدق اعانه چنین شرطی دخالت ندارد. زیرا همانطور که در ادامه بیان خواهد شد، حتی اگر اثم، در خارج محقق نشود، مفهوم اعانه به لحاظ مقدمات انجام گناه، صدق می کند و عنوان اثم نیز در هر زمانی که محقق شود، برای صدق «اعانه بر اثم» کفایت می کند و مهم این است که معین، به جهت وجود علم یا احتمال تحقق اثم، قصد اعانه داشته باشد که این در محل بحث مفروض می باشد. لذا با وجود قصد اعانه و صدق مفهوم اعانه هنگام انجام مقدمات و تحقق اراده و قصد گناه توسط یاری شونده در زمان متاخر و واقع شدن گناه، مانعی برای صدق عنوان اعانه بر اثم، وجود ندارد.

۲-۴- اشتراط تحقق خارجی معان علیه، برای صدق اعانه

یکی از اموری که بعضی به عنوان شرط صدق اعانه مطرح کرده اند، تحقق خارجی معان علیه است. می توان این نکته را به عنوان یکی از شروط صدق مفهوم اثم بیان کرد که بدون آن، عنوان اثم، صدق نمی کند و به تبع آن، هیئت ترکیبی «اعانه بر اثم» نیز صادق نخواهد بود.

البته به جهت اینکه اعانه از مفاهیم ذات الاضافه می باشد و نمی توان آن را جدای از معان علیه تصویر کرد، روشن است که مقصود قائلین به اشتراط تحقق خارجی، دخالت داشتن آن در تحقق هیئت ترکیبی «اعانه بر اثم» می باشد.

۱-۴-۲- بیان قائلن به اشراف تحقق خارجی معان علیه:

مرحوم شیخ/انصاری به مرحوم نراقی نسبت داده که ایشان وقوع معانّ علیه را شرط صدق اعانه دانسته است و در نقد ایشان گفته است که مفهوم اعانه متوقف بر وقوع خارجی معان علیه نیست و با وجود قصد بر اعانه، مفهوم اعانه صدق خواهد کرد (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط - الحدیثه)، ج ۱، ص: ۱۳۳). بعضی از فقها نیز در تأیید مرحوم نراقی گفته اند، بدون وقوع معان علیه، مفهوم اعانه با تسامح منطبق خواهد بود و الا حقیقتاً اعانه صدق نمی‌کند (حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص: ۱۶) بلکه مصداق تجزّی خواهد بود (حاشیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص: ۷). بعضی نیز تصریح کرده اند که به حسب مقام وضع، مفهوم و موضوع له اعانه، مقید شده به وقوع معان علیه (مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۸).

از ادامه کلام مرحوم نراقی فهمیده می‌شود که مقصود ایشان این نیست که مطلقاً مفهوم اعانه صدق نمی‌کند بلکه مقصودشان این است که ترکیب «اعانه بر اثم» صدق نمی‌کند هر چند «اعانه بر مقدمات اثم» صادق خواهد بود (عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص: ۷۸)*. در واقع مراد ایشان این است که مفهوم اعانه صادق است ولی مفهوم اثم صدق نمی‌کند.

۲-۴-۲- بیان قائلن به عدم اشراف تحقق خارجی معان علیه:

مرحوم شیخ/انصاری نظر استاد خود محقق نراقی را نپذیرفته و می‌گوید تحقق یا عدم تحقق اثم، دخالتی در حقیقت اعانه بر اثم ندارد و استغال به مقدمات اثم، اگر همراه با قصد تحقق اثم باشد، مصداق اعانه بر اثم است. (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط - الحدیثه)، ج ۱، ص: ۱۳۳)^۷

مرحوم/امام هم باتوجه به اختلافی که در تفاوت مصدر با اسم مصدر مطرح می‌باشد^۸، مدعی شدند که اثم، در آیه ی شریفه به معنای مصدری می‌باشد و در صدق معنای مصدری اثم، تحقق خارجی آن دخیل نیست بلکه بر عمل کسی که اقدام بر انجام اثم می‌کند، هر چند نتیجه آن محقق نشود، معنای مصدر اثم، صادق است، و آنچه متوقف بر وقوع خارجی گناه می‌باشد، معنای اسم مصدری آن است (المکاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۲۱۲).

همچنین مرحوم/امام وجهی برای استبعاد شرط دانستن وقوع خارجی معان علیه، بیان نموده اند به اینصورت که اگر وقوع خارجی معان علیه شرط صدق اعانه باشد، تا زمانی که معانّ علیه محقق نشود، باید یک حالت منتظره وجود داشته باشد و وقوع خارجی معانّ علیه، شرط متاخر برای صدق اعانه باشد یا اینکه از باب مقدمه

* - «إذا فعل أحد عملاً قد يترتب عليه أمر، و يكون له مدخلية في تحقق ذلك الأمر، و لم يترتب عليه ذلك الأمر، فلا يقال: إنّه أعانه على ذلك الأمر، و إن كان مقصوده منه إعانة شخص آخر في تحقق ذلك الأمر و حصوله. نعم إذا قصد به الإعانة، يصدق أنّه أعانه على مقدماته، أو في السعي فيه»

^۷ - «فإنّ حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواء حصل أم لا، و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه، فهو داخل في الإعانة على الإثم»

^۸ - در بخش ۵-۱ به تفصیل بیان شد

ی موصله، با تحقق معانّ علیه، بر فعل معین، اعانه صدق نماید. در حالی که التزام به شرط متاخر و مقدمه ی موصله، غیر عرفی است و بالوجدان درک می کنیم که قبل از تحقق معانّ علیه، مفهوم إعانه، بر عمل معین، صادق می باشد (همان، ص ۲۱۱)*.

۳-۴-۲- نقد قائلین به عدم اشتراط تحقق خارجی اثم

اولا نسبت به فرمایش مرحوم شیخ/انصاری گفته می شود که نمی توان با فرض عدم تحقق اثم، عنوان «اعانه بر اثم» را صادق دانست (إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ۱، ص: ۹۲- القواعد الفقهية (للفاضل)؛ ص: ۴۵۳- فقه الصادق علیه السلام (للروحاني)؛ ج ۱۴، ص: ۱۷۹). یعنی اگر هیئت ترکیبی لحاظ شود، مدخلیت تحقق اثم، برای صدق عنوان، روشن است و اگر خصوص عنوان اعانه، بدون لحاظ معان علیه لحاظ شده باشد، پذیرفته نیست به دلیل اینکه این عنوان ذات الاضافه است و نمی توان بدون لحاظ معان علیه و با فرض عدم تحقق آن، بگوئیم اعانه صدق می کند. اما صدق اعانه نسبت به مقدمات اثم، به اعتبار انجام مقدمات آن مقدمات، مورد قبول است والا نفس انجام مقدمات، اعانه بر تحقق آنها نیست. و بر فرض اینکه حقیقتا قبل از تحقق اثم، مفهوم إعانه به اعتبار تحقق مقدمات، صادق باشد، مادامی که گناه محقق نشود، عرفا اعانه بر اثم صدق نمی کند چون اعانه بر اثم، غیر از اعانه بر مقدمات اثم است.

علاوه بر این بر فرض اینکه طبق ادعای مرحوم شیخ، از نظر عرف قبل از روشن شدن تحقق یا عدم تحقق گناه، اعانه بر اثم صادق باشد لکن منافات ندارد که عرف، بعد از مشاهده ی عدم تحقق اثم، قضاوت اولیه ی خود را خطا بدانند و بگویند الحمد لله که اعانه بر گناه نشد.

اما نسبت فرمایش مرحوم/امام می گوئیم با توجه به قرینه و ظهور عرفی آیه که قبلا به آن اشاره شد، اثم به معنای اسم مصدری استعمال شده^۷ و بر این اساس بدون وقوع خارجی گناه، اعانه ی بر اثم صادق نخواهد بود. همچنین صدق عرفی اعانه قبل از تحقق معان علیه، نیازمند التزام به شرط متاخر و مقدمه ی موصله نیست بلکه عرف مادامی که گناه انجام نشده، می گوید کمک کرد برای انجام دادن گناه (به معنای مصدری آن)، نه اینکه کمک کرد به گناه. و چنانکه گذشت، عرف بعد از عدم تحقق گناه می گوید الحمد لله که عمل او کمک به گناه نشد.

۵-۲- تاثیر کیفیت (معانّ به) در صدق اعانه

در رابطه با عملی که به عنوان یاری و اعانه انجام می شود (معانّ به) این نکته بیان شد که گاهی به شرایط عمل و قریب بودن آن به معانّ علیه، به نحوی است که عرف، به راحتی إعانه را صادق می داند و عمل معین را، یک عمل قاصدانه تلقی می کند، مگر اینکه بتواند خلاف آن را اثبات نماید. جهات دیگری در بحث معانّ به که مورد

* «فلو كان تحقق السرقة دخيلا في الصدق فلا بدّ و أن يقال: إنّ المعتبر في صدق الإعانة إيجاد المقدّمة الموصلة، أو الالتزام بأنّ وجود السرقة من قبيل الشرط المتأخّر لصدق الإعانة و كلاهما خلاف المتفاهم العرفي منها بل هما أمران عقلانيان.»

^۷ - در مبحث ۵-۱- بیان شد

بحث واقع می‌شود این است که آیا باید فعل معانّ به، یک عمل خارجی باشد، یا اینکه بر اموری نظیر تعلیم و تشویق و تحریک و تهدید، که گاهی مقدمه و زمینه ساز تحقق گناه دیگری می‌شود، اعانه صادق است؟ همچنین آیا باید معانّ به، یک امر وجودی باشد یا اینکه بر فعل عدمی نیز، اعانه صدق می‌کند؟ بعضی از اعمال مانند تاجری که می‌داند اگر مشغول کار خود بشود، از او مالیات ظالمانه دریافت خواهد شد و امثال این موارد، مورد بحث قرار گرفته که آیا اعانه بر اثم، نسبت به آنها صادق است یا نه؟

۱-۵-۲- عدم اختصاص اعانه به افعال خارجی:

اگرچه بعضی ادعای انصراف عنوان اعانه از اموری غیر از فراهم نمودن مقدمات خارجی عمل غیر، مثل تشویق و تهدید و ... را دارند (مقاله «ارکان معاونت در اثم»، ص ۵۶) لکن همانطور که بعضی از فقها تصریح کرده اند، عنوان اعانه، اطلاق دارد و شامل همه ی انواع مساعدت های عملی و فکری می‌شود (قواعد فقه (محقق داماد)، ج ۴، ص: ۱۷۹- القواعد الفقهية (الفاضل)، ص: ۴۵۰)*. بنابراین تفاوتی بین حالات و انواع مختلف اعانه نخواهد بود و هر نوع زمینه و مقدمه برای تحقق گناه، اگر احراز شود که با علم و قصد، نسبت به تاثیر آن در تحقق گناه، انجام شده، یا به نحوی باشد که عرف آن را عملی قاصدانه بداند و خلاف آن ثابت نشود، حکم اعانه ی بر اثم، ثابت خواهد بود. بنابر این آموزش راه گناه، ایجاد انگیزه و تحریک برای انجام گناه و اعطای وسایل مورد نیاز برای انجام آن، تفاوتی در این جهت ندارند.

۲-۵-۲- اختصاص اعانه به امور وجودی

نسبت به افعال عدمی (ترک فعل) بعضی قائل به تفصیل شده اند و گفته اند ترک فعل مثل سکوت یا جلوگیری نکردن از تحقق گناه، مصداق اعانه ی بر اثم نیست-هرچند ممکن است از باب ترک نهی از منکر، مرتکب حرام شده باشد- مگر اینکه نسبت به افرادی خاص، وظیفه ای وجود داشته باشد، که به جهت ترک آن، اعانه ی بر جرم و معصیت، به آنها اسناد داده شود. مانند نگهبانی که موظف به مراقبت از مکان و بستن درب می‌باشد لکن با علم به وقوع سرقت، از بستن درب و جلوگیری سارق، اجتناب می‌کند، این موارد یقیناً از مصادیق اعانه بر اثم است (قواعد فقه (محقق داماد)، ج ۴، ص: ۱۸۵).

به نظر اگر وجود وظیفه و مسئولیت برای صدق اسناد اعانه کافی باشد، در بسیاری از موارد، با تحقق شرایط لازم، مسئولیت و تکلیف نهی از منکر وجود دارد. همچنین نسبت به مثالی که بیان شد، مذمت عرف می‌تواند از باب ترک نهی از منکر یا ترک انجام وظیفه باشد نه از باب اعانه بر اثم. یا اینکه اگر اعانه را صادق می‌دانند از باب این است که حیث وجودی عمل لحاظ شده مثلاً باز گذاشتن درب و همراهی با سارق، را مصداق اعانه می‌دانند. به همین جهت روشن نیست که بر ترک فعل، عنوان اعانه صادق باشد.

* - «الظاهر عدم اختصاص المساعدة بالمساعدة العملية بل تعم المساعدة الفكرية، وإراءة الطريق والإرشاد إلى ما هو مطلوبه ومقصده»

۳-۵-۲- عدم اختصاص مقدمات قریب عمل

بعضی قائل به تفصیل بین مقدمات قریب و بعید شده اند و اعانه بر اثم را نسبت به مقدماتی که نزدیک به وقوع اثم باشد، صادق دانسته اند بخلاف مقدمات بعید و در مقابل بعضی منکر تفاوت بین مقدمات قریب و بعید هستند (مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۲ و ۱۷۹). اختلافی در صدق اعانه بر اثم نسبت به مقدمات قریب عمل خصوصاً جزء اخیر از مقدمات تحقق عمل نیست. عمده بحث مربوط به مقدمات بعید است و ممکن است گفته شود کسانی که بصورت مطلق قائل شده اند که اگر مقدمات همراه با قصد اعانه انجام شود، مصداق اعانه بر اثم و حرام خواهد بود (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحديث)، ج ۱، ص: ۱۳۶ - المکاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، ج ۱، ص: ۲۷)*، تفاوتی بین مقدمات بعید، نمی باشند و به هر مقدار که مقدمات بعید باشند، باز هم با وجود قصد اعانه، حرام خواهد بود. و این نظر خصوصاً با توجه به مبنایی که علم به تحقق معصیت را برای تحقق قصد اعانه کافی می داند، غیر قابل التزام خواهد بود.

لکن با توجه به اینکه معیار در صدق عناوین، متفاهم عرفی می باشد (فراند الاصول: ج ۳، ص: ۳۰۲)^۴، می توان گفت که اگر فاصله مقدمات به قدری باشد که از نظر عرف، بود و نبود آن، تأثیری در تحقق نتیجه ندارد، در این موارد عنوان اعانه بر اثم صادق نیست؛ (أنوار الفقاهة - کتاب النکاح (للمکارم)، ص: ۱۰۶) هر چند آن عمل با علم یا به انگیزه ی تحقق حرام انجام شده باشد. به عبارت دیگر مواردی که عرفاً از مقدمات دخیل در تحقق عمل محسوب نمی شوند، هر چند با علم به دخالت آنها در معصیت انجام شود، لکن به نگاه عرفی، این موارد مصداق علم به تأثیر در معصیت نیست بلکه صرفاً انجام عمل با یک تصور مخالف با واقع همراه است. درباره ی مقدماتی که مصداق مستحب یا واجب هستند و معلوم باشد که انجام آنها زمینه ساز تحقق گناه به وسطه ی دیگران می شود، نظیر این بیان مطرح می شود و تنها راه جواز انجام عمل، مهمتر بودن و غلبه ی مصلحت آن، نسبت به مفسده ی اعانه بر اثم است یا منتفی بودن عنوان اعانه به لحاظ متفاهم عرفی.

۳-۵-۲- بررسی صدق اعانه بر اثم نسبت به بعضی از مصادیق مورد اختلاف

بعضی از موارد در خصوص اینکه مصداق اعانه بر اثم می باشند یا نه مورد بحث واقع شده و خصوصاً با مبنای کسانی که اعانه را عنوان واقعی می دانند یا برای حصول قصد، علم به تحقق اثم را کافی می دانند، این موارد به عنوان یک اشکال و مثال نقض، مطرح گردیده. یعنی باید مواردی را مصداق اعانه بر اثم بدانند که قابل التزام نیست. مثلاً تاجری که می داند در صورت اقدام به تجارت، به صورت ظالمانه از او مالیات گرفته می شود، عمل او مصداق اعانه بر اثم خواهد بود. همچنین مسافری که می داند هنگام عبور در مسیر، اموال او سرقت می شود یا عوارض ظالمانه از او دریافت می شود، عمل او هر چند به سفر حج برود، مصداق اعانه بر اثم خواهد بود.

* - «كل فعل له دخل في صدور الحرام عن الغير إذا قصد به توصيل الغير به الى الحرام فهو اعانة على الإثم»

^۴ - «المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع و عدم الاختصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة، و لا على ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه»

کسانی که اعانه را عمل قصدی می‌داند و بین قصد و علم به اعانه بودن تفکیک قائل می‌شوند و خصوصاً کسانی که وجود انگیزه برای تحقق گناه را لازم می‌دانند، این موارد را به جهت فقدان قصد و انگیزه، از تحت مفهوم اعانه، خارج می‌دانند (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثه)، ج ۱، ص: ۱۳۶).

اما مرحوم سید یزدی که برای تحقق قصد اعانه، علم به تحقق اثم را کافی می‌داند، منکر تحقق مقدمه برای فعل غیر شده و ادعا می‌کند که در این موارد عملی به عنوان مقدمات و تمهید گناه شخص دیگر انجام نمی‌شود تا گفته شود این عمل همراه با علم و قصد بوده بلکه تاجر یا مسافر، صرفاً کار خود را انجام می‌دهند و مثلاً تاجر به کسی که از او مالیات ظالمانه می‌گیرد، چیزی نمی‌فروشد تا گفته شود عمل او اعانه است، بلکه او صرفاً با دیگران داد و ستد دارد و مالیات گیرنده، ظالمانه از او وجهی دریافت می‌کند پس او مقدمه‌ی گناه غیر را فراهم نکرده (حاشیه المکاسب (للیرزدی)، ج ۱، ص: ۷).

همچنین بعضی از کسانی که اعانه را از عناوین واقعیه می‌دانند و حتی علم را برای تحقق مفهوم اعانه لازم نمی‌دانند، وجه خروج این موارد را چنین بیان می‌کنند که اعانه بر مطلق مقدمات فعل غیر صادق نیست، بلکه تنها مقدماتی که موثر در فاعلیت فاعل باشد، مصداق اعانه خواهد بود و هر موردی که مربوط به ایجاد قابلیت قابل باشد، مصداق اعانه بر اثم نخواهد بود و لذا از این منظر حتی عملی مثل قیادت، مصداق اعانه بر اثم نیست به جهت اینکه این عمل موثر در ایجاد قابلیت قابل است نه فاعلیت فاعل و اگر از راه دیگر حرمت آن ثابت نبود، از باب اعانه بر اثم حرمت آن ثابت نمی‌شود (حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص: ۱۵).

به نظر می‌رسد در این موارد توجیهاتی که بیان شده قابل پذیرش نیست و نمی‌توان در موردی که کسی واقعا می‌داند عمل او، زمینه‌ی تحقق یک معصیت را فراهم می‌کند، منکر صدق عرفی اعانه شد. نه از باب انکار وجود قصد و نه از باب انکار تحقق مقدمه‌ی فعل غیر و نه از باب تخصیص اعانه به خصوص ایجاد مقدمات فاعلیه‌ی فعل غیر.

کسی که می‌داند حضور او در بازار، زمینه پرداخت مالیات ظالمانه از دستگاه حکومت فاسد می‌باشد یا می‌داند سفر او با اموری مثل سرقت یا ... مواجه می‌شود و نظیر آن کسی که با عدم رعایت حجاب، می‌داند حضور او زمینه‌ی لغزش و گناه عده‌ای را فراهم می‌کند و امثال این موارد، همه از مصادیق اعانه‌ی بر اثم خواهند بود. نهایتاً نسبت به کسانی که راهی برای گریز از این موارد ندارند از باب رفع اضطرار یا حرج و ... ممکن است حکم ثانویه برای آنها اباحه‌ی تجارت و سفر و ... باشد و این غیر از این است که مفهوم اعانه بر اثم صادق نباشد.

محقق خوئی نیز این موارد را از مصادیق اعانه دانسته لکن ایشان اساساً قائل به حرمت اعانه بر اثم نمی‌باشد (مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۹).

۶-۲- عدم صدق اعانه نسبت به مقدمات اثم

در مقام تبیین مفهوم اثم، این نکته بیان شد که نسبت به مقدمات گناه، با توجه به اینکه عقاب و مفسده‌ای جز عقاب و مفسده‌ی ذی‌المقدمه، وجود ندارد، مفهوم اثم برای آن صدق نمی‌کند. لکن اگر فرض شود که نافرمانی از امر و عصیان حکم الهی صادق باشد و همین مقدار را برای صدق اثم، کافی بدانیم، با این وجود نیز، صدق

اعانه بر اِثم، اشکال دیگری دارد و آن عبارت است از اینکه در این فرض، نفس مقدمه ای که انجام می شود، مصداق اِثم است نه مصداق مقدمات آن تا بحث از اعانه بر اِثم مطرح شود. به عنوان مثال اگر کسی برای ساختن خمر، نیاز به خرید انگور داشته باشد، و خریدن انگور برای او به عنوان مقدمه ی حرام، حرام باشد، کسی که با فروختن انگور، به او کمک می کند، نفس اینکه انگور را به او تحویل دهد (قبض)، مصداق اِثم است نه مصداق اعانه بر اِثم. زیرا طبق فرض، مستقیماً با عمل او، گناه محقق می شود نه اینکه مقدمه باشد برای انجام گناه توسط مشتری.

همچنین اگر مقدمات گناه را مصداق تجزّی بدانیم و قائل به حرمت تجزّی باشیم - که بعضی منکر حرمت آن می باشند (المکاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، ج ۱، ص: ۳۰) -، باید توجه داشت که اولاً در صورتی مقدمات حرام، مصداق تجزّی خواهند بود، که ذی المقدمه محقق نشود و الا اصطلاحاً بر آن تجزّی صدق نمی کند (همان ص ۲۹). ثانیاً اگرچه با فرض حرمت تجزّی، تردیدی در صدق عنوان اِثم بر آن نیست، زیرا تجزّی و بنای بر مخالفت با مولا، از محرمات نفسی خواهد بود و مستلزم عقاب می باشد؛ لکن در اینصورت هم صدق اعانه بر اِثم نسبت به این امور، مورد اختلاف واقع شده.

بعضی مانند مرحوم صاحب عروه قائل شده اند که بر فرض اینکه تجزّی صادق باشد، مانعی برای صدق مفهوم اعانه بر تجزّی نخواهد بود (حاشیه المکاسب (للیردی)، ج ۱، ص: ۷). لکن عده ای مانند شیخ انصاری صدق مفهوم اعانه بر تجزّی را ممنوع دانسته اند به دلیل اینکه تجزّی عملی است قصدی و لذا عملی مثل خریدن انگور، در صورتی تجزّی است که با قصد انجام حرام و تولید خمر برای نوشیدن حرام، انجام شود. بنابراین تجزّی، مرگّب است از عمل خریدن، بعلاوه ی قصد حرام؛ لکن عملی که فروشنده انجام می دهد، فقط اعانه ی بر خریدن است که یک جزء تجزّی است و نسبت به حقیقت تجزّی که قصد نیز در آن دخالت دارد، اعانه صادق نمی باشد (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثه)، ج ۱، ص: ۱۳۸) *.

به نظر در این موارد چون اعانه ای برای تحقق قصد گناه، از سوی فروشنده وجود ندارد، اعانه ی بر تجزّی، صدق نمی کند لکن، چنانکه قبلاً مطرح گردید، با فرض اینکه علم به قصد مشتری و تحقق گناه وجود دارد، عمل فروشنده همراه با نیت و قصد اعانه بر اِثم است و لذا نسبت به ذو المقدمه (مثل تولید خمر) اعانه بر اِثم صادق می باشد و برای قاصدانه بودن عمل، بیش از این چیزی لازم نیست.

جمع بندی

حاصل بررسی انجام شده این است که معنای اِثم، اعم از عدوان می باشد و مصادیق آن محدود به محرمات شرعی نیست و بعضی موارد از اعمال دارای مفسده که قبیح و گناه بودن آنها نزد عقلا ثابت می باشد، از مصادیق اِثم می باشد، به نحوی که نفس عمل، هرچند با جهل و عدم آگاهی صحیح از حکم شرع، انجام شود، عرفاً

* - در ادامه نیز اگر کسی بگوید مقدمه ی تجزّی نیز حرام است و مفروض این است که اعانه نسبت به آن صدق می کند، گفته می شود که اعانه ی بر خریدن صدق می کند لکن اعانه ی بر حرام صدق نمی کند مگر اینکه باز سخن از تجزّی بودن این جزء تجزّی به میان آید که باز سخن از قصدی بودن تجزّی مطرح شده و این مسیر مستلزم تسلسل خواهد بود.

مصدق اثم خواهد بود. بر اساس شواهد بیان شده، در صدق اثم، تفاوتی بین گناهان رفتاری و گناهان قلبی وجود ندارد. همچنین با وجود اینکه اثم به معنای مصدري و غیر مصدري استعمال می‌شود، لکن ظاهراً در آیه شریفه، به عنوان اسم مصدر استعمال شده و براین اساس بر گناه، مادامی‌که در خارج محقق نشده باشد، عنوان اثم صادق نمی‌باشد.

همچنین در نهی از تعاون در آیه شریفه، گرچه مقتضای باب تفاعل، دلالت بر مشارکت در عمل می‌باشد، و در بدو امر ممکن است شمول آن نسبت به مواردی که اعانه بر اثم از یک نفر و بدون وجود مشارکت می‌باشد، مورد تردید واقع شود، لکن پنج وجه برای تبیین فهم عرفی دلالت آن بر نهی از اعانه بر اثم، مطرح شده که به نظر وجه سوم که الغاء خصوصیت مشارکت می‌باشد و وجه پنجم که تاکید بر صدق مشارکت در عون و تمهید مقدمات اثم می‌باشد، مناسبتر می‌باشد.

بر اساس اینکه ظاهراً اعانه از عناوین قصديه می‌باشد، و به جهت اینکه صدق عناوین قصديه متوقف بر قصد و نیت آن عنوان، توسط فاعل است، اعانه، بدون وجود قصد و نیت عنوان اعانه، صادق نخواهد بود و بیان شد که با علم و التفات به اعانه بودن عمل، به صورت قهری، قصد اعانه، محقق می‌باشد و همین مقدار برای صدق اعانه کفایت می‌کند. انکار لزوم قصد یا ادعای لزوم وجود قصد اختیاری اعانه یا قصد به معنای وجود انگیزه و قصد غایت عمل، وجه قابل دفاعی ندارد. البته می‌توان گفت به جهت خصوصیت عنوان اعانه، که نظیر بعضی عناوین دیگر، با لحاظ غایت و نتیجه‌ی عمل انتزاع شده، نوعاً بین قصد عنوان و وجود انگیزه ملازمه می‌باشد. در فرض عدم علم نیز، احتمال اعانه بودن عمل، برای انجام عمل با قصد و امید اعانه بودن آن، کفایت می‌کند. همچنین احراز و اثبات وجود قصد، یا با اعتراف فاعل محقق می‌شود یا اینکه فعل در شرایطی خاص و به نحوی انجام شود، که از منظر عرف، فعلی قاصدانه تلقی شود و انکار قصد از سوی فاعل مسموع نباشد مگر اینکه بتواند آن را اثبات کند.

بنابراین در بین اقوالی که مطرح شده، قول دوم که وجود علم به اعانه بودن عمل را، برای تحقق قصد و نیت عنوان کافی می‌دانست قابل دفاع خواهد بود و در این جهت فرقی بین موارد اعتراف به وجود علم و قصد و مواردی که عرف، حکم به وجود علم و قصد می‌کند، نخواهد بود و در همه آنها عرفاً اعانه صادق است و با این بیان می‌توان تفصیل مذکور در بعضی اقوال را با قول دوم قابل انطباق دانست.

با توجه به شرط بودن تحقق خارجی اثم برای صدق عنوان اثم، بدون تحقق خارجی آن، هیئت ترکیبی «اعانه بر اثم» صادق نخواهد بود. همچنین با فرض تحقق معانّ علیه و صدق عنوان اثم، و با فرض وجود قصد اعانه و صدق مفهوم اعانه، نیازی به وجود قصد انجام اثم، توسط کمک شونده، در هنگام اعانه، نخواهد بود و همین که بعداً قصد می‌کند و عمل را انجام می‌دهد کافی است.

در رابطه با عملی که به عنوان اعانه انجام می‌شود (معانّ به) نیز محدودیت خاصی وجود ندارد و هر مساعدتی اعم از عمل خارجی یا کمک فکری و ارائه‌ی طریق گناه یا ایجاد انگیزه و تحریک فاعل، می‌تواند با وجود سایر شرایط، از مصادیق اعانه بر اثم باشد، البته افعال عدمی و ترک فعل، اگر به نحوی به صورت فعل وجودی قابل لحاظ نباشند، صدق اعانه نسبت به آنها روشن نیست. نسبت به بعضی از امور مانند تاجری که می‌داند با اشتغال به فعالیت، باید مثلاً مالیات ظالمانه پرداخت کند، هر چند بعضی توجیهاتی برای عدم صدق عنوان اعانه

بر اثم، نسبت به آن بیان نموده اند لکن، به نظر همه این موارد در فرض توجه به اینکه این عمل، زمینه ی قطعی تحقق معصیت می باشد، می تواند مصداق اعانه بر اثم باشد، و منافاتی ندارد که در فرض استلزام عسر و حرج و اضطرار و ... حکم ثانویه ی آن، اباحه و جواز باشد.

با توجه به کافی بودن علم به اعانه بودن عمل، برای صدق اعانه بر اثم نسبت به معانّ علیه و ذی المقدمه، نیازی به اثبات صدق اعانه بر اثم، نسبت خصوص مقدمات نیست، چه از طریق حرام دانستن مقدمات حرام غیر از راه تجری، و چه از طریق تجزّی دانستن آنها، زیرا هر کدام از این راه ها با اشکال مواجه می باشد.

ماهنامه داخلی حاصل کار طلاب گروه های تخصصی است که با توجه به
نظامنامه آموزشی مدرسه باید هر ماه یک تحقیق علمی پیرامون مباحث
مطرح شده در درس خارج فقه تدوین نمایند.
امید است این تغییر رویکرد در ارائه دروس خارج تخصصی گام موثری به
سوی اهداف مدرسه که همان تولید علم و نظریه پردازی در عرصه فقه های
تخصصی است ، باشد.