



A Look at the Theory of Zimma (1) in Islamic Jurisprudence (Concept and Characteristics)

Seyed Yaqub Arefi*

Abstract

The theory of dhimma in Islamic jurisprudence constitutes the foundation and basis of numerous legal institutions—such as legal personality and capacity for obligation—as well as various juristic issues, including transactions involving generic property. Jurists of the major Islamic schools (Jaʿfari, Hanafi, Maliki, Shafiʿi, and Hanbali) have presented diverse perspectives regarding its conceptual nature. Employing a descriptive-analytical method and relying on library-based sources, this study aims to bring the views of the well-known Islamic schools closer together concerning the meaning of dhimma and to demonstrate the existence of a unifying underlying spirit governing the essence of the concept. To this end, it re-examines and re-evaluates the positions of Muslim jurists—ranging from the denial of dhimma to its interpretation as the human essence, a human attribute, a meaning subsisting in the human being, or a hypothetical space for general obligations within the person. Ultimately, the study identifies dhimma as an “abstract legal container for symbolic and normative financial and non-financial rights and obligations within the person,” a comprehensive framework capable of reconciling all major theories in this field.

Keywords: Dhimma, capacity for obligation, human essence, real attribute, legal construct, hypothetical space of obligations.

* Academic Staff Member, Department of Law, Faculty of Law and Political Science, Khatam al-Nabieen University.
Email: Arifi.edu.af@gmail.com



نگاهی به نظریه ی ذمه (۱) در فقه اسلامی

(مفهوم و ویژگی ها)

سید یعقوب عارفی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲

چکیده

نظریه ی ذمه در فقه اسلامی، خاستگاه و پایگاه بسیاری نهادها (مانند: شخصیت حقوقی و اهلیت وجوب) و مسایل فقهی (معاملات با مال کلی) است. فقیهان مذاهب اسلامی (جعفری، حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی)، در مفهوم آن، دیدگاه های گوناگونی را طرح کرده اند. این نوشته با روش توصیفی-تحلیلی، و گردآوری مطالب کتابخانه ای، و به هدف تقریب دیدگاه های مذاهب معروف اسلامی در معنای ذمه، و نشان دادن حاکمیت روح واحد بر ماهیت مسأله، تلاش، ورزیده است که دیدگاه فقیهان مسلمان (انکار ذمه، ذمه به معنای ذات انسان، صفت انسان، معنایی در انسان، و فضای فرضی برای تعهدات کلی در شخص) را به میزان توان در این زمینه به بازکاوی و بازاندیشی سپارد، و مفهوم ذمه را به «ظرف اعتباری حقوق و تعهدات مالی و غیر مالی رمزی و وضعی در شخص»، مجمع عمومی و فضای سازگاری تمام نظریه هایی این وادی شناسد.

واژگان کلیدی: ذمه، اهلیت وجوب، نفس انسان، صفت حقیقی، وصف اعتباری، فضای فرضی تعهدات.

* کادر علمی دپارتمنت حقوق، پوهنهی حقوق و علوم سیاسی، پوهنتون خاتم النبیین (ص)

۱- تبیین مسأله: اثربخشی و کاراییِ ذمه (فضای فرضی تعهداتِ کلی یا اموالِ اشاره‌ای در شخص) به طور کلی، مورد پسند و پذیرش فقه اسلامی است، ولی فقیهان مذاهب پنج‌گانه‌ی اسلامی (جعفری، حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) در مفهوم آن هماهنگی همگانی ندارند. از سویی، پاره‌ی از فقیهان، ذمه را «موجود مادی»، برخی، آن را «صفت انسانی» یا «معنایی در مکلف» می‌بینند، و بسیاری دیگر بر «محل اعتباری بودن ذمه» تأکید دارند. هویدا است که تا مفهوم ذمه از نگاه فقه اسلامی آشکار نشود، احکام مربوط به ذمه، از پهنای ابهام‌رهایی نمی‌یابند. این همه تفاوت دیدگاه‌ها، پرسش‌هایی پیرامون «چیستی و چگونگی ذمه در فقه اسلامی» را تازه می‌سازد.

۲- اشاره به پیشینه‌ی پیدایش و پژوهش: پیشینه‌ی پیدایش «ذمه» به عصر رسالت باز می‌گردد، جلوه‌های از آن در آیات قرآنی

(توبه/۸ و ۱۰) و روایات نبوی و علوی (که خواهد آمد) دیده می‌شود. پس، پیشینه‌ی پژوهشی ذمه از آغاز فقه‌نگاری و اصول فقه نویسی ریشه می‌گیرد، زیرا اصولیان و فقیهان مسلمان در بحث اهلیت انسان برای احکام شرعی، نگاهی به «ذمه‌ی آدمی» هم داشته‌اند، ولی طرح فنی آن در قالب و قامت «نظریه‌ی ذمه در فقه اسلامی» از میان نوشته‌های مورد دست‌رس، می‌توان در کتاب «الحق و الذمه و تأثیر الموت فیهما»، علی خفیف، کتاب «الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید، ج ۳»، مصطفی احمد الزرقا، و شکل و محتوای استدلالی‌تر و پیراسته‌تر (پیراستگی از عهده) آن را در نوشته‌ها و درس‌های شهید محمد باقر صدر (موسوعة الشهد الصدور؛ محاضرات تأسیسه، ج ۲۱) و «بحوث فی الفقه المعاصر، ج ۱»، تألیف حسن جواهری مطالعه نمود. مقاله‌های فارسی هم در این زمینه نگارش یافته‌اند، مانند: «ذمه و عهده در فقه شیعه»، نوشته‌ی دکتر اسماعیل نعمت‌اللهی (۱۳۹۱)، «ذمه و عهده از دیدگاه فقه امامیه با رویکردی بر نظرات امام خمینی»، نگاشته‌ی سید محمد موسوی بجنوری و فایزه مقتدایی (۱۳۹۲)، و «مطالعه ذمه در فقه اسلامی و دارایی در حقوق کلاسیک فرانسه با تأکید بر فقه عامه»، نوشته‌ی محمدعلی سعیدی و مصطفی شاهبازی (۱۳۹۹). هدف اصلی هیچ‌یکی از این مقالات، مطالعه‌ی تطبیقی نظریه‌ی ذمه در فقه مذاهب پنج‌گانه‌ی اسلامی نبوده است.

۳- دسته‌بندی مطالب: گوناگونی دیدگاه‌های فقیهان اسلامی در مفهوم ذمه، بر چهره‌ی آن آشوب و آشفتگی افکنده است، لذا نخست، «معنای ذمه» مطالعه می‌شود (گفتار یکم)،

وانگاه نگاهی به «ویژگی‌های ذمه» می‌رود (گفتار دوم). بحث‌های «رابطه‌ی ذمه با نهادهای مشابه» و «پیدایش و پایان ذمه و آثار ذمه» واگذار به آینده می‌شود.

گفتار دوم: ویژگی‌های ذمه از نگاه فقیهان مسلمان	گفتار یکم: مفهوم ذمه در فقه اسلامی
--	------------------------------------

گفتار یکم: مفهوم ذمه

عالمان مسلمان در معنای «ذمه» هماهنگی همه‌جانبه ندارند؛ هر مذهب فقهی، بلکه فقیهان یک مذهب در مفهوم آن، مسلک‌های گوناگونی را پیموده‌اند و برای تعریف‌شان از ذمه دلایلی هم فرا چیده‌اند. و البته، برگزیدن هر مفهومی تأثیر و تابندگی خود را در باب احکام (بحث‌های آینده) نشان می‌دهد؛ یعنی پردازش و پذیرش هر تعریف از ذمه، در نحوه و دامنه‌ی احکام اثرگذار است و تلاش و تکاپوی مفهومی تنها «بحث علمی و نظری» نیست، بلکه «ثمره‌ی فقهی و میوه‌ی عینی» هم دارد. کم‌ترین فایده‌ی آن «شناسایی و جلادهی موضوع حکم» است.

افزون بر آن، مفهوم‌کاوی در وادی ذمه، دو گزینه‌ی گرامی و گوارا را آشکار می‌سازد: یکی، هماهنگی دیدگاه‌های فقیهان گوناگون از مذاهب گوناگون: فقیهانی از مذاهب فقهی (جعفری، حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) در «گزینش مفهوم دل‌خواه»‌شان از ذمه‌گردم آمده‌اند، تمایل مذهبی خاص، سبب‌گرایش به گزینش مفهوم خاص هر مذهب نگشته است. چنان نیست که فقیهان مذهب جعفری، به دلیل گرایش و نگرش ویژه‌ی‌شان بر تعریف ویژه که ویژه‌ی مذهب جعفری باشد، تأکید و تمرکز ورزند، یا عالمان شافعی و سایر مذاهب، «تعریف ذمه» را با «تمایل مذهبی خاص» درهم‌آمیزند. همین مسأله از «آزادی علمی و استقلال استنباطی»، «همسانی‌ها و هم‌سویی‌ها» و «هم‌خوانی‌ها و هم‌خواهی‌های مذاهب فقهی اسلامی» پرده بر می‌دارد. کم‌تر تعریفی از ذمه را می‌توان یافت که دیدگاه برخی از عالمان حنفی یا جعفری و یا مثلاً دانشمندان شافعی در آن دیده نشود. دیگر: آسودگی بررسی و نقد دیدگاه فقیهان: هرگاه یک دیدگاه اختصاص به یک مذهب فقهی نباشد و عالمانی از هر مذهب یا بیش‌تر مسلک‌ها در آن مشاهده شود، بررسی و ارزیابی دیدگاه و دلایل دور از «تنازع مسلکی» و «تعارض مذهبی» صورت می‌گیرد و نوشته از «ایهام و اتهام طرف‌داری» پیراسته می‌گردد. با این همه، «تفاوت دیدگاه مشهور هر مذهب» را نمی‌توان کتمان کرد و یا پنهان داشت، ولی سرشت «پژوهش علمی»، بررسی‌ها و ارزیابی‌ها، توجیه‌کننده و چاره‌ساز است و همیشه هم، چنین بوده است. باری، به دلیل آمیختگی و گوناگون‌گونی دیدگاه‌ها،



«مفهوم کاوی ذمه» ضرورت می‌یابد (۱)، وانگاه باید دلیل و دلایل دیدگاه (گزینش مفهوم) را بیان داشت (۲)، سپس برای روشنایی مفهومی و آسودگی داوری، ناگزیر، به بررسی و احیاناً نقد استدلال‌ها و استنادها پرداخت (۳):

واژه‌نگاران، «ذمه» را امان (پناه)، عهد (پیمان)، ضمان (مسئولیت)، حمایت (پشت‌بانی) معنا نموده‌اند (ابن منظور ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۲۱. ازهری شافعی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲۶) ولی به نظر می‌رسد: معنای اصلی «ذمه»، نکوهش فزاینده (مرتبه‌ی شدید ملامت) و سرزنش ویژه (بابت شکستن آنچه بر شخص نهاده شده) در برابر ستایش و نوازش فزاینده است (مصطفوی ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۳۲. ابن فارس ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۵. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۳۱)، زیرا این معنا در همه‌ی ساخت‌ها و شاخه‌ها (اشتقاق‌ها)ی این واژه مشاهده می‌شود.

الف: بی‌معنایی ذمه

نخست اشاره‌ی بسیار گذرا به «طرح دیدگاه (۱)، وانگاه به «دلایل دیدگاه» (۲) و سپس «بررسی دیدگاه» (۳) می‌رود:

۱- طرح دیدگاه

از نگاه برخی دانشمندان، «ذمه»، واژه‌ی بی‌معنا و اصطلاحی بی‌مبناست. در میان نوشته‌های اصولی و فقهی مورد دست‌رس، گویا تنها دانشمند مسلمان اهل سنت که آشکارا «اندیشه یا نظریه‌ی ذمه» را از ترهات (خیال‌های فقیهانه و توهم‌های کودکانه) خوانده، و عقل و شرع را بی‌نیاز از آن دانسته است، محمد فخر رازی است (فخر رازی ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۲۰). از عبارت او دو نکته برداشت می‌شود: اولاً: بی‌معنایی ذمه: «ذمه» یکی از واژه‌هایی است که معنایی روشن و یا حتا مبهم در فقه ندارد و کاملاً بی‌معنا (ترهات) است. برخی فقیهان بدون فهم مفهومی و تصویر واقعی، آن را در فقه آورده و احکامی را بر آن استوار ساخته‌اند. ثانیاً، بی‌معنایی ذمه: پرداختن و تلاش ورزیدن پیرامون ذمه، هیچ مبنایی ندارد، نه ضرورت عقلی آن را توجیه می‌کند، و نه نیاز شرعی بر آن توجه می‌دهد. پس بحث ذمه، بیهود است.

۲- دلایل دیدگاه

در نگاه فخر رازی، دلیلی برای اعتبار ذمه نیست، حقوق و تکالیف را شارع بر خود انسان تعلق می‌دهد. در ثبوت حقوق و تکالیف، بیان و دستور شارع کافی است، غیر از احکام و انسان، محلی وجود ندارد که پذیرش‌گاه حقوق و تکالیف باشد. در واقع دو دلیل دارد:

۲-۱) فقدان دلیل عقلی و نقلی بر وجود ذمه

سنجش‌گری عقل (تعقل) و تلاش‌ورزی فکر (تفکر) در وجود انسان، چیزی از «ذمه» نمی‌یابد و انسان هر اندازه تلاش ورزد، ذمه را از امور معنوی فطرت انسان (مانند: عقل و فهم) و از امور مادی طبیعت آدمی (مانند: قلب و زبان) پیدا نمی‌کند. از سوی دیگر، در آیت قرآنی یا روایت نبوی و رفتار بزرگان دین هم نمایه و نشانه‌ای از «ذمه» یافت نمی‌شود. این تلاش بی‌حاصل، نشانه‌ی آن است که «ذمه» دلیل عقلی و نقلی ندارد و از «ترهات» (بر ساخته‌های برخی از عالمان) است (فخر رازی ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۲۰).

۲-۲) کفایت دستور شارع برای تعلق تکلیف بر انسان

از منظر عرف و شرع معقول است که بر «محض دستور شارع»، تکلیف بر انسان تعلق گیرد و نیازی بر تراشیدن و چسبانیدن موجود موهومی به عنوان «ذمه» نیست. یعنی هرگاه شارع، تکلیف را «وضع» کند، همین وضع برای تعلق آن بر خود انسان (نه ذمه‌ی انسان) کافی است. کسانی که از فهم همین نکته‌ی بدیهی بازمانده‌اند، کلمه‌ی بی‌معنای «ذمه» را به میان آورده و در «ترهات» دمیده‌اند (فخر رازی ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۲۰).

۳- نقد دیدگاه

گروهی از اصولیان حنفی و شافعی، «نظریه‌ی انکار ذمه» را به پاره‌ای از عالمان (بدون نشان مشخص) نسبت داده و به نقد گرفته و گفته‌اند: برخی که بوی فقه را در تألیف اصول‌فقه خویش نشنیده‌اند، قرار گرفتن مال در ذمه را بی‌معنا دانسته‌اند و یا می‌پندارند که ذمه از اختراعات و برساخته‌های فقیهان بوده و از مسأله‌ی «وجوب حکم بر مکلف»، «تعلق آن بر ذمه» تعبیر کرده‌اند، در حالی که نهاد ذمه، معقول عرفی و شرعی بوده و با اجماع ثابت است. کسی که ذمه را به انکار گیرد، به مخالفت اجماع برخاسته است (بخاری حنفی ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۸. تفتازانی شافعی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۲۱) و چنان اشخاصی توجیهی روشنی برای قرارگاه احکام و تفسیر واژه‌ی ذمه در روایات و فقه ندارد (فتاوی ۱۴۳۱، ص ۱۰۴). پس در نقد انکار ذمه سه دلیل آورده‌اند:

۳-۱) وجود اجماع بر وجود ذمه

وجود ذمه از موارد اجماعی در فقه اسلامی است. فقیهان مسلمان از مذاهب اسلامی گوناگون آن را پذیرفته و احکامی را بر آن بار نموده و احکامی را از باب آن توجیه و توضیح داده‌اند؛ شخصی که به انکار ذمه برخیزد، به مخالفت اجماع مسلمانان برخاسته است (بخاری حنفی ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۷).

سخن چنان شخصی در پهنای پذیرش فقیهانه راه نخواهد یافت. بهراستی، مخالفت با اجماع عالمان، «بسیار دشوار و خطرناک...» است (سبکی ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۶۳).

۲-۳) وجود دلیل عقلی بر وجود ذمه

احکام از امور اعتباری-شرعی هستند، نه از موارد تکوینی و حقیقی. تعلق احکام اعتباری به قرارگاه اعتباری نیاز دارد (زرقا ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۹۹). قرارگاه اعتباری همان «ذمه» که متعلق احکام قرار می‌گیرد و در فقه و اصول فقه مطرح و بحث شده است، بحث ذمه در سراسر سیر فقه مطرح بوده، نمی‌توان آن را انکار کرد (فتاوی ۱۴۳۱، ص ۱۰۴).

۳-۳) وجود دلیل نقلی بر وجود ذمه

روایات فراوان (در بحث‌های بعدی خواهد آمد) بر وجود ذمه دلالت دارند، بلکه آن روایات حاوی و حامل واژه‌ی «ذمه» است نادیده‌انگاری ذمه، خلاف روایات ذمه شمرده می‌شود (فتاوانی شافعی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۲۱).

به هر حال، انکار ذمه، امروزه، در قالب یک دیدگاه قابلیت طرح علمی نخواهد داشت و در میان فقیهان اسلامی، نظریه‌ی شناخته‌شده و پیرودار نیست، ولی پذیرندگان نظریه‌ی ذمه، در معنای آن گرفتار چهار گرایش، یعنی «ذات شخص»، «صفت شخص»، «معنایی در مکلف» و «فضای فرضی حقوق و تکالیف در شخص» گردیده‌اند:

ب: دیدگاه ذمه به مثابه‌ی ذات شخص

نخست، به «طرح دیدگاه» (۱)، و انگاه دلایل دیدگاه» (۲) و سپس به «نقد دیدگاه» (۳) پرداخته می‌شود:

۱- طرح دیدگاه

در نگاه برخی از فقیهان حنفی، شافعی و جعفری، ذمه «ذات شخص» است:

گروهی از عالمان پیشین حنفی ذمه را «نفسی که بر آن عهده است» دانسته و انسان را از زمان زاده‌شدن «دارای ذات و ذمه‌ی که حق و تکلیف بر آن تعلق می‌گیرد» معرفی کرده و آن را اجماعی گرفته‌اند (بزدوی حنفی ۱۴۱۷، ص ۳۲۴. جرجانی حنفی ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۳). هرگاه گفته شود: «مال بر ذمه‌ی او ثابت گردید»، «مشغولیت ذمه یافت» یا «فراغت ذمه گرفت»، مرادشان از «ذمه»، «ذات آدمی» است و لفظ ذمه را جایگزین نفس و ذات می‌سازند. آن امر بر ذمه‌ی اوست، یعنی بر ذات و نفس او قرار داد (نوی ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۱۰۶). مراد از نفس، همان چیزی



است که هر شخص از آن «من» تعبیر می‌کند و مقصود از «عهد سابق»، پیمانی است که آفریدگار و انسان در روز میثاق بسته‌اند (نسفی حنفی ۱۳۰۸، ص ۳۳۳). منظور از حقوق آدمیان، مالی است که در ذمه‌ی شخص قرار می‌گیرد و مراد از حقوق پروردگار، شایستگی ادا و ابتلا (امتحان) خواهد بود تا فرمانبران از نافرمانان تمایز یابند (بخاری حنفی ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۷).

برخی از دانشمندان شافعی هم به باور گروهی از اصولیان پیشین حنفی، بی‌میل نیستند (فتنازانی شافعی ۱۴۱۶، ج ۲، ۳۲۲). عبارت یکی از فقیهان امامیه، تمایل به این نظر را نشان می‌دهد: معنای اشتغال ذمه‌ی انسان به حق، اشتغال نفس یا گردن او از جهت این‌که آن حق لازم و همراه اوست، می‌باشد. کاربردهای عجمیان که ذمه را به «گردن» یا واژه‌های مشابه تعبیر می‌کنند، هم همین معنا (نفس انسان) را می‌نمایاند، زیرا گردن رکن مقوم انسان است (قزوینی ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۸۸۸).

۲- دلایل دیدگاه

دلیل دیدگاه را می‌توان در برداشت از آیات سه‌گانه‌ی «روز میثاق» (اعراف/۱۷۲)، «امانت الاهی» (احزاب/۷۲) و «نامه‌ی اعمال» (اسراء/۱۳) مشاهده کرد. با این توجه که «پیمان بستن آفریدگار با آدمی در عالم ذر»، «پذیرفتن انسان امانت الاهی»، یعنی احکام شرعی را و «آویخته شدن اعمال به گردن بشر» نیاز به ذات دارد و آن «کل انسان»، یعنی «ذات و نفس و واقعیت انسان» است (سغناقی حنفی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۱۴۱ و ۲۱۴۲. بخاری حنفی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۲).

۲-۱) گواه‌گرفتن آفریدگار از ذات انسان در عالم ذر

آیت ۱۷۲ سوره‌ی اعراف راهنمایی می‌کند: خداوند از «ذریه‌ی انسان» بر «ربّ بودن» خود گواه گرفته، و آدمیان در عالم ذر، بر «پروردگاری پروردگار» گواهی داده‌اند، بنابراین نمی‌توانند در روز رستخیز خودشان را از بی‌خبران شمارند. این آیت می‌رساند که آفریدگار، انسان را «محل امانت= حقوق و تکالیف» خود آفریده و با عقل و ذمه کرامت داده است. به سبب ذمه، آدمیان شایستگی حقوق و تکالیف الاهی را یافته‌اند. خلقت انسان واقعی است، ذمه که همراه آفرینش انسان بوده، نیز واقعی است. پیمان و گواهی در عالم ذر، میان ذات اقدس، و ذات حقیقی (نفس و روح واقعی) انسان بوده است. از روایات (نقل سعید بن جبیر از ابن عباس، ابن مسعود و بسیاری دیگر)، نیز دریافت می‌شود که میثاق و شهادت در عالم ذر، واقعی بوده

است. پس، ذمه امر واقعی، یعنی نفس و ذات انسان است که قرارگاه حقوق و تکالیف قرار می‌گیرد (جرجانی حنفی ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۳).

۲-۲) آویختن نتایج اعمال بر گردن انسان

آیت ۱۳ اسراء از آویخته شدن اعمال یا نتایج اعمال در گردن آدمی دارد. مقصود از «گردن» ذات و نفس انسان است، وگرنه آویختن عمل یا آثار عمل بی معنا می‌شود. به بیان دیگر: عمل انسان واقعی است، امر واقعی باید بر قرارگاه واقعی گذاشته یا آویزان شود. از آن رو که گردن، تعبیری از «ذمه» است و عمل بر آن «آویزان» گردیده، پس مقصود ذات و نفس انسان است و ذمه همان خود آدمی خواهد بود. آیت ۷۲ احزاب، انسان را حامل «امانت الاهی (حقوق و تکالیف) معرفی می‌کند. آن امانت واقعی در ذمه‌ی آدمی نشسته است، پس ذمه را باید مساوی با واقعیت و ذات انسان گرفت (بزدوی حنفی ۱۴۱۷، ص ۳۲۴ سغناقی حنفی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۱۴۱ و ۲۱۴۲).

البته، عبارت‌های یادشده، ظرفیت و ظرفیت توجیه به بیان‌های دیگر را هم دارند. به هر روی، این گروه، ذمه را وجود مادی حقیقی تجسم یافته در ذات انسان گرفته‌اند تا امر فرضی و اعتباری، پایگاه احکام شرعی قرار نگیرد، وگرنه آشوب و آشفتگی در پایگاه احکام شرعی روی می‌دهد (زرقا ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۹۹).

۳- بررسی دیدگاه

بنا بر نظریه‌ی سایر فقیهان و اصولیان حنفی و شافعی، هم مدعا و هم دلیل گرفتارِ تلاشی دور از پذیرش است:

۲-۱) ذات نبودن ذمه

ذمه، ذات و نفس انسان نیست، زیرا: اولاً، دشواری تصویر ذات اعتباری: انسان هم ذات واقعی داشته باشد که آن را آفریدگار آفریده است و ذات دیگری را خردمندان اعتبار کنند که محل تعلق حقوق و تکالیف قرار گیرد. اراییه چنین تصویری از ذات انسان دور از تحمل ذهن عقلایی خواهد بود. تعریف ذمه به «ذات انسان» چنان دور از روش فقهی است که برخی از دانشمندانِ ماهرِ حنفی به توجیه عرف‌پسندانه‌ی آن پرداخته‌اند: «انگیزه‌ی تعریف ذمه به نفس انسان، این بوده که ذمه را موجود مادی واقعی تصویر کند تا احکام شرعی بر امر فرضی که وجود واقعی ندارد، مبتنی نگردد؛ اما این تأویل هم پیروان آن را از دیارِ «اعتبار» رهایی نداده، چون تعلق دیون به نفس انسان، تعلق اعتباری است» (زرقا ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۹۹).





ثانیاً، بی‌نیازی از نامیدن ذات انسان به ذمه: اگر مراد از ذمه، «ذات و نفس واقعی انسان» باشد، به آن معنا خواهد بود که نام دیگری ذات انسان، ذمه‌ی انسان است و تکلیف به ذمه‌ی آدمی تعلق می‌گیرد. در این صورت، بازی با الفاظ می‌شود که دور از شأن و شوکت فقها می‌باشد و چرا واجبات الاهی به نفس ذات انسان تعلق نگیرد؟! وانگهی، این نظریه به دیدگاه انکار ذمه (نظریه‌ی محمد فخر رازی) باز می‌گردد که خود این عالمان، انکار ذمه را به انکار بستند. ثالثاً، نادرستی تعریف ضمان: اگر ذمه به ذات واقعی آدمی تصویر شود، دیدگاه مشهور فقیهان اهل سنت که ضمان را «ضم ذمه به ذمه» تعریف نموده‌اند، گرفتاری دشواری خواهد شد، چون پیوست ذات انسان به انسان دیگر برای ذهن مردم بسیار دشوار خواهد بود. رابعاً، بی‌نیازی از تصویر ذات اعتباری: با وجود راه دیگر (مثلاً تصویر ذمه به عنوان ظرف اعتباری در انسان) نیازی به ذات‌پنداری ذمه نیست.

۲-۲) پذیرفته‌نبودن استدلال

استوار ساختن ذمه را بر مفاد آیت مبارک «عهد در عالم ذر» و «حمل امانت الاهی»، توجیهی تفسیری مطلوب ندارد، زیرا با وجود تفسیرهای گوناگون از آیت ۱۷۲ سوره‌ی اعراف، در نهایت، آیت مزبور، مربوط به «توحید فطری» (وجود روح توحیدی در نهاد آدمی) خواهد بود (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۹، ص ۱۵۷-۱۵۹. مکارم شیرازی ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۸-۸). یعنی، انسان با نهاد توحید آفریده شده است و مراد از آن «عهد» به معنای قرارگرفتن در ذمه نیست. مفسران، آیت ۷۲ سوره‌ی احزاب را به گونه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند و سازگارترین تفسیر، مراد از «امانت الاهی»، «خلافت خدایی» در زمین خواهد بود (مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱۷، ص ۴۵۳)، نه «احکام شرعی»، تا فرایض و واجبات طبق آیت یادشده به ذمه تعلق گیرد. مفسران اهل سنت، واژه‌ی «طائر» در آیت مذکور را «عمل صادر از انسان» (عمل واقعی آدمی) معنا کرده‌اند که همسان زنجیر با گردن، ملازم او بوده و از وی جدا نمی‌گردد (فخر رازی ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۰۸. زحیلی ۱۴۱۱، ج ۱۵، ص ۳۴). قرآن مجید از تمثیل محسوس بهره گرفته است و این دلیل نمی‌شود که مقصود از آن، ذمه و مراد از ذمه، ذات انسان است، مگر از باب مجاز، هم‌چنان‌که برخی توجیه کرده و آن را نامیدن محل به اسم حال معرفی نموده‌اند (تفتازانی شافعی ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۲۲).

پ: دیدگاه ذمه به مثابه‌ی صفت شخص

بیان مقصود دیدگاه (۱)، دلایل دیدگاه (۲) و بررسی نظریه (۳) به اشاره می‌رود:



۱- طرح دیدگاه

بیش‌تر فقهیان، ذمه را «وصف شرعی که توسط آن شخص اهلیت داراشدن حق و تکلیف را می‌یابد» (ابوالحاج و دیگران ۲۰۰۷، ص ۴۰۰۲) یا «صفتی که به شخص شایستگی می‌دهد تا حقی برای او یا بر او جریان یابد»، تعریف نموده‌اند (زرقا ۱۴۰۹، ص ۱۰۵) و چنین تعبیری در بسیاری کتاب‌های حنفیان، مالکیان، شافعیان و حنبلیان دیده می‌شود (ابن عابدین حنفی، ج ۵، ص ۲۸۱. خرسی مالکی ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۱۷. سیوطی شافعی ۱۴۲۹، ص ۳۷۰. نمله، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۲۲). در این تعریف، ذمه، صفت فطری، عقلایی یا شرعی پدیدآورنده‌ی اهلیت و صلاحیت در شخص، جهت بهره‌مندی از حق و تکلیف است.

۲- دلایل دیدگاه

آنان مشروعت ذمه را بر مفاد آیت ۱۷۲ اعراف و ۷۲ احزاب که در نظرگاه نخست بیان شد، استوار ساخته‌اند: هر دو آیت یادشده، دلیل روشن هستند بر وجود خصوصیت و ویژگی در آدمی که بار تکلیف را حمل می‌کند:

۲-۱) وجود صفتی برای شایستگی تکالیف الهی

این دیدگاه، به مفاد آیت ۱۷۲ سوره‌ی اعراف استناد جسته‌اند: گواهی بر پروردگاری پروردگار، راهنمایی می‌کند که در انسان، صفت شایسته و خصوصیت بایسته برای «پیمان‌بندی و گواهی‌دهی» وجود دارد. قرارگاه پیمان و گواه، ذات انسان نیست، پس صفت آدمی است که آن را «ذمه» نام نهاده‌اند. بیان گسترده‌تر: هنگامی که آفریدگار، انسان را از میان سایر جنندگان موضوع حقوق و تکالیف قرار داده است، پس باید آدمی، خصوصیتی داشته باشد که به وسیله‌ی آن خصوصیت، اهلیت برای داراشدن حقوق و تکالیف را بیابد. این ویژگی، تمایزدهنده‌ی انسان و حیوان بوده و همان ذمه است. بر همین پایه، بسیاری فقیهان، بر صفت‌بودن ذمه تأکید می‌ورزند (دهلوی حنفی ۱۴۲۶، ص ۴۹۱. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۱۵۲. ابوالحاج ۲۰۰۷، ص ۴۰۰۲) ذمه، صفت سببی برای اهلیت تمتع خواهد بود. اگر ذمه نباشد، انسان اهلیت تمتع (اهل وجوب) و داراشدن حقوق و تکالیف را نخواهد یافت، وانگهی، آدمیان بدون حقوق و تکالیف خواهند گردید.



۲-۲) وجود صفتی برای حمل امانت الهی

آیت ۷۲ سورهی احزاب، ماجرای اهمیت و هیبت «امانت الهی» را مطرح می‌کند. این امانت، چنان سنگین و سهمگین بوده که آسمان و زمین و کوه‌ها از پذیرش، هراسناکانه و بیم‌مندانه خودداری می‌ورزند، تنها انسان، پذیرای آن می‌گردد. بنابراین، در وجود انسان، خصوصیتی است که «ظرف امانت آفریدگار» باشد، آن خصوصیت، «ذمه» است، و به سبب ذمه، آدمی، قرارگاه تکالیف و حقوق قرار می‌گیرد (ابوالحاج ۲۰۰۷، ص ۴۰۲).

۳- بررسی دیدگاه

در بررسی آن می‌توان یادآوری کرد:

۱-۲) صفت نبودن ذمه

بنا بر صفت بودن ذمه، یا باید آن را صفت واقعی و یا صفت اعتباری شرعی و عقلایی شمرد. از عبارت برخی از فقیهان که ذمه را همان «عقل» (رباط ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۱۶) یا «همتای عقل» که خداوند آدمی را به عقل و ذمه کرامت داده است (سرخسی ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۳) یا صفت فطری (عجم ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۰۰) معرفی کرده‌اند، فهم می‌شود که ذمه نیروی واقعی و صفت ذاتی در انسان است، و توسط آن آدمی شایستگی دریافت حق و تکلیف را می‌یابد. در نگاه دیگر، ذمه «وصف اعتباری (اعتبار و تعیین شده توسط عقل، مانند طهارت)، نه وصف حسی (مانند سفیدی و سیاهی) و نه عقلی حقیقی (مانند حلم و علم) است (جعیط ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۲۸۹) که بر «فرضی و اعتباری بودن ذمه» تأکید می‌شود. هر کدام مراد گردد، گرفتار اشکال است: اگر ذمه، صفت واقعی (عین عقل یا همتای عقل) پنداشته شود از جهاتی دشواری دارد: اولاً، ناساز بودن با ذهن عقلا و علما: هویداست که خردمندان، ذمه را عین عقل و همتای عقل نمی‌پذیرند. عقل را نیروی واقعی درکننده و سنجش‌گر می‌شناسند، چنین ویژگی‌های حقیقی و واقعی برای ذمه از دید عقلا وجود ندارد. این معنا با ذهن علما هم سازگار نیست، زیرا در دید پیروان مکتب اشعری، درک‌کننده‌ی اصلی موجودات نفس آدمی است، ولی نفس توسط عقل، کلیات و به وسیله‌ی حواس، جزئیات را در می‌یابد (تفتازانی ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۲۰). عقل از دید آنان، «نوری یاری‌دهنده‌ی نفس در ادراک کلیات و پنهانی‌ها» معنا می‌دهد (فناری حنفی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۱۵). ذمه با عقل تفاوت دارد: عقل، درک‌کننده، دلیل و ثابت‌کننده‌ی اهلیت است، ذمه محل و مبنای اهلیت. ذمه به منزله‌ی سبب، و عقل به به منزله‌ی شرط اهلیت



و جوب بوده و اهلیت اثر ذمه خواهد بود (ابن امیر حاج حنفی ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۲. ابوالحاج و دیگران، ص ۴۰۰۲). ثانیاً دور از دسترس عقلاست: بنا بر صفت واقعی بودن ذمه، قابلیت یا نیاز به اعتبار ندارد، وانگهی مورد اعتبار عقلا به عنوان قرارگاه حقوق و دیون نخواهد بود.

اگر ذمه، صفت اعتباری در آدمی شمرده شود، عقل‌پذیر است. اساساً، پذیرش ذمه از جانب جمهور اهل سنت، از مسیر «قرارگاه احکام شرعی» توجیه می‌شود. احکام فقهی نیازمند قرارگاه است، آن قرارگاه «ذمه» است. از منظر آنان، ذمه، صفت اعتباری فرضی بدون وجود مادی ترسیم می‌شود. اعتباری است، چون ذهن آن را فرض می‌کند و نه ذات است و صفت واقعی. گویا ذمه ظرفی است در هنگام نیاز، هر آن چه مطلوب است در آن قرار می‌گیرد (رُعینی مالکی ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۵۳۴). در نقد آن می‌توان گفت: نیاز نیست که شارع یا خردمندان، نخست آن را صفت در انسان اعتبار نمایند و سپس قرارگاه حق و تکلیف شمارند، بلکه یک اعتبار «محل حقوق و تکالیف» کفایت خواهد کرد.

۲-۲) پذیرفته‌نبودن استدلال

همان اشکال‌هایی که بر استدلال به مفاد آیات سه‌گانه (اعراف/۱۷۲، احزاب/۷۲ و اسراء/۱۳) در دیدگاه نخست بیان شد، بر دلیل انگاری این دیدگاه هم وارد است و نیازی به تکرار نخواهد بود. تذکر به میثاق و مفاهیم مشابه برای یادآوری روح توحیدی و فطرت انسانی آدمی، و تشویق به پاسداری حقوق دینی و دنیایی است تا پروای حقوق دیگران و تلاش جهت فراغت ذمه داشته باشند.

ت: دیدگاه ذمه به مثابه‌ی معنایی در مکلف

وابسته‌سازی ذمه به شرایط تکلیف (عقل، بلوغ و رشد) هم نظریه‌ی است که ناگزیر به بیان «مفهوم» (۱) و «دلیل» (۲) و «بررسی نظریه» (۳) فرا می‌خواند:

۱- طرح دیدگاه

گروهی از مالکیان، شافعیان، و برخی از فقیهان جعفری و حنبلی، ذمه را «معنای شرعی مفروض و قابل التزام و لزوم (الزام) در مکلف» تعریف نموده‌اند. مقصود از معنای شرعی، «قابلیت مکلف برای الزام و التزام» است.

یکی از فقیهان مالکی با تعریف ذمه به معنای مزبور، افزوده است: شارع این معنا را مسبب و معلول اسباب خاص، مانند: بلوغ و رشد و عدم حجر قرار داده است. هرگاه شرایط سه‌گانه



در مکلف فراهم آمد، شارع در او معنایی فرض می‌کند که قابلیت الزام و التزام در او هویدا می‌شود (قرافی مالکی ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۴۰ و ۳۴۱).

در دید مشهور شافعیان، ذمه معنای مقدر شرعی در انسان است و مراتبی از پاکیزگی و تیرگی، بلندایی و پایین مرتبگی، فراگیری (مشغولیت) و پیراستگی (فراغت) را می‌پیماید (سبکی شافعی ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۶۳). یکی از پیشینیان فقه امامیه هم تعریف ذمه را از «نوع معنا در مکلف که قابلیت التزام (پذیرش تعهد از دیگری) و الزام (ایجاد تعهد بر دیگری) را فراهم می‌سازد» دانسته‌اند (شهید اول ۱۴۳۰، ج ۱۵، ص ۳۴۷). برخی از فقیهان حنبلی، هرچند تعبیر «وصف» آورده‌اند، ولی مراد از آن، همین دیدگاه است، زیرا آن را «وصفی که انسان به سبب آن اهلیت الزام و التزام می‌یابد» معنا کرده‌اند (بهوتی حنبلی، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۸۵) و گویا آن را بر خلاف دیدگاه پیشین، مسبب شرایط تکلیف گرفته‌اند.

تعبیر ذمه به «تصویر معنایی آدمی» و «تصویر صفتی در انسان» دست‌کم از دو جهت تفاوت دارند: اولاً، مسببیت ذمه از شرایط تکلیف: در این دیدگاه، ذمه مسبب از شرایط تکلیف است، یعنی میان شرایط تکلیف و خطاب شرعی واسطه واقع می‌شود. در دیدگاه پیشین، ذمه، وابستگی معنادارای به شرایط تکلیف نداشت و مسبب از شرایط تکلیف نبود. ثانیاً، اعتباری و فرضی بودن ذمه: در این نگاه، ذمه معنای اعتباری و مفروض و مقدر شرعی است، هرگاه شرایط تکلیف فراهم گردید، شارع معنایی را در آدمی اعتبار می‌کند تا محل احکام قرار گیرد، در حالی که پیشتازان و پیروان دیدگاه وصف‌بودن ذمه در وصف حقیقی یا اعتباری آن توافق نداشتند. البته، در تفاوت ذمه و اهلیت وجوب، سخنانی است که در مقال و مجال دیگر خواهد آمد.

۲- دلایل دیدگاه

نظریه‌ی آنان در یک کلام، چنین توجیه می‌شود که آدمی پیش از شرایط تکلیف، مخاطب احکام قرار نمی‌گیرد.

۲-۱) ضرورت اعتبار معنا (قابلیت الزام و التزام)

هرگاه شرایط تکلیف، مانند: بلوغ و رشد در انسان فراهم گردید، معنای شرعی در مکلف اعتبار می‌شود که آن معنا قابلیت الزام (توانایی وادشتن دیگری به ارش جنایات و اجرت اجارات و بهای معاملات و سایر تصرفات شرعی) می‌یابد، یعنی، شایستگی شرعی برای تصرف در امور را پیدا می‌کند. هم چنین قابلیت التزام (توانایی پذیرفتن مختارانه‌ی اموری را

بر خویشتن برای دیگری) در انسان اعتبار می‌شود. هرگاه یکی از شرایط تکلیف نباشد، معنای قابل الزام و التزام را شرع مقدر و مفروض نمی‌سازد. بنابراین، باید ذمه در آدمی، باشد تا انسان توان حقوق و تکالیف را داشته باشد. مفهوم ذمه، معنای مفروض و مقدر شرعی در انسان است، زیرا از هنگام وجود شرایط تکلیف، ذمه پدید می‌آید و معنای مورد اعتنایی غیر آن معنا (اعتبار معنا در آدمی) ندارد، و باید معنای در وجود انسان اعتبار شود که قرارگاه حقوق و تکالیف گردد (قرافی ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۴۰ و ۳۴۱).

۲-۲) رسمیت معاهدات و معاملات

سراسر فقه، سرشار از اعتبارهای شرعی هستند، هیچ بابی از ابواب فقه را نمی‌توان بدون اعتبارهای شرعی یافت. صحت و استواری و وفاداری عقد سَلَم (سلف)، عقد نسیه، عقد اجاره، صلح بر دین و بسیاری معاملات وابسته به ذمه هستند. اگر ذمه به معنای، قابلیت انسان برای الزام و التزام نباشد، بسیاری معاهدات و معاملات راه صحت و مشروعیت را نمی‌پیمایند. و اگر ذمه به معنای «معنای اعتباری شرعی در آدمی» نباشد، انسان نمی‌تواند مخاطب خطاب‌های شرعی قرار گیرد (شوشاوی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۴۳۵).

۲- بررسی دیدگاه

این تعریف از جهاتی مورد تأمل است:

۱-۲) تفاوت داشتن ذمه و اهلیت

تعریف یادشده، ذمه را نه تنها در ردیف «اهلیت وجوب» نمی‌نهد که آن را هم معنای «اهلیت ادای کامل» می‌سازد، زیرا از دید طراحان آن، نابالغ و غیر رشید و محجور ذمه نخواهند داشت (سبکی شافعی ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۶۳). چنین تعریفی نه با معنای «ذمه» و «اهلیت» سازگاری دارد و نه با «واقعیت». ذمه، معنای «محل»، اهلیت معنای «قابلیت» را افاده می‌کند (زحیلی ۲۰۰۶، ج ۴، ۲۸۸۸). محل و قابلیت نمی‌توانند هم‌معنا باشند. به کارگیری عبارت «ذمه‌ی من به آن دین مشغول است» یا «آن دین در ذمه‌ی من است» درست می‌نماید، نه عبارت «اهلیت من به آن دین مشغول است»، «اهلیت من از آن دین فراغت یافت». چنین کاربردهایی، افزون بر تلازم ذمه و اهلیت، از تفاوت معنایی آن دو آگاهی می‌دهد (زرقا ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۹۶).



۲-۲) اختصاص نداشتن حکم وضعی به مکلف

شرایط تکلیف، برای حکم تکلیفی و اهلیت اداست، نه جهت حکم وضعی و مشغولیت ذمه (جعیت ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۲۸۶). در عالم فقه، کودک، سفیه و مجنون ذمه دارند، مثلاً هرگاه کودکی زیانی به دیگری وارد آورد، ذمه‌ی کودک مشغول می‌شود. این مطلب را خود طراحان دیدگاه در عمل پذیرفته‌اند (خرشی مالکی ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۱۷. جعیت مالکی ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۲۹۰). به راستی، اگر چنین گرایشی پذیرفته شود، پاره‌ای از آثار اصلی که عقلاً ذمه را برای آن‌ها اعتبار کرده‌اند، فرو می‌ریزد. برای همین، برخی از مالکیان، بلوغ که تمیز را در پیدایش ذمه شرط ندانسته‌اند، بنابراین ذمه از منظر آنان، «قابلیت شرعی انسان برای بهره‌مندی از حقوق» است، نه قابلیت او برای اعمال تصرف. یعنی، معنای ذمه، قابلیت الزام است، نه قابلیت التزام. بنابراین ذمه، قابلیت در خطاب وضع قرار می‌گیرد، نه در خطاب تکلیف. کودک هم می‌تواند ذمه داشته باشد، ارش جنایات را مالک گردد (جعیت ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۲۸۹).

ث: دیدگاه ذمه به مثابه‌ی ظرف اعتباری حقوق و تعهدات

مهم‌ترین نظریه در موضوع شناسی ذمه، برشمردن آن به منزله‌ی «فضای فرضی برای حق‌ها و تعهدها» است (۱)، بیان دلیل‌های نظریه (۲)، و «هماهنگی کلی فقیهان در این دیدگاه» (۳) از زمینه‌های ضروری مطالعه است:

۱- طرح دیدگاه

بیش‌تر فقیهان امامیه، ذمه را «ظرف اعتباری» می‌دانند، و از آن دو تعبیر دارند: در تعبیری، ظرف اعتباری برای دین‌ها (التزام‌ها) و حق‌ها (الزام‌ها) است. یکی از عالمان، چکیده‌ی کلام آنان را در این عبارت گنجانده‌اند: «ذمه، ظرف اعتباری است که قرارگاه دیون و حقوق ثابت بر انسان قرار می‌گیرد» (حسنی ۱۴۱۷، ص ۵۳). در تعبیر دیگر: ذمه، «ظرف اعتباری دیون و تعهدات در شخص» تعریف می‌شود، نه «فضای فرضی حقوق و مالکیت‌های خود شخص»، زیرا نه نیازی به اعتبار ذمه برای مالکیت خود انسان است و نه مالکیت خود شخص در ذمه‌ی خود او قرار می‌گیرد (حسنی ۱۴۱۷، ص ۵۶).

به هر حال، در این نگاه، اولاً، ذمه ظرفی برای اموال و حقوق کلی (نائینی ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۴۷. امام خمینی ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۴). و یا نشانگر اموال نمادین و مربوط به مالکیت و حکم وضعی است (شهید صدر ۱۴۳۴، ج ۲۱، ص ۲۵۶). اگر محتوا «مال و حق کلی» باشد، محل قرارگیری آن ذمه

است. به بیانی: ذمه، اموال نمادین (اشاره‌ای و غیر استقلالی) را فرا می‌گیرد. ثانیاً، ذمه امر اعتباری است، نه از امور واقعی و تکوینی و نه از امور انتزاعی و أعراض اصلی، بلکه محلی است که جهت قرار گرفتن دین (مال و عین کلی بعد از تملیک و استقرار در ذمه) و حقوق کلی اعتبار گردیده است.

۲- دلیل دیدگاه

می‌توان برای این دیدگاه استدلال‌ها و استنادهای فراوان آورد که چندان نیازی نیست، تنها به دو دلیل مهم اشاره می‌شود:

۱-۲) روش خردمندان

دلیل اصلی و آسان این دیدگاه، «روش خردمندان» همراه با «تأیید شارع» است، عقلاً برای دستیابی به هدف‌ها و مقصدهای درست و تأثیرگذار در تنظیم زندگی دنیایی و آخرتی‌شان ذمه را اعتبار کرده‌اند، شریعت اسلام نیز آن را تقریر و از آغاز تا پایان فقه به کار گرفته است (موسوی سبزواری ۱۴۱۳، ج ۲۱، ص ۶). به بیان نمایان‌تر: هرگاه در هنگام معامله، عین خارجی که موضوع معامله قرار گیرد، برای هر دو طرف یا یکی از دو طرف نباشد و یا در هنگام جبران زیان، مثل عین تلف‌شده نزد عامل ضرر نباشد، در این حالت‌ها، خردمندان، ظرف و محلی به نام «ذمه» را اختراع و اعتبار نموده‌اند که اموال نمادین و رمزی (مال به معنای حرفی و اشاره‌ای، نه به معنای اسمی و استقلالی) در آن قرار می‌گیرد. همین روش خردمندان، مورد پذیرش و پردازش شریعت هم واقع شده است (شهید صدر ۱۴۳۴، ج ۲۱، ص ۲۵۶).

۲-۲) تأیید عقل و شرع

فقیهان امامیه تأکید دارند که ذمه، «ماهیت اعتباری» دارد و «نفس اعتبار» (بجنوردی ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۹)، «محزن امری اعتباری» (امام خمینی ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۰) است. هرچند، گاه شارع (فاضل لنکرانی ۱۳۹۶، ص ۳۹). گاه عقل (جواهری ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۵۵) و گاه عقل و شارع و عقلاً (بجنوردی ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۹) را اعتبارکننده بیان داشته‌اند، ولی مراد واقعی‌شان، «اعتبارکنندگی خردمندان» بوده که مورد تأیید شرع و عقل قرار گرفته است. چنان‌چه اشاره نموده‌اند: عقلاً، برای تأمین نیازهای زندگی‌شان، «ذمه» را اعتبار کرده‌اند، شارع آن را تأیید نموده و دور از پسند عقل هم نیست، یعنی تحلیل عقلایی می‌پذیرد (شهید صدر ۱۴۱۷، ص ۲۰). عقل برای تعلق احکام و حقوق و تکالیف، قرارگاه می‌طلبد، آن قرارگاه باید اعتباری باشد، زیرا احکام اعتباری



هستند، و آن ظرف اعتباری که موضوع احکام و قرارگاه حقوق و تکالیف واقع می‌شود، «ذمه» است که در وجود انسان تصویر می‌شود.

۳- بازگشت دیدگاه‌های فقیهان به فضای فرضی بودن ذمه

به نظر می‌رسد که همه‌ی فقیهان اسلامی با وجود تفاوت عبارت‌ها و تعبیرها، در نهایت به این دیدگاه «ذمه به مثابه‌ی ظرف اعتباری در انسان که قرارگاه تعهدات (و حقوق) قرار می‌گیرد»، هماهنگی دارند، چنان‌چه از روش نگارش‌شان فهم می‌شود. برخی از پیشینان اهل سنت، مانند: سرخسی حنفی (م ۴۸۶)، سمعانی شافعی (م ۴۸۹)، و ابن رجب حنبلی (م ۷۹۵). ذمه را «محل دیون و حقوق» (سرخسی، ج ۲، ص ۳۳۳ و ۳۳۴. دبوسی حنفی ۱۴۲۱، ص ۴۲۷. سمعانی شافعی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۷۰. ابن رجب حنبلی، ۱۴۱۷، ص ۱۹۴)، و بسیاری از دانشمندان عصر کنونی، مانند: مصطفی زرقا (۱۴۱۰ ج ۳، ص ۲۰۱)، وهبه زحیلی (زحیلی ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۸۸۸). و دیگران ذمه را «محل اعتباری در شخص که جایگاه دیون و تعهدات است»، دانسته و آن را به فقه اسلامی نسبت داده‌اند (زرقا، ج ۳، ص ۱۹۹، ص ۱۹۳).

با تکیه به مطالب یادشده، می‌توان ذمه را «فضای فرضی در شخص برای دیون و تعهدات» دانست. این تعریف، اولاً، از اشکال‌های پیشین پیراسته است؛ ثانیاً، با همه‌ی ویژگی‌های ذمه (که در بحث بعدی خواهد آمد) سازگار است، مثلاً، راه آزادی مدیون را در انجام معاملات مالی نمی‌بندد، چون طلب دیگران به محل اعتباری (ذمه) تعلق می‌گیرد، نه به نفس اموال. دیون به عین اموال قرار می‌گرفتند (مانند عین مرهونه)، معامله‌ی مالی تملیک‌کننده در آن ناروا بود. ثالثاً، ذمه به عنوان «جایگاه اعتباری دیون و تعهدات کلی» معرفی می‌شود، برای الزام‌ها و حقوق خود شخص، نیازی به تصویر ذمه نیست. افزون بر آن، مرز ذمه و عهده را هم نمی‌شکند.

نمودار دیدگاه‌های فقیهان در مفهوم ذمه

دیدگاه‌ها	طراحان و گروندگان	دلیل	بررسی
انکار ذمه ذمه از تُرّهات و ساخته‌های فقیهان	محمد فخر رازی (عالم بزرگ اسلامی)	- فقدان دلیل عقلی و نقلی بر وجود ذمه؛ - کفایت دستور شارع برای تعلق تکلیف بر انسان	- خلاف اجماع؛ - نیاز به قرارگاه اعتباری برای تعلق احکام شرعی؛ - خلاف روایات ذمه.

ذمه = ذات انسان تعلق احکام بر موجود واقعی حقیقی (ذات انسان) نه امر فرضی و اعتباری	- عالمان قدیم حنفی (علی بزدوی، بخاری حنفی). - تفتازانی شافعی و علی قزوینی از امامیه	- پیمان با ذات انسان و گواهی در «روز میثاق» اعراف/۱۷۲. - قرار گرفتن «امانت الاهی» احکام شرعی» بر نفس انسان احزاب/۷۲ - آویخته شدن نتایج اعمال بر نهاد آدمی، اسراء/۱۳	- ذات نبودن ذمه: اولاً، دشواری تصویر ذات اعتباری؛ ثانیاً، بی نیازی از نامیدن ذات انسان به ذمه؛ ثالثاً، نادرستی تعریف ضمان: ضم ذمه به ذمه؛ رابعاً، اعتباری بودن احکام و تعلق دیون به انسان به نحو اعتباری. - پذیرفته نبودن دلیل: مراد «وجود روح توحیدی در نهاد انسان»، «خلافت خدایی» و تمثیل به محسوس در اعمال انسان.
ذمه = صفت شخص وصف شرعی که توسط آن شخص اهلیت داراشدن حق و تکلیف را می یابد	جمهور فقیهان: ابن عابدین حنفی، خرسی مالکی، سیوطی شافعی	- دلالت آیات سه گانه ی روز میثاق، امانت و نامه ی اعمال بر وجود خصوصیتی در آدمی برای شایستگی تکلیف، یعنی: ذمه سبب اهلیت، اهلیت اثر ذمه.	- صفت واقعی نبودن ذمه: (همسان یا همتای عقل) اولاً، ناساز بودن با ذهن عقلا و علما (تفاوت عقل و ذمه): عقل دلیل تکلیف و شرط اهلیت، ذمه محل اهلیت. ثانیاً، نیاز نبودن به ذمه. - نیاز نبودن به دو اعتبار: وصف انسان و محل حقوق و تکالیف. - نقد دلیل پیشین در استدلال به آیات.
ذمه = معنایی در مکلف معنای شرعی مفروض و قابل التزام و لزوم (الزام) در مکلف	قرافی مالکی، سبکی شافعی و شهید اول از امامیه	- مسبب بودن ذمه از اسباب خاص: عقل، بلوغ و رشد از دلایل تکلیف - امکان مخاطبه نداشتن انسان	- تفاوت ذمه و اهلیت: تفاوت محل و قابلیت، مشغولیت ذمه، نه اهلیت. - متکی نبودن حکم وضعی به شرایط تکلیف: ضامن بودن کودک.





	قبل از شرایط تکلیف.		
دمه = ظرف فرضی و محل اعتباری حقوق و تعهدات در شخص: (فضای فرضی برای اموال نمادین و اشاره‌ای به معنای حرفی)	- بیش‌تر فقیهان امامیه: (شهید صدر و جواهری) - سرخسی حنفی، سمعانی شافعی، ابن رجب حنبلی، مصطفی زرقا، وهبه زحیلی	- روش خردمندان؛ - تأیید شرع و عقل.	- وارد نبودن اشکال‌های پیشین؛ - بازگشت‌گاه دیدگاه‌های فقیهان. نتیجه: دمه، « فضای فرضی در شخص برای دیون و تعهدات».

گفتار دوم: ویژگی‌های دمه

پاره‌ای از نویسندگان نظریه‌ی دمه و موسوعه‌های فقهی، خصایص دمه را به شکل کوتاه و گویا مطرح نموده‌اند. سایر نویسندگان با پیروی از آن‌ها، به نگارش این وادی پرداخته و گاهی نشانی‌هایی از سایر نگاشته‌ها هم افزوده‌اند. بنابراین، ماجرای ویژگی‌ها به نوعی تکراری می‌نماید، زیرا بسیاری نویسندگان آن را آورده‌اند. با این همه، بیان ویژگی‌های دمه، در فهم مفهوم و روشنایی ماهیت آن یاری می‌رساند، این‌جا با افزوده‌ها و اسناد تازه از فقیهان مذاهب پنج‌گانه یادآوری می‌گردد. باری، برای دمه، شش ویژگی برشمرده‌اند:

الف: اختصاص داشتن دمه به شخص

دمه، خزینه‌گاه فرضی و ظرف اعتباری در شخص (حقیقی و حقوقی) است (زحیلی ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۸۸). اشخاص حقوقی، مانند: شرکت‌ها، نهادها و مؤسسه‌های مالی و غیر مالی، به دلیل آن‌که شخصیت و قابلیت تعهد را دارند، همسان اشخاص حقیقی دارای دمه هستند و بسا با داشتن دمه، تعاملات و معاملات‌شان را تشکیل و سازمان‌دهی می‌کنند. بنابراین، هرگاه «شخصیت» فراهم نباشد، دمه هم پدید نمی‌آید. پس، حیوان‌ها دمه ندارند (سبحانی تبریزی ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۹۵. دبوسی حنفی ۱۴۲۱، ص ۴۳۹). به مفهوم اولیت، اشیا هم از دمه بهره‌مند نیست

(ابن نجیم حنفی ۱۴۲۲، ص ۴۶۴). به همین جهت، وصیت برای خود حیوان پذیرفته نیست، ولی به نفع حیوان از جهت هزینه دهنده‌ی آن روایی خواهد گرفت (علامه حلی ۱۴۱۴، ج ۲۱، ص ۹۸ و ۹۹، رافعی شافعی ۱۹۹۷، ج ۷، ص ۱۸. عثیمین حنبلی ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۱۶۸).

داور این ویژگی، روش خردمندان است، عقلا برای شخص (با قابلیت الزام یا التزام)، ذمه را اعتبار کرده‌اند، وانگاه که شخصیت نباشد، ذمه هم نخواهد بود.

اگر گاهی، برخی فقیهان امامیه، نوشته‌اند: «حق همان گونه که در ذمه و عهده‌ی انسان قرار می‌گیرد، گاه در عهده و ذمه‌ی مال هم واقع می‌شود، یعنی حق به ذمه‌ی عین مالی تعلق می‌گیرد، و رهن در حقیقت، پیوست کردن ذمه‌ی اعیان به ذمه‌ی انسان است» (آل کاشف الغطاء ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۳۲ و ج ۱، ص ۲۲۲ و ۲۲۵). این سخن به آن معنا نیست که «عین و مال» ذمه و عهده داشته باشد، بلکه نشان می‌دهد، مال می‌تواند شخص حکمی و اعتباری باشد، و شخص حقوقی دارای ذمه‌ی مستقل است (انصاری ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۰۲). چنانچه گروهی از فقیهان پذیرش ذمه برای زکات یا مسجد (به عنوان شخص اعتباری) را به دلیل اعتبار عقلایی پذیرفته‌اند. می‌دانیم که بنیان امر اعتباری به اعتبار خردمندان است و بیش‌تر شخصیت‌های حقوقی از اموال شکل می‌یابند (منتظری ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۹۰. مشکینی اردبیلی ۱۳۹۲، ص ۱۲۶)

ب: پیوسته بودن ذمه به شخص

ذمه همواره همراه شخص است. از هنگام پدیدآیی شخص پدید می‌آید و هیچ‌گاه از او جدایی نمی‌پذیرد. از نگاه خردمندان، شخص بدون ذمه تصویر ندارد، حتا اگر پیراسته از هرگونه الزام یا التزامی باشد. به دلیل آن که ذمه وابسته و سایه‌ی شخصیت است، تا شخصیت باقی باشد، هم‌نشین همیشگی آن هم همراه اوست (زحیلی ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۸۸۸). پیری و بیماری تأثیری بر آن ندارد (ابن قدامه مقدسی ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۸)

برخی از اندیشمندان، ذمه را از لوازم شخصیت مستقل دانسته‌اند، زیرا ذمه ملازم عنصر دوم اهلیت و جوب (قابلیت التزام) است و این عنصر از هنگام ولادت کودک زنده پدید می‌آید، ملاک این اهلیت، شخصیت شخص است، (به خلاف اهلیت ادا که ملاک آن، عقل می‌باشد). بنابراین شخص مستقل، بدون اهلیت نیست. زمان استقلال شخصیت شخص حقیقی، (در باور مشهور) زنده به دنیا آمدن، و زمان استقلال شخص حقوقی، هنگام پذیرش از سوی قانون خواهد بود (زرقا ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۰۳).



پ: یگانه‌بودن ذمه برای هر شخص

ذمه، یگانه است، نه یک شخص می‌تواند چندین ذمه داشته باشد، نه چند شخص می‌توانند در یک ذمه اشتراک ورزند (عینی حنفی ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۵۲۶. مرغینانی حنفی ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۴۵. زحیلی ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۸۸۸)، زیرا ذمه وابسته به شخصیت شخص دارد. به داوری عرف، نه یک شخص، چند شخص نمی‌شود، تا چند ذمه داشته باشد، و نه چند شخص یک شخص می‌گردد، تا در یک ذمه گرد آیند. پیوست کردن ذمه به ذمه، هم به معنای یگانه‌ساختن چندین ذمه در یک ذمه نخواهد بود (خفیف ۱۴۳۱، ص ۱۲۶).

ت: گستردگی داشتن ذمه برای شخص

ذمه، فضای فرضی و ظرف اعتباری در شخص است، مرز بی‌کرانه‌ی عرفی دارد، می‌تواند حقوق و دیون گوناگون و گسترده را فراگیرد و گرفتار تنگنایی و نفس‌تنگی نگردد (زحیلی ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۸۸۸). دلیل مطلب آن است که خردمندان، ذمه را فضای فرضی برای همه‌ی تعهدها اعتبار کرده‌اند و شارع همین اعتبار گسترده را امضا کرده است.

ث: گسسته‌بودن ذمه از اموال شخص

ذمه وابسته به شخص و گسسته از اموال و ثروت اوست. شخص هر اندازه بدهکار باشد، می‌تواند آزادانه اعمال مالی انجام دهد، با سرمایه‌ی خویش، تجارت کند، قرض دهد، هبه نماید، و سایر معاملات مالی را شکل بخشد. کم‌بودن سرمایه‌ی شخص از بدهی او مانع آزادی اعمال حقوقی وی نمی‌گردد، چنان‌چه در پرداخت بدهی پیشین یا پسین او کسی حق اعتراض ندارد. ممانعت‌های شرعی (رهن، حجر و افلاس)، ممکن است مانع عمل خارجی شخص شود، ولی سدّ و سایه‌بانی برای ذمه نمی‌سازد (خفیف ۱۴۳۱، ص ۱۲۷-۱۲۹. جواهری، ج ۱، ص ۱۶۲). دلیل مطلب آن است که در دید عرف مسلمانان، ذمه نهاد مستقل از ثروت و مال شخص شمرده می‌شود.

ج: نسبت تساوی داشتن ذمه به دیون

ذمه، فضای فراگیرنده‌ی تمام دین‌ها و حق‌های کلی است و با همه‌ی بدهی‌ها رابطه‌ی برابره و نسبت تساوی دارد، هیچ دینی بر دیگری در آن برتری ندارد. وارد شدن زودتر یا دیرتر دین بر ذمه، زمینه‌ساز تفاوت و تقدم و ترجیح یک دین بر دیگری نمی‌شود. دلیل این نسبت آن است که ذمه، وسعت گسترده و استقلال از ثروت و اموال شخص دارد، دین‌های که از مسیر

درست، در دامنه‌ی آن می‌آرامند، در اصل نسبت و میزان حرمت مساوی هستند، اگر چنین نباشد، تعامل آدمی گرفتار دشواری می‌شود، زیرا نمی‌تواند بدون رعایت رتبه‌ی دین، به معاملات مالی پردازد (زرقا ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۰۴).

البته، هرگاه حق اختصاص، «حقی که توسط حکم لازم الاجرای دادگاه صالح نسبت به الزام بدهکار بر پرداخت دین یکی از طلبکاران صدور یافته» (سنه‌وری، بی‌تا، ج ۱، ش ۳۹۹) یا حق تقدم (برتری حق ممتاز بر سایر حقوق با توجه به طبیعت حق و تصریح شرع، مانند: تقدم از جهت مسایل انسانی یا ضرورت معیشتی) وجود داشته باشد، تقدم به سبب خاص خواهد بود (سنه‌وری، بی‌تا، ج ۱، ش ۶۵۷ و ۶۵۸، ص ۹۱۹-۹۲۲).

نمودار ویژگی‌های ذمه

ویژگی	دلیل
۱) اختصاص داشتن ذمه به شخص	داوری عرف به وابسته بودن ذمه به شخصیت، ذمه نداشتن حیوان و اشیا.
۲) پیوسته بودن ذمه به شخص	تصور نداشتن شخص بدون ذمه در نگاه عقلا، لازمه‌ی شخصیت مستقل، و ملازم اهلیت.
۳) یگانه بودن ذمه برای هر شخص	وابستگی ذمه به شخص: نه یک شخص چند شخص و نه چند شخص یک شخص می‌شود.
۴) گستردگی داشتن ذمه برای شخص	اعتبار شدن ذمه از سوی خردمندان به عنوان فضای فرضی برای همه‌ی تعهدها.
۵) گسسته بودن ذمه از اموال شخص	داوری عرف به نهاد مستقل بودن ذمه از ثروت از مال.
۶) نسبت تساوی داشتن ذمه به دیون	گسترده بودن و استقلال داشتن ذمه و تأمین تصرفات آدمی.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱- امروزه، «انکار ذمه در فقه اسلامی»، همسان پوشیده داشتن خورشید با انگشتان دست‌های پوشیده است، طرح آن در قالب وقامت دیدگاه، از باب تعلیم و تاریخ اندیشه‌های فقهی توجیه می‌پذیرد، هرگز با واقعیت و صداقت فقه سازگاری ندارد؛ زیرا در سراسر فقه، احکام بسیاری از خویشاوندان و شهروندان ذمه شمرده می‌شوند.



۲- یگانه‌گماشتن «ذمه» و «ذات انسان»، فراتر از «تحمل ذهن عقلایی» و «تحلیل عقلی» است. اگر قرارگاه احکام شرعی و معاملات کلی، موجود مادی و ذات واقعی تصویر نشود، (با وجود تفسیر پذیرفتنی‌تر) موضوعات احکام گرفتار آشوب و آشفتگی نمی‌شوند، فقه اسلامی نیازی به چنین تأویل‌ها و تأمل‌ها ندارد، بلکه تعبیر ذمه به ذات واقعی آدمی، دیدگاه مشهور در باب ضمان (ضم ذمه به ذمه) را به بن‌بست می‌سپارد، آخر پیوست ذات انسان به انسان، ذهن‌آزار است.

۳- همگینانه‌شمردن «ذمه» و «صفت شرعی سبب اهلیت» هم نشان و نشانه‌ی از «صفت اعتباری» یا «صفت حقیقی» نمی‌دهد. و هیچ‌کدام توان توجیهی مفهوم ذمه را ندارد. اگر مقصود، صفت واقعی باشد، ذمه عین عقل یا همتای عقل می‌گردد که ذهن عالمان آن را نمی‌پذیرد، و اگر مراد از ذمه، صفت اعتباری باشد، هرچند عقل‌پذیر است، ولی به دیدگاه پایانی باز می‌گردد.

۴- یکسان‌شناختن ذمه و «معنایی مفروض و مقدر شرعی قابل الزام و التزام در مکلف»، آن را هم‌معنای «اهلیت وجوب» می‌سازد و «کاربردهای اشتباه» را زمینه می‌دهد، و «خود ذمه» را هم‌نشین و یا جانشین «شرایط تکلیف» می‌سازد، وانگهی نمی‌توان برای «احکام وضعی در فقه» توضیح فقیهانه داشت.

۵- همسان‌دانستن ذمه با «ظرف اعتباری عقلایی و فضای فرضی عرفی برای تعهدات و حقوق کلی مالی و غیر مالی بر مبنای شخصیت شخص» مفهومی است که روش خردمندان و عقل و شرع آن را تأیید و تأکید می‌کنند، و دیدگاه‌های همه‌ی فقیهان اسلامی (با وجود تعبیرها و تصویرهای متفاوت) به آن ره می‌سپارند و هماهنگ می‌گردند. پس می‌توان ذمه را در فقه اسلامی، «فضای فرضی در شخص به عنوان جایگاه دیون و تعهدات» دانست. اوصاف ذمه (اختصاصی و پیوستگی به شخص، یگانگی و گستردگی، گسستگی از اموال و نسبت تساوی با دیون) هم راهنما و گواه همین مفهوم و هماهنگی هستند.

۱. آل کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۴۲۲)، تحرير المجلة، قم، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
۲. ابن امير حاج حنفی، محمد (۱۴۱۷)، التقرير و التحرير، بيروت، دارالکتب العلمية.
۳. ابن رجب حنبلي، عبدالرحمن (۱۴۱۷)، القواعد في الفقه الإسلامي، بيروت، دار الفكر.
۴. ابن عابدين حنفی، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامي.
۶. ابن قدامة مقدسي حنبلي، عبد الله (۱۴۰۵)، المغنى، بيروت، دار احياء التراث العربی.
۷. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
۸. ابن نجيم حنفی، زين الدين (۱۴۱۷)، البحر الرائق، بيروت، دار الكتاب الاسلامي.
۹. ابن نجيم حنفی، زين الدين (۱۴۲۲)، فتح الغفار، بيروت، دار الکتب العلمية.
۱۰. ابوالحاج، صلاح محمد و ديگران (۲۰۰۷)، المدخل إلى الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة آل البيت.
۱۱. ازهری شافعی، سليمان (۱۴۱۷)، حاشية الجمل، بيروت، دار الفكر.
۱۲. امام خميني، روح الله (۱۳۹۲)، كتاب البيع، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار.
۱۳. انصاري، محمد علي (۱۴۱۵)، الموسوعة الفقهية الميسرة، قم، مجمع الفكر الإسلامي.
۱۴. انصاري حنفی، علي (۱۴۱۴)، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، دمشق، دار القلم.
۱۵. بجنوردی، حسن (۱۳۷۷)، القواعد الفقهية، قم، نشر الهادي.
۱۶. بخاری حنفی، عبد العزيز (۱۴۱۸)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، بيروت، دار الکتب العلمية.
۱۷. بخاری حنفی، محمد أمين (۱۴۰۳)، تيسير التحرير، بيروت، دار الکتب العلمية.
۱۸. بَزْدَوِي حنفی، علي (۱۴۱۷)، أصول البزدوي؛ كراچی، كتب خانہ.
۱۹. بهوتي حنبلي، منصور (۱۴۲۱)، كشف القناع، رياض، وزارة العدل.
۲۰. تفتازاني شافعي، مسعود (۱۴۱۶)، شرح التلويح على التوضيح، بيروت، دار الکتب العلمية.
۲۱. جرجاني، علي (۱۴۰۵)، التعريفات، بيروت، دار الكتاب العربي.
۲۲. جعيط مالكي، محمد (۱۳۴۰)، منهج التحقيق، تونس، مطبعة النهضة.
۲۳. جواهری، حسن (۱۴۱۹)، بحوث في الفقه المعاصر، بيروت، دار الذخائر.
۲۴. خَرَشِي مالكي، محمد (۲۰۱۵م)، شرح مختصر، بيروت، دار الفكر للطباعة.
۲۵. خفيف، علي (۱۴۳۱)، الحق و الذمة و تأثير الموت فيهما، قاهره، دار الفكر العربي.
۲۶. خوئي، سيد ابوالقاسم (۱۴۱۸)، موسوعة، قم، مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي.
۲۷. دبوسي حنفی، عبد الله (۱۴۲۱)، تقويم الأدلة، بيروت، دار الکتب العلمية.



۲۸. دهلوی حنفی، محمود (۱۴۲۶)، إفاضة الأنوار، رياض، مكتبة الرشد ناشرون.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان، دار الشامية.
۳۰. رافعي شافعي، عبد الكريم (۱۹۹۷)، العزيز شرح الوجيز، بيروت، دار الكتب العلمية.
۳۱. رباط حنبلي، خالد (۱۴۳۰)، الجامع لعلوم الإمام أحمد، قاهره، دار الفلاح.
۳۲. رُعيني مالكي، محمد (۱۴۱۲)، مواهب الجليل، بيروت، دار الفكر.
۳۳. زحيلي، وهبة (۲۰۰۶)، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر.
۳۴. زحيلي، وهبة (۱۴۱۱)، التفسير المنير، دمشق، دار الفكر.
۳۵. زرقا، احمد (۱۴۰۹)، شرح القواعد الفقهية، دمشق، دار القلم.
۳۶. زرقا، مصطفى احمد (۱۴۱۰)، الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، دمشق، دار القلم.
۳۷. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۸)، نظام القضاء و الشهادة، قم، مؤسسه امام صادق.
۳۸. سبكي شافعي، عبد الوهاب (۱۴۱۱)، الأشباه والنظائر، بيروت، دار الكتب العلمية.
۳۹. سبكي، علي (۱۴۱۶)، الإبهاج، بيروت، دار الكتب العلمية.
۴۰. سرخسي، محمد (۱۴۱۴)، أصول السرخسي، بيروت، دار الكتب العلمية.
۴۱. سرخسي، محمد (۱۴۱۴)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة.
۴۲. سغناقي حنفی، حسين (۱۴۲۲)، الكافي شرح البزدوي، رياض، مكتبة الرشد.
۴۳. سمعانی شافعي، منصور (۱۴۱۸)، قواطع الأدلة، بيروت، دار الكتب العلمية.
۴۴. سنهوري، عبدالرزاق احمد (بی تا)، الوسيط في شرح القانون المدني، بيروت، دار الاحياء التراث العربي.
۴۵. سیوطی شافعي، عبد الرحمن (۱۴۲۹)، الشافي العي على مسند الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية.
۴۶. شوشاوی مالکی، حسين (۱۴۲۵)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، رياض، مكتبة الرشد ناشرون.
۴۷. شهيد اول، محمد (۱۴۳۰)، موسوعة، قم، مركز العلوم و الثقافة الاسلامية.
۴۸. شهيد صدر، محمد باقر (۱۴۱۷)، الملكيات و الحقوق - دراسة فقيهة تحليلية، قم، مؤلف.
۴۹. شهيد صدر، محمد باقر (۱۴۳۴)، موسوعة، قم، دار الصدر.
۵۰. عثيمين حنبلي، محمد (۱۴۲۲)، الشرح الممتع، رياض، دار ابن الجوزي.
۵۱. عجم، رفيق (۱۹۹۸)، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
۵۲. علامه حلي، حسن (۱۴۱۴)، تذكرة الفقهاء قم، مؤسسة آل البيت.
۵۳. عینی حنفی، محمود (۱۴۲۰)، البناية شرح الهداية، بيروت، دار إحياء الكتب العربية.
۵۴. فاضل لنكراني، محمدجواد (۱۳۹۶)، ضمان انخفاض قيمة النقد، قم، مركز فقه الأئمة الأطهار.
۵۵. فتلاوي، منصور حاتم (۱۴۳۱)، نظرية الذمة المالية، عمان، دار الثقافة.
۵۶. فخر رازي، محمد (۱۴۱۸)، المحصول، بيروت، مؤسسة الرسالة.
۵۷. فخر رازي، محمد (۱۴۲۰)، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۵۸. فناری حنفی، محمد (۱۴۲۷)، فصول البدائع، بيروت، دار الكتب العلمية.



۵۹. قرافی مالکی، شهاب الدین (۱۴۱۸)، الفروق، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۶۰. مرغینانی، علی (۱۴۱۴)، الهدایة فی شرح بداية المبتدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۱. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۹۲)، مصطلحات الفقه، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۶۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۶۴. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹)، کتاب الزکاة، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۶۵. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳)، مهذب الأحکام، قم، السيد عبد الاعلی.
۶۶. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۳)، منیة الطالب، تقریر موسی خوانساری، تهران: المکتبه المحمديه.
۶۷. نسفی حنفی، عبدالله (۱۳۰۸)، شرح منار الأنوار فی أصول الفقه، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۶۸. نمله، عبدالکریم (۱۴۱۷)، إتحاف، ریاض، دار العاصمة.
۶۹. نووی، یحیی (۱۹۹۶)، تهذیب الأسماء واللغات، بیروت، دار الفکر.
۷۰. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة (۱۴۲۷)، الموسوعة الفقهیة الكويتیة، الكويت، دارالسلاسل.