

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی

سال هشتم / شماره ۱۵ / پاییز و زمستان ۱۴۰۰

شاپا: ۴۸۸۴ - ۳۴۷۶

صاحب امتیاز	انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه
مدیرمسئول	ابوالقاسم علیدوست
سر دبیر	احمد حاجی ده آبادی
مدیر اجرایی	معصوم شبانی
مترجم عربی	مصطفی غفوری
مترجم لاتین	سیدمحمد موسوی مقدم (دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم)
ویراستار	ع. صهبا
طراحی و صفحه‌پردازی	عظیم قهرمانلو
نشانی	قم - بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه
تلفن و دورنگار	۰۲۵ - ۳۲۹۰۵۷۶۵
پایگاه الکترونیکی	www.sijl.ir
پست الکترونیکی	anjomanfl@yahoo.com

این شماره با حمایت مالی نماینده حضرت آیت الله العظمی سیستانی (دامت برکاته)، جناب مستطاب
حجت الاسلام والمسلمین حاج سیدجواد شهرستانی (زید عزّه) به چاپ رسیده است.

دوفصلنامه «قرآن، فقه و حقوق اسلامی» براساس نامه شماره ۱۳۲ مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ شورای اعطای مجوزها
و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه دارای رتبه علمی پژوهشی می‌باشد.

این نشریه در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- ❖ عبدالکریم بهجت‌پور / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ❖ احمد حاجی‌ده‌آبادی / استادتمام پردیس فارابی دانشگاه تهران
- ❖ محمود حکمت‌نیا / استادتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ❖ محمدعلی رضایی اصفهانی / استادتمام جامعه‌المصطفی‌العالمیه
- ❖ محمدحسن زمانی / استادیار جامعه‌المصطفی‌العالمیه
- ❖ ابوالقاسم علی‌دوست / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و استادتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ❖ محمدجواد فاضل لنکرانی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- ❖ محسن فقیهی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- ❖ محمد محمدی قائینی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- ❖ فتح‌الله نجارزادگان / استادتمام پردیس فارابی دانشگاه تهران

اهداف علمی و کاربردی دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی

۱. تلاش برای تبیین هرچه بیشتر و بهتر آیات‌الاحکام مرتبط با حقوق؛
۲. تلاش برای شناسایی احکام فقهی - حقوقی مستخرج از قرآن کریم؛
۳. تبیین مباحث اصولی مرتبط با قرآن کریم؛
۴. مطالعه تطبیقی مکاتب و مذاهب فقهی درباره مقدار و چگونگی بهره‌برداری از قرآن کریم؛
۵. ایجاد بستر مناسب برای مطالعات فقه مقارن با توجه به منع مشترک بودن قرآن کریم در میان مذاهب اسلامی.

راهنمای تدوین مقالات

❖ شرایط ارسال مقاله

- عدم ارسال یا درج مقاله در نشریات دیگر؛
- موضوع مقاله از موضوعات فقهی حقوقی با رویکرد حداکثری به قرآن باشد؛
- مجله از ترجمه مقالاتی که همراه با نقد جامع علمی است، استقبال می‌کند.
- مقاله از چهار بخش چکیده (همراه با حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه کلیدی)، مقدمه، متن اصلی و نتیجه تشکیل شود.
- حجم مقاله حداقل ۱۲ و حداکثر ۲۵ صفحه ۳۵۰ کلمه‌ای باشد.
- فایل حروفچینی‌شده در نرم‌افزار Word به صورت ایمیل برای دفتر مجله ارسال شود.

❖ روش تنظیم فهرست منابع در انتهای مقاله

- در ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده؛ عنوان کتاب (به صورت Bold)؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.
- در ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام مؤلف؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجله (به صورت Bold)؛ محل نشر: ناشر، سال انتشار، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا، براساس نام خانوادگی تنظیم شود.

❖ روش ارجاع به منابع در مقاله

- ارجاع در متن بلافاصله پس از مطلب، داخل پرانتز قرار گیرد؛ به شرح ذیل:
(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، صفحات)
- در مواردی که به بیش از یک نویسنده ارجاع می‌شود، بین اطلاعات هر ارجاع از علامت ممیز استفاده شود.
- در ارجاع به نویسنده پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همو» و در ارجاع به منبع پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همان» استفاده شود.
- توضیحاتی که به طور غیرمستقیم به موضوع ارتباط دارند، در زیرنویس آورده شوند.



فهرست مطالب

۷ / زمان شرعی ولوج روح در جنین در پرتو قرآن و روایات

..... ابوالقاسم علیدوست و محمد عشایری منفرد

۳۳ / نسبت حکم «اعراض از جاهلان» با امر به معروف و نهی از منکر

..... حسین الهی پارسا، مجتبی الهی خراسانی و حسین جوان آراسته

۵۷ / تکفیر سیئات در سیاست کیفری اسلام

..... محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی و اسدالله روحانی

۸۳ / جستاری در معنای شرط محرم حلال بر اساس ادله قرآنی و روایی و تطبیق آن با شرط مخالف کتاب و سنت

..... عبدالله جوان

۱۰۹ / محوریت قرائت اهل بیت علیهم‌السلام و روش شناخت آن

..... محمدصادق یوسفی مقدم

۱۲۹ / انتخابات از منظر قرآن کریم؛ استعاره یا امانت حقیقیه؟

..... کریم کوخایی‌زاده و مصطفی بخرد

زمان شرعی ولوج روح در جنین در پرتو قرآن و روایات

ابوالقاسم علیدوست*
محمد عشایری منفرد**

چکیده

«ولوج روح در جنین» موضوعی است که احکام شرعی متعددی به آن تعلق گرفته است. برخی از این احکام، جنبه مالی و کیفری دارد. در ماده ۷۱۶ قانون مجازات اسلامی تعلق دیه کامل به اسقاط جنین، منوط به ولوج روح در جنین شده است؛ چنان که در ماده ۷۲۰ برای محاسبه دیه اعضای جنین یا دیه صدمات وارد شده بر جنین نیز ولوج روح، معیار قرار گرفته است. در اسقاط درمائی، فقیهان اسقاط جنین را پس از ولوج روح اجازه نمی دهند؛ ازاین رو تعیین دقیق زمان ولوج روح از منابع فقهی اهمیت دارد. در آیاتی از سوره مؤمنون و حج، مراحل رشد جنین وصف شده است. در روایات نیز اطلاعاتی درباره زمان ولوج روح وجود دارد. قول منتسب به مشهور فقیهان فریقین این است که روح در چهار ماهگی در جنین حلول می کند، ولی فرضیه مقاله حاضر این است که در تعیین زمان ولوج روح، به دو دلیل نمی توان به گزارش های جنین شناسان اعتماد کرد. از منظر ادله شرعی نیز زمان حلول روح، پنج ماهگی است و این دیدگاه با زبان آیات و روایات تناسب دارد.

واژگان کلیدی: ولوج روح، دیه جنین، اسقاط درمائی، سقط جنین، مصلحت تقنین.

* استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه
(salsabeal@gmx.com).

** عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه قم/ نویسنده
مسئول (m_ashayeri@miu.ac.ir).

مقدمه

شارع مقدس ولوج روح در جنین را موضوع برای برخی احکام شرعی قرار داده است. برخی از این احکام، افزون بر جهت الهی و تعبدی، جنبه کیفری یا مالی دارد؛ از این رو حق الناس نیز شمرده می‌شود؛ بنابراین تعیین زمان حلول روح در جنین، اهمیت شرعی قابل توجهی دارد. از سوی دیگر قانونگذار به تبع شارع مقدس، برخی قوانین موضوعه را منوط به ولوج روح در جنین کرده است؛ برای مثال در ماده ۷۱۶ قانون مجازات اسلامی، تعلق دیه کامل به اسقاط جنین، منوط به ولوج روح در جنین شده است؛ چنان‌که در ماده ۷۲۰ نیز برای محاسبه دیه اعضای جنین یا دیه صدمات وارده بر جنین، ولوج روح، معیار قرار گرفته است. یکی دیگر از احکامی که با زمان ولوج روح در جنین مرتبط شده، اسقاط‌های درمانی است. در صورتی که بقای جنین در شکم مادر موجب حرج یا ضرر بر مادر باشد، فقیهان فقط به شرطی اجازه اسقاط می‌دهند که هنوز زمان ولوج روح فرا نرسیده باشد، وگرنه پس از ولوج روح، دیگر حتی برای درمان مادر نیز اسقاط جنین جایز نیست (فیاض، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۴۱). ماده ۵۶ قانون جوانی جمعیت نیز مسئله اسقاط درمانی جنین را مورد توجه قرار داده است. در آنجا نیز قانونگذار که نیاز به تعیین زمان ولوج روح در جنین داشته، به معیار کمی چهارماهگی یا معیار کیفی امارات و نشانه‌های ولوج روح تکیه کرده است (<https://rc.majlis.ir/fa/law/show/1678266>).

جنین از نخستین روز انعقاد نطفه، دارای روح نیست و حلول روح مدتی پس از انعقاد نطفه و پیش از تولد روی می‌دهد. قرآن کریم مراحل دوران جنینی را با سه کلیدواژه اصلی معرفی کرده است: «نطفه‌بودن»، «علقه‌بودن» و «مُضْغَه‌بودن» (حج: ۵). در جای دیگر به این سه دوره، دوره استخوان‌شدگی: «فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا»، دوره رویش گوشت و عضله‌ها: «فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» و چیزی به نام آفرینش دیگر باره: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا» را نیز افزوده است (مؤمنون: ۱۲-۱۴)، با این حال بیان صریحی درباره ولوج روح و زمان آن ارائه نفرموده است. مشکلی که در اینجا رخ می‌نماید اینکه «ولوج روح» یا تعبیر مشابهی مانند «پیدایش روح در جنین» تعبیر نسبتاً مبهمی است که در مقام اجرای قوانین، تفسیرهای گوناگونی را برمی‌تابد و سزاوار است برای اجرای دقیق قانون، معیار دقیق‌تری در دست نهادهای مجری قانون وجود داشته باشد.

باتوجه به اینکه احکام شرعی برآمده از اراده تشریعی خداوند است، ابتدا باید دید خداوندی که

برخی احکام شرعی خود را منوط به حلول روح در جنین کرده، آیا زمان مشخصی را برای حلول روح در جنین معرفی کرده است یا خیر؟ اگر زمان مشخصی را معرفی کرده باشد که باید به همان عمل شود، وگرنه باید زمان حلول روح را بر اساس معیارهای تخصصی به‌ویژه دانش جنین‌شناسی یا معیارهای عقلایی مشخص کرد.

در قرآن کریم و روایات فریقین، تعابیری وجود دارد که بر اساس آنها می‌توان زمان مشخصی را برای حلول روح در جنین تعیین کرد و آن را به شارع مقدس نیز نسبت داد. فقیهان فریقین برای تعیین زمان حلول روح در جنین به همین آیات و روایات استناد کرده‌اند، ولی در میان آنان نظر واحدی وجود ندارد. در فقه اهل تسنن دیدگاه مشهور آن است که روح در پایان چهارماهگی در جنین حلول می‌کند. در میان امامیه نیز همین دیدگاه به‌عنوان دیدگاه مشهور شناخته شده است. دیدگاه‌های غیرمشهور دیگری که در فقه امامیه وجود دارد این است که حلول روح در پنج‌ماهگی روی می‌دهد.

پرسش تحقیق حاضر را می‌توان این‌گونه مطرح کرد: اولاً، گزارش‌های جنین‌شناختی برای تعیین دقیق زمان ولوج روح در جنین چه جایگاهی دارد؟ ثانیاً، باتوجه به ادله قرآنی و روایی، شارع مقدس چه زمانی را برای ولوج روح در جنین معتبر می‌داند؟

فرضیه نوشتار پیش رو آن است که گزارش‌های جنین‌شناختی به دو دلیل قابل استفاده نیست و از نظر فقهی نیز همان قول غیرمشهور که زمان حلول روح را به پایان پنج‌ماهگی موکول می‌کند، با ظاهر آیات و مجموعه روایات مطابقت دارد. مقاله حاضر با روش فقهی و استفاده از قرآن و روایات فریقین، به اثبات این فرضیه اهتمام می‌ورزد.

مسئله تعیین زمان تعلق روح به جنین، پیش‌تر در مقاله مستقلی واکاوی شده و به این نتیجه منتهی شده است که زمان تعلق روح به جنین، امری تعبدی نیست و داده‌های روایی و اطلاعات جنین‌شناختی اجمالاً همان چهارماهگی را تأیید می‌کند (امامی، ۱۳۸۵، ص ۴۴-۸۶).

۱. نگاهی به داده‌های تخصصی دانش جنین‌شناسی

موضوع برخی احکام شرعی افزون بر آنکه توسط شارع تبیین شده است، بیان دیگری نیز در دانش‌های تخصصی دارد؛ برای مثال خونی که از حوالی سن بلوغ تا زمان یائسگی، ماهیانه از بدن

زنان خارج می‌شود، موضوع برخی از احکام شرعی است؛ از این رو شارع درباره کمیت یا کیفیت این موضوع بیاناتی ارائه داده است. درباره همین موضوع، بیان دیگری نیز از دانش‌های مربوط به فیزیولوژی بدن به دست رسیده است؛ برای مثال در بیانات شارع، معیار کمی پنجاه سالگی برای شروع یائسگی مشخص شده و تصریح شده است پس از این سن، خونی که از بدن زن خارج شود، مصداق خون حیض نیست؛ هرچند دانش فیزیولوژی بدن، سن پنجاه سالگی را برای یائسگی همه زنان تأیید نمی‌کند و معتقد است حالت طبیعی یائسگی برای زنان گوناگون با شرایط مختلف روحی و جسمی، یکسان نیست؛ باین حال مصلحت تقنین اقتضا می‌کند شارع عدد مشخصی را به عنوان آغاز یائسگی مشخص کند، اگرچه خود می‌داند یائسگی طبیعی در برخی زنان، کمی زودتر از این سن و در برخی دیگر کمی دیرتر از این سن اتفاق می‌افتد.

افزون بر یائسگی، پدیده‌های طبیعی دیگری نیز وجود دارند که موضوع حکم شرعی قرار گرفته‌اند و شارع درباره آنها معیار کمی ارائه کرده است، ولی خود می‌داند این معیار کمی برای همه مصادیق آن طبیعت صادق نیست؛ از آن جمله می‌توان سن بلوغ دختران و پسران، اقل‌الحیض (سه روز)، اکثر‌الحیض (ده روز)، اقل‌الحمل (شش ماه) و... را نام برد.

دلیل اینکه شارع سرانجام ناگزیر می‌شود علانم طبیعی را نادیده انگارد و خود معیار کمی مشخصی را برای همه مصادیق یک گونه طبیعی تعیین کند، آن است که به‌طور کلی آهنگ تغییر طبیعی در یک گونه گیاهی یا حیوانی به گونه‌ای نیست که بتوان گفت همه مصادیق آن گونه گیاهی یا حیوانی از هماهنگی و توازن کمی مشترکی تبعیت می‌کنند؛ برای مثال همه گل‌هایی که روی شاخه درختی می‌رویند، در جوانه‌زدن، غنچه‌شدن، شکفته شدن و دیگر مراحل رشد تابع عدد ثابت و مشترکی نیستند، بلکه برخی از آنها مراحل تغییر را سریع‌تر و برخی دیگر کندتر می‌پیمایند.

مشکلاتی از این دست قانونگذار را وامی‌دارد تا در موضوعاتی که ریشه در طبیعت دارد، ابتدا نگاهی کلی به مجموعه مصادیق آن پدیده طبیعی بیندازد و میانگینی طبیعی از مراحل تغییر آن مصادیق اخذ کند، سپس باتوجه به مصالح دیگر، همان میانگین یا یک عدد نزدیک به آن را به عنوان معیار کمی برگزیند.

به نظر می‌رسد معیار کمی ولوج روح در جنین، تابع چنین رویکردی در مراحل تقنین باشد؛ یعنی شارع در مقام تعیین زمان مشخصی برای ولوج روح در جنین، ابتدا به مصادیق مختلف جنین

توجه کرده، ولی سرانجام به اقتضای مصلحت تقنین، عدد خاصی را تعیین کرده است که باید با بررسی ادله فقهی آن عدد خاص را کشف کرد.

افزون بر نظم‌ناپذیری کمی که در مراحل رشد طبیعی جنین وجود دارد، دلیل دومی نیز هست که مقتضی روی‌گردانی از داده‌های جنین‌شناختی و اعتماد به ادله فقهی است. دلیل دوم آن است که در میان گزارش‌های علمی جنین‌شناسان، اختلاف‌های مؤثری دیده می‌شود که حصول اطمینان از گفته آنان را دشوار می‌کند. برخی از این متخصصان، شروع حمل را از هنگام لقاح و برخی دیگر دو هفته پس از آن می‌دانند. همین تعیین نقطه آغازین در ارائه معیار عددی مشخص برای ولوج روح اختلافاتی را در میان آنان ایجاد می‌کند. اختلافات دیگری نیز در گزارش‌های جنین‌شناسان دیده می‌شود که ظاهراً ریشه در شرایط جسمی و روحی مادر و جنین دارد؛ چندان‌که برخی جنین‌ها علائم حیاتی را زودتر و برخی دیگر دیرتر نشان می‌دهند؛ از این‌رو باید به سراغ ادله شرعی رفت و روشن کرد که خود شارع چه معیاری را برای ولوج روح در جنین ارائه کرده است؟

۲. گزارش از جایگاه فقهی زمان ولوج روح در جنین

پیش از پرداختن به دیدگاه فقهای امامیه، نگاهی به فقه اهل سنت می‌اندازیم:

۲-۱. گزارش فقه اهل سنت

فقیهان اهل تسنن ولوج روح در جنین را در چند مسئله فقهی بحث کرده‌اند: برای مثال در بحث از تجهیز میت برای جنین اسقاط شده‌ای که در نخستین لحظات اسقاط علانمی مانند حرکت، صدا و گریه را نداشته باشد، این شرط را گذاشته‌اند که اگر چهارماهه باشد، نمازش را باید خواند؛ چراکه حلول روح در چهارماهگی انجام می‌گیرد (ماوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۱). در مسئله عتق یا هبه جنینی که هنوز در شکم کنیز است نیز برای جواز عتق و هبه جنین، معیار کمال جنین را همان چهارماهگی قرار داده‌اند و به عمل صحابه‌ای همچون عثمان بن عفان و روایت عبدالله بن مسعود از پیامبر ﷺ استناد کرده‌اند (ابن حزم اندلسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۱۸۷). در باب دیه جنین نیز دیه کامل را برای جنین چهارماهه قرار داده‌اند (همان، ج ۱۱، ص ۲۴۲). البته افزون بر روایت ابن مسعود در برخی متون اهل سنت (رویانی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۲۲)، به تعبیر روایی «أَنَّ

الْوَلَدُ إِذَا بَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ نَفَخَ فِيهِ الرُّوحُ» نیز استناد شده است، اما به نظر می‌رسد این عبارت برداشتی از همان روایت ابن مسعود باشد؛ از این رو نمی‌توان آن را روایت جداگانه‌ای محسوب کرد (عسقلانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۷۰). در متون فقهی امامیه ادعا شده است که عامه روایتی با مضمون «ان الولد إذا بقى فى بطن أمه أربعة أشهر نفخ الله فيه الروح» دارند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۷۶-۱۷۷). این مضمون نیز ظاهراً برداشتی از همان روایت ابن مسعود است و روایت مستقلى با این تعبیر در متون روایی اهل سنت یافت نشد.

۲-۲. گزارش فقه امامیه

در فقه امامیه بحث‌های مربوط به ولوج روح در جنین، غالباً در دو باب سامان یافته است: نخست باب غسل و کفن جنین اسقاط‌شده و دیگری باب ديه جنین.

۲-۲-۱. فقیهان امامیه و غسل جنین اسقاط‌شده

در بحث غسل و کفن جنین اسقاط‌شده، روایات امامیه دو معیار برای وجوب غسل جنین اسقاط‌شده ارائه کرده‌اند: نخست، اینکه جنین مستوی‌الخلقه شده باشد: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْإِسْقَاطِ إِذَا اسْتَوَتْ خِلْقَتُهُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْغُسْلُ وَاللَّحْدُ وَالْكَفْنُ؟ قَالَ: نَعَمْ كُلُّ ذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْهِ إِذَا اسْتَوَى» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۹) و دیگری آنکه به پایان چهارماهگی رسیده باشد: «الْإِسْقَاطُ إِذَا تَمَّ لَهُ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ غُسْلٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۰۶). ظاهراً درک برخی فقیهان متقدم مانند شیخ مفید و شیخ طوسی - در تهذیب الأحکام - از این دو روایت این بود که تام‌بودن خلقت و چهارماهه‌بودن از نظر مصداقی یک معیار است؛ به همین دلیل در عبارات‌شان نوشته‌اند: «إِذَا ... كَانَ الْإِسْقَاطُ تَاماً لِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَمَا زَادَ غُسْلٌ ...» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۳/ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۸). دیگر فقیهان متقدم مانند شیخ طوسی، ابن براج و سیدبن زهره از میان دو معیار روایی (استوای خلقت و چهارماهگی)، فقط معیار چهارماهگی را ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۱۰/ ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۱۰۲/ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۴). پس از متقدمان، برخی فقیهان همان معیار چهارماهگی را در فتاوی خود ذکر کردند (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۸۲). برخی نیز هریک از چهارماهگی یا استوای خلقت را به عنوان معیارهای علی‌البدل برای وجوب غسل ذکر کرده‌اند (طباطبایی یزدی و دیگران، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹۹)، ولی برخی فقیهان متأخر به تدریج معیار چهارماهگی را به ولوج روح تبدیل کردند.

ظاهراً نخستین فقیهی که معیار سوّمی به نام ولوج روح را وارد بحث تجهیز و دفن جنین اسقاط‌شده کرد، محقق حلّی است. وی در کتاب شرائع الإسلام نوشت: «جنین اسقاط‌شده اگر چهارماهه یا بیشتر باشد، غسل داده می‌شود، ولی اگر روح در آن حلول نکرده باشد، غسل لازم نیست» (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰). نحوه تعبیر ایشان که چهارماهگی را در مقابل عدم حلول روح قرار می‌داد، نشان می‌دهد زمان حلول روح در جنین از منظر این فقیه، چهارماهگی بوده است. محقق حلّی در جای دیگری استدلال کرد که موضوع وجوب غسل، موت است و آن هم پیش از چهارماهگی بر جنین صدق نمی‌کند (همو، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۰). علامه مجلسی ظاهراً در تعریض به همین کنش محقق حلّی و تابعین او نوشته است: روایات برای غسل جنین اسقاط‌شده، معیار چهارماهگی را معرفی کرده بودند، اما برخی فقیهان چون ادعا می‌کردند بین چهارماهگی و ولوج روح ملازمه وجود دارد، معیار چهارماهگی را به ولوج روح تبدیل کردند که این تبدیل قابل قبول نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۱۱). پیش از محقق حلّی، شیخ طوسی در یکی از آثار خویش معیار وجوب غسل را حیات جنین معرفی کرده بود (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۰۹)، ولی سخنی از ولوج روح مطرح نکرده بود.

فقیهان متأخر پس از محقق حلّی به تدریج معیار حلول روح را به جای معیار چهارماهگی قرار دادند، اما هیچ توضیحی برای این جایگزینی در آثارشان یافت نشد. ورود معیار «ولوج روح» به بحث غسل جنین ممکن است با اتکا به روایت محمد بن سلیمان دیلمی: «إِذَا سَكَنَتِ النَّطْفَةُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَأُنْشِئَ فِيهَا الرُّوحُ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۸۶) رخ نموده باشد که در ادامه مقاله ضعف آن عیان خواهد شد؛ چنان‌که ممکن است باتوجه به ید طولایی که محقق حلّی در فقه عامه داشت، این گزاره از فقه عامه به فقه محقق حلّی سرایت کرده باشد. در مجموع پیش از محقق حلّی از فقیهان امامیه کسی یافت نشد که مسئله غسل جنین اسقاط‌شده را به ولوج روح ارتباط داده باشد.

۲-۲-۲. فقیهان امامیه و معیار تعلق دیه به جنین

دومین مبحثی که در آن از زمان حلول روح در جنین بحث شده است، مبحث دیه جنین می‌باشد. در میان متقدمان، شیخ صدوق، شیخ مفید و ابن بَرّاج تنها کسانی‌اند که معیار عددی برای ولوج روح تعیین کرده‌اند. صدوق با استناد به روایت اباشبل - که در ادامه مقاله خواهد آمد - زمان ولوج روح را پنج‌ماهگی قرار داده است (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۵۱۰). شیخ مفید نیز در بحث دیات، دیه

کامل جنین را منوط به معیار غیرزمانی ولوج روح کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۶۳)، ولی در بحث أقل الحمل توضیح داده است که ولوج روح در شش ماهگی اتفاق می افتد (همان، ص ۵۳۹). ابن براج دیه جنین پیش از ولوج روح را ذکر کرده، ولی از بیان دیه جنین پس از ولوج روح، سخنی به میان نیاورده است (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۰۹). با این حال در بحث أقل الحمل مانند شیخ مفید توضیح داده است که ولوج روح در ماه ششم اتفاق می افتد (همان، ص ۳۴۱). اگر منظور ابن براج و شیخ مفید از شش ماهگی، آغاز شش ماهگی باشد، فتوای این دو بزرگوار با مفاد روایت اباشبل و فتوای شیخ صدوق (پایان پنج ماهگی) هماهنگ خواهد بود.

اغلب فقیهان متقدم در بحث از دیه کامله، سنجه کمی ارائه نکرده اند. ابن ابی عقیل عمانی با ارائه سنجه کیفی، دیه کامل را به رویدن استخوان و شکل گیری چشم و گوش منوط کرده، از تعیین معیار کمی خودداری کرده است (بروجردی و اشتهازدی، ۱۴۰۶، ص ۱۷۲). شیخ طوسی، ابن ادریس حلی و محقق حلی دیه کامل جنین را به ولوج روح منوط می کنند و از تعیین عدد برای زمان دیه کامل خودداری کرده اند (طوسی ۱۴۰۰، ص ۷۷۸/همو، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۹۲/ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۰۰-۴۰۱/محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۶۳/همو، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۱۳). این ادعای نویسندگان که اصحاب امامیه برای دیه کامله جنین، معیار کمی ارائه نکرده اند، مورد تأیید برخی فقیهان متأخر نیز قرار گرفته است؛ برای مثال آغا جمال خوانساری تصریح کرده است که مذهب اصحاب درباره معیار دیه کامله جنین، همان ولوج روح است (خوانساری، [بی تا]، ص ۸۵)؛ بنابراین اینکه گفته شده است مشهور امامیه چهار ماهگی جنین را زمانی برای ولوج روح می دانند، شهرت مؤثری که ارزش فقهی داشته باشد، نیست؛ زیرا چنان که گذشت، این بحث ارتباطی به مبحث دیه جنین ندارد و فقط در مسئله غسل جنین اسقاط شده آن هم از روزگار محقق حلی در میان فقیهان امامیه پدیدار شده و بدون هیچ توضیح قانع کننده ای به تدریج مشهور شده است.

در میان معاصران نیز اختلافاتی در این باره وجود دارد؛ برخی برای تعلق دیه کامل به جنین، معیار کیفی ولوج روح را معرفی کرده اند و سخنی از معیار کمی به میان نیاورده اند (روحانی، [بی تا]، ج ۳، ص ۴۴۲/همو، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۳۵۷)، برخی معیار کمی چهار ماهگی را ارائه کرده اند (تبریزی، ۱۴۲۷، ص ۱۵۴) و برخی نیز از معیار عددی پنج ماهگی سخن به میان آورده اند که در ادامه سخن آنان به تفصیل نقل و بررسی خواهد شد.

۲-۲-۳. لزوم گسست میان زمان وجوب غسل و زمان تعلق دیه

در شریعت، دو حکم جداگانه وجود دارد: نخست حکم وجوب غسل که به موضوع جنین چهارماهه یا جنین مستوی الخلقه تعلق گرفته است و دیگری حکم وجوب دیه کامل که به جنینی که روح در آن ولوج کرده، تعلق گرفته است. در اینجا یک پرسش درباره حکم اول و پرسش دوم درباره رابطه میان دو حکم وجود دارد؛ پرسش اول این است که باتوجه به اینکه معیار روایات برای وجوب غسل، چهارماهگی یا استوای خلقت بوده، آیا چهارماهگی همان استوای خلقت است؟ برخی بزرگان تصریح کرده‌اند که اثبات ملازمه میان چهارماهگی و استوای خلقت دشوار است (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۶). صاحب جواهر پس از آنکه نتوانسته است بین چهارماهگی جنین و تام شدن خلقت او ملازمه برقرار کند، از باب تعبد به روایات پذیرفته است که جنین چهارماهه را باید غسل داد؛ اعم از اینکه خلقتش تام شده باشد یا خیر (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۱۲).

پرسش دوم اینکه آنچه در روایات باب غسل جنین معیار قرار داده شده، استوای خلقت است، ولی آنچه در تعلق دیه معیار قرار داده شده، ولوج روح است؛ اکنون آیا این دو معیار مصداقاً یکی‌اند؟ واقعیت اینکه یگانگی مصداقی این دو معیار بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا نه حکم دیه با حکم غسل قابل قیاس است و نه موضوع ولوج روح با موضوع استوای خلقت یگانگی دارد و اصلاً پیش از محقق حلّی هیچ فقیهی از ارتباط این دو معیار به یکدیگر سخنی به میان نیاورده بود؛ بنابراین چنان‌که برخی بزرگان نیز تذکر داده‌اند (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۳۵۸)، این دو مسئله ربطی به یکدیگر ندارند. صاحب جواهر نیز بی‌ارتباطی این دو حکم را به ظاهر اصحاب نسبت داده است که از آن شهرت یا اجماع برداشت می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۶۵). بر اساس سخن صاحب جواهر، همه فقیهان امامیه یا بیشتر آنها بین حیاتی که موجب وجوب غسل برای جنین شود و حیاتی که موجب وجوب دیه کامل برای او شود، گسست افکنده‌اند. صاحب جواهر حتی در بحث غسل مس میت نیز مس جنین چهارماهه را موجب غسل دانسته و مستند آن را ولوج روح در چهارماهگی قرار داده است (همان، ج ۵، ص ۳۴۵)، اما این معیار چهارماهگی را در باب دیه جنین استفاده نکرده است.

۳. ادله و مستندات

نخستین مستند شرعی که در این بحث می‌تواند مورد استناد قرار گیرد، آیات شریف قرآن کریم است.

۳-۱. مستندات قرآنی

اگر از خلقت صلصالی انسان - که به منشأ پیشاجینی انسان اشاره دارد - صرف نظر شود، در قرآن کریم ایام جنینی به سه دوره تفکیک شده است: نطفه‌بودن، علقه‌بودن، مضغه‌بودن:

فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ: ما شما را از خاک آفریده‌ایم، سپس از نطفه، سپس از علقه، آنگاه از مضغه دارای خلقت کامل و [احیاناً] خلقت ناقص (حج: ۵).

در آیه‌ای دیگر دوران جنینی با تفصیل بیشتری معرفی شده است و به این سه دوره، دوره‌های استخوان‌شدگی: «فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا»، رویش گوشت و عضله‌ها: «فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» و بازآفرینی: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا» نیز افزوده شده است:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: همانا ما انسان را نخستین بار از عصاره گلی آفریدیم. سپس نسل او را از نطفه مقرر داشتیم. آن نطفه را در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم و آنگاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم. بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، سپس آن را آفرینشی دیگر دادیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است (مؤمنون: ۱۲-۱۴).

در ظاهر آیه، خلقت انسان به دو دوره تقسیم شده است: مرحله نخست با تعبیری مانند خلق کردن و پوشاندن گوشت بر استخوان، ظاهراً به همان خلق اجزای مادی بدن جنین اشاره دارد، اما مرحله دوم با تعبیر متفاوت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» به مرحله متفاوتی از مراحل آفرینش جنین اشاره دارد که ظاهراً همان مرحله دمیدن روح در کالبد جنین است. این برداشت با روایات امامیه نیز قابل تأیید است. از روایات امامیه نیز برمی‌آید که منظور از این بازآفرینی یعنی «انشای خلق آخر»، همان نفخ روح باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۴۳). از ابن عباس با طرق گوناگونی نقل شده است که منظور از «انشای خلق آخر»، همین نفخ روح است (طبری،

۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۸). البته از مفسران صحابی و تابعی، اقوال دیگری نیز نقل شده است، ولی محمدبن جریر طبری پس از نقل و بررسی همه این اقوال، در نهایت همان قول ابن عباس را به عنوان قول برگزیده انتخاب کرده و به این نتیجه رسیده است که منظور از این بازآفرینی، همان نفخ روح می باشد (همان، ص ۹). در آیات متعدد دیگری نیز از نفخ روح در انسان سخن به میان آمده است (ص: ۷۱-۷۲ / حجر: ۲۸-۲۹ / سجده: ۷-۹).

براین اساس آخرین دوره جنینی که از آن در قرآن کریم یاد شده، دوران دمیدن روح یا همان «انشای خلق آخر» است. منظور از انشای خلق آخر، همان دمیدن روح است، اما اینکه با چه معیارهایی می توان این دوره را تشخیص داد، از قرآن کریم بیان مشخصی به دست نمی آید. از ابن عباس و ابن مسعود گزارش شده است که زمان دمیده شدن روح در جنین را چهارماه و ده روزگی جنین دانسته اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۷).

۳-۲. مستندات روایی

دیگر مستند این مسئله، روایاتی است که اغلب برای تعیین دیه جنین صادر شده اند، ولی می توان از آنها معیاری برای ولوج روح به دست آورد. این روایات به دو دسته قابل تقسیم اند:

۳-۲-۱. دسته نخست، روایات فاقد معیار کمی برای حلول روح

در صدر روایاتی که برای حلول روح در جنین، معیار کمی ارائه نکرده اند، باید از معتبره ظریف یاد کرد که در آن مراحل پیش از تعلق روح به پنج دوره تقسیم شده است. در این روایت، برای اسقاط جنین در دوره اول (نطفه) بیست دینار، در دوره دوم (علقه) چهل دینار، در دوره سوم (مضغه) شصت دینار، در دوره چهارم (عظم) هشتاد دینار و در دوره پنجم (لحم) صد دینار دیه تعیین شده و در نهایت برای اسقاط پس از تعلق روح نیز دیه کامل مقرر شده است:

فَجَعَلَ لِلنُّطْفَةِ خُمُسَ الْمِائَةِ عَشْرِينَ دِينَارًا وَلِلْعَلَقَةِ خُمُسَى الْمِائَةِ أَرْبَعِينَ دِينَارًا وَلِلْمُضْغَةِ ثَلَاثَةَ أَمْحَاسٍ الْمِائَةِ سِتِّينَ دِينَارًا وَلِلْعَظْمِ أَرْبَعَةَ أَمْحَاسٍ الْمِائَةِ ثَمَانِينَ دِينَارًا فَإِذَا كَسَى اللَّحْمَ كَانَتْ لَهُ مِائَةُ دِينَارٍ كَامِلَةً فَإِذَا نَشَأَ فِيهِ خُلُقٌ آخَرُ وَهُوَ الرُّوحُ فَهُوَ حِينَئِذٍ نَفْسٌ فِيهِ أَلْفُ دِينَارٍ دِيَّةً كَامِلَةً إِنْ كَانَ ذَكَرًا وَإِنْ كَانَ أُنْثَى فَخُمُسُ مِائَةِ دِينَارٍ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۴۳).

روایت دیگر، روایت احمدبن ابی نصر بزنطی از امام رضا علیه السلام است که در آن آمده است: صورت

انسانی جنین در چهارماهگی شکل می‌گیرد و روزی او نیز در همین زمان مقرر می‌شود. در روایت مذکور این چهار ماه به چهار دوره تفکیک شده است: نطفه‌بودن، علقه‌بودن، مضغه‌بودن و دوره پس از مضغه‌بودن (مخلقه و غیرمخلقه‌بودن). هریک از این چهار دوره، سی‌روزه معرفی شده است که مجموع چهار دوره، چهارماه (۱۲۰ روز) می‌شود:

إِنَّ النُّطْفَةَ تَكُونُ فِي الرَّحِمِ ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَ تَكُونُ عَلَقَةً ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَ تَكُونُ مُضْغَةً ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَ تَكُونُ مُخَلَّقَةً وَ غَيْرَ مُخَلَّقَةٍ ثَلَاثِينَ يَوْمًا، فَإِذَا قَامَتِ الْأَرْبَعَةُ أَشْهُرُ بَعَثَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى إِلَيْهَا مَلَكَينِ خَلَاقَيْنِ، يَصَوِّرَانِهِ وَ يَكْتَبَانِ رِزْقَهُ وَ أَجَلَهُ ... (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۳۵۳).

در این روایت هرچند زمان صورت‌بندی انسانی جنین و زمان تعیین روزی او چهارماهگی مقرر شده است، اما از زمان حلول روح در جنین سخنی به میان نیامده است.

در روایات دیگر، ادوار رشد جنین به جای چهار دوره به سه دوره (نطفه‌بودن، علقه‌بودن و مضغه‌بودن) تفکیک شده و هر دوره نیز به جای سی روز، چهل روزه معرفی شده است. روایات مذکور مجموع این سه دوره را همان ۱۲۰ روز یا چهارماه معرفی کرده‌اند:

إِنَّ النُّطْفَةَ تَكُونُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ عَلَقَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ مُضْغَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَإِذَا كَمَلَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ بَعَثَ اللَّهُ مَلَكَينِ خَلَاقَيْنِ فَيَقُولَانِ يَا رَبِّ مَا تَخْلُقُ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى فَيُؤَمَّرَانِ ... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، صص ۱۴-۱۶ و ۱۶).

نتیجه فقهی روایت بزنتی با این روایات یکی است، ولی بیان روایت بزنتی با این روایات از نظر سه‌دوره‌ای بودن یا چهاردوره‌ای بودن تعارض آشکاری دارد. برخی فقیهان برای حل این تعارض، روایت بزنتی را با این توضیح که با ظاهر قرآن کریم مخالف است، کنار نهاده‌اند (خویی، ۱۴۲۲، ص ۴۹۴-۴۹۵).

شیخ حرّ عاملی در نوزدهمین باب از ابواب دیات اعضا، روایاتی را گرد آورده است که در روایت اول و دهم از آنها دیه کامله جنین به «حلول روح» منوط شده، ولی درباره زمان حلول روح هیچ نشانه کمی یا کیفی ارائه نشده است. در روایت دوم، چهارم و هشتم از همین باب نیز دیه کامل به «ولوج روح» منوط شده است، ولی باز هم به هیچ معیار کمی درباره ولوج روح اشاره‌ای نشده است، بلکه شکل‌گیری استخوان یا شکل‌گیری گوش و چشم و جوارح به‌عنوان نشانه ولوج روح معرفی شده است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۲-۳۱۸).

۲-۳. دسته دوم، روایات مشتمل بر معیار کمی برای زمان حلول روح

در برخی روایات برای حلول روح در جنین، معیار کمی ارائه شده است. مهم‌ترین روایت کمی، روایت اباشیل از امام صادق علیه السلام است که زمان حلول روح در جنین را پایان پنج ماهگی قلمداد می‌کند: «یا أَبَا شَيْبَلٍ إِذَا مَضَتْ خَمْسَةُ أَشْهُرٍ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ وَ قَدْ اسْتَوْجَبَ الدِّيَّةَ» (همان، ص ۳۱۵). منظور از شکل‌گیری حیات در جنین: «فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ» به‌ویژه با این قرینه که موجب دیه می‌شود، همان حلول روح است. در سندی که کلینی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۴۶) برای این حدیث ارائه می‌کند، اشکال وجود دارد، اما صدوق این روایت را از طریق محمد بن اسماعیل بن بزيع از اباشیل نقل کرده که سند صدوق صحیح است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴۵).

تنها نکته‌ای که در دلالت روایت اباشیل باقی می‌ماند اینکه همین روایت را با عباراتی تقریباً یکسان، سلیمان بن خالد نیز نقل کرده است، ولی در گزارش سلیمان آمده است: «یا أَبَا شَيْبَلٍ إِذَا بَلَغَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ وَ قَدْ اسْتَوْجَبَ الدِّيَّةَ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۰)؛ یعنی به‌جای پنج ماهگی، چهار ماهگی زمان حلول روح و استکمال دیه قلمداد شده است. طریق ما به روایت سلیمان، کتاب تفسیر علی بن ابراهیم است. علی بن ابراهیم از پدرش و او از سلیمان بن خالد این روایت را نقل می‌کند. با این حساب، این واقعه با سه طریق گزارش شده است: نخست گزارش اباشیل که از طریق صدوق - صدوق از محمد بن اسماعیل از شیبانی - به دست ما رسیده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴۵). دوم گزارش شیبانی که از طریق کلینی و شیخ طوسی - کلینی و شیخ طوسی هریک با سند خود از صالح بن عقبه و او از یونس شیبانی - به دست ما رسیده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۴۶/ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۲۷۳). گزارش سوم، گزارش سلیمان بن خالد است که با سندی معتبر از طریق کتاب تفسیر علی بن ابراهیم به دست ما رسیده است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۰). مشکل اینکه گزارش سوم (گزارش سلیمان بن خالد) با دو گزارش قبلی (گزارش اباشیل و شیبانی) منافات دارد.

در بررسی منافاتی که بین نقل موجود در کتاب علی بن ابراهیم (گزارش سلیمان) با نقل صدوق و کلینی وجود دارد، ازسویی می‌دانیم کلینی خود از شاگردان علی بن ابراهیم بوده و به نسخه اصلی کتاب او دسترسی داشته است و صدوق نیز مانند کلینی به نسخه اصلی کتاب او دسترسی داشته است. ازسوی دیگر در صحت آنچه امروزه به نام کتاب تفسیر علی بن ابراهیم در دست ماست،

تردیدهایی وجود دارد؛ بنابراین تنافی میان گزارش کلینی، صدوق و شیخ طوسی با گزارش کتابی که امروزه به نام تفسیر علی بن ابراهیم در دست ماست، از قبیل تنافی بین حجت با حجتی دیگر نیست؛ به ویژه آنکه صدوق افزون بر کتاب روایی خود (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴۵) در کتاب فتوایی خویش (همو، ۱۴۱۵، ص ۵۱۰) همان پنج ماهگی را معیار حلول روح و استکمال دیه دانسته است؛ بنابراین بعید به نظر می رسد در نسخه ای از تفسیر علی بن ابراهیم که در نزد صدوق بوده، عبارت «أربعة أشهر» به کار رفته باشد؛ چنان که برای محقق خوبی نیز صحت کلمه «أربعة أشهر» در نسخه موجود از تفسیر علی بن ابراهیم محرز نشده است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۰۰). در نهایت اگر نتوانیم تعارض بین این دو نقل را حل کنیم، باید به اصل مراجعه کنیم که مقتضای آن تعلق دیه کامل در پنج ماهگی است.

در برخی روایات هر چند زمان دقیقی برای ولوج روح بیان نشده، اما این مقدار مشخص شده است که حلول روح پس از چهار ماهگی رخ می دهد. یکی از این روایات، روایت عامی ابن مسعود از رسول الله ﷺ است:

حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ هُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ، قَالَ: إِنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً، مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا، فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيَقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ وَ رِزْقَهُ وَ أَجَلَهُ وَ شَقِي أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ ... (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۷۲-۲۷۳).

روایت دیگر، روایت سعید بن مسیب از امام سجاد ﷺ است که در آن می گوید:

سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ﷺ عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ امْرَأَةً حَامِلًا بِرَجْلِهِ فَطَرَحَتْ مَا فِي بَطْنِهَا مَيِّتًا؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ نُطْفَةً فَإِنَّ عَلَيْهِ عَشْرِينَ دِينَارًا. قُلْتُ: فَمَا حَدُّ النُّطْفَةِ؟ فَقَالَ: هِيَ الَّتِي [إِذَا] وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَ إِنْ طَرَحَتْهُ وَ هُوَ عَلَقَةٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَرْبَعِينَ دِينَارًا قُلْتُ: فَمَا حَدُّ الْعَلَقَةِ؟ قَالَ: هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ ثَمَانِينَ يَوْمًا قَالَ: وَ إِنْ طَرَحَتْهُ وَ هُوَ مُضْغَةٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ سِتِينَ دِينَارًا قُلْتُ: فَمَا حَدُّ الْمُضْغَةِ؟ فَقَالَ: هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ مِائَةً وَ عَشْرِينَ يَوْمًا. قَالَ وَ إِنْ طَرَحَتْهُ وَ هُوَ نَسَمَةٌ مُخَلَّقَةٌ لَهُ عَظْمٌ وَ حَظْمٌ مُزِيلٌ الْجَوَارِحِ قَدْ نَفَخَتْ فِيهِ رُوحُ الْعَقْلِ فَإِنَّ عَلَيْهِ دِيَةً كَامِلَةً الْحَدِيثَ (عاملي، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۶).

درباره دو روایت مذکور، این توضیح ضروری است که در روایت نبوی، چهار ماه (۱۲۰ روز) معیاری برای ولوج روح تعیین نشده، بلکه به عنوان معیاری برای پایان دوره مضغه بودن تعیین شده و

بین این دوره (پایان چهارماهگی) و زمانی که ارسال فرشته و نفخ روح تحقق می‌یابد، کلمه «ثم» که ظاهر در تراخی و فاصله زمانی است، به کار رفته است. کاربرد کلمه «ثم» بدین معناست که نفخ روح مدتی پس از چهارماهگی رخ می‌دهد، اما اینکه چه مدت پس از چهارماهگی این اتفاق رخ می‌دهد، از این روایت معلوم نیست. در روایت مسیب بن سعید نیز چنین اتفاقی روی داده است. در اینجا برای مضغه یا همان جنین چهارماهه (۱۲۰ روزه)، دیه مشخصی قرار داده شده است، سپس به عنوان حکم شرعی جداگانه‌ای بیان می‌گردد که اگر جنین به حد نفخ روح برسد، دیه‌اش کامل خواهد بود. این بیان ظهور دارد که زمان نفخ روح پس از زمان مضغه بودن که همان ۱۲۰ روزگی جنین است، روی می‌دهد. در حال دو روایت مذکور این اندازه بیان می‌کنند که نفخ روح در زمانی پس از پایان چهارماهگی انجام می‌شود.

باید توجه کرد این دو روایت هیچ منافاتی با روایت اباشیل - اینکه حلول روح را در پنج ماهگی معرفی می‌کند - ندارد؛ زیرا این دو روایت اولاً، با بیان اینکه حلول روح مدتی پس از چهارماهگی رخ می‌دهد، به اجمال روایت اباشیل را تأیید می‌کنند؛ ثانیاً، درباره زمان دقیق حلول روح، ساکت‌اند؛ از این رو با مفاد خبر اباشیل منافاتی ندارند.

همچنین دو روایت ضعیف‌السند وجود دارد که شاید بر حلول روح در چهارماهگی حمل شده باشند: نخست روایت عبدالله بن اسحاق علوی از محمد بن زید رزامی از محمد بن سلیمان دیلمی از علی بن ابی حمزه بطنانی از ابی بصیر درباره میلاد امام کاظم علیه السلام است. در این روایت امام صادق علیه السلام در باب شکل‌گیری جنین ائمه، جمله‌ای دارد که بعید است بر اختصاصات ائمه حمل شود. ایشان پس از بیان مقدمه‌ای در باب شکل‌گیری جنین ائمه می‌فرماید:

إِنَّ نُطْفَةَ الْإِمَامِ مِمَّا أَخْبَرْتُكَ. وَإِذَا سَكَنَتِ النُّطْفَةُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَأُنْشِيَ فِيهَا الرُّوحُ بَعَثَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَلَكًا - يَقَالُ لَهُ خَيَوَانٌ - فَكَتَبَ عَلَى عَظْمِهِ الْأَيْمَنِ "وَمَتَّ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" وَإِذَا وَقَعَ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ وَقَعَ وَاضِعًا يَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ رَافِعًا رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ ... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۸۵).

در روایت مذکور از نظر متنی حلول روح با واو عاطفه به چهارماهگی عطف شده است: «سَكَنَتِ النُّطْفَةُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَأُنْشِيَ فِيهَا الرُّوحُ» که ظهور در مغایرت بین چهارماهگی و زمان حلول روح دارد، هر چند احتمال ضعیفی نیز وجود دارد که این عطف از نوع عطف تفسیر و در نتیجه این دو زمان یکی انگاشته شود. با این حال از نظر سندی باید توجه داشت این روایت قابل استناد نیست؛ چون

محمد بن سلیمان در میان رجال یون، کذاب و غالی شمرده شده و تصریح شده است به هیچ یک از داده های او نباید اعتماد شود. نجاشی در ترجمه سلیمان گفته است: «ضعیف جداً لایعول علیه فی شیء» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۶۵) و در ترجمه پدرش نیز گفته است: «و قیل کان غالباً کذاباً و کذلک ابنه محمد لایعمل بما انفرداً به من الروایة» (همان، ص ۱۸۲). عبدالله بن اسحاق علوی از مجاهیل است و محمد بن زید رزامی هر چند خادم حضرت رضا علیه السلام معرفی شده، ولی مدح و جرحی درباره او به دست نیامده است. از محمد بن سلیمان دیلمی روایت دیگری نیز وجود دارد که در آن کامل شدن خلقت جنین در چهار ماهگی بیان شده و باتوجه به ادامه روایت، تعیین زمان چهار ماهگی برای حلول روح با کمی مسامحه از روایت قابل برداشت می باشد، ولی در هر حال باز هم سند روایت به خاطر محمد بن سلیمان و پدرش غیر قابل اعتماد است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۳).

گفتنی است دو روایت دیگر نیز وجود دارد که نمی تواند در بحث ما مورد استناد قرار گیرد. این دو روایت ولوج روح و دیه کامل را به زمان پس از تولد مربوط دانسته اند (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۳/ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۲۹۶) که به خاطر اعراض فقها و برخی موانع حدیث شناختی مورد استناد قرار نمی گیرد.

۴. بررسی دیدگاه های فقهی امامیه درباره زمان ولوج روح

دیدگاه های متعددی در فقه اسلامی درباره هنگام ولوج روح در جنین وجود دارد. از این میان چهار دیدگاه را نقل و از رهگذر نقد این چهار دیدگاه، نقبی به سوی دیدگاه برگزیده خواهیم گشود.

۴-۱. دیدگاه نخست، دیدگاه کیفی بودن معیار ولوج روح

چنان که در بخش نخست گذشت، بیشتر روایات باب دیه جنین، حکم دیه کامل را بر روی عنوان ولوج روح برده اند. عنوان ولوج روح عنوانی مفهومی است که خود به خود توانایی دلالت بر هیچ عددی را ندارد. در مقابل روایاتی نیز وجود دارد که معیار کمی ارائه کرده اند. در اینکه این دو طیف روایت را چگونه باید با یکدیگر جمع کرد، اختلاف روش شناختی وجود دارد.

مشهور فقیهان بر روایاتی که دیه کامل را منوط به عنوان ولوج روح کرده اند، تکیه کرده و به این نتیجه رسیده اند که روایات عددی اصلاً اعمال تعبد نکرده اند؛ بنابراین معیار اصلی نزد آنان همان

ولوج است؛ اعم از اینکه پیش از چهارماهگی روی دهد یا پس از آن. در کلمات اصحاب غالباً معیار کمی ارائه نشده، بلکه به همان معیار مفهومی اکتفا شده است. صاحب جواهر با گریز از معیارهای کمی می‌نویسد: دیه کامل فقط با یقین به حیات از طریق تولد (استهلال) یا مانند آن واجب می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۳۶۵).

نقد دیدگاه نخست: نخستین نکته در نقد دیدگاه نخست این است که شارع، معیار کمی را در کنار معیار کیفی معتبر می‌داند. لسان روایت سعیدبن مسیب از حضرت سجاده^ع شاهد روشنی است که راوی به معیار مفهومی بیان شده توسط حضرت قانع نشده است و از حضرت می‌خواهد حدّ را مشخص کند. امام سجاده^ع برای نطفه، مضغه و علقه معیار عددی معین می‌کند. به عبارت دیگر تا آنجا که راوی تقاضا کرده، حضرت افزون بر معیار کیفی، معیار عددی نیز مشخص کرده است؛ بنابراین شارع معیار کمی را در کنار معیار کیفی لحاظ فرموده است.

از سوی دیگر اینکه در روایات دیه کامله، معیارهای مفهومی (ولوج روح، استهلال و...) بر معیارهای عددی غلبه یافته، ظاهراً بدین خاطر است که مشکل روات در بحث دیه کامله، غالباً درباره جنین اسقاط شده‌ای بود که مشاهده شده و چه بسا در حین اسقاط و لحظه‌ای پیش از جان دادن، صدای گریه یا علائم دیگری در او رؤیت شده باشد؛ بنابراین غلبه معیارهای مفهومی و مشاهده‌پذیر بر معیارهای عددی، چندان دور از انتظار نیست.

نکته‌ای که درباره فتاوی اصحاب باید مد نظر قرار داد اینکه اصحاب فتاوی‌شان را درباره جنینی تنظیم کرده‌اند که اسقاط و مشاهده شده و امکان رؤیت علانمی همچون استهلال در او وجود داشته است؛ بنابراین در فتاوی آنان توقعی جز این نبود که ملاک‌های کمی کنار نهاد شود، درحالی که اگر از همان بزرگان پرسیده می‌شد که برای جواز اسقاط جنینی که خودش سالم است، ولی بقایش برای مادر ضرر یا حرج دارد، می‌خواهیم زمان حلول روح را بدانیم، آنان نیز نمی‌توانستند برای جنین مکتومی که مشاهده‌ناپذیر است، معیار کیفی ارائه کنند.

۴-۲. دیدگاه دوم، دیدگاه چهارماهگی با استناد به گزارش‌های پزشکی

یکی از دیدگاه‌هایی که چهارماهگی را معیار ولوج روح می‌داند، خود تصریح می‌کند این عدد را از روایات به دست نیاورده است، بلکه از گزارش میدانی پزشکان و گزارش‌هایی که مادران باردار

از وضعیت جنین‌شان ارائه می‌کنند، به‌دست آورده است. دیدگاه مذکور با تکیه بر این گزارش‌ها، روایات دالّ بر معیارهای عددی را منافی با وجدانیات و محسوسات یافته و آنها را غیرقابل استناد دانسته است. مستند این دیدگاه، گزارش‌های تخصصی پزشکان و شهادت مادرانی است که جنین‌های اسقاط‌شده را از نزدیک دیده و مشاهدات خود را بدین‌شکل گزارش کرده‌اند که حتی جنین‌های سه‌ماهه نیز صورت کامل انسانی دارند و پوست‌شان شکل گرفته است (فیاض، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۴۴-۴۴۵). در مقابل این فقیه باید از شیخ اعظم انصاری نام برد که او نیز در بررسی غسل جنین اسقاط‌شده به تنافی میان گزارش‌های اطبا با داده‌های روایی اشاره می‌کند و در حل این تنافی نوشته است: «از آنجاکه اصل در استدلال فقهی نصوص است، گزارش اطبا در اینجا هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند» (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۲۲)!

نقد دیدگاه دوم: چنان‌که گذشت، در روایت سعیدبن مسیب از امام سجاده^ع، آنچه معیار دیه کامل قرار گرفته، دمیده‌شدن روح‌العقل است: «قَدْ نُفِخَتْ فِيهِ رُوحُ الْعَقْلِ». به‌نظر می‌رسد در دیدگاه دوم، گسست کافی میان استوای خلقت جنین و دمیده‌شدن روح‌العقل انجام نشده است. این گسست می‌تواند رهنمون به این نکته باشد که حتی حرکات ارادی و حسی گاهی ناشی از استوای خلقت و توابع آن است و ارتباط وثیقی با دمیده‌شدن روح‌العقل ندارد.

درعین حال این نکته مفروض است که گزارش‌های پزشکی و جنین‌شناختی ازسویی درباره جنین‌های مختلف یک‌دست نیست و زمان مشخصی را برای همه جنین‌ها به‌دست نمی‌دهد و ازسوی دیگر به‌خاطر تناقض‌هایی که در میان داده‌های متخصصان وجود دارد، چندان اعتمادبرانگیز به‌نظر نمی‌رسد؛ ازاین‌رو شایسته است به‌جای تمایل به چنین معیارهایی، بنا را بر این گذاشت که شارع از باب مصلحت تقنین، عدد مشخصی را برای همه جنین‌ها در نظر گرفته و احکام شرعی خود را دائر مدار آن عدد کرده است. در هر حال عددی که در دانش فقه به‌عنوان معیار کمی ولوج روح ارائه می‌شود، درصدد ارائه یک معیار مطابق با فیزیولوژی جنین نیست.

۴-۳. دیدگاه سوم، دیدگاه چهارماهگی با استناد به ادله نقلی

بر اساس این دیدگاه، حلول روح در چهارماهگی اتفاق می‌افتد. این دیدگاه به‌طور مشخص در مسئله دیه جنین مطرح نشده، بلکه در اثنای استدلال‌های کتاب الطهارة

مطرح شده است. چنان که گذشت، نخستین بار محقق حلی در شرائع الإسلام، تعبیر ولوج روح را وارد مسئله غسل جنین چهارماهه کرد و در کتاب المعتبر برای اثبات اینکه جنین پیش از چهارماهگی غسل ندارد، پس از استناد به اجماع نوشت: «چون آنچه موجب غسل می شود، موت است که آن هم قبل از چهارماهگی بر جنین اسقاط شده صدق نمی کند» (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۰). پس از محقق حلی استدلال هایی نیز برای اثبات دیدگاه او ارائه شده است:

برخی فقیهان متأخر، غسل جنین چهارماهه را افزون بر مستندات روایی با این استدلال همراه کرده اند که جنین تا به حد چهارماهگی نرسد، هنوز حیات^۱ یا روح در او حلول نکرده، برای همین است که نیازی به غسل دادنش نیست (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۱۵).

برخی دیگر جنین پیش از چهارماهگی را از آن جهت که هنوز روح و حیات ندارد، مصداق میت ندانسته اند تا مسّ او موجب وجوب غسل مس میت شود (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۵۷/همدانی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۱۲۵). کاشف اللثام در غسل میت، جنین چهارماهه را به شهادت تجربه دارای حیات (روح) دانسته است (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۰۴). محقق ثانی با استفاده از روایت «تنفیخ فیہ الروح بعد الأربعة»، ولوج روح را به چهارماهگی ارجاع داده است (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۰۶). علامه مجلسی مفاد روایت دالّ بر ولوج روح در پنج ماهگی را در برابر قول مشهور و اخبار دیگر قرار می دهد و برای حل این تقابل نوشته است: شاید برای برخی جنین ها حلول روح در پنج ماهگی اتفاق بیفتد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۳۵۵). شیخ انصاری این سخن محقق را مطابق با ظاهر یک روایت نبوی عامی و مورد اشاره برخی روایات باب دیه جنین قلمداد کرده است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۲۱).

نقد دیدگاه سوم: از این تعبیر ممکن است برداشت شود که این فقیهان حتی برای اثبات دیه نیز زمان حلول روح را همان چهارماهگی می دانسته اند، ولی چند نکته را باید مورد توجه قرار داد: نخست آنکه ادعای ولوج روح در چهارماهگی ریشه در کلمات متقدمان ندارد، بلکه در

۱. برخی همچون کاشف اللثام یا شهید در ذکری، در اینجا به جای حلول روح، تعبیر «حلول حیات» را به کار برده اند، ولی منظورشان همان حلول روح است.

کلمات متأخران پدیدار شده است. دوم آنکه متأخران این سخن را معمولاً در کتاب الطهارة (بحث غسل) مطرح کرده‌اند و چنان‌که صاحب جواهر تصریح می‌کند، مبنایی که فقها در کتاب الطهارة اتخاذ کرده‌اند، هیچ ربطی به مباحث دیات ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۳۶۵). گفتنی است خود صاحب جواهر در باب غسل مس میت، ولوج روح در جنین را به چهارماهگی ارجاع می‌دهد (همان، ج ۵، ص ۳۴۵)، اما در باب دیات از سخنی که در آنجا داشته است، نتیجه نمی‌گیرد که معیار وجوب دیه کامل نیز همان چهارماهگی باشد. نکته سوم آنکه اصحاب، چنان‌که محقق تستری درباره برخی از آنها تصریح کرده است (تستری، [بی‌تا]، ص ۳۴۳)، گاهی پس از آنکه حکمی برایشان با دلیل قابل قبولی احراز می‌شد، ممکن بود برخی استدلال‌های ضعیف و تسامحی را که خودشان در آن استدلال‌ها مناقشه داشتند، استطراداً در کنار استدلال اصلی‌شان نقل کنند. به نظر می‌رسد در اینجا نیز متأخران پس از آنکه به وسیله اجماع یا روایات غسل میت را برای جنین اسقاط‌شده چهارماهه واجب دانستند، از باب استطراد استدلال کرده‌اند که جنین پیش از چهارماهگی، نه روح دارد و نه مصداق میت است تا غسلش واجب شود! بنابراین صرفاً با استناد به اینکه اصحاب برای اثبات حکم «وجوب غسل جنین چهارماهه» در کنار استدلال روایی سخن از ولوج روح یا حلول حیات به میان آورده‌اند، نمی‌توان گفت: آنان چهارماهگی را حتی در باب دیات هم، زمان ولوج روح می‌دانسته‌اند.

۴-۴. دیدگاه چهارم، کمی‌بودن معیار ولوج روح با محوریت پنج‌ماهگی

از فقیهانی که به‌طور خاص درباره زمان حلول روح در جنین سخن گفته‌اند، مرحوم ملاعبدالأعلی سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۹، ص ۳۱۱) و سیدمحمدسعید حکیم (حکیم، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۲۲) تصریح کرده‌اند که زمان حلول روح در جنین، پنج‌ماهگی است. به نظر می‌رسد معیار کمی پنج‌ماهگی با این بیان قابل دفاع باشد: برای کشف رابطه میان روایات مطرح‌شده در باب دیه جنین، باید این روایات را به سه دسته تقسیم کرد: دسته نخست، روایاتی که سه دوره نطفه و علقه و مضغه را چهارماه (۱۲۰ روز) معرفی می‌کند و

سپس می‌فرماید مدتی پس از این چهارماه، روح در جنین حلول می‌کند، هرچند به‌طور دقیق مشخص نمی‌کنند که آن مدت چند روز است. دسته دوم - که فقط یک روایت معتبر دارد - حلول روح و تعلق دیه کامل را در پایان پنج‌ماهگی قرار می‌دهد. بدیهی است رابطه میان این روایت با روایات دسته قبل، رابطه بیان و سکوت است؛ یعنی دسته نخست به‌صورت مبهم بیان کرده است که حلول روح مدتی پس از چهارماهگی انجام می‌پذیرد و دسته دوم همان ابهام را برطرف و مشخص کرده است که آن مدت، یک ماه بوده و به‌همراه چهارماه قبلی، در مجموع پنج ماه می‌شود.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت اینکه چنین جمعی میان این دو دسته روایت با متن قرآن کریم منافاتی ندارد. در قرآن کریم انشای روح در جنین به زمانی پس از سه دوره نطفه و علقه و مضغه - که این سه دوره مجموعاً چهارماه طول می‌کشد - موقوف شده است.

نقد دیدگاه چهارم: معیار کمی پنج‌ماهگی با اینکه معیار قابل دفاعی به‌نظر می‌رسد، اما در مورد جنین اسقاط‌شده‌ای که پیش از پنج‌ماهگی اسقاط شده، ولی علائم حسی آشکار و تردیدناپذیری از حیات را در هنگام اسقاط بروز داده است، نمی‌توان صرفاً به‌خاطر اینکه هنوز به پنج‌ماهگی نرسیده، دیه کامل را نفی کرد.

۴-۵. دیدگاه پنجم (دیدگاه برگزیده)، تفصیل میان حصول علم حسی و عدم آن

گاهی جنین هنگام اسقاط شدن آشکارا مشاهده شده و علائم محسوسی را از خود بروز می‌دهد که برای مشاهده‌کنندگان این علم را ایجاد می‌کند که دارای روح کامل بوده است، اما گاهی علائم و نشانه‌های ظاهری جنین چنین علمی برای مشاهده‌کنندگان به‌وجود نمی‌آورد. به‌نظر می‌رسد در مورد جنین‌های نوع اول که علم به حلول حیات در آنها رخ داده، دیگر به معیارهای کمی نیازی نداریم، اما درباره جنین‌های مکتوم در شکم مادر و جنین‌های اسقاط‌شده‌ای که به هر دلیلی علم حسی درباره آنها حاصل نشده است، همان پنج‌ماهگی را که مقتضای روایات و موجب جمع بین آنهاست، به‌عنوان معیار کمی معتبر شرعی برای حلول روح در جنین بپذیریم.

۵. سازگاری بخشی به روایات باب دیه جنین و روایات باب غسل جنین بر اساس نظر برگزیده

پیش‌تر اشاره شد که درباره غسل جنین اسقاط‌شده، دو گونه روایت وجود دارد که در یکی از آنها معیار وجوب غسل را چهارماهگی و در دیگری معیار وجوب غسل را استوای خلقت جنین قرار داده است. برخی فقیهان معتقدند بین چهارماهگی و استوای خلقت، ملازمه وجود دارد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۰۸/خویی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۳۱۸). اگر استوای خلقت را همان پایان سه دوره نطفه و علقه و مضغه حساب کنیم، میان این دو روایت و روایت دسته اول، توافق اعتمادبرانگیزی به وجود می‌آید؛ بدین بیان که وقتی چهارماهگی (دوره نطفه، علقه و مضغه) تمام شد، جنین یک جنین مستوی‌الخلقه است، ولی برای ولوج روح هنوز یک ماه دیگر باقی مانده است. ملاعبداًلأعلی سبزواری نیز ظاهراً بر همین اساس نوشته است: وقتی چهارماهگی تمام شد، خلقت جنین کامل می‌شود و وقتی پنج‌ماهگی کامل شد، روح در آن حلول می‌کند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۹، ص ۳۱۱).

نتیجه

گزارش‌های جنین‌شناختی به دو دلیل در تعیین زمان دقیق برای ولوج روح، ناکارآمد است: نخست، به دلیل اینکه تغییرات طبیعی از نظم دقیق کمی که بر همه مصادیق یک گونه طبیعی قابل صدق باشد، می‌گریزند؛ دوم، به خاطر اختلافاتی که میان گزارش‌ها وجود دارد. از نظر فقهی نیز در فقه اهل سنت به خاطر روایت ابن مسعود که دقیقاً پایان چهارماهگی را زمان حلول روح در جنین می‌دانست، معیار چهارماهگی برای تعلق روح به جنین مورد قبول قرار گرفته است، ولی در روایات امامیه چهارماهگی در کنار معیار دیگری به نام «استواء خلقت» معیار وجوب غسل برای جنین اسقاط‌شده بود. از عصر محقق حلی در متون فقهی - نه روایی - تعبیر ولوج روح نیز به این دو معیار روایی افزوده شد. درباره معیار شیعی برای تعلق دیه کامل به اسقاط جنین، شیخ صدوق، شیخ مفید و ابن براج معیار زمانی پنج‌ماهگی را ارائه کرده‌اند، اما اغلب فقیهان امامی، معیار زمانی برای این موضوع ارائه نکرده و به همان تعبیر ولوج روح



اکتفا کرده‌اند. در روایات امامیه درباره دیه جنین، دو بیان روایی وجود دارد: یکی از آنها پنج‌ماهگی را و دیگری مدتی بعد از چهارماهگی را معیار تعلق دیه کامل به جنین دانسته است. جمع میان این دو روایت، اقتضا می‌کند همان پنج‌ماهگی معیار زمانی تعلق روح به جنین باشد، مگر درباره جنین‌هایی که پیش از پنج‌ماهگی آشکارا اسقاط شده و علم حسی به روح‌مندی آنها شکل گرفته باشد. این دیدگاه باعث وفاق اعتمادبرانگیزی میان همه داده‌های روایی می‌شود؛ بدین‌بیان که براساس روایات باب غسل جنین اسقاط شده، جنین در چارماهگی به استوای خلقت و درپایان پنج‌ماهگی به روح دست می‌یابد.

منابع

۱. ابن براج، عبدالعزیز؛ مهذب الأحكام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۲. ابن حزم اندلسی، ابومحمد؛ المحلی؛ بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، [بی تا].
۳. ابن زهره، حمزة بن علی؛ غنية الزروع؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۷ق.
۴. اصفهانی، محمد بن حسن؛ كشف اللثام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۵. امامی، مسعود؛ «زمان دمیدن روح در جنین»، مجله فقه؛ ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۵.
۶. انصاری، مرتضی؛ کتاب الطهارة؛ قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۷. بحرانی، یوسف؛ الحدائق الناضرة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۸. بروجردی، عبدالرحیم و علی پناه اشتهااردی؛ رسالتان مجموعتان من فتاوی العلمین علی بن الحسین ابن بابویه القمي والحسن بن علی بن ابي عقيل العماني؛ چ ۱، قم: اخلاص، ۱۳۶۴.
۹. تبریزی، جواد؛ فقه الاعدار الشرعية والمسائل الطبية (المحشی)؛ قم: دارالصدیقة الشهيدة، ۱۴۲۷ق.
۱۰. تستری، اسدالله؛ كشف القناع عن وجه حجة الإجماع؛ تهران: احمد شیرازی، [بی تا].
۱۱. حکیم، محمد سعید؛ منهاج الصالحین؛ بیروت: دارالصفوة، ۱۴۱۵ق.
۱۲. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ منتهی المطلب؛ مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۱۳. حلّی (محقق حلّی)، جعفر؛ الشرائع؛ چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۴. حلّی (محقق حلّی)، جعفر؛ المختصر النافع؛ چ ۶، قم: مؤسسه المطبوعات الدينية، ۱۴۱۸ق.
۱۵. حلّی (محقق حلّی)، جعفر؛ المعتمد؛ قم: مؤسسه سید الشهداء، ۱۴۰۷ق.
۱۶. حمیری، عبدالله؛ قرب الأسناد؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۳ق.
۱۷. خوانساری، آغا جمال؛ التعليقات على الروضة البهية؛ قم: منشورات مدرسه الرضویه، [بی تا].
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم؛ مبانی تکملة المنهاج؛ قم: مؤسسه احیای آثار امام خویی، ۱۴۲۲ق.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ قم: مؤسسه احیای آثار امام خویی، ۱۴۱۸ق.

۲۰. روحانی، سیدصادق؛ فقه الصادق؛ قم: دارالکتاب، ۱۴۱۲ق.
۲۱. روحانی، سیدصادق؛ منهاج الصالحین للروحانی؛ قم: مکتبه آیه الله روحانی، [بی تا].
۲۲. رویانی، عبدالواحد؛ بحرالمذهب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۲۳. سبزواری، عبدالاعلی؛ مهذب الأحکام؛ چ ۴، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۲۴. صدوق، محمدبن علی؛ المقنع؛ قم: مؤسسه امام هادی، ۱۴۱۵ق.
۲۵. صدوق، محمدبن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم و دیگران؛ العروة الوثقی المحشی؛ قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۸ق.
۲۷. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم؛ العروة الوثقی؛ چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ق.
۲۸. طبری، محمدبن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۲۹. طوسی، محمدبن حسن؛ الخلاف؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۰. طوسی، محمدبن حسن؛ تهذیب الأحکام؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۱. عاملی، محمدبن علی؛ مدارک الأحکام؛ بیروت: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۱ق.
۳۲. عاملی، محمدبن مکی؛ ذکر الشیعه؛ قم: آل البيت، ۱۴۱۹ق.
۳۳. عاملی، شیخ حرّ؛ وسائل الشیعه؛ چ ۱، قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۳۴. عسقلانی، ابن حجر؛ التلخیص الحبر فی تخريج أحادیث الرافعی الکبیر؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۳۵. فیاض، محمداسحاق؛ منهاج الصالحین؛ قم: مکتبه آیه الله فیاض، ۱۳۷۸.
۳۶. قرطبی، محمدبن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ چ ۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۸. کرکی، علی بن حسین؛ جامع المقاصد؛ چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق.
۳۹. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۰. ماوردی، ابوالحسن؛ الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۴۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ چ ۲، قم: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۴۲. مفید، محمد بن محمد؛ المقنعة؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۳. نجاشی، احمد بن علی؛ رجال النجاشی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۴. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام؛ ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۴۵. همدانی، آقارضا؛ مصباح الفقیه؛ قم: مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.

نسبت حکم «اعراض از جاهلان» با امر به معروف و نهی از منکر

حسین الهی پارسا*

مجتبی الهی خراسانی**

حسین جوان آراسته***

چکیده

امر به معروف و نهی از منکر مهم‌ترین فرمان شارع در حوزه مسئولیت همگانی میان مسلمانان است و از صدر اسلام تاکنون این دو فریضه اساسی نقش بسزایی در پویایی و حرکت جامعه اسلامی به سوی آرمان‌ها داشته‌اند. یکی از بایسته‌های پژوهشی در حوزه امر به معروف و نهی از منکر، بررسی این دو فریضه با عناوین همپوشان دیگری مانند دعوت به خیر، اعراض از جاهل و... می‌باشد. در مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تمرکز بر آیه ۱۹۹ سوره اعراف «وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» و بر اساس دیدگاه مفسران و فقیهان، به بررسی شمول یا عدم شمول مفهوم امر به معروف و نهی از منکر نسبت به تعبیر قرآنی «اعراض از جاهلان» پرداخته شده است. با عنایت به وجود دو رویکرد متفاوت در تحلیل امر به معروف و نهی از منکر، یافته‌های مقاله بیانگر دو نتیجه متفاوت می‌باشد: در صورتی که امر به معروف و نهی از منکر در مذاق شارع خطایی باشد، اعراض از جاهلان به دلیل اینکه دارای خطاب نیست، از باب امر به معروف و نهی از منکر نخواهد بود، ولی اگر تشریع فریضتین را به صورت ملاکی بدانیم، باتوجه به اینکه ملاک شارع از ایجاب امر به معروف و نهی از منکر، ایجاد معروف و انعدام منکر است، این ملاک در اعراض از جاهلان نیز موجود و این مقوله از مراتب فریضتین می‌باشد.

واژگان کلیدی: امر به معروف، نهی از منکر، نظارت همگانی، اعراض از جاهل، ارشاد جاهل.

* دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم/ نویسنده مسئول (he_parsa@yahoo.com).

** استاد درس خارج فقه و اصول مشهد و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی

(mojtaba.elahi.khorasani@gmail.com).

*** دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه قم

(hoarasteh@gmail.com).

مقدمه

امر به معروف و نهی از منکر به عنوان دو فریضه بسیار مهم و حیاتی باید نقش کنترلی در مدیریت هنجارها و ناهنجاری‌ها در جامعه اسلامی ایفا کنند و به عنوان عاملی حفاظت‌کننده از بایسته‌های جامعه ایمانی و حکومت اسلامی در سطح خُرد و کلان به شمار آیند. همچنین بر اساس آیه شریفه: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹)، روی گردانی و اعراض از جاهلان به عنوان وظیفه‌ای دینی بر عهده مکلفان است. مفسران در بررسی این آیه، به تبیین اعراض از جاهلان پرداخته‌اند، اما شاید به دلیل یکسان‌پنداری مقوله «امر به معروف و نهی از منکر» با «اعراض از جاهلان»، واکاوی و تأمل شایسته درباره تفاوت این دو صورت نگرفته است.

با بررسی ابواب و کتب فقهی متقدمین در بحث امر به معروف و نهی از منکر، می‌توان گفت تقریباً اکثر فقهای امامیه و سایر مذاهب همچون شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۰، ص ۸۰۹)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۱۷)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۵)، شهید اول (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۵۳)، شهید ثانی (شهید ثانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۲۵)، فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۱۷۷)، صاحب‌المحلی (ابن حزم، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۴۲۳)، محمد اشرف (صدیقی عظیم‌آبادی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۹۳) و غزالی (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۳-۳۵۷)، فقط درباره تعریف، مراتب و شرایط امر به معروف و نهی از منکر مباحثی را مطرح کرده‌اند و سخنی از مناسبات این فریضه با دیگر عناوین از جمله «اعراض از جاهلان» به میان نیاورده‌اند. در میان آثار مستقل فقه‌پژوهان معاصر درباره امر به معروف و نهی از منکر نیز بحثی در ارتباط با اعراض از جاهلان صورت نگرفته است.

از مفسران پیشین و معاصر، همچون شیخ طوسی (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۶۳)، فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۳۵)، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹۰)، طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۸۸)، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۸۰) و... در کتب تفسیری خویش ذیل آیات امر به معروف و نهی از منکر - از جمله آیه مورد بحث - در مورد شرایط، مراتب و جایگاه برخی عناوین مرتبط با امر به معروف همچون ارشاد جاهل و اعراض از جاهلان، بحث‌های مختصری کرده‌اند. با وجود این درباره رابطه فریضتین با مقوله مهم و اثرگذار «اعراض از جاهلان»، به منظور تحقق منویات شارع در جامعه اسلامی تأمل کافی صورت نگرفته است.

مقاله پیش رو به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش است که چرا برخی «اعراض از جاهلان» را در

زمره مراتب امر به معروف و نهی از منکر به حساب آورده‌اند، درحالی‌که برخی دیگر ظاهراً میان این دو مقوله رابطه تباین را برقرار می‌دانند؟

۱. مفهوم امر به معروف و نهی از منکر و ویژگی‌های آن

با تعریف، تبیین و بیان دیدگاه‌ها در مورد شاخصه‌های امر به معروف و نهی از منکر در فقه، تمایز دقیقی از این دو فریضه با عناوین مشابه آن در فقه و حقوق می‌توان به‌دست آورد.

۱-۱. معنای امر به معروف و نهی از منکر

تعریف امر به معروف و نهی از منکر از دو دیدگاه قابل بررسی است: ۱. دیدگاه عام قرآنی؛ ۲. دیدگاه خاص فقهی. قرآن کریم از امر به معروف و نهی از منکر گاهی به‌صراحت یاد کرده است^۱ که بر اساس مفردات این واژه معنا خواهد یافت: دست‌ور دادن به خوبی‌ها و بازداشتن از بدی‌ها. گاهی نیز عناوینی همچون ترغیب،^۲ نصیحت،^۳ راهنمایی^۴ و... در قرآن کریم به‌کار رفته است.

برای دستیابی به معنای دقیق امر به معروف و نهی از منکر، باید ابتدا بررسی کرد که آیا امر به معروف و نهی از منکر حقیقت در مرتبه لسانی‌اند؛ همان‌گونه که مقتضای ظاهر لفظ امر و نهی چنین است؟! یا آنکه مراحل قلبی و عملی را نیز حقیقتاً دربرمی‌گیرد؟ با تتبع در کلام فقیهان، به دو نظریه در این باب می‌رسیم. بر اساس کلام کسانی که وجه اول را قابل دفاع دانسته‌اند، می‌توان گفت مراحل دیگر (قلبی و عملی)، تخصصاً از ادله این دو فریضه خارج‌اند. لازمه قول مذکور این است که اعراض نیز که از مقوله لسان نیست، تخصصاً خارج باشد.

دراین‌باره برخی همچون مقدس اردبیلی، دلالت ادله امر به معروف و نهی از منکر را شامل جرح و قتل ندانسته‌اند و ظهور ادله فریضتین را در غیر امر و نهی لسانی انکار می‌کنند (مقدس

۱. «و لتكن منكم ائمة يدعون الى الخير و يأمرن بالمعروف و ينهون عن المنكر» (آل عمران: ۱۰۳).

۲. «يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال ...» (انفال: ۶۵).

۳. «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ...» (نساء: ۵۸).

۴. «يا أيها الذين آمنوا إذا تدانتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه و ليكتب بينكم كاتب بالعدل» (بقره: ۲۸۲).

اردبیلی، [بی تا]، ج ۷، ص ۵۴۲). همچنین محقق سبزواری تصریح می کند امر و نهی اختصاص به الفاظ دارد و شامل افعال (ضرب و جرح) نمی شود (سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۰۸). محقق نراقی نیز نهی از منکر را حقیقت در نهی قولی می داند (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۱۰۰). از کلام برخی همچون آیت الله سید محسن حکیم نیز برداشت می شود که نهی از منکر را در حدّ نهی لسانی می داند. وی می گوید: «مقصود از نهی از منکر، زجر و بازداشتن از منکر شرعی است؛ بدین معنا که ناهی در وجود منهی انگیزه و داعی بر ترک حرام ایجاد کند» (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۶۰). آیت الله عراقی در شرح تبصره می گوید:

اگر در مشروعیت مرتبه ای از مراتب امر به معروف که به حدّ جرح، شتم، ضرب و هتک می رسد - که زاید بر مقتضای طبیعت امر به معروف است - شک کردیم، نمی توانیم به اطلاقات باب مراجعه کرده و این امور را جایز بدانیم، بلکه در این گونه موارد، اصل عدم مشروعیت، حاکم است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۴۶).

از سوی دیگر عده ای از فقها مانند صاحب جواهر بر این باورند که ادله امر به معروف و نهی از منکر شامل مرحله سوم نیز می شود؛ چرا که هر چند امر و نهی مربوط به الفاظ است، اما همان گونه که خواهد آمد، از ادله قرآنی و روایی فهمیده می شود که مقصود از امر، ایجاد معروف و مقصود از نهی، ممانعت از ایجاد منکر است. به عبارت دیگر از مناسبت حکم و موضوع در ادله امر به معروف و نهی از منکر فهمیده می شود انشای زبانی خصوصیتی ندارد، بلکه آنچه مقصود شارع است، تحقق معروف و عدم تحقق منکر می باشد.

صاحب جواهر در این باره می گوید: مقصود از امر به معروف و نهی از منکر، حمل و واداشتن به هدف ایجاد معروف و دوری از حرام است، نه اینکه فقط صرف گفتار مطرح باشد. وی در ادامه می افزاید: البته ظاهر لفظ امر و نهی و همچنین بعضی از نصوص وارد شده در تفسیر آیه: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً وَ قُودُهَا النَّاسُ وَ الْحَيَاةُ» (تحریم: ۶)، امر و نهی قولی را مربوط به خانواده دانسته اند. بنا بر آنچه گفته شد، وی نتیجه می گیرد مقصود از اطلاق امر به معروف و نهی از منکر در آیات و روایات، واداشتن تارک معروف و فاعل منکر به اطاعت خداوند است؛ چه با قلب و چه با زبان و دست. همچنین اذعان می کند که مقدس اردبیلی در مورد وجوب امر و نهی لسانی ویدی، ادعای اجماع کرده است (صاحب جواهر، [بی تا]، ج ۲۱، ص ۳۸۰).

آیت الله سید موسی شبیری زنجانی با این دیدگاه موافق است. او می گوید:

به نظر می‌رسد درست است که نهی از منکر در مقابل امر است و به معنای انشای نهی و ایجاد داعی به ترک عمل می‌باشد، ولی به تناسب حکم و موضوع استفاده می‌شود که انشا بماهو انشا خصوصیتی ندارد، بلکه مقصود از نهی از منکر این است که باید یک کاری کرد که منکر واقع نگردد؛ هرچند گاهی مقصود از نهی از منکر این است که نهی شونده تربیت و اصلاح شود، ولی علاوه بر جنبه تربیتی آن، مقصود اصلی این است که منکر واقع نشود؛ بنابراین همان گونه که بر انسان واجب است هرچند تکویناً، از ایجاد منکر جلوگیری نماید، بالاولویه در موردی که می‌داند با اقدام عملی توسط وی، منکر توسط شخص دیگری انجام می‌گردد، باید از انجام عمل خودداری نماید (شیری زنجانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۰۵۵).

آیت الله میرزا محمد تقی شیرازی می‌گوید: «شمول ادله امر به معروف و نهی از منکر نسبت به مرحله عملی که در واقع نهی در اقتضای ترک منکر است، به تنقیح مناط و حکم عقل می‌باشد» (شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۲).

آیت الله منتظری نمی‌پذیرد که ملاک و مقصود شارع از امر به معروف و نهی از منکر، صرف تحقق معروف و عدم تحقق منکر در عالم خارج است. به نظر ایشان چون مقدمه ضروری برای رشد معنوی انسان، فعل اختیاری اوست، پس هدف اصلی امر به معروف و نهی از منکر ایجاد انگیزه در مکلفان برای عمل اختیاری به معروف و ترک اختیاری منکر است که موجب رشد و تکامل آنها می‌شود، نه تحقق معروف و عدم تحقق منکر به هر طریق ممکن - از جمله جبر و اکراه - تا بتوان با تنقیح این ملاک، اعتبار مرحله سوم را اثبات کرد (منتظری، ۱۳۸۴، ص ۳۸۱).

آیت الله تبریزی نیز وجوب ایجاد معروف و ترک منکر به وسیله دیگری را نمی‌پذیرد. به نظر ایشان ثابت نیست که مکلف وظیفه داشته باشد کاری کند معروف به وسیله دیگری ایجاد شود و منکر ترک گردد (تبریزی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۷).

۱-۲. امر و نهی، حرکتی مطالبه گرایانه

امر به معروف و نهی از منکر مطالبه دستوراتی است که پیامبر ﷺ از سوی خداوند ابلاغ کرده است؛ براین اساس می‌توان آن دو را اقدامی عملی در جهت تحقق فعلی تشریعات دانست. می‌توان گفت این دو فریضه به مثابه تعلیم و تذکر نیست، بلکه حرکتی است برای تحقق بخشیدن به دستوراتی که پیش تر از سوی شارع اعلام شده است. همچنین خطاب شارع در امر به معروف و نهی

از منکر، اخبار درمورد تشریع حکمی از احکام الهی نیست، بلکه انشای حکم برای اجرای مصداقی از احکام کلی الهی است. امام خمینی^۱ در این باره می‌گوید:

امر و نهی در این باب از جانب آمر و ناهی مولوی است؛ فلذا کفایت نمی‌کند که از سوی آمر و ناهی گفته شود: همانا خداوند تو را امر می‌کند به نماز؛ یا نهی می‌کند از شرب خمر. مگر اینکه به این وسیله مطلوب حاصل گردد؛ بنابراین باید بگوید: نماز بخوان و شرب خمر نکن و مانند این دو از آنچه مفید امر و نهی است^۲ (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۴۱).

علامه طباطبائی با تفکیک اطاعت در مقام تشریع از اطاعت در مقام فعلیت، بر این باور است که اطاعت از پروردگار به معنای اطاعت از اراده تشریعی اوست که توسط رسول‌الله^۳ ابلاغ شده است، درحالی‌که اطاعت از رسول^۴ دارای دو بُعد اساسی می‌باشد: نخست، بُعد تشریعات و حیانی که به وسیله پیامبر اکرم^۵ بیان شده (نحل: ۴۴)^۶ و در مقام جعل و اعتبار است؛ دوم، بُعد حکومتی که به واسطه ولایت و قضاوت از سوی پیامبر^۷ بیان شده است (نساء: ۱۰۵).^۸ امر به معروف و نهی از منکر چون تحقق فعل را از مخاطب مطالبه می‌کند و نوعی ولایت در آن لحاظ شده است و همچنین بر مبنای زمامداری صادر می‌شود، دارای بُعد حکومتی بوده و اقدام مطالبه‌گرایانه خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۸۸/ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۰-۵۰۱).

بدین ترتیب دو مرحله قابل تصویر است: نخست آنکه مکلف از طریق ارشاد و انذار به مرحله‌ای از شناخت درمورد تکلیفی که هنوز منجز نشده است، دست می‌یابد؛ دوم آنکه مکلف درباره انجام وظیفه‌ای که بر او منجز شده، مورد مطالبه قرار می‌گیرد.

۱-۳. جایگاه برتر و موضع قدرت در امر و نهی

علمای علم اصول اصطلاح امر و نهی را به معنای طلب از جایگاه و موضع برتر دانسته‌اند و بر این اساس بسیاری از فقها معنای ترکیبی امر به معروف و نهی از منکر را نیز دارای این شاخصه

۱. «الأمر والنهی فی هذا الباب مولوی من قبل الأمر والناهی ... فلا یکفی فیهما أن یقال: إن الله أمرک بالصلاة؛ أو نهاک عن شرب الخمر. إلا أن یحصل المطلوب بحما. بل لابد أن یقول صلّ و لا تشرب الخمر و نحوهما مما یفید الأمر والنهی من قبله».

۲. «لتبین للناس ما نزل إلیهم».

۳. «لتحکم بین الناس بما أراک الله».

مهم می‌دانند و آن را به صراحت بیان کرده‌اند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵-۳۷/ابصلاح حلبی، ۱۴۰۴، ص ۲۶۴/علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۳۸/همو، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۳۷/همو، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۲۹ و...). برتری و استعلا دارای منشأ عقلایی بوده و مفهومی اعتباری است و متناسب با افراد، زمان و مکان‌های گوناگون دارای معیارهای متغیّری خواهد بود.

علامه حلی و دیگران معتقدند مطالبه باید به نحوی باشد که مطالبه‌گر برتری و استعلائی خویش را نشان دهد (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۵۴۱/فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۰۴)، اما برخی همچون محقق خراسانی صرف وجود حالت مطالبه را کافی می‌داند (آخوندخراسانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۱).

به هر حال الزام دیگران به معروف، نیازمند داشتن نفوذ کلمه و قدرت مطالبه‌گری است؛ درغیراین صورت در برخی موارد، تضمینی برای انجام واجب نخواهد بود (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۹)؛ پس می‌توان گفت برتری و استعلا دارای منشأ عقلایی بوده و مفهومی اعتباری است و متناسب با افراد، زمان و مکان‌های مختلف دارای معیارهای متغیّری خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸/طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۳۸/همان، ۴، ص ۳۵۵).

۱.۴. انجام واجب و ترک حرام، غایت امر و نهی

در فریضه امر به معروف و نهی از منکر، آمر و ناهی در صورت مشاهده ترک واجب یا ارتکاب حرامی از سوی مخاطب یا حتی استشمام^۱ اراده معصیت از سوی مخاطب، به پا خاسته و مطالبه‌گر اقدام عملی او طبق شریعت‌اند. بسیاری از فقیهان تعاریفی برای این دو اصل مهم در اسلام بیان کرده‌اند و اصطلاح حمل و منع را به کار برده‌اند که نشان‌دهنده شاخص بودن اقدام عملی در امر به معروف و نهی از منکر است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۲۳، ص ۴۲۷/فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۸۰/ابن‌فهد،

۱. اگرچه تصریحی از فقهای متقدم بر این نکته یافت نشد، ولی برخی پژوهشگران معاصر بدان اشاره کرده‌اند. رحمانی در «امر به معروف در آینه اجتهاد» می‌گوید: درحالت علم به اینکه مکلف گناهی مرتکب نشده، ولی قصد ارتکاب دارد، امر و نهی واجب است؛ زیرا مشمول اطلاق ادله می‌گردد؛ چراکه موضوع امر به معروف و نهی از منکر محقق است (رحمانی، ۱۳۹۳، ص ۸۰). همچنین امام خمینی^ع بر این باور است که اگر از وضع مکلف دانسته شود که او اراده معصیت نموده، گرچه تاکنون مرتکب آن نشده، ظاهر ادله وجوب نهی اوست (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۴۷).

۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۲۲/ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۹ و...). استفاده از واژه وقوع معروف و ارتکاب منکر در کلام برخی اندیشمندان (ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۴، ص ۲۶۴) نیز بر این شاخصه و وجه تمایز اشاره دارد که آمر به معروف و ناهی از منکر به دنبال انذار و تبشیر نیستند؛ گرچه ممکن است از این دو عامل به عنوان محرکی به سوی اقدام عملی نیز کمک بگیرند؛ بنابراین می توان گفت آمر و ناهی، هادی به سوی حق و حقیقت نبوده و حرکت متشرعانه مکلف را طلب می کنند.

همچنین بر اساس قاعده الزام^۱، آمر و ناهی می کوشند تا با امر به معروف و نهی از منکر، تارک معروف و فاعل منکر را ملزم به اطاعت نمایند؛ چراکه امر به معروف و نهی از منکر الزام مکلف به اوامر و نواهی است که خود بدان ها معترف و ملتزم شده است؛ بنابراین نصیحت، ارشاد، موعظه و... که عاری از الزام اند، مفهوماً و مصداقاً از مدار این دو فریضه مهم خارج اند (خلیل عاملی، ۱۴۲۹، ص ۱۵۳-۱۸۱)؛ زیرا گفتیم امر به معروف و نهی از منکر، مفید اقدام و الزام عملی مکلف به سوی تکلیف است.

به تصور برخی اگر فقها در شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر به علم به طور مطلق اشاره کرده اند، مقصودشان فقط معرفت و شناخت آمر و ناهی نسبت به معروف ها و منکرات بوده است، در حالی که اگر آمر و ناهی چنین علمی نداشته باشد، آمریت و ناهویت از سوی آن دو سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود؛ بنابراین هم آمر باید بداند معروف چیست و هم مرتکب حرام باید بداند آنچه انجام داده، حرام بوده است؛ برای این اساس شرط علم در جانب مرتکب حرام و تارک واجب نیز مطرح است. در این باره آیت الله حکیم بر این باور است که معروف و منکر باید در حق فاعل منجز باشد؛ پس اگر در انجام منکر و ترک معروف، به دلیل مشتبه شدن حکم یا موضوع معذور بود، چه مجتهد باشد و چه مقلد، تکلیفی بر او نیست (طباطبایی حکیم، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۸۸). بسیاری از فقها نیز کلماتی به همین مضمون بیان کرده اند (سبزواری، [بی تا]، ص ۲۵۰/ خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۵۱/ وحید خراسانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۴/ زین الدین، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۰۷/ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۲۴/ شهید ثانی، ۱۴۱۹، ص ۵۰۳/ ابن ابی جمهور، ۱۴۱۰، ص ۹۶/ خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۵۱/ سبزواری، [بی تا]، ص ۲۵۰ و...).

۱. این قاعده از روایاتی که در آنها واژه «الزام» به کار رفته، به دست آمده است؛ روایاتی همچون «ألزموهم بما ألزموا أنفسهم» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶، ص ۱۵۸) و «من دان بدین قوم لزمه حکمه» (نجم الدین، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۷۰).

۲. بررسی مفهوم اعراض

۲-۱. معنای اعراض از جاهلان

عَرَض در لغت به معنای پنهان، در مقابل طول است. معنای ثلاثی مجرد آن ظاهر شدن پنهانست: «عَرَضَ الشَّيْءُ: عَرَضَ وَ پنهانش ظاهر شد» و نیز معنای باب افعال ثلاثی مزید آن تعدیه بوده و اگر با «عن» به کار رود، به معنای روی گردانی خواهد بود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۵۵۹).

کلمه جاهل از ریشه جهل به معنای نادانی و در مقابل عِلْم است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۸۰). البته برخی جهل را به معنای سفاهت (ضد حلم) و بی اعتنائی کردن به حق می دانند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۷/ ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۹۴).^۱ با بررسی کاربردهای گوناگون این واژه در قرآن کریم^۲ روشن می شود که در بسیاری موارد کلمه جهل در برابر حکمت، تعقل و اندیشه بوده و به معنای نادانی و عدم العلم نیست. تقابل عقل و جهل در روایات که در کتاب عقل و جهل کافی ظهور کرده است، مؤید این دیدگاه می باشد (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۳)؛ بنابراین جاهل به کسی گفته می شود که عمل سفیهانه و نابخردانه انجام می دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۳۱، ص ۲۰۹).

۲-۲. تفسیر آیه اعراض از جاهلان

بر اساس دیدگاه اکثر مفسران شیعه و سنی، آیه شریفه «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹)، دارای سه بخش اساسی است که برخی همچون آیت الله مکارم شیرازی به صورت مفصل بدان پرداخته اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۶۴). مطابق نظر ایشان، آیه در نگاهی کلی درباره سه اصل از اصول قوای انسانی سخن گفته است: «عقل»، «غضب» و «شهوۃ». او معتقد است: «خذ العفو» به فضایل نفسی، «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» به فضایل عقلی و «أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» به تسلط بر غضب اشاره دارد.

۱. «الجهل: ضد العلم» و نیز: «هو يَجْهَلُ على قومه: يتسافه عليهم».

۲. «وَ عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳) و «وَ جَاوِزْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا هُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف: ۱۳۸).

الف) دیدگاه مفسران درباره «خذ العفو»، به پنج بخش عمده تقسیم می‌شود: برخی عفو را به معنای مقدار اضافی از اموال دانسته‌اند. ایشان معتقدند وقتی آیه نازل شد، پیامبر ﷺ مأموریت یافت مقدار اضافی از اموال به دست آمده از کسب و کار مؤمنان را بستاند و در میان فقرا تقسیم نماید. البته این دیدگاه معتقد است این آیه با نزول آیات زکات نسخ شده است. ابن عباس و السدی بر خلاف مجاهد از جمله کسانی‌اند که عفو در آیه را حق مالی مأخوذ توسط پیامبر ﷺ می‌دانند که با آیات زکات نسخ شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۸۸/ مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۶۸۸). همچنین تفسیر کبیر، عفو را به دست آوردن بدون زحمت می‌داند و حقوقی که از مردم استیفا می‌شود را بر دو گونه برمی‌شمرد: ۱. شرعاً می‌توان در آنها مسامحه کرد؛ ۲. مسامحه در آن جایز نیست. در دسته نخست (حقوق مالی و دعوت به دین)، دستور به عفو داده تا مردم پراکنده نشوند^۱ ولی در دسته دوم دستور رعایت معروف داده است تا به اضمحلال نینجامد. این تفسیر امر به معروف را شامل نهی از منکر می‌داند و می‌گوید: آمر و ناهی برای حفظ از ایذاء، حق اعراض از سفیهان را خواهند داشت (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۳۵). ابن عربی نیز به این معنا اشاره کرده است و یکی از احتمالات مطرح در معنای «خذ العفو» را گرفتن اموال زاید از سوی پیامبر ﷺ می‌داند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۲۳).

برخی همچون مجاهد، عفو را صرفاً به معنای زکات دانسته‌اند. او بر این عقیده است که کلمه عفو به معنای باقیمانده و مقداری اندک از مال است که طبق ضوابط باب زکات در فقه، بر اساس نصاب دریافت می‌شود (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۸۱).

گروهی از مفسران عفو را به معنای ترک شدت و حدت دانسته‌اند. گویا آیه به طور مطلق فرمان به دوری از غلظت درباره همگان، حتی مشرکان صادر کرده است، اما پس از چندی این فرمان با آیات قتال نسخ شده است.^۲ ابن زید نیز عفو را ترک غلظت دانسته که با «و أَعْلَظْ عَلَيْهِم» نسخ شده است (مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۶۸۸).

۱. «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ. وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...» و «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...».

۲. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بُئْسَ الْمَصِيرُ» (توبه: ۷۳/ تحریم: ۹).

دسته چهارم کسانی اند که عفو را به معنای مدارا با مردم دانسته‌اند. آنها معتقدند آیه دستور به گذشت و مماشات در مواجهه با کج خلقی‌های مردم دارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ۱۸۹/طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۹۱/قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۲).

علامه طباطبایی عبارت «خذ العفو» را به معنای گرفتن راه میانه در تمامی امور دانسته است. ایشان ابتدا با مقایسه فقرات سه گانه آیه، «خذ العفو» را فقط در مورد حقوق شخصی و نه حقوق دیگران که دستور به عرف داده، بیان کرده است. البته اشکال این تفسیر آن است که «إعراض عن الجاهلین» تکرار فقره اول خواهد بود؛ به همین دلیل وی از معنای ابتدایی دست برداشته است و «خذ العفو» را به معنای برگزیدن راه میانه قلمداد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۸۰).

با توجه به آن چه بیان شد، می‌توان دیدگاه مفسران را به دو بخش تقسیم کرد: اول اینکه عبارت مذکور را دستور خداوند به پیامبر در مورد لزوم دریافت اموالی از مردم برای کمک به فقرا تحت عنوان صدقه یا زکات بدانیم؛ [نظریه اول و دوم به این معنی اشاره دارند]. دوم اینکه به معنای برگزیدن راه اعتدال و میانه و دوری از تندروی‌ها و غلظت‌ها بدانیم؛ [دیدگاه سوم، چهارم و پنجم بدان اشاره داشتند]. در مقام جمع میان این دو نگاه می‌گوییم: هر چند مورد آیه را می‌توان راجع به لزوم پرداخت حقوق مالی دانست، اما این امر منافات با انتخاب راه میانه و اعتدال در همه امور نداشته و آیه شریفه در مقام بیان لزوم قانون کلی اعتدال در حقوق مادی و معنوی است.

ب) دیدگاه مفسران درباره «و أمر بالعرف» به چهار بخش تقسیم می‌شود.

- عرف به معنای معروف و هر آنچه به عنوان امر شناخته شده و پسندیده در میان عرف مطرح

است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۶/نسفی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۳۲ و...).

- عرف به معنای کلمه لا إله إلا الله است (مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ص ۲۰۰).

- مطلق آنچه از دین بوده و به عنوان دستورات دینی شناخته می‌شود. فرمان شارع در این مورد،

به عنوان یکی از دو فریضه مهم و حیاتی زندگی بشر یعنی امر به معروف و نهی از منکر است:

در این باره برخی مانند نظم الدین قائل است که «و أمر بالعرف» متضمن نهی از منکر است و

به دلیل خلاصه‌گویی و هماهنگی با سیاق آیه چنین بیان شده است (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۳،

ص ۱۷۴/همو، ج ۳، ص ۱۷۴).

- مطلق خوبی‌ها و محاسنی که مردم آنها را انکار نمی‌کنند و شرایع بر آنها اتفاق نظر دارند

(کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۳۹/ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۳۲).

به نظر می‌رسد چهار دیدگاه مطرح شده درباره عبارت مذکور منافاتی با یکدیگر نداشته و همگی به یک حقیقت اشاره دارند و آن اینکه مراد از «عرف»، مطلق خوبی‌هاست که همگی در ظلّ تعالیم دینی و انقیاد در برابر کلمه توحید جمع شده است. همچنین امر به تعالیم و دستورات دین که به هدف احیای دین و ارزش‌هاست، به نوعی طردکننده منکرات بوده و جدای از «نهی از منکر» نیست.

ج) دیدگاه مفسران درباره «أعرض عن الجاهلین» نیز به پنج بخش تقسیم می‌شود: هرچند در بخش بعدی به صورت مفصل درباره «اعراض از جاهلان» سخن خواهیم گفت، اما فعلاً به صورت کلی و به اختصار دیدگاه‌های مطرح درباره آن را بیان می‌کنیم:

- اعراض از جاهلان به عنوان وظیفه ثانوی و پس از تعطیل شدن فریضتین: عده‌ای از اندیشمندان با اعتقاد به تباین میان «امر به عرف» و «اعراض از جاهلان»، غرض از تشریع اعراض را مصونیت از گزند جاهلان دانسته و وجوب اعراض را در صورت تعطیل شدن نهی از منکر می‌داند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۶۳/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۳۵/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۸۸/ نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۶۴). تفسیر زادالمسیر، کلام مجمع را به عنوان یکی از دو احتمال آیه آورده است: احتمال نخست، روی گردانی از مشرکان است که پس از چندی این حکم با آیه سیف نسخ شد. احتمال دوم، دستور به اعراض از مرتکبان حرام به جهت صیانت است. او میان نهی از منکر با انکار منکر، تفاوت قائل شده است و اعراض از جاهلان بدین معنا را نه از باب نهی از منکر، بلکه از باب انکار منکر برمی‌شمرد (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۸۱). برخی اعراض را مشتمل بر صبر، حلم و طهارت نفس از آمیختگی با سفیهان دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۲۲۵) که وجه مشترک همه این وجوه، عدم برخورد منفعلانه با خاطیان است.

- اعراض از جاهلان نوعی کرامت اخلاقی: برخی بر این عقیده‌اند که فلسفه تشریع اعراض در مواجهه با جاهلان، حفظ کرامت انسانی بوده و از این منظر اعراض را کرامتی اخلاقی می‌پندارند (حقّی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۹۸).

- اعراض از جاهلان نوعی نهی از منکر اجتماعی: تفسیر الفرقان نیز ظاهراً تنها کتاب تفسیری است که تصریح می‌کند اعراض از جاهلان، از مقوله نهی از منکر است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶،

ج ۱۲، ص ۹۶). سید قطب، ثلاثی و روحانی نیز بر همین عقیده اند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۴۱۹/ ثلاثی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۰۰/ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۳، ص ۲۷۹). مغنیه معتقد است: جاهلان کسانی اند که امیدی به هدایت آنها با برهان و موعظه نیست؛ بنابراین اعراض به عنوان گام بعدی در هدایت ایشان به سوی ترک منکرات فعلیت می یابد (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۳۹). بر همین پایه اعراض یکی از مراتب طولی فریضتین می باشد. البته می توان گفت یکی از معانی محتمل در اعراض از جاهلان این است که در مورد جاهلان، چون تأثیر منتفی است، تکلیف امر به معروف هم منتفی است و باید آنها را رها کرد. به عبارت دیگر اعراض عن الجاهلین وظیفه مؤمن بعد از عدم تأثیر فریضه است و در این مرحله اصلاً هدایت آنها مورد نظر نیست.

علامه طباطبایی در تبیین «اعراض از جاهلان» می گوید: «این فرمان برای رعایت حال مردم صادر شده و نزدیک ترین راه برای خنثی کردن فساد جهالت مردم است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۸۰)؛ پس به گونه ای می توان آن را از آن جهت که اقدامی سلبی خواهد بود، نهی از منکر به شمار آورد؛ چنان که در بخش بعدی بدان مفصلاً خواهیم پرداخت. سفارش به اعراض از جاهلان به گونه های دیگر نیز در قرآن کریم آمده است.^۱

– اعراض از جاهلان به عنوان یکی از مراتب طولی امر به معروف و نهی از منکر: برخی از فقیهان درباره روی گردانی از جاهلان به گونه ای سخن گفته اند که می توان برداشت کرد که آنها این عنوان را نه به صورت عملی منفعلانه، بلکه همتراز با فریضتین می دانند (خمینی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۷۷۰).

– اعراض از جاهلان به معنای روی گردانی از مشرکان: ابن عربی دیدگاه مفسران را در این قسمت از آیه به دو بخش تقسیم کرده است و می گوید: برخی قائل اند که آیه از محکومات بوده و دستور به برخورد از روی مدارا با مشرکان داده است و برخی همچون ابن زید بر این عقیده اند که آیه توسط آیه قتال، منسوخ شده است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۲۳).

۱. «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان: ۷۲)، «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أُنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» (انعام: ۹۱) و «ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (حجر: ۲۳).

ظاهراً عنوان «اعراض از جاهلان» دارای مفهوم واحدی است که با اکثر نظریات مطرح شده تهافتی ندارد؛ یعنی می‌توان گفت «اعراض از جاهلان» به‌نوعی حفظ موضع فعال مؤمنان است که در شرایط مختلف، به‌انگیزه‌های گوناگون صورت می‌پذیرد. گاهی این روی‌گردانی به‌هدف انزوای گناهکاران است، گاهی به‌داعی نهی از منکر نمودن ایشان است، گاهی به‌هدف دوری از گزند ایشان است و... .

۳. رابطه «اعراض از جاهلان» با امر به معروف و نهی از منکر

برخی اندیشمندان و فقیهان «اعراض از جاهلان» را در شمار «نهی از منکر» به‌حساب آورده‌اند که ممکن است دلیل آن توالی فرمان به عرف و اعراض از جاهلان، یا جنبه سلبی این دو مقوله باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۸۰).

برخی دیگر، اعراض را از مراتب امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند و اگر اعراض از جاهلان به هدف احیای معروف و ریشه‌کنی منکر در جامعه صورت پذیرد، یکی از مراتب این دو فریضه خواهد بود؛ چه اینکه بعضی از مراتب امر به معروف و نهی از منکر مانند ضرب، احتیاج به اجازه حاکم شرع دارد، اما غیر آن همچون اعراض، احتیاج به اجازه حاکم شرع ندارد (خمینی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۷۷۰) و نازل‌ترین مظهر تنفر قلبی از خاطیان است (مطهری، [بی‌تا]، ج ۲۰، ص ۱۹۰). به‌هر حال چه اعراض نهی از منکر باشد و چه از مراتب فریضتین، این پرسش باقی می‌ماند که آیا مقصود شارع از ایجاب فریضتین، احیای معروف و زوال منکر است، ولو به‌روش اعراض از جاهلان؟ یا وی به‌دنبال حرکتی مطالبه‌گرایانه و متفاوت از اعراض و روی‌گردانی از سوی مؤمنان است؟ نوع برداشت از ادله فریضتین در پاسخ دخیل خواهد بود.

۳-۱. دو رویکرد در تحلیل امر به معروف و نهی از منکر

برخی الزام مؤمنان به امر و نهی را با رویکرد خطابی توصیف کرده‌اند و فریضتین را در لسان شارع، منحصر در خصوص امر و نهی با ویژگی‌های خاص برای واداشتن به واجبات و بازداشتن از محرمات می‌دانند؛ بنابراین مقصود شارع از ایجاب امر به معروف و نهی از منکر، حضور فعال (واداشتن و بازداشتن) مؤمنان در مواجهه با ترک معروف‌ها و انجام منکرات، به‌صورت آمریت و ناهویتی است.

مطابق این فرض، برای فهم دستور شارع در مورد فریضتین، در مقام مقایسه میان عناوین، چاره‌ای جز تمرکز بر ادله لفظی و بررسی وجود شاخصه‌های لفظی فریضتین نیست، اما از آنجاکه ملاک شارع در الزام فریضتین، زنده کردن معروف‌ها و خشکاندن ماده فساد است، می‌توان عنوانی چون «اعراض از جاهلان» را به ملاکی که بیان شد، در مراتب فریضتین جای داد.

۳-۲. اعراض از جاهلان در نسبت با «خطاب» امر به معروف و نهی از منکر

این دیدگاه منجر به آن خواهد شد که الزام تارکان معروف و مرتکبان حرام، فقط به شیوه امر و نهی صورت پذیرد. این امر بدان معناست که اگر از شیوه دیگری همچون وعظ، نصیحت یا ارشاد جاهل و اعراض و روی گردانی از جاهلان استفاده شود، از باب امر به معروف و نهی از منکر نبوده و ادله وجوب فریضتین شامل آن نمی‌شود.

شهید اول در باب ادله وجوب فریضتین، عبارتی بیان می‌کند که مشعر به آن بوده و وی ایجاب فریضتین را خطابی می‌داند. وی در کتاب دروس می‌گوید:

مدرک وجوب امر به معروف و نهی از منکر، عقل و نقل است و وجوب آنها بر خدای متعال، بدین معنا نیست که اثر امر و نهی حاصل آید؛ زیرا اجباری در کار نیست [که اختیار را از بندگان بگیرد] (شامی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۸).

براین اساس او وجوب این دو فریضه از سوی خداوند را به هدف حصول نتیجه و پیدایش اثر نمی‌داند که این کلام نوعی اقرار به خطابی بودن این دو فریضه است (همان، ج ۲، ص ۱۶۸).

۳-۳. اعراض از جاهلان در نسبت با «غرض و ملاک» امر به معروف و نهی از منکر

آنچه مورد عنایت شارع برای احیای حق و امانه باطل است، مجموعه‌ای از راهکارهاست که ادله عقلی وجوب فریضتین در مورد تمامی آنها از جمله اعراض از جاهلان، تمام است. شیخ طوسی امر به معروف و نهی از منکر را عقلاً و بر اساس قاعده لطف واجب می‌داند (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۴۷)؛ زیرا ملاک شارع از صدور چنین ولایتی در حق مؤمنان، بسط و گسترش معروف‌ها، عدالت و پاکیزه کردن جامعه از گناهان است (کاشف الغطاء، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۴۲۶/شهید اول، ۱۴۱۰، ص ۸۴/شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۹)؛ پس ملاک در امر به معروف و نهی از منکر باعث وجوب آن دو می‌شود و این معیار به هر عنوان دیگری همچون «اعراض» تسری یابد، مصداق فریضتین خواهد

بود. وجوب نظارت در جامعه نیز با همین ملاک تحقق می‌یابد (برزنویی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴-۱۴۵/منتظری، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۰۶).

سید قطب گذشت از روی بزرگواری را باعث ذلیل شدن جاهلان می‌داند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۴۱۹)؛ براین اساس اعراض از جاهلان نوعی نهی از منکر و جلوگیری از انتشار منکرات به‌شمار خواهد رفت. وی می‌افزاید: «حتی در صورتی که اعراض بازدارندگی نداشته باشد، اما این روی‌گردانی با خاموش کردن آتش لجاجت، موجب مصونیت دیگران خواهد شد» (همان). تفسیر الثمرات می‌گوید: «برخی روی‌گردانی از جاهلان را موجب مہجوریت آنها و به هدف استخفاف و در تنگنا گذاشتن ایشان می‌دانند» (ثلائی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۰۰) که در این صورت اعراض، نهی از منکر خواهد بود. **فقه الصادق**، اعراض از جاهلان را از مراتب قلبی امر به معروف و نهی از منکر برمی‌شمارد (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۳، ص ۲۷۹-۲۸۵).

۴. تهافت‌های نظری و تفاوت‌های اجتماعی

تاکنون با مراجعه به آثار برخی بزرگان، رویکرد آنها را در مورد خطابی یا ملاکی بودن امر به معروف و نهی از منکر بیان کردیم. آنچه منشأ تردید در مورد نتیجه به‌دست‌آمده می‌شود، تهافت ظاهری است که در کلام برخی از آنها به‌دید می‌آید. شیخ طوسی اعراض از جاهلان را از مقوله امر به معروف و نهی از منکر نمی‌داند، اما با مراجعه به دیگر آثار او می‌توان دریافت وی اعراض از جاهلان را به‌عنوان یکی از مراتب امر به معروف و نهی از منکر به‌شمار آورده است: اگر مکلف توانایی امر به معروف و نهی از منکر با زبان و دست را داشته باشد، امر به معروف بر او واجب است و اگر منجر به جرح شود، اجازه حاکم شرع لازم است. زمانی که مکلف به دلیل ترس بر وقوع ضرر برخود یا دیگران تمکن از نهی از منکر لسانی و یدی نداشت، باید به انکار منکر قلبی روی آورده و به همان اکتفا کند. گویا شیخ طوسی انکار منکر را به‌معنای نهی از منکر دانسته است؛ به‌همین دلیل در توضیح مطلب گذشته می‌گوید: «انکار منکر دارای سه مرحله است و اگر انکار با دست و لسان ممکن نبود، باید با مہجورکردن خاطی و اعراض از او زمینه استخفاف و دوری او از منکرات را فراهم نمود» (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۹). با مختصات و شاخصه‌هایی که برای امر به معروف و نهی از منکر خطابی گفتیم،

می‌توانیم مبنای ملاکی بودن فریضتین نزد شیخ طوسی را به دست آوریم.

این مشکل را در کلام آیت‌الله مکارم شیرازی نیز می‌توان دید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۲)؛ بنابراین هرچند مکلف به دلیل مهیانبودن شرایط، هیچ‌گونه اقدام عملی در مواجهه با منکرات انجام ندهد، اما صرف انکار قلبی وی هرچند در قالب اعراض از جاهلان باشد، امر به معروف و نهی از منکر خواهد بود؛ بدین ترتیب اگر رویکرد شارع در فریضتین را خطابی و از مقوله الفاظ دانستیم، اعراض از جاهلان که اقدامی سلبی است، دارای هیچ‌یک از ملاکات و شاخصه‌های امر به معروف و نهی از منکر لفظی نیست. شاید بتوان گفت بزرگانی که امر به معروف و نهی از منکر بودن اعراض از جاهلان را انکار کرده‌اند، از این زاویه به بحث نگریسته‌اند.

به لحاظ پیامدهای این دو رویکرد، در صورت ترادف «اعراض از جاهلان» با امر به معروف و نهی از منکر، شروط وجوب این عنوان، تابع شروط امر به معروف و نهی از منکر خواهد بود که به نوبه خود عامل تفاوت در استنباط احکام این عنوان خواهد شد؛ برای مثال اگر قائل باشیم «اعراض از جاهلان» و روی گردانی از گنهکاران تحت هیچ شرایطی نباید ترک شود، پس امر به معروف و نهی از منکر نیز در صورت ترادف با اعراض از جاهل، جواز ترک نخواهد داشت. همچنین در صورت فقدان هریک از شروط و در نتیجه سقوط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، «اعراض از جاهلان» نیز از درجه وجوب ساقط خواهد شد؛ مثلاً اگر اعراض از جاهلان از مراتب امر به معروف و نهی از منکر باشد، در صورت عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر به خاطر عدم احتمال تأثیر، باید لزوم اعراض نیز در این گونه موارد برداشته شود و این امر بدان معناست که انسان در جایی که تذکر و امر و نهی او در واداشتن به اطاعت یا بازداشتن از معصیت، سودی نمی‌بخشد، می‌تواند همچنان حضور فیزیکی داشته و تکلیف از او ساقط است، اما اگر عنوان مذکور مستقل از امر به معروف و نهی از منکر باشد، شروط هریک نیازمند بررسی جداگانه خواهد بود و در بسیاری از موارد که امر به معروف و نهی از منکر واجب نباشد، حکم اعراض به قوت خود باقی خواهد ماند؛ به همین دلیل در موارد متعدد، امر به معروف و نهی از منکر جای خود را به این عنوان یا عناوین مشابه دیگر خواهد داد.

نتیجه

نتایج به دست آمده از پژوهش حاضر بدین شرح است:

۱. دو رویکرد مهم و اساسی در امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد که یکی این واجب مهم را در چهارچوب خطاب حکم و دیگری آن را در چهارچوب غرض و ملاک حکم تحلیل می کند و هریک نقش تعیین کننده در بازتعریف عنوان امر به معروف و نهی از منکر دارند.
۲. در صورت پذیرش رویکرد خطاب محور در ایجاب امر به معروف و نهی از منکر ازسوی شارع، تمامی عناوینی که دارای شاخصه های سه گانه «اقدام مطالبه گرایانه»، «اقدام از موضع قدرت» و «واداشتن و بازداشتن» باشند، از مصادیق عنوان کلی امر به معروف و نهی از منکر خواهند بود و درغیراین صورت مفهوم و مصداقی مباین با فریضتین خواهند داشت.
۳. در صورت پذیرش رویکرد ملاکی و غرض محور در ایجاب امر به معروف و نهی از منکر ازسوی شارع، تمامی عناوینی که دارای ملاک و غرض از تشریع امر به معروف و نهی از منکرند و به هدف احیای معروف و امانه منکر ازسوی شارع فعلیت یافته اند، از مصادیق فریضتین بوده و عنوان کلی امر به معروف و نهی از منکر بر آنها صادق است.
۴. رویکرد ملاکی، بر رویکرد خطابی ترجیح دارد؛ ازاین رو همانند بیشتر فقهای امامیه، اعراض از جاهلان را از مصادیق فریضتین باید برشمرد.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الأصول؛ ج ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن علی؛ الأقطاب الفقهية؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ زاد المسیر فی علم التفسیر؛ ج ۴، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد بن سعید؛ ترجمه احمد محمد شاکر؛ المحلّی فی شرح المجلّی؛ بیروت: دارالجلیل، [بی تا].
۵. ابن درید، محمد بن حسن؛ جمهرة اللغة؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر؛ تفسیر التحریر والتنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور؛ ج ۳۰، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۷. ابن عربی، محمد بن عبد الله؛ أحكام القرآن؛ ج ۴، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۰۸ ق.
۸. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد؛ مهذب البارع فی شرح مختصر النافع؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
۹. ازهری، محمد بن احمد؛ تهذیب اللغة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. برزنوی، محمد علی؛ «نظارت همگانی از منظر اسلام»، مجموعه مقالات دومین همایش علمی تخصصی ناجا و نظارت همگانی؛ تهران: نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران مرکز نظارت همگانی، ۱۳۸۶، ص ۷۹-۱۰۸.
۱۱. بقاعی، ابراهیم بن عمر؛ نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور؛ ج ۸، چ ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۷ ق.
۱۲. بیضاوی، عبد الله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)؛ ج ۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. پژوهشکده امر به معروف و نهی از منکر؛ درآمدی بر تعریف امر به معروف و نهی از منکر؛ قم: نشر معروف، ۱۳۹۸.
۱۴. تبریزی، جواد؛ إرشاد الطالب فی شرح المکاسب؛ ج ۷، قم: دارالصدیقة الشهيدة، ۱۳۸۹.
۱۵. ثلاثی، یوسف بن احمد؛ تفسیر الثمرات البانعة والأحكام الواضحة القاطعة؛ ج ۵، یمن: مکتبة التراث الإسلامی، ۱۴۲۳ ق.

۱۶. جوادى آملی، عبدالله؛ تفسیر تسنیم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۷. حبّ الله، حیدر؛ فقه امر به معروف و نهی از منکر در قرآن؛ ترجمه علی الهی خراسانی و دیگران؛ مشهد؛ بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۹۶.
۱۸. حسنی واعظ، محمود بن محمد؛ دقائق التأویل و حقائق التنزیل؛ ج ۱، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۱۹. حسینی روحانی قمی، سیدصادق؛ فقه الصادق (ع)؛ ج ۲۶، قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۲ق.
۲۰. حقّی برسوی، اسماعیل بن مصطفی؛ تفسیر روح البیان؛ ج ۱۰، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۲۱. حکیم، محسن؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، قم: دارالتفسیر، ۱۳۷۴.
۲۲. حلبی، ابوصلاح؛ الکافی فی الفقه؛ اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۳ق.
۲۳. حلبی، ابوصلاح؛ تقریب المعارف؛ قم: الهادی، ۱۴۰۴ق.
۲۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۳۰، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۲۵. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ق.
۲۶. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء؛ قم: تحقیق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.
۲۷. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ قواعد الأحکام؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۸. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ کشف المقصود فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تحقیق حسن حسن زاده طبری آملی؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۹. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ مناهج الیقین فی أصول الدین؛ تهران: دارالأسوه، ۱۴۱۵ق.
۳۰. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ تحقیق بخش فقه در جامعه پژوهش‌های فقهی؛ مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۳۱. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ تبصرة المتعلّمین فی أحکام الدین؛ محقق محمد هادی یوسفی غروی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۲. حلّی (محقق حلّی)، نجم الدین جعفر بن حسن؛ المختصر النافع فی فقه الإمامیة؛ ج ۲، محل نشر: قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۷۶.

۳۳. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف؛ نهایة الأحكام فی معرفة الأحكام؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۹ق.
۳۴. حلی (محقق حلی)، نجم الدین جعفر بن حسن؛ نکت النهایة؛ ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۳۵. خلیل عاملی، شیخ طالب؛ الأمر بالمعروف و نهی عن المنکر؛ تحقیق شیخ جعفر کاشف الغطاء؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۹ق.
۳۶. خمینی، سیدروح الله؛ تحریر الوسیلة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۳۷. خمینی، سیدروح الله؛ توضیح المسائل؛ ج ۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ق.
۳۸. خمینی، سیدروح الله؛ مناهج الوصول إلى علم الأصول؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۳۹. خویی، سیدابوالقاسم؛ منهاج الصالحین؛ ج ۲، قم: مدینة العلم آیت الله العظمی خویی، ۱۴۱۰ق.
۴۰. دیلمی، سلار حمزة بن عبد العزیز؛ المراسم العلویة و الأحكام النبویة؛ ج ۱، قم: منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ق.
۴۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن الکریم؛ ج ۶، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۱ق.
۴۲. رحمانی، محمد؛ امر به معروف و نهی از منکر در آینه اجتهاد؛ قم: نشر معروف، ۱۳۹۳.
۴۳. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل؛ ج ۴، ۳، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۴۴. زین الدین، محمد امین؛ کلمة التقوی؛ ج ۷، قم: مهر، ۱۴۱۳ق.
۴۵. سبزواری، عبد الأعلى؛ جامع الأحکام الشریعة؛ قم: مؤسسه المنار، [بی تا].
۴۶. سبزواری، محمد باقر؛ کفاية الفقه (کفاية الأحکام)؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، التابعة لجماعة المدرسین؛ ۱۴۲۳ق.
۴۷. شبیری زنجانى، موسى؛ کتاب نکاح؛ ج ۲۵، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۳۸۲.
۴۸. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم؛ تفسیر الشهرستانی المسمى مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار؛ ج ۲، تهران: مرکز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۷.
۴۹. شیرازی، میرزا محمد تقی؛ حاشیة المکاسب؛ ج ۲، قم: شریف رضی، ۱۳۷۰.

٥٠. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة؛ ج ٣٠، چ ٢، قم: فرهنگ اسلامی، ١٤٠٦ق.
٥١. صدیقی عظیم آبادی، ابی عبدالرحمن شرف الحق محمد اشرف؛ عون العبود؛ تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان؛ ج ١٥، چ ٢، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢١ق.
٥٢. طباطبائی حکیم، محمد سعید؛ منهاج الصالحین؛ ج ٣، قم: دارالهلال، ١٤٣٣ق.
٥٣. طباطبائی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ٢٠، چ ٢، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
٥٤. طبرسی، فضل بن حسن؛ جوامع الجامع؛ ج ٤، چ ١، قم: حوزه علمیه، ١٤١٢ق.
٥٥. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ١٠، چ ٣، تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٥٦. طوسی، محمد بن حسن؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالإقتصاد؛ ج ١، چ ٢، بیروت: دارالأضواء، ١٤٠٦ق.
٥٧. طوسی، محمد بن حسن؛ الأمالی؛ قم: دارالثقافة، ١٤١٤ق.
٥٨. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی؛ ج ١، چ ٢، بیروت: دارالکتاب العربی، ١٤٠٠ق.
٥٩. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ١٠، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
٦٠. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة؛ ج ٣، چ ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٧ق.
٦١. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ موسوعة الشهید الأول؛ گردآورنده رضا مختاری؛ ج ١٩، قم: مرکز العلوم والثقافة الإسلامیة، ١٤٣٠ق.
٦٢. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین علی؛ الروضة البهیة فی شرح المعة الدمشقیة؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
٦٣. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهیة فی شرح المعة الدمشقیة؛ قم: کتابفروشی داوری، ١٤١٠ق.
٦٤. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ فوائد القواعد؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤١٩ق.
٦٥. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة؛ ج ١، بیروت: دارالتراث - الدار الإسلامیة، ١٤١٠ق.
٦٦. عراقی، ضیاء الدین؛ شرح تبصرة المتعلمین (القضاء)؛ ج ٥، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٤ق.

۶۷. عکبری بغدادی (مفید)، محمد بن محمد بن نعمان؛ المقنعة؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۸. علم الهدی، علی بن حسین؛ الذریعة إلى أصول الشريعة؛ تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۶۹. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ چ ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۴۲۱ق.
۷۰. غزالی، محمد بن محمد و حسین خدیو جم؛ إحياء علوم الدين؛ چ ۴، چ ۷، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۷۱. فاضل لنکرانی، محمد؛ رساله توضیح المسائل؛ چ ۱۱۴، قم: امیرالعلم، ۱۳۸۴.
۷۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان؛ چ ۵، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۷۳. فاضل مقداد؛ مقداد بن عبدالله؛ إرشاد الطالبین؛ چ ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۷۴. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ چ ۳۲، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۷۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ النخبة فی الحکمة العملية والأحكام الشرعية؛ تحقیق مهدی انصاری قمی؛ تهران: منظمة الأعلام الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
۷۶. قرشی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ چ ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۷۷. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ چ ۲۰، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۷۸. قطب راوندی، سعید بن هبه الله؛ فقه القرآن؛ چ ۲، چ ۲، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۷۹. قطب، سید؛ فی ظلال القرآن؛ چ ۶، چ ۳۵، بیروت: دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
۸۰. قونوی، اسماعیل بن محمد؛ حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیة ابن التمجید؛ چ ۲۰، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۸۱. کاشانی، فتح الله بن شکر الله؛ زبدة التفاسیر؛ چ ۷، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۲۳ق.
۸۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ کافی؛ چ ۱۵، قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
۸۳. کوک، مایکل؛ امر به معروف و نهی از منکر: ترجمه احمد نمایی؛ چ ۴، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶.
۸۴. مالکی نجفی (کاشف الغطاء)، جعفر بن خضر؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء - الحديث؛ چ ۴، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۳۸۰.

٨٥. مغنيه، محمدجواد؛ التفسيرالكاشف؛ ج٧، قم: دارالكتاب الإسلامی، ١٤٢٤ق.
٨٦. مقدس اردبیلی، احمدبن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشادالأذهان؛ تصحيح مجتبی عراقی و حسين يزدي؛ ج١٢، قم: جماعةالمدرسين فی الحوزة العلمية بقم، [بی تا].
٨٧. مكارم شیرازی، ناصر؛ بحوث فقهية هامة؛ قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب، ١٣٨٠.
٨٨. مكارم شیرازی، ناصر؛ ولایت در قرآن؛ ج٣، قم: نسل جوان، ١٣٨٦.
٨٩. مكارم شیرازی، ناصر؛ تفسير نمونه؛ ج٢٨، ١٠، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٣٧١.
٩٠. مکی، ابن حموش؛ الهدایة إلى بلوغ النهایة؛ ج١٣، امارات: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا والبحث العلمی، ١٤٢٩ق.
٩١. منتظری، حسینعلی؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ترجمه محمود صلواتی و دیگران؛ قم: مؤسسه کیهان، ١٤٠٩ق.
٩٢. منتظری، حسینعلی؛ مجمع الفوائد؛ تهران: سایه، ١٣٨٤.
٩٣. مقاتل بن سلیمان؛ تفسير مقاتل بن سلیمان؛ ج٥، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٣ق.
٩٤. نجفی (کاشف الغطاء)، هادی بن عباس بن علی بن جعفر؛ هدی المتقین إلى شریعة سید المرسلین؛ نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، ١٤٢٣ق.
٩٥. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن؛ جواهرالکلام؛ ج٤٣، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
٩٦. نراقی، احمدبن محمد مهدی؛ مستند الشیعة فی أحكام الشریعة؛ ج٢٠، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٥ق.
٩٧. نسفی، عبدالله بن احمد؛ تفسير النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل؛ ج٤، بیروت: دارالنفائس، ١٤١٦ق.
٩٨. نظام الاعرج، حسن بن محمد؛ تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان؛ ج٦، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٦ق.
٩٩. نوری همدانی، حسین؛ امر به معروف و نهی از منکر؛ ج١، تهران: مؤسسه الطبع والنشر فی منظمة الاعلام الإسلامی، ١٤١١ق.
١٠٠. وحید خراسانی، حسین؛ منهاج الصالحین؛ ج٢، قم: مدرسة الإمام باقر العلوم، ١٣٨٦.
١٠١. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ المعجم الفقهي لكتب الشيخ الطوسي؛ ج٦، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت، ١٤٢٤ق.

تکفیر سیئات در سیاست کیفری اسلام

محمد علی حاجی ده‌آبادی*
اسدالله روحانی**

چکیده

در سیاست کیفری اسلام هر چند ملاک استحقاق تعزیر، مخالفت آگاهانه با احکام الزامی الهی (واجب و حرام) است، ولی در مقام قضا، نهادهایی مانند عفو حاکم و توبه با شرایطی در جهت کیفرزدایی پیش‌بینی شده است؛ از جمله این نهادها که در قرآن و روایات متواتر آمده است، نهاد «تکفیر سیئات» می‌باشد. اگرچه برخی آن را مصداقی از نهاد توبه و یکسان با آن پنداشته‌اند، ولی به‌نظر نهادی متمایز می‌آید. این نهاد، نهادی امتنانی - تخفیفی است که بر اساس آن با دوری‌جستن فرد از گناهان کبیره، گناهان صغیره او نادیده گرفته می‌شود. برخی تکفیر را فقط ناظر به مجازات‌های اخروی می‌دانند، ولی بعضی فقها آن را در مجازات‌های دنیوی نیز جاری می‌دانند. در قلمرو مجازات‌های دنیوی، هر چند بحث محدود به تعزیرات است، اما سخن در این است که تکفیر، کدام دسته از مجازات‌های تعزیری را شامل می‌شود؛ قولی یا فعلی؟

مقاله پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی این موضوع را واکاوی می‌کند. یافته‌ها بیانگر آن است که «تکفیر» راهبرد فعلی - کنترلی به‌منظور بازگرداندن بزهکاران به مسیر عدالت، پیشگیری از ارتکاب جرایم شدید و ارتقای سطح معنوی جامعه است. وانگهی این نهاد، تأسیس تشریعی جامع و مستقل با کارکرد جزایی عام و فرازمانی است و به آخرت اختصاص ندارد و شامل ترک تعزیر مرتکبان صغایر نیز می‌شود؛ هر چند بزهکاران متجاهر و افراد مصرّ بر ارتکاب صغایر و تعزیرات گفتاری و نیز تعزیر مقرر برای جرایم حق‌الناسی را شامل نمی‌شود. در نهایت اینکه این نهاد با نهاد توبه از نظر شرایط، مرتکب، نوع گناه و کارکرد کاملاً متفاوت است.

واژگان کلیدی: تکفیر سیئات، سیاست کیفری اسلام، جانمایی تکفیر، تعزیر قولی، تعزیر فعلی، بزه‌پوشی.

* دانشیار دانشگاه قم و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه قم / نویسنده مسئول
(dr_hajidehabadi@yahoo.com).

** دانشجوی دکتری جامعه‌المطفی العالمیه (rohaniasad14@gmail.com).

مقدمه

از جمله نهادهایی که در سیاست کیفری اسلام ضرورت طرح و واکاوی دارد، نهاد تکفیر سیئات است. ملاک عام برای استحقاق تعزیر، ارتکاب حرام و ترک واجب می‌باشد (حلی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶). با وجود این، رویکرد انعطافی گسترده‌ای در این نوع پاسخ کیفری در نظر گرفته شده و سهولت‌ها و تخفیف‌هایی قابل توجه پیش‌بینی شده است که از مصادیق آن می‌توان به اختیار حاکم در تعیین کم و کیف تعزیر و کار بست موسع‌تر توبه در آن اشاره کرد. از جمله نهادهایی که در این پاسخ‌دهی امکان و بلکه وجوب کار بست دارد، نهاد «تکفیر» بوده که به نظر می‌رسد نوعی کم‌توجهی نسبت به بررسی، معرفی و تبیین جایگاه آن صورت گرفته است. این نهاد خاستگاهی قرآنی دارد و صریحاً در قرآن کریم آمده است (نساء: ۳۱). روایات متواتری نیز در مورد آن وجود دارد. تکفیر به عنوان یکی از افعال الهی به تفصیل در علم کلام مورد بحث واقع شده و با شرایطی مورد پذیرش اندیشمندان علوم اسلامی گوناگون از جمله فقها و مفسران قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که صاحب جواهر آن را قول مشهور فقها می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۰۶)؛ از این رو تکفیر سیئات، موضوعی چندوجهی است که در ابواب گوناگون علوم دینی آثار گسترده‌ای دارد. این نهاد در حوزه جزایی (تکفیر تعزیر)، قضایی (عدالت قاضی با تکفیر)، عبادی (عدالت امام جماعت و جمعه و...) اقتضائات و آثار خاص خود را دارد. مقاله حاضر فقط کاربرد این نهاد در حوزه مجازات‌های تعزیری را مورد واکاوی قرار می‌دهد. در ابتدا ماهیت این نهاد در دو بُعد مفهوم‌شناسی و مبانی مورد بررسی قرار خواهد گرفت، آنگاه از دیدگاه‌های فقها بحث خواهد شد و در پایان ابعاد جزایی آن مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

۱. مفهوم‌شناسی

اصطلاح «تکفیر سیئات» از دو واژه «تکفیر» و «سیئات» ترکیب یافته است. برای درک معنای این واژگان و دریافت معنای اصطلاحی این ترکیب، تأمل بیشتری لازم است؛ افزون‌براین تبیین معنای سیاست کیفری اسلام نیز ضرورت دارد.

۱-۱. تکفیر سیئات

ماده «کفر» و مشتقات آن یک معنای اصلی دارد، ولی در معانی گوناگون به کار رفته است. در معنای اصلی این واژه تقریباً اتفاق نظر وجود دارد؛ چنان که صاحب مقائیس اللغة که در صدد بیان معنا یا معانی وضعی لغات است، معنای اصلی این ماده را «پرده» و «پوشش» دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۱)؛ از این رو تکفیر را باید پوشانیدن معنا کرد. فیومی در مصباح المنیر «ستر» و «پوشش» را معنای اصلی این ماده می داند و به ستر بذر در زیر خاک توسط کشاورز مثال زده است (فیومی، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۳۵).

«سیئات» جمع سیئه به معنای هر امر دنیوی - اخروی است که انسان را غمگین می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۴۱)، اما سیئه در مقابل حسنه به معنای عمل قبیح است (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۷۷). همچنین این ماده به معنای خطا نیز آمده است (همان). مصداق این خطا در ترکیب «تکفیر سیئات» به قرینه مقابله با کبائر، صغائر (گناهان خرد) است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۲۳).

اصطلاح تکفیر سیئات در ادبیات شرع، فراوان به کار رفته است و برداشت های صاحب نظران از این اصطلاح متفاوت می باشد. برخی معنای لغوی تکفیر را در معنای آن لحاظ کرده اند. حمیری در شمس العلوم معتقد است: «و أصلها من التکفیر و هو التغطية، كأنها تغطي الذنب» (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۵۸۶). اصل این ماده به معنای پوشش است که گویا این پرده، گناه را می پوشاند. همچنین در محیط اللغة بر این معنا تأکید شده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۵۰). برخی دیگر از معنای لغوی این ماده فاصله گرفته اند و تعابیر متفاوتی از جمله «محو»، «استهلاک» و «ترک» را برای آن بیان کرده اند؛ برای مثال در کتاب العین، معنای «محو» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۵۶) و در الصحاح این مفهوم با «احباط» و ابطال قیاس معنا شده است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۰۸). همچنین در مصباح المنیر به معنای افساد آمده است (فیومی، [بی تا]، ج ۲، ص ۱۱۸). هریک از این معانی بار معنایی و آثار خود را دارد و در نوع کارکرد آن اثرگذار است، ولی این معانی قابل جمع بوده و مناسبت این معانی (محو، ابطال، افساد و...) با معنای اصلی آن از اظهار نظر برخی بزرگان قابل دریافت می باشد. راغب اصفهانی در المفردات با لحاظ معنای لغوی تکفیر یعنی «ستر» در «تکفیر سیئات»، مرتکبان صغائر را به منزله گناه نکرده تلقی می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۱۴). علامه

طباطبایی در المیزان معتقد است تکفیر از ماده «کفر» به معنای پوشش است که در قرآن کریم به عفو سنیات تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۲۳). بر اساس این برداشت، معنای اول (لغوی) یعنی کفر متروک شده و در معنای دوم یعنی عفو حقیقت یافته است؛ به گونه‌ای که فهم این معنا از واژه تکفیر نیازمند قرینه نیست. این سخن دقیق به نظر می‌رسد؛ زیرا همچنان که در ادامه خواهیم دید، توبه، تکفیر و شفاعت زیر مجموعه نهاد عام «عفو» است. عفو در اصطلاح به معنای ترک عقاب از باب تفضل است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۶). مفهوم تکفیر در ادبیات به معنای «ترک عقاب مرتکبان صغائر از باب تفضل» می‌باشد (همان، ص ۵۶). واسطی در تاج العروس، تکفیر را به «ترک عقوبت استحقاق یافته» تعریف می‌کند (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۶۸۶)؛ نتیجه اینکه تکفیر از مقوله عفو و به معنای «ترک عقوبت استحقاق یافته از باب تفضل» است.

۱-۲. سیاست کیفری

سیاست در لغت به معانی گوناگونی همچون تأدیب کردن، حکم‌راندن بر رعیت و اداره کشور آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳؛ ذیل واژه سیاست). همچنین معادل خط مشی و استراتژی نیز به کار رفته است (قیاسی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲)؛ بنابراین مقصود از سیاست کیفری، خط مشی‌ها و استراتژی‌هایی است که در پاسخ‌دهی کیفری به جرم وجود دارد. این استراتژی‌ها متعددند و اموری همچون جرم‌انگاری، کیفرگذاری، کیفردهی، کیفرگریزی، بزه‌پوشی و... را شامل می‌شود؛ از جمله این استراتژی‌ها در اسلام، تکفیر سنیات بوده که در ادامه به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲. دیدگاه‌ها در تکفیر سنیات

تکفیر در اصل، موضوعی کلامی است که به سبب آثار و تبعات گوناگون آن در فقه راه یافته و در ابواب گوناگون مورد بحث قرار گرفته است. با وجود این، دیدگاه‌ها درباره این نهاد پراکنده و ناهمخوان است که حاکی از عدم تبیین جامع و محققانه این نهاد می‌باشد؛ به گونه‌ای که حتی محقق حلی به صورت مطلق مدعی شده است: «آگاه باش که بطلان احباط و تکفیر دیدگاه مذهب ماست؛ چون بر بطلان آن دلیل وجود دارد. همچنان که این موضوع در علم کلام اثبات شده است» (حلی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۷۲)، اما تأمل در ادامه سخنان ایشان نشان

می‌دهد که ایشان نافی تکفیر با تفسیر اهل سنت است. رجوع به علم کلام و مطالعه سخنان متکلمان درباره این موضوع نشانگر آن است که اصل تکفیر، محل نفی و اثبات نیست و تکفیر با ملاحظاتی - از باب امتنان و تفضل - مورد پذیرش متکلمان امامیه قرار گرفته است؛ چنان‌که یکی از آنها شرایط پذیرش تکفیر را تفضل و امتنان الهی معرفی می‌کند (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۸). همچنین در کتاب *حق‌الیقین فی معرفة أصول الدین*، تکفیر از نظر کارکرد مانند توبه دانسته شده است (شبر، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۵۲۲). در فقه امامیه نیز مشهور قائل به تکفیرند. صاحب *أنوار الفقاهه* دیدگاه مشهور فقهای امامیه را نقل می‌نماید (نجفی، ۱۴۲۲، ص ۲۹). صاحب *جواهر* نیز تکفیر را قول مشهور می‌داند (همو، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۲۸). شهید در *مسالك الأفهام*، از آیه تکفیر به عنوان امری مفروض در تقسیم گناهان بهره می‌گیرد (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۱۶۷)؛ بنابراین تکفیر با تفضل الهی مطابق با نظر مشهور فقهای امامیه است.

۳. مبانی تکفیر سیئات

پیش از این گفته شد که تکفیر زیرمجموعه عفو است و این نهاد در اصل نهادی کلامی می‌باشد؛ ازاین‌رو برای توضیح ریشه این تأسیس و تبیین دقیق کارکرد آن، اشاره گذرا به مبانی کلامی این نهاد لازم است.

۳-۱. مبانی کلامی

در علم کلام برای «عفو» که شامل توبه، تکفیر و شفاعت می‌شود، از مبانی گوناگون عقلی - کلامی که در فقه و حقوق نیز تعمیم یافته و کاربرد دارد، بهره گرفته شده است:

الف) قاعده «حُسن و قبح»: طبق مفاد این قاعده، افعال الهی در حوزه تکوین و تشریع نیک و خالی از قبح است. احکام جزایی (امر و نهی) نیز مطابق این قاعده جعل می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۲). عفو و تکفیر الهی نیز به دلایلی که به مرتکبان برمی‌گردد، از مصادیق این قاعده است (همان، ص ۳۰۹). این مبنا در فقه نیز انعکاس یافته است و بین «صغیرالقبح» (عفو صغائر) و «عظیم‌الحسن» (ترک کبائر) ارتباط برقرار شده و تکفیر با عنوان عقلی اخیر تعلیل شده است؛ چنان‌که فاضل مقداد در *کنز‌العرفان فی فقه القرآن*، این استدلال را مطرح کرده است (مقداد حلّی،

۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۷۲). همانند این استدلال در توبه نیز دیده می‌شود؛ چنان‌که مرحوم حلی در کشف‌المراد، پذیرش توبه را از طریق «عظیم‌القبح» و «صغیرالقبح» تعلیل کرده است (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۶). در این استدلال‌ها رویکرد اصلاحی و پیشگیرانه ترجیح داده شده و برهمین اساس گذشته افراد با تفضل نادیده انگاشته شده است. این تنظیر حاکی از پذیرش مبانی عقلی این‌گونه نهادهای تخفیف‌مدار در شرع است.

ب) قاعده «لطف»: این قاعده ناظر به حوزه مهم طاعت و معصیت و التزام افراد به قوانین است. خداوند با لطف خود، بندگان را به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر کرده است (حلی، ۱۴۱۵، ص ۱۷۴). این تدبیر زمینه‌ساز هدایتی کریمانه با اقداماتی نرم و بدون اکراه و اجبار است (شبر، ۱۴۲۵، ص ۱۰۸). در نظام جزایی اسلام، عدل و فضل مکمل یگدیگرند و برای هریک جایگاه خاصی تعریف شده است و هرچند اصل و اولویت با عدالت است، اما رحمت و فضل الهی نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد؛ چنان‌که شیخ جعفر کاشف‌الغطاء در العقائد الجعفریه بر این باور است که نخستین درجه لطف، «عدل» است و پس از آن رحمت و فضل الهی قرار دارد و ادامه نشان می‌دهد که عفو گناهکاران به دلیل پیشگیری از یاس آنها، بر فضل و رحمت الهی بنا شده است (نجفی، ۱۴۲۲، ص ۱۸)؛ ازاین‌رو عفو بزهکاران رویکردی آینده‌نگر است که چشم‌پوشی از مجازات بزهکاران را راهی برای اصلاح و بازگشت آنها به جامعه می‌داند.

ج) حق بر اسقاط مجازات: از مبانی کلامی عفو به معنای عام آن - که شامل تکفیر، توبه و شفاعت می‌شود - «حق بر اسقاط مجازات» است؛ با این توضیح که حق بر مجازات‌کردن که با مخالفت بنده با اراده الزامی الهی و ارتکاب گناه پدید می‌آید، ملازم با حق بر اسقاط آن می‌باشد. تکفیر یعنی «ترک عقاب استحقاق‌یافته با تفضل»، مصداق این عنوان و قاعده عام است؛ خصوصاً که سلطنت الهی در اسقاط حق ذاتی و حقیقی می‌باشد. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید‌الاعتقاد از این منظر به عفو می‌نگرد و آن را از باب اینکه حق است، امری جایز می‌شمارد که در شرع واقع شده است: «والعفو واقع لأنه حقّه تعالی فجاز إسقاطه» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۵)؛ براین اساس عفو یک حقیقت واقع‌یافته است؛ زیرا عفوکردن حق خداوند متعال بوده و وقتی حق خداوند متعال باشد، همچنان‌که می‌تواند اِعمال نماید، می‌تواند از آن صرف‌نظر کند؛ ازاین‌رو مجازات‌نکردن همانند مجازات‌کردن حقی برای خداوند متعال است.

۳-۲. مبانی فقهی

تکالیف و احکام الهی و از جمله احکام جزایی، تابع اصل «مصلح و مفاسد» است؛ چنان‌که آخوند خراسانی در کفایة الأحکام در بحث طلب و اراده، اراده تشریعی الهی را به علم به مصلحت در فعل مکلف تعریف می‌کند (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۶۷). امام خمینی نیز اراده تشریعی را تابع مصلحت معرفی می‌نماید (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۹). همچنین در تجرید الاعتقاد بر این موضوع تصریح شده است که تکالیف الهی مشتمل بر «مصلحت» و از این جهت نیک است (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۴). فقها از این اصل در مقام تطبیق در موارد خاص به علل، ملاکات و مناسبات احکام یاد می‌کنند. تشریع تکفیر نیز به سبب مصالح مهم‌تر فردی - اجتماعی یعنی پیشگیری از کبائر است. در ادامه و در بحث «مصلحت تسهیل» بیان خواهد شد که این نهاد در قالب مصلحت نوعی - اجتماعی بهتر قابل تبیین است؛ چراکه در فقه جزایی، مصلحت نوعی - اجتماعی از باب تقدیم اهم بر مهم بر مصالح شخصی ترجیح داده می‌شود. افعال الهی تابع اغراض و هدفمند می‌باشد؛ چراکه خداوند حکیم است (شبر، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۸۶). خواجه نصیر اغراض افعال و تکالیف الهی را به مکلف برمی‌گرداند (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۹). روشن است در مقام مقایسه، غرض مهم‌تر اولویت دارد که در بحث حاضر، همان فراهم ساختن زمینه‌های دوری ساختن بندگان از گناهان و جرایم بزرگ‌تر است.

۴. ادله تکفیر سیئات

در این بخش می‌توان از دلایل گوناگونی همچون اجماع، شهرت، عقل و قواعد عقلی مانند لطف و حسن و قبح بهره گرفت، اما ورود پژوهشی به این مقوله با وجود آیه صریح و روایات مستفیض و حتی متواتر (حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۲۵۵)، ضرورتی ندارد. با وجود این برای برخی استنادات آتی و رفع برخی شبهات مرتبط با موضوع، به برخی از ادله به اختصار اشاره می‌شود.

۴-۱. دلیل قرآنی

خداوند متعال در قرآن کریم در قالب گزاره‌ای شرطی این نهاد جزایی را تشریح می‌فرماید:
 إِنَّ تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا: اگر از گناهان کبیره‌ای

که نهی شده‌اید، اجتناب نمایید، از گناهان دیگر شما گذشت می‌کنیم و در جایگاهی گرامی شما را وارد می‌کنیم (نساء: ۳۱).

متبادر از گزاره شرطی، تحقق جزا با تحقق شرط است. ساختار شرط و جزا و نوع ارتباط آنها و تأثیر استقلالی - انحصاری شرط (سبب) در تحقق جزا (مسبب) در علم اصول امری پذیرفته شده است (مظفر، ۱۴۰۸، ج ۱ و ۲، ص ۱۱۲)؛ همچنان‌که این ساختار عرفاً امری متفاهم است.

۴-۲. دلیل روایی

در روایات به تبع قرآن کریم از ساختار شرطی استفاده شده است. البته در این روایات از الفاظ عام (جمعاً، کل و...) بهره گرفته شده است که حاکی از تأثیر تام و تمام شرط در تحقق جزا می‌باشد؛ از جمله امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ كَفَّرَ اللَّهُ عَنْهُ جَمِيعَ ذُنُوبِهِ: هرکس از کبائر دوری جوید، خداوند همه گناهان او را می‌پوشاند [می‌بخشد]» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۷۵). شیخ حرّ عاملی روایتی به همین مضمون آورده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۳۱۶). روایات ناظر به این مهم اولاً، متواتر است؛ ثانیاً، فارغ از شرط اجتناب از کبائر، قید و شرط دیگری لحاظ نکرده و شارع نیز در مقام بیان حکم بوده است؛ در نتیجه احتمال شرایط دیگر منتفی است.

۵. ماهیت و کارکرد تکفیر سیئات

نظر فقها درباره چیستی و کارکرد تکفیر سیئات، متکثر و مبهم و در مواردی غیرقطعی است و می‌توان آن را در قالب سه دیدگاه کلی طبقه‌بندی و ارزیابی کرد.

۵-۱. نظر مشهور

جمعی از فقها این نهاد را در ذیل این گزاره قرآنی عام مطرح و به توضیح آن اکتفا کرده‌اند: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ: اعمال نیک تحقیقاً اعمال قبیح را محو می‌کند» (هود: ۱۱۴)؛ از جمله در کنز‌العرفان فی فقه‌القرآن، این نهاد را در ذیل آیه مذکور گونه‌بندی کرده است (حلی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۷۲). برخی فقهای معاصر در این باره معتقدند:

پرهیز از گناهان بزرگ خصوصاً با فراهم‌بودن زمینه‌های آنها یک نوع حالت «تقوای روحانی» در انسان ایجاد می‌کند که می‌تواند آثار گناهان کوچک را از وجود او بشوید (مکارم شیرازی و دیگران،

(۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۶۰).

در مقام نقد و ارزیابی این نظر باید گفت جانمایی گزاره قرآنی تکفیر «ان تجتنبوا کبائر...» در قالب گزاره عام قرآنی «إِنَّ الْحَسَنَاتِ...»، از جهاتی قابل نقد است: اولاً، گزاره «إِنَّ الْحَسَنَاتِ...» گزاره عام و خبری فاقد شرط و حاکی از نوع ارتباط متقابل حسنات و سیئات در حالت طبیعی است، درحالی که تکفیر گزاره ای امتنانی است که بیانگر رویکرد تسهیل شارع در جرایم خاص (کم اهمیت) می باشد. ثانیاً، این گزاره حاوی وعده تخلف ناپذیر الهی (تکفیر) در قبال اجتناب از کبائر است. ثالثاً، این نهاد، نهادی مستقل با شرایط، اهداف، کارکرد، مخاطبان خاص و... است. رابعاً، معادل دانستن آنها نادیده انگاری ماهیت مستقل، ویژگی ها و آثار جزایی - حقوقی منحصر به فرد نهاد تکفیر و خنثی سازی آیه و روایات متواتر مرتبط با تکفیر است؛ افزون بر اینها برخی نکات موجود در دیدگاه یادشده با ظهور آیه و ساختار ادبی - اصولی به کاررفته در آن ناسازگار است؛ از جمله اینکه ایشان از ارتباط میان آثار سازنده اجتناب و محور آثار گناهان صغائر (... پرهیز از گناهان بزرگ) با عبارت «می تواند آثار گناهان کوچک را از وجود او بشوید» یاد می کند که از جهاتی قابل نقد است: نخست، اینکه در آیه و روایات از ساختار و گزاره شرطی استفاده شده که از ارتباط مستقیم میان فعل انسان (اجتناب) و فعل الهی (تکفیر) سخن می گوید؛ چون تکفیر به نفس صغائر استناد داده شده است، نه آثار آنها؛ دوم، اینکه تعبیر احتمالی ایشان - می تواند - با ظهور و اقتضای گزاره شرط و جزا همخوان نیست و وعده تخلف ناپذیر الهی با طرح آن به صورت احتمال همخوانی ندارد.

۵-۲. نظر غیر مشهور

جمعی دیگر از فقها با تشبیه این نهاد با توبه، در صدد تعریف و تبیین کارکرد آن برآمده اند. یکی از فقها با تشبیه تکفیر به توبه، معتقد است تکفیر در صغائر مثل توبه در کبائر محوکننده گناه است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۳۳۴).^۱ فقیهی دیگر، به مناسبتی از مشتقات تکفیر (اسم مفعول این ماده)

۱. «أنا الصغيرة مكفرة بإجتنب الكبائر، كالكبيرة المكفرة بالتوبة، فكما أن التوبة ماحية للكبيرة، كذلك إجتنب الكبائر ماح للصغيرة،...: با اجتناب از کبائر، گناه صغیره تکفیر شده است؛ مثل کبیره که با توبه تکفیر شده است. همچنان که توبه محوکننده کبیره است، اجتناب از کبائر نیز محوکننده صغیره می باشد».

برای توصیف توبه و تبیین کارکرد آن استفاده کرده است:

نعم إذا كان جاهلاً بلزوم التوبة و كونها مكفرة للذنوب وجب الإرشاد: آری! اگر کسی به وجوب توبه و

اینکه توبه تکفیرکننده گناه است، جاهل باشد، ارشاد او واجب است (تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۶۲).

صاحب جواهر نیز چنان‌که در «تعزیر مرتکبان صغائر» ملاحظه خواهیم کرد، تکفیر و توبه را

یکسان در کارکرد معرفی می‌نماید.

در مقام نقد و ارزیابی این دیدگاه باید گفت تشبیه تکفیر به توبه و یکسان دانستن کارکرد آنها به هیچ‌عنوان در تطابق با ماهیت، ادله و کارکرد این دو نهاد نیست؛ چراکه اولاً، تکفیر به معنای «ستر» و پوشش و در اصطلاح حقوق «بزه‌پوشی» در جرایم خاص است. در این تدبیر صرفاً نادیده‌انگاری صغائر و ترک عقاب در قبال ارتکاب آنها به عنوان امتنان مدّ نظر است. این تدبیر ماهیتاً تدبیری عملی - کنترلی ناظر به مرتکبان با سطح معنوی پایین و در معاصی خاص (صغائر) است، درحالی‌که توبه عمل کاملاً عبادی با اثر تطهیری کامل و کمال‌زا و تعالی‌بخش است. این تفاوت ماهوی و کارکردی از شرایط این دو نهاد نیز به خوبی قابل فهم است. در توبه شرایط شناختی (شناخت قبح گناه)، روانی (پشیمانی از ارتکاب گناه)، ارادی (تصمیم به عدم ارتکاب گناه در آینده) و عملی (تدارک اعمال گذشته) معتبر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۶۹)، اما در تکفیر، این شرایط معتبر نیست و این نهاد فاقد این مختصات و ویژگی‌هاست و قطعاً و تبعاً نمی‌تواند آثار تطهیری، کمال‌آفرین و تعالی‌بخش توبه را به همراه داشته باشد. تکفیر تدبیر معطوف به مرتکبان در لبه پرتگاه (مؤمنان فاسق) و فاقد شرایط توبه می‌باشد.

۵.۳. نظر علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در المیزان، اجتناب از ارتکاب گناهان کبیره را فقط به عنوان عنصر مؤثر در تکفیر معرفی می‌کند و از ارتباط آن با تکفیر به نحو علت تامه سخن نمی‌گوید. استدلال ایشان این است که اگر اجتناب در تکفیر دخالت نداشت، نیاز به تشریع تکفیر در قالب جمله شرطیه نبود. درغیراین صورت نیاز نبود تکفیر در قالب جمله شرطیه بیان شود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۳۲).

در این دیدگاه دو مسئله مطرح می‌باشد: نخست، اینکه تکفیر با توبه و گزاره قرآنی «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» ماهیتاً متفاوت است. دوم، اینکه اجتناب صرفاً به عنوان یکی از عوامل مداخله‌گر در تکفیر است. ایشان در این باره از یک قضیه مهمله - «فی الجملة» - بهره گرفته است، ولی این

سخن با اصول و قواعد ادبی و اصولی ناسازگار است. در علم اصول، شرط و جزا ساختاری جامع و کامل در تشریع احکام بوده و این موضوع مورد اتفاق است. نباید در این موضوع تردید کرد؛ زیرا تکفیر فعل امتنانی الهی برای کنترل مرتکبان در لبه پرتگاه است. در آینده اثبات خواهیم کرد که این نهاد برای پیشگیری از جرایم شدید است که در منابع اسلامی از آن حرایم به کبائر یاد می‌شود. در این مورد مصالح نوعی - اجتماعی بر مصالح فردی ترجیح داده شده و از عدالت چشم‌پوشی و امتنان، لطف و... در اولویت قرار گرفته است. نباید در این باره شک و استبعاد کرد. درست است که عمل اجتناب، علت تامه تکفیر نیست، اما بنا بر ظاهر جمله شرطیه، شرط تامه آن است که با تأمین این شرط، تکفیر مطابق وعده الهی محقق می‌شود.

۶. جانمایی تکفیر سیئات

تکفیر نهادی مستقل با مختصات ویژه و اثرگذاری متناسب است. این استقلال از نظر نوع مخاطب، نوع جرم و گناه و... به شکل بهتر و کامل‌تر قابل تبیین است.

۶-۱. از نظر مرتکبان

منزلت معنوی انسان بر حسب شرایط و عوامل موهبتی یا اکتسابی به اشکال گوناگون قابل تقسیم و طبقه‌بندی است. کتاب‌های گوناگونی در این باره تدوین شده است.^۱ بر اساس مؤلفه گناه می‌توان تقسیم‌بندی پُرکاربردی ارائه کرد. در وهله نخست انسان مؤمن به «معصوم» و «غیر معصوم» تقسیم می‌شود. البته برخی افراد با ایمان و متقی در عدم انجام گناه به منزله معصوم تلقی می‌شوند (همان، ج ۷، ص ۲۵۹). غیر معصوم نیز بر اساس ارتکاب نوع گناه به «مؤمن عادل» و «مؤمن غیر عادل» تقسیم می‌شود. «مؤمن عادل» متصف به ملکه عدالت است که کبائر را انجام نمی‌دهد و بر صفات اصرار نمی‌ورزد (همان، ج ۹، ص ۲۲۸). مؤمن غیر عادل (مؤمن فاسق) در نازل‌ترین مرتبه از مراتب معنوی - اخلاقی قرار دارد؛ چون فسق یعنی خروج از منطقه ممنوعه شرع

۱؛ از جمله کتاب أسفار اربعه ملاحظه کتاب منازل السالکین آیت‌الله شاه‌آبادی و کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری از مهم‌ترین کتاب‌ها در این حوزه است.

(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶) و فاسق کسی است که نواهی الهی - اعم از کبائر و صغائر - را نادیده می‌گیرد و میل به گناه دارد (فرایدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۸۲). با ملاحظه این تقسیم‌بندی و شاخص‌های ارائه شده، مخاطب تکفیر کاملاً قابل تشخیص است. این نهاد ناظر به مؤمن فاسقی است که مرتکب کبائر نیز می‌شود و ارتکاب گناه ناشی از میل درونی و سطح معنوی اندک او است. تکفیر تدبیری عملی - کنترلی برای مدیریت و کنترل این نوع از افراد و بازگرداندن آنها به خط عدالت، دفاع از جامعه و رعایت خطوط قرمز تخطی‌ناپذیر شرع (اجتناب از کبائر) است. به نظر می‌رسد می‌توان سخن امیر مؤمنان علی علیه السلام که انگیزه اطاعت و بندگی انسان‌ها را در یکی از سه امر «حب الهی»، «طمع به ثواب» و «ترس از عقاب» معرفی می‌نماید و در مقام بیان مراتب و معرفی بهترین انگیزه برمی‌آید را بر این مورد انطباق داد. امام علیه السلام می‌فرماید:

ما عبدتك طمعاً في جنتك و لا خوفاً من نارك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك: خدایا عبادت نکردم تو را به خاطر طمع در بهشت و ترس از عقابت، بلکه تو را می‌پرستم؛ چون سزاوار پرستش یافتم بر اساس بیان حضرت از انگیزه طمع و ترس نهفته در برخی افراد [مؤمن فاسق] می‌توان در پیشگیری از گناهان بزرگ و بازگرداندن آنها به مسیر عدالت استفاده کرد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۸۰).

در اینجا بیان نکته‌ای از باب مناسبت حکم و موضوع لازم است و آن اینکه تکفیر ناظر به مؤمن فاسقی است که در صدد پوشانیدن معاصی خود می‌باشد؛ از این رو مؤمن متجاهر به فسق از شمول آیه خارج است و بزه‌پوشی از کسی که در حال تجاهر به گناه می‌باشد، بی‌معناست (انصاری، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۶). همچنین اصرارکنندگان به گناه از باب اینکه مرتکب کبائر حکمی اند (تبدیل صغائر به کبائر با تکرار ارتکاب آنها)، نمی‌توانند مشمول تکفیر باشند. این افراد تنها از طریق توبه می‌توانند خود را باز تطهیر کنند.

۶-۲. از نظر معاصی

معاصی و از این رو جرایم از جهات گوناگونی قابل تقسیم و طبقه‌بندی است. بر اساس متغیر «قابلیت عفو» می‌توان تقسیم‌بندی مفید و اثربخشی ارائه کرد و تکفیر را از این منظر جانمایی کرد. از این نظر معاصی به قابل عفو بودن (کبائر و صغائر) و غیرقابل عفو بودن (شرک) تقسیم می‌شود. در آموزه‌های اسلامی فقط شرک غیرقابل عفو شناخته می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ

ذَلِك: خداوند شرک به خود را نمی‌بخشد و کمتر از آن برای هرکه بخواهد می‌بخشد» (نساء: ۱۱۶). کبائر با توبه قابل عفو است؛ چنان‌که در وسائل الشیعه بابی به صحت توبه از کبائر اختصاص یافته است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۳۳۳)؛ همچنان‌که بابی به تحریم اصرار بر صغائر و وجوب اقدام به توبه اختصاص داده شده است (همان، ص ۳۳۷). در قابلیت عفو کبائر و صغائر مکرر با توبه هیچ بحثی نیست، اما نکته مهم اینکه تکفیر صغائر به صورت مشروط پیش‌بینی شده است.

۶-۳. از نظر مناسبات با توبه (نهادهای مشابه)

پیش‌تر نکاتی درباره تکفیر و توبه گفته شد. در تکمیل آنها باید گفت در «توبه»، مرتکب عمومیت دارد و همه مؤمنان با مراتب معنوی گوناگون حتی مؤمنان فاسق را دربرمی‌گیرد و حتی ابرار منزله از هر ناپاکی و معصومان (انبیا و ائمه علیهم‌السلام) نیز به‌خاطر ترک «اولی» یا «خطورات قلبی» و یا «رغبت نفسانی» ناشی از طبیعت بشری نیز مخاطبان توبه‌اند. متون اسلامی مملو از توبه و سفارش به آن است (حسینی لواسانی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰۱).

در تصویر ترسیم‌شده توسط برخی صاحب‌نظران از جایگاه توبه و تکفیر و ارتباط آنها، ناسازگاری دیده می‌شود؛ زیرا ازسویی توبه به‌عنوان نهادی جامع، شامل هر مرتکبی و هر معصیتی و بلکه ترک اولی معرفی شده و ازسوی دیگر باتوجه به تکفیر صغائر، توبه در این قسم از معاصی بی‌وجه می‌شود و فقط به کبائر اختصاص می‌یابد. باید توجه داشت تکفیر، نهادی عملی - کنترلی با مخاطبان خاص (افراد فاسق با سطح معنوی نازل) و در گناهان خاص (صغائر) با کارکرد حداقلی (رفع عقاب) است. در مصلحت تسهیل نوعی - اجتماعی خواهیم گفت که تکفیر برای گشایش در کارها و مصالح نوعی - اجتماعی تدبیر شده است و توبه نمی‌تواند این گشایش را فراهم سازد؛ زیرا توبه نیازمند مقدمات، طی مراحل ازجمله احراز توبه و انجام عمل صالح و... بوده و فرایندی است که زمان زیادی می‌طلبد و چه‌بسا باعث تأخیر امور فردی و اجتماعی می‌شود؛ ازاین‌رو تکفیر برای تسهیل کارها و اموری است که نهاد توبه نمی‌تواند آن را پاسخ‌گو باشد. این موضوع نافی توبه و کارکردهای عام آن نیست. توبه نهادی تطهیرگر فراگیر با کارکرد تطهیر واقعی در کبائر و صغائر است. توبه متأثر از تحول روحی - معنوی بنیادین در انسان و امر خودخواسته می‌باشد که نقش مهمی در کمال‌آفرینی و تعالی بخشی معنوی انسان‌ها ازجمله مرتکبان صغائر

دارد (حسینی تهرانی، ۱۳۶۷، ص ۸۴۷). وانگهی اگر کارکرد حداقلی تکفیر (رفع عقوبت) انکار یا معادل با گزاره عام پیش‌گفته «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» دانسته شود، آیه و روایات متضافر و حتی متواتر ناظر به این نهاد خنثی و بی‌مصدق می‌شود و این از حکیم متعال قبیح است.

۷. قلمرو تکفیر تعزیر

موضوع اصلی در اینجا زمان و جغرافیای عملکرد «تکفیر سیئات» است. همچنان‌که گفته شد، تکفیر اختصاصی به مجازات‌های اخروی ندارد و در مجازات‌های دنیوی نیز جاری است. البته با توجه به معنای کلمه سیئات، فقط در صغائر جاری است؛ از این رو شامل حدود نمی‌شود. قصاص و دیات نیز تعیناً از بحث خارج می‌باشد؛ چراکه حق بزه‌دیده است؛ بنابراین فقط در تعزیرات حق الهی و نه حق الناسی جاری است. مشهور فقها در این باره سکوت پیشه کرده‌اند، اما صاحب جواهر در جایی با تردید و در جای دیگر با جزم و قطع، موضوع تکفیر را تعزیر می‌داند، ولی در مقام قضا صرفاً کبائر را ملاک اعمال تعزیر معرفی می‌کند. برخی فقها نیز در مقام ردّ یا تأیید کلام ایشان برآمده‌اند. در ادامه نگاه مختصری به این بحث خواهیم داشت.

۷-۱. تکفیر تعزیر در دنیا

در دیدگاه صاحب جواهر، تکفیر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است: اولاً، تکفیر جایگزین توبه و کارکردی معادل با آن دارد: «أَنْكَرَ قَدْ عُرِفَتْ وَقُوعُ الصَّغِيرَةِ مَكْفَرَةٌ لِحَاجَتِهِ إِلَى تَوْبَةٍ: دَانَسْتِي كِه صَغِيرَه مَحُو شْدَه وَ فَرْد اَحْتِيَاج بَه تَوْبَه پيدا نَمِي كَنْد» (نجفی ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۰۷). این بخش از دیدگاه ایشان را پیش از این نقد کردیم. ثانیاً، از نظر ایشان تکفیر تعزیر را دربر می‌گیرد؛ با این توضیح که ایشان در مورد ملاک تعزیر اظهارات پراکنده و بعضاً ناهمخوانی ارائه کرده است. ایشان «کبائر» را به عنوان ملاک تعزیر معرفی و آنگاه در قالب یک نقل قول با قائل مجهول از تأثیر تکفیر در سقوط تعزیر مرتکبان صغائر سخن می‌گوید (همان، ج ۴۱، ص ۴۸۸) و در جایی دیگر با جزم و حتم به این دیدگاه تصریح می‌نماید.^۱

۱. «ولو ارتكب ذلك أو غيره من المحرمات عالماً بتحريمها لامستحلاً عزز كغيره من المحرمات مطلقاً حتى الصغيرة ممن لم يكن يجتنب الكبائر ...

یکی از فقها با استفاده از حرف ترجی (لعل) و کلامی آمیخته با تردید، تمایل خود را به پذیرش نظر ایشان نشان می‌دهد و می‌افزاید که صاحب جواهر تعزیر را به کبائر مقید کرده است (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۹۵) و در ادامه این گونه استدلال می‌کند که عذاب آخرت فاقد خصوصیت و تعزیر نیز نوعی از آن است که با بخشش آن، تعزیر بخشیده می‌شود. ایشان دلیل خود را روایتی می‌داند که در آن از عذاب فردی سؤال شده و در دنیا حدّ خورده است. امام می‌فرماید خداوند بزرگ‌تر از آن است که چنین فردی را در آخرت عقوبت کند (همان).

در ارتباط با نظر یادشده چند نکته قابل ذکر است: اولاً، موضوع بحث تعزیر است، درحالی‌که در روایت واژه «حدّ» به کار رفته است. حدّ فارغ از قرینه، ظهور در معنای خاص خود دارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۲۵۷). ثانیاً، در تبعیت یا عدم تبعیت تعزیرات از قواعد حدود، اختلاف نظر است، ولی اکثر قریب به اتفاق فقها معتقدند احکام و قواعد حدود در تعزیرات جاری نمی‌شود (همان). ثالثاً، روایت ذکرشده موضوعاً متفاوت و ناهمخوان با ادعاست. موضوع بحث در روایت فردی حدّ خورده است، اما محل بحث ما اعم از حدّ خورده و حدّ نخورده است.

۷-۲. تکفیر عذاب در آخرت

فقیه دیگری با بیان کلام صاحب جواهر، نسبت به آن اشکال کرده و تکفیر را ناظر به عذاب آخرت می‌داند و می‌نویسد:

ولی در اینجا اشکال در اصل اختصاص تعزیر به گناهان کبیره می‌باشد؛ زیرا فرض آن است که گناه صغیره نیز حرام و مبغوض شرعی است و آیه مورد استدلال هم بر چشم‌پوشی و عفو گناه صغیره در آخرت دلالت می‌کند، پس با جواز تعزیر در مورد انجام گناهان صغیره منافاتی ندارد؛ زیرا تعزیر خود وسیله‌ای است برای جلوگیری مجرم از تکرار گناه و هشدار است به دیگران که مرتکب گناه نگردند و شمول و عموم قول پیامبر ﷺ که فرمود: «خدا برای هر چیز حدّی قرار داده و برای کسانی که از این حدّ تجاوز کنند نیز حدّی معین کرده است» دلالت بر عدم اختصاص تعزیر به گناهان کبیره می‌کند (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۷۵).

کما هو واضح: اگر کسی مرتکب این حرام یا یکی دیگر از محرمات با علم به حرمت آن شود و حلال تلقی نکند، حتی در صغیره تعزیر می‌شود؛ البته مشروط بر اینکه از کبائر اجتناب نکرده باشد» (همان، ص ۴۷۰).

در این رابطه چند نکته گفتنی است: اولاً، دیدگاه ایشان را نمی‌توان قول صریح مخالف در موضوع تلقی کرد؛ زیرا در قالب یک احتمال مطرح شده است. ثانیاً، بر این احتمال هیچ دلیلی ارائه نشده است و دلیل یادشده نیز با ادعای ایشان (اختصاص تعزیر به آخرت) همخوانی ندارد. مبعوضیت صغائر و ادله تشریع تعزیر، ناظر به اصل استحقاق تعزیر می‌باشد، درحالی‌که تکفیر ناظر به سقوط استحقاق است. وانگهی در بیان ایشان بین ملاک تعزیر (استحقاق تعزیر) و تکفیر آن (ترک عقاب) خلط شده است. تکفیر، متفرع بر استحقاق است و بدون آن معنا ندارد. در ادله تشریع و اصل استحقاق، اختلافی نیست. ادله استحقاق از ادله اولیه و ادله تکفیر از ادله ثانویه و امتنانی و مقدم بر ادله اولیه است.

۷.۳. تکفیر تعزیر عملی (از نوع تنبیهی و سزامداری)

باتوجه به اصطلاح تکفیر و ادله آن، باید بین تعزیر عملی و گفتاری قائل به تفصیل شد؛ چون اولاً، تکفیر سیئات، اصطلاح ویژه‌ای در شرع است. این اصطلاح بنا بر آنچه از منابع به‌دست می‌آید (ترک عقاب استحقاق‌یافته...)، صرفاً ناظر به تکفیر تعزیر عملی می‌باشد که از نظر برخی فقها متعین در ضرب است و حتی برخی فقها ضرب و تنبیه بدنی یا حبس و... را نوعی تعزیر می‌دانند (محقق داماد، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳-۲۰۷). افعال الهی تابع اغراض و هدفمند است؛ چون خداوند حکیم است (شبر، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۸۶). خواجه نصیر اغراض افعال و تکالیف الهی را به مکلف برمی‌گرداند (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۹). روشن است در مقام مقایسه، غرض مهم‌تر، اولویت دارد که در بحث حاضر همان فراهم ساختن زمینه‌های دوری ساختن بندگان از گناهان و جرایم بزرگ‌تر است...؛ ثانیاً مبانی و دلایل این نهاد (تفضل، امتنان، لطف و...) فقط در تکفیر تعزیر عملی با رویکرد سزامداری و تنبیهی و دربردارنده اقدامی زجرآور کاربرد دارد؛ زیرا تعزیر قولی (وعظ، انذار، وعظ و...) تعزیر عملی غیرتنبیهی است که از مصادیق لطف و امتنان می‌باشد؛ ازاین‌رو تکفیر آن بی‌معناست؛ افزون‌براین، قدر متیقن این است که دلایلی که برای تکفیر تعزیر ارائه شده، در تعزیر عملی است. از مطالب پیش‌گفته (مفهوم، نظرات، مبانی، ادله، مبانی و...) نیز عمومیت تکفیر استفاده شد و سرانجام اینکه قول و دلیل صریحی بر اختصاص تکفیر به آخرت مطرح نشده است، بلکه همچنان‌که ملاحظه خواهد شد، از ادله عمومیت تکفیر قابل استفاده است.

۷-۳-۱. از نظر مفهوم تکفیر

اصل بزه پوشی و پیشگیری از تبدیل شدن مرتکبان به مجرمان به عادت و مجرمان حرفه ای ناشی از صفت بسیار مهم خداوندی یعنی «ستار» است. این وصف همچون دیگر اوصاف الهی در افعال و تشریع او و از جمله عرصه قوانین جزایی بروز و ظهور می یابد. سفارشات درباره پرده پوشی بر گناه بندگان، متأثر از این وصف است. در منابع روایی این وصف همراه با «کرم الهی» آمده است که اشاره به منشأ این فعل الهی یعنی «لطف» دارد. در مصباح المتعبد به نقل از امام سجاده علیه السلام در دعای ابو حمزه ثمالی این گونه می خوانیم: «سَتَّارُ الْغُیُوبِ غَفَّارُ الدُّنُوبِ علام الغیوب تَسْتُرُ الذُّنُوبَ بِكَرَمٍ»: پوشنده عیب ها، آمرزنده گناهان، دانای نهان ها، گناه را با کرمت می پوشانی» (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۸۴).

قلمرو این اصل، عام و فراگیر است. پرودگار هم خود «ستار» است و هم دیگران را به پرده پوشی فراخوانده و اشاعه گناه بندگان را منع کرده و گناه دانسته است (نور: ۱۹). البته هر اصل و قاعده، حدّ و مرزی دارد و استثنای پذیر است. در روایتی مرز مشخص این اصل، عدم تجاوز از «حدّ» ذکر شده است: «والله سبحانه ستار یستر ذنوب العبد إذا لم یتجاوز عن الحدّ: خداوند گناهان بنده را تا زمانی که از حدّ تجاوز نکرده، می پوشاند» (سروی مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱، ص ۱۸۰). منظور از واژه «حدّ» یا معنای لغوی آن (حدّ و مرز) یا معنای اصطلاحی و خاص آن است. البته حد فارغ از قرینه، ظهور در معنای اصطلاحی دارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۲۵۷). مطابق یک نظر در تعریف کبائر، منظور از کبائر گناهان و جرایم دارای حدّ مصطلح است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۱)؛ از این رو می توان گفت در بحث ما این حکم و اراده تشریعی الهی (بزه پوشی) در قالب نهاد مستقل و خاصی به نام تکفیر تبلور یافته است.

در اینجا چند نکته در ارتباط با جریان این حکم در تعزیر قابل ذکر است: اولاً، اوصاف الهی از جمله غفار، ستار، عفو و... فرازمانی و فرامکانی است. این وصف الهی اصولاً در این دنیا بامعناسست و از این جهت ناظر به این دنیاست و اختصاص دادن آن به آخرت، نیازمند دلیل بوده و نمی توان بدون دلیل محدود کرد و قید زمانی و مکانی برای آن در نظر گرفت؛ بنابراین تکفیر شامل تعزیر نیز می شود. ثانیاً، روند علنی، طولانی و تزدیلی محاکمه مرتکبان قطعاً با این اراده و تدبیر الهی (پرده پوشی) در تقابل و تضاد کامل می باشد. ثالثاً، آخرت «یوم النشور»، «یوم

تبلی السرائر» است؛ از این رو تکفیر و بزه‌پوشی در این دنیا موضوعیت دارد و دارای آثار مثبت فردی - اجتماعی است. رابعاً، قرآن دارای اعجاز لفظی - معنایی هردو می‌باشد و استفاده قرآن از واژه «تکفیر» بی حکمت نیست. یکی از حکمت‌ها حفظ آبروی مرتکبان در جرایم کم‌اهمیت است. این حفظ آبرو قطعاً آثار و برکات فردی - اجتماعی بسیار و مهم دارد. از این موضوع می‌توان قیاس اولویت تشکیل داد و آن اینکه اگر خدا به افشای گناهان کم‌اهمیت بنده‌اش از سوی خود و بندگان رضی نیست و افشای گناه را تا از حد نگذشته و خط قرمز الهی (کبائر انجام‌نشده) رعایت شده است، گناه دانسته، تعزیر عملی از نوع سزاداران آن به طریق اولی ناقض این حکمت و خلاف این اراده الهی است.

۷-۳-۲. از نظر مفاد روایات

درباره ظرف و جغرافیای کارکرد این نهاد ارفاقی - تسهیلی اولاً، باید گفت همچنان‌که در ادله اشاره شد، آیه و روایات تکفیر، اطلاق زمانی دارد و فارغ از قید زمان و مکان است؛ چنان‌که علامه با تکیه به اصلی لفظی «اطلاق» تصریح می‌نماید که با اجتناب از کبائر، صغائر قبل و بعد از آن تکفیر می‌شود: «... أن یکفر عنه سیئاته جميعاً ما تقدم منها و ما تأخر علی ما هو ظاهر الإطلاق الآية: بنا بر ظاهر اطلاق آیه، جمیع سیئات - اعم از سیئات گذشته و آینده - وی تکفیر می‌شود» (حلی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۳۲). ثانیاً، ظرف کارکرد این نهاد در برخی روایات انحصاراً این دنیا معرفی شده است. این ظرف حتی با جدول زمانی آمده است. از باب مثال در روایتی سخن از تکفیر از یک عمل عبادی تا عمل عبادی دیگر است؛ چنان‌که طبرسی در مجمع‌البیان بر این باور است که معنای آیه بنا بر آنچه کلینی از ابن‌عباس روایت کرده، این است که اگر از گناهانی که خدا حدّ را در آنها واجب کرده و آتش جهنم در آنها قرار داده است، اجتناب کنید، سایر گناهان شما را از نماز تا نماز، از جمعه تا جمعه و از رمضان تا رمضان دیگر تکفیر می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۱). معلوم است این جدول زمانی در این دنیا تحقق‌پذیر است.

۷-۳-۳. از نظر مصلحت تسهیل

به نظر می‌رسد این عنوان از جمله مصادیق یُسَر در مقابل عُسر است. خداوند متعال می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ: خداوند برای شما آسان را خواسته و برای شما مشکل

نخواستۀ است (بقره: ۱۸۵). ازسوی دیگر این عنوان معطوف به ویژگی تسهیل و لزوم رعایت مصالح نوعی - اجتماعی در اسلام است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «بعثت علی الملة الخفیه السهله: سهله و سمحه، دو مصداق از مصالحی است که دین بر آن مبتنی می باشد» (بهبهانی، ۱۴۲۶، ص ۳۲۶). این مصالح مهم تر از مصالح شخصی افراد و در صورت تزامم، بر آن مقدم است. تأثیرگذاری این مصالح و تقدیم آنها بر مصالح شخصی در حوزه تشریع روشن است. مثال های بسیاری برای آن ذکر شده است؛ از جمله اینکه تأخیر در بیان بعض احکام در اوایل شریعت به دلیل این نوع از مصلحت بوده است (مروج، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۷۱)؛ همچنان که حجیت امارات از جمله اماره «ید» که ممکن است در مواردی برخلاف واقع باشد، به دلیل تأمین مصالح نظام معاملاتی (مصالح نوعی - اجتماعی) است (انصاری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۷۰۶). یکی از اصولیون این موضوع را به شکل موسع تری تشریح می کند و می افزاید حجیت امارات، قواعد و تعمیم آنها به موارد دیگر از این باب است؛ حتی اگر این جعل امارات و... به ارتکاب قبیح واقعی منجر شود (کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۲۷۲). ازسوی دیگر بنا بر نظر برخی فقها اگر صغائر تکفیر نشود، در این صورت اختلال نظام و حتی تعطیل نظام رخ می نماید؛ بدین ترتیب می توان با این مبنا موضوع را توضیح داد و قلمرو و جغرافیای عملکرد آن را بازشناخت. این موضوع در علم اصول، قالب علمی یافته و ذیل عنوان «ترتب» مطرح می شود. در فرض تزامم اهم و مهم، تکلیف مهم انشا نمی شود و در صورت انشا، تکلیف اهم فعلی و تکلیف مهم غیرفعلی می شود (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۳۵۳)؛ از این رو می توان گفت تکالیف مهم یعنی صغائر اصلاً فعلی نیست. تا تعزیر در قبال آن معنا یابد و اجرایی شود. ازسویی تأمین مصالح نوعی و حفظ نظام اجتماعی معطوف به این دنیاست. ازسوی دیگر اعتقاد به تعزیر در موضوع بحث، به معنای اعتقاد به تعزیر بر ارتکاب حکم غیرفعلی (حکم مهم) است که این امر برخلاف اصول و قواعد مسلم اصولی - فقهی می باشد. افزون بر این اختصاص این نهاد مهم به آخرت، تقلیل جایگاه این نهاد و خنثی سازی آیه و روایات متواتر در موضوع است.

۷-۳-۴. از نظر کارکرد غیرجزایی

تکفیر در ابواب دیگر از جمله در احراز عدالت، شهادت و... نیز مطرح است. دیدگاه مشهور در این موارد (عدالت، شهادت و...) به نقل از جواهرالکلام گذشت. در مجمع الفائدة والبرهان (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۳۱۹) و ریاض المسائل (حائری طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵،

ص ۲۵۵) نیز این مهم بیان شده است. در این اظهارنظرها اولاً، کسی قائل نشده است که تکفیر ناظر به آخرت می‌باشد. ثانیاً، احراز عدالت و شهادت و کارکرد آنها در این دنیاست؛ زیرا با تکفیر عقاب در آخرت نمی‌توان عدالت و شهادت در دنیا را احراز کرد. به عبارت دیگر این دلیل مستلزم ثبوت معلول در دنیا (عدالت و شهادت) پیش از ثبوت علت آن در آخرت (تکفیر عقاب) است. ثالثاً، با عدم تکفیر تعزیر باید برای تکفیر دو معنا و دو کارکرد قائل شد و بگوییم تأثیر تکفیر در موضوع عدالت، شهادت و... فعلی و در این دنیاست، اما تأثیر این نهاد در تعزیر تعلیقی و در آخرت است. در هر حال مسئله از سه فرض خارج نیست: نخست، اینکه تکفیر صرفاً در دنیا اثرگذار است؛ دوم، اینکه صرفاً در آخرت مؤثر است؛ سوم، اینکه قائل به تفصیل شد و تأثیر تکفیر در باب جزا را اخروی و در غیر جزا را دنیایی و فعلی دانست. این تفصیل از چند جهت پذیرفتنی نیست: اولاً، این دوگانگی بی دلیل است؛ ثانیاً، اینکه حکیم در یک استعمال با یک لفظ این تفصیل را اراده کرده باشد، برخلاف اصول لفظی و قواعد عام زیان‌شناسی است. اطلاق جمله جزا (نکفر) و جمله شرطیه نافی این اراده و تفصیل می‌باشد.

۷-۳-۴. از نظر امتنانی بودن تکفیر

تکفیر حکمی امتنانی و از مصادیق احسان و تفضل است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۲۵). در این باره نکاتی قابل ذکر است: اولاً، «امتنان» به معنای احسان و انعام است (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۵۴۶). ضمن اینکه برخی وصف «بزرگ» را بدان افزوده‌اند و این‌گونه نگاشته‌اند: «المِنَّةُ: النِّعْمَةُ الثَّقِيلَةُ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۷). البته احسان و امتنان با فعل، نیک و امتنان با قول، قبیح است (همان). ثانیاً، حکم امتنانی مختصات، ویژگی‌ها و آثار خاصی دارد. اقتضائات و آثار این نوع از احکام در علم اصول در ذیل حدیث «رفع» کاملاً مورد بررسی قرار گرفته است. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «نُه چیز از «امت» من برداشته شده است: اشتباه، فراموشی، آنچه که به آن اکراه شوند، آنچه که توان انجام آن ندارند، آنچه که به آن مضطر شوند و... (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۳۶۹). مباحث گسترده‌ای ذیل این حدیث مطرح شده است که عمدتاً متمرکز بر فقره «ما لا يعلمون» می‌باشد، ولی بحث اصلی در متعلق رفع است. احتمالات گوناگونی - مانند مؤاخذه، جمیع آثار و اثر ظاهر در هر فقره - در این باره مطرح شده است (انصاری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۲۱)، اما ملاک رفع این آثار «امتنان» است. به‌طور خلاصه در همه نه فقره مندرج در حدیث

که از احکام امتنانی است، هیچ‌کسی قائل به مجازات از جمله تعزیر نشده است؛ چون مجازات از هر نوع برخلاف امتنان و تفضل الهی است. آخوند خراسانی در *کفایة الأحکام* در این باره اظهار نظر جامع و صریحی ارائه کرده است و می‌افزاید: «رفع تکلیف مجهول، متنی از جانب خدا بر امت است و خبر مذکور بر رفع هر اثر تکلیفی و وضعی دلالت می‌نماید که در رفع آن امتنان است» (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۰-۳۴۱). این اقتضا و اثر از مسلمات است. هیچ‌کس در فرض اضطرار و عسرو حرج و... قائل به مجازات نشده است. اینکه در احسان و امتنان الهی قائل به تعزیر شویم، عقل‌پذیر نیست. ثالثاً، تفضل و امتنان خدا (احسان و نعمت) عام است و صرفاً ناظر به آخرت نیست. رابعاً، در حدیث معروف به «رفع» فقره‌ای با عنوان «ما لا یطیقون» آمده است. این فقره دقیقاً بر موضوع بحث تطبیق می‌کند. در معنای این فقره اتحاد نظر وجود ندارد. برخی معناشناسان این ماده (اطاقه) را به «قدرت بر شیء» معنا کرده‌اند (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۰۸/فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۸۱)، ولی راغب اصفهانی این فقره را بر عسرو حرج تطبیق می‌کند: «وَالطَّاقَةُ: اسْمٌ لِمَقْدَارٍ مَا يُمْكِنُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَفْعَلَهُ بِمَشَقَّةٍ: طاقة، اسم برای مقداری ممکن است که انسان آن را با مشقت انجام می‌دهد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۲). مصطفوی نیز بر این عقیده است که این ماده به معنای مقدار ممکن است، نه قدرت؛ چراکه انتفای قدرت، موجب انتفای تکلیف می‌شود و این معنا از ماده استفاده نمی‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۱۴۴). ظاهراً فقط معنای دوم با امتنان تناسب دارد؛ زیرا در «تکلیف ما لا یطاق»، اصولاً تکلیفی نیست تا با امتنان رفع شود. با این توضیح منظور از این عنوان «ما لا یطیقون» عسرو حرج است. با عدم تکفیر، عسرو حرج پدید می‌آید. این موضوع از خلال استدلال فقها در باره تکفیر در ابواب گوناگون قابل استفاده است؛ چنان‌که شهید معتقد است با عدم تکفیر صغائر، حرج و ضیق پیش می‌آید؛ چون غیر معصوم از ارتکاب صغائر خالی نیست (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۱۶۸). این استدلال در امور جزایی نیز جاری است؛ چراکه از سویی اجتناب از تمامی گناهان برای همه افراد جامعه از محالات عادی است. اعتقاد به تعزیر تمامی افراد و اعمال آن مستلزم لوازم و تبعاتی حیثی، معنوی، روانی، اجتماعی گسترده است؛ از جمله اگر صغائر تکفیر نشود، باید همه افراد به استثنای معصومان^ع، گناهکار تلقی شوند؛ بدین ترتیب جامعه اسلامی یعنی جامعه مجرمانی که یا مستحق تعزیرند یا باید تعزیر شوند.

نتیجه

نهاد تکفیر از جمله نهادهای جزایی تأثیرگذار و پُرکاربرد با نتایج عملی مهم و گسترده در سیاست کیفری اسلام است که در ادبیات حقوقی کمتر بدان توجه شده است. این نهاد ناظر به جرایمی است که از نظر شرعی وصف صغیره می‌گیرند؛ از این رو فقط متوجه مرتکبان این نوع جرایم و نه کبائر می‌شود. با توجه به ماهیت جرایم در نظام کیفری اسلام بی‌شک شامل جرایم حدّی یا جرایم مستلزم قصاص و دیه نمی‌شود. جرایم تعزیری نیز همه صغائر نیستند، ولی بخش بسیاری از آنها را می‌توان صغیره دانست. بررسی ماهیت جرایم صغیره و کبیره در نظام کیفری اسلام، موضوعی درخور بحث و تحقیق است. در هر حال از تحلیل گزاره‌های دینی و فقهی ناظر به تکفیر می‌توان دریافت که اولاً، تکفیر اصطلاح خاصی در شریعت است که بنا بر برداشت موسع، به معنای عدم واکنش قولی - عملی نسبت به ارتکاب صغیره است، اما بنا بر آنچه در مقاله حاضر تبیین شد، تکفیر عبارت از نادیده‌انگاری صغائر و «ترک عقاب استحقاق‌یافته با فضل الهی» در قبال چنین جرایمی است. بنا بر اصطلاح اول (معنای موسع)، تکفیر تعزیر قولی - عملی هردو ممکن و مشروع است، اما بنا بر اصطلاح دوم، فقط تعزیر عملی (اقدامات مادی) قابل تکفیر می‌باشد. بررسی ادله (امتنان، لطف و...) نشان داد تعزیر قولی (وعظ، توبیخ، انزجار و...) قابل تکفیر نیست؛ چون اقدامات قولی (وعظ، توبیخ و...) خود از مصادیق فضل، لطف و... است. ثانیاً، اگرچه در منابع فقهی - تفسیری برای این نهاد، ماهیت مستقل با مشخصات و کارکرد ویژه در نظر گرفته نشده است، ولی داده‌ها نشان می‌دهد این نهاد، نهاد تشریعی مستقل و جامع از باب امتنان و تسهیل می‌باشد؛ با این قید که این نهاد تدبیر عملی - کنترلی ناظر به مخاطبان سطح اخلاقی پایین (مؤمن فاسق) در گناهان خاص (صغائر) است. هدف از این تدبیر، ایجاد تسهیل نوعی - اجتماعی، پیشگیری از گناهان بزرگ (کبائر) و بازگرداندن مجرمان به مسیر عدالت است. ثالثاً، این نهاد متجاهران و اصرارکنندگان بر صغائر را شامل نمی‌شود. رابعاً، فقها تکفیر را با توبه تشبیه و کارکرد یکسان برای آنها قائل شده‌اند، اما بر اساس یافته‌های مقاله حاضر، تکفیر و توبه از نظر شرایط، مرتکب، نوع جرایم و... کاملاً متفاوت است. در توبه، تحول بنیادین در فرد رخ می‌دهد. توبه عمل عبادی کامل با اثر تطهیری تام و فراگیر است که با فراهم بودن شرایط شناختی، روانی،



عملی ویژه‌ای تحقق می‌یابد، اما تکفیر، تدبیری کنترلی با حداقل شرایط و کمترین اثرگذاری (تکفیر تعزیر فعلی) برای افراد در سطح معنوی پایین (مؤمنان فاسق) و فاقد شرایط توبه است. باوجوداین، تحقیق و پژوهشی واسع و با نگاه به فقه فریقین و نیز آموزه‌های حقوق موضوعه همچنان ضرورت دارد.

منابع

۱. ابن فارس، احمد؛ معجم مقانیس اللغة؛ ج ۴ و ۵، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۳. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین؛ رسائل فقهیه؛ ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۰ق.
۴. انصاری، مرتضی؛ مکاسب المحرمه والبيع والخيارات؛ قم: چاپ جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۵. بهبهانی، محمد باقر محمد بن اکمل؛ حاشیه الوافی؛ قم: مؤسسة العلامة المجدد بهبهانی، ۱۴۲۶ق.
۶. تبریزی، جواد بن علی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۱، قم: مجمع الإمام المهدی (عج)، ۱۴۲۶ق.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية؛ ج ۲، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۰ق.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲، ۱۴ و ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۹. حسینی تهرانی، سید هاشم؛ توضیح المراد؛ ج ۳، تهران: انتشارات مفید، ۱۳۶۵.
۱۰. حسینی لواسانی، سید حسن؛ نورالافهام فی علم الکلام؛ ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۱۱. حکیم، محمد تقی؛ الأصول العامة؛ قم: المجمع العالمی لأهل البيت، ۱۴۱۸ق.
۱۲. حکیم، سید محسن طباطبایی؛ مستمسک العروة الوثقی؛ قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۱۳. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الإلهیات (با تعلیقات آیت الله سبحانی)؛ ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
۱۴. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ مناهج الیقین فی أصول الدین؛ تهران، ۱۴۱۵ق.
۱۵. حلّی، نجم الدین؛ شرائع؛ قم: انتشارات اعلمی، ۱۳۷۴.
۱۶. حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ قم: انتشارات مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۱۷. حمصی رازی، سدید الدین؛ المنقذ من التقليد؛ ج ۲، قم: انتشارات اعلمی، ۱۴۱۲ق.

۱۸. حمیری، نشوان بن سعید؛ شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام؛ ج ۹، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۱۹. خراسانی، محمدکاظم؛ فوائدالأصول؛ قم: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۰. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایةالأصول؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲۱. خمینی، سیدروح الله؛ مناهج الوصول؛ ج ۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۲۲. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین؛ المفردات فی ألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۲۴. سروی مازندرانی، محمدصالح بن احمد بن شمس؛ شرح الکافی؛ ج ۱۱، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
۲۵. شبر، سید عبدالله؛ حق الیقین فی معرفة أصول الدین؛ ج ۱ و ۲، قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۴ق.
۲۶. صدوق قمی، محمد بن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۲۷. صاحب بن عباد، اسماعیل؛ محیط اللغة؛ بیروت: انتشارات عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
۲۸. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد؛ ریاض المسائل؛ ج ۴، ۷، ۹ و ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق.
۲۹. طباطبایی حکیم، سید محسن؛ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۷، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۳۰. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۷، قم: بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، قم: تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۲. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ تجرید الاعتقاد؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن؛ المصباح المتجهد؛ بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
۳۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ مصباح المتجهد؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
۳۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ ج ۱۴، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۵، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.

۳۷. قیاسی، جلال‌الدین؛ مبانی سیاست جنایی تشریعی حکومت اسلامی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۳۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۳، قم: دارالحدیث للطباعة والنشر، ۱۴۲۹ق.
۳۹. کمپانی اصفهانی، محمدحسین؛ الإجتهد والتقلید (بحوث فی الأصول)؛ ج ۱، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۴۰. کمپانی اصفهانی، محمدحسین؛ الفصول الغرویه؛ قم: دارالاحیاء علوم اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴۱. مروج، سید محمد جعفر؛ منتهی الدراية؛ ج ۲، قم: انتشارات دارالکتاب جزایری، ۱۴۱۵ق.
۴۲. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۷، تهران: مرکز کتاب لترجمة والنشر، ۱۴۰۲ق.
۴۳. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ ج ۱ و ۲، نجف اشرف: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۴۴. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ ج ۲، قم: منشورات دارالرضی، [بی‌تا].
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲۳، ج ۱۰، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۴۶. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری؛ ج ۳، قم: نشر کیهان، ۱۴۰۹ق.
۴۷. محقق داماد، سید مصطفی؛ قواعد فقه (بخش جزایی)؛ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۴۸. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا؛ الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج ۲، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۴۹. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۱۳ و ۴۱، ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۰. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن بن جعفر بن خضر؛ أنوار الفقاهة - کتاب القضاء؛ نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۵۱. واسطی زبیدی، محب‌الدین و سید محمد مرتضی حسینی؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ۱، ۲، ۱۳ و ۱۸، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ق.

جستاری در معنای شرط محرم حلال بر اساس ادله قرآنی و روایی و تطبیق آن با شرط مخالف کتاب و سنت

عبدالله جوان*

چکیده

در برخی نصوص شرعی ضابطه مشروعیت «شرط ضمن عقد»، شرطی است که موجب تحلیل حرام و تحریم حلال نباشد. در مورد معنای «شرط محرم حلال» دیدگاه‌های گوناگونی از سوی فقها مطرح می‌شود و وجود پیچیدگی‌هایی در این باره باعث صعوبت ارائه تفسیری روشن از شرط محرم حلال شده است. در مقاله حاضر کوشیده‌ایم با توجه به ریشه قرآنی این اصطلاح، با تبیین آیات قرآنی که منشأ پیدایش این اصطلاح بوده‌اند و توجه به روایاتی که در مقام تطبیق آیات، به تحریم حلال ناظر بوده‌اند و نیز مقارنه و تطبیق آنها با ادله‌ای که به شرط مخالف کتاب و سنت ناظر است، معنایی صحیح از تحریم حلال در لسان ادله شرعی ارائه دهیم و سپس دیدگاه‌های مهم مطرح در این باره از سوی فقها را مورد ارزیابی و نقد قرار دهیم؛ بر این اساس «شرط مخالف با کتاب و سنت» و «شرط محلل حرام و محرم حلال» بر یکدیگر منطبق‌اند و دایره آن مباحات را نیز شامل می‌شود. در حقیقت شرط ترک هر فعل مباحی که پیش از انشای عقد و شرط ضمن آن متصف به حلیت باشد، مصداق شرط محرم حلال است؛ به‌ویژه در مورد انتفاع از نعمت‌ها و مشتهیات حلال.

واژگان کلیدی: شرط ضمن عقد، تحریم حلال، طبیات.

* پژوهشگر حوزوی و مدرس حوزه و دانشگاه (a.javan@ut.ac.ir).

مقدمه

اصلی‌ترین ضابطه صحت شرط که در روایات مورد تصریح قرار گرفته است، «عدم مخالفت شرط با کتاب و سنت» می‌باشد. این ضابطه که گاهی از آن به «لزوم مشروع بودن شرط» تعبیر می‌شود، در مورد احکام الزامی یعنی واجبات و محرمات و احکام وضعی که با توافق افراد قابل تغییر نیست، به راحتی قابل تطبیق بوده و روشن است اگر در زمان عقد شرط شود شخص مرتکب امری حرام یا ترک واجب شود یا مثلاً از پدرش ارث نبرد یا طلاق بدون شهود محقق شود، اینها مصداق شرط نامشروع و خلاف کتاب و سنت است. حتی اگر این ضابطه در روایات نبود نیز کسی توهم نمی‌کرد می‌توان با شرط و التزام طرفینی، احکام الهی را نادیده گرفت؛ زیرا اگر قانونگذاری چنین اجازه‌ای بدهد، امکان دور زدن همه قوانین را در اختیار افراد گذاشته و با این اوصاف جعل قانون لغو و غیرحکیمانه خواهد بود، مگر در مورد قوانین تکمیلی. همین امر می‌تواند به عنوان قرینه‌ای عقلی موجب تخصیص و تقیید ادله لزوم وفای به شرط دانسته شود.

اما از برخی نصوص این‌گونه استفاده می‌شود که این ضابطه فقط به الزامات اختصاص ندارد و مباحات را نیز شامل می‌شود؛ مانند روایاتی که ظاهرشان این است که شرط طلاق دادن همسر در صورت ازدواج مجدد یا اختیار کنیز، به جهت آنکه مانع بهره‌برداری از امور مباحی‌اند که در قرآن کریم به اباحه آنها تصریح شده است، مصداق شرط مخالف کتاب و سنت بوده و نامشروع می‌باشد. همچنین در برخی روایات، ضابطه مشروعیت شرط این‌گونه بیان شده است که «شرط محلل حرام و محرم حلال» نباشد، که قاعدتاً بر همان ضابطه عدم مخالفت با کتاب و سنت منطبق است و چنان‌که توضیح خواهیم داد، از این انطباق می‌توان برای تفسیر صحیح معنای تحریم حلال بهره جست. در اینکه شرط محلل حرام نامشروع است، جای بحث وجود ندارد و در بطلان این شرط - خواه به معنای التزام به ارتکاب محرمات و خواه به معنای التزام به اباحه شرعی محرمات معنا شود - اختلاف نظری وجود ندارد، اما در تفسیر معنای شرط محرم حلال، پیچیدگی‌ها و ابهاماتی وجود دارد که آن را به بحثی چالشی تبدیل می‌کند و فقها دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن ابراز داشته‌اند؛ به گونه‌ای که شیخ انصاری در کتاب مکاسب پس از طرح برخی احتمالات در معنای این ضابطه و نقد برخی آرا در این باره جمع‌بندی و نتیجه روشنی ارائه نکرده است (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۵). ارائه تبیین متقن از این ضابطه که در روایات دیگری نیز در مورد

صحت قسم و صلح بدان اشاره شده، در تعیین سعه و ضیق دایره شروط مشروع اهمیتی بسزا دارد؛ چنان‌که قاعدتاً اجمال در این مخصّص به عمومات دالّ بر مشروعیت شرط نیز سرایت کرده و امکان کار بست شروط را محدود می‌نماید.

به نظر می‌رسد باتوجه به اینکه «تحریم حلال» اساساً اصطلاحی قرآنی بوده و استعمال آن در روایات نیز ناظر به همین اصطلاح می‌باشد، با مراجعه به آیات و روایات و مقارنه و دقت در آنها می‌توان به معنایی روشن از شرط محرم حلال در لسان شرع دست یافت. نهادهایی مانند شرط، قسم، نذر، صلح و... که الزام سازهای ثانویه شرعی به‌شمار می‌روند، نمی‌توانند حرمت ثانویه اموری که پیش از انشای این عناوین حلال بوده‌اند را موجب شوند؛ به‌ویژه در مورد نعمت‌ها و امور حلالی که بهره‌مندی از آن برای انسان‌ها فی‌نفسه مطلوبیت دارد؛ بنابراین التزام به ترک چنین حلال‌هایی مصداق تحریم حلال و فاقد مشروعیت است. در مقاله حاضر می‌کوشیم با رویکرد به نصوص، به‌ویژه آیات قرآنی و با مقارنه و تطبیق ادله ناظر به مخالفت شرط با کتاب و سنت و ادله ناظر به شرط تحریم حلال، فرضیه پیش‌گفته را اثبات کنیم و نشان دهیم اشکال و نقضی بدان وارد نیست. همچنین مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در تفسیر شرط محرم حلال را مطرح کرده و مورد نقد قرار خواهیم داد.

۱. تطبیق شرط محرم حلال بر شرط مخالف کتاب و سنت

در روایات متعددی ضابطه مشروعیت، شرط عدم مخالفت آن با کتاب یا کتاب و سنت دانسته شده است که البته هردو ناظر به یک معناست؛ چراکه کلیه احکام به‌صورت مستقیم یا به‌واسطه امر خداوند در قرآن نسبت به اتباع از پیامبر ﷺ، به کتاب الله مستند است؛ برای نمونه در صحیحہ عبداللہ بن سنان نقل شده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «مسلمانان نزد شروط خود [و متعهد بدان] اند، مگر شرط‌هایی که با کتاب خدا مخالف باشد؛ پس چنین شرطی صحیح نیست»^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۶).

۱. «و (محمد بن الحسن) یسنادو عن الحسن بن سعید عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز».

همچنین در روایاتی عدم تحلیل حرام و تحریم حلال به عنوان ضابطه مشروعیت شرط معرفی شده است؛ مانند آنچه در موثقه اسحاق بن عمار نقل شده که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمود: «... همانا مسلمانان نزد شروط خود [و بدان ملتزم] اند، مگر شرطی که حلالی را حرام یا حرامی را حلال سازد»^۱ (همان، ج ۲۱، ص ۳۰۰).

باتوجه به انحصاری که در هردو روایت بیان شده است و به مقتضای تطبیق میان دو ضابطه، روشن می شود که این دو بر یکدیگر تطبیق دارند و هردو بیانگر یک ضابطه اند که با دو تعبیر متفاوت بیان شده است. این مطابقت برای تفسیر صحیح هردو تعبیر می تواند راهگشا باشد؛ مثلاً اینکه «تحلیل حرام و تحریم حلال» شامل همه حلال و حرام ها - اعم از احکام مصرّح در قرآن کریم و احکام بیان شده از سوی معصوم علیه السلام - است، به عنوان مؤیدی برای شمول «مخالفت با کتاب» نسبت به مخالفت با کلیه احکام شرعی که در کتاب و سنت بیان شده است، می تواند مورد توجه قرار گیرد. همچنین اگر اثبات شود تحریم حلال به معنای «تعهد به ترک حلال» است، مشخص می شود «مخالفت با کتاب» منحصر در التزام به ترک واجب و ارتکاب حرام یا محرماتی از قبیل تشریع و مانند آن نیست. از سوی دیگر اگر با قطع نظر از ادله ناظر به تحریم حلال - که به آن خواهیم پرداخت - از ادله دیگری استفاده شود که شرط مخالف با کتاب و سنت شامل تعهد به ترک مباحات نیز می شود و التزام به ترک حلال ها نامشروع است، مجالی برای کنارگذاشتن ضابطه «عدم تحریم حلال»، یا توجیه و تأویل «شرط محرم حلال» به «شرط تشریع» - به معنای جعل حرمت اولیه شرعی برای امور حلال، با تکیه زدن بر مسند شارع - وجود نخواهد داشت.

۱-۱. بررسی شمول دایره مخالفت شرط با کتاب و سنت نسبت به ترک مباحات

در صحیح محمد بن قیس روایت شده است در جایی که مردی با زنی ازدواج کرده و برای او شرط کرده بود که اگر ازدواج مجدد کند یا از او - موقتاً - کناره بگیرد یا کنیز اختیار کند، زن رها

۱. «و (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْحَشَّابِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ كُلُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام كَانَ يَقُولُ: مَنْ شَرَطَ لِمَرْأَتِهِ شَرْطًا فَلَيْفَ لَهَا بِهِ، فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ خَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا».

باشد (مطلقه گردد)، امیر مؤمنان علی علیه السلام این گونه حکم فرمود:

أَنَّ شَرْطَ اللَّهِ قَبْلَ شَرْطِكُمْ، فَإِنْ شَاءَ وَفَى لَهَا بِالشَّرْطِ وَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَاتَّخَذَ عَلَيْهَا وَنَكَحَ عَلَيْهَا
 شرط [و الزام] خداوند بر شرط شما مقدم است؛ پس اگر خواست [می تواند] به شرطش وفا کند و
 اگر خواست [می تواند] زنش را نگه دارد و همسر دیگر یا کنیز اختیار کند (همان، ج ۲۲، ص ۳۶).
 در حدیثی مشابه با همین مضمون، در ادامه روایت آمده است که حضرت علیه السلام برای تبیین
 مخالفت این شرط با شرط (حکم) خداوند، به سه آیه بیانگر جواز ازدواج تا چهار همسر و اختیار
 کنیز و کناره گیری از همسر در صورت نشوز، استناد فرموده است (همان، ج ۲۱، ص ۲۷۷).
 این حدیث به روشنی بر بطلان این شرط به جهت مغایرت آن با حکم الهی دلالت دارد،
 در حالی که حکم الهی در مورد اختیار همسران متعدد و کنیز و هجر، اباحه و جواز این امور است،
 نه وجوب آن.

ممکن است برای توجیه این روایت گفته شود احتمالاً آنچه موجب بطلان این شرط بوده، این
 است که بنا بر ظاهر حدیث طلاق، زن به صورت شرط نتیجه و بدون اجرای صیغه در نظر گرفته
 شده است، یا مجرد تحقق یکی از این سه موضوع موجب طلاق دانسته شده، در حالی که در طلاق
 اجرای صیغه و حضور شهود لازم می باشد؛ پس بطلان شرط در این روایت ارتباطی با شرط ترک
 امور مباح ندارد (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۶۱-۲۶۲).

در پاسخ این توجیه می گوئیم چنین احتمالی در وجه بطلان شرط کاملاً خلاف ظاهر روایت
 بوده و به کلی مردود است؛ زیرا امام علیه السلام می فرماید: «اگر خواست [می تواند] به شرطش وفا کند» (حرّ
 عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۲، ص ۳۶).

قطعاً اینجا مقصود این نیست که مرد می تواند زن را بدون صیغه طلاق و شهود مطلقه به شمار
 آورد! معنای این جمله چیزی غیر از این نمی تواند باشد که مرد زن را طلاق دهد و طبعاً «فعل
 طلاق» شرط شده، نه «طلاق به صورت شرط نتیجه»؛ پس منظور از جمله «زن رها باشد»، طلاق
 بدون صیغه یا شرط نتیجه نیست و شرط نتیجه و طلاق بدون صیغه، چیزی نیست که قابل وفا بوده
 یا التزام به آن مجاز بوده باشد.

به علاوه اساساً چیزی که توسط خداوند به صورت ضابطه شرعی بیان شده است و به عنوان
 قانون و شرط طاعت در قرآن مجید به اطلاع مردم رسیده (شرط الله)، همان احکام سه گانه یعنی

اباحه امور مذکور در روایت است که در آیات متعدد (ر.ک: نساء: ۳، ۲۴ و ۳۴) به اباحه آنها تصریح شده است و در قرآن مجید بر لزوم لفظی بودن طلاق تأکید روشنی وجود ندارد. در نهایت استشهاد امام علیه السلام به آیات مذکور به صراحت نشان می‌دهد که مقصود از ضابطه و شرط الهی که با شرط طرفین مغایر و بر آن مقدم دانسته شده، اباحه امور سه‌گانه است، نه چیز دیگر.

همچنین در روایتی دیگر - صحیح ابن سنان - امام صادق علیه السلام در مورد مردی که به همسرش می‌گوید: «اگر همسری دیگر یا کنیز اختیار کردم، همسر مرا [و مطلقه] باشد» می‌فرماید: «این گفته تأثیری ندارد؛ پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: هرکس شرطی مغایر با کتاب خدا را شرط کند، به نفع او یا بر ضرر او معتبر نیست [و چنین شرطی باطل است]»^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۲۹۷).

اگرچه ممکن است شرط اینجا لزوماً شرط ضمن عقد نباشد، ولی مهم اینکه دلیل بطلان آن مغایرت با کتاب خدا دانسته شده است که به فحوی^۲ نشان می‌دهد شرط ترک ازدواج مجدد یا اختیار کنیز - با وجود آنکه این امور مباح و غیر واجب‌اند - شرط مخالف کتاب محسوب می‌شود.

باتوجه به این روایات، باید به این پرسش پاسخ گفت که ضابطه و ملاک مخالفت شرط با کتاب و سنت چیست؟ آیا هر شرطی که موجب محدود شدن دامنه آزادی و اختیار استفاده از مباحات برای شخص باشد، مخالف کتاب و سنت و باطل است؟ یا این امر مربوط به مباحاتی است که در قرآن کریم به اباحه آن تصریح شده یا اینکه اباحه تزوج و تسری (اختیار کنیز) و هجر، به‌طور خاص و استثنایی دارای خصوصیتی است که قابل تغییر و تضییق با شرط نیست؟

۱.۲. بررسی احتمالات

احتمال اینکه شرط عدم تزوج و تسری و هجر دارای خصوصیتی ویژه باشد که موجب شود

۱. «و (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ) بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ ابْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَجُلٍ قَالَ لَا مَرَأَتَهُ إِنْ نَكَحْتُ عَلَيْكَ أَوْ تَسَرَّيْتُ فَهِيَ طَالِقٌ، قَالَ: لَيْسَ ذَلِكَ بِشَيْءٍ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ: مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطاً سِوَى كِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ لَهُ وَلَا عَلَيْهِ». همانند این مضمون با سندی دیگر در صحیح حلی نیز روایت شده است (ر.ک: همان، ج ۲۲، ص ۳۵-۴۴).

۲. هرگاه شرطی مانند طلاق همسر که مانع تزوج و تسری شده و به ترک آن منجر می‌گردد، خلاف کتاب خدا باشد، شرط کردن ترک تزوج و تسری به صورت مستقیم، به طریق اولی خلاف کتاب خدا خواهد بود. به چنین دلالتی در اصطلاح علم اصول، فقه دلال «فحوی» گفته می‌شود.

شارع مقدس محدود کردن این امور به واسط شرط را تجویز نکند، به خودی خود احتمال بعیدی نیست؛ زیرا این مباح‌ها از اموری است که ازسویی با مصالح زن، مرد، خانواده و جامعه در ارتباط بوده و حکمت‌های مهمی در تجویز آن وجود دارد و با دید کلان‌نگر موجب تنظیم و تعادل روابط اجتماعی است و ازسوی دیگر حکمت‌ها و مصالح موجود در آن به راحتی درک نمی‌شود و به دلیل عواطف و احساسات و احیاناً سلاقی فردی، انگیزه فراوانی برای محدود کردن جواز این امور وجود دارد و اگر زن بتواند در زمان ازدواج جلوی استفاده مرد از این امور را سد کند یا در برابر آن موانع مهمی ایجاد کند، این احتمال وجود دارد عملاً استفاده از این مباحات در جوامع اسلامی منتفی گردد و باب ازدواج مجدد و تسری و استفاده مرد از ابزار هجر برای کنترل نشوز زن، تقریباً بسته شده و عملاً حکمت و غرض شارع از جعل این احکام محقق نگردد؛ در صورتی که چنین حالتی در بسیاری از مباحات دیگر وجود ندارد؛ از این رو الغای شروطی که مانع استفاده از این ضوابط و عمل به این اباحه می‌گردد، حکیمانه به نظر می‌رسد. چنان‌که شواهد دیگری نیز در روایات وجود دارد که از عدم رضایت شارع به ترک تزوج و تسری یا متعه به واسطه نذر یا قسم بر ترک این امور یا ایجاد موانع برای استفاده از این چهارچوب‌های شرعی حکایت دارد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۲۷۵).^۱

اما اشکالی که در مورد این احتمال وجود دارد اینکه در این دو روایت به ضابطه‌ای کلی برای بطلان چنین شروطی اشاره شده که عبارت است از مغایرت آنها با حکم و شرط الهی و کتاب خدا؛ پس نمی‌توان وجود خصوصیتی ویژه در این شرط‌های خاص را دلیل و ملاک بطلان آنها دانست. به نظر می‌رسد با توجه به مجموعه این روایات، شارع مقدس هر شرطی را که موجب ترک بهره‌مندی از حلال‌های الهی باشد، ملغی می‌داند و می‌توان چنین شروطی را خلاف احکام خداوند و خلاف کتاب و سنت به‌شمار آورد.

همین ضابطه به صورتی روشن در روایات دالّ بر عدم مشروعیت «شرط محرم حلال» بیان

۱. بابُ أَنَّ مَنْ شَرَطَ لِرُؤُوسِهِ أَنْ لَا يَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا وَلَا يَتَسَرَّى وَلَا يَطْلُقَهَا لَمْ يَلْزَمْ الشَّرْطُ وَإِنْ جَعَلَ ذَلِكَ مَهْرَهَا وَكَذَا لَوْ شَرَطَتْ لَهُ أَنْ لَا تَتَزَوَّجَ بَعْدَهُ وَلَوْ خَلَفَ وَ نَذَرَ كُلٌّ مِنْهُمَا ذَلِكَ لَمْ يَنْعَقِدْ (ص ۱۶)، بابُ اسْتِحْبَابِ الْمُتَعَةِ وَإِنْ عَاهَدَ اللَّهُ عَلَى تَرْكِهَا أَوْ جَعَلَ عَلَيْهِ نَذْرًا (ج ۲۳، ص ۲۴۳)، بابُ حُكْمِ الْخَلْفِ عَلَى تَرْكِ الطَّيِّبَاتِ.

شده است که درواقع شروط مخالف کتاب و سنت را تفسیر می‌کنند و به‌صراحت توضیح می‌دهند که ملاک اصلی و مهم یا حتی تنها ضابطه و ملاک انحصاری در مشروعیت شروط این است که موجب حلال‌شدن امری حرام یا حرام‌شدن امری حلال نبوده باشد. با ملاحظه آنچه مبنی بر انطباق میان مفاد روایات و اتحاد ضابطه گفتیم و باتوجه به عمومیت «حلال» در روایات تحریم حلال و شمول آن نسبت به حلال‌های مصرح در قرآن کریم و سایر حلال‌ها، احتمال خروج شرط ترک حلال‌های غیر مصرح در قرآن از دایره شرط مخالف کتاب نیز منتفی خواهد بود.

از امام باقر^ع در روایتی معتبر نقل شده است که امیر مؤمنان^ع مکرر می‌فرمود: «هرکس به‌نفع زنش شرطی کرد، باید به آن وفا کند. همانا مسلمانان به شروط خود ملتزم‌اند، مگر شرطی که حلالی را حرام یا حرامی را حلال سازد»^۱ (همان، ص ۳۰۰).

در روایات دیگری نیز همین ضابطه برای اعتبار شرط بیان شده است^۲ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۶۱۳).

۲. مقصود از شرط محرم حلال

باتوجه به اینکه ظاهر روایات پیش‌گفته این است که - به‌جز ضوابط عقلایی صحت شرط مانند مقدوربودن یا معلوم‌بودن و مانند آن - تنها ضابطه شرعی برای صحت شرط همین است و هر شرطی محرم حلال یا محلل حرام نباشد، صحیح خواهد بود، قاعدتاً باید شروطی مثل ترک تزوج و تسری نیز مصداق تحریم حلال باشد و شرط مخالف کتاب و سنت نیز به شرط محرم حلال و محلل حرام تفسیر گردد؛ درنتیجه طبق ظاهر این روایت و مطابق با فهم عرفی هر شرطی که موجب شود به‌واسطه التزام به شرط، حرامی جایز دانسته شده و ارتکاب گردد - مانند آنکه در ضمن عقدی شرط شود مالی غصب گردد یا شرب خمر انجام گیرد یا ... - یا شرطی که موجب شود به‌واسطه التزام به آن حلالی ممنوع دانسته و ترک گردد - مانند شرط ترک تزوج و تسری یا شرط ترک

۱. «و (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّغَارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْحَشَابِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ يَقُولُ: مَنْ شَرَطَ لِامْرَأَتِهِ شَرْطًا فَلَيْفَ لَهَا بِهِ، فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ خَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا».

۲. «دَعَانِمُ الْإِسْلَامَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ قَالَ: وَ مَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَ شَرَطَ الْمَقَامَ بِهَا فِي أَهْلِهَا أَوْ فِي بَلَدٍ مَعْلُومٍ فَذَلِكَ جَائِزٌ لَهَا، وَ الشَّرْطُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مَا لَمْ يَحِلَّ حَرَامًا أَوْ يَحَرَّمَ حَلَالًا».

خوردن یک خوراکی حلال و مانند آن - مشروعیت نخواهد داشت.

علاوه بر ظهور عرفی، اصطلاح «تحریم حلال» در تعدادی از آیات و روایات دیگر نیز استعمال شده است و اساساً به نظر می‌رسد این اصطلاح برگرفته از آیات قرآن و ناظر به آن می‌باشد. دقت در معنای آیات و روایات مزبور مؤید این است که مقصود از این اصطلاح در لسان ادله، التزام به ترک امور مباح و لذات و منافع حلال به واسطه اموری مانند شرط، صلح، قسم، عهد، نذر و مانند آن است که الزام سازهای ثانویه‌ای اند که به تعهدات اختیاری اشخاص لباس الزام شرعی می‌پوشانند. در ادامه به چند مورد اشاره می‌شود.

۲-۱. «تحریم حلال» در آیات قرآنی

۱. خداوند در ابتدای سوره تحریم، خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (تحریم: ۲-۱).

با قطع نظر از روایات و اقتصار بر مضمون آیه، از ظاهر آیه این گونه برمی‌آید که پیامبر ﷺ به خاطر جلب رضایت برخی از همسرانشان استفاده از امر حلالی را به واسطه سوگند بر ترک آن، بر خود حرام کرده بودند که خداوند «حل» و گشودن گره قسمی را که آزادی عمل ایشان را محدود کرده بود، تجویز می‌فرماید. مفسران نیز در این مطلب اتفاق نظر دارند؛ هرچند بسیاری از ایشان «تحلة أيمانكم» را به معنای کفار - که راه گشودن یمین است - تفسیر کرده‌اند و برخی دیگر استحباب پرداخت کفاره بر پیامبر ﷺ را از آیه استظهار کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۱۵/ طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۶۶۴/ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۹، ج ۲۴، ص ۲۷۴).

در مورد شأن نزول این آیه در روایات معتبر این گونه آمده است که پیامبر ﷺ به جهت ملاحظه حساسیتی که برخی از همسرانشان نسبت به ماریه قبطیه - کنیز حضرت ﷺ - از خود نشان دادند، قسم یاد فرمود که با این کنیز مقاربت ننماید؛ به همین جهت این آیه نازل و پیامبر ﷺ را به شکستن قسم و پرداخت کفاره به جهت شکستن قسم امر کرد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷۵/ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۳۴/ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۰۶/ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۲، ص ۳۸). دیدگاه مشهور نزد مفسران نیز همین است؛ هرچند در برخی تفاسیر و روایات اهل سنت، قول دیگری نیز وجود دارد که متعلق

سوگند پیامبر ﷺ را ترک نوشیدن شربت عسل یا خصوص شربت تهیه شده از عسلی که نزد برخی از همسران ایشان بوده، معرفی می نماید (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۱۳/ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۳۹/ اردبیلی، [بی تا]، ص ۵۶۵/ طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۶۷۸-۶۸۰).

روشن است که هم به مقتضای ظاهر این دو آیه و هم شأن نزول آن و نیز به جهت عدم احتمال فعل حرام (تشریع محرم) ازسوی معصوم، در اینجا مقصود از تحریم حلال، ممنوع ساختن فعلی است که به خودی خود مباح بوده و با قسم بر ترک آن الزام شرعی بر ترک ایجاد می شود و پیامبر ﷺ به هیچ عنوان در مقام تشریع بر خلاف حکم اولی خداوند مبنی بر حلیت مقاربت با این کنیز یا شرب شربت مذکور نبوده اند. همچنین بر اساس روایات امامیه و دیدگاه مشهور میان مفسران، در اینجا چیزی که نسبت به آن التزام صورت گرفته، موردی خاص - یعنی ترک مقاربت با شخص ماریه - بوده است و پیامبر ﷺ نسبت به ترک تسری یا تزوج به صورت کلی، قسم یاد نفرموده است. در عین حال خداوند از این التزام به «تحریم حلال» تعبیر فرموده است.

۲. خداوند در جای دیگر عموم مؤمنان را از تحریم حلال های خداوند منع می کند و می فرماید:
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ * لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ ... (مانده: ۸۷-۸۹).

به گفته راغب اصفهانی حرمت از حقایق عرفیه است، نه از مخترعات شرعیه یا متشرعیه و تحریم به معنای منع کردن است؛ چه ازسوی خداوند باشد یا عامل قهری یا هر عامل دیگر (راغب اصفهانی، ۱۴۰۲، ص ۲۲۹)؛ براین اساس مفسران تصریح کرده اند «تحریم حلال» هم شامل تشریع و اعتقاد به حرمت شرعی، هم التزام به ترک فعل حرام به واسطه قسم یا نذر و هم بنای بر اجتناب خود شخص یا جلوگیری دیگران از ارتکاب یک عمل حلال می شود (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۳۶/ طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۱۶۶).

در توضیح این آیات نیز روایات بیان می کند که شأن نزول آیات این بوده که برخی اصحاب پیامبر ﷺ، زنان، افطار در روز و خواب شب را بر خود ممنوع ساخته و نسبت به ترک این امور قسم یاد کرده بودند که پیامبر ﷺ آنان را از این کار نهی و استفاده از نعمت های خداوند را بخشی از روش و سنت خود اعلام فرمود؛ بر همین اساس آیات ۸۷ و ۸۸ نازل شد. آیه ۸۹ نیز به جهت بیان حکم

شکستن قسم توسط این عده از صحابه نازل گشت (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۱ و ج ۲۳، ص ۲۴۴). مفسران خاصه و عامه و روایات اهل سنت نیز همین شأن نزول را با اختلافاتی در جزئیات بیان داشته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۳۵/ جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۵۱/ حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۱۸/ طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۱۷۵-۱۸۱).

در این آیات به التزام بر ترک برخی امور مباح که به واسطه قسم بر شخص لازم گشته «تحریم حلال» گفته شده و روشن است این صحابه در صدد تشریع و تغییر در احکام اولی نبوده‌اند. نکته مهمی که از این آیه و روایات ذیل آن استنباط می‌شود اینکه التزام به ترک استفاده از امور حلال و نعمت‌های الهی مورد رضایت خداوند متعال نیست، بلکه ممنوع است و همان‌گونه که عدم ارتکاب محرمات مطلوب خداوند است، احساس آزادی و امکان بهره‌گیری در مباحات نیز مطلوب شارع می‌باشد و خداوند اجازه نمی‌دهد افراد با راهکارها و التزامات ثانوی شرعی مانند قسم یا عهد یا شرط ضمن عقد و... این آزادی را از خود سلب نموده و خود را به ترک حلال‌ها ملزم نمایند. حتی در برخی روایات قسم و عهد شخص با همسرش نسبت به ترک تروج و تسری و متعه - باوجود تصریح او به اعتقاد نسبت به حلیت شرعی متعه - ازسوی امام علیه السلام به «قسم درمورد معصیت» تعبیر شده است^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۱۶) که شاید بتوان آن را نیز شاهدی بر آنچه گفتیم، به‌شمار آورد. به‌نظر می‌رسد آیات دیگری در قرآن کریم و نیز روایات بر مطلوبیت استفاده بندگان از نعمت‌ها و امور حلال و احساس آزادی در این باره نزد خداوند دلالت دارد.^۲

۲-۲. اشاره به برخی موارد «تحریم حلال» در روایات

۱. در حدیثی آمده است که مردی قسم یاد کرد اگر تا پایان عمر از شربت شیره انگور

۱. «الطبرسی فی الإحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن الرجل ممن يقول بالحق و يرى المنعة و يقول بالرجعة، إلا أن له أهلاً موافقة له في جميع أموره و قد عاهدوا أن لا ينزوح عليها و لا يتمتع و لا يتسرى ... فهل عليه في ترك ذلك مأثم أم لا؟ الجواب: يستحب له أن يطيع الله تعالى بالمنعة ليزول عنه الحلف في المعصية ولو مرة واحدة».

۲. مانند آیه شریفه: «فَلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ فَلَنْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۳۲) و روایت: «علی بن الحسین المرتضی فی رسالۃ الموحکم و المتشابه نقلاً من تفسیر النعمانی بإسناده الآتی عن علی عليه السلام قال: ... وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰۷).

بنوشد، خواه از نوع حرام باشد یا حلال، همسرش مطلقه و بندگان آزاد باشند. امام صادق علیه السلام در این باره فرمود:

او حق ندارد هیچ‌گاه به حرام نزدیک شود؛ خواه قسم خورده باشد یا نه، اما در مورد شربت شیر حلال، او حق ندارد آنچه خداوند حلال کرده را حرام نماید. خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ»؛ پس سوگند در تحریم حلال یا تحلیل حرام و نیز در مورد قطع رحم جایز نیست^۱ (همان، ج ۲۲، ص ۴۴).

جمله آخر به عنوان ضابطه‌ای کلی در مورد سوگند در روایات دیگری نیز آمده است (همان، ج ۲۳، ص ۲۱۹).

در این روایت روشن است که فرد مذکور به هیچ عنوان قصد تشریع و دخالت در حکم اولیه این نوشیدنی را نداشته و خودش به حلال بودن شرعی نوعی از آن تصریح می‌کند. با وجود این چون ترک نوشیدن آن با یکی از قالب‌های الزام ثانویه شرعی یعنی قسم همراه شده، عنوان تحریم حلال بر آن صدق می‌کند؛ چنان‌که شرط نیز یکی دیگر از این قالب‌هاست. همچنین استناد به آیه شریفه در این روایت نیز نشان‌دهنده این است که «تحریم حلال» در روایات، اصطلاحی برگرفته از آیات قرآنی و ناظر به همان معنایی است که در بررسی آیات بیان شد.

۲. از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است که می‌فرماید: «صلح بین مسلمانان معتبر و جایز است، مگر صلحی که حرامی را حلال و حلالی را حرام سازد»^۲ (همان، ج ۱۸، ص ۴۴۳).

صلح نیز مانند شرط ضمن عقد، از توافقاتی است که دایره شمول وسیعی دارد و بر خلاف عناوین دیگر عقود، تقریباً هرگونه تعهد و التزامی را می‌تواند شامل گردد و همانند شرط، قسم، عهد و مانند آنها می‌تواند به عنوان ابزاری برای الزام بخشی ثانوی به فعل یا ترک مباحات اولیه استفاده

۱. «و (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ) بِإِسْنَادِهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ فِي رَجُلٍ قَالَ أَفْرَأَيْتُمْ طَالِقٌ وَ مَمْلُوكٌ أَحَرَّأَيْنِ شَرِبْتُ حَرَامًا أَوْ حَلَالًا مِنَ الطَّلَاءِ أَبَدًا، فَقَالَ عليه السلام: أَمَّا الْحَرَامُ فَلَا يَقْرَنُهُ أَبَدًا - إِنْ خَلَفَ أَوْ لَمْ يَخْلِفْ - وَ أَمَّا الطَّلَاءُ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَحَرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ، قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ، فَلَا تَحْجُوزُ بَيْنَ فِي تَحْرِيمِ حَلَالٍ وَ لَا تَحْلِيلِ حَرَامٍ وَ لَا قَطِيعَةٍ رَجَمٍ». نیز همانند این روایت با طرق دیگر نیز نقل شده است (ر.ک: همان، ج ۲۳، صص ۲۱۹ و ۲۴۴).

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، وَالصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا».

شود؛ به همین دلیل طبیعی است محدودیت و ضابطه‌ای که برای مشروعیت شرط و قسم وجود دارد، در مورد صلح نیز مورد تأکید قرار گیرد.

۲.۳. احتمال اختصاص حلال در اصطلاح قرآنی «تحریم حلال»، به طبیات و لذایذ

به‌زعم نویسنده، باتوجه به موارد کاربرد اصطلاح «تحریم حلال» در آیات قرآن و به‌تبع آن در روایات - که شرح آن گذشت - و نیز به ملاحظه حکمت و غرضی که می‌توان از آیات و روایات گوناگون برای جعل اباحه و آزادی استفاده از نعمت‌های حلال و مطلوبیت بهره‌مندی از تمتعات و لذایذ پاکیزه برای بندگان دریافت، بعید نیست این اصطلاح ناظر به التزام ترک اموری مانند خوردن و آشامیدن و تمتعات جنسی و مانند آن باشد که بهره‌مندی از آنها به‌صورت مستقیم برای انسان‌ها مفید است و مطلوبیت دارد، اما چه‌بسا التزام به ترک امور مالی مانند برخی از انشانات و معاملاتی که غرض مستقیم آنها تحصیل و مبادله اموال است، در منع تحریم حلال مورد لحاظ نباشد؛ مثلاً اگر کسی به ترک خوردن میوه‌ای خاص - هرچند در زمانی مشخص - ملزم گردد، او امکان استفاده از منافع و فواید مخصوص این میوه را از دست می‌دهد و این مطلوب شارع نیست، ولی اگر به ترک فروش آن ملتزم شده باشد، نهایتاً امکان مبادله این مال و تحصیل درآمد از این طریق را از دست می‌دهد، اما می‌تواند از راه‌های دیگری کسب درآمد کند و به‌طور مستقیم راه استفاده از هیچ‌یک از نعمت‌هایی که استفاده از آنها برای انسان‌ها مطلوبیت ذاتی دارد، بر او بسته نیست. گفتنی است پول و دارایی - بر خلاف نعمت‌هایی که فواید مستقیم و منحصر به فرد دارند - مطلوبیت ذاتی ندارد و مانند آن قابل تحصیل است.

شاید بتوان این مطلب را از آیه شریفه نیز استظهار کرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَبِيبَاتٍ مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» (مانده: ۸۷)؛ زیرا «طبیات» به معنای چیزهایی است که دلپذیر و خوشایند انسان می‌باشد؛ چنان‌که راغب اصفهانی «طیب» را به «ما تستلذه الحواس و ما تستلذه النفس» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۲۷) و طبرسی «طبیات» را به «مستلذات» معنا کرده است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۱۳). به‌طور مسلم آنچه مستقیماً باب میل و خوشایند انسان است، بهره‌مندی از لذایذ و تمتعات است، نه مبادله اموال.

به‌جز روایات پیش‌گفته، برخی دیگر از روایات نیز مؤید این استظهار می‌باشد؛ مثلاً در روایتی

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «زهد نه به اضاعه (رهاکردن) مال است و نه به تحریم حلال! بلکه زهد آن است که اعتمادت به آنچه نزد خداست، از آنچه در دست توست، بیشتر بوده باشد»^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۳۵).

در این روایت ظاهراً «اضاعه مال» در مقابل و قسیم «تحریم حلال» قرار داده شده است که نشان می‌دهد مقصود از تحریم حلال، ترک مبادلات و امور مالی نیست و این اصطلاح در لسان آیات و روایات، بیشتر ناظر به ترک لذات و منافی مانند خواب و خوراک و تمتعات دیگر است که برای نفس مطلوبیت ذاتی و مستقیم دارند.

شاهد دیگر آنکه فقها از گذشته برای مثالی برای سوگند باطلی که شکستن آن مطلوب است، به حلف بر «عدم أكل الطيب و ليس الناعم» اشاره کرده است و با استناد به آیات پیش گفته یعنی آیات ۱ و ۲ سوره تحریم، آیات ۸۷-۸۹ سوره مائده و آیه ۳۲ سوره اعراف، اقدام بر خلاف چنین سوگندی را مصداق طاعت و نیکو معرفی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۱۰/حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۷/ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۰۴). این استناد، هم مؤید معنایی است که برای تحریم حلال بیان کردیم و هم نشان می‌دهد این تعبیر بیشتر ناظر به التزام به ترک امور خوشایند و مطلوب برای حواس و مستهیات است.

با آنچه گفتیم، معلوم می‌شود برخی روایات که از آنها جواز شرط کردن برخی محدودیت‌ها در معاملات استفاده می‌شود، منافاتی با ضابطه کلی عدم جواز شرط محرم حلال ندارند و مخصّص این عام محسوب نمی‌شوند؛ برای نمونه در روایتی آمده است که اگر مالک کنیز در ضمن بیع، شرط کند که مشتری از فروش یا واگذاری کنیز به فرد دیگری خودداری کند و به او ارث بدهد، شرط اول صحیح و شرط دوم باطل است (همان، ج ۲۱، ص ۳۰۰)؛ براین اساس روشن است که عدم فروش کنیز، مصداق «تحریم حلال» مورد نظر در لسان ادله نیست. البته در ادامه وجه دیگری برای خروج موضوعی این گونه شرط‌ها از عنوان شرط محرم حلال را خواهیم گفت.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت مقصود از «تحلیل حرام و تحریم حلال» این است که به‌وسیله

۱. «... عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لَيْسَ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا بِإِضَاعَةِ الْمَالِ وَلَا تَحْرِيمِ الْحَلَالِ، بَلِ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَا تَكُونَ بِمَا فِي يَدِكَ أَوْثَقَ مِنْكَ بِمَا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».

قواعد و ابزارهای الزام‌سازی - مانند قسم، عهد، صلح و شرط ضمن عقد - که شارع در اختیار مردم قرار داده است، شخص به ارتکاب امور حرام یا ترک منافع و لذات حلال متعهد گردد.

با استظهار و تفسیری که از معنای «شرط محرم حلال» داشتیم، اشکالی که ذهن بسیاری از فقها را درباره معنای این ضابطه به خود مشغول ساخته است (خویی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۳۱۷)، تا حد زیادی مرتفع می‌گردد، اما اگر این استظهار و خروج شروط متضمن محدودیت‌های مالی از شمول شروط محرم حلال را نپذیریم، ممکن است اشکالی در تفسیر این ضابطه به ذهن بیاید که به این اشکال و پاسخ آن اشاره می‌کنیم:

اشکال: اگر منظور از شرط محرم حلال، شرط ترک امور مباح بوده باشد، بسیاری از شروط، مصداق این عنوان بوده و باطل خواهند بود؛ مثلاً هرگاه در ضمن نکاح یا بیع شرط شود که یکی از متعاقدین خانه‌اش را به شخصی اجاره ندهد یا نفروشد یا به مسافرت نرود، امور حلالی را با شرط برای خود ممنوع کرده است، بلکه تمامی شروط - به جز شرط انجام واجبات و ترک محرمات - به نحوی مستلزم ضیق شدن دایره آزادی و کاهش دامنه اعمال مباح است؛ مثلاً اگر شرط شود خانه را به زید بفروشند یا اجاره دهند، یعنی به دیگری نمی‌توانند بفروشند و اجاره دهند و هرگاه شرط شود که مشروط‌علیه کار خاصی انجام دهد، ترک آن عمل به‌طور کلی - که پیش از شرط برای او مباح بوده است - از دایره امور مباح برای این شخص، خارج می‌گردد؛ پس این تفسیر از شرط محرم حلال قابل پذیرش نیست و باید این ضابطه را به گونه‌ای تفسیر کرد که موجب تخصیص اکثر و لغو بودن بیان مشروعیت شرط در ادله نبوده باشد.

پاسخ: اگر شرط محرم حلال را به شرط ترک حلال تفسیر کنیم، به هیچ عنوان تخصیص اکثر و لغویت ادله اعتبار شرط لازم نمی‌آید؛ زیرا عرفاً تنها به شرطی شرط محرم حلال گفته می‌شود که مضمون یا نتیجه و غرض آن به‌طور مستقیم و صریح ترک یک فعل مباح بوده باشد؛ در نتیجه این نوع از شرط تقریباً منحصر به شرط ترک فعل بوده و شامل شرط نتیجه و شرط انجام فعل نیست، مگر در موارد محدودی که شرط انجام فعل اساساً با هدف ترک فعل حلال تنظیم گردد؛ مانند شرط طلاق در صورت تزوج و تسری. بیشتر شروط متداول و متعارف - که انجام فعل و تعهدی را بر عهده مشروط‌علیه قرار می‌دهند - از دایره شرط محرم حلال خارج بوده و نزد عرف این عنوان بر آنها صدق نمی‌کند؛ اگرچه لازمه عقلی هر فعلی، ترک اضداد آن است. نزد عرف هیچ‌گاه تعهد به انجام

یک معامله یا انجام کاری برای غیر یا تزویج با فلان شخص را به جهت ملازمه با برخی از محدودیت‌های ضمنی، مصداق تحریم حلال و التزام به ترک به‌شمار نمی‌آورد.

درنهایت پس از آنکه دایره شرط محرم حلال را به شرط ترک فعل محدود کردیم و شرط انجام فعل را به‌طور تقریبی از شمول آن خارج دانستیم و اشکال تخصیص اکثر را پاسخ گفتیم، در صورتی که ادله به‌صورت خاص بر اعتبار و صحت برخی از شروط ترک دلالت داشت، به مقتضای قواعد اصولی باید این موارد را تخصیصی بر قاعده کلی در اعتبار و عدم اعتبار شروط به‌شمار آوریم؛ مانند شرط عدم فروش و واگذاری کنیز به غیر که فروشنده در ضمن بیع کنیز لحاظ نماید یا شرط محدودیت در استمتاع و ترک مقاربت در ضمن عقد نکاح موقت یا شرط ترک انتقال زوجه از شهرش در ضمن نکاح که در روایات اعتبار آنها مورد تأیید قرار گرفته است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، صص ۷۲ و ۲۹۹-۳۰۰).

اما واقعیت این است که ازسویی لسان روایات در عدم اعتبار شرط محرم حلال بیانگر ضابطه‌ای عام بوده و به‌راحتی قابل تخصیص نیست و ازسوی دیگر نیازی هم به تخصیص این موارد وجود ندارد، بلکه صحیح این است که بگوییم حتی همین موارد نیز تخصیص قاعده بطلان شرط محرم حلال محسوب نمی‌شوند؛ زیرا قاعده‌تاً حلالی که با شرط حرام می‌شود، باید پیش از انشای شرط متصف به وصف حلّیت بوده و به‌واسطه شرط ممنوع گردد؛ مانند آنکه خوردن یک نوع غذا یا ازدواج با شخصی پیش از عقد مشروط و با قطع نظر از آن حلال است و بعداً شرط از آن منع می‌کند. ازسویی پذیرش شرط، مقدمه عقد بوده و عقد منوط به آن است و شرط بر عقد تقدم رتبی دارد. در مقام تحقق نیز عقد و شرط با هم و به‌صورت یک قرار داد واحد انشا می‌گردد و این‌گونه نیست که عقد ابتدا ایجاد شود و حلّیتی مثل حلّیت بیع کنیز به غیر یا حلّیت همه تمتعات و مقاربت با زوجه، یا حلّیت انتقال زوجه توسط زوج را انشا نماید و پس از آن شرط انشا گردد و بخواهد این حلّیت را از میان ببرد، بلکه پیش از عقد مشروط، نه‌تنها فروش، بلکه کلیه تصرّفات مالکانه در کنیز برای مشتری حرام بوده یا تمام تمتعات برای زوج پیش از انشای نکاح مشروط حرمت داشته است. براین‌اساس اساساً در این موارد و دیگر مواردی که حلّیتی از قبل وجود نداشته، بلکه حلّیت با خود عقد مشروط ایجاد می‌شود، تحریم حلال به‌واسطه شرط موضوع نمی‌یابد و چنین شروطی موضوعاً از شمول شروط محرم حلال خارج‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۵۰).

در مجموع شرطی محرم حلال است که حلیتی را که برای موضوعی ثابت بوده، مورد تعرض قرار دهد و ترک فعلی را از مشروط‌علیه بخواهد که پیش از تحقق عقد مشروط و با قطع نظر از آن، حلال بوده است؛ در نتیجه قاعده بطلان شرط محرم حلال، قاعده‌ای عام، حکیمانه و روشن است که از تضييع اغراض شارع در جعل اباحه برای نعمت‌های حلال جلوگیری می‌کند و پذیرش آن با تالی فاسد یا نقضی روبه‌رو نیست.

۳. نقد و بررسی دیدگاه‌های فقها در معنای شرط محرم حلال

با وجود آنکه به نظر نویسندگان معنای شرط محرم حلال، با لحاظ آیات و سایر روایاتی که تعبیر تحریم حلال در آنها به کار رفته، کاملاً روشن است و فهم عرفی نیز در این باره با تردید مهمی روبه‌رو نیست، بسیاری از فقها به دلیل آنکه پاسخ مناسبی برای اشکال پیش گفته نیافته‌اند و گمان کرده‌اند همه شروط ضمن عقد به نحوی مستلزم تحریم حلال به معنای عرفی آن - یعنی الزام به ترک حلال - بوده و این موجب تخصیص اکثر و لغو بودن ادله اعتبار شرط ضمن عقد خواهد بود، از معنای عرفی آن عدول کرده و کوشیده‌اند این استثنا را به نحوی توجیه و تفسیر کنند که شروط کمتری را از دایره صحت خارج کند.

برخی فقهای معاصر نیز از آنجاکه به معنای قابل قبولی برای این ضابطه منصوص نرسیده‌اند، شرط خلاف کتاب و سنت را صرفاً به شرط ترک واجبات و ارتکاب محرمات تفسیر کرده‌اند و عملاً روایات دال بر بطلان شرط محرم حلال را کنار گذاشته‌اند (خویی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۳۱۷/ خمینی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۵۹/ روحانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۱۸/ سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۴۷۷)، در حالی که «تحریم حلال»، اصطلاحی قرآنی است و در روایات متعددی در مورد شرط، قسم، صلح و... به عنوان خط قرمز از آن یاد شده است و نمی‌توان آن را کنار گذاشت یا نادیده گرفت.

در ادامه به تعدادی از دیدگاه‌های مهم در معنای این اصطلاح - که همگی می‌کوشند به نحوی معنای شرط محرم حلال را مقید و محدود کنند - اشاره می‌کنیم:

۱. مقصود از شرط محرم حلال، شرط تشریع است. طبق این دیدگاه، منظور از شرط محرم حلال این است که در ضمن عقد، شرط شود چیزی که شرعاً حلال است، شرعاً حرام گردد؛ یعنی حکم اولیه آن تغییر یابد و این چیزی نیست جز تشریع. شیخ انصاری^۱ این تفسیر را از محقق

نراقی رحمته الله نقل کرده است (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۲).

برخی فقهای معاصر نیز همین تفسیر مرحوم نراقی را برگزیده‌اند (روحانی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۲۶۴)؛ در نتیجه این دیدگاه، قائلان بدان تصور کرده‌اند این ضابطه تنها در محدوده شرط نتیجه مطرح است و ارتباطی با شرط فعل ندارد؛ یعنی به ترک هر فعل حلالی می‌توان ملتزم شد و این مصداق تحریم حلال نیست؛ زیرا شرط فعل یا ترک، مربوط به افعال مکلف (مشروط‌علیه) می‌باشد و ارتباطی با تشریع و جابه‌جایی احکام الهی ندارد، اما اگر در ضمن عقد شرط شود که همان فعل جایز نباشد یا مشروط‌علیه حق انجام آن را نداشته باشد، این شرط در واقع تشریع و محرم حلال است (همان، ص ۲۵۱-۲۵۳). روشن است که در این حالت، مستقیماً فعل یا ترک فعل شرط نشده است، بلکه یک حکم یا حق انشا می‌شود و این چنین شروطی از قبیل شرط نتیجه است.

نقد: شیخ انصاری رحمته الله تفسیر ذکر شده از مرحوم نراقی را رد می‌کند؛ زیرا چنین شرطی نه مقدور است و نه معقول؛ چراکه تشریع و جعل احکام شرعی در اختیار شارع است، نه متعاقدين و قاعداً کسی چنین چیزی را در ضمن عقد شرط نمی‌کند؛ پس اینکه منظور از بیان ضابطه، جلوگیری از چنین شرطی باشد، بسیار بعید و دور از ذهن است (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۳).

برای روشن‌تر شدن ضعف این دیدگاه، دو پاسخ دیگر به پاسخ شیخ می‌افزاییم:

اول. پیش‌تر گفتیم که اصطلاح «تحریم حلال» از برخی آیات قرآن کریم گرفته شده و در روایات دیگری نیز به کار رفته است که نگاهی به آیات قرآنی و روایات مذکور، به روشنی نشان می‌دهد در تمامی آنها احتمال اراده معنای تشریع منتفی است؛ چنان‌که این را در بررسی هریک از این آیات و روایات توضیح داده‌ایم.

دوم. ظاهر روایاتی که با لسان حصر این ضابطه را بیان می‌کند این است که کلیه شروط معتبرند، مگر آنکه محلل حرام یا محرم حلال باشند. اگر بخواهیم شرط محرم حلال را به معنای شرط تشریع حرمت معنا کنیم، باید به تناسب آن شرط محلل حرام را نیز به معنای شرط تشریع حلیت معنا کنیم؛ مثل اینکه کسی در ضمن عقد شرط کند شراب شرعاً حلال باشد، اما اگر نوشیدن شراب را شرط کند، این شرط، تشریع حلیت یا حرمت نیست؛ بنابراین باید شرطی معتبر و صحیح باشد، در حالی که هیچ‌کس این را نمی‌پذیرد.

با نقد این مبنا روشن می‌شود که تفکیک میان شرط فعل و شرط نتیجه نیز در اینجا اساسی

ندارد. به طور کلی شرط نتیجه‌ای که به تشریع بیانجامد، غیر معقول است و مسلمان عاقلی آن را قصد نمی‌کند؛ زیرا بدیهی است که اختیار تشریع در دست خداوند متعال می‌باشد؛ از این رو شرط‌های منافی با احکام تکلیفی شرعی همگی شرط فعل اند، مگر آنکه در آنها به تشریع تصریح گردد. به علاوه ما نشان دادیم که اتفاقاً مقصود از شرط محرم حلال در روایات، شرط ترک فعل است؛ بنابراین اختصاص دادن شرط نامشروع به شرط نتیجه، وجهی ندارد و از نظر بطلان شرط، تفاوتی میان شرط فعل و شرط نتیجه مخالف احکام و ضوابط شرعی وجود ندارد.

۲. مقصود از شرط محرم حلال، شرط نافی حق استفاده از حلال است، نه شرط ترک حلال. طبق این تفسیر - که از کلمات برخی فقهای معاصر استفاده می‌شود - اگر مضمون شرط این باشد که مشروط‌علیه حلالی را ترک کند، این شرط صحیح است، اما اگر شرط این باشد که او حق استفاده از آن را نداشته باشد، شرط باطل است و مقصود از شرط محرم حلال نیز صورت دوم است (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۴۰۱).

نقد: قاعدتاً این تفصیل از دیدگاه قبلی نشأت می‌گیرد که نقد آن گذشت. باید معنای «سلطنت و حق نسبت به فعل حلال» روشن شود. اگر منظور این است که با مشروط‌علیه شرط کنند او به حکم اولی و با قطع نظر از شرط، شرعاً حق انجام فعلی را ندارد، این چیزی جز همان دیدگاه قبلی و تفسیر این شرط به شرط تشریع نیست و اشکالات پیش گفته به آن وارد است، اما اگر مقصود از حق نداشتن، سلب حقی است که به وسیله شرط ایجاد می‌شود، نه حکم اولی شرع، باید گفت عرف هیچ تفاوتی میان «حق نداشتن نسبت به انجام فعل» پس از شرط و «لزوم ترک فعل» پس از شرط، نمی‌بیند و این تفصیل علاوه بر اینکه شاهد و دلیلی بر آن وجود ندارد تا بتوان روایت را بر آن حمل کرد، عرفاً نیز بی‌وجه و غیرقابل قبول است.

وقتی انسان عاقلی شرط می‌کند که مشروط‌علیه حق انجام فعلی را نداشته باشد، مسلماً منظور او این است که به لحاظ وجوب شرعی عمل به شرط، مشروط‌علیه حق انجام فعل را نداشته باشد و انجام عمل بر او جایز نباشد و این تعبیر دیگری از شرط ترک فعل است. نه اینکه به حسب حکم اولیه شرعی، فعلی بر مشروط‌علیه حرام گردد و مشروط‌له بخواهد وارد محدوده تشریع گردد، بلکه چنین معنایی حتی به ذهن مشروط‌له و مشروط‌علیه نیز خطور نمی‌کند. حتی اگر فرض کنیم ظاهر چنین شرطی هم این گونه شرط نتیجه‌ای باشد، قرائن عقلی و عقلانی - مبنی بر اینکه عاقل امر

غیرمقدور و غیرمعقول را شرط نمی‌کند و مسلمان خود را در محدوده تشریع حرام وارد نمی‌سازد - آن را بر همان شرط ترک فعل بر می‌گرداند.

۳. مقصود از شرط محرم حلال، شرط ترک حلال‌هایی است که حلیت آن مطلق و غیرقابل تغییر است. شیخ انصاری^۱ معتقد است حلیت در برخی امور مباح، مطلق و غیرقابل تغییر است؛ مانند حلیت تزوج و تسری که از روایات استفاده می‌شود، به هیچ عنوان حتی با شرط قابل تغییر نیست، اما حلیت برخی دیگر از مباحات با اموری مثل شرط، قابل تغییر می‌باشد. مقصود از شرط محرم حلال، شرط ترک حلال‌های دسته اول است، نه دسته دوم. برای اینکه بدانیم یک امر مباح از کدام دسته است، باید به نصوص و ادله مراجعه کنیم (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۹). برخی از شاگردان شیخ^۲ در توضیح دیدگاه ایشان، عناوین دسته اول را مقتضی حلیت و عناوین دسته دوم را علت تامه برای حلیت دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۱).

نقد: شیخ انصاری^۳ این تفصیل را - که برای رهایی از اشکال استثنای همه شروط از دلیل اعتبار شرط بیان داشته‌اند - به عنوان معنای شرط محرم حلال، نپسندیده و تلویحاً رد کرده است (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۰)؛ زیرا علاوه بر اینکه در این روایت یا سایر ادله، شاهی بر این تفصیل وجود دو نوع از حلال‌ها یافت نمی‌شود، اساساً این تفصیل روایت را معنا نکرده، بلکه بر ابهام آن افزوده و آن را از یک ضابطه قابل استفاده خارج می‌کند؛ زیرا کسی نمی‌تواند با مراجعه به این روایت بفهمد شرطی که در ضمن عقد گنجانده، ترک حلال‌های نوع اول است یا دوم و صحیح است یا باطل و اگر قرار باشد به ادله دیگر مانند روایاتی که برخی از شروط را به صورت موردی جایز و برخی را باطل دانسته، رجوع شود، دیگر بیان این روایت به عنوان ضابطه وجهی نخواهد داشت.

۴. مقصود از شرط محرم حلال، شرط ترک حلال‌های تأسیسی است، نه حلال‌های امضایی. این تفسیر از سوی برخی معاصران ارائه شده است (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۶۶) و به نظر می‌رسد در توجیه آن می‌توان گفت شارع مقدس، به ترک حلال‌هایی که سابقاً مردم حرام می‌دانسته‌اند، حساس بوده و به ترک آن راضی نیست؛ زیرا اولاً، مصلحت مهمی در ارتکاب این حلال‌ها وجود داشته که شارع به ازمیان بردن حالت مرسوم و رایج مردم در ترک این امور همت گماشته و ثانیاً، ترک این امور ممکن است زمینه را برای بازگشت تحریم دوباره یا دست کم تحریم عملی این امور فراهم آورد؛ چراکه ذهنیت مردم آماده بازگشت به حال سابق است.

برخی دیگر از معاصران نیز که تقریباً همین معنا را از شرط محرم حلال دارند، در معنای روایت گفته‌اند مقصود این است که شرط نباید بنایی را که اسلام به صورت تشریعی ایجاد کرده است، منهدم کند یا بنایی که منهدم ساخته است را دوباره برپا سازد (سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۹).

نقد:

اولاً، در این روایات یا سایر ادله، دلیل و شاهی بر اینکه حلال را مقید به حلال‌های تأسیسی کنیم، وجود ندارد و بدون وجود قرینه نمی‌توان مطلقاً را بر معنایی مقید حمل کرد. حتی دلیلی وجود ندارد که اثبات کند اهتمام شارع نسبت به احکام تأسیسی بیشتر از احکام امضایی است. ثانیاً، اساساً حلال‌های تأسیسی بسیار محدود و انگشت‌شمار بوده و اینکه ضابطه‌ای کلی را بخواهیم ناظر به مواردی تا این حد محدود و کم‌شمار بدانیم، بسیار بعید است. ثالثاً، در صورت پذیرش این تفسیر، به قرینه تناسب و مقابله باید منظور از تحلیل حرام را نیز تنها شرط ارتکاب حرام‌های تأسیسی بدانیم؛ پس ارتکاب اموری مانند حرمت بسیاری از محرّمات احرام یا حرمت سرقت و مانند آن را که پیش از اسلام نیز وجود داشته است، اگر کسی در ضمن عقد شرط کرد، شرطش باطل نخواهد بود!

رابعاً، توجه به موارد استعمال اصطلاح «تحریم حلال» - که پیش‌تر گذشت - نشان می‌دهد التزام به ترک حلال‌های امضایی، مصداق تحریم حلال دانسته شده است؛ زیرا اباحه و جواز مقاربت با کنیز یا خواب شب و خوراک در روز و نکاح زنان، یا نوشیدن شربت شیره انگور، همگی از مصادیق اباحه امضایی است، نه تأسیسی.

۵. مقصود از شرط محرم حلال، شرط ترک کلی و دائمی یک فعل حلال است، نه ترک موردی یا موقت. شیخ انصاری^۱ از محقق قمی^۲ نقل می‌کند که منظور از تحریم حلال این است که ترک طبیعت و ماهیت یک فعل در ضمن عقد شرط شود که در نتیجه ترک کلی، تمامی افراد و مصادیق آن ماهیت ترک خواهد شد، اما اگر ترک برخی از افراد شرط شود، روایات مورد بحث بر بطلان این شرط دلالت ندارند؛ زیرا ظاهر این است که مقصود از تحلیل حرام، شرط ارتکاب یا ترکی است که قاعده‌ای را تأسیس کند و در عمل یک حکم ثانویه کلی را ایجاد نماید؛ اگرچه این حکم کلی منحصر به مشروط‌علیه بوده باشد؛ همان‌گونه که حلیت و حرمت اولیه‌ای که شارع جعل کرده، حکمی است که بر روی ماهیت کلی رفته، نه روی افراد خاص.

شیخ انصاری^۱ اجمالاً اشاره کرده است که بخش‌هایی از دیدگاه محقق قمی قابل نقد است، ولی اشکال مشخصی را در این باره بیان نکرده است (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۵). لازمه تفسیر محقق قمی این است که اگر ترک یک عمل به صورت موقت شرط شود نیز تحریم حلال مورد نظر در روایات محقق نمی‌شود؛ زیرا ترک طبیعت و ماهیت کلی، مستلزم ترک تمامی افراد فعل در تمامی زمان‌هاست.

برخی فقها مانند میرزای نایینی^۲ در تفسیر معنای شرط محرم حلال، بیشتر بر همین دوام و عموم ازمانی تأکید کرده و معتقد است حتی اگر ترک یک فرد جزئی - مثل ازدواج با زنی خاص - به صورت دائمی شرط شود، ممکن است تحریم حلال بر آن صدق کند و شرط باطل باشد، اما اگر ترک یک فعل کلی مثل ازدواج، برای مدتی کوتاه - مثلاً برای چند سال - شرط شود، به آن تحریم حلال صدق نمی‌کند. البته ایشان معتقدند ترک طولانی مدت - و نه دائمی - کلیه افراد نیز ممکن است مصداق شرط محرم حلال باشد و در موارد شک، مثل همین مورد یا مورد ترک دائمی بعضی موارد باید به اصل رجوع کرد. البته ایشان بر خلاف شیخ^۳ به وجود اصلی که عدم مخالفت شرط با کتاب و سنت را اثبات کند، معتقد نیستند و در موارد شک در مخالفت یا عدم مخالفت شرط با شرع، اصل را عدم تأثیر شرط می‌دانند (نایینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۵-۱۱۱).

نقد: اگرچه این تفسیر از سایر تفاسیر کم‌ایرادتر است، ولی اشکالاتی به آن وارد می‌باشد: اولاً، شاهد و دلیل معتبری که نشان دهد مقصود از تحریم حلال، صرفاً التزام به ترک کلی یک ماهیت با تمام افراد یا در تمامی ازمنه است، وجود ندارد و مقتضای اطلاق دلیل این است که هرگونه التزام نسبت به ترک یک فعل حلال به واسطه شرط، اشکال دارد؛ اعم از اینکه جزئی باشد یا کلی و خواه موقت باشد یا دائمی. حتی تعبیر به «إلا شرطاً یحلل حراماً أو یحرم حلالاً» که با تنوین تنکیر «حلالاً» آمده است، نشان می‌دهد یک فرد از افراد متصف به حلیت نیز نباید به واسطه شرط ممنوع گردد.

ثانیاً، اگر دلیل تقیید مذکور این باشد که تحریم حلال با شرط باید مشابه جعل حکم شرعی از وصف کلیت و دوام برخوردار باشد و یک حکم کلی و قاعده ایجاد نماید، باید دانست شرط ترک فعل، حتی اگر به یک ماهیت و طبیعت کلی تعلق گیرد، هیچ‌گاه مانند حکم شرعی قاعده و حکم کلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا شرط نهایتاً برای مشروط‌علیه حکم ساز و الزام آور است، نه دیگران. بر خلاف احکام شرعی که برای تمامی مکلفان وضع می‌شود. به علاوه اساساً اینکه باید میان تحریم حلال با شرط و حرمت اولیه شرعی

از نظر دایره شمول و کلیت، تشابه وجود داشته باشد، دلیل روشنی ندارد.

از سوی دیگر برخی از حلال و حرام‌های اولیه نیز به افراد خاص - مانند پیامبر ﷺ یا مقاطع زمانی مشخص، اختصاص داشته است و مهم‌تر اینکه اگرچه حکم شرعی معمولاً روی عناوین کلی و طبایع می‌رود، اما این امر بدان جهت است که عناوین کلی به موارد و افراد خارجی اشاره دارد و قطعاً حلیت و حرمت بر فرد جزئی نیز صادق است.

ثالثاً، چنان‌که گذشت، در آیه اول سوره تحریم که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، پیامبر ﷺ بر ترک مقاربت با ماریه قبطیه - که موردی جزئی است - سوگند یاد فرمود، نه مطلق مقاربت یا مقاربت با کنیزان. با وجود این خداوند از این سوگند، به «تحریم حلال» تعبیر فرموده است که نشان می‌دهد این تعبیر به تعهد بر ترک ماهیت کلی اختصاص ندارد. البته این نقص، به محقق قمی^{۱۰} وارد است، اما به محقق نایینی وارد نیست.

رابعاً، کلیت و دوام تاحدودی مبهم و نسبی است و در نهایت نمی‌تواند ضابطه‌ای روشن به‌شمار آید؛ مثلاً ممکن است در ضمن یک عقد، ترک بهره‌مندی از زنان یا ترک بهره‌مندی از زنان به‌واسطه تسری، یا ترک بهره‌مندی از زنان به‌واسطه تسری به کنیزانی جدید یا ترک بهره‌مندی از زنان به‌واسطه تسری از کنیزانی جدید که فلان خصوصیت را دارند یا ترک این مطلب در سفر یا ترک این مطلب در سفر به فلان شهر و... شرط شود. آیا همه اینها عناوینی کلی محسوب می‌شوند؟ یا در مورد دوام اگر کسی ترک خوردن سیب در سفر یا تا زمان زنده‌بودن مشروطه را شرط کند، آیا اینها از وصف دوام برخوردار است یا خیر؟

خامساً، اگر تحریم حلال را به شرط ترک کلی یا ترک دائم یک حلال تفسیر نماییم، به تناسب آن باید تحلیل حرام را نیز به شرطی تفسیر نماییم که ارتکاب هریک از افراد یک ماهیت کلی مثل خمر یا ارتکاب حرام در تمامی زمان‌ها را تجویز نماید، اما اگر مثلاً شرط شود مشروط‌علیه یک فرد مشخص از افراد خمر - مثلاً شراب موجود در این جام - را بنوشد یا در زمانی مشخص - مثلاً فلان ساعت - خمر بنوشد، قاعداً «تحلیل حرام» صدق نمی‌کند؛ زیرا شرط، شراب را به‌صورت کلی و به‌عنوان یک قاعده عمومی و به‌طور دائمی حلال نکرده است؛ در نتیجه مطابق این تفسیر باید چنین شرط‌هایی مشروع و صحیح دانسته شود، در حالی که بی‌شک محقق قمی و نایینی صحت چنین شرط‌هایی را نمی‌پذیرند.

نتیجه

با اشاره به دیدگاه‌های مهم و مطرح در تفسیر معنای شرط محرم حلال روشن شد که تشبیه آزاد و تردیدی که بیشتر فقها در این باره دارند و آن را به یکی از پیچیدگی‌ها و معضلات فقهی تبدیل کرده است، به گونه‌ای که برخی را به طرح و کنار گذاشتن روایات دال بر این ضابطه و گروهی را به تقییدهای بی‌وجه و تفسیرهای خلاف ظاهر واداشته، عمدتاً از دو مطلب نشأت گرفته است؛ نخست، غفلت از منشأ قرآنی این اصطلاح و دیگر نصوصی که این اصطلاح در آن به کار رفته است؛ چراکه با رجوع به آیات قرآنی و روایات، این اصطلاح معنایی کاملاً روشن خواهد یافت و جایی برای تفسیر آن به تشریع یا التزام به ترک عناوین کلی و... باقی نمی‌ماند. دوم، ناتوانی از حل اشکال و تصور اینکه تمامی شروط ضمن عقد، مصداق شرط محرم حلال‌اند؛ پس باید به نحوی معنای تحریم حلال را ضیق و آن را توجیه و تفسیر کرد، در حالی که واقعیت این است که - حتی با صرف نظر از احتمال اختصاص تعبیر «تحریم حلال» به التزام به ترک لذا ید و منافی که برای انسان‌ها فی نفسه مطلوبیت دارد - شرط محرم حلال فقط بر شرط ترک و تعدادی بسیار اندک از شرط فعل‌ها - که با هدف ترک فعل تنظیم شده باشند - صدق می‌کند و بیشتر شرط فعل‌ها و نیز شرط نتیجه موضوعاً از شمول این عنوان خارج است. همچنین شرط محرم حلال فقط در مواردی صدق می‌کند که حلیتی برای موردی قبل از انشای عقد مشروط و با قطع نظر از آن ثابت بوده باشد، اما در مواردی که حلیت محدود با همین عقد مشروط ایجاد می‌شود، تحریم حلال به واسطه شرط صدق نمی‌کند؛ پس هیچ‌یک از شرط‌هایی که در روایات به جواز آن تصریح شده است؛ مانند شرط ترک برخی استمتاعات در نکاح موقت یا شرط ترک فروش مبیع در بیع یا شرط ترک خارج کردن زوجه از شهرش، شرط محرم حلال نیستند و دغدغه‌ای که باعث شده است فقها در پذیرش بطلان «شرط ترک حلال» تردید روا دارند، با دقت در آنچه گفتیم بر طرف می‌گردد؛ در نتیجه در مورد شروط ضمن عقد، هرگونه شرط ارتکاب حرام یا ترک حلالی که پیش‌تر ثابت بوده - حتی به صورت موردی و موقت - غیر شرعی و باطل خواهد بود. از مقارنه ادله ناظر بر شروط مخالف کتاب و سنت با ادله ناظر به تحلیل حرام و تحریم حلال نیز روشن می‌شود که دو ضابطه بر یکدیگر منطبق بوده و التزام به ترک مباحات به واسطه اشتراط در ضمن عقد، فاقد مشروعیت است.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ حاشیه المکاسب؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی؛ متشابه القرآن و مختلفه؛ ج ۲، قم: دارالبیادر للنشر، ۱۳۶۹ق.
۳. اردبیلی، احمدبن محمد؛ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة، [بی تا].
۴. اصفهانی، محمدحسین؛ حاشیه کتاب المکاسب؛ ج ۵، قم: أنوار الهدی، ۱۴۱۸ق.
۵. انصاری، مرتضی؛ کتاب المکاسب؛ ج ۳، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
۶. تبریزی، میرزا جواد؛ إرشاد الطالب إلى التعليق على المکاسب؛ ج ۴، ج ۳، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.
۷. جرجانی، سیدامیر ابوالفتح؛ تفسیر شاهي؛ ج ۲، تهران: انتشارات نوید، ۱۴۰۴ق.
۸. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲ و ۲۳، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۹. حلّی (ابن ادريس)، محمدبن منصور؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ج ۳، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۱۰. حلّی سیوری، مقدادبن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ ج ۲، قم: انتشارات مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۱۱. خمینی، سیدروح الله؛ کتاب البیع؛ ج ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۱۲. خمینی، سیدمصطفی؛ الخيارات؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. خویی، سیدابوالقاسم؛ مصباح الفقاهة؛ تقرير محمد علی توحیدی؛ ج ۷، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ سوریه: دارالعلم - الدار الشامية، ۱۴۱۲ق.

۱۵. راوندی، سعید بن عبدالله؛ فقه القرآن؛ ج ۲، ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. روحانی، سید محمد صادق؛ منهاج الفقاهة؛ ج ۶، قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۹ ق.
۱۷. روحانی، سید محمد؛ المرتقى إلى الفقه الأرقی (کتاب الخيارات)؛ ج ۲، تهران: مؤسسة الجلیل، ۱۴۲۰ ق.
۱۸. سبحانی، جعفر؛ المختار فی أحكام الخيار؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. سیستانی، سید علی؛ منهاج الصالحین؛ ج ۲، قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ ج ۶ و ۱۹، ج ۴، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۷.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲ و ۵، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن؛ الخلاف؛ ج ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ ج ۲، ۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۶، ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. مجلسی (مجلسی اول)، محمد تقی؛ روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه؛ ج ۹، ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲۴، ۳۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹.
۲۷. نایینی، میرزا محمد حسین؛ منیه الطالب فی حاشیه المکاسب؛ ج ۲، تهران: المکتبه المحمديه، ۱۳۷۳ ق.
۲۸. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۵، بیروت: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ ق.

محوریت قرائت اهل بیت علیهم السلام و روش شناخت آن

محمدصادق یوسفی مقدم*

چکیده

باتوجه به قرائات گوناگون درباره کلمات قرآن کریم و قرآناتی از اهل بیت علیهم السلام درباره فُرُش قرائات، پرسش اصلی این است که جایگاه قرائات اهل بیت علیهم السلام در میان قرائات و روش تحصیل آن چیست؟ مفاد حدیث ثقلین و دیگر روایات بیانگر آن است که اهل بیت علیهم السلام در شناخت قرائت صحیح مانند فهم معارف قرآن کریم، مرجعیت دارند؛ ازاین رو اعتبار مصحف موجود - شکل یافته در جریان توحید مصاحف - و عدم اعتبار قرائات غیر منطبق با آن، برای آن است که افزون بر اجماع، از تأیید حضرت علی علیه السلام نیز برخوردار است و قرائت قطعی امام معصوم علیه السلام بر دیگر قرائات منطبق بر مصحف موجود، مقدم می باشد؛ پس از آن، اجماع قاریان بیانگر قرائت اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا اگر قرائت مجمع علیه مخالف قرآن منرّل بود، آنان در برابر آن موضع می گرفتند. در صورت عدم دسترسی به قرائت قطعی اهل بیت علیهم السلام و قرائت اجماعی کاشف از قرائت آنان، نزدیک ترین قرائت به قرائت آنان که قرائت حفص از عاصم است، پذیرفته می شود. مقاله حاضر با روش کتابخانه ای و تحلیلی به تبیین مرجعیت اهل بیت علیهم السلام در قرائت و روش شناسی قرائت آنان پرداخته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، قرائات، قرائت اهل بیت علیهم السلام، مصحف موجود.

مقدمه

قرآن کریم مهم‌ترین منبع شناخت تشریعات اسلام است و هر مسلمانی مکلف است در صورت قرائت یا برداشت از قرآن کریم، آن را بر اساس صورت و ماده‌ای که بر رسول خدا ﷺ نازل شده است، قرائت و مطابق آن برداشت نماید؛ زیرا اشتغال ذمه به این تکلیف یقینی، مستلزم تحصیل براءت یقینی بوده و براءت یقینی زمانی حاصل می‌شود که مکلف از میان قرائاتی که معانی گوناگونی از آیات افاده می‌کنند، قرائت صحیح را بشناسد و تکلیف خود را در نحوه قرائت و برداشت‌های تفسیری و تشریعی بر اساس آن، امثال کند. از سویی قرائت اهل بیت علیهم‌السلام را نباید مانند سایر قرائات به عنوان نصی احتمالی از قرآن کریم دانست، بلکه کوششی است در جهت انجام وظیفه امامت برای صیانت از قرآن کریم؛ از این رو در فهم معارف قرآن کریم، روایات اهل بیت علیهم‌السلام محوریت دارد. در قرائت الفاظ و کلمات قرآن کریم نیز روایات اهل بیت محوریت دارد؛ آنان با روش‌های گوناگون در جهت حفظ نص قرآن کریم کوشیده‌اند و ارائه طریق کرده‌اند. در برخی روایات قابل اعتماد (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۴۹/حلی، ۱۳۸۱، ص ۴/سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۷-۲۵۷)، تأکید کرده‌اند که قرآن فقط بر یک حرف نازل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۰-۶۳۵). در برخی نزول قرآن بر سبعة احرف را نفی می‌کنند (همان، ص ۶۳۰). در برخی، مخاطبان را به قرائت جاری و سائد میان مردم ارجاع می‌دهند (همان، ص ۶۳۳). در برخی روایات در قُرْش قرائت^۱ به صورت مصداقی نوع قرائت خود را - در واژه‌ها و حروف قرآن کریم - بیان کرده‌اند.^۲ به رغم لزوم تفکیک میان قرائات و حقیقت قرآن (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۹)، اما میان قرآن و قرائت اهل بیت علیهم‌السلام تفکیکی وجود ندارد؛ زیرا قرائت آنان در جهت صیانت از قرآن منزل بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و جاری در میان مسلمانان است.

۱. «اصول قرائت» قواعد کلی است که از جزئیات زیر مجموعه خود استنتاج می‌شود و بر آنها منطبق است. قواعد کلی قرائت هر یک از قراء را اصول آن قاری نامیده‌اند. قُرْش جمع فراش به معنای بسط و نشر موارد جزئی قرائات قاری در قرآن کریم است که تحت قاعده کلی در نمی‌آید تا قابل قیاس باشد (شافعی حنفیان، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۲).
 ۲. چنان که در کتاب معجم القرائات القرآنیة (خطیب، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۴/شینی میرزا، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳-۱۳۳) و در معجم البیان طبرسی ۱۴۵ مورد از قُرْش قرائات نقل شده است (یعقوبخانی، اکراولو و خوشفر، ۱۳۹۸، ص ۱۲۹).

شرایط و ارکان نظریه

نظریه مرجعیت و محوریت قرائت اهل بیت علیهم السلام بر شرایط و ارکانی استوار است که آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. لزوم انطباق قرائت بر مصحف موجود

مصحف موجود در جریان توحید مصاحف، مورد اجماع مسلمانان و با مشورت و نظر مساعد امام معصوم علیه السلام تدوین شد؛ در نتیجه قرائات غیر منطبق با آن از اعتبار و حجیت ساقط و به عنوان قرائات شاذ به شمار آمد. شواهد بیانگر آن است که امیر مؤمنان علی علیه السلام از توحید مصاحف حمایت کرده و مردم را به مراقبت از آن فراخوانده است. اگر توحید مصاحف درست نبود، آن حضرت حسب وظیفه با آن مقابله می‌کرد تا حقیقت قرآن از دست نرود؛ چنان‌که فرموده است:

قسم به خدا! انجام نداد عثمان آنچه را انجام داد درباره مصاحف، مگر در مقابل ما یاران - اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله - او مشورت کرد با ما درباره قرائات «فوالله ما فعل عثمان الذی فعل فی المصاحف إلا عن ملأ منّا. إستمثارنا فی أمر القرائات» ... او گفت: رأی من آن است که مردم بر یک مصحف اجتماع کنند تا افتراق و اختلافی نباشد. ما گفتیم: رأی و نظر پسندیده‌ای داری: «قال: أری أن یجمع الناس علی مصحف واحد فلا تكون فرقة و لا إختلاف. قلنا: فنعم ما رأیت» (سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۰/ زرقانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۵۵/ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۰۰ق، ج ۹، ص ۱۶).

عسقلانی سند آن را حُسن (همان، ج ۱۳، ص ۲۸۶) و سیوطی صحیح دانسته است (سیوطی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۹). همچنین فرمود: «لو ولیت فی المصاحف ما ولی عثمان، لفعلت كما فعل» (ابن جزری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸/ سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۱). اگر من درباره مصاحف مانند عثمان ولایت می‌داشتم، آن‌گونه انجام می‌دادم که او انجام داد. عبارتی شبیه آن را سدید بن غفله نقل کرده است (سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۲). در منابع شیعه شواهدی است که بر صحت این ادعا دلالت دارد؛ چنان‌که در کتاب سلیم بن قیس آمده است: حضرت امیر مؤمنان علیه السلام پس از سخن طلحه که عثمان تمامی قرآن را جمع‌آوری نموده است، فرمود: هرگاه به آن عمل کنید، از آتش جهنم نجات یافته‌اید و به بهشت وارد خواهید شد؛ زیرا در آن، هدف، حقوق و لزوم اطاعت از ما آمده است (هلالی، [بی‌تا]، ص ۱۰۰)؛ از این رو باید گفت آنچه در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است که مردم را به قرائت رایج ارجاع می‌دهد: «... إقرأ كما یقرأ الناس» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۳) و «... إقرأوا كما تعلّمتم

فَسَيُجِئُكُمْ مِّنْ يَّعْلَمُكُمْ» (همان، ص ۶۱۹/ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۳)، مقصود همان قرائت منطبق بر مصحف موجود است و ما نیز مکلفیم از قرآن موجود حمایت و تبعیت کنیم. بسیاری از عالمان دینی همچون سیدبن طاووس، (سیدبن طاووس، ۱۳۶۳، ص ۲۷۸)، طبری (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۴/ همان، ج ۹، ص ۲۱۸) و آیت الله معرفت (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹) همین دیدگاه را دارند. آنچه در برخی روایات آمده است که امام صادق علیه السلام می فرماید: ما بر قرائت اُبی قرائت می کنیم: «أَمَّا نَحْنُ فنَقْرَأُ عَلَى قِرَاءَةِ أُبَي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۵)، مقصود ارجاع به همان قرائت مشهور و مصحف موجود است که ابی بن کعب قرآن را املا و گروهی آن را می نوشتند و در مورد اختلاف، به ابی بن کعب رجوع می کردند و منظور مصحف خود ابی بن کعب نیست و به گفته برخی محققان باید گفت این روایت ناظر به لزوم اتحاد در قرائت است و در مقام بیان ترجیح قرائتی نسبت به قرائت دیگر جز به موافقت با قواعد زبان عرب نیست (فانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۹-۷۰). اگر چه ابن مسعود ابتدا با توحید مصاحف مخالف بود، ولی بعدها به نتیجه توحید مصاحف رضایت داد (سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۸۲)؛ در نتیجه قرائات غیر منطبق با مصحف موجود، اگر به عنوان تفسیر توجیه نشود، به عنوان قرائت پذیرفته نمی شود.

۲. تقدم قرائت اهل بیت علیهم السلام در قُرْشِ قرائی

امامان معصوم علیهم السلام در مواردی که متوجه اشتباه در قُرْشِ قرائی می شدند، بدون تردید قرائت صحیح را بیان می کردند؛ از این رو باید توجه داشت با قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام مانند سایر قرائات به عنوان احتمالات نصّ قرآن تعامل نمی شود، بلکه بر فرض آنکه از طریق خبر واحد صادر شده باشند، اگر از سند قابل اعتمادی برخوردار باشد، با آنها معامله علمی شده و به دلیل اینکه این گونه روایات به صورت قطعی از نصّ قرآن حکایت می کنند، باید به عنوان اصل حاکم بر قرائات تلقی شوند. اشکال بر بسیاری از فقیهان و عالمان این است که کلام امامان معصوم علیهم السلام را در قرائات به عنوان اصل حاکم تلقی نکرده اند. آنان در برخی موارد روایات را در پذیرش قرائت، اصل قرار داده و در بسیاری موارد دیگر بدان توجه نکرده اند؛ حال آنکه کلام اهل بیت علیهم السلام در همه قُرْشِ قرائی حجت و اصل حاکم بر دیگر قرائات می باشد، نه برخی دُونَ برخی؛ برای مثال به رغم آنکه قاریان و عالمان اهل سنت درباره جزئیت و عدم جزئیت بسم الله در سوره های قرآن کریم در نماز

اختلاف نظر دارند، دلیل اتفاق فقیهان امامیه بر اینکه بسم الله در آغاز هر یک از سوره‌ها از آیات مستقل آن به‌شمار می‌رود (حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۲۱/ محقق حلی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۶۷/ نجفی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۲۹۶)، روایات اهل بیت علیهم السلام است؛ مانند اینکه یحیی بن عمران همدانی می‌گوید:

به امام باقر علیه السلام نوشتم: فدایت شوم، چه می‌گویید درباره کسی که در نماز خود سوره حمد را با «بسم الله» می‌خواند، ولی به سوره دیگر که رسید، «بسم الله» را ترک می‌کند؟ - این جمله را نیز در نامه خود اضافه نمودم که - عباسی می‌گوید: اشکالی ندارد. امام در پاسخ به خط خود نوشت: باید نماز را اعاده کند، اعاده کند - این جمله را به‌رغم نظر عباسی مخصوصاً دوبار نوشته بود - (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۳).

همچنین معاویه بن عمار می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام گفتم: «إِذَا قُمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ»، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، «فِي فَاتِحَةِ الْقُرْآنِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْقُرْآنِ أَقْرَأُ»، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و «مَعَ السُّورَةِ قَالَ نَعَمْ» (همان، ص ۳۱۲). هنگام قرائت سوره حمد در نماز «بسم الله» را نیز بخوانم؟ امام فرمود: بلی! دوباره پرسیدم: پس از سوره حمد، سوره دیگری در نماز می‌خوانم، آیا باید «بسم الله» را با آن سوره نیز بخوانم؟ امام فرمود: آری!

آیت الله خویی ذیل روایات یادشده می‌نویسد: این روایات صحیح و صریح‌اند که بسم الله در هر سوره، آیه‌ای مستقل است و باوجود روایات اهل بیت علیهم السلام که عدل قرآن‌اند، از اقامه ادله دیگر بی‌نیازیم (خویی، ۱۳۹۴ق، ص ۴۴۰).

از میان عالمان اهل سنت فقط فخر رازی با مبنایی نزدیک به مبنای شیعه، افزون بر اعتقاد به جزئیت بسم الله در همه سوره‌های قرآن، بر این باور است که قرائت بسم الله باید با جهر باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۳). وی پس از بیان دلایلی، می‌گوید:

از طریق تواتر ثابت شده است که علی علیه السلام بسم الله را به جهر قرائت می‌کرده است و عمل علی بن ابی طالب علیه السلام مؤید دیدگاه ماست و هرکس در دینش و آنچه مربوط به خودش هست، علی علیه السلام را امام قرار دهد و به او اقتدا کند، به ریسمان محکم الهی چنگ زده است (همان، ص ۱۸۲).

براین اساس قرائات مورد وثوق اهل بیت علیهم السلام نه تنها در قرائت بسم الله که در قرائت تمامی آیات و کلمات قرآن بر سایر قرائات باید مقدم باشد و تفاوتی نمی‌کند قرائت آنان با دیگر قرائات تفاوت معنایی دارد یا خیر؛ چنان‌که برخی از قرائات امامان معصوم علیهم السلام با قرائت رایج مصحف موجود فقط در صورت متفاوت است، نه در معنا؛ مانند قرائت کلمه «تَتَّخِذُ» از آیه ۵۲ سوره کهف: «وَمَا كُنْتُ

مُتَّخِذًا الْمُضِلِّينَ عَصْدًا» که با تنوین به علی ؑ نسبت داده شده است و هردو قرائت معنای واحدی دارند و در برخی موارد تفاوت قرائت اهل بیت ؑ سبب تفاوت معنایی (کلامی، فقهی و...) می‌شود؛ از این رو شناخت و رعایت قرائت اهل بیت ؑ افزون بر هم‌سویی در کیفیت قرائت، هم‌سویی با فقه و کلام آنان است.

روش شناخت قرائت اهل بیت ؑ: راه آشنایی با قرائت اهل بیت ؑ فقط بیان مستقیم آنان در فُرُش قرائات نیست، بلکه شناخت قرائت امام معصوم ؑ به دو طریق اظهارنظر مستقیم و غیرمستقیم امکان‌پذیر می‌باشد و هردو صورت از حیث تقدم و لزوم پیروی برابرند.

۲-۱. اظهارنظر مستقیم

امام معصوم ؑ در برخی موارد به صورت مستقیم درباره صحت یا عدم صحت قرائتی اظهارنظر کرده است. کتاب معجم القرائات القرآنية، از ۹۱ سوره، ۳۵۵ مورد قرائتی را که به صورت مستقیم از امامان معصوم ؑ نقل شده و متفاوت از قرائت دیگران می‌باشد، استخراج کرده است (شینی میرزا، ۱۳۸۴، ص ۳۳۳-۳۱۱). همچنین به مجمع البیان، ۱۴۵ مورد قرائت از اهل بیت ؑ نسبت داده شده است (یعقوبخانی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۱۰). روشن است در موارد یادشده، پس از بررسی و اطمینان از صحت سند باید بدان اعتماد کرد و قرائات اهل بیت ؑ را بر دیگر قرائات در تلاوت و برداشت‌های تشریعی مقدم داشت. در ذیل چند نمونه به عنوان شاهد مثال بیان می‌شود.

الف) جرّ «وَأَرْجُلِكُمْ» از آیه ۶ سوره مائده

میان قاریان درباره جرّ یا نصب «وَأَرْجُلِكُمْ» در آیه ۶ سوره مائده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» اختلاف نظر است. در صورت قرائت نصب، «أَرْجُلِكُمْ» بر «وُجُوهَكُمْ» معطوف است و معنای آیه این می‌شود که باید پاها را مانند صورت شست و اگر به جرّ قرائت شود، معنای آیه این می‌شود که پاها را مانند سر باید مسح کرد و روایت موثق بر قرائت جرّ «وَأَرْجُلِكُمْ» دلالت دارد؛ توضیح اینکه غالب بن‌هذیل از امام باقر ؑ می‌پرسد «أَرْجُلِكُمْ» در آیه ۶ سوره مائده را به جرّ قرائت کنیم یا به نصب؟ حضرت در پاسخ می‌گوید: «بلکه قرائت آن به جرّ است»:

أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ غَالِبِ بْنِ الْهَدَيْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُفَّينِ عَلَى الْخَفْضِ هِيَ أَمْ عَلَى النَّصْبِ قَالَ بَلْ هِيَ عَلَى الْخَفْضِ (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۷۰-۷۱).

روایت مذکور صریح است که قرائت به نصب «أَرْجُلِكُمْ» مطابق قرائت اهل بیت علیهم السلام نیست و باید آن را به جرّ «أَرْجُلِكُمْ» قرائت کرد؛ از این رو براساس برخی قرائات از جمله روایت حفص از عاصم قرائت به نصب روایت شده است، ولی قاعده اقتضا می کند آیه به جرّ قرائت شود. در روایت دیگری زراعه از امام باقر علیه السلام از دلیل اینکه به بعض سر و بعضی از دو پا باید مسح کرد، می پرسد و امام علیه السلام با تبسم می فرماید:

عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَلَا تُخَرِّجُنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَ قُلْتَ إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ وَ بَعْضِ الرَّجْلَيْنِ فَضَحَكَ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ نَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوُجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ ثُمَّ قَالَ: وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: بِرُءُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانٍ الْبَاءِ ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوُجْهِ فَقَالَ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكُفَّينِ فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهَا: این حکمی است که رسول خدا صلى الله عليه وآله فرموده است و در قرآن از جانب خداوند [مسح] به آن [صورت] نازل و حکم شده است؛ زیرا خداوند آنجا که فرموده است صورت تان را بشوید: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»، می فهمیم که شایسته است تمام صورت شسته شود. سپس حکم شستن دست ها تا مرفق را بیان کرده است. آنگاه بین این کلام «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» و کلام بعدی فاصله انداخته و فرموده است: «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» و از اینکه حرف باء بر «بِرُءُوسِكُمْ» وارد شده، می فهمیم مسح به بعضی از سر باید باشد. آنگاه چنان که دست ها را به صورت وصل و عطف کرده است، پاها را به رأس وصل و عطف کرده است. از این عطف می فهمیم که مسح پاها نیز باید به بعضی از پاها باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۰).

یادآور می شود روایت یادشده در الفصول المختاره، ضمیر را به صورت تثنیه آورده است: «فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهِمَا...» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳). روایت یادشده بیانگر آن است که «أَرْجُلِكُمْ» بر «بِرُءُوسِكُمْ» وصل و عطف شده است و از این عطف، دو حکم قابل استفاده می باشد؛ نخست آنکه مسح پاها مانند مسح سر که بر بعضی از سر است، باید بر بعضی از پا باشد؛ دوم اینکه باید «أَرْجُلِكُمْ» مانند «بِرُءُوسِكُمْ» به جرّ قرائت شود

و قرائت به نصب، صحیح نیست؛ زیرا ظاهر اینکه می‌فرماید «وَصَلَّاهَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهَا»، عطف بر ظاهر لفظ است.

شیخ مفید می‌گوید: اهل سنت بر امامیه در مسح بر پاها طعن می‌زنند، حال آنکه ظاهر قرآن به مسح بر پاها دلالت دارد، آنجا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». از نظر شیخ مفید این آیه به صراحت مسح پاها را واجب کرده است (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۸۵).

ایشان عقیده دارد روایات نیز بیانگر آن است که رسول الله ﷺ و امیر مؤمنان ع در وضو پس از شستن صورت و دست‌ها، سر و پاها را مسح کرده‌اند (همان، ص ۱۸۵).

کراجکی درباره وجوب مسح پاها در وضو با بیان اینکه جماعتی از صحابه و تابعان مثل ابن عباس، عکرمه، انس، ابی‌العالیه شعبی و... همین نظر را دارند، می‌گوید: دلیل ما کلام خدای متعال است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ... وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» که دو جمله مستقل و دو حکم مستقل دارد؛ در جمله نخست، صورت را متذکر شده است و دست‌ها را بر آن عطف کرده و حکم هر دو را که شستن است، بیان می‌کند و در جمله دوم، رئوس را ذکر کرده و حکم آن را مسح می‌داند و ارجل را بر آن عطف کرده است. حقیقت عطف در این جمله مانند جمله پیشین اقتضا می‌کند که حکم ارجل باید همان حکم رئوس باشد. وی می‌گوید: چنان‌که مخالفت در جمله نخست، جایز نیست، در جمله دوم نیز مخالفت جایز نیست. ظاهر کلام یادشدگان این است که افزون بر حکم مسح که باید بر بعضی از پاها باشد، باید ارجل به جرّ قرائت شود؛ زیرا معطوف، اعراب معطوف علیه را دارد.

وی با طرح این پرسش که «اگر گفته شود بیشتر قراء به نصب «أرجل» قرائت کرده‌اند، پس باید معطوف بر «أیدی» و موجب غسل باشد»، در پاسخ می‌گوید:

از میان قراء سبعة، آنان که به نصب قرائت کرده‌اند، از قائلان به جرّ بیشتر نیستند، بلکه در عدد برابرند؛ زیرا اگر ابن عامر، کسایی و حفص، از عاصم به نصب أرجل قرائت کرده‌اند، ابن کثیر، حمزه و أبابکر از عاصم به جرّ آن قرائت کرده‌اند (کراجکی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳).

از منظر ادبیات عرب، اصل آن است که کلمه معطوف بر لفظ نزدیک‌تر عطف شود، نه لفظ دورتر و اگر بدون ضرورت برخلاف آن عمل شود، تعسف و انصراف از حقیقت و نیز سبب اشتباه

می‌باشد و چه‌بسا تغییر معنا از مراد گوینده خواهد بود (همان، ص ۱۵۴).

وی در پاسخ سوم می‌گوید: بر فرض پذیرش قرائت نصب، نصب «أرجل» سبب نمی‌شود عطف بر «أیدی» باشد، بلکه معطوف بر محل رؤوس است و حمل «أرجل» بر محل رؤوس، اولی از حمل آن بر «أیدی» است (همان).

شیخ طوسی با بیان اینکه نه‌تنها قرائت به نصب، قرائت اکثر نیست، ادعا می‌کند قرائت به جرّ مجمع علیه است و قرائت به نصب، مورد اختلاف و غیرجایز می‌باشد. وی دلیل قرائت جرّ را روایت غالب‌بن‌هذیل - روایت پیشین - می‌داند. سپس می‌گوید بر فرض پذیرش اینکه شمار قائلان به جرّ أرجل، با قائلان به نصب برابر است، باز هم حکم أرجل مسح است؛ زیرا معطوف بوده بر موضع رؤوس که منصوب می‌باشد به «أمسحوا» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۷۱).

حق آن است که آنچه در تبیین قرائت جرّ بیان شد، در جهت تثبیت روایت موثق است، ولی توجیه قرائت نصب برای تطبیق آن بر مذهب اهل بیت علیهم السلام چنان‌که شیخ طوسی، کراجکی و آیت‌الله معرفت علیهم السلام تقریر کرده‌اند، قابل قبول نیست و استدلال یادشده اجتهاد مقابل نصّ است؛ چراکه غالب‌بن‌هذیل از امام باقر علیه السلام به‌صراحت از جرّ یا نصب آیه می‌پرسد: «عَلَى الْخُفُضِ هِيَ أَمْ عَلَى النَّصْبِ» و حضرت نیز با صراحت به قرائت جرّ حکم می‌کند: «قَالَ بَلْ هِيَ عَلَى الْخُفُضِ»؛ ازاین‌رو اجتهاد به نصب، اجتهاد مقابل نصّ بوده و باطل است.

ب) صورت فعلی «عَمِلَ غَيْرُصَالِحٍ» از آیه ۴۶ سوره هود

برخی مفسران در تفسیر جمله «عَمِلَ غَيْرُصَالِحٍ» از آیه ۴۶ سوره هود: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ...»، برای پرهیز از معنای نامناسب شأن نبوت، مضاف «ذو» را در تقدیر گرفته است: «إِنَّهُ ذُو عَمَلٍ غَيْرُصَالِحٍ» تا معنای آیه این‌گونه شود: «پسر تو دارای عملی ناشایست است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۲۷۸). باین‌حال در قرائت جمله «عَمِلَ غَيْرُصَالِحٍ» اختلاف است. کسائی، یعقوب و سهل آن را به‌صورت فعل قرائت کرده‌اند و کلمه «غیر» را به‌عنوان مفعول به، به فتح خوانده‌اند: «عَمِلَ غَيْرُصَالِحٍ» و دیگران آن را به‌صورت اسم با تنوین قرائت کرده‌اند: «عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۲/خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۷). قرائت به‌صورت فعلی به حضرت علی علیه السلام نسبت داده شده است (همان، ص ۶۷). ظاهر روایت منقول از امام رضا علیه السلام نیز تأیید قرائت نخست می‌باشد؛ چنان‌که حسن‌بن‌علی و شاء می‌گوید:

... حضرت رضا علیه السلام از من پرسید: مردم آیه «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» را چگونه قرائت می‌کنند؟ عرض کردم: بر دو وجه قرائت می‌کنند؛ یکی «عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» و یکی «عَمِلَ غَيْرُصَالِحٍ». فرمود دروغ می‌گویند؛ زیرا فرزندش بود و چون در دین با پدر مخالفت کرد، خداوند نفی‌اش نمود و فرمود: از اهل تو نیست (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۸).

براین اساس ادعای حسن و مجاهد که گفته‌اند: «آن پسر درحقیقت پسر نوح نبوده و زن آن حضرت به آن حضرت خیانت کرده است و خدا با بیان جمله: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ، پرده خیانت همسرش را برداشته است»، صحیح نیست؛ زیرا افزون بر ناسازگاری این ادعا با ظاهر قرآن کریم که نوح او را به عنوان فرزندش خطاب کرده است: «وَوَدَّيْ نُوْحٌ ابْنَهُ»، با قرائت منسوب به حضرت علی علیه السلام ناسازگار و با طهارت و عصمت پیامبران الهی مغایر می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۳-۲۵۴)؛ چراکه ذوق آشنا با کلام خدای متعال، نسبت عار و ننگ به ساحت انبیاء دادن را برنمی‌تابد و ساحت آنان را از این گونه موارد پاک می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۲۳۵)؛ بنابراین باتوجه به قرائت حضرت علی علیه السلام، بیان مستقیم امام رضا علیه السلام و هم‌سویی قرائت به صورت فعلی با وجه کلامی مربوط به عصمت و طهارت انبیای الهی علیهم السلام، قرائت به صورت فعلی بر قرائت مصدری ترجیح دارد.

۲-۲. اظهارنظر غیرمستقیم

گاهی از اظهارنظر غیرمستقیم امام معصوم علیه السلام، ترجیح قرائتی بر قرائت دیگر را کشف می‌کنیم، که درذیل بدان اشاره می‌شود:

الف) ترجیح قرائت «يَطْهَرْنَ» به تخفیف بر قرائت تشدید

ازمنظر قرآن کریم، آمیزش با همسر در ایام حیض ممنوع بوده و مشروط به طهارت زن از حیض است؛ چنان‌که آیه ۲۲۲ بقره بر آن دلالت دارد:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ: و از تو درباره خون حیض سؤال می‌کنند، بگو: چیز زیان‌بار و آلوده‌ای است؛ ازاین‌رو در حالت قاعدگی، از آنان کناره‌گیری کنید! و با آنها نزدیکی ننماید، تا پاک شوند! و هنگامی که پاک شدند، از طریقی که خدا به شما فرمان داده، با آنها آمیزش کنید! خداوند، توبه‌کنندگان را دوست دارد و پاکان را [نیز] دوست دارد.

قاریان در کلمه «يَطْهَرُونَ» که با تشدید قرائت می شود یا با تخفیف، اختلاف نظر دارند. صاحب مجمع البیان ذیل آیه یادشده می گوید: «اهل کوفه غیر از حفص آن را با تشدید طاء و هاء قرائت کرده اند و دیگر قاریان با تخفیف قرائت کرده اند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۱). روشن است که در قرائت تخفیف، برای نزدیکی مرد با همسرش فقط پاکی از خون حیض کفایت می کند و فقیهان شیعه نیز از آیه یادشده همین حکم را استفاده کرده اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۸-۱۲۹/ شیخ مفید، ۱۹۹۳، ص ۱۹/ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۶)، اما براساس قرائت تشدید، «يَطْهَرُونَ» آمیزش جنسی پس از پاک شدن و غسل کردن جایز است (بهبایی عاملی، [بی تا]، ص ۳۱۷/ مجلسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۳)؛ چنان که بیشتر مفسران و فقیهان عامه بر این نظرنند که صرف انقطاع خون و پیش از غسل، آمیزش جایز نیست (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۲۸/ سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۵۸/ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۱۹).

از روایات موجود در منابع شیعه استفاده می شود که برای نزدیکی مرد با همسرش، پاکی از خون حیض کفایت می کند. در روایتی عبدالله بن بکیر از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: هرگاه خون حیض قطع شد و زن غسل نکرده باشد، همسرش اگر بخواهد، می تواند با او نزدیکی کند: «إِذَا انْقَطَعَ الدَّمُ وَلَمْ تَغْتَسِلْ فَلْيَأْتِيَهَا زَوْجُهَا إِنْ شَاءَ» (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۶). براساس این روایت، قرائت تخفیف به صورت غیر مستقیم مورد تأیید قرار گرفته است و از این تأیید، صحت آن قرائت کشف می شود.

اگر گفته شود روایت سعید بن یسار از امام صادق علیه السلام بیانگر آن است که آمیزش پیش از غسل جایز نیست؛ زیرا در آن روایت ابن یسار از امام می پرسد: زنی که تکلیف انجام نماز بر او به دلیل حیض بودن جایز نبوده است، ولی پس از آنکه از خون حیض پاک می شود وضو می گیرد، آیا شوهرش پیش از غسل می تواند با او نزدیکی کند. حضرت در پاسخ فرموده است: خیر نمی تواند، مگر پس از آنکه غسل کند: «قَالَ: قُلْتُ لَهُ: الْمَرْأَةُ تَحْرِمُ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ ثُمَّ تَطْهَرُ فَنُفُوضًا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَغْتَسِلَ، أَفَلَزَوْجُهَا أَنْ يَأْتِيَهَا قَبْلَ أَنْ تَغْتَسِلَ؟ قَالَ لَا حَتَّى تَغْتَسِلَ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۲۶)؛ براین اساس میان این دو روایت تعارض می شود و هردو تساقط می کنند؛ در نتیجه مفاد مجموع آیه حاکم می شود که آمیزش پیش از غسل را جایز نمی داند.

در پاسخ باید گفت روایت علی بن یقطین از موسی بن جعفر علیه السلام می تواند بیانگر وجه جمع آن دو

روایت باشد؛ زیرا بر اساس نقل وی از امام، آن حضرت پس از انقطاع دم و پیش از غسل، آمیزش را جایز دانسته است، ولی پس از غسل را بهتر می‌داند؛ چنان‌که می‌فرماید: «سألته عن الحائض تری الطهر، أیقع فیها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا بأس و بعد الغسل أحب إلی» (همان، ص ۳۲۵).

همچنین می‌توان گفت روایت ابن‌بکیر، صریح در جواز است، روایت سعیدبن‌یسار ظاهر در عدم جواز می‌باشد و روایت صریح بر ظاهر مقدم است و روایت سعیدبن‌یسار را بر کراهت می‌توان حمل کرد.

باتوجه به اینکه مفاد کلمه «تَطَهَّرْنَ» تحصیل طهارت است و برای اینکه با قرائت تخفیف تعارض نیابد، برخی مفسران قرائت یطهَّرن - به تخفیف طاء - را به معنای پاک‌شدن زنان از خون حیض دانسته‌اند و جمله «تَطَهَّرْنَ» را به معنای شستن محل خون گرفته‌اند؛ ازاین‌رو از نظر آنان هنگام پاک‌شدن از خون حیض، آمیزش با زنان جایز است؛ هرچند غسل نکرده باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱/طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۲۱). برخی در عین حکم به جواز آمیزش پیش از غسل، آمیزش پس از غسل را بهتر دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۵/طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۲۱).

ب) ترجیح قرائت «یَسْتَطِيعُ» بر «تَسْتَطِيعُ»

گاهی اظهار نظر غیر مستقیم امام در صورت صحت روایت، می‌تواند قرائت غیر مستند منسوب به امام معصوم را منتفی و قرائت مقابل آن را ترجیح دهد؛ برای مثال درباره قرائت کلمه «یَسْتَطِيعُ» از آیه ۱۱۲ سوره مائده: «إِذْ قَالَ الْخَوَارِیُّونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»، اختلاف نظر است که آیا به همان صورت فعل مضارع غایب قرائت شود یا به صورت فعل مضارع مخاطب «تَسْتَطِيعُ». در صورت قرائت خطابی «هل تستطیع»، معنای آیه این‌گونه می‌شود که آیا قدرت داری از پروردگار خود سؤال کنی؟ «هل تستطیع أن تسأل ربك». کلمه ربك مفعول می‌شود برای «أن تسأل» مقدر. بی‌شک آنان درباره قدرت عیسی برای پرسش، شک نداشتند، بلکه در حقیقت می‌خواستند بگویند تو می‌توانی، پس چرا سؤال نمی‌کنی؟ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۰۷). خطیب قرائت خطابی را به علی علیه السلام نسبت داده است (خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۶۸). در تفسیر عیاشی در روایتی مرسل، این قرائت را به حضرت علی علیه السلام نسبت می‌دهد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۵۰). از میان قاریان، کسانی نیز به قرائت خطابی معتقد است (خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۶۸)، افزون‌براینکه روایت یادشده مرسل و غیر قابل اعتماد

می باشد. از مفاد روایتی مسند از امام صادق علیه السلام استفاده می شود که قرائت به صورت فعل غایب، ترجیح دارد. در روایت مذکور آمده است:

أَبِيٌّ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو شُعَيْبٍ صَالِحُ بْنُ خَالِدٍ الْمَحَامِلِيُّ عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ الْجُمَالِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ فَقَالَ لَيْسَتْ إِلَّا سِطَاعَةٌ مِنْ كَلَامِي وَ لَا كَلَامِ آبَائِي: پدرم علیه السلام گفت که حدیث کرد ما را سعد بن عبدالله از احمد بن محمد بن عیسی از ابو عبدالله برقی که گفت حدیث کرد ما را ابوشعیب صالح بن خالد محاملی از ابوسلیمان جمال از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام که گفت آن حضرت را پرسیدم از چیزی از استطاعت؛ پس فرمود: استطاعت نه از کلام من است و نه از کلام پدران من (صدوق، [بی تا]، ص ۳۴۴-۳۴۵).

روایت مذکور بیانگر آن است که پرسش از استطاعت درباره خداوند شایسته مقام ربوبی نیست؛ از این رو صدوق می گوید:

مقصود حضرت این است که کلام من و پدران من این نیست که در باب خدای عزوجل بگوییم که [آیا] مستطیع و تواناست؛ چنان که کسانی که در زمان عیسی علیه السلام بودند گفتند: «هَلْ يَسْتَطِيعُ رُبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ» (همان).

درحقیقت به کارگیری کلمه استطاعت درباره خداوند از سوی حواریون عیسی، بیانگر معرفت ناقص آنان است؛ از این رو بیشتر مفسران آیه را توجیه کرده اند.

علامه طباطبایی بهترین توجیه را این گونه می داند که گفته شود پرسش از استطاعت خدا به حسب مصلحت است، نه به حسب اصل قدرت. ایشان می فرماید:

از نظر عقل چنین پرسشی از حواریونی که اصحاب و شاگردان خاص عیسی علیه السلام هستند و از علوم و معارف او بهره برده و از او پیروی می کنند، بعید است؛ زیرا انسان برخوردار از پایین ترین مرتبه ایمان آگاه است که خدا بر هر چیزی قادر است و عجز بر او غلبه نمی کند ... براین اساس استطاعت در آیه کنایه است از اقتضای مصلحت و وقوع اذن و رخصت؛ چنان که امکان، قوت و قدرت برای کنایه از مصلحت به کار می رود. وقتی گفته می شود پادشاه قادر نیست به حرف یکایک حاجت مندان گوش کند، معنایش این است که مصلحت اداره مملکت مانع چنین رویه ای است، و آلا تنها گوش دادن برای او مقدور است و ... (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۲۹-۲۳۰).

۳. استدلال برای اختیار قرائت اهل بیت^{علیهم السلام}

گاهی باتوجه به سیاق، جهات ادبی و نیز آیات دیگر، می‌توان به اختیار قرائت اهل بیت^{علیهم السلام} از میان قرائات، استدلال کرد. روش احتجاج و استدلال برای ترجیح قرائتی خاص، امری رایج میان عالمان قرائت است. از این روش می‌توان بر ترجیح قرائت اهل بیت^{علیهم السلام} استفاده کرد؛ هرچند سند روایت موثق نباشد؛ برای مثال در آیه ۲۳۷ سوره بقره که خداوند به مردانی که برای زنان خود مهر تعیین کرده‌اند و پیش از آمیزش، جدا می‌شوند، حکم می‌کند که نصف مهریه را به آنها بدهند، سپس با سفارش به عفو، پرداخت تمامی مهریه را به تقوا نزدیک‌تر می‌داند و توصیه می‌کند زوجین و نیز جامعه اسلامی در چنین مواردی احسان و فضل^۱ را در میان خود ترک نکنند و نسبت به آن اهمال نورزند؛^۲ زیرا خداوند به کردار آنان بیناست:

وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُغْفُونَ أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي بَيْنَهُمَا عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

از حضرت علی^{علیه السلام} به‌جای قرائت «وَ لَا تَنْسُوا»، قرائت «وَ لَا تَنْسُوا» نقل شده است (خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۳۵/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۶). از آنجاکه این روایت مرسل است و نمی‌تواند مستند قرائت منسوب به امام علی^{علیه السلام} باشد، ولی برای ترجیح آن قرائت می‌توان استدلال کرد به اینکه مفاد آیه پذیرای معنای قرائت «وَ لَا تَنْسُوا» می‌باشد؛ زیرا محل، محل تناسی و نسیان طرفینی است، نه نسیان مطلق (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۲۲). شیخ طبرسی می‌گوید: «وَ لَا تَنْسُوا» نهی از فعلی است که آن جماعت اختیار کرده بودند و بدان تظاهر می‌کردند. وی این قرائت را نیکو دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۷)؛ از این رو برخی «وَ لَا تَنْسُوا» را به «وَ لَا تَنْسُوا» معنا کرده‌اند و گفته‌اند معنای آیه این است که هریک از زوجین به‌جای تقاص، تفضل به یکدیگر را فراموش نکنند؛ تفضل زن، عفو از نصف مهر و تفضل مرد، اکمال مهر است (شوکانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۹۲).

۱. مجاهد می‌گوید: مقصود از فضل، انجام کار نیکی است که واجب نیست، این کار نیک از جانب شوهر تکمیل مهر است و از جانب زوجه، رهاکردن نصف مهری است که حق اوست، ولی اگر مراد از آیه فقط زوج باشد، مقصود تکمیل مهر از جانب شوهر است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۴۰).

۲. مقصود از نهی نسیان فضل، ترک فضل است؛ زیرا خود نسیان در اختیار انسان نیست (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۱).

۴. اجماع قاریان طریق مناسب برای شناخت قرائت صحیح

اگر قرائت اهل بیت علیهم السلام شناخته نشد یا آنکه دلیلی خاص بر حجیت آن اقامه نگردید، اجماع قاریان در هیئت کلمات مصحف موجود، طریقی مناسب برای شناخت و دستیابی به قرائت صحیح است؛ چنان‌که شیخ طوسی رحمته الله در بحث ترجیح قرائات، هنگام موازنه میان آنها اجماع قاریان بر قرائت واحد و اتفاق جمهور آنان را سبب ترجیح قرائت دانسته است و آن را اصل مورد اعتماد مکی بن ابی طالب نیز گزارش می‌کند که وی در بسیاری از موارد در کتابش به نام الکشف، اجماع قاریان را مورد توجه قرار داده و بدان عمل کرده است (زیدی، ۲۰۰۴م، ص ۱۷۵). آیت‌الله معرفت اجماع قاریان معروف یا اتفاق بیشتر آنان را راه شناخت قرائت عامه مسلمانان دانسته است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۰)؛ برای مثال در مورد اختلاف قرائت در هیئت کلمه «بَاعِذْ»، از آیه ۱۹ سوره اسراء: «فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِذْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا»، قرائت به صیغه امر و طلب را ترجیح می‌دهد؛ بدین دلیل که هیئت امر، مورد اجماع قاریان معروف بوده و اجماع آنان راه شناخت نصّ اصلی شناخته شده میان عامه مسلمانان است (همان، ج ۲، ص ۱۴۷).

فلسفه اصلی اعتبار اجماع قراء درباره نصّ قرآن کریم این است که تمامی صاحب نظران درباره قرائتی از نصّ قرآن کریم اتفاق نظر دارند و امام معصوم علیه السلام آن را نقض نکرده است. روشن است این اجماع افزون بر یکسانی قرائت، باعث برداشت یکسان فقهی، کلامی، سیاسی و... از قرآن کریم می‌شود و اگر اجماع آنان در قرائت قرآن کریم خلاف واقع باشد، بر امام معصوم علیه السلام فرض است که قرائت صحیح را بیان کند. عدم بیان امام، کاشف موافقت او با قرائت مجمع علیه است؛ هرچند قائل باشیم که اعتبار اجماع منوط به وقت ظهور ائمه علیهم السلام و امکان استماع و اطلاع از دیدگاه‌های آنان می‌باشد (شهید ثانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۳۷)؛ زیرا این قرائات در زمان حیات امامان معصوم علیهم السلام شکل گرفته است.

۵. توجه به نزدیک‌ترین قرائت به قرائت متواتر

اگر در مواردی قرائت مورد اجماع قراء و منطبق با مصحف موجود یافت نشد و قرائت مورد تأیید امامان معصوم را نیز کشف نکردیم، راه دستیابی به قرائت مطمئن از میان قرائات، شناخت نزدیک‌ترین قرائت به قرائت متواتر و مشهور میان مسلمانان به صورت اجتهادی و با معیارهای علمی

است. نزدیک‌ترین قرائت به قرائت جمهور، قرائت حفص از عاصم است که بیشترین مطابقت را با قرائت متواتر و رایج در میان مسلمان دارد و همین عامل، مهم‌ترین دلیل شهرت و اعتبار قرائت وی شده است. ویژگی مهم قرائت حفص آن است که وی از عاصم و عاصم با واسطه ابو عبدالرحمن سلمی قرائت را از امام علی^{علیه السلام} دریافت کرده است. رجالیون شیعه ابو عبدالرحمن سلمی را جزء یاران حضرت علی^{علیه السلام} معرفی کرده‌اند. اتهام عثمانی شدن در برخی کتب رجالی (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۶۱) و نسبت آن به واقدی و در نتیجه تردید در وثاقت سلمی، افزون بر آنکه گوینده اتهام نامعلوم است و ابن سعد در الطبقات الکبری چنین مطلبی را درباره ابو عبدالرحمن نقل نکرده است، خبر واحد بوده و در تعارض با اقوال دال بر توثیق سلمی (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۷۲/تستری، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۰۸) قابل اعتنا نیست. نارضایتی سلمی از تقسیم غنایم توسط امام علی^{علیه السلام} نمی‌تواند مستند قابل قبولی برای عثمانی شدن او باشد.

همچنین ادعای سوء حافظه عاصم (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۸)، افزون بر عدم استناد، با توثیقات فراوان درباره او متعارض است (خوانساری، ۱۳۴۱، ج ۴، ص ۵/دانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷/ابن جزری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۵۵).

منشأ تضعیف حفص از سوی برخی نیز خلط او با حفص بن سلیمان منقری بصری است (ذهبی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۵۸). همچنین ممکن است عدم نقل صحیح سخن یحیی بن معین از قول ایوب بن متوکل در نوشته‌های متقدمان سبب شده است این تضعیف‌ها را ناقلان بعدی درباره حفص قاری انتشار داده باشند (پیشوایی و یوسفی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷).

با پذیرش جریان قرائت جمهور در طول تاریخ و پذیرش سند و دلالت روایات مأثور از اهل بیت^{علیهم السلام} مبنی بر الزام مردم به قرائت جمهور و با فرض موافقت قرائت حفص از عاصم با قرائت جمهور در بسیاری از موارد، می‌توان مدعی شد این قرائت به صورت ضمنی از سوی ایشان تأیید شده است.

نتیجه

مشخص شد همچنان‌که اهل بیت^{علیهم السلام} محور فهم معارف قرآن کریم‌اند، محور شناخت قرائت صحیح نیز هستند و میان قرآن و قرائت اهل بیت^{علیهم السلام} تفکیکی وجود ندارد؛ به جهت اینکه قرائت

آنان در جهت صیانت از قرآن مُنَزَّل بر پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ از این رو افزون بر لزوم انطباق قرائت بر مصحف موجود که در جریان توحید مصاحف به صورت اجماعی و با نظر مساعد امام معصوم علیه السلام تدوین و قرائات غیر منطبق با آن، از اعتبار و حجیت ساقط گردید، قرائت قطعی امام معصوم علیه السلام بر سایر قرائات منطبق بر مصحف موجود، در نحوه قرائت و برداشت های تفسیری و تشریعی مقدم است؛ زیرا همان گونه که امامان معصوم علیهم السلام در فهم صحیح معارف قرآن مرجعیت دارند، در شناخت قرائت صحیح نیز مرجعیت دارند و قرائت صحیح را در موارد اشتباه فُرُش قرائی بیان کرده اند. افزون بر این روش شناخت قرائت اهل بیت علیهم السلام فقط بیان مستقیم آنان در فُرُش قرائات نیست، بلکه گاهی از طریق اظهار نظر غیر مستقیم امکان پذیر است و هر دو صورت از حیث تقدم و لزوم پیروی برابرند. همچنین تفاوتی نمی کند که اظهار نظر امام معصوم علیه السلام درباره صحت یا عدم صحت قرائتی باشد؛ زیرا چنان که از اظهار نظر مستقیم و غیر مستقیم امام معصوم علیه السلام ترجیح قرائتی بر قرائت دیگر کشف می شود، می توان قرائت غیر مستند منسوب به امام معصوم علیه السلام را منتفی و قرائت مقابل آن را ترجیح داد. همچنین گاهی با توجه به سیاق، جهات ادبی و آیات دیگر، به شیوه رایج میان عالمان قرائت، می توان برای اختیار قرائتی منسوب به اهل بیت علیهم السلام که سند محکمی ندارد، استدلال کرد. اگر قرائت اهل بیت علیهم السلام شناخته نشد یا دلیلی خاص بر حجیت آن اقامه نگردید، اجماع قاریان، طریقی مناسب برای شناخت و دستیابی به قرائت اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا اگر اجماع آنان در قرائت قرآن خلاف واقع باشد، بر امام معصوم فرض است قرائت صحیح را بیان کند. عدم بیان امام، کاشف از موافقت او با قرائت مجمع علیه است. در صورت کشف نشدن اجماع می توان قرائت عاصم به روایت حفص را ترجیح داد؛ زیرا با پذیرش جریان قرائت جمهور در طول تاریخ و پذیرش سند و دلالت روایات مأثور از اهل بیت علیهم السلام مبنی بر الزام مردم به قرائت جمهور و با فرض موافقت حداکثری قرائت حفص از عاصم با قرائت جمهور، می توان مدعی شد این قرائت به صورت ضمنی از سوی ایشان تأیید می شود.

منابع

١. ابن بابويه، محمد بن على؛ عيون أخبار الرضاؑ؛ تهران: جهان، ١٣٧٨ق.
٢. ابن جزرى، محمد بن محمد؛ النشر فى القرائات العشر؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
٣. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على؛ تهذيب التهذيب؛ بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٤ق.
٤. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على؛ فتح البارى؛ شرح صحيح البخارى؛ بيروت: دار المعرفه، ١٣٠٠ق.
٥. ابن عطيه اندلسى، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.
٦. ابوحيان اندلسى، محمد بن يوسف؛ البحر المحيط فى التفسير؛ تحقيق محمد جميل صدقى؛ بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ق.
٧. بلاغى نجفى، محمد جواد؛ آلاء الرحمن فى تفسير القرآن؛ قم: بنياد بعثت، ١٤٢٠ق.
٨. بهايى عاملى، محمد؛ مشرق الشمسيين و إكسير السعادتين (الملقب بمجمع النورين و مطلع النيرين)؛ قم: مكتبة بصيرتى، [بى تا].
٩. پيشوايى، فريده و محمدصادق يوسفى مقدم؛ «بررسى سند قرائت حفص از عاصم»، پژوهش هاى قرآنى؛ ش ٧٨، بهار ١٣٩٥، ص ١٠٦-١٢٧.
١٠. تسترى، محمد تقى؛ قاموس الرجال؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٩ق.
١١. حرّ عاملى، محمد بن حسن؛ تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ قم: مؤسسه آل البيتؑ، ١٤٠٩ق.
١٢. حلى (محقق حلى)، جعفر بن حسن؛ المعتمد؛ قم: مؤسسه سيد الشهداءؑ، ١٣٦٣.
١٣. حلى، ابن ادریس؛ السرائر؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١١ق.
١٤. حلى، حسن بن يوسف؛ تربيت خلاصة الأقوال فى معرفة الرجال؛ مشهد: آستان قدس رضوى، ١٣٨١.
١٥. خطيب، عبد اللطيف؛ معجم القرائات القرآنية؛ دمشق: دار سعد الدين، ١٤٢٢ق.
١٦. خوانسارى، سيد محمد باقر؛ روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات؛ [بى جا]: [بى نا]، ١٣٤١ق.

١٧. خويى، سيدابولقاسم؛ البيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٤ق.
١٨. داني، عثمان بن سعيد؛ جامع البيان فى القرائات السبع موضوع؛ امارات: الشارقة (كلية الدراسات العليا والبحث العلمي)، ١٤٢٨ق.
١٩. ذهبى، محمد بن احمد؛ ميزان الاعتدال؛ بيروت: دارالفكر، [بى تا].
٢٠. رازى، حسين بن على ابوالفتوح؛ روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن؛ مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، ١٤٠٨ق.
٢١. راوندى، سعيد بن هبة الله؛ فقه القرآن؛ قم: مكتبة النجفى، ١٤٠٥ق.
٢٢. زرقانى، محمد عبد العظيم؛ مناهل العرفان فى علوم القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٢٣. زيدى، كاصد ياسر؛ منهج الشيخ أبى جعفر الطوسى فى تفسير القرآن الكريم؛ بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٤م.
٢٤. سبحانى تبريزى، جعفر؛ كليات فى علم الرجال؛ ج ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٤ق.
٢٥. سجستانى، عبد الله بن سليمان؛ المصاحف؛ بيروت: دارالبشائر الإسلاميه، ١٤٢٣ق.
٢٦. سيد مرتضى، على بن حسين موسى؛ الإنتصار فى إنفرادات الإماميه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٥ق.
٢٧. سيد بن طاووس، رضى الدين أبى القاسم؛ سعد السعود؛ قم: منشورات الرضى، ١٣٦٣.
٢٨. سيوطى، جلال الدين؛ الأتقان فى علوم القرآن؛ بيروت: دارالكتب العلميه، [بى تا].
٢٩. سيوطى، جلال الدين؛ الدرالمثور فى تفسير المأثور؛ قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤١٢ق.
٣٠. شافعى حفيان، احمد محمود عبد السميع؛ الإجابات الواضحات لسؤالات القرائات؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٣ق.
٣١. شوكانى، محمد بن على؛ فتح القدير؛ دمشق: دار ابن كثير، [بى تا].
٣٢. شينى ميرزا، سهيلا؛ «قراآت ائمه»، بينات؛ ش ٤٨، ١٣٨٤، ص ١١٣-١٣٣.
٣٣. صدوق، محمد بن على ابن بابويه؛ التوحيد؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، [بى تا].
٣٤. صدوق، محمد بن على ابن بابويه؛ من لا يحضره الفقيه؛ ج ٢، بيروت: دارالمفيد، ١٤١٤ق.
٣٥. صدوق، محمد بن على ابن بابويه؛ عيون اخبار الرضا؛ [بى جا]: انتشارات جهان، ١٣٧٨ق.
٣٦. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
٣٧. طبرسى، فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ ج ٣، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢.

٣٨. طبرى، ابوجعفر محمدبن جرير؛ جامع البيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: دارالمعرفه، ١٤١٢ق.
٣٩. طوسى، محمدبن حسن؛ الإستبصار؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٣.
٤٠. طوسى، محمدبن حسن؛ الأمالى؛ قم: دارالثقافه، ١٤١٤ق.
٤١. طوسى، محمدبن حسن؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٤٢. طوسى، محمدبن حسن؛ تهذيب الأحكام؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٥.
٤٣. طوسى، محمدبن حسن؛ رجال؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٥ق.
٤٤. عياشى، محمدبن مسعود؛ تفسير عياشى؛ تهران: چاپخانه علميه، ١٣٨٠ق.
٤٥. فاضل مقداد، جمال الدين مقدادبن عبدالله؛ كنز العرفان فى فقه القرآن؛ قم: انتشارات مرتضى، ١٤٢٥ق.
٤٦. فانى اصفهانى، سيدعلى؛ آراء حول القرآن؛ قم: دارالهادهى، ١٤١١ق.
٤٧. فخرالدين رازى، ابوعبدالله محمدبن عمر؛ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)؛ ج ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٠ق.
٤٨. كراچكى، ابوالفتح؛ كنز الفوائد؛ [بى جا]: دارالذخائر، [بى تا].
٤٩. كلينى، محمدبن يعقوب؛ الكافى؛ تصحيح على اكبر غفارى؛ ج ٤، تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٤٠٧ق.
٥٠. مجلسى، محمدتقى؛ ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار؛ قم: مكتبة آيت الله مرعشى، ١٤٠٧ق.
٥١. معرفت، محمدهادى؛ التمهيد فى علوم القرآن؛ قم: مؤسسه التمهيد، ١٣٨٦.
٥٢. مفيد، محمدبن محمدبن نعمان؛ أحكام النساء؛ ج ٢، بيروت: دارالمفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.
٥٣. مفيد، محمدبن محمدبن نعمان؛ الفصول المختارة؛ بيروت: دارالمفيد، ١٤١٤ق.
٥٤. نجفى، محمدحسن؛ جواهر الكلام؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٥٥. هلالى، سليم بن قيس؛ كتاب سليم بن قيس؛ قم: انتشارات هادى، [بى تا].
٥٦. يعقوبخانى، مرتضى، ليلا اكرادلو و محسن خوشفر؛ «گونه شناسى قرائات منسوب به معصومين (ع)»، مطالعات قرائت قرآن؛ ش ١٣، پاييز و زمستان ١٣٩٨، ص ١٢٧-١٤٦.

انتخابات از منظر قرآن کریم؛ استعاره یا امانت حقیقه؟

کریم کوخایی زاده*
مصطفی بخرد**

چکیده

در گفتمان سیاسی سال‌های اخیر، از انتخابات به عنوان امانت یاد می‌شود و آرای مردمی و آنچه به وسیله این آرا تعیین می‌گردد، امانت مردم نزد حکومت خوانده می‌شود. در پژوهش حاضر سعی شده است با رجوع به دیدگاه قرآنی مشخص شود این استعمال صرفاً کاربردی استعاری و ادعایی بوده و به کار بردن این تعبیر در جهت تنویر ذهن مخاطب و درک معناست یا استعمالی حقیقی است و در نگرش قرآن کریم، حکومت اسلامی و اموری که به آن سپرده شده، همچون فرآیند انتخابات و به تبع آن رأی مردم و نتیجه انتخابات، اماناتی حقیقه و الهیه‌اند؟ در مقاله پیش‌رو که به روش توصیفی تحلیلی نوشته شده است، روشن می‌گردد که در دیدگاه قرآنی، حکومت و امور محوله به آن مانند انتخابات به عنوان امانت‌اند و نوع ولایت حاکم اسلامی، نه به شیوه قهری و مالکی، بلکه از باب امانت‌داری است و حاکم اسلامی قائم به حفظ این امانت و نگهبانی از نتایج آن خواهد بود.

واژگان کلیدی: انتخابات، استعاره امانت، امانت شرعی، رأی، امانت.

* عضو هیئت علمی دانشگاه ایلام / نویسنده مسئول (k. kokhaizadeh@ilam. ac. ir).

** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه مفید و پژوهشگر حوزوی (bekhradmostafa@gmail. com).

مقدمه

پدیده انتخابات در دنیای کنونی، ماهیتی ناشناخته دارد. مکاتب گوناگون و نحله‌های سیاسی در سراسر دنیا با این پدیده برخوردی متفاوت دارند. عده‌ای آن را کارآمدترین ابزار بشر امروزی در راه رسیدن به عدالت می‌دانند و گروهی دیگر با ایراد کاستی‌های فراوان انتخابات، آن را لزوماً منتهی به عدالت نمی‌پندارند، اما می‌پذیرند که یکی از راه‌هایی است که کمترین عوارض را نسبت به مدل‌های دیگر بشری به دنبال دارد.

برای روشن ساختن ماهیت هر پدیده نخست باید عوارض آن را شناسایی کرد. محققان مطالعات معناشناختی، ابزاری به نام استعاره در دست دارند. استعاره به مثابه چراغی است که در ذهن انسان افروخته می‌شود تا تاریکی‌های ذهن بشری را نسبت به ماهیتی پنهان از میان ببرد. ساده‌سازی مفهومی سبب می‌شود که مفاهیم غامض در دسترس فهم انسان قرار گیرند و روشن شوند. از دیرباز در فرهنگ سیاسی ایران در مورد انتخابات، استعارات گوناگونی استعمال شده است. در گذشته از انتخابات به مثابه فرهنگ، نظام سیاسی، ثمره فرهنگ سیاسی، ابزار سلطه، تعهد و... یاد شده است، اما چند سالی است استعاره امانت، وارد ادبیات سیاسی ایران شده و از رأی مردم و نتیجه انتخابات به عنوان امانت یاد می‌شود.

باید دید این استعمال جدید چه امتیازاتی نسبت به تعبیر گذشته دارد و آیا می‌توان امانی دانستن آرای مردم را منتسب به شرع دانست یا خیر؟ ازسویی روشن شدن این امر که آرای مردم امانت حقیقیه بوده یا فقط تعبیری استعاری است که در جهت تبیین این مقوله به کار رفته، دارای تبعات فقهی می‌باشد؛ برای مثال در صورت امانی دانستن آرای انتخاباتی، کارگزاران دولتی دارای ید امانی بوده و در صورت افراط یا تفریط، علاوه بر تخلف قانونی، مرتکب حرام شرعی شده‌اند و آثار و احکام فقهی آن را نیز باید تحمل کنند. در پژوهش حاضر سعی شده است با بررسی آیات قرآنی و نظرات مفسران گوناگون، ماهیت انتخابات، آرای مردمی و نتیجه انتخابات واکاوی شود و روشن گردد که امانت دانستن آنها صرفاً کاربردی استعاری است یا این امور امانت حقیقیه‌اند.

۱. استعاره و کاربرد استعاری

استعاره از ریشه «ع - و - ر» گرفته شده است و به معنای عاریه خواستن و عاریه گرفتن می‌باشد.

استعاره در لغت به معنای دست به دست گرداندن و عاریت گرفتن چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۶۱۸). در اصطلاح نیز به معنای بیان کردن و فهم چیزی به کمک موضوعی دیگر است. به نظر ارسطو استعاره یعنی اسم چیزی را بر چیزی دیگر نقل کنند. نقل نیز انواعی دارد: «نقل از جنس به نوع»، «نقل از نوع به جنس»، «نقل از نوع به نوع» و «نقل به حسب تمثیل» (حسین پناهی و شیخ احمدی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳). همچنین در تعریف استعاره گفته‌اند: کاربرد لفظ در معنای غیر حقیقی آن همراه با علاقه تشابه میان معنای حقیقی و مجازی و قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی می‌شود؛ در حقیقت استعاره نوعی مجاز لغوی است که علاقه آن مشابهت باشد و گاهی از آن به مجاز استعاری تعبیر می‌کنند (هاشمی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸).

براین اساس جرجانی نقش و کارکرد استعاره را منوط به ارتباط آن با دیگر عناصر نحوی کلام در محور همنشینی می‌داند. او برخلاف نگرش عام در حوزه بیان، استعاره را از نوع تخیل به حساب نمی‌آورد. به نظر او، در استعاره ادعایی مطرح می‌شود که معنای مورد نظر آن، با معنای لفظ مستعار از نظر عقلی همسان، متناسب و قابل اثبات است؛ به عبارت دیگر در استعاره امری عقلی و صحیح اثبات می‌شود؛ برای مثال در آیه «وَأَشْتَعَلْ أَلُتْرَاسُ شَيْبًا» (مریم: ۴)، شکی نیست که منظور اثبات شعله‌ور شدن نیست، بلکه مقصود اثبات معنایی همسان با آن بوده که در اینجا منظور پیر شدن و سفید شدن موی سر است، در حالی که در تخیل، امری عینی و قابل تجربه اثبات نمی‌شود و در آن ادعایی مطرح می‌شود که قابل حصول نیست. از سوی دیگر تخیل اساساً و تعمداً کارکردی رؤیایی و غیرعقلانی دارد، در حالی که در استعاره تعمداً به دنبال اثبات واقعی یک مضمون و این همانی آن با لفظ مستعار هستیم (حسین پناهی و شیخ احمدی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳).

در کاربرد سنتی استعاره فقط با بُعد ادبی و بلاغی آن مواجه‌ایم. در این کاربرد تأکید فقط بر جنبه بیانی استعاره بوده و آرایه‌ای است تا در کلام و شعر مبالغه نماید، اما در دنیای کنونی آنچه مهم است، جنبه معرفتی و شناختی استعاره می‌باشد که مورد توجه قرار می‌گیرد و در جهت تولید اندیشه و کمک به القای مفاهیم کاربرد دارد. گاهی استعاره‌های مفهومی به مثابه ابزار، در حوزه‌های دیگری چون سبک‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و واژگان‌نگاری به کار گرفته می‌شوند (افراشی، ۱۳۹۷، ص ۱۴). نظریه استعاره مفهومی را می‌توان دیدگاهی از استعاره در نظر گرفت که در آن ساختمان معنای استعاری صرفاً به این نکته می‌پردازد که چگونه استعاره‌ها از

همبستگی در تجربه یا از شباهت میان حوزه‌های تجربی برمی‌خیزند. در هردو، معنای استعاری را می‌توان مشتق از یک مجموعه تناظر یا نگاشت منظم میان این دوجنبه تجربه در نظر گرفت (کوچش، ۱۳۹۹، ص ۲۳).

استعارات علمی باتوجه به نظام‌مندبودن و وضوحی که در حوزه پایه وجود دارد، از استعارات ادبی و سنتی متمایز می‌گردد. در این تفکر خصوصیات و روابط موجود در حوزه اصیل و پایه با حوزه هدف گره خورده و از پیوند میان آنها و انطباق دو حوزه با یکدیگر شناخت پدید می‌آید و معرفت استعاری محقق می‌شود. در این کاربرد، استعاره صرفاً یک تشبیه نیست، بلکه دارای نوعی انتزاع بوده و سبب خلق ادراکاتی جدید و نوظهور می‌گردد که پیش از آن مورد توجه قرار نگرفته است.

کاربرد استعاری بدین معناست که یک ساختار و روابط میان ارکان و اجزای تشکیل‌دهنده آن ساختار که برای مخاطب کاملاً شناخته شده است، در حوزه‌ای دیگر اعتبار شود تا مخاطب با انطباق آن دو ساختار به فهم حوزه جدید نزدیک گردد. در کاربرد فقهی استعاره نیز موضوعی که احکام پیرامون آن شناخته شده‌اند و آن مسئله زاویه پنهانی نزد فقیه یا مکلفان ندارد، به‌عنوان مستعار منته در نظر گرفته شده و با انطباق بر موضوع جدید و وام‌گرفتن معنای مشترکی میان مستعار منته و مستعار له سبب فهم جدیدی از مستعار له می‌شود. در گذاره «انتخابات امانت است» یا «رأی مردم امانت است»، بر فرض اینکه کاربردی استعاری است، باتوجه به پرسش‌های چهارگانه باید روشن گردد نهاد حکومت در این استعاره چه جایگاهی دارد؟ حاکم در این فرآیند امانت‌گذار است یا امین؟ نسبت میان تأمین یا امانت‌گذاری - به‌عنوان پایه - و انتخابات و آرای مردمی - به‌عنوان هدف - چیست؟ ذهنیت قانونگذاران، مجریان انتخابات، ناظران انتخاباتی و رأی‌دهندگان نسبت به این کاربرد استعاری چگونه است؟

۲. تحقیق در معنای امانات

«الامانات» جمع امانه و مصدر به معنای مفعول (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۵۵) و آن هر چیزی است که به اذن صاحبش اخذ شده باشد (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۴۹). امانت چیزی است که نزد امین گذاشته می‌شود، به قصد حفظ. در تفسیر عاملی از فخر رازی نقل شده است که ظاهر مقصود

از امانات که تأدیه آن واجب شمرده شده، سه دسته است: یا امانت خدا یا امانت مردم یا امانت شخص با خودش است. دسته نخست، شامل انجام تمامی وظایف دینی است. دسته دوم، امانت مردم است که باید سپرده‌های مردم به خودشان داده شود و از امانت مردم به «خودداری از کم‌فروختن»، «آشکارکردن عیوب مردم»، «عدالت حکام با رعیت» و «عدالت علما با عوام» می‌توان اشاره کرد. همچنین از رعایت امانت است که مردم را به تعصب‌های باطل رهبری نکنند، بلکه آنها را به عقاید و اعمالی راهنمایی کنند که برای دین و دنیای آنها مفید باشد. دسته سوم، امانت شخص نسبت به کارهای شخصی خویش است. شخص باید به آنچه برای دین و دنیای او بهتر و شایسته‌تر است، اقدام کند، از آنچه به دین و دنیای او زیان می‌رساند، احتراز کند و به هوای نفس و آنچه در عالم دیگر برای او زیان‌آور است، خود را گرفتار نکند؛ بر همین اساس پیامبر ﷺ فرمود: «کَلِّمَ رَاعٍ وَ كَلِّمَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۶۵). روشن است امانت معنای وسیعی دارد و هرگونه سرمایه مادی و معنوی را شامل می‌شود و هر مسلمان طبق صریح آیه قرآن کریم وظیفه دارد که در هیچ امانتی نسبت به هیچ‌کس - بدون استثنا - خیانت نکند؛ خواه صاحب امانت مسلمان باشد یا غیرمسلمان و این امر در واقع یکی از مواد «اعلامیه حقوق بشر در اسلام» است که تمامی انسان‌ها در برابر آن یکسان‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۱۲).

با بررسی معانی و مصادیق ذکرشده برای امانت به این نتیجه می‌رسیم که هر حقی که ازجانب برادر نوعی یا هموطن یا خداوند یا خود فرد بر کسی باشد، امانت به حساب می‌آید و تأدیه امانت بر آن شخص واجب است. در اینجا لفظ امانت به مصداق بارز آن نزد عرف که همان امانت مالی است، منصرف نمی‌شود، بلکه زمامداری و مقام و منصب برای حاکم که نتیجه اطمینان و ائتمان مردم است، راهنمایی و تربیت فرزند نزد پدر، حقوق همسران نزد یکدیگر و اطاعت و همراهی زمامداران نسبت به مردم، همگی بدون استثنا امانت به حساب می‌آیند و تأدیه این ودایع واجب است (حویزی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۴۲).

۳. بررسی آیات قرآن کریم

کلمه امانت و مشتقات آن مانند امانات، امین و... هجده مرتبه در آیات قرآن کریم ذکر شده است؛ مانند: «وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانًا مَّقْبُوضَةً فَإِنْ مِنْكُمْ بَعْضٌ فَلْيُؤَدِّ الَّذِي

اَوْثَمْنَ اَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لَاتَكْفُرُوا الشَّهَادَةَ...» (بقره: ۲۸۳) و «وَ اِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلَىٰ اَهْلِهَا وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...» (نساء: ۵۸). افعال ساخته شده از ماده اامن شش مرتبه به کار رفته است؛ مانند: «وَ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ اِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ اِنْ تَأْمَنُهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ اِلَيْكَ اِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا...» (آل عمران: ۷۵) و «وَ قَالَ هَلْ اَمْنُكُمْ عَلَيْهِ اِلَّا كَمَا اَمْنُكُمْ عَلَىٰ اَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا...» (یوسف: ۶۴). کلمات هم معنای امانت و امین مانند حفیظ، حافظون و حافظات، چهار مرتبه در آیات قرآن کریم استفاده شده است. در ادامه مهم ترین آیات قرآنی که در راستای بحث استعاره امانت در انتخابات کاربرد دارد، بررسی خواهد شد.

۳-۱. آیه ۵۸ سوره نساء

اِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلَىٰ اَهْلِهَا وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ اِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا: خدا به شما امر می کند که البته امانت ها را به صاحبان آن بازدهید و چون میان مردم حکم کنید، به عدالت داوری کنید. همانا خدا شما را پند نیکو می دهد و خدا به هر چیز آگاه و بصیر است (نساء: ۵۸).

واحدی نیشابوری می نویسد:

آیه درباره عثمان بن طلحه از بنی عبدالدار نازل شده است که متولی کعبه بود. موقعی که پیغمبر ﷺ مکه را فتح کرد و وارد شهر شد، عثمان بن طلحه، کعبه را قفل کرده، به بام برآمد. پیغمبر ﷺ کلید را خواست و او نداد و گفت: اگر به یقین دانستمی که رسول خداست، می دادم. کلید را از او گرفتند و در را گشودند. عباس از پیغمبر ﷺ تقاضا کرد تا منصب سقایت و سدانت را با هم داشته باشد، آیه بالا نازل شد. پیغمبر ﷺ به علی ﷺ فرمود: کلید را به عثمان بن طلحه بده و علی ﷺ چنان کرد. عثمان زمانی که فهمید در حق او وحی نازل شده، گفت: گواهی می دهم محمد ﷺ رسول خداست. جبرئیل نازل شد و گفت: تا این خانه هست، کلید و منصب سدانت در خاندان عثمان بن طلحه باشد و تا کنون نیز چنین است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸۳/ همان، ص ۸۸-۸۷/ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۵۵/ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۲۳/ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۱۳).

از شأن نزول آیه این گونه بر می آید که منصب، امانتی است در دست صاحب آن و اگر صاحب منصب امین و لایق باشد، نمی توان امانت را از او گرفت؛ براین اساس امانت گذار نیز خداوند و اولی الامر اوست. در تفاسیر نیز آمده است که آیه درباره امرا نازل شده است تا امر مردم که به دست آنها امانت می باشد را ادا کنند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۸۴). همچنین بسیاری از مفسران ذیل این

آیه اشاره کرده‌اند که اوامر و نواهی خداوند، امانات او نزد مؤمنان‌اند که صاحب این امانت خداست و تأدیه امانت به اطاعت خداوند در این فرامین است (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۳).

۳-۱-۱. معنای امانت در آیه ۵۸ سوره نساء

«الأمّانة» اسم عامی است که شامل جميع حقوق می‌شود؛ خواه حق الله باشد یا حق الناس (درویش، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۲). دو معنا برای آیه بیان شده است: نخست آنکه ابن عباس، ابی بن کعب و دیگران گفته‌اند که امانت شامل هر چیزی است که به فردی سپرده شده باشد و این مضمون در روایتی از امامین صادقین علیه السلام وارد شده است: «إن کل مؤقن علی شیء یلزمه رده: بازپس دادن هر چیزی که به امانت سپرده شده، امری واجب است» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۹۹). در توضیح این معنا آمده است: این آیه اگرچه در موردی خاص نازل شده، اما از بدیهیات است که متضمن حکمی عام باشد که شامل جميع امور می‌گردد. روشن است امانت‌داری معنای وسیعی دارد که شامل امور مادی و معنوی می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۸۱) و معنای دوم امانت در آیه که زید بن اسلم، مکحول و دیگران (قرطبی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۵۶) بدان اشاره کرده‌اند این است که منظور از امانت در آیه، ولات امر و حاکمان است. در منابع شیعی که امر ولایت مختص امامان معصوم است، معنای امانت متوجه ولایت ایشان می‌باشد. این مضمون نیز روایتی است: «عن أبي جعفر أيضاً و أبي عبد الله علیه السلام و قالوا: أمر الله الأئمة کل واحد منهم أن یسلم الأمر إلی من بعده: خداوند متعال هر یک از ائمه را به طور خاص امر کرده است که امر امامت را به معصوم بعدی تحویل دهند» (طوسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۳۴). آنچه در اینجا محل بحث است اینکه مسئولیت به عنوان امانت در آیه یاد شده است و مقامی که عهده‌دار این امانت است، موظف شده آن را با تمامی ملزومات امانت‌داری مانند عدم افراط و تفریط، سلامت امانت و عدم خیانت، به مسئول بعدی تحویل دهد. در تفسیر بیان السعادة آمده است:

با وجودی که خطاب آیه مخصوص ائمه هدی علیهم السلام است، ولی مطلب عمومیت دارد و غیر آنها را نیز شامل می‌شود؛ چون دیگران مأمور به تأسی به آنها هستند؛ لذا آیه را در اخبار نیز تعمیم داده‌اند (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۰۸/ سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۳).

برخی گفته‌اند آیه خطاب به زمامداران است که باید به فرمان خداوند امانت‌ها را به صاحبان‌شان واگذار نمایند و به عدالت حکومت کنند و در آیه بعد به مردم امر کرده است

سخن صاحبان امر را بشنوند و از آنان اطاعت کنند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۱۴). طبرسی در این باره می نویسد:

و از جمله امانت‌ها دستوری است که به والیان امر درباره اموری که حق رعیت بدان‌ها تعلق می‌گیرد، داده شده است. به قدری خداوند امر اطاعت را بزرگ شمرده که فرموده است: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ» (غافر: ۱۹)؛ یعنی او خیانت چشم‌ها را می‌داند و فرموده است: «لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ» (انفال: ۲۷)؛ یعنی به خدا و پیامبر خیانت نکنید و نیز فرموده است: «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَرٍ يُوَدِّهِ إِلَيْكَ» (آل عمران: ۷۵)؛ یعنی برخی از اهل کتاب کسانی‌اند که اگر کیسه زری را به امانت به ایشان بسپارید، به شما پس می‌دهند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۹۹).

در روایتی از امام موسی کاظم علیه السلام تفسیر این آیه را پرسیده‌اند. حضرت فرمود: «هذه مخاطبة لنا خاصة أمراً لله تبارک و تعالی کل إمام منا أن يؤدى إلى الإمام الذى بعده و يوحى إليه ثم هى جارية فى سائر الأمانات». در تفسیر شریف لاهیجی با توجه به حرف عطف «ثم» در این حدیث شریف، به نکته ظریفی اشاره شده و آورده است: «مخفی نماند که اگرچه مخاطب در این آیه جمیع مردم‌اند، لیکن عمده مخاطبان ائمه معصومین علیهم السلام و عمده امانات، امور مختصه به امامت است» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۹۳)؛ یعنی امانت در مرتبه اول امور مربوط به زمامداری است و سپس در سایر امانات جاری می‌شود.

گفته شده است که خطاب آیه به یهود بوده که مأمور به بیان ویژگی‌ها و صفات حضرت رسول صلی الله علیه و آله برای امت‌ها بودند و این مأموریت، امانت نزد آنان بود و در این امانت به واسطه کتمان و عدم بیان صفات پیامبر صلی الله علیه و آله خیانت کردند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۸۴).

این همان چیزی است که ابن‌عاشور به «امانت حسی» از آن یاد می‌کند و معتقد است قرآن کریم یکی از اغراض تشریعی را در قالب ذکر احوال اهل کتاب بیان می‌دارد. آنان کلمات را از مواضع‌شان تحریف می‌کردند و به گونه‌ای از کلمات استفاده می‌نمودند که مشعر به ذم باشد و با این کار به خداوند افترا می‌زدند. اخبار یهود به خاطر حسادت‌شان فضل الهی را که به رسول صلی الله علیه و آله و مؤمنان عطا شده بود، انکار کردند و این کتمان، خیانت در امانت دین، علم، حق، نعمت و امانات معنوی است و مناسب است آن را امانت حسیه بنامیم (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۶۰). خیانت‌دانستن کتمان مقام پیامبر صلی الله علیه و آله توسط علمای یهود نشان می‌دهد کتمان مقام و منصب فرد، شایسته خیانت در امانت محسوب می‌شود.

ابن عربی حکم در آیه مبارکه را عام دانسته و معتقد است هم در مورد ولایت و رهبری اسلامی و هم در مورد تمامی افراد جامعه است؛ زیرا تمامی مسلمانان عالم، بلکه حاکم و والی‌اند. وی با اشاره به احادیثی مانند «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ؛ فالإمام راع [علی الناس]» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۸) و مانند آن، معتقد است با این تعبیر، حضرت رسول ﷺ مردم را به عنوان حاکم در مرتبه خودشان قرار داده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۵۱). اگر فرض کنیم آیه به سبب بیان حکمی شرعی نازل شده باشد، پس حکمی عام است که شامل تمامی امانات می‌شود که بسیارند و مهم‌ترین‌شان ودیعه، لقطه، رهن، اجاره و عاریه است. ادای ودیعه واجب نیست تا آنکه طلب شود. حکم لقطه، تعریف مال پیدا شده به مدت یک سال در مجامع عمومی است؛ به گونه‌ای که عرفاً فایده داشته باشد و احتمال شنیده شدن اعلام را بدهد، اما ادای رهن تا تأدیه دین لازم نیست. در اجاره و عاریه نیز با انقضای عمل، ردّ به صاحب مال واجب می‌گردد، حتی پیش از اینکه او طلب کند (همان، ص ۴۵۰). به نظر می‌رسد حکم انتخابات و آرای مردمی از جنس ودایع باشد و با مطالبه عمومی باید به صاحبان آن بازگردانده شود و تأدیه در آن نیز به حسب ماهیت آن می‌باشد؛ یعنی با انتخاب یا انتصاب فرد حائز بیشترین اقبال عمومی، این ودیعه ادا شده و به صاحبش بازگردانده می‌شود.

برخی گفته‌اند نمی‌توان صدر آیه را حکمی عام تفسیر کرد؛ زیرا ذیل آیه به امر قضاوت اشاره دارد و از آنجاکه قضاوت، امری علی حده و غیر عمومی است، باید صدر آیه نیز مخاطب خاص داشته باشد؛ بر همین اساس خطاب ابتدای آیه به ولات امر و حاکمان و زمامداران است. جصاص این اشکال را ردّ می‌کند و معتقد است ایرادی ندارد ابتدای خطاب عام و شامل تمامی مکلفان باشد و در ادامه امری خاص به آن عطف شود که مخاطب آن زمامداران و حاکمان‌اند؛ مانند آن در قرآن کریم فراوان است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۷۲).

۳-۱-۲. جمع بندی آیه ۵۸ سوره نساء

امانت رهبری پس از خداوند مخصوص اصحاب وحی و معصومان جانشین آنان است که همگی مأمور به ردّ امانت به اهل آن‌اند؛ بنابراین زمامداری و تمامی ارکان حکومت اسلامی امانتی ربانی همانند رسالت است و چاره‌ای نیست جز سپردن آن به دست اهلش (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۳۱). تمامی مناصب در حکومت اسلامی نیز در دایره امانات رسالیه بوده و در شمول

وجوب سپردن امانت به اهل آن داخل است.

باتوجه به اینکه صدر آیه دستور به ادای امانات به صاحبانش می‌کند و سیاق آیات قبل نیز که پیرامون حکم کردن یهود به نفع مشرکان و علیه مؤمنان است و بخش دوم آیه مورد بحث نیز درباره همین معنا یعنی حکم کردن عادلانه به عموم مردم خطاب نموده، شاید به ذهن متبادر شود که منظور از امانات فقط امانت‌های مالی است و لفظ حکم نیز ظاهر در حکم در اختلافات مادی می‌باشد، ولی علامه طباطبایی باتوجه به سیاق آیات، این احتمال را رد کرده است؛ زیرا ارتباط صدر آیه به آیات قبل، این است که در آغاز معرفی یهود، ایمان آنان به طاغوت و مخالفت‌شان با آیات خدا و معارف الهیه در کتاب‌های آسمانی که امانت خداوند به اهل آن کتاب است، مؤید این احتمال می‌باشد و منظور از امانات فقط امانت‌های مالی نیست، بلکه شامل امانت‌های معنوی از جمله علوم و معارف حق که باید به اهلش برسد نیز می‌شود؛ ازاین‌رو توسعه در معنای ادای امانت و عدالت در داوری، مناسب‌تر به مقتضای سیاق آیه است. ازسویی وقتی در مرحله تشریع گفته شود امانت را به صاحبش برسانید و میان دو نفر که اختلاف دارند، به عدالت حکم کنید، این معنا به ذهن شنونده متبادر می‌شود که منظور از امانت، مطلق امانت و منظور از داوری نیز مطلق داوری است، نه فقط داوری در اختلافات مالی؛ زیرا تشریع وقتی مطلق شد، مقید به موضوعات احکام فرعی فقهی نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۷۹). به مقتضای دلیل، هرگاه امری در موردی خاص صادر شد، نباید آن امر را به آن مورد اختصاص داد، بلکه باید به عموم آن عمل کرد (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۰۰). از شأن نزول آیه برداشت می‌شود که منصب، امانتی در دست صاحب آن است و اگر صاحب منصب امین و لایق باشد، نمی‌توان امانت را از او گرفت؛ براین اساس امانت‌گذار نیز خداوند و اُولی‌الأمر اوست. نکته قابل توجه در آیه این است که مسئله ادای امانت بر عدالت مقدم داشته شده و به نوعی مشعر این مطلب است که عمل به بخش نخست آیه و رعایت آن در انتخابات، موجب تحصیل بخش دوم آیه و تحقق عدالت در حکومت است. ازسویی تقدم ادای امانت بر عدالت، شاید به خاطر آن است که مسئله عدالت در داوری، همیشه در برابر خیانت لازم می‌شود؛ زیرا اصل و اساس این است که همه مردم امین باشند، ولی اگر فرد یا افرادی از این اصل منحرف شدند، نوبت به عدالت می‌رسد تا آنها را به وظیفه خود آشنا سازد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۱۲). در اینجا رابطه‌ای محکم میان ادای امانت و اقامه عدل

است؛ زیرا کسی که خود حقوق مردم را ادا نکند، چگونه می‌تواند دیگران را در رسیدن به حق‌شان یاری نماید و پاسدار عدالت در جامعه باشد؟

با وجود اینکه مخاطب آیه، زمامداران اسلامی‌اند و تمامی اموری که به‌دست آنها سپرده شده، امانت است و شامل حقوق مردم و اموال آنها می‌شود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۹۲)، این امانت بر والیان و مردم شمولیت دارد؛ زیرا هر مسلمانی عالم، بلکه حاکم است و به‌نوعی زمامدار است. حضرت رسول ﷺ می‌فرماید: «حاکمان عادل بر منبری از نور در سمت راست عرش الهی‌اند و آنان کسانی‌اند که بر خود و اهلشان و آنچه زمام آن به‌دستشان است، عدالت را رعایت نموده باشند» (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۵۳). زحیلی نیز با صحنه‌گذشتن بر چنین نگرشی گفته است امانت، اساس حکومت اسلامی و عدل، اساس ملک است و مخاطب هردو امر، جمهور امت‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۲۴). آنچه از منظر فقهی می‌توان در مورد آیه ۵۸ سوره نساء بیان کرد اینکه اگر منصب امانتی است که خداوند نزد صاحبان مناصب به ودیعه گذاشته است، عمل به تمامی ملزومات آن قیام به حفظ این ودیعه می‌باشد. از سویی بنا بر نظر بعض اسلاف که به ضمان ودیعه‌گیرنده قائل‌اند (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۷۳)، باید در موارد کوتاهی حاکم اسلامی، حکم به لزوم جبران این قصور کرد؛ به عبارتی وجوب ادای امانت، سبب وجوب حفظ آن می‌شود؛ زیرا ادای امانت فقط در صورت حفظ آن ممکن است؛ از این‌رو به تبع وجوب ادای امانت، حفظ امانت نیز واجب می‌باشد (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۱۹۳). روشن است که حفظ هر چیز به مقتضای آن است؛ پس علاوه بر اینکه مناصب حکومتی امانت‌اند، اجرای سازوکار انتخابات نیز به‌عنوان یکی از وظایف دولت‌ها امانت بوده و حفظ این امانت با توجه به اقتضائات آن، اجرای صحیح و امانت‌دارانه تمامی امور انتخاباتی اعم از ثبت نام کاندیدا، بررسی صلاحیت‌ها، معرفی داوطلبان نهایی به مردم، رأی‌گیری، شمارش آرا و اعلام نتیجه انتخابات و پای‌بندی به این نتیجه است.

۳-۲. آیه ۲۷ سوره انفال

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ: ای کسانی که ایمان

آوردید! به خدا و پیامبر خیانت نکنید و در امانت‌ها خود خیانت روا مدارید، درحالی‌که می‌دانید

این کار گناه بزرگی است.

درحقیقت به خداوند، با ترک فرایضش خیانت نکنید و به حضرت رسول ﷺ، با ترک سنت‌های

ایشان. دو احتمال در اعراب «تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ» داده می‌شود که معنا باتوجه به هریک متفاوت می‌باشد: احتمال نخست، مجزوم و عطف بر نهی باشد؛ یعنی به امانت‌هایتان خیانت نکنید. احتمال دوم اینکه منصوب باشد، بنا بر پاسخ نهی با واو که همانند پاسخ نهی با فاء و معنای آیه طبق این احتمال این‌گونه می‌شود: «همانا کسانی که به خدا و رسول خدا خیانت کنند، پس به تحقیق به اماناتشان نیز خیانت می‌کنند». منظور از امانات، دین است و خطاب آیه با منافقان است که امانت دین را پذیرفتند، سپس در آن خیانت کردند که به‌ظاهر ایمان آورده و در باطن کافر بودند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۹، ص ۱۲۳). «خیانت» به معنای خودداری از پرداخت حقی است که انسان پرداختن آن را تعهد کرده است و امانت گرچه معمولاً به امانت‌های مالی گفته می‌شود، ولی در منطق قرآن، مفهوم وسیعی دارد که تمامی شئون زندگی اجتماعی، سیاسی و اخلاقی را دربرمی‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۵).

۳-۲-۱. معنای خیانت در امانت در آیه ۲۷ سوره انفال

خیانت به معنای تنقص است و تنقص یعنی عیب کسی را گفتن و نقص کردن کسی و اندک اندک گرفتن از چیزی است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۲، ۲۳۱). خیانت و نفاق به یک معناست، ولی خیانت به اعتبار عهد و امانت گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۶۳):

خیانت در اصل به معنای خودداری از پرداخت حقی است که انسان پرداختن آن را تعهد کرده و آن ضد «امانت» است. امانت گرچه معمولاً به امانت‌های مالی گفته می‌شود، ولی در منطق قرآن مفهوم وسیعی دارد که تمامی شئون زندگی اجتماعی، سیاسی و اخلاقی را دربرمی‌گیرد؛ لذا در حدیث وارد شده که «المجالس بالامانة»؛ گفت‌وگوهایی که در جلسه خصوصی می‌شود، امانت است و در حدیث دیگری می‌خوانیم: «إذا حدث الرجل بحديث ثم التفت فهو أمانة»؛ هنگامی که کسی برای دیگری سخنی نقل کند، سپس به اطراف خود بنگرد - که آیا کسی آن را شنید یا نه - این سخن امانت است. روی این جهت آب و خاک اسلام در دست مسلمانان، امانت الهی است. فرزندان آنها امانت‌اند و از همه بالاتر، قرآن مجید و تعلیماتش امانت بزرگ پروردگار محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۳۷).

علامه طباطبائی^۱ درباره معنای آیه می‌نویسد:

مجموع دو جمله «لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ»، یک نهی واحدی می‌شود که به یک نوع خیانت تعلق گرفته و آن خیانت امانت خدا و رسول خدا^۲ است که خود بعینه خیانت به امانت

خود مؤمنان نیز هست؛ چون بعضی از امانت‌ها منحصرأ امانت خداست در نزد مردم؛ مانند احکام مشروعه خدا و بعضی از آنها منحصرأ امانت رسول خدا ﷺ است؛ مانند سیره حسنه آن جناب و بعضی از آنها امانت خود مردم در میان خودشان است؛ مانند اماناتی که در اموال و اسرار خود به یکدیگر می‌سپارند و بعضی از امانت‌ها آن امانتی است که خدا و رسول و خود مؤمنان در آن شریک‌اند و آن عبارت است از اموری که خداوند به آنها امر می‌کند و رسول خدا ﷺ امر آن جناب را اجرا می‌نماید و مردم از اجرای آن منتفع گشته و مجتمع‌شان نیرومند می‌گردد؛ مانند دستورات سیاسی و اوامر مربوط به جهاد و اسرار جنگی که اگر افشا شود، آرزوهای دینی عقیم گشته و مساعی حکومت اسلامی بی‌نتیجه مانده و قهراً حق خدا و رسول ﷺ هم پایمال می‌شود و ضررش دامن‌گیر خود مؤمنان نیز می‌گردد؛ پس خیانت در این نوع از امانت، خیانت به خدا و رسول و مؤمنان است و مؤمنی که به چنین خیانتی دست می‌زند، علاوه بر اینکه می‌داند به خدا و رسول خیانت کرده، می‌داند که به خودش و سایر برادران ایمانی‌اش نیز خیانت کرده است و هیچ عاقلی حاضر نیست به خیانت به خود اقدام نماید؛ چون عقل هرکس قبح خیانت را درک می‌کند و با داشتن این موهبت الهی، چگونه آدمی به خود خیانت می‌کند؟ پس معلوم شد منظور از اینکه فرمود: «وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» - و خدا داناتر است - این است که در ضمن خیانت به خدا و رسول، به امانت‌های خود خیانت می‌کنید با اینکه می‌دانید که امانت‌های خدا و رسول، امانت‌های خود شماست که در آن خیانت می‌کنید و کدام عاقل است که به خیانت به خود اقدام نموده و خرابی‌هایی به بار آورد که می‌داند ضررش جز به خودش عاید نمی‌شود؛ پس اینکه در ذیل نهی از خیانت فرمود: «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، برای این است که غیرت عصیبت حقه مسلمان را تهییج کرده و فطرت آنان را در این قضاوت بیدار کند، نه اینکه بخواهد شرطی از شرایط تکلیف را بیان کرده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۶۹-۷۰).

۳-۲-۲. جمع‌بندی آیه ۲۷ سوره انفال

چنان‌که در آیه «أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ: خودمان، امانت برای خویشتیم» (بقره: ۱۸۷) و بنا بر آنچه در آیه ۲۷ سوره مبارکه انفال آمده است، جامعه نیز برای ما امانت می‌باشد. سید قطب در این باره می‌نویسد:

همانا تخطی از انجام تکالیف و امور امت اسلامی در زمین، خیانت به خدا و رسول خداست. اسلام، مجرد گفتن عبارات و ادعیات با زبان نیست، بلکه راه و رسم کامل زیستن از طریق راه‌های دشوار و مشقات بسیار است. اساس این حیات بر قاعده لا اله الا الله است و این قاعده در سایه سوق

مردم به عبودیت حق و کشیدن اجتماع به سمت حاکمیت خدا و شریعت اوست. در این مسیر باید حق و عدل برای همه مردم تأمین گردد و با تعدی و طغیان مقابله شود. اقامه قسط و عدل به یک سنجه برای همه و آبادی زمین و قیام به انجام تکالیف حکومت‌داری از ضروریات این مسیر است. همه اینها اماناتی است که اگر کسی به انجام آنها مبادرت نرزد، خیانت کرده و عهد و پیمان الهی را نقض نموده و بیعت حضرت رسول ﷺ را شکسته است (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۴۹۸).

براین اساس ادانکردن حقوق و وظایف در ارتباط با این امانت‌ها، خیانت است و نافرمانی خداوند در انجام تکالیف محسوب می‌شود؛ چنان‌که ابن عباس می‌گوید:

هرکس چیزی از برنامه‌های اسلامی را ترک کند، نوعی خیانت به خدا و پیامبر ﷺ مرتکب شده است؛ همان‌گونه که پیشی گرفتن ناصالحان بر صالحان در مسئولیت‌های اجتماعی، خیانت به خدا و رسول ﷺ و مسلمانان است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۰۶).

بنا بر آنچه تاکنون از آیات به دست آمد، امر انتخابات که جزء تکالیف ذاتی حکومت‌هاست، به‌عنوان امانتی الهی و مردمی محترم است و دولت اسلامی باید در اقامه آن کمال تحفظ و درایت را لحاظ نماید تا به بهترین شکل انجام گرفته و نسبت به ثمرنشستن نتیجه انتخاب نیز کمال دقت را داشته باشد تا خیانتی در این امانت صورت نپذیرد. ازسویی مردم نیز به‌عنوان آحاد جامعه اسلامی باید در حفظ امانت خود بکوشند. آنجا که فردی شایستگی برای تصدی منصبی را در خود می‌بیند تا گره‌ای از کار مسلمانی باز کند، باید خود را معرفی کند تا در معرض انتخاب قرار گیرد و باقی افراد نیز با شرکت در امر انتخابات به ادای امانت خویش قیام کنند تا مشمول خیانت منهی در آیه و برخی روایات نباشند. حضرت امیر ﷺ فرموده است:

من تقدم علی قوم و هو یری فیهم من هو أفضل، فقد خان الله و رسوله والمؤمنین: هرکس خود را در جامعه بر دیگران مقدم بدارد و پیشوا شود، درحالی که بدانند افراد لایق‌تر از او هستند، قطعاً او به خدا و پیامبر و مؤمنان خیانت کرده است (امینی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۲۹۱).

۳-۳. آیه ۷۲ سوره احزاب

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا: یعنی همانا ما امانت [الهی] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از حمل آن سر باز زدند و از آن ترسیدند، ولی انسان آن را بر دوش گرفت، اما او بس ستمکار و نادان است (احزاب: ۷۲).

۳-۳-۱. معنای امانت در آیه ۷۲ سوره احزاب

جمهور معتقدند امانت هر چیزی است که به انسان سپرده می‌شود و امر و نهی در امر دین و دنیا و تمامی جوانب شرع امانت است (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۰۲). از جمله وصایای حضرت امیر علیه السلام بدین شرح است:

همچنین است، ادای امانت کسی که از امانت‌داران نباشد، از رحمت حق نومید است؛ زیرا امانت به آسمان‌های افراشته و زمین گسترانیده شده و کوه‌های بلند و استوار که از آنها بلندتر و پهناورتر و فراتر و بزرگ‌تر نبود، عرضه شد. به واقع آسمان و زمین و کوه با وجود بلندی و پهناوری و قوت و ارجمندی از رفتن به زیر بار امانت امتناع کردند و از عقوبت پروردگار ترسیدند. آنها چیزی را دریافت‌ه بودند که موجودی ناتوان مانند انسان درنیافته بود. او ستم‌پیشه و نادان بود (نهج البلاغه: خ ۱۹۹).

ظاهر این وصیت تعمیم معنای امانت است.

ایای آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها سربازدنی طبیعی و به معنای عدم لیاقت و استعداد برای حمل این امانت بوده و احتمال دوم، ایای عرضی به معنای سربازدن اهل آسمان‌ها و زمین است و حمل کردن انسان نیز به معنای میل انسان به قبول امانت و داشتن صلاحیت عهده‌داری این امانت است. «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» نیز به معنای ظالمیت از طریق ارتکاب معاصی و جهالت به شأن امانت است و اشاره به دلیل استحقاق عقاب در صورت خیانت در امانت دارد. منظور از امانت در آیه همان امامت و امر و نهی است و دلیل بر آن آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» است، اما آنچه مسلم است، تخصیص امانت در این اخبار به ولایت و امامت منافاتی با عمومیت و شمول آن بر تمامی تکالیف ندارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۰۴).

۳-۳-۲. جمع‌بندی آیه ۷۲ سوره احزاب

به هر صورت به واسطه اوصاف ذاتی بشر، او امین الهی شمرده می‌شود و امانتی به او محول شده که آسمان‌ها و زمین از قبول این امانت سرباز زده‌اند. این امانت در معنای خاصش به امور حکومت‌داری و ولایت مربوط بوده و مشخص است که هرگونه تکلیفی در این باره مشمول آیه می‌شود و ادای آن واجب است. از سوی دیگر با تعمیم آیه و در نظر گرفتن معنای عام امانت نیز این تکالیف، بخشی از تکالیف عامه‌ای است که خداوند به انسان محول نموده است و برای

درامان ماندن از عقوبت، چاره‌ای جز اطاعت از این اوامر و نواهی باقی نمی‌ماند؛ بنابراین مشارکت مردم در تصدی امور حکومت اسلامی و برپایی فرآیند انتخابات و شرکت در آن، همگی امانت عرضه‌شده بر انسان‌اند و نباید کوچک‌ترین تخطی و لغزشی در آن صورت پذیرد.

۳-۴. آیه ۸ سوره مؤمنون

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ: و مؤمنان کسانی‌اند که امانت‌های یکدیگر را پاس می‌دارند و به پیمان خود وفادارند (مؤمنون: ۸).

پاس داشتن امانت یعنی قیام به حفظ و اصلاح. هرچیزی که ترک کردن آن خیانت به حساب آید، امانت است. عهد آن چیزی است که بنده برای تقرب به خداوند تعالی بر خود فرض می‌کند (نوی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۸۳). ابن کثیر امانات در آیه را به صورت «لأمانتهم» به کار برده و آن اسم جنس است و معنای آیه این گونه می‌شود که مؤمنان در تمامی اماناتی که به آنها اطمینان شده است، مراعات می‌کنند. زجاج معتقد است اصل معنای الرعی در لغت، اصلاح هرچیزی است که به متولی آن سپرده شده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۵۶).

۳-۴-۱. معنای امانت در آیه ۸ سوره مؤمنون

امانات بندگان خدا، اموالی است که بعضی از ایشان بعضی دیگر را امین دانسته‌اند و به آنها می‌سپارند؛ چنانچه در حدیث اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است: «... و أمانات عباده فیما یأتمن بعضهم بعضاً عن المال و...» (فاضل کاظمی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۹۵)؛ به همین دلیل در روایتی از امام باقر علیه‌السلام آمده است: «قال أبو جعفر علیه‌السلام: إن أداء الصلاة والزكاة والصوم والحج من الأمانة و يكون الأمر لأمر بأداء الأمانة من الغنائم والصدقات و غیر ذلك مما يتعلق به حق الرعية» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۲۷۴). هر آنچه حق مردم به آنها تعلق گیرد امانت است؛ پس رأی مردم به واسطه امین دانستن حکومت و اطمینان به آن امانت است. ماهیت شیء در امانت بودن آن دخیل نیست، بلکه کیفیت عمل و نوع نیت است که امانت را مشخص می‌کند؛ بنابراین در صورتی که فردی به قصد امانت، هرچیزی را به دیگری بسپارد، آن شیء هرچند ناچیز، تبدیل به امانت می‌شود و حفظ آن بر امین واجب است تا زمان تأدیه فرارسد.

در تفاسیر ذیل این آیه، مفسران به شرح کاملی از معنای امانت پرداخته‌اند. امانت معنای

وسیعی دارد که نه تنها امانت‌های مادی مردم را از هر نوع دربرمی‌گیرد، بلکه امانت‌های الهی و پیامبران و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام همه را شامل می‌شود. هریک از نعمت‌های الهی امانتی از امانات او هستند. پُست‌های اجتماعی و به‌خصوص مقام حکومت، از مهم‌ترین امانات است و به‌همین دلیل در حدیث معروف امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا»، صریحاً آمده است: «ولایت و حکومت را به اهلش واگذارید». در آیه ۷۲ سوره احزاب نیز خواندیم که مسئله تکلیف و مسئولیت به‌عنوان امانت بزرگ الهی معرفی شده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ». از آن مهم‌تر، دین و آیین خدا و کتاب او قرآن کریم، امانت بزرگ اوست که باید در حفظش کوشید. «عهد» نیز مفهوم وسیعی دارد که تمامی عهد‌ها اعم از مردمی و پیمان‌های الهی را شامل می‌شود؛ زیرا «عهد» هرگونه التزام و تعهدی است که انسان نسبت به دیگری می‌دهد و بی‌شک کسی که به خدا و پیامبر او ایمان می‌آورد، با این ایمان تعهدات وسیعی را پذیرفته است. در اسلام، اهمیت فوق‌العاده زیادی به حفظ امانت و پای‌بندبودن به تعهدات داده شده و از مهم‌ترین نشانه‌های ایمان معرفی گردیده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۳۸).

۲-۳. تفاسیر آیه ۸ سوره مؤمنون

در تفسیر عاملی به‌نقل از عبده و طنطاوی آمده است:

علما در علوم خود امانت‌دارند و باید به مردم که صاحب امانت و محتاج به آن‌اند، تعلیم نمایند. به هرچیزی که شما را امین دانستند، خواه کار باشد یا گفتار باشد یا مال یا علم و به‌طور کلی هر نعمتی که نزد انسان است و خود و دیگران از آن بهره‌مند می‌شوند، باید به صاحبان و مستحقان آن برسانند (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۶).

سید قطب در این باره می‌نویسد:

جامعه اسلامی مسئول امانات عامه‌اند و در پیشگاه خداوند در برابر این عهد و تبعاتی که بر آن مترتب است، باید پاسخ‌گو باشند. نص در مورد امانت، محمل است و شامل همه امانت و عهد‌ها می‌شود و اینکه گفته می‌شود مؤمنان امانت و عهدشان را پاس می‌دارند، یعنی این صفت در آنها دائمی و مربوط به تمامی زمان‌هاست. حیات جامعه اسلامی تضمین نمی‌شود، مگر در صورت ادای این امانت و رعایت عهد‌ها تا اینکه هرکس در این جامعه است، اطمینان بیابد که امانت‌داری، قاعده اساسی زیست مشترک است و امنیت، اطمینان و اعتماد ضروری است (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۴۵۶).

طنطاوی در این باره می نویسد:

امانت و عهد، جمیع آنچه از امور دین و دنیا بر انسان حمل شده، اعم از قولی و فعلی را دربرمی گیرد. امانت نیز اعم از عهد است و هر عهده‌ی چه به صورت قولی و چه عملی، نوعی امانت است. رعی نیز به معنای حفظ است و هرگاه گفته شود رعی‌الأمیر رعیت را یعنی آنها را حفظ می کند و به شئون آنها اهتمام می ورزد (طنطاوی، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۱۴). آنچه مسلّم است، با این تفاسیر اهتمام به تمامی شئون مردم از وظایف حاکم اسلامی بوده و با حفظ آنها امانت الهیه حاکم ادا خواهد شد. سید قطب درباره اصل امانت داری که در این آیه به عنوان صفت بارز مؤمن از آن یاد شده است، این گونه می نویسد:

پای بندی به امانت و عهد از ستون های اخلاقی است که جامعه اسلامی بر آن بنا نهاده شده است. منشأ ضروری بودن رعایت امانت و عهد، همان رعایت امانت عظیمی است که خداوند آن را بر آسمان ها، زمین و کوه ها عرضه کرد و همگی از حمل آن ابا داشتند و انسان آن را پذیرفت و این امانت همان عقیده و پایداری بر آن در حال اختیار است، نه اضطرار. بازگفت، پافشاری و اصرار بر این اصل از جانب اسلام بدین سبب است که جامعه بر بستری از اخلاق، اعتماد و اطمینان شکل می گیرد؛ از این رو امانت داری و عهد شناسی، نشان نفس مؤمن و خیانت و خلف وعده، نشان فرد منافق و کافر است. این اصل چنان در جای جای قرآن و سنت تکرار شده است که مجالی برای شک در اهمیت این امر عظیم در عرف اسلامی باقی نمی ماند (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۴۵۷).

۳-۴-۳. جمع بندی آیه ۸ سوره مؤمنون

امانات مختلف اند و به نسبت هرکسی معنایی دارد. وظایف به ظواهرشان به نسبت عده ای امانت محسوب می شود و به نسبت برخی دیگر اسرارشان و برای گروهی معاملات، گروهی جلسات و ارتباطات شان امانت به حساب می آید. در معنای «لِأَمَانَتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ» احتمال می رود منظور از امانت، امور مردم باشد و معنای عهد نیز اعم از معنای عرفی آن بوده و هم شامل جایی است که عهده بسته شده و هم آنجا که تعهدی به غیر عهد ظاهری بر ذمه فرد باشد. راعون نیز یعنی حافظان آن عهد و قیام کنندگان به معهود (ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۸). اشاره شد که اصل معنای رعی در لغت، اصلاح هر چیزی است که به متولی آن سپرده شده باشد. با این تفسیر مشخص می شود امور مردم که در دست دولت هاست و به انجام آن متعهدند، امانات آنها محسوب می شود و به حفظ و قیام به انجام و پاسداری از آن موظف اند و از جمله مهم ترین این امور، امر انتخابات

است که برگزاری، عمل به نتیجه و پاسداری از آن در برابر تمامی گزندها و گزیها وظیفه دولت است و باید مراعات گردد. اطلاع دیگران بر شایستگی کاندیدها نیز نوعی امانت است و امتناع از آن خیانت در امانت محسوب می‌شود.

۴. تشریح امانت‌بودن حکومت، ملزومات و توابع آن

مشهورترین رساله که بر اساس مبانی فکری شیعه در مورد حکومت نوشته شده است، تنبیه‌الأمة و تنزیه‌المللة است که نگرش شیعی را به امر حکومت روشن می‌سازد. نائینی در این کتاب قدرت سیاسی در نظام اسلامی را امانتی و غیرمالکیتی می‌داند و این‌گونه می‌نویسد: «حقیقت واقعیه و لبّ آن عبارت است از ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت، نه مالکیت و امانتی است نوعیه در صرف قوای مملکت» (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۴۴).

براین اساس حکومت اسلامی امانت خداوند در دست حاکم است و تمامی ملزومات و توابع این حکومت نیز به تبع امانت الهیه می‌باشد، اما نائینی در ادامه سخنی دارد که پا را فراتر از این مرز قرار می‌دهد و معتقد است تمامی حکومت‌ها اعم از اسلامی و غیراسلامی، دینی و غیردینی، مشروع و غیرمشروع، همگی نوعی امانت‌اند و به هیچ‌عنوان نمی‌توان آن را مالکیت حاکم بر مردم برشمرد. ایشان می‌فرماید:

«لا محالة سلطنت مجعوله» در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل، چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهداری خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیت و دل‌بخواهانه حکمرانی در بلاد و فی مابین عباد (همان، ص ۶۹).

در این نگرش حکومت و مسئولیت در تمامی مراتب و شئون، امانت است و کسی که امین شمرده شده، به حفظ و پاسداشت آن موظف است و از آنجاکه تشخیص این امر حکمی عقلی و نه شرعی است، به مذهب و شریعت خاصی اختصاص ندارد و قابل تعمیم به تمامی امم و سرزمین‌هاست.

عقل امر حکومت و امور مربوط به آن را امانتی محوله به شخص حاکم و دستگاه حکومت درمی‌یابد؛ اعم از اینکه با دید استعاری به آن بنگرد یا به دنبال کشف حقیقت و ماهیت این نوع امور

باشد. در نگاه استعاری، حکومت به مثابه نوعی امانت است که در نگرش دینی از جانب خداوند و در دیدگاه غیردینی از سوی مردم به حاکم سپرده شده و او موظف است امانت‌دار باشد و در حفظ این امانت نهایت دقت و اهتمام را به کار گیرد. در نگاه غیراستعاری نیز عقل با تحلیل مراتب امانت درمی‌یابد همان‌گونه که امور حسی قابلیت امانت سپرده شدن را دارند، امور غیرحسی نیز از چنین قابلیت برخوردارند و امانت واقع می‌شوند. حکومت بر انسان‌های آزاد، حقی است که خداوند به عنوان حاکم مطلق دارد و در تفکر دینی این حق به فرستادگان الهی و جانشینان آنان واگذار شده است. تکالیف و وظایف چنین حاکمی نه از نوع قهری و مالکی، بلکه از باب امانت‌داری و اقامه وظیفه است. روشن است که برگزاری انتخابات، آرای مردم در فرآیند انتخاب و سپردن امور به دست فرد منتخب، همگی امانت محسوب می‌شوند و یدِ حاکم در تمامی آنها یدِ امانی است. با روشن شدن ماهیت امر انتخابات، حکم فقهی تمامی مراتب نیز روشن می‌گردد. انتخابات که از جنس ودایع باشد و یدِ حاکم امانی گردد، در صورت هرگونه افراط یا تفریط، حاکم ضامن است و باید در قبال آن مسئول باشد؛ هرچند گفتیم در برخی نظرات اهل سنت، اسلاف حتی در صورت قصور نیز به ضامن بودن امین قائل‌اند.

نتیجه

بنا بر آنچه در آیات قرآن کریم و منابع بررسی شد، امانت به اموالی که مردم به یکدیگر می‌سپارند، منحصر نیست، بلکه اموال، دارایی‌ها، مناصب، مسئولیت‌ها، فرهنگ‌ها و میراث‌های تاریخی، همه امانت‌های الهی است که به دست افراد گوناگون در جامعه به امانت سپرده می‌شود و همگی موظف‌اند در حفظ این امانات و رساندن آن به صاحبان اصلی بکوشند. عالمان نیز در جامعه امانت‌دارانی‌اند که موظف‌اند حقایق را کتمان نکنند. افزون‌بر آن، وجود خود انسان و تمامی نعمت‌هایی که خدا به او داده است، امانت پروردگارند که انسان موظف است در حفظ آنها بکوشد. باتوجه به آیات قرآن کریم (ر.ک: نساء: ۵۸)، حکم به لزوم امانت‌داری در اول امر به حاکمان اسلامی مربوط است و با رجوع به سنت نبوی مشخص می‌شود که مردم نیز حاکم در مرتبه خویش قرار داده شده‌اند و آنان نیز مخاطبان این حکم‌اند. در این نگرش، منصب امانتی است که خداوند نزد صاحبان مناصب به ودیعه گذاشته و عمل به تمامی ملزومات آن، قیام به حفظ این ودیعه است.

باتوجه به آیات، علاوه بر اینکه مسئول باید حفیظ، آگاه، متخصص و باکفایت باشد، خود فرآیند انتخاب نیز نوعی امانت است؛ زیرا مردم باید به انتخاب کاندیدا مبادرت ورزند و موظفاند فرد اصلح را بشناسند و رأی به برتری و صلاحیت او نسبت به دیگران دهند تا دچار خیانت نشوند و امانت خویش را ادا نمایند. باتوجه به اینکه خیانت به معنای خودداری از پرداخت حقی است که انسان پرداختن آن را تعهد کرده، امانت در منطق قرآن کریم علاوه بر امانت‌های مالی، مفهوم وسیعی دارد که تمامی شئون زندگی اجتماعی، سیاسی و اخلاقی را دربرمی‌گیرد. رعایت امانت و عهد در مناصب حکومتی به معنای حفظ مردم و اهتمام به تمامی شئون آنهاست.

باید توجه داشت گرچه کارکرد استعاره برخلاف نگرش عام در حوزه بیان، از نوع تخیل به حساب نمی‌آید و در آن ادعا می‌شود معنای موردنظر استعاره، با معنای لفظ مستعار از نظر عقلی همسان، متناسب و قابل اثبات است، باوجوداین پس از روشن شدن معنای امانت در دیدگاه قرآنی آشکار می‌شود که اطلاق امانت بر حکومت اسلامی، انتخابات، آرای مردمی و نتیجه انتخابات، استعاره نیست، بلکه براین اساس حکومت امانت خداوند در دست حاکم بوده و تمامی ملزومات و توابع این حکومت نیز به تبع امانت الهیه است. عقل نیز مؤید این دیدگاه قرآن می‌باشد؛ زیرا عقل درمی‌یابد که امر حکومت و امور مربوط به آن، امانتی محوله - از جانب خدا یا مردم یا هر دو - به شخص حاکم و دستگاه حکومت است، نه اینکه فقط نوعی تعبیر استعاری صرف باشد.

وقتی پای عقل به اثبات امانت بودن حکومت و ملزومات و تبایع آن باز می‌شود، دیگر امانت دانستن انتخابات و آرای مردمی صرفاً نگرشی شرعی نیست و این امر عقلی حتی قابل انطباق با دیدگاه سکولار می‌باشد؛ زیرا وقتی عقل تشخیص دهد حکومت امانت مردم در دست حاکم است، تفاوتی ندارد که این حکومت گزاره‌ای اسلامی یا غیراسلامی، دینی یا غیردینی و مشروع یا غیرمشروع باشد.

با روشن شدن ماهیت امر انتخابات، حکم فقهی تمامی مراتب آن نیز روشن می‌گردد. وقتی انتخابات امانت است، ادای آن به شکل مقتضی واجب بوده و وجوب ادای امانت، سبب وجوب حفظ آن می‌شود؛ زیرا ادای امانت ممکن نیست، مگر در صورت حفظ آن و از آنجاکه انتخابات از جنس ودایع بوده و ید حاکم ید امانی است، در صورت هرگونه افراط یا تفریط، حاکم ضامن است و باید در قبال آن مسئول باشد؛ هرچند گفتیم برخی علمای عامه به ضامن بودن امین به صورت مطلق نیز قائل اند.

منابع

۱. ابن جزى غرناطى، محمد بن احمد؛ كتاب التسهيل لعلوم التنزيل؛ بيروت: شركت دارالأرقم بن أبى الأرقم، ۱۴۱۶ق.
۲. ابن جوزى، عبد الرحمن بن على؛ زاد المسير فى علم التفسير؛ بيروت: دارالكتاب العربى، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ بيروت: مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن عربى، محمد بن عبد الله؛ أحكام القرآن؛ بيروت: دارالجيل، ۱۴۰۸ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسن؛ معجم مقائيس اللغة؛ بيروت: دارالفكر، ۱۹۷۹م.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۷. ابوحیان، محمد بن يوسف؛ البحر المحیط فى التفسير؛ بيروت: دارالفكر، ۱۴۲۰ق.
۸. افراشى، آريتا؛ استعاره و شناخت؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى، ۱۳۹۷.
۹. امينى، عبدالحسين؛ الغدير؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ۱۳۸۷ق.
۱۰. اندلسى، عبدالحق بن عطيه؛ الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۲۲ق.
۱۱. ثعالبى، عبد الرحمن بن محمد؛ جواهر الحسان فى تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۱۸ق.
۱۲. جرجانى، سيد امير ابوالفتح؛ آيات الأحكام؛ تهران: انتشارات نويد، ۱۴۰۴ق.
۱۳. جصاص، احمد بن على؛ أحكام القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۵ق.
۱۴. حسين پناهى، فردين و سيد اسعد شيخ احمدى؛ «استعاره، حقيقت (بررسى نقش استعاره در تكوين پساساختارگرایی: با تکیه بر آرای دریدا)»، مجله فنون ادبی؛ ش ۲، تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۱۸-۱۰۳.
۱۵. حویزی، محمد؛ التفسير لكتاب الله المنير؛ قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ق.
۱۶. درویش، محى الدين؛ إعراب القرآن و بيانه؛ سوريه: دارالإرشاد، ۱۴۱۵ق.
۱۷. راغب اصفهاني، حسين بن محمد؛ المفردات فى غريب القرآن؛ بيروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.

۱۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج؛ بيروت: دارالفكر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۱۹. سبزواری، محمد بن حبیب الله؛ إرشاد الأذهان الى تفسير القرآن؛ بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۲۰. سعدی، عبد الرحمن بن ناصر؛ تيسير الكريم الرحمن؛ بيروت: مكتبة النهضة العربية، ۱۴۰۸ق.
۲۱. سيد قطب، ابراهيم شاذلي؛ في ظلال القرآن؛ بيروت: دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۲. شريف لاهيجي، محمد بن علي؛ تفسير شريف لاهيجي؛ تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
۲۳. شوکانی، محمد بن علي؛ فتح القدير؛ دمشق: دار ابن كثير، ۱۴۱۴ق.
۲۴. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه، ۱۴۱۷ق.
۲۵. طبرسي، فضل بن حسن؛ تفسير جوامع الجامع؛ مشهد: بنياد پژوهش های اسلامي آستان قدس رضوي، ۱۳۷۷.
۲۶. طبرسي، فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ تهران: انتشارات فراهاني، ۱۳۶۰.
۲۷. طبري، محمد بن جرير؛ جامع البيان في تفسير القرآن؛ بيروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۸. طنطاوي، سيد محمد؛ التفسير الوسيط للقرآن الكريم؛ القاهرة: دار النهضة مصر، ۱۴۱۹ق.
۲۹. طوسي، محمد بن حسن؛ التبيان في تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بى تا].
۳۰. عاملی، ابراهيم موثق؛ تفسير عاملی؛ تهران: انتشارات صدوق، ۱۳۶۰.
۳۱. فاضل کاظمی، جواد بن سعد؛ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام؛ قم: نشر مرتضوي، ۱۳۸۹.
۳۲. فاضل مقداد، جمال الدين بن عبد الله؛ كنز العرفان في فقه القرآن؛ تهران: مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامي، ۱۴۱۹ق.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتيح الغيب؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.
۳۴. فضل الله، سيد محمد حسين؛ تفسير من وحى القرآن؛ بيروت: دار الملائك للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق.
۳۵. فيض كاشاني، ملا محسن؛ تفسير الصافي؛ تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۳۶. فيض كاشاني، ملا محسن؛ الأصفى في تفسير القرآن؛ قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۱۸ق.
۳۷. قرائتي، محسن؛ تفسير نور؛ تهران: مركز فرهنگي درس هاي از قرآن، ۱۳۸۳.

۳۸. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۹. کوچش، زولتان؛ استعاره‌ها از کجا می‌آیند (شناخت بافت در استعاره)؛ ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی؛ تهران: نشر آگاه، ۱۳۹۹.
۴۰. گنابادی، ملاسلطان محمد؛ بیان السعادة فی مقامات العبادۃ؛ ترجمه محمد رضاخانی و حشمت‌الله ریاضی؛ تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام‌نور، ۱۳۷۲.
۴۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ بحار الأنوار؛ ج ۲، قم: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ برگزیده تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۲.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل؛ قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۱ ق.
۴۵. رشیدالدین احمد بن ابی سعد؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۴۶. میرزا خسروانی، علی رضا؛ تفسیر خسروی؛ تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۴۷. نایینی، محمدحسین؛ تنبیه الأمة و تنزیه الملة؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۴۸. نووی، محمد بن عمر؛ مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۴۹. واحدی نیشابوری، علی بن احمد؛ أسباب النزول القرآن؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۵۰. هاشمی، احمد؛ جواهر البلاغة؛ قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶.

الزمان الشرعي لولوج الروح في الجنين على ضوء القرآن والأحاديث

أبو القاسم علي دوست*

محمد عشايري منفرد**

الخلاصة

«ولوج الروح في الجنين» من الموضوعات التي تعلّقت بها أحكام شرعية كثيرة. و بعض هذه الأحكام له جانب مالي و جنائي. ففي المادّة ٧١٦ من قانون العقوبات الإسلامي، تتعلّق الدية الكاملة بإجهاض الجنين لوجود الروح فيه. كما في المادّة ٧٢٠، في حساب دية أعضاء الجنين أو دية الإصابات الواردة على الجنين يعتبر أيضاً لوج الروح معياراً. و في إجهاض الجنين للعلاج لايسمح الفقهاء بإجهاض الجنين بعد ولوج الروح؛ لذلك من المهم تحديد زمان ولوج الروح بدقة من المصادر الفقهية. ففي آيات من سورة المؤمنون والحج تم وصف مراحل نموّ الجنين. و في الروايات توجد أيضاً معلومات عن زمن ولوج الروح. والقول المنسوب إلى مشهور فقهاء الفريقين هو أن الروح تحلّ في الجنين في الشهر الرابع، لكن فرضية المقال الحالي أنه في تحديد زمن ولوج الروح لايمكن الإعتماد على تقارير علماء الأجنة لسببين. و من وجهة نظر الأدلة الشرعية فإن زمن حلول الروح هو خمسة أشهر، و هذه النظرية تتناسب مع لسان الآيات والروايات.

الكلمات المفتاحية: ولوج الروح، دية الجنين، الإجهاض العلاجي، إجهاض الجنين، مصلحة التقنين.

* أستاذ درس الخارج في الحوزة العلمية و أستاذ معهد الثقافة والفكر الإسلامي و عضو جمعية الفقه والقانون الإسلامي

في الحوزة العلمية بقم (ab.alidoust@gmail.com).

** عضو الهيئة العلمية جامعة المصطفى العالمية و عضو جمعية الفقه والقانون الإسلامي في الحوزة العلمية بقم/

الكاتب المسؤول (m.ashaieri@gmail.com).

علاقة حكم «الإعراض عن الجاهل» بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

حسين إلهي بارسا*
مجتبي إلهي خراساني**
حسين جوان آراسته***

الخلاصة

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أهم أمر شرعي في مجال المسؤولية العامة بين المسلمين، وقد لعب هذان الواجبان الأساسيان منذ صدر الإسلام دوراً مهماً في إرتقاء و حركة المجتمع الإسلامي نحو الأهداف. و من متطلبات البحث في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دراسة هذين الواجبين مع عناوين أخرى متداخلة مثل الدعوة إلى الخير والإعراض عن الجاهلین و نحو ذلك. في هذا المقال تم بحث مدى شمول أو عدم شمول مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للتعبير القرآني «الإعراض عن الجاهلین» مع التركيز على الآية ١٩٩ من سورة الأعراف، وفقاً للمنهج الوصفي التحليلي و إستناداً إلى وجهة نظر المفسرين والفقهاء. و نظراً لوجود اتجاهين مختلفين في تحليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن حصيلة المقال تظهر نتيجتين مختلفتين: إذا كان الأمر بالمعروف و نهي المنكر بحسب مذاق الشارع خطأ فلا يكون الإعراض عن الجاهل من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حينئذٍ لأنه ليس مخاطباً، ولكن إذا اعتبرنا تقنين الواجبين بسبب تحقق الملاك فيهما، باعتبار أن ملاك الشارع هو إيجاد المعروف و إنعدام المنكر، و هذا الملاك موجود أيضاً في الإعراض عن الجاهل، و هذه المقولة من مراتب الفريضة.

الكلمات المفتاحية: الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، الرقابة العامة، الإعراض عن الجاهل، إرشاد الجاهل.

* طالب في مرحلة الثالث في الحوزة العلمية بقم (الماجستير) / الكاتب المسؤول (he_parsa@yahoo.com).
** أستاذ درس خارج الفقه والأصول بمشهد و أستاذ مساعد في مركز الآخوند الخراساني التخصصي (mojtaba.elahi.khorasani@gmail.com).
*** أستاذ مشارك في معهد الحوزة والجامعة و عضو جمعية الفقه والقانون الإسلامي في الحوزة العلمية بقم (hoarasteh@gmail.com).

تكفير السيئات في السياسة الجنائية الإسلامية

محمد علي حاجي ده آبادي*
أسد الله روحاني**

الخلاصة

في سياسة الإسلام الجنائية، على الرغم من أن معيار إستحقاق التعزير هو المعارضة الواعية للأحكام الإلهية الإلزامية (واجبة و محرمة)، ولكن في مقام القضاء تمّ لحاظ بعض الترتيبات القضائية مثل عفو الحاكم والتوبة بشروط بغرض إزالة التجريم. و من هذه الترتيبات التي ورد ذكرها في القرآن والروايات المتواترة «تكفير السيئات». وعلى الرغم من أن البعض قد اعتبره مصداقاً لعنوان التوبة و جعلوه مساوياً، إلا أنه يبدو عنواناً متفاوتاً. وهذا العنوان هو عنوان إمتناني - تخفيفي يتم على أساسه لو تجنب الفرد الذنوب الكبيرة الإغضاء عن ذنوبه الصغيرة. و يعتبر البعض أن التكفير لا ينطبق إلا على العقوبات الأخروية، لكن بعض الفقهاء يعتبرونه قابلاً للتطبيق على العقوبات الدنيوية أيضاً، ففي نطاق العقوبات الدنيوية على الرغم من إقتصار البحث على التعزيرات، فإن السؤال هو أية فئة من العقوبات التعزيرية تكون مشمولة للتكفير؛ القولية أم الفعلية؟

تبحث المقالة التالية هذه المشكلة بطريقة وصفية تحليلية. و تشير النتائج إلى أن «التكفير» هو إستراتيجية رقابية - عملية لإعادة المجرمين إلى طريق العدالة و منع الجرائم الخطيرة و تحسين المستوى المعنوي للمجتمع. كما أن هذه العناوين هي عناوين تشريعية شاملة و مستقلة ذات وظيفة جزائية عامة و غير محدودة زمنية، و ليست مختصة بالآخرة، و تشمل أيضاً ترك تعزير مرتكبي الصغائر؛ و إنه لا يشمل المجرمين المتجاهرين والأشخاص المصيرين على ارتكاب الجرائم الصغار والعقوبات القولية، وكذلك العقوبات المقررة للجرائم المتعلقة بحق الناس. و أخيراً، يختلف هذا العنوان (تكفير السيئات) تماماً عن عنوان التوبة من حيث الظروف والمركب و نوع الخطيئة والوظيفة.

الكلمات المفتاحية: تكفير السيئات، سياسة الإسلام الجزائية، موضع التكفير، التعزير القولي، التعزير الحالي، تكفير السيئة.

* أستاذ مشارك في جامعة قم و عضو جمعية الفقه والقانون الإسلامي في الحوزة العلمية بقم/ الكاتب المسؤول (dr_hajidehabadi@yahoo.com).

** طالب دكتوراه في جامعة المصطفى العالمية (rohaniasad14@gmail.com).

بحث في معنى الشرط المحرم بالإستناد إلى الأدلة القرآنية والروائية و مقارنتها بالشرط المخالف للكتاب والسنة

عبدالله جوان*

الخلاصة

في بعض النصوص الشرعية إعتبر أن ضابطة مشروعية «شرط ضمن العقد» كونه شرطاً لا يوجب تحليل حرام و لا تحريم حلال. و فيما يتعلق بمعنى «الشرط المحرم للحلال» أثار الفقهاء آراء مختلفة، و وجود تعقيدات في هذا الصدد جعل من الصعب تقديم تفسير واضح للشرط المحرم للحلال. و لقد حاولنا في هذا المقال تقديم المعنى الصحيح لتحريم الحلال في لسان الأدلة الشرعية مع الإلتفات إلى الأصل القرآني لهذا المصطلح، من خلال تبين الآيات القرآنية التي كانت مصدر هذا المصطلح، و من خلال الروايات التي وردت في مقام التطبيق الناظرة إلى تحريم الحلال، و كذلك مقارنتها و مطابقتها مع الأدلة المخالفة الناظرة إلى شرط مخالفة الكتاب والسنة، ثم عرّجنا على تقييم و إنتقاد و جهات النظر الهامة التي أثارها الفقهاء في هذا الصدد؛ و عليه فإن «الشرط المخالف مع الكتاب والسنة» و «الشرط المحلل للحرام» ينطبقان مع بعضهما البعض، و نطاق ذلك يشمل المباحات. و في الواقع إن شرط ترك أي عمل مباح قبل إنشاء العقد والشرط ضمنه متصفاً بالخلية هو مصداق للشرط المحرم للحلال. خاصة عندما يتعلق الأمر بالإنتفاع بالنعم والمأكولات الحلال.

الكلمات المفتاحية: الشرط ضمن العقد، تحريم الحلال، الطيبات.

* باحث حوزوي و مدرس في الحوزة والجامعة (a.javan@ut.ac.ir).

محورية قراءة أهل البيت عليه السلام و طريقة التعرف عليها

محمد صادق يوسفى مقدم*

الخلاصة

مع لحاظ القراءات المختلفة لكلمات القرآن الكريم و قراءات من أهل البيت عليه السلام حول فُرُش القراءات، فإن السؤال الرئيسي هو ما موقع قراءات أهل البيت عليه السلام من بين القراءات و طريقة تحصيلها؟ يُشير مفاد حديث الثقلين وغيره من الروايات إلى أن لأهل البيت عليه السلام مرجعية في معرفة القراءة الصحيحة كما هو الحال بالنسبة إلى فهم تعاليم القرآن الكريم. و عليه، فإن صحة المصحف الموجود - الذي تم تشكيله في عهد توحيد المصاحف - و بطلان القراءات المخالفة للمصحف الموجود، يرجع إلى أنه بالإضافة إلى الإجماع فإنه يحظى بموافقة الإمام علي عليه السلام، والقراءة النهائية للإمام المعصوم لها الأولوية على القراءات الأخرى؛ و بعد ذلك تبين إجماع القراء على قراءة أهل البيت عليه السلام؛ لأنه لو كانت القراءة المجمع عليها مخالفة للقرآن المنزل لكانوا وقفوا ضدها. فإن لم يتيسر الوصول للقراءة القطعية لأهل البيت عليه السلام والقراءة الإجماعية الكاشفة عن تلاوتهم تقبل أقرب قراءة إلى قرائتهم، و هي قراءة حفص عن عاصم، يشرح هذا المقال مرجعية أهل البيت عليه السلام في القراءة و معرفة منهج قرائتهم طبقاً للمنهج التحليلي، و تم جمع المعلومات بالطريقة المكتبية.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، القراءات، قراءة أهل البيت عليه السلام، المصحف الموجود؛

* أستاذ مشارك في معهد العلوم والثقافة الإسلامية (y_moqaddam@yahoo.com).

الانتخابات من منظور القرآن الكريم؛ هل هي إستعارة أم أمانة حقيقية؟

كريم كوخايزاده*
مصطفى بخرد**

الخلاصة

في الخطاب السياسي في السنوات الأخيرة، يشار إلى الانتخابات على أنها أمانة، و ما تحده هذه الأصوات يسمى أمانة الشعب عند الحكومة. في البحث الحالي، من خلال مراجعة وجهة نظر القرآن حاولنا تحديد أن هذا الإستعمال إستعمالي إستعاري وإدعائي وإستخدام هذا التعبير في سياق تنوير عقل المخاطب وفهم المعنى أو أنه إستخدام حقيقي، و في نظر القرآن الكريم إن الحكومة الإسلامية والأمور المنوطة بها، مثل عملية الانتخابات و بتبعها تصويت الناس و نتيجة الانتخابات، هي أمانة حقيقية وإلهية؟

يتضح في المقال الحالي، المكتوب بطريقة وصفية وتحليلية، أن الحكومة والشؤون المحولة إليها من وجهة النظر القرآنية كالإنتخابات بعنوان الأمانة، و أن نوع ولاية الحاكم الإسلامي ليس بطريقة قهرية و مالكية، بل من باب الأمانة، و يكون الحاكم الإسلامي قائماً بحفظ هذه الأمانة والحفاظ على نتائجها.

الكلمات المفتاحية: الانتخابات، الإستعارة في الأمانة، الأمانة الشرعية، التصويت، الأمانة.

* عضو الهيئة العلمية بجامعة إيلام / الكاتب المسؤول (k.kokhaizadeh@ilam.ac.ir).

** طالب دكتوراه في الفقه و أصول القانون بجامعة المفيد و باحث حوزوي (bekhradmostafa@gmail.com).



Elections in the View of the Holy Quran; Metaphor or a Real Trust?

*Karim Koukhaiezadeh**

*Mostafa Bekhrad***

The political discourse of the recent years speaks of elections as a trust. The public votes and whatever is specified by the means of election is a trust at the hands of the ruling government. The present research, referring to the view of the Holy Quran, tries to answer the question as to whether it is simply applied as a metaphor in order to illuminate the mind of the addressee to understand the meaning or it is a real application. It also aimed at answering the question as to whether in the view of the Holy Quran, the Islamic government and the affairs assigned to it like the process of election and consequently public vote and the result of the election are real, divine trusts? The present article, using a descriptive-analytical method, makes it clear that in the view of the Holy Quran, the ruling and the affairs assigned to it like election are trust and that the Islamic government has not a forcible and possessive authority, rather they are trusted to it and the Islamic government has the responsibility to preserve the trust and its results.

Keywords: *Elections, Metaphor for Trust, Legal Trust, Vote, Trust.*

* Faculty Member at University of Ilam, Corresponding Author.

** Ph.D Student of Fiqh and Principles of Islamic Law, Mofid University, Seminary Researcher.

The Central Role of the Reading of Ahl al-Bayt and Methodology of Knowing That

*Mohammad Sadeq Yousefi Moqaddam**

Considering the different readings of the words of the Holy Quran and the readings of Ahl al-Bayt about furush of readings, the main question arises here as to what is the place of the readings of Ahl al-Bayt among the readings and how they can be achieved? The content of Hadith of Thaqaalayn and other narrations indicate that Ahl al-Bayt have authority in recognition of the right reading like knowing the Holy Quran sciences. Therefore, the validity of the extant Mushaf - which has been formed in the process of unification of the Mushafs - and invalidity of inconsistent readings is because of the fact that, besides Consensus, it has gained the approval of Hazrat 'Ali (A.S.) and the definitive reading of Infallible Imam has priority over the other readings which are consistent with Mushaf. Afterwards, the consensus among the readers indicates the reading of Ahl al-Bayt; because if the reading on which they have reached consensus was against the revealed Quran, they would have taken position against it. If the definitive reading of Ahl al-Bayt and the reading on which they have reached consensus are not available, the nearest reading to that, which is the reading of Hafs from 'Asim, will be accepted. The present article uses library and analytical method to explain the authority of Ahl al-Bayt over the reading and their methodology.

Keywords: *Holy Quran, Readings, Reading of Ahl al-Bayt, the Extant Mushaf.*

* Associate Professor at Islamic Science and Culture Institute
(y_moqaddam@yahoo.com).



An Inquiry into the Meaning of Condition of Prohibition of Lawful Based on the Quranic and Traditional Proofs; A Comparison with the Condition against the Book and Sunnah

Abdollah Javan*

In some of the legal texts about the principles of legitimation, “stipulation of a contract” is a contract which does not make an unlawful thing lawful or does not prohibit a lawful thing. Different views have been proposed by the jurists about the meaning of “the condition of prohibition of lawful thing”. Because of some intricacies in this regard, it is difficult to provide a clear interpretation of the condition of prohibition of lawful thing. The present article tries to provide a proper meaning of prohibition of lawful with the language of legal proofs. This has been done through consideration of the Quranic root of this term, explanation of the origin of this term within the Quranic verses, and paying attention to the traditions related to the prohibition of lawful while making a comparison with the Quranic verses, as well as making a comparison between them and evidences related to the condition against the Book and Sunnah. Next, it tries to evaluate and criticize the important views of the jurists in this regard. Accordingly, the condition “against the Book and Sunnah” and the condition of “making an unlawful thing lawful and prohibition of a lawful thing” are consistent with each other and cover the permissible things too. In fact, the condition of giving up every permissible act which is characterized as lawful before composing the contract and its stipulation, is an example of a condition of making a lawful thing unlawful, specifically about making benefit of the blessings and lawful desires.

Keywords: *Stipulation, Prohibition of Lawful Thing, Pure Things.*

* Seminary Researcher, and Seminary and University Instructor (a.javan@ut.ac.ir).

Excommunication Takfir of the Evil Acts in the Penal Policy of Islam

Mohammad 'Ali Haji Dehabadi*

Asadollah Rohani**

Although the criterion for deserving arbitrary punishment in the Penal Policy of Islam is the informed opposition to the divine obligatory rules (religious obligations and unlawful things), a number of institutions have been anticipated in the area of judgment like forgiveness by the ruler and situational repentance. One of these institutions which has been frequently referred in the Quran and Hadith is “excommunication of the evil acts”. Although it has been considered as an example of repentance or the same as it by a number of experts, it seems to be a different institution. It is a grateful-reductive institution based on which the lesser sins of the wrongdoer will be ignored if he/she avoids mortal sins. Takfir is considered by some of the experts to be related only to the otherworldly punishments. However, it has been considered by a number of jurists to be applicable to the worldly punishments. Although in the area of the worldly punishments, it is a subject limited to the arbitrary punishments, the question is that which group of arbitrary punishments are subjected to takfir; verbal or actual?

The present article reviews this subject by a descriptive-analytical method. The results show that takfir is an action-controlling strategy in order to return the criminal to the path of justice, to prevent committing severe crimes, and to boost the spiritual level of the society. Furthermore, this is a comprehensive and independent canonical institution with a common criminal function beyond the time which is not specific to the afterworld. It also includes giving up the punishment of those who commit lesser sins. Of course, it does not include the importunate criminals who deliberately commit the lesser crime, as well as the verbal punishments, and the punishment specified for public-right crimes. Finally, this is completely different from the institution of repentance in terms of circumstances, perpetrator, type of sin, and function.

Keywords: *Excommunication of the Evil Acts, Penal Policy of Islam, Excommunication Layout, Verbal Arbitrary Punishment, Actual Arbitrary Punishment, Ignoring Crime.*

* Associate Professor at University of Qom, Member of Fiqh and Islamic Law Institute, Corresponding Author (dr_hajidehabadi@yahoo.com).

** Ph.D Student of Al-Mustafa International University (rohaniasad14@gmail.com).



The Relationship between the Rule of “Avoiding the Ignorants” with Promotion of Good and Prevention of Evil

*Hossein Elahi Parsa**

*Mojtaba Elahi Khorasani***

*Hossein Javan Arasteh****

Promotion of good and prevention of evil is the most important command of the legislator in the area of public supervision among Muslims. From the early Islam up to the present time these two essential religious obligations have played a crucial role in dynamism and mobility of Islamic society towards ideals. One of the research requirements in the area of promotion of good and prevention of evil is to study these two religious obligations with regard to other overlapping topics like inviting to the goods, avoiding the ignorant, and so forth. The present article, using a descriptive-analytical method, focuses on the verse 199 of the Sura Al-Araf “wa a'raza 'an al-jahilin”. Meanwhile, it studies the applicability or inapplicability of the concept of promotion of good and prevention of evil in relation to the Quranic interpretation of avoiding the ignorants based on the view of the exegetes and jurists. Considering the two different approaches of analyzing the promotion of good and prevention of evil, the research findings show two different results: If legislator has a vocative taste in the promotion of good and prevention of evil, because avoiding the ignorants is not vocative, it does not mean it, but if these two obligations are canonical, considering the fact that the criterion of the legislator for making them obligatory is to establish the good and eliminate the evil, the criterion also exist in avoiding the ignorants and will be relevant to these two obligations.

Keywords: *Promotion of Good, Prevention of Evil, Public Supervision, Avoiding the Ignorant, Guiding the Ignorant.*

* Seminary Graduate, Corresponding Author (he_parsa@yahoo.com).

** Seminary Professor, Assistant Professor at Akhoond Khorasani Specialized Center (mojtaba.elahi.khorasani@gmail.com).

*** Associate Professor at Hawza and University Research Center, Member of Fiqh and Islamic Law Institute at Qom Seminary (hoarasteh@gmail.com).

Legal Time for Breathing the Divine Spirit into Fetus in the Light of the Holy Quran and Hadith

*Abolqasem 'Alidoust**

*Mohammad 'Ashayeri Monfared***

Breathing the divine spirit into fetus is a subject to which many injunctions of the law are allocated. Some of the injunctions have both monetary and penal aspects. According to the Article 716 of IPC, blood money for abortion depends on breathing the divine spirit into fetus. Also, according to the Article 720 of IPC, the calculation of blood money for the organs of fetus or the injuries sustained by fetus depends on breathing the divine spirit into fetus. The Islamic jurists do not allow abortion after breathing the divine spirit into fetus; therefore, it is important to determine the exact time of breathing of the divine spirit into fetus based on Islamic jurisprudential sources. The stages of development of fetus have been described in the verses of the Suras Al-Mu'minun and Al-Hajj. The Islamic traditions also provide some information about the time of breathing of the divine spirit into fetus. According to the words ascribed to the famous jurists of two Islamic sects, the divine spirit is breathed into fetus at the fourth month of pregnancy. However, according to the theory of the present article, for determination of the time of breathing of the divine spirit into fetus, one cannot trust on the reports of the embryologists for two reasons. On the view of the legal proofs, the divine spirit is breathed into fetus at the fifth month of pregnancy which is consistent with the language of the verses and Islamic traditions.

Keywords: *Breathing the Divine Spirit, Blood Money for Fetus, Abortion Therapy, Abortion, Interest, Legislation.*

* Seminary Instructor, Professor at the Research Center for Islamic Culture and Thought, Member of Fiqh and Islamic Law Institute at Qom Seminary (ab.alidoust@gmail.com).

** Faculty Member at Al-Mustafa International University, Member of Fiqh and Islamic Law Institute at Qom Seminary (m.ashaiery@gmail.com).

Vol.8 / No.15 / Autumn & Winter 2022

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3 / Legal Time for Breathing the Divine Spirit into Fetus in the Light of the Holy Quran and Hadith

Abolqasem 'Alidoust

Mohammad 'Ashayeri Monfared

4 / The Relationship between the Rule of “Avoiding the Ignorants” with Promotion of Good and Prevention of Evil

Hossein Elahi Parsa

Mojtaba Elahi Khorasani

Hossein Javan Arasteh

5 / Excommunication (Takfir) of the Evil Acts in the Penal Policy of Islam

Mohammad 'Ali Haji Dehabadi

Asadollah Rohani

6 / An Inquiry into the Meaning of Condition of Prohibition of Lawful Based on the Quranic and Traditional Proofs; A Comparison with the Condition against the Book and Sunnah

Abdollah Javan

7 / The Central Role of the Reading of Ahl al-Bayt and Methodology of Knowing That

Mohammad Sadeq Yusefi Moqaddam

8 / Elections in the View of the Holy Quran; Metaphor or a Real Trust?

Karim Koukhaiezadeh

Mostafa Bekhrad

Vol.8 / No.15 / Autumn & Winter 2022

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

License & Managing Editor: **Abolghasem Alidoost**

Editor-in-Chief: **Ahmad Hajidehabadi**

Tel & Fax: 025 - 32905765

E – Mail : anjomanfl@yahoo.com

www.sijl.ir

Vol.8 / No.15 / Autumn & Winter 2022

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

**Legal Time for Breathing the Divine Spirit into Fetus in the Light of
the Holy Quran and Hadith**

*Abolqasem 'Alidoust
Mohammad 'Ashayeri Monfared*

**The Relationship between the Rule of “Avoiding the Ignorants” with
Promotion of Good and Prevention of Evil**

*Hossein Elahi Parsa
Mojtaba Elahi Khorasani
Hossein Javan Arasteh*

**Excommunication (Takfir) of the Evil Acts in the Penal Policy of
Islam**

*Mohammad 'Ali Haji Dehabadi
Asadollah Rohani*

**An Inquiry into the Meaning of Condition of Prohibition of Lawful
Based on the Quranic and Traditional Proofs; A Comparison with
the Condition against the Book and Sunnah**

Abdollah Javan

**The Central Role of the Reading of Ahl al-Bayt and Methodology of
Knowing That**

Mohammad Sadeq Yousefi Moqaddam

Elections in the View of the Holy Quran; Metaphor or a Real Trust?

*Karim Koukhaiezadeh
Mostafa Bekhrad*