Comparative Studies in Jurisprudence, Law, and Politics

Sharīʿah Legal Stratagems in the Balance of the Objectives of Islamic Law: A Comparative Study of Imamī and Sunni Jurisprudence

1. Sepideh Bouzari*: Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Humanities, University of Maragheh, Maragheh, East Azerbaijan, Iran. Email: bozari.s@maragheh.ac.ir (Corresponding Author)
2. Seyyed Mohsen Aziz: Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty of Theology, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran
3. Marzieh Maleki: Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran
4. Abdollah Amiri Balkhkanlu: BA, Department of Law, Faculty of Humanities, University of Maragheh, Maragheh, East Azerbaijan, Iran
5. Saeed Salehi: BA, Department of Law, Faculty of Humanities, University of Maragheh, Maragheh, East Azerbaijan, Iran

ABSTRACT

Sharīʿah legal stratagems (ḥiyal sharʿiyya) refer to mechanisms that outwardly conform to the rules of Islamic law or established legal principles but may, in practice, result in the violation of the Lawgiver's objectives and the circumvention of the underlying spirit of legal rulings. The question of the permissibility or invalidity of such stratagems constitutes one of the controversial issues in Islamic jurisprudence, regarding which divergent views have emerged both among different Islamic schools of law and within individual schools. Proponents have justified the legitimacy of certain legal stratagems by invoking principles such as the presumption of validity (aṣālat al-ṣiḥḥa), the negation of undue hardship (nafy al-ʿusr wa al-ḥaraj), and the facilitative functions of the Sharīʿah; opponents, by contrast, relying on rational arguments such as the reprehensibility of frustrating the Lawgiver's purpose, deception of the Lawgiver, and the principle of blocking the means (sadd al-dharāʾiʿ), have regarded such stratagems as incompatible with the objectives of the Sharīʿah (maqāṣid al-Sharīʿah). Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this study examines the positions of Imamī jurisprudence and the Sunni schools of law concerning Sharīʿah legal stratagems. The findings indicate that both traditions concur in rejecting stratagems that lead to the frustration of the objectives of the Sharīʿah and undermine the normative system of Islamic legal rulings; nevertheless, substantial differences exist regarding the acceptance of certain specific forms of legal stratagems and the permissible limits of their application. The overall findings demonstrate that Sharīʿah legal stratagems may be regarded as legitimate only when they are employed within the framework of authoritative textual sources and do not conflict with the overarching objectives of the Sharīʿah; otherwise, they become instruments for circumventing and rendering divine rulings ineffective. This study may contribute to clarifying the theoretical foundations of comparative Islamic jurisprudence and provide a useful analytical framework for addressing emerging legal and social issues.

Keywords: *Sharīʿah legal stratagems, Imamī jurisprudence, Sunni jurisprudence, objectives of the Sharīʿah, rational arguments, comparative jurisprudence, legal stratagems*

How to cite: Bouzari, S., Aziz, S. M., Maleki, M., Amiri Balkhkanlu, A., & Salehi, S. (2027). Sharīʿah Legal Stratagems in the Balance of the Objectives of Islamic Law: A Comparative Study of Imamī and Sunni Jurisprudence. *Comparative Studies in Jurisprudence, Law, and Politics*, *9*(3), 1-17.

© 2027 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 26 April 2026
Revise Date: 29 September 2026
Accept Date: 07 October 2026
Initial Publish Date: 27 October 2026
Final Publish Date: 23 August 2027

پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست

حیل شرعی در ترازوی مقاصد شریعت: مطالعه‌ای تطبیقی در فقه امامیه و اهل سنت

۱. سپیده بوذری*: استادیار، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مراغه، آذربایجان شرقی، مراغه، ایران.
پست الکترونیک: bozari.s@maragheh.ac.ir (نویسنده مسئول)
۲. سیّد محسن آزیز: استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران
۳. مرضیه ملکی: استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
۴. عبدالله امیری بلخکانلو: کارشناسی، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مراغه، آذربایجان شرقی، مراغه، ایران
۵. سعید صالحی: کارشناسی، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مراغه، آذربایجان شرقی، مراغه، ایران

چکیده

حیل شرعی به راهکارهایی اطلاق می‌شود که در ظاهر در چارچوب احکام شریعت یا قواعد حقوقی قرار دارند، اما در عمل می‌توانند منجر به نقض مقاصد شارع و بی‌اثر شدن روح احکام شوند. مسئله جواز یا بطلان این‌گونه حیل از موضوعات مناقشه‌برانگیز در فقه اسلامی است که هم در میان مذاهب مختلف و هم در درون هر مذهب، دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن شکل گرفته است.موافقان، مشروعیت برخی حیل را با استناد به اصولی همچون اصل صحت، نفی عسر و حرج و کارکردهای تسهیلی شریعت توجیه کرده‌اند؛ در حالی که مخالفان با تکیه بر ادله عقلی از جمله قبح نقض غرض، مخادعه با شارع و اصل سدّ ذرایع، آن‌ها را ناسازگار با مقاصد شریعت دانسته‌اند. این پژوهش با روش توصیفی–تحلیلی و با رویکرد تطبیقی به بررسی دیدگاه‌های فقه امامیه و مذاهب اهل سنت در زمینه حیل شرعی پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هر دو مکتب در ردّ حیل منتهی به تعطیل مقاصد شریعت و تضعیف نظام احکام اتفاق‌نظر دارند؛ با این حال، در میزان پذیرش برخی مصادیق خاص و حدود جواز آن‌ها اختلافات قابل توجهی مشاهده می‌شود.برآیند پژوهش حاکی از آن است که حیل شرعی تنها در صورتی می‌توانند واجد مشروعیت باشند که در چارچوب نصوص معتبر و بدون تعارض با مقاصد کلان شریعت به‌کار روند؛ در غیر این صورت، به ابزاری برای بی‌اثر ساختن احکام الهی تبدیل خواهند شد. این مطالعه می‌تواند در تبیین مبانی نظری فقه تطبیقی و نیز تحلیل مسائل نوپدید حقوقی و اجتماعی نقش راهگشا ایفا کند.

واژگان کلیدی: *حیل شرعی، فقه امامیه، فقه اهل سنت، مقاصد شریعت، ادله عقلی، فقه تطبیقی، حیله‌های فقهی*

نحوه استناددهی: بوذری، سپیده.، آزیز، سیّد محسن.، ملکی، مرضیه.، امیری بلخکانلو، عبدالله.، و صالحی، سعید. (۱۴۰۶). حیل شرعی در ترازوی مقاصد شریعت: مطالعه‌ای تطبیقی در فقه امامیه و اهل سنت. *پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست*، ۹(۳)، ۱۷-۱.

© ۱۴۰۶ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۶ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ بازنگری: ۷ مهر ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۵ مهر ۱۴۰۵
تاریخ چاپ اولیه: ۵ آبان ۱۴۰۵
تاریخ چاپ نهایی: ۱ شهریور ۱۴۰۶

مقدمه

بحث «حِیَل شرعی» از موضوعات مناقشه‌برانگیز و در عین حال پرکاربرد در فقه اسلامی است که همواره توجه فقها و اندیشمندان مسلمان را به خود جلب کرده است. واژه «حِیله» در لغت به معنای تدبیر، راه‌چاره و نوعی ابتکار در حل مسائل آمده است، اما در اصطلاح فقهی، به روش‌هایی اطلاق می‌شود که به‌وسیله آن‌ها، مکلف می‌کوشد با تغییر شکل و ظاهر یک عمل، نتیجه‌ای متفاوت از مقصود اصلی شارع به دست آورد. به بیان دیگر، حیل شرعی ظاهراً در چهارچوب شریعت باقی می‌مانند، اما در واقع، می‌توانند به نوعی تغییر یا حتی تعطیل روح حکم بینجامند.

اهمیت این بحث از آن‌روست که حیل شرعی، همواره در مرز میان مشروعیت و عدم مشروعیت قرار داشته‌اند. برخی فقها آن‌ها را ابزاری کارآمد برای رفع مشقت‌ها و تنگناهای عملی مکلفان دانسته و در پرتو قواعدی همچون «نفی عسر و حرج» یا «الضرورات تبیح المحظورات» به مشروعیت بخشی از آن‌ها قائل شده‌اند. در مقابل، گروهی دیگر از فقها با دیده انتقاد به این راهکارها نگریسته و آن‌ها را شیوه‌ای برای دور زدن احکام الهی قلمداد کرده‌اند که می‌تواند فلسفه و مقاصد شریعت را بی‌اثر سازد.

از منظر تاریخی، مسئله حیل از صدر اسلام مطرح بوده و نمونه‌هایی از آن در روابط اقتصادی و اجتماعی مسلمانان دیده می‌شود. با این حال، از قرون اولیه فقهی به بعد، این موضوع به‌صورت منسجم وارد آثار فقها شد و به‌ویژه در میان فقهای اهل سنت ــ به‌خصوص حنفیان ــ جایگاهی گسترده یافت. در مقابل، فقهای امامیه غالباً رویکردی محتاطانه و گاه سلبی نسبت به مشروعیت این‌گونه تدابیر داشته‌اند.

از آن‌جا که بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت در این زمینه، می‌تواند علاوه بر روشن ساختن مبانی استنباطی هر یک از دو مکتب، ابعاد اجتماعی و حقوقی احکام اسلامی را نیز آشکار سازد، پژوهش حاضر بر آن است تا با تحلیل پیشینه، مبانی و کارکردهای حیل شرعی، جایگاه آن را در فقه شیعه و سنی مورد مطالعه قرار دهد.

پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر، مسئله حیل شرعی از زوایای مختلف در آثار فقهی و حقوقی مورد بررسی قرار گرفته است. در همین راستا، محمدی و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «بازپژوهی حیله شرعی در فقه امامیه و اهل سنت» به تبیین دیدگاه دو مکتب پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که بخشی از آنچه در منابع به‌عنوان حیله مشروع معرفی شده، در واقع صرفاً تغییر عنوان یا انتقال از حکمی به حکم دیگر است و لزوماً مصداق حیله فقهی به معنای اصطلاحی آن نیست. نژادهاشمی و همکاران (۱۳۹۹) نیز در مطالعه‌ای با عنوان «ادله عقلی در مشروعیت یا عدم مشروعیت حیل شرعی در مذاهب خمسه» نشان داده‌اند که فقهای مذاهب اسلامی در اصل این نکته اتفاق نظر دارند که هر نوع حیله‌ای که منجر به نقض مقاصد شریعت، تغییر موضوع حکم یا تضعیف اهداف الهی شود، باطل و غیرمجاز است. در حوزه فقه معاملات، آهنگران (۱۳۹۹) در پژوهش خود درباره حیله‌های فرار از ربا در فقه مقارن، به این نتیجه رسیده است که در فقه اهل سنت، برخی قراردادها مانند بیع عینه و بیع تورق به‌عنوان مصادیق حیله‌های ربوی مردود شناخته شده‌اند و استدلال اصلی آنان قاعده «سد ذرایع» است؛ در مقابل، برخی فقهای امامیه با استناد به جدایی صورت از ماهیت و نیز قواعد فقهی، در مواردی قائل به صحت این‌گونه معاملات شده‌اند. از منظر مطالعات غیرفقهی، جلالی‌پندری و همکاران (۱۳۹۱) در بررسی «حیله‌ها و ترفندهای قدیمی در سمک عیار» نشان داده‌اند که کاربرد حیله در متون ادبی عمدتاً با هدف پیشبرد اهداف شخصی و اجتماعی شخصیت‌ها صورت می‌گیرد و بیشترین بسامد آن در قالب مکر، دروغ و تدبیرهای غیرمستقیم مشاهده می‌شود.

همچنین اخوان‌فرد و همکاران (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «مقایسه تقلب نسبت به قانون و حیل شرعیه در حقوق خصوصی» با تحلیل دیدگاه امام خمینی(ره) نتیجه گرفته‌اند که در نظام فقهی اسلام، پذیرش حیل شرعی تنها در موارد منصوص و با تفسیر مضیق امکان‌پذیر است و در غیر این صورت، نمی‌توان آن‌ها را مشروع دانست. در نهایت، انصاری و همکارش (۱۳۹۵) در پژوهشی با تأکید بر نظریه «قبح نقض غرض» و با محوریت دیدگاه امام خمینی(س)، عقل را یکی از منابع اصلی استنباط احکام دانسته و نتیجه گرفته‌اند که بر اساس حکم عقل، استفاده از حیله‌هایی که منجر به تضعیف مقاصد شریعت شود، قابل پذیرش نیست.

معنای حیله در لغت

در منابع لغوی، «حیله» به معنای نوعی توانایی در تدبیر و چاره‌اندیشی برای دستیابی به مقصود دانسته شده است؛ به‌گونه‌ای که فرد با بهره‌گیری از دقت نظر و مهارت ذهنی، مسیر رسیدن به هدف را تغییر می‌دهد (Al-Zabidi, 1993).

از نظر ریشه‌شناسی، «حیله» از مادّه «حول» مشتق شده و دلالت بر تغییر و انتقال از حالتی به حالت دیگر دارد؛ امری که در کاربردهای مختلف این واژه قابل مشاهده است (Qorashi, 1992).

در استعمالات بعدی، این واژه علاوه بر معنای اصلی، به مفهوم چاره‌جویی از راه‌های غیرمستقیم و پنهان نیز به‌کار رفته است (Makarem Shirazi, 1995; Qorashi, 1992). از این‌رو، حیله را می‌توان نوعی تدبیر پنهانی دانست که بسته به مورد، ممکن است ارزش‌گذاری مثبت یا منفی داشته باشد (Makarem Shirazi, 2008a).

حیله در اصطلاح فقها

در اصطلاح فقهی، حیله به معنای توسل به شیوه‌هایی است که از طریق آن، فرد درصدد دستیابی به نتیجه‌ای خاص برمی‌آید؛ خواه این شیوه‌ها در چارچوب احکام شرعی مجاز باشند یا نباشند (Al-Tusi, 1990).

در کاربرد دقیق‌تر، حیله به روشی اطلاق می‌شود که مکلف با استفاده از آن، وضعیت خود را نسبت به ادله شرعی تغییر داده و می‌کوشد از شمول یک حکم الزامی خارج شود یا عمل خود را تحت عنوان حکم دیگری قرار دهد (Bahiri, 2011).

از مهم‌ترین اهداف به‌کارگیری حیله‌های شرعی، می‌توان به رهایی از حرام و حرکت به‌سوی حلال اشاره کرد؛ چنان‌که در روایتی از امام صادق(ع) بر این معنا تأکید شده است (Al-Tamimi al-Maghribi). این برداشت، مستند برخی از فقها در پذیرش بخشی از حیله‌های شرعی قرار گرفته است (Majlisi, 1985).

همچنین، در مواردی حیله به‌عنوان راهی برای خروج از تنگناهای فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد، هرچند در تعیین مصادیق آن اختلاف‌نظرهای جدی وجود دارد. به همین دلیل، فقها غالباً میان حیله‌های مشروع و نامشروع تفکیک قائل شده‌اند.

در جمع‌بندی، می‌توان گفت حیله در اصطلاح فقهی به معنای به‌کارگیری راهکارهایی است که ظاهر آن‌ها با موازین شرعی سازگار است، اما در برخی موارد ممکن است با اهداف و مقاصد واقعی شریعت هم‌راستا نباشد (Makarem Shirazi, 2008a).

حیل شرعی از منظر فقهای اهل سنت

استدلال موافقان

ادله موافقان اهل سنت در تجویز استفاده از حیل شرعی

دلیل عقل

به نظر برخی از علمای اهل سنت، هیچ عقدی بدون استفاده از حیله صورت نمی‌گیرد. در این بیان، خود عقد حیله است و دلیل عقد، اسقاط حدود و فرار از معاصی می‌باشد. بنا به نظر این دیدگاه، عقد حیله‌ای است برای اسقاط حد و فرار از معاصی، و خداوند متعال نیز خوردن، نوشیدن و لباس پوشیدن را جعل کرده تا حیله‌ای باشد برای دفع گرسنگی، تشنگی و سرما، یا عقد حیله‌ای است برای انتفاع از مال غیر و سایر عقود نیز به همین منوال است (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1990).

از لحاظ صحت و بطلان، بر اساس آنچه شارع مقدس جعل نموده، هیچ شرط، یا قصد، یا حیله‌ای که دلیلی بر فساد آن نداریم، مبطل عقود یا عبادات نمی‌باشد؛ بنابراین، هر حیله‌ای که دلیلی بر فساد آن از ناحیه شارع نداریم، از روی عقل، قول به جواز آن می‌رود و نقلی خلاف این قول حتی از جانب احدی از فقهای اسلام موجود نیست (Ibn Battah, 1996).

بر اساس تحقیقات مؤسسه فقهی اهل سنت، این نظر جامع درج شده است که به لحاظ عقلایی، برخی از حیل نقش خروج از حرام به‌سوی حلال و خلاصی از گناه را ایفا می‌کنند و این خلاصی از معاصی به لحاظ عقلایی امری واجب است و حیله در این نقش، یکی از اسباب و وسایل اتخاذی در جهت رسیدن به مقصد مشروع است که مؤید مطلوب شرعی است و حیله‌هایی مباح است که از لحاظ عقلایی و شرعی مفسده‌ای را در بر ندارد؛ پس به لحاظ عقل، این نوع حیله‌ها ماهیتاً از مشروعیت خارج نمی‌شوند.

قرآن

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ... (آیه ۲۳۵ بقره)

و گناهی بر شما نیست که به کنایه، (از زنانی که همسرانشان فوت کرده‌اند) خواستگاری کنید، و یا در دل تصمیم بر این کار بگیرید (بدون اینکه آن را اظهار کنید). خداوند می‌دانست شما به یاد آن‌ها خواهید افتاد، (و با خواسته طبیعی شما به شکل معقول، مخالف نیست،) ولی پنهانی با آن‌ها قرار زناشویی نگذارید، مگر اینکه به طرز پسندیده‌ای (به‌طور کنایه) اظهار کنید!

با توجه به اینکه (ال) در (النساء) برای عهد است و نه جنس، نگه داشتن عده به مدت چهار ماه و ده روز را برای زنانی که شوهرانشان درگذشته‌اند، واجب دانسته است. زن در این مدت، نمی‌تواند با مرد دیگری ازدواج کند، درباره جواز خواستگاری از او با الفاظ صریح یا کنایه‌ای، براساس آیه گذشته به‌گونه تعریض اشکالی ندارد، ولی به‌صورت صریح حرام است. مقصود از تصریح آن است که سخنانی به زن بگوید که غیر از ازدواج، احتمال دیگری از آن به ذهن نرسد، مثل این‌که بگوید: (هرگاه عده‌ات به پایان رسید با تو ازدواج می‌کنم)، اما تعریض آن است که به زن چیزی بگوید که هم احتمال ازدواج و هم غیر آن را بدهد، از قبیل آن‌که به او بگوید: (هر وقت عده‌ات تمام شد بدون شوهر باقی نمان)، یا اینکه (عده‌ای گفته‌اند تو زیبایی) یا به او بگوید: (من قصد ازدواج دارم و همسری می‌خواهم که دارای چنین خصوصیاتی باشد) و بعد برخی از خصوصیات و اوصاف آن زن را بیان کند و سخنانی از این قبیل که زن گمان برد آن مرد در نظر دارد با او ازدواج نماید تا اگر مایل بود از ازدواج با دیگری خودداری کند. به این آیه برای جواز معاریض استدلال شده که از نظر فقها و اندیشمندان سنی‌مذهب، از

مصادیق حیله به شمار می‌آید. بنابراین، از نظر آنان با اشاره و کنایه خواستگاری کردن از زنی که در عده وفات به سر می‌برد، حیله‌ای است که شارع مقدس آن را تجویز فرموده است (آیه ۲۳۵، سوره بقره).

استدلال مخالفان

از علمای اسلام کسی به استفاده از حیل به‌طور کلی فتوا نداده است و حتی ارشاد به آن نیز نکرده‌اند و این موضوع خود بیانگر عدم مشروعیت حیل می‌باشد؛ برای اینکه اگر حیل مشروع می‌بود، استفاده از حیل می‌بایست ادعای حجیت آن نیز وجود می‌داشت و این‌گونه ادعایی ثبت نشده است. صحابه فتوای به تحریم حیل داده‌اند و در خلال افعال خود حیل را انکار کرده‌اند و هیچ‌کس تا به امروز با این انکار مخالفت نکرده است و کل صحابه و تابعین آن، از قبل عثمان(رض)، علی(ع)، ابن عباس، و تعداد کثیری از علما و تابعین به جنس قاطع منع و تحریم حیل نموده‌اند، تا جایی که عمر(رض)، کسی که از حیله نکاح تحلیل استفاده می‌کند را سزاوار سنگسار می‌داند: «لا أوتی بمحلل و لا محلل له إلا رجمتهما». عدم نقل حیل در هیچ کتابی از مصنفین و فتاوی صحابه منوط به مشروع بودن آن، سندی دال بر انتشار حیل یا قول به انجام آن یا فتاوی و خبری، قول و فعلی در این خصوص وجود ندارد و هیچ توصیه‌ای نیز در خصوص استفاده از حیل به ما نرسیده است (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1990).

شاطبی در مخالفت با حیل می‌گوید: «هر کس در تکالیف شرعی غیر آنچه را شرع وضع کرده است طلب کند (اشاره به حیله)، او ناقض شریعت است و هرچه ناقض شریعت باشد عمل او باطل است، هرکسی در تکالیفش عملی غیرمشروع را طلب کند عمل او باطل است.» بر این اساس، عمل به حیل را در تضاد و تناقض با اهداف شریعت دانسته است و شریعت تحصیل مصالحی را برای مردم در نظر گرفته است که نظم زندگی مردم با اختلال مواجه نشود و این‌چنین بر مکلف الزامی است تا قصد خلاف آنچه را شارع حکیم وضع کرده است نکند و این معنای حقیقی عبودیت و بندگی است و اگر استفاده از حیل مجاز شمرده شود، این استفاده از حیل، نظمی که شریعت خواهان آن است به هم می‌ریزد، اما اگر حیل را مجاز بدانیم با مصادیق احکام شریعت در تضاد و تناقض قرار می‌گیرد و این عملی باطل است (Al-Shatibi, 2009).

برخی حنبلی‌ها را جزو سرسخت‌ترین مخالفین حیل شرعی می‌دانند و حتی فقهای معاصر حنبلی استفاده از برخی حیل را مصداق کفر می‌دانند.

چند مثال برای حیله‌های حرام و حلال

۱. نمونه‌ای از حیله حرام: حیلة العقارب

یکی از نمونه‌های شناخته‌شده حیله‌های نامشروع، حیله‌ای است که در آثار فقهی با عنوان «حیلة العقارب» مطرح شده است. در این شیوه، فروشنده با طراحی یک سازوکار صوری، تلاش می‌کند هم ثمن و هم مثمن را در اختیار خود نگه دارد.

بدین نحو که مالک، پیش از انعقاد عقد بیع، ملک خود را به‌صورت ظاهری وقف بر اولاد می‌کند و برای این اقدام، شهود و مستندات تنظیم می‌نماید. سپس همان ملک را به شخصی می‌فروشد و ثمن را دریافت کرده و ملک را تحویل می‌دهد. پس از گذشت مدتی، با استناد به وقف قبلی، مدعی بطلان معامله شده و استرداد ملک را مطالبه می‌کند.

در نتیجه، خریدار ناچار به بازگرداندن ملک می‌شود و فروشنده نیز با این ادعا که مبلغ دریافتی معادل اجرت‌المثل مدت استفاده بوده، از بازگرداندن ثمن خودداری می‌کند.

فقها این نوع رفتار را به‌دلیل تعارض با عدالت و سوءاستفاده از قالب‌های شرعی، از مصادیق حیله‌های حرام دانسته‌اند (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1990).

۲. نمونه‌ای از حیله حلال: تدبیر در عقد اجاره

در مقابل، برخی حیله‌ها در راستای حفظ حقوق طرفین و جلوگیری از اختلافات، مشروع تلقی می‌شوند. از جمله در عقد اجاره، در فرضی که احتمال عدم حضور مستأجر در پایان مدت اجاره وجود دارد، موجر می‌تواند با تنظیم قرارداد به‌گونه‌ای خاص، از بروز مشکل جلوگیری کند.

چنین شیوه‌ای در منابع فقهی به‌عنوان نمونه‌ای از حیله‌های مجاز ذکر شده است (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1990).

۳. نمونه‌ای دیگر از حیله حرام: حیله در فرار از ربا (بیع عینه)

از دیگر مصادیق مهم حیله‌های نامشروع، حیله برای فرار از ربا از طریق معاملات صوری است؛ مانند «بیع عینه». در این روش، شخص کالایی را به‌صورت نسیه و با قیمت بالاتر می‌فروشد و سپس همان کالا را نقداً با قیمت کمتر از خریدار بازمی‌خرد.

در ظاهر، دو معامله مستقل صورت گرفته است؛ اما در واقع، هدف اصلی، دستیابی به سودی شبیه ربا است. به همین دلیل، بسیاری از فقها این نوع معامله را از مصادیق حیله‌های حرام دانسته‌اند؛ زیرا اگرچه صورت عقد صحیح به نظر می‌رسد، اما نتیجه آن با روح تحریم ربا ناسازگار است (Al-Tusi, 1990; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1990).

۴. نمونه‌ای دیگر از حیله حلال: توسل به عقود جایگزین برای اجتناب از ربا

در برابر حیله‌های ربوی، برخی راهکارهای فقهی وجود دارد که با حفظ چارچوب شرع، امکان تأمین مالی مشروع را فراهم می‌کند. برای نمونه، استفاده از عقودی مانند بیع مرابحه یا اجاره به شرط تملیک، به‌عنوان جایگزین وام ربوی مطرح شده است.

در این موارد، برخلاف بیع عینه، ساختار معامله واقعی بوده و انتقال مالکیت و ریسک نیز تحقق می‌یابد؛ ازاین‌رو، این شیوه‌ها به‌عنوان حیله‌های مشروع یا «تدابیر فقهی صحیح» مورد پذیرش بسیاری از فقها قرار گرفته‌اند (Makarem Shirazi, 2008b).

ادله رد حیل و عدم تجویز استفاده از آن، از منظر مخالفان حیله در بین علمای اهل سنت

در ابتدا، ادله مخالفان استفاده از حیل شرعی را ابتدا به چهار قسمت اصلی تقسیم می‌کنیم و سپس به توضیح وجوه هر یک می‌پردازیم. الف) سد ذرایع؛ ب) ادله عقلی؛ پ) ادله نقلی؛ ت) اجماع.

الف) سد ذرایع

قاعده بر این دلالت می‌کند که آنچه ذریعه و مقدمه رسیدن به حرام باشد از دیدگاه شارع به‌شدت منع شده است. بنابراین، هنگامی که شارع آنچه را گاه می‌تواند ذریعه و وسیله انجام کار حرام شود حرام دانسته، خواه شخص از آن حرام قصد کند و خواه حرام قصد نکند، می‌بایست به طریق اولی ذریعه‌ها و مقدمه‌هایی را که جز به قصد حلال کردن حرام‌ها، اسقاط واجبات و به بازی گرفتن حقوق الهی و حقوق مردمان انجام نمی‌گیرد حرام باشد. از این روی، جایز دانستن حیله آشکارا با سد ذرایع در تناقض است؛ چه شارع با هر وسیله، راه‌های رسیدن به حرام و انجام حرام را می‌بندد، اما کسی که از حیله بهره می‌جوید به هر شیوه ممکن به حیله متوسل می‌شود تا کاری جز آنچه شرع مقرر داشته است انجام دهد. با این وصف، چگونه می‌توان درباره آیین کامل اسلام که مفاسد را دفع می‌کند و راه‌ها و گذرگاه‌های رسیدن به آن را می‌بندد این گمان را روا داشت که درهای حیله و راه‌های مکر و نیرنگ را گشاده باشد تا کسانی از رهگذر آن، واجبات را ساقط کنند و محرمات او

را حلال بشمارند و برای رسیدن به آنچه مفسده است و شرع برای از میان برداشتن آن آمده، از حیله به‌عنوان یک وسیله و یک ذریعه بهره جویند؟ (Bahiri, 2011).

ب) ادله عقلی بر بطلان حیله‌های شرعی

از منظر عقل، پذیرش این نکته دشوار است که شارع، فعلی را به‌صراحت ممنوع اعلام کند، اما همان فعل با تغییر عنوان و بدون وجود مستند معتبر، مجاز شمرده شود. به بیان دیگر، انسجام میان ظاهر احکام و اهداف و مقاصد آن‌ها، از لوازم هر نظام تقنینی است و نمی‌توان با تمسک به صورت‌های ظاهری، روح شریعت را نادیده گرفت.

بر این اساس، عقل به بطلان حیله‌های نامشروع از جهات مختلفی حکم می‌کند.

حیله به‌مثابه مخادعه با شارع

نخست آنکه حیله‌های حرام، در حقیقت نوعی فریب‌کاری نسبت به احکام الهی محسوب می‌شوند. عقل، قبح خدعه و نیرنگ را در روابط انسانی درک می‌کند و به طریق اولی آن را در نسبت با شارع قبیح‌تر می‌داند.

ازاین‌رو، هرگاه حیله به‌منزله دور زدن حکم الهی تلقی شود، عقل به حرمت آن حکم می‌کند. این معنا در برخی متون روایی نیز مورد تأیید قرار گرفته و چنین رفتاری با عنوان «مخادعه» توصیف شده است (Al-Hurr al-Amili, 1988).

لوازم و پیامدهای فاسد حیله

حیله‌های نامشروع غالباً در راستای رفع الزام‌های شرعی (اعم از وجوب یا حرمت) به‌کار گرفته می‌شوند و از این جهت، دارای پیامدهای متعددی هستند که عقل به قبح آن‌ها حکم می‌کند. از جمله:

مستلزم ارتکاب محرمات یا ترک واجبات است؛ متضمن نوعی فریب در ساحت التزام دینی است؛ موجب ترغیب دیگران به نقض احکام شرعی می‌شود؛ نوعی انتساب نادرست حکم به شریعت را در پی دارد؛ باعث عادی‌سازی گناه و در نتیجه ترک توبه می‌گردد؛ در زمره مصادیق خدعه نسبت به دین قرار می‌گیرد؛ زمینه بدبینی به احکام شریعت را فراهم می‌سازد؛ از مصادیق «تعاون بر اثم» محسوب می‌شود؛ و نهایتاً به ظلم نسبت به خود و دیگران منجر می‌گردد. مجموع این آثار نشان می‌دهد که حیله، صرفاً یک رفتار فردی نیست، بلکه دارای تبعات اجتماعی و دینی گسترده‌ای است که عقل آن را مردود می‌شمارد.

تعارض با مصالح و مفاسد واقعی احکام

یکی دیگر از مبانی عقلی در ردّ حیله، توجه به این نکته است که احکام شرعی بر پایه مصالح و مفاسد واقعی جعل شده‌اند. بنابراین، اگر شخصی با تغییر صورت ظاهری عمل، همان نتیجه مفسده‌آمیز را تحصیل کند، در واقع غرض شارع را نقض کرده است.

به تعبیر دیگر، تغییر عنوان، موجب تغییر حقیقت خارجی فعل نمی‌شود؛ ازاین‌رو، ارتکاب فعل حرام در قالبی ظاهراً مشروع، همچنان مستلزم تحقق مفسده واقعی است و عقل چنین رفتاری را نمی‌پذیرد.

تضعیف کارکرد نظام شریعت

در سطح کلان، گسترش حیله‌های شرعی می‌تواند به تضعیف تدریجی نظام احکام بینجامد. برای مثال، اگر افراد از طریق راهکارهای صوری به انجام معاملات ربوی بپردازند، یا با هبه‌های ظاهری از پرداخت زکات شانه خالی کنند، یا با ایجاد موانع ساختگی، استطاعت حج را از خود سلب نمایند، در این صورت، مفاهیمی چون تحریم ربا، وجوب زکات و شرط استطاعت عملاً بی‌اثر خواهد شد.

این اشکال علاوه بر تأیید عقلی، در آثار فقهی نیز مورد توجه قرار گرفته است (Musavi Khomeini, 2000).

پ) ادله نقلی

در متون دینی، اعم از کتاب و سنت، دلایلی هست که از بطلان حیله حکایت می‌کند و از آن جمله:

اول: قرآن

۱- «هوَ سئَلَهُمْ عَنِ القریهِ التی کانت حاضرهَ البَحْرِ إذْ یَعْدُونَ فی السَّبْتِ إذْ تَأْتیهِمْ حیتَانُهُمْ یَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً و یَوْمَ لا یَسْبْتُونَ لا تأتیهم کذلک نَبْلُوهُمْ ما کَانُوا یَفْسُلُون وإذْ قَالَتْ أُمَّهٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِکُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدیداً قَالُوا مَعْذِرَهٌ إلی ربِّکُمْ ولَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ: فَلَمَّا نَسُوا ما ذکرُوا بِهِ الجَیْنَا الَّذینَ یَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذینَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بلیس ما کانُوا یَفْسُقُونَ فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَلَهُ قُلْنَا لَهُمْ کُونُوا قِرَدَهً خاسئین» (آیه ۱۶۳-۱۶۵ أعراف) مردم این قریه از صید در روز شنبه ممنوع بودند، اتفاقاً برای آنکه خداوند ایمان آن‌ها را آزمایش کند ماهی‌ها را همان روز شنبه به ساحل می‌فرستاد تا در جلو چشم مردم بالا و پایین کنند. خلاصه، در روز شنبه اگر کسی به صید می‌رفت، دست پر برمی‌گشت، در حالی که در روزهای دیگر فرق می‌کرد و صید خیلی کم می‌شد. این خود آزمایشی بود برای مردم قریه، زیرا برای اینکه آشکارا حرمت صید روز شنبه را نقض نکنند به این حیله متوسل شدند و حوض‌هایی را در کنار دریا درست کردند و طوری برای آن مسیر باز کردند که ماهی‌ها خودبه‌خود به داخل آن روان می‌شدند و در آنجا ماندند و امکان بازگشتی برای آن‌ها نبود، بعد در روز یکشنبه آن‌ها را صید می‌کردند. با این حیله ظاهراً حرمت روز شنبه را حفظ کردند. مجاهد در تفسیر این آیه می‌گوید: «خداوند قلب آن‌ها را مسخ کرد و شعورشان را همانند شعور میمون قرار داد» (Al-Qurtubi, 1985; Kashani, 1999). تمام مفسرین از این آیات استفاده کرده و آن را حیله «اصحاب سبته» دانسته‌اند.

۲- «إنَّ الْمُنافِقینَ یُخَادِعُونَ اللهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ وَ إذا قاموا إلی الصَّلاهِ قاموا کسالی براؤن الناس ولا یَذْکُرُونَ الله إلا قلیلا» منافقان با خدا نیرنگ می‌کنند و حال آنکه او با آنان نیرنگ خواهد کرد و چون به نماز ایستند با کسالت برخیزند. با مردم ریا می‌کنند و خدا را جز اندکی یاد نمی‌کنند (نساء؛ ۱۴۲).

کسی که متوسل به حیله می‌شود و با خدعه و مکر و ظاهربینی امر باطل و حرامی را جایز و مشروع نشان می‌دهد، در واقع منافق است. اما فرق بین آن دو به گفته ابن قیم: «در این است که منافق در اصل دین نفاق دارد، ولی شخص حیله‌گر در فروع دین نفاق می‌ورزد» (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1990).

۳- «وَ إذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَ لا تَتَّخِذُوا آیَاتِ اللَّهِ هُزُواً وَ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ وَ ما أَنْزَلَ عَلَیْکُمْ مِنَ الْکِتابِ وَالْحِکْمَهِ یَعِظُکُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَن الله بکل شیء علیم هو» چون زنان را طلاق گفتید و به پایان عده خویش رسیدند، پس به‌خوبی نگاهشان دارید یا به‌خوبی آزادشان کنید. ولی آنان را برای آزار و زیان رساندن به ایشان نگاه می‌دارید تا به حقوقشان تعدی کنید و هر کس چنین کند قطعاً بر خود ستم نموده است و آیات خدا را به ریشخند می‌گیرید (سوره بقره، آیه ۲۳۱).

دوم: سنت

حضرت رسول اکرم(ص) می‌فرمودند که «از ما نیست هر که مکر کند با مسلمی» (Al-Kulayni, 1971).

همچنین امیرالمؤمنین(ع) فرمودند: «اگر نه این بود که عاقبت مکر و خدعه، آتش جهنم است، من از همه مردمان مکارتر بودم» و مکرر آن سرور آهی بلند می‌کشیدند و می‌فرمودند: «واویلا، با من مکر می‌کنند و می‌دانند که من مکر ایشان را می‌فهمم و راه‌های مکر و حیله را بهتر از ایشان می‌شناسم، ولیکن چون می‌دانم که مال مکر و حیله و خدعه آتش جهنم است بر مکر ایشان صبر می‌کنم و آنچه را ایشان مرتکب می‌شوند، من مرتکب نمی‌گردم» (Al-Naraqi, 2003). امیرالمؤمنین(ع) در وصف متقین می‌فرماید: «دوری او از مردم از راه تکبر و خودخواهی و نزدیکی‌اش از باب مکر و فریب نیست» (Al-Sharif al-Radi, 1993).

از همین قبیل است روایت رسیده در نهج‌البلاغه که امیرالمؤمنین از رسول خدا نقل کرد که فرموده است: «ان القوم باموالهم... فسیحلون الخمر بالنبیذ والسحب بالهدیه و الربا بالبیع» مردم پس از من به دارایی‌هایشان آزموده خواهند شد... پس شراب را با نبیذ، رشوه را به نام هدیه و ربا را به نام دادوستد حلال خواهند شمرد (Al-Sharif al-Radi, 1993).

احادیثی نیز در نکوهش نکاح تحلیل و تحریم آن وجود دارند؛ به‌طور مثال نقل شده است از حضرت رسول اکرم(ص) که فرموده است: «لعنَ اللهُ المحلل و المحلل له» خداوند تحلیل‌کننده و تحلیل‌شونده را لعنت کند (Ibn Dawud al-Hilli, 1985).

ت) اجماع اصحاب

ابن تیمیه می‌گوید: «اگر خردمندی این راه را در پیش گیرد، به این یقین خواهد رسید که نوع این‌گونه حیله‌ها حرام و باطل است چه، ما در میان طرق و ادله احکام، دلیلی قوی‌تر از این در این‌گونه مسائل نداریم، زیرا که فراوانی فتواهای موردبه‌مورد آنان به حرمت حیله، و نیز گسترش این فتواها، حکایت از این دارد که در آن عصر به‌رغم آن‌که سرزمین‌های اسلامی گسترش یافته بود، مردم گروه گروه به دین خدا درآمده بودند، دنیا به‌صورتی گسترده به اسلام روی آورده بود؛ و کسانی در دامنه احکام دینی، توسعه بسیاری قائل شده بودند، تا آنجا که شمار کسانی که از حدود دین تجاوز می‌کردند فزونی یافت و سرانجام به‌رغم آن‌که انگیزه و مقتضی برای استفاده از این‌گونه حیله‌ها قوی و بسیار بود، با این همه از هیچ‌کس از صحابه نقل نشده است که به حیلت حیله‌ای از این نوع فتوا داده یا دیگری را بدان رهنمون شده و یا به کسی در این باره فرمان داده باشند، بلکه آنان پیوسته دیگران را از این کار نهی می‌کردند و بازمی‌داشتند و این خود در پی‌آورنده این یقین است که اگر این‌گونه از حیله‌ها از مسائل اجتهادبردار بود، دست‌کم برخی از آنان به جایز بودن آن‌ها فتوا می‌دادند و در این باره اختلاف می‌ورزیدند، چنان‌که در احکام و مسائل بی‌شماری اختلاف کرده‌اند. افزون بر این، اجماع صحابه عموم تابعان نیز موافق همین نظر بودند چه فقیهان هفت‌گانه (سعید بن مسیب، عروه بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر عبد الرحمن، عبید الله بن عبد الله، سلیمان بن یسار، خارجه بن زید) و دیگر فقیهان مدینه که از زید بن ثابت و جز او فرا گرفته بودند بر ابطال حیله اتفاق نظر داشتند، از کوفیان نیز اصحاب عبد الله بن مسعود بر این نظر بودند، ابو شعثاء حسن ابن سیرین و فقیهانی دیگر از فقهای بصره همین دیدگاه را اختیار کرده بودند و فقیهان مکه یعنی پیروان ابن عباس و دیگران نیز چنین نظری داشتند» (Ibn Taymiyyah, 1994).

حیل شرعی از منظر فقهای امامیه

بحث از روایی یا ناروایی کاربستِ حیله‌های شرعی، همواره از مباحث جنجالی و پُرتنش در حوزه فقه اسلامی بوده است. فقیهان امامی در مواجهه با این پدیده، به دو گروهِ موافق و مخالف طبقه‌بندی می‌گردند و هرکدام برای اثبات دیدگاه خویش، به دلایلی چنگ می‌زنند. موافقان، عمدتاً با ادلّه نقلی و عقلی، در پیِ ایجادِ رهیافتی سازگارمند میان این‌گونه حیله‌ها با نظامِ حقوقیِ اسلام هستند. در برابر، مخالفان نیز با

رویکردی فلسفه‌گرا و حکمت‌اندیش به شریعت، کاربستِ این‌گونه تقلّبات قانونی را نه‌تنها فی‌نفسه ناروا می‌خوانند که آن را با روح و جوهره شریعت نیز ناسازگار می‌دانند.

بحث از حیله‌های شرعی در فقه امامیه به گستردگی فقه مذاهب اهل سنت نیست، اما به علت اهمیت مسئله و ابتلای شیعیان به این موضوع، از همان روزهای آغازین تدوین فقه شیعه، از دید فقیهان پنهان نمانده و کمابیش در ابواب مختلف فقهی و به‌خصوص در باب‌های بیع، شفعه و طلاق بدان پرداخته‌اند.

استدلال موافقان

۱. دلایل فقهای شیعه در تجویز حیل شرعی

اصل جواز

شهید ثانی در مبحث مسقطات حق شفعه، به این مسئله می‌پردازد که حیله برای اسقاط حق شفعه بدون هیچ کراهتی جایز است به دلیل اصل جواز و برای اینکه در آن دفع حقی از دیگری نیست، زیرا آن حق بعد از تحقق بیع ثابت می‌گردد، ایشان چنین بیان می‌نماید، چیزی که سبب ابطال حیل است زیر پا گذاشتن حق دیگری است، در حالی که در شفعه چنین حقی به وجود نیامده، پس عموم ادله نهی شامل آن نخواهد شد و قاعده جواز آن را دربر می‌گیرد، اگر دلیلی بر حرمت اصل حیله یا برخی از آن‌ها داشتیم، حکم به حرمتش خواهد شد وگرنه اصل و قاعده اولیه جواز آن است، مخصوصاً اگر فایده عقلایی هم بر آن مترتب باشد (Al-Shahid al-Thani, 1993).

علامه حلی در بخش حیله اسقاط‌کننده حق شفعه بیان می‌نماید به‌کارگیری حیله در حق شفعه در نزد علمای ما و اهل سنت مطلقاً جایز است، فقط احمد بن حنبل با آن مخالفت دارد. ایشان نیز همانند شهید ثانی بر این عقیده است که قبل از عقد بیع حق شفعه‌ای به وجود نمی‌آید که حیله در شفعه حرام باشد، لذا دفع کردن شفعه با حیله کراهت ندارد. «الیکره دفع الشفعة بالحیلة إذا لیس فیها دفع حق عن الغیر فإن الشفعة إنما تثبت بعد البیع مع عدم المعارض فإذا لم یوجد بیع أو وجد معارض الشفعة فال شفعة لعدم الثبوت» (Al-Allamah al-Hilli, 1993).

آیت‌الله مکارم شیرازی بیان می‌نماید، شیخ طوسی به اصل جواز استفاده از حیل شرعی اشاره دارد و می‌گوید: شیخ طوسی قدس سرّه پس از بیان اصل جواز حیله‌های شرعی به‌طور اجمال و استدلال به اجماع و آیات قرآن و برخی روایات معصومان علیهم‌السلام می‌فرماید: «فإذا ثبت هذا فإنّما یجوز من الحیلة ما کان مباحا یتوصل به إلی مباح، فاما فعل محظور لیصل به إلی المباح فال یجوز، و قد اجاز ذلک قوم» (Makarem Shirazi, 2008a).

قیاس

هرچند فقهای امامیه، قیاس را در ادله مشروعیت یا عدم مشروعیت حیل قبول ندارند، اما علمای اهل سنت قائل به آن هستند، لذا علمای عامه در استفاده از قیاس در موارد ممنوعه رأی به عدم استفاده از آن و حرام بودن می‌دهند، از جمله استفاده از تدلیس و به‌کارگیری خدعه جهت رسیدن به حرام، لیکن در جایی که استفاده از حیل شرعی موجب از بین رفتن اصول شرعی نمی‌شود و تناقضی با مصالح شریعت ندارد، مثلاً در جایی که به‌کارگیری حیله سبب حفظ خون مسلمین می‌شود، استفاده از قیاس را شرعاً جایز می‌دانند، البته این معنا با به‌کارگیری حیله در جهت اغراض دنیوی کاملاً متفاوت است، ولی در جایی که حفظ خون مسلمین باشد اگرچه در ظاهر با اغراض شارع مقدس در تضاد باشد، ولی حکم استفاده از قیاس در این موارد شرعاً جایز می‌باشد (Bubasish, 2005).

قرآن

خداوند در قرآن کریم در موارد متعددی توسل به حیله را جایز دانسته است، از جمله:

۱- داستان حضرت ایوب که خداوند به پیامبرش فرمود: «و خُذ بِیَدِکَ طعناً فاضرب به و لاتحنث» (آیه ۴۴ سوره ص).

۲- «هو لا جناح علیکم فیما عَرَضْتُم به مِنْ خُطبه النساء» و درباره آنچه شما به‌طور سربسته، از زنان در عده وفات خواستگاری کرده، یا آن را در دل پوشیده داشته‌اید، بر شما گناهی نیست (بقره، ۲۳۵).

۳- «لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ... إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تقاله» مؤمنان نباید کافران را به‌جای مؤمنان به دوستی بگیرند و هر که چنین کند، در هیچ‌چیز او را از دوستی خدا بهره‌ای نیست، مگر اینکه از آنان به نوعی تقیه کنید و خداوند، شما را از عقوبت خود می‌ترساند، و بازگشت همه به‌سوی خداست (آل عمران، ۲۸). از جواز حیله اظهار تقیه از کافران در شرایط اضطراری پرده برمی‌دارد.

۴- «من کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان...»؛ هر کس پس از ایمان آوردن به خدا کفر ورزد (عذابی سخت خواهد داشت)، مگر آن کس که مجبور شده ولی قلبش به ایمان اطمینان دارد (آیه ۱۰۶، سوره نحل).

درواقع، آیات قرآن شاید بتواند دلیلی بر جواز استعمال حیله باشد، اما خدشه‌ای به آن‌ها وارد می‌شود. چنان‌که ممکن است بگوییم این آیات و جواز صادره تنها بر همان مصادیق خاص دلالت دارند و جوازی برای حیله به‌صورت مطلق نیستند.

سنت

امام صادق می‌فرماید: «نعمَ الشَّیءُ الفَرارُ من الحرام إلی الحلال».

«امام جعفر صادق(ع) در این روایت ارشاد فرموده و مردم را به جلب نفع از طریق حلال تشویق کرده‌اند، اگر کسی سرمایه خود را به قرض ربوی بدهد، دیگر از حرام فرار نکرده است ولو اینکه اسم بهره را تغییر داده و به آن هدیه و هبه و امثال آن اطلاق نماید. برعکس وقتی انسان مبادرت به خرید و فروش می‌کند از تحقق شرایط وجودی ربا اجتناب کرده است. لذا روایت مزبور به‌طور واضح ناظر به حیله مشروع است و دلالتی بر صحت مطلق حیله ندارد» (Kashani, 1999).

نظرات فقهای شیعه در تجویز حیله

در میان فقهای امامیه، اصل جواز حیله‌های شرعی به‌صورت اجمالی مورد پذیرش بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است، هرچند در مصادیق و حدود آن اختلاف‌نظرهایی وجود دارد.

نخست، شیخ طوسی با تصریح به وجود نوعی اجماع، اصل حیله را در «فی‌الجمله» جایز می‌داند و مخالفت با آن را به گروهی اندک نسبت می‌دهد (Al-Tusi, 1990). وی برای تأیید این دیدگاه، به داستان حضرت ابراهیم(ع) استناد می‌کند که در آن، نوعی به‌کارگیری شیوه غیرمستقیم برای اثبات بطلان بت‌پرستی مشاهده می‌شود (قرآن کریم، سوره انبیاء، آیه ۶۳).

در ادامه، شیخ صدوق با اختصاص بابی مستقل به حیله‌های شرعی، نمونه‌هایی از آن را در قالب روایات مطرح می‌کند؛ از جمله حیله برای رهایی از سوگند ناصحیح، که در آن امام صادق(ع) راهکاری ارائه می‌دهند تا فرد بدون ارتکاب حرام، از التزام به قسم خارج شود (Al-Saduq, 1989). این روایات نشان‌دهنده پذیرش نوعی از حیله‌های مشروع در فقه امامیه است.

در مقابل، صاحب حدائق با تفکیک میان «حیله‌های منصوص» و «غیرمنصوص»، تنها دسته نخست را بدون اشکال می‌داند و در نهایت، نسبت به حیله‌های غیرمنصوص موضعی سخت‌گیرانه اتخاذ کرده و آن‌ها را ممنوع تلقی می‌کند. وی برای این دیدگاه، به داستان اصحاب سبت استناد

نموده و نمونه‌هایی از حیله‌های نادرست، مانند فرار از زکات یا ایجاد محرمیت صوری برای جلوگیری از ازدواج، را ذکر می‌کند (Al-Bahrani, 1984).

در مجموع، می‌توان گفت که اگرچه اصل حیله در فقه شیعه به‌طور کلی پذیرفته شده، اما معیار اصلی در ارزیابی آن، انطباق با نصوص شرعی و عدم تعارض با مقاصد شریعت است.

نتیجه‌گیری

مسئله حِیَل شرعی از جمله مباحث چالش‌برانگیز در فقه اسلامی است که در عین برخورداری از کارکردهای عملی، همواره در معرض ارزیابی‌های انتقادی قرار داشته است. بررسی انجام‌شده نشان داد که «حیله» در سطح مفهومی، ناظر به نوعی چاره‌جویی غیرمستقیم برای تغییر وضعیت حکم شرعی است؛ اما آنچه در ارزیابی فقهی اهمیت می‌یابد، میزان انطباق این چاره‌جویی با مقاصد و روح شریعت است. تحلیل ادله عقلی نیز بیانگر آن است که حیله‌های نامشروع، به‌دلیل پیامدهایی همچون مخادعه، نقض غرض شارع و تضعیف نظام احکام، از منظر عقل مردود تلقی می‌شوند. به‌ویژه آنکه احکام شرعی بر پایه مصالح و مفاسد واقعی استوارند و تغییر صوری عناوین، موجب تغییر در حقیقت افعال نمی‌شود؛ ازاین‌رو، گسترش حیله‌ها می‌تواند به بی‌اثر شدن احکام بنیادینی همچون تحریم ربا و وجوب زکات بینجامد. در حوزه دیدگاه‌های فقهی، هرچند برخی فقهای امامیه همچون شیخ طوسی اصل حیله را در «فی‌الجمله» پذیرفته‌اند، اما این پذیرش ناظر به مواردی محدود و مبتنی بر نصوص خاص است. در همین راستا، روایات نقل‌شده توسط شیخ صدوق نیز نشان‌دهنده وجود نوعی از حیله‌های مشروع در چارچوب ضوابط شرعی است. در مقابل، دیدگاه‌هایی مانند نظر صاحب حدائق با تفکیک میان حیله‌های منصوص و غیرمنصوص، دایره جواز را به‌شدت محدود ساخته‌اند. در مقایسه میان فقه امامیه و مذاهب اهل سنت نیز روشن شد که هر دو مکتب در ردّ حیله‌هایی که به نقض مقاصد شریعت می‌انجامد، اتفاق نظر دارند؛ اما در گستره پذیرش آن، تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود. به‌گونه‌ای که برخی مکاتب اهل سنت، به‌ویژه فقه حنفی، در مواردی رویکردی انعطاف‌پذیرتر اتخاذ کرده‌اند، در حالی که گرایش غالب در فقه امامیه، احتیاط و تأکید بر حفظ روح احکام است. برآیند کلی پژوهش آن است که حیل شرعی، تنها در صورتی می‌توانند مشروع تلقی شوند که اولاً مستند به ادله معتبر باشند و ثانیاً با اهداف کلان شریعت تعارض نداشته باشند. در غیر این صورت، چنین راهکارهایی نه‌تنها فاقد مشروعیت‌اند، بلکه به‌عنوان ابزاری برای تضعیف و بی‌اثر ساختن احکام الهی تلقی می‌شوند. در نهایت، می‌توان گفت که رویکرد غالب در هر دو مکتب فقهی، بر ضرورت ایجاد توازن میان «حفظ مقاصد شریعت» و «پاسخ‌گویی به نیازهای عملی مکلفان» استوار است. این توازن، کلید فهم صحیح جایگاه حیله‌های شرعی و راهنمای فقه‌پژوهان در مواجهه با مسائل نوپدید به‌شمار می‌آید.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

EXTENDED SUMMARY

Sharīʿah legal stratagems (*ḥiyal sharʿiyya*) constitute one of the most contested yet practically significant subjects in Islamic jurisprudence, because they stand at the intersection of formal legal

validity, moral legitimacy, and the higher objectives of the Sharīʿah. In its lexical sense, *ḥīlah* denotes a device, expedient, strategy, or form of resourceful planning through which a person changes the ordinary path toward a particular objective. Classical lexicographical sources emphasize the semantic relationship between *ḥīlah* and the root *ḥ-w-l*, which conveys the meanings of transformation, change, and transition from one condition to another (Al-Zabidi, 1993; Qorashi, 1992). In juridical usage, however, the concept acquires a more technical meaning and generally refers to the adoption of a legally structured method by which a person seeks to alter the juridical consequences ordinarily attached to an act, escape the application of a binding rule, or place an act under another legal classification (Al-Tusi, 1990; Bahiri, 2011). This conceptual distinction is important because legal stratagems are not necessarily synonymous with deception or unlawful circumvention. Some may represent permissible legal devices for avoiding hardship, moving from a prohibited arrangement to a lawful one, or protecting legitimate interests, while others may function as artificial mechanisms for defeating the substantive purpose of divine law. Early and later Muslim jurists therefore distinguished, explicitly or implicitly, between stratagems that remain faithful to the normative structure of the Sharīʿah and those that merely preserve the external appearance of legality while frustrating its substantive goals (Kashani, 1999; Makarem Shirazi, 2008a). The present study adopts a descriptive-analytical and comparative method to examine the jurisprudential foundations of Sharīʿah legal stratagems in Imamī and Sunni law, with particular attention to the relationship between formal juridical techniques and the objectives of the Sharīʿah. Its central concern is not simply whether stratagems are categorically lawful or unlawful, but rather which criteria should determine their legitimacy, how competing schools justify their positions, and to what extent the doctrines of legal form, intention, public interest, harm prevention, and the preservation of the Lawgiver's purposes shape the jurisprudential evaluation of such practices.

Within Sunni jurisprudence, both permissive and restrictive approaches toward legal stratagems developed, and each side drew upon rational, textual, and purposive arguments. Some jurists defended particular forms of *ḥiyal* on the ground that many ordinary legal transactions themselves function as juridical devices by means of which individuals lawfully attain benefits, avoid prohibited outcomes, or organize their affairs within the limits of the Sharīʿah. Ibn Qayyim al-Jawziyyah reports arguments according to which contracts may, in a broad functional sense, operate as means to legitimate ends and therefore cannot automatically be condemned merely because they enable a person to move from one legal situation to another (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1990). A similar line of reasoning appears in discussions asserting that where no authoritative evidence establishes the invalidity of a particular legal mechanism, the presumption should remain in favor of permissibility rather than prohibition (Ibn Battah, 1996). This position also receives support from the broader jurisprudential notion that the Sharīʿah does not aim to impose unnecessary hardship but provides lawful avenues for resolving difficulties. On this basis, a stratagem may be defensible where it serves a legitimate objective, avoids sin, and does not entail an independent legal or moral corruption. Certain Qurʾanic examples have also been invoked as evidence that indirect methods are not intrinsically unlawful. The permissibility of indirect expression in proposing marriage to a woman observing the waiting period after her husband's death, for example, is interpreted by some jurists as demonstrating that an indirect juridical technique can be authorized where its form and purpose remain within the limits established by revelation. Such reasoning does not establish a general license for every form of legal circumvention, but it does demonstrate that indirectness, concealment of intention, or the use of alternative legal forms cannot by themselves determine illegitimacy. Thus, the permissive Sunni approach treats the legal assessment of stratagems as dependent on their

object, consequences, and relationship to independently recognized prohibitions, rather than on the mere fact that the actor has deliberately selected a legal route to obtain a desired result (Bubasish, 2005).

By contrast, the restrictive Sunni position places greater emphasis on the objectives of legislation, the doctrine of blocking the means (*sadd al-dharāʾiʿ*), and the prohibition of manipulating legal forms in order to achieve outcomes that the Sharīʿah substantively rejects. Al-Shatibi's purposive theory is particularly significant in this regard because it understands legal obligations as instruments for realizing human welfare and preserving the normative order intended by the Lawgiver; accordingly, deliberate attempts to pursue an outcome contrary to the purpose for which a rule was enacted undermine the integrity of the legal system itself (Al-Shatibi, 2009). On this view, a legally valid external form cannot rescue a transaction whose functional purpose is to defeat a prohibition or extinguish an obligation. The doctrine of *sadd al-dharāʾiʿ* reinforces this reasoning by requiring the prohibition not only of directly unlawful acts but also of devices that serve as effective means to unlawful ends. If the Sharīʿah blocks avenues that may lead to prohibited conduct, it follows with even greater force that arrangements specifically designed to legalize the prohibited, extinguish duties, or manipulate the rights of others should be rejected (Bahiri, 2011). This reasoning is reflected in classical examples such as *bayʿ al-ʿīnah*, in which a commodity is sold on deferred payment at a higher price and immediately repurchased for a lower cash price. Although two formally separate sales occur, critics argue that the practical substance of the arrangement reproduces an interest-bearing loan and therefore contradicts the prohibition of usury (Al-Tusi, 1990; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1990). Other examples include devices intended to evade almsgiving obligations, circumvent marital rules, or exploit procedural forms to deprive others of established rights. The Qurʾanic narrative concerning the Sabbath-breakers has also played a prominent role in anti-stratagem reasoning because it depicts a community that outwardly preserved the prohibition of fishing on the Sabbath while designing an indirect mechanism through which the prohibited result was nevertheless achieved (Al-Qurtubi, 1985; Kashani, 1999). The underlying doctrinal principle is therefore that the validity of an act cannot be assessed solely through formal categories when its real purpose and consequences amount to the negation of the law's substantive intent.

Imamī jurisprudence presents a similarly differentiated but somewhat more cautious treatment of Sharīʿah legal stratagems. The issue does not occupy as extensive an independent doctrinal literature as it does in some Sunni traditions, yet it appears across classical discussions of sale, pre-emption, oaths, divorce, usury, and other legal institutions. Several Imamī jurists recognize the prima facie permissibility of certain juridical devices, especially where no established right has yet arisen and where the stratagem neither violates a specific prohibition nor defeats an existing entitlement. Al-Shahid al-Thani, for instance, discusses the use of a legal device to prevent the establishment of pre-emption and reasons that such conduct is not inherently prohibited when no vested right has yet come into existence; in the absence of a specific prohibition, the general presumption of permissibility continues to apply (Al-Shahid al-Thani, 1993). Al-Allamah al-Hilli likewise recognizes the permissibility of devices designed to avoid the emergence of a pre-emption claim where the relevant right has not yet legally attached (Al-Allamah al-Hilli, 1993). Al-Tusi adopts an important intermediate position by recognizing the permissibility of lawful devices employed to reach lawful outcomes while rejecting the use of prohibited means to attain even an otherwise permissible objective (Al-Tusi, 1990). This distinction is central to the Imamī approach because it prevents the concept of legal stratagems from collapsing into either unrestricted formalism or categorical prohibition. Several transmitted reports also support the notion that movement from a prohibited

condition toward a lawful alternative can be commendable. The well-known formulation encouraging “escape from the unlawful to the lawful” has been interpreted by Imamī jurists as legitimizing genuine legal restructuring rather than nominal relabeling of an unchanged prohibited transaction (Al-Tamimi al-Maghribi; Kashani, 1999; Majlisi, 1985). Consequently, if the substance of an arrangement truly changes and the constituent elements of the prohibited act are absent, the resulting legal form may be acceptable; if, however, only terminology changes while the prohibited economic or juridical reality remains intact, the stratagem loses its legitimacy.

The internal diversity of Imamī jurisprudence becomes particularly clear when the positions of more permissive and more restrictive jurists are compared. Al-Saduq records narrations involving practical devices by which individuals may lawfully avoid the consequences of an improper oath or escape a prohibited situation without committing another prohibited act, indicating acceptance of certain forms of authorized legal ingenuity (Al-Saduq, 1989). At the same time, al-Bahrani distinguishes sharply between stratagems supported by specific textual authority and those lacking such authority, showing much greater suspicion toward non-textually grounded mechanisms that may undermine obligatory rules or facilitate prohibited ends (Al-Bahrani, 1984). Modern Imamī discussions likewise maintain the distinction between authentic restructuring and artificial circumvention. Makarem Shirazi emphasizes that Sharīʿah stratagems cannot be evaluated by formal appearance alone and that a lawful alternative must actually alter the substantive legal relationship rather than merely rename an unlawful one (Makarem Shirazi, 2008a, 2008b). This concern is especially evident in financial transactions. A genuine sale, lease, or profit-bearing exchange may constitute a lawful commercial structure when ownership, risk, and contractual obligations are substantively transferred, whereas a nominal sale functioning only as a disguise for interest remains objectionable. Rational arguments against impermissible stratagems further strengthen this conclusion. A device that defeats the purpose of a prohibition may amount to deception toward the divine legal order, a form of conduct condemned in transmitted sources (Al-Hurr al-Amili, 1988). More broadly, if legal commands and prohibitions are grounded in real interests and harms, changing the outward description of conduct cannot eliminate the underlying corruption for which it was prohibited. The same concern appears in arguments that widespread circumvention would weaken the functional coherence of the Sharīʿah by transforming duties such as zakat, prohibitions such as usury, or conditions such as financial capacity for pilgrimage into rules that could be neutralized through artificial arrangements (Musavi Khomeini, 2000). The comparative evidence therefore suggests that both Imamī and Sunni jurisprudence distinguish between legitimate legal planning and manipulative evasion, even though they differ in the doctrinal tools and the breadth with which particular applications are accepted.

In conclusion, the comparative analysis demonstrates that the jurisprudential controversy over Sharīʿah legal stratagems cannot be resolved through a simple opposition between formal validity and prohibition. Both Imamī and Sunni legal thought contain doctrines that recognize the legitimacy of certain indirect legal devices while simultaneously rejecting arrangements that exploit legal form to defeat the substantive purposes of divine legislation. The decisive criterion is therefore not merely whether a transaction satisfies the external requirements of a recognized contract, nor whether the actor has intentionally selected a particular legal form, but whether the device genuinely transforms the legal relationship in a manner consistent with the Sharīʿah or merely conceals the continued realization of a prohibited result. The study shows that several interrelated criteria are necessary for evaluating such stratagems: the existence or absence of authoritative textual support, the lawfulness of the means employed, the legitimacy of the intended end, the preservation of established rights,

the absence of fraud or injustice, and, above all, consistency with the higher purposes of the Sharīʿah. From this perspective, lawful stratagems may serve an important facilitative function by enabling believers to resolve practical difficulties without violating divine commands, whereas unlawful stratagems undermine the normative credibility of Islamic law by turning legal doctrine into a mechanism for defeating the very objectives it is intended to secure. The most defensible position in both legal traditions is therefore one of principled differentiation rather than categorical acceptance or rejection. Such an approach preserves the flexibility necessary for responding to changing social and economic circumstances while preventing legal creativity from degenerating into formalistic circumvention. This framework is particularly relevant to contemporary Islamic jurisprudence, where increasingly complex financial, contractual, and social relationships require jurists to distinguish carefully between genuine legal innovation and devices that merely reproduce prohibited outcomes under new names.

References

Al-Allamah al-Hilli, a.-H. i. Y. i. M. (1993). *A redaction of the legal rulings according to the Imami school* (1st ed., Vol. 1). Islamic Publishing Institute.

Al-Bahrani, Y. (1984). *The flourishing gardens on the rulings of the pure progeny* (Vol. 25).

Al-Hurr al-Amili, M. i. H. (1988). *Means of the Shia for attaining the questions of Islamic law* (Vol. 1). Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.

Al-Kulayni, M. i. Y. (1971). *The principles of al-Kafi* (Vol. 4). Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Al-Naraqi, M. A. (2003). *The ascent of happiness*. Hejrat.

Al-Qurtubi, M. i. A. (1985). *The comprehensive commentary on the rulings of the Quran* (Vol. 1). Naser Khosrow.

Al-Saduq, M. i. A. (1989). *For those without access to a jurist* (Vol. 3). Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Al-Shahid al-Thani, Z. a.-D. i. A. i. A. a.-A. (1993). *Paths of understanding in the commentary on the laws of Islam* (2nd ed., Vol. 12). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Sharif al-Radi, M. i. H. (1993). *The peak of eloquence*. Hejrat.

Al-Shatibi, A. I. (2009). *The agreements on the foundations of Islamic law* (Vol. 2). Dar al-Marifah.

Al-Tamimi al-Maghribi, a.-N. i. M. *The pillars of Islam* (Vol. 2). Dar al-Maarif.

Al-Tusi, M. i. H. (1990). *The comprehensive work on Imami jurisprudence* (Vol. 5). Al-Maktab al-Murtadawiyyah.

Al-Zabidi, M. M. (1993). *The crown of the bride from the jewels of the dictionary* (Vol. 7). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Bahiri, A. (2011). *Religious legal stratagems incompatible with the philosophy of jurisprudence*. Research Institute for Islamic Sciences and Culture.

Bubasish, H. i. M. (2005). *Religious legal stratagems and the position of Islamic law toward them among Muslim jurists* (1st ed., Vol. 1). Dar al-Nawadir.

Ibn Battah, A. i. M. (1996). *Invalidation of legal stratagems*. Dar Alam al-Fawaid.

Ibn Dawud al-Hilli, H. i. A. (1985). *Compendium of legal rules concerning lawful and unlawful matters* (1st ed., Vol. 2). Maktabat al-Najafi.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, S. a.-D. M. i. A. B. (1990). *Informing the signatories on behalf of the Lord of the worlds* (Vol. 3). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Taymiyyah, A. i. A. a.-H. (1994). *Collected fatwas*. King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran.

Kashani, S. M. H. (1999). *Religious legal stratagems and legal remedies* (1st ed.). Imam Ali ibn Abi Talib School.

Majlisi, M. B. (1985). *The garden of the pious: A commentary on For those without access to a jurist* (Vol. 7). Islamic Publishing Institute.

Makarem Shirazi, N. (1995). *Vocabulary of Quranic words*. Imam Ali ibn Abi Talib School.

Makarem Shirazi, N. (2008a). *Religious legal stratagems in Islamic jurisprudence* (1st ed., Vol. 1). Imam Ali ibn Abi Talib School.

Makarem Shirazi, N. (2008b). *Sale and the jurisprudence of transactions*. Imam Ali ibn Abi Talib School.

Musavi Khomeini, R. (2000). *The book of sale*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini Works.

Qorashi, S. A. A. (1992). *Quran dictionary: Translation and investigation of Quranic words and allusions* (5th ed., Vol. 1). Dar al-Kutub al-Islamiyyah.