

فصلنامه علمی تخصصی فقه و حقوق معاصر

سال هشتم، شماره ۲۲، زمستان ۱۴۰۱، ص ۱۵۹-۱۸۵

بررسی احکام جعل، حيله و تزوير و احکام آن در فقه اماميه و حقوق

عبّاس نصیری^۱

مجتبی جمالی^۲

محمدرضا جمالی^۳

محمد مهدی کریمی نیا^۴

چکیده:

جعل، حيله و تزوير از جمله جرایمی هستند که همواره آسایش عمومی را سلب کرده و به اعتماد عمومی لطمه وارد کرده است؛ به گونه ای که اعتماد افراد جامعه که بزرگترین سرمایه اجتماعی محسوب می شود را خدشه دار کرده است. در خصوص ماهیت و عناصر تشکیل دهنده، مصادیق و احکام ماهوی رفتار های متقلبانه و متزورانه در بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. در حقوق هم در رابطه با جعل و تزوير بحث های فراوان شده است؛ به گونه ای که جعل نوعی غصب و استیلا بر مال

۱. کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، از دانشگاه آزاد واحد خمین، استان مرکزی، ایران، و کارشناس

تصادفات، مدرّس و نویسنده مسؤول، nasiriabbas69@gmail.com

۲. کارشناس ارشد، رشته حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خمین، استان مرکزی، ایران، مدرّس،

nasiriabbas69@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد، رشته حقوق، پژوهشگر و نویسنده، nasiriabbas69@gmail.com

۴. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، طلبه و پژوهشگر حوزه علمیه قم، استان قم، ایران،

kariminia@quran.ac.ir

غير به حساب آمده که به نظر برخی از فقهای امامیه این نوع استیلا بر مال غیر، موجب ضمان متصرف، نسبت به عین مال و منافع آن در زمان تصرف می شود. جعل و رفتارهای متقلبانه از مصادیق حيله های نامشروع است؛ یعنی اکثر فقها رفتارهای متقلبانه را تحت عنوان کلی احتیال مورد بررسی قرار داده اند و برای آن، مجازات تعزیر را قائل شده اند و تعدادی زیادی از آیات قرآن و روایات وجود دارد که بر حرمت حيله های نامشروع دلالت دارد. بنابراین از نظر شرع هر حيله ای که مصادق تدلیس و یا تقلب باشد حرام می باشد.

کلید واژه: جعل، تزوير، حيله، جرم، تقلب، فقه، حقوق

مقدمه

از دیدگاه اسلام، هدف از تشریح قانون، سعادت جامعه در سایه حفظ نظم اجتماعی و بهبود بخشیدن به وضع موجود است تا انسانها در پرتو آن بتوانند در امنیت مادی و معنوی به رشد و کمال نائل شوند. شریعت اسلامی نه تنها توانسته مصالح عمومی تمامی ملت های جهان را بپذیرد، بلکه مدعی پیوندی میان قوانین و منافع فردی اجتماعی هر فرد است که سبب ساز قوام نظام اجتماعی می شود و نکته ای که در وضع احکام اسلامی به چشم می خورد، این است که تمامی آنها بر پایه فضائل اخلاقی فراگیر و جامع مانند صداقت، وفاداری، اخلاص در کار، تعاون اجتماعی، خیر خواهی برای مردم و دیگر صفات والایی که باعث دستیابی انسان به مقامات عالی می شود، بنیان نهاده شده است. همان گونه که پاره ای از احکام دین بر پایه پرهیز از دروغگویی، پیمان شکنی، غیبت، سخن چینی، کینه توزی، حسادت، نیرنگ، خیانت، جعل و تزویر، خدعه و فریبکاری و دیگر صفات ناپسندی است که زندگی انسان را به تباهی کشیده و جامعه را دچار مصیبتی بزرگ می سازد. به درستی فقه اسلامی بر پایه هر آنچه که صلاح و مصلحت زندگی است و امور بندگان خدا به وسیله آن سامان می پذیرد، بنا شده است. سابقه جرم جعل و تزویر را می توان با تاریخ کتابت انسان همزمان دانست. از هنگامی که کتابت و نوشتن سند اهمیت پیدا کرد، به موازات آن جعل و تزویر سند نیز مورد تهدید واقع شد. از آن جایی که جرم جعل و استفاده از سند مجعول مرتبط با جرایم مبتنی بر تزویر و فریب از جمله کلاهبرداری بوده و از جهت ابزار و شیوه نیز بسیار گسترده است و در اسناد مهمی مانند اوراق بهادار، اسکناس، گذرنامه و غیره شیوع دارد، از این رو، ضرورت دارد که از منظر فقهی حقوقی رفتارهای متقلبانه مثل جعل، حيله و تزوير مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۱) مفهوم شناسی

در هر تحقیق و پژوهش لازم است که ابتدا مفردات آن موضوع از نظر مفهوم و محتوا روشن شود؛ زیرا تا مفردات و اصطلاحات یک موضوعی روشن نشود و انسان در فضای بحث قرار نگیرد، هیچ گونه فعالیت و برنامه ریزی برای این منظور امکان پذیر نخواهد بود.

۱-۱) مفهوم لغوی و اصطلاحی تزوير

۱-۱-۱) مفهوم لغوی تزوير

تزوير مصدر باب تفعیل از ریشه «زور» است که در لغت به معنای بیاراستن، آراستن و برپای داشتن چیزی است و همچنین به معنای راست و نیکو کردن آن (دهخدا، ۱۳۷۷) و آراستن کلام یا چیز دیگر، مکر کردن، فریب دادن، گول زدن، دروغ پردازی، دورویی (عمید، ۱۳۸۹) و همچنین مکر کردن و فریب دادن تعریف شده است. (معین، ۱۳۸۹). این اصطلاح در زبان فارسی مرادف واژه حيله به کار گرفته می شود.

در زبان عربی، واژه «احتیال» از باب افتعال، به معنای چاره گری، کار ساختن و حيله آمده است که در علم منطق و حقوق، معانی مختلف، اما هم ریشه دارد. ریشه ی این واژه از «حال، حَوالاً، حَولاً» به معنای دگرگون شدن و یا از «حال، حيلة، محالا» به معنای حيله و مکر کردن اخذ شده است. در کتاب: المصباح المنیر آمده است: «حيله، مهارت و چیره دستی در تدبیر و سامان دادن کارهاست و آن عبارت است از: چاره اندیشی در کار و به خدمت گرفتن اندیشه، به گونه ای که به مقصود راه برد». (فیومی، ۱۴۱۴ق،، ۱۶۰).

در جای دیگر آمده است: «الحيلةُ الحَذقُ و جُودَةُ النَّظَرِ و الْقُدْرَةُ عَلَى التَّصَرُّفِ»؛ حيله نوعی مهارت داشتن، دقت نظر و قدرت در تصرف است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق،، ۲۷۴).

یا در تعریف برخی از دانشمندان آمده است: «هِيَ مَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى حَالِهِ بِمَا فِيهِ خَفِيَةٌ»؛ حيله عبارت است از مهارتی که به وسیله ی آن انسان به حالتی که پنهان و مخفی است می رسد. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ۳۵۹).

راغب اصفهانی می گوید: «اصل حَوْل به معنی دگرگون شدن چیزی و جدا شدن آن از غیر او به اعتبار تغییر و دگرگونی در آن است». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق،، ۲۶۶)؛ چنان که گفته اند: «حَالُ الشَّيْءِ.....»؛ یعنی آن چیز دگرگون شد و یا «استحال»، یعنی آماده تغییر شد و به اعتبار معنای دیگرش

(جدا شدن و انفصال) گفته اند: «حَالٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ»؛ یعنی بین من و تو جدایی افتاد. او پس از بیان معنای ریشه مذکور می گوید: «حيله و حويله به معنای مکر و تزوير در آن چیزی است که در ما فی الضمير برای رسیدن به حالتی یا چیزی که در انسان حاصل می شود و بیشتر در چیزی که بر اثر خباثت و پلیدی است، به کار می رود. (همان).

گرچه گاهی در آنچه حکمتی در آن هست، نیز به کار می رود و به این علت در وصف خدای بزرگ گفته شده است: «هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ»؛ به این معنا که انسانهای نافرمان و گستاخ با وجود احساس ضعف و ناتوانی خویش در برابر پدیده های نیرومند جهان باز هم با خدا ستیزه می کنند، در حالی که خداوند مکر آنها را به مقتضای حکمتش به آنها می نمایاند و بر می گرداند. بنابراین «محال» به مکر و حيله ی پسندیده توصیف شده است؛ زیرا خداوند از فعل قبیح منزه است. به رغم اینکه حيله در موارد پسندیده هم به کار برده شده است، عبدالوهاب بحیری می گوید: «حيله و حويله چیزی است که به وسیله ی آن انسان به یک امر مخفی و نهانی می رسد و در اکثر موارد، استعمال آن در امور ناپسند است». (حبیب زاده، ۱۳۸۹ش، ۲۳-۲۴).

حیل، جمع حيله و حيله به معنای قدرت بر تصرف و چاره جویی و مکر می باشد و احتیال به معنای به کار بردن حيله است که مرتکب آن قصد وانمود کردن خلاف ظاهر را دارد و کشف حقیقت آن مستلزم تیزهوشی است. به این علت، احتیال ممکن است به قصد فرار از حکم قانون باشد «نظریه حیل» که از بحث ما خارج است و یا به معنای به کار بردن حيله برای فریفتن دیگری باشد تا بر اثر اغفال، کلاهبردار بر مالش تسلط پیدا کند که منظور در این جا معنای اخیر است. (حبیب زاده، ۱۳۸۹ش، ۲۳-۲۴).

بنابراین اصطلاح حيله و تزوير به معنی دروغ و باطل و آراستن و زینت دادن متقلبانه و جلوه دادن امر باطل به صورت حقیقی آن است. (ولیدی، ۱۳۶۹، ۲۱۷).

۲-۱-۱) مفهوم اصطلاحی تزوير در حقوق

آقای گارو وکیل دادگستری و استاد حقوق جزا در دانشکده حقوق لیون فرانسه در تعریف جعل و تزوير می نویسد: «جعل محقق می شود با تغییر متقلبانانه حقیقت در یک نوشته، آن چنان تغییری که مؤثر در مضمون و مفاد سند بوده و موجب ایجاد خسارت باشد». (همان، ۲۱۸). تزوير در اصطلاح به صورت متقلبانانه جلوه دادن یک سند یا نوشته یا چیزهای دیگر که باعث فریب طرف مقابل شود، و در این رابطه تزوير به تحریف در نوشته یا اسناد یا علامات اطلاق می شود. (همان)

از نظر حقوقی، تزوير مترادف جعل است و در فقه به جای جعل، تزوير استعمال شده و از این حیث، جعل به معنای تزوير و وضع است و مزور و وضاع به معنای جاعل است. از این رو، اداره حقوقی قوه قضائیه اعلام نظر می کند که: «مُقَنَّ در مقام تعریف بزهِ جعل و تزوير، دو کلمه را به طور مترادف به کار برده، برای آن که معنا و مفهوم قانونی واحدی مورد نظر مقنن بوده است و از نظر قانونی فرق بین آنها نیست. (شامبیانی، ۱۳۹۳ ش، ج ۳، ۲۴۹).

بنابراین دیده می شود که در فصل پنجم قانون تعزیرات عنوان «جعل و تزوير» به این نحو تعریف شده است: «ساختن نوشته یا سند مهر یا امضای اشخاص رسمی یا غیررسمی، خراشیدن یا تراشیدن یا قلم بردن یا الصاق یا محو یا اثبات یا سیاه کردن یا تقدیم یا تأخیر تاریخ سند نسبت به تاریخ حقیقی یا الصاق نوشته ای به نوشته دیگر یا به کار بردن مهر دیگری بدون اجازه صاحب آن و نظایر اینها به قصد تقلب». (اکبری نژاد، ۱۳۸۷). اینک با در نظر گرفتن کلیه تعاریف مربوط به جعل و تزوير و مندرجات ماده ۲۰ قانون مذکور و سایر مواد قانونی و سایر اشیا می توان تزوير را به این شرح تعریف کرد: «تزوير عبارت است از ساختن متقلبانانه یک نوشته یا سند یا چیزهای دیگری از آغاز تا پایان، یا قلب (تغییر) حقیقت در یک نوشته یا سند؛ خواه به صورت تقلبات مادی و محسوس از قبیل تحریف و تغییر دادن موضوع یا مضمون گفته یا نوشته و سند در حین تنظیم آنها یا دخل و تصرف متقلبانانه در سایر چیزهای دیگر به قصد اضرار به غیر به طرق پیش بینی شده در قانون». (ولیدی، ۱۳۶۹ ش، ۲۱۷).

تفاوتی که در بین جعل و تزویر وجود دارد در این است که در تزویر مزور محتویات سند را می تراشد، محو می کند. آن را قلم می زند، تاریخ سند را تغییر می دهد و اعمال شبیه این ها را انجام می دهد، اما جاعل سند را که اصلا وجود ندارد، به وجود می آورد؛ یا امضا و مهر دیگری را بوجود می آورد. (سالاری، ۱۳۸۶، ۳۴).

۱-۱-۱) مفهوم تزویر (حيله) در اصطلاح فقه

در فقه امامیه در تعریف این اصطلاح آمده است: «هر کس به وسیله مکر، خدعه، فریب، شهادت دروغ و فرستاده های دروغی یا نامه های جعلی، اموال مردم را ببرد، مُحْتال است و باید تأدیب شود». این تعریف عموماً توسط فقهای امامیه پذیرفته شده است و در این باره اتفاق نظر وجود دارد. (طوسی، ۱۴۰۸ق.، ۴۲۳).

در منابع فقه امامیه، بعضی از مصادیق کلاهبرداری به معنای امروزی، تحت عنوان «احتیال» مصداق جرم تعزیری تلقی شده است. (طوسی، ۱۴۰۸ق.، ۴۲۳). و به مصادیق مذکور هم اختصاص ندارد. با توجه به اینکه معنای لغوی این واژه، بیماری، بلا و سختی است و کلاهبرداری نیز به نوعی، موجب مشقت و زحمت می شود که به منزله ی بلاست، در قوانین برخی کشورهای عربی، با استعمال اسم مسبب برای سبب، از آن به «النصب» تعبیر شده است. ظاهراً این اصطلاح در بین اهالی عرب زبان خوزستان هم رایج است و چه بسا استعمال آن در معنای حقوقی به دلیل استفاده عرف باشد. (حبیب زاده، ۱۳۸۹ش.، ۲۵)

۱-۲) مفهوم لغوی جعل در لغت و اصطلاح

۱-۲-۱) مفهوم لغوی جعل

جعل در لغت ساختن، کردن. قرار دادن، نهادن، وضع کردن، زشتی را نیکو گردانیدن، مبدل ساختن دیگرگون کردن، از حالتی به حالت دیگر درآوردن، گمان بردن چیزی را چیز دیگر، شرط نهادن، قرار گذاشتن بر سر چیزی، شروع کردن، آغاز کردن، نزدیک شدن به آغاز کاری (از أفعال

مقاربه)، نام نهادن، وصف کردن، اعتقاد پیدا کردن، آشکار گردانیدن، به ظهور درآوردن، آفریدن، از عدم بوجود آوردن، بزرگوار گردانیدن، شرف بخشیدن، حکم شرعی دادن در امری، تحکم بدعی، نسبت دادن، منسوب گردانیدن، ایجاد شیء از شیء و تکوین آن، فروبردن چیزی را در چیز دیگر تعریف کرده است. (دهخدا، ۱۳۷۷)

همچنین جعل در لغت تغییر سند یا هر نوع نوشته رسمی دیگر بر خلاف حقیقت و به قصد تقلب، ساختن چیزی دروغین تعریف شده است. (عمید، ۱۳۸۹)

۲-۲-۱) مفهوم اصطلاحی جعل

واژه جعل در اصطلاح حقوقی دارای یک معنای موسع و یک معنای مضیق است.^۱ به این صورت که معنای موسع این کلمه معنایی است که از یک طرف شامل تزویر در اسناد است (جعل اسناد به معنی اخص) و از طرف دیگر شامل تمام قلب سازیها از قبیل ساختن سکه تقلبی و غیره را می شود.^۲ و منظور ما از جعل در معنای مضیق آن است که جرم در نوشته یا سند می باشد. قانونگذار ایران از بزه جعل تعریفی ارائه نداده و به ارائه مصادیقی از انواع جعل پرداخته است. حکم ماده ۵۲۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ این مطلب را به طور واضح بیان می کند «از ساختن نوشته یا سند یا ساختن مهر یا امضای اشخاص رسمی و غیررسمی، خراشیدن یا تراشیدن یا قلم بردن یا الحاق یا محو یا اثبات یا سیاه کردن یا تقدیم یا تأخیر تاریخ سند نسبت به تاریخ حقیقی یا الصاق نوشته‌ای به نوشته دیگر یا به کار بردن مهر دیگری بدون اجازه صاحب آن و نظایر این‌ها به قصد تقلب. (همان).

حقوقدانان با توجه به عناصر و شرایط لازم برای تشکیل جعل آن را به انواع مختلف تعریف کرده اند: دکتر ضیاء الدین پیمانی معتقد است: «جعل عبارتست از قلب متقلبانه حقیقت در یک نوشته یا سند یا چیز دیگر با هدف اضرار به غیر به یکی از طرق مذکور در قانون». (پیمانی، ۱۳۹۲ش، ۱۰۸).

۱. تعیین عوامل وقوع جرائم و جاعل اسناد ثبتی و ثبت شرکتها، سایت پروژه www.prozhehst.ir

۲. همان.

در جای دیگر آمده است: «جعل و تزوير عبارتست از قلب متقلبانه حقيقت به زيان ديگري به يکي از طرق مذکور در قانون در يک سند يا نوشته يا چيز ديگر». (گلدوزيان، ۱۳۹۵، ۵۲۴).

با مثلا دکتر ميرصادقي جعل را چنين تعريف مي کند: «ساختن يا تغيير دادن آگاهانه نوشته يا ساير چيزهاي مذکور در قانون به قصد جا زدن آنها به عنوان اصل براي استفاده خود يا ديگري و به ضرر غير» (ميرمحمد صادقي، ۱۴۰۱ش، ۲۴۸). اين استاد دانشگاه در توجيه تعريف خود از جعل، بيان مي دارد که تعريف مذکور مي تواند تمامی مصاديق مذکور در ماده ۵۲۳ قانون مجازات اسلامي را دربرگيرد.

مرحوم شهيد اول در لمعه دمشيقيه مي گويد: «لا مُحْتَالَ عَلَ الْأَمْوَالِ بِالرِّسَائِلِ الْكَاذِبَةِ بَلْ يُعْزَرُ» (شهيد اول، ۱۳۴۷، ج ۲، ۲۵۳)؛

يعني: کسي که با نيرنگ و نامه هاي جعلی اموال مردم را به چنگ مي آورند، تعزير خواهد شد. مرحوم شيخ طوسي معتقد است: «آن کس که در مال مردم با مکر و خدعه و نوشته هاي مزورانه و گواهي هاي دروغ و نامه هاي کذب و نظاير آنها حيله و فريب روا دارد، بر وي تأديب و تنبيه واجب آيد و بايد آنچه را که گرفته است به طور کامل باز پس دهد و سزاوار است که حاکم عقوبت وي را آشکار سازد تا ديگران عبرت گرفته و در آينده گرد اين گونه اعمال نگردند». (طوسي، ۱۳۴۳، ۷۲۱). اکثر فقها بزه جعل را تحت عنوان کلي احتيال مورد بررسي قرار داده اند و براي آن مجازات تعزير را قائلند. اينک با در نظر گرفتن کليه تعاريف مربوط به جعل و مندرجات ماده ۲۰ قانون مذکور و ساير مواد و مقررات مربوط به جعل اسناد و ساير اشيا مي توان جعل را به اين شرح تعريف کرد: «جعل عبارت است از ساختن متقلبانه يک نوشته يا سند يا چيزهاي ديگري از آغاز تا پايان يا قلب حقيقت در يک نوشته يا سند خواه به صورت تقلبات مادي و محسوس از قبيل تحريف و تغيير دادن موضوع يا مضمون گفته يا نوشته و سند در حين تنظيم آنها يا دخل و تصرف متقلبانه در ساير چيزهاي ديگر به قصد اضرار به غير به طرق پيش بيني شده در قانون». (وليدی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ۲۱۹).

۲) بررسی تزوير (حيله) اقسام و احکام آن در فقه اماميه

به نظر می رسد که میان معنای اصطلاحی حيله شرعی با معنای لغوی آن، یک نوع در آمیختگی معنایی صورت گرفته است؛ چراکه توسل به حيله شرعی، ناشی از گونه‌ای نگرانی است که فرد باورمند در برابر حکمی الزامی در خویش، احساس می کند. اما اشخاصی که به انگیزه فریب کاری و نیرنگ بازی جهت رسیدن به کاری حرام، دست به حيله می زنند، کارشان تنها مصداق حيله به معنای لغوی است؛ زیرا بهره‌گیری چنین افرادی از حيله‌ها و قضایایی که ظاهری شرعی دارند، به لحاظ برداشت مثبتی است که متشرعان از حيله دارند. (ناصری مقدم، ۱۳۸۹، ۹۸).

بدون تردید تزوير و حيله به هدف و انگیزه کلاه برداری و گل زدن افراد به هر منظور و هدف که باشد یک عمل اخلاقی بوده و هر نوع در آمد از این طریق مصداق اکل مال به باطل بوده و حرام شرعی می باشد. ولی در فقه اصطلاح دیگری هم مطرح شده است به نام حيله شرعی که مورد اختلاف واقع شده است و هر آنچه در لسان فقیهان و متشرعان حيله شرعی خوانده می شود سه صورت بیش ندارد: ۱. برخی از آن‌ها حقیقتاً حيله شرعی اند. (مواردی که دین داران باورمند برای رفع نگرانی معقول خود به کار می بندند).

۲. دسته‌ای تنها مجازاً حيله شرعی اند و در حقیقت، داخل در قلمرو حيله لغوی و عرفی (از نوع مذموم) هستند (کلاه شرعی).

۳. پاره‌ای نیز مجازاً مصداق حيله شرعی و حقیقتاً داخل در معنای لغوی و عرفی حيله، ولی از نوع مباح و غیرمذموم آن هستند. (همان).

البته که بحث از حيله‌های شرعی در فقه اماميه 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 کم یا بیش در ابواب مختلف فقهی و به خصوص در باب‌های بیع، شُفَعه و طلاق بدان پرداخته‌اند.

از جمله فقهای که در این باره به صورت شفاف اظهار نظر کرده و هر حيله‌ای را باطل دانسته، حسن بن علی معروف به (ناصر) است. وی می‌گوید: هر حيله‌ای را در شفعه و غیر آن از معاملات رایج بین مردم، باطل می‌دانم و آن را اجازه نمی‌دهم.

برخی دیگر از فقها مثل علی بن بابویه، ابن ابی عقیل عمانی و شیخ صدوق در برخی از مصادیق فرار از زکات، به مخالفت پرداخته و رأی به عدم تأثیر آن داده‌اند. البته در این میان شیخ صدوق با اختصاص دادن بابی از ابواب کتاب حدیثی خود با عنوان (الحیل فی الأحکام) که بیش‌تر در باره قضاوت‌های امیرمؤمنان (ع) است، عقیده خود را در باره جواز حيله برای رسیدن به حقیقت در مسائل قضایی نشان داده که به عقیده برخی از فقهای معاصر، این نیز می‌تواند مصداقی برای حيله شرعی باشد. (همان)

اما مرحوم سید مرتضی که به فتوای جدش «ناصر» به بطلان حيله‌های شرعی، حاشیه زده است، با رد ادعای او، صحت و نافذ بودن آن‌ها را می‌پذیرد، گرچه معتقد است اگر قصد شخص از به کارگیری حيله، ابطال حقوق دیگران باشد، گناهکار و مستحق عذاب خواهد بود که این مسئله نشان می‌دهد از نظر وی در چنین فرضی، حيله حرام و نارواست.

البته او نیز در مواردی مثل فرار از زکات به شیوه گداختن دینار و درهم و یا تبدیل مسکوک به زیور آلات، صحت حيله را نپذیرفته و پرداخت زکات آن‌ها را واجب دانسته است. فقیه بعدی شیخ طوسی با تفصیل و بیان روشن‌تری، جواز حيله‌های شرعی را به عنوان نظریه عمومی شیعه مطرح و بر آن دلایلی اقامه می‌کند. وی می‌نویسد: «الحیل جائزۃ فی الجملة بلاخلاف إلا بعض الشذاذ فإنه منعه». (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷ق.؛)

یعنی همه حيله‌ها اجمالاً (و بدون در نظر گرفتن تک تک مصادیق آن) و بدون هیچ مخالفتی جز از افراد کمی که از هر حيله‌ای منع کرده‌اند، جایز است.

شیخ در ادامه و بعد از ذکر دلایل جواز، مقصود خود را روشن‌تر بیان می‌کند و با تقسیم حيله به مباح و حرام، تنها استفاده از حيله مباح را برای رسیدن به امر مباح دیگری جایز می‌داند و توسل به

عمل نامشروع را حتی اگر برای رسیدن به عمل مشروعی باشد، مجاز نمی‌شمرد و در این خصوص دلایلی را نیز ارائه می‌دهد. این بحث توسط فقیهان بعدی نیز پی گرفته شده است و چنان‌که از گفته‌های ابن‌ادریس حلی برمی‌آید و بنابر تصریح محقق حلی و علامه حلی در این زمینه، تقسیم بندی مذکور مورد قبول آنان واقع شده است و از نگاه‌شان تنها استعمال حيله‌های مباح جایز است. (همان).

۲-۱) اقسام تزوير و حيله

۲-۱-۱) حيله‌های مباح

دکتر صبحی محمصانی، پژوهشگر و حقوق‌دان لبنانی، حيله‌های شرعی را به مباح و مورد اختلاف تقسیم کرده است. حيله‌ی شرعی مباح را این‌گونه تعریف کرده است: حيله شرعی مباح عبارت است از زیر و رو کردن قانونی که برای امر معینی وضع شده است و به‌کار بردن آن در حالتی دیگر برای اثبات حق یا رفع ستم یا رفع نیازمندی‌های قانونی و اجتماعی، به طوری که در مصالح شرعی اخلاقی به وجود نیاید. وی در تعریف حيله‌ی شرعی مورد اختلاف نوشته است: «تصرف در قانون ثابت شرعی به منظور برگرداندن آن به قانونی دیگر با عملی ظاهراً درست و باطناً نادرست». بنابراین، حيله به معنای پیدا کردن راه چاره قانونی برای رهایی از گرفتاری‌های قانونی و اجتماعی است. (همان).

۲-۱-۲) حيله قولی و فعلی

در تعریف حيله‌های قولی گفته شده است: عقدهایی مثل بیع، نکاح، طلاق و عتق در صورتی دارای اثرند که همراه عقل و قصد باشند و حيله‌ی فعلی عبارت است: از سفر برای فرار از روزه یا هبه‌ی مال برای فرار از خمس. (همان، ۸۵).

۲-۱-۳) حيله از نظر وسیله و هدف

این نوع از حيله به نوبه خودش به پنج نوع تقسیم می‌شود:

الف) راه حرام برای رسیدن به حرام؛ مانند قتل کسی برای تصاحب مال او. حرمت این قسم از حيله، مورد اتفاق همه فقیهان است.

ب) راه حلال برای رسیدن به حرام است؛ مثل مسافرت برای دزدی.

ج) راه حرام برای رسیدن به حلال است؛ مثل شهادت دروغ برای رسیدن به حق خود.

د) راه حلال کردن حرام در موارد خاص.

ذ) راه‌هایی برای رسیدن به حق خود به واسطه خیانت کردن مثل این که مالی را که به او به امانت سپرده اند بدل از حق خود بر می دارد. (همان).

۲-۲) احکام حيله و تزوير از منظر فقها

شیخ طوسی که از میان فقیهان شیعه اولین کسی است که به تقسیم بندی حيله به مشروع و نامشروع تصریح کرده، حيله‌ای را مشروع و مجاز می‌داند که عملی مباح واسطه رسیدن به فعلی مباح واقع شود و اما اگر کاری حرام به هدف رسیدن به عملی مباح مورد استفاده قرار بگیرد، بر آن، حيله نامشروع و غیرمجاز اطلاق می‌گردد. (همان، ۱۰۴).

چنان که هویدا است این تقسیم به اعتبار مقدمات رسیدن به مطلوب انجام گرفته است. برای نمونه از نوع اول دو برادر متأهل را می‌توان در نظر گرفت که می‌خواهند با زن برادر خود محرم شوند تا با توجه به این که در یک خانه با هم زندگی می‌کنند در تنگنا نباشند و نگاه هرکدام از آنها به زن برادرش جایز باشد. در این باره پیشنهاد داده‌اند هریک از آن دو با دختر بچه شیرخواری ازدواج کنند و سپس او را به زن برادر دیگر بسپرنند تا براساس شرایط مخصوص رضاع، او را شیر دهد. بعد از این هریک از زن برادرها مادر زن برادر شوهرش می‌شود و با او محرم می‌گردد. (همان، ۱۱۱).

این نمونه‌ای از حيله شرعی به شمار می‌رود که بنا برآن، عمل مباح یعنی ازدواج با دختر بچه شیرخوار، وسیله مباح شدن چیز دیگر شده است؛ محرمیت با زن برادر و جواز نگاه بر او.

اما برای قسم دوم به مثال ارتداد زن به منظور فسخ نکاح می توان اشاره کرد. آورده اند که زنی نزد ابوحنیفه از شوهرش شکایت کرد و تصمیم خود را به جدایی به اطلاع او رساند. از آن جا که حق طلاق به دست شوهر است و شوهر آن زن، راضی به این کار نبود، ابوحنیفه به آن زن پیشنهاد داد که مرتد شود؛ زیرا عقد ازدواج با تحقق ارتداد باطل می شود؛ حتی اگر مقاربت صورت گرفته باشد. بعد از ارتداد نیز در صورتی که آمیزش نکرده باشد، می تواند دوباره مسلمان شود و با دیگری ازدواج کند و اگر آمیزش کرده باشد، باید تا پایان عده صبر کند، سپس اسلام آورد و با فرد مورد نظرش ازدواج کند. در این مثال، اگر ارتداد به شکل جدی واقع شود (که البته چنین نیست) قطعاً حرام خواهد بود و چنانچه بدون قصد جدی تحقق پذیرد (که مطمئناً همین گونه است)، باز مصداق حرمت خواهد بود؛ زیرا تظاهر به ارتداد نیز نوعی منکر محسوب می شود. (همان).

اشتراک این دو نوع حيله، رسیدن به هدف مباح شخص است، اما همواره این گونه نیست و چنان که از کلام برخی فقیهان از جمله سید مرتضی برمی آید، گاه ممکن است هدف شخص از توسل به حيله، رسیدن به عملی حرام باشد؛ مثل آن جا که حيله به هدف ابطال حقوق دیگران به کار بسته شود که از نظر وی چنین شخصی گناه کار و مستحق عقاب شناخته خواهد شد.

بنابراین برآیند مباحث پیش گفته این است که از نظر فقیهان، حيله های شرعی با تمامی افراد و مصادیق گوناگون و متنوع در دو مجموعه بزرگ حيله مشروع و نامشروع قرار می گیرند و تمامی نفی و اثبات ها هر کدام متوجه بخشی از حيله هاست. به عبارت دیگر، چنان که پیش تر گفته شد، اصل جواز حيله در بخشی از مصادیق، مفروغٌ عنه است، چنان که حرمت گونه های دیگری از حيله ها از جمله جعل اسناد نیز قابل انکار نیست، گرچه از نظر تعدادی از فقیهان، دایره جواز آن وسیع تر بوده و فقهای دیگر آن را محدود به گونه ها یا مصادیق خاصی کرده اند. (ناصری مقدم، ۱۳۸۹ ش).

بنابراین دلایلی که برای اثبات هر کدام از دو ادعای جواز و حرمت حيله ارائه شده، نمی تواند ناظر به مجموع حيله های شرعی باشد و باید بررسی شود که حیطه دلالت آن ها تا به کجاست.

در متون فقهی از جعل و تزویر در نوشتجات و استفاده از نوشته جعلی به طور اجمال بحث شده است. فقها معمولاً در آخر مبحث محاربه به این بحث اشاره کرده اند. شیخ طوسی در کتاب النهایه می نویسد: کسی که تصاحب در مال مردم با مکر و خدعه و تزویر در نوشته ها روا دارد، مجازات و تأدیب وی واجب است و باید آنچه گرفته است به طور کامل بازپس دهد و سزاوار است حاکم او را علنی مجازات کند تا دیگران عبرت گرفته و در آینده گرد این گونه اعمال نگردند. (طوسی، ۱۳۴۳، ۷۴۳).

برخی دیگر از فقها، تصریحاً به جرم و قابل تعزیر بودن جعل و استفاده از سند مجعول فتوا داده اند. به عنوان نمونه، امام خمینی در زمینه استفاده از سند مجعول می فرماید: «لَوْ أَخَذَ الْمَالِ بِغَيْرِ مُحَارَبَةٍ فَفِيهَا لَا يَجْرِي حَدُّ الْمَحَارِبِ وَلَا حَدُّ السَّارِقِ وَ لَكِنْ عَلَيْهِ التَّعْزِيرُ حَسَبُ مَا يَرَاهُ الْحَاكِمُ». (خمینی، ۱۳۹۲ ش.، کتاب الحدود، ج ۲، ۵۲۷).

مشابه همین گفتار را شیخ طوسی در نهایه و علامه حلی در تبصره المتعلمین و سایر فقها در کتب خود دارند. (سالاری، همان، ۳۴).

محقق حلی در شرایع می نویسد: «لَا يَقْطَعُ الْمُسْتَلَبُ وَلَا الْمُخْتَلَسُ وَلَا الْمُحْتَالُ عَلَى أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْتَزْوِيرِ وَالرَّسَائِلِ الْكَاذِبَةِ بَلْ يُسْتَعَادُ مِنْهُ الْمَالُ وَ يُعْزَرُ». (حلی، ۱۳۷۳ ش.، ۱۸۲).

در همین رابطه محقق اردبیلی چنین اظهار می نمایند (مشهور در میان فقهای امامیه آن است که کتابت اعتبار ندارد. بدین معنی که حکم به صحت آن نمی شود، زیرا احتمال تزویر در آن وجود دارد و بر فرض ایمنی از چنین احتمالی، ممکن است از روی قصد جدی نوشته نشده باشد؛ مانند این که نویسنده قصد خبر دادن از واقعه معینی را نداشته، بلکه فقط قصد مشق کلمات را داشته است. (اردبیلی، ۱۴۱۶ اق.، ج ۱۲، ۲۰۹).

ایشان پس از آن به نقل دیدگاه ابن جنید پرداخته که در خصوص حقوق الناس، اعتبار کتابت را نپذیرفته است و نظریه ابن جنید را تقویت کرده است. به این بیان که گاهی از کتابت، گمان نزدیک به یقین (ظن متاخم به علم) حاصل می شود، به گونه ای که از ظن حاصل از شهادت بینه، قویتر است،

بلکه گاهی علم به ایمنی از تزویر حاصل می‌گردد و نیز علم حاصل می‌شود که نویسنده از روی قصد نوشته است نه بدون قصد. بنابراین، در هر موردی که احتمال تزویر متفی باشد و احراز شود از روی قصد جدی نوشته است، می‌توان بر کتابت اعتماد نمود. البته احراز قصد نویسنده کار مشکلی نیست، چرا که اصل و قاعده اولیه در این خصوص آن است که نویسنده قاصد بوده و صرفاً برای تمرین خط، دست به قلم نبرده است. همان‌طور که به کمک همین قاعده عقلایی قصد گوینده در سخن گفتن احراز می‌گردد. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۸۵، ۱۰).

امام خمینی در این باره می‌نویسد: اگر مال را بدون محاربه بردارد، حکم محاربه بر او جاری نمی‌شود و همین‌طور است اگر مالی را بردارد و فرار کند یا در ربودن مال از وسایلی، مانند تزویر در اسناد یا نامه‌ها استفاده کند، تعزیر می‌شود. شهید ثانی در شرح لمعه می‌نویسد: سه گروه مشمول عقوبت قطع نمی‌شوند:

(الف) مُخْتَلَس (مال را از غیر حرز می‌رباید)؛

(ب) مُسْتَلَب (کسی که مال را علناً می‌برد)؛

(ج) کسی که به واسطه حيله، مال را از دیگران اخذ می‌کند؛ به این نحو که با نامه‌های جعلی خود را عامل اخذ مال جلوه می‌دهد. ولی در روایتی حلبی، از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «که اگر کسی مال را به واسطه نامه‌های جعلی و دروغ اخذ نماید، دستش را قطع می‌کنند؛ اگر چه احتیاج او را وادار بر این کار کرده باشد». (نیک ورز، همان، ۳۴).

مرحوم شیخ طوسی این روایت را بر مجازات افساد حمل کرده‌اند؛ درحالی که این حمل با ظاهر روایت که در باب سرقت آمده است منافات دارد. محقق حلی در کتاب «شرایع الاسلام» نوشته‌را، به خاطر جعل و تزویر پذیری آن قابل استناد نمی‌داند. در مجمع الفائده، در باب کیفیت حکم آمده که: «لَا يَحِلُّ أَنْ يَحْكُمَ بِمَا يَجِدُهُ مَكْتُوبًا بِخَطِّهِ مِنْ دُونِهِ الذِّكْرَ كَأَشْهَادِهِ وَ لَوْ كُنَّ الْخَطَّ عِنْدَهُ وَ أَمِنَ التَّزْوِيرَ» حلال نیست که حکم کند (قاضی) به آنچه که مکتوبی را به خط خود پیدا می‌کند. (یعنی بر طبق آن

نوشته حکم صادر کند)، بدون اینکه آن را به یاد آورد، مانند شهادت، اگر چه آن خود نزد او بوده، از تزویر هم امن باشد. (اردبیلی، ۱۴۰۴ق، ۹۵).

در خصوص این عبارت در پاورقی همان کتاب، مرحوم مقدس اردبیلی می فرماید که: «بما یجدهُ مکتوباً بخطه مع علمه به بأنه خطه، و آمنه عن التزوير مالم يتذكر، انه یمكن فیحصل العلم و أنه کاشهاده و هی لا تجوز بمثله لا اعتبار العلم»؛ فقهای حنفی عدم جواز عمل به خط را به دو امر تعلیق نموده اند. اول، احتمال دارد که کاتب قصد معانی حقیقی و کلمات و الفاظی را که کتابت کرده، نداشته باشد و فقط قصد تجربه به خط خود یا مجرد سرگرمی را داشته باشد؛ دوم، احتمال تزویر در خط می رود، در حالی که خطوط تا مقداری زیاد شبیه به هم باشند. فقهای شافعی هم چنین نظری دارند که علت آن را ترس از جعل و تزویر ذکر می کنند. (نیک ورز، همان، شماره ۳۴).

صاحب کتاب جواهر الکلام دلایل زیر را برای اصل عدم اعتبار سند گرد آورده است: الف) امکان تشبیه دو خط با یکدیگر در بین است، پس نمی توان به صورت قطعی خطی را به کسی نسبت داد. ب) ممکن است نویسنده قصد جدی درنوشتن نداشته باشد. ج) در شرع دلیلی بر اینکه علی الاصول سند حجت است در دست نیست، بلکه دلیلی برخلاف آن وجود دارد. (لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۲، ۷۶۲).

در تأیید این بیان که ملاک شهادت مطابق مفاد یک سند، ایمنی از تزویر است می توان به عبارتی از (فقه الرضا) تمسک نمود که می فرماید: هرگاه برای شخصی، نامه ای بیاورند که دستخط و نشانه ی وی در آن باشد ولی از شهادت بر مفاد آن چیزی به یاد نداشته باشد، پس نباید شهادت دهد، زیرا خطوط به یکدیگر شباهت دارند، مگر اینکه مدعی ثقه باشد و شاهد ثقه ای نیز گفتار او را تأیید کند پس در این هنگام به نفع وی (مدعی) شهادت دهد. (نوری، ۱۳۴۰ش، ۸۶۵).

نکته قابل توجه در این عبارت، تعلیل موجود در آن است که می فرماید، نباید شهادت بدهد، زیرا خطوط به یکدیگر شباهت دارند. بنابراین، آنچه موجب عدم جواز شهادت است، شباهت خطوط

به یکدیگر می باشد که باعث پیدایش احتمال عقلایی جعل و تزویر در سند می گردد لذا هرگاه این احتمال منتفی باشد، شهادت دادن مطابق مفاد سند، منعی نخواهد داشت. (اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ۹۶). بر همین اساس، بسیاری از فقها پذیرفته اند که اگر شخصی دست خط و مهر خود را در سندی شناسایی کند، ولی اصل واقعه را به خاطر نیاورد در صورتی که مدعی ثقه باشد و شاهد مورد اطمینانی نیز ادعای او را گواهی نماید، برای شخص مزبور جایز خواهد بود که مطابق سند ارائه شده گواهی دهد، از جمله این فقها، میتوان به شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۴۳، ۱۳۰)، شیخ مفید (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۷۲۸) علامه حلی (حلی، ۱۳۷۵، ۵۳۰) اشاره کرد.

حتی بعضی از فقها این نظریه را در بین قدما مشهور دانسته اند (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۲، ۴۵۳). امام خمینی در ضمن این سؤال که آیا اسناد رسمی مملکتی و یا نوشته های عادی که با امضای علمای بزرگ با مهر مهمور باشد، در فصل خصومت می تواند معنی شاهد یا حجت باشد، این گونه پاسخ می دهد که اسناد کتبی، حجت شرعی ندارند، مگر آن که بر قاضی موجب علم باشد. (نیک وزر، همان، ۳۴).

مهر کردن سند، یکی از روشهایی بود که در گذشته جهت اطمینان از محتوای سند انجام می گرفت که می توان به نمونه های بارزی از آن در سیره نبوی اشاره نمود. مطابق نقل علامه مجلسی در بحار الانوار، هنگامی که پیامبر اکرم (ص) در سال ششم هجرت، قصد نامه نوشتن به شاهان و حاکمان را داشتند به حضرتش گفتند، پادشاهان به نامه بدون مهر اهمیت نمی دهند. لذا حضرت برای خود مهر تهیه کردند و در ذی الحجه همان سال، شش نفر از صحابه نامه های آن حضرت را برای پادشاهان کشورهای بزرگ آن روزگار بردند. (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ۳۸۲).

۲-۳) ادله قرآنی بر حرمت حيله و تزوير

فقهاء برای اثبات حرمت حيله به آیات متعددی استناد کرده اند که در اینجا سعی می شود به

تعدادی از آنها اشاره شود:

«وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعُدُّونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حَيْثَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ»، (اعراف/۱۶۳)؛

یعنی: و از اهالی آن شهری که کنار دریا بود، از ایشان جویا شو؛ آن گاه که به (حکم) روز شنبه تجاوز می کردند؛ آن گاه که روز شنبه آنان، ماهی های شان روی آب می آمدند و روزهای غیر شنبه به سوی آنان نمی آمدند. این گونه ما آنان را به سبب آن که نافرمانی می کردند، می آزمودیم.

این آیه و دیگر آیاتی که در این زمینه نازل شده، چنان که در روایات اسلامی به آن اشاره شده مربوط به جمعی از بنی اسرائیل است که در ساحل یکی از دریاها (که ظاهراً دریای احمر در کنار سرزمین فلسطین بوده) در بندری به نام (ایله) (که امروز به نام بندر ایلات معروف است) زندگی می کردند و از طرف خداوند به عنوان آزمایش و امتحان دستوری به آن ها داده شده، مبنی بر این که صید ماهی را در روز شنبه تعطیل کنند. اما آنان با آن دستور مخالفت کردند و گرفتار مجازات دردناکی شدند که در ضمن آیات مذکور به آن اشاره شده است. (ناصری مقدم، ۱۳۸۹، شماره ۱)

اما در روایتی از امام علی بن حسین (ع) کیفیت نافرمانی چنین آمده است: «اینان قومی بودند که در کنار دریا سکونت داشتند. خدا و پیامبرانش آن ها را از شکار ماهی در روز شنبه نهی کردند. ولی آن ها متوسل به حيله ای شدند تا بدان وسیله آنچه را خدا حرام کرده بود، حلال کنند؛ پس آب راهه هایی درست کردند که به حوض هایی منتهی می شد، چنان که از آن راهه ها ماهی ها به آن حوض ها می رفتند ولی زمانی که قصد خروج داشتند، بیرون رفتن برایشان میسر نبود...». (همان).

بنابراین حدیث و به تصریح بسیاری از مفسران، عمل قوم یهود نوعی حيله شرعی بوده است که به وسیله آن می خواسته اند حرام الهی را حلال کنند و به همین دلیل خداوند ضمن توبیخ عمل شان، آن ها را مسخ کرد. این مجازات شدید دلیلی روشن بر حرمت حيله یاد شده است. به همین جهت مخالفان این قبیل حيله ها جهت اثبات ادعای خویش به این آیات استدلال کرده اند، به خصوص که برخی آیات دیگر این جریا را درس عبرتی برای بنی اسرائیل و آیندگان و پندی برای پرهیزکاران

دانسته‌اند که نشان دهنده عمومیت مسئله و عدم اختصاص آن به گروه مذکور و حرمت چنین حيله‌هایی در تمامی اعصار است. (ناصری مقدم، همان)

در برخی آیات خدعه کنندگان مورد توبیخ و نکوهش واقع شده است:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ؛

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ؛

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ»، (سوره بقره: آیات ۸، ۹،

۱۰)؛

ترجمه: و گروهی از مردم (یعنی منافقان) گویند: ما ایمان آورده‌ایم به خدا و به روز قیامت، و حال

آن که ایمان نیاورده‌اند؛

(منافقان به پندار خود) به خداوند و مؤمنان نیرنگ می‌زنند در حالی که جز خودشان را فریب نمی‌دهند،

اما نمی‌فهمند!؛

در دل‌های منافقان، بیماری است پس خداوند بیماری آنان را بیافزاید. و برای ایشان عذابی دردناک است،

به سزای آنکه (در اظهار ایمان) دروغ می‌گویند.

«إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ وَ إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاؤُونَ النَّاسَ وَ

لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا»، (سوره نساء: آیه ۱۴۲)؛

ترجمه: «همانا منافقان با خدا مکر و حيله می‌کنند در حالی که خداوند (به کیفر عملشان) با آنان

مکر می‌کند. و هرگاه به نماز برخیزند با کسالت برخیزند، آن هم برای خودنمایی به مردم و خدا را جز

اندکی یاد نمی‌کنند».

خداوند در این آیات که در باره منافقان نازل شده است، آنان که با تظاهر به ایمان و اسلام و

پوشاندن کفرشان، به خدعه با خداوند و مؤمنان می‌پردازند، به شدت مذمت کرده و به آنها وعده

عذاب داده است.

خداوند در این آیه می‌فرماید:

«وَالْمُطَلَّقاتِ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعْلُوهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»، (سوره بقره: آیه ۲۲۸)؛

ترجمه: «زنان طلاق داده شده، خودشان را تا سه پاکی در انتظار قرار دهند. (یکی پاکی که طلاق در آن واقع شده و دو پاکی کامل دیگر وهمین که حیض سوم را دید، عده او تمام می‌شود.) و اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارند، برای آنها روا نیست که آنچه را خدا در رحم آنها آفریده است، کتمان کنند. و شوهرانشان اگر سر آشتی دارند، به بازآوردن آنها در این مدت، (از دیگران) سزاوارترند و همانند وظائفی که زنان بر عهده دارند، به نفع آنان حقوقی شایسته است و مردان را بر زنان مرتبتی است. و خداوند توانا و حکیم است.»

این آیه بر احکام گوناگونی دلالت دارد، از جمله آن‌که پنهان کاری زن به آبستن بودن خود، نوعی حيله حرام است؛ چه آن‌که او با این ترفند، زمان عده را کم می‌کند و زودتر از عده خارج می‌شود و بدین گونه رجوع به موقع شوهرش را دچار مشکل می‌کند؛ زیرا او می‌پندارد که عده زن مطلقه‌اش پایان یافته و مهلت رجوع او به سر آمده است. (ناصری مقدم، ۱۳۸۹ ش، ۹۹)

از آن طرف اگر مرد هم رجوعش به قصد ضرر زدن به زن باشد، کارش مصداق حيله حرام خواهد بود؛ زیرا او با استفاده از حق قانونی خود به همسرش رجوع می‌کند، در حالی که ظاهر کارش نیکویی به زن ولی باطن کارش آزار رساندن به اوست.

بنابراین آیه مذکور بر حرمت حيله‌هایی دلالت دارد که نتیجه آن حيله‌ها اذیت و آزار دیگران و اسقاط حقوق آن‌ها باشد. از این رو برخی از استدلال کنندگان به این آیه نتیجه گرفته‌اند: «خداوند حرمت را نه بر ظاهر، بلکه بر باطن کار مترتب ساخته و این خود دلیلی است بر آن‌که هرگاه عقده‌های مشروع وسیله‌ای برای حرام و جز آنچه شرع برای آن مقرر داشته، قرار داده شوند و یا دستاویزی شوند برای اسقاط آنچه خداوند به عنوان حق خود یا بندگان واجب دانسته، خود کاری حرام خواهد بود»، (همان).

۴-۲) ادله روایی بر حرمت حيله و تزوير

فقهها برای اثبات حرمت حيله به احاديث گوناگونی استناد کرده‌اند، از آن جمله نقل شده است که

پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حَرَمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ فَبَاعَوْهَا وَ أَكَلُوا أَثْمَانَهَا. (نوری، ۱۴۰۸ق.، ج ۱۳، ۷۳)؛

ترجمه: خداوند یهود را لعنت کند؛ پیه بر آنان حرام شد، اما آن را فروختند و بهایش را خوردند».

بنابر آیات و روایات متعددی که از طریق شیعه و سنی وارد شده، خوردن پیه یکی از چیزهایی

بود که خداوند بر بنی اسرائیل حرام کرد. آنان به قصد فرار از ممنوعیت و بهره بردن از پیه، حيله‌ای

اندیشیدند که ابتدا پیه‌ها را ذوب کنند و سپس روغن به دست آمده را بفروشند تا چنین کاری باعث

تغییر اسم پیه و برداشته شدن موضوع حرمت پیه جامد شود و دیگر متهم به استفاده از پیه حرام نباشند.

یعنی با وجود این ظاهرسازی و تغییر شکل صوری موضوع حرمت، رسول خدا (ص) آنان را در به

کار بستن چنین حيله‌ای لعن کرده است که این نشان از حرمت حيله مذکور دارد و معلوم می‌شود که

خدا و رسولش نظر به واقع امر دارند و چنین ظاهرسازی‌هایی را در رفع حرمت بی اثر می‌دانند. (ناصری

مقدم، همان).

در حدیث نبوی آمده است که:

«يَا عَلِيُّ أَنْ الْقَوْمَ سَيَفْتَنُونَ بِأَمْوَالِهِمْ وَيَمْنُونَ بِدِينِهِمْ عَلَى رَبِّهِمْ، وَيَتَمَنُونَ رَحْمَتَهُ، وَيَأْمَنُونَ سَطْوَتَهُ،

وَيَسْتَحِلُّونَ حَرَامَهُ بِالشُّبُهَاتِ الْكَاذِبَةِ، وَالْأَهْوَاءِ السَّاهِيَةِ، فَيَسْتَحِلُّونَ الْخُمْرَ بِالنَّبِيذِ وَالسُّحْتِ بِالْهَدِيَةِ وَالرِّبَا

بِالْبَيْعِ». (سیدرضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶).

ترجمه: «ای علی، مردم بعد از من با ثروتشان آزمایش می‌شوند. دیندار بودن را منتی بر خدا قرار

می‌دهند و (با این که مرتکب گناهان بزرگی می‌شوند) انتظار رحمت از خدا دارند و خود را از

خشمش در امان می‌بینند. حرام خدا را با شبهات دروغین و هوس‌های غفلت‌زا حلال می‌شمرند.

شراب را به نام «نبیذ»، و رشوه را به نام «هدیه» و ربا را به اسم «تجارت»، حلال می‌پندارند!».

این حدیث در نکوهش حلال کردن برخی از محرّمات الهی، با تغییر عناوین و اسامی آنها وارد شده است و می‌توان به وسیله آن بر حرمت حیل‌هایی اذعان کرد که به بهانه تغییر پوسته و اسم موضوعات احکام، باعث تبدل در احکام شرعی می‌شوند». (مطهری، ۱۳۷۷ش، ۲۰۴).

روایاتی نزدیک به همین مضمون و البته بیش‌تر در مذمت از نوشیدن شراب به بهانه تغییر نام آن، از طریق اهل سنت نقل شده که مورد استناد برخی از اندیشمندان آنها در خصوص حرمت چنین حیل‌هایی قرار گرفته که از آن جمله است روایت نبوی:

«لِیَشْرِبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخُمْرَ يَسْمُونُهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا». (ابی داود، سنن ابی داود، ۱۴۲۰ق، حدیث: ۳۶۸۸)؛

ترجمه: «قطعاً گروهی از امت من (در آینده) خمر می‌نوشند، در حالی که آن را با نام دیگری می‌خوانند».

ابن قیم جوزیه که بسان استادش ابن تیمیه با این نوع از حیل‌های شرعی، به شدت مخالفت کرده است، بعد از ذکر یکی از این گونه احادیث که به حلال سازی (ربا) با اسم بیع گذاشتن بر آن اشاره دارد، حیل‌های رایج در باب ربا را که به صورت بیع هستند و در حقیقت ربا به شمار می‌روند، مصداق آن می‌داند و می‌گوید:

«معلوم است که ربا صرفاً به سبب حقیقت و مفسده‌اش حرام شده، نه به دلیل شکل و اسمی که دارد. پس بگذر از این که رباخواران آن را ربا ننامیده و اسمش را بیع گذاشته‌اند؛ زیرا آن نام‌گذاری حقیقت و ماهیتش را از حقیقت ربا بیرون نمی‌برد». (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ۱۳۵).

خلاصه این که خداوند متعالی افعالی را حرام کرده که ارتکاب آنها مفسد و ضررهایی دارد و بی تردید به صرف تغییر اسم و شکل آنها در حالی که معنا و مسمای آنها باقی است، مفسده آن اعمال از بین نخواهد رفت. بنابراین حدیث دلیلی است بر آن که مردم نمی‌توانند با تغییر دادن نام موضوع‌ها نه تغییر خود موضوع موجب تغییر و تبدل در احکام شوند؛ چراکه معانی و مقاصد، ملاک و مناط احکام است نه الفاظ و ظواهر.

نتیجه گیری

از تحقیق و بررسی های انجام شده به این نتیجه می رسیم که جعل و رفتارهای متقلبانه بر خلاف اخلاق انسانی بوده و از نظر شرع مقدس اسلام حرام می باشد و در شریعت برای آن مجازات تعیین شده است، ولی در مورد حيله که رفتارهای متقلبانه یکی از مصادیق آن محسوب می شود، اختلاف نظر وجود دارد و ادله جواز و حرمت حيله هم به طور مطلق، نه مثبت جواز حيله است، و نه مثبت حرمت آن و اصولاً فقیهان نیز در پی اثبات یا رد کلی حيله ی شرعی نبوده اند. به عبارت دیگر دلایلی که ناظر به جواز حيله اند، در صورت تمامیت دلالت شان صرفاً بخشی از حيله ها را نشان می دهد، در حالی که دلایل حاکی از حرمت نیز متوجه بخش دیگری از آنها می باشد. بنابراین حيله هایی که بر اساس ادله ی جواز مباح و مشروع است، آنهایی نیستند که ادله حرمت بر ممنوعیت شان دلالت داشته باشد و یا بالعکس آنچه به وسیله ی ادله ی حرمت، حرام تلقی شده، غیر از آن چیزی است که دلایل جواز مشروعیت آنها را اثبات کرده باشد. پس می شود که در مقام ثبوت، میان فقیهان اختلافی وجود ندارد که اگر حيله ای به خودی خود مباح باشد و در راه رسیدن به هدفی حلال و مباح مورد استفاده قرار گیرد، از نظر شرعی مباح و مشروع خواهد بود و از طرف دیگر اگر چنانچه حيله ای که به خودی خود حرام است و با هدف و مقصود شخص از به کارگیری آن، رسیدن به امر حرامی باشد، بدون تردید به اتفاق فقها حرام می باشد. در حقوق هم رفتارهای متقلبانه مثل رفتارهای غاصبانه دانسته شده که هر نوع تسلط بر مال غیر از این طریق موجب ضمان می شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، عبدالرزاق المهدی، چاپ اول: بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی حسینی، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ق.

۳. ابن حمزه، محمد ابن علی بن حمزه طوسی، الوسیله الی نیل الفضیله، شیخ محمد حسون، چاپ اول: قم، مکتبه آیت الله المرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۴. ابوداود، سلیمان، سنن ابی داود، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان، جلد دوازدهم، همان، ۱۴۰۴ ق.
۶. اکبر نژاد، مقاله: «جعل اسناد»، سایت حقوق تا حقوق، اسفند ۱۳۸۷ ش.
۷. پیمانی، ضیاء الدین، جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی، چاپ سوم، تهران، میزان، ۱۳۹۲ ش.
۸. حلّی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جلد چهارم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳ ق.
۹. جبعی عاملی (شهید اول)، لمعه دمشقیه، ترجمه علی شیروانی، چاپ دوم، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، دایره المعارف علوم اسلامی، چاپ سوم، تهران: گنج دانش، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. جمالی، مجتبی، نقش پلیس در تحقق امنیت اجتماعی، اراک، انتشارات ارشک، ۱۴۰۱ ش.
۱۲. جمالی، محمد رضا و مجتبی جمالی، قلمرو کاربرد مفاهیم عرفی در نظام حقوق کیفری ایران، اراک، انتشارات ارشک، ۱۴۰۲ ش.
۱۳. حبیب زاده، محمد جعفر، تحلیل جرایم کلاهبرداری و خیانت در امانت در حقوق کیفری ایران، چاپ دوم، تهران، دادگستر، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. حسینی شیرازی، سید محمد، الفقه: کتاب الشهادات، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، مختلف الشیعه، جلد هشتم، چاپ اول، قم مکتب الاسلامی، ۱۳۷۵ ق.
۱۶. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۹۲ ش.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

۱۸. راغب اصفهانی، علی بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، بیروت دار القلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۶ق.
۱۹. سالاری، مهدی، حقوق جزای اختصاصی (جعل و تزوير)، تهران، میزان، ۱۳۸۶ش.
۲۰. شامبیاتی، هوشنگ، حقوق جزای اختصاصی، جرایم علیه آسایش عمومی، چاپ اول. تهران، مجد، ۱۳۹۳ش.
۲۱. طباطبایی، سیدعلی، ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۲ق.
۲۲. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲ش.
۲۳. طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ش.
۲۴. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران، راه رشد، ۱۳۸۹ش.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تهران، اسوه، ۱۴۰۱ش.
۲۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس اللغه، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۱۵ق.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، بیروت المکتبه العلمیه، ۱۴۱۴ق.
۲۸. گلدوزیان، ایرج، حقوق جزای اختصاصی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ش.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۳۰. مطهری، مرتضی، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ش.
۳۱. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، قم، امام علی بن ابیطالب (علیه السلام)، ۱۳۸۹ش.
۳۲. مفید، محمد بن محمد (شیخ مفید)، المقنعه، قم، اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۳. میرمحمد صادقی، حسین، جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی، چاپ اول، تهران، میزان، ۱۴۰۱ش.
۳۴. مقاله «بررسی عوامل وقوع جرائم و جعل اسناد ثبتي»
اولین همایش بزرگ مطالعات و پژوهش های علمی علوم انسانی، ۱۳۹۷ش. رک: سایت

۳۵. ناصری مقدم، حسین و طاهرعلی محمدی، مقاله: «آموزه ای نو در پدیده حيله های شرعی»، مجله فقه، شماره اول، سال هفدهم، بهار ۱۳۸۹ش.
۳۶. نوری (محدث نوری)، میرزاحسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت(ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۳۷. نیک ورز، محسن، «کلاهبرداری با واسطه در حقوق ایران» منتشر در پیام آموزش شماره ۳۴.
۳۸. نصیری، عباس، مبانی حقوقی و آثار نفوذ پلیس در گروه های مجرمانه، اراک، انتشارات ارشک، ۱۴۰۱ش.
۳۹. نصیری، عباس، جرم جعل اسناد و مجازات آن از دیدگاه فقه و حقوق ایران، اراک، انتشارات ارشک، ۱۴۰۲ش.
۴۰. ولیدی، محمدصالح، حقوق جزای اختصاصی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.