



پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی

بررسی مشروعیت فقهی، حقوقی مشاغل ناشی از توریسم

استاد راهنما

دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه جویی

استاد مشاور

دکتر عبدالله بهمن پوری

پژوهشگر

عیسی تمیمی

مهر ماه ۱۳۹۴



بررسی مشروعیت فقهی، حقوقی مشاغل ناشی از توریسم

به وسیله‌ی:

عیسی تمیمی

پایان‌نامه

ارائه شده به تحصیلات تکمیلی دانشگاه به عنوان بخشی از فعالیت‌های تحصیلی لازم برای اخذ
درجه کارشناسی ارشد

در رشته‌ی:

الهیات

در تاریخ ۱۳۹۴/۷/۱۵ توسط هیأت داوران زیر بررسی و با درجه عالی به تصویب نهایی رسید.

امضاء	با مرتبه‌ی علمی استادیار	۱- استاد راهنما: دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جویی
امضاء	با مرتبه‌ی علمی استادیار	۲- استاد مشاور: دکتر عبدالله بهمن‌پوری
امضاء	با مرتبه‌ی علمی استادیار	۳- استاد داور داخل گروه: دکتر فاطمه قدرتی
امضاء	با مرتبه‌ی علمی استادیار	۴- استاد داور خارج گروه: دکتر مجتبی صادقی
امضاء	با مرتبه‌ی علمی استادیار	۵- نماینده تحصیلات تکمیلی دانشگاه: دکتر علی حسینی

مهر ماه ۱۳۹۴

تقدیم به

حاصل زحمات و تلاش‌هایم را تقدیم می‌کنم به محضر ارزشمند پدر و مادر عزیزم به خاطر همه‌ی رنج‌ها و مرارت‌هایی که از آغاز زندگی‌م به وجود نازنین خود چشاندند، تا بهترین لحظات را در عالی‌ترین جایگاه به من تقدیم نمایند.

- به همسر مهربانم که همیشه در گذرگاه‌های سخت زندگی مایه‌ی امید و پشتوانه‌ی خستگی‌ناپذیر برایم در رویارویی با ناهمواری‌ها و ناملایمات روزگار است.

- به فرزندانم که نفس گرم و دعای خیرشان بدرقه‌ی راهم بود و خستگی‌هایم را بین خود قسمت نموده تا در آسمان علم و معرفت سبکبال به پرواز درآیم.

- به آنان که در کسب علم و دانش راهنمایم بودند.

- الهها! حسن عاقبت، سلامتی و سعادت را برای همه‌ی آنان مقدر بفرما!

سیاسگزاری

گلبانان گلزار معارف انسانی در دانشگاه دولتی یاسوج هر ساله تنی چند از دوستداران اندیشه‌ی اسلامی را به چیدن گل‌های به خصوصی می‌گمارند. تا این که دست سعادت در دو سال اخیر مرا هم بدان گروه پیوند زد. خجستگی به من روی آورد و در این راه گذشته از «همت طایر قدس» که «بدرقه‌ی راهم بود»، وجود همراهانی فرهیخته و ارجمند بوده که هر کدام به نحوی از آنجا مرا یاری داده‌اند، و از سنگینی این بار نه در طاقت من، کاسته‌اند.

نخست از استاد گرانقدر جناب آقای دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جویی یاد کنم که گذشته از سمت استاد راهنمای اینجانب در نخستین گام پژوهش تا وصول به سرمنزل مقصود، با من همراه بودند؛ و همواره از بی‌راهه رفتن من در انجام کار، بدون هیچ گونه ملال خاطری جلوگیری و راهنمایی کردند از وی تشکر می‌کنم.

سیاس بیکران از استاد مشاورم، جناب آقای دکتر عبدالله بهمن پوری که پا به پای من و گاهی از دور و با «نفس رحمانی» خود همواره راه گشای این حقیر در طی مشکلات این راه بودند.

از دیگر اساتید و تمام دوستان و عزیزانی که از بردن نامشان بخاطر اطاله کلام عذرخواهی می‌کنم، اما هر کدام به نحوی در نوشتن و بازخوانی و معرفی منابع مرا یاری داده‌اند، کمال امتنان را دارم.

اما در پایان و پیش از آنکه قلم از دست بگذارم، از همسر دلسوز و همراه همیشگیم، که علاوه بر سکون و آرامش فضای خانه، همواره باعث دلگرمی و تشویق من می‌شدند، سپاس فراوان دارم.

تابستان ۹۴

عیسی تمیمی

نام خانوادگی: تمیمی	نام: عیسی
رشته و گرایش: الهیات	مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد
فقه و مبانی حقوق اسلامی	
تاریخ دفاع: ۱۳۹۴/۷/۱۵	استاد راهنما: دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه جویی

بررسی مشروعیت فقهی، حقوقی مشاغل ناشی از توریسم

خصوصیت چند وجهی بودن صنعت توریسم و نیز پیشرفت‌های تکنولوژی، مسائل و نیازهای جدیدی را در این عرصه ایجاد کرده است. این موضوع، از بعد اقتصادی و تجاری در اشتغال‌زایی و رفع بخشی از معضل بیکاری، اهمیت فراوان دارد. اما ظاهراً وجود برخی موانع شرعی، امکان بهره‌برداری از ابعاد مختلف این صنعت را در کشور ما با محدودیت‌هایی روبه‌رو نموده است. از جانب دیگر، گستردگی و پویایی دین اسلام، قابلیت پاسخ‌گویی حل مسائل و نیازهای نوظهور، متناسب با زمان و مکان و سایر مبانی فقهی، حقوقی را دارد. در این پژوهش علاوه بر بیان اهمیت نقش و تأثیر صنعت توریسم در ایجاد اشتغال و درآمدزایی برای کشور، تلاش شده تا برخی از مصادیق و فرصت‌های شغلی گردشگری را که جنبه‌ی نوظهور دارند، از نظر فقهی و حقوقی مورد تحقیق و تدقیق بیشتری قرار گیرد. از زمره‌ی این مصادیق می‌توان، اهمیت و ضرورت ارتباط مسلمانان با غیرمسلمانان و پیروان سایر مذاهب در معاملات و سفرها با اهداف مختلف، ورود گردشگران غیرمسلمان به مساجد و اماکن مقدسه، استفاده و بهره‌برداری از اجزای مسوخ، آبیان و حیوانات حرام گوشت با کاربرد صنعتی در تولید البسه و اغذیه برای گردشگران و فروش به آنان، ایجاد اماکنی جهت انجام اعمال و آداب خصوصی توریست‌های غیرمسلمان، آزادی، امنیت و سایر حقوق اجتماعی گردشگران داخلی و خارجی غیرمسلمان، را نام برد. در این موارد به صورت تحلیل فقهی و حقوقی، حتی‌المقدور با مقایسه فقه اهل‌بیت(ع) و نیز بررسی جزئی حقوق مدنی و جهان‌گردی، مطابق حقوق موضوعه‌ی ایران انجام گرفته است.

کلیدواژه: فقه، مشاغل توریسم، روابط مالی، مشروعیت، مصلحت، ادله حقوقی، منافع محله

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
فصل اول: کلیات تحقیق	
۱ - ۱ مقدمه	۱
۲-۱ بیان مسأله	۳
۳ - ۱ ضرورت انجام پژوهش	۴
۴ - ۱ اهداف پژوهش	۵
۱ - ۴ - ۱ هدف کلی	۵
۲ - ۴ - ۱ اهداف فرعی	۵
۵ - ۱ سوال‌ها و فرضیه‌های پژوهش	۵
۱ - ۵ - ۱ سوال‌های اصلی پژوهش	۵
۲ - ۵ - ۱ سوال‌های فرعی پژوهش	۶
۶ - ۱ فرضیه‌های پژوهش	۶
۱ - ۶ - ۱ فرضیه‌های اصلی پژوهش	۶
۲ - ۶ - ۱ فرضیه‌های فرعی پژوهش	۶
۷ - ۱ تاریخچه‌ی پژوهش	۶
۸-۱-۱ تعریف برخی مفاهیم و اصطلاحات پژوهش	۹
۸-۱-۱ تعریف برخی اصطلاحات فقهی	۹
۱ - ۸ - ۱ قاعده مصلحت	۹
۲ - ۱ - ۸ - ۱ قاعده اضطرار	۱۰
۳ - ۱ - ۸ - ۱ قاعده عسر و حرج	۱۰
۴ - ۱ - ۸ - ۱ قاعده اهم و مهم	۱۰
۵ - ۱ - ۸ - ۱ قاعده دفع افسد به فاسد	۱۰
۶ - ۱ - ۸ - ۱ قاعده لاضرر	۱۰
۲-۸-۱ برخی اصطلاحات گردشگری	۱۱
۱-۲-۸-۱ گردشگری	۱۱
۲-۲-۸-۱ توریست	۱۱
۳-۸-۱ سایر تعاریف	۱۱
۱ - ۳ - ۸ - ۱ معنای تذکیه	۱۱
فصل دوم: پاسخ‌گویی فقه اسلام به مسائل نوظهور	
۱ - ۲ - مبانی نظری مسأله مورد پژوهش	۱۲
۱ - ۱ - ۲ - قواعد و اصول فقهی در مسائل نوظهور	۱۲
۲ - ۲ - جایگاه زمان و مکان در فقه	۱۳

۱۳	۲ - ۲ - ۱ معنای لغوی زمان و مکان
۱۳	۲ - ۲ - ۲ معنای اصطلاحی زمان و مکان
۱۴	۲-۲-۳ قرآن و نقش زمان و مکان
۱۵	۲-۲-۴ روایات و نقش زمان و مکان
۱۶	۲-۲-۵ تعارض روایات بر حسب زمان و مکان
۱۶	۲-۲-۵-۱ نمونه اول
۱۶	۲-۲-۵-۲ نمونه دیگر
۱۷	۲-۲-۵-۳ نمونه دیگر
۱۷	۲-۲-۶ فقها و نقش زمان و مکان
۱۸	۲-۲-۷ زمان و مکان در فقه اهل سنت
۱۹	۲-۲-۸ زمان و مکان در پیدایش موضوعات جدید
۱۹	۲-۲-۹ تأثیر زمان و مکان در تشخیص مصادیق برای موضوعات
۲۱	۲-۲-۱۰ نظریه عدم تأثیر زمان و مکان
۲۲	۲ - ۳ - ۱ معنای لغوی مصلحت
۲۲	۲ - ۳ - ۲ مصلحت شرعی
۲۲	۲-۳-۱ مصلحت در سیره معصومین (ع)
۲۴	۲-۳-۲ مفهوم مصلحت در فقه
۲۷	۲-۳-۳ جایگاه و دامنه مصلحت در تکالیف و احکام شرعی
۲۷	۲-۳-۴ رابطه مصلحت و ضرورت در تغییر نوع احکام شرعی
۲۸	۲-۳-۵ بهره‌گیری از جواز مصلحت در بیان فتاوی فقها
۲۹	۲-۴-۱ جایگاه احکام ثانویه در پویایی و پاسخگویی به مسائل نوظهور
۳۱	۲-۵-۱ حکم حکومتی
۳۱	۲-۵-۲ جایگاه حکم حکومتی
۳۲	۲-۵-۲ مبانی استنباط حکم حکومتی
۳۳	۲ - ۶ اهداف شریعت در بخش روابط مالی با توجه به امکانات درون فقهی
فصل سوم: مصادیق بسترهای مشاغل جدید وابسته به تور بسم	
۳۵	بخش اول: طهارت یا نجاست مشرکین و اهل کتاب
۳۵	۱-۳ مقدمه
۳۵	۲-۳ شناسایی کافر، اهل کتاب و مشرک
۳۵	۱-۲-۳ معنای کفر
۳۶	۲-۲-۳ معنای کفر در روایات
۳۷	۳-۳ معنای واژه نجس
۳۷	۱-۳-۳ بررسی معنای واژه نجس در آیه
۳۸	۴-۳ دلایل معنای خبث باطنی و پلیدی روحی
۳۹	۵-۳ کافر بودن اهل کتاب
۳۹	۱-۵-۳ دیدگاه فقها
۴۰	۲-۵-۳ دلایل قائلان به مشرک بودن اهل کتاب

۴۰ ۱-۲-۵-۳ آیه ربوبیت
۴۱ ۱-۱-۲-۵-۳ دید گاه برخی علما در نقد بر آیه ی ربوبیت
۴۲ ۲-۲-۵-۳ آیه بنوّت
۴۳ ۱-۲-۲-۵-۳ نسبت شرک به یهود در قرآن
۴۵ ۳-۲-۵-۳ اعتقاد مسیحیان به الوهیت حضرت عیسی (ع) در قرآن
۴۷ ۶-۳ شرک عموم اهل کتاب
۴۷ ۱-۶-۳ مبنای ادیان آسمانی
۴۷ ۲-۶-۳ آیات توحیدی در تورات و انجیل
۴۸ ۷-۳ قضاوت دانشمندان اسلامی در مورد تورات و انجیل فعلی
۴۹ ۸-۳ مسیحیان معاصر و نسبت شرک
۵۰ ۹-۳ دانشمندان شیعه و طهارت یا نجاست اهل کتاب
۵۰ ۱۰-۳ مهمترین دلیل قائلان به نجاست اهل کتاب
۵۱ ۱-۱۰-۳ نقد دلیل اجماع
۵۲ ۲-۱۰-۳ عدم صراحت فتوای قدما به نجاست ذاتی بدن اهل کتاب
۵۴ ۳-۱۰-۳ تأیید روایات بر طهارت اهل کتاب
۶۳	بخش دوم: بررسی بهره وری از محرّمات و نجاسات
۵۸ ۲-۳ مقدمه
۵۸ ۳-۳ بهره‌وری از محرّمات و نجاسات و بیع آنها
۵۸ ۱-۳-۳ دسته اول
۵۹ ۱-۳-۳ ۱- نقد و بررسی
۶۱ ۲-۳-۳ دسته دوم
۶۱ ۱-۲-۳-۳ نقد و بررسی
۶۲ ۳-۳-۳ دسته سوم
۶۵ ۴-۳ درمان با محرّمات و نجاسات
۶۷ ۱-۴-۳ ضرورت
۶۸ ۲-۴-۳ قاعده عسر و حرج
۶۹ ۳-۴-۳ قاعده لاضرر و لاضرار
۶۹ ۴-۴-۳ پرهیز از اقدامات مخاطره‌آمیز
۷۱ ۵-۳ بیع مجسمه و تصویر
۷۱ ۱-۵-۳ ادله عدم حرمت و جواز تصویر و مجسمه‌سازی
۷۳	نتیجه‌گیری
۷۵	منابع فارسی
۸۴	منابع اینترنتی

فهرست جدول

صفحه	عنوان
۵	جدول ۱-۱: پیش بینی رشد گردشگری تا سال ۲۰۲۰ سازمان جهانی گردشگری

فهرست تصاویر

صفحه	عنوان
۵۷.....	تصویر ۱-۳ بازدید گردشگران از مسجد امام اصفهان.....
۶۴.....	تصویر ۲-۳ برخی محصولات تولیدی از پوست حیوانات حرام گوشت.....
۶۴.....	تصویر ۳-۳ پرورش قورباغه گوشتی.....
۶۶.....	تصویر ۴-۳ مجموعه ی پارک تماشای به منظور بازدید گردشگران.....

پیش‌گفتار

مکتب فقهی اسلام ادعای ورود به تمامی عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... را دارد. به تعبیر دیگر، خواهان مدیریت جامعه و جهان در سطح کلان آن است. بالطبع چنین نظام فقهی می‌بایست از انعطاف‌پذیری بالایی برخوردار باشد تا بتواند پاسخگوی تغییرات و نیازهای روزمره جامعه خویش باشد. در عین حال از اصول بنیادینش عقب‌نشینی نکرده، از مسیرش منحرف نگردد. این امر نیازمند امکانات درون فقهی است تا بتواند فروع را در شرایط لازم بر اساس اصول تغییر دهد و جامعه را در سطح کلان آن مدیریت کند. نظام فقهی اسلام، به دلیل داشتن ویژگی جاودانگی و کامل بودن و اتمام نعمت از جانب خداوند از چنین توانایی و امکاناتی برخوردار است. یکی از این امکانات، فقه‌المصلحه است که در سراسر فقه، به ویژه اندیشه‌ی فقهی امام خمینی(ره)، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

آن چه از برانداز احکام فقهی اسلام برمی‌آید، این است که هر جا مصالح عالی‌ای باشد، در بایدها و نیاید‌های دین اسلام، بر اساس شرایط زمان و مکان و تغییر موضوعات احکام، در جهت تحقق اهداف اسلامی و سهولت زندگی مردم، فقها به صورت فتوا و ولی فقیه در قالب احکام ثانویه می‌توانند با تغییر احکام، به حل مشکلات و موانع بپردازند.

در برخی موارد در متون شیعه حکم شرعی به صورت کلی روی مصلحت و مفسده یا عناوینی مشابه رفته است. در این گونه موارد تشخیص موضوع حکم، منوط به تشخیص مصلحت یا مفسده از جانب حاکم اسلامی و فقها می‌باشد.

از موارد کاربردی این اصول در بخش درآمدی، آن هم در زمینه ایجاد اشتغال در صنعت گردشگری است. امروزه درآمدی که از راه گردشگری به مرزهای بسیاری از کشورها وارد می‌شود، سهم بسیار قابل توجهی در درآمدزایی و ایجاد اشتغال در آن کشورها را داراست. از آن جا که در کشور ما این بخش نتوانسته به ظرفیت‌های واقعی خود در این زمینه برسد، ضرورت دارد تا از جوانب مختلف از جمله از دیدگاه فقهی به این موضوع پرداخته شود.

محدودیت‌های موجود در این بخش تا کنون مانع از آن شده تا این صنعت در کشور ما به جایگاه واقعی خود برسد. بخشی از این محدودیت‌ها را می‌توان مربوط به دیدگاهها و برداشت‌های فقهی و در ارائه‌ی خدمات و تولید محصولات گردشگری دانست. لذا بررسی فقهی مجدد این قوانین و دیدگاهها می‌تواند بسیاری از این موانع را برداشته، متناسب با شرایط روز، مبتنی بر اصول شرعی، گشایشی در بخش‌های مختلف گردشگری ایجاد کند. از مباحثی که می‌تواند در این مقوله قرار گیرد، از جمله بحث ورود گردشگران خارجی و غیرمسلمان به اماکن مقدسه، مساجد و زیارت‌گاهها است. هم چنین تولید کالاها، محصولات، و ارائه‌ی خدمات رفاهی و غذایی‌ای که گردشگران تقاضای خرید و یا استفاده از آن‌ها را دارند، اما تولید و ارائه آن‌ها در نگاه اولیه با موانع شرعی روبه‌رو می‌باشد. این پژوهش سعی دارد تا با بررسی فقهی و حقوقی مواردی که ذکر شد، در جهت توسعه و پایایی صنعت گردشگری در ایران اسلامی در برخی زمینه‌های اشتغال‌زا افق جدیدی را بگشاید.

فصل اول

کلیات تحقیق

۱-۱ مقدمه

نظام متعارف خلقت به گونه‌ای است که آن‌چه انسان برای حفظ حیات به آن‌ها نیازمند است، از ابتدا به صورت آماده و مهیا برای وی در جهان وجود ندارد؛ بنابراین خداوند انسان را توانمند نموده تا با تصرف و تلاش در طبیعت وسایل مورد نیاز خود را - البته نه با نقض قوانین شرعی، اجتماعی و طبیعی - به دست آورد. هم‌چنین فعالیت اقتصادی و کسب درآمد نیز بر طبق اصول و موازین فقهی، اسلام در برخی موارد واجب و مورد اهتمام بوده است. این اهمیت را از میان آیات قرآن کریم، سیره عملی و سخنان معصومین (ع) در خصوص کار و تلاش، می‌توان دریافت. تقسیم‌بندی انواع کسب در اسلام براساس ملاک‌ها و در قالب احکام واجب-مستحب-مباح مکروه حرام (سیوری، ۱۴۲۵ق، ۲۰۱۰)، می‌تواند حالت‌های دیگری بر مبنای احکام ثانویه و حکم حکومتی و سایر اهداف شریعت در روابط مالی پیدا کند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ۳، ۵۷۵).

اما آن‌چه بیش از هر زمان و در حال حاضر اهمیت موضوعی و عملی پیدا می‌کند، پدیده بیکاری است. این پدیده می‌تواند آثار مخرب زیادی را در دراز مدت در جامعه به وجود آورد. از عمده دلایل بیکاری نداشتن شغل و کسب و کار جهت گذران زندگی است. یکی از راه کارهای مناسب، پسندیده و جدید در ایجاد اشتغال، توجه به بعد اقتصادی صنعت گردشگری است. مجموعه فعالیت‌های گسترده‌ای که معمولاً توسعه‌ی گردشگری در کشور ایجاد می‌کند، بیش از هر بخش فعالیت اقتصادی دیگر فرصت‌های شغلی فراهم می‌آورد. این بدان علت است که صنعت جهانگردی اصولاً یک فعالیت خدماتی است و نیروی انسانی بیشتری می‌طلبد. کشور جمهوری اسلامی ایران با داشتن پیشینه تاریخی کهن و غنای منابع بالقوه طبیعی خدادادی و توانمندی‌ها و استعداد‌های فکری بی‌نظیر نتوانسته آن‌چنان که شاید و باید بهره‌ی شامل و کامل را از این منابع برده، به حل و فصل بسیاری از معضلات و پیامدهای ناگوار آن در زمینه بیکاری بپردازد.

این جا است که صنعت گردشگری اهمیت فراوان می‌یابد و می‌تواند نقش بزرگی را در حل این معضل ایفا کند. چنان که در این باره گفته شده است: «با وجود اهمیت بی‌بدیل صنعت گردشگری در توسعه و شکوفایی اقتصادی، سیاست‌گذاری‌های مناسبی در خصوص ارتقاء آن، در کشورمان صورت

نپذیرفته و عمده تلاش‌های مربوط به توسعه صنعت گردشگری در دهه‌های اخیر، معطوف به دریافت‌های تشویقی و تبلیغاتی و یا به عبارتی تقاضا محور بوده‌اند. در این راستا بیشتر هدف‌گذاری‌ها و وضع دستورالعمل‌های اجرایی معطوف به خصوصی‌سازی واحدهای اقامتی، تبلیغات جهانگردی، آموزش نیروی انسانی، سیاست‌های تشویقی ساخت تأسیسات ایرانگردی و جهانگردی، تخفیف‌های مالیاتی و ... بوده که بیشتر جذب تقاضا را مد نظر قرار داده است، در حالی که چالش‌های پیش روی این صنعت، نه تنها استحکام و تداوم بیشتر سیاست‌های جانب تقاضا را طلب می‌کند، بلکه سیاست‌گذاری ابعاد عرضه و سازماندهی ساختار فعالیت بنگاه‌ها را می‌طلبد» (نوبخت و پیروز ۱۳۸۷، بخش خلاصه).

مطابق هویت دینی و مذهبی کشور جمهوری اسلامی ایران که بر مبنای قرآن کریم و تعالیم الهی رسیده از معصومین (ع) استوار است، هم‌چنین بر اساس اصول و راه‌بردهای شرعی که در آثار و دیدگاه‌های فقها وجود دارد، می‌توان به حل بسیاری از پدیده‌های ناگوار ناشی از توسعه نیافتگی در بخش اشتغال در پرتو توسعه‌ی صنعت توریسم در جامعه پرداخت. از ویژگی‌های فقه اسلام، وضع احکام، قوانین و حل مشکلات مستحدثه متناسب با شرایط و مقتضیات زمان و مکان می‌باشد. بر پایه این پویایی هر گاه جامعه مسلمین در موضوعات مختلف، در وضعیت تنگی و شدت و مضیقه قرار گیرد، شارع با کاربرد اصولی همچون «مصلحت»، «اضطرار»، «عسر و حرج»، «اهم و مهم»، «دفع افسد به فاسد»، «لاضرر»، «ضرورت» و ...، یا در قالب احکام ثانویه و حکومتی، اختیارات و قدرتی به جامعه مسلمین تفویض نموده تا در سایه آن بتوان به وضع قوانین جدید متناسب با شرایط زمان و مکان اقدام نمود.

پدیده گردشگری تحت عنوان سیر و سفر از دیرباز مطرح بوده، حتی در آیات قرآن کریم، هم در سخنان معصومین (ع) تحت عنوان «فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ» (یوسف، ۱۰۹) به آن تشویق شده است. لکن به عنوان یک پدیده نو و تاثیرگذار که جایگاه و سهم برجسته‌ی خود را در اقتصاد کشورها باز نموده، در باب اشتغالات بالقوه‌ی آن با قوانین و مکانیسم‌های فقهی- حقوقی تطبیق داده نشده است. اگر در گذشته جاذبه‌ها و مناظر دیدنی و تفریحی گردشگری برجسته‌تر می‌بود، اما امروزه گردشگری به عنوان یک صنعت جدید دارای جهات و جنبه‌های مختلف است. این صنعت از بعد اقتصادی آن در دنیا به عنوان صنعتی بسیار بسیار درآمدزا، اشغال‌آفرین و مولد، در ردیف اولین منابع درآمدی و تولیدی بسیاری از کشورها قرار گرفته است. بر همین اساس بسیاری از سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان توسعه اقتصادی و تجاری، صنعت گردشگری را به عنوان رکن مهم در توسعه پایدار به شمار می‌آورند (افضلی، رسول و دیگران ۱۳۸۹)، جایگاه حقوق گردشگران خارجی از نگاه اسلام و قوانین حقوقی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای انسانی، شماره ۷۳، ۱۴۰ و ۱۱۹، به نقل از: افتخاری و مهدوی، ۱۳۸۴، ۱۳۸).

درباره صنعت جهانگردی به طور مجزا مطالعه‌ها و بحث‌های فراوانی انجام گرفته است. هم‌چنین اصول و قواعد فقهی- حقوقی که در منابع شرعی وجود دارد، به طور مستقل در باب‌های دیگری مانند عقود و روابط مالی، فراوان به کار گرفته‌اند؛ اما تا کنون در مورد کاربرد این اصول جهت برداشتن موانع در ایجاد مشاغل جدید توریستی، تحقیق و تلاشی صورت نگرفته است. لذا در این پژوهش سعی شده با بکارگیری اصول فقهی، سازوکارهای مربوط به ایجاد برخی مشاغل جدید وابسته به توریسم که بعضاً

در نگاه نخست دارای ممنوعیت و حرمت هستند، مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد؛ و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ داده شود که: چگونه می‌توان بر پایه اصول فقهی مشاغل جدید گردشگری ایجاد کرد؟ حکم بهره‌وری از محرمات و نجاسات مانند اجزای حیوانات حرام گوشت با وجود داشتن منافع محله در استفاده از محصولات تولیدی صنعتی چیست؟ آیا غیر مسلمان می‌تواند به مساجد و اماکن مقدسه ورود پیدا کند؟ و چنان چه مجوزی شرعی برای این قبیل موارد صادر گردد، چه تأثیری در ارزآوری و رونق گردشگری و حل مشکل بیکاری خواهد داشت؟ در این جا باید یادآوری کرد که هر چند در این مقال مجالی برای پرداختن به تک‌تک مشاغل جدید وابسته به توریسم نیست، اما با نتایجی که از بررسی این موارد به دست خواهد آمد، با داشتن ادله و ملاکات مشترک به موارد دیگر نیز قابل تسری خواهد بود.

۱-۲ بیان مسأله

در حالی که گردشگری در دهه‌های گذشته بیشتر به انگیزه‌ی تفریح و تفرج مطمح نظر گردشگران بوده، شاهد آن هستیم که در سیر و سیاحت‌های امروزی در کنار این هدف، انگیزه‌های اقتصادی و تجاری نیز به عنوان یک هدف مهم، برجسته و نمایان است. تا جایی که برنامه‌ریزی کشورها به این سو رفته، بیش‌ترین درآمدها را نصیب آنها کرده است. به عنوان مثال کشور ترکیه با داشتن سواحل آنتالیا و حفظ میراث فرهنگی و محیط زیست و با اتکا به جذابیت‌های تاریخی و مکان‌های توریسم، صنعت و اقتصاد خود را به پیش می‌برد. یا در سواحل تایلند توریست با عکس گرفتن از کرکودیل‌ها درآمد زیادی را نصیب آن کشور کرده، اقتصاد تایلند را بهبود بخشیده است. از این نظر جمهوری اسلامی ایران دارای استعدادهای فراوانی برای ایجاد مشاغل جدید در صنعت گردشگری و هم‌چنین ارتقاء بهره‌وری از آن می‌باشد. گرچه ظرفیت ایجاد تمامی مشاغل، خدمات و روش‌ها برای جذب گردشگران در کشور ما بیشتر به دلایل اعتقادی، فرهنگی و مذهبی امکان‌پذیر نیست؛ اما به نظر می‌رسد با کاربرد اصول و قواعد فقهی، برخی از این مشاغل و خدمات را بتوان ایجاد نمود. از جمله این موارد می‌توان به ممنوعیت ورود گردشگران غیرمسلمان به اماکن مقدسه، زیارت‌گاه‌ها و مساجد اشاره کرد. هم‌چنین استفاده‌هایی که امروزه از اجزای حیوانات حرام گوشت در تولیدات صنعتی برای تولید لباس و پوشاک و اغذیه و کاربردهای دیگر صنعتی می‌شود. به علاوه امکان تعیین اماکن مشخص و محدود برای گردشگران غیرمسلمان جهت انجام اعمال شخصی و آداب و رسوم فردی و اجتماعی مربوط به آنان. بنابراین امکان صدور مجوز شرعی برای ایجاد برخی مشاغل که تا کنون در کشور ما ممنوع و یا با محدودیت‌هایی روبرو بوده، فرصت‌های بیشتری را در اثربخشی به رونق اقتصادی و در نتیجه مرتفع نمودن معضل بیکاری به وجود خواهد آورد. به این معنا که برآورده نمودن هر چه بیشتر رضایت خاطر توریست - نه هر گونه، بلکه در چارچوب شریعت - به عنوان یک متغیر در جابجایی و ورود بیشتر گردشگران، به بالا بردن وضعیت درآمدی مردم و دولت در درازمدت منجر خواهد شد. سوال اصلی تحقیق این است که چگونه می‌توان با کاربرد اصول فقهی، در زمینه توریسم، مشاغل جدیدی را ایجاد کرد؟ و یا مشاغل به ظاهر ممنوعه را با نگاه فقهی مشروعیت بخشید.

این پژوهش در صدد است تا بر مبنای منابع فقهی اسلام، مشاغل و خدمات بالقوه و جدید مربوط به توریسم را مورد واکاوی قرار داده امکان ایجاد چنین مشاغلی را با رویکرد فقهی و حقوقی با هدف کمک به رونق اقتصادی برای رفع چالش بیکاری و فقر فراهم آورد.

۱-۳ ضرورت انجام پژوهش

- کاربرد قواعد و اصول فقهی قابلیت ایجاد ظرفیت‌های جدید شغلی در بخش گردشگری را دارد و می‌تواند که بر مبنای آن راه‌کارهای تازه ارائه گردد. کاربرد این اصول با نگاهی عمیق و نو در حل بسیاری از بن‌بست‌های شغلی موجود ضرورت دارد.

- هم‌چنین بررسی موضوع ایجاد مشاغل جدید گردشگری با رویکرد فقهی از این جهت ضروری است که جنبه تجاری و اقتصادی توریسم، توأم با اهداف دیگر گردشگران به شدت در حال توجه است. عدم تطبیق فعالیت‌های اقتصادی گردشگری با مبانی فقهی، ممکن است این نوع فعالیت‌ها را از ضوابط شرعی خارج نماید.

- به علاوه ایجاد این نوع مشاغل و به کارگیری قابلیت‌های اقتصادی و تولیدی در بعد گردشگری، می‌تواند بدون از دست دادن منابع و یا خارج کردن بخشی از ثروت و دارایی‌های ملی، صورت گیرد. - دلیل دیگر انجام این پژوهش، تلاش برای ایجاد زمینه‌های به کارگیری نیروی انسانی و فعال که گران‌ترین و ارزشمندترین سرمایه‌های هر کشور است، در بخش گردشگری و فعالیت‌های وابسته به آن است.

- از جانب دیگر دل‌پذیر بودن و مطلوبیت مکان و فراهم آوردن انتظارات توریست در ابعاد امنیتی، حقوقی و آزادی در انجام آداب و مراسم‌های خصوصی توأم با آرامش و حفظ حرمت آنان متناسب با ارزش‌گذاری مورد نظر اسلام، موجب ورود و جذب گردشگران بیشتر و پایه قرار گرفتن کشور به عنوان یک مکان توریستی ثابت خواهد بود.

- بالا بردن سطح درآمد افراد و خانوارها جهت گذران بهتر زندگی و رفاه بیشتر، ضرورت دیگر انجام این پژوهش است.

- از موارد بسیار پر اهمیت بررسی مشاغل جدید گردشگری این است که با مشغول شدن بخش قابل توجهی از نیروی کار، از آثار منفی و مخرب بیکاری کاسته شده، احساس عزت نفس که از آثار تربیتی کار است، در شخصیت انسان‌ها به وجود می‌آید.

مزید بر همه این موارد، انجام این پژوهش می‌تواند مسؤلان و برنامه‌ریزان امور کشور را در بخش گردشگری و سایر بخش‌ها بهتر و بیشتر یاری نماید؛ تا به رونق هر چه بیشتر این صنعت درآمدزا و ارزشمند در جهت بالا بردن توان مالی مردم مؤثر باشد.

- (نمودار شماره ۱) بیان‌گر ضرورت دیگر انجام این پژوهش، برای رسیدن به رقابت‌های جهانی در پذیرش و جذب توریست است.

جدول (شماره ۱): پیش بینی رشد گردشگری تا سال ۲۰۲۰ سازمان جهانی گردشگری

رتبه	۲۰۱۰	۲۰۲۰
اروپا	۵۲۷	۷۱۷
شرق آسیا-اقیانوس آرام	۲۳	۴۳۸
آمریکای (شمالی-مرکزی-جنوبی)	۱۹۵	۲۸۴
آفریقا	۴۶	۷۵
خاورمیانه	۳۷	۶۹
آسیای شرقی	۱۱	۱۹
جمع	-	-
	۱/۴۷	۱/۶۰۲

۴-۱- اهداف پژوهش

۱-۴-۱ هدف کلی

تعیین ظرفیت‌های جدید برای ایجاد برخی از مشاغل وابسته به توریسم با روی‌کردی بر مبانی، اصول، قواعد و احکام فقهی اسلام.

۲-۴-۱ اهداف فرعی

- ۱- به کارگیری برخی اصول، قواعد و احکام فقهی اسلام به منظور حل مواردی از مشکلات و موضوعات مستحدثه و نو ظهور، جهت ایجاد مشاغل جدید در بخش گردشگری.
- ۲- تعیین نقش منافع محله در تغییر موضوعات دارای عناوین مکروه و حرام.
- ۳- راه‌کار جدید جهت مرتفع نمودن بخشی از معضل بیکاری در کشور با ایجاد فرصت‌های شغلی در حوزه توریسم با روی‌کرد به مبانی فقهی.
- ۴- ایجاد ظرفیت‌های لازم برای کسب درآمد و بالا بردن توان مالی مردم از راه عرضه‌ی تولیدات و خدمات وابسته به گردشگری.

۵-۱- سوال‌ها و فرضیه‌های پژوهش

۱-۵-۱ سوال‌های اصلی پژوهش

- ۱- حکم فقهی استفاده و بهره‌وری از نجاسات و محرّمات با داشتن منافع محله عقلایی مقصوده، جهت استفاده در تولید محصولات و تولیدات صنعتی چیست؟
- ۲- چنانچه مجوزی برای ایجاد مشاغل جدید توریستی، مانند جواز ورود توریسم غیرمسلمان به مساجد و اماکن مقدسه صادر گردد، تا چه اندازه در ارزآوری و حلّ مشکل بیکاری مؤثر است؟

۱-۵-۲- سوال‌های فرعی پژوهش

- ۱- قابلیت پاسخ‌گویی فقه اسلامی به مسائل جدید و پدیده‌های نوظهور تا چه اندازه است؟
- ۲- قواعد فقهی «مصلحت»، «اضطرار»، «عسر و حرج»، «اهم و مهم»، «دفع افسد به فاسد»، «لا ضرر» و... چه کاربردی در تغییر احکام و موضوعات آن‌ها دارد؟
- ۳- توریست‌های غیرمسلمان در زمان اقامت در کشور اسلامی از چه حقوقی برخوردارند؟

۱-۶-۱- فرضیه‌های پژوهش

۱-۶-۱- فرضیه‌های اصلی پژوهش

- ۱- مواردی از استفاده و بهره‌وری از محرمات و نجاسات در میان روایات و منابع فقهی دیده می‌شود که می‌تواند حکم آن‌ها را به موارد دیگر نیز توسعه داد.
- ۲- توسعه‌ی بخش‌های توریستی سبب اقبال و جذب بیشتر گردشگران، در نتیجه اشتغال‌زایی و ارزآوری بیشتر خواهد شد.

۱-۶-۲- فرضیه‌های فرعی پژوهش

- ۱- پویایی دین اسلام متناسب با مقتضیات زمان و مکان و مصالح و مفسد امور قابلیت پاسخ‌گویی و حل مسائل نوظهور را دارد.
- ۲- با تغییر موضوعات احکام موضوعات مذکور به عنوان احکام ثانویه در تغییر و تنظیم احکام اولیه، به کار گرفته می‌شوند و برای حل بن‌بست‌های پیش آمده به کار می‌روند.
- ۳- نگاه ارزشی اسلام به انسان، سبب احترام به حقوق همه‌ی انسان‌ها از هر قوم و نژاد و دینی که باشند، شده است؛ و در صورتی که انجام امور اختصاصی آنان سبب تعرض و تحدید و اهانت به مسلمانان نگردد، در برگزاری آن‌ها آزادند.

۱-۷- تاریخچه‌ی پژوهش

جهانگردی و مسافرت به سرزمین‌ها و مکان‌های تاریخی و دیدن مناظر و تفریح‌گاه‌های طبیعی، با هر عنوان و هدفی دارای سابقه‌ای بسیار طولانی است (علی اکبر، کلاتری. مقاله‌ی صنعت جهانگردی. مجله فقه، شماره‌ی ۱۴). خصوصیت چند وجهی صنعت گردشگری باعث شده تا امروزه شاهد انواع گوناگون توریسم مانند توریسم مذهبی و زیارتی، توریسم طبیعت، توریسم بازرگانی و تجارت، توریسم فرهنگی، توریسم تفریحی، توریسم درمانی، توریسم آموزشی، توریسم میراث فرهنگی، توریسم شکار و غیره باشیم. خاستگاه گردشگری، به سفرهای زیارتی برمی‌گردد. از پژوهش‌های به عمل آمده مشخص می‌شود، سفرهایی که متدینین برای زیارت اماکن مذهبی نظیر مکه معظمه، شهر رم^۱، کلیسای جامع

^۱ . Rome

در منطقه گالیسیا در شمال غربی اسپانیا^۱ و کلیسای کانتربری لندن^۲ انجام می‌دادند، بیشترین گردشگری و جابه‌جایی را برای گردشگران تشکیل داده است. بنا بر نوشته‌های اخیر، گردشگری، شکلی جدید و مدرن از سفرهای زیارتی غیرمذهبی است (احمد میزایی به نقل از گرابرن ۱۹۷۷م). اما پیدایش جهانگردی و توریسم به شکل یک پدیده امروزی و به عنوان یک صنعت مدرن و درآمدزا و اشتغال‌آفرین که ابعاد و شاخه‌های متعدد و گسترده‌ای را به خود اختصاص داده، پدیده‌ای نوظهور می‌باشد.

در قرآن کریم، آیات متعددی به طور صریح و غیرصریح درباره‌ی گردشگری با اهداف متفاوت وجود دارد. این آیات تحت عناوین هجرت، سِیْرُوا فِي الْأَرْضِ، يَمْرُونُ، يَمْشُونَ، فَسِيحُوا و... وجود دارد: پس چرا در روی زمین نمی‌گردند تا بنگرند که پایان کار پیشینیانشان چه بوده است؟^۳ (یوسف). در جایی دیگر، پس چرا در زمین سیر نمی‌کنند تا صاحب دل‌هایی گردند که بدان تعقل کنند...^۴ (حج، ۴۶). برخی آیات قرآن از بعد مادی و اقتصادی گردشگری، به عنوان عواید آن یاد می‌کند: هر کس در زمین هجرت (گردش) کند، برای آسایش و گشایش امورش جایگاه بسیار خواهد یافت^۵ (نساء، ۱۰۰). هم چنین است برخی آیات دیگر: بگو در روی زمین سیر کنید و ببینید عاقبت کار مجرمان به کجا رسید^۶ (نمل، ۶۹)، بگو: در زمین بگردید و بنگرید خداوند چگونه آفرینش را آغاز کرده است^۷ (عنکبوت، ۲۰). چهار ماه (مهلت دارید که آزادانه) در زمین سیر کنید (و هر جا می‌خواهید بروید، و ببینیدشید^۸ (توبه، ۲). دقت در چنین مواردی نشان می‌دهد از نظر قرآن سیاحت و مهاجرت، در توانایی مالی و اقتصادی زندگی انسان و تلاش برای وسعت روزی نقش مهمی دارد. زمین را برای شما نرم و هموار گردانید پس شما در پستی و بلندی‌های آن حرکت کنید و روزی او خورید^۹ (ملک، ۱۵). معرفی کشورها (مصر، روم)، شهرها (مکه، یثرب، مدین) اماکن مقدس (بالوادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى، مَسْجِدِ الْحَرَامِ)، منازل، نقاط مهم و حساس و تشویق به رفتن در جاهایی که بشر آن روز نه آن را درک می‌کرده و نه راهی به آن جا داشته چراغ راه بشر آینده بوده است. از بیان سرزمین‌ها (بابل، سبأ)، صحاری (اصحاب حجر، «سنگستان»)، سدها (مأرب)، غارها (اصحاب کهف)، ساختمان‌ها (ارم ذات العمدان) و کاخ‌ها (بروج مشیّده) ماسه‌زار (احقاف) گرفته تا کوه‌ها و عمق دریاها (فِي بَحْرِ لُجِيِّ) و پهنه‌ی آسمان‌ها (وَكُلِّ فِي فَلَكٍ سَبْعِ السَّمَاوَاتِ)، همه و همه، ترسیم نقشه سیر و سفر و گردش انسان در جهان پهناور همراه با تدبر و تعقل و انواع بهره‌وری‌هاست (وَلْتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ).

^۱ . Santiago de cimpotela

^۲ . Canterbury

^۳ . «أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»

^۴ . «أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا...»

^۵ . «وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً...»

^۶ . «فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ»

^۷ . «فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ»

^۸ . «فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ»

^۹ . «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ»

صدها روایت درباره‌ی سیر و سفر ضمن تشویق مسلمانان به حرکت و انتقال به مکانی دیگر، گاه به صورت یک برنامه‌ی توسعه‌ای نیز توصیه شده است. امام صادق (ع) فرمود: «سَبِّرُوا وَ اَسْتَلُّوا» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲، ۲۹۵)؛ مسافرت کنید و بیشتر بگردید. رسول خدا فرمودند: مسافرت کنید تا سالم بمانید، تلاش کنید تا مال یابید، سفر حج بروید تا بی‌نیاز شوید.^۱ (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۱، ۱۶) باز می‌فرمایند: اگر مردم از رحمت خدا به مسافر آگاه بودند همگی بار سفر می‌بستند، همانا خداوند با مسافر مهربان است.^۲ (طبرسی، ۱۴۱۴ق، ۲۴۰) برخی از سفرها نیز به جهت داشتن خطرها و ضررهایی حرام و یا مکروه اعلام شده‌اند. حضرت علی (ع) می‌فرماید: انسان نباید به سفری برود که در آن دین و یا نمازش ترک شود.^۳ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۱، ۳۴۴) هم چنین روایات زیادی درباره‌ی حقوق هم‌سفران، وسایل مسافر، مرکب مسافر، سفرهای تجاری، رعایت اخلاق و محیط زیست، شاد بودن و بذله و غیره وجود دارد که همگی نشان دهنده‌ی اهمیت گردشگری و سیر و سفر است.

در متون فقهی پیشینیان به طور مستقل چنین نگاه تخصصی به موضوع گردشگری نشده، بلکه تنها ناظر به اصل گردشگری و سیر و سیاحت و آثار معنوی، فرهنگی و تا اندازه‌ای مادی آن است. در کتاب «من لایحضره الفقیه» در کتاب حجت، بیش از یکصد و سی حدیث در این باره وجود دارد. در برخی از این روایات موضوع بهره‌برداری از جنبه اقتصادی و مادی سیر و سفر بیشتر به نظر می‌رسد؛ مانند این که امام صادق (ع) فرمودند: هر گاه خداوند اسباب روزی کسی را در شهری یا سرزمین ترتیب دهد او را بدان جا رفتن نیازمند می‌سازد.^۴ (صدوق، ۱۳۹۲ق، ۲، ۲۶۵) باز فرموده‌اند: «سافروا تصحوا و اغزوا تغنموا» (طبرسی، ۱۴۱۴ق، ۲۴۰؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۹۷، ۴۹؛ مغربی، ۱۳۸۵ق، ۱، ۳۴۲)؛ مسافرت کنید تا تن درست باشید و تلاش کنید تا مال به چنگ آورید. جلد ۱۰۰ از کتاب بحارالانوار با عنوان «کتاب المزار»، به موضوع سفر و زیارت اختصاص داده شده است. هم چنین بیش از ۱۰۰۰ حدیث نبوی در جلد دوم کتاب «المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی» به نقل از صحاح سته اهل سنت در این زمینه وجود دارد. در برخی کتب از بسیاری از عالمان دین به عنوان فقه‌های جهانگرد یاد شده است. از جمله: شیخ صدوق، علامه حلی، شهید اول، محقق ثانی، شهید ثانی، شیخ بهایی، حر عاملی، شیخ مرتضی انصاری، کاشف الغطاء (رحیم‌پور، موسوی، ۱۳۷۹، ۶۶، ۶۷)؛ که البته با توجه به اهداف سیر و سفر این فقیهان، قطعاً بیشتر جنبه‌ی علمی آن مد نظر بوده است. اهمیت سیر و سفر در نظر علامه امینی (ره) تا جایی است که در این باره می‌فرمایند: «من اگر مرجع بودم و وجوهات شرعی به من می‌رسید، همه را به طلاب می‌دادم تا سفر کنند، حرکت کنند. می‌گفتم از این هزینه بروید و جهان و انسان را بشناسید» (همان، ۷۰). کتاب «الامان من اخطار الاسفار و الازمان» از ابن طاووس حاوی ابعاد موضوعات مختلف و انواع سفر می‌باشد. این اثر از منابع مهم در این زمینه به شمار می‌رود. در جلد دهم کتاب «مستدرک الوسائل» نیز حدود بیش از ۴۵۰ حدیث تحت عنوان «ابواب المزار و ما یناسبه» در مورد سفر، زیارات و کیفیت و مسائل آن آورده شده است. از دیگر کتاب‌های فقهی که

^۱. «سَافِرُوا تَصِحُّوا جَاهِدُوا تَغْنَمُوا حُجُّوا تَسْتَعْمُوا»

^۲. «لو يعلم الناس رحمة الله للمسافر لأصبح الناس على ظهر سفر، إن الله بالمسافر رحيم»

^۳. «لا يخرج الرجل في سفر يخاف منه على دينه و صلاته»

^۴. «إذا سبب الله عز و جل لعبد الرزق في أرض جعل له فيها حاجة»

مباحث مربوط به گردشگری در آن وجود دارد، می‌توان به: «ریاض المسائل» از طباطبایی، «المقنعه» از ابن زهره، «وسائل الشیعه» از حر عاملی، اشاره کرد. در سده‌ی اخیر در سال ۱۳۱۴ش در جهت هماهنگی و تنظیم امور گردشگری در وزارت کشور سابق ایران سازمانی به نام اداره امور گردشگری تأسیس شد، که بعدها در سال ۱۳۲۵ به شورای عالی گردشگری تغییر یافت. به دنبال این واگذاری برحسب یک مصوبه قانونی، سازمان جلب سیاحان و سپس شرکت سهامی تأسیسات گردشگری به وجود آمد. در پی همه این تغییر و تحولات سرانجام سازمان جهانگردی و گردشگری و صنایع ملی ایران تأسیس شد.

در سال‌های اخیر کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها، مقاله‌ها و پژوهش‌هایی درباره صنعت توریسم، انجام شده است؛ مانند کتاب «فقه السیاحه و السفر» از صادق حسینی شیرازی، کتاب «السفر و احکامه» از جعفر سبحانی، کتاب «فقه الشیعه و احکامه» از محمد تقی مدرسی، «احکام السیاحه فی فقه الاسلامی»، «احکام السیاحه و آثارها»، «احکام السائح غیرمسلم»، «الضوابط الشرعیة للسیاحه الترویجیة فی الفقه الاسلامی»، کتاب «گردشگری، دین و سفرهای معنوی» نوشته: دالن جی تیموتی^۱ و دانیل اچ، اولسن^۲ (ترجمه‌ی قلی‌پور، مجیدی‌فرد ۹۲)، کتاب «توسعه‌ی گردشگری در جمهوری اسلامی ایران» چالش‌ها و راکارها» نوشته‌ی پور، (۲۰۱۳)؛ کتاب «توسعه صنعت گردشگری در ایران» اثر نوبخت، پیروز (۱۳۸۷)؛ پایان‌نامه صنعت توریسم از منظر فقه، مقاله ضرورت‌ها و ظرفیت‌های گردشگری اسلامی و روی‌کردهای آن، مقاله گردشگری در فقه اسلامی، مقاله‌ای با مطالبی تحت عنوان «سیر و سفر در روایات و پاسخ به شبهه شدّ رحال» از عباسی مقدم، (۱۳۹۱)؛ با وجود نوشته‌های فراوانی که درباره‌ی صنعت گردشگری وجود دارد، اما در هیچ کدام از آن‌ها به بررسی مشروعیت مشاغل جدید وابسته به توریسم، بر مبنای اصول و قواعد فقهی- حقوقی، به منظور ایجاد مشاغل جدید پرداخته نشده است؛ بلکه تنها درباره‌ی برخی جنبه‌ها و ابعاد جهانگردی، مانند امکانات و سرویس‌دهی به توریست‌ها، محدودیت‌ها و آزادی‌های توریست‌ها و جایگاه حقوق گردشگران از نگاه اسلام و قوانین جمهوری اسلامی ایران، پاسخ به برخی شبهات درباره حکم گردشگری، گونه‌های جهانگردی از لحاظ حکم شرعی و امنیت جانی و مالی برای جهانگردان کتاب‌ها نوشته شده و مطالعات و پژوهش‌هایی در قالب پایان‌نامه، مقالات و کنفرانس انجام گرفته است.

۸-۱- تعریف برخی مفاهیم و اصطلاحات پژوهش

۸-۱-۱- تعریف برخی اصطلاحات فقهی

۸-۱-۱-۱- قاعده مصلحت:

«مصلحت» مصدر و به معنی صلاح دیدن است. مصلحت در مقابل مفسده به معنای خیر، صلاح و منفعت است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۴، ۱۲۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳، ۳۰۳). فقهای شیعه در تعریف مصلحت گفته‌اند: «مصلحت» عبارت است از «آنچه» که با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی و یا هر دو، موافق بوده و نتیجه آن بدست آوردن منفعت یا دفع ضرری باشد» (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۲۲۱).

¹. Dallenj. Timothy

². danial H. olsen

در سخنان فقیهان نیز مصلحت به معنای سود و زیان دنیوی و اخروی به کار رفته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲، ۳۴۴).

۱-۸-۱-۲- قاعده اضطرار:

بنا بر نظر مشهور فقها عبارت است از بیم عقلایی نه صرف پندار از دچار شدن به زبانی که معمولاً قابل تحمل نیست، نسبت به فعل یا ترک کار؛ چه این که نسبت به خود فرد یا کسی که حفظ جان او بر انسان واجب است. ضرر نیز چه جانی یا مالی و یا عرضی باشد. زیان جانی نیز باید در حد هلاک یا نقص عضو یا ظهور بیماری یا تشدید آن یا طولانی شدن دوره درمان یا مشکل شدن مداوا و یا پیدایی عارضه‌ای که منجر به یکی از آن موارد گردد (نجفی، ۱۲۶۶ق، ۱۲، ۱۱۳؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ۱۵، ۲۰ و ۲۱).

۱-۸-۱-۳- قاعده عسر و حرج

«عسر» در لغت به معنای صعوبت، مشقت و شدت آمده است، در مقابل «یسر» قرار دارد. «حرج» به معنای گناه، ضیق، تنگی، تنگنا و گناه آمده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ۶۷۶ و ۲۲۶؛ ابن اثیر، بی تا ۱، ۳۶۱). در اصطلاح فقهی و حقوقی یعنی مشقت و سختی برای مکلف در انجام تکلیف در دین برداشته شده است و وجود ندارد (نراقی، ۱۴۱۷ق، ۶۱).

۱-۸-۱-۴- قاعده اهم و مهم:

به معنای تقدم حکم مهم‌تر هنگامی که میان دو حکم (مهم و مهم‌تر) تراحم به وجود آید (صدر، ۱۴۰۶ق، ۲، ۱۸۸).

۱-۸-۱-۵- قاعده دفع افسد به فاسد:

هر گاه برخورد دو ضرر یا مفسده برای انسان غیرقابل دفع باشد، در صورتی که آثار منفی وارده از یکی رتبه و درجه کمتری داشته باشد، باید مرتکب آن شد تا از ضرر و مفسده بزرگتر جلوگیری شود (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ۱۰۳).

۱-۸-۱-۶- قاعده لاضرر:

به معنی نفی مشروعیت هر گونه ضرر و اضرار در اسلام است (مشکینی، ۱۳۷۱، ۱، ۲۰۳).

۸-۱-۲- برخی اصطلاحات گردشگری

۸-۱-۲-۱ گردشگری:

گردشگری یا «توریسم»^۱، در متون فقهی معادل کلمه السیاح است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱۱) و در لغت، آن را به معنی گردیدن و سیر، حرکت، دور زدن و گردش در زمین برای عبادت و تفریح معنی کرده اند (دهخدا، ۱۳۷۳، ۳۱، ۷۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲، ۴۹۲). در اصطلاح «طی مسافت از یک مبدا به یک مقصد به منظور سیاحت یا تجارت است و مفهوم آن فرآیندهای مبادله فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد» (لومسدن لس، ۱۳۸۰، ۱۵). تعریف رسمی سازمان جهانی گردشگری «W.T.O»^۲ از گردشگری چنین است: توریسم عبارت از مجموعه فعالیتهای افرادی است که به قصد تفریح، استراحت و یا انجام امور دیگر، خارج از محل زندگی و کار خویش، حداکثر یک سال متوالی اقامت می‌کنند (پاپلی یزدی، سقایی، ۱۳۸۶، ۱۳).

۸-۱-۲-۲- توریست

تا کنون تعریف‌های زیادی با برخی تفاوت‌ها برای توریست شده است. از جمله: توریست کسی است که مسافت حداقل ۸۰ کیلومتر را با هدف گردش و تفریح از محل سکونت خود می‌پیماید (سازمان جهانی گردشگری). از نظر فقهی مسافر کسی است که با قصد اولیه‌ی مسافرت، مسافت ۴۴ کیلومتر (هشت فرسخ شرعی) را در مجموع رفت و برگشت بپیماید (حسینی شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۹).

۸-۱-۳- سایر تعاریف

۸-۱-۳-۱ معنای تذکیه:

از بین بردن حیات حیوان بر وجهی مخصوص که موجب پاکی حیوان بعد از مردن می‌شود و مصرف گوشت آن را جایز می‌کند.

^۱ .Tourism

^۲ . World Tourism Organization

فصل دوم

پاسخ‌گویی فقه اسلام به مسائل نوظهور

۲-۱- مبانی نظری مسأله مورد پژوهش

۲-۱-۱- کاربرد قواعد و اصول فقهی در مسائل نوظهور

هیچ قانونی در اسلام غیرقابل تغییر نیست. ابدی بودن احکام الهی به این معنا نیست که نتوان از اجرای آن در هیچ شرایطی و حتی به صورت موقت دست کشید، بلکه یکی از ویژگی‌های شریعت اسلامی، انعطاف‌پذیری آن در برابر شرایط زمانی و مکانی است. این به معنای دست کشیدن از معیارها نخواهد بود. ثابت بودن اصول نمی‌تواند دلیلی باشد که ما به اوضاع خود بی‌توجه بوده و به صورت متحجرانه‌ای تنها بخواهیم در صدد اجرای مَرِّ تمامی احکام باشیم! احکام و معیارهای ثابت الهی با زندگی متغیر بشری به گونه‌ای در هم آمیخته که نمی‌توان آنها را در دو مسیر کاملاً جداگانه دنبال نمود. شهید صدر، فقه را تئوری برای عمل می‌دانست و بر این باور بود، که پژوهش‌های فقهی از واقعیت‌های معینی آغاز می‌شوند و نیازهای روز را مورد توجه قرار می‌دهند. توجه به همین نکته مهم است که موجب پدیدار شدن عناوینی هم چون احکام ثانویه، تقابل اهم و مهم، اضطرار، اکراه، مصلحت و ... در فقه اسلامی شده است.

غیرقابل تغییر بودن تنها در مورد باورها، ارزش‌ها و اهداف نهایی در شریعت کاربرد عملی دارد. حتی آن دسته از قوانینی که غیرقابل تغییر بودن را برای مناسک و آداب مذهب بکار می‌گیرند، در واقع غیرقابل تغییر نیستند و تحت شرایط خاصی دست خوش تغییر می‌شوند. مثل اجرای مراسم برائت از مشرکین در حج. قوانین اسلام بر مبنای شرایط مشخص و مقتضیات زمان و مکان گسترش و رشد پیدا کرده است. در واقع باید این انعطاف‌پذیری را به عنوان یکی از اجزای اصلی قوانین اسلام به شمار آورد. ساختار مناسب برای این انعطاف‌پذیری و تغییر در منابع اصلی شریعت پیش‌بینی و تأکید شده است که عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع، عقل، عرف، قیاس. ابزار اصلی پیش‌بینی شده برای تغییر در شریعت عبارتند از: اجتهاد، مصلحت و احکام ثانویه.

۲-۲- زمان و مکان در فقه

۲-۲-۱- معنای لغوی زمان و مکان

زمان و مکان نام است برای وقت. اعم از این که کم یا زیاد باشد و جمع آن ازمن، ازمان و ازمنه است (ابن منظور، ۱۹۸۸ق، ۶، ۸۶).

مکان به معنای جای و محل است. چنان که گفته می‌شود، او در علم و دانش جایگاهی دارد؛ یعنی او دارای منزلت و جایگاه است. گفته می‌شود این مکان آن؛ یعنی این به جای آن (معلوف لوییس، ۱۹۸۶م، ۷۷۱).

۲-۲-۲- معنای اصطلاحی زمان و مکان

زمان و مکان در فقه، به معنای لغوی یا فلسفی و فیزیکی آن نیست. «منظور از زمان و مکان معنای کنایی آنهاست. یعنی تحول شیوه‌های زندگی اجتماعی بر حسب پیشرفت زمان و مکان و گسترش شبکه ارتباطات.» (سبحانی، ۱۳۹۰). «زمان و مکان به معنای مجموعه تفکرات انسان در هر زمان و مکان. انسان در مقاطع مختلف تاریخی و یا با حضور در جوامع مختلف تحت تاثیر پیشرفت علوم و تکنولوژی و فهم عمومی جامعه (فرهنگ)، دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به جامعه و تاریخ و طبیعت پیدا می‌کند که بر اعمال و رفتار فردی و اجتماعی او اثر می‌گذارد» (شبستری، ۱۳۷۳، ۴۹).

امام خمینی (ره) در مفهوم زمان و مکان و نقش آن در اجتهاد می‌فرماید: «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند... بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعا موضوع جدیدی شده است که قهرا حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (خمینی، ۱۳۶۲، ۲۱، ۹۸). از این معنا فهمیده می‌شود که تحولات و موضوعات جدید نیازمند استنباط جدیدی از احکام، متناسب با وقایع اجتماعی بشر است.

آن چه از مفهوم زمان و مکان در تعاریف فقها و محققان فهمیده می‌شود، می‌رساند که معنای لغوی و ظاهر زمان و مکان نقشی در تغییر حکم شرعی ندارد و تغییر آن‌ها باعث تغییر موضوع حکم شرعی (تکلیف) نمی‌شود. بلکه منظور شرایط و اوضاع و احوالی است که در ظرف زمان و مکان پدید می‌آید. هم چنین در شیوه‌های زندگی مردم، تغییرات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، از مؤلفه‌های تغییر حکم شرعی می‌باشد.

باید یادآور شد که صدور حکم یا فتوای جدید بر مبنای تغییر شرایط زمانی و مکانی، خود تابع شیوه خاصی با بکارگیری اصول و قواعد فقهی- اصولی خاصی که در پرتو آن اصول و قواعد ممکن باشد، صورت می‌گیرد. این دو عنصر (زمان و مکان) با اصول مذکور در ساختار احکام خویش کیفیتی به وجود آورده است که هم زمان با تحولات زمانی و مکانی پیش می‌رود و به نیازهای همان عصر پاسخ می‌دهد. در موضوع مورد پژوهش این پایان‌نامه (بررسی فقهی مشاغل توریسم) نیز با گذشت زمان و پیشرفت‌های علمی، تحولات و مسائل جدیدی رخ نموده است؛ که چنان چه با فقه متناسب با امروز به آن توجه و نگرینسته نشود، ابعاد و چارچوب جدیدی برای آن طراحی خواهد شد. این نحوه‌ی

پاسخ‌گویی به نیازهای جدید را از دو منبع اساسی فقه یعنی قرآن کریم و روایات معصومین (ع) می‌توان پیدا کرد.

۲-۲-۳- قرآن و نقش زمان و مکان

مصلحت زمان و مکان در وضع احکام و قوانین از جانب شارع نیز دیده می‌شود. چنان که خداوند حکیم، علم به تمامی آیات و احکام الهی داشته، اما بنا به ملاحظات و مصالح مردم، آنها را به تدریج نازل کرده است؛ مثلاً حرمت و ممنوعیت شراب و ربا از ابتدا در علم شارع وجود داشته، اما اقتضا شرایط زمان ایجاب می‌نمود که حکم حرمت و ممنوعیت آن دو، مدتی پس از نزول آیات به تدریج و در چند مرحله ابلاغ شود. این مطلب را از نسخ احکام در مواردی از آیات قرآن کریم نیز می‌توان به دست آورد؛ یعنی شارع مقدس برخی از احکام را که قبلاً بنا به مصلحتی قرار داده بوده است، به خاطر تغییر شرایط و انتقای مصلحت آن‌ها با وضع احکام جدید آنها را ملغی نموده است؛ یعنی علت نسخ برخی آیات، تغییر و تحولات در شرایط زمانه است. هرچند می‌توان گفت حالاتی که به حکم منسوخ شده تعلق می‌گیرد با حکم تغییر یافته معلول تغییرات زمانه، متفاوت است (تفاوت در ثبوت موضوع و حکم)، که از نظر بقا یا فنا اصل حکم تغییر یافته، یا تغییرات درون ماهیتی و یا برون ماهیتی با هم تفاوت‌هایی دارند، اما بحث ما در تغییرات ناشی از زمان و مکان منافاتی با دیگر عوامل مؤثر در تغییرات ندارد.

از تأمل در برخی آیات قرآن نیز متناسب بودن احکام و تکالیف با شرایط زمان و مکان را به صراحت می‌توان دریافت. این صراحت تا جایی است که در برخی آیات، مسأله‌ی موقتی بودن حکم آیه اعلام شده است مانند: و کسانی از زنان شما که مرتکب زنا شوند، چهار نفر از مسلمانان را به عنوان شاهد بر آنها بطلبید! اگر گواهی دادند، آن زنان (را در خانه‌ها)ی خود نگاه دارید تا مرگشان فرارسد؛ یا این که خداوند، راهی برای آنها قرار دهد^۱ (نساء، ۱۵). تفاوت آشکار میان آیات مکی و مدنی با یکدیگر چه به لحاظ قالب و چه روح، با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی و شأن نزول آن‌ها بیان‌گر آن است که هر پدیده‌ای وقتی در اثر مرور زمان از بین برود و یا از کار بیفتد، مثل آن یا بهتر از آن ساخته می‌شود و این سنت الهی است (غروی، ۱۳۸۴، ۳، ۱۲۵). به عنوان نمونه آیه‌ی «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» (بقره، ۱۰۹)؛ فعلاً عفو کنید و نادیده بگیرید و از اسلحه صحیح یعنی عفو و گذشت استفاده تا خداوند امر خود (فرمان جهاد) را بفرستد و آن هنگامی خواهد بود که آمادگی کافی برای دفاع پیدا کنید. به روشنی می‌رساند که عفو و گذشت نسبت به یهودیان دائمی نیست و به زودی حکمی دیگر می‌آید؛ که بعدها به صورت حکم جهاد آمد و آن هم زمانی که عده‌ای از مسلمانان و پیامبر (ص) به مدینه هجرت نموده بودند. عبارت انتهایی آیه اشاره به این دارد که طبع زندگی بشر و عالم آفرینش این است که هر کاری به تدریج و با فراهم شدن مقدماتش انجام می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ۱، ۲۸۵)؛ و مانند آیه: ایشان را در خانه‌ها حبس کنید تا مرگشان برسد و یا خدا راهی برایشان

۱. «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»

معین کند؛ که باز به وضوح می‌فهماند حکم حبس موقتی است^۱ (نساء، ۱۵). همین طور هم شد و حکم آیه شریفه با «آیه تازیانه» به زنان تغییر کرد. در این آیه نیز چنان که روشن است اعلام می‌دارد که حکم آیه موقتی است و به زودی با فراهم شدن شرایط تغییر خواهد کرد. چون به وضعی وابسته است که با از بین رفتن آن وضع آن صفت از بین می‌رود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۴، ۳۷۰). اگر آیات فوق مورد دقت قرار گیرند، این حقیقت روشن می‌شود که تنها عاملی که موجب شد بی‌هیچ تغییری در اصول و ماهیت موضوع، با موضوع سابقش تفاوت اساسی پیدا کرده و به موضوع دیگری تبدیل شده است. این ناشی از روابط حاکم بر سیاست و اجتماع است. الجبانی گفته منظور از «سبیلا» نیز در این آیه، اجتهاد امام است که امام کدام مجازات را تشخیص دهد (طوسی، ۱۴۰۹، ۳، ۱۴۲). قطعاً انتخاب امام به حسب مصلحت و شرایط زمان و مکان خواهد بود. پس عنصر زمان و شرایط زمانی در تبدل موضوع و به تبع آن در تغییر حکم تأثیر و نقش تعیین کننده دارد؛ یعنی با تغییر موضوع، حکم آن موضوع نیز عوض شده، آن حکم، سالبه به انتفاع موضوع می‌شود.

مورد سوم آیه‌ی چرا در راه خدا انفاق نکنید، درحالی که میراث آسمان‌ها و زمین همه از آن خداست (وکسی چیزی را با خود نمی‌برد). کسانی که قبل از پیروزی انفاق کردند و جنگیدند (با کسانی که پس از پیروزی انفاق کردند) یکسان نیستند، آنها بلند مقام‌تر از کسانی هستند که بعد از فتح انفاق نمودند^۲ (حدید، ۱۰). هم چنان که معلوم است موضوع آیه که انفاق و جنگ در راه خدا برای نابودی کفر و احیاناً دین خداست، یک موضوع بیشتر نیست؛ ولی در شرایط و موقعیت سیاسی، اجتماعی مختلف حکم متفاوتی پیدا کردند و نحوه‌ی تقسیم اموال و غنائم میانشان متمایز شد؛ زیرا شرایط و وضعیت گروهی نسبت به گروه دیگر آسان و کم زحمت و با رنج کمتری از آن بهره‌مند می‌شدند، حکم دیگری برایشان اعلام شد. در بعد گردشگری نیز با ملاحظاتی که در قرآن کریم شده است، توصیه‌ها و احکامی راجع به آن وجود دارد؛ که بخش مهم آن مربوط به انجام تکالیف دینی گردشگران است؛ مانند: کیفیت نماز و روزه در مسافرت، وضو و تیمم، زندگی در کنار غیرمسلمانان، دوستی و مرادده با آنان، معامله و قرارداد با غیرمسلمان، سفر برای انجام حج و علم‌آموزی و درمان؛ که همه این‌ها قطعاً با تغییر زمان و امکانات جدید، احکام جدیدی را می‌طلبند؛ مانند نماز در هواپیما و کشتی، ادامه روزه با وجود طی مسافت شرعی با وسایل بسیار تندرو مانند هواپیما.

۲-۲-۴- روایات و نقش زمان و مکان

معصومین (ع) در ضمن روایات و بیانات خود سعی نموده‌اند اهمیت زمان و مکان در موضوعات را به یاران و شاگردان خود یادآوری کنند. به همین لحاظ در مواردی پیروان خود را به تحقیق و کسب آگاهی و شناخت شرایط و مقتضیات حاکم بر زمان و جامعه ترغیب نموده‌اند؛ مانند: این فرمایش امام صادق (ع) که به یکی از یاران خود فرمودند: اگر سخن عامی به تو بگویم و سپس در آینده به خلاف آن سخنی به تو بگویم، کدام یک را عمل میکنی؟ راوی پاسخ می‌دهد که سخن اخیر را اخذ می‌کنم.

۱. «فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»

۲. «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ»

حضرت فرمود: رحمت خدا بر تو باد^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷، ۱۰۹). مرحوم فیض کاشانی در ذیل این حدیث چنین می‌گوید: «مراد از (اخذ حدیث) آخری، مقتضیات وقت آن است؛ زیرا برای هر وقتی مقتضای خاصی از عمل است و این، از موارد نسخ نمی‌باشد؛ زیرا نسخ بعد از پیامبر(ص) نیست؛ و نیز اخذ قول زنده که در روایات آمده از همین باب است؛ زیرا امام زنده آگاه‌تر است به وقتی که اقتضای عمل خاصی را دارد» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰ق، ۸۴)؛ مانند: «الْعَالَمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ الْوَابِسُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱، ۲۷)؛ شخصی که به زمان خویش آگاه است، مورد هجوم اشتباهات قرار نمی‌گیرد. یا امام علی(ع) در روایتی فرمودند: «حَسْبُ الْمَرْءِ... مِنْ عِرْفَانِهِ عِلْمُهُ بِزَمَانِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۸، ۸۰)؛ برای معرفت و آگاهی انسان کافی است که عالم به زمان و روزگار خود باشد. قطعاً ترغیب روایات به کسب آگاهی و شناخت شرایط و مقتضیات حاکم بر زمان و مکان، مربوط به همه‌ی ابعاد زندگی انسان است. گستردگی این توصیه‌ها، نگاه جدید به مقوله سیر و سفر را که هم موجب کسب آگاهی و دانش شده و هم بخش اقتصادی را رونق بیشتری خواهد داد، به علاوه صحت و سلامتی جسمی و روحی را در قالب توریسم درمانی دربرمی‌گیرد، اهمیت به روز کردن آن را بیشتر و بیشتر کرده است.

۲-۲-۵- تعارض روایات بر حسب زمان و مکان

۲-۲-۵- ۱ نمونه اول

گاه دیده می‌شود که معصومی یک حکم راجع به موضوعی واحد را در دو مکان مختلف به صورت متفاوت بیان نموده است. چنان‌که در کتاب «الکافی» آمده است که امام صادق(ع) فرمودند: جان انسان، ده هزار درهم و یا هزار دینار است و نه غیر آن^۲ (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۷، ۲۸۱). در نقل دیگری از ابو بصیر نیز آمده است که امام فرمود: دیه مرد، یکصد شتر است، اگر شتر نبود، از گاو به همان مبلغ بدهد و اگر آن هم نبود، هزار قوچ بدهد. این دیه موارد عمد است^۳ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷، ۲۸۱). اما در موارد خطای شبیه به عمد، هزار گوسفند بدهد(طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۰، ۱۶۱)؛ اختلاف این دو حدیث آشکار است؛ زیرا در حدیث اول، دیه جان انسان را از پول قرار داده و در حدیث دوم از حیوانات و قیمت آن‌ها با یکدیگر متفاوت است؛ و این اختلاف ناشی از اختلاف در مکان می‌باشد.

۲-۲-۵- ۲ نمونه دیگر

یا از دو معصوم در موضوع واحدی در دو زمان متفاوت، دو حکم متفاوت برای همان موضوع واحد صادر شده است؛ مانند حکم برخورد با اسیران(کلینی، ۱۳۶۷ق، ۵، ۳۳). هم چنین در مورد گوشت قربانی. در روایتی از پیامبر اکرم(ص) نگهداری و بردن گوشت قربانی پس از منی نهی شده است؛ مانند روایت منقول از امام باقر(ع) که فرمودند: رسول خدا(ص) از نگهداری و برداشت گوشت قربانی پس از سه روز

۱. «أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتَكَ بِحَدِيثِ الْعَامِ - ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتَكَ بِخِلَافِهِ - بَأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قَالَ كُنْتُ أَخْذُ بِالْأَخِيرِ - فَقَالَ لِي رَحِمَكَ اللَّهُ»

۲. «فِي الدِّيَةِ قَالَ هِيَ مِائَةٌ مِنَ الْبَيْلِ وَ لَيْسَ فِيهَا دَنَابِيرٌ وَ لَا دَرَاهِمٌ وَ لَا غَيْرُ ذَلِكَ»

۳. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ دِيَةُ الرَّجُلِ مِائَةٌ مِنَ الْبَيْلِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَمِنَ الْبَقْرِ بِقِيمَةِ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَائِلُ كَبْشٍ هَذَا فِي الْعَمْدِ وَ فِي الْخَطْلِ مِثْلُ الْعَمْدِ أَلْفُ شَاةٍ مُخَاطَةٌ»

اقامت در آن جا نهی فرموده است^۱ (طوسی، ۱۳۹۰ق، ۲، ۲۷۴). در روایتی دیگر همین کار جایز دانسته شده است؛ مانند حدیثی که به نقل از جمیل بن درّاج آمده است که: از امام صادق(ع) در مورد حبس و نگهداری گوشت قربانی پس از سه روز در سرزمین منی پرسیدم. ایشان فرمود: امروزه اشکال ندارد. رسول خدا در آغاز از آن نهی کرد؛ زیرا در آن روز مردم تنگ‌دست و فقیر بودند (و می‌آمدند و از آن استفاده می‌کردند)؛ ولی اکنون، این چنین نیست^۲ (طوسی، ۱۳۹۰ق، ۲، ۲۷۵؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۹۶، ۲۸۵ و ۲۸۶).

۲- ۵- ۳ نمونه دیگر

را می‌توان در روایتی از پیامبر اکرم(ص) و امام صادق(ع) دید؛ که رسول خدا در روایتی حکم عزل^۳ مردها در هنگام عمل زناشویی را- به علت تعداد اندک مسلمانان- حرام دانسته، آن را در حد قتل مخفی شمرده‌اند. در جایی که از ایشان روایت شده که از آن حضرت پیرامون عزل، سؤال شد؛ آن حضرت فرمود: «ذلک الواد الخفی» (شریف مرتضی، ۱۳۲۵ق، ۴، ۱۹۰؛ قزوینی، ۱۳۹۵ق، ۱، ۶۲۰. ابن حنبل، بی‌تا، ۶، ۳۶۱)؛ آن مرگ مخفی است. این موضوع در روایت امام صادق(ع) -به دلیل زیاد شدن مسلمانان- از حقوق مرد و امری جایز شمرده شده است. در این روایت محمد بن مسلم می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَزْلِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۷، ۴۱۷)؛ از حضرت امام صادق(ع) درباره‌ی عزل هنگام عمل زناشویی سؤال کردم. آن حضرت پاسخ فرمودند: «ذَلِكَ إِلَى الرَّجُلِ يَصْرِفُهُ حَيْثُ شَاءَ» (همان)؛ اختیار منی مرد به دست خود اوست که عزل کند یا نکند. این دو روایت در ظاهر تعارض دارند؛ اما با توجه به تغییر زمان صدور دو حدیث، حکم در آن دو تغییر کرده است. همان طور که آمد، گاه تغییر حکم، به علت از بین رفتن علت آن حکم می‌باشد؛ و چنان چه ملاکی حتی مخالف آن پیدا شود، حکم نیز مخالف خواهد شد.

۲- ۲- ۶- فقها و نقش زمان و مکان

فقهای اسلامی با تأسی از معصومین(ع) و نیز شاگردان آنان به تأثیر زمان و مکان بر موضوعات احکام معتقد بوده و هستند؛ هر چند در فروع و میزان حدود آن اختلاف نظرهایی دارند. بیان شهید ثانی در حل مسائل برحسب زمان چنین است: تغییر احکام به سبب دگرگونی عاداتها جایز است؛ مانند پول‌های رایجی که در زمان‌ها و مکان‌های مختلفی تغییر یافته‌اند؛ و یا اوزان و وسایلی که با آن‌ها کالاها را وزن می‌کنند و نیز مخارج همسران و نزدیکان. حکم همه این موارد از عادات مردمی تبعیت می‌کند که در همان عصر و زمان زندگی می‌کنند(شهید اول، بی‌تا، ۱، ۱۵۱). ایشان پس از بیان حرمت خرید و فروش آلات غنا، می‌فرمایند: اگر برای این وسایل منفعت حلال قابل توجه پیدا شود حکم به جواز بیع آن بعید نیست(همان، ۳، ۱۲۲). حکم حرمت از این نقل شهید چنین می‌توان استنباط نمود

^۱ «قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تُحْبَسَ لَحُومُ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ»

^۲ «سَأَلْتَهُ عَنْ إِخْرَاجِ لَحُومِ الْأَضَاحِيِّ مِنْ مَنِي فَقَالَ كُنَّا نَقُولُ لَا يُخْرَجُ شَيْءٌ لِحَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَقَدْ كَثُرَ النَّاسُ فَلَا بَأْسَ

بِإِخْرَاجِهِ»

^۳ در اصطلاح فقهی به این معنی است که مرد در هنگام عمل زناشویی، از ریختن منی به داخل فرج همسر خود جلوگیری کند.

که ضمن در نظر گرفتن شرایط و زمان در صدور احکام و فتوای خود، سایرین را نیز به مد نظر قرار دادن متضیات زمان و تغییر موضوعات در صدور چنین احکامی متوجه می‌کند. نقش و تأثیر عامل زمان و مکان در بیان مقدس اردبیلی به وضوح آمده است. ایشان معتقد است: «هیچ‌گاه ممکن نیست نظریه‌ای در شریعت به گونه‌ای کلی بیان شود؛ زیرا احکام به اعتبار ویژگی‌ها و خصوصیات، احوال انسان‌ها، زمان‌ها، مکان‌ها و اشخاص، مختلف می‌شوند و این امری روشن و واضح است و امتیاز خاص برای آن فقهای است که بتوانند این اختلافات و تحولات را درک کنند و احکام را بر مصداق و موضوعاتی که منظور شرع مقدس است، منطبق نمایند» (اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ۳، ۴۳۶). صاحب جواهر در مسأله فروش کالای موزون به وسیله پیمان به بر عکس گفته است: قوی‌ترین قول این است که عرف عمومی را در این مسأله در نظر بگیریم و عرف هم با اختلاف زمان و مکان تغییر می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۳، ۳۷۵). امام خمینی (ره) چنین می‌نویسد: «مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روایت حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول، که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعا موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد» (خمینی، ۱۳۶۱ - ۱۳۶۹، ۲۱).

۲-۲-۷- زمان و مکان در فقه اهل سنت

از میان اندیشمندان اهل سنت کسانی به این حقیقت اذعان نموده‌اند. ابن قیم جوزیه در کتاب خود به نام «اعلام الموقعین» با عنوان: «فصل فی تغییر الفتوی و اختلاف‌ها به حسب تغییر الزمنه و الامکنه و الاحوال» (تغییر فتوا بر حسب تغییر زمان، مکان، اموال، انگیزه‌ها و منافع)، فصلی را قرار داده و در باب تغییر احکام، سخن گفته است (ابن قیم، ۱۹۷۳م، ۳، ۱۴) ابن عابدین چنین گفته: «بسیاری از احکام با اختلاف زمان، مختلف می‌شود. به جهت تغییر عرف آن و یا به دلیل حادث شدن ضرورتی و یا فساد اهل زمان، به گونه‌ای که اگر حکم اول باقی بماند، باعث مشقت و ضرر به مردم می‌شود و با قواعد شریعت که مبتنی بر تخفیف و آسان‌گیری و دفع ضرر و فساد برای بقاء جهان آنان است، منافات دارد» (ابن عابدین، بی‌تا، ۲، ۱۲۳). استاد فقیه، احمد مصطفی زرقاء در کتاب «المدخل الفقهي العام» می‌گوید: «احکام» شرعیه‌ای که با تغییر موضوعاتشان در اثر گذشت زمان تغییر می‌کنند، مبدأ واحدی دارند؛ و تغییر احکام چیزی جز دگرگونی وسایل و شیوه‌های رسیدن به هدف شارع نیست. چون این وسایل و شیوه‌ها غالباً در شرع معین نشده است تا در هر زمانی آن چه نتیجه‌ی بهتری دارد و به نحو مطلوب‌تری مشکلات را حل می‌کند برگزیده شود.

سپس منشأ تغییر احکام را یکی از این دو امر معرفی می‌کند: الف. فاسد شدن اخلاق مردم و از بین رفتن ورع و وضعیف شدن نیروی بازدارنده از گناه که از آن به فساد زمانه تعبیر می‌کند. ب. پیدایش روش‌های نوین زندگی و شرایط متفاوت و شیوه‌های جدید اقتصادی.

آن‌گاه برای هر یک از این دو نوع، مثال‌های مختلفی می‌آورد که برخی از آن‌ها را از رساله «نشر العرف» اثر ابن عابدین اقتباس نموده و در قالب جدیدی بیان کرده است (سبحانی، ۱۳۹۰). با بیان آن چه گذشت روشن می‌شود که ولی فقیه جامع الشرایط که جانشین امام معصوم می‌باشد، می‌تواند با درک

شرایط زمان و مکان و شناخت صحیح از آن، با در نظر گرفتن مصلحت و اقتضای مردم و جامعه اقدام به تغییر در احکام و موضوعات نماید.

۲-۲-۸- زمان و مکان و پیدایش موضوعات جدید

با گسترش سرزمین‌های اسلامی، مسائل و سؤال‌های مختلفی در زمینه احکام، اخلاق، افکار و نظام کشورداری پدید آمد. ائمه اطهار(ع) با تکیه بر علم الهی خود، درباره‌ی این مسائل اظهار نظر کرده، مسلمانان را از معارف خود بهره‌مند می‌ساختند. در اسلام نیز دسته‌ای از قواعد و قوانین وجود دارد که به مقررات اسلامی خاصیت تحرک بخشیده است. این قواعد بر همه احکام و مقررات اسلامی تسلط دارند و مانند بازرسان عالی احکام و مقررات را تحت نظر قرار می‌دهند و کنترل می‌نمایند. از موضوعات جدید می‌توان به حکم مالکیت زمین و کشف معادن، حکم حیازت، احتکار، تلقیح مصنوعی، معاملات بانکی، شرکت‌های بازرگانی، بیمه، تغییر جنسیت و ... اشاره نمود؛ که در گذشته وجود نداشته و اکنون نیاز به حکم و راه حل شرعی دارند. مقوله‌ی گردشگری و احکام موضوعات جزئی آن نیز از همین دست می‌باشد. حکم تهیه البسه با پوست حیوانات حرام گوشت مانند روباه، پلنگ، سنجاب، سمور و...، فروش حیوانات و آبیان حرام گوشت به غیرمسلمانان، پرورش و تربیت شیرآبی برای مقاصد گردشگری، تمساح، کرکودیل، دلفین با استفاده‌های متنوع و... همه و همه از موضوعات جدیدی هستند که احکام و راه‌حل‌های جدیدی را می‌طلبند.

۲-۲-۹- تأثیر زمان و مکان در تشخیص مصادیق برای موضوعات

در اسلام هر نوع بازی که همراه با برد و باخت باشد، قمار حساب می‌شود؛ اما در میان روایات می‌توان مواردی را یافت که استثناء شده است. برای جواز این بازی‌ها می‌توان به فایده و اثر مهمی که در جهت آمادگی و افزایش قدرت نظامی اسلام دارد، اشاره نمود. تا جایی که یکی از باب‌های فقهی با عنوان «السبق والرمایه» در کنار سایر ابواب فقهی قرار گرفته است. مرحوم محقق در شرایع می‌نویسد: «فایده سبق و رمایه، برانگیختن اراده و آماده شدن و کسب توانایی و آزمودگی و ممارست تیر اندازی است» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق. ۲، ۱۸۳).

یکی از مباحثی که با عنوان «سبق و رمایه» ارتباط پیدا می‌کند، مسأله شناخت موارد و مصادیقی است که از این حکم کلی مطلق و حرمت برد و باخت متفرع می‌گردد؛ یعنی آیا عنوان «سبق و رمایه» از جهت مفهومی و مصداقی در کنار موارد استثنائی شده می‌تواند توسعه یابد یا منحصر به همان سه مورد (تیراندازی، سوارکاری و شنا) در روایات است. اکثر فقها، روایت «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۱، ۴۹۳)؛ مسابقه‌ای نیست، جز با حیوانی که پایش مانند پای شتر باشد، سم داشته باشد و تیراندازی را دلیل حصر مسابقات به همین سه مورد قرار داده‌اند. با این که آیت الله حکیم مفهوم سبق و رمایه را توسعه داده، آن را در شمشیر بازی، اسب و استر و الاغ دوانی جایز شمرده، غیر این موارد را صحیح نمی‌داند (حکیم، ۱۴۱۰ق، ۲، ۱۵۴)، شهید صدر با این دیدگاه مخالفت کرده، ملاک امور ورزشی را مطلق ورزیدگی جسمی، مهارت نظامی و مصالح جهادی می‌داند (همان). با

مبنا قرار دادن ملاک شهید صدر در جواز مسابقات، در بعد گردشگری، می‌توان به تربیت حیوانات دریایی مانند دلفین، نهنگ، شیر دریایی برای نمایش، جهت بازدید توریست‌ها اقدام نمود. در این جا باید پرسید آیا از «لاسبق الا فی خف»، می‌توان برداشت کرد که امروز با تغییر نوع تجهیزات جنگی و پیشرفت صنایع نظامی و تولید ادواتی مانند هواپیما، موشک، تانک و ...، هم چنان به همان موارد نام برده شده و محدود بسنده کرد و از ادوات و ورزش‌هایی که هیچ کارآیی به‌روزی ندارند بهره برد؟ با توجه به قرائن موجود در روایات و تحلیل فضای حاکم بر زمان و مکان در صدر اسلام و آن‌چه امروز وجود دارد، می‌بینیم که هیچ هم‌خوانی میان موضوع و حکم در گذشته و حال میان این مصادیق وجود ندارد.

بنابراین در این شرایط فقیه زمان‌شناس باید رو به مسائل مستحدثه آورده، با عبور از مواردی که در نص آیات آمده به هدف از آن موارد توجه کند و آن هدف را در وسائل و تجهیزات امروز جستجو کند. به طور قطع مصادیق امروزی کسب آمادگی نظامی در مقابل دشمن همان تجهیزات پیشرفته‌ی امروزی است. چنان‌که اگر در آینده این تجهیزات از اثر و کارآیی بیفتند، هم‌چنان نباید در آن متوقف شد. بلکه در هر زمان باید به ادواتی مجهز شد که امکان مقابله با توطئه‌ها و تهاجمات دشمنان را فراهم آورده، برای پایداری و استقامت مسلمانان در مقابل مستکبرین کارآمد باشد.

آیت‌الله صدر در جواز مسابقات ابزار قدیمی جنگ، سراغ ملاک رفته می‌نویسد: آیا صحت در این موارد، ثابت مطلق است یا تا زمانی است که این ابزارها به عنوان وسیله جنگی عمومی به حساب می‌آید؟ که با تقویت آن‌ها نیروی نظامی تقویت می‌شود و مصالح جهاد رعایت می‌گردد؟ و آن‌چه به احتیاط نزدیک‌تر و به حق اقرب است، احتمال دوم است. درستی مسابقه احتمال دارد در آن‌چه از ادوات جنگی و تحرک نظامی جدید که به وجود می‌آید، همانند تفنگ، ماشین و مانند آن دو و پذیرش این قول دور نیست (حکیم، ۱۴۱۰ق، ۲، ۱۵۴).

استاد شهید مطهری در توضیح و تأیید زمان و مکان در کسب آمادگی در مقابل دشمن برطبق آیه قرآن کریم مطابق با زمان و مکان می‌نویسد: در اسلام سبق و رمایه مستحب است. سبق مسابقه اسب‌دوانی است و رمایه تیراندازی کردن است.

این از مسلمانات فقه ماست که یک چنین سنن و آدابی در دین هست. حالا این‌جا یک وقت هست که ما جمود به خرج می‌دهیم و می‌گوییم «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» یک دستور است و دستور «سبق و رمایه»، دستور دیگری است؛ یعنی اگر پیغمبر (ص) توصیه کرده است که سبق و رمایه را یاد بگیرید و به فرزندان خودتان هم بیاموزید، این یک علاقه است که پیغمبر به اسب و اسب‌دوانی و تیراندازی و کمان داشته است. پس این دستور در تمام زمان‌ها باید به همین شکل در میان ما باقی بماند. این طور نیست. «سبق و رمایه» فرزند «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» است. دستور آن است. شکل اجرایی آن است؛ به عبارت دیگر جامه‌ای است که به بدن آن دوخته شده است؛ یعنی اسلام برای «سبق و رمایه» اصالت قائل نیست، برای نیرومند شدن اصالت قائل است. نه این‌که بخواهیم بگوییم این دستور چون گفته‌ی پیغمبر (ص) است، اصالت ندارد. نه، تفکیک میان دستور خدا و دستور پیغمبر نیست. مسأله این است که اسلام در مورد چه دستوری اجرای خود آن دستور را خواسته است و چه دستوری را اجرا کننده یک دستور دیگر دانسته است. این همان تفقه در دین است که انسان

مقصود را دریابد» (مطهری، ۱۳۶۶، ۱، ۲۳۸ و ۲۳۷). از آن چه گذشت به دست می‌آید که مجتهد برای استنباط حکم شرعی در شرایط جدید، باید از میان منابع آن، مطابق آن شرایط تلاش کند. چنین حکمی یک حکم شرعی واقعی خواهد بود؛ و حکم او تفاوتی با احکام دیگری که وی در غیر این شرایط استنباط می‌کند ندارد. در بعد گردشگری موارد زیادی از ورزش‌ها را می‌توان نام برد که ضمن داشتن ملاک موجود در سایر ورزش‌ها و مسابقات (کسب آمادگی جسمی و نظامی)، آثار مثبت روحی، نشاط و شادابی، هم چنین در کنار آن کسب درآمد را در پی خواهد داشت؛ مانند به راه انداختن فضای گاوآزی و مجموعه‌های تفریحی ورزشی پارک دلفین‌ها و انجام مسابقات این رشته ورزشی پرهیجان.

۲-۲-۱۰- نظریه عدم تأثیر زمان و مکان

طبق این نظریه شرایط زمان و مکان در تغییر احکام اسلام تأثیری ندارد. معتقدان به این ادعا، شواهدی را از میان روایات نقل می‌کنند. برخی از فقهای معاصر چنین دیدگاهی را معتقدند. آیت الله صافی گلپایگانی بر این است که: «درست این است که حکم دوم برای همیشه ثابت است و تغییر نمی‌کند. هر چند ظرف آن حکم و یا احوال آن حکم، عوض شود». روایت پیامبر (ص) همانند قرآن کریم است و فرقی بین معاملات و عبادات در روایات نمی‌باشد و همه‌ی احکام، از تغییر به دور هستند (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ۲۰).

با این همه آیات و روایات و تفاسیری که از تأثیر و نقش زمان و مکان در تغییر احکام رسیده تا جایی که نزدیک به اجماع است، آیا این ادعا را چیزی جز ماندن و درجا زدن در شریعت، چیز دیگری می‌توان به حساب آورد. روشن است که این برداشت و طرز تفکر با گستره دین اسلام و پویایی آن و پاسخگویی به مسائل و مشکلات زمانه و مسائل مستحدثه کاملاً مخالفت دارد. در ردّ چنین نظریه‌ای فقها و محققان بسیاری به ایراد پرداخته‌اند. از جمله برخی معتقدند: «امضای شرع، صرفاً به معاملاتی که در آن عهد انجام می‌گرفته، تعلق دارد و شامل معاملات نوظهور در آینده (نسبت به زمان شارع) نمی‌گردد؛ لذا هر گونه معامله‌ی نوظهوری بایستی به یکی از معاملات آن دوره بازگشت کند، تا مشمول امضای شرع گردد. از این عجیب‌تر تفکری است که معتقد است: لازم است انجام معاملات نیز به همان شیوه گذشته انجام شود. و اگر در زمان آن‌ها با پول طلا و نقره انجام می‌گرفته، باید فعلاً نیز به همان نحو انجام گیرد. این طرز تفکر همانا عقب‌گرد است، تجرد و خمود است، بستن باب اجتهاد است. این یک نمونه از صدها موردی است که اسلام را در دین جامد و بی‌حرکت معرفی می‌کند. از نظر اینان اسلام دین بدوی‌ها است و در دراز مدت قابل اجرا نیست و جواب‌گوی نیازهای بشریت برای ابدیت نیست. این طرز تفکر با جهانی بودن شریعت اسلام هرگز سازگار نیست» (معرفت، ۱۳۶۹، ۲۰-۴۲). روشن است که اگر چنین نظریه‌ای مبنا قرار گیرد، شریعت اسلام با جایگاه واقعی خود، در پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه، فاصله بسیار خواهد گرفت. چنان چه بر مبنای چنین تحلیلی به صنعت گردشگری نگریسته شود، علاوه بر محرومیت از عایدات متنوع این صنعت، از حضور در عرصه‌های جهانی و معرفی دین و فرهنگ اسلامی و کسب درآمدها در این بخش، محروم خواهیم ماند.

به نظر نگارنده با مطالعه دقیق و تحلیل موضوع تغییر احکام در این اثر آیت الله گلپایگانی (الاحکام الشرعیة ثابتة لاتتغیر)، متوجه می‌شویم که منظور این فقیه گران‌قدر، آن چه لایتنیغیر است، احکام

واقعی الهی است که خاستگاه سایر احکام (ثانویه) است؛ وگرنه فتوای مجتهدان و احکام ظاهری و حکومتی و قضایی، قابل تغییرند. به هر حال آن چه از کتاب ایشان برداشت می‌شود، این است که اختلاف نظر اولیه‌ای که در کلام ایشان به نظر می‌رسد، تنها یک اختلاف ظاهری است. پس روشن می‌شود که هیچ کس قائل به عدم تأثیر زمان و مکان در تغییر احکام و فتاوا نیست. حتی کسانی که مدعی چنین ثباتی هستند، در عمل طبق مرّ احکام و قوانین اسلامی عمل نکرده و نمی‌توانند بکنند.

۲-۳- مصلحت

۲-۳-۱ معنای لغوی مصلحت

مصلحت از ماده‌ی صلح، به معنی نیکی، منفعت و ضد فساد است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۳، ۱۰۰۱؛ شرتونی، ۱۹۹۲م، ۱، ۵۶۵؛ طریحی، ۱۳۹۵ق، ۲، ۳۸۹؛ یوسف حامد حسان، ۱۹۸۱م، ۶؛ رفیع عجم، ۱۹۸۸م، ۲، ۱۴۴۳؛ غزالی، ۱۴۱۷ق، ۱، ۲۸۶؛ خفاجی، ۲۰۰۳م، ۱۰۲).

۲-۳-۲ مصلحت شرعی

از اصولی که هم در ایجاد و هم در تغییر اجرای احکام به شکل جدید و مورد نیاز، نقش بسیار جدی و مؤثری دارد، مصلحت است. حضور این اصل در تمامی ارکان زندگی انسان اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، چنان مهم و حیاتی است که هیچ قانون، حکم و یا فعالیتی را نمی‌توان یافت که مبنای آن، مصلحت نباشد. تا جایی که احکام اولیه شریعت نیز بر پایه آن عرضه شده است. نقش مصلحت تا اندازه‌ای است که باید گفت بدون آن لایه‌های سایر احکام از هم باز شده و همگی فرو خواهند ریخت. هر چند برخی از وجوه مصلحت را تنها پروردگار عالم می‌داند؛ اما با مجهز بودن انسان به نیروی عقل و تکلیف به تدبیر در امور قادر به شناسایی و درک بسیاری از مصالح حیات دنیوی و اخروی می‌باشد؛ که البته اگر چنین نبود، تشویق و حرکت انسان به سوی سعادت بیهوده می‌نمود. از آن جا که نقش و کاربرد این اصل در به نتیجه رساندن هدف این پژوهش و تحقیق و توسعه‌ی خواست‌ها و انتظارات آن بسیار راه گشاست، لذا سعی شده تا به عنوان مبنایی‌ترین اصل از اصول بکار گرفته شده در پژوهش به تبیین آن پرداخته شود.

۲-۳-۱- مصلحت در سیره معصومین (ع)

بررسی رفتار معصومین (ع) نشان می‌دهد، عنصر مصلحت نقش مهم و مؤثری در موضع‌گیری‌های متفاوت ایشان در برخورد با مسائل جدید و احکام آن داشته است. به عنوان نمونه:

۱) رسول خدا (ص) در اهمیت کشاورزی و درخت‌کاری در شرایط عادی توصیه فراوان می‌کردند. از جمله می‌فرمود: «ما من رجل یغرس غرسا الا کتب الله له من الاجر قدر ما یخرج من ثمر ذلک الغراس» (نهج الفصاحه، ۱۳۸۷، ۳۹۵)؛ هر که درختی بنشانند، خدا به اندازه‌ی میوه‌ای که از آن درخت به دست می‌آید، پاداش برای وی حساب می‌کند. این در حالی است که در موقع جنگ دستور می‌داد تا در صورت ضرورت درختان را قطع کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵، ۳۰)؛ اما در جنگ با قبیله ثقیف به

دلیل مخفی شدن مشرکان در قلعه و تیراندازی به مسلمانان، پیامبر(ص) دستور دادند، هر مسلمانی پنج درخت را قطع کنند؛ هم چنین در غزوه بنی نضیر نیز دستور دادند تا درختان اطراف قلعه را قطع و آتش بزنند(بیهقی، بی تا، ۹، ۸۴ و ۸۳).

۲) اهمیت مصلحت را در موضع گیری‌های پیش‌بینی نشده پیامبر(ص) نیز یافت: با وجود این که پیامبر(ص) در مورد یهودیان بنی قریظه دستور قتل عام مردان آنان را داده بود، در زمان فتح مکه برخلاف انتظار همگان که منتظر برخورد مشابه با مشرکین مکه بودند و مسلمانان شعار «الیوم یوم الملحمة» را سر می‌دادند، خطاب به مشرکین مکه فرمود: امروز من همان چیزی را به شما می‌گویم که برادرم یوسف به دیگر برادرانش گفت. «اذهبوا انتم الطلقاء» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۳، ۵۱۳)؛ بروید که شما آزاد شدگانید.

۳) امام موسی بن جعفر فرمودند: «صَلَّى حَسَنٌ وَ حَسَيْنٌ خَلْفَ مَرَّوَانَ وَ نَحْنُ نُصَلِّي مَعَهُمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۸، ۳۰۱؛ مجلسی، ۱۴۱۰ ق، ۸۵، ۷۳)؛ امام حسن و امام حسین(علیهما السلام)، در نماز به مروان اقتدا می‌کردند و ما هم به آن‌ها(جائز آن وقت) اقتدا می‌کنیم. امام صادق(ع) فرمودند: از یکی از آنان سوال شد، پدر تو وقتی به خانه برمی‌گشت آیا نماز را اعاده نمی‌کرد، فرمود: نه به خدا؛ زیرا آنان آیه‌ای را به نمازی اضافه نمی‌کردند(راوندی، بی تا، ۳۰).

۴) امام رضا(ع) در بیانی رسا به شخصی فرمود: در تمامی آنچه خداوند حلال کرده است، صلاح و بقای بندگان را می‌یابیم و بشر بدانها نیاز دارد و در تمامی آن چه خداوند حرام فرموده، فساد و نابودی بشر و بی نیازی ایشان بدانها را می‌یابیم^۱ (صدوق، ۱۳۸۶ ق، ۲، ۵۹۲).

۵) حلبی می‌گوید از امام صادق(ع) پرسیدم: در مصر یا قسمتی از آن وبا وجود دارد و همین باعث شده که مردم به سرزمین دیگری کوچ کنند. فرار از وبا چه حکمی دارد؟ امام(ع) فرمود: اشکالی ندارد. رسول خدا(ص) به این دلیل از فرار از وبا نهی فرمود که در یکی از جنگ‌ها، در مکانی که طلایه داران لشکر اسلام مستقر بودند وبا شایع شد و مسلمانان از آن مکان فرار می‌کردند. رسول خدا(ص) برای جلوگیری از خالی شدن محل استقرار مسلمانان فرمود: کسی که از این وبا فرار کند مانند کسی است که در مقابل پیش روی دشمن فرار کند^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۲، ۴۳۰).

نهی رسول خدا(ص) بنابر مصلحت خاصی بوده است؛ و آن این که خروج مسلمانان از منطقه باعث ضعف نظام اسلامی می‌شده است و گرنه، خروج از یک مکان آلوده به وبا به جهت حفظ سلامت مانعی ندارد.

۶) عبدالله بن بکیر به واسطه‌ی برخی از اصحابش، از امام صادق(ع) روایت کرده که حضرت فرمود: امروزه سزاوار نیست که یک مرد آزاد، با یک کنیز ازدواج کند. در گذشته چنین بود، ولی تنها در موردی که خداوند می‌فرماید: «آنهایی که توانایی و وسعت پرداخت طول را ندارند...» و طول که در آیه

^۱. «إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَ بَقَاؤُهُمْ وَ لَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ الَّتِي لَا يَسْتَعْنُونَ عَنْهَا وَ وَجَدْنَا الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ وَ وَجَدْنَاهُ مُفْسِدًا دَاعِيًا الْفَنَاءَ وَ الْهَلَاكَ»

^۲. «لَابَاسُ إِنَّمَا نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَنِ ذَلِكَ لِمَكَانِ رَبِيئَةَ كَانَتْ بِحِيَالِ الْعَدُوِّ فَوَقَعَ فِيهِمُ الْوَبَا فَهَرَبُوا مِنْهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): الْفَارُّ مِنْهُ كَالْفَارِّ مِنَ الزَّحْفِ كَرَاهِيَّةَ أَنْ تَخْلُو مَرَكَزَهُمْ»

آمده به معنای مهر است و در حال حاضر مهریه زن آزاد مثل مهریه کنیز یا کمتر از آن است^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ق، ۵۰۸، ۲۰).

برگشت این حدیث به این آیه‌ی شریفه است: و آنهایی که توانایی ازدواج با زنان آزاد پاکدامن و با ایمان را ندارند، می‌توانند با کنیزان پاکدامن از زنان جوان با ایمانی که در اختیار دارید ازدواج کنند^۲ (نساء، ۲۵).

این آیه، جواز ازدواج با کنیزان را بر ناتوانی ازدواج با زنان آزاد مشروط کرده است. و این امر به سبب بالا بودن نرخ مهریه زنان آزاد و ناچیز بودن مهریه کنیزان بوده است. بنابراین اگر وضعیت دگرگون شود و مهریه کنیزان به مقدار مهریه زنان آزاد حتی کمتر از آن شود، ازدواج با کنیزان شایسته نیست. زیرا اوضاع جدید، حکم جواز ازدواج با کنیز را به کراهت و یا حرمت تغییر داده است (سبحانی، ۱۳۹۰).

۷) موضع ائمه (ع) بنا بر مصلحت حتی در زمینه عبادات و مراودات با اهل سنت نیز بسیار است؛ مانند این که امام صادق (ع) به زید الشحام فرمودند: به نمازهای ائمه اهل سنت حاضر شوید و با آنها نماز بگذارید و به تشییع جنازه آنها بروید^۳ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ق، ۸، ۴۳۰).

۲-۳-۲ مصلحت در فقه

مصلحتی که در فقه مطرح است، در سخنان فقیهان به معنی منفعت و منفعت را اعم از مادی و معنوی، دینی و دنیایی دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ق، ۲، ۵۲؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲، ق، ۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۴۶۶). محقق حلی در تعریف مصلحت^۴ می‌گوید: آن چه که با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی و یا هر دو، موافق بوده و نتیجه آن، به دست آوردن منفعت یا دفع ضرری باشد (محقق حلی، ۱۴۰۳، ق، ۲۲۱). خاستگاه مسأله مصلحت را باید در سیره پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) جست. ایشان در بسیاری از موارد بر طبق مصلحت احکامی را صادر کرده‌اند. اعتنا و اعتقاد فقها به کاربرد مصلحت نیز در قالب مسائل فقهی در آثار ایشان واضح است. شیخ مفید درباره‌ی درآمد به دست آمده از زمین‌های مفتوحه‌العنوه نوشته است: بقیه درآمدها را می‌تواند به عنوان حقوق همکارانش که در اعتلای دین اسلام، امور مربوط به جهاد با دشمنان و هر اقدام دیگری که دربر دارنده‌ی مصلحت عمومی باشد، به مصرف برساند (المقنعه، ۱۴۱۳، ق، ۲۸۸). از نظر کلامی نیز شیعه مسأله مصلحت را به عنوان یکی از مهم‌ترین پایه‌های احکام شرعی می‌پذیرد. اسلام سیاسی که در تأمین مصالح همگانی و

۱. «لا ینبغی أن یتزوج الرجل الحر المملوکه الیوم انما کان ذلک، حیث قال الله عز وجل: «و من لم یستطع منکم طولاً» و الطول المهر، و مهر الحره الیوم مثل مهر الامه أو أقل»

۲. «و من لم یستطع منکم طولاً أن ینکح المخصنات المؤمنات فین ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم»

۳. «یا زید خالفوا الناس بأخلاقهم - صلوا فی مساجدهم - و عودوا مرصاهم - و اشهدوا جنازتهم - و این استطعتهم أن تكونوا الأئمة و المؤذنین»

۴. از نظر ایشان مصلحت سه قسم است: (۱) مصلحت معتبره. مانند حرمت قتل و تشریح قصاص به خاطر حفظ نسل. (۲) مصلحت ملغاه. مانند: اجبار شخص غنی به گرفتن دو ماه روزه کفاره‌ی وطی عمدی در ماه رمضان. که رعایت آن لزومی ندارد. (۳) مصلحت مرسله. مانند: آن چه غیر از این دو نوع است؛ که اگر همراه آن مفسده باشد، قابل اعتنا نیست.

تضمین اجرای عدالت اجتماعی خلاصه می‌شود، بر پایه مصلحت استوار گردیده است. مصلحت پذیرفته شده در اسلام نه تنها در تشریح احکام پذیرفته است که در متعلق احکام نیز عارض شده است. لذا به نظر ما در شریعت، تعبد محض حاکم نیست. بلکه هدایت به سود و زیان‌های واقعی مادی و معنوی است و با انجام تکالیف، علاوه بر به دست آوردن قرب الهی در اثر فرمان‌بری، سعادت در زندگی نیز تأمین می‌شود (مطهری، ۱۳۸۶، ۲۷ و ۲۶).

نقش مصلحت را نمی‌توان در اسلام انکار کرده، دست کم گرفت. این ادعا را می‌توان در بیان امام رضا(ع) در نامه‌ای که به محمد بن سنان می‌نویسد به وضوح ادعا کرد. درجایی که می‌نویسد: «هر کس چنین بیندازد که تمامی تکالیف و حلال و حرام سببی جز تعبد ندارد، سخت در اشتباه است. ... ما چنین یافتیم که هر چه را خدا دستور داده، مصلحت مردم در آن منظور گشته و مایه بقاء و کمال آن‌هاست و مورد نیاز زندگی است و هر چه را منع نموده چیزهای بیهوده و مایه‌ی تباهی و نابودی کمال و شرف انسانی است و اگر برخی محرمات را در موقع ضرورت تجویز نموده، آن نیز به جهت مصلحت موقت بوده است، مانند آن که انسانی از هلاکت رهایی یابد. بنابراین روشن است که هر چه را حلال فرموده، جهت مصلحت جسمشان بوده و هر چه را منع کرده به جهت مفسده و زیان بوده است (صدوق، ۱۳۸۵، ق، ۴۸۴، ۴۸۳). بر اساس آنچه از بررسی و نظر امامان در روایات و از آثار فقها برمی‌آید، آن است که مصالح واقعی دو قسم است: ۱- مصلحت‌های ثابت که برای همیشه قابل پیش‌بینی بوده و شارع در احکام اولیه آن‌ها را بیان نموده است. ۲- مصلحت‌های متغییری که به اوضاع و احوال زمان بستگی دارد و بیشتر در زمان‌های بعد از تشریح شریعت به وجود می‌آیند. آن چه در اینجا مورد بحث ما و قابل استفاده در این پژوهش است، همین قسم اخیر از حالات مصلحت است؛ زیرا آن چه ما در این مقال در پی آن هستیم، مربوط به احکام متغییری است که مطابق با شرایط زمان و مکان عوض می‌شود. وقتی مصلحت لازم یا ملزمه‌ای پیش آمد، فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند بر اساس آن مصلحت حکم کند؛ اما اگر پرسیده شود که آیا غیرمعصوم می‌تواند ضرورت احکام جدید را تشخیص دهد؟

در پاسخ باید گفت که احکام دو قسم‌اند: یکی آن که مصالح و مفاسد موجود در آن‌ها را تنها خداوند متعال می‌داند؛ مانند بیشتر عبادات. دیگر آن که ملاکات و مصالح و مفاسد موجود در غرض آن‌ها برای انسان‌ها که متخصص در این حوزه هستند نیز قابل درک و فهم می‌باشند؛ مانند معاملات بالمعنی‌الاعم، لزوم مجازات متجاوزان و مجرمان، گران‌فروشان و... صاحب جواهر درباره درک و فهم احکام می‌نویسد: از اخبار و سخنان فقهای امامیه بلکه ظاهر قرآن این معنا استفاده می‌شود که همه معاملات و داد و ستدها و غیر آن صرفاً برای مصالح و سود دنیوی و اخروی مردم، یعنی آن چه از نظر عرف، مصلحت و سود و فایده نامیده می‌شود، تشریح و قانونگذاری شده است (نجفی، بی تا ۲۲، ۳۴۴).

واضح است که در این موارد تفاوتی میان معصوم و غیر معصوم نیست؛ یعنی چنان چه غیر معصوم نیز در موردی با استناد به معصوم، به مصلحت واقعی موضوعات و امور پی برد، می‌تواند بر مبنای آن مصلحت، احکام متناسب با آن را صادر نماید؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم که دیدگاه اسلام نسبت به مصلحت، تنگ‌نظرانه نبوده است، محدود به امور دنیوی نمی‌باشد. بلکه شامل مصالح دنیوی و اخروی هر دو می‌باشد. از جانب دیگر در هدف مصلحت شرعی نیز صرفاً تأمین لذت‌های مادی نیست. بلکه

نیازهای روحی و جسمی هر دو را مد نظر قرار می‌دهد. اینجاست که شارع حتی در بحث تشریح ازدواج موقت، در کنار تأمین نیاز مادی که در تعیین مهریه و شرط صحت عقد و لازم است و بدون آن عقد باطل است، به جنبه لذت جسمی و رهایی از فشار روحی نیز توجه داشته است و این عمل تأمین‌کننده‌ی بخش زیادی از نیازهای چند جانبه انسان است.

باید یادآور شد که مصلحت‌اندیشیده شده برای تغییر احکام متناسب با شرایط نمی‌تواند مستقل و پایه حکم و تکلیفی در مقابل قرآن و سنت قرار گیرد. آن چه به عنوان شرایط زمان و مکان و پیشرفت علوم و تجارب صنعتی بشری بیان شد که نقشی در تغییر احکام دارند، شاید محدودیت احکام و قوانین بشری محدودیت پاسخ‌گویی به نیازهای انسان را می‌سازد و آن را زیر چتر حمایت دین قرار می‌دهد. تا به این وسیله در پرتو قوانین اصیل الهی، جای پای خود را محکم کند و بتواند در خدمت بشر قرار گیرد.

کما این که گفته شده در اموری مانند امور عادی و معاملاتی که در نتیجه‌ی پیشرفت و تغییرات زندگی مردم به وجود می‌آید و در کتاب و سنت خود آن موضوعات و احکامشان نیامده، چون مربوط به مصالح متغیرند و اموری مانند صنعت و کشاورزی و ... میدان‌های باز برای مصلحت‌اندیشی متخصصان و کارشناسان است (بوطی، ۱۴۰۶ ق، ۶۹؛ هشام احمد، ۳، ۱۰۲-۹۸). باید اعتراف نمود که طبق موازین شرع هر مصلحت و مفسده‌ای منشأ اثر و علت وضع و یا تغییر حکم نمی‌تواند باشد. چرا که گاهی ممکن است وضعیتی ایجاد شود که در ظاهر یا در بخشی از جهات و هم‌چنین در محدوده‌ی زمانی کوتاهی که فایده‌ای در آن نیست، مصلحتی اقتضاء کند، اما در بخشی دیگر و یا در دراز مدت منشأ مفسده‌ای دیگر باشد. از جایگاهایی که مصالح مورد نظر شرع به آن تعلق گرفته است، تعلق مصلحت به «مال» است (شهید اول، ۱۳۷۲، ۱، ۱۰؛ غزالی، ۱۴۱۷ ق، ۱، ۴۱۷؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸ ق، ۲، ۹۲؛ بوطی، ۱۴۰۶ ق، ۱۲۰-۱۱۹).

به طور کلی می‌توان گفت که تمام فقهای اسلامی معتقدند مصلحتی می‌تواند مبنای تغییر حکم بر مبنای شرایط زمان و مکان قرار گیرد که شرایط و ضوابطی در آن رعایت و در نظر گرفته آید. از مجموع نظرات ایشان شرایط چنین مصلحتی فهمیده می‌شود:

۱ - با نصوص شرعی تضادی نداشته باشد و با هیچ یک از احکام کلی و فرعی اسلام که در کتاب و سنت آمده در مغایرت نباشد.

۲ - باید با اهداف و مقاصد بنیادی و کلی شریعت موافق بوده، آن‌ها را ضایع ننماید.

۳ - زمینه مصلحت مسائل اجتماعی، سیاسی، معاملات و آن چه که با سبک زندگی مردم ارتباط دارد باشد، نه مسائل عبادی.

۴ - اهمیت مصالح سنجیده و رعایت شده باشد.

۵ - رعایت جوانب کارشناسی و استفاده از نظریات متخصصان و خبرگان امر بر اساس شور و مشورت، شده باشد.

۲-۳-۳- جایگاه و دامنه مصلحت در تکالیف و احکام شرعی

از آن جایی که خداوند انسان را به عنوان اشرف مخلوقات و بهترین مخلوقات معرفی کرده، لازمه‌ی این اشرفیت در نظر گرفتن نهایت مصلحت او نیز می‌باشد. چنان که مصلحت انسان را در قرآن و احادیث تا شعاع بسیار وسیعی مرتسم نموده است. اگر جستجویی در قرآن کریم داشته باشیم، به مواردی از این برخورد می‌نماییم که حتی انکار ظاهری توحید که مهم‌ترین اصل در اسلام است، در شرایطی مجاز می‌باشد. عمار بن یاسر که برای نجات جان خود، ظاهراً خدا پرستی را انکار کردند، نه تنها مورد توبیخ واقع نشدند، بلکه از سوی قرآن و پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) مورد حمایت و پشتیبانی قرار گرفتند(حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۶، ۲۲۵).

طبیعی است که دست برداشتن از برخی احکام در شرایط مشابه به صورت ظاهری یا موقت، جهت اضطرار یا مصلحت، نشانگر ضعف احکام شرعی نیست. به عنوان نمونه دیگر؛ اگر سرقت و دزدیدن اموال مردم، در دین اسلام به عنوان کرداری نکوهنده و حرام به شمار می‌آید، اما بیان شود که اگر شخصی به دلیل گرسنگی مفرط و برای حفظ جان خود اقدام به سرقت مقاداری مواد غذایی نموده باشد، از اعمال مجازات معاف خواهد بود، آیا این بدان معناست که ما از معیارهای خودمان در مورد دزدی دست برداشته‌ایم؟ و یا اگر از اجرای حدی از حدود الهی، به دلیل تهدیدات جهانی و به خطر افتادان جان مسلمانان، موقتاً خودداری نمودیم، این به معنای دست برداشتن از عقیده می‌باشد؟ یقیناً این گونه نیست و اگر در کتب فقهی و حقوقی تبعی نماییم، متوجه این نکته خواهیم شد که دو موضوع الغاء و تعلیق با هم متفاوت می‌باشند.

۲-۳-۴- رابطه مصلحت و ضرورت در تغییر نوع احکام شرعی

در صورتی که مصلحت به حد ضرورت برسد، یعنی از حد «اولویت تفصیلی» به حد «اولویت تعیینی» برسد، نوع احکام شرعی - اعم از وجوبی و تحریمی - را تغییر می‌دهد. مثلاً اگر ضرورت ایجاب کند، می‌توان روزه را افطار، نماز را نشسته مردار یا شی منتجس را خورد(مکارم شیرازی، ۹۰/۴/۱، سایت شیعه).

از امام باقر(ع) سؤال شد: چرا خداوند متعال خوردن مردار، خون، گوشت خوک و شراب را حرام کرده است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: حرام نمودن و حلال شدن بعضی از امور به این جهت نبوده که خداوند نسبت به امور محرمة بی‌رغبت و بی‌میل بوده و نسبت به امور حلال رغبت و میل داشته است؛ بلکه خداوند که انسان‌ها را آفرید، نسبت به نیازهای ضروری بدن او و آن چه که برای او نفع و مصلحت دارد آگاه بوده است، در نتیجه آنها را بر وی مباح و حلال کرد و نسبت به آنچه که باعث ضرر و زیان اوست نیز آگاه بوده، در نتیجه آنها را بر وی حرام ساخته است(صدوق، ۱۴۰۸ ق، ۲، ۱۹۶). در این حدیث به وضوح احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد در افعال دانسته شده است. در روایت دیگری آمده است: «هر چیزی که برای مردم جنبه غذایی داشته باشد و ادامه زندگی مردم به آن وابسته باشد و در جهت صلاح مردم باشد، از خوراکی، آشامیدنی، نکاح، آنچه که تملک می‌کنند و همه منافی که به کار می‌گیرند و قوامشان وابسته به آن است و هر چیزی که به جهتی از جهات دارای مصلحت باشد، خرید و فروش، نگهداری، استفاده، هبه و عاریه دادن آنها حلال است. اما هر چیزی که مشتمل بر فساد بوده

ومورد نهی شارع باشد، چه از جهت خوردن، آشامیدن، کسب و تجارت، نکاح، تملک، نگهداری، هبه، عاریه و هر چیزی که در آن، جهتی از جهات فساد باشد، همه اینها حرام و ممنوع است» (بحرانی، ۱۴۰۰، ۳۳۱).

شیخ صدوق در کتاب «علل الشرایع» روایات زیادی در این رابطه بیان نموده است. مطابق عقل، حکم به حرمت، حلیت، طهارت، نجاست، صحت و بطلان عمل به خاطر مصالح و مفاسدی است که در آن افعال موجود است و گرنه لازمه آن لغویت یا ترجیح بلامرجح است که از خداوند حکیم، شایسته و معقول نیست (ساعدی، ۱۳۸۱، ۲۹، ۱۱۳).

برخی محرمات شرعی نیز، در صورت صدق عنوان مصلحت اهم، حرمت محرمات ساقط می‌شود و به جواز تبدیل می‌گردند. به عنوان مثال: شیخ انصاری با استناد به حدیث رسول اکرم (ص) که فرمودند: «ما من شیء الا و قد احله الله لمن اضطر الیه»؛ هیچ کاری نیست جز آن که خداوند آن را برای کسی که ناچار شده باشد، حلال کرده است و شهرت اصل «ضرورت‌ها، سبب محظورات می‌شوند»، سوگند دروغ و مواردی از این قبیل را که موجب ضرر بدنی یا مالی به انسان یا مؤمن دیگری می‌شوند، جایز می‌داند (انصاری، ۱۴۱۱ق، ۱، ۱۹۹ و ۲۰۴).

۲-۳-۵- بهره‌گیری از جواز مصلحت در بیان فتاوی فقها

از دیرباز فقهای شیعه به مصلحت توجه کرده‌اند و در بسیاری از فتاوی و برداشتهای خود از آن بهره جستند. - شیخ مفید در مبحث بیع در بیان یکی از اختیارات حاکم می‌نویسد: حاکم می‌تواند، محتکر را به بیرون آوردن غله خود و فروش آن در بازار مسلمین وادار نماید... و می‌تواند بر جنس او، آنگونه که «مصلحت» می‌داند، نرخ بگذارد (مفید، ۱۴۱۳ق، ۶۱۶).

- شیخ طوسی در کتاب مبسوط، بخش (زکات)، هنگام بحث از اراضی مفتوحة العنوه می‌نویسد: «تصرف در زمین‌های مفتوحة العنوه بر اساس مصلحت مسلمانان است» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۱، ۲۳۵).

- اندازه تعزیرات را قاضی با در نظر گرفتن مصلحت‌ها تعیین می‌کند (البوطی، ۱۴۱۲ق، ۲۹۸).
- ولی امر می‌تواند برای سرکوبی آشوبگران داخلی و آنان که علیه وی به پا خواسته‌اند از کافران استعانت جوید (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ۱، ۳۵۲).

۱. پرداخت مال به کافر برای نجات اسیران مسلمان (القرافی در انوار البروق فی انواع الفروق) می‌نویسد: گاهی ابزار حرام، غیر حرام می‌شود. آنگاه که به «مصلحت» راجح می‌انجامد؛ مانند دسترسی به فدیة اسیران مسلمان با پرداخت پول به کافر (قرافی، ۱۴۱۸، ۲، ۳۳).

۲. فتوای پاره‌ای فقیهان در لزوم اجبار ثروتمندان در پرداخت هزینه ارتش و سپاه مسلمانان. این فتوا بر اساس «مصلحت» صورت گرفته است در صورتی که حفظ مرزهای اسلامی غیرممکن باشد.

۳. در مواردی که زوج غایب گردد و مفقودالایر شود، حکم به انحلال زوجیت می‌شود. این حکم به اعتبار «مصلحت» زندگی زن و رفع مفاسد بقاع زوجیت صورت گرفته است (نجومیان، بی تا: ۱۴۵).

۲-۴- احکام ثانویه

احکام در مقام جایگاه دو نوع هستند. یکی حکمی که روی طبیعت موضوع، بدون در نظر گرفتن عوارض آن جعل شده است آن جعل شده است؛ مانند حرمت خوردن گوشت مردار. این یک حکم ثابتی است که به آن «حکم اولیه» گفته می‌شود. نوع دیگر حکمی است که روی موضوع با لحاظ عوارض آن قرار می‌گیرد. مانند این که گفته می‌شود، خوردن گوشت مردار در موقع اضطرار و ضرورت مثلاً در سفر به بلاد کفر در صورت عدم یافتن گوشت مذبوحه یا در بیابان در حال گرسنگی شدید، جایز است. این حکم موقت مادامی که موضوع با شرایط و قیودی وجود داشته باشد، پابرجاست. این نوع احکام را «احکام ثانویه» می‌نامند. تا کنون در کاوش‌ها و پژوهش‌های مربوط به فقه اسلامی، هیچ عددی از تعداد دقیق عناوین ثانویه، ذکر نشده است. آن چه در میان اصولی‌ها و فقها و حقوق‌دانان به نام «عناوین ثانویه» مشهور است، امور زیر می‌باشد:

۱- حفظ نظام ۲- مصلحت نظام ۳- اضطرار (ضرورت) ۴- ضرر ۵- عسر و حرج ۶- اکراه ۷- مقدمیت ۸- تقیه ۹- نذر ۱۰- عهد ۱۱- قسم ۱۲- اطاعت از والدین ۱۳- اشتراط چیزی در ضمن عقد لازم ۱۴- اهم و مهم.

به حسب ظاهر و در نگاه نخست، تصور می‌شود هر یک از عناوین مزبور، متباین و مستقل از دیگری است و هر کدام جایگاه و قلمرو ویژه خود را دارد، ولی با تأمل در مفاهیم آنها و غور در ادله و موارد کاربرد آنها در متون فقهی، روشن می‌شود که برخی از این عناوین، ارتباطی وثیق با برخی دیگر دارد، به گونه‌ای که شاید بتوان در برخی موارد دوتا از آنها را یکی دانست.

فقها در تثبیت احکام ثانویه و تقدم آنها بر احکام اولیه به آیات و احادیث فراوانی استفاده می‌کنند؛ از جمله: و ما در مقام تکلیف بر شما مشقت و رنج ننهاده‌یم. (حج ۷۸). «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ» (انعام ۱۱۹)؛ آنچه که خداوند بر شما حرام کرده، مفصل بیان نمود که از آنها به هر چه ناچار شوید باز حلال است «همان» و «نباید اهل ایمان، مؤمنین را واگذاشته و از کافران دوست گیرند... مگر برای در حذر بودن از شر آنها (تقیه کند)»^۲ (آل عمران ۲۸). علاوه بر این، به احادیثی مانند حدیث؛ امام صادق می‌فرماید: ما ضوابط کلی را بیان می‌کنیم، شما (متناسب با زمان و مکان و رعایت آن ضوابط) قوانین جزئی را به دست آورید^۳ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ ق. ۳، ۵۷۵)، وحدیث «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» نیز استدلال می‌کنند.

نمونه دیگر، حکم احیای انفال، حیات و مباحات، در سال‌های اخیر است. چنان که از روایات استنباط می‌شود، انفال مراتع، جنگل‌ها، در پرندگان، وحوش و ... برای شیعیان مباح و حلال شمرده شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۹، ۵۴۴). حال که روابط اقتصادی و تولید در حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها نقش حیاتی دارد، هم چنین توانایی بشر در حدی است که در مدت زمان کوتاهی قادر به تخریب کامل طبیعت است، آیا با تمسک به حکم اولیه‌ی مباح بودن آن برای شیعیان، می‌توان هر گونه

۱. «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

۲. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ... إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً»

۳. «هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأَصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرَّغُوا»

استفاده از طبیعت را آزاد گذاشت؟ قطعاً این کار را به دلیل پیامدهای مخربی که به دنبال خواهد داشت، نمی‌توان تجویز نمود. بلکه برعکس ایجاد محدودیت و استفاده صحیح و مشروط از طبیعت و محیط زیست، از ضرورت‌های کنونی است. خصوصاً در حوزه مورد بحث ما، یعنی گردشگری. حال که سمت و سوی اقتصاد ایران در جهت صرفه‌جویی در مصرف و استفاده کمتر از منابع طبیعی و ذخایر زیرزمینی و تمرکز بر توسعه و رونق صنعت گردشگری می‌باشد، استفاده مقید از محیط زیست جهت حفظ آن برای جذب گردشگران داخلی و خارجی که موجب اشتغال‌زایی نیز خواهد شد، ضرورت دارد. این جا است که حاکم جامعه اسلامی می‌تواند بهره‌برداری از منابع طبیعی و محیط زیست، مانند جنگل‌ها، کوه‌ها، رودخانه‌ها، اماکن تفریح‌گاهی و جاهایی که قابلیت جذب توریست را دارد، بر اساس احکام ثانویه و بنا بر مصلحت در حوزه‌ی منافع ملی و عمومی را محدود و یا ممنوع نماید.

۲ - ۴ - ۱- جایگاه احکام ثانویه در پویایی و پاسخ‌گویی به مسائل نوظهور

احکام ثانویه ناظر بر حالت‌های عارضی و استثنایی مکلف است. هم‌چنین بزرگانی مانند شهید صدر حتی به ثانوی بودن احکام حکومتی فتوا داده‌اند. آزادی ولی امر در اعلام حرمت یا وجوب امور مباح محرز می‌باشد. احکام حکومتی نیز لزوماً با احکام الهی تعارض ندارند و خارج از دایره مباحات و کاملاً با احکام الهی سازگار می‌باشد؛ بالاتر از این گاهی حکم حکومتی بر احکام اولیه و ثانویه مقدم می‌گردد (چنان که اگر اصل نظام در خطر سقوط قرار گیرد). هم‌چنین در فقه شیعه مسأله تقدم اهم بر مهم، در صورت تزامم بین احکام مقبولیت عمومی دارد؛ و در تزامم احکام حکومتی و فرعی قابل اجراست و از باب تقدیم «اهم بر مهم» حکم حاکم (حکم ثانویه) بر حکم اولیه تقدم دارد؛ زیرا مصلحت اجتماعی، بصورت قطعی و ضروری کشف شده است (احکام حکومتی و ولایی در صورت تزامم احکام اولیه با مصالح جامعه مانند تعطیل کردن حج بطور موقت).

مقدس اردبیلی تفاوت در زمان و مکان و انسان‌ها را به عنوان ملاکی در استخراج و استنباط احکام شرعی برای حل مسائل جدید و آینده دانسته و آن را امتیازی برای فقیهی می‌داند که توانایی این کار را داشته باشد. ایشان می‌نویسند: هیچ‌گاه ممکن نیست به گونه‌ای کلی، نظریه‌ای در شریعت بیان شود؛ زیرا احکام به اعتبار ویژگی‌ها و خصوصیات، احوال انسان‌ها، زمان‌ها، مکان‌ها و اشخاص مختلف می‌شوند و این، امری روشن و واضح و امتیازی خاص برای فقهای است که بتوانند این اختلافات و تحولات را درک کنند و احکام را بر مصادیق و موضوعاتی که منظور شرع مقدس است منطبق نمایند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۳، ۴۳۶).

پس یکی از راه‌های اسلام برای زنده نگه داشتن دین و فعال بودن آن تکیه بر نقش احکام ثانویه است. این گونه نیست که یک فعل همیشه و در همه اوضاع و احوال یک حکم داشته باشد و این بیانگر انعطاف‌پذیری احکام شرع با شرایط و ضرورت‌هاست و همین واقعیت موجود در اسلام سبب بقاء آن در اوضاع و شرایط و زمانهای متفاوت است (مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی ۱۳۷۳، ۷۱ و ۲۲۱). هر چند احکام ثانویه ناظر به حالت‌های اضطرار و پیش‌آمدهای استثنایی است، اما حل بن‌بست‌ها و مشکلات، در مسائل نوپیدای جامعه نیز از مقوله همین موارد است. شهید صدر یکی از

راه‌حل‌های رفع مشکلات و مسائل جدید جامعه را دخالت و نظارت حاکم اسلامی بر بازار و امور اقتصادی بر مبنای احکام ثانویه می‌داند (صدر، ۱۴۱۷ق، ۳۶۴).

۲- ۵- حکم حکومتی

در اصطلاح مشهور میان فقها حکم به معنای تمامی قوانین و مقررات شرعی است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴، ۲۴۲).

علامه طباطبایی در تعریف حکم حکومتی می‌فرماید: «احکام حکومتی عبارت‌اند از یک سلسله تصمیماتی که ولیّ امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آن‌ها مقرراتی وضع نموده، به موقع اجرا بیاورد. علامه بیان می‌دارند که مقررات مذکور لازم الاجرا و مانند شریعت، دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشند که آن‌ها را به وجود آورده است؛ و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تبدل پیدا کرده و جای خود را به بهتر از این قوانین خواهند داد» (طباطبایی، بی تا ۱۰۹- ۱۱۳، و ۱۲۲). تعریف دیگری نیز از حکم حکومتی شده است که به نظر جامع‌تر می‌آید: «احکام حکومتی عبارت است از: فرمان‌های جزئی و وضع قوانین و مقررات کلی و اجرای احکام و قوانین شرعی که رهبر مشروع جامعه در حوزه‌ی مسائل اجتماعی با توجه به حق رهبری و سرپرستی و با توجه به مصلحت جامعه صادر می‌کند» (محامد، ۱۳۷۴، ۷، ۴۵۲).

بر اساس آنچه از منافع فقهی به دست می‌آید، حکم حکومتی را می‌توان دو قسم دانست: ۱- احکام فردی یا خصوصی؛ که به طور بی‌واسطه وظایف و تکالیف یک یا چند فرد مشخص را بیان می‌کند؛ یعنی وظایف افراد را در ارتباط با حقوق الهی یا حق الناس، بخصوص بیان نموده است؛ مانند احکام عبادات و معاملات. ۲- احکام عمومی یا اجتماعی؛ یعنی احکامی که در مورد حقوق اجتماع و جامعه برای کل افراد جامعه تعیین شده است. از قبیل مالیات.

۲- ۵- ۱- جایگاه حکم حکومتی

حاکم اسلامی جانشین معصوم است؛ بنابراین حاکمیت ولایی دارد و در تمام زمینه‌های دنیوی و دینی در تدبیر و تصرف اولویت دارد «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب، ۶)؛ پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است؛ «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالامر را (اوصیای پیامبر را). حاکم اسلامی مجری قوانین شرعی نیز هست. ولی فقیه در دوران غیبت کبرا، در رأس مخروط جامعه قرار دارد. اجرای فرمان‌ها و دستوراتش بر همگان واجب است؛ هرچند از نظر دیگران شاید مصلحت ملزمه نباشد.

شهید صدر جایگاه حکم حکومتی حاکم را چنین تبیین می‌کنند: زمانی که حاکم شرع بر اساس مصلحت عمومی فرمانی صادر کند، بر همه مسلمانان پیروی از آن واجب است و هیچ کس در مخالفت با آن بهانه‌ای ندارد. وی حکم حاکم شرع را برتر از همه دستورها می‌داند و شکستن آن را بر هیچ کس

روا نمی‌داند؛ زیرا اگر دستور حاکم شکسته شود، از شأن و موقعیت حاکم کاسته می‌شود و امور مملکتی سامان نمی‌پذیرد و هرج و مرج همه جا را فرا می‌گیرد (صدر، ۱۴۰۳، ۱۱۶). ایشان استثنای قائل شده از طرف آیت الله حکیم را در عدم پذیرش حکم حاکم، در موقع علم به ناسازگاری با واقع، رد کرده، می‌نویسد: زمانی که حکم حاکم برای فرآینبی واقع باشد، مانند دادخواهی، پس شکستن آن با علم به مخالفت جایز نیست و رواست برای دانای به اشتباه که آثار واقع آشکار نزد خویش را بر آن بار کند. اما اگر حکم براساس پشتکاری مجتهد در ولایت عامه و شوون مسلمانان باشد شکستن آن با علم به مخالفت جایز نیست و با علم به اشتباه حکم نیز نمی‌تواند برابر آگاهی خویش عمل کند (حکیم، ۱۴۱۰، ۱، ۱۱). البته مردم از باب «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹)، و در کارها، با آنان مشورت کن، حق اظهار نظر دارند؛ و پیش از تصمیم‌گیری می‌توانند نظر و اطلاعات خود را جهت آگاهی بیشتر و برنامه‌ریزی بهتر، در اختیار رهبر گذارند. چنان که عبد الله بن عباس راجع به مسأله‌ای نظر داد، امام علی آن را قبول نکرد و فرمود: «لَكَ أَنْ تُشِيرَ عَلَيَّ وَ أَرَى فَاَنْ خَالَفْتُكَ فَأَطَعَنِي» (دشتی، ۱۳۹۰، ۷۰۷)؛ در مقام مشورت تو حق اظهار نظر داری؛ اما اگر با رأی تو مخالفت کردم، باید از من پیروی کنی. کارایی حکم حکومتی رهبر در تمام زوایای جامعه، موضوعی مبتنی بر شرع می‌باشد؛ بنابراین ولی فقیه می‌تواند به مقتضای مصلحت جامعه‌ی اسلامی، ممنوعیت و محدودیت‌ها را در تمامی بخش‌های صنعت توریسم، جدای از تکیه بر مبانی عمومی فقهی، در قالب حکم حکومتی، صادر نماید.

۲-۵-۲- مبانی استنباط حکم حکومتی

فقها در ابواب فقهی آثار خود به طور پراکنده رسانده‌اند که مهم‌ترین پایه و مبنای حکم حکومتی، «مصلحت» است. هر چند دانشمندان مبانی دیگری را نیز برای آن بیان می‌کنند؛ مانند عقل، عرف و سیره؛ اما چون عنصر مصلحت در مبانی مذکور نیز مستتر است و بیشتر هم در بحث‌ها کاربرد دارد، لذا به همان مبنا بسنده می‌شود. این مطلب را شهید اول به عنوان یک ضابطه کلی در قواعد فقهی مطرح نموده است. ایشان می‌نویسد: احکامی که از طرف ولی امر صادر می‌شود باید بر مبنای مصلحت مردم باشد. تا جایی که اگر در موردی مفسده‌ای نیز در کنار مصلحت قرار گیرد، چنان چه مصلحت فراوان باشد، جایز نیست از مصلحت بیشتر صرف نظر گردد (شهید اول، بی تا، ۱، ۳۵۲).

از نظر برخی فقها ولی فقیه در صورت تشخیص مصلحت می‌تواند برخلاف حکم شرعی الهی چه عبادی و چه غیر عبادی نیز حکم صادر نماید و یا برخی احکام الهی را به طور موقت تعطیل نماید. امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: «اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض کرد حکومت الهیه و ولایت مطلقه موقوفه به نبی مکرم اسلام (ص) یک پدیده بی‌معنا و بی‌محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آن‌ها باشد ... باید عرض کنم حکومت، شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است و یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز، روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در مواقع لزوم تعطیل کند و مسجدی را که ضراب باشد در صورتی که بدون تخریب رفع نشود، خراب کند ... حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، مادامی که چنین

است جلوگیری کند. از حج که از فرائز مهم الهی است در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی است، موقتا جلوگیری کند» (خمینی، ۱۳۷۱، ۲۰، ۱۷۰).

به این ترتیب «مصلحت» به عنوان ضابطه اصلی احکام حکومتی است و از لوازمات مصلحت نیز «منافع عمومی و اجتماعی مردم» می‌باشد که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به همه افراد جامعه برمی‌گردد. بنابراین قانون‌گذاری در (منطقه الفراغ)، در چارچوب مصلحت اندیشی حاکم و حکومت اسلامی است که در رأس آن فقیه جامع شرایط قرار دارد و تمام قوا در اختیار اوست (سبحانی، ۱۳۹۰).

۲-۶ - اهداف شریعت در بخش روابط مالی با توجه به امکانات درون فقهی

روایات فراوانی مؤمنان را به حضور با نشاط و فعال در صحنه فعالیت‌های اقتصادی و تجارت، کشاورزی و حرف اجتماعی دعوت می‌کنند. توصیه‌هایی همچون همت بلند در فعالیت‌های اقتصادی، اقدام به کارهای بزرگ اقتصادی و اکتفا نکردن به کارهای کوچک و بر حذر داشتن از خمودی و کسالت و سستی در امر معیشت (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۶، ۲۲۷). جملگی نشان می‌دهد که اسلام خواستار جامعه‌ای پر تلاش، پویا و پیشرو در عرصه‌های اقتصادی است. بالا رفتن رفاه عمومی و توسعه اقتصادی نتیجه این سیاست است؛ بنابراین تحقق رفاه عمومی و توسعه اقتصادی از نظر شریعت امری مطلوب و پسندیده به شمار می‌آید. در بخش روابط مالی و اقتصادی علاوه بر تأمین نیازهای معیشتی آحاد مردم، هدف و مصلحت حفظ سلامت روانی و معنوی فرد و جامعه نیز از مسائل بسیار مهم به شمار می‌رود.

استفاده از قواعد فقهی، سیاسی و اقتصادی علاوه بر این که مکلف، اعم از فرد یا حکومت را در دستیابی مناسب و به موقع به حکم شرعی راهنمایی کرده و راه را بر معضلات بعدی مسدود می‌نماید، می‌تواند چارچوب‌هایی نیز برای فقه سیاسی و اقتصادی در راستای هم‌سویی با نیازهای ضروری جامعه ایجاد کند. بالطبع چنین نظام فقهی می‌بایست از انعطاف‌پذیری بالایی برخوردار باشد تا بتواند پاسخگوی تغییرات و نیازهای روزمره جامعه خویش باشد؛ و در عین حال از اصول بنیادینش عقب‌نشینی نکرده از مسیرش منحرف نگردد. این امر نیازمند امکانات درون فقهی است که بتواند فروع را در شرایط لازم بر اساس اصول تغییر دهد تا فقه بتواند جامعه را در سطح کلان آن مدیریت کند.

نظام فقهی امام خمینی (ره) از چنین توانایی و امکاناتی برخوردار است و یکی از این امکانات، فقه‌المصلحه است که در فقه سیاسی امام خمینی (ره) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در این جا می‌توان اثبات نمود که فقه‌المصلحه نه تنها مولود تنگناهای سیاسی و اقتصادی گذشته نیست، بلکه ریشه دارترین مباحث فقهی و سیاسی امام (ره) است که رد پای آن را می‌توان در آثار اولیه‌ی ایشان نیز به وضوح یافت و این بیانگر ویژگی ذاتی شریعت اسلام است.

آن چه از برانداز احکام فقهی برمی‌آید، آن است که هر گاه مصالح عالی‌ه‌ای در بایدها و نبایدها در موارد خاصی در دین اسلام باشد، در صورت فتوی و حکم ولی امر از عناوین ثانویه می‌توان استفاده کرد.

زمانی که جامعه اسلامی جهت تسریع و رونق امر تجارت، سامان بخشیدن به امور اقتصادی و نیز حمایت از امر تولید و توان اقتصادی جامعه به تغییر قوانین عادی و پیش‌بینی مقررات ویژه‌ای در این

رابطه مجبور شود، می‌تواند از احکام ثانویه و مبتنی بر اضطرار و مصلحت بلکه احکام مفوضه استفاده نماید.

در برخی موارد در متون شیعه حکم شرعی به صورت کلی روی مصلحت و مفسده یا عناوینی مشابه رفته است. در این گونه موارد تشخیص موضوع حکم، منوط به تشخیص مصلحت یا مفسده است. مثلاً در قرآن کریم آمده است: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (انعام ۱۵۲)؛ به مال یتیم نزدیک نشوید، مگر به گونه‌ای که بهترین است. مفسرین و فقها از این آیه استفاده کرده اند، در صورتی می‌توان در مال یتیم تصرف نمود، که برای وی دارای «مصلحت» باشد. در اینجا موضوع حکم، «مصلحت» است؛ یعنی هر تصرفی که به نظر شارع و عقلا به «مصلحت» یتیم باشد، رواست و هر تصرفی که برای یتیم دارای مفسده باشد، نارواست. هم‌چنین بر اساس آیه ۲۹ سوره نساء، فقها فتوا داده‌اند که عوضین در معامله، باید دارای منفعت و مصلحت عقلایی باشد؛ در غیر این صورت معامله باطل است. در این جا نیز جواز و صحت معامله منوط به «مصلحت» و منفعت شده است.

فصل سوم

مصادیق مشاغل جدید وابسته به توریسم

بخش اول: طهارت یا نجاست مشرکین و اهل کتاب

۳-۱- مقدمه

از ظرفیت‌هایی که توسعه‌ی گردشگری و اشتغال‌زایی را به دنبال دارد، بازدید گردشگران از اماکن مقدسه، زیارت‌گاه‌ها و مساجد است. در کشور ما غیرمسلمانان اجازه ورود به چنین اماکنی را ندارند. این ممنوعیت برخاسته از دیدگاه برخی فقها نسبت به نجس بودن کفار و مشرکان است. از جانب دیگر به دلیل ضرورت و کثرت ارتباط مسلمانان با غیرمسلمانان و پیروان سایر ادیان و مذاهب در مراودت‌ها، مهاجرت‌ها و سیر و سفرها، با مقاصد مختلف، امکان قطع ارتباط با آنان میسر نبوده و نیست. حال با توجه به اختلاف نظر برخی دیگر از فقها در این حکم، برای تأیید یا رد این دیدگاه، با توجه به ماهیت فقهی و حقوقی این موضوع، لازم است تا مبانی شرعی آن مورد بررسی مجدد قرار گیرد؛ که در صورت اثبات عدم نجاست ایشان باب جدیدی در توسعه‌ی گردشگری و ایجاد اشتغال باز خواهد شد. باید در ابتدای بحث یادآور شد که ملاک اصلی در هر کار و تکلیفی، تبعیت و اطاعت محض از احکام الهی است؛ و پایه دین اسلام بر همین مبنا استوار است.

۳-۲ شناسایی کافر، اهل کتاب و مشرک

۳-۲-۱ معانی کفر

ابتدا باید معنای این سه اصطلاح را که معمولاً در رساله‌های عملیه و منابع فقهی از آنان به عنوان «کافر» و «نجس» نامبرده شده، روشن گردد. واژه «کفر» به معنای «پوشاندن» است؛ اما این یک واژه کلی است که مصداق‌های متعددی دارد؛ از قبیل: ۱- کفر در مقابل ایمان و به معنای انکار حقایق ضروری دین؛ مانند انکار خدا، پیامبر(ص) و قیامت. ۲- کفران نعمت به معنای ناسپاسی و نادیده گرفتن نعمت. ۳- کافر یعنی شب، که بر روشنایی روز پرده افکند و آن را ناپدید می‌کند. ۴- یعنی زره که بدن سرباز را می‌پوشاند. ۵- کفر به معنی کشاورزی و کافر، کشاورزی است و بذر را در زمین پنهان

می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵، ۱۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۴۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۷، ۴۵۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۵، ۳۵۶). در قرآن کریم می‌توان نه معنا برای «کفر» یافت: ۱- انکار اصول دین (بقره، ۲۸؛ نساء، ۱۵۰؛ توبه، ۵۴). ۲- انکار توحید و یگانگی خدا (شرک)، (مائده، ۱۷، ۷۲، ۷۳). ۳- انکار نبوت پیامبر (ص)، (بقره، ۱۰۵، رعد ۴۳). این نوع کفر شامل تمامی غیرمسلمان می‌شود. ۴- به معنای بی‌زاری (ابراهیم، ۲۲؛ عنکبوت، ۲۸؛ ممتحنه، ۴). ۵- به معنای انکار طاغوت. این یک صفت پسندیده و شایسته هر مؤمنی است (بقره، ۲۵۶). ۶- کفران نعمت: ناسپاس (بقره، ۱۵۲؛ ابراهیم، ۷؛ نحل، ۱۱۲؛ نمل، ۴۰). ۷- به معنای کشاورزی در آیه‌ی ۲۰ سوره حدید. ۸- ترک فوایض دینی (آل عمران، ۹۷). ۹- ارتکاب معصیت (بقره، ۱۰۲). (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲، ۳۸۹).

این توضیح لازم است که معنای کلمه «کفر» را باید در حدود و کاربردهای خود معنا کرد. زیرا ممکن است مصداق‌های برخی از معانی این کلمه با مصداق‌های دیگر آن متفاوت باشد و در نتیجه احکام وارده در آنان مختلف شود؛ مانند اینکه کلمه کافر که در مورد یهود و نصاری به کار رفته به معنای «انکار رسالت حضرت محمد (ص)» است، نه به معنای انکار «ربوبیت خداوند» در روایات نیز معانی «کفر» با همین معانی آمده است. به اضافه اینکه «انکار امامت» نیز در برخی موارد فهمیده می‌شود؛ مانند احادیثی که هر نوع انحراف از مسیر امامت را شامل می‌شود؛ که البته از نظر درجه و رتبه در یک مرتبه قرار ندارند.

۳-۲-۲- معنای کفر در روایات

از آن جا که رسول خدا (ص) و ائمه‌ی اطهار به مکان وحی متصل بوده و آیات قرآن را برای مردم توضیح و تفسیر می‌کرده‌اند، معنای کلمه «کفر» در روایت ایشان نیز به همان معانی است، که در قرآن کریم آمده است.

انکار چیزی و مخالفت با آن (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱، ۳۰).

انکار نبوت (همان، ۴۷، ۳۵۸).

انکار کتب آسمانی (همان، ۲۸، ۳۵۳).

(همان، ۲۸، ۳۴۱).

روایاتی که مشتمل بر واژه کفر راجع به امامت علی بن ابی طالب و یا همه امامان هستند. (خوبی، ۱۴۱۰، الطهارة: ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۷۷، ۲۸۷).

روایاتی که برخی گناهان و حدود الهی را در حکم کفر معرفی کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۱۰ق، ۱، ۳۸؛ ۲۵، ۳۲۱).

در فقه شیعه، کلمه «کافر» و «کفر» به ۵ معنا به کار رفته است: ۱- منکران خداوند ۲- مشرکان ۳- اهل کتاب ۴- منکران ضرورت دین ۵- منکران امامت ائمه معصومین (ع). فقهای شیعه در سه مورد اول اتفاق نظر دارند. درباره معنی سوم اختلاف دارند و در مورد معنی پنجم، اکثر آنان منکران امامت را منکرین حقیقت امامت شمرده‌اند. واژه نجس از ماده «نجس» به معنای «ناپاکی»، «کثیفی»، «ضدطهارت»، «ضدنظافت» و «پلیدی» است (طریحی، بی تا ۱۱؛ فیروز آبادی، بی تا ۲، ۲۵۳؛ زبیدی، بی تا ۹، ۴).

برای ورود به بحث طهارت یا نجاست اهل کتاب ابتدا باید معانی واژه نجس مورد بررسی قرار گیرد و سپس روشن گردد که مقصود نجس در آیهی «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» که فقها به آن استناد و مورد بحث قرار داده‌اند، چیست؟

۳-۳ معانی واژه نجس

- ۱- کثافت و آلودگی در برابر نظافت و پاکیزگی.
 - ۲- نجاست عین. مانند نجاست بول، مدفوع، سگ و ... در معنای مشهور فقهی و معروف نزد اهل شرع.
 - ۳- نجاست ظاهری و غیرذاتی. یعنی نجس شدن در برخورد با نجاسات مثل شراب و خون.
 - ۴- محدث بودن به حدث اصغر مثل بول یا حدث اکبر مثل جنابت و حیض.
 - ۵- پلیدی روحی و خبث باطنی.
- راغب اصفهانی بهترین تعریف را گفته است: نجاست، قذارت و کثیفی است و بر دو نوع می‌باشد: ۱- یک نوع که با حواس قابل درک است ۲- نوع دوم که با دیده بصیرت قابل درک است. خداوند مشرکان را به نجاست نوع دوم توصیف کرده و فرموده است: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۷۹۱).

۳-۳-۱- بررسی معانی واژه نجس در آیه

- ۱- به اتفاق آرای فقها و مفسران مقصود از کلمه نجس در این آیه «آلودگی و کثافت ظاهری» که معنای عرفی آن است، نمی‌باشد (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴ق، ۱، ۳۶۸).
- ۲- تمام فقهایی که آیه شریفه را دلیل بر نجاست اهل کتاب دانسته‌اند، همین معنا را از واژه نجس فرض کرده‌اند. در حالی که مرحوم نراقی فرموده است: هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند «نجس» در صدر اسلام و در زمان خطاب نیز در همین معنی ظاهری امروزی ظهور داشته است و ادعای تبادل معنا از آن نیز مسموع نیست (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۱، ۱۹۶).
- ۳ و ۴- برخی از علمای اهل سنت و تابعین در تفسیر این آیه گفته‌اند: یا نجاست ظاهری بدن و لباس آن‌هاست که به سبب پرهیز نکردن از نجاسات مانند بول و منی و شراب و ... نجس هستند یا خبث و آلودگی روحی است که در پی حدث اکبر مانند جنابت و ... پیدا می‌شود یا حدث اصغر مانند بول و خواب؛ و چون آنان هیچ گاه برای تطهیر از این دو نوع حدث، نه وضو گرفته و نه غسل می‌کنند، همیشه ناپاک و «محدث» باقی می‌مانند (طبرسی، ۱۳۸۰ق، ۵، ۲۰).
- ۵- خبث باطنی و پلیدی روحی، فکری.

جمع کثیری از فقیهان شیعه همچون: حاج آقا رضا همدانی، آیت الله خویی، علامه طباطبایی، حاج سید احمد خوانساری و هم چنین اکثر قاطع مفسران و فقه‌های اهل سنت، در تفسیر و معنای کلمه نجس در آیه مذکور گفته‌اند: مقصود از نجاست مشرکان، پلیدی و خبث روحی و باطنی آن‌هاست. زیرا عقاید شرک آمیز و ترک عبادت و پرستش خدای یکتا و عناد و لجاجت در برابر دعوت بزرگ‌ترین

پیامبر خدا(ص) و دیگر پیامبران، فکر و عواطف و روحيات آن‌ها را آلوده کرده تا حدی که لیاقت ورود به مسجدالحرام که خانه توحید و یکتاپرستی است، از آنان سلب شده است.

۳-۴- دلایل معنای خبث باطنی و پلیدی روحی

۱- بیان معنای آلودگی ظاهری بدن مشرکان به کثافات و میکروب‌ها از شوون و وظایف شارع و شریعت نیست. از جانب دیگر در زمان نزول آیه از طرف شارع، لفظ «نجس» به طور مستقل برای خصوص این معنا وضع و جعل نشده بود و حقیقت شرعی و دلیل و قرینه خاصی هم در این آیه بر اراده این معنا وجود ندارد.

۲- تفریع ممنوعیت ورود مشرکان به مسجدالحرام بر نجاست آن‌ها و ملاک قرار دادن نجاست برای ممنوعیت ورود، خود شاهدهی است بر این که مقصود از نجاست، همان پلیدی باطنی است، نه نجاست فقهی. زیرا اگر نجاست را در این آیه معنای فقهی آن بدانیم، ناگزیر آن را علت و ملاک ممنوعیت به مسجدالحرام دانسته‌ایم. حال آن که این نظریه از دیدگاه اکثر قاطع علمای شیعه مردود شناخته شده است. چنان که فتوای مشهور شیعه چنین است.

۳- چنان که بیان شد مدلول این آیه میان بسیاری از فقها بین دو مفهوم مردد می‌باشد: یکی پلیدی عقیدتی و باطنی مشرکان و دیگری نجاست بدنی آن‌ها؛ اما در این دوران، ترجیح با معنای نخست است. زیرا آن چه مسلم است وجود خصوصیتی منفی و پست و قذارتی تنفرآور در مشرکان است که همان خصوصیت موجب سلب صلاحیت آنان برای ورود به مسجدالحرام شده است. در این جا چون آیه به طور صریح به معنای نجاست ظاهری و بدن دلالت ندارد، پس باید طبق قواعد اصول، مفاد مسلم و قطعی مورد قبول قرار گیرد و معنای مشکوک رها شود. پس مدلول قطعی این آیه که مراد با پلیدی عقیدتی و باطنی مشرکان است، پذیرفته شده، معنای مشکوک که مراد از نجاست فقهی بدن آنان است طرح می‌شود. علامه طباطبایی در پذیرش این نظر می‌نویسند: از اینکه خداوند علت محرومیت مشرکان از ورود به مسجدالحرام را نجاست آن‌ها برشمرده است، می‌توان دریافت که گونه‌ای قذارت و آلودگی در آنان هست که با طهارت و نزاهت مسجدالحرام ناسازگار است و این گونه قذارت چیزی غیر از حکم نجاستی است که اشیای دیگر را در صورت ملاقات، نجس می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۹، ۲۳۸).

آیت الله سید احمد خوانساری در پاسخ به استدلال فقهایی که برای نجاست بدنی مشرکان به این آیه استدلال کرده‌اند، می‌نویسد: این استدلال مورد اشکال است، چون معنای عرفی «نجس» همان «قدر» و کثیف است. شاید «شرك» همان قذارت معنوی باشد که از همه ناپاکی‌ها ناپاک‌تر است، بدون این که آثار نجاست فقهی و شرعی بر آن مترتب گردد (خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ۱، ۲۰۱).

۴- هر چند در معنای مورد بحث (پلیدی عقیدتی و باطنی و نجاست فقهی) از مصادیق فروع و معنای عرفی و لغوی «نجس» اند و طبق قواعد باید کلمه «نجس» را در صورت نبودن قرینه خاص بر معنای عرفی آن حمل کرده معنای اول (پلیدی و آلودگی عقیدتی و روحی) به معنای عام عرفی نزدیک‌تر، بلکه دقیقاً عین معنای عرفی آن است و معنای دوم (نجاست فقهی) نسبت به معنای اول از معنای عرفی آن

دورتر است. از این رو حمل به معنای اول که به معنای عرفی نزدیک‌تر است، بر معنای دیگر رجحان خواهد داشت.

آیت الله خویی(ره) مفهوم پلیدی باطنی را معنای لغوی و عرفی لفظ «نجس» دانسته و مفهوم نجاست فقهی را معنای غیرمعهود و غیرلغوی آن شمرده است. به همین علت معنای اول را بر معنای دوم ترجیح داده است(خویی، ۱۴۱۰ق، الطهارة: ۷۶).

۵- بررسی شأن نزول آیه نیز نشان دهنده‌ی معنای پلیدی و آلودگی عقیدتی و فکری است. مرحوم طبرسی در شأن نزول این آیه آورده است: پس از اینکه خداوند با نزول آیه‌ی مؤمنان پدران و برادران خود را دوست مگیرید، اگر کفر را بر ایمان برگزیدند، از ولایت مشرکان نهی فرمود.^۱ (توبه، ۲۴) ولایت و سرپرستی آنان را از مسجدالحرام هم با نزول آیه جدید قطع کرد و ورودشان را به مسجدالحرام ممنوع ساخت(طبرسی، ۱۳۸۰ق، ۵، ۲۰).

معلوم است که مسئله قطع ولایت و حاکمیت مشرکان قریش از مسجدالحرام یک مسأله سیاسی است که به دلیل داشتن عقاید شرک‌آمیز و ستیزه‌جو با اسلام و خدایپرستی و بیم از تأثیرگذاری آنان بر مسلمانان از راه تبلیغ و اعمال حاکمیت خویش صورت گرفته است، چنان که فلسفه ممنوعیت و قطع ولایت پدران و برادران مشرک نیز به همین علت است.

۳-۵- کافر بودن اهل کتاب

در قرآن کریم در موارد متعددی اهل کتاب در مقابل مشرکان ذکر شده است که این را می‌رساند که این دو مغایرت مفهومی دارند. حتی احکام این دو گروه نیز از یکدیگر تفکیک شده است. مانند آیات ابتدایی سوره توبه. مهم‌ترین آیه‌ای که مبنای حکم و فتوای نجاست اهل کتاب(یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان) از طرف قائلان به کافر بودن آنها قرار گرفته است، آیه‌ی «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»(توبه، ۲۸) است. در این جا باید دید که آیا این سه گروه از مصادیق مشرک در این آیه محسوب می‌شوند تا حکم نجاست بر آنان دلالت کند یا خیر؟

۳-۵-۱- دیدگاه فقها

الف: اکثر فقیهان شیعه، اهل کتاب را مشرک می‌دانند:

انصاری، ۱۴۱۵ق، ۵، ۹۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۵، ۹۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۶، ۴۲، وی در مشرک بودن اهل کتاب مردد بوده است؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ۵، ۱۰۰؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ۱، ۶۵؛ طبرسی، ۱۳۵۰، ۱۱، ۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ۵، ۲۰۰؛ هندی، ۱۴۱۶ق، ۱، (۴۰۰).

ب) گروه دوم اهل کتاب را مشرک نمی‌دانند. هر چند برخی از فرقه‌ها یا اشخاص از پیروان آن ادیان دچار افکار شرک آلود نیز شده باشند. این گروه از فقیهان عبارت‌اند از:

طباطبایی، بی تا ۱، ۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۶، ۴۲: بر اساس ظاهر عباراتش؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۱، ۳۱۹: طبق ظاهر عبارات ایشان؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ۱، ۲۰۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ۱، ۳۶۹؛ نراقی،

^۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ...»

۱۴۱۵ق، ۱، ۱۹۷؛ خمینی، ۱۳۷۶ق، ۳، ۲۹۸؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۳، ۱۶۴؛ خوبی، ۱۴۱۸ق، ۲، ۴۴؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ۲، ۲۹۴ - ۲۹۵).

۳-۵-۲ دلایل قائلان به مشرک بودن اهل کتاب

۳-۵-۲-۱-آیه ربوبیت

اولین دلیل دیدگاه قائلین به شرک اهل کتاب، آیه‌ی: آن‌ها (یهودیان) دانشمندان و راهبان خویش را ارباب در برابر خدا قرار دادند و (هم چنین نصارا) مسیح، فرزند مریم را (فرزند خدا قرار دادند) در حالی که فرمان داده شده بودند که جز خدای یگانه را پرستش ننمایند، خدایی که جز او کسی نیست او پاک و منزّه است از این که برای او همتایی قرار دهند^۱ (توبه، ۳۱).

برخی از فقها با استناد به این آیه، اهل کتاب را مشرک دانسته و گفته‌اند: خداوند در این آیه شریفه، شرک در ربوبیت را به آنان نسبت داده و آنان را به دلیل ترک توحید عبادی، سرزنش نموده و با منزّه دانستن خویش از شریک، دلیل شرک آنان را بیان نموده است.

از مشرکان میان این ادعا برمی‌آید که اینان معتقدند این سه فراز از آیه، وقوع شرک از طرف یهود و نصارا را می‌رساند. چرا که دلیل دیگری برای طرح معرفی از ایشان، نبوده و چون موضوع این آیه عموم اهل کتاب می‌باشند، بنابراین شرک محسوب می‌شوند؛ و سپس چنین نتیجه گرفته‌اند که به حکم آیه «انما المشركون نجس» همگی محکوم به نجاست می‌باشند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۶، ۴۲). روشن است که چنین برداشت و تفسیری از آیه قبول همان دیدگاه مشهور، یعنی مشرک بودن اهل کتاب است. بنابراین حکم حرمت ورود اهل کتاب به مساجد و اماکن مقدسه باقی خواهد ماند و قبول روبه سابق هیچ تأثیری در توسعه گردشگری داخلی و خارجی نخواهد داشت. بنابراین جهت رسیدن به نتیجه تازه در این زمینه باید موضوع را از نظر دیگر فقها و دلایل دیگر نیز بررسی نمود (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵ ق، ۵، ۱۶۶؛ انصاری، ۱۴۱۵ ق، ۵، ۱۰۰ و ۹۹).

در پاسخ باید گفت: اولاً: هر چند یهودیان، زاهدان و دانشمندان و عابدان خود را، به مثابه ارباب خویش می‌پنداشتند، اما هیچ شاهدهی که نشان دهد آن‌ها را به عنوان آفریدگاران و مدبران نظام هستی یا معبود خود برگزیده‌اند، وجود ندارد. بلکه به گواهی از روایات پیامبر اکرم (ص) و سخنان صریح دانشمندان اسلامی، آنان، احبار و راهبان را «مطاع مطلق» دانسته، فرامین ایشان را بدون چون و چرا، حتی با وجود مخالفت با دین و فرمان خدا اطاعت و اجرا می‌نمودند. البته این نحوه اطاعت می‌تواند گونه‌ای از شرک در اطاعت باشد، چنان که در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عَبَدَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲، ۳۹۸). هر کس مردی را در راه معصیت اطاعت کند، او را عبادت کرده است. واضح است که این نوع شرک در اطاعت با شرک ذاتی یا عبادی، بسیار متفاوت است. اگر چنین باشد پس باید بسیاری از مسلمانان را به دلیل گاهی از شیطان اطاعت نموده، مرتکب معصیت می‌شوند را مشرک شمرد و احکام مشرکان را بر آنان نیز جاری نمود (همان، ۲، ۲۹۸) چرا که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف، ۱۰۶). (و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند جز اینکه ایشان مشرک‌اند و ایشان خالص نیست).

^۱ «تَخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»

برای تأیید و اثبات این معنا از آیه دلایل متعدد روایی وجود دارد که تنها آیه دلیل بر شرک اهل کتاب در اطاعت است نه شرک در عبادت. از جمله: ۱- امام صادق (ع) فرمود: به خدا سوگند، آنان مردم را به عبادت خویش دعوت نکردند، زیرا اگر آنان مردم را به عبادت خود دعوت می‌کردند، از آنان پیروی کرده، نادانسته آن‌ها را عبادت می‌کردند.^۱ (همان، ۲، ۳۹۸) ۲- به خدا سوگند آنان (یهودیان) برای احبار و رهبان روزه نمی‌گرفتند و نماز نمی‌خواندند، بلکه آن‌ها وقتی حرام خدا را حلال و حلال خدا را حرام می‌کردند، از آنان پیروی کرده، نادانسته آن‌ها را عبادت می‌کردند.^۲ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷، ۱۲۵).

۳-۵-۲-۱- دیدگاه برخی علما در نقد بر آیه ربوبیت

گروهی از فقها و مفسران در تحلیل مفاد آیه یاد شده، همین نظر را پذیرفته‌اند. از جمله:

۱- از نظر فخر رازی بیشتر مفسران مقصود از «ارباب» در این آیه شریفه را خدایان ندانسته‌اند. بلکه مقصود: اطاعت محض از امر و نهی آنان بوده است و این نوع اطاعت که منجر به شرک می‌شود را می‌توان در بسیاری از مردم یافت (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱۶، ۳۷).

۲- امام خمینی (ره) می‌نویسد: مقصود از ارباب گرفتن معنای ظاهری آن نیست، زیرا آنان قائل به الوهیت و خدایی احبار و رهبان نبودند ... بنابراین این شرک در این آیه به معانی واقعی آن نخواهد بود (خمینی ۱۳۶۷ ق، ۳، ۲۹۶).

۳- آیت الله حکیم معتقد است: نسبت شرک (به یهودیان) در این آیه به معانی اصلی و واقعی خود نیست. زیرا نسبت شرک واقعی، مخالف آیات و روایات و فهم متشرعین و عرف است. بنابراین حتماً در این آیه مجاز در اسناد به کار رفته است. از دیگر سو، این آیه در مقام جعل حکم نیست تا به اطلاق شرک در این آیه تمسک کرده و آن را مصداق برای حکم مشرکان در آیات دیگر قرار دهیم (حکیم، ۱۴۱۶ق، ۱، ۳۶۹).

۴- علامه طباطبایی می‌نویسد: مقصود از «ارباب» قراردادن احبار و رهبان، قبول و اطاعت بدون قید و شرط یهودیان در برابر آنان است. حال این که هیچ کس جز خدا نباید به طور مطلق اطاعت شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۹، ۲۴۵). حاصل آن که از نگاه بسیار از فقها و مفسرین الفاظ «ربوبیت، عبادت و شرک» در این آیه به معنای رایج کنونی و اصطلاحی آن به کار نرفته است و می‌توان چنین گفت که مصداق آیه «انما المشركون نجس»، چنین افرادی نیستند.

دلیل دوم: از دقت در اصطلاحات این آیه «اتخاذ ارباب» و «من دون الله» و «عما یشركون» روشن می‌شود که گرچه این ترکیب‌ها با هم در مورد یهودیان و نصارا هر دو به کار رفته، معنایی که برای این دو گروه به کار می‌رود با یکدیگر متفاوت است. زیرا یهودیان به دلیل اطاعت مطلق از احبار و رهبان

^۱ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَالَ أَمَا وَاللَّهِ مَا دَعَوْهُمْ إِلَىٰ عِبَادَةِ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ دَعَوْهُمْ إِلَىٰ عِبَادَةِ أَنْفُسِهِمْ لَمَا أَجَابُوهُمْ وَ لَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا وَ حَرَمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَعَبَدُوهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ»

^۲ روى عن ابى عبدالله (ع) فقال: «عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ - وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ - فَقَالَ وَ اللَّهِ مَا صَامُوا لَهُمْ وَ لَا صَلُّوا لَهُمْ - وَ لَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا - وَ حَرَمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَاتَّبَعُوهُمْ»

مورد توبیخ و اعتراض قرار گرفته‌اند؛ در صورتی که از نظر مسیحیان اطاعت مطلق از حضرت مسیح(ع) نه تنها حرام نیست، بلکه واجب است و این استدلال روشن می‌سازد که پس این اصطلاحات در مورد مسیحیان به معنی دیگری خواهد بود.

در نتیجه چنین باید گفت که مقصود قرآن در سرزنش و توبیخ ایشان در این آیه «شرک در ربوبیت» است که از اقسام شرک در عبادت می‌باشد. بنابراین این الفاظ در این آیه دارای معانی عامی هستند که در برگرفته عقیده فاسد یهودیان نسبت به احبار و راهبان و مسیحیان به عیسی(ع) است. چنان که جمعی از مفسران نیز به همین تفکیک معنا در این ترکیبات قائل‌اند(همان؛ بیضاوی، ۱۴۱۶ق، ۲، ۱۸۰؛ حقی بروسوی، ۱۴۰۵ق، ۳، ۴۱۵؛ بغوی، ۱۴۱۶ق، ۳، ۳۸). شیخ مصطفی مراغی استاد دانشگاه الازهر مصر معتقد است: قرآن که می‌فرماید مسیحیان، عیسی را پسر خدا می‌دانند، این سخنان پیشینیان آنان است و مقصودشان هم این بوده که وی نزد خدا محبوب و گرامی است؛ اما به تدریج دوگانه پرستی هندوها به مسیحیان نیز سرایت کرده و به مرور همه‌ی آن‌ها متفقاً عیسی را پسر خدا دانستند و همو را الله و روح القدس شمردند؛ اما بسیاری از مسیحیان با این دیدگاه مخالفت کردند، که نام آن‌ها «موحدین» و «عقلیون» است، هر چند کلیساهای کاتولیک ارتدکس و پروستان آن‌ها را مسیحی نمی‌دانند؛ و از این جا معلوم می‌شود که اعتقاد فوق در مورد اندکی از مسیحیان صدق می‌کند و بیشتر آنان منکر «تأثیر مستقل» و عبادت عیسی(ع) می‌باشند.

مؤید انکار اغلب مسیحیان مبنی بر عقیده شرک آمیز و تثلیث و عبادت عیسی(ع)، برخی از فرازهای عهد قدیم و جدید است که به وضوح تمام، مسأله توحید ذاتی و عبادی و نفی شرک را بیان نموده است و اظهار می‌دارد که: ای جمیع کران‌های زمین به من توجه نمایید و نجات یابید. زیرا من خدا هستم و دیگر نیست(رضی، بی تا ۲۲ و ۴۵). یهوه را حمد بگویید زیرا که نیکوست. زیرا که رحمت او تا ابدالابد است و بگوئید ای خدای نجات ما، ما را نجات بده... تا نام قدوس تو را حمد گوئیم و در تسبیح تو فخر نمائیم. یهوه خدای اسرائیل مبارک باد از ازل تا ابدالابد(همان، باب ۱۶، بند ۳۴ و ۳۶).

۳-۵-۲-۲-آیه بنوت

و یهودیان گفتند عزیر پسر خداست و مسیحیان گفتند مسیح پسر خداست. این سخنی است که با زبان خود می‌گویند و همانند گفتار کافران پیشین است. خدا مرگشان دهد چگونه دروغ می‌گویند؟^۱ (توبه، ۳۰) و باز می‌فرماید: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» (انبیاء، ۲۶)؛ گویند خدا فرزندی گرفته است، منزه است خدا.

گروهی از فقها به آیات فوق برای مشرک بودن یهودیان و مسیحیان استفاده و استدلال نموده‌اند(نجفی، ۱۴۰۴ق، ۶، ۴۲؛ بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵ق، ۵ و ۱۶۶ و ۱۶۵). زیرا توصیف خداوند به داشتن فرزند شرک محسوب می‌شود. چنان که قرآن می‌فرماید: برای خداوند شریکانی از جن قرار دادند در حالی که خدا آن‌ها را خلق کرده است؛ و برای او پسران و دخترانی پنداشتند، از روی

^۱ «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْتُمْ يَافُكُونَ»

بی‌دانشی. پاک و منزّه است خداوند بلند مرتبه از این گونه توصیفات.^۱ (انعام، ۱۰۰). در آیه دیگری می‌فرماید: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ...» (انبیاء، ۲۶)؛ بسیاری از فقها و مفسران به این استدلال پاسخ داده‌اند: اول این که اعتقاد به نبوت عزیر، از عقاید برخی از فرقه‌های یهود بوده که در زمان حیات رسول خدا(ص) می‌زیسته‌اند؛ اما آنان به تدریج منقرض شدند و یهودیان کنونی چنین عقیده‌ای ندارند و به شرک محکوم نیستند. هم چنان که رسم زنده به گور کردن دختران مقارن با ظهور اسلام در میان همه طوائف جاهلی نبوده است. ضمن اینکه شأن نزول این آیه را مربوط به فرقه‌ای از یهودیان - و نه همه آن‌ها - می‌دانند (طبرسی، ۱۳۸۰، ق، ۳، ۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ۹، ۲۴۴؛ رازی، ۱۴۱۱، ق، ۱۶، ۳۳) و از ابن عباس چنین نقل می‌کنند که: گروهی از یهودیان، از جمله «سلام بن مشکم و نعمان بن اوفی و مالک بن صیف» خدمت رسول خدا(ص) رسیدند و گفتند: چگونه ما از تو پیروی کنیم و حال این که قبله ما را ترک کردی و عزیر را پسر خدا نمی‌دانی؟ سپس این آیه نازل شد. گروهی از فقها و مفسران نیز همین تحلیل را پسندیده و بر همین باورند (حکیم، ۱۴۱۶، ق، ۱۰۳۶۹). طبرسی در تأیید این دیدگاه می‌نویسد: این عقیده گروهی از پیشینیان یهود بوده که منقرض شده‌اند و یهودیان امروز چنین عقیده‌ای ندارند (طبرسی، ۱۳۸۰، ق، ۳، ۲۳). امام خمینی(ره) مشرک بودن همه طوائف یهودیان و مسیحیان را ناممکن می‌داند چنان که گفته می‌شود (خمینی، ۱۳۶۷، ق، ۳، ۲۸۹). در تفسیر کشاف آمده است که این عقیده گروهی از یهودیان مدینه بوده است (زمخشری، بی تا ۲، ۲۶۳). شهرستانی می‌گوید: فقط فرقه صدوقیه که در یمن سکونت داشتند، از بین سایر یهودیان چنین اعتقادی داشتند (جناتی، محمد ابراهیم بی تا). طبری معتقد است این تفکر در گذشته در میان یهودیان رواج داشته است (طبری، ۱۴۱۲، ق، ۱۰، ۷۸).

فخر رازی سه قول را در این خصوص ذکر می‌کند: ۱- عبید بن عمیر گفته است: این عقیده یکی از یهودیان به نام (فخاص بن عازواری) بوده است. ۲- ابن عباس گفته است: گروهی به این عقیده معتقد بودند. سپس ایشان سه نفر را نام می‌برند. ۳- شاید این عقیده در بین یهودیان آن زمان رواج داشته، ولی به تدریج از رواج افتاده است (رازی، ۱۴۱۹، ق، ۱۶، ۳۳) از آن چه تا این جا در خصوص اعتقاد یهودیان به فرزند خدا بودن عزیر از تفاسیر و کتب فقهی برداشت می‌شود به طور کلی آن است که عموم یهودیان عزیر را فرزند خدا نمی‌دانستند و این ادعا در مورد همه ایشان به خصوص یهودیان کنونی صادق نیست و اعتبار ندارد.

۳-۵-۲-۱- نسبت شرک به یهود در قرآن

در این که چرا قرآن کریم نسبت شرک را برای یهودیان به کار برده است، علما، دین و دانشمندان اسلامی پاسخ‌های متعددی داده‌اند از جمله: الف) همه یهودیان مدینه به این امر معتقد بوده‌اند هر چند منقرض شده‌اند. ب) هر چند برخی از یهودیان مدینه این عقیده را داشته‌اند، اما چون سایر یهودیان در مقابل این سخن اعتراض ننموده‌اند و در برابر جواب پیامبر اکرم(ص) و نزول این آیه ساکت مانده‌اند، می‌توان این اعتقاد را به همه آنان نسبت داد (طوسی، بی تا ۵، ۲۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۹، ۲۴۴). ج) فخر رازی می‌گوید: هر چند این عقیده در مورد برخی از یهودیان صحیح است، اما در میان

^۱ «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»

ادبیات و قواعد عرفی عرب‌ها گاهی اسم گروه را برای یک نفر به کار می‌برند؛ مانند این که به کسی که اسبی را سوار شده است، می‌گویند «فلانی سوار اسبها نیز می‌شود» و به کسی که با پادشاهی هم‌نشینی می‌کند، می‌گویند «فلانی با پادشاهان هم‌نشینی می‌کند» (رازی، ۱۴۱۱ ق، ۱۶، ۳۳). از این همه تتبع در میان آثار و عقاید مفسران و فقها هم چنان نمی‌تواند معنای اصلی عقیده یهوه از فرزند خدا بودن را با قطع بیان نمود. کما اینکه علامه طباطبایی در این خصوص چنین می‌نویسد: حال آیا این نام‌گذاری مانند نام‌گذاری مسیحیان است که عیسی (ع) را پسر خدا نامیده‌اند و پرتوی از جوهر ربوبیت را دارد و قائل‌اند؟ و یا او را مشتق از خدا و یا خود خدا می‌داند؟ و یا این که به جهت احترام او را پسر خدا می‌نامند؟ هم چنان که خود را دوستان و پسران خدا خوانده‌اند و به نقل قرآن گفته‌اند: برای ما معلوم نشده است و نمی‌توانیم هیچ یک از این احتمالات را به ایشان نسبت دهیم.^۱ (مأئده، ۱۸) چیزی که هست ظاهر سیاق آیه بعد از آیه مورد بحث که می‌فرماید: این است که مرادشان معنای دوم است.^۲ (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۸، ۸۰).

فخررازی درباره‌ی عزیر می‌نویسد: ابن عباس روایت کرده است: هنگامی که یهودیان تورات را ضایع و به غیر حق عمل کردند، خداوند تورات را از بین آنان برد و از دل آنان فراموش‌اند. سپس عزیر به سوی خدا زاری کرد و خداوند تورات را به قلب او بازگرداند و او مردم را هشدار داد و مردم را به سوی خدا دعوت کرد. مردم وقتی تورات او را با قبل مقایسه کردند، آن را صحیح دیدند و لذا گفتند: این علم کامل برای کسی جز پسر خدا میسر نیست (رازی، ۱۴۱۱ ق، ۳۶، ۱۶). طبرسی هم می‌نویسد: عزیر تورات را از حفظ نوشت، زیرا جبرئیل او را تعلیم داده بود. به همین علت یهودیان او را پسر خدا خواندند (طبرسی، ۱۳۸۰ ق، ۳، ۲۳).

پاسخ دوم اعتقاد به این که خدا فرزند دارد، گرچه یک عقیده باطل است، شرک نیست که اگر کسی به آن معتقد شد، مشرک شده باشد، زیرا شرک یعنی قرار دادن شریک برای خدا در یکی از مقامات خاص خدایی، مانند این که کسی غیر خدا را به صورت مستقل از خداوند، شریک و دخیل در آفرینش جهان یا تدبیر و اداره نظام هستی قرار داده، یا او را چون خدا پرستش کند. در این صورت صرف اعتقاد به پسر داشتن خداوند مستلزم هیچ یک از این معانی نیست.

چنان که امام خمینی (ره) در این باره معتقدند: «و مجرد القول بان عزیرا ابن الله لایوجب الشرك و ان لزم منه الکفر» (خمینی، ۱۳۶۷ ق، ۳، ۲۹۸). درست است اعتقاد به پسر داشتن خداوند کفر است، اما اگر باز متوجه لزومات این عقیده و آن‌ها را درک نکنند، طبق فتوای امام خمینی (ره) و نظر مشهور فقها کافر نیست.

پاسخ سوم: تعبیر «پسر خدا» می‌تواند معانی متعددی داشته باشد آن معانی که نسبت به برخی افراد صحیح و حق و نسبت به برخی دیگر باطل است. اگر کسی شخصی را فرزند خدا خواند، باید دید که مقصود او، معانی صحیح است یا باطل؟ و بدون اطلاع از قصد او نمی‌توان او را به چیزی محکوم نمود. هم چنان که در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام آمده است: «انا و علی ابوا هذه الامه» روشن است که در این جا معنی پدر، پدر حقیقی نیست بلکه پدر معنوی می‌باشد.

^۱. «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ»

^۲. «تَخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ»

علامه طباطبایی پس از بررسی در این موضوع، شک و تردید را زدوده و می‌فرماید: آن‌گاه که یهودیان خدمت عزیر را مشاهده کردند، او را تعظیم نموده، نام «ابن‌الله» بر او نهادند. ما نمی‌دانیم که آیا مقصودشان پسر بودن حقیقی برای خداست. اما ظاهر آیه قرآن مؤید این نظریه است که این نام گذاری صرفاً تشریفاتی و برای احترام بوده است.

از بررسی و مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی در بحث «پسر خدا» در مورد مسیحیان نیز بر می‌آید که: مقصود مسیحیان آن بوده که عیسی (ع) «پسر خدا» خداست (علامه) در حالی که فخر رازی معتقد است شاید لفظ «پسر خدا» در انجیل به جهت تشرف و احترام باشد، چنان که لفظ «خلیل» درباره حضرت ابراهیم (ع) به جهت تشرف است.

۳-۲-۵-۳- اعتقاد مسیحیان به الوهیت حضرت عیسی (ع) در قرآن

آیاتی که در قرآن کریم به صراحت اعتقاد کفرآمیز نصارا بحث و بیان نموده‌اند، چهار دسته‌اند: ۱- آیاتی که بیانگران است که آنان معتقدند: «الله مسیح است». آنها که گفتند: خدا، همان مسیح بن مریم است»، به طور مسلم کافر شدند؛ بگو: «اگر خدا بخواهد مسیح بن مریم و مادرش و همه کسانی را که روی زمین هستند هلاک کند، چه کسی می‌تواند جلوگیری کند؟ (آری)، حکومت آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو قرار دارد از آن خداست؛ هر چه بخواهد، می‌آفریند؛ (حتی انسانی بدون پدر، مانند مسیح)؛ و او، بر هر چیزی تواناست.^۱ (مائده، ۱۷) بگو: ای اهل کتاب! در دین خود، غلو (و زیاده روی) نکنید! و غیر از حق نگویید! و از هوس‌های جمعیتی که پیش‌تر گمراه شدند و دیگران را گمراه کردند و از راه راست منحرف گشتند، پیروی ننمایید.^۲ (مائده، ۷۷) ۲- آیه‌ای که اعتقاد مسیحیان را مبنی بر الوهیت عیسی (ع) و مادرش بیان می‌کند و آن‌گاه که خداوند به عیسی بن مریم می‌گوید: «آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را بعنوان دو معبود غیر از خدا انتخاب کنید؟!»، او می‌گوید: «منزهی تو! من حق ندارم آنچه را که شایسته من نیست، بگویم! اگر چنین سخنی را گفته باشم، تو می‌دانی! تو از آنچه در روح و جان من است، آگاهی؛ و من از آنچه در ذات (پاک) توست، آگاه نیستم! به یقین تو از تمام اسرار و پنهانی‌ها باخبری.^۳ (مائده، ۱۱۶) من، جز آنچه مرا به آن فرمان دادی، چیزی به آن‌ها نگفتم؛ (به آن‌ها گفتم): خداوندی را بپرستید که پروردگار من و پروردگار شماست! و تا زمانی که در میان آن‌ها بودم، مراقب و گواهان‌شان بودم؛ ولی هنگامی که مرا از میان‌شان برگرفتی، تو خود مراقب آن‌ها بودی؛ و تو بر هر چیز، گواهی.^۴ (مائده، ۱۱۷) ۳- آیاتی که اظهار می‌دارند که نصارا، عیسی (ع) و مادرش مریم را عبادت می‌کردند.

۱. «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَ مَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

۲. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ»

۳. «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قَائِلُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ»

۴. «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»

۱- آیاتی که اشاره به اعتقاد نصارا به تثلیث دارد آن‌ها که گفتند: «خداوند، یکی از سه خداست» (نیز) به یقین کافر شدند؛ معبودی جز معبود یگانه نیست؛ و اگر از آن چه می‌گویند دست بر ندارند، عذاب دردناکی به کافران آنها (که روی این عقیده ایستادگی کنند)، خواهد رسید.^۱ (مائده، ۷۳) ای اهل کتاب! در دین خود، (غلو) و زیاده روی نکنید! و درباره‌ی خدا، غیر از حق نگوئید! مسیح، عیسی بن مریم فقط فرستاده خدا، و (کلمه) و مخلوق اوست، که او را به مریم القا نمود؛ و (روحی) شایسته از طرف او بود. بنابراین، به خدا و پیامبران او، ایمان بیاورید! و نگوئید، خداوند (سه‌گانه است). از این سخن (خودداری کنید که برای شما بهتر است! خدا، تنها معبود یگانه است؛ او منزه است که فرزندی داشته باشد). بلکه از آن اوست آن چه در آسمان‌ها و در زمین است؛ و برای تدبیر و سرپرستی آنها، خداوند کافی است.^۲ (نساء، ۱۷۱)

گروه‌های مختلف از دانشمندان اسلامی (فقه‌ها، مفسران و متلکمان شیعه و سنی) هر کدام، در پاسخ به چنین وضعیتی در میان یهودیان پاسخ‌هایی داده‌اند؛ اما آن چه از میان تمامی این پاسخ‌ها و تقریباً وجه مشترک آنان بدست می‌آید، این است که تنها گروهی از آنان دچار یک نوع از این تفکر شرک آمیز شده‌اند. از این رو نمی‌توان آیات مذکور را دلیل بر شرک عموم مسیحیان و اهل کتاب قرار داد. بلکه شایسته است پس از بررسی و شناسایی، فرقه‌هایی از آنان که معتقد به الوهیت عیسی (ع) هستند را مصداقی برای «مُشْرِكُونَ» در آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» و به نجاست حکم کنیم. و اما در پاسخ به این اگر گروهی از نصارا قائل به اعتقاد به «الوهیت» عیسی (ع) بوده‌اند، پس چرا قرآن کریم این عقیده را به همه ایشان نسبت داده است؟ باید جواب مفسران قرآن اعم از شیعه و سنی را بررسی نمود.

در نظریات مفسران قرآن مجموعاً سه نوع پاسخ برای این سال دیده می‌شود: ۱- عین عقیده آنان، اعتقاد به الوهیت عیسی (ع) نبوده بلکه این موضوع از لوازمات اعتقادی دیگر آن‌ها نسبت به عیسی (ع) بوده است مانند مبالغه‌ها و غلوی که درباره ایشان دارند (طوسی، بی تا ۳، ۴۷۷؛ کاشانی، ۱۳۴۶، ۳، ۲۰۰، آلوسی، ۱۴۱۴ق، ۳، ۹۸؛ عمادی، ۱۴۱۱ق، ۳، ۱۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۶ق، ۱، ۴۱۹).

۲- عقیده به الوهیت عیسی (ع) تنها مورد قبول بعضی از فرقه‌های نصاراست؛ نه همه آن‌ها؛ مانند فرقه‌ی «یعقوبیه» و احتمالاً «ملکائیه» (طبرسی، ۱۳۸۰ق، ۳، ۲۲۸؛ لاهیجی، ۱۳۶۳، ۱، ۶۲۹؛ شوکانی، بی تا ۲، ۶۰؛ بی تا ۶، ۲۴۹).

۳- عقیده به الوهیت عیسی (ع) و پرستش او و مریم (ع) تنها مورد قبول مسیحیان معاصر پیامبر اکرم (ص) بوده است هر چند پاره‌ای از این عقاید هنوز دیده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ۴، ۳۲۵؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ۱۲، ۱۳۴؛ عبده، بی تا ۶، ۳۰۷ و ۳۰۹).

از دقت و بررسی در میان تفاسیر و کتب فقهی می‌توان چنین نتیجه گرفت که: الف) بر فراز آیات که ماجرای عقاید شرک آمیز مسیحیان را بیان کرده‌اند و آنان را مورد سرزنش قرار داده‌اند، به عقاید

^۱. «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ۖ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»
^۲. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا

واقعی مسیحیان تصریح ندارد. بلکه هم چنان که گروهی از مفسران گفته‌اند، خداوند خواسته با یادآوری لوازم و آثار بعدی شرک آمیز دیگر عقاید باطل نصارا، آنان را از آن عقاید انحرافی منع نماید. هر چند ممکن است برخی از این عقاید مورد قبول همه مسیحیان معاصر پیامبر(ص) بوده باشد، اما امروزه نمی‌توان همه آنان را به جرم عقاید پیشینیان شرک دانست. کما این که در عصر حاضر بسیاری از آنان چنین عقایدی ندارند.

ب) برخی از آیات که انحرافات فکری یهود و نصارا در آن‌ها آمده است، تنها بیانگر عتاب و تعرض به نوعی انحراف از سوی آنان شده‌اند که دارای ماهیت شرک نیست، بلکه یا کفر محسوب می‌شوند و یا کمتر از آن. براین اساس تفاسیر هیچ گونه دلیل متقن و روشنی مبنی بر مشرک بودن همه یهودیان و مسیحیان جود ندارد و اگر بعضی از فرقه‌های نصارا دارای چنین عقایدی هستند، باز باید روشن شود که آیا این گروه‌های مشرک اهل کتاب، مصداق از(مشرکون) در آیه «الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» هستند تا محکوم به نجاست شوند و یا تنها یه مشرکون زمان پیامبر(ص) و اعراب بت پرستان آن دوره بوده است؟

۳-۶-۳- شرک عموم اهل کتاب

۳-۶-۱- مبنای ادیان آسمانی

پیامبران الهی پیروان خود را به توحید و یگانه پرستی دعوت می‌کردند. بنابراین گروندگان به آنان موحد و یکتاپرستاند. بنابراین تا زمانی که بر خروج از دایره توحید و یکتاپرستی کسی دلیل لازم و کافی وجود نداشته باشد، ادامه عقیده توحیدی وی محرز می‌باشد. یهودیان و مسیحیان نیز پس از گرویدن به پیامبر خود به اقتضای توحیدی بودن دعوتشان تا زمانی که شرک آنان ثابت نشود، هم چنان موحد محسوب می‌شوند. هم چنان که پس از بررسی و تحلیل‌ها و تخصص در ادله مشرک بودن اهل کتاب، حتی یک دلیل نیز بر مشرک بودن عموم ایشان پیدا نشد و مبنای معتقدین به مشرک بودن آنان متزلزل نشان می‌داد، باید اصل توحیدی بودن ادیان الهی و موحد بودن پیروانشان در مورد مسیحیان و یهودیان نیز جاری شده، همه آن‌ها موحد به شمار می‌آیند. مگر افراد یا فرقه‌هایی که آلوده بودن آنان به شرک با ادله ثابت، روشن نشود.

۳-۶-۲- آیات توحیدی در تورات و انجیل

با وجود همه تحریفاتی که در تورات و انجیل صورت گرفته، اما در تمام بخش‌های این دو کتاب آیات و فرازهای توحیدی مبتنی بر انواع مظاهر آن وجود دارد. این در حالی است که علی الظاهر نمی‌توان یک عبارت صریح در نفی توحید و خصوص شرک پیدا کرد. هر چند مخفی نمی‌ماند که در برخی اناجیل همانند انجیل یوحنا و یا نامه‌های پولس قدیس فقراتی در اندیشه‌های شرک آمیز و یا حداقل آمیخته به شرک وجود دارد. بنابراین با ملاحظه بررسی‌های قبلی باید گفت موارد شرک‌آلود کم و غیرقابل تعمیم می‌باشد. در عین حال بر مبنای قواعد اصولی نیز باید میان آیات صریح در توحید فقرات مشکوک و محتمل بر شرک جمع عرفی نمود. به این صورت که آیات توحیدی را مقدم داشته و آیات

موهوم به شرک را بر معانی صحیح آن‌ها حمل نمائیم. نتیجه نهایی که از سابقه پیشینیان و معاصران یهودیان و مسیحیان به دست می‌آید، آن است که آن‌ها کتب تورات و انجیل فعلی را مرجع دریافت معارف دینی خود می‌دانند و به آن عمل می‌کنند که معمولاً همین تفکر توحیدی را دریافت، از شرک پیراسته‌اند. گر چه ممکن است در این میان آداب و معارف خرافی و باطل پایین‌تر از حد شرک نیز در میان نشان دیده شود. هم چنان که در میان گروه‌هایی از مسلمانان نیز گاهی چنین عقایدی یافت می‌شود.

۳-۷- قضاوت دانشمندان اسلامی در مورد تورات و انجیل فعلی

۱- نظر علامه طباطبایی: دعوت‌های انجیل، آکنده از دعوت به سوی خدای سبحان است. این تعبیر انجیل گر چه به جامعیت آیه زیبای قرآن «اعْبُدُوا اللَّهَ رَبَّيْ وَرَبَّكُمْ» (مائده، ۷۲)؛ خداوند یگانه را، که پروردگار من و شماست، پرستش کنید. نیست، ولی دربردارنده‌ی دعوت به سوی خداوند متعال و اعتراف به ربوبیت پروردگار است و این که زمام تمام امور به دست اوست و اعتراف به این که او پروردگار همه مردم است و اصلاً حتی یک جا دعوت صریح به سوی خود عیسی(ع) را در انجیل نمی‌توان یافت در عین حال که تعبیراتی چون «من و پدرم» یکی هستیم(انجیل یوحنا، اصحاح دهم) در انجیل هست.

بنابراین بر فرض صحت این تعبیرات، لازم است آن‌ها را بر این معنا حمل کنیم که «اطاعت من هم چون اطاعت خداست» چنان که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید. «من يطع الرسول فقد اطاع الله»، هر کس از پیامبر اطاعت کند، اطاعت خدا کرده است(طباطبایی، ۱۳۶۴ ق، ۳، ۲۹۱).

۲- نظر رشیدرضا: تحقیق و بررسی نشان می‌دهد که در «عهد قدیم» یعنی کتاب‌هایی که از پیامبران قبل از حضرت عیسی(ع) به یادگار مانده است، هیچ عبارت آشکار یا پنهانی حاکی از تثلیث وجود ندارد ... و هم چنین می‌توان گفت که اندیشه‌های توحیدی در جای جای انجیل کاملاً آشکارا به نظر می‌رسد و تفکر تثلیث به صورت پنهانی مطرح شده است.

بنابراین عقیده تثلیث و الوهیت عیسی(ع) که از سوی مبشران مسیحی تبلیغ می‌گردد، نمی‌توان آن را از عهد جدید فهمید بلکه آنان به برخی عبارات انجیل استناد می‌کنند که به سختی می‌توان عقیده خدایی عیسی و تثلیث را از آن‌ها استخراج کرد(مراغی، بی تا ۶، ۸۲).

۳- نظر مستر جیمز هاکس، مؤلف «قاموس کتاب مقدس»: ولی مسئله تثلیث در عهد جدید مخفی و گیرواصح است(مستر جیمز هاکس، بی تا ۳۴۵).

۴- مفسران، متکلمان و علمای فقهی شیعه و سنی که در جاها و به مناسبت‌های متعدد بحث‌های مربوط به یهودیان و مسیحیان معاصر خود را مطرح کرده‌اند، به انکار عقاید انحرافی آنان اشاره و یا تصریح نموده‌اند. در میان آنان حتی گروهی قائل‌اند که حتی یهودیان و مسیحیان معاصر ظهور اسلام دارای این عقاید انحرافی نبوده‌اند که ذکر تعدادی از آنان در صفحات قبل گذشت.

۵- آلوس در تفسیر خود(روح المعانی) نظر مسیحیان معاصر خویش را چنین بیان می‌کند. بعضی خیال کرده‌اند که مقصود از «اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ» (مائده، ۱۱۶)؛ من و مادرم را به عنوان دو معبود

غیر از خدا انتخاب کنید، آن است که مسیحیان، عیسی و مریم را خدایان و معبودهای مستقل می‌دانستند و علتش این بود که وقتی آنان معجزات را از دست آن دو می‌دیدند، خیال می‌کردند که آفریدگار آن معجزات، خود عیسی و مریم‌اند، نه خدایی دیگر؛ اما این خیال نسبت به مسیحیان معاصر ما اصلاً مورد پذیرش نیست و تا کنون حتی یک نفر از افراد موثق، این اندیشه انحرافی از آنان نقل نکرده است (الوسی، ۱۴۱۴ق، ۷، ۶۵).

۳-۸- مسیحیان معاصر و نسبت شرک

مسیحیان موحد معاصر ما در کتاب‌ها و آثار خود موضوعات شرک آمیز و کفرآلود منتسب به خود را انکار نموده، خود را مبراً از شرک معرفی نموده‌اند و مواردی از قبیل فرزند حقیقی بودن عیسی (ع) برای خدا، الوهیت عیسی (ع) و پرستش او و مریم را انکار و به مسخره گرفته‌اند. بسیاری از علماء اسلامی نیز در کتب معتبر خود به این مسئله تصریح و اذعان نموده‌اند که مسیحیان در حال حاضر- بسیاری از آنان- از عقاید شرک آلود پیروانند. از جمله رشد رضا در تفسیر المنار می‌نویسد: در عصر ما، در بین مسیحیان اروپا بسیاری از موحدان را می‌توان یافت که حضرت مسیح (ع) را فقط پیامبر خدا می‌دانند نه خدا... (عبده، بی تا ۶، ۸۲). مصطفی مراغی نیز در تفسیر خود همین نظر را آورده است (مراغی، بی تا ۶، ۸۲).

فقه‌های قائل به نجاست اهل کتاب

از بررسی و تتبع بدست آمده در میان کتب فقهی فقیهان شیعه، (حدود پنجاه کتاب) تنها سه نفر از آن فقیهان قائل به نجاست اهل کتاب بر مبنای این آیه هستند: ۱- (علامه حلی، بی تا ۵، ۲۰) باید خاطرنشان کرد که ایشان نجاست «اهل کتاب» را صریحاً ذکر نکرده، اما یکی از دلایل نجاست کافران را مستند به همین آیه کرده است. ۲- سیدمرتضی. مرحوم فخرالمحققین در کتاب «ایضاح»- گرچه در مورد اهل کتاب صریحاً نسبتی به مرحوم سید نمی‌دهد- از ایشان نقل می‌کند که به موجب دلالت این آیه، ایشان قائل به نجاست غیرمؤمن، یعنی مخالفان شده است (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷ق، ۱، ۲۷). ۳- ابن ادریس. مرحوم مقدس اردبیلی از کتاب «المنتهی» تألیف علامه حلی نقلی می‌کند که وی فتوای نجاست غیرمؤمن را به این ادریس نسبت داده است. سپس خود ایشان اظهار کرده است که شاید مدرک ایشان همین آیه بوده است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۱، ۳۲۰). البته محقق حلی در کتاب «المعتبر» تنها برای اثبات نجاست «کافران غیرکتابی» به این آیه استدلال کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ۱، ۹۶).

هرچند موافقت فقه‌های مذکور با نجاست اهل کتاب را می‌توان در آثارشان فهمید، اما هیچ کدام به صراحت آن را بیان ننموده‌اند. غیر از سه فقیه فوق هیچ فقیه مشهور شیعه دیگری به دلالت این آیه بر نجاست اهل کتاب و حتی مشرکان تصریح نکرده است.

۳-۹- دانشمندان شیعه و طهارت یا نجاست اهل کتاب

میان دانشمندان اسلامی در موضوع طهارت یا نجاست اهل کتاب اختلاف دیرینه ای موجود است. اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت معتقد به طهارت اهل کتاب هستند و رأی مشور میان علمای شیعه عقیده به نجاست آن‌هاست. در اینجا به بیان آرای اندیشمندان و متفکران اسلامی می‌پردازیم.

۱- نظر مشهور علمای شیعه

اکثریت فقهای شیعه معتقد به نجاست اهل کتاب بوده بر آن فتوا داده‌اند. شهرت این فتوا در میان آن‌ها به اندازه‌ای است که گاهی از آن به «اجماع» نام برده می‌شود. مؤلف کتاب «مدارک» می‌نویسد: شهرت این فتوا در میان شیعه تا اندازه‌ای است که اصولاً شیعه را با این فتوا می‌شناسند. این کلام در حالی است که تا قرن چهارم و پنجم ه.ق کم‌تر می‌توان در کتب فقهی آنان به صراحت فتوای نجاست اهل کتاب را یافت (زمانی، ۱۳۷۸، ۲۲۳).

آن چه بیشتر در آثار فقهای پیشین یافت می‌شود، عناوینی مانند فتاوی پراکنده‌ای بر نجاست یا کراهت و یا حرمت استفاده از نیم خورده‌ی غذای کافر و اهل کتاب یا جایز نبودن وضو با آبی که به دست کافر خورده و هم چنین لزوم شستن دست مرطوبی که به بدن کافر برخورد نموده است؛ که بر این موارد به عنوان دلایل نجاست ایشان استناد نموده‌اند. شاید بتوان حدس زد که این گونه فتاوا با نظر به این که کافران و اهل کتاب از آلودگی و نجاست عارضی ناشی از شراب ادرار یا مردار یا گوشت خوک و به طور کلی پرهیز نکردن آنان از انواع نجاست باشد.

۳-۱۰- مهم‌ترین دلیل قائلان به نجاست اهل کتاب

فقهای قائل به نجاست اهل کتاب ادله متعددی را در اثبات مدعای خود ذکر نموده‌اند. در این میان مهم‌ترین این ادله پس از قرآن، «اجماع» فقهای شیعه می‌باشد. تا جایی که فقهایی که ادله آیان را بر نجاست اهل کتاب کافی ندانسته‌اند، برای تضعیف روایات معتبر در بیان طهارت اهل کتاب، فقط به اجماع تمسک کرده و آن را قوی‌ترین دلیل نجاست اهل کتاب دانسته‌اند. حتی بزرگانی چون امام خمینی (ره) و آیات الله خوئی (ره) که تمامی ادله نجاست اهل کتاب را رد نموده‌اند، به دلیل وجود شبهه‌ی اجماع، از فتوی به طهارت ایشان حکم به احتیاط وجوبی داده‌اند.

برخی از فقیهانی که بر نجاست اهل کتاب ادعای اجماع نموده‌اند، عبارت‌اند از: (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۵، ۹۸؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۳، ۲۴۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ۱، ۷۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ۳، ۲۲۲؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ۹، ۵، ۱۰۸ تا ۹۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۶، ۴۱، ۴۲؛ علامه حلی، ۱۳۷۹ق، ۱، ۴۳۶؛ حر عاملی، بی تا ۱، ۱۴۲؛ خمینی، ۱۳۷۶ق، ۳، ۲۸۹؛ حائری، بی تا ۱، ۸۵).

۳-۱۰-۱- نقد دلیل اجماع

براجماع در میان فقهای شیعه از جنبه‌های گوناگونی اشکال وارد است.

۱- اجماع مذکور به طور قطع و یقین به کاشفیت از رأی معصوم دلالت ندارد. زیرا هر چند بسیاری از فقها به یا منکر تمامیت ادله نجاست اهل کتاب شده‌اند و این اجماع را انکار نموده، یا قائل به طهارت آنان شده‌اند.

از جانب دیگر برخی از فقها مانند امام خمینی و آیت الله خویی (ره) دلایل را برای رأی به نجاست اهل کتاب کافی ندانسته، در این مسأله به اجماع استناد نموده‌اند. ضمن این که این اجماع مدرکی نیز می‌باشد.

۲- آشفتگی کلام مدعیان اجماع

در حالی که تعبیرات فقهای پیشین در بحث نجاست اهل کتاب متزلزل می‌باشد و به وضوح بر وجود اجماع بر نجاست ذاتی بن کفار و اهل کتاب دلالت ندارد، نمی‌توان مدعی اجماع بود و ادعای اجماع در این صورت پذیرفتنی نیست.

هرچند در منابع فقهای متأخر ادعای اجماع به صراحت دیده می‌شود، اما باز هم ادعای آنان بر مدعا و فتاوی پیشینیان متکی است.

۳- رأی فقهای اهل سنت

در مراجعه به کتب فقها اعم از قدما و متأخرین به مواردی برمی‌خوریم که به طهارت اهل کتاب فتوا داده‌اند و یا حداقل دلایل اقامه شده بر نجاست آنان را کافی نمی‌دانند. به همین علت بسیاری از آنان به احتیاط استحبابی یا وجوبی فتوا داده یا اصلاً نجاست آنان را نپذیرفته‌اند.

۴- دیدگاه مذاهب اهل سنت

تمامی فرق چهارگانه اهل سنت و شاید غیر آن چهار مذهب که آراء و کتب فقهای آن باقی مانده است، - جز یک نفر- به اتفاق آراء به طهارت اهل کتاب فتوی داده‌اند. این فقیه سنی فتاوی خود را صریحاً اعلام کرده، می‌نویسد: آب دهان و عرق و اشک کافر چه اهل کتاب و چه کافر، نجس است. زیرا خداوند در قرآن با آیه «انما المشکون نجس» نجاست کفار را اعلام کرده است و اجزای بدن نجس نیز نجس است و روشن است که مراد از نجاست در این آیه، پلیدی دین و عقیده مشرکان نیست. زیرا از آیه این چنین فهمیده نمی‌شود. هیچ چیز در دنیا شگفت آورتر از این نیست که کسی نسبت به مشرکان که حکم نجاست آنان در قرآن آمده است، ادعای طهارت کند ولی در «منی» که اصلاً نصی درباره نجاست آن نرسیده است، فتوا به نجاست دهد (ابن حزم ظاهری، بی تا ۱، ۱۳۷، مسأله ۱۳۴)

کسانی از اهل سنت که به صراحت به طهارت اهل کتاب فتوا داده‌اند: (مالک بن انس الاصبیحی، بی تا، ۱، ۵؛ جزیری، ۱۴۰۶ق، ۱، ۶ تا ۱۰؛ ابن قدامه، بی تا، ۱، ۶۹ تا ۷۲؛ علامه عینی حنفی، بی تا، ۲، ۶۰؛ سرخسی بی تا، ۱، ۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۴ق، ۱۰، ۶۸؛ شوکانی، بی تا ۱، ۲۵؛ حنفی، بی تا، ۱، ۱۸؛ نووی، بی تا، ۱، ۲۶۴).

جمعی از فقهایی که به طهارت اهل کتاب قائل هستند: (بحرانی، بی تا، ۵، ۱۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۱ق، ۶، ۲۱۱؛ ابن حمزه، بی تا، ۱، ۸۱ تا ۸۵؛ هندی، ۱۴۰۵ق؛ نجفی، بی تا، ۶، ۴۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱، ۵۹ تا ۶۰؛ جناتی، بی تا، ۱۲؛ مظفر، بی تا، ۱، ۲۰؛ حائری، بی تا، ۲، ۱۳۵؛ خویی، بی تا، ۱،

۱۰۷؛ غروی تبریزی، ۱۴۱۰ق، ۲، ۵۶؛ صدر، ۱۳۹۶ق ۱، ۳۱۹؛ لنگرودی، ۱۴۱۸ق، ۱۵؛ خامنه‌ای، ۱، ۹۷؛ فاضل لنکرانی، توضیح المسائل؛ مکارم شیرازی، توضیح المسائل؛ سبزواری، توضیح المسائل؛ سیستانی، توضیح المسائل؛ تبریزی، توضیح المسائل، ۸، مسأله ۱۰۷؛ قمی طباطبایی، توضیح المسائل و حاشیه بر عروه الوثقی؛ همدانی، توضیح المسائل. مسأله ۱۰۶؛ خلخالی، توضیح المسائل. مسأله ۱۰۹؛ اشکوری، توضیح المسائل. ۵۸؛ جناتی، ۱۳۸۲، ۲، ۴۲). بدیهی است حکم به عدم نجاست اهل کتاب از سوی متأخرین، مخصوصاً فقهای زمان حاضر، بر اساس مبانی فقهی بوده که با ژرف اندیشی و تیزبینی بیشتر نسبت به قدما صورت گرفته است. این واکاوی و تفسیر جدید از استدلال به دلایل مورد استناد به نجاست اهل کتاب از قدما، افق جدیدی را در ارتباط و برخورد و معامله با غیرمسلمانان اهل کتاب می‌گشاید. تا جایی که اذهان را نسبت به برداشت‌های قبلی پاک می‌کند. چنین حکمی فصل تازه‌ای از نگاه مسلمانان به غیرمسلمانان اهل کتاب را به وجود می‌آورد. رغبت مسلمانان و احساس آنان در اقبال و اهل کتاب در میزان احترام و رعایت حقوق آنان تأثیر مثبت خواهد داشت. مقبولیت بیشتر آنان در کشور جمهوری اسلامی ایران در احساس رضایت درونی گردشگران غیرمسلمان برای بازدید و سیروسفر در این کشور و ماندگاری بیشتر تأثیر مثبت خواهد داشت. وجود اماکن مقدسه، زیارت‌گاه‌ها و مساجد بسیار، با قدمت تاریخی همچون مسجد امام و مسجد شیخ لطف اله در اصفهان، امامزاده هارون بن موسی بن جعفر و امامزاده سلطان علی بن محمدباقر(ع) واقع در مشهد اردهال کاشان و مسجد جامع شهر کاشان، هم چنین آرامگاه میرسیداحمدبن موسی(شاهچراغ)، مسجد وکیل و مسجد جامع عتیق در شیراز، به علاوه حرم مطهر امام رضا(ع) و مسجد گوهرشاد در مسجد مقدس آرامگاه شیخ صفی‌الدین در اردبیل و هزاران بنای مذهبی دیگر در سراسر ایران (گیتاشناسی، ۱۳۸۲، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۵۹، ۱۳۳)، با برخورداری از معماری بسیار زیبا و پیشرفته در کنار آئینه کاری، مینیاتور، نقاشی، تذهیب کاری و ... باشکوه‌ترین عظیم‌ترین و جذاب‌ترین مکان‌ها را به خود اختصاص داده است. ورود آزاد و بازدید از این اماکن ضمن طولانی‌ترین تر کردن زمان اقامت گردشگران، امکان بازدید آن‌ها را در جای جای ایران اسلامی فراهم می‌آورد. این استقبال گسترده از سوی گردشگران می‌تواند سبب ایجاد مکان‌های تفریحی و توریستی و رفاهی جدید، ایجاد هتل‌ها و رستوران‌ها و ترتیب دادن کاروان‌ها و همراهی عده‌ای راه‌بلد و کارشناس به همراه گردشگران منجر شود. واضح است که توسعه‌ی این بخش از گردشگری تا چه اندازه می‌تواند در ایجاد اشتغال افراد بیکار و در درآمدزایی و ارزآوری برای مردم مفید باشد.

۳-۱۰-۲- عدم صراحت فتوای قدما به نجاست ذاتی بدن اهل کتاب

در بین اجماع‌ها و شهرت‌ها، اجماع و شهرتی اعتبار بیشتری دارد که در قرن قبل از شیخ طوسی و در بین قدما تحقق داشته باشد، چنان که امام خمینی(ره) آیه الله خوبی و فقهای شیعه، اجماع یا شهرت بر نجاست اهل کتاب را نیز نظر قدما دانسته، ارزش زیادی برای آن قائل‌اند.

اما با تخصص در آثار و کتب فقهی قدما هیچ اجماع و شهرتی میانشان دیده نمی‌شود و تنها ابی‌الصلاح حلبی در کتاب کافی بر نجاست ذاتی بدن اهل کتاب فتوی داده است. لکن هر چه از سایر فقها در آثارشان مشاهده می‌شود، تنها فتاوی نزدیک به این عقیده است؛ مانند «نجاست سؤر کافر»، «عدم

جواز وضو با سؤر کافر و جایز نبودن استفاده از ظرف مشترک آب با یهودی و نصارا» و مسائلی از این قبیل، که هیچ کدام بر نجاست ذاتی اهل کتاب صراحت ندارد؛ و چه بسا همه این احکام می‌تواند به دلیل آلودگی عارضی اهل کتاب از سایر نجاست‌ها مانند شراب و خوک و بول و امثال آن باشد.

موضوع نجاست ذاتی اهل کتاب بعد از شیخ طوسی به طور آشکار مطرح شد. به این ترتیب که فقها فتاوی اجتهادی و استنباطی خویش را به روایات ضمیمه می‌کرده‌اند و به آن فتوا داده‌اند تا جایی که ادعای اجماع بر آن نموده‌اند. واضح است که چنین اجماعی که مورد ادعای بعضی فقها و پس از قدما قوت گرفته است متین نبوده، مقبول نمی‌افتد.

بجاست تا برای استحکام ادعای اخیر، «عدم نجاست اهل کتاب» نمونه فتاوی برخی از قدما را که صراحتی در نجاست اهل کتاب ندارد، ولی برخی به عنوان معتقدین به نجاست ذاتی اهل کتاب، به آنان استناد می‌کنند، آورده شود:

۱ - شیخ صدوق در «الهدایه»

وضو گرفتن با آب نیم خورده یهودی و نصرانی و زنازاده، و مشرک و هر مخالف اسلام جایز نیست. در این عبارت اولاً موضوع نیم‌خورده کتابی - نه نجاست ذاتی بدن آنان - مطرح شده است. ثانیاً هیچ تصریحی حتی به نجاست نیم‌خورده کتابی ندارد، زیرا آن را در ردیف نیم‌خورده زنازاده قرار داده که اصلاً نجس نیست، و چه بسا مقصود از آن کراهت وضو گرفتن با سؤر آن‌ها باشد (صدوق، ۱۴۱۸ق، ۶۸).

۲ - شیخ مفید (ره) در «المقنعه»

با توجه به این که شیوه فقهای متقدم در بیان اوامر و نواهی، عدم تفکیک مستحب از واجب و مکروه از حرام بوده، نمی‌توان گفت که منظور شیخ مفید از عبارت امری فوق وجوب تطهیر دست و نجاست بدن کافر بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ۷۱).

۳ - شیخ طوسی در «النهایه»

شیخ طوسی نیز فقط مسئله نجاست سؤر و جایز نبودن وضو به سؤر کتابی را مطرح کرده است که اگر سگ یا خوک یا شغال یا روباه یا موش یا وزغ در حال رطوبت به لباس انسان بخورد، شستن آن مقدار لباس واجب است ... و هم چنین است اگر دست انسان بایک ذمی یا ناصبی ملاقات کند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ۵۲). بسیار بعید است که مقصود شیخ از عبارات فوق، نجاست واقعی و وجوب فقهی تطهیر در همه موارد ذکر شده باشد، زیرا ایشان خود در «النهایه» فرموده است: اگر موش و مار در ظرفی بیفتند یا از آن بیاشامند و زنده از آن خارج شوند، عیبی ندارد (طوسی، ۱۴۰۰ق، ۶). هم چنین آب دیگ با آشامیدن درندگان و حیوانات و حشرات و انواع حیوانات نجس نمی‌شود، مگر به وسیله سگ و خوک، در غیر آب کر (طوسی، ۱۴۰۰ق، ۴).

۴ - سلار در «مراسم»

به چهار صورت می‌توان نجاست را برطرف کرد: ... راه دیگر پاشیدن آب است بر آن چه که به نجس اصابت کرده است، مثل لمس خوک و سگ و موش و قورباغه و بدن کافر، آن گاه که همه این‌ها خشک باشد (سلار، ۱۴۰۴ق، ۵۶).

۵- ابن حمزه در «الوسیله»: اگر نجاستی در آب قلیل بیفتد، نجس می‌شود، چه نجس العین، مثل سگ و خوک و بقیه حیوانات مسخ شده و چه آن چه حکماً نجس است، مثل کافر و دشمن اهل بیت (ع) و

فرو رفتن انسان جنب در آن و وزغ و... و عقرب ... وی در بحث شستن لباس، نجاسات را چنین برمی‌شمارد: سگ، خوک، شغال، روباه، موش، وزغ، ذمی، کافر، ناصب و ... (ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸ق، ۷۳).

۶- ابن زهره هم در «الغنیة»، به نجاست کافر، شغال و روباه فتوا صادر کرده است و آن را اجماعی می‌داند (ابن زهره ۱۴۱۷ق، ۴۳).

هر چند فقهای قدما، به زمان معصومین (ع) نزدیک‌تر بوده و واسطه‌های کم‌تری میانشان وجود داشته و دسترسی بیشتری به مدارک و کتب روایی داشته‌اند و این باعث شده تا درجه اعتبار فتاوی آنان از فتاوی متأخرین معتبرتر و ارزش‌مندتر باشد، اما شاید دقت متأخرین در استخراج و استنباط احکام بیشتر از قدما بوده و آنها با بساطت بیشتر و وسعت کمتری استنباط کرده و فتوا می‌داده‌اند. مثلاً در بحث نجاسات نه تنها یک فقیه بلکه بسیاری از آنان به نجاسات حیوانات و چیزهایی که در شریعت نجس نیستند، فتوا داده‌اند مانند شغال، روباه، موش، وزغ، عقرب، حیوانات مسخ شده، انسان جنب، زن مستحاضه و ... حال که همه فقیهان متأخر با اتفاق آراء این قبیل فتاوی قدما را باطل می‌دانند و آن را به دلیل استنباط ناصواب ایشان می‌شمارند. چگونه می‌توان پذیرفت که فتوای ایشان بر نجاست ذاتی اهل کتاب نتیجه احادیث صحیح و معلومات و دانش ویژه‌ی آنان بوده که دست به دست و سینه به سینه از ائمه معصومین (ع) به آن‌ها منتقل شده ولی به ما نرسیده و حتی اثری از آن نیست؟

۳-۱۰-۳- تأیید روایات بر طهارت اهل کتاب

۱- صحیح عیص بن قاسم: عیص بن قاسم می‌گوید: از امام صادق (ع) حکم هم غذایی با یهودی و مجوسی را پرسیدم، حضرت فرمود: اگر از غذای خودت باشد و او دستش را بشوید، عیبی ندارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳، ۴۹۷).

چگونگی دلالت این حدیث نشان می‌دهد که شستن دست‌ها برای تطهیر است و نجاست ذاتی با تطهیر منافات دارد؛ زیرا اگر تطهیر دست فرد کتابی ممکن باشد، لازم‌اش نجس نبودن ذاتی آن‌هاست.

۲- صحیح‌ه اسماعیل بن جابر: اسماعیل فرزند جابر می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: نظرتان درباره‌ی غذای اهل کتاب چیست؟ فرمود: نخور. سپس ساکت ماندند و فرمود: نخور. بار دیگر پس از لحظاتی فرمود: نخور. البته آن را ترک مکن به این عنوان که بگویی حرام است؛ اما برای منزله و پاکیزگی، غذای ایشان را ترک کن. چرا که ظرف‌های آنان آلوده به شراب و گوشت خوک است (همان، ۲۴، ۲۱۱).

همان طور که شیخ حسن بن شهید ثانی از پدر بزرگوارش شهید ثانی نقل کرده است (بحرانی آل‌عصفور، ۱۴۰۵ق، ۴۱۱)، تعلیل اجتناب به دلیل آلودگی به شراب و گوشت خوک، خود دلیل بر طهارت ذاتی اهل کتاب است. علاوه بر این که نهی در این جا نهی تنزیهی است.

۳- صحیح ابراهیم بن ابی محمد: قلت للرضا (ع): ابراهیم فرزند ابی محمد می‌گوید: به امام رضا (ع) عرض کردم: کنیز نصرانی خدمت‌گزار شماست و شما می‌دانید که او نصرانی است، نه وضو می‌گیرد و نه غسل جنابت می‌کند. فرمود: عیبی ندارد، چون دست‌هایش را می‌شوید (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳،

۴۲۲). از فہوای حدیث فہمیدہ می‌شود کہ اگر آن کنیز نصرانی ذاتا نجس باشد، شستن دست‌های او هیچ اثری جز سرائت نجاست او بہ وسایل زندگی امام(ع) نخواهد داشت. پس شستن دست‌ها کہ مجوز دست زدن بہ وسایل است، دلیل بر طہارت ذاتی بدن اوست.

۴- صحیحہ ی علی بن جعفر عن اخیہ موسی(ع) : روشن است کہ در این پرسش نیز عدم اجازہ وضو با آبی کہ با دست مردی از اهل کتاب تماس داشته، بہ دلیل برخورد قبلی دست ایشان با اشیاء نجس بودہ است. چرا کہ در شرایط اضطرار و با نداشتن آبی دیگر آن را جایز دانستہ و آلا دستور تیمم می‌دادند(ہمان، ۳، ۴۲۱).

۵- حسنہ ی کاهلی: سال رجل ابا عبد اللہ(ع) - و انا عنده - عن قوم مسلمین یا کلون و حضرہم رجل مجوسی، أیدعونہ الی طعامہم؟ قال: اما انا فلا أو اکل المجوسی و آئی لاکرہ ان احرم علیکم شیئاً تصنعون فی بلادکم(ہمان، ۱۶، ۳۸۳). نحوہ دلالت این حدیث نیز بر طہارت ذاتی اهل کتاب مانند احادیث قبلی است.

۶- محمد بن مسلم عن احدہما(ع) : محمد بن مسلم می‌گوید: حکم استفاده از ظرف‌های اهل کتاب را از امام باقر، یا امام صادق(ع) پرسیدم. حضرت فرمود: در ظرف‌های آنان کہ در آن میتہ و خون و گوشت خوک می‌خورند، چیزی نخور(ہمان، ۲۴، ۲۱۱). دلالت این حدیث بر طہارت بقیہ ظرف‌های اهل کتاب و بالتبع طہارت ذاتی آنان کاملاً روشن و واضح است.

۷- احمد بن علی بن ابیطالب طبری در گفتگویی از محمد بن عبد اللہ حمیری می‌نویسد: محمد بن عبد اللہ حمیری طی نامہ ای کہ خدمت امام زمان(ع) نوشت، پرسید: عدہ‌ای از خیاطان مجوسی نزد ما ہستند کہ مردار می‌خورند و غسل جنابت نمی‌کنند و برای ما پارچہ می‌بافند، آیا جایز است کہ قبل از شستن، در آن لباس‌ها نماز خواندہ شود؟ حضرت در جواب نوشتند: نماز در آن لباس‌ها مانعی ندارد(ہمان، ۱۷، ۲۱۷).

۸- صحیح عبد اللہ بن سنان: سأل ابي عبد الله - و انا حاضر - اني اعيرالذمي ثوبي و انا اعلم ... حتی تتيقن انه نجسه(ہمان، ۳، ۵۲۱). ترجمہ، شرح و نحوہ دلالت این حدیث بر طہارت اهل کتاب در احادیث قبلی(از احادیث دلالت کننده بر طہارت اهل کتاب) گذشت. مطابق قواعد اصولی نیز باید گفت: ہرگاہ دلیل اعم از آیہ و حدیث- بر حکم واقعی تکلیفی مبنی بر طہارت یا نجاست چیزی وجود نداشتہ باشد، باید بہ قواعد فقہی یا «اصول علمیہ» مراجعہ نمود. بر طہارت یا نجاست اهل کتاب هیچ دلیل صریح و متیقنی از آیات و روایات وجود ندارد. پس در این موضوع باید بہ اصول عملیہ رجوع کرد.

طبق قاعدہ و اصل طہارت کہ از قواعد فقہی است، چنان چہ بر موضوعی دلیل خاص بر نجاست یا طہارت آن وجود نداشتہ باشد، طبق اصل اولیہ محکوم بہ طہارت است. «اصالت برائت» نیز اقتضا می‌کند ہر شیء یا عملی کہ مکلف دلیل فقہی خاصی بر وجوب یا حرمت آن نداشتہ باشد، در آن مورد باید اصالت برائت را جاری کند. یعنی انجام یا ترک آن برای او بلامانع است.

بر این اساس بر مبنای اصول یاد شدہ، خوردن غذای طبخ شدہ مشرک یا استفاده از ظرف و لباس و مصافحہ با او اشکالی ندارد. باید یادآور شد کہ موارد تحلیل شدہ مربوط بہ طہارت یا نجاست ذاتی

بدن مشرک و کتابی است. ولی چنان چه موردی یافت شد که فردی مشرک به سبب انکار احکام طهارت و نجاست، بدن، لباس، ظروف و مانند آن را نجس کرده؛ باشد، اجتناب از آن لازم می‌باشد. ولی اگر نجاست عرفی بدن یا آن چه متعلق به مشرک است، احراز نشده باشد، پرهیز از آن به دلیل احتمال نجاست مطابق احتیاط بوده و تا زمانی که ارتباط با وی و استفاده از آن‌ها لازم نباشد، بهتر است برای رعایت احتیاط، از آن‌ها پرهیز شود.

موضوع طهارت یا نجاست ذاتی اهل کتاب و مشرکان در قرآن کریم و روایات به صراحت بیان نشده است. تحقیق در سابقه این بحث نشان می‌دهد، حتی در منابع فقهای متقدم نیز به طور مدون و مبسوط به این مسأله پرداخته نشده، بلکه به طور پراکنده و در ضمن مباحثی مانند مطهرات، نجاسات، اطعمه و اشربه و ... رسیده است. فقهای متقدم در آثار خود تنها به بیان مسائلی هم چون نهی از مصافحه با یهود و نصارا نهی از هم غذایی با آنان، عدم استفاده از نیم‌خورده آنان برای شرب و وضو و طهارات، پرهیز از استفاده از لباس و ظروف آن‌ها در نظریات و فتاوی خود با استناد به روایات بسنده نموده‌اند.

این موضوع حتی در منابع اهل سنت نیز به همین اندازه بلکه بسیط‌تر به چشم می‌خورد. با تتبع در منابع فقهی به نظر می‌رسد طهارت یا نجاست اهل کتاب و کفار تا قبل از شیخ مفید به صورت مدون وجود ندارد و این موضوع پس از ایشان به تدریج برجسته شده، مورد بررسی قرار گرفته و بیشتر از جانب فقیهان شیعه و به طور پراکنده و مختصر اهل سنت نیز راجع به آن بحث و تحقیق نموده‌اند. در پایان این بحث باید اظهار نمود که طبق بررسی‌های نگارنده در این پژوهش، طهارت ذاتی اهل کتاب و مشرکان غیر از گروهی از آنان - که در پژوهش به آن‌ها اشاره شد- بر طبق استدلال‌های کتب فقهی و دیدگاه‌های بسیاری از فقها و فتاوی ایشان، محرز می‌باشد. هر چند راه برای تحقیق و کنکاش پیرامون این موضوع برای دیگران نیز باز و موجه می‌باشد و این به دلیل آن است که طرح موضوع مذکور از اهتمام غیرضروری می‌باشد و لذا نمی‌توان ادعا نمود که حکم استنباط شده متیقن و منطبق با احکام واقعی الهی است.

با نتیجه به دست آمده از پژوهش حاضر، می‌توان با عقیده به درستی و صحت نتیجه بحث، آن را در بخش توریسم که محل اصلی تحقیق و عنوان این پژوهش می‌باشد، به کار گرفت و امکانات و تسهیلاتی را در راستای ورود و بازدید گردش‌گران داخلی و خارجی غیرمسلمان (اهل کتاب) از مساجد و اماکن مقدسه فراهم آورد؛ تا با صدور مجوز و به راه انداختن چنین سفرها و کاروان‌هایی بر درآمد اقتصادی و ارزی در قسمت‌های مختلف کشور افزوده شده، افراد زیادی در این بخش اشتغال یابند؛ تا ضمن برخورداری از آثار اقتصادی و ایجاد مراکز درآمدزا، مشاغل جدیدی همانند ایجاد دفاتر هماهنگ کننده و تشکیل گروه‌ها و متولیان متخصص در حوزه فرهنگی و دینی جهت تبلیغ، تعیین راهنمای مذهبی برای مشایعت بازدیدکنندگان، همچنین تشکیل کار گروه خاص و متخصص پیمان کاران و کارگران در صنایع معماری- کاشی کاری- منبت کاری- آینه کاری و غیره جهت به سازی یا بازسازی این بناها در سطح کشور برای جلوه دادن و با شکوه کردن آن‌ها، ایجاد شود.

تصویر ۳-۱: بازدید گردشگران از مسجد امام اصفهان



بخش دوم: بهره‌وری از محرمات و نجاسات

۲-۳- مقدمه

امروزه پیشرفت‌های علمی بشر هر چه بیش‌تر او را در بهره‌برداری از طبیعت توان‌مندتر کرده، منافع و فواید جدیدی را در ابعاد گوناگون زندگی کشف نمود است. موفقیت علوم در پرده برداشتن از راز و رمزهای نهفته در طبیعت، سبب شده تا چهره‌ای تازه از طبیعت نمایان شود. استفاده‌ها و بهره‌هایی که نه در گذشته وجود داشته و نه حکم و تکلیفی درباره‌ی آن‌ها صادر شده است؛ یا احکام صادره درباره‌ی آن‌ها به همان دوران اختصاص داشته و قابلیت پاسخ‌گویی به تغییرات و تحولات کنونی را ندارد. از مصالح و مفاصد امور و اشیاء گرفته تا استفاده‌های اصولی و حیات بخش برای انسان. پیداست که صدور مجوز شرعی استفاده از هر کدام از این امور نوپدید، نیازمند مطابقت با احکام و مبانی فقهی و حقوقی اسلام می‌باشند.

بخشی از این منافع و فواید قابلیت استفاده و بهره‌برداری در حوزه گردشگری را دارا می‌باشند. از جمله این موارد: استفاده از گوشت حیوانات حرام گوشت در غیراستفاده‌های غیرخوراکی برای مسلمان و یا طبخ آن برای گردشگران غیرمسلمان، استفاده از پوست و سایر اعضای بدن مسوخ در ساخت اشیایی مانند البسه، کیف، کفش و یا اشیاء زینتی جهت عرضه به گردشگران؛ تولید، پرورش و فروش حیوانات حرام گوشت جهت استفاده از اعضای آن‌ها در مصارف پزشکی؛ درمان با محرمات و نجاسات برای توریسم درمانی و... .

در این بخش سعی شده برخی از موارد مذکور در قالب اصول و مبانی فقهی جهت روشن شدن جواز یا عدم جواز بهره‌وری از آن‌ها مورد بررسی قرار گیرند.

۳-۳- بهره‌وری از محرمات و نجاسات و بیع آن‌ها

در میان فقها در این مورد سه دیدگاه وجود دارد:

۳-۳-۱- دسته اول

فقیهانی که هر گونه استفاده از محرمات و نجاسات را منع کرده، جایز نمی‌دانند؛ مگر آن چه را شارع استثناء کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۷، ۸۴؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ۴، ۲۳۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۸، ۳۵۷).

ادله این گروه:

استناد به آیاتی از قرآن کریم از جمله آیات: گوشت مردار و خون و گوشت خوک و حیواناتی که به غیر نام خدا ذبح شوند و حیوانات خفه شده و به زجر کشته شده و آن‌ها که بر اثر پرت شدن از بلندی بمیرند و آن‌ها که به ضرب شاخ حیوان دیگری مرده باشند و باقیمانده صید حیوان درنده- مگر آن که (به موقع به آن حیوان برسید و) آن را سرببرید- و حیواناتی که روی بت‌ها (در برابر آن‌ها) ذبح می‌شوند، (همه) بر شما حرام شده است؛ و (هم چنین) قسمت کردن گوشت حیوان به وسیله چوبه‌های

تیر مخصوص بخت آزمایی، تمام این اعمال، فسق و گناه «است» (مائده: ۳)؛ و مانند خداوند، تنها مردار، خون، گوشت خوک و آنچه را با نام غیر خدا سر بریده‌اند، بر شما حرام کرده است^۱ (نحل: ۱۱۵). «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ...». استناد به روایاتی مانند روایت تحف العقول «فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ...»^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۷، ۸۴) و روایات نهی از استفاده از میته (همان، ۱۶، ۲۹۵ - ۳۶۸) و حرام بودن ثمن آن «ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه» (طوسی، ۱۴۰۷، ۳، ۱۸۴). به عموم این آیات در حرمت میته و عدم وجود تخصیص در آن و هم چنین اشاره‌ای که به وجوه و گونه‌های نجس و کاربردهای متنوع و متفاوت دارند، استناد شده است. با این مبنا به نتیجه گیری در قالب: «فجميع تقلبه في ذلك حرام...» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱۲، ۵۶) رسیده‌اند و تمامی بهره‌وری‌های ممکن از نجس را نهی کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۴، ۱۳۲؛ اردبیلی، ۱۱، ۲۷۵؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ۴، ۲۳۱).

۳-۱-۱- نقد و بررسی

اولا: حکم تحریم در آیات مذکور بر روی موضوع خوردن میته یا پوشیدن پوست آن که نهی از انتفاع معمول آن است می‌باشد. آن هم از سوی مسلمان، نه هر نوع استفاده انتفاعی از آن (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۱۱، ۲۷۵؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۱، ۱۰۰). از این رو سخن مزبور هیچ دلالتی بر عدم انتفاع مطلق ندارد. چرا که حتی برخی از انواع بهره‌وری‌ها و انتفاعات مثلا در حوزه درمان، مقارن با نزول آیات کشف نشده و یا متداول نبوده است. به علاوه اگر برای میته منفعت محلی در همان زمان یا زمان‌های بعد پیدا شود، دلیلی بر ممنوعیت کاربرد یا معامله آن نخواهد بود؛ زیرا قدر متیقن از ممنوعیت یا حرمت همین است. با این قرینه که در موارد شمارش شده در آیات و روایات فوق و هم چنین حکم به جواز خوردن طیبات در آیه قبل از آن - آیه ۱۱۴ نحل، وهم چنین وحدت سیاق در این آیات می‌تواند دلیلی باشد بر این که همگی از خوردنی‌ها محسوب می‌شوند. روشن است که در صورت وجود و مقصود بودن چنین منافعی در صحت معامله آن تردیدی نیست. از جانب دیگر سحت تلقی شدن ثمن مردار به جهت استفاده حرامی است که در ادامه رخ خواهد داد. پس در صورت مقصود بودن منفعت حلال در برابر ثمن دریافتی، سحت اطلاق نخواهد شد؛ بنابراین با این تفصیل شیء محرم در معامله، حرام نیست تا صغرای استدلال از روایت «ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه» تحقق یابد. لذا قاعده تلازم میان حرمت شیء و حرمت ثمن در این جا جاری نخواهد بود.

ثانیا: در سیره عقلا، حرمت و بطلان مربوط به مواردی است که منفعت مجاز و متعارفی نباشد و برای انجام رفتار ممنوعه صورت گرفته باشد. واضح است که این سیره تنها اختصاص به بیع ندارد و هر

۱. «حَرَّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقْ ...»

۲. «مِمَّا هُوَ مِنْهُيَّ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ أَوْ كَسْبِهِ أَوْ نِكَاحِهِ أَوْ مَلَكَه أَوْ إِمْسَاكِهِ أَوْ هَبْتِهِ أَوْ عَارِيَتِهِ أَوْ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ وَجْهٌ مِنْ وَجْهِ الْفَسَادِ نَظِيرُ الْبَيْعِ بِالرَّبَا لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفَسَادِ أَوْ الْبَيْعِ لِلْمَيْتَةِ أَوْ الدَّمِ أَوْ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ السَّبَاعِ مِنْ صُنُوفِ سَبَاعِ الْوَحْشِ أَوْ الطَّيْرِ أَوْ جُلُودِهَا أَوْ الْخَمْرِ أَوْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ النَّجَسِ فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ وَ مُحَرَّمٌ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنْهُيَّ عَنْ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ كَسْبِهِ وَ مَلَكَه وَ إِمْسَاكِهِ وَ التَّقْلِبِ فِيهِ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ فَجَمِيعُ تَقْلِبِهِ فِي ذَلِكَ حَرَامٌ»

گونه معامله‌ای را که همراه با الزام به رفتار حرام و ممنوعه باشد، باطل می‌شمارد؛ بنابراین هر گاه شیء محرم در شرایط تازه‌ای دارای منافع مجازی گردد، سیره عقلا بر بطلان چنین معامله‌ای قرار نمی‌گیرد. ضمن این که سیره عقلا همواره بر مصلحت سنجی است و داشتن منفعت، چنین مصلحتی را تأمین می‌کند.

ثالثاً: با استناد به روایات می‌توان موارد عدیده‌ای از کاربردها و استفاده‌های مباح را از برخی محرمات جایز دانست. از آن جمله استفاده از روغن نجس برای روشنایی (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱، ۳۴) و پوست مردار برای تهیه وسایل آبیاری و غلاف شمشیر (همدانی، ۱۴۱۸ق، ۷، ۵۳؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ۱، ۱۸۷)، عذره جهت استفاده در کشاورزی (طوسی، ۱۴۰۹ق، ۲، ۱۶۷) شراب برای بی‌حسی‌های موضعی (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ۵، ۱۶۰) و موارد شماری از این قبیل که تنها می‌توان گفت استفاده‌هایی که مرتبط و وابسته با طهارت و پاکی همچون خوردن، آشامیدن و یا عبادات آن هم در غیر حالت اضطرار است، با محدودیت‌هایی روبروست. در اینجا مشخص است که آنچه روایات آن را به طور مطلق ممنوع کرده است، کاربردهای شناخته شده و متداول آن‌ها در آن زمان است، نه هر نوع بهره‌وری (خویی، ۱۴۱۰ق، ۱، ۶۲ و ۱۴۰). چنان چه استفاده از محرمات در کاربردهایی مانند استعمال در درمان به صورت غیر خوراکی و یا حفظ نفس و هم چنین جهت جلوگیری از زیان‌های غیرقابل جبران با انجام عباداتی هم چون نماز، منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا این درمان‌ها اگر از طریق پیوند اعضا در داخل بدن به کار روند، مانند پیوند قلب، معده یا کبد و ... ملحق به خود اعضاء درونی بدن هستند و همانند آن اعضاء به حکم قاعده بی‌ظنیر طهارتی که بر باطن بدن حاکم است، محکوم به طهارت‌اند. هم چنین خون و ادرار و ... تا زمانی که از بدن و مجرای خود خارج نشده‌اند، مشمول طهارت‌اند و تنها در صورت خروج از بدن مفهوم حکم نجاست بر آن‌ها بار می‌شود (شهید اول، بی‌تا، ۱، ۱۲۸؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ۲، ۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱، ۲۸۶؛ فیاض، بی‌تا، ۱، ۸۶). از سوی دیگر چنان چه درمان‌گری با حرام یا نجس بر روی اعضای بیرونی بدن همانند پیوند پوست صورت گیرد، در این صورت نیز اگر حیات در عضو پیوندی جریان یافته باشد، عضو یاد شده در شمار اجزاء دیگر بدن تلقی گردیده و همانند آن‌ها مشمول حکم طهارت می‌باشد و مانعی مثلاً بر سر راه عباداتی هم چون نماز نمی‌باشد (سیستانی، ۱۴۲۷ق، ۱، ۴۶۱). در این جا حتی حکم استصحاب نجاست و میته بودن قبلی آن نیز در مورد عضو پیوندی جاری نمی‌شود. به دلیل اینکه موضوع حکم تغییر یافته، هم اکنون جزیی از بدن جدید به شمار می‌رود. از این رو در پاکی و طهارت آن نباید تردید داشت. علاوه بر همه این‌ها در صورتی که جزء پیوندی از راه استحاله به جزء تازه‌ای مبدل شده باشد، در این صورت باز هم می‌توان به طهارت آن حکم نمود (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲، ۳۲۳؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ۱، ۱۲۸؛ حلی محقق، ۱، ۴۴۹). حال اگر تمام ادله گفته شده را ندیده انگاریم، باز هم از باب اضطرار، در استفاده از عضو مذکور و هم به جهت جدا نمودن آن که مستلزم حرج و آسیب‌های دیگری است، مجاز به چنین پیوندی می‌باشیم و انجام عبادت با چنین حالت و وضعیتی بدون اشکال خواهد بود (شهید اول، ۱۴۱۲ق، ۹۴؛ بی‌تا، ۱، ۱۲۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۱، ۴۴۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱، ۳۱۵).

اما اشکال روایت تحف العقول: اولاً: روایت تحف العقول در این زمینه به دلیل مرسله بودن و عدم استناد و اعتماد بسیاری از فقها به آن و همچنین آشفتگی متنی آن قابل استناد نیست

(منتظری، ۱۳۸۹؛ خویی، ۵، ۱). ثانیاً: عبارت «لما فيه من الفساد» برای تعلیل منع در این روایت به کار رفته و روشن است که در فرض داشتن منفعت حلال، موضوع از منع خارج خواهد شد. ثالثاً: این روایت با قید «خرید و فروش و استعمال اگر با توجه به منافع و مصالح اجتماعی باشد اشکالی نخواهد داشت»، تخصیص خورده است. رابعاً: روایاتی که انتفاع از حرام و نجس را منع کرده‌اند، در صورتی بر ممنوعیت آن دلالت دارد که یا حرام و نجس را از «ما لامنفعة» بدانیم و یا این که بیع را یکی از انتفاعات به شمار آوریم و از این باب آن را ممنوع و باطل بدانیم. خامساً: در آخر باید گفت که: حرمت بیع می‌تواند به دو دلیل باشد: الف) فقدان ارزش، فساد موجود در عوضین معامله و یا عمل حرام و نداشتن منفعت مشروع. ب) وجود فساد در مقصود و جهت متبایعین.

واضح است که دیدگاه مذکور قائل به استفاده و بهره‌وری از هیچ کدام از مواردی که در مقدمه بحث بیان شد نیست. بر این اساس با پذیرش این دیدگاه نمی‌توان به کاربرد و استفاده از فواید و منافعی که از این اشیاء به دست می‌آید، در حوزه تولید محصولات و کالا برای فروش به گردشگران امیدوار بود.

۳-۲-۳- دسته دوم: کسانی که تنها آن چه را از باب بیان اضطرار و استثنائات در آیات و روایات ذکر شده پذیرفته‌اند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ۲، ۱۶۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ۶، ۱۹۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۳، ۲۰۰).

اینان معتقدند: در قرآن برخی از اعیان به صراحت نجس و استفاده از آن‌ها ممنوع شده، اما اضطرار ذکر شده در برخی موارد در این آیات (بقره، ۱۷۳؛ مائده، ۳ و انعام، ۱۱۹)، شرط و قید جواز استفاده از آن‌ها را در چنین حالت‌هایی می‌رساند؛ مانند مردار، خون و گوشت خوک. این موارد در روایات نیز آمده است: از آن میان امام علی (ع) می‌فرمایند: «المضطر یا کل الميته و کل محرم اذا اضطر اليه» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۶، ۲۰۱)؛ درمانده، هر مردار و حرامی را که به آن مضطر گشته است، باید بخورد.

۳-۲-۳-۱- نقد و بررسی:

اگر چه این دیدگاه واقع بینانه‌تر به حکم موضوع پرداخته، اما انحصار در موارد خاص و محدود، عیب بزرگ آن است. با این توضیح که در استنباط و فهم از آیات قرآنی به اثبات رسیده که در موارد بیان خصوص لفظ در کنار عموم لفظ، ملاک و معیار، عموم لفظ است نه خصوص آن؛ بنابراین اگر چه در آیات اضطرار نام خوک و مردار و خون ذکر شده، اما حکم اضطرار در ارتباط با همه محرمات است؛ نه تنها همان سه مورد. بدیهی است که محدود کردن این قاعده کلی به چند مورد حرام که در آیات نام برده شده، در واقع کاستن از وسعت و گستره آیات و نادیده انگاشتن نقش کلی‌نگری قرآن است که با جهان شمول بودن آن منافات دارد. کما این که در آیه ۱۹ سوره انعام «و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه»، در حالی که آنچه را برای شما حرام بوده بیان کرده است؛ مگر چیزی را که در استفاده از آن ناچار شوید؛ اضطرار نسبت به همه محرمات چه آنچه در قرآن آمده و یا از زبان رسول خدا (ص) بیان شده (اردبیلی، ۱۴۰۷ق، ۲، ۸۰۲) مطرح شده بدون آن که از حرام خاصی نام

برده شود. در نتیجه باید بتوان به طور مطلق حتی در مورد حرمت شراب که در آیات مربوط به اضطراب نیامده هم حرمت را از آن برداشت.

واضح است که دیدگاه دوم نیز پاسخ‌گوی برداشتن موانع و مشکلات در به کارگیری راه‌حل‌های جدید، متناسب با کاربرد آن در زمینه تولید محصولات گردشگری نخواهد بود. نتیجه این دو دیدگاه محرومیت از استفاده‌ها و بهره‌های فراوان اشیاء مذکور است؛ اما هم چنان فواید و منافع عقلایی این اشیاء که می‌تواند ملاکی برای بهره‌وری از آن‌ها باشد، امیدواری استفاده از آن‌ها را ایجاد می‌کند.

۳-۳-۳- دسته سوم: قائلین به داشتن ملاک برای استفاده و بیع محرّمات و نجاسات

این گروه بیشتر با محور قرار دادن فلسفه جواز و تحریم در استفاده و بهره‌گیری از محرّمات و نجاسات بر مبنای مصالح و مفاسد موجود در آن‌ها، شرط بهره‌وری و جواز استفاده از این اعیان را داشتن منافع محلله عقلایی دانسته، بر آن تکیه کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱، ۲۹۹) از نظر اینان مانع اصلی در دادوستد و بیع چنین کالاهایی، نداشتن مالیت و منفعت حلال است. لذا اگر فایده‌ای حلال برای آن پیدا شود، مصداق تعلیل مالیت پیدا می‌کند و بیع آن منعی ندارد؛ بنابراین صرف نجس بودن موضوعیتی ندارد و نمی‌تواند مانع جواز بیع آن‌ها شود. محقق اردبیلی پس از نقل این که فقها تنها دهن متنجس را استثنا کرده‌اند و تنها خرید و فروش آن را آن هم برای استصباح جایز شمرده‌اند، می‌نویسد: وفي الكل دلالة... علی جواز استعمال النجس فی غیر ما یشرط فیہ الطهارة مطلقاً ولیس به خصوص بالأستصباح لآنه المتبادر منها وان ذکر الأستصباح لكونه نفعاً ظاهراً فی الزيت متداولاً ولهذا مانفی غیره... بل یمکن ان یقال عدم استعماله واهراقه یكون اسرافاً حراماً ولعدم خروجه بالتنجس عن الملكية و جواز التصرفات فی الاملاک حتی یظهر المنع. از همه این روایات استفاده می‌شود که استعمال چیزهای نجس در اموری که طهارت شرط نیست، جایز است و این حکم مخصوص به استصباح نیست، زیرا متبادر از روایات و ذکر (استصباح) در آن‌ها بدان خاطر است که استصباح منفعتی آشکار بوده و متداول و از این روی درباره منافع دیگر منعی ندارند. بلکه شاید گفته شود: استفاده نکردن و دور ریختن آن اسراف و حرام است؛ و نیز چیزی با نجس شدن از ملکیت انسان خارج نمی‌شود و تا منعی نیامده تصرف در املاک جایز خواهد بود. علاوه بر روایاتی که محقق بدان‌ها اشاره می‌کند، روایات دیگری نیز وجود دارد که اجمالاً از همه آن‌ها استفاده می‌شود که از روغن متنجس می‌توان برای سوخت و روشنایی استفاده کرد و یا آن را خرید و فروخت و به صرف نجس شدن از مالیت نمی‌افتد (اردبیلی محقق، ۱۴۰۶ق، ۸، ۳۲). ابن‌البراج و ابن‌ادریس خرید و فروش مسوخت از قبیل شیر، ببر، گرگ، پرنده‌گان و سایر حیوانات وحشی را که دارای منافی هستند که شارع در آنان قرار داده بدون اشکال دانسته، ملاک استفاده از پوست و سایر اعضای حیوانات را پاک کردن از طریق ذبح شرعی و دباغی کردن آن‌ها می‌داند؛ و مناط جواز و مقتضای خرید و فروش آن‌ها را داشتن منافع بیان می‌کند که مقتضای آن، عموم آیه (در حالی که خدا خرید و فروش را حلال کرده است)، (بقره ۲۷۵) و زوال مانع می‌باشد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۸، ۳۴۳؛ ابن‌عقیل، ۱۴۱۳ق، ۴۲۳). در مقابل علت اجماع بر عدم جواز بیع چیزهایی که از بدن انسان جدا می‌شود؛ مانند مو، آب بینی و دهان، ناخن و غیره را بی‌ارزش بودن (نداشتن ثمن) و عدم مالیت و منفعت می‌داند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۲، ۱۶۷) و نیز

برخی دیگر از فقها بیع فیل را مباح می‌دانند؛ به دلیل کاربرد انتفاع از پوست و استخوان عاج آن (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ۱۵، ۴۰۶)، یا مثلاً در حشرات آن چه بیع کرم را جایز کرده روایتی است از ابی‌حنیفه که می‌گوید: اگر از کرم ابریشم، ابریشم تولید شود، بیعش مجاز است، در غیر این صورت جایز نیست (همان)؛ نظر خود علامه در این مورد این است که کرم ابریشم حیوانی است که از آن نفعی بدست می‌آید و پرورش آن جایز است؛ به خاطر مالکیت داشتن منافع آن. پس خرید و فروش آن مانند چهارپایان جایز است (همان، ۴۰۹). همچنین می‌توان به تربیت، پرورش، خرید و فروش حیوانات آبی و دریایی مانند کروکودیل، دلفین و... با کسب منافع محلله اشاره کرد (خمینی، ۱۳۷۴، ۱، ۴۵۵). ضمن این که همه‌ی فقهای اهل سنت و برخی از فقهای امامیه تنها قائل به مکروه بودن ماهیان و حیوانات دریایی بدون فلس و عدم حرمت آن‌ها هستند (مجلسی دوم، ۱۴۱۰ق، ۶۲، ۲۱۶). اجازه دادن اماکن، زمین‌ها و کالاها به غیر مسلمان، تولید و فروش خوک که امروزه از گوشت و استخوان و چربی آن در صنایع مختلف؛ مانند صابون، مواد آرایشی و پزشکی استفاده می‌شود. برای پرورش تمساح توجیهات علمی و البته اقتصادی فراوانی ذکر می‌شود و به همین دلیل هم اکنون در بیش از ۵۰ کشور جهان، پرورش این خزنده برای بهره‌برداری از پوست، گوشت و خون آن رایج است.

هم‌اکنون در کشورهای مختلف تحقیقات برای یافتن دارویی با استفاده از خون تمساح برای درمان ایدز، این بیماری مهلک ادامه دارد. بر اساس اطلاعات مأخوذ از دفتر بهداشت و مقابله با بیماری‌های آزیان سازمان دامپزشکی، چند خاصیت دارویی در حال بررسی دیگر نیز به اجزای تمساح نسبت می‌دهند که استفاده از «کروکودیلین» در درمان عفونت‌های مقاوم به تمامی آنتی‌بیوتیک‌ها در سیستم تنفسی و ادراری از جمله آن‌هاست. هم چنین از پودر استخوان تمساح برای درمان سرطان پوست که یکی از شایع‌ترین سرطان‌های شناخته شده است، استفاده می‌شود. استفاده از خون تمساح در سرم‌سازی، سم‌زدایی، درمان مجروحان شیمیایی و... موارد دیگری است که می‌توان به آن اشاره کرد. (سایت دانشجو ۹۲۱/۲۰۶۸۰۲). آنچه از تمام این مستندات برمی‌آید آن است که یکی از ملاکات جواز تولید، پرورش، خرید و فروش و یا استفاده از گوشت، پوست و سایر اجزاء و اعضاء مسوخات، داشتن منافع محلله مقصوده و عقلایی است که امروزه بشر با پیشرفت علم و صنعت توانسته بسیاری از منافع را کشف و در خدمت استفاده بشری به بندد. استفاده از پوست و موی چنین حیواناتی در ساخت انواع کیف، کفش، کمربند، کلاه، البسه، فرش، رخت‌خواب، وسایل زینتی، ورزشی و... از حداقل مواردی هستند که می‌توان به صورت صنعتی تولید کرد و در بازار جهت عرضه به گردشگران به فروش رساند.

تصویر ۳-۲: برخی محصولات تولیدی از پوست حیوانات حرام گوشت



کما این که کشور ژاپن از بزرگ‌ترین کشورهای پرورش دهنده‌ی روباه و کشور چین دومین کشور پرورش دهنده‌ی آن، جهت استفاده از پوست این حیوان در محصولات یاد شده می‌باشد. این کشورها سالانه ضمن اشتغال نیروی کار انسانی فراوان، درآمد عمده‌ای را از این راه به دست می‌آورند. برخی فقها نیز روباه، خرگوش و قورباغه را پاک و طاهر می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ۳، ۲۳۱ و ۲۰۲). این موارد ظرفیت بسیار قابل توجهی برای سرمایه‌گذاری در پرورش و تولید این حیوانات و درآمدزایی را داراست. محصولات حاصل از پوست و گوشت این حیوانات به شدت مورد استقبال گردشگران است. گوشت نوعی قورباغه با نام «داروک» از بهترین غذاها و در گران‌ترین رستوران‌ها در برخی کشورها مانند استرالیا و برزیل است. این نوع قورباغه بین دو تا سه کیلو گوشت دارد و در خارج با قیمتی بین بیست تا سی دلار، معادل یک‌صد تا یک‌صد و بیست هزار تومان به فروش می‌رسد.

تصویر (۳-۳) پرورش قورباغه گوشتی



از دیگر مواردی که می‌تواند در حوزه‌ی گردشگری درآمدزا باشد، راه انداختن فضای گاوبازی است. این بازی پرهیجان طرفداران زیادی در دنیا دارد. در کشور اسپانیا به عنوان یک ورزش سنتی محسوب می‌شود و در کشورهای آمریکایی محبوبیت بسیار زیادی دارد. افراد می‌توانند در میدان‌هایی که محل بازدید گردشگران باشد، چنین تشکیلاتی را راه‌اندازی کنند تا ضمن ایجاد زمینه‌های تفریحی برای گردشگران علاقه‌مند، از عواید مادی آن نیز برخوردار گردند. این فعالیت چنان چه به‌عنوان شغل نیز انتخاب شود منع شرعی نداشته، دریافت وجوهات و هدایا از آن اشکالی ندارد (سایت آیت‌الله خامنه‌ای ۱۰۹۵#۹۴).

تصویر ۳-۴: مجموعه‌ی پارک تمشاح به منظور بازدید توریست‌ها



۳-۴-درمان با محرمات و نجاسات:

موضوعی که در بحث استفاده از حرام و نجس می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، این است که آیا اعیان نجس می‌تواند از جهت مبانی دینی به صورت خوراکی مورد استفاده قرار گیرند یا نه؟ در این زمینه دیدگاه‌ها و نظریات متفاوت چندی وجود دارد که در این جا آن چه را با دیدگاه نگارنده سازگار است بیان می‌داریم:

قائلین به جواز درمان با محرمات معتقداند که بهره از محرمات در روش‌های درمان خوراکی و معالجات پزشکی به صورت آشامیدن و یا خوردن منعی ندارد و برای رفع بیماری و یا کنترل آن از محرمات در همه‌ی گونه‌های آن می‌توان بهره و از آن استفاده کرد. به شرط آن که از یک طرف نتوان جایگزین مناسبی برای آن پیدا کرد و از طرف دیگر این باور و اعتقاد یا ظن و گمان یا حتی احتمال عقلایی وجود داشته باشد که داروی حرام در درمان این بیماری موثر است. هم چنین بازگشت سلامتی و یا ادامه حیات برای فرد وجود نداشته باشد هر چند گفته می‌شود حتی در صورت وجود تحمل آن به جهت دشواری نیز مشمول چنین مجوزی باشد. از کسانی که از چنین دیدگاهی پشتیبانی نموده‌اند می‌توان از فقیهانی چون شهید اول (دروس، ۱۴۱۷ق، ۳، ۲۵۳؛ حلی فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ۴، ۱۵۳؛ ابن براج، ۴۰۶ق، ۲، ۴۳۳) و در میان عامه از حنفیان (زحیلی، ۱۴۲۵، ۴، ۲۶۰۶) را نام برد.

از دلایلی که این دیدگاه را تأیید می‌کند، می‌توان به آن چه در فصل دوم به عنوان مبانی و چارچوب این پژوهش ذکر شد، از قبیل ضرورت، عسر و حرج، قاعده لاضرر، قاعده اهم و مهم و نهی از اقدامات مخاطره آمیز و ... نام برد. در استفاده از هر کدام از این دلایل می‌توان چنین استدلال نمود.

۳-۴-۱-ضرورت

از عناوین مهم ثانوی در فقه اسلامی، عنوان اضطرار است. مرحوم شیخ طبرسی، در ذیل آیه ۱۷۳ بقره، اضطرار را چنین تعریف می‌کند: ناگزیری و ناچاری، عبارت است از هر کاری که خودداری از آن ممکن نیست، مانند گرسنگی که انسان گرسنه نمی‌تواند از آن خودداری ورزد (طبرسی، مجمع البیان ترجمه، ۲، ۱۶۷). واژه اضطرار نیز همانند واژه ضرورت است. تنها تفاوتی که در سخنان لغت‌دانان میان این دو کلمه دیده می‌شود این است که اولی مصدر و دومی اسم مصدر است. شماری از فقیهان، این دو را به یک مضمون دانسته‌اند، ولی به نظر می‌رسد، آن گونه که امام خمینی یادآور شده، ضرورت از جهت مورد، اعم از اضطرار است؛ زیرا در پاره‌ای موارد، تنها کلمه ضرورت به کار می‌رود. امام خمینی می‌نویسد:

ضرورت از جهت مورد، گسترده تر از اضطرار است. چه بسا انسان بر انجام کاری، اضطرار ندارد، ولی ضرورت ایجاب می‌کند آن را انجام دهد. مانند این که در انجام ندادن آن کار، بر حوزه مسلمانان، یا حاکم مسلمانان، زیانی وارد شود، یا سبب هتک حرمت مقام محترمی گردد (خمینی، ۱۴۲۰ق، ۳۳). دیدگاه برخی فقها «ضرورت» عنوانی عام است که «عسر و حرج» و «تقیه» از مصادیق آن هستند. مثلاً صاحب جواهر در کتاب طهارت می‌نویسد: هرگاه آب، محکوم به نجاست باشد، استفاده از آن در طهارت به طور مطلق، جایز نیست، هم در رفع حدث وهم در زدودن خبث و در هر دو حالت ضرورت و

نبود ضرورت. هم چنان نمی‌توان از این آب در خوردن و آشامیدن استفاده نمود، مگر هنگام ضرورت. مدار، پیدایش ضرورت است و عسر و حرج و تقیه و مانند این‌ها، از مصداق‌های آن هستند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱، ۲۹۰ و ۲۹۱). وی در برخی موارد، حصول «ضرر و ضرار» را نیز از موارد ضرورت دانسته است، از جمله در کتاب «اطعمه و اشربه» عبارتی دارد که حاصل آن چنین است: بحث در هر چیزی که خوردن آن را ممنوع بدانیم، مربوط به صورت اختیار است. اما اگر ضرورت ایجاب کند، اختلافی نیست در این که خوردن آن جایز است. زیرا خداوند می‌فرماید: «فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه» افزودن بر وجود قاعده نفی ضرر و ضرار و قاعده نفی حرج و این که آسانی و سهولت شریعت و راحتی آن، مورد نظر است (همان، ۳۶، ۴۲۴ و ۴۲۵).

ضرورت و اضطرار مجوزی است برای صحت و اعتبار بیع؛ زیرا در این صورت رفتاری حلال و کاری مجاز مقصود می‌باشد. بنابراین دلیلی برای حکم به بطلان معامله نیست. قرآن کریم در آیاتی پس از یادآوری مواردی از محرمات و نجاسات و ضرورت پرهیز از آن‌ها، خوردن و آشامیدن آن‌ها را در صورت اضطرار جایز می‌داند. از آن جمله آیه‌ی برای شما چه سودی دارد که از آن دامی که هنگام ذبحش نام خدا بر آن برده شده است نمی‌خورید؟ در حالی که خداوند آنچه را بر شما حرام نموده برایتان به تفصیل بیان کرده و آن‌ها را نیز در صورت اضطرار حلال شمرده است. در حالی که خداوند آنچه را بر شما حرام بوده، بیان نموده است؛ مگر در حالت ناچاری^۱ (انعام، ۱۱۹). (که در این حالت استفاده و خوردن از گوشت این حیوانات جایز است). در آیات دیگری نیز این جواز با همین مضمون رسیده است. هم چنین آیه‌ی بگو: «در آنچه بر من وحی شده، هیچ غذای حرامی نمی‌یابم؛ به جز این که مردار باشد، یا خونی که از بدن حیوان بیرون ریخته، یا گوشت خوک - که این‌ها همه پلیدند- یا حیوانی که به گناه، هنگام سر بریدن، نام غیر خدا بر آن برده شده است؛ اما کسی که مضطر (به خوردن این محرمات شود، بی آن که خواهان لذت شود و یا زیاده‌روی کند، گناهی بر او نیست)؛ زیرا پروردگارت، آمرزنده و مهربان است^۲ (انعام: ۱۴۵)؛ و نیز (مائده: ۳)؛ که در آن‌ها اضطرار به عنوان مبنایی برای حلیت جواز و استفاده قرار گرفته است. روایات نیز چنین جوازی را مورد تایید قرار داده‌اند. از آن میان: در نقلی از شیخ صدوق آمده: «هر کس به استفاده از مردار و خون و گوشت خوک ناگزیر گردد ولی از آن نخورد تا بمیرد، کافر است.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۶، ۳۸۹). همانند این مضمون در موارد دیگری نیز آمده است (همان، ۳۱۲ تا ۳۰۹؛ ۴، ۶۹۰). به علاوه فقها به استفاده از محرمات به هنگام ضرورت، فتوی داده‌اند (حلی محقق، ۱۴۰۸ق، ۳، ۲۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶، ۹۴؛ خمینی، بی تا، ۲، ۱۵۰).

۳-۴-۲- قاعده عسر و حرج

از قاعده عسر و حرج نیز می‌توان حکم جواز بهره‌وری از محرمات و بیع نجاسات را صادر نمود؛ زیرا از آموزه‌های دینی می‌توان دریافت که مبنا و ماهیت دین بر آسان‌گیری و پرهیز از دشواری و

۱. «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ...»

۲. «قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

چالش آفرینی قرار داده شده و از اهداف و مقاصد متعالی آن به شمار می‌رود؛ که نقش اصلاحی و تربیتی آن در انسان‌ها و اقبال آنان به دین انکارناپذیر است. چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج، ۷۸). (خدا) در مقام تکلیف بر شما مشقت و رنج ننهاده، کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد. در آیات عسر(بقره، ۱۸۵) و تخفیف(نساء، ۲۷) نیز آسان‌گیری‌های ویژه خداوند نسبت به مسلمانان بیان شده است. همین‌طور از رسول خدا(ص) نقل شده که فرمودند: «ولکن بعثنی بالحنیفیة السهلة المسحوة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵، ۴۹۴)؛ اما مرا بر دین پاک و نرم و آسان برانگیخت. این چنین مضامینی در روایات دیگری نیز وارد شده است(مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ۱، ۱۶۲).

۳-۴-۳- قاعده لاضرر و لاضرار

براساس این قاعده که در آیاتی از قرآن کریم آمده(بقره، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۸۲؛ طلاق، ۶) و هم چنین بسیاری از روایات فریقین(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵، ۲۹۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۷، ۳۴۱؛ ابن اثیر، ۳، ۸۱؛ ابن حنبل، بی‌تا، ۵، ۳۲۶) نیز پشتوانه آن می‌باشند و حتی در مورد آن ادعای تواتر نیز شده است(فخرالمحققین، ۱۴۰۷ق، ۳، ۴۸). هر تکلیف الزام که تشریح آن باعث ضرر و زیان مکلفین می‌گردد، از آن‌ها برداشته شده است(سبزواری، ۱۴۰۶ق، ۲، ۲۱۸؛ خویی، ۱۴۱۲ق، ۲، ۵۳۰)؛ برای این مبنا اگر فرد یا افرادی در شرایطی از زندگی مانند تنگی معیشت و ارتزاق، رنج بیماری یا محاصره دشمن و مانند آن قرار گیرند به گونه‌ای که خسارات و آثار زیان‌بار این شرایط را جز از ناحیه استفاده و بهره‌وری از حرام نتوان برطرف کرد، این قاعده راه برون رفت و نجات از چنین وضعیتی را باز می‌گذارد و این گونه ضرر را بر نمی‌تابد(اردبیلی، ۱۴۱۱ق، ۶، ۳۴۲؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ۶، ۲۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۶، ۴۴۴). از این رو در این حالت برابر این قاعده حرمت چنین استفاده‌ای برداشته شده است.

۳-۴-۴- پرهیز از اقدامات مخاطره‌آمیز

در منابع دینی مستنداتی از آیات و روایات وجود دارند که ما را از کارهای پر خطر و اموری که آینده‌ی آن مبهم و ناشناخته است، باز می‌دارد. از ظاهرترین آن‌ها در میان آیات قرآن کریم، آیه‌ی «لاتلقوا بایدیکم الی التهلكه»(بقره، ۱۹۵) است. خود را به مهلکه(بیچارگی) نیفکنید. هر چند ظاهراً آیه‌ی مذکور در ردیف آیات مربوط به جهاد است و مفسران معانی متعددی از آن بیان نموده‌اند، اما نهی از اعمال مخاطره‌آمیز با عواقب سوء، مفهوم کلی‌تری است که سایر معانی اشاره شده را نیز شامل می‌شود. لذا «تهلكه» تنها نابودی کامل نیست. بلکه هر نوع مشقت، رنج و درماندگی را که سمت و سوی آن مبهم و غیر قابل ارزیابی دقیق باشد، تعبیر می‌شود(طوسی، بی‌تا، ۲، ۱۵۳؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۲، ۳۴). با توجه به پیام این آیه، نباید با دوری از اسباب و عواملی که در نیافتادن انسان در خطر و تهدید و یا نجات انسان از ورطه‌های تهلکه هر چند از حوزه محرمات و نجاسات باشد، استفاده نکرد و خود را به دست ابتلائات ناگوار سپرد و جسم و جان خود را به مخاطره انداخت. این برداشت از آیه‌ی «ولا تقتلوا انفسکم»(نساء، ۲۹) نیز آمده است(طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۳، ۶۹). پرهیز از امور پر خطر در روایات نیز

توصیه شده است. کما اینکه امام صادق (ع) به شخصی که فاقد آب بود و در برخی جهات و جوانب خود در شعاع معین می‌توانست آب بیابد، فرمود: «لا آمره ان یغرر بنفسه فیعرض له لص او سب» (کافی، ۱۴۰۷ق، ۳، ۶۵)؛ او را فرمان نمی‌دهم که خود را به خطر بیندازد و دزد و درنده‌ای به وی آسیب برساند؛ و به همین علت است که قصاص از مواضعی که جانی را در خطر و تهدید جدی قرار می‌دهد، برداشته شده است (حلی محقق، ۱۴۰۸ق، ۴، ۴۷۷).

حال می‌توان گفت: در صورتی که قرآن کریم و هم چنین روایات ما را از انجام امور مخاطره‌آمیز و مهلک بر حذر داشته‌اند، آیا نمی‌توان برای نیافتادن در چنین مخمصه‌های سخت و یا رهایی از چنگال چنین حالات هلاکت باری مانند درمان بیماری از امور محرمات و نجاسات بهره برد؟ طبیعی است که در چنین مواردی باید از آن چه پیامدهای آن شرایط و حالات ناگوار به دنبال دارند، حتی از راه حرام، همت گمارد و بهره جست (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ۴، ۱۵۳؛ اردبیلی، ۱۴۱۰ق، ۱۱، ۳۲۲). در میان فقهای عامه نیز تعداد قائلین به جواز استفاده از محرمات کم نیستند. کما اینکه برخی اجازه رسول خدا (ص) به عبدالرحمن بن عوف و زبیر را در پوشیدن جامه ابریشم مورد استناد خود قرار داده‌اند (نسایی، ۱۴۱۶ق، ۸، ۱۴۷؛ ابن رشد، ۱۴۲۸ق، ۴، ۱۸۹). بدیهی است این جواز، به لحاظ ابتلاء آنان به بیماری صادر شده است که همان وضعیت و حالت رنج و مشقت است و این قابل تسری به سایر موارد از این دسته نیز می‌باشد. از اصول یاد شده در زمینه توری است درمانی برای تجویز داروهای استفاده شده از مسکرات و مانند آن استفاده می‌شود.

در مورد جواز بهره‌وری و استفاده از محرمات و نجاسات در میان آراء فقها، سه دیدگاه مطرح است:

۱ - ممنوعیت و نهی از هر گونه کاربرد محرمات و نجاسات به طور مطلق. مدعیان این دیدگاه با تکیه بر ظاهر برخی آیات و روایاتی که در نهی مذکور وجود دارند، در تایید مدعای خود دلایلی اقامه نموده‌اند که در این پژوهش به مهم‌ترین آن‌ها مانند آیهی (نحل، ۱۱۵؛ مائده، ۳) و روایت تحف‌العقول اشاره، کاستی‌ها و نقد وارد شده بر آن بیان گردید.

۲ - دیدگاه دوم بر این پایه استوار است که تفاوت قائل شده‌اند میان حالات خاص؛ و با قیودی هم چون: اضطرار، ضرورت، عسر و حرج و ... به استفاده از آن‌ها نظر داده‌اند. این نظریه نیز به دلیل محدودیت و انحصار حکم در موارد خاص و کاستن از وسعت و گستره آیات و نادیده گرفتن نقش کلی‌نگری قرآن، جهان شمول بودن آن را نپذیرفته‌اند.

۳ - نظریه سوم که استفاده از محرمات و نجاسات را منوط به داشتن ملاک و آن هم وجود منافع محلله عقلایی روا می‌دانستند؛ که از طرف نویسنده با مستندات شرعی و فقهی مورد تایید و پشتیبانی ادله قرار گرفته، تبیین گردید. هم چنین با تکیه بر اصل پویایی فقه و نقش زمان و مکان و تغییر موضوعات در اجتهاد برای صدور احکام، به مواردی پرداخته شد که در گذشته به علت عدم آگاهی و دسترسی به بسیاری از خواص ارزشمند و مفید محرمات که امروزه بشر بخشی از آن را کشف نموده، از قبیل خون و فراورده‌های آن و هم چنین خواص دارویی موجود در اجزای بدن حیوانات حرام‌گوشت، می‌توان ممنوعیت استفاده از آنان را برداشته، جواز بهره‌وری از آن‌ها را صادر نمود.

۳-۵- بیع مجسمه و تصویر

تصویرسازی موجودات به صورت مجسمه و بیع و کاسی با آن، بی هیچ اختلاف نظری در فتوا و روایت، حرام است (عباسی، ۱۳۹۲، ۱، ۲۷۲).

تصویرگری موجودات دارای روح ممکن است به دو صورت انجام پذیرد: ۱- نقاشی کردن ۲- ساختن مجسمه.

از بررسی در میان نظرات فقها در این مورد چهار قول برداشت می شود. قول نخست: حرمت به طور مطلق. چه این که آن صورت تصویر باشد یا مجسمه و یا صورت موجود دارای روح باشد و یا نباشد.

دوم: حرمت تنها در مورد صورت موجود دارای روح؛ چه به صورت مجسمه و یا تصویر.

سوم: حرمت تنها در صورت مجسمه بودن؛ دارای روح باشد یا نباشد.

چهارم: حرمت، در صورتی که تنها به صورت مجسمه آن هم از موجود دارای روح باشد.

ما در این مقال به دلیل خودداری از اطاله کلام از بیان هر کدام از این اقوال به طور مفصل خودداری کرده، تنها دلایل نگارنده را در عدم حرمت و جواز ساخت مجسمه و تصویرگری به طور کلی و بیع و کاسی با آن، می آوریم.

۳-۵-۱- ادله عدم حرمت و جواز تصویر و مجسمه سازی:

۱ - ظاهراً فلسفه تحریم تصویر و مجسمه، حرمت تشبیه به خالق است در به وجود آوردن حیوانات و اعضای آن ها. در پاسخ باید گفت، انسان در به وجود آوردن تصویر حیوانات و چیزهای دارای روح و اعضای آن ها بدان سان که هست، ناتوان است؛ تا چه رسد به خلق و ابداع آن. پس با ساختن چیزی شبیه مخلوقات، در مقام و مرتبه خالق قرار نمی گیرد.

سازندگان تصاویر و مجسمه سازان از ساخت این اشیاء و موجودات انگیزه هایی دارند که با تشبیه خود به خداوند متعال - که برتر از آن است که کسی بخواهد خود را به او تشبیه کند حاصل نمی شود. بلکه گاه ممکن است در جهت تجسم نمودن و برجسته کردن قدرت و یا صفتی از صفات ذات مقدس خداوند باشد؛ که این خود در معرفی خالق جهان جلب توجه می نماید. بلکه ظاهر عبارت جواهر این است که این کار حرام نیست. وی می گوید: اگر تصویر بین حیوان یا غیر حیوان مشترک و هم سان باشد حرمت تابع قصد نقاش است (نجفی، ۱۴۱۹ق، ۲۲، ۴۳). شیخ اعظم انصاری نیز به این حکم تصریح کرده است: اگر به اقتضای نیاز تصویر چیزی را بیافریند که بدون داشتن قصد حکایت به یکی از آفریده های خداوند هر چند حیوان باشد شبیه گردد، قطعاً مانعی ندارد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱، ۱۸۹). صاحب مصباح الفقاهه این کلام را چنین توضیح داده است: بدون شک در حرمت نقاشی قصد حکایت صاحب تصویر معتبر است. زیرا در روایات نهی از نقاشی و مجسمه سازی است و پیداست اگر بدون داشتن قصد حکایت و بر اساس صدفه و اتفاق تصویر یا مجسمه شبیه حیوانی گردد، قصد حکایت محقق نشده است (خویی، ۱۳۷۴ق، ۱، ۲۳۱)؛ بنابراین مثلاً اگر نیاز انسان را ناگزیر به ساخت چیزی که شبیه یکی از مخلوقات خداست بکنند، هر چند آن مخلوق دارای روح باشد، به طور قطع اشکالی ندارد. چنان که اگر شخصی جمله (الحمد لله رب العالمین) را به قصد شکر از درگاه الهی - و نه قرائت بخشی از

سوره حمد- بر زبان جاری کند، قرائت را انجام نداده است زیرا لازمه تحقق قرائت این است که قصد داشته باشد الفاظ وحی بر پیامبر(ص) را حکایت کند.

اگر دلیل نهی و حرمت تصویر و مجسمه‌سازی شباهت آن شیء به مخلوقات خدا باشد، باید گفت، هر طرحی که انسان در اجسام به وجود می‌آورد، بلاخره به شکل و هیات یکی از مخلوقات خداوند متعال واقع می‌شود و باید حرام باشد.

روایاتی که ظاهراً بر جواز تصویر اشیاء غیر جاندار دلالت دارد، مانند صحیحه محمد بن مسلم و روایت تحف العقول و سخنی که از امام(ع) در تفسیر آیه‌ی «برای او هر چه می‌خواست از نمازخانه‌ها و مجسمه‌ها می‌ساختند» وارد شده که فرمودند: «به خدا سوگند آنها تمثالهای مردان و زنان (= دارای روح) نبود، بلکه تمثال درخت و مانند آن بود». از طرفی این قبیل روایات بر جواز تصویر غیر جاندار دلالت دارند که شامل مجسمه و غیر مجسمه می‌شود و از طرفی باید این روایات مطلقه را در شمول حکم نسبت به تمثال جانداران نیز تسری داد.

اگر گفته شود حرمت فقط شامل تصویرگری از مخلوقات شگفت‌انگیز خداوند است، باید پاسخ داد که امروزه با برجسته شدن این همه کارهای هنری و تجسم ذهنیت‌ها و خلاقیت‌ها که اعجاب و شگفتی آنها به مراتب بیشتر از تصاویر و مجسمه‌های معمولی است که نه احساس اعجاب و میل و شوق و نه حس برتری و خشوع و تعظیم را در انسان بر نمی‌انگیزد، چیزی به شمار نمی‌آید.

آن چه از اخبار صحیح و گفتار فقهای امامیه استفاده می‌شود، آن است که: نگهداری و ابقای تصاویر حرام نیست، حتی صورت حیوان (محقق اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ۲، ۹۳). از جمله فقهایی که اعتراف به عدم دلیل حرمت ساخت کرده، محقق ثانی است. در حالی که این مساله را بر عدم حرمت ابقا، متفرع کرده است که: (چون ابقاء جایز است، پس) فروش صورت‌های ساخته شده نیز جایز است و حکم این صورت‌ها به آلات لهو، قمار، ظروف طلا و نقره (که بیعشان حرام است)، ملحق نمی‌شود (محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ۱، ۱۳۰).

اگر در گذشته ساخت چنین صورت‌هایی کاربردهایی هم چون بت برای پرستش داشته (فایده حرام)، امروزه حتی چنین حسی را در کسی بر نمی‌انگیزد و تنها برای تزیین (چنان که به نظر می‌رسد صحیحی محمد بن مسلم از امام باقر(ع) بر این مطلب دلالت داشته باشد. در این صحیح آمده است: مردی به امام(ع) عرض کرد: خدایت بیامرزد، این مجسمه‌ها چیست که در خانه شما می‌بینم؟ امام فرمود: این مجسمه‌ها برای زنان یا برای خانه‌های زنان است، (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۵، ۳۰۹)، آموزش و یا به خاطر انطباق برخی عناوین راجح بر آن مثل عنوان شاعر دینی کراهِت نگهداری برطرف شود. نظیر آنکه نصب مجسمه موجب گرامی داشت علمای دین و محکم کردن پایه‌های حکومت اسلامی باشد، چنان که در مورد دیگر کراهِت پوشیدن لباس سیاه وقتی با عنوان تعظیم عزای حسینی یا سایر ائمه(ع) همراه باشد برطرف می‌شود. یا در موارد دیگری کاربرد داشته باشد (فایده حلال)؛ بنابراین موضوع حرمت تغییر کرده و همان طور که معلوم است، این ملاک را عرف تعیین و تایید می‌کند.

دقت در سیاق برخی از روایات هم چون حدیث نبوی که فرمودند: «تصویری را وا مگذار مگر آن را محو کنی و سگی را وا مگذار مگر آن را بکشی» (همان، ۱۱، ۵۳۴). (بنا بر اینکه مراد سگ ولگرد باشد)،

ظاهراً کراهت را می‌رساند نه حرمت را، چنان که عموم امر به کشتن سگ‌ها بر کراهت دلالت دارد؛ و در چندی از این روایات حمل بر کراهت یا به خاطر نماز است و یا به طور مطلق.

صاحب جواهر مدعی شده خرید و فروش و نگهداری و به کارگیری و بهره برداری از مجسمه و تصاویر جایز است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲، ۴۴).

امام خمینی نیز در این باره گوید: به هر حال از این روایات به دست می‌آید که نگهداری مجسمه و تصاویر جایز است هر چند در خصوص نگهداری آن‌ها در خانه مکروه است و به اقتضای اطلاق این روایات بین مجسمه و غیر مجسمه تفاوتی وجود ندارد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ۱، ۲۹۱). سید یزدی در این باره می‌گوید: انصاف این است که وقتی ما به مجموعه روایات باب نقاشی و مجسمه سازی و نیز روایات درباره لباس نماز گزار می‌نگریم که در آنها مطرح شده که نماز خواندن در لباسی که بر روی آن نقش تصاویر یا درهم است مکروه است، به این نتیجه می‌رسیم که این روایات نسبت به عدم حرمت نگهداری غیر مجسمه یعنی تصاویر، قطع آور است و نسبت به خود مجسمه نزدیک به قطع به عدم حرمت است. بنابراین در جواز نگهداری مجسمه و تصاویر جایز است و درنگ نیست (یزدی ۱۴۲۱ق، ۱، ۲۹۱). ضمن این که کراهت نگهداری تماثیل و مجسمه منحصر به خانه است؛ اما در غیر خانه همچون دکان‌ها، راه‌ها و خیابان‌ها نگهداری مجسمه کراهتی ندارد و کراهت نگهداری مجسمه در خانه تابع حیثیات است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳، ۳۲۱).

از آن جا که نسبت موضوع به حکم هم چون نسبت معلول به علت خود می‌باشد و معلول نیز بدون علت پدید نمی‌آید، بدون ایجاد موضوع نیز حکمی تحقق نمی‌یابد. بنابراین حکم در وجود و عدم خود تابع موضوع است. در نتیجه هر گونه تغییر و تحولی در موضوع، تغییر حکم را موجب می‌شود؛ بنابراین پیدایش منافع محلله و عقلایی در استفاده از اشیاء و امور مذکور می‌تواند ملاک اصلی برای بهره‌گیری از آن‌ها باشد. هم چنین با جواز حفظ و نگهداری مجسمه، معامله آن نیز بلا اشکال است؛ زیرا پس از ساخته شدن، مال به حساب می‌آیند و عموم ادله بیع و شراء شامل آن نیز می‌گردد.

نتیجه گیری

آنچه از منابع مربوط به موضوع پایان نامه‌ی حاضر مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت، نتایج موضوع این پژوهش را روشن نموده است. در این پروژه موفقیت‌های لازم برای پاسخ به پرسش‌ها و فرضیه‌ها، هم چنین اهداف مطرح شده در فصل اول، به دست آمد. با تتبعی که در آیات کریم، روایت معصومین (ع) و دیدگاه گروهی از فقها به عمل آمد، عدم نجاست ذاتی غیرمسلمانان اهل کتاب و حتی سایر مشرکان از نظر عده‌ای دیگر مانند فقیه و مرجع عالی‌قدر آیت‌الله صدر ثابت می‌شود. بدیهی است چنین نتیجه‌ای مجوزی برای حضور گردشگران غیرمسلمان در مساجد و اماکن مقدسه‌ی اسلامی خواهد شد. فراوانی چنین مکان‌هایی با پیشینه‌ی تاریخی کهن و وجود نمونه‌های منحصر به فرد از نظر زیبایی، جذابیت، معماری، نقش و نگارهای چشم‌نواز این ابنیه در کشور ما تأثیر فراوانی در جذب و اقامت بیشتر گردشگران خواهد داشت. این مسئله نیازمند به‌کارگیری نیروی انسانی زیادی در بخش‌ها و مراحل مختلف آماده‌سازی، انتقال، راهنمایی و توضیحات راویان در این بازدیدها است. روشن است که ورود

حجم وسیعی از گردشگران غیرمسلمان به چنین اماکنی تا چه اندازه در ایجاد اشتغال و ارزآوری برای کشور مؤثر خواهد بود.

یافته‌های حاصل از این تحقیقات روشن می‌سازد که دانش فقه با کاربرد اصول و قواعد درون فقهی، قابلیت پاسخ‌گویی به مسائل جدید جامعه را که تحت تأثیر پیشرفت علوم مختلف زمان ظاهر می‌شوند، داراست. واکاوی و بازنگری احکام بر اساس حفظ اصالت و حقیقت موضوعات و بر مبنای مصالح زمان و مکان در منابع فقهی موانع و مشکلات شرایط جدید را حل می‌نماید. چنان که در حکم نوآورانه در بهره‌وری و بیع محرمانت و نجاسات، داشتن منافع محله‌ی عقلایی به عنوان ملاک قرار گرفته است. بنابراین اگر برای اشیاء یا حیوانات حرام گوشت اعم از خشکی و دریایی، چنین منافعی کشف و به دست آید، استفاده و بهره‌وری از آن محرز می‌باشد. چنان که امروزه تولید انواع البسه، کیف، کفش و چرم از پوست حیواناتی مانند تمساح و کرم‌دیل و برخی ماهی‌های بدون فلس و اصطلاحاً حرام گوشت تولید می‌شود. این کاربردها از منافع قابل توجه محله آن‌ها محسوب می‌شوند. عرضه این محصولات نقش بسیار مهمی در سوغاتی و خرید سبد کالاهای مورد علاقه گردشگران دارد. فرایند تولید چنین محصولاتی از ابتدای راه‌اندازی، عمل‌آوری و تکثیر این حیوانات تا پرورش و رسیدن به مرحله‌ی بهره برداری، نیازمند ایجاد مجموعه بسیار عظیمی از بخش‌ها و قسمت‌های مربوط به این فرآیند است. ایجاد چنین مجموعه‌هایی نیازمند به‌کارگیری نیروی انسانی فراوان می‌باشد؛ که زمینه اشتغال هزاران نفر را در این بخش فراهم می‌آورد. از جانب دیگر از تحقیقات به دست آمده در این پژوهش معلوم می‌شود که تهیه غذا از گوشت حیوانات و آبزیان و دوزیستان هم‌چون ماهی‌های بدون فلس که مورد علاقه‌ی توریست‌های غیرمسلمان می‌باشد اشکالی ندارد. جواز بهره‌وری و استفاده از چنین نمونه‌هایی می‌تواند برای صدها، بلکه هزاران فرد بیکار ایجاد اشتغال نماید. به راه انداختن مجموعه‌های تفریحی و جذاب از جمله ساخت مجموعه پارک‌های نمایش حرکات حیوانات دریایی، مانند دلفین و شیرآبی و ... قابلیت فراوانی برای رونق بخش گردشگری داخلی دارد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی عقیل، حسن بن علی (۱۴۱۳ق). حیاة ابن ابی عقیل و فقهه. چاپ اول. قم: مرکز معجم فقهی ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (بی تا). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر. بیروت: المکتبه العلمیه ابن ادریس، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی التحریر الفتاوی. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه
- ابن براج، عبدالعزیز (۱۴۰۶ق). المذهب. چاپ اول. قم: موسسه النشر الاسلامی
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی بن حمزه (۱۴۰۸ق). الوسیله الی نیل الفضیله. محقق: محمد حسون. چاپ اول. قم: انتشارات آیة الله مرعشی (ره)
- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا). مسند احمد (دوره ی شش جلدی). بیروت: دارصادر
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۴۲۸ق). بدایة المجتهد و نهایة المقتصد. بیروت. دارالکتب العلمی
- ابن زهره حلبی، حمزه بن علی (۱۴۱۷ق). غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع. چاپ اول. قم: موسسه
- امام صادق (ع)
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۰۵ق). طبقات الکبری. بیروت: دار صادر
- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۲ق). تحف العقول. قم: آل علی
- ابن عابدین، (بی تا). به نقل از: جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۶). تطور اجتهاد در حوزه استنباط. تهران: امیر کبیر
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغه. محقق: عبد السلام محمد هارون. چاپ اول. قم:
- انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه
- ابن فهد، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق). المذهب البارع فی شرح المختص النافع. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات
- اسلامی وابسته به حوزه علمیه
- ابن قدامه حنبلی، موفق الدین (بی تا). المغنی شرح المختصر. بیروت: دارالکفر
- ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۹۷۳م). اعلام الموقعین عن رب العالمین. بیروت: طه. عبد الرؤف سعد
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. محقق: احمد فارس صاحب الجوائب. چاپ سوم. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام (۱۳۷۵). زندگانی محمد (ص) پیامبر اسلام. مترجم هاشم رسولی. تهران. کتابچی
- احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغه. چاپ اول. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه
- اردبیلی، احمد (۱۳۷۸). زبده البیان فی براهین احکام القرآن. قم: انتشارات مومنین

اشکوری، محمدمهدی حسینی. توضیح المسائل. رسول و دیگران (۱۳۸۹). جایگاه حقوق گردشگران خارجی از نگاه اسلام و قوانین حقوقی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای انسانی. شماره ۷۳، ۱۴۰ و ۱۱۹. به نقل از: افتخاری و مهدوی، ۱۳۸۴، ۱۳۸

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۴ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالفکر اندلسی، ابن حزم ظاهری (بی تا). المحلی بالآثار. بیروت: دارالکتب العلمیه انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق). کتاب الطهاره. محقق: گروه پژوهش در کنگره. چاپ اول. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری

کتاب‌المکاسب المحرمه والبیع والخیارات (ط-الحدیثه).

مصحح: گروه پژوهش در کنگره. چاپ اول. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری ایلیخانی، (بی تا). کلام یهود و مسیحیت (جزوه درسی) تربیت مدرس (دارالشفاء). عهد جدید، رساله پولس به عبرانیان، قم

بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق). الحدائق الناخره فی احکام العتره الطاهره. محقق: محمد تقی ایروانی - سید عبدالرزاق مقرر. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه

بحرانی، حسن بن علی (۱۴۰۰ق). تحف العقول. تهران: کتابفروشی اسلامیة برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. چاپ دوم. قم: دار الکتب الاسلامیه بغوی، ابومحمد الحسین مسعود الغراء (۱۴۱۶ق). معالم التنزیل فی التفسیر و التأویل. بیروت: دارالفکر بوطی، محمد سعید رمضان (۱۴۱۲ق). ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه. بیروت: موسسه الرساله دارالمتحد

بیضاوی، قاضی ناصر الدین ابی سعید (۱۴۱۶ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دارالفکر پاپلی یزدی، محمد حسین، سقایی، مهدی (۱۳۸۶). گردشگری (ماهیت و مفاهیم). تهران: سمت پژوهشی

دانشگاه آزاد اسلامی. دفتر گسترش تولید علم. بخش خلاصه کتاب تبریزی، میرزا جواد، توضیح المسائل، ۸، مسأله ۱۰۷ جزری، مبارک بن محمد (بی تا). النهایه فی غریب الحدیث والاثار. المكتبة الاسلامیه جزیری، عبدالرحمن (۱۴۰۶ق). الفقه علی المذاهب الاربعه. بیروت: دارالفکر جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۴). ترمینولوژی حقوق. تهران. گنج دانش جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۲). رساله توضیح المسائل. چاپ اول. قم: انتشارات انصاریان _____ (بی تا). طهاره کتابی فی فتوی السید الحکیم، نجف. دار الفکر جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). ولایت فقیه. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). الصحاح - تاج اللغه و صحاح العربیه. چاپ اول. بیروت: دارالعلم للملایین

حایری شاهرودی، شیخ یوسف (بی تا). مدارک العروه الوثقی
حایری، علی بن محمد طباطبایی (بی تا). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (ط- القدیمه).
(شرح)

استدلال کتاب «المختصر النافع». چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام
حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه. مصحح: گروه پژوهش
موسسه آل

البيت. قم: مؤسسه آل البيت (ع)

حسینی شیرازی، صادق (۱۴۲۸ق). فقه السیاحه و السفر. چاپ اول. قطیف عربستان سعودی: دار
الأولیاء

حسینی عاملی، جواد بن محمد (بی تا). مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط- القدیمه)
محقق (جلد ۹)

محمدباقر حسینی شهیدی. چاپ اول. بیروت: داراحیاء التراث العربی

حقی بروسوی، اسماعیل (۱۴۰۵ق). تفسیر روح البیان. چاپ هفتم. بیروت: داراحیاء التراث العربی

حکیم، محسن (۱۴۰۸ق). حقایق الاصول. قم: مکتبه بصیرتی

_____ (۱۴۱۶ق). مستمسک العروه الوثقی. چاپ اول. قم: مؤسسه دارالتفسیر

_____ (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین «المحشی». چاپ اول. بیروت: دار التعارف للمطبوعات

حلی، ابن فهد (۱۴۱۲ق). المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. بی جا. موسسه النشر الاسلامی

حلی، شیخ حسین (۱۳۷۹ق). دلیل عروه الوثقی. چاپ اول. نجف اشرف: مطبعه النجف. مقرر حسن
سعید تهرانی

خامنه ای، علی. اجوبه الاستفتائات. قم: دارالحق

خفاجی، شهاب الدین (۲۰۰۳م). شفاء الغلیل فی ما فی کلام العرب من الدخیل. قاهره: چاپ محمد
عبدالمعتم

خفاجی

خلخالی، محمدصادق. توضیح المسائل. مسأله ۱۰۹

خمینی، روح الله موسوی (۱۴۲۰ق). الرسائل العشره، چاپ اول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی

_____ (۱۳۷۶ق). کتاب الطهاره (ط- القدیمه). چاپ اول. قم: چاپ خانه حکمت

_____ (بی تا). تحریر الوسیله. چاپ اول. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم

_____ (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمه، چاپ اول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی

_____ (۱۳۷۱). صحیفه نور. چاپ اول. سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی:

انتشارات

سروش

خوانساری، احمدین یوسف (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. محقق: علی اکبر غفاری. چاپ

دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان

خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۴ق). مصباح الفقاهة. نجف. مطبع الحیدریه

_____ (۱۴۱۸ق). التنفیح فی شرح العروه الوثقی. مقرر: میرزا علی غروی. چاپ اول. قم: تحت

اشراف

جناب آقای لطفی

_____ (۱۴۱۲ق). مصباح الاصول. مقرر محمد سرور الواعظ الحسینی. قم: انتشارات مکتبه

الدائری

دالن جی تیموتی و دانیل اچ، اولسن (۱۳۹۲). گردشگری، دین و سفرهای معنوی مترجم: محمد

قلی پور و احسان

مجیدی فرد

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغت نامه. زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر جعفر شهیدی. تهران: موسسه

انتشارات دانشگاه تهران

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. مصحح: صفوان عدنان داودی. چاپ

اول.

لبنان- سوریه: دار العلم- الدار الشامیه

راوندی کاشانی، فضل الله بن علی (بی تا). النوادر. چاپ اول. قم: دارالکتب

راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. محقق: سیداحمد حسینی. چاپ دوم. قم:

انتشارات

کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

رحیم پور، علی، موسوی، داود (۱۳۷۹). سیمای جهانگردی اسلامی. چاپ اول. تهران. محیا

رضی، هاشم (بی تا) ادیان بزرگ جهان. کتاب اول تواریخ ایام. تهران: انتشارات آسیا، باب ۱۶، بند ۳۴-

۳۶

رفیع عجم، (۱۹۸۸م). موسوعه مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین. چاپ اول. بیروت: مکتبه ناشرون

زبیدی واسطی حنفی، محب الدین محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس.

چاپ اول.

بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع

زحیلی، وهبه (۱۴۲۵ق). الفقه الاسلامی و ادلته. دمشق: دارالفکر

زمانی، محمد حسن (۱۳۷۸). طهارت و نجاست اهل کتاب و مشرکان در فقه اسلامی. قم: مرکز

انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

زمخشری، محمود بن عمر (بی تا). الکشاف عن حقایق التنزیل. چاپ اول. بیروت: دارالفکر

ساعدی، جعفر (۱۳۸۱) تبعیت احکام از مصالح و مفسدات. فصلنامه فقه اهل بیت

سبزواری، عبد الاعلی (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام. چاپ چهارم. قم: موسسه المنار

_____ (۱۴۰۶ق). تهذیب الاصول. بیروت. دارالاسلامیه

_____ توضیح المسائل

سلار دیلمی، حمزه بن عبد العزیز (۱۴۰۴ق). المراسم العلویه و الاحکام النبویه فی الفقه الامامی. چاپ اول. قم: منشورات الحرمین

سیستانی، علی (۱۴۲۷ق). منهاج الصالحین. مشهد: مکتب آیة الله العظمی السیدالسیستانی

_____ توضیح المسائل

سیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵ق). کنز الاعرفان فی فقه القرآن، چاپ اول. قم: انتشارات مرتضوی

شرتونی، سعید (۱۴۰۳ق). اقرب الموارد. قم: مکتب آیة الله مرعشی. چاپ اول

_____ (۱۹۹۲م). اقرب الموارد. چاپ دوم. بیروت: مکتب اللبنا

۸۵- شهید اول، محمد بن مکی (۱۳۷۲). القواعد والفوائد. ترجمه: صانعی. مشهد: دانشگاه فردوسی

_____ (۱۴۱۲ق). البیان. تحقیق: محمد حسون. قم

_____ (بی تا). الدروس الشرعیة. قم. موسسه النشر الاسلامی

شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام. چاپ اول. قم:

موسسه معارف الاسلامیه

شوکانی، محمد بن علی (بی تا). نیل الاوطار بیروت: دارالجلیل

_____ (بی تا). فتح القدر بین فنی الروایه و الدرایه من علم التفسیر. بیروت:

دارالمعرفه

صافی گلپایگانی اطف الله (۱۴۱۲ق). الاحکام الشرعیه ثابت لا تتغیر. قم. دارالقرآن

صدر، شهید، محمد باقر (۱۴۰۸ق). بحوث فی شرح العروه الوثقی. محقق: سید محمود هاشمی. چاپ

دوم. قم:

مجمع الشهد آیة الله الصدر العلمی

_____ (۱۴۰۳ق). الفتاوی الواضحه وفقا لمذهب اهل البیت (ع). چاپ هشتم. بیروت:

دارالتعارف للمطبوعات

_____ (۱۴۰۶ق). دروس فی علم الاصول. چاپ دوم. بیروت: دارالکتاب اللبنانی. مکتب

المدرسه

_____ (۱۴۱۷ق). اقتصادنا. محقق: عبدالحکیم و دیگران. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات

اسلامی

شعبه خراسان

صدوق محمد بن علی بابویه (۱۴۱۵ق). المقنع، چاپ اول. قم: موسسه امام هادی (ع)

_____ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی

وابسته به حوزه علمیه

_____ (۱۴۱۸ق). الهدایة فی الاصول والفروع- هداية المتعلمين. مصحح: گروه

پژوهش

موسسه امام هادی(ع). چاپ اول. قم: موسسه امام هادی(ع)

_____ (۱۳۹۲ق). من لا يحضره الفقيه. تحقيق: علی اکبر غفاری. قم. انتشارات

جامعه

المدرسين

_____ (۱۳۸۶ق). علل الشرايع. قم. کتاب فروشی داوری

طباطبایی، علی بن محمد (بی تا). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (ط-القديه). چاپ اول.

قم: مؤسسه آل البيت(ع)

طباطبایی، محسن (۱۴۱۶ق). مستمسک العروه الوثقی. چاپ اول. قم: مؤسسه دارالتفسیر

_____ ، محمد حسین (۱۳۶۴). ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن. گروهی از مترجمان. چاپ دوم.

تهران:

بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر رجاء

_____ (بی تا). فرازهایی از اسلام. جهان آرا

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۴ق). مکارم الاخلاق. تحقیق: علاء آل جعفر. قم: موسسه النشر الاسلامی

_____ (۱۳۵۰). ترجمه تفسیر مجمع البیان. چاپ اول. تهران: انتشارات فراهانی

طبری، محمد بن جبیر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تأویل القرآن. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه

طریحی، فخرالدین (۱۳۹۵ق). مجمع البحرین. چاپ دوم. تهران: مکتبه المرتضویه

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. چاپ اول. تهران: دارالکتب

الاسلامیه

_____ (۱۴۰۰ق). النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب

العربی

_____ (۱۴۰۷ق). الخلاف. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه

مدرسی

حوزه علمیه

_____ (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه

_____ (۱۴۰۹ق). تفسیر البیان. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی

_____ (بی تا). المبسوط فی فقه الامامیه. المکتبه المرتضویه

_____ (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت. دار احیاء التراث العربی

عباسی، محمد مسعود (۱۳۹۲). ترجمه و شرح مکاسب (محرمه) شیخ انصاری. توضیح و تعلیق: حضرت

آیت الله

پایانی. چاپ سوم. قم: انتشارات دارالعلم

عبده، محمد (بی تا) المنار. تألیف: محمد رشید رضا. بیروت: دارالمعرفه

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۷ق). تذکره الفقهاء. قم. مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث

_____ (۱۴۱۰ق). ارشاد الازدهان الی احکام الایمان. محقق: فارس حسون. قم:

دفتر

انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق). ارشادالاذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه

مدرسین حوزه علمیه

_____ (۱۴۱۰ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. محقق: بخش فقه در

جامعه

پژوهشهای اسلامی. چاپ اول. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه

_____ (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی مدرسین

حوزه علمیه

_____ (۱۴۱۵ق). مختلف الشیعه فی الاحکام الشریعه. قم. مکتب الاعلام

الاسلامی

علامه عینی حنفی (بی تا). عمده القاری فی شرح صحیح البخاری. بیروت: محمدامین (حج)

علم الهدی (شریف مرتضی)، علی بن حسین موسوی (۱۳۲۵ق). الامالی. تحقیق: احمد بن امین، چاپ

اول. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی

_____ (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الامامیه. محقق:

گروه

پژوهش دفتر انتشارات اسلامی الاسلامیه. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه

عمادی، محمد بن محمد (۱۴۱۱ق). تفسیر ابی السعود. چاپ دوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی

غروی تبریزی. میرزا علی (۱۴۱۰ق). التنقیح فی شرح عروه الوثقی. چاپ سوم. قم: دارالهادی

للمطبوعات

غروی، محمد جواد (۱۳۸۴). آدم از نظر قرآن. جلد سوم. فصل پنجم. مبحث هفتم: عدم جواز نسخ در

قرآن.

تهران: نشر نگارش

غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۷ق). المستصفی. چاپ اول. بیروت. موسسه الرساله

فاضل لنکرانی، محمد. توضیح المسائل

فاضل هندی، کشف اللثام (۱۴۰۵ق). چاپ سنگی. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی. المقصد الثانی فی

النجاسات

فخر المحققین حلی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. محقق:

سیدحسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهدادی - عبدالرحیم بروجردی. چاپ اول. قم: مؤسسه

اسماعیلیان

فخرالدین رازی، (۱۴۱۱ق). التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. محقق: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم

سامرایی، چاپ دوم. قم: نشر هجرت

- فیاض، محمد اسحاق (بی تا). تعالیک مبسوطه علی العروه الوثقی. انتشارات فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (بی تا). القاموس المحیز. بیروت: داراحیاء التراث العربی فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۱ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع) _____ (۱۳۹۰ق). الاصول الاصلیه. تهران: سازمان چاپ دانشگاه
- فیومی، احمد (بی تا). مصباح المنیر. چاپ هفتم: قم. دارالکتب العلمیه
- قرافی، احمد بن ادیس (۱۴۱۸ق). الفروق. بیروت: دارالکتب العلمیه
- قزوینی، محمد بن یزید (۱۳۹۵ق). سنن ابن ماجه. بیروت: دار احیاء التراث العربی
- قمی طباطبایی، سیدحسن. توضیح المسائل و حاشیه بر عروه الوثقی
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۴۶). منهج الصادقین چاپ سوم. تهران: کتاب فروشی اسلامیة
- کاشف الغطاء نجفی، مهدی (۱۴۲۳ق). احکام المتاجر المحرمه. چاپ اول. نجف: موسسه کاشف الغطاء
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷) فروع کافی. تعلیق: علی اکبر غفاری. کتاب الجهاد. چاپ سوم. تهران: دارالکتاب الاسلامیه
- گیتاشناسی، (۱۳۸۲)، چهره ایران. راهنمای سیاحتی و مسافرتی. چاپ چهارم. تهران: موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی. گیتاشناسی
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۳). تفسیر شریف لاهیجی. تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران
- لنگرودی، محمد حسن (۱۴۱۸ق). لب الاباب فی طهاره اهل الکتاب. چاپ اول. قم: موسسه انصاریان
- لومسدن لس (۱۳۸۰). بازاربایی گردشگری. ترجمه: محمد ابراهیم گوهریان. دفتر پژوهش های فرهنگی
- مالک بن انس الاصبیحی، (بی تا). المدونه الکبری الامام مالک بیروت: دارالکفر
- مبانی قانونگذاری و دادرسی نجومیان، ۱۴۵
- متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۵ق). کنز العمال. تصحیح الشیخ بکری حیانی و الشیخ صفوه السقاء. بیروت: موسسه الرساله
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۰ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، چاپ اول. بیروت: موسسه الطبع والنشر
- محامد، علی (۱۳۷۴). احکام اولیه و احکام ثانویه. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام(ره). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)
- محقق ثانی، علی بن حسین (۱۴۱۴). جامع المقاصد فی شرح القواعد. چاپ دوم. قم: گروه پژوهش موسسه آل البیت(ع)
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۵ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، بیروت: دارالقاری
- _____ ۱۵۹ - _____ (۱۴۰۳ق). معارج الاصول. چاپ اول. قم: موسسه آل البیت
- _____ (۱۴۰۷ق). المعتمر فی شرح المختصر. چاپ اول. قم: مؤسسه سیدالشهداء
- محقق سبزواری، محمدباقر (۱۴۱۳ق). کفایه الاحکام. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه
- مراغی، احمدمصطفی (بی تا). تفسیر مراغی. چاپ اول. بیروت: داراحیاء التراث العربی
- مسترجمیز هاکس، قاموس (بی تا). کتاب مقدس. تهران: کتابخانه طهوری

- مشکینی، علی (۱۳۷۱). اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها. چاپ پنجم. قم: دفتر نشر الهادی
- مصاحبه با حجت الاسلام مجتهد شبستری. مجله نقد و نظر. سال اول. شماره اول. زمستان ۱۳۷۳
- مصطفوی، محمد کاظم (۱۴۲۱ق). مائة قاعدة فقهیه. چاپ چهارم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). اسلام و مقتضیات زمان. قم. صدرا
- _____ (۱۳۸۶). آشنایی با قرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی
- مظفر، محمدحسن (بی تا). دلائل الصدق. مقدمه. قاهره: دارالمعلم
- معرفت، محمد هادی (۱۳۶۹). با اندکی تلخیص و تصرف. کیهان اندیشه. ۲۹ فروردین و اردیبهشت
- معلوف لوییس (۱۹۸۶م). المنجد فی اللغة. والاعلام. دارالمشرق. بیروت
- مغربی، نعمان بن محمد تمیمی (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. چاپ دوم. قم: موسسه آل البيت (ع)
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). المقنعه. چاپ اول. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره)
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان.
- محقق: آقامجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی - آقاحسین یزدی اصفهانی. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامع مدرسین حوزه علمیه
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۳). تفسیر نمونه. چاپ سی و یکم. تهران: دارالکتب الاسلامیه
- _____ توضیح المسائل
- _____ (۱۳۸۷). القواعد الفقهیه. قم: موسسه الامام علی بن ابی طالب
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق). دراسات فی مکاسب المحرمه. قم: نشر تفکر
- میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۸ق). قوانین الاصول. المكتبة العلمیه الاسلامیه
- نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح الاسلام. محقق: عباس قوچانی - علی آخوندی.
- چاپ هفتم. بیروت: داراحیاء التراث العربی
- نجومیان، مبانی قانونگذاری و دادرسی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد
- نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی احکام الشریعه. محقق: گروه پژوهش
- مؤسسه آل البيت (ع). چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت (ع)
- _____ (۱۴۱۷ق). عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل
- الحلال والحرام. چاپ اول. قم: انتشار دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه
- نسایی، احمد بن شعیب. (۱۴۱۶ق). سنن نسایی. بیروت. دارالکتب العلمیه
- نظام و مفیتان هند الفتاوی الهندیه (بی تا). کتب فقهی مالکیه. بیروت: داراحیاء التراث العربی
- نهج الفصاحه (۱۳۸۷). ترجمه: محسن غرویوان. چاپ دوم. قم: موسسه انتشارات عصر ظهور
- نوبخت، محمد باقر و پیروز، الهام (۱۳۸۷). توسعه صنعت گردشگری در ایران «موانع و راکارها». تهران.
- ۱۸۸ - معاونت نوری همدانی، حسین. توضیح المسائل. مسأله ۱۰۶
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. محقق: گروه پژوهش موسسه آل
- البيت (ع) چاپ اول. بیروت: موسسه آل البيت لاحیاء التراث
- نووی، محی الدین (بی تا). المجموع فی شرح المذهب. بیروت: دارالفکر

هشام احمد، (سال دوم). مصلحت شرعی و حاکمیت سیاسی. مجله حکومت اسلامی همدانی، آغا رضا (۱۴۱۸ق). مصباح الفقیه. قم: موسسه مهدی موعود (عج) هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام. محقق: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامع مدرسین حوزه علمیه یزدی طباطبایی، محمد کاظم (۱۴۲۱ق)، حاشیة المکاسب (للیزدی)، چاپ دوم. قم: موسسه اسماعیلیان یوسف، حامد حسان (۱۹۸۱م). نظریه المصلحه فی الفقه الاسلامی. قاهره: مکتبه المتنبی

منابع اینترنتی

احمد میزایی به نقل از گرابرن ۱۹۷۷م. <http://gashtyari.mihanblog.com/post/119>. مکارم شیرازی، ناصر، (۹۰/۴/۱). دروس خارج فقه. پیرامون قاعده اضطرار. سایت: <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/makarem/feqh/90/901004>. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۰). مقاله نقش زمان و مکان در استنباط. پایگاه تخصصی مقالات مجمع جهانی شیعه شناسی. منبع: نشریات < فقه اهل بیت. <http://www.shiastudies.net/article/farsi>. سایت دانشجو. <http://www.daneshju.ir/forum/f.html> ۹۶۸۰۲/۲۹۲۱. (سایت آیت الله خامنه ای)، ۱۰۹۵#۹۴ <http://farsi.khamenei.ir/treatise-content?id=۱۰۹۵#۹۴>. حکومت در اسلام، (۱۳۷۳). مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی. تهران. انتشارات امیرکبیر طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۴۱). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت (مقاله ولایت و زعامت). تهران: شرکت سهامی انتشار

First Name: Eisa
Degree: Msc
Supervisors: Dr. Abolfazl Alishahi
Ghaleh Goee

Last Name: Tamimi
Field of Study: Theology
Defense Date: 7/10/2015

An Investigation into Jurisprudential and Legal Legitimacy of Tourism-Related Jobs

Abstract

Multi-faceted nature of tourism industry as well as technological advances has created new issues and needs in this area. This issue, i.e. tourism industry is of economic and commercial importance in employment and elimination of unemployment. However, taking advantage of all aspects of this industry in our country is faced with limitations due to some apparently religious obstacles. On the other hand, the magnitude and dynamics of Islam have the ability to solve problems and respond to emerging needs, according to the time, place and other religious jurisprudence and legal foundations. In this study, in addition to the importance of the role and impact of the tourism industry on creating employment and income for the country, some examples of tourism and job opportunities with emerging aspects have been further investigated. The following issues can be considered as the examples in this area: importance and necessity of the relationship of Muslims with non-Muslims and followers of other religions in deals and trips with different purposes; access of non-Muslim tourists to mosques and holy places; using organ transplants; illegal aquatic animals with industrial use in producing and selling clothes and food for and to tourists; building places for private practices and customs of non-Muslim tourists; freedom, security and other social rights of tourists. These cases have been analyzed as much as possible by comparison with Jurisprudence of Ahlul Bayt and detailed examination of civil and tourism rights according to religion and laws of Islamic republic of Iran.

Keywords: Jurisprudence, Tourism-Related Jobs, Financial Relations, Legitimacy, expediency, legal justification, legitimate profits



**An Investigation into Jurisprudential and Legal Legitimacy
of Tourism-Related Jobs**

By:

Eisa Tamimi

**A thesis submitted to the office of the post - graduate, in
partial fulfillment of the requirement for the degree of
MSc**

In

**Theology
Jurisprudence and principles of Islamic laws**

Approved by:	Full Name	Signature
Supervisor:	Dr. A. Alishahi Ghaleh Jouie	Assistant Prof
Advisor:	Dr. A. Bahman Poori	Assistant Prof
Internal Examiner:	Dr. F. Ghodrati	Assistant Prof
External Examiner:	Dr.M. Sadeghi	Assistant Prof
Representative of the Post- Graduate office	Dr. A. Hossaini	Assistant Prof

October 2015



Yasouj University
Faculty of Humanity
Department of Theology

M.S.c.

**An Investigation into Jurisprudential and Legal Legitimacy
of Tourism-Related Jobs.**

Supervisor:
Dr. A. Alishahi Ghaleh Jouie

Advisor:
Dr. A. Bahman Poori

By:
Eisa Tamimi

October 2015