

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی

سال چهارم / شماره ۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۷

شاپا: ۴۸۸۴ - ۳۴۷۶

صاحب امتیاز	انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه
مدیرمسئول	ابوالقاسم علیدوست
سر دبیر	احمد حاجی‌ده‌آبادی
مدیر اجرایی	معصوم شبانی
مترجم عربی	مصطفی غفوری الحسنی
مترجم لاتین	سیدمحمد موسوی مقدم (استادیار 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

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 / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران
- ❖ محمود حکمت‌نیا / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ❖ محمدعلی رضایی اصفهانی / استاد جامعةالمصطفی العالمية
- ❖ محمدحسن زمانی / استادیار جامعةالمصطفی العالمية
- ❖ ابوالقاسم علیدوست / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و استاد 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 / استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران
- ❖ علی نکونام / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه

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

۱. تلاش برای تبیین هرچه بیشتر و بهتر آیات الاحکام 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 منبع 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/ بررسی دلالت آیات قرآن بر اشتراط حق رجوع در طلاق رجعی به اراده اصلاح
..... علی جعفری و مصطفی دهقان

۲۵/ گستره حکم حرمت قتل و قصاص نفس در آیه ۳۳ سوره اسراء
..... احمد حاجی ده‌آبادی

۵۷/ نقد و بررسی انگاره تعارض آیات قرآن در حرمت و حلّیت ازدواج با اهل کتاب
..... حسین محمدی و سیدمحمد موسوی مقدم

۸۳/ قرآن‌گرایی و سنّت‌گریزی در دیدگاه‌های فقهی خوارج
..... روح‌الله نجفی

۱۰۳/ مبانی تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی در بوته نقد
..... فروغ ضیغمی‌نژاد، امیر جودوی و بمانعلی دهقان منگابادی

۱۳۳/ ارزیابی روش تفسیری المیزان با تمرکز بر آیات الأحکام
..... امیر مهاجر میلانی

بررسی دلالت آیات قرآن بر اشتراط حق رجوع در طلاق رجعی به اراده اصلاح*

علی جعفری**
مصطفی دهقان***

چکیده

آیه ۲۲۸ سوره بقره، بحث طلاق رجعی و حق مرد در رجوع به زوجه مطلقه را مطرح کرده است. این آیه از اصلی‌ترین ادله حق رجوع زوج در طلاق رجعی محسوب می‌شود. در آیه مذکور حق رجوع زوج مشروط به اراده اصلاح شده است. همچنین در آیاتی همچون آیه ۲۲۹ و ۲۳۱ همین سوره، قرآن کریم تعبیر امساک به معروف و تسریع به احسان را به عنوان وظیفه مرد پس از طلاق رجعی بیان کرده است، ولی مشهور فقها چنین شرطی را ذکر نکرده‌اند؛ بنابراین حتی اگر اراده اضرار زوج در رجوع به زوجه محرز شود، زوج حق رجوع دارد. مقاله حاضر، مضمون آیات پیش گفته را از نگاه فقهی بررسی کرده، دیدگاه‌های گوناگون درباره آنها را نقد و بررسی کرده است. به نظر نویسندگان، از این آیات استفاده می‌شود که حق رجوع زوج در طلاق رجعی مشروط به اراده اصلاح است و درغیراین صورت، زوج حق رجوع ندارد و ادله‌ای که برای طرح این ظاهر اقامه شده است، قابل خدشه‌اند.

واژگان کلیدی: طلاق رجعی، حق رجوع، زوج، اراده اصلاح.

* مقاله پیش رو برگرفته از رساله دکتری با عنوان «بررسی اشتراط حق رجوع زوج در طلاق رجعی به اراده اصلاح» مصوب ۲۱ اسفند ۱۳۹۷ دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران است.
** استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران/ نویسنده مسئول (alijafari@ut.ac.ir).
*** مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و دانشجو دکتری رشته فقه و مبانی حقوق پردیس فارابی دانشگاه تهران (dehghan.mostafa@ut.ac.ir).

مقدمه

مباحث مربوط به طلاق، ازجمله مسائل مهم فقه و حقوق است که مطالب گسترده‌ای ذیل آن طرح می‌شود. این بحث در قرآن کریم نیز مورد توجه قرار گرفته است و بیش از ده آیه به تبیین مسائل گوناگون مرتبط با این موضوع پرداخته‌اند.

در مباحث فقهی و حقوقی، طلاق به دو قسم رجعی و بائن تقسیم می‌شود. طلاق رجعی طلاقی است که در آن، مرد در ایام عده می‌تواند به مطلقه رجوع کند و در این صورت بدون نیاز به عقد جدید، همه احکام زوجیت میان آن دو بازمی‌گردد و در ایام عده طلاق رجعی نیز مطلقه از بعضی جهات در حکم زوجه است؛ مثلاً نفقه زوجه در ایام عده طلاق رجعی به عهده زوج است و زوج حق ازدواج با خواهر او یا زوجه پنجم را ندارد. درمقابل طلاق بائن، طلاقی است که با طلاق، رابطه زوجیت میان دو طرف کاملاً برداشته می‌شود و بازگشت آن منوط به عقد جدید بوده، حق رجوعی برای زوج به منظور رجوع به زوجه و اولویت او نسبت به دیگران وجود ندارد. طلاق زوجه پیش از دخول و طلاق خلع و مبارات، از انواع طلاق بائن محسوب می‌شوند.

فقه و حقوقدانان رجوع زوج در طلاق رجعی را ایقاع می‌دانند؛ یعنی فقط به اراده زوج وابسته است و رضایت یا عدم رضایت مطلقه در آن تأثیری ندارد (کاتوزیان، ۱۳۹۶، ص ۷۰۲/ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲/ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۶، ص ۱۵). همچنین طبق قانون مدنی، رجوع به هر لفظ یا فعلی که دلالت بر رجوع کند و همراه با قصد رجوع باشد، واقع می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۹۶، ص ۷۰۲) و حتی برخی فقها قصد رجوع را نیز شرط نمی‌دانند (خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۳۱۱)؛ در نتیجه هدف زوج از رجوع در تحقق و اعتبار رجوع اهمیتی ندارد و به همین دلیل اگر زوج به قصد اضرار به زوجه یا به قصد زندگی با او رجوع کند، زن دوباره همسر او می‌شود.

باتوجه به اینکه در قرآن کریم بحث طلاق به طور مبسوط مطرح شده است، لازم و شایسته است بحث اشتراط رجوع زوج به اراده و قصد خاص در قرآن، از نگاه فقهی بررسی شود. فرضیه تحقیق این است که بر اساس آیات قرآن، حق رجوع زوج در طلاق رجعی، مشروط به اراده اصلاح است. در پژوهش حاضر که به روش توصیفی

تحلیلی سامان یافته است، نخست سه آیه از قرآن کریم ذکر شده، مدلول و کیفیت دلالت آنها بر فرضیه تحقیق بررسی شده است. سپس دیدگاه های اندیشمندان و فقها درمورد مفاد آن آیات بررسی و ادله ای که برای ردّ نظریه اشتراط حق رجوع به اراده اصلاح ذکر شده اند، مورد نقد قرار گرفته اند.

۱. آیات محل بحث

در قرآن کریم سه آیه به طور خاص به بحث رجوع اشاره کرده اند، که در ذیل بدان خواهیم پرداخت.

۱-۱. آیه ۲۲۸ سوره بقره

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

زنان مطلقه باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن [و پاک شدن] انتظار بکشند [عده نگه دارند] و اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارند، برای آنها حلال نیست که آنچه را خدا در رحم هایشان آفریده، کتمان کنند و همسرانشان برای بازگرداندن آنها [و از سرگرفتن زندگی زناشویی] در این مدت [از دیگران] سزاوارترند، در صورتی که [به راستی] خواهان اصلاح باشند و برای آنان همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند و خداوند توانا و حکیم است (بقره: ۲۲۸).

۱-۱-۱. مفهوم شناسی واژه اصلاح

«اصلاح» مصدر باب افعال و از ریشه «صلح» است. مصدر ثلاثی مجرد آن «صلاح» بوده، «صلوح» به معنای ضد فساد است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۸۳/ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۱۶).

فیومی در مصباح المنیر معنای اصلاح را این گونه بیان کرده است: «اصلاح یعنی

صلاح را انجام داد و صلاح به معنای خیر و ثواب است» (فیومی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۴۵). همچنین در قاموس قرآن، اصلاح به ایجاد صلح، سازش و الفت معنا شده است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۴۱).

واژه اصلاح در قرآن کریم بیش از بیست مرتبه استعمال شده، علاوه بر آیه ۲۲۸ سوره بقره که در آن حق رجوع مشروط به اراده اصلاح شده است، در آیه ۳۵ سوره نساء نیز توافق و سازش میان زن و شوهر، مشروط به اراده اصلاح می باشد:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا؛ و اگر از جدایی و شکاف میان آن دو [همسر] بیم داشته باشید، یک داور از خانواده شوهر و یک داور از خانواده زن انتخاب کنید [تا به کار آنان رسیدگی کنند]. اگر این دو داور تصمیم به اصلاح داشته باشند، خداوند به توافق آنها کمک می کند؛ زیرا خداوند، دانا و آگاه است [و از نیات همه باخبر است] (نساء: ۳۵).

باتوجه به معنایی که از کتب لغت نقل شد، اراده اصلاح به معنای اراده خیر و سازش یا الفت است که در هر مورد می تواند مصادیق خاصی داشته باشد و در آیه شریفه که درباره طلاق و رجوع زوج در طلاق رجعی است، اراده اصلاح می تواند به معنای اراده انجام وظایف، نیکی کردن به همسر، جبران اشتباهات و مانند این موارد باشد؛ همان گونه که بسیاری از فقها و مفسران چنین معنایی را از آیه برداشت کرده اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۳، ص ۱۱۴۲/ کاظمی، [بی تا]، ج ۴، ص ۵۱-۵۲/ اردبیلی، [بی تا]، ص ۵۹۲)؛ برای مثال آیت الله مکارم شیرازی در توضیح آیه می نویسد:

درواقع در موقعی که زن در عده طلاق رجعی است، شوهر می تواند بدون هیچ گونه تشریفات، زندگی زناشویی را از سر گیرد؛ با هر سخن یا عملی که به قصد بازگشت باشد، این معنا حاصل می شود، منتها با جمله «إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» این حقیقت را بیان کرده که باید هدف از رجوع و بازگشت، اصلاح باشد، نه همچون دوران جاهلیت که مردان با سوء استفاده از این حق، زنان را تحت فشار قرار داده و در حالتی میان داشتن شوهر و مطلقه بودن ننگه می داشتند. این حق در صورتی است که راستی از کار خود پشیمان شده و بخواهد به طور جدی زندگی خانوادگی را از سر گیرد و هدفش ایجاد

ضرر و بلا تکلیف ساختن زن نباشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۴).

همچنین علامه طباطبایی می‌نویسد:

تقیید رجوع به اراده اصلاح، دلالت می‌کند بر اینکه رجوع به هدف اصلاح باشد، نه به غرض اضرار که در آیات بعد مورد نهی قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۱).

۱-۲-۱. دلالت

در این آیه، جمله «يُؤْلِتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» جمله ای شرطیه بوده که در آن جزاء بر شرط مقدم شده است. بر اساس این فقره از آیه، سزاوارتر بودن زوج در رجوع، مشروط به اراده اصلاح شده است و جمله شرطیه نیز ظهور در مفهوم دارد؛ یعنی با انتفای شرط، جزا نیز منتفی می‌شود؛ بنابراین اگر زوج اراده اصلاح نداشته باشد، برای رجوع به زوجه مطلقه سزاوارتر از دیگران نیست.

استدلال به آیه مذکور متوقف بر پذیرش مفهوم شرط است. محققان علم اصول، برای دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، معمولاً چهار شرط ذکر کرده‌اند:

الف) جزای عقلا متوقف بر شرط نباشد؛ مثلاً اگر صاحب پسر شدی، ختنه‌اش کن که در این صورت مفاد قضیه این است که با تحقق موضوع، حکم محقق می‌شود. در چنین قضیه شرطیه‌ای جزای عقلا متوقف بر شرط است و با انتفای شرط، درواقع موضوع جزا منتفی شده، خود جزا به جهت انتفای موضوع منتفی می‌شود و انتفای حکم به انتفای موضوع خارج از بحث مفهوم شرط و داخل در بحث مفهوم لقب است (خویی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۱۸).

ب) ترتب جزا بر شرط، ترتبی لزومی باشد، نه اتفاقی. این شرط از ظاهر جمله شرطیه استفاده می‌شود، چه اینکه استعمال جمله شرطیه درموردی که میان شرط و جزا ترتب لزومی وجود ندارد، اگر غلط نباشد، نادر و نیازمند قرینه است و متبادر از جمله شرطیه، ترتب لزومی میان جزا و شرط است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۴).

ج) ترتب لزومی از نوع ترتب معلول بر علت باشد که این شرط نیز از ظاهر جمله شرطیه استفاده می‌شود؛ زیرا ظاهر جمله شرطیه این است که جزا مترتب بر شرط است

و اگر این نسبت با واقع مطابق باشد، بدین معناست که درواقع شرط، علت برای جزاست، درغیراین صورت باید ملتزم شویم که ظاهر جمله شرطیه با واقع مطابق نیست، درحالی که اصل در خطابات عرفیه این است که متکلم در مقام بیان است؛ به عبارت دیگر از ظهور جمله شرطیه در ترتب جزا بر شرط استفاده می شود که شرط، علت برای جزاست (خویی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۱۶).

د) ترتب جزا بر شرط از نوع ترتب معلول بر علت منحصره باشد. این شرط از اطلاق جمله شرطیه استفاده می شود؛ بدین صورت که وقتی متکلم در مقام بیان است و فقط یک شرط ذکر می کند، بدین معناست که جزا بر شرط دیگری مترتب نمی شود و منحصرأ بر شرط مذکور در قضیه مترتب می شود، درغیراین صورت لازم بود متکلم، شرط دیگر را نیز ذکر کند (همان، ص ۴۱۸).

همه شروطی که برای دلالت جمله شرطیه بر مفهوم ذکر شد، در آیه ۲۲۸ هست؛ چه اینکه حق رجوع عقلاً متوقف بر اراده اصلاح نیست و از ظاهر جمله شرطیه ترتب لزومی جزا بر شرط به نوع ترتب معلول بر علت استفاده می شود و از اطلاق شرط و ذکر نشدن شرط دیگری در کنار اراده اصلاح، مشخص می شود اراده اصلاح، شرط منحصر برای حق رجوع است؛ بنابراین جمله شرطیه در آیه ۲۲۸ بر انتفای حق رجوع در صورت عدم اراده اصلاح دلالت می کند.

به طور کلی مفهوم شرط، مورد قبول غالب اندیشمندان اصولی است (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶، ص ۲۰۷ / کلانتری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸) و روشنی دلالت جمله شرطیه بر مفهوم به اندازه ای است که محقق نایینی در مورد مفهوم شرط می نویسد: «توقف و تردید در ثبوت مفهوم برای قضیه شرطیه ای که در آن، جزای عقلاً بر شرط توقف ندارد، سزاوار نیست» (کاظمی خراسانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۸۴).

۱-۲. آیه ۲۲۹ سوره بقره

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ

عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ: طلاق [طلاق] که رجوع و بازگشت دارد [و مرتبه است [و در هر مرتبه] باید به طور شایسته همسر خود را نگهداری کند [و آشتی نماید]، یا با نیکی او را رها سازد [و از او جدا شود] و برای شما حلال نیست که چیزی از آنچه به آنها داده‌اید، پس بگیرید، مگر اینکه دو همسر بترسند که حدود الهی را برپا ندارند. اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیة و عوضی بپردازد [و طلاق بگیرد]. اینها حدود و مرزهای الهی است. از آن تجاوز نکنید! و هرکس از آن تجاوز کند، ستمگر است.

۱-۲-۱. مفهوم‌شناسی

در این آیه وظیفه مرد در طلاق رجعی به دو امر محدود شده است که عبارت‌اند از: امساک به معروف و تسریع به احسان. «امساک» از ریشه مسک، به معنای نگهداری است (ابوالحسن، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۲۰) و در این آیه به معنای رجوع کردن و نگاه‌داشتن مطلقه به عنوان همسر است. در آیه مذکور امساک، مقید به معروف شده است. کلمه معروف از سه حرف اصلی «عرف» به معنای آرامش مشتق شده، معروف به معنای چیزی است که مایه آرامش باشد (ابوالحسن، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۸۱). مطابق نظر برخی لغت‌شناسان، معروف به معنای چیزی است که به وسیله شرع و عقل پسندیده و شایسته ارزیابی می‌شود؛ مثلاً طریحی در معنای معروف آورده است:

معروف اسمی است که هر امر پسندیده‌ای از قبیل اطاعت خداوند و نزدیکی به او و نیکی به مردم و هر چیزی را که شرع آن را پسندیده دانسته است، شامل می‌شود (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۹۳).

۱-۲-۲. دلالت

بر اساس آیه محل بحث، مرد هنگامی حق رجوع به زوجه را دارد که رجوع او برای عمل به وظایف و رفتار پسندیده با زوجه باشد؛ بنابراین اگر چنین قصدی ندارد یا قصد اضرار و آسیب‌رساندن به زوجه را داشته باشد، نمی‌تواند رجوع کند؛ زیرا امساک به معروف بر آن صدق نمی‌کند.

شان نزولی که برای آیه مذکور نقل شده، تأیید می‌کند که آیه برای جلوگیری از سوء استفاده مرد از حق رجوع نازل شده است. دلیل نزول آیه این بوده است که برخی اعراب، همسران خود را طلاق می‌دادند و نزدیک به انقضای زمان عده، رجوع می‌کردند و دوباره زن را طلاق می‌دادند و دوباره همین کار را تکرار می‌کردند و هدف از این کار، آزار رساندن به زن بود؛ زیرا زن، هم نزد همسر خود جایگاهی نداشت و هم نمی‌توانست با شخص دیگری ازدواج کند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۶۳).

براین اساس با نزول این آیه، خداوند نیز تعداد طلاق‌های رجعی را به دو طلاق محدود کرد و به‌همین دلیل طلاق سوم، بائن خواهد بود. همچنین حق رجوع را به قید معروف مقید کرد؛ در نتیجه مرد هنگامی حق رجوع دارد که بخواهد با زن رفتار شایسته و درست داشته باشد.

۳-۱. آیه ۲۳۱ سوره بقره

وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به آخرین روزهای عده رسیدند، یا به‌طرز صحیحی آنها را نگاه دارید [و آشتی کنید]، یا به‌طرز پسندیده‌ای آنها را رها سازید! و هیچ‌گاه به‌خاطر زیان‌رساندن و تعدی کردن، آنها را نگاه ندارید! و کسی که چنین کند، به خویشتن ستم کرده است [و با این اعمال و سوء استفاده از قوانین الهی] آیات خدا را به‌استهزا نگیرید! و به‌یاد بیاورید نعمت خدا را بر خود و کتاب آسمانی و علم و دانشی که بر شما نازل کرده و شما را با آن، پند می‌دهد! و از خدا بپرهیزید! و بدانید خداوند از هر چیزی آگاه است [و از نیات کسانی که از قوانین او سوء استفاده می‌کنند، باخبر است].

دلالت آیه: بخش نخست آیه مذکور، همانند آیه پیشین است و بر این امر دلالت می‌کند که مرد در طلاق رجعی، دو راه دارد؛ یا رجوع کند و زن را به‌طور شایسته و پسندیده نگه دارد، یا به‌طور پسندیده زن را رها سازد. در ادامه، همین حکم تأکید شده

است و از اینکه کسی بخواهد برای اضرار، به زوجه رجوع کند، فرد را نهی می‌کند و آن را ظلم دانسته، از به‌استهزاء گرفتن آیات الهی نهی کرده است. براین اساس این آیه نیز همانند آیات قبل بر این امر دلالت می‌کند که مرد به‌طور مطلق حق رجوع ندارد؛ چه اینکه جواز و مشروعیت رجوع، به دلیل نیاز دارد و آیاتی که بر حق رجوع مرد دلالت می‌کنند، مطلق نیستند، بلکه به سیاق‌های گوناگون، حق رجوع را به قیدی خاص مقید کرده‌اند. در آیه‌ای، حق رجوع به اراده اصلاح مشروط شده است و در آیه دیگری به امساک به‌معروف امر شده است و در سومین آیه، ضمن تأکید بر امساک به‌معروف، از امساک ضراری نهی کرده است. بنابراین مطابق آیات مذکور می‌توان نتیجه گرفت که دلیلی بر مشروعیت و تأثیر رجوع برای اضرار به زوجه یا رجوعی که بدون اراده اصلاح باشد، نداریم.

۲. دیدگاه اندیشمندان در مورد آیات محل بحث

در میان فقها و اندیشمندان، دو دیدگاه درباره آیات محل بحث مطرح است که در ذیل بدان اشاره خواهیم کرد.

۲-۱. دیدگاه نخست، پذیرش ظاهر آیات

برخی اندیشمندان، ظاهر آیات را پذیرفته‌اند و به توقف حق رجوع بر اراده اصلاح تصریح کرده‌اند.

۲-۱-۱. صاحب حدائق

صاحب حدائق در ذیل آیه ۲۳۱ سوره بقره می‌نویسد:

از این آیه استفاده می‌شود که مرد باید یا به قصد انجام وظایف و بدون قصد اضرار رجوع کند، یا اینکه زن را رها کند تا عده اش تمام شود. «و لا تمسکوهن ضراراً لتعتدوا» یعنی زوج نباید به قصد اضرار به زوجه و درحالی که رغبتی به او ندارد، رجوع کند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۵، ص ۳۵۶).

البته کلام ایشان صریح در این نیست که امساک ضراری باطل است و اثر ندارد.

۲-۱-۲. آیت‌الله شیخ حسین حلی

فقیه بزرگ معاصر، شیخ حسین حلی پس از ذکر آیات محل بحث، می‌نویسد:

از آیات مذکوره یک حکم کلی استفاده می‌شود و آن اینکه هرکس نسبت به حیات همسرش باید یکی از دو روش را انتخاب کند و راه سوم وجود ندارد: امساک به معروف که مراد این است که به همه وظایف خود قیام کند و دیگری تسریح به احسان که منظور از آن این است که اگر نمی‌تواند وظایف خود را انجام دهد، زن را آزاد بگذارد تا متکفل امور زندگی خود شود و فقره «و لا تمسکوهن ضارراً لتعتدوا» یا تأکید همین قاعده کلی است و یا بیانگر یک حکم جدید و حکم جدید را این گونه تبیین کرده‌اند: امساک که موجب اضرار به زوج باشد، جایز نیست؛ چه اضرار به زوج ناشی از اختیار زوج باشد؛ مانند اینکه زوج درحالی که قدرت بر ادای حقوق زن دارد، از آن خودداری کند و چه زوج اختیاری در آن نداشته باشد و عاجز از انجام وظایف شود؛ مثل عنن و ناتوانی جنسی که بعد از وطی عارض شود (حلی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۶-۱۸۷).

نکته‌ای که کلام ایشان را از دیگران ممتاز می‌کند اینکه ایشان از دو جهت بحث را توسعه داده‌اند:

نخست، هرچند سه آیه محل بحث به طلاق مربوط‌اند، ولی ایشان تعدی کرده‌اند و حکم مستفاد از آیه را به همه زندگی تعمیم داده‌اند و مرد به طور کلی در زندگی مشترک دو راه دارد: یا امساک به معروف، یا تسریح به احسان.

دوم، اگر فقره «و لا تمسکوهن ضارراً...» بیانگر حکم جدید باشد، به طور مطلق امساک ضرری را نهی کرده است؛ اعم از اینکه امساک ضرری ناشی از تقصیر زوج یا قصور زوج - همچون بیماری - باشد.

۲-۱-۳. شهید مطهری

شهید مطهری با پذیرش ظاهر آیات مذکور، اجبار زن به زندگی با مردی که به حقوق زوجیت قیام نمی‌کند، ظلم می‌داند و آن را با اصول مسلم اسلام مانند عدالت، در تضاد می‌داند:

به نظر می‌رسد این نوع تفکر با اصول مسلم اسلام، تضاد قطعی دارد. دینی که همواره از عدل دم می‌زند و «قیام به قسط» یعنی برقراری عدالت را به عنوان هدف اصلی و اساسی همه انبیا می‌شمارد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»، چگونه ممکن است برای چنین ظلم فاحش و روشنی چاره‌اندیشی نکرده باشد؟! مگر ممکن است اسلام قوانین خود را به صورتی وضع کند که نتیجه‌اش این باشد که بیچاره‌ای مانند یک بیمار سرطانی رنج بکشد تا بمیرد؟! (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۷۲).

۴-۱-۲. آیت‌الله سبحانی

آیت‌الله سبحانی در توضیح آیات ۲۲۸ و ۲۲۹ سوره بقره معتقد است: این آیات دلالت می‌کنند بر اینکه رجوع، حق مرد است، زمانی که قصد امساک به معروف داشته باشد و لذا اگر رجوع مقدمه طلاق دیگر باشد، زوج حق رجوع ندارد و به عبارت دیگر بر زوج واجب است که یا زوجه‌اش را نگه دارد و به خوبی با او رفتار کند و یا او را به نیکی رها کند و این رجوع (رجوعی که مقدمه طلاق دیگر باشد) هیچ یک از آن دو نیست، بلکه چنین رجوعی شبیه به ضرار است که بر اساس آیه ۲۳۱ ممنوع است؛ زیرا این آیه فرموده است: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَّتَعْتَدُو» و این دو آیه حق زوج را در رجوع به زوجه مطلقه، معین می‌کنند.

ایشان در انتها تصریح می‌کند:

نظری که ما در این مسئله اختیار کردیم مبنی بر تقویت قول ابن جنید و محدود کردن حق رجوع به اراده اصلاح هرچند که خلاف مشهور است اما دلیل (آیه قرآن) سزاوارتر به تبعیت است؛ بنابراین آنچه که در کتب فقه و فتوا ذکر شده مبنی بر اینکه مرد مطلقاً و بدون هیچ شرطی حق رجوع دارد بیشتر شبیه بازیچه قرار دادن طلاق است که یقین داریم خلاف شرع است (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۱۶۶).

وی در ذیل آیه ۲۳۱ معتقد است:

زمانی که عده می‌خواهد به پایان برسد، زوج مخیر است بین دو راه: اول، رجوع به زوجه کند به قصد معاشرت به معروف و عدم قصد ضرر زدن به زوجه؛ دوم، صبر کند

تا عده تمام شود و زن صاحب اختیار خودش شود و زوج حق ندارد به قصد ضرر زدن به زوجه رجوع کند (همان، ص ۲۰۶).

۲-۲. دیدگاه دوم، عدم پذیرش ظاهر آیات

بر اساس این دیدگاه، اراده اصلاح، شرط صحت رجوع نبوده، فقط شرط جواز است؛ بنابراین بدون اراده اصلاح، رجوع صحیح، ولی حرام است.

۲-۲-۱. فیض کاشانی

فیض کاشانی در مورد آیه ۲۲۸ سوره بقره با اشاره به ساختار جمله شرطیه در این آیه و اشاره به شأن نزول آن، این گونه می نویسد: «اراده اصلاح، شرط صحت رجوع نیست، بلکه شرط جواز تکلیفی رجوع است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۳، ص ۱۴۲).
در حقیقت ایشان میان حکم تکلیفی و وضعی رجوع تفکیک کرده، شرط را ناظر به حکم تکلیفی و جواز رجوع می داند، نه حکم وضعی و صحت رجوع؛ البته دلیلی بر چگونگی استفاده این مطلب از آیه بیان نکرده است.

۲-۲-۲. مرحوم کاظمی

در مسالک الأفهام إلی آیات الأحکام، وجه استفاده حکم مذکور و اختصاص شرط به حکم تکلیفی، بدین صورت بیان شده است:

منظور از این آیه، نفی صحت رجوع بدون قصد اصلاح نیست؛ به دلیل اینکه اجماع بر صحت رجوع، ثابت است، حتی اگر به قصد اضرار رجوع کند، بلکه مراد از آیه فقط تشویق بر قصد اصلاح و منع تکلیفی از رجوع بدون قصد اصلاح است؛ هر چند اثر رجوع که بازگشت زوجیت باشد، بدون قصد اصلاح نیز حاصل می شود و حرمت با صحت قابل جمع است (کاظمی، [بی تا]، ج ۴، ص ۵۱-۵۲).

ظاهر کلام مذکور این است که ظهور آیه در اشتراط رجوع به قصد اصلاح، پذیرفته شده است، ولی به دلیل اینکه چنین حکمی خلاف اجماع می باشد، از این ظهور رفع ید می شود.

۳-۲-۲. محقق اردبیلی

محقق اردبیلی نیز با تصریح به اینکه اجماع منقول بر صحت رجوع حتی با قصد اضرار، مانع از پذیرش ظاهر آیه است، ملتزم می‌شود که اراده اصلاح، شرط برای جواز رجوع است، نه شرط برای صحت رجوع؛ بنابراین رجوع صحیح است، حتی اگر به قصد اصلاح نباشد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۵۹۲).

۳. نقد و بررسی دیدگاه‌ها

به نظر می‌رسد دیدگاه دوم بر خلاف ظاهر آیه باشد؛ زیرا همان‌گونه که در کلمات برخی بزرگان تصریح شد، ظاهر آیه شریفه این است که اصل حق رجوع، مشروط به اراده اصلاح است و اگر زوج اراده اصلاح نداشته باشد، اصلاً حق رجوع ندارد، نه اینکه حق رجوع برای مرد محفوظ باشد و جواز آن مشروط به اراده اصلاح باشد. قائلان به دیدگاه دوم نیز معمولاً در کلمات خود ظهور آیات در اشتراط حق رجوع به اراده اصلاح را پذیرفته‌اند و دلایلی برای رفع ید از ظهور ارائه کرده‌اند؛ بنابراین باید آن ادله بررسی شود. در ذیل به ادله‌ای که برای رفع ید از ظاهر آیه مورد استناد قرار گرفته‌اند، اشاره می‌شود.

۳-۱. دلیل نخست، مخالفت با اجماع

اجماع فقها بر این است که زوج، حق رجوع دارد، هر چند قصد اضرار داشته باشد؛ بنابراین ظاهر آیات مذکور بر خلاف اجماع است و قابل التزام نیست. برای بررسی مسئله باید در دو جهت بحث کرد: جهت نخست، ثبوت اجماع بر عدم اشتراط رجوع به اراده اصلاح؛ جهت دوم، رفع ید از ظاهر آیه به دلیل اجماع. الف) ثبوت اجماع بر عدم اشتراط رجوع به اراده اصلاح: در ثبوت اجماع از چند جهت می‌توان مناقشه کرد: اولاً، در میان فقها کسانی هستند که جواز رجوع را مشروط به اراده اصلاح می‌دانند و بعضی از عبارات آنها در مباحث پیشین مطرح شد.

ثانیاً، اتفاق علما قابل احراز نیست؛ زیرا بسیاری از آنان کتابی ندارند یا کتابشان به دست ما نرسیده است؛ بنابراین احتمال دارد افرادی به اشتراط قائل بوده‌اند، ولی آثار علمی آنها به دست ما نرسیده است.

ثالثاً، با اغماض از اشکال دوم نیز اجماع احراز نمی‌شود؛ زیرا بسیاری از بزرگانی که آثار آنها در اختیار ماست، متعرض این مسئله نشده‌اند تا معلوم شود نظر آنها چیست؟ به طور کلی این فرع در کلام مشهور مطرح نشده است که آیا حق رجوع به اراده اصلاح مشروط است یا خیر؟

آیاتی که ذکر شد، در کتب فقها برای اثبات اصل مشروعیت رجوع و نیز عدم اشتراط رجوع به لفظ، استناد شده‌اند، ولی عجیب اینکه از حیث حکمی که در آیه ذکر شده است (اشتراط رجوع به اراده اصلاح) بحث نشده‌اند؛ بنابراین اجماعی در این مسئله ثابت نیست.

(ب) جهت دوم، رفع ید از ظاهر آیه به دلیل اجماع: بر فرض که اجماع ثابت باشد، آیا باعث رفع ید از ظاهر آیه می‌شود؟

اجماع به نحو مطلق و به عنوان دلیلی تعبدی، حجت نیست، بلکه به مناط کشف از حکم معصوم^ع حجت است؛ بنابراین اجماعی حجت است که کاشف از نظر معصوم باشد و اگر در این مسئله اجماعی نیز در کار باشد، باتوجه به اینکه بر خلاف چند آیه از قرآن است، کاشف از نظر معصوم نیست و دست کم کاشفیتش محرز نیست؛ بر همین اساس آیت الله سبحانی نیز در این بحث معتقد است:

هرچند قول به اشتراط حق رجوع به اراده اصلاح، موافق مشهور نیست، اما بنده موافقت با ابن جنید و مخالفت مشهور را انتخاب می‌کنم؛ چه اینکه مطابق دلیل است (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۱۶۶).

۲-۳. دلیل دوم، اعراض مشهور

اعراض مشهور سبب وهن دلالت می‌شود؛ بنابراین هرچند آیات مذکور ظهور در اشتراط حق رجوع به اراده اصلاح دارند، ولی اعراض مشهور از ظاهر آیات سبب وهن

و عدم اعتبار ظهور می‌شود. این دلیل نیز لازم است از دو جهت بررسی شود: جهت نخست، ثبوت اعراض مشهور؛ جهت دوم، موهون‌شدن دلالت به دلیل اعراض مشهور. **الف) جهت نخست، ثبوت اعراض مشهور:** همان‌گونه که در ضمن بیان اشکالات بر اجماع مطرح شد، این مسئله در کلمات مشهور مطرح نشده است، در این مسئله مناسب‌تر این است که به جای اعراض مشهور، عنوان عدم تعرض مشهور را به کار ببریم و میان عدم تعرض و اعراض، تفاوت بسیاری هست. اگر اشتراط حق رجوع به اراده اصلاح و مطلق بودن آن، مورد بحث مشهور قرار می‌گرفت و آنها در این بحث قول به مطلق بودن حق رجوع را اختیار می‌کردند، عنوان اعراض مشهور از اشتراط حق رجوع به اراده اصلاح و به دیگر سخن، اعراض مشهور از ظاهر آیات صدق می‌کرد، ولی اکنون که این فرع فقهی در کلمات مشهور بررسی نشده است، مشهور را نه می‌توان موافق اشتراط قلمداد کرد، نه مخالف. افزون‌براین نه همه فقها صاحب تألیف و اثر بوده‌اند و نه آثار همه مؤلفان به دست ما رسیده است؛ بنابراین قضاوت در مورد اینکه مشهور موافق یا مخالف با این مسئله‌اند، مشکل است.

ب) جهت دوم، موهون‌شدن دلالت به دلیل اعراض مشهور: اینکه موافقت و اعراض مشهور سبب جبران ضعف یا وهن شود، محل بحث است و دو مبنا مطرح است که طبق یک مبنا اعراض مشهور سبب وهن دلالت نمی‌شود، ولی باتوجه به مشکل صغروی که در این استدلال هست، اگر کبرا هم پذیرفته شود، در مسئله تغییری صورت نمی‌گیرد.

نتیجه

مطابق ظاهر آیات ۲۲۸، ۲۲۹ و ۲۳۱ سوره بقره، حق رجوع زوج در طلاق رجعی مشروط به اراده اصلاح است و رجوع باید مصداق امساک به معروف باشد. نفی اشتراط رجوع به اراده اصلاح و رفع ید از ظاهر آیات به دلیل نیاز دارد و ادله‌ای که برای رفع ید از ظهور یا مناقشه در اصل ظهور مطرح شده‌اند، قابل مناقشه‌اند. بر اساس آیات مذکور، در طلاق رجعی، زوج حق رجوع به مطلقه دارد، ولی استفاده از این حق

متوقف بر این است که هدف مرد از رجوع، اصلاح و معاشرت نیکو با همسرش باشد؛ بنابراین می‌توان طلاق رجعی را تصور کرد که رجوع زوج به جهت اراده اضرار مشروع نباشد و اثری بر آن مترتب نشود.

اشتراک حق رجوع زوج در طلاق رجعی به اراده اصلاح، یکی از آموزه‌های قرآنی است که در برابر سوء استفاده بعضی اعراب از حق رجوع در طلاق، تشریع شده است و در عصر حاضر نیز می‌تواند مانع سوء استفاده از این حق الهی شود.

هرچند آیات محل بحث به طلاق رجعی مربوط است، ولی بر اساس کلام آیت‌الله شیخ حسین حلی، امکان تعدی از آیات هست و می‌توان گفت مرد در زندگی باید به یکی از دو شیوه رفتار کند: نخست، امساک به معروف که امروزه از آن به حُسن معاشرت تعبیر می‌شود و بر اساس ماده ۱۱۰۳ ق.م. نیز زن و شوهر به حُسن معاشرت با یکدیگر مکلف‌اند؛ دوم، تسریح به احسان و طلاق دادن زن با ادای حقوق او. باتوجه به مطالب پیش گفته، آیات محل بحث بیانگر وظیفه مرد در تمامی زندگی مشترک است، نه فقط هنگام طلاق.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایةالأصول؛ قم: مؤسسه آل‌البيت، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم؛ لسان‌العرب؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابوالحسین، احمدبن‌فارس؛ معجم مقائیس‌اللغة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۴. ابوحیان اندلسی، محمدبن‌یوسف؛ البحرالمحیط فی‌التفسیر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۵. اردبیلی، احمدبن‌محمد؛ زبدة‌البيان فی‌أحكام‌القرآن؛ تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء آثار الجعفریة، [بی‌تا].
۶. بحرانی، یوسف‌بن‌احمد؛ الحدائق‌الناظرة فی‌أحكام‌العترة الطاهرة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۷. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد؛ الصحاح - تاج‌اللغة و صحاح‌العربیة؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۸. حسینی شهرستانی، محمدحسین؛ غایة‌المستول فی‌علم‌الأصول؛ قم: مؤسسه آل‌البيت، [بی‌تا].
۹. حلّی (محقق حلّی)، جعفر بن‌حسن؛ شرائع‌الإسلام فی‌مسائل‌الحلال‌والحرام؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۰. حلّی، حسین؛ بحوث‌الفقهیة؛ قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۵ق.
۱۱. خمینی، سیدروح‌الله؛ تحریر‌الوسیله؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۴ق.
۱۲. خویی، سیدابوالقاسم؛ أجود‌التقریرات؛ قم: مطبعة‌العرفان، ۱۳۵۲.
۱۳. سبحانی، جعفر؛ نظام‌الطلاق فی‌الشريعة‌الإسلامیة‌الغراء؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۴ق.
۱۴. سبزواری، سیدعبد‌الأعلى؛ مهذب‌الأحكام فی‌بيان‌الحلال‌والحرام؛ قم: مؤسسه

- المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۵. طباطبائی مجاهد، محمد بن علی؛ مفاتیح الأصول؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۲۹۶ق.
 ۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
 ۱۷. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
 ۱۸. فیض کاشانی، محمد محسن؛ الوافی؛ اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی، ۱۴۰۶ق.
 ۱۹. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ قم: منشورات دارالرضی، [بی تا].
 ۲۰. قرشی، سید علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
 ۲۱. کاتوزیان، ناصر؛ قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی؛ تهران: نشر میزان، ۱۳۹۶.
 ۲۲. کاظمی خراسانی، محمد علی؛ فوائد الأصول؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ق.
 ۲۳. کاظمی، جواد؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام؛ تهران: المكتبة المرتضویه، [بی تا].
 ۲۴. کلانتری، ابوالقاسم؛ مطارح الأنظار؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۳۸۳.
 ۲۵. مطهری، مرتضی؛ نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
 ۲۶. —؛ مجموعه آثار؛ قم: انتشارات صدرا، [بی تا].
 ۲۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.
 ۲۸. موسوی قزوینی، سید ابراهیم؛ ضوابط الأصول؛ قم: مؤلف، ۱۳۷۱ق.
 ۲۹. واعظ حسینی بهسودی، سید محمد سرور؛ مصباح الأصول؛ قم: مكتبة الداوری، ۱۴۲۲ق.

گستره حکم حرمت قتل و قصاص نفس در آیه ۳۳ سوره اسراء

احمد حاجی‌ده‌آبادی*

چکیده

آیه ۳۳ سوره اسراء از شهرت تاریخی برخوردار است؛ زیرا معاویه با تمسک بدان و به بهانه اینکه ولی دم خلیفه مقتول است، از بیعت با امام علی (ع) سر باز زد. این آیه از شهرت فقهی نیز برخوردار است؛ زیرا احکام متعدد فقهی همچون «اصل حرمت قتل هر انسان فارغ از دین و وضعیت او»، «ضابطه قصاص نفس» و «مشروعیت قصاص» از آن قابل استخراج است، ولی بی‌شک یکی از فرازهای مهم آیه، عبارت «مَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا» می‌باشد که در شمول آن بر برخی موارد تأملاتی است؛ مانند «مرتکب جرم حدی مستوجب سلب حیات که به وسیله غیر امام و حاکم به قتل رسیده است»، «قاتلی که به وسیله غیر ولی دم و مأذون از سوی او کشته شده باشد»، «کسی که کشته شده است و قاتل ادعا می‌کند در دفاع مشروع او را کشته است، بی‌آنکه بتواند اثبات کند» و مقاله حاضر ضمن بیان شأن نزول آیه و اصل حرمت قتل، به تبیین و تطبیق یا عدم تطبیق عبارت «مَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا» بر موارد مشکوک می‌پردازد.

واژگان کلیدی: ضابطه قصاص، اصل حرمت قتل، مظلوم، مهدورالدم، قتل با جهل به محقون‌الدم بودن.

* دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه (adehabadi@ut.ac.ir).

مقدمه

سوره اسراء یا بنی اسرائیل، هفدهمین سوره قرآن کریم است که در ابتدای جزء پانزدهم قرار گرفته است. این سوره مکی است. در ابتدای سوره، دستورات الزامی اعم از واجب و محرم بیان شده است تا آیه ۳۳ که می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» مکشید نفسی را که خداوند کشتن او را حرام کرده است، مگر از روی حق و کسی که مظلوماً کشته شود، برای ولی او قدرتی قرار دادیم؛ پس در کشتن اسراف نورزد که او یاری شده است». از آیه مذکور احکام فقهی متعددی قابل استخراج است. این آیه ازجمله آیاتی است که نویسندگان کتاب‌های آیات الأحکام در مبحث جنایات در کنار آیاتی همچون ۱۷۸ سوره بقره، بدان پرداخته‌اند و بحث کرده‌اند. از آیه مذکور دست‌کم دو حکم تکلیفی حرمت قتل و حکم وضعی قصاص نفس استفاده می‌شود، ولی پرسش‌هایی در این باره هست، گرچه مهم‌ترین پرسش درمورد گستره این دو حکم است؛ مثلاً آیا کشتن هر انسانی حرام است یا برخی انسان‌ها؟ به تعبیر دیگر آیا اصل بر حرمت قتل هر انسانی است یا خیر؟ آیا از آیه مذکور حرمت خودکشی نیز قابل استفاده است؟ آیا بر کسی که در قتل شبه‌عمد کشته شده است و نیز قاتلی که به وسیله غیر ولی دم کشته شده باشد یا مرتکب جرم حدی مستوجب حیات که به وسیله غیر امام و حاکم به قتل رسیده است و... «من قتل مظلوماً» صدق می‌کند؟ بدین منظور نخست شمای کلی از آیه معرفی می‌شود و سپس فراز «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» و فراز «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا» بررسی خواهد شد.

۱. شمای کلی آیه

این آیه به دنبال آیات پیشین است که بر برخی واجبات و محرمات دلالت می‌کنند. پس از آن نیز بیان واجبات و محرمات دیده می‌شود؛ مثلاً در آیه ۳۱ از کشتن فرزندان به خاطر ترس از گرسنگی و در آیه ۳۲ از ارتکاب زنا نهی شده است. در آیه ۳۴ از

خوردن مال یتیم نهی شده و بر وفای به عهد تأکید شده است و در نهایت این تکالیف را حکمت الهی می‌داند: «ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (اسراء: ۳۹). در این آیه بر احکام شرعی، حکمت اطلاق می‌شود که ممکن است به خاطر مصالحی در آنها باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۷).

این آیه نخستین آیه‌ای است که درباره قتل نازل شده است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۹۷). آنچه این معنا را تقویت می‌کند، مکی بودن سوره اسراء می‌باشد، درحالی‌که آیات دیگر قصاص در سوره بقره و مائده آمده است که سوره های مدنی‌اند. در نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم‌السلام بیش از ۵۸۰ مرتبه استناد به این آیه شریفه در کتاب‌های فقهی گزارش شده است. البته استنادها به این موارد منحصر نیست، بلکه در مواردی فقها بدون نام‌بردن از این آیه با بیان اینکه قتل مورد بحث از روی ظلم و عدوان واقع شده است یا خیر، به آیه محل بحث استناد کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۱۹۷ و ج ۴۲، صص ۱۴، ۲۱، ۱۶۷ و ۱۷۴). در نرم‌افزار نور (جامع‌الاحادیث ۳/۵)، بیش از ۲۵۰ مورد وجود این آیه در کتب روایی و تاریخی مرتبط گزارش شده است.

۱-۱. شأن نزول و تطبیق

دو شأن نزول و تطبیق برای این آیه بیان شده است که در ذیل بدان پرداخته می‌شود.

۱-۱-۱. قتل مسلمانان مکه به دست کافران

در برخی منابع اهل سنت آمده است که چون آیه مکی است، در مورد مسلمانانی است که در مکه پیش از هجرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مدینه، به دست مشرکان به قتل رسیدند. آیه شریفه، مسلمانان را از کشتن اشخاصی غیر از قاتل بازداشته است و به ایشان تأکید می‌کند فقط قاتل را بکشند، نه پدر، مادر، فرزند و اقوام او را؛ اگرچه کافر باشند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۸۰-۱۸۱). کفر در این زمان، سبب کشته شدن نبوده است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بعدها به مدینه هجرت کرد و با مشرکان مکه جنگید و سپس در سال هشتم هجری مکه را فتح کرد. آنگاه در آیه ۱۸۷ سوره توبه دستور آمد: «فاقتلوا

المشركين ...» (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۹۷-۹۸).

البته ظاهراً گزارش مبنی بر اینکه مسلمانان مکه، کفار قاتل را قصاص می‌کردند، در کتاب‌های تفسیری و آیات الأحکامی دیده نمی‌شود. ضمن اینکه توازن و تناسبی میان آیه محل بحث و آیه سوره توبه دیده نمی‌شود؛ زیرا آیه محل بحث به قصاص مربوط می‌باشد که حق الناسی است، ولی آیه سوره براءت، خطاب به پیامبر ﷺ و دستوری است که به حکومت اسلامی مربوط می‌شود.

گفتنی است از روایت دیگری استفاده می‌شود که این آیه مدنی است و درمورد کشته‌شدن مسلمانان به دست کفار مکه نیست. روایت در سنن بیهقی است که مشعر به این معناست که آیه در مدینه نازل شده است:

عن ابن عباس فی قوله «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» و قوله «و لمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل» و قوله «و إن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به» و قوله «و جزاء سيئة سيئة مثلها» فهذا نزول بمكة والمسلمون يومئذ قليل ليس لهم سلطان يقهر المشركين و كان المشركون يتعاطونهم بالشتيم والأذى فأمر الله المسلمين من يجازي منهم ان يجاوزوا بمثل الذي أتى إليه او يصبروا و يعفوا فهو أمثل فلما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة و أعز الله سلطانه أمر المسلمين ان ينتهوا في مطالهم إلى سلطانهم و لا يعدوا بعضهم على بعض كاهل الجاهلية فقال «و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً» يقول ينصره السلطان حتى ينصفه من ظالمة و من انتصر لنفسه دون السلطان فهو عاص مسرف قد عمل بحمية الجاهلية و لم يرض بحكم الله (بيهقي، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۶۱).

مطابق این روایت از ابن عباس نقل شده است که درمورد آیات «فمن اعتدى ...»، «لمن انتصر ...»، «و إن عاقبتهم ...»، «و جزاء سيئة ...» و مانند آنها که بر مشروعیت قصاص دلالت می‌کند، گفته است این آیات در مکه نازل شد؛ زمانی که عده مسلمانان کم بود و سلطه ای نداشتند که بتوانند مشرکان را مقهور خویش سازند. در آن زمان مشرکان با توهین و اذیت با مسلمانان رفتار می‌کردند؛ در نتیجه خداوند به مسلمانان امر کرد هرکس مورد اذیت ایشان قرار گرفت، مقابله به مثل کند یا عفو نماید. هنگامی که پیامبر ﷺ به مدینه مهاجرت کرد و خداوند شوکت و قدرت به ایشان ارزانی داشت، به

مسلمانان دستور داد در شکایاتشان به سلطانشان رجوع کنند و همانند اهل جاهلیت، برخی بر برخی تجاوز روا نساژند؛ بنابراین فرمود: «و من قتل مظلوماً...». خداوند می‌فرماید ولیّ دم یاری شده است به اینکه سلطان او را یاری می‌سازد تا داد خویش از ظالم بازستاند و کسی که مستقلاً و بدون رجوع به سلطان، داد خویش را بازستاند، گناهکار و مسرف است و به‌شیوه جاهلی عمل کرده، به حکم خدا راضی نشده است.

۲-۱-۱. کشته‌شدن امام حسینؑ

در برخی منابع شیعه در بعضی روایات آمده است این آیه درمورد شهادت امام حسینؑ نازل گشته و مقصود از «ولیّ» که سلطان دارد، امام زمانؑ است. تعبیر روایت با شأن نزول سازگاری دارد و دست کم باید گفت آیه در کلام معصومؑ بر آن تطبیق داده شده است. روایت به شرح ذیل می‌باشد:

عَنْ صَالِحٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ قَالَ نَزَلَتْ فِي الْحُسَيْنِ ع لَوْ قُتِلَ أَهْلُ الْأَرْضِ بِهِ مَا كَانَ سَرْفًا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۵۵).

راوی می‌گوید از امام صادقؑ درباره آیه «و من قتل مظلوماً...» پرسیدم. فرمود: درباره حسینؑ نازل شده است؛ اگر همه زمینیان درمقابلش کشته شوند، اسراف نیست.

روایت از حیث سند ضعیف است؛ زیرا معلوم نیست حجال از چه کسی نقل می‌کند و حجال جزء اصحاب اجماع نیست که مراسیل او پذیرفته شود. روایات دیگری نیز در این باره در جوامع روایی و تفسیری دیده می‌شود (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۶۱-۵۶۲ / ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۶۳ / کوفی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۰ / طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۸۹ / عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۰). گفتنی است گرچه بسیاری از این روایات از حیث سند ضعیف‌اند، ولی شاید بتوان از مجموع آنها استفاده کرد که فی‌الجمله این آیه شریفه درمورد امام حسینؑ نازل شده است یا دست‌کم در لسان ائمهؑ بر قتل امام حسینؑ تطبیق داده شده است.

۱-۲. شهرت تاریخی این آیه

این آیه در تاریخ از این رو مشهور است که معاویه با استناد به آن، خود را خونخواه خلیفه سوم عثمان معرفی کرد و از بیعت با امام علی علیه السلام سر باز زد. از ابن عباس نقل شده است:

إِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنْ أَمْرِ هَذَا الرَّجُلِ مَا كَانَ يَعْني عثمان قلت لعلی رضی الله عنه إعتزل فلو كنت فی جحر طلبت حتی تستخرج فعصانی و ایم الله لیتأمرن علیکم معاویة و ذکر ان الله تعالی یقول وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلَیْهِ سُلْطَاناً فَلَا یُسْرِفُ فِی الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً: زمانی که قضایای عثمان پیش آمد، به علی (رضی الله عنه) گفتم خود را کنار بکش که اگر در سوراخی مخفی شوی، تو را می‌خواهند تا بیرون آورند، اما حرف مرا گوش نکرد و قسم به خدا معاویه بر شما امارت خواهد کرد و خواهد گفت: «و من قتل مظلوماً...» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۸۱).

در نامه معاویه به زیاد بن سمیه (ابیه) نیز استناد به این آیه برای خونخواهی خلیفه سوم دیده می‌شود (هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۴۱). همچنین او بر فراز منبر شام گفت: ای مردم! من خلیفه عمر بودم و خلیفه عثمان و من ولی عثمانم که مظلوماً کشته شده و خداوند فرمود: «و من قتل مظلوماً...» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴، صص ۳۲ و ۸۱).

۱-۳. آیه، بیانگر گزاره فقهی یا اخلاقی؟

ممکن است گفته شود آیه بیانگر گزاره اخلاقی است و نمی‌توان از آن استفاده فقهی - حقوقی کرد؛ زیرا سیاق آیات پیشین این گونه است. در آیه ۲۴ صحبت از مهربانی کردن به والدین، در آیه ۲۶ صحبت از دادن حق ذوی‌القربی و مسکین و نهی از تبذیر و اسراف است. در آیه ۲۹ از این مسئله صحبت می‌شود که در انفاق و بخشش، نه دست‌تنگ باشید و نه زیاده‌روی بی‌حد و حصر کنید.

در پاسخ باید گفت:

اولاً، اینکه آیات سابق و لاحق حاوی گزاره‌های اخلاقی باشند، سبب نمی‌شود این آیه و آیات مشابه حمل بر گزاره اخلاقی صرف شوند؛ زیرا قرآن در مواردی احکام

فقهی و اخلاقی را به هم آمیخته است و در کنار یکدیگر می‌آورد.

ثانیاً، گرچه برخی آیات سابق و لاحق حاوی گزاره‌های اخلاقی‌اند، شامل احکام تکلیفی فقهی نیز هستند؛ مثلاً نهی از کشتن اولاد از ترس گرسنگی (آیه ۳۱)، نهی از ارتکاب زنا (آیه ۳۲)، نهی از خوردن اموال یتیم و تأکید بر وفای به عهد (آیه ۳۴) و وجوب امانت‌داری در وزن کردن و فروختن اموال با کیل و پیمانه (آیه ۳۵)؛ براین اساس همه آیات گزاره‌های اخلاقی را ندارند تا گفته شود این آیه نیز باید بر گزاره اخلاقی حمل شود و نمی‌توان از آن استفاده فقهی برد.

ثالثاً، استناد به این آیه در دو روایت از سوی امام معصوم علیه السلام می‌تواند بیانگر آن باشد که آیه مذکور حاوی گزاره فقهی است. یکی از این دو مورد، روایت قاسم بن عروه از ابوالعباس از امام صادق علیه السلام است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا اجْتَمَعَتِ الْعِدَّةُ عَلَى قَتْلِ رَجُلٍ وَاحِدٍ حَكَمَ الْوَالِي أَنْ يُقْتَلَ أَيُّهُمْ شَاءُوا وَ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقْتُلُوا أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ - وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ: از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: اگر عده‌ای بر کشتن یک شخص اجتماع کنند، والی حکم می‌کند که اولیای هریک را که خواستند بکشند و برایشان جایز نیست که بیش از یک نفر را قصاص کنند. خداوند عَزَّوَجَلَّ می‌گوید هرکس مظلوماً کشته شود، برای ولی او قدرت قرار دادیم؛ پس او در قتل اسراف نورزد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۸۵).

البته از آنجاکه این روایت بر عدم قصاص همه شرکا در قتل عمد دلالت دارد، محل بحث قرار گرفته است و برخی فقها آن را از حیث سند ضعیف می‌دانند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۲، ص ۲۹). ضمن آنکه به فرض صحت، باید گفت مقصود آن است که ولی دم بدون پرداخت فاضل دیه نمی‌تواند همه شرکا را قصاص کند.

روایت دیگر نیز در این باره است که اگر دو مرد، مردی را بکشند یا مردی زنی را بکشد، اولیای دم حق دارند مرد را قصاص کنند:

عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ قَتَلَا رَجُلًا فَقَالَ: يَخِيرُ وَلِيُّهُ أَنْ يُقْتَلَ أَيُّهُمَا شَاءَ، وَ يَغْرُمُ الْبَاقِي نِصْفَ الدِّيَةِ أَعْنَى دِيَةِ الْمَقْتُولِ، فَيَرُدُّ عَلَى وَرَثَتِهِ، وَ كَذَلِكَ إِنْ قَتَلَ رَجُلٌ امْرَأَةً - إِنْ قَبِلُوا دِيَةَ الْمَرْأَةِ فَذَاكَ، وَ إِنْ أَبَى أَوْلِيَاؤُهَا إِلَّا قَتْلَ قَاتِلِهَا - غَرِمُوا

نِصْفَ دِيَةِ الرَّجُلِ وَ قَتْلُوهُ، وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ: ابوالعباس می‌گوید از امام صادق علیه السلام درباره حکم دو مرد که مردی را می‌کشند، پرسیدم. فرمودند: ولیّ دم مخیر است هریک را خواست، قصاص نماید و دیگری باید نصف دیه مقتول را به وزنه قصاص شده بپردازد. همچنین اگر مردی زنی را بکشد، اگر اولیای زن دیه زن را قبول کنند که برایشان دیه است، اما اگر نپذیرند و جز به کشتن قاتل رضایت ندهند، نصف دیه مرد را می‌دهند و او را قصاص می‌کنند و مقصود از این قول خداوند: «ما برای ولیّ او قدرت قرار دادیم، پس در قتل اسراف نورزد»، همین است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۱).

ظاهراً روایت درصدد بیان این نکته است که قصاص بدون ردّ فاضل دیه، اسراف می‌باشد. ممکن است گفته شود چون این آیه، آیه‌ای مکی است، پس لامحاله گزاره‌ای اخلاقی است، نه فقهی؛ زیرا ایمان در مکه در سال‌های بعثت فقط عبارت از کلمه توحید بود: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا». بعدها که پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه آمد، احکام شرعی فرعی بیان شد و مسلمانان مجبور شدند آنها را انجام دهند. در پاسخ باید گفت چون جرم قتل از جرایمی است که طبع انسان‌ها و فطرت ایشان آن را حرام می‌داند، باید گفت در مکه نیز قتل حرام بوده است؛ به تعبیر دیگر جرایم بر سه گونه‌اند: جرایمی که عقل و فطرت انسان‌ها فارغ از دین و... آنها را جرم می‌دانند، جرایم دینی همچون حرمت شرب مسکر، و جرایم عرفی یا وضعی مانند نبستن کمر بند ایمنی. جرم قتل از مصادیق قسمت نخست است؛ در نتیجه این عمل از ابتدا حرام بوده است.

۴-۱. مشروعیت قصاص

این آیه یکی از آیاتی است که بر مشروعیت قصاص نفس دلالت می‌کند. مفسران و فقها برای مشروعیت قصاص علاوه بر آیاتی همچون «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»، «كتب عليكم القصاص في القتلى» و... به این آیه نیز برای مشروعیت قصاص استناد کرده‌اند.

۵-۱. آیات مشابه

مفاد این آیه در دو آیه دیگر نیز آمده است؛ مثلاً آیه ۱۵۱ سوره انعام: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلاَ بَطْنَ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». یکی از صفات عبادالرحمان را این گونه برشمرده است: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً» (فرقان: ۶۸). گفتنی است آیه ۱۵۱ سوره انعام، گویا خلاصه آیات ۲۲، ۲۳ و ۳۱-۳۳ سوره اسراء می باشد.

۲. تحلیل «و لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق»

در صدر آیه می فرماید نفسی را که خداوند متعال کشتن آن را حرام کرده است، نکشید، مگر آنکه حق باشد. مفعول در حرم الله محذوف است؛ یعنی حرم الله قتلها (حلی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۵۸)؛ یعنی نکشید نفسی را خداوند متعال کشتن آن را حرام کرده است.

۱-۲. اصل حرمت

آیا از آیه شریفه می توان استفاده کرد که اصل درمورد هر انسانی فارغ از کیش و آیین وی یا هر ویژگی دیگر، آن است که کشتن وی حرام است؛ زیرا آیه با نهی شروع می شود: «لا تقتلوا»؟

پاسخ پرسش مذکور به این مسئله برمی گردد که آیا عبارت «التي حرم الله إلا بالحق» را قید توضیحی بدانیم یا قید احترازی؟ در صورت نخست، آری و در صورت دوم، خیر. اگر قید احترازی باشد، مفاد آیه آن است که انسان ها دو گروه اند؛ گروهی که خداوند متعال کشتن شان را حرام کرده، گروه دیگر را حرام نکرده است؛ در نتیجه نمی توان گفت اصل در هر انسانی فارغ از دین و هر خصوصیت دیگری، حرمت قتل است، بلکه باید دید آیا خداوند متعال او را در زمره «التي حرم الله» قرار داده است یا خیر. اگر قید

توضیحی باشد، مفاد آیه آن است که کشتن هر انسانی حرام است؛ مانند قید محترم و گرامی در عبارت «آقایان گرامی و بانوان محترم» که قید احترازی نیست.

به نظر می‌رسد گرچه اصل در قیود، احترازی بودن است، ولی این قید، قید توضیحی است؛ زیرا خدای متعال می‌فرماید: «و لقد کرّمنا بنی آدم». در این آیه هر انسانی کرامت ذاتی دارد. اینکه قتل هر انسانی حرام باشد، با کرامت ذاتی سازگار است، و گرنه اگر از ابتدا برخی انسان‌ها مستحق مرگ باشند یا قتل ایشان حرمت نداشته باشد، دیگر کرامت ذاتی ندارند؛ بنابراین «الّتی حرّم الله» صفتی است که در مقام تنويع و تقسیم نیست، بلکه در مقام تعلیل «لا تقتلوا» می‌باشد. ضمن اینکه الف و لام در النفس، الف و لام جنس است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۳۴)، نه الف و لام ذکر، تا گفته شود معلوم نیست نفسی که کشتنش حرام است، کدام است.

شاید گفته شود از روایت نبوی استفاده می‌شود که حرمت قتل در فرضی است که شخص ایمان بیاورد:

أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها وحسابهم على الله. قيل وما حقها؟ قال: زنا بعد إحصان وكفر بعد إيمان و قتل نفس فيقتل بها: مأمور شدم با مردم بجنگم تا بگویند خدایی جز الله نیست. وقتی اقرار به توحید کنند، خون و مالشان مصون است، مگر اینکه حق اقتضا کند. پرسیده شد در چه صورت حق است؟ فرمود شخص پس از اینکه محصن بوده، زنا کند و بعد از اینکه مسلمان بوده، کافر شود و مرتکب قتل نفس شود که درمقابل آن کشته می‌شود (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۹۷).

چنان‌که برخی مفسران نوشته‌اند: «مراد آن است که نفسی را که خداوند به واسطه اسلام آوردن یا عهد و پیمان [ذمه] کشتن آن را حرام کرده است...» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۷).

در پاسخ باید گفت جهاد ابتدایی از اختصاصات پیامبر ﷺ است و به‌همین دلیل در منابع شیعه در این روایت عمدتاً واژه‌های «علی» و «منی» به کار رفته است: «قال النبی أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد حرّم علیّ دماءهم وأموالهم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۴). علی بن ابی‌رهیم نیز این گونه نقل می‌کند: «... فإذا قالوها

عَصَمُوا مَنِي دِمَاءَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۲). حتی می‌توان گفت در روایت مورد استناد، واژه «أمرت» یعنی «دستور داده شدم» به‌کار رفته است که ظهور در اختصاص این مطلب به پیامبر ﷺ دارد.

گفتنی است فخر رازی ذیل این آیه، شش دلیل برای اینکه «اصل در قتل، حرمت است» ذکر می‌کند: از جمله اینکه قتل ضرر است و اصل در امور مضار، حرمت است. پیامبر ﷺ فرمود: آدمی ساخته پروردگار است و کسی که ساخته پروردگار را خراب کند، ملعون است. آدمی برای اشتغال به عبادت ساخته شده است و این امر جز با عدم قتل محقق نمی‌شود. قتل افساد است و افساد حرام است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۳۳).

۲-۲. حرمت خودکشی

ممکن است بیان شود واژه نفس در آیه، اطلاق دارد؛ هم شامل نفس دیگران و هم شامل نفس خویش می‌گردد؛ بنابراین آیه بر حرمت خودکشی نیز دلالت دارد. چنانچه قشیری در تفسیر آیه می‌نویسد: «لايجوز قتل نفس الغير بغير الحق ولا للمرء أن يقتل نفسه أيضا بغير الحق» (قشیری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۴۷). دور از ذهن نیست که آیه بر حرمت خودکشی دلالت داشته باشد؛ زیرا ادامه آیه از سلطنت ولی دم بر قصاص قاتل صحبت می‌کند. ضمن اینکه شاید نتوان موردی را یافت که خودکشی بحق باشد.

۲-۳. حق

حق در لغت، ضد باطل معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶). ابن فارس می‌نویسد: «حاء و قاف اصل واحد است که دلالت بر محکم کردن چیزی و صحیح بودن آن می‌کند؛ پس حق نقیض باطل است» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵). در برخی روایات در سه مورد قتل نفس، زنای محصن و ارتداد، قتل جایز شمرده شده است؛ در نتیجه قتل در این موارد، حق محسوب می‌شود، ولی حق به این موارد منحصر نیست و حصر، حصر حقیقی نیست (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۷)؛ زیرا قتل در

موارد دیگری همچون قتل متجاوز در دفاع مشروع، لواط و... نیز جایز شمرده شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۳۴). افزون براین ممکن است همه موارد را به این سه مورد برگرداند؛ البته با تأویل و سختی. از برخی نقل شده است که موارد جواز قتل همگی به این سه مورد برمی‌گردد (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۵۲).

گفتنی است در مواردی که قتل بحق است، فی‌الجمله جایز است، اما اینکه واجب است یا حکمش جواز بالمعنی الأخص باشد را باید در هر مورد بررسی کرد؛ مثلاً قتل متجاوز اگر دفاع متوقف بر آن باشد، واجب است، ولی کشتن قاتل برای ولیّ دم جایز است، بلکه توصیه به عفو و گذشت شده است.

۳. تحلیل «و من قتل مظلوماً»

ابن‌فارس دو معنا برای ماده ظاء و لام و میم ذکر می‌کند؛ یکی خلاف نور و روشنایی و دیگری که مناسب بحث ماست، از روی تعدی و عدوان چیزی را در غیر جایگاه خودش نهادن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۸). باتوجه به اینکه مظلوماً در مقابل بالحق به کار رفته است؛ پس معنای آن لیس بالحق می‌باشد، یعنی کسی که حقش کشته‌شدن نبوده است.

۳-۱. «مظلوماً» و نوع قتل

قتل به سه قسم عمد، شبه‌عمد و خطای محض تقسیم می‌شود. پرسش اینکه در کدام یک از این سه قسم، مقتول، مظلوماً کشته شده است؟ برخی نوشته‌اند: «مظلوماً دلالت می‌کند بر اینکه قتل عمد، عدوان است؛ زیرا خطا ظلم نامیده نمی‌شود» (مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۰۲). البته قتل خطا بر دو نوع شبه‌عمد و خطای محض است. آیا هردو غیرظلم‌اند؟ در پاسخ باید معنای مظلوماً روشن شود؛ زیرا اگر در تفسیر مظلوم، فقط و فقط به مقتول نظر داشته باشیم و کاری به قاتل نداشته باشیم، دراین صورت مقتول در قتل غیرعمد اعم از شبه‌عمد و خطای محض، مظلوماً کشته شده است؛ به عبارت دیگر مظلوماً به معنای آن است که مقتول مستحق مرگ نبوده است: «من قتل

مظلوماً غیر مستوجب للقتل» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹۰). روشن است که در همه انواع قتل، مقتول مستحق مرگ نبوده است. آلوسی می‌نویسد:

و من قتل مظلوماً بغير حق یوجب قتله أو یبيحه للقاتل ... سلطاناً أی تسلط و إستیلاء علی القاتل بمؤاخذته بأحد الأمرين القصاص أو الدية و قد تتعين الدية كما فی القتل الخطا والمقتول خطا مقتول ظلماً بالمعنى الذى أشير إليه و إن قلنا لا إثم فی الخطا لحديث رفع عن أمّی الخطا (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۷).

باید گفت در قتل خطای محض، مقتول مظلوماً کشته نشده است؛ زیرا وصف مظلوم برای مقتول، حاکی از آن است که قاتل ظالم بوده، در قتل خطای محض باتوجه به اینکه قاتل نه قصد فعل واقع شده بر مقتول و نه قصد قتل او را دارد؛ مانند آنکه به سمت شکاری تیراندازی کرده، تیر او به انسانی اصابت کند؛ بنابراین نمی‌توان گفت قاتل ظالم است، ولی به نظر می‌رسد در برخی موارد در قتل شبه‌عمد که قاتل قصد فعل واقع شده بر مقتول را دارد، ولی قصد قتل او را ندارد، صدق ظلم می‌کند و آن هم مواردی که فعل قاتل، عدوانی باشد؛ مثلاً یکی از موارد شبه‌عمد، جنایات پزشک است و در این مورد در صورتی که پزشک تقصیر نکرده باشد، نمی‌توان گفت پزشک ظالماً کسی را کشته است، ولی اگر کسی به ناحق دیگری را بزند، بدون اینکه قصد قتل او را داشته باشد، ظالم صدق می‌کند؛ مثلاً کسی دیگری را بی‌جهت می‌ترساند و او می‌میرد. از عبارت برخی استفاده می‌شود که قتل در آیه شامل قتل خطایی نیز می‌شود؛ حتی قتل خطایی محض؛ زیرا مقصود از «قتل مظلوماً» آن است که بدون اینکه شخص کاری کرده باشد که قتلش مباح باشد، کشته شده است؛ گرچه عدواناً به قتل نرسیده است؛ در نتیجه سلطنت ولیّ دم شامل دیه می‌شود (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۷۳). به تعبیر دیگر آیه می‌گوید هرکس کشته شود در حالی که مستحق مرگ نبوده است، ما برای ولیّ دم سلطنت قرار دادیم؛ حال اگر قتل عمده عدوانی باشد، ولیّ دم می‌تواند قصاص کند و اگر قتل عمده نباشد، ولیّ دم می‌تواند دیه بگیرد. البته این معنا دور از سیاق آیه است؛ اولاً، لا تقتلوا همانند بقیه نواهی و اوامر آیه همچون «لا تقربوا الزنا» و... حاکی از کاری عمدی است، نه خطایی؛ ثانیاً، ادامه آیه که می‌فرماید: «فلا یسرف

فی‌القتل» حاکی از آن است که قتل عمدی بوده است و تفاوت نمی‌کند ضمیر فلایسرف به ولیّ دم برگردد یا به قاتل.

در قتل عمد، ظلم صدق می‌کند. البته هر عمدی ظلم نیست؛ مثلاً قتل در تترّس. اگر کفار حربی هنگام جنگ با مسلمانان، مسلمانی را سپر بلای خود سازند، به‌گونه‌ای که اگر مسلمانان بخواهند با آنها بجنگند، لامحاله آن مسلمان کشته می‌شود، در این فرض فقها گفته‌اند کشتن آن مسلمان جایز است و قصاصی به‌دنبال ندارد.

می‌توان گفت از آنجا که هم بر کشته‌شده در برخی موارد قتل شبه‌عمد و هم موارد قتل عمد، مظلوماً صدق می‌کند، آیه درصدد بیان این نیست که چه مقتولی مظلوم است و چه مقتولی مظلوم نیست. به عبارت دیگر ظلم یعنی تجاوز از حق چنان‌که از آیه نیز استفاده می‌شود، اما اینکه در چه موردی ظلم صدق می‌کند، باید نخست موارد حق را شناخت تا خلاف آن بشود ظلم. درحقیقت ظلم، مفهومی ثانوی است؛ در نتیجه نمی‌توان با این نظر موافق بود که حکم اشتباه در هدف در فرضی که هم فرد مقصود و هم مقتول هردو محقون‌الدم باشند، قصاص است؛ زیرا: «این جنایت به‌روشنی ظالمانه است و مشمول: و من قتل مظلوماً» (مزروعی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۱۷).

اگر چنین باشد، در شبه‌عمد نیز آنجا که فعل عدوانی باشد، صدق ظالمانه و مظلوماً می‌کند و قاعدتاً باید قصاص داشته باشد و به همین دلیل باید به تخصیص آیه مزبور به ادله شبه‌عمد قائل شد؛ حرفی که هیچ‌کس نگفته است؛ زیرا اصولاً تنافی میان این دو دلیل ندیده‌اند تا به تخصیص قائل شوند.

۳-۲. ضابطه موجب قصاص

موجب قصاص یعنی آنچه سبب می‌شود شخصی را بتوان قصاص نفس کرد. فقها ضابطه موجب قصاص را «إزهاق النفس المعصومة المكافئة عمداً عدواناً» (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۴) بیان کرده‌اند. در این ضابطه، معصومه، مکافئه صفت نفس، عمداً و عدواناً قید قتل‌اند؛ بنابراین کشتن نفس غیرمعصوم و غیرمکافی قصاص ندارد. همچنین کشتن نفس معصوم و مکافی که از روی عمد یا عدوان نباشد، قصاص به‌دنبال ندارد. به نظر

می‌رسد واژه «عدواناً» از واژه «مظلوماً» در آیه شریفه اقتباس شده است؛ زیرا عدوان یعنی ظلم، ستم و تجاوز از حق. مظلوماً نیز در آیه شریفه در مقابل بالحق آمده است و به معنای تجاوز از حق می‌باشد. افزون بر این ممکن است فرازهایی از آیات ۲۹ و ۳۰ سوره نساء در این اقتباس سهیم باشند: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا». واژه عدوان در قرآن کریم در کنار واژه اثم در پنج آیه دیده می‌شود (بقره: ۸۵ / مائده: ۲ و ۶۲ / مجادله: ۹۸).

در برخی کتب فقهی بحثی مطرح شده است که آیا قید عدواناً زاید است یا خیر؟ زیرا هر قتل عمد نفس معصومه مکافئی، عدوان نیز به‌شمار می‌رود؛ در نتیجه قصد معصومه، ما را از قید عدوان بی‌نیاز می‌کند؛ به همین دلیل این قید یا زاید است یا باید توجیه کرد (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۴). این اشکال تا آنجا که نویسنده تتبع کرده است، پاسخ داده نشده و برخی پاسخ‌ها چنان‌که خود فقها نیز بیان کرده‌اند، صحیح نیست؛ مثلاً اینکه گفته شده است معصومه ناظر به مهدورالدم مطلق و عدوان ناظر به مهدورالدم نسبی است و بر همین اساس با قید معصومه، زانی به عنف و مرتدّ خارج می‌شود که مهدورالدم مطلق‌اند و با قید عدوان، قاتل که نسبت به ولیّ دم مهدورالدم است. این پاسخ قانع‌کننده نیست؛ زیرا می‌توان گفت قید معصومه، ما را از موارد مهدورالدم نسبی بی‌نیاز می‌کند؛ چراکه نفس قاتل نسبت به ولیّ دم معصوم به‌شمار نمی‌رود.

با این حال به نظر می‌رسد قید عدواناً و مظلوماً زاید نیست و لازم است در ضابطه قصاص آورده شود؛ به همین دلیل باید مورد یا مواردی ذکر شود که نفس معصومه مکافئی عمداً به قتل برسد، ولی چون قتل عدوانی نیست، قصاص نداشته باشد؛ آیا چنین مواردی داریم؟

پاسخ مثبت است:

نخستین مورد قتل در تترّس که پیش‌تر اشاره شد. روشن است مسلمانی که به وسیله کفار حربی به عنوان سپر بلا استفاده شده است، نفس مکافی معصومه می‌باشد، ولی کشتن عمدی او قصاص ندارد؛ زیرا عدواناً نیست و شرع آن را اجازه

می‌دهد. طبیعتاً اگر قید عدواناً از ضابطه قصاص حذف شود، کشتن چنین مسلمانی باید قصاص داشته باشد.

دومین مورد، قتل در اکراه بر قتل عمد است. بر مبنای آیت‌الله خویی که معتقد است اگر به کسی بگویند بگش وگرنه تو را می‌کشیم، اکراه‌شده مخیر است نگشد یا بگشد، ولی اگر گشت، به پرداخت دیه محکوم می‌شود؛ زیرا امر دایر است میان وجوب حفظ نفس و حرمت قتل دیگری و عقل در دوران امر میان وجوب و حرمت به تخییر حکم می‌کند. به طبع در این فرض قتل عمد نفس معصومه مکافی رخ داده است، ولی عدواناً نیست؛ زیرا وصف حرمت و عدوان ندارد. همچنین در مواردی که وعید بیش از قتل است، به نظر می‌رسد طبق نظر مشهور نیز باید به جواز قتل قائل شد؛ برای مثال اکراه‌کننده به اکراه‌شونده بگوید فلانی را بگش، وگرنه تو و خانواده و فرزندان را همگی می‌کشم. غیر از این دو نمونه، چهار مورد دیگر را نیز می‌توان اشاره کرد که قتل عمد نفس محترمه مکافی قصاص به دنبال ندارد (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۲۴-۲۵)؛ بنابر این قید، عدواناً زاید نیست.

۳-۳. نقد و بررسی نظر شافعی در «مظلوماً»

به شافعی نسبت داده شده که معتقد است مظلوماً نکره بوده، در نتیجه مقتول باید در مظلومیت کامل باشد تا کشتن او قصاص به دنبال داشته باشد، وگرنه اگر مقتول مظلوم باشد، ولی مظلومیت وی کامل نباشد، مشمول این حکم نمی‌شود؛ به همین دلیل اگر مسلمانی کافری ذمی را عمداً بگشد، قصاص نمی‌شود؛ زیرا ذمی مشرک است و گناه او در شرک بخشیده نشده است؛ پس مظلومیت وی کامل نیست.

این مطلب منقول از او مورد پسند برخی مفسران شیعه و سنی واقع شده است (فاضل کاظمی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۲۲). فخر رازی سخن شافعی را می‌پذیرد و معتقد است نمی‌توان به این آیه تمسک کرد که مجازات هر قتل عمدی قصاص است. همچنین برای قتل ذمی و عبد به وسیله مسلمان و حر نمی‌توان به استناد این آیه، قصاص در نظر گرفت (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۳۵). اگر این مطلب را در مظلوماً بپذیریم،

کشتن مرتکبان جرایم حدی مستوجب اعدام بدون اذن امام و حاکم، قصاص به دنبال ندارد. دور از ذهن نیست گفته شود در اتانازی یا مرگ شیرین که مقتول به کشته شدن رضایت دارد، قصاص نیست؛ زیرا وی «مظلوماً» کشته نشده است یا مظلومیت وی کامل نیست. اما روشن است که این مطلب صحیح نیست.

در نقد اینکه تنکیر «مظلوماً» دلالت بر کمال مظلومیت می نماید می توان گفت «مظلوماً» حال است و در زبان عربی واجب است حال نکره باشد و گاه که معرفه بیاید، به نکره تاویل می شود مانند «جئتك وحدی» که به «جئتك منفرداً» تاویل برده می شود. بدین ترتیب با توجه به اینکه «مظلوماً» حال است و در زبان عربی حال نمی تواند معرفه بیاید، افاده کمال نمودن «مظلوماً» باطل می شود، زیرا امکان معرفه آوردن «مظلوماً» وجود ندارد تا از اینکه خداوند این واژه را نکره به کار برده و نه معرفه بفهمیم خداوند اراده کمال مظلومیت را نموده و اگر اراده کمال نکرده بود، آن را معرفه می آورد.

اگر مظلوماً تنکیر و دلالت بر کمال مظلومیت نماید، سلطاناً نیز تنکیر و دلالت بر کمال می نماید؛ در نتیجه باید بگوییم سلطه ولی دم بر قاتل، کامل است و او می تواند قصاص کند، دیه بگیرد، عضو قاتل را قطع نماید و

۳-۴. قتل قاتل به وسیله غیر ولی دم و مأذون از سوی او

اگر کسی غیر از ولی دم بدون اذن ولی دم قاتل را بکشد، قصاص می شود؛ زیرا قاتل در این فرض مظلوماً کشته شده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۷). گذشت که اگر نظر شافعی درباره تنکیر مظلوماً پذیرفته شود، کشتن مهدورالدم بدون اذن امام قصاص ندارد.

۳-۵. قتل مهدورالدم به وسیله غیر امام و حاکم

یکی از شرایط قصاص آن است که مقتول، معصوم الدم باشد و کشتن مهدورالدم، قصاص به دنبال ندارد. مهدورالدم بر دو قسم است؛ مطلق و نسبی. مهدورالدم مطلق

کسی است که خونش نسبت به همگان هدر باشد؛ مانند سَابِ النَّبِيِّ ﷺ. مهدورالدم نسبی کسی است که خونش فقط نسبت به برخی هدر است و نسبت به دیگران هدر نیست؛ مثل قاتل که نسبت به ولیّ دم خونش هدر است و اگر کسی غیر از ولیّ دم بدون اذن ولیّ دم او را بکشد، مرتکب قتل عمد موجب قصاص شده است.

مشهور فقها می‌گویند مرتکب جرم حدی مستوجب سلب حیات همچون مرتکب زنای محصنه، زنای به عنف و زنای با محارم، کسی که سه‌بار جرم حدی یکسانی را انجام داده و هربار حد بر وی جاری شده است و بار چهارم مرتکب همان جرم می‌شود و... مهدورالدم مطلق اند و اگر کسی بدون اذن حاکم او را بکشد، قصاص نمی‌شود، گرچه تعزیر می‌شود؛ زیرا کشتن این‌گونه اشخاص در صلاحیت امام و حاکم است.

برخی با استناد به آیه محل بحث نوشته‌اند وقتی شرع مقدس حکم زنای به عنف و... را قتل بیان کرده است، مرتکبان چنین اعمالی اگر کشته شوند، مظلوماً کشته نشده‌اند (شوشتری، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۲۷۰). درمقابل برخی می‌گویند خون این‌گونه اشخاص فقط نسبت به حاکم هدر است و در نتیجه قاتل این‌گونه اشخاص، قصاص می‌شود (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۲-۸۳). اکنون آیا در تأیید نظر اخیر، می‌توان به آیه استناد کرد و گفت مقتول، مظلوماً کشته شده است؛ به‌خصوص که حتی بر مبنای مشهور، تعزیر وجود دارد و قاتل مرتکب فعل حرام شده است؟ مخصوصاً در صورتی که قاتل از - مثلاً - زنای به عنف مقتول و... خبر نداشته و پس از قتل، معلوم شده است که مقتول، زانی به عنف بوده است؟ برخی فقها معتقدند آیه شریفه شامل محل بحث می‌شود (خویی، ۱۴۲۴، ص ۲۴۸) و کسی که مدعی است کشتن چنین اشخاصی قصاص ندارد، باید اثبات کند چگونه این آیه و دلایلی مانند آن که بر قصاص قاتل دلالت دارند، شامل آن نمی‌شوند (تبریزی، ۱۴۲۶، ص ۱۴۵). برخی معتقدند: «کشتن چنین اشخاصی چه در زمان حضور و چه غیبت توسط غیر امام ﷺ یا فقیه جامع‌الشرایط، ظلم است و در نتیجه مشمول آیه» (فیاض، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۴۵).

۳-۶. مقتول در عمل نوعاً کشنده بدون قصد قتل

قتل در صورتی عمد است که قاتل به قصد قتل دیگری کاری انجام دهد که باعث مرگ دیگری شود. اکنون اگر قاتل، قصد قتل نداشته باشد، ولی کاری انجام دهد که نوعاً کشنده است؛ مثلاً با سنگ یا آهن به سر دیگری بکوبد و او کشته شود، آیا مرتکب قتل عمد شده است و قصاص می‌شود؟ فقهای شیعه و برخی فقهای اهل سنت این مورد را نیز قتل عمد می‌دانند، ولی از ابوحنیفه نقل شده است که آن را عمد نمی‌دانند. ممکن است کسی در ردّ نظر ابوحنیفه نیز به آیه شریفه استناد کند؛ چراکه چنین کسی مظلوماً کشته شده است و در نتیجه ولیّ دم می‌تواند قاتل را قصاص کند. همچنین این آیه تفصیل میان آلات قتل نداده است و نمی‌گوید اگر قتل با آهن یا چیز دیگری باشد، برای ولیّ دم سلطنت بر قصاص است (سبزواری، ۱۴۲۱، ص ۵۵۱). افزون‌براین به برخی روایات می‌تواند استناد شود؛ از جمله از قتاده نقل است: «انه قال فی الآیه من قتل بحدیة قتل بحدیة و من قتل بخشبة قتل بخشبة و من قتل بحجر قتل بحجر» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۸). این روایت هم بر اصل قصاص و هم بر مماثلت در وسیله قصاص دلالت می‌کند. شیخ طوسی می‌نویسد:

در قتل عمد عدوانی فرق نمی‌کند جراحت یا آلت قتل کوچک باشد یا بزرگ؛ چون در هر صورت صدق می‌کند که مقتول، مظلوماً کشته شده است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۱۶/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۹).

۳-۷. ثبوت یا عدم ثبوت «قتل مظلوماً» در فرض شک در دفاع

هر قتل عمدی قصاص ندارد، بلکه اولاً، شرایطی در قاتل لازم است مثل بلوغ و عقل؛ ثانیاً، شرایطی همچون عقل در مقتول لازم است؛ ثالثاً، موانع مسئولیت مانند دفاع مشروع و... نباید باشد. البته می‌توان قسم اخیر را به شرایط مقتول برگرداند؛ یعنی مهاجمی که در دفاع مشروع کشته شده باشد، مهدورالدم است و یکی از شرایط قصاص، محقون‌الدم بودن مقتول است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر کسی عمداً دیگری را بکشد و همه شرایط قصاص اعم از شرایط قاتل و شرایط مقتول

موجود باشد، ولی قاتل ادعا کند که مقتول قصد تجاوز به نفس، عرض یا مال وی را داشته است، اما نتواند آن را اثبات کند، آیا می‌توان با اصل عدم دفاع، عدم تجاوز و... قاتل را قصاص کرد؟ برخی فقها پاسخ مثبت داده‌اند:

اگر شخصی را در منزلش بکشد و ادعا کند که به قصد تجاوز بر جان یا عرض یا مالش وارد منزلش شده است و ورثه مقتول آن را نپذیرند، بر قاتل لازم است ادعایش را اثبات نماید؛ پس اگر بینه‌ای بر آن یا بر آنچه ملازم آن است، اقامه کند که هیچ، و الا از او قصاص گرفته می‌شود (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۲۴).

ایشان دو دلیل برای این حکم می‌آورند: اولاً، قصاص مقتضای اصل است؛ زیرا اینکه قاتل مرتکب قتل عمد شده که موجب قصاص است، بالوجدان معلوم است، ولی او ادعای دفاع از جان یا عرض یا مال دارد و در صورتی که شک در دفاع باشد، اصل، عدم دفاع است؛ ثانیاً، صحیحه دود بن فرقه که در ادامه خواهد آمد نیز بر این مطلب دلالت می‌کند (همان).

در مقابل برخی مراجع شاگرد ایشان پاسخ منفی داده‌اند؛ زیرا موضوع قصاص را «قتل مظلوماً» دانسته، این عنوان را عنوان وجودی می‌دانند، نه عنوان عدمی؛ در نتیجه با اصل عدم دفاع، این عنوان وجودی ثابت نمی‌شود و قصاص منتفی است:

اگر نتواند بینه اقامه کند، آیا بر او قصاص است؟ پاسخ آن است که قصاص ثابت نمی‌شود؛ زیرا قصاص بر بخش خاصی از قتل عمدی مترتب است که به مقتضای فرمایش خداوند «و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً» عبارت است از قتلی که ظلم و عدوان باشد. ثبوت قتل ظلم و عدوان یا به اقرار قاتل است، یا به اقامه بینه بر او [و در محل بحث، نه تنها قاتل اقرار به قتل ظلم و عدوان کرده، بلکه برعکس مدعی است قتل به جهت دفاع بوده و نه بینه‌ای علیه وی به ارتکاب چنین عملی شهادت داده‌اند] (فیاض، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۱۸-۳۱۹).

ایشان در ادامه با طرح پرسش و پاسخی که ناظر به اصل عدم تجاوز و عدم دفاع است، می‌نویسد:

این ادعا که قتل عمدی که موضوع قصاص است، مقید به عنوان عدمی است و آن قتل عمدی که دفاع از نفس یا عرض یا مال نباشد، پس هرگاه شک در دفاع شود، مقتضای

اصل، عدم دفاع است [و در نتیجه قتل عمد عدم دفاعی ثابت و قصاص لازم است] جداً دفع می‌شود [و نادرست است]؛ زیرا موضوع قصاص همان‌گونه که گذشت، مقید به عنوان وجودی است که عبارت از عنوان ظلم باشد و در نتیجه قتل عمدی ظلمی موضوع قصاص است، نه قتل عمد مطلق و نه قتل عمدی که مقید به عنوان عدمی است و روشن است که نمی‌توان با اصل اثبات کرد که قتل، ظلمی است و در نتیجه ورثه مقتول اگر ادعا می‌کنند که مقتول از روی عدوان و ستم کشته شده است، باید آن را با بیّنه اقامه کنند، و الاً مقتضای اصل آن است که قتل، عدوانی و ظلمی نبوده است و در نتیجه امر به دیه منتقل می‌شود [و قاتل باید دیه بدهد]؛ زیرا در ثبوت دیه اینکه قتل در دفاع از نفس یا عرض یا مال نبوده است، کفایت می‌کند [در ثبوت دیه عنوان عدمی قتلی که دفاعی نباشد، کفایت می‌کند] (همان، ص ۳۱۹).

براین اساس اگر کسی دیگری را بکشد و ادعا کند که مقتول، قصد تجاوز به جان، مال یا ناموسش را داشته است، اگر تجاوز او و دفاع خویش را اثبات کند، قصاص و دیه ای بر او نیست و اگر اثبات نکند، به پرداخت دیه محکوم می‌شود، مگر اینکه اولیای مقتول اثبات کنند که قتل دفاعی نبوده است؛ بنابراین با اصل عدم دفاع نمی‌توان قاتل عمد را قصاص کرد.

درعین حال نمی‌توان با سخن مذکور، همراهی کرد؛ زیرا:

اولاً، اگر این مطلب درست باشد، در ضرب و جرح، قطع عضو و... نیز جاری است؛ مثلاً اگر کسی گوش دیگری را ببرد یا دیگری را بزند و مدعی شود که در دفاع او را زده است و نتواند آن را اثبات کند، صرف ادعا باید حکم به عدم قصاص داد؛ زیرا موضوع قصاص اعتداست: «فمن إعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما إعتدى عليكم» و اعتدا امر وجودی است و با اصل عدم دفاع ثابت نمی‌شود. آنگاه آیا موردی باقی می‌ماند که بتوان حکم قصاص داد؛ زیرا در غالب موارد، جانی ادعا می‌کند مجنی علیه مستحق جنایت بوده است.

ثانیاً، باتوجه به صدر آیه که می‌فرماید: «و لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق»، روشن می‌شود که مقصود از «من قتل مظلوماً» یعنی کسی که بحق کشته نشده است؛ پس «من قتل مظلوماً» یعنی «من قتل قتلاً لیست بحق»؛ چنان‌که فیض کاشانی می‌نویسد: «من قتل

مظلوماً غیر مستوجب للقتل» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹۰). در این صورت موضوع قصاص، امر عدمی می‌شود و در فرضی که شک در آن باشد که مقتول بحق کشته شده است یا نابحق، می‌توان گفت اصل آن است که به حق نبوده است.

ثالثاً، چگونه می‌توان میان مطلب مذکور و آنچه پیش‌تر از ایشان نقل شد، جمع کرد که معقدند کشتن مرتکب جرم حدی مستوجب سلب حیات، قصاص به دنبال دارد؛ زیرا وی مظلوماً کشته شده است. به تعبیر دیگر چرا کشتن مرتکب جرم حدی مستوجب قتل - که باید توسط حاکم صورت گیرد - قصاص دارد، ولی کشتن کسی با ادعای اینکه قتل او در دفاع مشروع بوده است، قصاص ندارد؟

رابعاً، از برخی روایات استفاده می‌شود که صرف ادعای متجاوز بودن مقتول برای سقوط قصاص کفایت نمی‌کند؛ مثلاً در صحیح دودبن فرقد آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود:

دودبن علی از من سؤال کرد مردی مردی را کشته است که به خانه او وارد می‌شده و او را از این کار نهی کرده است و او نپذیرفته است. پس به نزد سلطان می‌رود و سلطان می‌گوید اگر چنین کرد [و وارد خانه‌ات شد] او را بکش و او را کشته است. حکم او چیست؟ گفتم: حکم من آن است که نباید او را بکشد. اگر چنین باشد، هرکس می‌تواند نسبت به دشمنش بگوید وارد منزل شده و او را کشته (عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۹، ص ۱۳۵).

آیت‌الله خویی به استناد همین روایت در محل بحث به قصاص صاحبخانه قائل است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۴۲۴).

ممکن است گفته شود در روایت مذکور سخنی از قصاص نیست و فقط از این مطلب که صاحبخانه نباید مرتکب قتل شود، سخن به میان آمده است؛ پس روایت ناظر به فرض شک در صحت و سقم ادعای قاتل نیست، اگر هم باشد، دلالت بر قصاص نمی‌کند، ولی پاسخ این است که ظاهر روایت و پرسش دودبن علی و پاسخ امام صادق علیه السلام ناظر به فرض شک در صحت و سقم ادعای صاحبخانه مبنی بر ورود بدون اذن مقتول به منزل اوست؛ زیرا در برخی روایات آمده است که اگر کسی بدون اذن به خانه

دیگری نگاه کند تا بخواهد ناموس دیگری را ببیند، می‌توان او را نهی کرد و اگر نپذیرفت، او را زد؛ حتی اگر منجر به کورشدن یا کشته‌شدن او شود، اشکالی ندارد و قصاص و دیه‌ای بر جانی و قاتل نیست (عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۹، ص ۶۷-۶۸). فقها نیز بدین روایات فتوا داده‌اند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۴۲۳-۴۲۴) و این مطلب از بدیهیات فقه است که برای دفاع از نفس، عرض و حتی مال می‌توان در صورت وجود شرایط، مرتکب قتل متجاوز شد. ذیل روایت که «اگر چنین باشد، هرکس می‌تواند دشمنش را بکشد و بگوید وارد منزل شده است» این ظهور را تقویت می‌کند. گویا امام علیه السلام می‌خواهد بفرماید صرف ادعای تجاوز و ورود بدون اذن، پذیرفته نمی‌شود که اگر چنین باشد، راه برای آدم‌کشی و فرار از قصاص باز می‌شود. پس روایت ناظر به فرض شک در صحت و سقم ادعای صاحبخانه قاتل است و ذیل روایت که «اگر چنین باشد، راه فرار از قصاص با ادعای ورود بدون اذن باز می‌شود»، ظهور در این امر دارد که قاتلی که نتوانسته است ادعایش را ثابت کند، قصاص می‌شود.

۳-۸. کشتن محقون‌الدم به خیال مهدورالدم‌بودن

یکی از شرایط تعلق قصاص و دیه آن است که مقتول باید محقون‌الدم باشد؛ در نتیجه کشتن کسی که نسبت به قاتل مهدورالدم است، قصاص و دیه‌ای به دنبال ندارد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر کسی از محقون‌الدم‌بودن مقتول بی‌اطلاع باشد و به‌زعم مهدورالدم‌بودن او را بکشد، آیا قصاص می‌شود؟ شیخ طوسی در مورد خاصی با تمسک به آیه شریفه محل بحث، چنین شخصی را کسی می‌داند که «مظلوماً» کشته شده است و قاتل را مستحق قصاص می‌داند:

اگر مردی مرتد شود و سپس مسلمانی او را تنها ببیند و او را به اعتقاد اینکه کماکان مرتد است، بکشد و سپس روشن شود که او رجوع به اسلام کرده است، پس اگر می‌دانسته که او رجوع به اسلام کرده است، بدون هیچ‌گونه اختلاف نظری بر او قصاص است، اما اگر نمی‌دانسته، باز بر او قصاص لازم است. نیز اگر کافری ذمی را ببیند و او را بکشد و فکر کند که او کافر است و سپس روشن شود که مسلمان بوده است یا شخصی را که برده بوده، بکشد و سپس روشن

شود که آزاد شده بوده، در همه این موارد بر قاتل قصاص لازم است. شافعی دو نظر دارد؛ یکی اینکه قصاص بر او نیست و دیگری مثل آنچه ما گفتیم. دلیل ما آیه «النفس بالنفس» و «و من قتل مظلوماً» و «ولکم فی القصاص حیاة» ... است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۳).

شیخ طوسی در المیسوط نیز به قصاص معتقد است و دلیل را ظاهر قرآن کریم می‌داند و ظاهر مرتدی که آزاد است، توبه است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۷۲). امین‌الاسلام طبرسی نیز به این نظر معتقد است (طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۲۹). همچنین ابن‌شهر آشوب و قاضی ابن‌برّاج بدان معتقدند (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۲۱/ ابن‌برّاج، ۱۴۱۱، ص ۲۲۹-۲۳۰). ظاهر کلام محقق اردبیلی همین است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۳۴۴). در این مسئله برخی به سقوط قصاص و ثبوت دیه معتقدند (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۴۰/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۶۳۵-۶۳۶/ خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۵/ خویی، ۱۴۲۰، ج ۴۱، ص ۴۰۷) و برخی همچون محقق حلی و علامه حلی گفته‌اند در ثبوت قصاص، تردید است، ولی صراحتاً نگفته‌اند قصاص نیست (حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۷۳/ همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۹۰/ همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۷۵/ همو، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۹۳). باید دانست که محل بحث در مرتد ملی است که اگر توبه کند، همه احکام اسلام بر او مترتب می‌شود؛ از جمله اینکه کشتن او سبب قصاص است؛ به همین دلیل آیت‌الله خویی بحث را فقط در مرتد ملی مطرح کرده است. همچنین می‌توان در زن مرتد فطری که به هیچ عنوان کشته نمی‌شود، این بحث را جاری دانست.

به نظر می‌رسد حکم قصاص از جهاتی قابل نقد است:

اولاً، یقیناً مواردی از قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن وجود دارد که به هیچ عنوان حکم قصاص ندارد و آن درمورد مجریان قانون و مانند آن است؛ مثلاً اگر شهود به اشتباه علیه کسی شهادت به ارتکاب زنای موجب قتل بدهند و قاضی حکم به اعدام دهد و پس از آن روشن شود که شهود اشتباه کرده‌اند، طبعاً نه شهود قصاص می‌شوند و نه مجریان

حکم که به اعتقاد زنای موجب قتل، حد قتل را اجرا کرده اند. اگر شهود علیه کسی به ارتکاب قتل عمد به اشتباه شهادت دهند و ولی دم متهم به قتل را قصاص کند و سپس روشن شود که شهود در حال شهادت، فاسق بودند، ولی دم قصاص نمی شود؛ زیرا نمی توان گفت او مرتکب قتل عمد عدوانی شده است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۹۷). گرچه مقتول مستحق مردن نبوده است، ولی چون قاتل ناآگاه بوده و در جهلش معذور است، نمی توان گفت از روی عدوان و ظلم او را کشته است.

ثانیاً، اگر این امر صدق کند که مقتول مظلوماً کشته شده است، باید به تخصیص این آیه در این موارد قائل شد. مستند این تخصیص، آیه ۹۲ سوره نساء است: «و ما کان لمؤمن أن یقتل مؤمناً إلا خطأ و من قتل مؤمناً خطأ فتحریر رقبة مؤمنة و دية مسلّمة إلى أهله...»؛ زیرا مفسران در شأن نزول این آیه گفته اند این آیه در حق مسلمانی نازل شد که شخصی را به خیال اینکه کافر حربی است، کُشت و سپس معلوم شد مقتول اسلام آورده، او خبر نداشته است. نزد پیامبر ﷺ آمد و این آیه نازل شد و دستور به پرداخت دیه و کفاره داده شد. این مورد نیز قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتولی است که درواقع مهدورالدم نبوده است.

۹-۳. مقتول در اکراه بر قتل با وعید قتل

اگر کسی را اکراه به قتل کند و وعید کمتر از قتل باشد و اکراه شونده مرتکب قتل شود، قصاص می شود؛ زیرا چنین قتلی قتل عدوانی و از روی ظلم است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۴). اکنون اگر وعید قتل باشد، یعنی بگوید فلانی را بکُش، وگرنه تو را می کشم، مشهور فقها معتقدند باز قصاص می شود، ولی آیت الله خویی معتقد است چون مورد از موارد باب تزاحم است (تزاحم حرمت قتل دیگری با وجوب حفظ نفس)، اکراه شونده مخیر است و چنین قتلی عدوانی و ظلم نیست (همان).

به نظر می رسد اگر بگوییم چنین قتلی عدوانی است، ولی قصاص ندارد، بهتر از آن است که بگوییم عدوانی نیست؛ به عبارت دیگر اگر به تخصیص آیه قائل شویم، بهتر از آن است که به تخصص نظر دهیم؛ زیرا اولاً، در تزاحم و دوران امر میان محذورین

حرمت قتل دیگری در کنار وجوب حفظ نفس فعلیت دارد و به همین دلیل حتی اگر اکراه‌شونده مرتکب قتل نشود، مأجور است؛ چون به نهی (حرمت قتل دیگری) گردن نهاده است؛ ثانیاً، شاهد بر عدوانی بودن قتل، روایت معتبره سکونی از امام صادق علیه السلام می‌باشد که در مورد عبد وارد شده است:

قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: و هل عبد الرجل إلّا كسوطه أو كسيفه؟ يقتل السيد و يستودع العبد السجن: أمير مؤمنان عليه السلام درباره مردی که به عبدش دستور داده بود دیگری را بکشد، فرمود: آیا جز این است که برده شخص، مثل تازیانه یا شمشیر اوست؟ مولی قصاص می‌شود و عبد به زندان سپرده می‌شود (عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۹، ص ۴۷).

گفتنی است آیت‌الله خویی روایت را بنا بر نقل شیخ صدوق، صحیحه می‌داند و بدان فتوا داده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که حبس ابد عبدی که از سوی مولایش امر و اکراه به قتل دیگری شده است، کاشف از آن نیست که او مرتکب قتل ظالمانه و عدوانی شده است؟ به نظر پاسخ مثبت است.

پرسشی که باقی می‌ماند اینکه اگر قتل ثالث به وسیله اکراه‌شونده عدوانی باشد و در عین حال قصاص نداشته باشد، در ضابطه قصاص (إزهاق النفس المعصومة المكافئة عمداً عدواناً) چه قیدی باید افزوده گردد؟ شاید بتوان گفت اکراه‌کننده سبب اقوی از مباشر است؛ چنان‌که از روایت سکونی استفاده می‌شود و در نتیجه اصلاً قتل به اکراه‌شونده منتسب نیست و او مرتکب إزهاق النفس نشده است؛ اما چنین سخنی را نمی‌توان از جانب آیت‌الله خویی به اشکال یادشده پاسخ داد؛ زیرا ایشان اکراه‌کننده را سبب اقوی از مباشر نمی‌داند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۲، صص ۱۴ و ۲۰-۲۱).

۱۰-۳. اشتراک واجد و فاقد شرایط قصاص در قتل عمد

شیخ طوسی در کتاب الخلاف می‌نویسد:

اگر دو نفر فردی را بکشند و وضعیت یکی از ایشان به گونه‌ای باشد که اگر به تنهایی مرتکب قتل می‌شد، قصاص نمی‌شد، مسئله دو صورت دارد: گاه عدم قصاص به خاطر وضعیت قاتل است؛ مثل مشارکت پدر به همراه اجنبی در قتل عمد

فرزند یا مشارکت مسلمان و مسیحی در قتل عمد مسیحی؛ در این صورت شریکی که دارای شرایط است، قصاص می‌شود، اما گاه عدم قصاص به خاطر وضعیت فعل است؛ مثل اشتراک عمد و شبه‌عمد یا اشتراک عمد با خطای محض در قتل دیگری که در این صورت هیچ‌یک قصاص نمی‌شوند. البته ابوحنیفه گفته در هیچ‌یک از این دو صورت قصاص وجود ندارد، ولی سخن او صحیح نیست؛ چون در فرض اول (اشتراک پدر و غیرپدر در قتل عمد فرزند و...) چنین شخصی مظلوماً کشته شده و مطابق آیه محل بحث، ولی دم او بر کسی که واجد شرایط قصاص است، قدرت دارد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۸۵-۱۸۶).

اشکالی که شیخ طوسی بر ابوحنیفه وارد کرده است، بعینه بر خود ایشان در فرض دوم وارد است؛ یعنی می‌توان گفت اگر دو نفر کسی را بکشند، ولی فعل یکی عمد و دیگری شبه‌عمد یا خطای محض باشد، نسبت به مرتکب قتل عمد می‌توان گفت او قربانی را مظلوماً کشته شده است و ولی دم نسبت به قاتل عمد، قدرت و سلطان دارد. به تعبیر علامه حلی، مشارکت قاتل عمد با قاتل غیرعمد، فعل او را از قتل عمد عدوانی خارج نمی‌سازد (حلی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۴۱۸). شاید به همین دلیل است که شیخ طوسی در المبسوط در هردو فرض، به قصاص قاتلی که واجد شرایط قصاص است، معتقد می‌باشد و آن را اقوی دانسته است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۶۸).

نتیجه

از مجموع مطالب مقاله حاضر، نتایج متعددی به دست می‌آید که مهم‌ترین آنها بدین شرح است:

۱. از آنجاکه آیه ۳۳ سوره اسراء از آیات مکی است، جزء نخستین آیاتی است که بر مشروعیت قصاص دلالت می‌کند.
۲. این آیه به همراه آیات قبل و بعدش صرفاً در صدد بیان گزاره اخلاقی نیست و احکام فقهی متعددی از آن قابل استنباط است.
۳. اصل بر حرمت قتل هر انسانی است، فارغ از هرگونه وضعیتی که دارد، مگر

اینکه شرع کشتن او را مشروع و حق بداند.

۴. از آیه نمی‌توان حرمت خودکشی را استنباط کرد؛ چنان‌که نمی‌توان گفت «قاتلی که به‌وسیله غیر ولیّ دم کشته شده باشد»، یا «مرتکب جرم حدی مستوجب سلب حیات که به‌وسیله غیر امام و حاکم کشته شده است»، مظلوماً کشته نشده‌اند.

۵. کسی که در اشتراک عامد و غیرعامد کشته شده باشد، کسی که در اشتراک در قتل عمد واجد و فاقد شرایط قصاص کشته شده است و کسی که به‌بهانه دفاع مشروع کشته شده باشد، اما قاتل نمی‌تواند دفاع را اثبات کند و همچنین کسی که با عمل نوعاً کشنده به قتل رسیده است، هرچند قاتل قصد قتلش را نداشته باشد، همگی مظلوماً کشته شده‌اند و قاتل آنها قابل قصاص است.



منابع

۱. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ عیون أخبار الرضاؑ؛ تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۳. —؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۴. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب؛ المحرز الوجیز؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن فارس بن زکریا، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد؛ کامل الزیارات؛ نجف: دارالمرتضویه، ۱۳۵۶.
۷. ابن مزاحم، نصر؛ وقعة صفین؛ ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ تهران: المكتبة الجعفریة لإحیاء الآثار الجعفریة، [بی تا].
۹. —؛ مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۱۰. اصفهانی، محمد حسین؛ حاشیة کتاب المکاسب؛ قم: انوار الهدی، ۱۴۱۸ق.
۱۱. بیهقی، احمد بن حسین بن علی؛ السنن الکبری؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۳ق.
۱۲. تبریزی، میرزا جواد؛ تنفیح مبانی الأحکام کتاب القصاص؛ ج ۲، قم: دارالصدیقه الشهیدةؑ، ۱۴۲۶ق.
۱۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم؛ الكشف والبیان عن تفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

١٤. جصاص، احمد بن على؛ أحكام القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٥ق.
١٥. حاجى ده آبادى، احمد؛ ترجمه شرح و تعليقه مباني تكملة المنهاج؛ تهران: ميزان، ١٣٩٥.
١٦. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ٢٩، چ ٣، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ١٤١٦ق.
١٧. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر؛ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤١٠ق.
١٨. —؛ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ١٤٢٠ق.
١٩. —؛ تذكرة الفقهاء؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ١٤١٤ق.
٢٠. —؛ قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤١٣ق.
٢١. —؛ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤١٣ق.
٢٢. حلّی (محقق حلّی)، نجم الدين جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ ج ٢، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤٠٨ق.
٢٣. حلّی، مقداد بن عبدالله؛ التنقيح الرائع لمختصر الشرائع؛ قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، ١٤٠٤ق.
٢٤. خمینی، سيد روح الله؛ تحرير الوسيلة؛ قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، [بی تا].
٢٥. خوانساری، سيد احمد بن يوسف؛ جامع المدارك في شرح مختصر النافع؛ ج ٢، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤٠٥ق.
٢٦. خویی، سيد ابوالقاسم؛ مباني تكملة المنهاج (موسوعة الإمام الخويي)؛ قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخويي، ١٤٢٢ق.
٢٧. —؛ محاضرات في الموارث؛ قم: مؤسسة السبطين علیهم السلام العالمیه، ١٤٢٤ق.
٢٨. راوندی، قطب الدين سعيد بن عبدالله؛ فقه القرآن؛ ج ٢، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، ١٤٠٥ق.

۲۹. سبزواری، علی؛ جامع الخلاف والوفاق؛ قم: زمینه‌سازان ظهور امام عصر(عج)، ۱۴۲۱ق.
۳۰. سیوری، مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ قم: انتشارات مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۳۱. شوشتری، محمدتقی؛ النجعة فی شرح اللمعة؛ تهران: کتابفروشی صدوق، ۱۴۰۶ق.
۳۲. طباطبائی، سید محمدحسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن؛ المبسوط؛ ج ۳، تهران: المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۷ق.
۳۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الاستبصار؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۳۵. —؛ الخلاف؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۳۶. —؛ الغيبة (کتاب الغيبة للحجة)؛ قم: دارالمعارف الإسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۳۷. —؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۸. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة؛ ج ۱، قم: انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق.
۳۹. —؛ مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۴۰. عیاشی، محمد بن مسعود؛ کتاب التفسیر؛ تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۴۳. فیاض، محمد اسحاق؛ منهاج الصالحین؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۴۴. فیض کاشانی، ملا محسن؛ تفسیر الصافی؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۴۵. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.

٤٦. قشيري، عبدالكريم بن هوازن؛ لطائف الإشارات؛ ج ٣، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، [بى تا].
٤٧. قمى، على بن ابراهيم؛ تفسير القمى؛ ج ٣، قم: دارالكتاب، ١٤٠٤ق.
٤٨. كاظمى، فاضل جواد بن سعد؛ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام؛ [بى جا]: [بى نا]، [بى تا].
٤٩. كلينى، محمد بن يعقوب؛ الكافى؛ ج ٤، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
٥٠. كوفى، فرات بن ابراهيم؛ تفسير فرات الكوفى؛ تهران: مؤسسة الطبع والنشر فى وزارة الإرشاد الإسلامى، ١٤١٠ق.
٥١. مزروعى، رسول؛ شرح مبسوط قانون مجازات اسلامى مصوب ١٣٩٢ (قصاص)؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى، ١٣٩٤.
٥٢. مشهدى، محمد بن محمد رضا؛ كنز الدقائق و بحر الغرائب؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، ١٣٦٨.
٥٣. مصطفوى، حسن؛ التحقيق فى كلمات القرآن الكريم؛ تهران: مركز الكتاب للترجمة والنشر، ١٤٠٢ق.
٥٤. مفيد، محمد بن محمد؛ الأمالى؛ قم: كنزى شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
٥٥. نجفى (صاحب جواهر)، محمد حسن؛ جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام؛ ج ٧، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٤ق.
٥٦. هلالى، سليم بن قيس؛ كتاب سليم بن قيس الهلالي؛ قم: الهادى، ١٤٠٥ق.

نقد و بررسی انگاره تعارض آیات قرآن در حرمت و حلّیت ازدواج با اهل کتاب

حسین محمدی*

سیدمحمد موسوی مقدم**

چکیده

انگاره تعارض آیات قرآن کریم با یکدیگر، از دیرباز مطرح بوده است؛ تعارض آیات نکاح با اهل کتاب از جمله این انگاره هاست؛ براین اساس آیه ۵ سوره مائده که بر حلّیت نکاح مسلمانان با اهل کتاب دلالت دارد، با آیاتی که در آنها بر حرمت نکاح با مشرکان و کافران تأکید شده است، تعارض دارد. خاستگاه این تعارض، مشرک و کافرپنداشتن اهل کتاب و نیز عدم توجه به ارتباط میان آیات از جهت دلالت الفاظ و نوع ارتباط میان آنهاست. دسته بندی آیات مذکور بیانگر آن است که این آیات تعارضی با یکدیگر ندارند و ظهور انگاره تعارض، ناشی از نادیده گرفتن عوامل متعددی همچون معنای اهل کتاب و اطلاق کافر و مشرک بر آنها، جزءنگری و نه نگرش نظام مند به قرآن، عدم توجه به مدلول الفاظ و سیاق آیات است. لحاظ این گزاره ها در فهم آیات، جایی برای تعارض باقی نمی گذارد و نشان می دهد که رابطه آیات مرتبط با یکدیگر از نوع عموم و خصوص مطلق بوده، جمع عرفی آنها بیانگر حلّیت ازدواج با اهل کتاب است.

واژگان کلیدی: حرمت نکاح، اهل کتاب، کافر، مشرک، تعارض.

* استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) / نویسنده مسئول (h.mohammadi@Isr.ikiu.ac.ir).

** استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (sm.mmoqaddam@ut.ac.ir).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین شبهات مطرح در مورد قرآن کریم، انگاره تعارض و تناقض در محتوای برخی آیات است که سبب تردید در اتقان محتوایی شده است و در نهایت باعث خدشه‌دار شدن اصالت و حیانی آن می‌شود. این انگاره بر مبنای روایاتی که در آنها از احتمال تعارض در آیات قرآن سخن به میان آمده است، به زمان نزول قرآن برمی‌گردد. وجه پدیدار شدن چنین انگاره‌ای نسبت به قرآن، عدم تعمق در آیات آن به منظور رهیافت به ارتباطات معنایی آیات آن از جهات گوناگون است (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۲۴۳). در حقیقت پدیده جزءنگری - نه کل‌نگرانه به قرآن کریم - عدم تدبر و تعمق را به همراه دارد و به تبع آن، انگاره تعارض را پدید می‌آورد؛ بنابراین رفع تعارضات ادعایی درباره برخی آیات قرآن، افزون بر اینکه آن تعارض خاص را مرتفع می‌سازد، زمینه را برای ایجاد نگاه کل‌نگرانه به آیات قرآن و تدبر روشمند در آن فراهم می‌سازد. از جمله آیاتی که انگاره تعارض در مورد آنها مطرح شده است، آیات مربوط به حرمت و حلیت ازدواج با اهل کتاب می‌باشد. پرداختن به این مسئله از جهات گوناگون قرآنی، فقهی و... مهم است، ولی آنچه بر ضرورت آن می‌افزاید، بُعد ارتباطی و تعاملات مسلمانان با دیگر اقوام و ملل از ادیان گوناگون است. امروزه شاهد گستردگی تعاملات ملل در حیطه‌های گوناگونیم و با افزوده شدن سطح این گستردگی، نیازمندی به طراحی نظامات خاص در حوزه ارتباطات برای جامعه مسلمانان، بیش از گذشته احساس می‌شود. البته قرآن کریم به این مسئله توجه دارد و از همان ابتدای بنیان‌نهادن جامعه اسلامی بر مبنای معارف قرآنی، حدود ارتباط با دیگر ادیان را مشخص کرده است. اختصاص بخش قابل توجهی از آیات قرآن کریم به مقوله اهل کتاب، بیان ویژگی‌های آنان و ترسیم موقعیت ارتباطی مسلمانان با آنها مؤید همین مطلب است؛ از جمله این خطوط ارتباطی، نکاح با اهل کتاب است که تبیین ابعاد گوناگون آن از دیدگاه قرآن می‌تواند علاوه بر رهیافت‌های علمی، برای آن دسته از مسلمانان که در موقعیت‌های ارتباطی خاص قرار گرفته‌اند و امکان ازدواج با هم‌کیشان برایشان فراهم نیست، راهگشا باشد و زمینه را برای خروج آنان از عسرو حرج فراهم

سازد؛ از این رو بازبینی این مسئله از منظر قرآن به عنوان یکی از منابع فقه به دلیل جدی تر شدن رویارویی با آن، راهگشا خواهد بود. بحث ازدواج با غیرمسلمانان و تعارض ادعایی در مورد حرمت یا حلیت نکاح با آنان در چهار آیه قرآن کریم مطرح شده است (ر.ک: بقره: ۲۲۱/ مائده: ۵/ نور: ۳/ ممتحنه: ۱۰).

بر اساس این تعارض، آیه ۵ سوره مائده بر حلیت نکاح با اهل کتاب دلالت دارد:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (مائده: ۵).

دسته دیگری از آیات همچون آیات ۲۲۱ سوره بقره و ۱۰ سوره ممتحنه، بر حرمت نکاح با اهل کتاب دلالت دارند. مطابق آیه ۲۲۱ سوره بقره، مبنای استدلال به این آیات برای حرمت نکاح با اهل کتاب این است که اهل کتاب در زمره مشرکان و کافران قرار دارند.

مطابق ادعای تعارض، قرآن کریم از یک سو در آیه ۵ سوره مائده، جواز نکاح با اهل کتاب را صادر و حکم آن را تشریع می کند و از سوی دیگر در آیات ۲۲۱ سوره بقره و ۱۰ سوره ممتحنه، به حرمت ازدواج با مشرکان و کافران حکم می دهد. اهل کتاب نیز از منظر قرآن کریم، جزء طایفه مشرک و کافرند؛ به همین دلیل این آیات در بیان حکم نکاح مسلمانان با اهل کتاب تعارض دارند.

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا میان این دو دسته آیات، تعارض هست و آیا قرآن در مورد ازدواج با اهل کتاب، به تهافت سخن گفته است؟ یا اصلاً تعارضی نیست و به اصطلاح تعارضی بدوی است؟ ریشه پنداشت چنین تعارضی در مورد آیات مذکور چیست؟ در نوشتار حاضر به این پرسش ها پرداخته می شود.

از آنجاکه محوریت بحث، در حوزه تعارض آیات قرآن کریم با یکدیگر است، مطالب نوشتار حاضر جنبه قرآنی و تفسیری دارد و در مقام بیان اظهار نظر فقهی نیست؛ براین اساس نخست به تبیین آیات حلیت و حرمت می پردازیم و سپس وجه جمع آنها با یکدیگر به منظور رفع تعارض ادعایی بیان خواهد شد.

۱. بررسی آیه حلیت نکاح با اهل کتاب

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ: امروز چیزهای پاکیزه برای شما حلال شده، و طعام کسانی که اهل کتابند برای شما حلال، و طعام شما برای آنان حلال است. و [بر شما حلال است ازدواج با] زنان پاکدامن از مسلمانان، و زنان پاکدامن از کسانی که پیش از شما کتاب [آسمانی] به آنان داده شده، به شرط آنکه مهرهایشان را به ایشان بدهید، در حالی که خود پاکدامن باشید نه زناکار و نه آنکه زنان را در پنهانی دوست خود بگیرید. و هر کس در ایمان خود شک کند، قطعاً عملش تباه شده، و در آخرت از زیانکاران است (مائدة: ۵).

آیه شریفه آشکارا حکم حلیت ازدواج با اهل کتاب را بیان می‌دارد. البته آیه در بیان این حکم، دارای دو شاخصه عمده است که نقش عمده‌ای در فهم معنای آیه دارد: شاخصه نخست، عدم ذکر متعلق حکم یعنی یهود و نصارا و نیز عدم ذکر عنوان اهل کتاب با تعبیر «والمحصنات من أهل الكتاب» و درمقابل، مشخص کردن متعلق حکم با ذکر صفت‌شان مبنی بر اعطای کتاب به آنهاست؛ شاخصه دوم، به لحن سخن مربوط است که بیانگر تخفیف و منت‌گذاری بر مسلمانان می‌باشد؛ بنابراین آیه با لحن منت‌گذاری در تخفیف حکم ارتباط با اهل کتاب با تشریع ازدواج با آنان، علت تشریع را صاحب کتاب بودن آنان پیش از مسلمانان دانسته است؛ زیرا آنان بدین جهت نزدیک‌تر از دیگران به مسلمانان اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۰۴-۲۰۵)؛ براین اساس می‌توان بیان داشت که حکمت تشریع حکم حلیت با اهل کتاب، به جهت توجه شارع به ارتباطات مسلمانان با دیگران از غیرهم‌کیشان و مدیریت و سامان‌بخشی به آن بوده است که از راه تجویز و اعلان رخصت نکاح با اهل کتاب صورت پذیرفته است؛ زیرا اهل کتاب به دلیل وجوه اشتراک در برخی مسائل اعتقادی و فروع احکام، دارای زمینه‌های ارتباطی با مسلمانان اند و درمورد دیگر کفار، نه‌تنها تجویزی برای ارتباط در مصداق نکاح و... صادر نشده است، بلکه نهی نیز در آن‌باره وجود دارد.

درحقیقت هدف غایی از تشریع این حکم، برقراری تخفیف برای مسلمانان در معاشرت با اهل کتاب است تا از این راه، زمینه گرایش اهل کتاب به اسلام به واسطه معاشرت مبتنی بر اخلاق اسلامی فراهم گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۰۷)؛ ازاین رو در انتهای آیه با عبارت «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» به مؤمنان هشدار داده می شود که تخفیف و تسهیل صورت گرفته را نباید به واسطه سهل انگاری در معاشرت با اهل کتاب به عذاب تبدیل کرد و معاشرت با آنان را از راهی غیر از نکاح مرسوم قرآنی - یعنی زنا و ارتباط دوستی پنهانی - انجام دهند؛ زیرا امکان دارد این سهل انگاری زمینه را برای کفر به ایمان فراهم سازد. البته بیان این دو شرط (مبادرت به زنا و دوست پنهانی گرفتن) در معاشرت با اهل کتاب از مصادیق کفر به ایمان است؛ بنابراین می توان گفت هر اقدامی ازسوی مسلمانان در فرآیند معاشرت با اهل کتاب که زمینه کفر به ایمان را فراهم سازد، سهل انگاری در امر معاشرت محسوب می شود؛ به همین دلیل درمورد طعام اهل کتاب، به طرفین اجازه داده شده است از طعام دیگری بخورند، ولی درمورد نکاح، فقط گرفتن زن از آنان تجویز شده است، اما زنان مسلمان مجاز نیستند با مردان اهل کتاب ازدواج کنند؛ زیرا زنان به خاطر آنکه عواطف رقیق تری دارند، زودتر از مردان ممکن است عقیده همسران خود را بپذیرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۸۳).

اثبات و تثبیت دلالت آیه شریفه بر حرمت نکاح با اهل کتاب از رهگذر تبیین اشکالات و احیاناً اختلاف دیدگاه ها درمورد آن است؛ با این توضیح که برخی مفسران برای حکم حرمت مطرح شده در این آیه به دو گونه تأویل قائل اند (طوسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۴۴۶/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵۱/ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۳۵). این دو تأویل بر مبنای معنای احصان و نیز مصداق خارجی نکاح - اعم از دائم و منقطع - است.

۱-۱. تأویل بر مبنای معنای احصان

احصان از ماده «حصن» گرفته شده است. معنای اصلی آن «منع» است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۳۶/ ابن منظور، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۱۱۹/ ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۴۳/

فیروزآبادی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۲۰۱/ ابن سیده مرسی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۵۳). البته در این معنا جنبه ایجابی آن لحاظ شده است؛ از این رو هر مانع‌شدنی حصن نیست، بلکه مانع‌شدنی حصن تلقی می‌شود که سبب حفظ و حراست از کسی یا چیزی باشد که تحت مانعیت قرار گرفته است. به همین تناسب معانی دیگری برای آن همچون حفظ، حراست و حرز (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۹)، ارتفاع و مکان بلند یا هر مکانی که امکان نفوذ به آن نباشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۱۸)، ازسوی برخی لغت‌شناسان مطرح شده است. استعمال این واژه برای زنان نیز از باب معنای مانعیت و حفظ و حراست در مورد آنان است؛ زیرا زنان به خاطر عقیف بودن، همسربرگزیدن یا به‌جهاتی مانند شرافت و آزادگی، از خطا محفوظ و مصون می‌مانند. البته کاربرد واژه «محصن» در مورد زنان به جهت فاعل مانعیت متفاوت خواهد بود. محصن به صورت اسم فاعل (مُحْصِن) را از این رو می‌گویند که او خود، خویشان را از محرمات و زشتی‌ها حفظ می‌کند و محصن به صورت اسم مفعول (مُحْصَن) بدین جهت است که نگهداری و محافظت از او ازسوی غیر صورت می‌گیرد؛ یعنی ازسوی شوهر یا ازسوی والدین و شخصیت خانوادگی مصون از خطاست (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱، ص ۲۳۹). اطلاق معنای زن عقیفه به زن محصنه، به تبع همین معنای حفظ و حراست خواهد بود که ازسوی برخی لغت‌شناسان مطرح شده است.

براین اساس اصل معنای واژه «محصنین» در آیه مورد بحث، هرگونه مانعی را گویند که کارکرد آن حفظ و حراست از شخص یا چیزی است که با اراده و خواست خود یا خواست و اراده عاملی غیر از خود در ورای مانع قرار گرفته است. این معنا در تمامی مصادیق معنایی مطرح برای واژه «محصنین» باید لحاظ شود. مفسران برای این واژه معانی گوناگونی ذیل این آیه لحاظ کرده‌اند که در یک جمع‌بندی بر مبنای استعمال آن در کلام عرب در مورد آن می‌توان به چهار معنای اسلام، عفت، نکاح و حریت اشاره کرد (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۵۹). وجه مشترک این معانی، لحاظ حراست و مانعیت است؛ گویا شخص با پذیرش اسلام یا اتخاذ رویکرد عفت، نکاح و حریت در تعاملات خود با دیگران، از خطر انحرافات اخلاقی مصون مانده است. پذیرش هریک از این

معانی برای واژه «محصنین» در آیه شریفه می‌تواند دیدگاه‌های گوناگونی در حوزه آیات الأحکام پدید آورد که مفسران و فقها به تفصیل در این باره سخن گفته‌اند.

آنچه در میان این معانی در پیشبرد بحث محوری نوشتار حاضر دخیل است، معنای اسلام می‌باشد؛ زیرا محوریت نوشتار پیش رو در مورد اصل نکاح با اهل کتاب است که اگر واژه «محصنات» در این بخش از آیه به معنای اسلام گرفته شود، دیگر جایی برای سخن درباره نکاح با اهل کتاب نخواهد بود، ولی بحث از معانی دیگر یعنی عفت، نکاح و حریت و کارکرد آنها در نکاح با اهل کتاب، فرع بر اتخاذ یا عدم اتخاذ معنای اسلام برای «محصنات» خواهد بود؛ به همین دلیل در ادامه به این بحث پرداخته خواهد شد.

برخی مفسران بر این باورند که حکم حلیت نکاح با اهل کتاب، شامل کسانی از آنان می‌شود که به تازگی مسلمان شده‌اند و آیه در مقام تشویق مسلمانان به نکاح با آنان است؛ زیرا آنها از نکاح با اهل کتاب مسلمان شده احتراز می‌کردند. مطابق این تأویل، مقصود از «محصنات»، «مسلمات» است. مقصود از «الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ...» کسانی از زنان مسلمان‌اند که از پدر و مادر مسلمان زاده شده‌اند و از ابتدا مسلمان بوده‌اند و هدف از «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...» کسانی از اهل کتاب‌اند که از پدر و مادر غیرمسلمان زاده شده، از ابتدا مسلمان نبوده‌اند و بعدها به اسلام گرویده‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۹۱/ جرجانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۲۶/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵۱). این تأویل با محذوراتی روبروست که بر اساس آنها نمی‌توان اهل کتاب را از ذیل موضوع آیه خارج ساخت. توجه به این امر دلالت آیه در حلیت نکاح با اهل کتاب را تام و صریح می‌نماید. در ادامه به برخی از این محذورات و اشکالات پرداخته می‌شود.

عمده مفسران اهل سنت و شیعه بر این باورند که مقصود از «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ»، کسانی از اهل کتاب‌اند که بر عقیده کتابیه خود باقی‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان بیان داشت در این مسئله اجماع تفسیری هست و عمده اختلاف‌ها ناظر به صفت اهل کتاب در باب نکاح با آنان همچون حربی یا ذمی بودن، حرّ یا اّمه بودن است (بلخی،

۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۵۵/ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۳/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۶/ کیهراسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۲۵/ آبیاری، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۳۶۹/ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۶۲/ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۵۹/ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱۱، ص ۲۹۴/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵۱/ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۶۲/ قطب راوندی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۳۴).

اخذ معنای «مسلمات» برای «محصنات»، خلاف ظاهر است؛ زیرا ظاهر آیه دلالت بر این دارد که آیه شریفه در مقام امتنان و تخفیف‌گذاری برای مسلمانان در جهت ارتباط و تعامل با اهل کتاب از راه بیان حکم طعام و نکاح است و دلیل ندارد معنای عبارت «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» به اهل کتابی که تازه مسلمان شده‌اند، انصراف داده بشود؛ زیرا این امر نیازمند تقدیر خواهد بود.

در روایات متعددی آمده است که مقصود از «المحصنات»، زنان عفیفه و پاکدامن است: «عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ فِي الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ. قَالَ: هُنَّ الْعَفَائِفُ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۶). در روایت دیگری آمده است: «عَنْ عَبْدِ صَالِحٍ قَالَ سَأَلْنَاهُ عَنْ قَوْلِهِ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ. مَا هُنَّ وَمَا مَعْنَى إِحْصَانِهِنَّ قَالَ: هُنَّ الْعَفَائِفُ مِنْ نِسَائِهِمْ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۶)؛ بنابراین در میان معانی مطرح شده برای «المحصنات» که پیش تر اشاره شد، معنای «العفایف» برای آن در این آیه شریفه مؤید روایی نیز دارد.

استعمال مطلق لفظ «أهل الكتاب» یا عبارتی همچون «أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» در آیات قرآن، به دو طایفه یهود و نصارا اختصاص دارد و این تعبیر مطلق شامل هیچ‌یک از مسلمانان نمی‌شود. در آیه مورد بحث نیز عنوان اهل کتاب به صورت مطلق آمده است و اخذ معنای مسلمات برای آن بر خلاف روش قرآن کریم در بیان الفاظ ناظر به اهل کتاب است.

عبارت «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ» در ابتدای این فقره از آیه، مطلق است و شامل همه مؤمنان اعم از مشرکان و اهل کتابی می‌شود که مسلمان شده‌اند؛ بنابراین اختصاص عبارت «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» به اهل کتابی که مسلمان شده‌اند، معنا ندارد؛ زیرا عبارت «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ» شامل آنها نیز می‌شود. همچنین عطف

این دو عبارت به یکدیگر زمانی صحیح خواهد بود که معطوف و معطوف علیه در تغایر با یکدیگر باشند (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۲۶ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۳۸ / کیهراسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۰). عطف مذکور بیانگر تقابل میان معطوف (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) و معطوف علیه (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ) بر مبنای تنوع در وابستگی دینی طرفین بر مبنای وضعیت حال آنان است و اخذ معنای «مسلمات» برای معطوف علیه، به اعتبار گذشته دینی آنان مغایر با مقابله میان طرفین عطف خواهد بود (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۵۷).

در مقام جمع بندی باید گفت باتوجه به اشکالات پیش گفته، عبارت «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» تعیین در اهل کتاب دارد و آیه شریفه به روشنی در مقام بیان حکم حلیت نکاح با آنان است. به نظر می رسد اخذ معنای «المسلمات» برای «المحصنات» و خروج از ظاهر آیه به جهت صعوبت در صدور حکم نکاح با اهل کتاب بوده است. خاستگاه این امر، آیات مبین احکام نکاح با مشرکان و کافران است که به دلیل قرارداد اهل کتاب در ذیل این دو عنوان، متعارض با آیه ۵ سوره مائده به نظر می رسد؛ بنابراین تلاش شده است آیه ۵ سوره مائده از ذیل حکم نکاح با اهل کتاب خارج شود. وجه اهمیت رفع تعارض آیات مذکور به عنوان محور اصلی مقاله، در تعیین تکلیف حکم نکاح با اهل کتاب بر مبنای آیات قرآن است.

۲-۱. تأویل بر معنای مصداق خارجی نکاح (دائم یا منقطع)

مقصود از آیه بر مبنای این تأویل، نکاح منقطع با اهل کتاب است. پیش فرض این تأویل برخلاف تأویل نخست، پذیرش اختصاص آیه ۵ سوره مائده به اهل کتاب است، ولی در چگونگی انجام نکاح با آنان، قائل به تفصیل میان نکاح دائم و منقطع شده اند. دلیل بر این امر، تعلیق حکم حلیت نکاح با اهل کتاب به «إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» یعنی پرداخت اجر به آنان است و از آنجاکه واژه اجر در آیه «... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...» (نساء: ۲۴) برای نکاح متعه استعمال شده است، کاربرد آن در این آیه نیز ناظر به نکاح متعه خواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵۱ / طوسی، [بی تا]، ج ۳،

ص ۴۴۶/ جرجانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۲۶/ کاظمی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۳۸/ طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۳۰۴/ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۹۷. دلالت رأی مذکور بر مقصود آیه بر مبنای نقدهای وارد بر آن، تام نیست. درذیل به برخی از مهم‌ترین نقدها اشاره می‌شود: اختصاص واژه اجر به نکاح متعه بر مبنای آیه ۲۴ سوره نساء صحیح نیست؛ زیرا این واژه در آیات قرآن برای مطلق نکاح اعم از منقطع و دائم استعمال شده است و اختصاص آن به نکاح منقطع بر مبنای استعمال واژه «اجر» در آیه ۵ سوره مائده، ترجیح بلامرجه خواهد بود؛ برای نمونه آیه ۲۵ سوره نساء، گواه بر این است که واژه «اجر» برای نکاح دائم استعمال شده است:

... فَانْكَحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ... و آنها را به اجازه صاحبان آنان ازدواج نمایید و مهر آنان را به خودشان بدهید، مشروط به اینکه پاکدامن باشند؛ نه آنان که آشکارا مرتکب زنا شوند و نه دوست پنهانی بگیرند (نساء: ۲۵).

این آیه در مقام تسهیل ازدواج از راه تنزل تکلیف برای کسانی است که امکان ازدواج با زنان آزاد غنی را ندارند و دلالت دارد بر اینکه اگر کسی تمکن مالی لازم برای نکاح با زنان آزاد را ندارد، می‌تواند با کنیزان غنی ازدواج کند. این آیه با وجود استعمال واژه «اجر» در آن، ناظر به نکاح دائم است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۷۶/ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۴۴۷). واژه اجر در اینجا به معنای مطلق مهریه است که در عوض چیزی به دیگری پرداخت می‌شود (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷۶).

در این آیه، دو شرط ایجابی و سلبی برای نکاح با اهل کتاب مطرح شده است. شرط ایجابی، نکاح با اهل کتاب از راه پرداخت مهریه و اجرت است. شرط سلبی، عدم نکاح با آنان از راه مسافحه، زنا و گرفتن دوست می‌باشد. به جز این دو، شرط دیگری مبنی بر دائم یا منقطع بودن نکاح با اهل کتاب مطرح نشده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۰۶). در حقیقت آیه شریفه متعرض نوع نکاح نشده است و فقط قرینه برای مشخص شدن نوع نکاح واژه «أجورهن» است که پیش‌تر بدان اشاره شد.

در این آیه به دلیل رفع اضطراب و تشویش مسلمانان در مورد نکاح با اهل کتاب،

حلیت نکاح با آنان ضمیمه حلیت نکاح با مؤمنات قرار داده شده است تا از راه همسان قراردادن این دو نکاح، عدم تفاوت آنها را مطرح کند (همان، ج ۵، ص ۲۰۳)؛ بنابراین قید توضیحی «... إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ...» ناظر به هردو نوع نکاح خواهد بود. در این صورت با پذیرش ظهور واژه «اجر» در عقد منقطع، نکاح با مؤمنات نیز باید از نوع عقد غیردائم لحاظ شود. این امر برخلاف مشهور نظر فقها و مفسران است و کسی از آنان عبارت «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ» را ناظر به عقد غیردائم ندانسته‌اند.

در جمع‌بندی باید گفت دلالت آیه مورد بحث در حلیت نکاح با اهل کتاب، تام است. مسلمانان از راه پرداخت مهریه و اجر - نه از راه زنا و دوست‌گیری - می‌توانند با اهل کتاب نکاح کنند. نکاح با اهل کتاب در این آیه مطلق است و شامل نکاح دائم و موقت نیز می‌شود؛ بنابراین اگر آیه‌ای از قرآن دلالت بر حرمت نکاح با اهل کتاب دارد، باید در قیاس با ظهور آیه ۵ سوره مائده مبنی بر حلیت نکاح با اهل کتاب قرار داده شود و به گونه‌ای توجیه و تأویل گردد. در ادامه به بررسی آیات دال بر حرمت نکاح با اهل کتاب پرداخته می‌شود.

۲. بررسی آیات حرمت نکاح با اهل کتاب

آیات ۲۲۱ سوره بقره و ۱۰ سوره ممتحنه از جمله آیاتی‌اند که در اثبات حرمت نکاح با اهل کتاب، مورد استناد فقها و مفسران قرار گرفته است. وجه استدلال بر اساس این آیات، ضمیمه کردن آنها با دیگر آیات قرآن و نیز برخی روایات است؛ زیرا در این آیات آشکارا به عنوان اهل کتاب اشاره نشده است، بلکه فقط عنوان مشرک و کافر آمده و داخل دانستن اهل کتاب در ذیل این عناوین بر مبنای دیگر آیات قرآن و روایات صورت گرفته است. در ادامه به بررسی دلالت آنها بر حرمت یا عدم حرمت نکاح با اهل کتاب پرداخته می‌شود.

۱-۲. آیه ۲۲۱ سوره بقره

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ: و با زنان مشرک ازدواج مکنید، تا ایمان بیاورند. قطعاً کنیز باایمان بهتر از زن مشرک است، هرچند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد و به مردان مشرک زن مدهید تا ایمان بیاورند. قطعاً برده باایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است، هرچند شما را به شگفت آورد. آنان [شما را] به سوی آتش فرامی خوانند و خدا به فرمان خود، [شما را] به سوی بهشت و آمرزش می خواند و آیات خود را برای مردم روشن می گرداند؛ باشد که متذکر شوند (بقره: ۲۲۱).

این آیه ازدواج با مشرکان را نهی می کند و حکم حرمت را تشریح می نماید. در نحوه دلالت این آیه بر حکم حرمت نکاح با اهل کتاب، تقریرهای گوناگونی صورت گرفته است. استدلال به غایت «حَتَّىٰ يُؤْمِنَ»، استدلال به مشرک بودن اهل کتاب، استدلال به گزاره «أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» و استدلال به استفاده از عموم آیه در روایات، ازجمله این تقریرها هستند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۵۳۴/ نجفی، ۱۳۷۳، ج ۳۰، ص ۳۵). از میان تقریرهای یادشده، استدلال به مشرک بودن اهل کتاب از اهمیت بسیاری برخوردار است. عموم مفسران در بحث از این آیه، متعرض این استدلال شده اند و برداشت های متفاوتی در تفسیر آیه بر مبنای داخل بودن یا نبودن اهل کتاب در عنوان کلی مشرکان و مشرکات ارائه داده اند (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۳۲). از آنجاکه حیطه بررسی نوشتار حاضر بر مبنای آیات قرآن است، در ادامه فقط به استدلال مذکور پرداخته می شود.

بر مبنای این استدلال، آیه ۲۲۱ سوره مائده، حکم حرمت نکاح با مشرکان و مشرکات را بیان می کند. ازسویی آیات ۳۱ سوره توبه، ۶۴ سوره آل عمران و ۷۲ سوره مائده، اهل کتاب را در ذیل عنوان مشرک قرار می دهند. نتیجه ضمیمه این دو دسته از آیات به یکدیگر، اثبات حکم حرمت نکاح با اهل کتاب است (طوسی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۱۷/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۱/ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۳۹/ زمخشری،

۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۴ / کاظمی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۳۵). نقدهایی بر این دیدگاه وارد است که تام بودن دلالت آیه بر حرمت نکاح با اهل کتاب را مورد خدشه قرار می‌دهد. به برخی از این نقدها در ذیل اشاره می‌شود.

۱-۲. نقد نخست، بر مبنای معنای تشکیکی واژه مشرک

برخی مفاهیم قرآن دارای معنای تشکیکی اند و در حمل بر معانی و مصادیق باید مراتب گوناگون آنها را در آیات قرآن از نظر ظهور و خفا مد نظر قرار داد؛ کفر، ایمان، شرک، ظالم، قانت، شاکر، فاسق و... از این دسته اند. مفهوم شرک در قرآن کریم به تناسب اعتقادات و عمل گروه‌های مختلف به صورت تشکیکی استعمال شده است؛ برای مثال قرارداد شریک برای خداوند یا قائل شدن به مقام شفاعت بتان از مصادیق شرک ظاهری است. قائل شدن فرزند برای خداوند مصداق دیگری از شرک است که خفای بیشتری از شرک قبلی دارد. به همین نسبت، اعتقاد به استقلال اسباب نیز شرک دیگری است که در قیاس با دو نمونه پیشین از خفای بیشتری برخوردار می‌باشد؛ در نتیجه با وجود درستی اطلاق شرک بر عقیده یا عملکرد برخی افراد، عنوان مشرک بر آنان گذارده نمی‌شود؛ مثلاً به مسلمانی که در مقام عمل، قائل به استقلال اسباب است، مشرک گفته نمی‌شود، همچنان که در آیه حج (آل عمران: ۹۷)، ترک حج از زمره کفر قلمداد شده است، ولی چنین شخصی کافر خوانده نمی‌شود، بلکه مسلمان فاسقی است که یکی از واجبات را ترک گفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۴).

بر اساس معنای یادشده از شرک، اطلاق لفظ مشرک بر اهل کتاب در قرآن ثابت و معلوم نیست و نه تنها قرینه‌ای بر این معنا نیست، بلکه قراینی هست که اهل کتاب را از ذیل عنوان مشرک خارج می‌سازد؛ بنابراین آیه ۲۲۱ سوره بقره در مقام بیان حکم حرمت نکاح با مشرکان در معنای بت پرستان است که دارای شرک ظاهری اند و این آیه تعرضی به حکم نکاح با اهل کتاب ندارد.

آیاتی همچون «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» (توبه: ۲۹)، «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ» (توبه: ۷)، «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» (توبه: ۲۷) و «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ

وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه: ۶) و... دلالت بر غیریت مشرکان با اهل کتاب دارند؛ زیرا احکام صادره برای آنان مغایر با شیوه قرآن در تعامل با اهل کتاب است؛ برای نمونه در قرآن کریم حکم به قتال با اهل کتاب نشده است یا عهد با آنان را باطل نشمرده است، بلکه نوعی عهد و پیمان در قالب جزیه برای آنان ثابت کرده است که چنین امکانی برای مشرکان در قرآن نیست.

۲-۱-۲. نقد دوم، بر مبنای تغایر اهل کتاب و مشرکان به واسطه عطف این دو در برخی آیات

قاعده در عطف، تغایر میان معطوف و معطوف علیه است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۶۹)؛ بدین معنا که اصل غالب در عطف به حروف این است که میان معطوف و معطوف علیه، از جهت لفظ و معنا مغایرت و دوگانگی باشد و معمولاً در کلام عرب، عطف شیء بر خودش نمی شود. اهل کتاب و مشرکان در آیات متعددی از قرآن کریم بر یکدیگر عطف شده اند و این دو مطابق قاعده عطف مغایر یکدیگرند و نسبت به یکدیگر شمولیت ندارند. این آیات عبارتند از:

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (بینه: ۱).
 مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ (بقره: ۱۰۵).
 مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ... (بقره: ۱۰۵).

... مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ... (آل عمران: ۱۸۶).
 لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ... (مائده: ۸۲).
 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ... (حج: ۱۷).

۲-۱-۳. نقد سوم، بر مبنای تباین موضوعی آیات ۲۲۱ سوره بقره و ۵ سوره مائده

آیه ۲۲۱ سوره بقره در صدد بیان حکم حرمت نکاح با مشرکان و ارزش گذاردن بر مقوله ایمان به عنوان یکی از شروط نکاح است. این آیه درباره مشرکانی نازل شده است که از شرک ظاهری برخوردار بوده، مشرک اصطلاحی اند، ولی آیه ۵ سوره مائده درباره

اهل کتاب نازل شده است و با رویکرد امتنان درصدد تسهیل امر نکاح مسلمانان با اهل کتاب در فرآیندهای تعاملی میان آنان است.

۲-۲. آیه ۱۰ سوره ممتحنه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَ سَلُّوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَلُوكُمْ مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چون زنان باایمان مهاجر نزد شما آیند، آنان را بیازمایید. خدا به ایمان آنان داناتر است؛ پس اگر آنان را باایمان تشخیص دادید، دیگر ایشان را به‌سوی کافران بازنگردانید؛ نه آن زنان بر ایشان حلال اند و نه آن [مردان] بر این زنان حلال و هرچه خرج [این زنان] کرده‌اند، به [شوهران] آنها بدهید و بر شما گناهی نیست که - در صورتی که مهرشان را به آنان بدهید - با ایشان ازدواج کنید و به پیوندهای قبلی کافران متمسک نشوید [و پای‌بند نباشید] و آنچه را شما [برای زنان] مرتد و فراری خود که به کفار پناهنده شده‌اند] خرج کرده‌اید، [از کافران] مطالبه کنید و آنها هم باید آنچه را خرج کرده‌اند [از شما] مطالبه کنند. این حکم خداست [که] میان شما داوری می‌کند و خدا دانای حکیم است (ممتحنه: ۱۰).

در شأن نزول آیه گفته شده است که رسول خدا ﷺ در حدیبیه با مشرکان مکه پیمانی امضا کرد. یکی از مفاد پیمان این بود که هرکس از اهل مکه به مسلمانان پیوندد، او را بازگردانند، ولی اگر کسی از مسلمانان، اسلام را رها کند و به مکه بازگردد، می‌تواند او را برنگردانند. در این هنگام زنی به نام سبیعه اسلام را پذیرفت و در همان سرزمین حدیبیه به مسلمانان پیوست. همسرش خدمت پیامبر ﷺ آمد و گفت: ای محمد! همسر من را به من بازگردان؛ چراکه این یکی از مفاد پیمان ماست و هنوز مرکب آن خشک نشده است. آیه مذکور نازل شد و دستور داد زنان مهاجر را امتحان کنند. آن زن باید سوگند یاد می‌کرد که هجرتشان فقط به خاطر اسلام است و انگیزه‌های دنیایی نظیر علاقه به سرزمین جدید و یا ترک شوهر به دلیل دشمنی و کینه با او در کار نیست. آن زن

سوگند یاد کرد که چنین است. در اینجا رسول خدا ﷺ مهریه‌ای را که شوهرش پرداخته بود و هزینه‌هایی را که متحمل شده بود، به وی پرداخت و فرمود: طبق این ماده قرارداد، فقط مردان را بازمی‌گردانند، نه زنان را (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۱۱).

شاهد استناد در حرمت ازدواج با اهل کتاب در این آیه، عبارت «لاتمسکوا بعصم الکوافر» است. «کوافر» به معنای زنان کافر است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۵۰). عصم جمع عصمت است. معنای آن در اصل، امساک (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱، ص ۵۶۹) و منع (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۰۴) است. «عصم» در این آیه به معنای نکاح است. نکاح را از این رو عصمت نامیده‌اند که زن به سبب عقد، در حضانت و نگهداری شوهر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۱۲) یا نکاح موجب حفظ و صیانت حرمت زن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴۱). از آنجاکه اعتبار به عموم لفظ است و نه خصوص سبب، نمی‌توان این فراز را به آن زن بت‌پرست مشرک تخصیص داد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۱۲)؛ بنابراین به حکم این جمله، مردان مسلمان باید در نخستین روزی که به اسلام درمی‌آیند، زنان کافر خود را رها کنند؛ اعم از اینکه مشرک، یهودی، نصارا و مجوس باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴۱). استدلال به آیه مبنی بر حرمت نکاح با اهل کتاب این گونه است که اطلاق کوافر شامل زنان اهل کتاب می‌شود.

اشکالات متعددی بر این استدلال وارد شده است (اراکی، ۱۴۱۹، ص ۲۴۱/فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۲۸۷/عندلیبی، ۱۳۹۳، ص ۲۱). نویسنده بر این باور است که علاوه بر اشکالات پیش گفته، دو اشکال اساسی بر مبنای مد نظر قراردادن سیاق و شأن نزول آیه بر استدلال مذکور وارد است که دلالت آن بر حرمت نکاح با اهل کتاب را خدشه‌دار می‌سازد. در ذیل به دو استدلال اشاره می‌شود:

همان‌گونه که در بحث از مشرکان در ذیل آیه ۲۲۱ سوره بقره مطرح شد، واژه کفر نیز همانند شرک، دارای معنای تشکیکی است و به کارگیری آن برای افراد و گروه‌های گوناگون به تناسب سطح اندیشه و نوع عملکرد آنان می‌تواند متفاوت باشد؛ برای نمونه ترک حج واجب از سوی مسلمانان مستطیع، عمل کفرآمیز قلمداد

شده است، ولی به چنین شخصی کافر گفته نمی‌شود. در اینجا نیز به نظر می‌رسد قرارداد اهل کتاب ذیل کوافر برخلاف معنای تشکیکی، کفر است. سیاق و شأن نزول آیه بیانگر این است که آیه درصدد بیان احکام کفار به معنای خاص آن است که از اساس مبانی اسلامی را قبول ندارند؛ زیرا کوافر در این آیه زنانی اند که کافر شده، خود را در پناه کفار قرار می‌دهند، حال آنکه اهل کتاب این گونه نیستند و در بسیاری موارد از جمله توحید و نبوت، با دیگر مسلمانان وحدت عقیده دارند و نمی‌توان آنها را کافر به معنای خاص آن قلمداد کرد.

سیاق، قراین ظاهری و شأن نزول آیه بیانگر دو حالت در ارتباط میان کفار و مسلمانان در مورد نکاح است. قسمت نخست آیه بیان می‌دارد که اگر زنی از کفار، اسلام آورد و به مسلمانان پناهنده شد، پس از سنجش میزان صدق او باید از سوی مسلمانان پذیرفته شود. در این صورت حاکمیت اسلامی موظف است مهریه دریافتی آن زن از همسر خود را به همسر کافر وی بپردازد؛ افزون‌براین اگر کسی از مسلمانان قصد نکاح با آن زن را داشته باشد، باید پس از اتمام عده زن و پرداخت مهریه، به نکاح مبادرت نماید. قسمت دوم آیه در مورد زن و شوهری است که مرد مسلمان شده است، ولی زن بر کفر خود باقی مانده و به دامن کفار پناهنده شده است. در این صورت عقد نکاح این دو باطل می‌شود و مرد مسلمان حق دارد مهریه‌ای را که به زن پرداخت کرده است، از کفار مطالبه کند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۴۰).

براین اساس با در نظر گرفتن حالت نخست، آیه شریفه عدم پای‌بندی از سوی مسلمانان به علقه نکاح میان مرد کافر و زن کافر مسلمان شده‌ای را خواستار شده است که پس از اسلام‌آوری به بلاد اسلامی پناهنده شده است؛ بنابراین قرارداد اهل کتاب در ذیل کفار صحیح نخواهد بود؛ زیرا شأن نزول آیه و نیز شواهد تاریخی بیانگر این است که اهل کتاب در مدینه مستقر بوده‌اند و در مکه جایگاهی نداشته‌اند که بخواهند با پذیرش اسلام، از مکه خارج شوند و در مدینه سکنی گزینند.

با در نظر داشتن حالت دوم، این آیه به صورت مطلق، حکم به حرمت نکاح با

زنان کافر نمی‌کند، بلکه فقط نکاح با آن دسته از زنان کافر را حرام اعلام می‌کند که علاوه بر کفر ورزیدن، به دامن بلاد کفر پناهنده می‌شوند و خود را در امان آنان قرار می‌دهند؛ زیرا عبارت «وَأَسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ» و حکم به مطالبه مهریه از کفار، دلالت بر پناهندگی زنان مسلمان پس از کفرورزی به کفار را دارد، وگرنه مطالبه مهریه از کفار معنا نخواهد داشت.

با این توضیح حتی اگر اهل کتاب در ذیل کفار قرار داده شود، مشمول این حکم نخواهند شد؛ زیرا این گونه نبوده است که کسی از اهل کتاب به کفار مکه پناهنده شود؛ بنابراین حکم حرمت نکاح با کفار در این آیه شامل اهل کتاب نمی‌شود و آنان به جهات گوناگون و با مد نظر قراردادن معنای تشکیکی کفر، شواهد تاریخی و سیاق آیه، از ذیل حکم حرمت خارج‌اند.

برخی مفسران براین‌باورند که حکم آیه درمورد نکاح دائم است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴۱/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۴۰) و برخی دیگر عبارت را عام می‌دانند و حکم را مشعر به هردو نکاح دائم و موقت حمل کرده‌اند (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۸۳). البته باتوجه به سبب خوانده‌شدن نکاح به عصمت مبنی بر منصرف‌شدن زن از غیرشوهرش به واسطه نکاح، نمی‌توان مقصود از این آیه را درمورد نکاح دائم گرفت؛ زیرا منصرف‌شدن زن از غیرشوهر درمورد نکاح متعه نیز تا اتمام زمان عقد جاریست؛ براین‌اساس قول دوم مبنی بر اطلاق آیه درباره نکاح دائم و موقت بهتر به نظر می‌رسد.

۳. رفع تعارض آیات

به‌منظور رفع تعارض میان آیات دال بر حلیت نکاح با اهل کتاب (آیه ۵ سوره مائده) و آیات دال بر حرمت نکاح با آنان (آیات ۲۲۱ سوره بقره و ۱۰ سوره مبارکه ممتحنه)، جوهری مطرح شده است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، دلالت آیه ۵ سوره مائده بر حلیت نکاح با اهل کتاب، تام است و دلالت آیات حرمت نکاح با اهل کتاب با اشکالات جدی روبه‌رو می‌باشد که دلالت آنها را خدشه‌دار می‌سازد. در ادامه به بیان

این وجوه در دو بخش «رفع تعارض با قول به نسخ برخی آیات» و «رفع تعارض با بررسی نسبت میان آیات» پرداخته می‌شود.

۳-۱. رفع تعارض با قول به نسخ برخی آیات

طرفداران نسخ در آیات مورد بحث بیان داشته‌اند که آیه ۵ سوره مائده که دلالت بر حلیت نکاح با اهل کتاب دارد، با آیات ۱۰ سوره ممتحنه و ۲۲۱ سوره بقره نسخ شده است؛ براین اساس حکم حلیت نسخ شده است و حکم حرمت نکاح با اهل کتاب به قوت خویش باقی خواهد بود. در ادامه به ادعای نسخ مذکور پرداخته می‌شود.

برخی براین‌باورند که آیه ۵ سوره مائده که صریح در حلیت ازدواج با اهل کتاب است، با آیات ۲۲۱ سوره بقره و ۱۰ سوره ممتحنه نسخ شده است؛ براین اساس حکم حرمت ازدواج با اهل کتاب به قوت خود باقی خواهد بود؛ زیرا همان‌گونه که اشاره شد، آیه ۱۰ سوره ممتحنه بر حرمت ازدواج با اهل کتاب دلالت دارد (طوسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۵۸۶). بر این قول دو اشکال متصور است:

سوره مائده آخرین سوره نازل شده بوده، سوره ممتحنه پیش از آن نازل شده است (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۲/ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۸)؛ ازاین رو سوره ممتحنه و آیات آن نمی‌تواند ناسخ آیاتی از سوره مائده باشد؛ زیرا طبیعی است آیات ناسخ باید پس از آیات منسوخ نازل شود.

آیه ۵ سوره مائده در مقام منت‌گذاری و تخفیف است؛ بدین معنا که قبلاً حکم دیگری بوده است که مسلمانان از آن در سختی بوده‌اند. آن حکم، حرمت نکاح با اهل کتاب بوده است که با نزول آیه ۵ سوره مائده بر آنان تخفیف داده شده، حکم حلیت تشریع شده است؛ بنابراین اگر بر اساس آیه ۱۰ سوره ممتحنه حکم به حرمت نکاح با زنان اهل کتاب شود، مسئله نسخ برعکس خواهد شد؛ زیرا دراین صورت، منشأ حکم حرمت نکاح که برای مسلمانان سخت بوده است، آیه ۱۰ سوره ممتحنه خواهد بود که با نزول آیه ۵ سوره مائده، دراین باره به مسلمانان تخفیف داده شده است؛ ازاین رو آیه ۵ سوره مائده ناسخ خواهد بود، نه برعکس (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴۶-۲۴۵).

آیه ۲۲۱ سوره بقره نیز به دلیل دو اشکال پیش گفته نمی تواند نسخ آیه ۵ سوره مائده باشد؛ بنابراین ناسخیت هیچ آیه ای نسبت به آیات دیگر قابل اثبات نیست و هریک محظوراتی دارند که نمی تواند حکم به ناسخ بودن یکی و منسوخ بودن دیگری داد. نتیجه اینکه ثبوت نسخ در این آیات محل اشکال است و برای رفع تعارض باید به ارتباط میان آیات پرداخت.

۳-۲. رفع تعارض با تخصیص و تقیید

در مبحث پیشین بیان شد که درپیش گرفتن مسیر قول به نسخ در آیات مورد بحث برای رفع تعارض میان آنها محظوراتی را پیش می آورد که قول به نسخ را دچار خدشه می کند. این امر به معنای بسته شدن مسیرهای دیگر برای رفع تعارض ظاهری آیات مورد بحث نیست. یکی از این مسیرها توجه به مسئله وقوع تخصیص و تقیید در آیات مذکور می باشد. مطابق این ادعا، آیات به ظاهر متعارض، با یکدیگر رابطه اطلاق و تقیید دارند. تبیین این رابطه بدین صورت است:

اگر حکم حرمت نکاح با اهل کتاب در آیه ۱۰ سوره ممتحنه شامل مشرکان و اهل کتاب باشد، به منزله حکم عام برای تمامی آن افراد خواهد بود. ازسویی در آیه ۵ سوره مائده، حکم حلیت نکاح با اهل کتاب مطرح شده است و با تشریع این حکم، اهل کتاب از ذیل حکم حرمت در آیه ۱۰ سوره ممتحنه خارج می شوند. با توجه به زمان نزول این سوره و قرارداداشتن آیه ۵ سوره مائده در مقام تخفیف و تسهیل، این دیدگاه مورد تأیید خواهد بود.

اگر به این امر قائل باشیم که مقصود از نکاح در آیه ۵ سوره مائده، هردو نوع نکاح دائم و موقت باشد و بر اساس اینکه طبق نظر برخی مفسران، آیه ۱۰ سوره ممتحنه ناظر به نکاح دائم است، دیگر تعارضی شکل نخواهد گرفت؛ زیرا در این صورت حکم حلیت که ناظر به هردو نوع نکاح است، با حکم حرمت که ناظر به نکاح دائم است، تخصیص می خورد؛ در نتیجه حلیت ازدواج موقت با اهل کتاب بر اساس آیه ۵ سوره مائده و حرمت ازدواج دائم با آنان اثبات می گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۱۷).

در مقام جمع‌بندی باید گفت آیات مذکور، تعارضی با یکدیگر ندارند و ارتباط آنها با یکدیگر از نوع تخصیص و تقیید است. همچنین باید به این نکته توجه داشت که اختلاف مفسران در مورد اطلاق یا عدم اطلاق آیات درباره نوع نکاح نیز می‌تواند راهگشای رفع تعارض ظاهری باشد. البته حل مسائل پیرامونی این آیات به مباحث فقهی نیاز دارد.

نتیجه

بررسی‌های انجام شده بیانگر آن است که آیه ۵ سوره مائده بر حلیت نکاح با اهل کتاب، دلالت تام دارد، ولی آیات دیگری که بر حرمت نکاح با اهل کتاب دلالت می‌کنند، اشکالات جدی دارند که دلالت آنها بر حکم حرمت را دچار خدشه می‌سازد. وجه دلالت آیه ۲۲۱ سوره بقره بر حرمت نکاح با اهل کتاب، مخدوش است؛ زیرا در این آیه صراحتی بر عنوان اهل کتاب نشده است. وجه استدلال قائلان به حرمت نکاح با اهل کتاب، با استناد به این آیه با تعمیم لفظ مشرک به اهل کتاب بوده است. اشاره شد که این تعمیم صحیح نیست؛ زیرا لفظ مشرک، تشکیکی است و اهل کتاب اگر در زمره مشرکان نیز به‌شمار آیند، مشرک اصطلاحی نخواهند بود. این مسئله با در نظر گرفتن آیاتی که در آنها مشرکان و اهل کتاب به یکدیگر عطف شده است، تثبیت خواهد شد؛ زیرا اصل در عطف تغایر میان معطوف و معطوف علیه است. افزون بر این آیات ۲۲۱ سوره بقره و ۵ سوره مائده تغایر موضوعی با یکدیگر دارند و نمی‌توان آنها را نسبت به یکدیگر سنجید. آیه ۲۲۱ سوره بقره در صدد بیان حکم حرمت نکاح با مشرکان و ارزش‌گذاری بر مقوله ایمان به عنوان یکی از شروط نکاح است، ولی آیه ۵ سوره مائده درباره اهل کتاب نازل شده است و با رویکرد امتنان در صدد تسهیل امر نکاح مسلمانان با اهل کتاب در فرآیندهای تعاملی میان آنان است. دلالت آیه ۱۰ سوره ممتحنه بر حرمت نکاح با اهل کتاب نیز مخدوش است؛ زیرا وجه استدلال قائلان به حرمت نکاح با اهل کتاب با استناد به این آیه، شمولیت عنوان کافر بر اهل کتاب می‌باشد. شأن نزول آیه و قراین سیاق با این وجه استدلال ناسازگار است و بر این

اساس، نمی‌توان اهل کتاب را در ذیل عنوان کافران قرار داد؛ زیرا آیه شریفه درمورد زنانی کافری است که از کفار مکه جدا شده و به بلاد اسلامی در مدینه ملحق شده‌اند. افزون‌براین بیان شد که نسخ در این دسته از آیات راه ندارد؛ زیرا آیه ۵ سوره مائده که دلالت بر حلّیت نکاح با اهل کتاب دارد، آخرین سوره‌ای است که نازل شده و اصل در نسخ رعایت تقدم و تأخر زمانی است؛ بنابراین آیات ۲۲۱ سوره بقره و ۱۰ سوره ممتحنه نمی‌توانند نسخ آیه ۵ سوره مائده باشند؛ زیرا سوره مائده نسبت به آنها تأخر زمانی دارد. رابطه میان این دو دسته از آیات، از نوع تخصیص و تقيید است؛ بدین معنا که عمومیت آیات حرمت با آیه حلّیت تخصیص خورده است. قاعده نیز بر این است که هرگاه امکان جمع عرفی از نوع تخصیص و تقيید باشد، اساساً نوبت به نسخ و تعارض نمی‌رسد؛ بنابراین دو دسته آیات مذکور یا یکدیگر تعارض و تهافتی ندارند و امکان جمع عرفی میان آنها هست.

منابع

۱. آبیاری، ابراهیم؛ الموسوعة القرآنية؛ ج ۱، قاهره: مؤسسه سجل العرب، ۱۴۰۵ق.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن درید، محمد بن حسن؛ جمهرة اللغة؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
۴. ابن سیده مرسى، على بن اسماعيل؛ المحكم والمحيط الأعظم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی؛ متشابه القرآن و مختلفه؛ ج ۱، قم: نشر بیدار، ۱۳۶۹ق.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۷. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائیس اللغة؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۹. ابوالفتح رازی، حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی (بنیاد پژوهش های اسلامی)، ۱۴۰۸ق.
۱۰. اراکی، محمد علی؛ کتاب النکاح؛ ج ۱، قم: نورنگار، ۱۴۱۹ق.
۱۱. بلخی، مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم؛ تفسیر شاهی او آیات الأحکام؛ تهران: نوید، ۱۳۶۲.

١٤. حرّ عاملى، محمد بن حسن؛ تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ ج ١، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
١٥. خويى، سيد ابوالقاسم؛ البيان فى تفسير القرآن؛ قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخويى، [بى تا].
١٦. راغب اصفهاني، حسين بن محمد؛ المفردات فى غريب القرآن؛ دمشق: بيروت، دارالعلم الدار الشامية، ١٤١٢ق.
١٧. زركشى، محمد بن عبدالله؛ البرهان فى علوم القرآن؛ بيروت: دارالمعرفة، ١٤١٠ق.
١٨. زمخشري، محمود؛ الكشف عن حقائق غوامض التنزيل؛ ج ٣، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٧ق.
١٩. سيوطى، جلال الدين؛ الدر المنثور فى التفسير بالمأثور؛ قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ق.
٢٠. شاذلى، سيد بن قطب بن ابراهيم؛ فى ظلال القرآن؛ ج ١٧، قاهره: دارالشروق، ١٤١٢ق.
٢١. صادقى تهراني، محمد؛ الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن والسنة؛ ج ٢، قم: فرهنگ اسلامى، ١٤٠٦ق.
٢٢. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ ج ٥، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٧ق.
٢٣. طبرانى، سليمان بن احمد؛ التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (الطبرانى)؛ اردن: دارالكتاب الثقافى، ٢٠٠٨م.
٢٤. طبرسى، فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ ج ٣، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٢٥. طريحي، فخر الدين بن محمد؛ مجمع البحرين؛ ج ٣، تهران: مرتضوى، ١٣٧٥.
٢٦. طوسى، محمد بن حسن؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٢٧. عياشى، محمد بن مسعود؛ التفسير (تفسير العياشى)؛ تهران: مكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٨٠ق.

۲۸. فاضل مقداد، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله؛ *کنز‌العرفان فی فقه القرآن*؛ تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *العین*؛ ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۰. فضل‌الله، محمدحسین؛ *من وحی القرآن*؛ بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
۳۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ *القاموس المحيط*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵م.
۳۲. قرطبی، محمد بن احمد؛ *الجامع لأحكام القرآن*؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۳. قطب راوندی، سعید بن هبه‌الله؛ *فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام*؛ ج ۲، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر القمی*؛ قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۳۵. کاظمی، جواد بن سعید؛ *مسالك الأفهام إلى آیات الأحکام*؛ ج ۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵.
۳۶. کیاهراسی، علی بن محمد؛ *أحكام القرآن (کیاهراسی)*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۳۷. معرفت، محمد هادی؛ *علوم قرآنی*؛ ج ۱۲، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید (چاپ یاران)، ۱۳۹۰.
۳۸. مغنیه، محمد جواد؛ *تفسیر الکاشف*؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۲۴ق.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ *تفسیر نمونه*؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۰. موسوی سبزواری، عبدالأعلی؛ *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (سبزواری)*؛ ج ۲، [بی‌جا]: دفتر سماحه آیت‌الله العظمی السبزواری، ۱۴۰۹ق.
۴۱. نجفی، محمد حسن؛ *جواهر الکلام*؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی‌تا].

قرآن‌گرایی و سنت‌گریزی در دیدگاه‌های فقهی خوارج

روح‌الله نجفی*

چکیده

فرقه «خوارج» یکی از فرق انحرافی مهم و تأثیرگذار در فرهنگ و تاریخ اسلامی است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد جدا شدن از جماعت مسلمانان و انزواگزیدن از مردمان، سبب بی‌اعتمادی خوارج به ناقلان اخبار و فاصله گرفتن ایشان از میراث روایی عامه مسلمانان شده است. خوارج در این باره از عقلانیتی مخصوص به خود برخوردار شدند و به شیوه‌ای ساختارشکن و جماعت‌گریز، به اجتهاد در فهم آیات قرآن پرداختند. قرآن‌گرایی و سنت‌گریزی خوارج سبب تکیه ایشان به عموم و اطلاق آیات قرآن و نادیده‌انگاری تخصیص‌ها و تقییدهای مذکور در روایات شد. اعمال این شیوه در فقه، گاهی به آزادی عمل و سهولت بیشتر و در مواردی به مشقت و خشونت انجامیده است. تحقیق حاضر بر آن است تا با عرضه و تحلیل ده نمونه از دیدگاه‌های فقهی خوارج، از قرآن‌گرایی سنت‌گريزانه در نظام فکری ایشان پرده بردارد.

واژگان کلیدی: خوارج، قرآن‌گرایی، انکار سنت، دلیل فقهی، اطلاق و تقیید.

مقدمه

خوارج یکی از فرق مهم انحرافی در میان مسلمانان به شمار می آید. مطابق گزارش های تاریخی، خوارج در جنگ جمل و در جنگ صفین پیش از ماجرای حکمیت، جزء اصحاب و یاران امام علی علیه السلام بودند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۳۲)، ولی پس از آن، درباره عملکرد سیاسی آن حضرت در دوران خلافت، به اعتراض برخاستند و به تدریج صف خود را از اجتماع مسلمانان جدا ساختند. آنان معتقد بودند ابن عباس در مشورت با حضرت علی علیه السلام به او توصیه کرد برای مدتی معاویه را در حکومت شام ابقا کند و سپس به تدریج او را برکنار سازد، اما او چنین نکرد و حوادث ناگوار بعدی اتفاق افتاد (ابن میثم، ۱۴۱۷، ص ۱۸۵). افزون بر این قاتلان عثمان در لشکر امام علی علیه السلام بودند و گروهی از ایشان برخاستند و گفتند ما قاتلان عثمانیم، ولی او ایشان را قصاص نکرد (همان). خوارج، اصل حکمیت را نیز ناصواب قلمداد می کردند و انشعاب ایشان از اصحاب حضرت علی علیه السلام، پس از واقعه حکمیت و فریب خوردن ابوموسی در آن ماجرا رخ داد. آنان می گفتند امام علی علیه السلام در دین خدا مردان را به حکمیت گماشت و اگر درباره امامت خویش تردید نداشت، چنین نمی کرد (همان)؛ یعنی طرف محق دعوا باید به جنگ با طرف باطل ادامه می داد و به حکمیت راضی نمی شد؛ زیرا رضایت دادن به داوری داوران، عدول از حق و تردید در حقانیت خویش است؛ به ویژه آنکه دو داور، یکی عمرو بن عاص بود که فاسق به شمار می آمد و دیگری ابوموسی اشعری بود که سابقه بازداشتن مردم از یاری حضرت علی علیه السلام را در کارنامه خود داشت. بر اساس گزارش های تاریخی، در جریان جنگ جمل، ابوموسی با آنکه از جانب حضرت علی علیه السلام، حاکم کوفه بود، کوفیان را از همراهی با امام بازمی داشت (سید رضی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۲۱).

باین حال روشن است که اعتراض خوارج به اصل حکمیت، توجیه عقلانی نداشت و رجوع به داوران، برای احقاق حق بود، نه آنکه محصول تردید در حقانیت خویش باشد. در هر صورت خوارج با جداسازی صف خود از عموم مسلمانان، به تدریج نظام عقاید و فقه خاص خود را نیز پدید آوردند و در میان جریان های فکری عالم اسلام،

مشخصات جداگانه‌ای یافتند.

در این میان اعتماد به ظواهر قرآن و انکار روایات نبوی، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فکری ایشان است. برخی برآنند از آنجاکه خوارج مردم را تکفیر می‌کردند، روایات مردم از پیامبر ﷺ را نیز نپذیرفتند و از سنت نبوی و احکام تبیین‌کننده مجملات قرآن، ناآگاه ماندند (سیوطی، ۱۴۱۸، ص ۲۱۵).

از حضرت علیؓ نقل شده است که چون عبدالله بن عباس را برای احتجاج با خوارج فرستاد، به وی سفارش کرد با ایشان بر اساس قرآن محاجه مکن؛ زیرا قرآن وجوه معنایی متعددی داشته، قابلیت حمل بر اقوال گوناگون را دارد؛ از این رو تو می‌گویی و ایشان هم می‌گویند، بلکه بر اساس سنت با ایشان محاجه کن تا گریزی از آن نیابند (سید رضی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۳۶).

ممکن است اشکال شود که با فرض عدم مقبولیت سنت منقول نبوی نزد خوارج، چگونه می‌توان با آنان بر اساس سنت محاجه کرد؟

پاسخ آنکه محتمل است مقصود، دعوت خوارج به سنت نبوی همراه با یادکرد مصادیقی از آن در موضوع مورد اختلاف باشد تا شاید ایشان متنبه و متذکر گردند؛ چنان‌که می‌توان کافران را به اسلام فراخواند و مصادیقی از آیات و روایات اسلامی را بر ایشان خواند و آنان را بدین احتجاج ملزم دانست؛ هرچند آنان به حجیت آیات و روایات ملتزم نباشند.

از این سفارش امیر مؤمنان علیؓ می‌توان استنباط کرد که در فرض انحصار حجت‌های شرعی به قرآن، خوارج در مناظره با ابن عباس، برتری می‌یافتند یا دست‌کم مغلوب نمی‌شدند؛ زیرا آنان مبانی و اصول خود را حسب ظواهر قرآن چیده بودند؛ بر همین اساس لازم بود برای مقهور شدن ایشان در بحث، از سنت مدد گرفته شود.

از سوی دیگر نافع بن زرق که یکی از مهم‌ترین جریان‌ات خوارج به نام «ازارقه» پیروان وی به‌شمار می‌آیند، برای درک چگونگی رفع ناسازگاری‌های ظاهری آیات قرآن، به ابن عباس مراجعه می‌کرد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۹۹). بر فرض صحت این نسبت، می‌توان پیشوای ازارقه را اهل اجتهاد و تحقیق در فهم قرآن دانست؛ زیرا فهم

این سنخ ناسازگاری‌ها برای کسانی رخ می‌دهد که - هرچند به شیوه ناصواب - به اجتهاد و تحقیق می‌پردازند.

۱. پیشینه تاریخی انکار سنت نبوی

خوارج را می‌توان تأثیرگذارترین جریان انحرافی دانست که به قرآن‌گرایی و سنت‌گزیزی روی آوردند، ولی این شیوه فکری به ایشان اختصاص نداشته است. گزارش‌های متعدد تاریخی از وجود اشخاصی حکایت دارد که در همان عهد صحابه و تابعین، بر آیات قرآن تکیه می‌کردند و از احادیث منقول نبوی دوری می‌جستند؛ برای نمونه عمران بن حصین حکایت کرده است که ایشان درباره احادیث سخن می‌گفتند و مردی در آن میان گفت: ما را از این [احادیث] خلاص کنید و کتاب خدا برای ما بیاورید. عمران به او پاسخ داد: ای نادان! آیا در کتاب خدا، نماز را تفسیر شده می‌یابی؟ آیا در کتاب خدا، روزه را تفسیر شده می‌یابی؟ قرآن به اینها حکم کرده است و سنت، آن را تفسیر می‌کند (هروی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۲). نقل است که سعید بن جبیر از حدیثی سخن می‌گفت و مردی از اهل کوفه به او گفت: خدای تعالی در کتابش چنین و چنان می‌گوید. سعید خشمگین شد و گفت: هان! چنین می‌بینم که به حدیث رسول خدا ﷺ متعرض می‌شوی. رسول خدا به قرآن داناتر از تو بود (همان، ص ۱۷۳).

روایت کرده‌اند عبدالله [بن مسعود] مردی را در حال احرام دید که لباسش را به تن داشت. به او گفت این را از خود به‌درآور! وی گفت: در این باره از کتاب خدای عزوجل آیه‌ای بر من می‌خوانی؟ عبدالله گفت: آری «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» آنچه رسول خدا به شما داد، بگیرید (حشر: ۷). آن مرد پاسخ داد: همانا از رسول خدا ﷺ زیاد روایت کردند (هروی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۸-۸۹).

از ابوقلابه منقول است که چون بر فردی از «سنت» سخن گفتی و او گفت این را رها کن و کتاب خدا را بیاور، بدان که او گمراه است (همان، ص ۵۷).

حمیدی (عبدالله بن زبیر بن عیسی) گفته است جنگیدن با این افراد که حدیث رسول

خدا ﷻ را ردّ می‌کنند، از جنگیدن با جماعت ترکان [که هنوز اسلام نیاورده بودند] نزد من دوست‌داشتنی‌تر است (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۶۱۹).

۲. ده نمونه قرآن‌گرایی سنت‌گريزانه در آرای فقهی خوارج

در این مبحث به عرضه و تحلیل ده نمونه از دیدگاه‌های فقهی خوارج می‌پردازیم. از نظر موضوع، چهار نمونه نخست به احکام جزایی، سه نمونه بعد به احکام نکاح، دو نمونه بعدی به احکام وصیت و ارث و نمونه آخر به احکام جهاد ارتباط دارد.

۲-۱. انکار وجوب سنگسار زناکار متأهل

به گفته ابن‌قدامة، خوارج با استناد به آیه «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور: ۲)، حدّ زنا برای باکره و غیرباکره را صد ضربه شلاق شمرده‌اند و حکم رجم را انکار کرده‌اند. ابن‌قدامة می‌گوید عموم اهل علم از صحابه، تابعان و عالمان شهرها پس از ایشان، در وجوب رجم زناکار محصن - اعم از مرد و زن - اتفاق نظر دارند و در این مسئله جز خوارج، مخالفی نمی‌شناسم (ابن‌قدامة، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۲۰)؛ با وجود این قول به انکار رجم از برخی معتزله همچون نظام و اصحاب او نیز نقل شده است (شوکانی، ۱۹۷۳، ج ۷، ص ۲۵۴).

به گفته ابن‌زهره، در اعتبار اجماعی که از قبل شکل گرفته است، اختلاف حادث‌شونده، خللی پدید نمی‌آورد؛ براین‌اساس مخالفت خوارج با حکم رجم زانی محصن نمی‌تواند در نقض اجماع، مؤثر باشد (ابن‌زهره، ۱۴۱۷، ص ۱۳۲).

موافقان رجم روایت کرده‌اند که رسول خدا ﷺ، ماعز بن مالک را که به زنای خویش معترف گشت، به رجم محکوم کرد (مسلم نیشابوری، ۱۴۲۴، ص ۸۵۱-۸۵۲).

به علاوه، از «ابی بن کعب» منقول است که سوره احزاب با سوره بقره، برابری می‌کرد و در آن آیه رجم بود. (شوکانی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۵۴-۲۵۵)

نقل است که خلیفه دوم روزی بر منبر رسول خدا نشست و چنین خطابه خواند: خدا محمد را به حق برانگیخت و بر او کتاب فرود آورد، پس از جمله آنچه بر او فرود

آمد، آیه سنگسار بود، پس آن را خواندیم و درک کردیم و فهمیدیم و به دنبال آن، رسول خدا، سنگسار کرد و ما نیز بعد از او سنگسار کردیم. و من بیم دارم که چون زمانی طولانی بر مردم سپری شود، گوینده ای گوید در کتاب خدا، سنگسار را نمی یابیم، پس به سبب ترک کردن امری واجب که خدا فرود آورده است، گمراه گردند. (مسلم نیشابوری، ۱۴۲۴، ص ۸۵۰) در این راستا، خلیفه اظهار می دارد که اگر مردم نمی گفتند عمر به کتاب خدا افزود، به دست خویش آیه سنگسار را می نگاشتم. (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۸، ص ۱۱۳) به گفته نووی، بیم خلیفه از ترک شدن رجم به سبب نیافتن آن در قرآن، درباره «خوارج» و موافقان آنان تحقق یافت و این مسأله از کرامات عمر است و احتمال دارد که وی آن را از جانب پیامبر دانسته باشد. (نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۱، ص ۱۹۱-۱۹۲) اما هویداست که به فرض صحت نسبت این پیش گویی به عمر، نمی توان آن را کرامت تلقی کرد، چون با عاری بودن مصحف رایج از حکم رجم، مورد انکار واقع شدن آن در آینده، بسیار محتمل جلوه می کرد و این سنخ پیش بینی ها، خارج از دانش متعارف آدمیان نیست.

به گفته ابن‌قدامة، خوارج در قول خود بر آن تکیه کرده اند که کتاب خدا به طریق قطع و یقین ثابت است و ترک کردن آن با اعتماد به اخبار آحاد که کذب آنها ممکن است، روا نیست و این امر به نسخ کتاب با سنت می انجامد که نادرست است. (ابن قدامة، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۱۲۱)

ابن قتیبه می گوید خوارج در مقام انکار حکم رجم، به آیه «... فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَلْيَنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ...» (نساء: ۲۵) نیز استشهاد جسته اند. مطابق این آیه، آن گاه که کنیزان به حصن و حفاظ زوجیت درآورده شدند، اگر مرتکب زنا گشتند، بر آنان نیمی از مجازات زنان آزاد - یا زنان شوهردار - مقرر است. ابن قتیبه می گوید خوارج، «الْمُحْصَنَاتِ» را در این موضع به معنای زنان شوهردار شمرده اند و خطاب به اهل سنت اظهار می دارند شما روایت کردید رسول خدا رجم کرد و پیشوایان پس از او نیز رجم کردند، حال آنکه مجازات رجم، قابلیت تقسیم شدن ندارد؛ پس چگونه در آیه برای کنیزان زناکار، نصف مجازات زنان شوهردار مقرر شده است

(ابن قتیبه، [بی‌تا]، ص ۱۷۹-۱۸۰)؟ بدین‌سان خوارج از اینکه نصف جزای زنان شوهردار برای کنیزان زناکار تعیین شده است، نتیجه گرفته‌اند که مجازات زناکاری زنان شوهردار، رجم نیست، بلکه شلاق‌زدن است که می‌تواند نصف شود. / ابن قتیبه در مقام پاسخ به احتجاج خوارج بیان می‌دارد: «الْمُحْصَنَاتِ» در این موضع به معنای زنان آزاد است، نه زنان شوهردار (همان، ص ۱۸۰)، ولی به نظر نمی‌رسد معنای زنان آزاد، ناقض استدلال خوارج باشد؛ زیرا آیه از کنیزانی سخن می‌گوید که به قید ازدواج درآمده‌اند؛ براین‌اساس آن زنان آزاد که در تناظر ایشان یاد شده‌اند، زنان آزاد دارای زوج جلوه می‌کنند، نه زنان آزاد فاقد زوج.

در مجموع انکار حکم رجم از سوی خوارج، مصداق تامّ و آشکار قرآن‌گرایی سنت‌گريزانه است و این مثال نشان می‌دهد خوارج در همه آرای خود، خشن‌تر و سخت‌گیرتر از دیگر فرق مسلمان نبوده‌اند، بلکه گاهی سنت‌گریزی، خوارج را به ابراز فتاوی سهل‌تر سوق داده است.

۲-۲. انکار حدّ قذف برای قذف‌کننده مردان

طبق آیه «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (نور: ۴)، جزای کسانی که به زنان دارای حصن (عفاف یا ازدواج) نسبت زنا می‌دهند و چهار گواه نمی‌آورند، هشتاد تازیانه است. آیه مذکور فقط از «المحصنات» یعنی زنان دارای حصن سخن گفته است و درباره نسبت‌دادن زنا یا لواط به مردان دارای حصن ساکت است، ولی به گفته ابن حجر عسقلانی، اجماع بر آن است که حکم قذف‌کننده مردان محصن، همان حکم قذف‌کننده زنان محصن است. (ابن حجر عسقلانی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۱۶۰) در روایات امامیه از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسیده شده است که مرد دیگری را قذف می‌کند و به او می‌گوید: تو عمل قوم لوط را انجام می‌دهی و با مردان درمی‌آمیزی. پاسخ امام آن است که وی باید هشتاد ضربه که حدّ قذف‌کننده است، شلاق بخورد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۰۸)؛ بدین‌سان حدّ قذف، علاوه بر نسبت زنا دادن، نسبت لواط‌دادن را نیز دربرمی‌گیرد.

از سوی دیگر به گزارش سمعانی، نافع بن زرق - که از رهبران نامدار خوارج به شمار می‌آید - حدّ قذف را فقط برای قذف‌کنندگان زنان محصن واجب می‌انگاشت و بر قذف‌کنندگان مردان محصن، به حدّ قذف قائل نبود. (سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۷۴) ناگفته پیداست مستند این قول، اکتفا ورزیدن به نصّ آیه است که در آن از زنان دارای حصن سخن به میان آمده است. این سنخ اطلاق‌گرایی در دیگر آرای فقهی خوارج نیز بازتاب یافته است؛ برای نمونه خوارج گفته‌اند: چگونه حدّ قذف برای برده، چهل ضربه شلاق باشد، با آنکه آیه «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...» (نور: ۴) اطلاق دارد و آزاد و حرّ را از یکدیگر جدا نکرده است (رازی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۳۹)؟ همچنین خوارج گفته‌اند: چگونه حدّ زنا برای برده، پنجاه ضربه شلاق باشد، با آنکه در آیه «... فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ...» (نساء: ۲۵)، نصف‌شدن حدّ زنا فقط برای بردگان زن آمده است، نه برای بردگان مرد (همان)؟ خوارج در جای دیگر گفته‌اند: چگونه شهادت عبد، مردود باشد، در حالی که در آیات قرآن همانند «وَأَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلِ مِنْكُمْ» (طلاق: ۲) و «... مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» (بقره: ۲۸۲)، قید آزادبودن برای شاهد نیامده است (همان) یا در نمونه دیگری گفته‌اند: چگونه امامت غیرقریشی ممنوع باشد، در حالی که در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)، قید قریشی بودن نیامده است (همان)

وجه مشترک همه این نمونه‌ها، تکیه بر اطلاق آیات قرآن و نادیده‌انگاری تقييدات مطرح شده در فقه عامه مسلمانان است.

۲-۳. قطع کردن دست سارق در مطلق مال

از عایشه نقل شده است که رسول خدا ﷺ دست سارق را در ربع دینار به بالاتر قطع می‌کرد: «... عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعداً» (مسلم نیشابوری، ۱۴۲۴، ص ۸۴۶). به گفته شیخ طوسی، دیدگاه اوزاعی، احمد، اسحاق و شافعی نیز همین‌گونه است، ولی دیگر فقیهان اهل سنت از نصاب‌های متفاوتی همچون نصف دینار، یک درهم، دو درهم، سه درهم، چهار درهم، پنج درهم و ده درهم سخن

گفته‌اند. (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۴۱۱-۴۱۳) شیخ طوسی عقیده دارد میزان مال سرقت‌شده باید ربع دینار به بالاتر باشد تا حد سرقت اِعمال شود (همان، ص ۴۱۱)؛ از سوی دیگر دَاوُد و [دیگر] ظاهری‌ها، به قطع دست سارق فتوا داده‌اند؛ اعم از اینکه مال سرقت‌شده کم باشد یا زیاد؛ یعنی ایشان حدی برای کمترین آن قائل نیستند. در این مسئله، دیدگاه خوارج نیز بسان ظاهری‌هاست (همان) و ایشان نیز برای مال سرقت‌شده، میزان و مرزی که پایین‌تر از آن سبب قطع دست نباشد، قائل نیستند. شوکانی قول حسن بصری، دَاوُد و خوارج را قطع شدن دست سارق در مال اندک یا بسیار معرفی می‌کند و اطلاق آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده: ۳۸) را مستند قول ایشان می‌شمارد؛ گرچه خود عقیده دارد این اطلاق با احادیث، مقید می‌شود. (شوکانی، ۱۹۷۳، ج ۷، ص ۲۹۹-۳۰۰) به گفته قرطبی قول خوارج، قطع دست سارق در هر مالی است که دارای قیمت باشد و مستند این قول، ظاهر آیه است (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۱۶۱) بدین سان اتکا به اطلاق آیه بدون در نظر گرفتن روایات تقییدکننده، دیدگاه قطع دست سارق در مطلق مال را پدید آورده است؛ زیرا مطابق اطلاق آیه، بر هر آنچه عنوان سرقت صدق می‌کند، باید مجازات قطع دست اِعمال شود.

۴-۲. قطع کردن دست سارق از شانه

قرآن کریم مجازات دزد را قطع دست می‌داند: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده: ۳۸). عالمان امامیه، اهل سنت و خوارج درباره محل قطع کردن دست در حد سرقت اختلاف کرده‌اند. به گفته سید مرتضی، در میان فرق اسلامی فقط امامیه بر آن است که چهار انگشت سارق قطع می‌شود و انگشت شست و کف دست او باقی می‌ماند، ولی اهل سنت همگی به قطع دست از مِچ قائل‌اند و از خوارج، دو نظر منقول است: قطع از بازو و قطع از شانه. (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۵۲۸) شیخ طوسی، قول خوارج را قطع دست سارق از شانه معرفی می‌کند. (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۴۳۸) به گفته ابن‌حزم، خوارج به آیه قطع دست سارق احتجاج کرده، گفته‌اند در لغت عرب، «ید» عنوانی است که بر مابین شانه تا سر انگشتان اطلاق می‌شود. (ابن حزم،

[بی تا]، ج ۱۱، ص ۳۵۷)

به عقیده صاحب این قلم، در جملاتی چون «صورت را بشوی»، «دیوار را رنگ بزن» و... می توان با تمسک به اطلاق، نتیجه گرفت که تمام صورت باید شسته شود یا تمام دیوار باید رنگ شود، ولی در جملاتی چون «دست را بشوی»، «درخت را قطع کن» و... مخاطب باید بنگرد که در عرف، دست را از کجا می شویند یا درخت را از چه محلی قطع می کنند؟ تفاوت میان قسم نخست و قسم اخیر آن است که حسب عرف، در قسم نخست، عمل به نهایت اطلاق، مطلوب و مستحسن است، ولی در قسم اخیر، مطلق، منصرف به حدّ عرفی است؛ بدین سان اگر در عرف زمان و مکان صدور سخن، عمل به حداکثر برداشت شونده از اطلاق مستحسن باشد، مخاطب باید مطابق آن عمل کند، اما اگر مرز و محدوده ای معهود برای عمل هست، مخاطب به مراعات معهود عرفی ملزم می باشد. حالت سوم آن است که در عرف، عمل به نهایت اطلاق مستحسن نباشد و حدّی معهود نیز نباشد؛ در این فرض تبعیت از فرمان با انجام حداقل، تحقق می یابد، گرچه عمل به بیش از آن نیز منعی ندارد.

براین اساس درباره قطع دست سارق باید نگریست که آیا پیش از نزول آیه، عرب ها دست سارق را از محلی معین قطع می کردند یا خیر؟ اگر احراز شود که در این باره عرفی مسلّم بوده است، اطلاق و سکوت قرآن بر معهود ذهنی مخاطبان حمل می شود و مراعات آن معهود، الزامی است، ولی در فرض فقدان عرف معهود، عمل به فرمان قطع دست با حداقل آن محقق می گردد؛ یعنی باید مقداری از دست قطع شود که در عرف بگویند دست فلانی را قطع کردند. آیه «... فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» (یوسف: ۳۱) که از دست بردن زنان مصری هنگام دیدن حضرت یوسف علیه السلام با تعبیر «قطع ید» خبر داده است، نشان می دهد که «قطع ید» در عرف عرب زبانان زمان نزول قرآن، بر بریدگی مختصر دست نیز صادق بوده است، گرچه مطابق اطلاق آیه سرقت، بیشتر بریدن نیز مجاز و مشروع است. البته در مجازات ها باید به قدر متیقن و مسلّم اکتفا کرد، ولی در فرض فقدان عرف مسلّم در فضای نزول قرآن، باتوجه به اطلاق آیه، دست حاکم شرع در میزان بریدن دست سارق باز است. درحقیقت در فرض فقدان عرف معهود، حسب

اطلاق آیه، امکان عمل از حداقل تا حداکثر وجود دارد و بر خلاف دیدگاه خوارج، عمل به حداکثر الزامی نیست؛ زیرا عرف آن را مستحسن نمی‌شمارد که اطلاق شارع را بر آن حمل کند.

آنچه گفته شد فقط در توضیح چگونگی فهم آیه بود، ولی روشن است که در مقام تشخیص حکم شرعی مسئله نمی‌توان صرفاً به آیه اکتفا کرد، بلکه باید همه دلایل چهارگانه را در نظر گرفت.

۵-۲. جواز جمع نکاح زن با عمه یا خاله او

از رسول گرامی اسلام ﷺ روایت شده است: «لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَ عَمَّتِهَا وَ لَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَ خَالَتِهَا» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۱۲۸)؛ یعنی در نکاح، جمع میان یک زن با عمه او یا یک زن با خاله او روا نیست.

از سوی دیگر حکایت کرده‌اند که دو مرد از خوارج نزد عمر بن عبد العزیز آمدند و برخی مسائل را بر او انکار کردند؛ از جمله مسائل، نخست رجم زانی و دیگری تحریم جمع میان نکاح یک زن با نکاح عمه یا خاله او بود (ابن قدامه، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۷۸-۴۷۹). در این گزارش تاریخی، خوارج به فقدان این احکام در قرآن احتجاج کرده‌اند و پاسخ عمر بن عبد العزیز آن است که عمل رسول خدا ﷺ و مسلمانان پس از او این‌گونه بوده است و بسیاری از احکام دیگر اسلام نیز در قرآن مذکور نیستند (همان).

به گفته ابن قتیبه، خوارج خطاب به اهل سنت اظهار داشته‌اند که شما روایت کردید که رسول خدا ﷺ فرمود: «لَا تَنْكَحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَ لَا عَلَى خَالَتِهَا: با زن، به همراه عمه یا خاله‌اش ازدواج نمی‌شود»، حال آنکه خدای تعالی در آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ...» (نساء: ۲۳) موارد حرمت نکاح را بر شمرده، جمع میان زن با عمه یا خاله او را ذکر نکرده است و آیه بعد: «وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ» (نساء: ۲۴) که ورای بر شمرده‌ها را حلال می‌شمارد، دلالت دارد که نکاح زن به همراه عمه یا خاله‌اش، جزء موارد حلال است (ابن قتیبه، [بی‌تا]، ص ۱۸۱-۱۸۲).

شیخ طوسی در این باره عقیده دارد جمع میان نکاح یک زن با نکاح عمه یا خاله او

جایز است، مشروط به آنکه عمه یا خاله رضایت دهند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۹۶). به گفته علامه حلی بیشتر عالمان امامیه بر این قول‌اند (حلی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۵۸)؛ بر همین اساس ماده ۱۰۴۹ قانون مدنی ایران بیان می‌دارد: «هیچ‌کس نمی‌تواند دختر برادرزن یا دختر خواهرزن خود را بگیرد، مگر با اجازه زن خود».

شیخ طوسی گزارش می‌دهد که جمیع فقیهان اهل سنت در این مسئله به عدم جواز قائل‌اند و نزد ایشان رضایت عمه و خاله اثری ندارد، ولی خوارج در هر حال به جواز قائل‌اند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۹۶). به‌باور شیخ طوسی، اصل در این موضوع، جواز است و ممنوعیت، دلیل می‌خواهد. همچنین آیه ۲۴ سوره نساء که پس از ذکر محرمات نکاح آمده، دلیل جواز است (همان). این آیه خطاب به مردان مؤمن بیان می‌دارد که غیر از موارد برشمرده‌شده برای شما حلال است که با اموال خود، زنان دیگر را از راه ازدواج - نه زنا - طلب کنید.

۲-۶. جواز نکاح با خویشان رضاعی به‌جز مادر و خواهر

عایشه از رسول خدا ﷺ نقل کرده است: «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْوِلَادَةِ» (مسلم نیشابوری، ۱۴۲۴، ص ۶۸۱)؛ یعنی هر قسم خویشاوندی خونی که سبب حرمت نکاح است، اگر از راه شیرخوردن نیز حاصل شود، حرمت نکاح دارد. به‌تعبیر ماده ۱۰۴۶ قانون مدنی ایران: «قربان رضاعی از حیث حرمت نکاح در حکم قربان نسبی است». از سوی دیگر به گفته ابن‌قتیبه، خوارج خطاب به اهل سنت احتجاج کرده‌اند که شما از رسول خدا ﷺ نقل کردید که فرمود: هرچه رابطه نسب‌اش سبب حرمت است، رابطه رضاعی آن نیز باعث حرمت خواهد بود، اما آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ ...» (نساء: ۲۳)، نکاح‌های حرام را برشمرده، به‌سبب شیرخوردن، فقط مادر و خواهر رضاعی را حرام کرده است و آیه بعد: «وَأُجُلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ...» (نساء: ۲۴) که ورای برشمرده‌ها را حلال می‌خواند، دلالت دارد که دیگر خویشان رضاعی در زمره موارد حلال‌اند (ابن‌قتیبه، [بی‌تا]، ص ۱۸۱-۱۸۲).

براین‌اساس در این مسئله نیز بسان مسئله پیشین، سنت‌گزیزی خوارج سبب شده

است دایره ازدواج‌های مشروع را گسترش دهند و آزادی افراد در انتخاب همسر را افزون گردانند.

۷-۲. وقوع تحلیل بدون نزدیکی

مطابق آیه «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» (بقره: ۲۲۹)، طلاق رجعی دوبار است و پس از آن شوهر یا باید زن خود را به نیکی نگاه دارد یا به شایستگی او را رها سازد. در این راستا آیه «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ» (بقره: ۲۳۰) مقرر می‌دارد که اگر شوهر برای بار سوم، زن را طلاق دهد، دیگر برای او آن زن حلال نیست، مگر آنکه زن با شوهری دوم ازدواج کند و میان آن دو جدایی افتد؛ یعنی اگر ازدواج با مرد دوم نیز به جدایی انجامید، اشکالی ندارد که شوهر نخست، مجدداً با زن سابق خود ازدواج کند. به تعبیر ماده ۱۰۵۷ قانون مدنی ایران: «زنی که سه مرتبه متوالی زوجه یک نفر بوده و مطلقه شده، بر آن مرد حرام می‌شود، مگر اینکه به عقد دائم به زوجیت مرد دیگری درآمده و پس از وقوع نزدیکی با او، به واسطه طلاق یا فسخ یا فوت، فراق حاصل شده باشد».

در این مسئله، عموم فقیهان اهل سنت و شیعه عقیده دارند زن بر شوهر نخست خود حلال نمی‌شود، مگر آنکه شوهر دوم با او نزدیکی کرده باشد، ولی سعیدبن مسیب نزدیکی را شرط ندانسته، معتقد است هرگاه نکاح صحیحی انجام شود و قصد از نکاح صرفاً تحلیل نباشد، اشکالی نیست که در فرض جدایی زوجین، شوهر نخست با زن سابق خود ازدواج کند. خوارج نیز مطابق ظاهر «حتی تنکح زوجاً غیره»، به این نظر قائل شده‌اند (ابن قدامه، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۴۷۱-۴۷۲)؛ زیرا در آیه به لزوم نزدیکی تصریح نشده، از صرف نکاح سخن به میان آمده است. البته این استدلال در صورتی صحیح است که معنای اصلی نکاح همان عقد نکاح باشد، نه نزدیکی و آمیزش.

افزون بر این در تأیید دیدگاه جمهور مسلمانان روایت شده است که رسول اسلام ﷺ به زنی که مایل بود بدون تحقق نزدیکی با شوهر دوم به ازدواج با شوهر

نخست خود بازگردد، این گونه فرمود: «لا حتى تذوقی عُسیلته و عُسیلتک: نه! تا آنکه تو از شیرینی او بچشی و او از شیرینی تو بچشد» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۱۶۵). به گفته نووی «عُسیله» تصغیر شده «عُسله»، مؤنث «عُسل» است و در این موضع، کنایه از جماع و نزدیکی می باشد (نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۲-۳)؛ یعنی لذت و حلاوت این عمل به عسل تشبیه شده است. در مجموع سنت گریزی خوارج در این موضع، سبب شده است دایره اختیار و آزادی افراد در ازدواج را افزون گردانند.

۲-۸. جواز وصیت به نفع وارث

اهل سنت و خوارج در مشروعیت وصیت به نفع وارث، اختلاف ورزیده اند. در این باره آیه «کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُکُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَکَ خَیْرًا الْوَصِیَّةَ لِلْوَالدَیْنِ وَالْأَقْرَبِیْنَ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۱۸۰)، بر مؤمنان مقرر می کند که چون وقت وفات یکی از آنان فرارسد، اگر مالی دارند، برای پدر و مادر و خویشاوندان خود به نحو پسندیده وصیت کنند. از سوی دیگر در آیه «... وَلَآ بُؤْیَهِ لَکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ إِنْ کَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ کَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةِ یُوصِی بِهَا أَوْ دَیْنٍ...» (نساء: ۱۱)، میزان ارث والدین با کسرهای دقیقی معین شده است. بر اساس این آیه، برای هریک از پدر و مادر میت، یک ششم ماترک است؛ به شرط آنکه میت دارای فرزند باشد، ولی اگر وی فاقد فرزند باشد و فقط پدر و مادر از او ارث ببرند، برای مادر، یک سوم است و بقیه را پدر می برد و اگر میت برادرانی داشته باشد، سهم مادر از یک سوم به یک ششم تقلیل می یابد. البته این سهم ها پس از انجام وصیت های میت و پرداخت دیون اوست.

اهل سنت از رسول گرامی اسلام ﷺ روایت کرده اند: «ان الله قد أعطی کلّ ذی حقّ حقّه فلا وصیة لوارث: خدا حق هر صاحب حقی را عطا کرد؛ پس هیچ وصیتی برای هیچ وارثی وجود ندارد» (ابوداود، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۵۶).

به گفته ابن قتیبه، خوارج در احتجاج با اهل سنت اظهار می دارند: شما از رسول خدا

روایت کردید که فرمود: برای ارث‌برنده وصیتی نیست، ولی این روایت خلاف کتاب خداست؛ زیرا پدر و مادر در همه حال جزء وارثان‌اند و مشروعیت وصیت برای آن دو در آیه ۱۸۰ سوره بقره تقریر شده است (ابن قتیبه، [بی‌تا]، ص ۱۸۰-۱۸۱).

ابن قتیبه در پاسخ به خوارج بیان می‌دارد: آیه ۱۸۰ سوره بقره به آیه ارث منسوخ است و اگر گفته شود ارث والدین با وصیت به نفع آن دو قابل جمع است، باید پاسخ داد آیه ارث، بهره والدین از میراث را معین کرده است و به دنبال آن بر اطاعت‌کننده از حدود ارث، وعده ثواب و بر متخلف از حدود، وعده عقاب می‌دهد؛ بنابراین نمی‌توان سهمی بیشتر از حدود تعیین‌شده برای والدین در نظر گرفت (همان، ص ۱۸۱). همچنین برخی گفته‌اند حدیث «لا وصیه لوارث» می‌تواند ناسخ آیه ۱۸۰ سوره بقره باشد (همان)، اما به نظر می‌رسد استدلال ابن قتیبه ناپذیرفتنی است؛ زیرا عمل به وصیت میّت، ناقض حدود ارث نیست، بلکه آیات ارث، وصیت را بر ارث مقدم داشته‌اند. افزون‌براین خبر واحد منقول از پیامبر ﷺ، صلاحیت نسخ قرآن را ندارد؛ زیرا ناسخ باید از نظر اعتبار، هم‌وزن منسوخ باشد. فقیهان امامیه در این مسئله با قول عالمان اهل سنت همراه نیستند و وصیت به نفع وارث را مشروع و صحیح تلقی می‌کنند (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۵۹۷/ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۵).

۹-۲. عدم محرومیت قاتل عمد از میراث مقتول

از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که قاتل ارث نمی‌برد: «القاتل لایرث» (ابن ماجه، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۸۸۳). به گفته شیخ طوسی، خلافتی نیست که قاتل عمد از مقتول خود ارث نمی‌برد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۸). ابن قدامه می‌گوید اهل علم اتفاق نظر دارند که قاتل عمد از مقتول، هیچ ارثی نمی‌برد، ولی سعید بن مسیب و ابن جبیر در این باره به ارث قاتل شده‌اند و رأی خوارج نیز همین گونه است. مطابق استدلال ایشان، عمومیت آیه ارث شامل قاتل عمد نیز می‌شود (ابن قدامه، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۱۶۱)؛ یعنی فی‌المثل اگر قاتل فرزند مقتول باشد، عموم لفظ «أولاد» در آیه «یوصیکم الله فی أولادکم للذکر مثل حظّ الأنثیین...» (نساء: ۱۱) او را دربرمی‌گیرد.

همچنین در دیگر آیات ارث، از ارث بردن خویشاوندان سخن رفته است، بی آنکه خویشاوند مرتکب قتل، استثنا گردد.

۱۰-۲. جواز قتل اطفال کافران

به گفته ابن حزم، از ارقه - که یکی از مهم ترین شعبه های خوارج به شمار می آید - با استدلال به آیات «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرْنِي يَضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاَجِرًا كُفَّارًا» (نوح: ۲۶-۲۷)، به جواز قتل اطفال کافران قائل شده اند (ابن حزم، ۲۰۱۰، ج ۵، ص ۱۵۶). طبق این آیات، نوح از خداوند می خواهد هیچ یک از کافران را بر روی زمین باقی نگذارد؛ زیرا اگر آنان را باقی گذارد، بندگان او را گمراه می کنند و جز افراد گنهکار و بسیار کفرورزنده، فرزندی به دنیا نمی آورند.

علاوه بر گزارش ابن حزم، در مصادر دیگر نیز قول به اباحه قتل اطفال به نافع بن ازرع نسبت داده شده است (سمعی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۷۴ / ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۳۸-۱۳۹).

از سوی دیگر نقل است که در روز حنین، پیامبر ﷺ لشکری برای قتال اعزام کرد؛ پس آن لشکر با مشرکان به نبرد پرداختند و قتال با مشرکان به قتل فرزندان آنان کشیده شد. چون به نزد پیامبر ﷺ بازگشتند، از آنان پرسید: چه چیز شما را به قتل فرزندان واداشت؟ گفتند: آنها فقط فرزندان مشرکان بودند. پیامبر ﷺ فرمود: آیا بهترین شما غیر از فرزندان مشرکان است؟ سوگند به آنکه جان محمد در دست اوست، هیچ انسانی جز بر فطرت متولد نمی شود تا هنگامی که زبانش از جانب او گویا گردد و سخن گوید (بیهقی، [بی تا]، ج ۹، ص ۱۳۰).

از مصادر تاریخی برمی آید که درباره جواز قتل اطفال کافران، میان خود خوارج نیز اختلاف نظر بوده است. نقل است که نجله بن عامر خارجی مسلک، به نافع بن ازرع نامه نوشت و اموری چند را بر او خُرده گرفت؛ از جمله قتل اطفال مخالفان که نافع، جایز می انگاشت. نجله در این باره به نهی رسول خدا ﷺ از کشتن کودکان و دلالت

آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (اسراء: ۱۵) بر نامسئول بودن افراد نسبت به گناهان دیگران، احتجاج کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۳۷)، ولی نافع، احتجاج او را نپذیرفت و با استدلال به آیات سوره نوح، اظهار داشت نوح که پیامبر خدا بود و به او از من و تو داناتر بود، اطفال کافران را پیش از آنکه متولد گردند، به کفر توصیف کرده است؛ چگونه در قوم نوح چنین باشد و تو آن را در قوم ما جاری نمی‌دانی؟ حال آنکه خدا فرمود: «أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَائِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ: آیا کافران شما از کافران اقوام پیشین برترند یا شما را در نوشته‌ها براءت و امان است؟ (قمر: ۴۳)» (همان، ج ۴، ص ۱۳۸-۱۳۹).

درمجموع استدلال نافع برای جواز قتل اطفال کافران را می‌توان این‌گونه تقریر کرد: اطفال کافران، کافرند و کافری که اسلام نیاورده است، باید کشته شود؛ براین‌اساس اطفال کافران باید کشته شوند. البته مطابق قاعده، حکم قتل کافران نباید اهل کتاب را دربرگیرد، بلکه ایشان با پرداخت جزیه، امان می‌یابند.

نتیجه

شواهد تحقیق حاضر نشان می‌دهد که خوارج، یک نظام فقهی قرآن‌گرا و سنت‌گرای بنا کرده بودند. ملاحظه همه نمونه‌ها در کنار یکدیگر به‌ویژه مواردی چون جزای زناکار محصن و دایره شمول محارم رضاعی، دلالت دارد که سنت‌گرایی خوارج فراتر از انکار موردی اصالت برخی روایات بوده است که این سنخ نقد روایت، کم‌وبیش در مذاهب دیگر نیز دیده می‌شود.

ازسوی دیگر در نظام فقهی خوارج، این‌گونه نیست که همه احکام، خشن‌تر از احکام دیگر فریق مسلمان باشد، بلکه اعتماد به عموم و اطلاق آیات قرآن و نادیده‌انگاری روایات تقییدکننده، گاهی سبب شده است فتاوی خوارج نسبت به مذاهب دیگر، سهل‌تر و دارای آزادی عمل بیشتری باشد. آرای خوارج در انکار وجوب سنگسار زناکار متأهل، انکار حدّ قذف برای قذف‌کننده مردان، جواز جمع نکاح زن با عمه یا خاله او، جواز نکاح با خویشان رضاعی به‌جز مادر و خواهر، جواز وصیت به‌نفع

وارث و صحت تحلیل بدون نزدیکی زوجین، شواهدی آشکار و گویا بر این مدعا هستند. البته گاهی نیز اعتماد به عموم و اطلاق آیات و نادیده‌انگاری روایات، سبب بروز فتاوی خشن‌تر و سخت‌گیرانه‌تر درمیان خوارج شده است که قطع کردن دست سارق از شانه و در مطلق مال، نمونه روشن آن است. بدین‌سان ویژگی شاخص فقه خوارج، عمل به عموم و اطلاق آیات قرآن و نادیده‌انگاری تخصیص‌ها و تقییدهای مذکور در روایات است؛ اعم از اینکه این رویکرد به سهولت و آزادی بیشتر بینجامد یا به مشقت و خشونت منتهی شود.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله؛ شرح نهج البلاغه؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ بیروت: دار إحياء الكتب العربیه، ۱۳۷۸ق.
۲. ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین؛ فتح الباری شرح صحیح البخاری؛ بیروت: دارالمعرفه، [بی‌تا].
۳. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد؛ الإحكام فی أصول الأحكام؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
۴. —؛ المحلّی؛ بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۵. ابن زهره، حمزه بن علی؛ غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع؛ تحقیق ابراهیم بهادری؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ق.
۶. ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم؛ تأویل مختلف الحديث؛ تحقیق اسماعیل اسعدی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، [بی‌تا].
۷. ابن قدامه، ابومحمد عبدالله بن احمد؛ المغنی علی مختصر الخرقی؛ بیروت: دارالکتب العربی، [بی‌تا].
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید؛ سنن ابن ماجه؛ بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۹. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی بن میثم؛ النجاة فی القيامة فی تحقیق أمر الإمامة؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۰. ابوداود، سلیمان بن اشعث؛ سنن أبی داود؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ صحیح البخاری؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۲. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین؛ السنن الکبری؛ بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۱۳. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.

١٤. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی؛ تاریخ بغداد أو مدينة السلام؛ تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٧ق.
١٥. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد؛ سیر أعلام النبلاء؛ بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ق.
١٦. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ المحصول فی علم الأصول؛ تحقیق طه جابر فیاض؛ بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ق.
١٧. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد؛ الأنساب؛ بیروت: دارالجنان، ١٤٠٨ق.
١٨. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین؛ نهج البلاغه؛ شرح محمد عبده؛ بیروت: دارالمعرفه، [بی تا].
١٩. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الانتصار؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٥ق.
٢٠. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر؛ تنویر الحوالک شرح علی موطأ مالک؛ تصحیح محمد عبدالعزیز الخالدي؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٨ق.
٢١. شوکانی، محمد بن علی؛ نیل الأوطار من أحادیث سید الأخیار؛ بیروت: دارالجلیل، ١٩٧٣م.
٢٢. طوسی، محمد بن حسن؛ کتاب الخلاف؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٧ق.
٢٣. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٥ق.
٢٤. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الفروع من الکافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٣٦٧.
٢٥. مسلم نیشابوری، ابوالحسن مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم؛ بیروت: دارالفکر، ١٤٢٤ق.
٢٦. نووی، ابوزکریا یحیی بن شرف؛ شرح صحیح مسلم؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ١٤٠٧ق.
٢٧. هروی، ابواسماعیل عبدالله بن محمد؛ ذم الکلام و أهله؛ تحقیق عبدالرحمن بن عبدالعزیز الشبل؛ مدینه: مکتبه العلوم والحکم، ١٤٢٢ق.

مبانی تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی در بوته نقد

* فروغ ضیغمی نژاد

** امیر جودوی

*** بمانعلی دهقان منگابادی

چکیده

تأویلات قاضی نعمان بن حیون از آیات فقهی، گویای دیدگاه اعتقادی اوست که کاملاً تحت تأثیر آموزه‌های مکتب اسماعیلی قرار دارد؛ بر همین اساس وی احکام دین را ذیل عنوان دعائم، بر هفت پایه «ولایت»، «طهارت»، «نماز»، «روزه»، «زکات»، «جهاد» و «حج» استوار می‌داند و هریک از این دعائم را به آیه‌ای از قرآن مربوط دانسته، به یکی از پیامبران یا امامان منتسب می‌کند و برای هر جزء از این احکام، بواطنی قائل شده است که صرفاً نماد معرفت امام‌اند. وی در تأویل آیات و احکام فقهی، به مبانی نظیر تطابق ظاهر و باطن، همانندی مثل و ممتول، معرفت، اقرار و ایمان، و روایات اعتقاد دارد، ولی اولاً، در آرای خویش به آنها پای‌بند نیست؛ ثانیاً، اغلب آرای او که به بیان معنای ظاهری و باطنی یا نماد و اشاره منتهی می‌شوند، بر اساس تباین تأویل از تفسیر، تفسیرند، نه تأویل؛ ثالثاً، به‌رغم لزوم قرینه و دلیل مناسب و منطقی برای عدول از معنای ظاهری، وی دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نکرده است. می‌توان نتیجه گرفت دخالت دیدگاه اعتقادی وی در تأویل احکام شرعی باعث تفسیر برآی و دور شدن از هدف اصلی وضع آن احکام و تضعیف انجام آنها گردیده است.

واژگان کلیدی: تأویل، ظاهر، باطن، قاضی نعمان، تفسیر به رأی،

اسماعیلیه، مثل و ممتول.

* دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه یزد و مدرس دانشگاه فرهنگیان (fzeighaminejad@yahoo.com).

** دانشیار دانشگاه یزد/ نویسنده مسئول (amirjoudavi@yazd.ac.ir).

*** دانشیار دانشگاه یزد (badehghan@yazd.ac.ir).

مقدمه

آنچه سبب شده وجوه گوناگونی برای آیات قرآن بیان شود، مسئله ظاهر و باطن الفاظ است. اندیشمندان علوم قرآنی معارف و احکام قرآن را دو گونه می‌دانند: ۱. معارف و احکامی که آیات کریمه قرآن بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره بر آنها دلالت دارند و به آنها ظاهر قرآن می‌گویند؛ ۲. معارفی که دلالت آیات بر آنها برای همگان آشکار نیست و به معارف باطن قرآن موسوم‌اند (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۰).

در اصل وجود باطن برای قرآن هیچ گونه اختلافی نیست و روایات فریقین بر آن دلالت دارند (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۴۴-۴۷/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، صص ۹۵-۱۰۱/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸). البته در تعبیر دانشمندان به معانی باطنی قرآن، تأویل گفته می‌شود (شاکر، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۲۰۵-۲۱۵)، ولی باتوجه به اینکه اصولیون شیعه در باب احکام شرعی معتقدند: «حقیقت شرعی به معنای کاربرد کلمات در معانی خاص شرعی همچون صوم، حج، صلاة و... است» (هاشمی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۷۸)، عدول از معنای ظاهری آیات و احکام فقهی و به عبارتی تأویل آنها جای بررسی و تأمل دارد.

در دیدگاه اسماعیلیان نه تنها آیاتی که آشکارا معنای مجازی دارد، بلکه حکایات، دستورهای اخلاقی، احکام، عبادات و هر شخص، عمل یا شیئی که در قرآن کریم از آن یاد شده است، معنایی رمزی و باطنی دارد. آنان این نظر را به دیگر کتب آسمانی، همه نوشته‌ها و احکام دینی و حتی پدیده‌های طبیعت نیز تعمیم می‌دادند. همین امر سبب ظهور اعتقادات و گرایش‌های خلاف شریعت شده است. از آنجاکه آیات فقهی بیانگر دستورات شرعی برای مکلف لازم‌الاجرا هستند، تأویل آنها از معنای ظاهری به معنای دیگر باید بر مبنای دلایل و قرائن معتبر و منطقی باشد، وگرنه در زمره تأویل یا تفسیر به رأی قرار می‌گیرند. در مقاله حاضر، مبانی تأویلات قاضی نعمان از آیات و احکام فقهی تحلیل شده است.

۱. جایگاه علمی، سیاسی و مذهبی قاضی نعمان

قاضی نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی، فقیه و عالم همدوره با خلفای اسماعیلی فاطمی^۱ بوده که سال تولد وی نامشخص است، ولی از میان اقوال متعدد می‌توان گفت در سال‌های ۲۸۳ تا ۲۹۰ قمری در قیروان (تونس امروزی) متولد شد و در پایان جمادی‌الثانی سال ۳۶۳ قمری وفات یافت (زرکلی، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۲۵). وی به چهار خلیفه فاطمی هم‌عصر خود (مهدی، قائم، منصور و معز) خدمت کرد (همان، ج ۸، ص ۴۱).

او تألیفات مهمی دارد؛ از جمله کتاب *دعائم الإسلام* را در موضوع فقه که مهم‌ترین منبع درسی فاطمیون بود، در دو مجلد به‌رشته تحریر درآورد. جلد نخست درباره عبادات و جلد دوم درباره معاملات یعنی امور دنیوی همچون خوراک، لباس، وصایا، ارث، نکاح و طلاق نگارش است. وی با استفاده از آیات قرآن، احکام فقهی را استخراج کرد و در اثر دیگری به نام *تأویل الدعائم* کوشید با ذکر روایاتی از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ معانی باطنی احکام را بر حسب دیدگاه فکری خود تبیین کند.

در مورد مذهب وی اختلاف نظر است. برخی مؤلفان شیعی، وی را به جهت مشابهت فکری در سلک مذهب امامیه دانسته‌اند و گفته‌اند: وی حسب تقیه در خدمت اسماعیلیان بوده و پس از اینکه مالکی مذهب بود، به مذهب امامیه گروید. (مقدمه المجالس و المسایرات، ج ۵، ص ۴۱۵ به نقل از ابن خلکان) مجلسی نیز معتقد است کتاب *دعائم الإسلام* شاهد خوبی بر این مدعا است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۸). در عین حال کسانی همچون ابن شهر آشوب او را اسماعیلی معرفی می‌کنند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱). مشهورترین قول درباره مذهب قاضی نعمان آن است

۱. حکومت فاطمیون در سال ۲۹۷ق به‌رهبری عبیدالله المهدی تشکیل شد. پس از وفات او در سال ۳۲۲ق، *القائم بأمراء الله* حاکم شد و به‌همین ترتیب سلسله امامت اسماعیلیه فاطمی ادامه داشت و به حکومت گسترده‌ای تبدیل شد، ولی در سال ۵۶۷ق به‌وسیله ایوبیان عثمانی به‌کلی برچیده شد، اما فرقه نزاریه از این گروه در ایران در سال ۱۲۵۵ق به‌وسیله *آفاخان محلاتی* مجدداً سر برآورد که تفکر سیاسی اسماعیلی داشت. این فرقه هم‌اکنون در کشورهای همچون ایران، افغانستان، تاجیکستان، هندوستان و پاکستان فعالیت دارد (برناردلویس، ۱۳۶۳، صص ۱۶۵ و ۵۶۷/ ربانی، ۱۳۷۷، ص ۹۳).

که وی در ابتدا مالکی بود (قاضی نعمان، ۱۹۷۸، ج ۵، ص ۴۱۵)، سپس به مذهب اسماعیلی گروید (غالب، ۱۹۶۴، ص ۲۰۶). در هر صورت قول به اسماعیلی بودن ایشان از شهرت بیشتری برخوردار است و همه کتاب‌های وی مؤید آنند.

۲. روش قاضی نعمان در تأویل

روش اسماعیلیان و از جمله قاضی نعمان در تأویل را می‌توان به‌طور کلی بر مفاهیم «ظاهر و باطن» مبتنی دانست، ولی به‌رغم این مسئله باطن را بر ظاهر مقدم می‌دانند؛ به‌همین دلیل اصل ضرورت احکام فقهی را باطن آنها می‌داند، نه ظاهرشان؛ بنابراین به تأویل آنها پرداخته است و حتی برای تأیید عقاید خویش آنها را به آیاتی از قرآن استناد می‌دهد. ناصر خسرو چهار حرف واژه «قرآن» را که از نظر او قرین یکدیگرند، مطابق نظام فکری اسماعیلی به مقولاتی همچون ناطق، اساس، جدّ و نفس معطوف دانسته است (قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۸۲، ص ۸۵).

اسماعیلیان فاطمی نصّ قرآن را «قرآن صامت» می‌نامند و از امامان خود به‌عنوان «قرآن ناطق» یاد می‌کنند (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۲۵-۲۷). از نظر آنان رسیدن به حقایق مکتوم در باطن دین، از راه تأویل فقط به‌وسیله تعلیم امام معصوم اسماعیلی و معلمان منتخب وی انجام می‌شود. همچنین معتقدند رده‌های گوناگونی از معلمان و مبلغان مذهبی با عناوین ناطق، باب، حجت، داعی، مأذون و... میان شخص امام و فرد تازه‌وارد به فرقه - که مستجیب خوانده می‌شود - هستند (همان)؛ به تعبیری هفت امام ناطق که هریک وصی دارند، به تعلیم حقایق باطنی می‌پردازند (صابری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۲).

صوفیان نیز در عین باور به ظاهر قرآن با جهت‌گیری خاص در تفسیر، از نگرشی باطنی برخوردارند و با وجه غالب واعظانه و تربیتی از معانی ظاهری الفاظ به معانی دیگر عدول می‌کنند و به‌عبارتی به تأویل پرداخته‌اند (معرفت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۶). گروهی نیز با غلو در باطن‌گرایی به‌ویژه در تطبیق برخی مفاهیم دینی بر اشخاص معین، مثلاً تطبیق کعبه بر حضرت علی علیه السلام (گروه مذاهب اسلامی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۱)، سبب

رواج تأویلات افراطی گردیدند.

شاید بتوان گفت به‌رغم دیدگاه این باطن‌گرایان افراطی که به باطن و تأویل نگاه حداکثری دارند و با نادیده‌گرفتن ظاهر، به باطن می‌پردازند و در مواردی نیز دچار خطا می‌شوند، قاضی نعمان با استناد به آیات «وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ» (انعام: ۱۲۰) و «أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰) تصریح می‌کند که باید به ظاهر و باطن هر دو پای بند بود و ظاهر و باطن را با هم اقامه کرد و عمل به یکی از آن دو مجزی نیست (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۳۶). درواقع وی اعتقاد به تأویل را در کنار نصّ تبیین می‌کند و با ترسیم خط اعتدال، می‌کوشد از خطاهای دیگر اسماعیلیان در امان بماند. او تأویل را علمی می‌داند که با بهره‌گیری از آیات قرآن و روایات، قابل تحقق است؛ بدین‌منظور نخست حکم فقهی را با آیاتی از قرآن و روایات در همان زمینه تعریف می‌کند و سپس می‌کوشد آن را در ارتباط با ایمان، معرفت و محبت به پیامبر ﷺ و امامان فاطمی ﷺ تأویل کند. مصطفی غالب، اکثر تأویلات او را افراطی نمی‌داند (ر.ک: غالب، ۱۹۶۴، ص ۲۰۶)؛ بدین‌معنا که تأویلات قاضی نعمان، ناقض احکام فقهی و خلاف شریعت نیست، بلکه در کنار پای‌بندی به ظاهر و انجام آنها با استناد به روایاتی، بر جنبه معرفتی باطن احکام شرعی که به معرفت امام منتهی می‌شود، تأکید کرده است.

۳. دلایل اسماعیلیان در تأویل

ابواسحاق از اندیشمندان اسماعیلی معتقد است:

هیچ ظاهری نیست، مگر اینکه پایداری و قوام آن به باطن آن باشد. کتاب و شریعت، ظاهر دین است و همچنان‌که جسد بی‌روح، خوار باشد، کتاب و شریعت هم مانند جسدی برای دین، بدون تأویل و بدون دانستن معانی باطنی آنها نزد خدا، بی‌مقدار و بی‌ارج است (دفتری، ۱۹۳۳، ص ۵۶۵۲).

«علی بن محمد ولید یکی دیگر از دانشمندان اسماعیلیه در دفاع از باورهای اسماعیلیه می‌گوید: برخی از سخنان پیامبر ﷺ و آیات قرآن با براهین عقلی و حکم عقل سازگار نیست. در این‌گونه موارد باید آیات و روایات ناسازگار بر معانی حمل گردد که با عقل

همخوان باشد. این معانی همخوان با عقل را تأویل می‌نامیم.» (بهرامی به نقل از ولید، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳-۲۰۴) اسماعیلیان به دلایلی از قرآن کریم (آل عمران: ۷) و روایات دلالت‌کننده بر ظاهر و بطن قرآن استناد می‌کنند. (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۲۹-۳۱)؛ براین اساس نظام فکری آنان بر مبنای اصول کلی باطنیه استوار است. البته برخی تأویلات باطن‌گرایان اسماعیلی که به صورت بی‌ضابطه در متون دینی ارائه شده است، به دلایل ذیل افراطی قلمداد شده‌اند (گروه مذاهب اسلامی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۵۲).

۳-۱. عدم اعتقاد به حجیت ظواهر قرآن

اسماعیلیان در سایه باطن‌گرایی افراطی خود، رسیدن به باطن آیات را مستلزم نفی ظاهر آن تلقی می‌کنند و با این رویکرد به‌طور کلی از ظاهر احکام و معارف قرآن روی برتافته‌اند. اینان ظواهر را رهن حقایق و حیانی تلقی می‌کنند و بیان قرآن را فقط در حق اهل تأویل، آن هم به معنایی خاص و بیگانه از ظواهر قرآنی صحیح دانسته‌اند (دفتری، «گفت و گو»؛ نشریه هفت آسمان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱۰). از نظر آنها برخی آیات قرآن را به هیچ عنوان نمی‌توان بر ظاهرش حمل کرد. کرمانی ذیل آیه «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَ يُدْهَبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَ لِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَ يُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ» (انفال: ۱۱)، می‌نویسد:

شکی نیست که پلیدی و رجز شیطان همان کفر، شک، شبهه، نفاق، جهل، گمراهی و نظایر آنهاست و جای آن، دل و اوهام و نفوس انسان‌هاست و عاقلانه نیست که مانند این امور با آب ظاهری که از آسمان فرومی بارد و کافر و مؤمن در استفاده از آن یکسان‌اند، زایل شوند؛ بنابراین چاره‌ای جز تأویل آب نیست (کرمانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۴).

همچنین آیه شریفه «وَالْوِاسْتِقَامَا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) را نمی‌توان بر معنای ظاهری‌اش حمل کرد؛ زیرا در سیراب شدن با آب، مؤمن و فاسق برابرند و به اهل استقامت، اختصاص ندارد؛ بنابراین مقصود از «الطَّرِيقَةُ»، پیامبر ﷺ و امام پس از ایشان و هدف از «مَاءً غَدَقًا»، علم فراوان است (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۳۹-۴۰).

۲-۳. تعمیم تأویل به همه امور دینی

قاضی نعمان باتوجه به آیه «سُرِّبَهُمْ ءَايَتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳)، الفاظ قرآن را مثل‌هایی می‌داند که آیات آفاقی و انفسی ممثول‌اند قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۸) ولی رخی اسماعیلیان بر اساس نظریه مثل و ممثول که منتج به ظاهر و باطن داشتن امور تکوینی و تعمیم آن به امور دینی و تشریعی می‌گردد، تأویل را به همه امور دینی تعمیم داده‌اند (قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

قاضی نعمان برای تبیین این اعتقاد اسماعیلی به آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات: ۴۹) استناد می‌کند که چون «شیء» شامل همه الفاظ تنزیل می‌شود و قوام هر چیزی به زوجیت است، به‌جز خدا که یگانه است و زوج ندارد، هر ظاهری را که به حس درآید، مشتمل بر باطنی می‌داند که زوج و قرین آن است (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۲۸-۳۲).

درواقع اگر بر اساس برتری مقام تأویل بر تنزیل، لزوم پای‌بندی به ظاهر شریعت و به‌خصوص عمل به احکام شرع نفی گردد و رعایت آنها برای کسانی که به امام و حقایق باطنی معرفت دارند، لازم نباشد، می‌توان گفت چنین تأویلاتی از افراطی‌گری نشأت می‌گیرد. لذا اینکه تأویلگر بر اساس چه مبنا و دیدگاهی به تأویل پرداخته اهمیت دارد.

۴. مبانی تأویلات قاضی نعمان

قاضی نعمان مطابق عقاید اسماعیلیه به مبانی زیر در تأویل اعتقاد داشته اما اینکه تأویلات او از آیات فقهی تا چه حد با این مبانی مطابقت دارند و اساساً این مبانی چگونه ارزیابی می‌شوند، بحثی است که در ادامه به آن پرداخته شده است.

۱-۴. تطابق ظاهر و باطن

نظام باطنی اسماعیلیه در کنار «تنزیل و تأویل»، بر مفاهیم «ظاهر و باطن» مبتنی است. اسماعیلیان منکر ظاهر نیستند و معتقدند مفسر از رهگذر الفاظ، به آسمان

معانی و حقایق سفر کرده، از طبیعت، به ورای آن در عالم تدوین سیر می‌کند (گروه مذاهب اسلامی، ۱۴۰۶، ص ۲۵۳-۳۵۵). از نظر آنان ظاهر و باطن احکام و شعائر مذهبی، لازم و ملزوم یکدیگرند، ولی هریک مقام خاص خود را دارند (قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۵۳). یکی از مبانی مهم اخوان الصفا نیز که از گروه‌های باطن‌گرا هستند، تکیه بر ظاهر و باطن است. ایشان معتقدند بر اساس دو بُعد جهان مادی - بُعد بیرونی (ظاهری) به مثابه پوسته و بُعد درونی (باطنی) به منزله مغز و لباب (اخوان الصفا، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۳۲۸) - احکام و تعالیم دین و حدود شریعت نیز دو جنبه دارند: ۱. جنبه ظاهری یعنی اعمال و مناسکی که با اعضا و جوارح آدمی مرتبط است؛ ۲. جنبه باطنی مخفی و ناپیدا که باورهای درونی و قلبی را تشکیل می‌دهد و دارای اصالت‌اند (همان، ج ۳، ص ۴۸۶)، اما قوام دین به هردو آنهاست (همان، ج ۲، ص ۲۰۹).

درواقع به‌رغم ادعای آنها مبنی بر ضرورت حفظ تعادل میان ظاهر و باطن دین، در آرای داعیان و متفکران برجسته اسماعیلی دوره فاطمی، تطابقی میان ظاهر و باطن دیده نمی‌شود. در بررسی آرای قاضی نعمان نیز دیده می‌شود که در بسیاری از تأویلات، نه تنها تعادل و تطابقی میان ظاهر و باطن رعایت نشده است، بلکه کوشیده است به‌هدف تحقق معرفت امام، برای اجزای احکام شرعی، معنای باطنی ارائه کند تا ضمن برقراری رابطه میان مأموم و امام، مسیر اطاعت مکلف هموار گردد.

۲-۴. همانندی مثل و ممثول

اسماعیلیان با تکیه بر نظریه مثل و ممثول، به شرح و توضیح حقایق می‌پردازند. ناصر خسرو همه فرمان‌های حلال و حرام را مثل‌هایی می‌داند که حکمت‌هایی ذیل آنها پوشیده است تا مردم از امثال بر ممثول دلیل گیرند (قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۵۶، ص ۱۷۸). حتی میقات‌های چهارگانه را که حاجی باید در یکی از آنها مُحَرَّم شود، نماد چهار حجت می‌داند که همواره با امام همراه‌اند (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱).

قاضی نعمان نیز بنا به آیه «سُرُّهُمْ ءَايَتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»

(فصلت: ۵۳)، الفاظ قرآن را مثل‌هایی می‌داند که آیات آفاقی و انفسی مشمول آنند (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ص ۸) و این گونه نتیجه می‌گیرد: «احکام و مناسک دین، ظاهر و مثل محسوب می‌شوند، لکن باطنی دارند که حقیقت آن برای بنده خدا پنهان و نزد پروردگار آشکار است» (همو، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۲).

در نقد این مبنا می‌توان گفت اولاً، آیات آفاقی و انفسی حقایقی‌اند که بیانگر علم، حکمت و قدرت بی‌پایان آفریننده اصلی این جهان‌اند و باتوجه به جمله «سنریهم»، هرزمان کشف تازه و ارائه جدیدی از آیات الهی به وقوع خواهد پیوست (مکارم، [بی‌تا]، ج ۲۰، ص ۳۳۰)؛ ثانیاً، گرچه برای تفهیم اذهان عوام، برخی عبارات قرآنی به صورت کنایه، تمثیل، تشبیه و... به کار رفته است، ولی اینکه تمامی الفاظ قرآن را صرفاً نماد و تمثیل بدانیم، درواقع حقیقت آنها را انکار کرده‌ایم؛ ثالثاً، اگر احکام دین، امثال ظاهری باشند، مکلف یا به زعم کفایت ایمان از انجامشان سر باز می‌زند یا حتی اگر آنها را انجام دهد، چون بنا به دیدگاه، سلیقه و برداشت خود به آنها عمل می‌کند، به اشکال گوناگون انجام خواهند شد.

۳-۴. اقرار و ایمان

قاضی نعمان با استناد به آیات «وذرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ» (انعام: ۱۲۰) و «أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰)، ظاهر احکام و مناسک دین را اسلام و باطن آنها را ایمان دانسته است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۲) و با این استدلال که خداوند هیچ عملی را بدون ایمان نمی‌پذیرد، ایمان را شرط لازم و کافی برای احکام و دعائم قرار می‌دهد و لازمه ایمان قلبی را اقرار، معرفت، عقد، رضا و تسلیم می‌داند. وی با تمسک به سخن امام علی (ع): «ایمان، اقرار در لسان و عمل به اعضا و اعتقاد قلبی است»، برای هر عضو از اعضای بدن حسب کارکرد آن، سهمی از ایمان را واجب می‌داند:

بر چشم، نگاه بر اوامر و فرو بستن از منهیات؛ بر گوش، شنیدن واجبات و اعراض از منهیات؛ بر زبان، گفتن طاعات و سکوت منهیات؛ بر دستان، انجام اوامر و ترک منهیات؛ بر پاها، رفتن به سوی واجبات (سعی) و ایستادن از محرّمات (وقوف) (همان، ص ۱۴).

با دقت در تفسیر آیات مشخص می‌شود آیه نخست، به گناه ظاهری یعنی آنچه با اعضای ظاهری بدن، و گناه باطنی آنچه با قلب، نیت و تصمیم انجام شود، اشاره دارد (مکارم، [بی تا]، ج ۵، ص ۴۲۱). در آیه دوم، مقصود از نعمت‌های ظاهری، حواس ظاهری یعنی گوش، چشم، اعضای بدن، سلامتی و عافیت، رزق طیب و گواراست و هدف از نعمت‌های باطنی، نعمت‌های غایب از حس همانند شعور، اراده و عقل است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۳۴۳)؛ بنابراین موضوع آیات، گناهان و نعمت‌های ظاهری و باطنی است؛ به همین دلیل ارتباطی ندارد برای احکام دین، ظاهری به نام اسلام و باطنی به نام ایمان استنباط شود.

ازسویی ایمان، شرط لازم برای انجام دستورات الهی است، ولی کافی نیست. اسلام و ایمان در سایه یکدیگرند؛ بدین معنا که اگر کسی ایمان بیاورد، تسلیم و مطیع خواهد شد؛ بنابراین عمل به احکام دین (ظواهر)، اطاعت از دستورات الهی است که نشانه ایمان و اعتقاد قلبی او می‌باشد. اشتراط ایمان برای اعمال مکلف، منطقی است؛ زیرا تا ایمان و معرفتی نباشد، اطاعت و تسلیمی هم نخواهد بود؛ بر همین اساس تفکیک ایمان به عنوان باطن از ظاهر مناسک دین، غیرمنطقی است و چه بسا این تفکیک همراه با تکیه بر باطن، سبب شود مکلف در امر احکام دین فقط ایمان را کافی بداند و انجام احکام ظاهری اسلام را ضروری نداند.

۴-۴. معرفت

از مبانی دیگری که قاضی نعمان بر آن تکیه دارد، معرفت امام یعنی ولایت است که در تأویل احکام و آیات فقهی می‌کوشد اجزای احکام شرعی را به گونه‌ای با آن مرتبط سازد. وی معتقد است:

خداوند تنها بعد از معرفت، عمل به واجبات را از بندگانش می‌پذیرد و اولین معرفت، شناخت کسی است که به سویش دعوت می‌شود؛ یعنی شناخت خداوند و اقرار به ربوبیت اوست. دومین معرفت، شناخت رسول ﷺ که آن را ابلاغ می‌کند و سومین معرفت، شناخت وصی ﷺ و سپس شناخت ائمه ﷺ بعدالرسول که اطاعت از آنها در هر عصر و زمانی برای اهلش واجب شده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۵۲).

وی در این باره به سخن امام علی^{علیه السلام} که می‌فرماید: «کمترین چیزی که بنده به آن مؤمن می‌باشد، این است که خدا و پیامبرش و حجتش را در زمین بشناسد و به اطاعت او اقرار نماید» (همان، ص ۱۸)، اشاره می‌کند. همچنین با استناد به حدیثی از حضرت علی^{علیه السلام} بیان می‌کند: «مرتبه اسلام فقط اقرار لفظی، اما مرتبه ایمان، هم اقرار و هم معرفت است و معرفت را خدا در قلب می‌گذارد» (همو، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۶). از نظر او قلب در باطن به امام تأویل شده است؛ بنابراین اعتقاد و اقرار به امام و شناختش لازم است (همان، ص ۱۳).

ملاحظه می‌شود اولاً، به‌رغم اینکه قاضی نعمان نخستین شناخت را معرفت‌الله می‌داند، مقصد تأویلات وی در ارتباط با حجت و امام و ناطق است؛ ثانیاً، انجام دستورات و احکام شرعی، مرحله عملی است که طریقی خاص و معین دارد و پس از معرفت حاصل می‌گردد؛ پس نمی‌توان بنا به آرای قاضی، انجام احکام را به‌هدف حصول معرفت تأویل کرد؛ ثالثاً، انجام احکام شریعت به‌وسیله پیامبران، ائمه^{علیهم السلام} و ولیّ زمان، با چنین تأویلاتی که به اقرار و اطاعت از امام و ولیّ زمان تأویل شده‌اند، قابل توجیه نیست؛ چراکه آنان خود اولیایی بامعرفت و تربیت‌یافته‌اند که با این تأویلات، انجام احکام فقهی به‌هدف معرفت اولوالأمر برای آنان سودی ندارد.

۴-۵. روایات

قاضی نعمان برخی تأویلات خود را از آیات فقهی برمبنای روایاتی گفته است که اولاً، سند آنها را ذکر نکرده است؛ ثانیاً، تأویلات وی گاهی ناشی از آن بوده که وی برداشت نادرستی از روایت داشته است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت وی روایت را نیز تأویل کرده است. مبنا قراردادن روایات به‌وسیله قاضی نعمان درحالی است که اسماعیلیان معتقدند به‌دلیل اختلاف صحابه در فهم آیات، نمی‌توان روایات آنها را ملاک تفسیر آیات قرار داد، ولی در بسیاری از آرا به این‌گونه روایات استناد کرده‌اند. از سوی دیگر به‌رغم اینکه اسماعیلیان دستیابی به تأویل و باطن قرآن را مختص پیامبر^{صلی الله علیه و آله} و وصی^{علیه السلام} او علی بن ابی‌طالب^{علیه السلام} و فرزندان ایشان می‌دانند، ولی محور

تأویلات آنها ناطقان، اساسان، حجج، دعوات و دیگر سلسله مراتب و حدود و درجات دینی است (گروه مذاهب اسلامی، ۱۴۰۶، ص ۳۰۶-۳۰۷)؛

۵. بررسی تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی در مطابقت با این مبانی

قاضی نعمان کتاب *دعائم الإسلام* را با این استدلال که خداوند هیچ عملی را بدون ایمان نمی پذیرد، با بحث از ایمان آغاز می کند. سپس بنا به عقیده اسماعیلیان و بر اساس روایتی از امام باقر^{علیه السلام}، دعائم اسلام را بر هفت پایه «ولایت»، «طهارت»، «صلاة»، «زکات»، «صوم»، «حج» و «جهاد» استوار می داند (همو، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۲) و در همه احکام مربوط به این دعائم می کوشد با استناد به روایات پیامبر^{صلی الله علیه و آله} و احادیث ائمه اطهار^{علیهم السلام} آنها را تأویل کند.

وی بر اساس روایت «إِنَّ الْإِيمَانَ، قول و عمل و نیت» که سند آن را ذکر نکرده است، قبول عمل از سوی خداوند را بر معرفت و ایمان مشروط دانسته است (همان، ص ۱۲). البته در احادیث مشابه نیز ایمان، اعتقاد قلبی (نیت)، اقرار به زبان و عمل به اعضا معرفی شده است (نهج البلاغه، ح ۲۲۷).

گفتنی است اولاً، این روایت و مانند آن بیانگر نشانه های تثبیت مراحل ایمان است و بهترین گواه برای ایمان راستین هر فرد، عمل اوست. گاهی پیش می آید عملی بدون معرفت، ایمان و نیت انجام می شود که باوجود فقدان حُسن فاعلی، به سبب سودمندی های فراوان، ارشمند و مورد قبول است و برعکس، برخی اعمال دارای حُسن فاعلی و فاقد حُسن فعلی اند و نمی توان آنها را به سبب حُسن فاعلی، دارای ارزش کامل دانست. ثانیاً، قاضی این استدلال را برای اثبات فساد مرجئه گفته است؛ زیرا آنها معتقدند هر عمل خلافی باوجود ایمان، گناه محسوب نمی شود و برهمین اساس معتقدند احکام دین ظواهرند و اصل آنها ایمان است، نه عمل، درحالی که باید گفت صرف ایمان و معرفت، مُجزی از عمل نیست؛ زیرا نظام جزا و پاداش به سبب اعمال اختیاری انسان هاست، نه نیت درونی آنها. ایمان واقعی اثر خود را در عمل به شکل

نیکو و پسندیده می‌گذارد؛ به گونه‌ای که مؤمن واقعی به دلیل معرفت و یقین، مرتکب خلاف و گناه نمی‌شود؛ بنابراین اگر فقط داشتن ایمان کافی باشد، مؤمنان نباید برای انجام کارهای مؤمنانه و خداپسندانه به خود سختی دهند و هر مجرمی نیز می‌تواند ادعا کند چون ایمان دارد، نباید به سبب ارتکاب جرم، مجازات شود. قطعاً ضمن عدم تأیید این امر به وسیله عقل، از نظر شرع نیز عادلانه نیست؛ بنابراین هر چند معرفت و ایمان لازمه انجام عمل‌اند و آثارشان در عمل نمایان می‌شود، نمی‌توان شرط قبولی اعمال را فقط حُسن فاعلی یعنی ایمان و معرفت دانست.

از سوی دیگر باطن احکام فقط در هفت حوزه «ولایت»، «طهارت»، «صلاة»، «صوم»، «زکاة»، «حج» و «جهاد» خلاصه نمی‌شود و اینکه قاضی نعمان بی‌هیچ دلیل منطقی با استناد به آیاتی از قرآن کریم، ولایت را به حضرت آدم^ع، طهارت را به حضرت نوح^ع، نماز را به حضرت ابراهیم^ع، روزه را به حضرت عیسی^ع، زکات را حضرت موسی^ع، حج را به حضرت محمد^ص و «جهاد» را به امام هفتم^ع نسبت می‌دهد (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۰)، باید گفت این نسبت‌ها اولاً، تناسبی با آیات ندارند؛ ثانیاً، تأثیری در تأویلات وی نیز نداشته است.

قاضی نعمان در تأویلات خود نخست ولایت را به نیت مؤمن تأویل می‌کند و احکام اسلام را بر پایه آن استوار می‌داند و با استناد به سخن پیامبر^ص: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، این گونه بیان می‌کند:

عامل مؤثر در قبولی اعمال انسان، نیت است؛ پس کسانی که با اولیای خدا که ولایت آنها بر مؤمنان فرض شده، دوستی نکنند، هیچ عملی از آنان پذیرفته نیست؛ زیرا نیت، اعتقاد قلبی و فرض بر ولایت بوده و قلب در تأویل مثل امام است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۲).

به نظر می‌رسد علت تأویل ولایت به نیت مؤمن از سوی او، تأویل قلب به امام به عنوان جایگاه ایمان بوده است؛ یعنی از نظر ایشان اعتقاد به ولایت، واجب نخست اعمال مؤمن است.

باید گفت منظور پیامبر^ص از «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، بیان برتری نیت بر عمل بوده است؛ چه بسا کار نیکی برای ریا انجام شود یا برعکس، نیت خیرخواهانه‌ای به انجام

عمل بد منجر شود؛ پس مفهوم این حدیث، عام است و نمی توان آن را فقط به ولایت مختص کرد. افزون بر این دلیل نقلی برای اینکه شرط قبولی اعمال، ولایت امام باشد، ارائه نداده است. از سویی با توجه به آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّثُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده: ۶۹)، خداوند شرط ایمان را برای آسایش مؤمن در همه ادیان یهود، مسیح و... قرار داده است؛ بنابراین نمی توان آن را فقط به ولایت امام معنا کرد.

مهم تر اینکه او نیت را اعتقاد قلبی می داند و قلب را به امام تأویل می کند. پس اعتقاد قلبی یعنی اقرار و معرفت نسبت به امام. در حالیکه معرفت خداوند بالاترین معرفت هاست و ولایت او رأس همه ولایت ها می باشد، ولایتی که خداوند با قدرت و علم بیکرانیش بر همه امور عالم دارد.

قاضی نعمان مثل طهارت بدنهای ظاهری را با آب برای پاکی از نجاسات و آلودگی های جسمانی همان طهارت ارواح نفسانی با علم از گناه و خطا می داند که این علم از اولیای خدا اخذ می شود و همراه اعتقاد به ولایت آنهاست. (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۴۶) در این باره باید اشاره کرد بسیاری احادیث مقصود از آب را - مثلاً در آیه «لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) - علم دانسته اند (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۰۹).

وی در تبیین لزوم طهارت برای اقامه نماز، وضو را سبب تطهیر و مقدم بر نماز می داند و با استناد به آیه «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (بقره: ۱۸۹) و حدیث نبوی «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابِهَا» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۲۶)، نماز را به پیامبر ﷺ و وضو را به حضرت علیؓ تأویل کرده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۴۷).

گفتنی است هم آیه قرآن و هم حدیث نبوی اشاره دارند به اینکه برای آگاهی از هر چیزی باید از راه آن وارد شد؛ بدین ترتیب می توان ائمه اطهار ﷺ را مسیر کسب علم و آگاهی از امور گوناگون دانست. اگرچه وضو و نماز بسان مقدمه و ذی المقدمه با یکدیگر مرتبط اند، ولی دو امر واجب با معنویت های جداگانه اند و وضو طهارت جسم و نماز طهارت روح است. ضمن اینکه صفای باطن برای هردو ضرورت دارد و نمی توان یکی را راه دستیابی به دیگری دانست.

وی باتوجه به آیه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده: ۶)، در شستن صورت، هفت موضع (دو چشم، دو گوش، سوراخ‌های بینی و دهان) از بدن آدمی را نام می‌برد و آنها را به هفت ناطق (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم‌السلام و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام هفتم علیه‌السلام) تأویل می‌کند (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۶۴) او می‌گوید:

شستن صورت مثالی بر اقرار این ناطقان و اطاعت از آنهاست. یَدَینِ مَثَلِ اِمَامٍ وَحِجَتَانِدٍ وَ مَرَادُ اَزْ شِسْتَنِ دَسْتِهَا، اَقْرَارُ بِهْ اِمَامٍ وَ حِجَتٍ وَ اطَاعَتُ اَزْ اَنَهاست (همان، ص ۶۵).

مقصود از مسح سر را در باطن اقرار به صاحب شریعت محمدی و پیروی از شریعت و سنت ایشان می‌داند (همان، ص ۵۹). «رجلین» را نیز مثل امام و حجت می‌داند که عالم زمان‌شان‌اند و در حدود دین و مراتبش جابه‌جا می‌شوند؛ بنابراین مسح دو پا را در حکم اقرار به امام و حجت می‌داند (همان، ص ۶۰). باید گفت اینها صرفاً تشبیه و تمثیل‌هایی‌اند که جنبه شخصی و ذوقی دارند و هیچ تطابق و تناسبی با لفظ ندارند؛ ضمن اینکه موهن مقام پیامبران صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام هفتم علیه‌السلام‌اند.

وی همچنین خشوع در نماز را حدّ داعی، رکوع را حدّ حجت و سجود را حدّ امام می‌داند که همان اطاعت از ایشان و اعتقاد به امامت و اقرار به ولایت اوست (همان، ص ۳۴)، درحالی‌که اقامه صلاة با تمامی ارکانش، حکمی الهی است که انجام آن نشانه اطاعت از دستور خداوند می‌باشد و قطعاً هدف از داعی نیز هموست و سجده و رکوع برای نشان‌دادن تواضع در تکریم و تعظیم برای اطاعت از اوست.

قاضی نعمان در تأویل آیه «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴)، بدون توجه به شأن نزول آیه (تغییر قبله مسلمانان از مسجدالاقصی به سوی مسجدالحرام) (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۹۰)، می‌گوید: «مثل قبله در باطن، مثل حجت یعنی همان وصیّ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است» (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۲۱۵). وی مقصود از قبله را حضرت علی علیه‌السلام می‌داند و به مردم امر می‌کند به‌سویش توجه کنند (قاضی نعمان، همان)؛ بنابراین روکردن به سمت قبله، روکردن به سوی امام برای اطاعت و گوش‌دادن به اوست (قاضی

نعمان، همان، ص ۳۱۰).

وی در تأویل آیه «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ» (بقره: ۲۳۸)، مقصود از نمازهای پنج‌گانه را دعوت پیامبران اولوالعزم (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد ﷺ) دانسته است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۵۰). در جای دیگر نماز ظهر و عصر را از آنجاکه در روز انجام می‌شوند، دعوت ظاهری و نماز مغرب و عشاء را باتوجه به اینکه در شب انجام می‌شوند، دعوت باطنی می‌داند (همان، ص ۱۵۷).

گفتنی است اولاً، این آیه به مراقبت در ادای نمازهای یومیه اشاره دارد (طبرسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۴) که قرینه نماز وسطی بر آن تأکید دارد؛ بنابراین تأویل آنها به پیامبران وجهی ندارد؛ ثانیاً، بنا به نخستین سخن قاضی نعمان در باب نماز، باطن همه نمازها دعوت حق است و ارتباطی به اوقات نماز ندارد. (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۳) اگر مقصود وی از تقسیم دعوت حق به ظاهری و باطنی، عمل با اعضای ظاهری بدن و تقویت ایمان قلبی باشد، در همه نمازها هست؛ بنابراین نمی‌توان برخی نمازها را دعوت ظاهری و برخی را دعوت باطنی دانست.

قاضی نعمان در بیان علت تقصیر نمازهای چهار رکعتی در آیه «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (نساء: ۱۰۱) بیان می‌کند:

دوازده رکعت نمازهای ظهر و عصر و عشاء مثالی برای دوازده حجج اثناعشری است که کوتاه کردن این نمازها در سفر به معنای تقصیر در شناخت حجج اثناعشری بوده، اما تعداد رکعات نماز صبح و مغرب، مثالی برای پنج پیامبر اولوالعزم بوده که اقرار به آنها واجب است و نباید تقصیر شوند (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۳۰).

به نظر می‌رسد هرچند قاضی نعمان از لحاظ عددی، مجموع دوازده رکعت نمازهای چهار رکعتی را مثال دوازده امام می‌داند؛ یعنی اثناعشری بودن امامان را تأیید می‌کند، ولی چون بنا به اعتقاد اسماعیلی فقط به هفت امام اعتقاد دارد، تقصیر نمازهای چهار رکعتی را به هدف بی‌اهمیت جلوه دادن شناخت و اقرار به امامان پس از امام هفتم واجب دانسته است.

وی در باب روزه معتقد است چون روز مثل ظاهر است، امساک از مبطلات روزه، ظاهر روزه‌داری و باطن آن، کتمان علم باطنی اسرار شریعت از اهل ظاهر است (همان،

ج ۲، ص ۱۱۶). او قی کردن را به عنوان مُبطل روزه به بیرون ریختن علم و حکمت تأویل کرده است (همان، ص ۱۲۷).

مقصود از کتمان علوم باطنی، آشکار نکردن علوم است که برای اهل ظاهر قابل درک نیست و ظاهراً قاضی نعمان با ارائه تشبیه، خواسته است اصلی کلی را بیان کند. او بواطنی برای رمضان قائل است که به عوام و اهل ظاهر قابل عرضه نیستند و اگر قی کردن را به عنوان مُبطل روزه به بیرون ریختن علم و حکمت تأویل کرده، بدین منظور بوده است که با این عمل، علوم باطنی که برای اهل ظاهر سودی ندارد، آشکار خواهند شد، ولی از این رو که این امر را به ماه رمضان یعنی ایام روزه داری محدود می کند، باید گفت در همه احوال، کتمان علوم باطنی از عوام ضرورت دارد، نه فقط ماه رمضان.

قاضی نعمان بر اساس آیه «اتُوا الزَّكَاةَ» (بقره: ۴۳)، باطن زکات را پاکی از هر عیب، گناه و آلودگی می داند و بنا به حدیثی از حضرت علی علیه السلام در کنار نماز و روزه، آن را از نشانه های عابد معرفی می کند (همان، ص ۶۲). وی در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مِنْ طَبِئَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (بقره: ۲۶۷)، علاوه بر اینکه انفاق طبیات را واجب می داند، به وجوب زکات نباتاتی که از زمین خارج می شوند نیز اشاره می کند و می گوید: «مراد از نباتات، همان مؤمنانند که از علم اولیای الهی می رویند. میوه ها و دانه ها نیز همان نقیبان و داعیانند که علم و حکم از آنها کسب می شود» (همان، ص ۱۰۷). او برای این تأویل، به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله: «زَكَاةُ الْعِلْمِ بِذَلِكَ» استناد می کند (همان، ص ۶۷)؛ یعنی چون علم از سوی صاحبانش در اختیار دیگران قرار می گیرد، درواقع زکاتش داده می شود و پاک می گردد.

به نظر می رسد اینکه قاضی نعمان با توجه به معنای لغوی «زکات»، پرداخت آن را به پاک شدن از همه آلودگی ها و پستی ها تعمیم می دهد، قابل توجیه است. درحقیقت ایتاء زکات، نوعی بخشش مال است که باعث پاکی و طهارت مابقی آن می گردد و مقصود از «انفقوا» در آیه مذکور نیز پرداخت زکات واجب یا صدقه دانسته شده است (طبرسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۵۵)؛ بنابراین می توان پرداخت زکات را از نشانه های فردی دانست که با پاکی درون از هرگونه پستی و پلیدی که مانع

این کار می‌شود، به این عمل اقدام می‌کند.

اما در این باره که قاضی نعمان نباتاتی را که از زمین می‌رویند، به مؤمنان صاحب علم و حکمت تأویل می‌کند و باتوجه به حدیث پیامبر ﷺ، ثمره بذل علم را نقیبان و داعیان علم می‌داند که چون علم از مؤمن صاحب آن به فراگیرنده بذل می‌شود، همین امر، پرداخت زکاتش محسوب می‌شود، باید گفت اولاً، مقصود پیامبر ﷺ از علم که زکاتش را بذل آن معرفی می‌کند، علم حقیقی است، نه آنچه در تأویل علم محسوب شود؛ ثانیاً، وی پرداخت زکات را سبب پاکی از آلودگی پردازنده می‌داند، درحالی که در مؤمن صاحب علم، آلودگی و پستی وجود ندارد که با بذل علم پاک گردد.

قاضی نعمان باتوجه به آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷)، انجام مناسک حج را ظاهر امر و رفتن به سوی خانه کعبه را رفتن به سوی امام زمان و شناخت او می‌داند (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۱۵۳) و نیز محرم شدن حج گذار را به بستن عهد و میثاق با امام زمان (عج) تأویل کرده است (همان، ص ۱۷۷). درنقد این مطلب باید گفت عبارت «لله علی الناس» نشان می‌دهد فریضه واجب حج باید برای اطاعت از دستور خدا انجام شود. درحالی که قاضی نعمان باطن آن را به مسئله ولایت که آن را مهم ترین رکن دعائم می‌داند، مرتبط دانسته است. اگرچه شاید برخی روایات به چنین معنایی اشاره کرده باشند، ولی از آنجاکه اعمال حج از جمله اعمالی است که ارتباط مستقیم با خدا را مهیا می‌سازد و همه امور حتی ولایت در جهت آن معنا می‌یابند، بهترین تعبیر برای انجام مناسک حج، برقراری ارتباط با خدا در همه مراحل آن است، ولی اگر قاضی نعمان مناسک حج را نماد تسلیم و اطاعت و مکه را جایگاه متعالی برای حضور در محضر حق بداند، نه تنها عهد و پیمان با امام زمان (عج) در بطن این تسلیم و اطاعت نهفته است، بلکه بسیاری از امور دیگر نیز می‌تواند جزء مصادیق این تسلیم و اطاعت باشد.

وی مقصود از استطاعت را همان گونه که در تفاسیر آمده است (ر.ک: مکارم، [بی تا]، ج ۲، ص ۶۰۹)، زاد و راحله می‌داند، ولی «زاد» را که همان طعام، شراب و مایحتاج است، در باطن به علم و حکمت تأویل می‌کند و می‌گوید:

همان‌طور که حیات جسمانی به طعام و شراب وابسته است، حیات روحانی نیز به علم و حکمت وابسته می‌باشد و راحله اعم از هرنوع مرکبی که وزن بندگان را حمل می‌کند و در باطن اولیا و اسبابی هستند که ثقل بندگان را از نظر دین و دنیا تحمل می‌کنند (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۱۵۴).

در نقد این مطلب باید گفت /بن‌حیون از یک‌سو حج را در جهت شناخت امام و از سوی دیگر هدف از استطاعت را بهره‌مندی از علم اولیا برای انجام حج می‌داند. درواقع از یک‌سو معرفت امام را هدف و از سوی دیگر آن را مقدمه لازم برای حصول این فریضه می‌داند.

وی در باب مواقیت احرام، با اشاره به آیه «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى» (شوری: ۱۳)، منظور از مواقیت احرام را در باطن، حدود شرایع دینی (شریعت‌های پنج‌گانه نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ﷺ) می‌داند (همان، ص ۱۶۹)، درحالی‌که این آیه بیان می‌کند محتوای وحی عبارت است از دین الهی واحدی که باید تمامی ابنای بشر بدان بگروند و آن را سنت و روش زندگی خود و راه به‌سوی سعادت خود بگیرند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸، ص ۳۶). درحقیقت شریعت همه پیامبران یکی است و نمی‌توان بنا به تفکیک شرایع، مواقیت احرام را به آنها تأویل کرد. قاضی نعمان در جای دیگر می‌گوید: «مواقیت احرام، نمازهای پنج‌گانه و حدود باطنی‌اند که اولیای الهی (نبی، وصی، امام، حجت و مستخلف) مردم را با آنها هدایت می‌کنند» (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۱۷۱). روشن است مواقیت پنج‌گانه، محل محرم‌شدن حاجی بوده، احرام‌بستن در یکی از این میقات‌ها به‌منظور رعایت محرمات برای ورود به حج لازم است، درحالی‌که اقامه همه نمازهای پنج‌گانه واجب است.

همچنین از آنجاکه /بن‌حیون، بیت‌الله‌الحرام را به ولیّ زمان تأویل می‌کند، طواف را نیز به اتصال به امام زمان (عج) تأویل کرده، می‌گوید: «مراد از هفت بار طواف، اقرار به هفت ناطق و هفت امام است» (همان، ص ۲۲۸) که به‌روشنی اعتقاد او به هفت امام اسماعیلی در این تأویل دیده می‌شود.

وی در بیان باطن بقیه مناسک حج همچون سعی میان صفا و مروه، قربانی‌کردن و

کوتاه کردن ناخن، با ذکر تمثیل‌هایی آنها را نیز حدی از حدود معرفت دانسته است. او سعی که در ظاهر از صفا آغاز و به مروه خاتمه می‌یابد را اتصال از مفید اعلی به مفید ادنی (همان، ص ۲۳۸-۲۳۹)، چهار لبیکی که محرم بر زبان می‌آورد را به طاعت خدا، پیامبر و امام زمان و حجت حق (همان، ص ۱۹۴) و انجام عمل قربانی را نتیجه فساد در یکی از حدود واجب برای رسیدن به امام زمان یا تعدی از آنچه بر آن امر شده است (همان، ص ۱۹۳) می‌داند.

در نقد آن باید گفت اولاً، کوه صفا و مروه نسبت به یکدیگر برتری ندارند، به گونه‌ای که یکی را مفید اعلی و دیگری را مفید ادنی بدانیم؛ ثانیاً، عبارت «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ» (جواهر الکلام، ج ۱۸، ص ۲۲۸) بیانگر اجابت فرمان الهی به واسطه محرم شدن برای انجام مناسک عبادی حج است که احتمالاً قاضی نعمان به دلیل اینکه همه این اطاعت‌ها در مسیر اطاعت و فرمانبرداری از حق‌اند، آنها را نماد اطاعت از خدا، پیامبر و امام زمان و حجت حق دانسته است؛ ثالثاً، قربانی که خداوند از آن به «هدی» یاد می‌کند: «فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ» (بقره: ۱۹۶)، به معنای پیشکش کردن چیزی از نعمت‌ها به کسی یا به محلی به منظور تقرب یافتن به آن کس یا آن محل است و اصل کلمه از هدیه به معنای تحفه گرفته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۱۲)؛ بنابراین این تعبیر قاضی نعمان که آن را تاوان خطا و فساد برای رسیدن به امام زمان می‌داند، از دو جهت قابل نقد است: نخست، انجام قربانی برای همه حاجیان از جمله پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام که مرتکب فساد نمی‌شوند نیز واجب است؛ دوم، تاوان را پس از ارتکاب فساد می‌پردازند، درحالی که «هدی» به عنوان هدیه و پیشکش است.

قاضی نعمان جهاد در راه خدا را که در آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ» (بقره: ۲۱۶) بر مؤمنان واجب شده است، به مبارزه با نفسی که خدا را نافرمانی می‌کند، تأویل کرده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۲۹۱). افزون بر این باتوجه به آیه «انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه: ۴۱) و به استناد حدیثی از امام جعفر صادق علیه السلام که می‌فرماید: «اوج قله اسلام، دفاع از دین با دست و زبان و قلب و نفقه است» (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۲۹۶)، یکی از وجوه باطنی جهاد در راه

خدا را انفاق اموال دانسته، آن را به آنچه از علم اولیای خدا به مستفید می‌رسد، تأویل کرده است (همان، ص ۳۰۲).

در نقد این نظر قاضی باید اشاره کرد که سیاق آیات نشان می‌دهد مقصود از قتال و جهاد در این آیات، جهاد دفاعی در برابر دشمن خارجی بوده که بر مردان واجب شده است و اگر عده‌ای انجام دهند، از دیگران ساقط می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۸۰ / طبرسی، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۱۰۱)، در حالی که جهاد با نفس به عنوان جهاد اکبر برای همه ضرورت دارد. در این امر که یکی از وجوه جهاد، «انفاق» است، شکی نیست؛ زیرا دستور خداوند بر این امر تعلق گرفته است که با آنچه در توان دارید، از جان‌ها و مال‌هایتان به جنگ بروید، ولی قاضی نعمان وجه باطنی آن را به معنای رسیدن علم اولیا به مستفید می‌داند.

گفتنی است اولاً، مقصود از جهاد، دفاع در برابر دشمن است که جنبه مقابله دارد. این معنا با انفاق علم به مستفید که نوعی بذل است، متناسب نیست؛ ثانیاً، همه مجاهدان جزء اولیا نیستند که علم آنها نصیب مستفید گردد؛ ثالثاً، دشمنانی که جهاد با آنان واجب شده است، طالب علم نیستند که مستفید محسوب شوند و به سهمی از علم اولیا بهره‌مند گردند. این تعبیر با زکات علم، سازگاری بیشتری دارد تا با جهاد. مهم‌تر اینکه هدف جهاد با دشمن، دفاع و حفظ کیان، ناموس و شرف یک ملت است که با انفاق علم حاصل نمی‌شود.

۶. نقش قرائن در نقد مبانی تأویلات قاضی نعمان

برای ارزیابی مبانی که قاضی نعمان در تأویلات خود از آیات و احکام فقهی بر آنها تکیه داشته، باید ضابطه مشخصی را در نظر گرفت و بر اساس آن به نقد پرداخت. همه می‌دانیم ظاهر قرآن حجیت دارد و تأویل در این پژوهش یعنی معانی پنهانی که با ظاهر لفظ مغایرت داشته باشند. نتیجه گرفته می‌شود که معانی تأویلی نباید با معانی ظاهری تنافی داشته باشند. زیرا در صورت تنافی و تضاد، ارزش یکدسته از معانی از دست می‌رود که چنین چیزی خلاف بلاغت قرآن است. لذا باید ملاک و معیاری در نظر

گرفت که مؤید ظاهر و باطن، هردو باشد. بنظر می‌رسد توجه به قرائن موجود مهمترین ضابطه‌ای است که می‌توان بر اساس آن درباره تأویل کلام الهی نظر داد.

قراین در معنابخشی الفاظ و عبارات، نقش مهمی دارند. توجه به آنها برای فهم مقصود کلام لازم و ضروری است، ولی قاضی از آنها غفلت ورزیده، بدون رعایت تناسب لفظ و معنا به تأویل احکام فقهی پرداخته است، درحالی‌که علامه طباطبایی میان معنای ظاهری و باطنی آیه، رابطه طولی و دلالت مطابقی قائل است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۶۴-۶۵)؛ برای مثال قاضی در آیه ۶ سوره مائده، هفت موضع (دو چشم، دو گوش، سوراخ‌های بینی و دهان) را به هفت ناطق (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد و امام هفتم) تأویل کرده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۶۴) و شستن صورت و دست‌ها و مسح سر و پاها را مثالی بر اقرار ناطقان و امام و حجت و نیز اطاعت از آنها می‌داند، درحالی‌که اگر آیه بدین‌گونه تأویل شود، قید «إلی المرافق - برؤسکم - إلی الکعبین» برای چیست و چگونه باید تأویل شود؟ مگر نه این است که خداوند با این قیده‌ها و قرینه‌ها حدّ شستن دست‌ها و مسح سر و پاها را در وضو برای تطهیر که مقدمه نماز است، مشخص می‌کند (مکارم، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۸۶).

آیت‌الله معرفت در این باره بیان می‌دارد: «اگر رهیافتن به معنای باطنی از طریق تأویل بر اساس هیچ قاعده عقلایی و قرآنی استوار نگردد، پذیرفتنی نمی‌نماید» (معرفت، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۴-۲۸). ذهبی وجود قراین را برای تأیید آن اضافه کرده است (ر.ک: ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۵۸).

در برخی روایات، از قراین معنوی به برخورداری از علم الموهبه و علم لدنی و به تعبیری رسوخ در علم به عنوان شرط ارائه تأویل صحیح اشاره شده است. امام رضا (ع) می‌فرماید: «انّ ناساً تکلموا فی هذا القرآن بغیر علم» (عروسی حویزی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۳، ح ۱۹) و سپس آیه «و ما یعلمُ تأویله إلاّ الله» (آل عمران: ۷) را استشهاد سخن خویش قرار می‌دهد. در روایت دیگری، امام علی (ع) بهره‌مندی از دانش تأویل را به داشتن «عین صافیه» (چشمه زلال و روحی سرشار از معنویت) تعبیر می‌کند (همان، ص ۵۷۱، ح ۶۶۲)؛ بنابراین برای آنکه تأویل گر دچار تأویل به‌رأی نشود، باید از دانش تأویل در

حدّ رسوخ علم بهره‌مند باشد و هماهنگ با آیات محکم به تأویل بپردازد. بررسی تأویلات قاضی نعمان نشان می‌دهد به‌رغم اینکه وی به مبانی پیش‌گفته اعتقاد دارد، در اظهارنظرهای خود به رعایت آنها پای‌بند نیست و در بیان معانی باطنی ازسوی او تناسبی میان ظاهر و باطن دیده نمی‌شود. تأویلاتی نیز که به‌مثابه امثال بیان می‌کند، هیچ رابطه‌ای با ممثل ندارند. وی ازیک‌سو مبنا و اساس تأویلات خود را ایمان و معرفت قرار می‌دهد و ازسوی دیگر اجزای آن احکام را به‌هدف معرفت امام دراین‌باره تأویل می‌کند که از وجود تناقض میان مبنا و هدف حکایت دارد. برخی آرائش را با توجه به الفاظ ظاهری بیان نموده و آنها را تأویل نامیده درحالی‌که به دلیل تباین تأویل از تفسیر، اغلب تأویل با معنای باطنی و تفسیر با معنای ظاهری مربوط می‌باشد.

مهم‌ترین نقدی که بر مبانی تأویلات قاضی نعمان وارد است اینکه وی ضمن غفلت از توجه به قراین نقلی و عقلی معتبر و مورد اعتنا که به‌عنوان یک مبنا نقش مهمی در تفسیر و تأویل آیات فقهی دارند، مبانی خود را به دیدگاه عقیدتی (اسماعیلی) مرتبط می‌کند و برهمین‌اساس به تأویل و تفسیر آیات فقهی می‌پردازد. روشن است مفسر باید بر مبنای قراین موجود برای اجتهاد خود و عدول از معنای ظاهری، به معنای دیگر استدلال کند، وگرنه تفسیر به‌رأی صورت می‌گیرد.

فیض کاشانی تفسیر به‌رأی را این‌گونه معنا می‌کند:

اگر مفسر آیه‌ای را بر رأی و عقیده خاصی مطابق هوای نفس تطبیق دهد تا برای عقیده خود دلیل بیاورد و بر صحت آن استدلال کند، تفسیر به‌رأی شمرده می‌شود (کاشانی، ج ۱، ص ۲۲-۲۳).

از برخی روایات استنباط می‌شود که تأویل غیرمعصوم، تفسیر به‌رأی باشد. امیر مؤمنان علی علیه السلام خطاب به کسی که مدعی وجود تناقض در قرآن بود، فرمود: إياك أن تفسر القرآن برأيك، حتى تفقهه عن العلماء؛ فإنه ربّ تنزيل يشبه بكلام البشر و هو كلام الله و تأويله لا يشبه كلام البشر: از تفسیر قرآن بر اساس رأی خود بپرهیز تا فهم درست آن را از دانشمندان دریابی؛ زیرا چه بسا آیه‌ای که ظاهرش مشابه کلام بشر است، ولی تأویل آن شباهتی به کلام بشر ندارد (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۲۶۴، باب ۳۶).

امام رضا علیه السلام نیز خطاب به علی بن جهم درباره «تأویل به رأی» فرمود:
 لا تتأول کتاب الله - عزوجل - برأیک، فإن الله - عزوجل - قد قال: ما یعلم تأویلہ إلا الله
 والرأسخون فی العلم: کتاب خدای عزوجل را بر اساس رأی خودت تأویل نکن؛ زیرا
 خدای عزوجل گفته است: تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی دانند (عاملی،
 ج ۲۷، ص ۱۸۷، ح ۳۱).

درحقیقت گاهی ممکن است یک تأویل نادرست، مصداق تفسیر به رأی باشد.
 حتی اگر گفته شود او بر مبنای شهود و عرفان که البته خود بدان اعتراضی نداشته
 است، تأکید دارد و شهودات خود را با روایاتی از معصومان علیهم السلام مستند می کند، گفته
 می شود اولاً، شهود به جهت اینکه قابل انتقال به غیر نیست، معمولاً جنبه شخصی دارد و
 برای دیگران حجیت ندارد؛ ثانیاً، وی در استناد به روایات نیز گرفتار برداشت های
 نادرستی از روایت شده است؛ به گونه ای که روایت را نیز تأویل کرده است. در ثانی
 بعضاً وی با استناد به احادیث گوناگون، تأویلات متفاوتی در موضوع واحد ارائه
 کرده اند که به دلیل عدم ثبات رویه، قابل اعتنا و اعتبار نیستند.

بطور خلاصه قاضی نعمان برای آراء خویش قرینه و دلیل مناسبی ارائه نکرده،
 در مواردی نیز که به قرینه نقلی همچون آیه قرآن یا حدیث اشاره کرده است، ارتباط
 منطقی میان تأویلی که ذکر کرده و حدیثی که بدان استناد نموده، یافت نمی شود. بلکه
 فقط همسو با عقاید اسماعیلی اظهار نظر نموده که مصداق تفسیر به رأی شمرده
 می شوند. بعنوان مثال هیچ قرینه و دلیل مناسبی مبنی بر ارتباط منطقی در
 منسوب کردن دعائم به پیامبران و ائمه علیهم السلام نمی توان یافت. درحالی که وی ولایت را به
 حضرت آدم، طهارت را به حضرت نوح، نماز را به حضرت ابراهیم، زکات را به
 حضرت موسی، روزه را به حضرت عیسی، حج را به حضرت محمد و جهاد را به
 امام هفتم علیه السلام منتسب نموده است.

می توان گفت آراء او از جهت اینکه با تعریف تأویل در این پژوهش همخوانی
 دارند، آراء تأویلی شمرده می شوند و گرنه درواقع تلاش وی بر این بوده که با کمک
 رمز، اشاره، نماد، تمثیل و تشبیه، به توضیح معنای ظاهری یا باطنی الفاظ به هدف
 معرفت امام بپردازد. ازسوی دیگر چون تفسیر از تأویل جداست و تأویل کامل و

- حقیقی نزد معصوم (ع) است، آراء او بیشتر به تفسیر - آن هم تفسیر به رأی - می ماند. بنابراین اظهار نظرهای او را می توان به «تفسیر ظاهری»، «تفسیر باطنی»، «تفسیر اشاری و رمزی» و «تفسیر به رأی» طبقه بندی کرد. این طبقات در ذیل شرح داده شده:
- (الف) در مواردی که متناسب با ظاهر لفظ به شرح و توضیح می پردازد؛ برای مثال در باب جهاد و زکات، متناسب با معنای ظاهری الفاظ، مقصود از جهاد را مبارزه (با نفس) و زکات را طهارت (مال) می داند، یا در جای دیگر به معانی کنایی و مجاز لفظ اشاره می کند؛ مثلاً سجده را کنایه از فروتنی و تواضع می داند؛ در واقع به تفسیر ظاهری پرداخته است؛ زیرا ظاهر الفاظ از این معانی مذکور حکایت دارند (تفسیر ظاهری).
- (ب) گاهی بواطنی برای احکام بیان می کن که می توان توجیهی برای آنها به جهت مکتوم بودنشان از عوام یافت و گاهی در روایات نیز به این بواطن اشاره شده است؛ برای مثال رفتن به سوی کعبه را به رفتن به سوی امام زمان، طواف خانه کعبه را به عهد و پیمان بستن با امام زمان، زاد و راحله را برای فریضه حج به علم و حکمت و قی کردن روزه دار را به بیرون ریختن علم و حکمت تأویل کرده است (تفسیر باطنی).
- (ج) برخی تأویلات قاضی صرفاً به صورت رمز میان مأموم و امام بیان شده است؛ مثلاً انجام مناسک حج به وسیله حاجی را رمز و اشاره ای برای رفتن مأموم به سوی امام زمان، هفت طواف را رمزی برای اقرار به هفت ناطق و شستن صورت و دست ها و نیز مسح پاها را رمزی برای اطاعت و اقرار مأموم به امام و حجت می داند (تفسیر رمزی و اشاری).
- (د) در برخی موارد، مصادیقی برای احکام و آیات فقهی بیان می کند که باتوجه به قراین و سیاق آیه صحیح نیست؛ برای مثال حضرت علی علیه السلام را مصداق کعبه، نمازهای پنج گانه را مصداق پیامبران اولوالعزم، نمازهای چهار رکعتی را مصداق دوازده امام اثنا عشری و مواقیت احرام را مصداق شرایع پنج گانه دانسته است که نشانگر تحمیل دیدگاه اعتقادی اسماعیلی وی می باشد (تفسیر به رأی).
- البته از آنجاکه نماد، در کلی ترین مفهوم بر معنایی و رای ظاهر لفظ دلالت می کند (انوشه، ۱۳۷۶، ص ۱۳۸۱) و مترادف رمز در زبان عربی و سمبل در زبان اروپایی است

(پورنامداریان، ۱۳۶۷، ص ۵)، می‌توان گفت قاضی نعمان در همه انواع آرای خویش به گونه‌ای از رمز، نماد و مثل استفاده می‌کند، ولی چون همه این نمادها و رمزها در مسیر ولایت و به هدف تحقق ولایت یعنی معرفت امام بوده است، به نوعی تفسیر به رأی محسوب می‌شوند.

نتیجه

قاضی نعمان در تأویل و تفسیر آیات فقهی به مبانی «تطابق ظاهر و باطن»، «همانندی مثل و ممثول»، «اقرار و ایمان»، «معرفت» و «روایات»، اعتقاد داشته، برای هریک مفهومی در نظر داشته است، ولی در تأویلاتش آنها را لحاظ نکرده است. بیشتر تأویلات ایشان با ظاهر آیات تطابق و تناسب ندارد. تکیه او بر مبنای بواطن صرفاً با رعایت جنبه معرفتی در جهت اعتقادات اسماعیلی است. در ارائه آرای تأویلی با روش تطبیق مثل بر ممثول به ارائه رموز و اشاراتی می‌پردازد که فقط نماد معرفت امام و ارتباط امام و مأموم‌اند. مبنا قراردادن ایمان که مجزی از عمل باشد، با اصل مطابقت ظاهر و باطن منافات دارد. به رغم برتر بودن مقام معرفت ربوبیت، تأویلات وی در مسیر معرفت امام بوده است. او برای سندیت و اعتباربخشی تأویلات خود از آیات فقهی به همه گونه روایتی استناد می‌کند، درحالی‌که هرچند گفته شده است روایات، مفسر قرآن‌اند، ولی باید توجه داشت که کلام الهی اصل و روایات، فرع‌آند؛ بنابراین مفسر نباید با غفلت از این مسئله با دیدگاه شخصی خود به سراغ روایات و تأویل و تفسیر آیات قرآن، به خصوص آیات فقهی برود؛ چراکه آیات الأحکام بیانگر تکالیف شرعی مکلف برای انجام‌اند و تأویل آنها به معانی دیگر بر اساس هر مبنایی که سبب ردّ تکلیف شود، مخالف شرع و دستور خداوند و نوعی تفسیر به رأی است که از یک سو سبب تضعیف پایبندی به احکام شریعت می‌شود و از سوی دیگر عمل به احکام شرع برای کسانی که به امام و حقایق باطنی معرفت دارند، ضرورت نمی‌یابد. درواقع این گونه تأویلات برای ائمه علیهم‌السلام به هدف معرفت امام، معنا و مفهوم ندارند.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. آلوسی، شهاب‌الدین محمود؛ روح المعانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
 ۲. ابن شهر آشوب، ابوعبدالله محمد بن علی؛ معالم العلماء؛ نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.
 ۳. انوشه، حسن؛ فرهنگنامه ادبی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
 ۴. بابایی، علی‌اکبر؛ مکاتب تفسیری؛ تهران: سمت، ۱۳۸۱.
 ۵. بحرانی، سیدهاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ قم: البعثة، ۱۴۱۵ق.
 ۶. برنارد، لوئیس و دیگران؛ اسماعیلیان در تاریخ؛ ترجمه یعقوب آژند؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
 ۷. بهرامی، محمد؛ «تفسیر و تأویل و مثل و مَثول»؛ پژوهش‌های قرآنی (با برداشت از سخن ولید در «دامغ الباطل و حتف المناضل»); تابستان ۱۳۸۱، شماره ۳۲
 ۸. پورنامداریان، تقی؛ رمز و داستان‌های رمزی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
 ۹. تمیمی، قاضی نعمان بن محمد؛ أساس التأویل؛ بیروت: چاپ عارف ثامر، ۱۹۶۰م.
 ۱۰. —؛ المجالس والمسايرات؛ تحقیق الفقی الحبيب، ابراهیم الشبوح و محمد الیعلای؛ ج ۵، تونس: [بی‌نا]، ۱۹۷۸م.
 ۱۱. —؛ تأویل الدعائم؛ قاهره: چاپ محمد حسن اعظمی، ۱۹۶۷م.
 ۱۲. —؛ دعائم الإسلام و ذکر الحلال والحرام والقضایا والأحكام عن أهل بیت

- رسول الله ﷺ؛ قاهره: چاپ آصف بن علی اصغر فیضی، ۱۹۶۳م.
۱۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
 ۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ قم: آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۲ق.
 ۱۵. دفتری، فرهاد؛ «حسن صباح»؛ دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۱۳، بمبئی: بی نا، ۱۹۳۳م.
 ۱۶. —؛ «گفت وگو»؛ نشریه هفت آسمان، شماره ۱۶ زمستان ۱۳۸۱
 ۱۷. ذهبی، محمدحسین؛ التفسیر والمفسرون؛ قاهره: دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ق.
 ۱۸. ربانی، علی؛ فرق و مذاهب کلامی؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.
 ۱۹. زرکلی، خیرالدین؛ الأعلام؛ ج ۹، [بی جا]: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م.
 ۲۰. شاکر، محمدکاظم؛ روش های تأویل قرآن؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
 ۲۱. صابری، حسین؛ تاریخ فرق اسلامی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
 ۲۲. صدوق (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن بابویه؛ التوحید؛ قم: هاشم حسینی طهرانی، ۱۳۵۷.
 ۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان؛ بیروت: اعلمی، ۱۳۹۳ق.
 ۲۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ [بی جا]: جامع التفاسیر نور، [بی تا].
 ۲۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ [بی جا]: جامع التفاسیر نور، [بی تا].
 ۲۶. غالب، مصطفی؛ أعلام الإسماعیلیه؛ بیروت: دارالیقظة العربیة، ۱۹۶۴م.
 ۲۷. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیر صافی؛ قم: مؤسسه الهادی، ۱۴۱۶ق.
 ۲۸. قبادیانی، ابومعین ناصرین خسرو؛ وجه دین؛ تهران: چاپ غلامرضا اعوانی، ۱۳۵۶.
 ۲۹. کرمانی، احمد؛ المصباح فی إثبات الإمامة؛ به کوشش مصطفی غالب؛ بیروت: دارالمنتظر، ۱۴۱۶ق.

۳۰. گروه مذاهب اسلامی؛ اسماعیلیه؛ قم: مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ چ ۳، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۲. معرفت، محمدهادی؛ التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب؛ قم: التمهيد، ۱۳۷۳.
۳۳. —؛ تأویل فی مختلف المذاهب؛ ج ۱، تهران: مجمع تقریب بین المذاهب، ۱۳۹۰.
۳۴. مقدسی، ابوسلیمان و دیگران؛ الرسائل اخوان الصفا و وُحُلان الوفا؛ بیروت: [بی نا]، ۱۹۵۷م.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ [بی جا]: جامع التفاسیر نور، [بی تا].
۳۶. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ قم: [بی نا]، ۱۴۱۷ق.
۳۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الأصول؛ بیروت: مجمع علمی شهید صدر، ۱۴۲۲ق.

ارزیابی روش تفسیری المیزان با تمرکز بر آیات الأحکام

امیر مهاجر میلانی*

چکیده

موضوع نوشتار حاضر ارزیابی روش قرآن به قرآن تفسیر المیزان است. رویکرد بسیاری از قرآن پژوهان در ارزیابی روش پیش گفته همانند صاحبان این دیدگاه، بیشتر انتزاعی - کلامی است؛ بر این اساس قرآن پژوهان به صرف بررسی دلایل صاحبان دیدگاه مذکور و با قطع نظر از کاربست عینی و نتیجه التزام عملی به آن، روش پیشین را قبول یا رد می کنند. به باور این تحقیق، برخی آیات الأحکام را می توان یکی از سنجه های مهم در ارزیابی میدانی این روش به حساب آورد؛ زیرا با نظر به خوانش شیعی مشخص در این آیات، می توان کارکرد عینی آیات را ملاحظه کرد. به اعتقاد نویسنده در برخی آیات الأحکام، وجود برخی روایات یا قرائن دیگری همچون تسالم فقهی، عامل شکل گیری ذهنیتی خاص از آیه شریفه در میان اندیشمندان شیعی شده است که اگر بدان روایات یا قرائن توجه نشود، آیه شریفه ارتباط روشنی با نگرش شیعی ندارد. در تحقیق حاضر ادعای مذکور در قالب چهار آیه بررسی می شود.

واژگان کلیدی: روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیری المیزان، روش شناسی المیزان، روایات تفسیری.

مقدمه

تفسیر گران‌سنگ و ماندگار المیزان که محصول چندین دهه مجاهدت‌های علمی شخصیت کم‌نظیر و جامع‌الاطراف هم‌چون علامه طباطبایی است، با نظر به نفاست و ویژگی‌های متعدد آن، از جایگاه ویژه‌ای در میان تفاسیر شیعی برخوردار است. شاید گزاف نباشد که مهم‌ترین ویژگی این تفسیر را باید در روش تفسیری قرآن به قرآن^۱ و تلاش نویسنده در به‌کارگیری گسترده این روش در تبیین آیات دانست. در این میان به‌رغم گستره بسامد این روش در حوزه‌های قرآنی، خوانش واحدی از آن در میان اندیشمندان قرآنی پدید نیامده است. برخی به‌استناد بعضی فرازهای المیزان (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۲۶۱) و به‌استناد استفاده مکرر علامه از لغت، شأن نزول و تاریخ در فهم قرآن (برای توضیح جایگاه تاریخ در تفسیر المیزان، رک: احمدی، ۱۳۹۳)، برآنند که علامه همانند مشهور مفسران، روش قرآن به قرآن را به‌نحوه‌ی موجهه جزئی یا در حیطه مصطلحات قرآنی قبول دارد؛ بنابراین منعی از کمک‌گرفتن از قرائن غیرکتابی مانند روایات، حتی در تعیین هدف جدی از آیات در حدود ظواهر الفاظ نمی‌بیند (معرفت، ۱۳۷۶، ۲۸۲)^۲ درمقابل برخی با تأکید بر اختلاف دیدگاه علامه با مشهور مفسران امامی برآنند که علامه در این سطح معنایی، به‌نحوه‌ی موجهه کلیه به قرآن‌بستگی در فهم قرآن معتقد است (سیدان، ۱۳۷۶، ۳۰۸/صادقی، ۱۳۷۶، ۲۸۶).

به‌باور نویسنده هرچند خوانش صحیح از روش علامه به توضیح مسائلی همچون

۱. این روش برای مفسران اولیه و پیشین نیز مأنوس بوده است و در مواردی از آن استفاده می‌کردند (درباره تاریخچه این روش، رک: الأوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۵).

۲. خوانش پیش‌گفته از روش علامه، از برخی شاگردان دیگر ایشان نیز قابل استفاده است؛ برای نمونه آیت‌الله سبحانی در این باره و در مقام جمع‌بندی می‌گوید: «تفسیر به اثر اگر تفسیر قرآن به قرآن باشد که مرحوم علامه از همین روش بهره می‌گیرد، درست است ... ولی تفسیر به اثر یعنی قرآن به قرآن و همچنین به معنای اثر منقح از نظر سند و دلالت، مسلماً این خواسته پیامبر اکرم ﷺ است» (سبحانی، ۱۳۸۰؛ متن سخنرانی در بزرگداشت علامه طباطبایی در تبریز: ۷۸، مندرج در:

<https://www.noormags.ir>

تاریخچه این روش^۱ تبیین بسترهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و کلامی شکل‌گیری آن،^۲ تبیین صحیح مبانی (درباره منابع قرآنی روش المیزان، ر.ک: فتحی، ۱۳۸۸)، دلایل این نظریه (در توضیح اصل دیدگاه صاحب المیزان با رویکرد انتقادی، ر.ک: عبدالنبی، ۱۳۹۱ و غضنفری، ۱۳۸۲، و با رویکردی همدلانه و همسو، ر.ک: الأوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۶) و مهم‌تر از همه تتبع در روش عملی ایشان در المیزان منوط است،^۳ ولی در دیدگاه نهایی نویسنده، همسو با برخی المیزان‌پژوهان، خوانش صحیح از روش تفسیری علامه، قرائت اخیر است؛ از این رو محوریت در پژوهش حاضر، روش تفسیری علامه به خوانش سیدان و صادقی تهرانی بوده است و تلاش می‌شود با رهیافتی خاص این روش ارزیابی شود.

در توضیح رویکرد خاص تحقیق حاضر و تمایز آن با دیگر پژوهش‌ها باید اشاره کرد که هرچند در توضیح اصل، دلایل و در نهایت قبول یا رد روش علامه، پژوهش‌های متعددی هست، ولی پژوهشی که در آن محصول آیات تفسیرشده بر

۱. دیدگاه علامه طباطبایی با قرآنیون شیعی کاملاً متفاوت است؛ زیرا ایشان برخلاف قرآنیون، فقط قرآن‌بستگی در فهم خود قرآن را قبول دارد و به هیچ عنوان منکر مرجعیت سنت در ماورای فهم قرآن نیست. این امر درحالی است که اصطلاح «قرآنیون»، تداعی‌گر رویکردی حداکثری و افراطی است که باور به قرآن‌بستگی در دین دارد (درباره تاریخچه این روش در حوزه تفسیری شیعی متأخر، ر.ک: تصدیقی شاهرضایی و مؤدب، ۱۳۹۳).

۲. اگرچه تجربه زیسته علامه طباطبایی در شکل‌گیری شخصیت فکری و روحی وی و در نتیجه در سامان‌یافتن تفسیر المیزان در نظم کنونی آن بی‌تأثیر نیست، ولی نویسنده در فصل مربوطه فقط صرف توصیف شرایط آن عصر اکتفا می‌کند و هیچ تبیین و تحلیلی درباره تأثیر این عوامل بر شکل‌گیری زیست جهان فردی و جمعی علامه و نیز پیدایش برداشت‌های تفسیری وی ارائه نمی‌دهد (درباره شرایط فرهنگی، سیاسی و اجتماعی عصر علامه طباطبایی، ر.ک: الأوسی، ۱۴۰۵، فصل اول).

۳. سوزی و راد می‌نویسند: «برای شناخت روش ایشان (علامه طباطبایی)، به دو طریق می‌توان تمسک جست: ۱. سخنان و نوشته‌های وی؛ ۲. تحلیل و بررسی نمونه‌های تفسیری. با مطالعه نوشته‌های علامه، رهیافت قابل توجهی در این زمینه به دست نمی‌آید، ولی با تحلیل و بررسی نمونه‌های تفسیری، نگرش جامع علامه به نظام معنایی قرآن، معناشناسی اجتهادی و روشمند، سنت محوری در روش تفسیر و استفاده از آیات غرر در تبیین و تفسیر واژگان و آیه‌های قرآنی حاصل می‌گردد» (به منظور فهم بهتر اصل دیدگاه علامه طباطبایی با نظر به کاربرت آن از سوی صاحب نظریه، ر.ک: سوزی و راد، ۱۳۹۴).

اساس روش پیش گفته با سنجه‌های معینی ارزیابی شود، انجام نگرفته است. پژوهش حاضر به منظور پوشش خلأ پیش گفته در صدد است نخست با معرفی شاخصی معین و در ادامه با تطبیق دیدگاه تفسیری علامه در فهم آیات بر سنجه مذکور، به قضاوتی آگاهانه در این باره بنشیند. همچنین نوشتار پیش رو می‌کوشد با طرح دلایلی که نویسنده **المیزان** روش تفسیر خود را با آنها پشتیبانی می‌کند، در ذیل این آیات، زمینه ارتباط ملموس خواننده با دلایل مذکور را فراهم سازد و توانایی مخاطب در راستی‌آزمایی این دلایل را ارتقا بخشد.

به‌باور تحقیق حاضر، آیات الأحکام - البته در حیطه‌ای که خود قرآن در صدد تبیین آن است - یکی از سنجه‌های اصلی در جهت نیل به دو هدف پیش گفته محسوب می‌شود؛ زیرا با نظر به وجود خوانش شیعی مشخص از این آیات - در قبال دیگر قرائات - یا روشن‌بودن دیدگاه مشهور فقیهان امامی در موضوع این آیات می‌توان از این آیات نیز برای شناخت صحیح اصل نظریه، انسجام مبانی نویسنده و همچنین در جهت بررسی صحت و سقم دلایل آن استفاده کرد.

شاید نظریه مذکور را بتوان در قالب پرسش بهتری تبیین کرد؛ آیا شناخت محدوده معنایی که هریک از آیات شریفه در صدد بیان آنند، به‌صرف استمداد از قرآن ممکن است یا خیر؟ اگر ممکن است، چه اندازه از آن در آیات احکام منطبق بر موازین فقه شیعی است؟ اگر در آیات احکام متعددی محصول این روش با باورهای فقه شیعی همخوانی نداشته باشد، آیا این ناهماهنگی کشف از خللی در اصل نظریه یا دست‌کم در کلیت آن نمی‌کند؟ به دیگر بیان اگر دیدگاه فقه شیعی در ذیل آیه‌ای مستند به قراین بیرونی از جمله روایات باشد، در این صورت آیا بر اساس قرآن‌بستگی در فهم قرآن دیدگاه‌های رقیب از آیه روشن‌تر قابل فهم نخواهد بود؟ به باور نویسنده در فرض پیش گفته و با فرض عدم تجدید نظر در آموزه‌های فقه شیعی بایستی در دلایل اقامه‌شده بر کلیت روشن قرآن به قرآن، تردید نمود؛ شایان یادآوری است که برخی در نقد کلیت دیدگاه علامه تاندزه‌ای به اهمیت این دست آیات توجه داشته‌اند (غضنفری، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

گفتنی است ارزیابی روش قرآن به قرآن با سنجه پیش گفته، ماهیتی فقهی به پژوهش حاضر نمی‌دهد؛ زیرا نویسنده به هیچ‌عنوان در صدد تبیین دیدگاه خود درباره آیات مطرح شده نیست، بلکه می‌کوشد با مقارنه دیدگاه تفسیری علامه در این آیات که به ادعای خود ایشان مستند به قرآن‌بستگی در فهم قرآن است، مطابقت آن با آموزهای فقه شیعی را بسنجد و از این رهگذر، جامعیت روش مذکور را به چالش بکشانند؛ براین‌اساس روشن می‌شود که احتراز علامه از عدم ورود به آیات احکام و تأکید بر نیازمندی مبرم به سنت محکیه برای شناخت تفصیل احکامی که آیات شریفه در صدد بیان آنها نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳)، هیچ‌گونه ارتباطی با اصل پژوهش حاضر ندارد؛ زیرا هر چند تعیین حکم شرعی و تبیین جهاتی که قرآن متعرض بیان آن نیست، نیازمند مراجعه به دلایل غیرقرآنی است، ولی توضیح و تفسیر محدوده معنای که به‌باور مفسر، قرآن در صدد بیان آن است، جزئی از علم تفسیر بوده، مفسر ملزم به بیان دلایل دیدگاه خود می‌باشد. به عبارت دیگر اگرچه در تفصیل آیات الأحکام نمی‌توان نیازمندی فقیه به خارج از منظومه قرآن را انکار کرد - همچنان‌که علامه طباطبایی نیز منکر این احتیاج نیست و نویسنده چنین دیدگاهی را به هیچ‌عنوان به ایشان منتسب نمی‌کند - ولی در مجموع نیازمندی یا عدم نیازمندی مفسر در تفسیر و نه تفصیل این دسته از آیات به خارج از منظومه قرآن، دقیقاً مورد گفت‌وگوی حاضر بوده، رسیدگی به آن از شئون روش‌شناسی علم تفسیر محسوب می‌شود.

۱. آیه «وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ» (طلاق: ۴)

فقیهان در تعیین عدّه زن مطلقه‌ای که مأیوس از حیض است، دو دیدگاه کلی دارند؛ تمامی فقیهان غیرامامی به استناد آیه محل بحث، برآنند که بر چنین زنی لازم است در هر شرایطی به مدت سه ماه عدّه نگه دارد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۳/ ابن‌قدامة، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۰۵). نسفی بر اساس همین برداشت، آیه شریفه را این‌گونه ترجمه کرده است: «و آنها که از آمدن حیض نومید شده‌اند از زنانان، اگر به شک شوید در حکم عدت

ایشان، عدت ایشان سه ماه است تمام بی نقصان» (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۶۸). همچنان که برخی مفسران اولیه و بعضی مفسران معاصر، فراز «إِنْ ارْتَبْتُمْ» را به معنای شک در استحاضه یا حیض بودن خون خارج شده دانسته اند و تأکید دارند آیه شریفه به معنای این است که اگر زنی یائسه شد و پس از مدتی خونی دید که نمی داند حیض است یا استحاضه، عدّه سه ماه بر او لازم می شود (ابن جریر، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۹۱/خطیب، [بی تا]، ج ۱۴، ص ۱۰۰۹).

در مقابل به باور اکثریت قریب به اتفاق فقیهان امامی، زن یائسه در صورتی که همسانان او حیض نشوند، عدّه ندارد و می تواند در لحظه پس از طلاق ازدواج کند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۷۳۳)؛ بر اساس این باور، ترجمه پیشنهادی علامه طباطبایی بدین صورت است: «و از زنان شما آن زنانی که حیض نمی بینند، اگر به شک افتادید که از پیری است و یا به خاطر عارضه ای است، عدّه طلاقشان سه ماه است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۱۶).

در این میان سید مرتضی برخلاف دیدگاه رایج فقه شیعه با تأکید بر عدم ظهور آیه شریفه در دیدگاه فقه شیعه، بلکه مطابقت آن با دیدگاه تمامی فقیهان اهل سنت، بر آن است که عدّه بر تمامی زنان یائسه بدون شرطی که فقیهان امامی گفته اند، لازم است. وی در ادامه تأکید دارد که فقیهان امامی آیه شریفه را به استناد برخی روایات — که در بینش اصولی وی معتبر نیستند — برخلاف ظاهر آن حمل کرده اند (مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۴)؛ از همین رو فقیهانی که به حجیت خبر واحد معتقد نیستند، با دیدگاه اختصاصی سید مرتضی موافقت کرده اند (ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۳۸۳).

سید مرتضی در کتاب *الانتصار* که هدف از تألیف آن دفاع از باورهای فقه شیعه است، در نقد دیدگاه مشهور شیعه، بر آن است که باتوجه به اینکه آیه شریفه به صراحت موضوع حکم را زنان یائسه می داند، نمی توان ترتیب مطرح در آن را به معنای ترتیب در یائسه بودن یا نبودن معنا کرد و اگر به فرض پذیرفته شود که مقصود از ترتیب، شک در یائسه بودن است، این سخن هم چنان با شرطی که فقیهان امامی برای لزوم عدّه سه ماه مطرح کرده اند، ارتباطی ندارد؛ زیرا به گونه ای که گذشت،

فقیهان امامی فقط در صورت همسال بودن زن یا ئسه با زنانی که در سن حیض اند، عدّه سه ماه را لازم می دانند.

براین اساس سید مرتضی تأکید دارد که اگر در آیه شریفه ارتیاب به معنای شک در یا ئسه بودن باشد، مفاد آیه بدین صورت خواهد بود که اگر زن یا ئسه در سن حیض باشد، ولی قطع به یا ئسه بودن خود داشته باشد - به ویژه با امکانات عصر حاضر - بر چنین زنی عدّه لازم نیست (مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۵). روشن است که این برداشت برخلاف صریح دیدگاه فقیهان امامی بوده، فقط از دآود ظاهری نقل شده است (ابن عاشور، [بی تا]، ج ۲۸، ص ۲۸۵). سید مرتضی در ادامه تأکید دارد که برداشت جمهور مفسران و اهل علم به تأویل قرآن، از فراز «إِنْ ارْتَبْتُمْ» صحیح بوده، مقصود عدم علم به حکم عدّه زنان یا ئسه است. وی علاوه بر شأن نزول وارد شده، مذکر بودن ضمیر در فراز «إِنْ ارْتَبْتُمْ» را شاهی بر ادعای خود می داند و تأکید دارد که انتساب ارتیاب به مردان در اموری همچون یا ئسه بودن که سخن زنان در آن امور پذیرفته می شود، بلکه مردان نیز با مراجعه به زنان عالم به موضوع می شوند، به هیچ عنوان صحیح نیست (همان، ص ۳۳۶).

این خوانش مختص سید مرتضی نیست و برخی نیز بدان متمایل یا متوقف اند (آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۶/ اردبیلی، [بی تا]، ص ۵۹۵). علامه حلی فقط با رد ادعای سید مرتضی مبنی بر صراحت آیه شریفه در دیدگاه خود، بر آن است که می توان به استناد روایات متعدد، دیدگاه مشهور را اثبات کرد (حلی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۵۳).

در نگاه شهید ثانی دلالت آیه شریفه بر مدعای فقه شیعی چندان روشن نیست و توجیهات بیان شده در کلمات علامه حلی هر چند خلاف ظاهرند، ولی می توان با نظر به روایات متعدد معتبری که در این موضوع وارد شده اند، توجیهات علامه حلی را پذیرفت و آیه را برخلاف دیدگاه سید مرتضی معنا کرد (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۴).

گفتنی است علامه حلی و صاحب جواهر در صدد نقد دلایل سید مرتضی هستند و بر آنند که آیه شریفه نه تنها ظهوری در مدعای سید ندارد، بلکه ظاهر در دیدگاه فقیهان امامی است (حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۶۷/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۲۳۵).

به‌باور نویسنده اگر آیه شریفه ظهور در مدعای سید نداشته باشد، شفافیت کامل را ندارد و به توضیح نیاز دارد. قطع نظر از روایات شیعی متعددی که درباره آیه شریفه وارد شده است و در شکل‌گیری ذهنیت فقیهان نقش بسزایی داشته، بعید است دیدگاه فقیهان امامی از آیه شریفه قابل استفاده باشد. شاهد بر این ادعا برداشت قاطبه فقیهان غیرامامی از آیه شریفه است که هیچ‌سختی با برداشت فقیهان امامی ندارد؛ براین‌اساس می‌توان نتیجه گرفت که یا قرآن‌بسندگی در فهم قرآن در امثال این آیات صحیح نیست و باید از غیر نیز استمداد جست، یا نتیجه‌گیری فقه شیعی در این‌باره را تخطئه کرد.

از همین‌رو روشن می‌شود بخشی از دلایل یا ادعاهای علامه طباطبایی در مقام استدلال بر روش تفسیری قرآن به قرآن، مطابق با واقعیت‌های عینی نیست و به تأمل بیشتری نیاز دارد؛ برای نمونه ایشان در مواضع متعددی از المیزان بر آن است که در تمامی قرآن، آیه‌ای که درصدد بیان معنایی باشد ولی آشنا به لغت از فهم مراد آن عاجز باشد، وجود ندارد و بازگشت همه اختلافات و متشبهات به اختلاف در مصداق است. ایشان دلیل خود را این‌گونه بیان می‌کند:

و کیف! و هو أفصح الكلام و من شرط الفصاحة خلو الكلام عن الإغلاق و التعقيد، ... و إنما الإختلاف كل الإختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹).

به‌باور نویسنده، این ادعا و همانند آن به‌هیچ‌عنوان با واقعیت خارجی سازگاری ندارد؛ زیرا آیه پیش‌گفته درصدد بیان معناست، ولی مقصود آن چندان روشن نیست و قطعاً به توضیح نیاز دارد. علاوه بر اینکه به اذعان خود ایشان، اصحاب پیامبر ﷺ در برداشت از برخی آیات با یکدیگر اختلاف داشته‌اند (همان، ص ۱۴) که این امر اختلاف گویای عدم وضوح برخی آیات و تفسیرپذیری آنان است؛ از این‌رو ابن‌خلدون در جهت اثبات وضوح دلالتی قرآن، منکر وجود اختلاف اصحاب پیامبر ﷺ در فهم آیات شده است و می‌نویسد: «إنَّ القرآن نزل بلغة العرب و على أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه و يعلمون معانيه في مفرداته و تراكيبه» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۵۳).

اما همان گونه که علامه طباطبائی به راستی بر آن تأکید دارد، این اختلاف به اندازه‌ای روشن در کتب تفسیر ماثور گزارش شده است که به هیچ عنوان نمی‌توان آن را انکار کرد. ذهبی از قرآن پژوهان معاصر نیز با رد دیدگاه ابن‌خلدون بر اختلاف اصحاب در برخی آیات تأکید دارد (ذهبی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۹). وی در ادامه ذیل عنوان «تفاوت الصحابة فی فهم القرآن»، شواهد متعدد دیدگاه خود را بیان می‌کند؛ بنابراین می‌توان تأکید کرد که اختلاف مخاطبان، نخستین نشانه عدم وضوح معنای برخی آیات حتی در سده نخست بوده است.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که یکی دیگر از دیدگاه‌های علامه طباطبائی نیازمند بازنگری است. ایشان بر آن است که تمامی آیات قرآن یا بر معنای واحدی به وضوح دلالت دارند، یا اگر مقصود آیه مردد میان احتمالاتی است، با مراجعه به آیات محکم، منظور آیه به وضوح روشن شده، در نتیجه کل قرآن یا محکم بنفسه بوده یا با واسطه آیات دیگر از آیات محکم محسوب می‌شوند و بنابراین کل آیات قرآن، محکومات‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲). به باور نویسنده این ادعا به شکل پیش گفته آن صحیح نیست؛ زیرا محتملات آیه محل بحث، با مراجعه به هیچ یک از آیات قرآن در معنای واحدی متعین نمی‌شود.

۲. آیه «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۳)

آیه محل بحث به رغم ظاهر اولیه، از جهات متعددی مورد سؤال است و فقیهان و مفسران با رویکردهای متفاوتی در صدد پاسخ به این ابهامات‌اند. به باور بسیاری هر چند ظاهر آیه شریفه به قرینه صدر و ذیل آن و روایات وارده درباره شأن نزول آن، در مقام تشریع برخی احکام در موضوع ازدواج زناکاران است، ولی قراین خارجی برخلاف آن بوده، باید به نوعی آیه شریفه را توجیه کرد.

به باور برخی لازمه تشریعی دانستن آیه شریفه، صحت ازدواج مرد مسلمان بدکار با زن مشرک و ازدواج زن بدکار مسلمان با مرد مشرک است که هردو به اجماع تمامی

مسلمانان، باطل می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۴۱/ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، صص ۱۱۰ و ۱۵۴/ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۱۸). این استدلال در میان اندیشمندان اهل سنت نیز سابقه تاریخی طولانی دارد و برخی همانند شافعی به استناد آن، آیه شریفه را منسوخ (ر.ک: شافعی، ۱۴۱۰، ج ۵، صص ۱۵۸-۱۵۹) و برخی دیگر همانند طبری، آیه شریفه را حمل بر اخبار کرده‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۵۹).

قرینه دوم تأکید بر این نکته دارد که به اجماع فقیهان، ازدواج مرد بدکار با زن عفیف اشکال ندارد و اگر سخنی در این میان باشد، به ازدواج مرد عفیف با زن بدکار مربوط می‌شود. صاحب جواهر در این باره تأکید دارد که در دیدگاه معروف فقیهان امامی، تزویج فاسق به صورت مطلق صحیح است و مرد بدکار از این حکم استثنا نشده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۴۱). محقق خویی بر آن است هیچ‌یک از فقیهان امامی دیدگاهی مبنی بر منع ازدواج مرد زناکار با زن عفیف ندارد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۱۸).

به‌باور محقق خویی این دو قرینه قطعی‌اند؛ در نتیجه هدف امامان معصوم علیهم‌السلام از روایات متعدد صحیح‌السندی که به صراحت دلالت بر تشریعی بودن آیه مذکور دارند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۴)، روشن نیست و فهم این روایات را باید به خود آنان ارجاع داد ((خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۱۹).

در هر صورت برخی با قبول دو استدلال پیش‌گفته، در نتیجه اخباری دانستن آیه شریفه، واژه نکاح در آیه شریفه را برخلاف موارد استعمال قرآنی آن - که عقد نکاح است^۱ - به معنای ارتباط جنسی «وطی» دانسته‌اند و برآنند که مقصود آیه شریفه، اخبار از حقیقتی تکوینی مبنی بر عدم ارتباط جنسی مرد زناکار جزء با زن بدکاره و مشرک و عدم ارتباط جنسی زن بدکاره جزء با مرد بدکار یا مشرک است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، صص ۱۱۰ و ۱۵۴/ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۱۸). در مقابل صاحب جواهر واژه نکاح را در همان معنای متبادر خود که ازدواج است، می‌داند و بر آن است که آیه شریفه در صدد اخبار از واقعیتی غالبی است؛ زیرا نوع مردان بدکار با زنان بدکاره یا مشرک ازدواج

۱. این واژه در قرآن ۲۳ مرتبه تکرار شده است که متبادر از آن در تمامی موارد، «عقد» می‌باشد.

می‌کنند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۴۱).

به‌باور نویسنده، ادعاهای مذکور بیش از آنکه نتیجه استدلال‌های فقهی - قرآنی باشد، از پای‌بندی فقیهان امامی به روایاتی که دلالت بر عدم حرمت ازدواج با زن بدکاره دارند، سرچشمه گرفته است و متفکر قرآن‌پژوهی که اصرار بر عدم وجود آیه‌ای که ظهورش مراد نباشد، دارد، می‌تواند پاسخ‌های متعددی از دو قرینه پیش‌گفته ارائه کند؛ برای نمونه قرینه دوم که بر اجماعی و مسلم بودن صحت ازدواج مرد بدکار با زن عقیف تأکید دارد، صحیح نیست و برخی فقیهان اعم از امامی و غیرامامی برخلاف آن فتوا داده‌اند. شیخ صدوق در **المقنع** می‌نویسد: «و لا تتزوّج الزّانیة و لا تزوّج الزّانی حتّی تعرف منهما التّوبة، فإنّ الله عزّوجلّ يقول: الزّانی لا ینکحُ إلّا زانیةً أو مُشْرِکَةً...» (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۳۰۶).

ایشان در ازدواج موقت نیز بر این نکته تأکید دارد (همان، ص ۳۳۸). صاحب **حدائق** در این باره می‌نویسد:

المشهور بین الأصحاب - رضوان الله علیهم - جواز التزویج بالزانیة و إن كانت مشهورة بالزنا علی کراهیة، سواء الزانی و غیره، فقال الشیخان: إن من فجر بامرأة لم یجز له تزویجها إلّا بعد ظهور توبتها، و تبعهما ابن البراج و کذا أبو الصلاح، إلّا أنه أطلق الحكم فی الزانی و غیره، و مثله أيضا الصدوق فی المقنع، و مال السید السند - قدس سره - فی شرح النافع إلی التحريم فی المشهورة بالزنا قبل التوبة، والجواز فی غیرها علی کراهة، و هو ظاهر المحدث الکاشانی فی الوافی والمفاتیح (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۹۱).

شیخ صدوق از کتاب **معتبر طلحه بن زید** (طوسی، [بی‌تا]، ص ۸۶) به سند صحیح (خویی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۷۹) از امام صادق علیه السلام به نقل از امام باقر علیه السلام روایتی نقل می‌کند که ایشان در کتاب **حضرت علی علیه السلام** خوانده است که اگر مردی پس از عقد و پیش از عروسی با زن دیگری ارتباط نامشروع داشته باشد، چون مرد زناکار است، زن از مرد جدا شده، مرد نیز به پرداخت نصف مهریه موظف است (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۰۲/همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۱۶). این دیدگاه برخلاف دیدگاه رایج در میان فقیهان غیرامامی در دو سده نخست هجری است؛ همچنان‌که انتساب دیدگاه مذکور به حضرت علی علیه السلام

درمیان فقیهان امامی (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۹۹) و غیرامامی نیز مطرح بوده است (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۱۴۲).

براین اساس متفکر قرآنی باید برخلاف دیدگاه رایج فقیهان امامی و بر اساس ضوابط کتاب تعارض، روایاتی را که برخلاف روایات پیش گفته‌اند، حمل بر تقیه کند و بر اساس ظاهر آیه شریفه، ازدواج عقیف با زن بدکاره و مرد بدکار با زن عقیف را ممنوع بداند. گفتنی است عدم جواز این ازدواج منحصر به شیخ صدوق نیست و از کتاب **فقه الرضا** نیز قابل استفاده می‌باشد (نامعلوم، ۱۴۰۶، ص ۲۷۸).

درباره قرینه نخست، باید اشاره کرد که با نظر به اجماعی بودن عدم صحت ازدواج زن بدکاره مسلمان با مرد مشرک و نیز عدم صحت ازدواج مرد بدکار مسلمان با زن مشرک، این اجماع کاشف از نسخ بخشی از آیه شریفه بوده، به هیچ عنوان دلیل بر تشریعی ندانستن تمامی آیه نخواهد بود (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۰۵۰)، بلکه به‌باور برخی می‌توان با نظر به اطلاق «الزانی» و «الزانیه» و شمول آن بر مسلمان و غیرمسلمان، نتیجه گرفت که آیه شریفه دلالتی بر جواز ازدواج مسلمان با مشرک ندارد و بلکه فقط درصدد بیان این نکته است که باید شوهر و همسر از حیث عفت، هم‌شان یکدیگر باشند؛ به همین دلیل آیه شریفه درصدد الغای دیگر شرایط معتبر در نکاح همچون هم‌شانی در اسلام و کفر نیست و دلالتی بر مشروعیت ازدواج مسلمان با کافر ندارد (سخاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۳۸ / زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۰۴۹)؛ از این رو صادقی تهرانی به عنوان مفسر قرآنی، با نص دانستن آیه شریفه درصدد توجیه یا ردّ قراین ظنی غیرکتابی بوده، از عدم افتای فقیهان امامی طبق مضمون آن ابراز تعجب می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۷).

گفتنی است عدم جواز ازدواج زن عقیف با مرد بدکار درمیان اندیشمندان اهل سنت نیز مطرح است. برخی به استناد همین آیه برآنند که چنین ازدواجی جایز نیست (ابن تیمیه، ۱۴۰۸، ج ۳، صص ۶۵ و ۱۵۱ / شوکانی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۱۷۳ / البانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵۲). نووی تأکید دارد که آیه شریفه بر حرمت چنین ازدواجی صراحت کامل دارد (ر.ک: نووی، [بی تا]، ج ۱۶، ص ۲۲)؛ همچنان که ابن حزم دلالت آیه بر حرمت

ازدواج مرد بدکار با زن عفیف را به اندازه‌ای روشن و شفاف می‌داند که ابراز هرگونه تردید در این باره را به شدت ناروا اعلام می‌کند (ر.ک: ابن حزم، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۶۵).

با روشن شدن فضای حاکم بر آیه شریفه، می‌توان مطالب ارائه شده از سوی علامه طباطبایی را ارزیابی کرد. ایشان همانند برخی، آیه شریفه را در مقام تشریع می‌داند و بر آن است که هر چند ساختار نحوی دو فعل «لَا يَنْكِحُ» و «لَا يَنْكِحُهَا» نهی نیست، ولی به قرینه صدر و ذیل آیه هدف از نهی، تأکید طلب بوده و مقصود جدی همان نهی و تشریع است. ایشان در ادامه با نقل دو دیدگاهی که اصرار بر اخباری بودن آیه شریفه دارند، برخلاف ظاهر بودن هر دو دیدگاه تأکید دارد (همان، ج ۱۵، ص ۷۹).

به باور نویسنده، این سخن ایشان صحیح است و به هیچ عنوان نمی‌توان آیه پیش گفته را حمل بر اخبار کرد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۹۵)؛ همچنان که صراحت روایات متعدد و معتبر بر تشریع حرمت در آیه شریفه هیچ گونه قابل انکار نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۴) و شأن نزول نقل شده از طریق اهل سنت نیز صریح در تشریعی بودن آیه شریفه است. البانی علاوه بر نقل تصحیح این روایات از ترمذی، بیهقی، نیشابوری و ذهبی، خود نیز سند این روایات را صحیح می‌داند (ر.ک: البانی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۹۶).

صاحب المیزان در ادامه و در جهت اجتناب از مخالفت با فتوای مشهور فقیهان مبنی بر عدم حرمت ازدواج مرد با زن زناکاره و برعکس (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۹۱) و از سویی اجتناب از منسوخ دانستن آیه شریفه، بر آن است که مقصود از مرد و زن زناکار بر اساس تفسیر اهل بیت علیهم السلام کسی است که علاوه بر شهرت بر زنا، اقامه حدّ نیز بر وی صورت گرفته باشد و تازمانی که توبه نکنند، فقط می‌توانند با هم‌شان خود یا مشرک ازدواج کنند (همان). وی در ادامه سیاق آیه شریفه را نیز شاهد بر این برداشت می‌داند؛ زیرا خداوند در آیه قبل، دستور بر جاری کردن حدّ بر مرد و زن بدکار می‌دهد و سپس تأکید بر عدم ازدواج با مرد و زن بدکار شده است؛ بنابراین موضوع آیه محل بحث، هر زناکاری نیست و مختص به کسانی است که حدّ بر آنها جاری شده باشد.

به باور نویسنده، علامه طباطبایی در توضیح و تفسیر آیه پیش گفته، همچنان تحت

تأثیر باورهای سنتی خود بوده است؛ در نتیجه در خود توانایی فتوا به ظاهر یا صریح آیه شریفه را نمی‌بیند و نحوه ورود، نوع بحث و نتیجه‌گیری ایشان چنین القا می‌کند که پیش از ورد به تفسیر آیه و برداشت از آن، به نوعی با پیش‌داوری نتیجه بحث روشن بوده، آیه شریفه نیز باید بر آن اساس معنا شود. این نکته همان نقیصه‌ای است که خود ایشان در مواردی مفسر را از آن بر حذر می‌دارد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۶)؛ زیرا توضیح پیشین نه با مبانی روش تفسیری وی همخوانی دارد و نه به‌خودی‌خود سخن صحیحی است؛ چراکه بر اساس بیان ایشان، اولاً ازدواج مرد بدکار با زن مشرک جایز، و ثانیاً ازدواج مرد بدکار با زن عفیف ممنوع خواهد بود؛ و عدم التزام فقهی به این دو پیامد، همان قراینی‌اند که فقیهان بر اساس آن تشریع در آیه شریفه را نپذیرفته‌اند.

علامه مدعی است بر اساس تبیین اهل بیت علیهم‌السلام، مقصود از شخص بدکار در آیه شریفه، مرد یا زنی است که علاوه بر شهرت بر زنا، حدّ نیز بر او جاری شده است. این ادعا کاملاً اشتباه بوده، حتی یک روایت نیز بدین‌مضمون وارد نشده است (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۰۶۶)؛ همچنان‌که روایات وارده در ذیل آیه شریفه به‌اندازه‌ای با یکدیگر متعارض‌اند که نمی‌توان این روایات را بر دیدگاه مشهور حمل کرد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۹۱). آیت‌الله زنجانی با تقسیم‌بندی روایات به یازده طایفه، مباحث بسیار مفصلی در مقام کیفیت جمع این روایات یا علاج آنها در فرض تعارض مطرح کرده است که نشانگر عدم وضوح دلالت روایات می‌باشد. افزون بر اینکه ایشان نیز نخست جمع خاصی را می‌پذیرد، ولی در مباحث بعدی با اطلاع از روایت دیگری که در کتاب‌های مرجع در باب دیگری تبویب شده است، از دیدگاه سابق خود عدول می‌کند (ر.ک: همان، ص ۲۱۳۷)؛ بنابراین مفسر قرآنی که تأکید بر وضوح کامل آیات و مرادبودن تمامی ظواهر آن دارد، نمی‌تواند این‌گونه روایات را شاخص فهم قرآن قرار دهد و ظاهر یا نصّ قرآنی را توجیه کند.

باتوجه به نکاتی که گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که بعضی دیگر از دلایل علامه طباطبائی برای اثبات دیدگاه خود صحیح نیست؛ برای نمونه ایشان با تأکید بر اینکه قرآن نور است و نور با غیرخود نورانی نمی‌شود، می‌کوشد روش تفسیری

قرآن به قرآن را مستند سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶-۹ و ج ۳، ص ۸۶). به باور نویسندگان، این استدلال نیز همانند دلیل سابق علامه، از جهتی که مد نظر ایشان است، مخالف با واقعیت عینی بوده، باید با تأمل بیشتری ارزیابی شود؛ زیرا روشن است که مفاد آیه شریفه دست‌کم مبهم بوده، باید با مراجعه به غیر که همان سنت معصومان علیهم‌السلام است، مقصود آن را تبیین کرد و نمی‌توان با استدلالی انتزاعی، واقعیت موجود را نادیده گرفت.

همانند استدلال پیش‌گفته، استدلال به مفهوم موافق آیه «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَ رَحْمَةً» (نحل: ۸۹) است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۶). ایشان در مقام استدلال به آیه شریفه می‌نویسد: «و حاشا أن يكون القرآن تبيناً لكل شيء و لا يكون تبيناً لنفسه» (همان، ج ۱، ص ۱۱).

در پاسخ حلی به استدلال پیش‌گفته، می‌توان به این نکته اشاره کرد که تبیان‌بودن قرآن نسبت به هر شیئی حتی نسبت به خود صحیح است، ولی آیه شریفه دلالتی بر این ندارد که قرآن در تمامی امور برای همه انسان‌ها تبیان است؛ بنابراین همچنان‌که وجداناً قرآن برای تمامی اشخاص مبین تمامی امور نیست، در فهم خود قرآن نیز می‌تواند نسبت به تمامی مخاطبان تبیان نباشد.

گفتنی است این توضیح هرچند در مواضع متعددی از المیزان مورد انکار علامه بوده است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۸۴-۸۵)، ولی به گونه عجیبی در ذیل آیه «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۶۴) مورد پذیرش ایشان قرار گرفته است. وی در ذیل آیه مذکور تصریح دارد که سخن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علیه‌السلام حتی در توضیح و تبیین نصوص و ظواهر کتاب، حجت است و باید پذیرفته شود. شیخ اعظم در کتاب فرائد الأصول، ادعایی مطرح می‌کند که اگر اثبات شود، باید در بسیاری از دیدگاه‌های علامه طباطبایی بازنگری جدی صورت گیرد. شیخ انصاری در این باره می‌نویسد: «المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام على ظاهر القرآن» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۴۳).

با مراجعه به تمامی متن پیش‌گفته، روشن می‌شود که مقصود شیخ اعظم، اقتصار بر نص اصطلاحی نیست و شامل اظهر نیز می‌شود؛ همچنان‌که صریح عبارت ایشان

به سنت محکمه به خیر واحد مربوط است و قاعده پیش گفته را مختص به اخبار بلاواسطه نمی‌داند.

۳. آیه «فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ» (نساء: ۲۵)

به‌باور بسیاری از فقیهان امامی و غیر امامی، حدّ شرعی کنیز در صورت انجام عمل منافی عفت، نصف حدّ زن آزاد یعنی پنجاه تازیانه است و در این حکم تفاوتی میان ازدواج کنیز و عدم آن نیست (ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۴۹/ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۹۴). در مقابل برخی همچون ابن‌عباس، ابن‌طائوس، ابو عبیده (ر.ک: ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۴۹)، سعید بن جبیر (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۶)، عطاء، ابن‌جریج (ر.ک: نووی، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ص ۲۱۴)، ابودرداء، حسن بصری و قتاده (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۴۳) با تأکید بر مفهوم شرط آیه مذکور که به‌صراحت تنصیف حدّ کنیز را مشروط به ازدواج آن دانسته است، بر آنند که کنیزی که مرتکب عمل خلاف عفت شده است، فقط در صورت داشتن شوهر، پنجاه تازیانه بر وی جاری می‌شود (تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۴۵۲).

در این میان تنها عامل شکل‌گیری دیدگاه نخست را می‌توان وجود روایاتی دانست که در آن تصریح به لزوم اقامه حدّ بر کنیز غیرشوهردار نیز شده است. در این باره علاوه بر روایاتی که اعتبارشان ثابت نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۴)، به دو صحیحه محمد بن مسلم و ابی‌بصیر می‌توان اشاره کرد. محمد بن مسلم از - یکی از دو - امام باقر یا امام صادق علیه السلام درباره فراز «فَإِذَا أَحْصَيْنَ» می‌پرسد. ایشان در پاسخ می‌فرماید: با آمیزش با کنیز، احصان محقق می‌شود. محمد بن مسلم در ادامه می‌پرسد اگر با آنان آمیزش نشود، حدّی بر آنان نیست؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: در این صورت نیز حدّ بر آنها جاری می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۵). پرسش و پاسخ مطرح‌شده عیناً در صحیحه ابی‌بصیر نیز وارد شده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۶). روشن است که قطع نظر از دو روایت معتبر پیشین، ظهور قضیه شرطیه در مفهوم مخالف مسلم بوده است (طوسی،

[بی تا]، ج ۳، ص ۱۷۱) و به هیچ عنوان نمی توان از دیدگاه فقیهان دفاع کرد.

به عبارت دیگر فقیه فقط به استناد قراین غیرکتابی می تواند به چنین برداشتی از آیه شریفه رسیده باشد و اگر در بینش تفسیری قرآن پژوهی، قرآن در سطح لفظی در فهم خود نیاز به غیر ندارد و به صورت شفاف مقصود خود را بیان کرده است، باید همانند برخی مفسران اولیه و قرآنیون معاصر همچون عبدالکریم خطیب و تهرانی، به استناد قضیه شرطیه آیه مذکور - که به صراحت تنصیف حد را در فرض احصان کنیز مطرح کرده است - قراین غیرکتابی و روایات را توجیه یا به استناد مخالفت با قرآن رد کند و به ظهور مسلم قرآن اخذ نماید (خطیب، [بی تا]، ج ۳، ص ۷۶۲ / صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۴۵۲)؛ زیرا اگر بتوان به استناد روایتی مفهوم شرط قضیه شرطیه را نادیده گرفت، در این صورت سؤال می شود که چرا نتوان درباره معنای واژه قرآنی به روایت معتبری تمسک کرد و آن را برخلاف ظاهرش حمل نمود؟! چرا نشود به استناد روایت معتبری به قرینه سیاق توجه نکرد و در نتیجه آیه را در خارج از بافت فعلی آن معنا نمود؟! چرا نتوان به استناد روایت معتبری، واژه ای را از شبکه معنایی قرآنی آن خارج کرده، به صورتی متمایزی معنا کرد؟!

با روشن شدن فضای کلی آیه شریفه، ارزیابی نحوه ارتباط علامه طباطبایی با آن و بررسی انسجام دیدگاه های تفسیری ایشان و در نهایت اتقان دلایل وی بر روش تفسیری خود با سهولت بیشتری قابل پیگیری است. ایشان نخست با اشاره به دو خوانش متفاوت از فراز «فَإِذَا أُحْصِنَ»، خوانش معلوم آن یعنی «أُحْصِنَ» را بر خوانش متعارف امروزی ترجیح می دهد. سپس در ادامه با طرح سه معنا برای واژه «احصان» تأکید دارد که بر اساس دو معنا یعنی ازدواج یا عفت جمله شرطیه در آیه شریفه مفهوم ندارد؛ زیرا در فرض نخست، با نظر به اینکه بر کنیز مجرد نیز در صورت اتکاب عمل منافی عفت، نصف حد زن آزاد جاری می شود، نمی توان به مفهوم شرط آیه پای بند بود و هدف از بیان این جمله را باید در اشاره به مورد سخن گذشته دانست که منظور کنیزان متأهل است. اگر مقصود از احصان کنیز، عفت آن باشد، همچنان آیه شریفه نسبت به فرض عدم ازدواج کنیز مفهوم نخواهد داشت؛ براین اساس اگر کنیز مجبور به زنا نباشد، عقیف

و بر ظاهر اسلام بوده، در صورت ارتکاب زنا نصف حدّ زنان آزاد بر وی جاری می‌شود و در فرض عدم عفت کنیز که مساوق با اجبار مالک کنیز بر روابط نامشروع به‌انگیزه مالی است، کنیز از خود اراده‌ای ندارد و مستحقّ حدّی نخواهد بود.

براین اساس اگر مقصود از احصان در آیه شریفه، ازدواج یا عفت کنیز باشد، آیه شریفه را به‌گونه‌ای می‌توان معنا کرد که با باورهای فقهی مخالفت نداشته باشد. در نهایت ایشان تأکید دارد که اگر احصان به‌معنای اسلام باشد - که مؤید آن خوانش معلوم است - مفهوم آن قابل التزام بوده، بدون هیچ‌گونه مؤونه زایدی آیه شریفه را بر اساس ظاهر آن می‌توان معنا کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷۸).

به‌باور نویسنده، تقابل دو باور یا دو جریان متمایز در اندیشه ایشان در آیه محل بحث نیز به‌روشنی قابل مشاهده است. ازسویی ایشان در صدد پای‌بندی به جریان یا اندیشه قرآن‌بستگی در فهم قرآن است و می‌کوشد به خواننده بقبولاند که در تمامی قرآن، آیه‌ای نیست که ظاهر آن مراد نبوده، برای نیل به مقصود آن در مرحله لفظی، نیاز به غیر کتاب باشد و ازسویی تعلق کامل وی به باورهای سنتی و متداول فقیهان و اجتناب از اتخاذ رویکرد روشنفکرانه، عاملی است که نمی‌تواند به تمامی مبانی سابق خود پای‌بند بماند.

در توضیح ادعای مذکور باید گفت حتی با فرض قبول اینکه مقصود از احصان، اسلام باشد، با توجه به روایت معتبره دیگری که مورد قبول فقیهان امامی و غیر امامی است و تأکید بر حدّ کنیز کافر دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۸/ بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۹۲)، همچنان التزام به مفهوم آیه شریفه امکان‌پذیر نخواهد بود و اگر این روایت نتواند مفهوم جمله شرطیه در آیه شریفه را نفی کند، دو روایت پیش‌گفته نیز به‌همین شکل نخواهند توانست مفهوم مخالف آیه شریفه را نفی کنند. علاوه بر اینکه ایشان خوانش معلوم در فراز «أُحْصَنَ» را ترجیح می‌دهد و این خوانش را مؤید تفسیر احصان به اسلام قرار داده است. در این صورت با نظر به مفهوم مخالفی که در این فرض بدان اشاره شد، توجیهی که ایشان در وجه بیان این فراز مطرح کرده است، کاملاً بی‌مورد خواهد بود؛ افزون‌براینکه نه اصل ترجیح خوانش معلوم بر مجهول و نه تفسیر

احسان به اسلام ثابت است؛ زیرا:

اولاً، در میان قرآء هفت‌گانه فقط حمزه، کسائی و عاصم به روایت ابی‌بکر و مفضل این فراز را به صیغه معلوم قرائت کرده‌اند و دیگر قرآء - حتی عاصم به روایت حفص - آیه شریفه را به خوانش متداول امروزی قرائت کرده‌اند (فارسی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۱).

ثانیاً، آیه شریفه در سیاق موضوع ازدواج با کنیز است و پس از بیان شرایط ازدواج با کنیز می‌گوید اگر کنیزان ازدواج کرده مرتکب فاحشه شده‌اند، حد آنها نصف حد زن آزاد است؛ همچنان‌که آیه شریفه در ادامه تأکید دارد که جواز ازدواج با کنیز، مختص کسی است که از نظر غریزه جنسی خوف وقوع در مشقت داشته باشد و در نهایت بیان می‌دارد که در هر صورت بهتر است با کنیزان ازدواج نکنید؛ براین اساس روشن است که مقصود از احسان در آیه شریفه، همان ازدواج است (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۹۲). ابن حزم نیز در این باره چنان جازم است که هیچ‌گونه خلاف آن را محتمل نمی‌داند. وی می‌نویسد: «فبیقین ندري أن الله تعالى أراد فإذا تزوجن و وطنن» (ابن حزم، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۱۷۹).

ثالثاً، صریح روایاتی که تنها دلیل چشم‌پوشی از مفهوم مخالف آیه شریفه است، دلالت بر این دارد که مقصود از احسان، اسلام نیست. جای بسی شگفت است که به‌استناد روایاتی که به صراحت مقصود از احسان کنیز را، ازدواج یا آمیزش می‌دانند، از مفهوم مخالف آیه‌ای رفع ید کرده، ولی در مقام استظهار از آیه به‌جهت اجتناب از مخالفت با ظاهر آیه، احسان را به‌معنای اسلام یا عفت معنا کرد! به‌باور نویسنده این نکته شاهد خوبی بر دوگانگی باورها و تعلق‌های صاحب المیزان است که نتیجه آن جز عدم انسجام خروجی با مبانی نویسنده آن نیست.

رابعاً، آیه شریفه با تحقق شرایط خاصی ازدواج با کنیزان مؤمن را با عبارت «فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ» اجازه داده است؛ بنابراین فراز «فَإِذَا أَحْصَيْنَ» که در ادامه این فراز واقع شده است، نمی‌تواند به‌معنای اسلام باشد؛ زیرا در صدر فقط ازدواج با زنان مؤمن را تجویز می‌کند و در ادامه می‌فرماید: «اگر زنا کرده باشند، حد آن نصف حد کنیز خواهد بود»، یا دست‌کم این قرینه مانع انعقاد ظهور آیه شریفه در دیدگاه رقیب می‌شود.

از این رو مشخص می‌شود که تفسیر احسان به عفت نیز صحیح نیست؛ زیرا علاوه بر مخالفت این دیدگاه با صریح روایات پیش گفته و ناسازگاری آن با سیاق آیه شریفه و ازسویی نبودن شاهد محکمی بر آن، مخالف با فصاحت قرآن نیز هست؛ چراکه بر این اساس باید گفت آیه شریفه در صدد بیان این نکته است که اگر کنیزان عقیف شدند و زنا کردند، برای آنها نصف حد زن آزاد است. روشن است که طرح عفت با زنا در کنار یکدیگر هیچ مناسبتی ندارد و یقیناً مخالف فصاحت قرآن می‌باشد. شاید بر همین اساس قرطبی تأکید دارد که به اتفاق دانشمندان، مقصود از احسان در این آیه عفت نیست (قرطبی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳).

آخرین نکته‌ای که درباره فراز مذکور قابل طرح است، تبیین هدف از سخن به میان کشیدن احسان کنیز است؛ زیرا اگر حد کنیز در هردو صورت ازدواج و عدم ازدواج، نصف حد زن آزاد است، چه لزوم یا نیازی به طرح صورت احسان کنیز است؟ فقیهان و مفسران در پاسخ به این پرسش، به وجوه متعددی با عبارت‌هایی همچون «شاید» و «احتمالاً» اشاره کرده‌اند (اردبیلی، [بی تا]، ص ۵۲۱/ بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۹۲/ منتظری، [بی تا]، ص ۱۵/ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۴۳) که خود دلیل بر عدم شفافیت آیه شریفه است.

بر این اساس اگر ابن عاشور بر تحیر اهل تأویل در فهم این آیه تفسیر می‌کند (ر.ک: ابن عاشور، [بی تا]، ج ۴، ص ۹۴)، سخنی گزاف نگفته است و نمی‌توان با چشم‌پوشی بر حقایق عینی، ادعاهایی همچون روشن بودن تمامی آیات، فهم‌پذیری استقلالی قرآن و مانند آن را مطرح کرد.

۴. آیه «عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۲۳۶)

آیه محل بحث، ناظر به فرعی است که در ادبیات فقیهان به «متعّه زن مطلقه» معروف می‌باشد. به باور فقیهان امامی اگر در عقد نکاح، مهریه‌ای برای زن معین نشود و مرد پیش از همبستر شدن، او را طلاق دهد، بر چنین مردی لازم است چیزی به عنوان

متعّه به زن مطلقه خود ببخشد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۷۴). متعه وجوبی پیش گفته به اقتضای مذهب، مختص همین مورد است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۲۰۹/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۵۷). در مقابل به باور برخی فقیهان طراز اول و برخی مفسران قرآنی، نه تنها انطباق آیه شریفه بر مذهب خالی از اشکال نیست، بلکه به روشنی از روایات خلاف دیدگاه مسلم فقیهان امامی قابل استفاده است.

خداوند در این آیه نخست با تأکید بر بی مانع بودن طلاق برخی زنان خاص، می فرماید: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً»، سپس در ادامه با طرح موضوع متعه می فرماید: «وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۲۳۶).

یکی از نکات مناقشه انگیز آیه شریفه که عامل اختلافات فراوان و تأویل های بی موردی شده است، عطف فراز «تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً» با حرف عطف «أو» می باشد؛ زیرا بر این اساس آیه شریفه نخست بیان می دارد که طلاق زنان غیرمدخوله (زنانی که شوهرشان با آنها همبستر نشده است) و همچنین زنان غیرمفروضه (زنانی که در عقد نکاح، مهری برایشان معین نشده است) مانعی ندارد و در ادامه از شوهران این دو گروه خواستار بخشش متاعی به اندازه وسع و امکانات خود بر زنان مطلقه می شود. این تفسیر برخلاف مقتضای مذهب امامی است که تأکید بر اختصاص لزوم متعه بر زنان غیرمدخوله غیرمفروضه دارد.

بر این اساس برخی در مقام انطباق آیه شریفه بر مقتضای مذهب، «أو» را به معنای «و» (ابوالفتوح، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۰۶) و برخی به معنای «إِلَى أَنْ» (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳۴) دانسته اند. ناگفته روشن است که هردو تأویل پیش گفته برخلاف ظهور، بلکه صریح آیه شریفه است.

برخی دیگر با قبول اینکه مقصود از «أو» در آیه شریفه، همان معنای متعارف آن است، بر آنند که هر چند در این صورت مقصود از معطوف علیه، زن مفروضه غیرمدخول بها و مقصود از معطوف، زن غیرمفروضه غیرمدخول بها می باشد، ولی به قرینه آیه بعدی که بر زن مفروضه غیرمدخول بها تنصیف مهر را ثابت می کند، روشن می شود

که ضمیر مفعولی در فراز «مَتَّعُوهُنَّ» فقط بر معطوف رجوع می‌کند؛ بنابراین حکم به متعه فقط مختص زن غیر مفروضه غیرمدخول بها می‌شود که مذهب نیز بر آن است. بلاغی علاوه بر اجماعی دانستن دیدگاه مذکور، به صحیحہ حلبی، صحیحہ ابی بصیر، روایت ابی بصیر و ابی الصباح کنانی استناد می‌کند (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۱۳).

مطابق دیدگاه چهارم که از مجموع سخنان شیخ طوسی در الخلاف و التبیان قابل استفاده است، «أو» به معنای حقیقی خود می‌باشد، ولی باتوجه به مفهوم شرطی که از صدر آیه استفاده می‌شود، متعه مختص به زن مدخوله بوده، باید به قرینه این مفهوم از اطلاق آیه «وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲۴۱) چشم‌پوشی کرد؛ براین اساس می‌توان نتیجه گرفت در صورت همبستر شدن مرد با زن مطلقه خود - هم در صورت تعیین و هم در صورت عدم تعیین مهر در عقد نکاح - متعه‌ای بر مرد لازم نمی‌آید (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۰). البته ایشان پاسخ دیگری نیز از تمسک به اطلاق آیه اخیر داده است که این پاسخ کاملاً با مبانی ایشان و مقتضای مذهب در تضاد بوده، سبب تعجب برخی فقیهان نیز شده است (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۰۸۶). در هر صورت اگر تمامی دیدگاه‌های ایشان درباره دو آیه محل بحث پذیرفته شود، وی همچنان توضیحی بر عدم لزوم متعه بر زن مفروضه غیرمدخوله ارائه نمی‌کند، در صورتی که به تصریح ایشان، صدر آیه شامل این زنان نیز می‌شود (طوسی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۶۹).

در مقابل برخی فقیهان (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۴۸۸/ اراکی، ۱۴۱۹، ص ۵۵۱/ زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۱۰۵) و برخی مفسران قرآنی (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۱۱) برآنند که بر اساس آیات و روایات، لزوم اختصاص متعه به موردی که اصحاب اقتصار بدان کرده‌اند، وجهی ندارد.

آیت‌الله زنجانی همانند شیخ طوسی و طبرسی (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۵) با تأکید بر اطلاق صدر آیه معتقد است این فراز از آیه شریفه شامل سه نوع زن مطلقه می‌شود. این سه دسته زن عبارت‌اند از: «غیرمدخوله مفروضه»، «غیرمدخوله غیر مفروضه» و «غیر مفروضه غیرمدخوله»؛ بنابراین اگر آیه شریفه با عبارت «وَمَتَّعُوهُنَّ»

خواستار لزوم متعه برای زنان می‌شود، هر سه قسم پیش‌گفته را شامل می‌شود و اگر در ادامه برای زنان قسم اول، نصف مهر را نیز ثابت می‌کند، با نظر تفاوت محتوایی این دو حکم، دستور اخیر هیچ منافاتی با حکم متعه ندارد؛ در نتیجه قرینه بر عدم اختصاص متعه بر این قسم نخواهد بود؛ همچنان‌که در آیه محل بحث، جمله شرطیه‌ای که در آن متعه بر زنان خاصی قرار داده شود، نیست؛ در نتیجه مفهوم مخالفی نیز وجود ندارد. آیت‌الله اراکی تصریح دارد که دلالت آیه شریفه بر عدم متعه در غیر محل وفاق، بیشتر همانند مفهوم لقب است تا مفهوم شرط؛ براین اساس اطلاق آیه «وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۴۱)، حتی شامل زنان مدخوله نیز می‌شود (همان).

بر همین اساس آیت‌الله زنجانی نتیجه می‌گیرد:

با بحث‌هایی که پیرامون عمده آیات که آیات سوره بقره بود انجام گرفت، به دست آمد که اگر ما باشیم و آیات قرآنی، مقتضای آیات مذکور لزوم متعه در هر طلاق است (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۰۹۳).

تهرانی نیز پس از بررسی آیه دقیقاً به چنین جمع‌بندی از آیه شریفه می‌رسد (ر.ک: تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۱۱). شهید ثانی تأکید می‌کند که اگر مخالفت مذهب نمی‌شد، فقیه می‌توانست از آیات شریفه لزوم متعه بر هر مطلقه‌ای را اثبات کند! (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۲۰۹).

با تبیین اجمالی رویکرد آیه شریفه روشن می‌شود که روایات وارده در این موضوع نیز از جهات متعددی با آیه شریفه هماهنگ بوده، برخلاف دیدگاه فقیهان امامی، متعه را منحصر در غیرمدخوله غیرمفروضه نمی‌کنند؛ برای نمونه امام باقر^ع در صحیح زراره می‌فرماید: «مُتَعَةُ النِّسَاءِ وَاجِبَةٌ دُخُلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۰۷)، یا امام صادق^ع در صحیح حلبی درباره آیه شریفه: «وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»، می‌فرماید: «مَتَاعُهَا بَعْدَ مَا تَنْقُضِي عِدَّتُهَا، عَلَى الْمُوسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۰۵).

در این روایات با تصریح به دخول و عده، به استناد آیات شریفه، حکم به لزوم متعه شده است. در مقابل صاحب جواهر به استناد مطابقت این دو روایت و مانند آن، با فتاوی

شافعی، سعید بن جبیر و زهری، این روایات را بر تقیه حمل کرده است! (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۵۸). به باور نویسنده این توجیه نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا شافعی پس از امام باقر و امام صادق علیهما السلام متولد شده، است و تقیه این دو امام علیهما السلام از وی بی‌معناست. از سویی دیدگاه غالب جهان اهل سنت و فقهای معاصر این دو امام علیهما السلام برخلاف این روایات بوده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۹۹).

گفتنی است در قبال این روایات متعدد حتی یک روایت معتبر که دلالت بر عدم متعه بر زنان مدخوله کند، نیست (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۱۰۱) و روایاتی که بلاغی بدان استناد کرده است، همگی در مقام تفصیل میان زن غیرمدخوله مفروضه با زن غیرمدخوله غیرمفروضه بوده، هیچ ارتباطی با زن مدخوله ندارند. آیت الله زنجان با توجه به بینش اصولی خود مبنی بر جواز تخصیص کتاب به خبر واحد، به استناد این روایات، فقط زن غیرمدخوله مفروضه را از مدلول آیات خارج می‌داند؛ چنان‌که صادقی تهرانی نیز با نظر به دیدگاه‌های اصولی خود مبنی بر عدم جواز کتاب با خبر واحد ظنی، این قسم از زنان را نیز مستحق دریافت متعه می‌داند. آیت الله زنجان در این باره می‌نویسد:

باتوجه به تام‌بودن سند و دلالت برخی روایات بر لزوم متعه مطلقه به نحو مطلق، خصوصاً صحیح علی بن رثاب که تصریح بر مدخوله و غیرمدخوله داشت و نظر به اینکه آن مقداری که مدلول روایات مفصله بین فرض مهر و عدم فرض مهر در غیرمدخوله بود، عدم متعه در صورت فرض مهر و تعلق نصف مهر بود؛ لذا این یک صورت را از تحت عمومات و مطلقات مذکور خارج نموده و در غیر آن که صورت مدخوله بودن و صورت عدم ذکر مهر با عدم دخول است، به اقتضای روایات باید حکم به لزوم متعه نمود (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۱۱۱).

علامه طباطبایی بر آن است که با نظر به ذیل آیه «حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» که ظاهر در دخالت احسان در حکم است و از سویی احسان نیز واجب نیست، روشن می‌شود که از خود آیات نمی‌توان لزوم متعه را نتیجه گرفت؛ بنابراین با قطع نظر از نصوص روایی، متعه حتی در غیرمدخوله غیرمفروضه نیز واجب نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۵).

استدلال پیش گفته مورد توجه مالک بن انس در کتاب مدوئه کبری و در ادامه مورد

پذیرش فقیهان مالکی قرار گرفته است (مالک بن انس، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۳۹/ ابن رشد، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۴۹). از دیدگاه اینان علاوه بر قرینه پیش گفته، مشخص نکردن متعه و ارجاع آن بر شئون مرد نیز قرینه دیگری بر الزامی نبودن متعه است.

دیدگاه مذکور به رغم مخالفت با برداشت تمامی فقیهان غیرمالکی، با مبانی نویسنده المیزان ناسازگاری جدی دارد؛ زیرا اگر بتوان بر اساس روایاتی نتیجه گرفت که هرچند بر اساس ظهور خود قرآن، حکمی مستحب است، ولی به قرینه روایات، مقصود جدی از این فراز برخلاف ظاهر آن بوده و حکم مذکور واجب است، چرا درباره معنای برخی واژه‌ها یا عدم قرینت برخی قراین کتابی دیگر، یا نفی ارتباط برخی آیات که در ظاهر مرتبط‌اند، نتوان از روایات استفاده کرد؟! آیا این عملکرد ایشان چیزی جز محکم کردن قراین غیرکتابی همچون روایات در فهم آیات شریفه است؟

نویسنده هرچند در صدد قضاوت در صحت برداشت علامه طباطبایی یا دیگر فقیهان و مفسران نیست، ولی اشاره به این نکته که برخی فقیهان، دلالت آیه پیش گفته بر وجوب متعه را در حدّ نص اصطلاحی ارزیابی می‌کنند (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۱۰۶)، به خودی خود نشانگر عدم وضوح برخی آیات بوده، نیاز به توضیح مخاطبان واقعی قرآن را در این باره کاملاً مبرهن می‌کند. عدم وضوح پیش گفته و نیاز به توضیح در حدی روشن است که نمی‌توان با برخی استدلال‌های انتزاعی - کلامی، واقعیت را عوض کرد.

باتوجه به اشکال نخست، محور دوم کلام ایشان نیز با تردیدهای جدی روبه‌رو خواهد شد. ایشان اگر با استناد به قراین روایی بر آن است که متعه بر اساس همین آیه واجب شده است، بایستی به استناد همین روایات، نه تنها وجوب متعه را مختص به زن غیرمدخوله غیرمفروضه نداند، بلکه هماهنگ با ظاهر آیات و روایات، متعه را حتی در زن مدخوله نیز واجب بداند؛ زیرا روشن شد که مقتضای روایات، لزوم متعه در زن مدخوله مفروضه و غیرمفروضه نیز هست، ولی به نظر می‌رسد ایشان با نظر به وضوح مقتضای مذهب در این باره و قبول آن، بر مسند تفسیر می‌نشینند و در صدد است در نهایت خروجی آیه شریفه همان اندیشه رایج فقه شیعی باشد و به گونه‌ای که گذشت، این امر

همان پیش‌داوری است که ایشان در مواردی مفسران را از آن پرهیز می‌کند؛ چنان‌که چگونگی تعامل ایشان با آیه محل بحث، بهترین شاهد بر دیدگاه نویسنده است که تأکید دارد علامه طباطبایی تعلق جدی به پایگاه سنت دارد و در انطباق باورهای سنتی با قرآن کریم تلاش‌های فراوانی داشته است. این تلاش هرچند از جهات متعددی مطلوب و در موارد زیادی نیز موفق بوده است، ولی در برخی موارد سبب عدم انسجام می‌شود. سومین و آخرین محوری که درباره دیدگاه‌های علامه طباطبایی بدان اشاره می‌شود، عدم تبیین شفافیت از اختصاص متعه بر زن غیرمدخوله غیرمفروضه است. اگر در صدر آیه به وضوح درباره چندین زن مطلقه سخن به میان آمده و در ادامه خواستار متعه برای آنان شده است، بر اساس چه تبیینی ایشان متعه را مختص به زن غیرمدخوله غیرمفروضه می‌داند. روشن است که صرف امر به تنصیف مهر در زن غیرمدخوله مفروضه سبب اختصاص پیشین نمی‌شود. علاوه بر اینکه این ادعا به گونه‌ای که گذشت، با ظاهر فراز «مَتَّعُوهُنَّ» در تعارض می‌باشد.

نتیجه

با بررسی‌های صورت‌گرفته در برخی آیات که خوانش شیعی مشخصی درباره آنها نیست، روشن می‌شود که علامه طباطبایی در این آیات به مبانی روش تفسیری خود یعنی روش تفسیر قرآن به قرآن، پای‌بندی کاملی نداشته است؛ زیرا باتوجه به اینکه ایشان در پایگاه سنت بوده است و به شدت از اتخاذ رویکردی روشنفکرانه اجتناب دارد، در این آیات نتوانسته است بر ظواهر یا تصریح آیات پای‌بند باشد؛ به عبارت دیگر ایشان با نوعی پیش‌داوری که پیش از ورود به تفسیر در برخی گزاره‌های فقهی داشته است، در مسند مفسری قرآنی که باید کاملاً بی‌طرف باشد، نشست، درصدد انطباق آیه بر باورهای گذشته خود برآمده است. این پیش‌داوری علاوه بر اینکه از دیدگاه خود ایشان یکی از آفات مهم علم تفسیر است، در برخی موارد عامل عدم انسجام مبانی روشی این تفسیر ارزشمند با خروجی آن شده است. شاید بر همین اساس در ابتدای المیزان، تأکید دارد که از ورود جدی به آیات الأحکام اجتناب خواهد کرد؛ چه بسا خود



ایشان متوجه بوده است که پای‌بندی کامل به روش قرآن به قرآن حتی نسبت به آیات الأحکام، عامل شکل‌گیری فقه جدیدی خواهد شد که با باورهای سنتی وی در تنافی آشکار است. همچنان‌که با روش‌شناسی صورت‌گرفته در ذیل آیات پیش‌گفته، روشن می‌شود که برخی دلایل علامه با واقعیت عینی آیات مخالف است و برخی دیگر نیز نمی‌تواند تمامی مدعای ایشان را ثابت کند.

منابع

١. أبي، حسن بن أبي طالب؛ كشف الرموز في شرح مختصر النافع؛ قم: انتشارات اسلامي، ١٤١٧ق.
٢. آخوند، محمد كاظم بن حسين؛ رسالة في الدماء الثلاثة؛ قم: انتشارات اسلامي، ١٤١٣ق.
٣. ابن ادريس حلي، محمد بن منصور؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ قم: انتشارات اسلامي، ١٤١٠ق.
٤. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علي؛ المقنع؛ قم: مؤسسه امام هادي، ١٤١٥ق.
٥. —؛ علل الشرائع؛ قم: كتابفروشي داوري، ١٣٨٦.
٦. —؛ من لا يحضره الفقيه؛ قم: انتشارات اسلامي، ١٤١٣ق.
٧. ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم؛ الفتاوى الكبرى؛ بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٠٨ق.
٨. ابن جزري، شمس الدين؛ النشر في القرائات العشر؛ بيروت: المطبعة التجارية الكبرى، [بي تا].
٩. ابن حزم، علي بن احمد؛ المحلى بالآثار؛ بيروت: دار الفكر، ١٤٢١ق.
١٠. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد؛ تاريخ ابن خلدون؛ بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨ق.
١١. ابن رشد، محمد بن احمد؛ المقدمات الممهدة؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨ق.
١٢. ابن زهره، حمزه بن علي؛ غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع؛ قم: مؤسسه امام صادق، ١٤١٧ق.
١٣. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ [بي جا]: [بي نا]، [بي تا].
١٤. ابن قدامه، عبد الله بن احمد؛ المغني؛ قاهره: مكتبة القاهره، ١٣٨٨.

۱۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی؛ **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۱۶. احمدی، محمدحسن؛ «روش شناسی تاریخی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، **تاریخ در آیینه پژوهش**؛ ش ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۲-۵.
۱۷. اردبیلی، احمد بن محمد؛ **زبدة البیان فی أحكام القرآن**؛ تهران: المكتبة الجعفریة، [بی تا].
۱۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین؛ **فرائد الأصول**؛ قم: کنگره شیخ اعظم، ۱۴۲۸ق.
۱۹. الأوسی، علی؛ **منهج العلامة الطباطبائی فی تفسیر المیزان**؛ تهران: معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية فی منظمة الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
۲۰. البانی، محمد ناصر الدین؛ **سلسلة الأحادیث الصحيحة**؛ ریاض: مكتبة المعارف، ۱۴۱۵ق.
۲۱. بحرانی، یوسف بن احمد؛ **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۲۲. تصدیقی شاهرضایی، علی و سیدرضا مؤدب؛ «نقد دیدگاه روش تفسیر قرآن به قرآن قرآنیان شیعه»، **پژوهش دینی**؛ ش ۲۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۶-۱.
۲۳. جرجانی، سید امیر؛ **آیات الأحكام**؛ تهران: انتشارات نوید، ۱۴۰۴ق.
۲۴. حسینی روحانی قمی، سید صادق؛ **فقه الصادق**؛ قم: دارالکتاب، ۱۴۱۲ق.
۲۵. حلی، جعفر بن حسن؛ **المعتبر فی شرح المختصر**؛ قم: مؤسسه سیدالشهداء، ۱۴۰۷ق.
۲۶. حلی، حسن بن یوسف؛ **تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة**؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۰ق.
۲۷. —؛ **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۸. خطیب، عبدالکریم؛ **التفسیر القرآنی للقرآن**؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۹. خمینی، سید روح الله؛ **کتاب الطهارة**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۴۲۱ق.
۳۰. خویی، سید ابوالقاسم؛ **معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال**؛ [بی جا]:

[بی نا]، [بی تا].

۳۱. —؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۳۲. ذهبی، محمد السیدحسین؛ التفسیر والمفسرون؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۳۳. سویزی، علی محمد و علی، راد؛ «روش اجتهادی تفسیر قرآن به قرآن در المیزان»، معرفت؛ ش ۲۱، مهر ۱۳۹۴، ص ۲۸-۱۳
۳۴. سیدان، جعفر؛ «گفت وگو با استاد سیدجعفر سیدان»، فصلنامه پژوهش های قرآنی؛ ش ۹-۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۳۰۶-۳۱۷.
۳۵. شبیری زنجانی، سیدموسی؛ کتاب نکاح؛ قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۳۶. صادقی، محمد؛ «گفت وگو با استاد محمد صادقی تهرانی»، فصلنامه پژوهش های قرآنی؛ ش ۹-۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۳۰۵-۲۸۴.
۳۷. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۳۸. طباطبایی حکیم، سیدمحسن؛ مستمسک العروة الوثقی؛ قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۳۹. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید؛ مصباح المنهاج - کتاب الطهارة؛ قم: مؤسسه المنار، [بی تا].
۴۰. طباطبایی فشارکی، سیدمحمدبن قاسم؛ الرسائل الفشارکیه؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیرالقرآن؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۴۳. طبری، ابو جعفر محمدبن جریر؛ جامع البیان فی تفسیرالقرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.

۴۴. طوسی، محمد بن حسن؛ الخلاف؛ قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۵. —؛ الفهرست؛ نجف: المكتبة الرضوية، [بی تا].
۴۶. —؛ تهذیب الأحکام؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۷. عاملی، زین الدین بن علی؛ روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان؛ قم: انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۴۸. —؛ مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۴۹. عبدالنبی، مهدی؛ «تحلیل و نقد نظریه تفسیر قرآن به قرآن»، سمات؛ ش ۷، تابستان ۱۳۹۱.
۵۰. غضنفری، علی؛ «بررسی شیوه تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، پیام جاویدان؛ ش ۱، زمستان ۱۳۸۲، ص ۲۷-۱۶.
۵۱. فارسی، حسن بن احمد بن عبدالغفار؛ الحجة للقراء السبعة؛ دمشق: دارالمأمون للتراث، ۱۴۱۳ق.
۵۲. فاضل جواد، جواد بن سعد؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۵۳. فتحی، علی؛ «مبانی قرآنی تفسیر قرآن به قرآن»، معرفت؛ ش ۱۳۶، فرودین ۱۳۸۸.
۵۴. قرشی، سید علی اکبر؛ تفسیر أحسن الحديث؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
۵۵. قرطبی، احمد بن عمر؛ المفهم لما أشکل من کتاب تلخیص مسلّم؛ بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۷ق.
۵۶. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۸. کرکی، علی بن حسین؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.

٥٩. مالك بن انس، مالك بن عامر الأصبحي المدني؛ المدونة الكبرى؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
٦٠. مرتضى، علي بن حسين؛ الانتصار في إفرادات الإمامية؛ قم: انتشارات اسلامي، ١٤١٥ق.
٦١. —؛ المسائل الناصريات؛ تهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧ق.
٦٢. معرفت، هادي؛ «گفت وگو با استاد هادي معرفت»، فصلنامه پژوهش هاي قرآني؛ ش ٩-١٠، بهار و تابستان ١٣٧٦، ص ٢٦٧-٢٨٣.
٦٣. مفيد، محمد بن نعمان؛ المقنعة؛ قم: كنز جبهاني هزاره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
٦٤. نامعلوم؛ فقه الرضاؑ؛ مشهد: مؤسسه آل البيتؑ، ١٤٠٦ق.
٦٥. نجفي، محمد حسن؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
٦٦. نسفي، نجم الدين محمد؛ تفسير نسفي؛ تهران: سروش، ١٣٦٧.
٦٧. نووي، يحيى بن شرف؛ المجموع في شرح المذهب مع تكملة السبكي والمطيعي؛ بيروت: دار الفكر، [بى تا].
٦٨. —؛ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢.

دراسة دلالة الآيات القرآنية على اشتراط حق الرجوع في الطلاق الرجعي بإرادة الإصلاح*

علي جعفري**
مصطفى دهقان***

طرحَت الآية ٢٢٨ من سورة البقرة مسألة الطلاق الرجعي و حق الرجل في الرجوع للزوجة المطلقة. تعدّ هذه الآية إحدى الحجج الرئيسية لحق رجوع الزوج في الطلاق الرجعي. لقد اشترط حق رجوع الزوج في هذه الآية بإرادة الإصلاح. و في آيات أخرى نظير الآيات ٢٢٩ و ٢٣١ من السورة نفسها ذكر القرآن الكريم عبارة الإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان باعتبارها وظيفة الزوج بعد الطلاق الرجعي، لكن مشهور الفقهاء لم يذكروا مثل هذا الشرط. لذلك حتى لو أحرزت إرادة إضرار الزوج في الرجوع إلى الزوجة فإنّ للزوج حق الرجوع. يتناول هذا المقال دراسة مضمون الآيات المذكورة من زاوية فقهية و يناقش الآراء المختلفة بشأنها. و بحسب نظر المؤلفين يستفاد من هذه الآيات أن حق رجوع الزوج في الطلاق الرجعي مشروط بإرادة الإصلاح، وإلا ليس للزوج حق الرجوع. والأدلة التي أقيمت لتترك ظاهر الآية قابلة للجدش.

الكلمات المفتاحية: الطلاق الرجعي، حق الرجوع، الزوج، إرادة الإصلاح.

* و هذه المقالة مستخرجة من رسالة دكتوراه بعنوان دراسة اشتراط حق رجوع الزوج في الطلاق الرجعي بإرادة الإصلاح» المصادق عليه في ٢١ اسفند ١٣٩٧ش/ كلية إلهيات فرديس فارابي . جامعة طهران.
** استاذ مساعد فرديس فارابي . جامعة طهران/ الكاتب المسؤول (alijafari@ut.ac.ir).
*** مدرس مرحلة السطوح العليا في الحوزة العلمية، و طالب في مرحلتي الدكتوراه/ فرع الفقه و أسس القانون/ كلية فرديس فارابي . جامعة طهران (dehghan.mostafa@ut.ac.ir).

نطاق حكم حرمة القتل و قصاص النفس في الآية ٣٣ من سورة الإسراء

احمد حاجي ده آبادي*

تمتاز هذه الآية ٣٣ من سورة الإسراء بشهرة تاريخية؛ لأن معاوية بن أبي سفيان بالتمسك بها بحجة أنه وليّ دم الخليفة المقتول امتنع من البيعة للإمام علي عليه السلام. و أيضاً هذه الآية ذات شهرة فقهية، لأنها تحتوي على العديد من الأحكام الفقهية التي يمكن إستخراجها منها، مثل «قاعدة حرمة قتل أي شخص بغض النظر عن دينه و مكانته»، و «الضابطة في قصاص النفس» و «مشريعة القصاص»، لكن بالتأكيد أنّ أحد المقاطع المهمة في الآية هو عبارة «مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً» التي في شمولها لبعض الموارد تأمل، نظير: «قتل مرتكب الجناية الحدية المستوجبة لسلب الحياة من قبل غير الإمام والحاكم»، «قتل القاتل من قبل غير ولي الدم والمأذون من طرفه»، «مَنْ قُتِلَ والقاتل يدّعي أنه قتله دفاعاً عن النفس دون أن يتمكن من إثبات ذلك» و

و هذا المقال، ضمن بيان شأن نزول الآية و أصل حرمة القتل، يتصدّى لتبيين و تطبيق أو عدم تطبيق عبارة «مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً» على الحالات المشكوكة.

الكلمات المفتاحية: ضابطة القصاص، أصل حرمة القتل، المظلوم، مهدور الدم، القتل مع الجهل بمحقونية الدم.

* أستاذ مشارك في كلية فريديس فارابي - جامعة طهران (adehabadi@ut.ac.ir).

دراسة نقدية فكرة تعارض الآيات القرآنية في حرمة و حلية الزواج مع أهل الكتاب

حسين محمدي*

سيد محمد موسوي مقدم**

إنّ فكرة تعارض آيات القرآن الكريم بعضها مع بعض قد طرحت منذ القدم، و كان من جملة ذلك ما يُتصوّر من تعارض بين آيات نكاح أهل الكتاب بدعوى أنّ الآية ٥ من سورة المائدة التي دلت على حلية نكاح المسلمين لأهل الكتاب معارضة مع الآيات التي أُكِّد فيها على حرمة النكاح مع المشركين والكافرين. و منشأ هذا التعارض هو اعتبار أهل الكتاب من المشركين والكفار، و أيضاً عدم الانتباه إلى الارتباط بين الآيات من ناحية دلالة الألفاظ و نوع العلاقة بينهما. ولكن يتّضح من تصنيف هذه الآيات أن لا تعارض بين هذه الآيات بعضها مع بعض، و أمّا ظهور فكرة التعارض فهو ناشئ من عدم لحاظ عدّة من العوامل، نظير: معنى أهل الكتاب و إطلاق الكافر والمشرّك عليهم، والنظرة التجزيئية و غير المنسجمة للقرآن، و عدم الالتفات إلى مدلول الألفاظ و سياق الآيات. وإلا فإنّ لحاظ هذه القضايا في فهم الآيات لن يُبقي مجالاً للتعارض و يكشف عن أنّ علاقة الآيات بعضها مع بعض من نوع علاقة العموم والخصوص والمطلق والمقيّد، والجمع العرفي بينهما يدلّ على حليّة الزواج مع أهل الكتاب.

الكلمات المفتاحية: حرمة النكاح، أهل الكتاب، الكافر، المشرّك، التعارض.

* استاذ مساعد في جامعة الإمام الخمينيؑ الدولية/ الكاتب المسؤول (h.mohammadi@Isr.ikiu.ac.ir).

** استاذ مساعد في كلية فريديس فارابي - جامعة طهران (sm.mmoqaddam@ut.ac.ir).

الإتجاه القرآني والابتعاد عن السنة في الرؤى الفقهية للخوارج

روح الله نجفي*

تعتبر فرقة «الخوارج» إحدى الفرق المنحرفة المهمة والمؤثرة في الثقافة والتاريخ الإسلامي. و تشير الشواهد التاريخية إلى أنّ الانفصال عن المجتمع الإسلامي والعزلة عن الأمة قد أدى إلى عدم ثقة الخوارج بناقلي الأخبار و ابتعادهم عن التراث الروائي الإسلامي العام. و لقد أدى ذلك إلى بناء عقلية خاصة للخوارج في هذا الصدد، و بدأوا بأسلوب متمرد و منزو عن المجتمع، و حاولوا الاجتهاد في فهم آيات القرآن. إن انكفاء الخوارج على القرآن و ابتعادهم عن السنّة سبّب اعتمادهم على عموم و إطلاق آيات القرآن و تجاهل التخصيصات والتقييدات المذكورة في الروايات. و قد آل اعتماد هذه الطريقة في الفقه في بعض الأحيان إلى مزيد من الحرية والتسهيل، و في بعض الأحيان آل إلى المشقة والعنف. و هذه الدراسة تهدف من خلال عرض و تحليل عشرة نماذج من الرؤى الفقهية للخوارج إلى الكشف عن اتجاههم القرآني و ابتعادهم عن السنة في نظامهم الفكري.

الكلمات المفتاحية: الخوارج، الإتجاه القرآني، إنكار السنّة، الدليل الفقهي، الاطلاق والتقييد.

* أستاذ مساعد في جامعة الخوارزمي (mf1981@yahoo.com).

أسس تأويلات القاضي النعمان للآيات الفقهية في بوتقة النقد

فروغ ضيغمي نجاد*
أمير جودي**
بمانعلي دهقان منكابادي***

توضّح تأويلات القاضي النعمان بن محمد للآيات الفقهية أنظاره الاعتقادية التي تتأثر بقوة بتعاليم المدرسة الإسماعيلية؛ وفقاً لهذا، فهو يرى الأحكام الدين قائمة تحت عنوان الدعائم، على الأسس السبعة «الولاية»، «الطهارة»، «الصلاة»، «الزكاة»، «الجهاد» و «الحج»، و يرتبط كل من هذه الدعائم بآية من القرآن، ينتسب إلى أحد الأنبياء أو الأئمة^(عليه السلام)، ولكل جزء من هذه الأحكام، عبر ببواطن الذي مجرد رموز لمعرفة الإمام. و هو في تأويل الآيات والأحكام الفقهية، يعتقد بمبادئ نظير مطابقة الظاهر والباطن والتشابه المثل والممثل والمعرفة والإقرار والإيمان والروايات، لكن أولاً لا يلتزم بها في آرائه؛ ثانياً أن أغلب آرائها الذي ينتهي ببيان المعنى الظاهري والباطني أو الرمزي أو الإشارة؛ و بناءً على تباين التأويل من التفسير، يكون تأويلاً و ليس تفسيراً؛ ثالثاً، على الرغم بلزوم القرينة و سبب المناسب و منطقي لعدول من المعنى الظاهري، لم يُقدم سبباً مقنعاً. يمكن أن نستنتج أن تدخل وجهات نظره الاعتقادية في تأويل الأحكام الشرعية أدى إلى تفسير بالرأي و إبعاد عن الغرض الرئيسي من ذلك الأحكام و تضعيف العمل بها.

الكلمات المفتاحية: التأويل، الظاهر، الباطن، القاضي نعمان، التفسير بالرأي، الإسماعيلية، المثل والممثل.

* طالبة في مرحلة الدكتوراه فرع التفسير التطبيقي جامعة يزد و مدرس جامعة فهنكيان (fzeighaminejad@yahoo.com).

** أستاذ مشارك جامعة يزد/ الكاتب المسؤول (amirjoudavi@yazd.ac.ir).

*** أستاذ مشارك جامعة يزد (badehghan@yazd.ac.ir).

تقييم المنهج التفسيري لتفسير الميزان مع التركيز على آيات الأحكام

أمير مهاجر ميلاني*

موضوع هذه المقالة هو تقييم منهج تفسير القرآن بالقرآن في تفسير الميزان. واتّجاه العديد من المحققين في الحقل القرآني في تقييم المنهج المذكور كأصحاب هذه الرؤية غالباً ما يكون انتزاعياً و كلامياً؛ لذلك فإنّ المحققين في المجال القرآني يتصدّون لردّ أو قبول المنهج المذكور بمجرد دراسة أدلة أصحاب المنهج المذكور مع قطع النظر عن التطبيق العملي و ثمرة الالتزام العملي بها. و وفقاً لهذا البحث يمكن اعتبار بعض آيات الأحكام أحد المقاييس المهمة في التقييم الميداني لهذا المنهج؛ لأنه بالنظر إلى القراءة الشيعية المحددة لهذه الآيات يمكننا ملاحظة التطبيق العملي للآيات.

و بحسب المؤلف ففي بعض آيات الأحكام قد أذى وجود بعض الروايات أو القرائن الأخرى كالتسالم الفقهي لتكوين عقلية محددة عن الآية الشريفة بين علماء الشيعة، بحيث لو لم يتوجه إلى هذه الروايات أو القرائن فليس ثمة علاقة واضحة للآية الشريفة بالموقف الشيعي. تبحث هذه الدراسة هذا المدعى في طيّ أربع آيات.

الكلمات المفتاحية: منهج تفسير القرآن بالقرآن، المنهج التفسيري للميزان، معرفة منهجية الميزان، الروايات التفسيرية.

* استاذ مساعد في قسم الفقه والقانون/ مركز تحقيقات المرأة والأسرة (wraabhm@yahoo.com).



Evaluating the Interpretive Method of Al-Mīzān Focusing on Āyāt ul-Ahkām

*Amir Mohajer Milani**

The present text seeks to evaluate the Quran to the Quran interpretation method of Al-Mīzān. Most of The Quran researchers' approach to evaluate the aforementioned method, like the holders of this view, is mostly abstract-theological one. Accordingly, the Quran researchers accept or reject the aforementioned method only by reviewing the reasons of the holders of this view regardless of the objective application and the result of practical commitment to it. This study maintains that a number of Āyāt ul-Ahkām can be regarded as one of the important criteria for field evaluation of this method, since considering the clear-cut Shi'a reading of these verses, one can observe the objective function of them.

The author believes that the existence of some traditions or other evidences like jurisprudential reconciliation within a number of Āyāt ul-Ahkām is the source of formation of a specific mentality about a holy verse among Shi'a scholars without consideration of which the holy verse has no clear relation with the Shi'a view. The present study investigates this claim within four verses.

Keywords: *Quran to Quran Interpretation Method, Interpretive Method of Al-Mīzān, Methodology of Al-Mīzān, Interpretive Traditions.*

* Assistant Professor, Woman and Family Research Center (wraabhm@yahoo.com).

Criticizing the Principles of Interpretations of Jurisprudential Verses of Nu'man, the Judge

*Foruq Zeighami Nejad**

*Amir Judavi***

*Beman Ali Dehqan Mangabadi****

The ta'wils (interpretations) of Nu'man Ibn Hayyūn, the judge, of jurisprudential verses reflects his doctrinal view that is completely affected by the teachings of Esma'ili school of thought. Accordingly, he classifies the religious rules into seven bases under the title of da'ā'im including "guardianship", "purity", "ritual prayer", "fasting", "alms", "holy war", and "Hajj pilgrimage". He relates each of these da'ā'im to one of the verses of the Holy Quran, and ascribes each to one of the messengers of God or Imams and holds that each part of these rules has hidden aspects that merely symbolize the knowledge of Imam. In the exegesis of the jurisprudential verses and rules, he believes in principles such as conformity of the manifest and hidden aspects, similarity between mathal wa mamthūl, knowledge, confession, faith, and the traditions. However, on the one hand he is not adherent to them in his judgments, and on the other hand most of his judgments that results in the statement of manifest and latent meaning or symbol and allusion, based on the difference between tafsir (exegesis) and ta'wil (interpretation), are exegesis but not interpretation. In addition, despite the need for presenting a proper and logical context and reason for deviating from manifest meaning, he has not presented a convincing evidence. It can be concluded that the intervention of his doctrinal view in the interpretation of legal rules has led to extravagant exegesis and taking away from the main purpose of legislation of and therefore weakening of that rule.

Keywords: *Ta'wil (Interpretation), Manifest, Latent, Nu'man, the Judge, Extravagant Exegesis, Esma'ilites, Mathal wa Mamthūl.*

* Ph.D Student, Comparative Interpretation, University of Yazd, the Teacher at Farhangian University (fzeighaminejad@yahoo.com).

** Associate Professor, University of Yazd, Corresponding Author (amirjoudavi@yazd.ac.ir).

*** Associate Professor, University of Yazd (badehghan@yazd.ac.ir).



Adherence to the Quran and Disconformity to the Sunnah in Jurisprudential Views of Kharijites

*Ruhollah Najafi**

Kharijites were an important and influential deviated sect in Islamic culture and history. The historical evidences show that after the separation and isolation of Kharijites from the community of Muslims and the people they became distrust of the transmitters of narrations and they kept away from the traditional heritage of the common Muslim. They enjoyed a unique rationality and in an anarchist and unsociable manner tried to understand the verses of the Quran through legal reasoning (ijtihad). Their adherence to the Quran and disconformity to the Sunnah resulted in their relying on the generalities of the verses of the Quran and ignoring the limitations and determinations referred to in the traditions. The application of this method in jurisprudence has led sometimes to the freedom of operation and sometimes to the hardship and violence. This study aims to introduce and analyze ten instances of Kharijites' jurisprudential views in order to unveil their adherence to the Quran and at the same time their disconformity to the Sunnah in their system of thought.

Keywords: *Kharijites, Adherence to the Quran, Disconformity to the Sunnah, Jurisprudential Evidence, Generalization and Determination.*

* Assistant Professor, Kharazmi University (rnf1981@yahoo.com).

A Review of the Image of Conflicting Quranic Verses about Lawfulness and Unlawfulness of Marriage with the People of the Book

*Hossein Mohammadi**

*Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam***

The image of conflicting Quranic verses has been raised from a long time ago. The conflicting verses on marriage with the People of the Book is among these images. Accordingly, the verse 5 of the Surah Al-Ma'idah that implies the lawfulness of marriage of the Muslim with the People of the Book conflicts with those verses that stresses on unlawfulness of marriage with the atheists and pagans. This conflict origins from the image that the People of the Book are atheist and pagan as well as ignoring the relationship among the verses as to the implication of the words and the type of relation among them. The classification of these verses indicates that there is no conflict among them and that the image of conflict results from ignoring many factors including the meaning of the People of the Book, and application of atheist and pagan to them, analytic but not systematic view of the Quran, ignoring the denotations of words and the context of the verses. Consideration of these terms in understanding the verses leaves no space for conflict and shows that the relationship among the related verse is of an absolute general and specific kind and the customary combination of them shows lawfulness of marriage with the People of the Book.

Keywords: *Marriage Unlawfulness, People of the Book, Atheist, Pagan, Conflict.*

* Assistant Professor, International University of Imam Khomeini, Corresponding Author (h.mohammadi@Isr.ikiu.ac.ir).

** Assistant Professor, College of Farabi, University of Tehran (sm.mmoqaddam@ut.ac.ir).



The Domain of the Rule “Unlawfulness of Murder and Retaliation for Manslaughter” in the Verse 33 of the Surah Al-Isra`

*Ahmad Haji Dehabadi**

The verse 33 of the Surah Al-Isra` is both historically and jurisprudentially well-known. It is historically well-known because Mu`āwiyah resorting to this verse and under the pretext of being the avenger of the blood of assassinated caliph, Uthmān, refused to give oath of allegiance to Imam Ali (AS). It is jurisprudentially well-known because various jurisprudential rules such as “the principle of unlawfulness of killing any human being regardless of his/her religion or other features”, “lawfulness of retaliation (Qisas)”, and “retaliation standard” can be deduced from it. However, one of the most important phrases of this verse is undoubtedly “And if anyone is slain wrongfully” that its generalization to other cases “the one”, for example, “who has committed a crime for which a fixed punishment has been prescribed by God (Ḥadd) and deserves death that has been killed by a person other than Imam or ruler”, “a murderer who has been killed by a person other than the avenger of the blood or who has permission on his/her behalf”, “one who has been killed and his/her murdered claims that he killed her to legally defend himself/herself, without being able to prove it ...” needs reflection.

This article discusses the cause of revelation of this verse and the principle of unlawfulness of murder. Meanwhile, it explains the phrase “And if anyone is slain wrongfully” and investigates whether it is applicable to dubious cases or not.

Keywords: *Retaliation Standard, Unlawfulness of Murder Rule, Oppressed, Mahdūr Al-Dam (One whose Life is not Protected by Law), Maḥqūn Al-Dam (One whose Life is not Protected by Law).*

* Associate Professor, College of Farabi, University of Tehran (adehabadi@ut.ac.ir).

A Review of the Quranic Verses' Implication for Stipulating the Right to Revoke in Revocable Divorce with the Intention to Correct Behavior*

*Ali Ja'fari***

*Mostafa Dehghan****

The verse 228 of the Surah Al-Baqarah points to the issue of revocable divorce and the right of the husband to revoke her wife. It is the most important evidence for the right of the husband to return to his wife in revocable divorce. The aforementioned verse stipulates the right of husband to revoke with the intention to correct his behavior. In addition, the verses such as 229 and 231 of the same surah imply that the husband is assigned with the duty to have a good conduct (Imsākun bi ma'rūf wa tasrīhun bi ihsān) with her wife after the revocable divorce. However, the famous jurisprudents have not mentioned such a condition. Therefore, even if it is ascertained that the husband has the intention to hurt his wife, he has the right to revoke. The present article studies the theme of the aforementioned verses from a jurisprudential perspective and reviews different views about them. In the view of the author, it is understood from these verses that the husband has the right to revoke her wife in revocable divorce provided that he has the intention to correct his behavior. Otherwise, the husband has no right to revoke and the evidences raised for waiving this matter may be rejected.

Keywords: *Revocable Divorce, Right to Revoke, Intention to Correct Behavior.*

* This article is extracted from the PhD thesis "A review of the Quranic verses, implication for stipulating the right to revoke in revocable divorce with the intention to correct behavior" approved in March 12, 2019, college of theology, Farabi Department of Tehran University.

** Assistant professor, Farabi Department of Tehran University, corresponding author, (alijafari@ut.ac.ir).

*** The professor of Seminary school, PhD student, Islamic Jurisprudence and Principles of Law, College of Farabi, University of Tehran (dehghan.mostafa@ut.ac.ir).

Vol.4 / No.8 / Spring & Summer 2018

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

**3 / A Review of the Quranic Verses' Implication for Stipulating the
Right to Revoke in Revocable Divorce with the Intention to Correct
Behavior**

Ali Ja'fari

Mostafa Dehqan

**4 / The Domain of the Rule “Unlawfulness of Murder and Retaliation
for Manslaughter” in the Verse 33 of the Surah Al-Isra`**

Ahmad Haji Dehabadi

**5 / A Review of the Image of Conflicting Quranic Verses about
Lawfulness and Unlawfulness of Marriage with the People of the
Book**

Hossein Mohammadi

Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam

**6 / Adherence to the Quran and Disconformity to the Sunnah in
Jurisprudential Views of Kharijites**

Ruhollah Najafi

**7 / Criticizing the Principles of Interpretations of Jurisprudential
Verses of Nu'man, the Judge**

Foruq Zeighami Nejad

Amir Judavi

Beman Ali Dehqan Mangabadi

**8 / Evaluating the Interpretive Method of Al-Mizān Focusing on
Āyāt ul-Ahkām**

Amir Mohajer Milani

Vol.4 / No.8 / Spring & Summer 2018

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

License & Managing Editor: **Abolghasem Alidoost**

Editor-in-Chief: **Ahmad Haji Deh Abadi**

Tel & Fax: 025 - 32905765

E – Mail : anjomanfl@yahoo.com

www.sijl.ir

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

قرآن فقه و حقوق اسلامی

مزایای اشتراک:

- دریافت به موقع و منظم فصلنامه
- رایگان بودن هزینه ارسال فصلنامه

نحوه اشتراک:

- هزینه اشتراک یکساله (۲ شماره) ۱۰۰۰۰۰ ریال
 - واریز مبلغ اشتراک به شماره حساب ۱۵۳۱۱۰۶۲۹۲ بانک تجارت صفائیه قم
 - تکمیل فرم درخواست اشتراک
 - فرم درخواست اشتراک به همراه فیش بانکی به آدرس مجله ارسال گردد.
- قم - بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه، انجمن فقه و حقوق اسلامی
تلفن و دورنگار: ۳۲۹۰۵۷۶۵ - ۰۲۵



برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی:

سازمان / نهاد / و ...:

تلفن تماس: کد پستی:

آدرس دقیق پستی:

توضیحات:

شروع اشتراک از شماره: کد اشتراک قبلی:



Vol.4 / No.8 / Spring & Summer 2018

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

**A Review of the Quranic Verses' Implication for Stipulating the
Right to Revoke in Revocable Divorce with the Intention to Correct
Behavior**

Ali Ja'fari

Mostafa Dehqan

**The Domain of the Rule “Unlawfulness of Murder and Retaliation
for Manslaughter” in the Verse 33 of the Surah Al-Isra`**

Ahmad Haji Dehabadi

**A Review of the Image of Conflicting Quranic Verses about
Lawfulness and Unlawfulness of Marriage with the People of the
Book**

Hossein Mohammadi

Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam

**Adherence to the Quran and Disconformity to the Sunnah in
Jurisprudential Views of Kharijites**

Ruhollah Najafi

**Criticizing the Principles of Interpretations of Jurisprudential
Verses of Nu'man, the Judge**

Foruq Zeighami Nejad

Amir Judavi

Beman Ali Dehqan Mangabadi

**Evaluating the Interpretive Method of Al-Mīzān Focusing on Āyāt
ul-Ahkām**

Amir Mohajer Milani