فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
دوره سیزدهم، زمستان ۱۳۹۹، شماره ۵۰
صفحات: ۴۴ ـ ۲۵

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 13, Winter 2021, No. 50

جواز «خلف وعده» در ترازوی فقه و اخلاق

علی محمدیان*

چکیده

مشهور فقهای امامیه، فتوا به جواز خلف وعده داده‌اند؛ از نظر ایشان تحفّظ بر وعده، مادامی که منشأ قراردادی نداشته باشد، نهایتاً مشمول ادله استحباب است. لکن تحلیل قول مشهور حکایت از آن دارد که دست ایشان از دلیل لفظی تقریباً تهی بوده و مفاد ادله اجتهادی، جملگی بر وجوب وفای به وعده دلالت دارند. تمسک به «تلقی متشرعه» و «سیره متدیّنان» دلیل پربسامدی است که در کلمات فقیهان مشاهده می‌شود؛ اما چنین دلیلی با این مناقشه مواجه است که اولاً: احراز اتصال آن به عصر معصوم‌ﷺ ناممکن است؛ و ثانیاً: بعید نیست چنین سیره‌ای بر اثر کم‌توجهی و غفلت متشرعه حادث شده باشد. تحلیل مسئله در پرتو اخلاق نیز مؤید این است که تخلف از وعده در زمره رذائل اخلاقی تلقی شده و مرتکب آن مستوجب مذمت عقلا است؛ لذا بایسته است با محور قراردادن اخلاق به مثابه غایت احکام، در حکم فقهی مزبور تجدیدنظر شود.

واژگان کلیدی

وفای به وعد، خلف وعده، اخلاق، ارزیابی اخلاقی، مقایسه فقهی ـ اخلاقی.

---

*. استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه بزرگمهر قائنات. mohammadian@buqaen.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

طرح مسئله

بی‌تردید ازجمله مهم‌ترین سرمایه‌های اجتماعی یک ملت، اعتمادی است که آحاد جامعه به یکدیگر دارند و هرآنچه که چنین اعتماد و همبستگی را تقویت کند موجب سعادت و پیشرفت جامعه بوده و هر امری که بدان لطمه زند، عامل تضعیف و از دست دادن اعتماد عمومی خواهد شد. از اموری که موجب شکوفایی اعتماد عمومی و خصوصی می‌شود وفای به وعده و پیمان است که در زمره مهم‌ترین فضایل اخلاقی بشریت به‌شمار می‌رود و در نقطه مقابل آن نقض وعده و پیمان‌شکنی از قبیح‌ترین رذایل اخلاقی به‌حساب می‌آید. لزوم پایبندی و وفای به وعده جزو سرشت و فطرت انسان‌هاست و به تعبیری از فطریات انکارناپذیر است؛ در این معنا فطریات به اموری تلقی می‌شود که هر انسانی درک کرده و می‌پذیرد؛ بی‌آنکه نیاز به دلیل و برهان داشته باشد؛ از باب نمونه نیکی عدالت، قبح ظلم و همین‌طور اهمیت وفای به پیمان و ناپسندی نقض وعده جزو واضح‌ترین فطریات انسان است که هر انسانی با رجوع به وجدان خویش آن را درک کرده و بر آن صحه می‌گذارد؛ ازاین‌رو در میان تمامی اقوام و ملت‌ها، اعم از آنها که دارای دین و آیین می‌باشند و یا از دین و مذهب بیگانه هستند، پایبندی به وعده لازم شمرده شده و حتی ناقضان وعده و پیمان نیز تلاش می‌کنند، دستاویزی برای عمل خود بیابند تا متهم به پیمان‌شکنی نگشته و اعتبار آنها در اجتماع مخدوش نشود.

مسئله وفای به وعده در آموزه‌های دینی نیز با تأکید خاصی مورد تأیید قرار گرفته و در آیات قرآن و روایات اسلامی این مسئله به نحو گسترده‌ای مطرح گردیده و با صریح‌ترین تعبیرات بر وجوب وفای به وعده تأکید شده است که در ادامه خواهد آمد.

با این‌همه و علی‌رغم اینکه همه اندیشوران مسلمان بر این امر اتفاق‌نظر دارند که وفای به وعده در نگاه اخلاقی واجب بوده و پیمان‌شکنی دارای قبح اخلاقی است؛ اما نتیجه عملیات اجتهادی بسیاری از فقیهان امامیه «استحباب شرعی» وفای به وعد است. اهمیت مسئله از آنجاست که در میان متشرعان احکام شرعی از بالاترین وجاهت و اعتبار برخوردار بوده و گزاره‌های اخلاقی ورای برخی از اموری که منجر به تعالی نفس و تقویت نیروی ایمان می‌شود، اعتبار دیگری در نزد بسیاری از متدینان تکلیف‌اندیش ندارد؛ بنابراین انتظار کارساز بودن قبح اخلاقی پیمان‌شکنی در برابر جواز شرعی آن، نمی‌تواند چندان رهگشا باشد.

از دیگرسوی این پرسش نیز درخور بررسی و یافتن پاسخ است که تعارض آشکار «لزوم اخلاقی» و «جواز فقهی» چگونه قابل توجیه است؛ چه اینکه در فرض همراهی و هم‌خوانی گزاره‌های فقهی و

اخلاقی، مشکلی پیش نخواهد آمد؛ لکن در صورت تعارض آنها مشکل قدری ملموس شده و بایسته است که موضع صحیحی در مسئله اتخاذ شود. در ادامه پس از گزارش اقوال فقیهان در باب حکم فقهی وفای به وعده، مستندات ایشان در ترازوی تحلیل و ارزیابی اجتهادی قرار گرفته و سپس مسئله از حیث اخلاقی مورد مداقه و بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم‌شناسی واژگان

۱. عهد

آن‌گونه که اهل لغت آورده‌اند واژه عهد به‌معنای مراقبت و نگهداری و تحفظ بر امری است و سخن خداوند در قرآن که می‌فرماید: «وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ». (اعراف / ۱۰۲) بدین‌معناست که بیشتر کفار وفادار به پیمان خود نبودند. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۵ / ۱۴۶) البته عهد در معنای امان، وصیت، امر (فرمان) و برخی معانی دیگر نیز به‌کار رفته است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۳۱۱؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۱۲) برخی از واژه‌شناسان در توجیه این معانی معتقدند که اصل عهد در معنای نگهداری و مراعات است و پیمان را از جهت لزوم رعایت آن عهد گفته‌اند و اگر به معنی امر و توصیه و غیره آمده است، درواقع از جهت لازم‌الحفظ بودن آن است؛ مثلاً در آیه: «وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ». (بقره / ۱۲۵) اگرچه «عهدنا» در معنی دستور دادن و امر کردن است؛ ولی چون دستور اکید بوده و مراعات آن برای مخاطب لازم است؛ لذا با چنین تعبیری بیان شده است. (قرشی، ۱۴۱۲: ۵ / ۵۹)

۲. وعد

واژه «وعد» نیز در معنایی مشابه «عهد» به‌کار رفته است. عهد، قرار، قول، میثاق و پیمان ازجمله واژگانی هستند که مترادف «وعد» به‌شمار می‌روند. (قرشی، ۱۴۱۲: ۷ / ۲۲۶) برخی گفته‌اند التزام به خیر را «وعد» و تهدید را «وعید» می‌نامند. (طریحی، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۶۲) در مقابل برخی دیگر معتقدند لفظ «وعد» هم برای امور خیر کاربرد دارد و هم برای امور شر: «الوَعْدُ يستعمل في الخير و الشر». (جوهری، ۱۴۱۰: ۲ / ۵۵۱) ولی اگر منظور فقط شرّ باشد، آن را «وعید» می‌گویند: «و الوَعِيدُ في الشرّ خاصّه». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۵) این استظهار مؤید به آیات قرآن نیز می‌باشد؛ زیرا در قرآن کریم «وعد» هم برای خیر: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...»، (مائده / ۹) و هم برای انذار از شرّ به‌کار رفته است: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ ...»، (توبه / ۶۸) اما وعید، مختص انذار از شرّ و عاقبت بد است و مصدر «وعید» که شش بار در قرآن مورد استفاده قرار گرفته است، تمام موارد آن مرتبط با هشدار تهدیدآمیز است: «وَقَدْ

قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ ...». (ق / ۲۸) اهل لغت همچنین تصریح کرده‌اند که «وعد» به‌معنای التزام برای انجام کاری در زمان یا مکان مشخص در آینده است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۴۶۱) بنابراین می‌توان گفت وعد نوعی از عهد بوده و به‌معنای التزام به انجام عملی در زمان مستقبل است: «فانّ الوعد نوع من العهد». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ۳۱۹؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۱۴ / ۴۲۲)

۳. عقد

عقد در لغت به‌معنای بستن و گره زدن به‌کار رفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۶) گفته شده است عقد جمع کردن اطراف شی است و در اجسام سخت به‌کار می‌رود؛ مثل بستن ریسمان ... و در معانی دیگر به‌طور استعاره به‌کار می‌رود؛ مثل عقد بیع و عهد و غیره: «وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ». (بقره / ۲۳۵) یعنی قصد بستن عقد زناشویی نکنید تا مدت عدّه وفات. (قرشی، ۱۴۱۲: ۵ / ۲۴) اهل لغت همچنین عقد را به‌معنای عهد استوار، موثق و محکم تعریف کرده و بیع را از آن جهت که دوطرف آن نسبت به مورد معامله تعهد دارند عقد نامیده‌اند. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۵ / ۱۱۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۴۰) برخی از فقیهان معتقدند: «بدان‌که وفا و ایفا هر دو به یک معنی است و آن عمل کردن است به‌عهد و وعده و عقد در لغت عهد محکم است و مراد از عقود عهد و پیمان‌هاست که میان مردم واقع شود یا عهدهاست که میان خدای تعالی و بنده های او واقع شده در ضمن تکالیف شرعیه یا عقدهای شرعیه است چنان‌که متبادر است در عرف شرع». (جرجانی، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۷۲) شیخ طوسی در تعریف عقد و تفاوت آن با عهد معتقد است: «عقود در معنای عقد بوده و به امر معقود (بسته شده) اطلاق می‌شود و آن جدّی‌ترین پیمان است. تفاوت عقد و عهد در آن است که عقد در معنای محکم نمودن و بستن است و صرفاً میان دو نفر صورت می‌پذیرد؛ لکن عهد گاه توسط یک شخص صورت می‌پذیرد. لذا هر عقدی عهد است و هر عهدی عقد نیست». (طوسی، ۱۴۱۰: ۴ / ۱۳۷)

نکته دیگر اینکه اگرچه بین عهد و وعده تفاوت مختصری وجود دارد که پیشتر آمد؛ اما در بسیاری از مواضع فقیهان این دو واژه را یکسان به‌کار برده و اراده معنای واحد می‌نمایند: «عهد فلان: وعده وفاه». (مشکینی، ۱۴۱۸: ۳۸۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱ / ۳۱۵) درعین‌حال در پژوهش حاضر صرفاً بحث روی خلف وعده تمرکز داشته و تحلیل و نقد ادله روی این عنوان خواهد بود.

۴. وفا

وفا در لغت از ریشه «وفی» بوده و واژه‌ای است که بر اتمام و اکمال دلالت دارد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۳ / ۱۶۱) راغب معتقد است این لفظ هنگامی به‌کار می‌رود که چیزی به اوج کمال خود برسد؛ لذا

وقتی گفته می‌شود «وَفِي بِعَهدِهِ» یا «أوفِي بَعَهدِهِ» یعنی عهد و پیمانش را بـه کمـال رسـاند و آن را بـدون ذره‌ای نقصان انجام داد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۸) مطابق با همین معنا در آیه شریفه: «أَلَا تَـرَوْنَ أَنِّـي أُوفِي الْكَيْلَ»، (یوسف / ۵۹) مقصود ایـن اسـت کـه فـرد پیمانـه را تمـام و کمـال رعایـت کـرده و هـیچ کم‌وکاستی در آن ایجاد نمی‌کند. بنابراین وفای به عهد و ایفای به عهد نیـز بـدین‌معنـا اسـت کـه عهـد و پیمان بدون کم‌وکاست و مطابق وعده انجام شود. (قرشی، ۱۴۱۲: ۷ / ۲۳۰؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۳ / ۱۶۱)

تأسیس اصل اولیه

در ابتدا شایسته است قبل از ورود تفصیلی به ارزیابی مستندات ارائه شده از جانب فقیهـان، مقتضـای قواعد اولیه ناظر به باب در فرض مسئله مشخص شود تا در فرض عدم تمامیت ادله مورد استناد قرار گیرد.

به‌نظر می‌رسد مفاد ادله لفظی و دلایل اجتهادی جملگی بر وجوب وفای به وعده دلالت داشته و آنچه که از تأمل در آیات قرآنی و روایات متظافر فرادست می‌آیـد لـزوم عمـل بـه وعـده مـی‌باشـد. به‌عنوان مثال خداوند در سوره شریفه صف با خطاب قرار دادن مؤمنان به ایشان گوشزد می‌کند:

> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ. (صف / ۳ ـ ۲)
> ای اهل ایمان! چرا سخنی بر زبان می‌رانید که بدان عمل نمی‌کنید؟ نزد پروردگار موجـب خشم فراوان است که سخنی گفته و بدان عمل نکنید.

صاحب ***مجمع البیان*** از قول ابن‌عباس در شأن نزول آیه آورده است که گروهی از مؤمنان پیش از تشریع وجوب جهاد می‌گفتند که دوست داریم خداوند ما را به بهترین اعمـال در نـزد خـود رهنمـون سازد و آن را به‌جا آوریم؛ لکن پس از تشریع جهاد، شرکت در آن بـرای ایشـان نـاگوار آمـده و از آن دوری کردند و سپس آیه مزبور نازل گردید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۴۱۷) ملاصالح مازندرانی در تفسیر آیه معتقد است که مخالفت قول و فعل در نزد خلق قبیح و در نزد پروردگار قبیح‌تر است. (مازنـدرانی، ۱۳۸۲: ۹ / ۱۳۴) یزدی نیز در ***فقه القرآن*** معتقد است مؤمن واقعی هرگاه وعده دهد بدان عمل نماید؛ چه اینکه می‌داند قول بلاعمل در زمره گناهان کبیره است. (یزدی، ۱۴۱۵: ۴ / ۳۴۴)

افزون بر کتاب،[1] روایات بسیاری نیز در تراث روایی امامیه وارد شده است کـه بـر وجـوب وفـای

---

۱. بسامد آیاتی که در باب وفای به وعد وارد شده‌اند بسیار است و ذکر همه آنها موجب اطناب کلام مـی‌شـود. از بـاب نمونه در سوره مریم در مورد پیامبری به نام «اسماعیل» که ظاهراً شخصی غیر از اسماعیل (فرزند حضرت ابراهیم) بوده است. (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۶: ۱ / ۷۷) آمده است که: «وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا». (مریم / ۵۴)

به‌وعده دلالت دارند. هشام بن سالم در روایتی که از حیث موازین رجالی دارای سند معتبر است. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۲۱) از امام صادق‌علیه‌السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: وعده مؤمن به برادر دینی خود به منزله نذری است که کفاره ندارد؛ پس هرکس از وعده خویش تخلف کند به مخالفت با خدا برخاسته و خود را به غضب وی گرفتار کرده است؛ چه اینکه خداوند می‌فرماید: «ای اهل ایمان! چرا سخنی بر زبان می‌رانید که بدان عمل نمی‌کنید؟ نزد پروردگار موجب خشم فراوان است که سخنی گفته و بدان عمل نکنید».[1] (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۶۳)

همچنین امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام در ضمن نامه خود به مالک اشتر بیان می‌دارند:

> برحذر باش از اینکه به مردم وعده داده و سپس از آن تخلف نمایی ... چه اینکه تخلف از وعده موجبات خشم خداوند و مردم را فراهم می‌آورد.[2] (نهج‌البلاغه / نامه ۵۳)

در روایتی وفای به وعده ازجمله صفات مؤمنان دانسته شده[3] و در روایتی دیگر عمل به وعده نشانه ایمان به خداوند و آخرت قلمداد شده است[4] و باید اذعان کرد روایاتی که در این زمینه وارد شده است از چنان تنوع و گستردگی برخوردارند که ذکر تمامی آنها از رسالت این جستار خارج است.

بنابراین در یک جمع‌بندی می‌توان گفت مقتضای قاعده اولی، وجوب وفای به وعده بوده و در فرض عدم تمامیت مستندات قائلان به استحباب و جواز، مرجع حکم، عمومات و اطلاقات پیش‌گفته خواهد بود.

تحلیل فقهی مسئله

حسب تتبع جستار حاضر ارزیابی آرای فقیهان امامی در مسئله در چند محور قابل بررسی و تحلیل است:

۱. اگرچه در نظر مشهور، وفای به‌وعده مستحب و تخلف از آن مکروه است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹ / ۲۳۵؛

---

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِاللَّهِ‌علیه‌السلام يَقُولُ عِدَةُ الْمُؤْمِنِ أَخَاهُ نَذْرٌ لَاكَفَّارَةَ لَهُ فَمَنْ أَخْلَفَ فَبِخُلْفِ اللَّهِ بَدَأَ وَ لِمَقْتِهِ تَعَرَّضَ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ ـ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لاتَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَاللهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ.

۲. إِيَّاكَ ... أَنْ تَعِدَهُمْ فَتُتْبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ ... وَ الْخُلْفَ يُوجِبُ الْمَقْتَ عِنْدَ اللَّهِ وَ النَّاسِ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَي كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ الله أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ.

۳. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَي عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ‌علیه‌السلام قَالَ: مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلِمْهُمْ وَ حَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ وَ وَعَدَهُمْ فَلَمْ يُخْلِفْهُمْ كَانَ مِمَّنْ حُرِّمَتْ غِيبَتُهُ وَ كَمَلَتْ مُرُوءَتُهُ وَ ظَهَرَ عَدْلُهُ وَ وَجَبَتْ أُخُوَّتُهُ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۲۳۹)

۴. عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ شُعَيْبٍ الْعَقَرْقُوفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ‌علیه‌السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ‌صلی‌الله‌علیه‌وآله مَنْ كان يُؤْمِنُ بالله وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَفِ إِذَا وَعَدَ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۶۴)

اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹ / ۸۰؛ خویی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۹۳) لکن بسیاری از فقیهان این قید را نیز افزوده‌اند که اگر شخص وعده‌دهنده، در هنگام وعده دهی، قصد وفای به آن را نداشته باشد و از ابتدا با نیت عدم انجام آن، مبادرت به دادن وعده نماید، در این صورت چنین عملی مشمول حکم حرمت خواهد بود. محقق خویی در این زمینه می‌نویسد: «کذب در وعده، بدین‌معنا که شخص تخلف از وعده نماید، ظاهراً به نحو کراهت شدید مُجاز است؛ البته اگر در هنگام وعده، بنای شخص بر عدم عمل به آن باشد، ظاهراً چنین فعلی حرام است». (خویی، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۰) این نظریه موافقت برخی دیگر از فقیهان معاصر را نیز در پی داشته است. (حکیم، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۵؛ تبریزی، ۱۴۲۶: ۲ / ۱۴؛ وحیدخراسانی، ۱۴۲۸: ۳ / ۱۶)

۲. علی‌رغم اینکه نظریه استحباب وفای به وعده به مشهور نسبت داده شده و حتی برخی از فقیهان، ضمن اعتراف به دلالت ادله باب بر وجوب وفای به وعد، یگانه دلیل احتیاط و فتوا ندادن خویش برخلاف مشهور را خوف مخالفت با اجماع اصحاب ذکر نموده‌اند. (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹ / ۴۴)[۱] لکن نگارنده با تتبّع در آثار بسیاری از فقیهان متقدم، موفّق به یافتن موضع ایشان در مسئله نشد. از باب نمونه شیخ صدوق ازجمله فقهایی است که جستجو در آثار وی در پی بردن به مختار ایشان در مسئله رهگشا نیست. وی در دو کتاب فقهی ـ روایی خویش ***المقنع*** و ***الهدایه***، چیزی در باب موضوع بحث ذکر نکرده است؛ یا اینکه در مجموعه فتاوای قدمای فقه شیعه؛ ابن‌ابی‌عقیل عمانی و ابن‌جنید اسکافی نیز موضع بحث مسکوت نهاده شده است. همچنین در آثار فقهایی از قبیل صاحب مراسم و ابوالصلاح حلبی نیز چیزی مشاهده نمی‌شود.

از عبارات برخی از متأخران، مخالفت با قول مشهور به مشام می‌رسد؛ از باب نمونه نراقی معتقد است قول به وجوب وفای به وعده از قوت و استحکام بیشتری نسبت به قول رقیب برخوردار است «هرگاه قائل شویم به وجوب وفای به وعده مطلقاً؛ همچنان‌که بعضی قائل شده‌اند؛ و در نظر حقیر هم این قول بسیار قوّت دارد؛ البته باید به شرط عمل کنند». (نراقی، ۱۴۲۲: ۱ / ۲۲۴؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۴۲) ظاهر عبارت میرزای قمی نیز مخالفت با دیدگاه مشهور است: «عدم وجوب وفای به وعده دلیلی به

---

۱. ظاهراً صاحب جواهر نیز هیچ دلیل موجهی برای قول مشهور جز اتفاق اصحاب نیافته است. وی اعتراف می‌کند که ظاهر برخی از آیات و نیز روایات فراوانی بر وجوب وفای به وعده دلالت دارند؛ لکن اصحاب امامیه از ظاهر آنها اعراض کرده و فتوا به استحباب وفای به وعد داده‌اند: «الأصحاب لم يقولوا بوجوب الوفاء بالوعد علي ما يظهر و ان كان ظاهر بعض الايات و الأخبار وجوب الوفاء بالوعد ...». (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۵ / ۶) مجلسی نیز دلیلی جز فتوای مشهور بر نظریه پیشگفته نیافته است: «المشهور استحباب الوفاء بالوعد و يظهر من الآية و بعض الأخبار الوجوب». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹ / ۲۳۵)

غیر اصل (اصل برائت) ندارد؛ و اصل چگونه مقاومت می‌کند با حدیث صحیح؛ هرگاه منظور شمول آن[بر] مطلق وعده باشد؛ بلکه بعض احادیث صحیح دلالت دارد بر وجوب وفای به وعده». (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۳ / ۲۸۵) صاحب حدائق دیگر فقیهی است که ظاهر ادله را وجوب وفای به وعد می‌داند. ایشان حتی از تصنیف رساله‌ای با موضوع وجوب وفای به وعده خبر می‌دهند که توسط سلیمان بن عبدالله بحرانی (فقیه و محدث قرون یازدهم و دوازدهم) نگاشته شده و لکن به دست ما نرسیده است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۰ / ۱۸)

تمایل به رأی غیرمشهور موافقت بسیاری از فقهای معاصر را نیز در پی داشته است. به‌عنوان نمونه یکی از ایشان در پاسخ استفتایی مبنی بر اینکه «اگر وعده لفظی برای انجام کاری یا قبول مسئولیتی به کسی داده شود، آیا عمل به آن وعده واجب است یا خیر؟»، چنین فتوا داده است: «مطابق آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُود» و روایات زیادی ازجمله روایت: «من کان یؤمن باللّه و الیوم الآخر فلیف اذا وعد» عمل به وعده مشروع واجب می‌باشد». (منتظری، ۱۳۷۳: ۲ / ۳۳۹) پاره‌ای دیگر از فقهای معاصر نیز احتیاط واجب را در عدم خلف وعده دانسته‌اند: «و أما الکذب في الوعد، بأن یخلف في وعده، فالاحوط وجوباً عدم الخلف». (روحانی، ۱۴۳۵: ۲ / ۲۶؛ سیستانی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۷)

اهمیت ذکر این رویکردها و اقوال از آن جهت است که اگر بر مبنای تقریری از اجماع، اتفاق‌نظر تمامی فقها در همه زمان‌ها در اعتبار اجماع شرط دانسته شود. (ر. ک: خویی، ۱۴۱۹: ۳ / ۱۴۳) یا اینکه مقصود از اجماع معتبر، اجماع فقیهان نخستین (قبل از دوره شیخ طوسی) باشد، (ر. ک: نائینی، ۱۳۷۶: ۳ / ۱۵۰) باز هم مدعای این گروه از فقیهان اثبات نخواهد شد؛ چه اینکه افزون بر مخالفت برخی از فقهای امامیه، بسیاری از متقدمان اصحاب اصولاً متعرض بحث نشده و آن را مسکوت نهاده‌اند. بنابراین حداکثر می‌توان گفت در میان قدمای اصحاب قول به خلاف دیده نشده است؛ و البته روشن است که اجماع اصولی چیزی است و قول به عدم‌الخلاف چیز دیگر؛ و روشن است که نقل عدم خلاف هرگز در ردیف اجماع نبوده و ضعیف‌تر از آن تلقی می‌شود.

۳. همان‌گونه که بسیاری از فقیهان اذعان داشته‌اند روایاتی که در مورد وفای به وعد وارد شده‌اند، از تنوع و گستردگی شایانی برخوردار بوده و تمامی آنها نیز ظاهر در وجوب به وفای به وعده و حرمت مخالفت با آن هستند؛ حتی محقق خویی تصریح کرده است که وی در تتبع خویش هیچ روایتی را نیافته است که دلالت بر استحباب این امر داشته باشد: «الروایات الوارده في هذا المقام کثیره جدا، و کلها ظاهره في وجوب الوفاء بالوعد و حرمه مخالفته و لم نجد منها ما یکون ظاهرا في الاستحباب». (خویی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۹۳) با این همه تنها روایتی که می‌تواند به نحوی بر مختار مشهور

دلالت کند، روایت عیسی بن حسان از امام صادق علیه السلام است که حضرت فرمودند: «گوینده هر دروغی روزی مورد بازخواست قرار خواهد گرفت؛ مگر در سه مورد: ۱. فردی که در جنگ دروغ می‌گوید، که حرمت چنین دروغی برداشته شده است؛ ۲. فردی که بین دو نفر را اصلاح می‌کند و چیزی را از شخصی برای شخص دیگر نقل می‌کند که وی نگفته است و با این کار می‌خواهد بین آن دو صلح برقرار کند؛ ۳. فردی که وعده‌ای به خانواده‌اش می‌دهد؛ درحالی که قصد انجام آن را ندارد».[۱] (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۴۲)

اما ظاهراً استناد به روایت مذکور از جهاتی ناتمام است؛ زیرا اولاً: مورد روایت اخص از مدعا بوده و صرفاً وعده به اهل و عیال را شامل می‌شود و حتی یارای اثبات جواز کذب در مورد وعده‌های فردی دیگر را ندارد؛ چه رسد به اینکه با استناد به آن، تجویز وعده‌های اجتماعی نیز اراده شود؛ ثانیاً: سند روایت مذکور از جهت وجود «عیسی بن حسان» مورد مناقشه است؛ چه اینکه وی فردی مجهول است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰ / ۳۴۰) لذا بسیاری از فقیهان روایت مزبور را فاقد اعتبار دانسته‌اند. (خویی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۱۴؛ صدر، ۱۴۲۰: ۱۰ / ۳۲۲؛ قمی، ۱۴۲۶: ۷ / ۳۰۴) ثالثاً: آن‌چنان‌که مشخص است حتی در فرض نادیده انگاشتن ضعف سندی، در مقام تعارض این روایت با روایات کثیر و صحیح‌السندی که دلالت بر وجوب وفای به وعده دارند، ترجیح با روایات دسته دوم است. یکی از فقهای معاصر در تأیید این دیدگاه می‌نویسد: «برای کسی که تمامی روایات باب را ملاحظه کند، مشخص می‌گردد که ظاهر این روایات بر وجوب وفای به وعد دلالت دارند». (سبحانی، ۱۴۲۴: ۶۸۶)

۴. پس از آنکه شماری از فقیهان دست خود را از دلیل لفظی در اثبات مدعا کوتاه دیده و بلکه تصریح کرده‌اند که عقل و نقل دلالت بر وجوب وفای به وعده دارد. (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹ / ۸۰) به دلیل دیگری تمسک کرده و بیان داشته‌اند که سیره قطعی اهل شریعت و متدینان بر جواز خلف وعده اقامه شده است و اینکه متشرعان با کسانی که به وعده خود پایبند نیستند به چشم افراد فاسق نمی‌نگرند؛ بنابراین چنین سیره‌ای قرینه‌ای می‌شود تا اخباری را که ظاهر در وجوب وفای به وعد هستند، حمل بر استحباب نماییم. (ر. ک: خویی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۹۳؛ سبحانی، ۱۴۲۴: ۶۸۷؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۳۲)

ظاهراً استناد به سیره نیز گرهی از نظریه مشهور نخواهد گشود؛ چه اینکه اولاً: از منظر علمای اصول در حجیت سیره متشرعه، اتصال آن به زمان معصوم علیه السلام شرط است و سیره‌ای که پس از زمان

---

۱. كُلُّ كَذِبٍ مَسْئُولٌ عَنْهُ صَاحِبُهُ يَوْماً؛ إِلَّا كَذِباً فِي ثَلَاثَةٍ: رَجُلٌ كَائِدٌ فِي حَرْبِهِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُ أَوْ رَجُلٌ أَصْلَحَ بَيْنَ اثْنَيْنِ يَلْقَي هَذَا بِغَيْرِ مَا يَلْقَي بِهِ هَذَا يُرِيدُ بِذَلِكَ الْإِصْلَاحَ مَا بَيْنَهُمَا أَوْ رَجُلٌ وَعَدَ أَهْلَهُ شَيْئاً وَ هُوَ لَايُرِيدُ أَنْ يُتِمَّ لَهُمْ.

معصومﷺ پدید آمده باشد و یا اصولاً اطلاعی از زمان شکل‌گیری آن نباشد؛ اگر به بنای عقلا بازگشت نداشته باشد، فاقد وجاهت است؛ زیرا بسیاری از سیره‌های موجود منشأ غیر شرعی داشته و برخاسته از عواملی مانند عواطف موجود در بین مردمان، تمایلات و خواهش‌های نفسانی، تقلید و ... بوده است؛ بنابراین اگرچه این سیره‌ها در پی گذشت زمان و به مرور به شریعت منتسب می‌شود؛ اما در واقعیت امر ممکن است مخالف آموزه‌های شریعت باشند. (مظفر، ۱۴۳۰: ۳ / ۱۷۹ ـ ۱۷۸) دوم اینکه: بعید نیست سیره ادعایی مذکور در زمره مواردی باشد که شیخ انصاری در مبحث «معاطات» بدان اشاره نموده است؛ یعنی سیره‌هایی که از جانب متشرّعه از روی قلت مبالات حادث شده باشد که با وجود شک در حجیت آن، سیره ادعایی مذکور از درجه اعتبار ساقط خواهد گردید. (انصاری، ۱۴۱۵: ۳ / ۴۲)

۳. اگر گفته شود ازآنجاکه خلف وعده عام البلوی است و در همه طبقات در هر زمانی وجود داشته است؛ لذا اگر حرام بود، حرمت آن مثل سایر محرمات میان فقها مشهور می‌شد؛ در پاسخ باید گفت اگر مسئله از حیث وجود شهرت بین فقها تحلیل شود، ایراد وارد بر این استدلال این است که فتوای بسیاری از متقدمان همچنان‌که در متن مقاله بدان اشاره شده است، در فرض مسئله نامعلوم است و لذا ادعای همراهی ایشان با قائلان به جواز خلف وعده نامعلوم است؛ افزون بر اینکه برخی از فقها نیز به صراحت با دیدگاه مزبور مخالفت کرده و وفای به وعده را واجب دانسته‌اند؛ بگذریم از اینکه اعراض مشهور از دیدگاهی، به خودی خود موجبی برای وهن آن نظریه محسوب نخواهد شد.

۴. اگر گفته شود آنچه از سیره قطعی متشرعه به دست می‌آید این است که خلف وعده را جایز می‌دانند. در پاسخ باید گفت عبارت مرحوم نراقی در عدم وجاهت سیره‌هایی از این قبیل بسیار گویا بیان شده است: «چه بسیار سیره هایی که در بین مردم و در شهرهای مختلف وجود دارد که فساد آن معلوم است ... آیا به سیره ایشان در ارتکاب غیبت مردم توجه نمی‌شود؟ و همچنین سوگند خوردن ایشان به غیر از خداوند متعال از مادران و پدران و ... آیا به سیره ایشان در ترک نهی از منکر و غیر آن توجّه نمی‌شود؟ (و حال آنکه چنین سیری فاقد وجاهت بوده و از اساس باطل است)». (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۲۸)

شهید ثانی نیز تأکید می‌کند که بسیاری از محرمات قطعی و مسلم دینی در بین متشرعه رواج داشته و از باب نمونه ایشان از غیبت هم‌کیشان و هم‌مذهبان خود نیز ابایی نداشته و این امر حتّی در بین کسانی که بر انجام واجبات دینی مراقبت و محافظت دارند نیز امری رایج است؛ گو آنکه اصولاً چنین امری را قبیح و از سیئات قلمداد نمی‌کنند. (شهید ثانی، بی‌تا: ۲۸۳)

۵. باید گفت حتّی در صورت پذیرش وجود سیره، ازآنجاکه سیره دلیل لبّی است و دلیل لبّی اطلاق و عموم ندارد. (صدر، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۵۴) بنابراین لاجرم باید به قدر متیقن از مفاد آن أخذ شود

و قدر متیقّن از سیره در بحث حاضر صورتی است که شخص در ابتدا با نیت و قصد انجام وعده، مبادرت به وعده دادن می‌نماید و سپس در ادامه عذری حادث شده و انجام وعده برای وی ناممکن می‌شود. در این حالت است که متشرعه خلف وعده را حرام ندانسته و فاعل آن را مستوجب ملامت قلمداد نمی‌کنند.

شاید ملاحظه جوانب مذکور، باعث شده فقیهی مانند آیت‌الله خویی پس از تقریر دلیل سیره به نحوی که گذشت، در انتها جمع‌بندی خود مسئله را چنین اظهار نماید که علی‌رغم اینکه سیره متشرعه بر جواز خلف وعده اقامه شده است؛ لکن با همه این اوصاف، دست برداشتن از ظهور روایات و حمل آنها بر استحباب، به جرأت احتیاج داشته و لذا قول موافقت‌تر با احتیاط، لزوم وفای به وعده است: «**و مع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات و حملها علي الاستحباب يحتاج إلي الجرأه و الأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد**». (خویی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۹۳) یکی دیگر از فقهای معاصر در این زمینه چنین می‌نگارد: «گاهی گفته می‌شود که سیره عملی و شهرت بین اصحاب بر عدم وجوب وفای به وعد دلالت دارند ... انصاف این است که رفع ید از ظواهر ادله به مجرد دلایل این‌چنینی مشکل است؛ بنابراین عمل به وعده به احتیاط نزدیک‌تر است». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ۳۱۹)

۵. از کلمات و عبارات برخی فقیهان چنین استشمام می‌شود که ایشان بین وعد اخباری و انشایی قائل به تفکیک شده‌اند؛ از باب نمونه صاحب جواهر معتقد است ازآنجاکه وعده نوعی اخبار به‌شمار می‌رود و نه انشاء؛ لذا مشمول ادله‌ای از قبیل «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**». (مائده / ۱) نخواهد بود. (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۵ / ۶)

در تحلیل مطلب فوق باید گفت اولاً: به‌نظر می‌رسد طبق متفاهم عرفی، اصولاً آنچه که حرام است کذب مخبری است و نه کذب خبری؛ بدین‌معنا که کسی که گمان دارد و فکر می‌کند راست می‌گوید؛ اگرچه خبر وی واقعاً خلاف واقع باشد، عرف چنین شخصی را دروغگو قلمداد نمی‌کند؛ به‌عنوان مثال اگر فردی براساس گزارش اشتباهی که به وی رسیده است معتقد باشد که در فلان شهر زلزله آمده است، در اینجا اگرچه کذب خبری واقع شده است؛ لکن نمی‌توان چنین شخصی را دروغگو خطاب کرد؛ چراکه انصراف دروغ گفتن به کذب مخبِری است؛ یعنی تکلم به خبری که متکلم اعتقاد به مطابقت آن با واقع نداشته باشد. بنابراین کذب دو شرط دارد: ۱. خلاف واقع بودن. ۲. اعتقاد نداشتنِ متکلم به مطابقتِ خبرش با واقع.

اما در باب اینکه آیا وعد از مقوله خبر است یا خیر؛ به نظر می‌آید که وعد چیزی فراتر از اخبار است و درواقع از قبیل انشای یک تعهد به‌شمار می‌رود. به‌عنوان مثال وقتی شخصی می‌گوید: «فردا

در فلان مکان حاضر خواهم شد» درواقع تعهدی می‌سپارد؛ مانند باب نذر که اگر کسی نذر می‌کند، خبر نمی‌دهد؛ بلکه می‌گوید: «درصورتی‌که چنان بشود، چنان خواهم کرد»؛ یعنی تعهدی به خداوند متعال می‌دهد. لذا به نظر می‌رسد مطابق ارتکاز عرفی در وعد، نوعی تعهد دادن وجود دارد. یعنی اگرچه با صرف خبر دادن، شخص خودش را بدهکار دیگری نمی‌کند؛ ولی در وعد، شخص وعده دهنده بدهکار می‌شود. وقتی از فردی پرسیده می‌شود که مثلاً «آیا فردا در فلان مکان حاضر خواهی شد»، و او نیز در پاسخ می‌گوید: «فردا در فلان مکان حاضر خواهم شد»، این دیگر خبر صرف نیست و مثل این است که بگوید: «بعتک هذا الدار» یا «طلقت موکلتی»، که ظاهر جمله خبریه بوده ولی در مقام انشاء است.

تحلیل مسئله از منظر دانش اخلاق

در قسمت پیشین این نتیجه حاصل شد که قول به استحباب وفای به وعده (و نه وجوب آن) و در مقابل کراهت خلف وعده (و نه حرمت آن)، اگرچه مختار مشهور فقیهان امامی است؛ لکن از پشتوانه مستحکمی برخوردار نبوده و مستندات مشهور در اثبات مدعای ایشان وافی به مقصود نمی‌باشد. در این بخش تحلیل اخلاقی مسئله حول چند محور بررسی می‌شود:

۱. علی‌رغم اینکه مشهور فقیهان امامی عمل به وعده را مستحب دانسته‌اند؛ لکن بسیاری از ایشان این مقدار را پذیرفته‌اند که خلف وعده از نظر اخلاقی در زمره رذائل و قبیح بوده و مرتکب آن مستوجب مذمت عقلا می‌باشد. (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۶ / ۱۵۳؛ کاشف‌الغطا، ۱۳۵۹: ۱ / ۲۳۸) از باب نمونه امام خمینی بر آن است که عدم وفای به وعده در نزد برخی از اشخاص بلندنظر و دارای مناعت طبع ننگ و عار محسوب می‌شود. (امام خمینی، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۵۲) محمدجواد مغنیه دیگر فقیهی است که به وجوب اخلاقی وفای به وعد اذعان دارد؛ وی در این زمینه روایتی از امام رضا علیه‌السلام نقل می‌کند که حضرت می‌فرمایند: «ما اهل بیت خاندانی هستیم که به مانند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله پیمان و عهد خود را، به منزله دِین (بدهی) بر ذمه خویش می‌دانیم». (مغنیه، ۱۴۲۱: ۳ / ۱۰) بجنوردی نیز بر این امر تأکید دارد که در نیکو بودن عقلانی و اخلاقی وفای به وعد هیچ شبهه‌ای وجود ندارد. (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۴ / ۱۹۰) برخی دیگر از فقهای معاصر چنین نظر خویش را ابراز داشته‌اند: «در جایگاه احکام اخلاقی و آداب اجتماعی می‌توان خلف وعده را حرام دانست؛ ولی در جایگاه احکام فقهی و حقوقی، می‌توان خلف وعده را جایز به‌شمار آورد». (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۴ / ۱۱۲۴)

۲. در بدو امر که از دین و مذهب سخن می‌رود، ازیک‌سو برخی از اشخاص ممکن است بر

مناسک عبادی از قبیل روزه، نماز، حجاب و ... تأکید کرده و نقش این امور را پررنگ‌تر نمایند؛ و در نقطه مقابل برخی دیگر سخن از اصول اخلاقی به میان آورده و بر اعمالی از قبیل وفای به عهد، صداقت و ... اصرار ورزند؛ حال پرسش اساسی این است که لازمه دینداری در گرو تأکید بر کدام‌یک از این دیدگاه‌هاست؛ احکام فقهی یا مناسک اخلاقی؟ و اصولاً آیا چنین تفکیکی موجه است یا خیر؟ به‌نظر می‌رسد از لحاظ اصولی و مبنایی چنین تفکیکی موجّه نیست؛ چه‌اینکه بنابر نظر عدلیه که قائل به حسن و قبح ذاتی امور هستند، احکام فقهی دارای مقاصد و غایات اخلاقی می‌باشند؛ از باب نمونه در باب فلسفه نماز در قرآن آمده است که: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ». (عنکبوت / ۴۵) بدین‌معنا که نماز بازدارنده از فحشا و زشتی‌ها که همان قبح اخلاقی است می‌باشد؛ و بر همین اساس است که در پاره‌ای از اخبار، هدف نهایی دین، اصلاح نظام اخلاقی معرفی شده است: «خداوند نماز را برای دوری جستن از کبر و غرور تشریع نمود ... روزه از آن جهت واجب شد تا به وسیله آن اخلاص خلق آزموده شود ... امر به معروف و نهی از منکر برای مصلحت جامعه و اصلاح توده‌ها واجب گردید». (نهج‌البلاغه / حکمت ۲۵۲)[1] بنابراین باید اذعان نمود مناسک عبادی در تقابل با احکام اخلاقی قرار ندارند؛ بلکه این مناسک به تحکیم و تثبیت ارزش‌های اخلاقی منجر می‌شوند.

۳. باید توجه داشت که اگرچه فقه، آیینه تمام‌نمای شریعت نیست؛ لکن وجوه و ارکان گوناگون دین مانند اخلاق و فقه در کنار یکدیگر حقیقت به هم پیوسته‌ای را سامان می‌دهند؛ به نحوی که اخلال در هریک از آنها، سایر ارکان را نیز مختل می‌نماید. گواه روشن بر این مدعا نکات اخلاقی بسیاری است که در گستره فقه نمود یافته است؛ از باب نمونه صدقات مستحبّی که دانش فقه متکفل بیان خصوصیات و جزئیات آن است، مطابق آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى». (بقره / ۲۶۴) با منّت گذاشتن و آزار رساندن که در زمره رذائل اخلاقی هستند باطل و محو می‌گردد. (ر. ک: علامه حلی، ۱۴۱۲: ۸ / ۵۰۸) یا اینکه از نظر مشهور فقیهان، ریا که در زمره پلیدی‌های بارز اخلاقی است، موجب بطلان نماز خواهد شد؛ چه اینکه نه‌تنها در نماز بلکه در تمامی عبادات، خلوص از ریا شرط بوده و اگر نیت فعل عبادی توأم با ریا باشد موجب بطلان عمل می‌گردد؛ زیرا ریا جزو رذایل اخلاقی قلمداد شده و ازجمله معاصی کبیره است. (حکیم، ۱۴۱۶: ۶ / ۲۰)

۴ ـ جلوه غایی و اساسی تأثیر متقابل فقه و اخلاق این است که فقیه در مرحله استنباط و

---

۱. وَ قَالَ علیه‌السلام فَرَضَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشِّرْكِ وَ الصَّلَاةَ تَنْزِيهاً عَنِ الْكِبْرِ وَ الزَّكَاةَ تَسْبِيباً لِلرِّزْقِ وَ الصِّيَامَ ابْتِلَاءً لِإِخْلَاصِ الْخَلْقِ وَ الْحَجَّ تَقْوِيَةً لِلدِّينِ وَ الْجِهَادَ عِزّاً لِلْإِسْلَامِ وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَوَامِّ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ رَدْعاً لِلسُّفَهَاءِ ... .

عملیات اجتهادی خویش، از ملاحظه اقتضای اخلاق غفلت نکرده و در صدور فتوا، سازگاری و تطابق آن را با مسلمات و قطعیات اخلاقی لحاظ نماید؛ بدین‌معنا که اخلاق به مثابه غایت و مقصد عالیه احکام فقهی به‌عنوان اصلی از اصول استنباط مورد عنایت وی بوده و اگر حکم و فتوایی با شهودهای اخلاقی تعارض داشته باشد، در آن تأمل بیشتری نموده و با بازنگری و نگاهی همه‌جانبه، مبادرت به رفع تعارض نماید. به دیگر عبارت پیامد خوانش شریعت در چارچوب اخلاق، در استنباط احکام تجلی می‌یابد؛ بدین‌معنا که هر فتوای فقهی یا هر استنباط و برداشتی از مستندات شرعی که مفاد آن با یکی از اصول قطعی اخلاقی ناسازگار باشد، اعتبار خود را از دست می‌دهد. البته در چنین فرضی آنچه ابطال می‌شود حکم شرعی نیست؛ زیرا فرض این است که در نفس‌الامر و مقام ثبوت، محال است که در قلمرو شریعت حکمی وجود داشته باشد که چارچوب‌های اخلاقی شریعت را نقض نماید؛ چراکه صاحب شریعت موجودی اخلاقی بوده و فضایل اخلاقی وی اقتضا دارد که در مقام تشریع آن چارچوب‌ها را نقض نکند.

البته این سخن به‌معنای نفی ساحت مستقل اخلاق و هویت مستقل آن نیست؛ اما توجه به چنین رویکردی مقدمه برای فایده ملازمه و ورود آن بحث در حوزه فقه می‌شود؛ یعنی هنگامی که اخلاق به‌طور قطعی می‌گوید که کذب ناروا است، این حکم عقلی با قاعده ملازمه وارد فقه شده و شرع می‌گوید که اینجا اجتناب واجب و ارتکاب حرام است و بدین‌صورت در دایره فقه وارد می‌شود.

در ضرورت اتخاذ چنین دیدگاهی برخی از اندیشوران مسلمان معتقدند قائل شدن به تفکیک بین اصول اخلاقی و احکام فقهی و بسنده کردن به فقهیات و جمود بر ظواهر، سبب ابطال مصالح و مقاصد تشریع خواهد شد. صاحب المیزان در ضمن تفسیر آیه ۲۲۹ سوره بقره که در تبیین برخی از مناسبات بین زوجین وارد شده است،[۱] چنین می‌نویسد:

> بعید نیست که بتوان از آیه شریفه این معنا را برداشت نمود که تفکیک بین احکام فقهی و اصول اخلاقی و اکتفا کردن در مقام عمل به مجرد احکام فقهی و جمود بر ظواهر آنها جایز نیست؛ زیرا چنین رویکردی موجب ابطال مصالح تشریع و ذبح مقاصد شریعت و سعادت جامعه بشری می‌شود؛ و مسلمانان به این درجه از انحطاط و سقوط اخلاقی نرسیدند؛ مگر به دلیل اینکه به ظاهر احکام بسنده کرده و از باطن و روح شریعت روی برگرداندند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۲۳۵)

---

۱. بقره / ۲۲۹: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ». طلاق (طلاقی که امکان رجوع در آن میسر است) دومرتبه است؛ (و در هر مرتبه) باید به نحو نیکو همسر خود را نگاه دارد (و آشتی نماید)، و یا اینکه با نیکی و شایستگی او را رها سازد (و از وی جدا شود).

از نظر صاحب ***المیزان*** بین احکام فقهی و اصول اخلاقی نمی‌توان قائل به افتراق شد.[۱] علامه طباطبایی درواقع بر آن است که دانش فقه متوجه ظاهر احکام و اخلاق متوجه باطن آنهاست و این دو توأمان و در پیوستگی با یکدیگر ثمره مطلوب خواهند داد. ایشان این مسئله را از این جهت مطرح نموده‌اند که خداوند می‌فرماید: «همسرانتان را می‌توانید دوبار طلاق داده و سپس به وی رجوع کنید»؛ بدین‌معنا که فرد باید تصمیم بگیرد که یا همسرش را به طور نیکو نزد خود نگاه دارد، و یا اینکه با شایستگی او را رها کند؛ بنابراین راه سوم (اینکه زن را طلاق مده؛ اما تکالیف اخلاقی خود را نیز نسبت به او انجام مده) وجود ندارد. علامه معتقد است حقِ دوبار طلاق و رجوع، حکمی فقهی است؛ اما این حکم فقهی قیود اخلاقی دارد و اگر همراه با آن قیود نباشد، می‌تواند برای خانواده مشکل‌آفرین باشد. بنابراین مطابق این دیدگاه، اینکه تصور شود با غفلت از اخلاق و جمود بر فقه می‌توان به اهداف شریعت نائل شد، پنداری باطل است و چه بسا تأثیرات معکوسی هم داشته باشد.

بنابراین در فرض مسئله نیز ازآنجاکه وفای به وعده از اصول بنیادین اخلاقی شمرده شده و تخلف از آن در زمره رذایل اخلاقی و فاعل آن مستحقق نکوهش و سرزنش عقلاست، بایسته است در بررسی فقهی مسئله نیز تجدیدنظر شده و این تعارض ظاهری رفع گردد؛ چه اینکه پذیرش چنین حکمی برای آن دسته از افراد که اسلام را دین اخلاق و فضیلت می‌دانند مشکل می‌نماید.

همچنین یادکردنی است که هرچند حاصل تتبع پژوهش حاضر فقدان مستندات کافی برای نظریه فقهی جواز خلف وعده می‌باشد، اما حتی در فرضی که این تعارض ظاهری به قوت خویش باقی ماند نیز لازم می‌نماید به نحوی مبادرت به رفع این اشکال گردد. البته شاید این پرسش در ذهن پدید آید که در فرض وقوع چنین تعارضی، چرا نباید اخلاق را با عقل فقهی سنجیده و آن را مطابق با فقه تنظیم نمود؟ در پاسخ به این سؤال، باید اذعان نمود که اصول اخلاقی مستقل از شرع قابل شناسایی و تشخیص بوده و ارجاع آنها به فقه نادرست به‌نظر می‌رسد؛[۲] چه اینکه پذیرش چنان دیدگاهی به‌معنای انکار حسن و قبح ذاتی و داخل شدن در گروه اشاعره است. البته ممکن است برخی چنین بپندارند که اگرچه اخلاق در مقام ثبوت مستقل از شرع بوده و ذاتی است؛ لکن در مقام

---

۱. ایشان معتقدند که اسلام سنت جاری و قوانین موضوعه خود را بر پایه اخلاق بنا نهاده و در تربیت مردم براساس آن اخلاق فاضله اهتمام بسیار ورزیده است: «الإسلام بني سنته الجارية و قوانينه الموضوعة علي أساس الأخلاق و بالغ في تربية الناس عليها». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۱۱۰)

۲. ظاهراً معانی واژگان اخلاقی، مستقل از دین احراز می‌شوند؛ بدین‌معنا که لزومی ندارد برای درک مفاهیمی از قبیل عدالت و احسان، به منابع شرعی رجوع شود؛ چراکه از باب نمونه وقتی خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، (نحل / ۹۰) ناظر به درک و تلقی مخاطبان وحی از معانی عرفی و پیشادینی این واژگان است.

اثبات راهی جز رجوع به شرعیات برای آگاهی از ارزش‌های اخلاقی موجود نیست. اشکال این دیدگاه آن است که وابستگی اخلاق به دین را انکار کرده و در ظاهر راه خود را از اشاعره جدا می‌سازد؛ اما درعین‌حال بر وابستگی معرفت‌شناسانه اخلاق به دین تأکید ورزیده و در عمل فرق چندانی با تفکر اشاعره نمی‌یابد؛ چه اینکه با پیش‌فرض‌های متفاوت به همان نتیجه می‌رسد. پرواضح است که اگر شکاکیت در باب صلاحیت عقل در قلمرو اخلاق پذیرفته شود این تنها حقوق بشر و اخلاق اجتماعی رایج در جهان مدرن نیست که بی‌مبنا یا نسبی می‌شود؛ بلکه علاوه بر آن راهی برای اثبات وجوب اطاعت از خداوند و پیروی از شریعت هم باقی نخواهد ماند. تمسک به چنین استدلال‌هایی اساس شریعت و وجوب پیروی از آن را متزلزل کرده و در مَثَل به نشستن بر سر شاخ و بریدن بُن می‌ماند. (ر. ک: فنایی، ۱۳۹۴: ۳۷)

استدلال فوق درواقع مضمون یکی از ادله‌ای است که خواجه طوسی در نقد نظر اشاعره مبنی بر وابستگی اخلاق به دین ذکر نموده است. علامه حلی در شرح خود بر «تجرید» خواجه می‌نویسد:

> حسن و قبح دو امر عقلی هستند و نه شرعی؛ چه اینکه اگر بنابر اثبات حسن و قبح از طریق شرع باشد، هردوی آنها مطلقاً منتفی می‌شوند؛ بدین‌معنا که نه حسن و قبح عقلی قابل اثبات خواهد بود و نه حسن و قبح شرعی؛ چه اینکه حسن و قبح شرعی مبتنی بر این است که نسبت به آنچه پیامبرﷺ از جانب خداوند می‌گوید یقین حاصل شده و احتمال کذب در آن وجود نداشته باشد؛ درحالیژ که احتمال کذب داده می‌شود. برای ابطال این احتمال نمی‌توان به گفتار پیامبرﷺ استناد کرد؛ زیرا مستلزم دور خواهد بود. در نتیجه حسن و قبح هیچ فعلی ثابت نخواهد گردید؛ با اینکه وجود حسن و قبح مورد قبول همگان است؛ بنابراین ازآنجاکه انکار حسن و قبح عقلی به خلف (انکار مطلق حسن و قبح) منجر می‌گردد باطل است. (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۵۹)

نتیجه

مطابق آنچه گذشت مشهور فقیهان امامی بر آن هستند که عمل به وعده مستحب بوده و درنتیجه تخلف از آنکه تعبیر به خلف وعده یا اخلاف می‌شود مجاز است. پژوهش حاضر ابتدا مقتضای قواعد اولیه را در مسئله سنجیده و پس از بررسی مستندات فقهی موجود در کتاب و سنت بدین‌نتیجه دست یافت که اصل اولی در فرض بحث، وجوب وفای به وعده بوده و در فرض عدم تمامیت مستندات قائلان به جواز، مرجع حکم، عمومات و اطلاقات مزبور خواهد بود. سپس در ارزیابی ادله مشهور، این نتیجه حاصل شد که تمسک به اجماع در مسئله ممکن نبوده و افزون بر سکوت بسیاری از قدمای اصحاب، برخی از متأخران نیز به صراحت فتوا به وجوب وفای به وعد داده‌اند. همچنین یگانه روایتی

که به‌عنوان دلیل لفظی می‌توانست مستمک مشهور قرار گیرد، گذشته از ضعف سندی، از نظر دلالت نیز با مناقشه مواجه بوده و در فرض تعارض، تاب مقاومت در برابر روایات کثیری که ظاهر در وجوب وفای به وعد هستند را نداشت. استناد به سیره متشرعه نیز با این محذور مواجه گشت که بعید نیست چنین سیره‌ای براساس قلت مبالات پدید آمده و احراز اتصال آن به زمان معصوم‌علیهم‌السلام نامعلوم باشد؛ بنابراین با رد دلایل مشهور، بازگشت مسئله از منظر فقهی به عموماتی است که صریح در وجوب به وفای به وعده می‌باشند.

تحلیل مسئله از بُعد اخلاقی نیز حکایت از آن داشت که بنا به شهودهای وجدانی، خلف وعده از نظر اخلاقی در زمره رذائل تلقی شده و مرتکب آن مستوجب مذمت عقلا می‌باشد؛ بنابراین اگرچه نتیجه پژوهش، بی‌پشتوانگی فتوای مشهور را به اثبات رسانده و درنتیجه تعارض ظاهری بین حکم فقهی و اصل اخلاقی از این حیث مرتفع گردید؛ لکن ازآنجاکه پذیرش نظریه مشهور برای آن دسته از افراد که اسلام را دین اخلاق و فضیلت می‌دانند مشکل می‌نماید، بایسته است که اهل فن در بررسی فقهی مسئله تجدیدنظر نمایند؛ بدین‌معنا که حتی با عدم پذیرش ضعف فقهی قول مشهور، با محور قرار دادن اخلاق به مثابه غایت و مقصد عالیه احکام، آن را به‌عنوان اصلی از اصول استنباط مورد توجه قرار داده و در حکم فقهی مزبور تأمل بیشتری نمایند؛ شایسته ذکر است در چنین فرضی آنچه ابطال می‌شود حکم شرعی نیست؛ زیرا مطابق فرض محال است که در قلمرو شریعت حکمی وجود داشته باشد که چارچوب‌های اخلاقی را نقض نماید؛ بلکه چنین امری نهایتاً به خطای در اجتهاد نسبت داده می‌شود؛ همان‌گونه که تحلیل فقهی مسئله در این پژوهش به وضوح بر این امر صحه نهاد.

منابع و مآخذ

۱. ***قرآن کریم***.

۲. ***نهج‌البلاغه***.

۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱٤۱٤ ق، ***لسان العرب***، بیروت، دار الفکر.

٤. اردبیلی، احمد بن محمد، ۱٤۱۸ ق، ***زبده البیان فی أحکام القرآن***، تهران، المکتبه الجعفریه.

۵. اردبیلی، احمد بن محمد، ۱٤۰۳ ق، ***مجمع الفائده و البرهان***، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

٦. انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱٤۱۵ ق، ***کتاب المکاسب***، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.

۷. بجنوردی، سید حسن بن آقابزرگ، ۱٤۱۹ ق، ***القواعد الفقهیه***، قم، الهادی.

۸. بحرانی، یوسف بن احمد، ۱٤۰۵ ق، ***الحدائق الناضره***، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۹. تبریزی، جواد بن علی، ۱٤۲٦ ق، ***منهاج الصالحین***، قم، مجمع الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۱۰. جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم، ۱٤۰٤ ق، ***تفسیر شاهی***، تهران، انتشارات امید.

۱۱. حائری، سیدکاظم حسینی، ۱٤۲۳ ق، ***فقه العقود***، قم، مجمع اندیشه اسلامی.

۱۲. حکیم، سید محسن طباطبایی، ۱٤۱۰ ق، ***منهاج الصالحین***، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.

۱۳. حکیم، سید محسن طباطبایی، ۱٤۱٦ ق، ***مستمسک العروه الوثقی***، قم، مؤسسه دار التفسیر.

۱٤. خمینی، سید روح‌الله، ۱٤۲۱ ق، ***کتاب البیع***، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.

۱۵. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، ۱٤۱۷ ق، ***مصباح‌الفقاهه***، قم، انصاریان.

۱٦. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، ۱٤۱۰ ق، ***منهاج الصالحین***، قم، نشر مدینه العلم.

۱۷. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، ۱٤۱۹ ق، ***دراسات فی علم الأصول***، قم، موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.

۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱٤۱۲ ق، ***مفردات ألفاظ القرآن***، لبنان ـ سوریه، دار العلم.

۱۹. راوندی، سعید بن عبدالله، ۱٤۰۵ ق، ***فقه القرآن***، قم، انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۲۰. روحانی قمی، سید صادق، ۱٤۳۵ ق، ***منهاج الصالحین***، بیروت، دار بلال للطباعه و النشر.

۲۱. زبیدی، سید محمد مرتضی، ۱٤۱٤ ق، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، بیروت، دار الفکر.

۲۲. سبحانی، جعفر، ۱٤۲٤ ق، ***المواهب فی تحریر أحکام المکاسب***، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۲۳. سبزواری، سید عبدالأعلی، ۱٤۱۳ ق، ***مهذّب الأحکام***، قم، مؤسسه المنار.

۲٤. سیستانی، سید علی حسینی، ۱٤۱۷ ق، ***منهاج الصالحین***، قم، دفتر حضرت آیت‌الله سیستانی.

۲۵. شبیری زنجانی، سید موسی، ۱٤۱۹ ق، ***کتاب نکاح***، قم، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.

۲٦. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، بی‌تا، ***رسائل الشهید الثانی***، قم، کتابفروشی بصیرتی.

۲۷. صدر، شهید، سید محمد، ۱٤۲۰ ق، ***ماوراءالفقه***، بیروت، دار الأضواء.

۲۸. صدر، سید محمدباقر، ۱٤۱۷ ق، ***بحوث فی علم الأصول***، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.

۲۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۸٦ ق، ***علل الشرائع***، قم، کتابفروشی داوری.

۳۰. طباطبایی سید محمدحسین، ۱٤۱۷ ق، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۳۱. طریحی، فخرالدین، ۱٤۱٦ ق، ***مجمع البحرین***، تهران، کتابفروشی مرتضوی.

۳۲. طوسی، محمد بن حسن، ۱٤۱۰ ق، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۳۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، ***کشف المراد***، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳٤. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱٤۱۲ ق، ***منتهی المطلب***، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.

۳۵. فنایی، ابوالقاسم، ۱۳۹٤، ***اخلاق دین‌شناسی***، تهران، نگاه معاصر.

۳٦. قرشی، سید علی‌اکبر، ۱٤۱۲ ق، ***قاموس قرآن***، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

۳۷. قمّی، سید تقی طباطبایی، ۱٤۲٦ ق، ***مبانی منهاج الصالحین***، قم، منشورات قلم الشرق.

۳۸. کاشف الغطاء، محمدحسین بن علی، ۱۳۵۹ ق، ***تحریرالمجله***، نجف، المکتبه المرتضویه.

۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱٤۰۷ ق، ***الکافی***، ط ـ الإسلامیه، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

٤۰. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، ۱۳۸۲ ق، ***شرح الکافی***، تهران، المکتبه الإسلامیه.

٤۱. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی، ۱٤۰٤ ق، ***مرآه العقول***، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

٤۲. مصطفوی، حسن، ۱٤۰۲ ق، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران، مرکز الکتاب للترجمه و النشر.

٤۳. مشکینی اردبیلی، علی، ۱٤۱۸ق، ***مصطلحات الفقه***، قم، نشر الهادی.

٤٤. مظفر، محمدرضا، ۱٤۳۰ ق، ***أصول الفقه***، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

٤۵. مغنیه، محمدجواد، ۱٤۲۱ ق، ***فقه الإمام الصادق*** علیه السلام، قم، مؤسسه انصاریان.

٤٦. مکارم شیرازی، ناصر، ۱٤۲٦ ق، ***أنوار الفقاهه ـ کتاب التجاره***، قم، انتشارات مدرسه الإمام علی علیه السلام.

٤۷. منتظری، حسینعلی، ۱۳۷۳، ***رساله استفتاءات***، تهران، تفکر.

٤۸. میرزای قمّی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱٤۱۳ ق، ***جامع الشتات فی أجوبه السؤالات***، تهران، کیهان.

٤۹. نائینی، محمدحسین، ۱۳۷٦، ***فوائد الأصول***، قم، جامعه مدرسین.

۵۰. نجفی، محمدحسن، ۱٤۰٤ ق، ***جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۵۱. نراقی، مولی احمد بن محمدمهدی، ۱٤۲۲ ق، ***رسائل و مسائل***، قم، کنگره نراقیین.

۵۲. نراقی، مولی احمد بن محمدمهدی، ۱٤۱۷ ق، ***عوائد الأیام***، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۵۳. وحید خراسانی، حسین، ۱٤۲۸ ق، ***منهاج الصالحین***، قم، مدرسه امام باقر علیه السلام.

٥٤. هاشمی شاهرودی، سید محمود و دیگران، ١٤٢٦ ق، ***فرهنگ فقه***، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی.

٥٥. یزدی، سیدمحمدکاظم طباطبایی، ١٤٢١ ق، ***حاشیه المکاسب***، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

٥٦. یزدی، محمد، ١٤١٥ ق، ***فقه القرآن***، قم، مؤسسه اسماعیلیان.