

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی
سال دهم / شماره ۱۹ / پاییز و زمستان ۱۴۰۲
شاپا: ۴۸۸۴ - ۳۴۷۶

□ صاحب امتیاز	انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
□ مدیرمسئول	ابوالقاسم علیدوست
□ سردبیر	احمد حاجی ده‌آبادی
□ مدیر اجرایی	امیرمعصوم شبانی
□ مترجم عربی	محمد فالح دلفیه (طلبه درس خارج و کارشناس ارشد حقوق عمومی)
□ مترجم لاتین	محمدناصر واعظی (هیئت علمی جامعه‌المصطفی العالمیه، مدیر گروه زبان و فرهنگ‌شناسی انگلیسی و استادیار مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی)
□ ویراستار	ع. صهبا
□ طراحی و صفحه‌پردازی	عظیم قهرمانلو
□ نشانی	قم - بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه ۰۲۵ - ۳۲۹۰۵۷۶۵ www.sijl.ir anjomanfl@yahoo.com
□ تلفن و دورنگار	
□ پایگاه الکترونیکی	
□ پست الکترونیکی	

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.
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در مصوبه شماره ۴۸۰ با امتیاز مشترک نشریه
قرآن فقه و حقوق اسلامی بین انجمن فقه و حقوق اسلامی و گروه حقوق و فقه اجتماعی
پژوهشگاه حوزه و دانشگاه موافقت کرد.

این نشریه در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

www.isc.gov.ir

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.sid.ir

۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.noormags.com

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

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



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 حروفچینی شده 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 تطبیقی «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» و آثار فقهی و حقوقی آن
علی حیاتی و محمد عشایری منفرد
- ۲۳ / حجیت تفسیر موضوعی
سیدمحمد مهدی حسینی و عبدالله حاجی علی لالائی
- ۵۱ / بررسی حدّ قذف و تأثیر آن بر صیانت از آبروی افراد با تکیه بر آیه ۴ سوره نور
منوچهر خدارحمی، محسن جهانگیری و سیدمهدی احمدی نیک
- ۷۱ / واکاوی ضوابط قرآنی اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده
زینب سنچولی
- ۸۹ / نوع جرم محاربه (به عادت یا ساده) بر اساس آیه محاربه
یزدان طاهرآبادی
- ۱۱۹ / تأملی در دلالت آیه بغی بر قیام علیه حکومت اسلامی
سیدمحمد حسن نصراللهی و محمدجواد محمدی

بررسی تطبیقی «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» و آثار فقهی و حقوقی آن

علی حیاتی*
محمد عشایری منفرد**

چکیده

خداوند متعال در آیه ۱۰۴ سوره مبارکه آل عمران، «دعوت به خیر» را در کنار دو فریضه «امر به معروف» و «نهی از منکر»، مورد عنایت قرار داده و به آن امر کرده است. در معارف فقهی و تفسیری ما «دعوت به خیر» گاه برابر با «امر به معروف و نهی از منکر» و گاهی اعم از آن دو و گاه مفهوم سومی قلمداد شده است که با آن دو فریضه، تباین دارد. مابین‌انگاری دعوت به خیر، از آنجاکه می‌تواند باعث تولد تکالیف فقهی جداگانه و نیز برساختن قوانین و نهادهای مستقلی در ساحت اندیشه و اجرا شود، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. تحقیق حاضر برای حل همین مشکل، کوشیده است با گردآوری کتابخانه‌ای و روش تحلیلی در چهارچوب دانش فقه، فرضیه مباینت نهاد دعوت به خیر از دو فریضه دیگر یا دست‌کم رابطه عام و خاص من‌وجه را اثبات کند و آثار فقهی مترتب بر آن را مورد توجه قرار دهد.

واژگان کلیدی: دعوت به خیر، امر به معروف، نهی از منکر، ارشاد جاهل، استعلاء.

* استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و دانش‌پژوه فقه سیاسی مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی / نویسنده مسئول
(shahidchamran313@gmail.com).

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

مقدمه

پژوهش حاضر مفروض انگاشته است که زبان اعجاز‌آمیز قرآن کریم، در گزینش واژگان و پردازش اسالیب، مشتمل بر دقت بی‌بدیلی است که سبب می‌شود در فهم آن، از هرگونه ساده‌انگاری اجتناب شود. بسیاری از مفسران متقدم و متأخر اجتناب از سهل‌انگاری در فهم آیات قرآن را در گفتار و رفتار تفسیری خویش نمایان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۹۳). از سوی دیگر ظهور عرفی قرآن کریم حجیت دارد و آنچه در ظاهر کتاب، مورد امر و نهی شرعی قرار گرفته، بر مکلفان منجز است.

در قرآن کریم آمده است:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ:
و باید از میان شما گروهی باشند که [مردم را] به نیکی فرا بخوانند و به کار شایسته فرمان دهند و از کار ناشایست بازدارند و اینان‌اند که رستگارند (آل عمران: ۱۰۴).

در آیه شریفه سه مأمور به ذکر شده است: ۱. دعوت به خیر؛ ۲. امر به معروف؛ ۳. نهی از منکر. مشکل این است که هرچند در قرآن کریم با آن دقت اعجازی، «دعوت به خیر» پیش از دو فریضه دیگر به روشنی مطرح شده است، ولی به اندازه دو فریضه دیگر مورد دقت قرار نگرفته است. مسئله تحقیق پیش رو آن است که موضوع «دعوت به خیر» با دو فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» چه تفاوتی دارد و بر این تفاوت چه آثار فقهی و حقوقی مترتب می‌شود؟ فرضیه تحقیق حاضر این است که دعوت به خیر، موضوع مستقلی غیر از این دو فریضه مبارک است که مورد امر مولوی در قرآن کریم قرار گرفته و می‌تواند متعلق احکام شرعی خاص خود قرار گیرد و در نهادسازی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی اثر بگذارد.

این مسئله از جهات متعددی اهمیت دارد؛ یکی از جهات اهمیت این است که در آیه مذکور، «دعوت به خیر» پیش از «امر به معروف و نهی از منکر» مورد امر شارع قرار گرفته است. اگر «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» دو تکلیف مجزا باشند، ممکن است شرایط و جوب‌شان نیز متفاوت باشد و در نتیجه قوانین و حتی نهادسازی‌های سیاسی و اجتماعی برساخته از هریک از آنها متفاوت شود و چه بسا ممکن است یکی از این دو، مقدمه دیگری باشد؛ چنانچه گفته شده است «امر به معروف و نهی از منکر» پیش از «دعوت به خیر» جایز نیست (طلاکی و واعظی، ۲۰۱۹، ص ۳۵).

نکته دیگری که اهمیت کاربردی پژوهش حاضر را عیان می‌کند اینکه چون در باور برخی فقیهان، امر به معروف و نهی از منکر باید مشتمل بر استعلاء باشد، مواردی همچون ارشاد، تعلیم، نصیحت و موعظه را که آمرانه و از موضع قدرت نیستند، شامل نمی‌شود. اگر معلوم شود در دعوت به خیر، چنین قیدی وجود ندارد، آموزه‌هایی مانند ارشاد، تعلیم و نصیحت نیز ریشه و پایگاه قرآنی می‌یابند. از سوی دیگر در فقه‌های مضاف همچون فقه تربیتی نیز این بحث می‌تواند دارای اهمیت باشد؛ چنانچه در برخی پژوهش‌های معاصر، از همین دعوت به خیر، قاعده «وجوب تربیت» و قاعده «وجوب ارشاد جاهل» استنباط شده است (اعرافی، [بی‌تا]، ج ۳۰، ص ۱۴۲). سرانجام ذکر این نکته نیز در اهمیت پژوهش، ضروری می‌نماید که اصل هشتم قانون اساسی، «دعوت به خیر» را در کنار «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان وظایفی همگانی و متقابل، بر عهده مردم و دولت نهاده است؛ به خصوص که به پیشنهاد حذف «دعوت به خیر» در مجلس خبرگان قانون اساسی به وسیله یکی از اعضا توجیهی نمی‌شود که این امر می‌تواند نشان‌دهنده عنایت قانونگذار قانون اساسی به این واژه باشد (صورت مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۱۱). حتی برخی همین ردّ درخواست برای حذف «دعوت» را مؤید تفاوت معنای «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» در نزد مقلان قانون اساسی دانسته‌اند (کعبی، ۱۳۹۴، ص ۱۰). بدین جهت نیز مفهوم‌شناسی و واکاوی ظرفیت‌های دعوت به خیر، به سبب اشتغال بر آثار حقوقی و سیاسی اهمیت می‌یابد.

پیشینه‌کاوی پژوهش نشان می‌دهد که ظاهراً «دعوت به خیر» و نسبتش با «امر به معروف و نهی از منکر»، برای مفسران و فقیهان فریقین چندان مسئله نبوده است؛ چنانکه از میان مفسران فریقین، برخی همچون شیخ طوسی، فاضل مقداد، قرطبی، جصاص و ابن عربی، نه «دعوت به خیر» را بحث و نه آن را با «امر به معروف و نهی از منکر» مقایسه کرده‌اند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۴۹/قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۶۵/فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۰۷/جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۵/ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۹۲). برخی دیگر مانند امین‌الاسلام طبرسی، علامه طباطبایی، رشیدرضا، ابن‌عاشور، وهبه زحیلی و محقق اردبیلی به اختصار از آن گذشته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۰۷/طباطبایی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۳۷۲/رشیدرضا، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۲۶/ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۸۱/زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۱/اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۳۲۱). فارغ از منابع تفسیری، حسبه‌نگاری‌هایی که در میان اندیشمندان اهل سنت رایج بوده، طیف دیگری از منابع علمی است که نهاد حسبه و امر به معروف و نهی از منکر را به صورت مبسوط بررسی کرده‌اند.

در این منابع نیز اگرچه موضوع حسبه ارتباط وثیقی با «دعوت به خیر» دارد، به این مسئله پرداخته نشده است (ماوردی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۸۸/ ابن‌خوه، ۱۴۰۸، ص ۴۱۵/ نویری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۲۹۱/ غزالی، [بی تا]، ج ۷، ص ۵/ ابن‌فراء، ۱۴۱۴، ص ۳۴۸/ ابن‌دبیع، ۱۴۲۳، ص ۵۴). به نظر می‌رسد «دعوت به خیر» در باور مفسران، فقیهان و حسبه‌نگاران، اهمیت چندانی نداشته است، ولی چنان‌که گذشت، موضوع‌شناسی امر «دعوت به خیر» و نسبت‌سنجی آن با دو فریضه «امر به معروف و نهی از منکر»، مسئله‌ای است که از جهات متعددی مهم می‌باشد؛ به‌ویژه آنکه خداوند متعال در سیاق واحد و حتی پیش از آن دو فریضه، «دعوت به خیر» را مورد امر قرار داده است.

اکبر طلائی و محمد واعظی در مقاله‌ای به زبان انگلیسی با عنوان «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» و تأثیر آن در سیاست‌گذاری و نهادسازی فرهنگی - حقوقی در جمهوری اسلامی ایران^۱، این مسئله را مطرح و تا حدودی بررسی کرده‌اند، ولی در طرح صحیح مسئله و گاهی در نقل دقیق دیدگاه‌ها موفق نبوده، همه ابعاد مفهومی «دعوت به خیر» را رسیدگی نکرده و نیز بررسی چندانی نسبت به ظرفیت‌های فقهی این موضوع نکرده‌اند. ایشان در دیباچه مقاله مذکور، به بی‌سابقگی پژوهش درباره موضوع «دعوت به خیر» اذعان کرده‌اند (طلائی و واعظی، ۲۰۱۹، ص ۳۴). صبوره حسینی ترمزی در کتاب روابط معنایی امر به معروف و دعوت به خیر - که ظاهراً برگرفته از پایان‌نامه «بررسی اشتراک و افتراق دعوت به خیر و امر به معروف در قرآن، با تأکید بر آیه ۱۰۴ آل عمران» است - این مسئله را تا حدودی مطرح کرده، ولی چیزی بیش از مقایسه واژه «خیر» و «معروف» از این تحقیق به‌دست نیامده است.

۱. دیدگاه‌ها درباره نسبت «دعوت به خیر» با «امر به معروف و نهی از منکر»

در نسبت میان «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر»، سه دیدگاه عمده

1. Calling People to do Good Deeds" and Commanding Right and Forbidding Wrong" [Amr Bil Ma'ruf and Nahi 'Anil Munkar] and Its Effect on Institutionalization in the Legal System of Islamic Republic of Iran.

مطرح است:^۱

دیدگاه نخست بر این باور است که «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» برابرند و عطف‌شان، عطف تفسیری برای تفصیل پس از اجمال یا جهت بیان شیوه اجراست؛ بنابراین آیه درصدد بیان چیزی بیش از «امر به معروف و نهی از منکر» نیست و دعوت به خیر، به‌عنوان تمهید و مقدمه برای بیان آن ذکر شده است (جرجانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۰۴ / اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۳۲۱ / حب‌الله، ۲۰۱۴، ص ۹۸ / شب‌زنده‌دار، ۱۳۹۴/۷/۷، مندرج در: <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shabzندهدار/feqh/94/940707>)

دیدگاه دوم، «دعوت به خیر» را مفهوم وسیع و گسترده‌ای می‌داند که شامل تکالیف متعددی از جمله «امر به معروف و نهی از منکر» نیز می‌شود. بر اساس این دیدگاه، عطف «امر به معروف و نهی از منکر» بر «دعوت به خیر» در آیه، عطف خاص بر عام است (اعرافی، [بی‌تا]، ج ۳۰، ص ۱۴۱). سومین دیدگاه بر آن است که «دعوت به خیر»، مغایر و مباین با «امر به معروف و نهی از منکر» و در نتیجه تکلیف مستقل و مجزایی است که حیظه و قلمرو آن، با «امر به معروف و نهی از منکر» متفاوت می‌باشد.

در تحقیق پیش رو برای سهولت بررسی نظریه‌ها، این دیدگاه‌ها به دو دسته تقسیم شده است: دیدگاه‌های متمایل به عدم تباین دو عنوان و دیدگاه متمایل به تباین دو عنوان.

۲. بررسی ادله دیدگاه‌های متمایل به عدم تباین دو عنوان

ادله دیدگاه‌های متمایل به عدم تباین را در دو قسم می‌توان دسته‌بندی کرد:

۱. استدلال‌های مرتبط به واژه «دعوت».
۲. استدلال‌های مرتبط به واژه «خیر».

۲-۱. استدلال به واژه «دعوت»

یکی از دلایلی که برای دیدگاه‌های عدم تباین اقامه شده است اینکه دعوت، به معنای فراخواندن

۱. البته احتمالات دیگری همچون احتمال اعم‌بودن «امر به معروف» نسبت «دعوت به خیر و نهی از منکر» (مشکینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۶۱)، قابل طرح است که ادله اثبات فرضیه تحقیق برای رد آنها کافی است.

و اعم از اعلام، تعلیم، تذکر و نصیحت است؛ به گونه‌ای که از آن، دو قاعده «وجوب ارشاد جاهل» و «وجوب تربیت» استفاده می‌شود؛ از این رو ذکر «امر به معروف و نهی از منکر» پس از «دعوت به خیر»، ذکر خاص پس از عام است (همان).

نقد و بررسی: صاحب دیدگاه مذکور برای اثبات این ادعا که کلمه دعوت اعم از معانی یادشده است، مستند لغوی یا تفسیری قابل اعتنایی ارائه نکرده است و در ادامه مقاله، ادله مخالف آن ذکر خواهد شد.

۲-۲. استدلال به واژه «خیر»

دلیل نخست: «خیر» به معنای دین یا کار خوب از نظر عقل و شرع است؛ بنابراین «دعوت به خیر» به معنای دعوت به دین یا دعوت به هر کاری است که از نظر عقل و شرع، خوب باشد و این کار خوب همان معروف و ترک منکر است؛ پس «امر به معروف و نهی از منکر»، تفصیل برای اجمال «دعوت به خیر» است (اردبیلی، [بی تا]، ص ۳۲۱).

دلیل دوم: «خیر» که متعلق امر دعوت می‌باشد، مفهوم عامی است که همه «معروف‌ها و ترک منکرها» را که مطلوب از «امر به معروف و نهی از منکر» نیز عیناً همان‌ها هستند، دربرمی‌گیرد (حب‌الله، ۲۰۱۴، ص ۹۸).

دلیل سوم: «خیر» همان «معروف» است؛ همان‌گونه که «شر» همان «منکر» است (طباطبایی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۳۷۳)؛ بنابراین «دعوت به خیر» همان «امر به معروف و نهی از منکر» است (طابکی و واعظی، ۲۰۱۹، ص ۳۴).^۱

دلیل چهارم: «خیر» به معنای «دین» است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۰۷/کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۰۵)؛ بنابراین دعوت به خیر، دعوت به دین و اعم از امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد؛ چون دایره دین، وسیع‌تر از امر به معروف و نهی از منکر است (طابکی و واعظی، ۲۰۱۹، ص ۳۴).

۱. انتساب این دیدگاه و دلیل به علامه طباطبایی^ع صحیح نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۳۷۲/همو، [بی تا]، ج ۴، ص ۱۲۹ و ج ۱، ص ۳۷/همو، ۱۳۶۰، ص ۱۸).

دلیل پنجم: «خیر» همان صلاح بوده و مقصود از دعوت به خیر، دعوت به صلاح است؛ اعم از صلاح دینی که شارع به آنها امر کرده یا صلاح دنیوی که به آنها امر شرعی نشده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۳۷)؛ بنابراین دعوت به خیر، اعم از امر به معروف است که دعوت به خصوص صلاح دینی است.

نقد و بررسی: اشکال دسته دوم ادله این است که در تحلیل معنایی «دعوت به خیر»، به جای آنکه دو عنصر موجود در عنوان «دعوت به خیر» یعنی «دعوت» و «خیر» بررسی شوند، در این استدلال‌ها به بررسی یکی از این دو عنصر یعنی واژه «خیر» اکتفا و بدون در نظر گرفتن کلمه دیگر، نتیجه‌گیری شده است. افزون‌براین باید این نکته را نیز در نظر داشت که در تفسیر کلمه «خیر» و محدودسازی یا گسترده‌انگاری حوزه مفهومی آن، سازوکارهای تفسیری و لغوی مطلوبی به کار گرفته نشده است. این اشکال در ادامه مقاله و در ارائه استدلال مطلوب برای دیدگاه تباین روشن خواهد شد.

۳. نقد و بررسی دلایل ارائه‌شده برای دیدگاه تباین

دیدگاه برگزیده تحقیق حاضر، تباین «دعوت به خیر» با «امر به معروف و نهی از منکر» است. البته این دیدگاه پیش از این نیز مطرح بوده و برای اثبات آن، استدلال‌هایی اقامه شده است که به نظر می‌رسد این استدلال‌ها ناموجه‌اند. مجموع ادله‌ای را که برای این دیدگاه ذکر شده است، در سه گروه می‌توان دسته‌بندی و بررسی کرد: دسته نخست، ادله‌ای است که به جداسازی قلمرو دو دستور (دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر) مربوط می‌شود؛ دسته دوم، ادله‌ای که به اصل‌انگاری مغایرت برمی‌گردد و دسته سوم، استدلال‌های مرتبط به معنای واژه «خیر» است. هریک از این سه دسته به صورت جداگانه نقل و نقد می‌شود.

۴. استدلال به جدایی قلمرو دو دستور برای اثبات تباین

استدلال‌های مربوط به جداسازی قلمرو دو مفهوم به حسب استقراء، به سه استدلال منحصر می‌شود؛ نخستین استدلال قابل استخراج از این عقیده است که دستور «دعوت به خیر» در حقیقت دعوت به پیشگیری و دعوت به «امر به معروف و نهی از منکر»، دعوت به درمان اجتماعی است

(اعرافی، [بی تا]، ج ۳۰، ص ۱۴۱). استدلال دیگر برگرفته از آن است که دستور به «دعوت به خیر»، مربوط به مقام علم است، ولی دستور به «امر به معروف و نهی از منکر»، به مقام عمل مربوط می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۳۷۲). استدلال سوم نیز «دعوت به خیر» را به معنای خاصی حمل می‌کند که با «امر به معروف و نهی از منکر» متفاوت است؛ به گونه‌ای که «دعوت به خیر» شامل آموزش، راهنمایی، اندرز و مانند آن می‌شود، ولی «امر به معروف و نهی از منکر»، به مرحله اجرا و تمرین مربوط است که سبب تحقق معروف و برچیده شدن منکر می‌شود. بر اساس استدلال سوم، «دعوت به خیر» مقدمه‌ای برای «امر به معروف و نهی از منکر» است و «امر به معروف و نهی از منکر» پیش از «دعوت به خیر»، جایز نیست (طلابکی و واعظی، ۲۰۱۹، ص ۳۴).

نقد و بررسی: نخستین مشکل این استدلال‌ها آن است که مبتنی بر مبانی نادرست‌اند؛ زیرا مغایرت‌سازی میان «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» با ادعاهایی از این دست که یکی به پیشگیری و دیگری به درمان مربوط می‌شود یا اینکه یکی به عرصه علم و دیگری به عرصه عمل مربوط است یا ... همگی ادعاهایی‌اند که هیچ مستند قابل اتکائی چون تحلیل لغوی، مراجعه به معاجم لغت، قول مفسران صدر، بهره‌جستن از روایات تفسیری یا ... برایشان ارائه نشده است. در ادامه مقاله ثابت خواهد شد که هم «دعوت به خیر» و هم «امر به معروف و نهی از منکر»، هر دو به حسب معنای لغوی و معنای مقصود، به عرصه درمان و پیشگیری، عرصه عمل و علم و عرصه تعلیم و اجرا مربوط‌اند و هیچ‌کدام به یکی از این عرصه‌ها اختصاص ندارد.

۵. استدلال به اصل مغایرت

در میان استدلال‌های ارائه شده برای اثبات تباین، دو استدلال یافت شد که بر اصل مغایرت استوار شده است: استدلال نخست اینکه اصل در عطف این است که معطوف و معطوف علیه با یکدیگر مغایر باشند؛ بنابراین عطف «امر به معروف و نهی از منکر» بر «دعوت به خیر»، جزء عطف مغایر بر مغایر است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۸۱). بر پایه استدلال دوم، تعدد عناوین مذکور در آیه شریفه نشان می‌دهد که دعوت به خیر که همان ارشاد ضال و تعلیم جاهل است، از دایره امر به معروف و نهی از منکر خارج بوده و احکام جداگانه‌ای دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۴۱).

نقد و بررسی: تمرکز این استدلال‌ها بر این نکته است که اصل، عدم تکرار و به عبارت دیگر تغایر می‌باشد؛ با این تفاوت که یک دلیل، نظر به عطف دارد که اصل این است که معطوف علیه غیر از معطوف باشد و دلیل دوم، نظر به عطف ندارد و می‌گوید اصل در عناوین مذکور در کلام - خواه معطوف و معطوف علیه باشند یا نباشند - تغایر است، ولی به نظر می‌رسد روح هردو دلیل به این سخن واحد برمی‌گردد که تکرار در کلام، خلاف اصل است و دلیل می‌خواهد؛ زیرا متکلم، کلمات را برای معانی می‌آورد و اگر معنایی افاده شد، ایراد لفظی دیگر برای آن لغو است. این اصل، منطقی است، ولی در اینجا که تکرار می‌تواند اغراضی عقلایی همچون تمهید و تأکید داشته باشد، قابل احراز نیست؛ بر این اساس از اصولی مانند اصالة التغایر در حدّ مؤید می‌توان بهره جست، نه اینکه خود به تنهایی بتواند ادعای تباین را اثبات کند.

۶. استدلال به واژه «خیر»

دو مورد از استدلال‌های ارائه شده برای ادعای تباین، حول محور معنای کلمه «خیر» می‌گردد. بر اساس یکی از آنها «خیر» بر معروف خاصی در آیه دلالت می‌کند و آن «ایمان به خدا» است؛ بنابراین باید مقصود از معروف، طاعات دیگر باشد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۳۷)؛ به همین دلیل «دعوت به خیر» متباین با «امر به معروف» است. بر اساس استدلال دوم، مقصود از کلمه «خیر»، اسلام است و «دعوت به خیر» به معنای دعوت به اصل اسلام بوده که مخاطب آن، غیر مسلمانان اند؛ زیرا دعوت مسلمان به اسلام، تحصیل حاصل است. بر اساس این استدلال، اگر مدعوین اسلام را پذیرفتند، آنگاه نوبت به امر به معروف و نهی از منکر می‌رسد؛ بنابراین دعوت به خیر که به کفار مربوط می‌باشد، تکلیفی غیر از امر به معروف و نهی از منکر بوده که مربوط به مسلمانان است (رشیدرضا، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۲۷/ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۵).^۱

۱. عبارت المنار که این دلیل از آن گرفته شده است، خالی از اضطراب نیست؛ چراکه نخست دعوت و امر و نهی را یک چیز در نظر می‌گیرد که دارای مراتبی است؛ بنابراین همان نظر نخست یعنی تساوی «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» از آن برداشت می‌شود و به همین دلیل دعوت را یک مرحله و امر به معروف را مرحله دیگری می‌شمرند.

نقد و بررسی: این دسته از ادله، مبتنی بر برداشت خاصی از واژه «خیر» یعنی تفسیر آن به ایمان و اسلام است، ولی چنانچه در بررسی ادله دیدگاه منتخب روشن خواهد شد، دلیلی برای محدودکردن قلمرو معنایی «خیر» به «ایمان به خدا» یا «اسلام» وجود ندارد و هیچ منطق تفسیری محکمی از آن حمایت نمی‌کند؛ نه تبادر، نه اطراد، نه استعمالات قرآنی، نه روایات تفسیری، نه قول لغوی، نه تفسیر صحابه و مفسران صدر؛ همان‌گونه که دلیلی برای محدودکردن «معروف» به «دیگر طاعات» آن‌طور که در یکی از استدلال‌ها ادعا شده است، وجود ندارد؛ ازاین‌رو این دلیل نیز توانایی اثبات دیدگاه منتخب را ندارد.

از نقد و بررسی ادله‌ای که پیش از این برای دیدگاه تباین ارائه شده است، عیان شد که هیچ‌یک از استدلال‌های ارائه‌شده قابل قبول نیست.

۷. استدلال جایگزین برای دیدگاه تباین

به نظر می‌رسد علت اینکه «دعوت به خیر» به‌عنوان واجبی مستقل مورد توجه واقع نشده، این است که مفهوم دعوت به‌صورت دقیق، روشن نشده است و همین عامل باعث شده است گاهی اصلاً آن را موضوعی غیر از «امر به معروف» ندانند یا از آن سو گاهی آن را مفهوم وسیعی فرض کنند که امور پراکنده‌ای همچون اعلام، تعلیم، تذکر، نصیحت، تربیت و ارشاد جاهل را شامل می‌شود. برای پرهیز از این مشکل باید به بررسی مفهومی تعبیر «دعوت به خیر» پرداخت.

۷-۱. تحلیل معناشناختی «دعوت به خیر»

ترکیب «دعوت به خیر» از دو عنصر «دعوت» و «خیر» تشکیل شده است که نخست باید هر یک جداگانه بررسی شود تا نتیجه معلوم گردد.

منابع لغوی «دعوت» و دعا را به‌معنای ندا و خواندن دانسته‌اند. در گزارش لغویون آمده است که «الدعوة إلى شیء» یا «دعوت به چیزی»، به‌معنای «فراخواندن به‌سوی آن چیز» و «الحث علی قصده» است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۱/راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۱۵/فیومی، ۱۴۲۸، ص ۱۰۳/فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۵۸/ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۹/مصطفی و همکاران، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۲۸۶).

مؤلفه‌پژوهی تحلیلی معنای «دعوت» بر اساس تبادر، جست‌وجو در کاربردهای واژه «دعوت» و بررسی گزارش لغویون نشان می‌دهد که در معنای وضعی «دعوت»، دو عنصر دخالت دارد:

عنصر نخست اینکه دعوت، همیشه همراه با لَئِن است و هرگز با خشونت و تندى و استعلا همراه نیست؛ بنابراین به خواندن آمرانه و همراه با تندى و خشونت، «دعوت» صدق نمى‌کند. دعوت، مایل و راغب کردن مدعو مى‌باشد؛ چندان‌که با میل و رغبت خود به‌سوى داعى و مدعو إلیه بیاید. عنصر دومى که در معنای کلمه دعوت وجود دارد اینکه دعوت همیشه فراخواندن به‌سوى خود مى‌باشد؛ پس دعوت به یک عمل بدین معناست که داعى، کارى را انجام مى‌دهد و دیگران را نیز به‌سوى آن کار فرامى‌خواند. دعوت، ترغیب است، ولی هر ترغیبى نیست، بلکه ترغیب خاصى است؛ حرکت دادن به‌سوى خود است، نه هر حرکت دادنى. دعوت کردن، «بیا این کار را بکن» است، نه «برو آن کار را بکن». دعوت فقط در جایی صدق مى‌کند که داعى در نزد مدعو إلیه باشد؛ از این رو «وَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ اللَّهِ فَاتَّبِعُوهُمْ» (مؤمنون: ۷۳)، متضمن «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ اللَّهِ فَاتَّبِعُوهُمْ» (زخرف: ۴۳) است.

دلیل بر وجود این دو عنصر در معنای حقیقی دعوت، تبادر و انسباق و صحت سلب از فاقد این عناصر و اطراد است که به ضمیمه اصل عدم نقل مى‌توان معنای لفظ را در عصر نزول آیه به‌دست آورد. تنصیص صاحب مقائیس اللغه نیز وجود دو مؤلفه یادشده را تأیید مى‌کند. ابن فارس مى‌گوید:

الدال والعین والحرف المعتل أصل واحد، و هو أن تُمیل الشَّيْءَ إلیک بصوت و کلام یكون منک: معنای دالّ و عین و واو این است که چیزی را با صوت و کلامت به‌سوى خودت مایل کنی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۹).

در گزارش ابن فارس، کلمه «تُمیل» کلیدواژه مهمی است که مؤلفه نخست را مى‌رساند و کلمه «إلیک» نیز کلیدواژه دیگری است که مؤلفه دوم را تأیید مى‌کند.

از آنچه گذشت، به‌دست مى‌آید که «دعوت کردن کسی به کاری» بدین معناست که شخص داعى با لَئِن و لطافت، مدعو را به‌سوى آن کارى که خود انجام مى‌دهد، فراخواند؛ به‌گونه‌ای که او نیز در اثر این ایجاد داعى و انگیزه‌سازی، با رغبت و میل به‌سوى آن بیاید.

معنای «خیر»: «خیر» در مقابل «شرّ» و به‌معنای هر امر نیکو و پسندیده‌ای است و آن را به «ما یرغب فیهِ الکل» نیز برگردانده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۰۲ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۰۰ / فیومی، ۱۴۲۸، ص ۹۸ / ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۳۲ / مصطفی و همکاران، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۲۶۴). گفته شده است «خیر» به‌لحاظ اینکه از میان دیگر گزینه‌ها، اختیار و انتخاب مى‌شود، خیر نامیده شده است

(طباطبایی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱۳۲)؛ بنابراین دعوت به خیر یعنی فراخواندن به سوی امر نیک و پسندیده. از این گزارش لغویون معلوم می‌شود محدودکردن معنای کلمه «خیر» به مصادیقی چون ایمان، اسلام و... با این تصریح لغویون متقدم و متأخر سازگار نیست.

۷-۲. تحلیل امر و نهی

معنای وضعی ماده «امر و نهی» در دانش اصول بررسی شده است و این مسئله مطرح شده که آیا امر برای طلب وضع شده است یا برای طلب همراه علو و استعلاء یا طلب همراه علو یا طلب همراه استعلاء یا طلب همراه احوالاً مرین؟ برخی نیز امر و نهی را در باب امر به معروف و نهی از منکر در لسان آیات و روایات به معنای «واداشتن» و «بازداشتن» دانسته‌اند (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۳۸۲). برخی از این نظر به حقیقت شرعیه تعبیر کرده‌اند (شب‌زنده‌دار، ۱۳۹۴/۷/۷، مندرج در: <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shabzندهدار/feqh/94/940819>).

گفتنی است از آنجاکه امر به معروف به سه مرحله تقسیم شده است، معلوم می‌شود امر به معروف در شریعت، به معنای عام «واداشتن و بازداشتن» است، ولی این استدلال صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا عرصه‌ای که امر به معروف و نهی از منکر به قلب، لسان و ید تقسیم شده، کلام فقهاست، نه لسان روایات. در روایات، مراتب مربوط به عنوان یا عناوین دیگر همچون انکار است؛ پس وجود حقیقت شرعیه را از این راه به راحتی نمی‌توان اثبات کرد. صرف نظر از اختلافات موجود، قدر مشترک و معنای انکارناپذیر کلمه «امر»، همان دستور و فرمان است.

از سوی دیگر در آیه شریفه ۱۰۴ سوره آل عمران نیز قرینه‌ای بر مجاز بودن کلمه «امر» نداریم؛ بنابراین ظاهراً امر به همان معنای دستور و فرمان به کار رفته است؛ بر همین اساس بعضی فقها برای صدق امر به معروف، اکتفا به بیان حکم شرعی یا تبیین مصالح انجام واجب را کافی ندانسته‌اند و صادرکردن دستور و فرمان را لازم می‌دانند (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۴۹۳)؛ بنابراین «امر به معروف و نهی از منکر» و «دعوت به خیر»، مباین‌اند.

۸. ثمرات تحقیق

تحقیق پیش رو هرچند به جهت تمییز مفهومی «دعوت به خیر» از «امر به معروف و نهی از

منکر»، ارزش و کاربرد تفسیری دارد، ولی ثمره‌اش محدود به این کاربرد تفسیری نیست و آثار فقهی و غیرفقهی گوناگونی می‌تواند به دنبال داشته باشد:

الف) برخلاف نظریه‌هایی که «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» را معجم‌ل و مفصل یا طریق و ذوالطریق و در نتیجه این دو فرمان را یک واجب می‌دانند، ظاهر آیه شریفه بنا بر آنچه گذشت، این است که این دو فرمان، حکم شرعی واحدی نیستند، بلکه دو واجب مستقل‌اند که در دانش فقه باید شروط و وجوب و واجب و قلمرو هر یک به صورت جداگانه واکاوی شود.

ب) گذشت که هر ترغیب به خیری، «دعوت به خیر» نیست، بلکه خواندن به خیری «دعوت به خیر» است که خواننده، نزد آن خیر حاضر و اهل آن خیر باشد. از این واکاوی مفهومی ماده «دعوت» می‌توان برداشت کرد که یکی از شروط دعوت به خیر این است که دعوت‌کننده، فاعل آن خیر باشد؛ پس فرضاً «تارک صلاة» نمی‌تواند «داعی الی الصلاة» باشد. این اشتراط از معنای لغوی ماده دعوت به دست می‌آید؛ از این رو برای اینکه این شرط را شرط واجب بدانیم، نیازی به این بحث اصولی نیست که شروط ذکر شده در لسان ادله، به هیئت بازمی‌گردند یا به ماده؟ این نکته می‌تواند تفاوت این شرط را با شرط مشابهی که در باب امر به معروف وجود دارد، عیان کند.

ج) در معنای وضعی ماده دعوت، قطعاً علو و استعلاء شرط نیست؛ بنابراین هرکس به هر شکلی که مؤثرتر است و با هر ابزاری که کارآمدتر است، می‌تواند دیگران را به خیر دعوت کند؛ پس «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر»، دو قطعه یک جورچین و دو راهبرد هم‌افزا در یک نقشه برای هدایت اجتماعی و تضمین سلامت اخلاقی جامعه‌اند که نسبت به یکدیگر جنبه تکمیل‌کنندگی دارند. شارع به سبب اهمیاتی که به سلامت جامعه دارد، دو تکلیف مکمل یکدیگر جعل کرده است که هرگاه شروط یکی متوفر نباشد، دیگری فعلیت می‌یابد و از این راه برنامه‌های سعادت‌بخش خویش را برای تعالی و حفظ سلامت جامعه در شرایط گوناگون دنبال می‌کند.

۹. پیشنهاد پژوهشی

مقاله حاضر با مرزبندی مفهومی روشنی که میان «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» انجام داد، مسئله حکم شرعی «دعوت به خیر» را که در سیاق آیه امر به معروف بدان امر

شده است، به مسئله جدی تری تبدیل کرد؛ بنابراین بررسی نهایی و قطعی مسئله «حکم شرعی دعوت به خیر» با بررسی همه جانبه ادله موافق و مخالف و خوب، به عنوان یک مسئله فقهی پیشنهاد می شود. پژوهش پیش رو، آثار گوناگونی در خودسازی، قانونگذاری، سیاست گذاری، نهادسازی، جامعه سازی و تمدن سازی می تواند به دنبال داشته باشد.

نتیجه

«دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» که در آیه شریفه ۱۰۴ سوره آل عمران مأمور به واقع شده اند، از نظر مفهومی متباین و متغایرنند، ولی از نظر نسبت مصداقی آنها سه دیدگاه عمده مطرح است: تساوی، اعم بودن دعوت و تباین، ولی دیدگاه مختار در فرض عدم ثبوت حقیقت شرعی برای امر و نهی و عدم اخذ استعلاء در ماده امر و نهی، عام و خاص من وجه بودن این دو و در صورت اخذ استعلاء در امر و نهی، تباین است؛ زیرا مقتضای اصالت ظهور در آیه شریفه است، نه در موضوع له «دعوت به خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» و نه در مستعمل فیه آنها امری نیست که خلاف این را اقتضا کند. این امر یعنی دعوت به خیر، واجبی مستقل در عرض امر به معروف و نهی از منکر است.

پژوهش حاضر نشان داد «دعوت به خیر» چتر واژه ای نیست که به کل فرآیند هدایت و انواع شیوه های تربیت اشاره داشته باشد و مشتمل بر همه روش های ارشاد باشد، بلکه روش خاص هدایت اجتماعی و شیوه تربیتی ویژه در قبال دیگر شیوه های هدایت و تربیت است که به دلیل وجود خصوصیات «رفق» و «الگودهی» در آن، بسیار نافذ است. شیوه دعوت متضمن پیشگامی در عمل، هماهنگی گفتار و رفتار و صداقت و یکرنگی است که این حقیقت مخصوصاً زمانی که در عمل مسئولان و رهبران نمود یابد، می تواند تأثیری شگرف بر جامعه دعوت شدگان بگذارد. امر و نهی اگر همراه دعوت نباشد، در بسیاری از موارد اثری جز تنفر یا ریاکاری و نفاق ایجاد نمی کند.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن‌خوه، محمد بن محمد؛ معالم القربة فی أحكام الحسبة؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳. ابن‌دبیع، عبدالرحمن بن علی؛ بغیة الإربة فی معرفة أحكام الحسبة؛ مرکز إحياء التراث الإسلامی، ۱۴۲۳ق.
۴. ابن‌عاشور، محمد طاهر؛ التحریر والتنوير؛ بیروت: مؤسسه تاریخ عربی، ۱۴۲۰ق.
۵. ابن‌عربی، محمد بن عبدالله؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دارالجيل، ۱۴۰۸ق.
۶. ابن‌فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقائیس اللغة؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن‌فراء، محمد بن حسین؛ الأحكام السلطانية؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۸. اعرافی، علی‌رضا؛ فقه تربیتی؛ قم: انتشارات مؤسسه اشراق و عرفان، [بی‌تا].
۹. جرجانی، ابوالفتح بن مخدم؛ تفسیر شاهي؛ تهران: نشرات نوید، [بی‌تا].
۱۰. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۱. حب‌الله، حیدر؛ فقه‌الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر؛ بیروت: مؤسسة الإئتشار العربی، ۲۰۱۴م.
۱۲. حسینی‌ترزومی، صبوره؛ روابط معنایی امر به معروف و دعوت به خیر؛ تهران: کلک مشاطه، ۱۳۹۸.
۱۳. خمینی، سیدروح‌الله؛ تحریر الوسیلة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. رشیدرضا، محمد؛ تفسیر القرآن‌الحکیم الشهیر بتفسیر المنار؛ قاهره: مطبعة المنار، ۱۳۳۶.
۱۶. زحیلی، وهبة المصطفی؛ المنیر؛ بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۱۷. شب‌زنده‌دار، محمد مهدی؛ امر به معروف و نهی از منکر مقام دوم (تعریف)؛ ۱۳۹۴، مندرج در: <https://eshia.ir/feqh/archive/text?shabzendehtar/feqh/94/940707>
۱۸. صورت مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی؛ تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۵۱.

٢٠. —؛ رسالة الولاية؛ قم: مؤسسه أهل البيت، ١٣٦٠.
٢١. طبرسي، محمد بن حسن؛ مجمع البيان؛ لبنان: دارالمعرفة، ١٤٠٨ق.
٢٢. طوسي، محمد حسن؛ التبيان في تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بي تا].
٢٣. غزالي، محمد بن محمد؛ إحياء علوم الدين؛ [بي جا]: دارالكتاب العربي، [بي تا].
٢٤. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ كنز العرفان؛ تهران: مرتضوى، ١٣٧٣.
٢٥. فراهيدى، خليل بن احمد؛ العين؛ قم: دارالهجرة، ١٤١٠ق.
٢٦. فيروز آبادى، محمد بن يعقوب؛ القاموس المحيط؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
٢٧. فيومى، احمد بن محمد؛ المصباح المنير؛ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٨ق.
٢٨. قرطبي، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ١٣٦٤.
٢٩. كاشف الغطاء، احمد؛ سفينة النجاة و مشكاة الهدى و مصباح السعادات؛ نجف اشرف: مؤسسه كاشف الغطاء العامه؛ ١٤٢٣ق.
٣٠. كعبى، عباس؛ تحليل مباني نظام جمهورى اسلامى ايران؛ تهران: پژوهشكده شوراي نگهبان، ١٣٩٤.
٣١. ماوردى، على بن محمد؛ الأحكام السلطانية؛ قاهره: دارالحدیث، [بي تا].
٣٢. مشكيني اردبيلي، على؛ نوشتارهاى فقهي؛ قم: دارالحدیث، ١٣٩٢.
٣٣. مصباح يزدى، محمد تقى؛ اخلاق در قرآن؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمينى، ١٣٨٩.
٣٤. مصطفى، ابراهيم و ديگران؛ المعجم الوسيط؛ استانبول: دارالدعوة، ١٩٨٩م.
٣٥. مقدس اردبيلي، احمد بن محمد؛ زبدة البيان في أحكام القرآن؛ تهران: مكتبة المرتضويه، [بي تا].
٣٦. نجفى (صاحب جواهر)، محمد حسن بن باقر؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٣٦٢.
٣٧. نویری، احمد بن عبد الوهاب؛ نهاية الأرب في فنون الأدب؛ قاهره: وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٣٣م.

38. Akbar Talabaki, Mahmood vaez, Journal | Journal of Contemporary Research on Islamic Revolution | Volume 1 | No. 1 | Summer 2019 | PP. 29_52, "Calling People to do Good Deeds" and Commanding Right and Forbidding Wrong" [Amr Bil Ma'ruf and Nahi 'AnIl Munkar] and Its Effect on Institutionalization in the Legal System of Islamic Republic of Iran.

حجیت تفسیر موضوعی

سیدمحمد مهدی حسینی*
عبدالله حاجی علی لالائی**

چکیده

قرآن کریم کتاب هدایت الهی است که روشن شدن مقاصد الهی و مدلول آیاتش نیازمند استنتاج می‌باشد. تفسیر موضوعی ضابطه‌مند، اسلوبی کارآمد در واکاوی معارف الهی در قرآن کریم و پاسخ‌گویی به نیازهای معرفتی روزافزون بشر است. مهم‌ترین مسئله درباره تفسیر موضوعی، حجیت و اعتبار نتایج این اسلوب تفسیری می‌باشد. تحقیق حاضر با روش اجتهادی همراه با داده‌پردازی توصیفی، تحلیلی و انتقادی، به دنبال بررسی ادله حجیت تفسیر موضوعی از جهت اقتضا و موانع احتمالی نقلی و عقلی اعتبار این روش تفسیری است. مهم‌ترین نتایج و نوآوری‌های پژوهش حاضر عبارت‌اند از: ۱. اثبات رابطه عموم و خصوص من وجه میان تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی؛ ۲. کافی بودن ادله حجیت تفسیر قرآن به قرآن برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی در نقطه اشتراک؛ ۳. تمام بودن استدلال به برخی آیات و روایات و سیره عقلایی مورد امضا و اجماع برای اثبات حجیت این نوع تفسیر؛ ۴. عدم مانعیت روایات ضرب و ادله عقلی مطرح شده از حجیت تفسیر موضوعی.

واژگان کلیدی: حجیت، تفسیر ترتیبی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر موضوعی.

* استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه و دکتری فقه و معارف گرایش تفسیر و

علوم قرآن / نویسنده مسئول (smmhosseini1400@yahoo.com).

** استادیار و مدیر گروه علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه (hajali.lalani@yahoo.com).

مقدمه

تفسیر موضوعی با وجود سابقه‌ای به قدمت تاریخ تفسیر (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱-۲۴/ زارعی، ۱۳۸۴، ص ۸)، به شکل سامان یافته و قانونمند، یکی از روش‌های نسبتاً جدید تفسیر قرآن کریم است که نسبت به تفسیر ترتیبی در جهات گوناگون، پژوهش کمتری از سوی مفسران در آن انجام گرفته است. آنچه اهمیت بحث‌های مربوط به تفسیر موضوعی را مضاعف می‌سازد، کاربرد فراوان تفسیر موضوعی در جهان امروز در پاسخ به نیازها و پرسش‌های بی‌شمار بشر امروزی است و ادعای توقف تحقق وعده هدایت قرآن در دنیای جدید بر شیوه بحث تفسیر موضوعی، ادعایی گزاف به‌شمار نمی‌آید. مهم‌ترین مسئله مبنایی در هر روش تفسیری، حجیت و اعتبار و جواز آن روش تفسیری است. در تحقیق پیش رو، حجیت تفسیر قرآن با اسلوب ترتیبی و با روش‌های قرآن به قرآن و تفسیر قرآن با سنت و تفسیر قرآن با عقل، از سوی مفسران غیر معصوم و آشنا با مبانی و قواعد تفسیری، از پیش فرض‌های پذیرفته شده است.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که آیا تفسیر قرآن کریم با اسلوب موضوعی دارای حجیت و اعتبار می‌باشد؟ در این باره پاسخ به پرسش‌های ذیل، مقدمه پاسخ به پرسش اصلی است:

- نسبت دقیق میان تفسیر موضوعی و تفسیر ترتیبی چیست؟

- نسبت میان تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن به قرآن چیست؟

- ادله اعتبار و حجیت تفسیر موضوعی چیست؟

- موانع احتمالی حجیت تفسیر موضوعی چیست؟

روش پژوهش حاضر، اجتهادی فقهی و اصولی و روش داده‌پردازی توصیفی، تحلیلی و انتقادی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و سامانه‌های مجازی و نرم‌افزارهای رایانه‌ای است. مهم‌ترین نوآوری‌های تحقیق پیش رو که نویسندگان سابقه‌ای برای آنها در پژوهش‌های پیشین نیافته‌اند، به‌قرار ذیل است:

- اثبات اتحاد دو روش تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی در نگاه دقیق؛

- اثبات رابطه عموم و خصوص من وجه میان دو روش تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی؛

- اثبات حجیت تفسیر موضوعی با روش فقهی و اصولی؛

- اثبات امکان استدلال به اجماع و سیره عقلایی افزون بر آیات و روایات برای اثبات حجیت

تفسیر موضوعی.

۱. پیشینه پژوهش

روش تفسیر موضوعی در بحث‌های مبنايي اصول و قواعد تفسیری در کتاب‌های مربوط به روش‌های تفسیری به‌طور عام و کتاب‌های خاص روش تفسیر موضوعی و نیز مقالات در این موضوع، مورد توجه قرار گرفته است (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱-۱۴۶/ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱-۳۵/ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۴۸۳/ جلیلی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹/ یدالله‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲-۱۵۶). همچنین در برخی کتاب‌ها و مقالات، بحث از روایات ضرب قرآن و ادله منع از تفسیر به رأی به‌عنوان موانع حجیت تفسیر موضوعی مطرح شده است (ایازی، ۱۳۸۵، ص ۳-۱۲/ زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۹/ حجتی و احسانی، ۱۳۸۵، ص ۳۵-۵۲/ قدسی و امینی تهرانی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۷/ جلیلی، ۱۳۷۲، ص ۹۶-۹۸/ یدالله‌پور، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳-۱۸۴/ همو، ۱۳۸۶، ص ۷۸-۵۹)، ولی کمترین تحقیق در بحث اعتبارسنجی و حجیت این شیوه تفسیری به‌خصوص در پژوهش درباره اثبات اقتضای دلیل‌های مطرح‌شده برای اثبات حجیت این روش انجام گرفته است و پژوهش‌ها در بحث اعتبار، بیشتر در موانع این شیوه تفسیری بوده است. گویا در ذهن بسیاری از محققان، همان دلایل مقتضی حجیت اصل تفسیر ترتیبی، مقتضی حجیت تفسیر موضوعی نیز بوده است و به‌همین دلیل در این باره سخن قابل توجهی مطرح نکرده‌اند، اما با توجه به ویژگی‌های اضافی در این شیوه همچون جمع‌آوری آیات پراکنده از سراسر قرآن کریم و انضمام معارف جداگانه به یکدیگر، تأملی جدید در همه ادله مقتضی حجیت اصل تفسیر به‌جهت شمول یا عدم شمول نسبت به این شیوه تفسیر، ضروری است. در زمره محدود پژوهش‌های انجام‌یافته در این باره، فصل سوم کتاب *سیر تاریخی و مبانی تفسیر موضوعی* است (یدالله‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲-۱۵۶). مؤلف با وجود بررسی مناسب ادله در سه قسمت قرآنی، روایی و عقلی، ادله قرآنی را در حدّ اشاره مطرح کرده است. همچنین استدلال به سیره که از مهم‌ترین دلیل‌های قابل طرح در این باره می‌باشد، مطرح نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی

پیش از بررسی ادله حجیت، شناخت برخی مفاهیم مؤثر در این پژوهش ضروری است:

۲-۱. حجیت

«حجیت» مصدر جعلی از «حُجَّت» و به معنای حجّت بودن است. حجّت در لغت به معنای «برهان»، «آنچه خصم با آن دفع می‌شود» و «چگونگی پیروزی بر دشمن» معرفی شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۲۸). در علم منطق، «حجّت» مجموعه قضایایی است که مجهولی را به معلوم تصدیقی تبدیل می‌کند (خوانساری، ۱۳۷۶، ص ۹۵). «حجیت» در علم اصول فقه، به معنای صحت استناد به ادله معتبر شرعی و درستی عمل بر طبق آنهاست. لازمه حجیت یک دلیل، منجزیت و معذرت آن است؛ یعنی آنجا که دلیل، صحیح و مطابق با واقع باشد، تکلیف بر مکلف منجز شده و مخالفت با آن، مستوجب عقوبت است، ولی جایی که حجّت، صحیح و مطابق با واقع نباشد، تمسک به حجّت برای مکلف، عذر محسوب می‌شود و او را از عقاب می‌رهاند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۱). مقصود از حجیت تفسیر موضوعی در پژوهش حاضر، همان اصطلاح اصولی حجیت است که به معنای اعتبار معارف حاصل از روش تفسیر موضوعی و جواز استناد به دین و لزوم اعتقاد در محدوده معارف اعتقادی و وجوب عمل در حیطه برداشت‌های اخلاقی و فقهی است.

۲-۲. تفسیر موضوعی

«تفسیر» در لغت به معنای کشف مقصود از لفظ مشکل است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵). تفسیر قرآن در اصطلاح، «علم بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدلول‌های آن» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴). یکی از روش‌های تفسیر قرآن کریم، تفسیر موضوعی است. محققان تعریف‌های گوناگونی از این شیوه تفسیر قرآن بیان کرده‌اند و اختلاف در تعریف، خود سبب چالشی نظری میان محققان قرآن پژوه شده است (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱/فاکر، ۱۴۲۸/مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸/جوادی آملی، [بی‌تا]، ص ۶۰/یدالله‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۲/سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸، ص ۸۳-۸۶/خویشوند و آزادی، ۱۳۹۷). به نظر نویسندگان، تفسیر موضوعی عبارت است از: «آشکارساختن مقصود خداوند در موضوعی از موضوعات در قرآن با استفاده معارف جدید از ترکیب ضابطه‌مند آیات». اختلاف این تعریف با تعریف تفسیر ترتیبی این است که در تفسیر ترتیبی، آشکارساختن مقصود خداوند در آیه‌ای از آیات قرآن کریم مقصود است و در این تفسیر به جای آیه متعلق تفسیر، موضوعی همچون

توحید یا نبوت است. مقصود از معارف جدید، معارفی است که از هیچ‌یک از آیات به‌تنهایی استفاده نمی‌شود. مقصود از ترکیب ضابطه‌مند نیز کنار یکدیگر قرار دادن آیات با رعایت همه ضوابط استظهار عرفی همچون حمل «ظاهر بر اظهر»، «عام بر خاص»، «مطلق بر مقید»، «مجمل بر مبین»، «متشابه بر محکم» و «منسوخ بر ناسخ» و رعایت «تقدیم و تأخیر» است.

۳. نسبت میان تفسیر ترتیبی و موضوعی

در نگاه قرآن‌پژوهان، تفاوت تفسیر ترتیبی و موضوعی امری بدیهی و تقسیم تفسیر قرآن به این دو قسم به‌عنوان دو اسلوب در تفسیر قرآن، امری اجتناب‌ناپذیر است. البته تأثیرگذاری این دو قسم تفسیر بر یکدیگر نیز از نظر آنان دور نمانده است (صدر، ۱۳۸۱، ص ۴۵/رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶-۱۲۷/جوادی آملی، [بی‌تا]، ص ۵۹).

به‌نظر نویسندگان اگر تقسیم تفسیر به دو قسم به‌لحاظ مبدأ حرکت مفسر و هدف او از تفسیر باشد و در اصطلاح خاص دو اسلوب تفسیری مقصود باشد، تقسیم دقیق و دو قسم، تقسیم واقعی‌اند. در دیدگاه روش‌شناسانه نیز تفاوت این دو نوع تفسیر به‌لحاظ مراحل تفسیری و قواعد تفسیری، امری روشن و صحیح است، ولی با نگاهی عمیق و دقیق و به‌لحاظ حقیقت و ماهیت تفسیر، به‌نظر می‌رسد تقسیم تفسیر قرآن به دو قسم ترتیبی و موضوعی، درست نیست؛ زیرا همان‌گونه که تفسیر موضوعی نیازمند تفسیر ترتیبی است و در جمع‌آوری آیات مربوط به موضوع خاص، نخست مدلول هر آیه باید به‌لحاظ تفسیر ترتیبی روشن شود، در بسیاری از مفردات و غیرمفردات نیازمند رجوع به آیات دیگر و تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی آن مفرد هستیم. به‌تعبیر دیگر تفسیر ترتیبی در مراحل تفسیری، در بسیاری از موارد نیازمند تفسیر موضوعی است و تفسیر موضوعی نیز از ابتدا نیازمند تفسیر ترتیبی است و در نگاه دقیق، ملازم با یکدیگر و نه تقسیم یکدیگرند. نتیجه این تلازم، ارتباط حجیت هر اسلوب با اسلوب تفسیری دیگر است. البته لازمه این سخن، دور محال منطقی از جهت توقف حجیت هر نوع تفسیر بر تفسیر دیگر نیست؛ زیرا در واقع دوگانگی وجود ندارد، بلکه هرکدام یک جزء از عمل تفسیرند که عمل تفسیر با هماهنگی آن دو به مقصد می‌رسد. نتیجه این است که در بررسی اعتبار و حجیت تفسیر ترتیبی، بررسی اعتبار و حجیت تفسیر موضوعی نیز ضروری است و برعکس؛ به‌عبارت دیگر ادله حجیت این دو

نوع تفسیر به عنوان حجیت اصل تفسیر باید یک جا بررسی شود که این نکته اهمیت ضرورت تحقیق و نوشتار حاضر را روشن تر می سازد.

۴. نسبت میان تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن به قرآن

تفسیر قرآن با لحاظ امور گوناگون، قابل تقسیم به انواع و اقسام گوناگونی است؛ منهج، روش و اسلوب، سه مشخصه ای است که می تواند تقسیم های گوناگونی به دنبال داشته باشد. به لحاظ منهج، تفسیر قرآن کریم به «تفسیر قرآن به قرآن»، «تفسیر روایی»، «تفسیر عقلی» و «تفسیر جامع» قابل تقسیم است. همچنین به لحاظ اسلوب، تفسیر قرآن کریم به «ترتیبی» و «موضوعی» تقسیم می شود (ر.ک: بابائی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۱-۱۳).

با بیان این مقدمه روشن شد که تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی، قسم یکدیگر در یک تقسیم نیستند؛ به همین دلیل وقتی با یکدیگر سنجیده شوند، به لحاظ مصداقی هریک از نسبت های چهارگانه تساوی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجه و تباین، در مورد آنها ممکن است. در این بخش ما به دنبال یافتن این نسبت هستیم؛ زیرا آنچه درباره ادله حجیت و اعتبار مهم است، همین نسبت منطقی می باشد و تقسیم های اعتباری با لحاظ های ذکر شده، تعیین کننده نیست. اگر نسبت میان آنها تساوی یا عموم و خصوص مطلق باشد، ادله حجیت هریک یا ادله حجیت اعم از هردو، برای مساوی یا اخص کافی خواهد بود. اگر نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه باشد، بخشی از ادله اعتبار برای نقطه اجتماع و بخشی دیگر برای نقطه افتراق هریک کارگشا خواهد بود و اگر نسبت میان آنها تباین باشد، نیازمند ادله مستقل برای هر قسم از دو قسم تفسیر خواهیم بود. در میان آرای مطرح از سوی محققان قرآنی، سه نظریه «تساوی»، «عموم و خصوص مطلق» و «تباین» دیده می شود. نویسندگان برای احتمال عموم و خصوص من وجه، نظری را نیافته اند. در ادامه کلام محققان در احتمال های سه گانه مزبور ذکر می شود.

۴-۱. نسبت تساوی یا عموم و خصوص

بیشتر محققان، تفسیر موضوعی را قسمی خاص از تفسیر قرآن به قرآن دانسته اند. بعضی از عبارات نیز با دو احتمال تساوی یا عموم و خصوص سازگاری دارد (رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۷/

مهدوی راد، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶/عمری، ۱۴۰۶، ص ۵۰).

اتحاد مصداقی تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی، در کلام بسیاری از محققان با تعبیرهای گوناگون وارد شده است که ظهور در رابطه مصداقی به نحو عموم و خصوص مطلق یا تساوی این دو نوع تفسیر قرآن دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، صص ۵۵ و ۴۸۳/یدالله‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱/علوی‌مهر، ۱۳۸۴، صص ۳۷۳-۳۷۴/استادی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱). سخن این محققان با هر دو احتمال تساوی و عموم و خصوص سازگاری دارد.

۴-۲. نسبت تباین

در مقابل نظرات نقل شده، ظاهر سخن برخی پژوهشگران، تباین این دو قسم تفسیر است. این دسته، خلط میان تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن با قرآن را ناشی از همگونی صوری دانسته است که در هر دو روش تفسیری، در کار فهم و تفسیر، آیات دیگری به یاری طلبیده می‌شود، ولی اهداف متمایز این دو روش، خندقی است که میان آنها جدایی افکنده است (جلیلی، ۱۳۷۲، ص ۹۲).

در یکی از مقالات مرتبط این گونه آمده است:

اگر تفسیر در پی تبیین یک واژه یا مدلول جمله از آیه‌ای دیگر باشد، قرآن به قرآن و اگر هدف دستیابی به پیام قرآن یا بیان نکته‌ای کلی از مفاد قرآن یا استخراج نظریه باشد، موضوعی است؛ گرچه در ذیل یک آیه بحث شده باشد (غلامی، ۱۳۹۰، ص ۹۸).

۴-۳. دیدگاه نویسندگان

تفسیر قرآن به قرآن به لحاظ متعلق، گاهی برای فهم لفظ مفرد اعم از موضوع یا محمول یا حرف و نسبت در یک گزاره خبری یا انشایی در آیات قرآن کریم کارساز است و گاهی برای فهم یک جمله یا یک آیه یا حتی بیش از یک آیه رهگشایی می‌کند، اما تفسیر موضوعی، پیوسته متعلق به یک موضوع و به دنبال یافتن حکم یا محمول آن است. به تعبیر دیگر متعلق در تفسیر قرآن به قرآن، لفظ مشخصی در قرآن کریم اعم از مفرد یا مرکب است، ولی متعلق تفسیر موضوعی، یک لفظ خاص در قرآن کریم نیست، بلکه اصلاً ممکن است لفظ موضوع مورد نظر در قرآن کریم نباشد، بلکه مفسر باید لفظ مرادف آن یا اعم از آن را در قرآن کریم بیابد؛ بنابراین تفسیر قرآن به قرآن از این جهت اعم از تفسیر موضوعی است.

مفسر در تفسیر موضوعی پس از یافتن موضوع یا الفاظ مرادف آن در آیات قرآن کریم و بررسی مدلول آن لفظ در آیات و احکام و محمول‌های این موضوع که خود تفسیر قرآن به قرآن است، باید مسیر تفسیری خویش را ادامه دهد و به بررسی رابطه میان محمول‌های گوناگون این موضوع و کشف نظر نهایی قرآن کریم درباره موضوع مذکور پردازد. اینجا نقطه افتراق تفسیر موضوعی از تفسیر قرآن به قرآن است. آنچه مفسر در این مرحله به دنبال آن است، فراتر از رسالت تفسیر قرآن به قرآن برای کشف معنای یک لفظ می‌باشد، بلکه مفسر به دنبال یافتن مقصود و مقاصد الهی در این موضوع خاص است. با این بیان روشن می‌شود که تفسیر موضوعی از جهت مراحل کار مفسر در عمل تفسیر، اعم از تفسیر قرآن به قرآن است؛ برای مثال در آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ»، مفسر برای روشن شدن مقصود از لفظ «عدل» در آیه شریفه یا جمله «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» به همه مواردی که در قرآن لفظ عدل یا مشتقات آن یا مترادف‌های آن به کار رفته است، مراجعه می‌کند و در ضمن بررسی مدلول آیات، به معنای روشنی از «عدل» یا جمله مورد نظر در قرآن دست می‌یابد و حدود و جهات گوناگون معنایی لفظ «عدل» را روشن می‌سازد تا مدلول آیه مورد نظر به خوبی روشن شود. این تلاش مفسر، تفسیر قرآن به قرآن است، ولی مفسر موضوعی فقط به دنبال فهمیدن معنای لفظ «عدل» یا جمله «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» نیست، بلکه به دنبال یافتن جایگاه عدل در دین اسلام و قرآن و جهات گوناگون مربوط به این موضوع همچون حسن آن و وجوب اخلاقی و شرعی آن است و علاوه بر تلاش نخست، تلاش گسترده دیگری را برای رسیدن به ابعاد این موضوع باید انجام دهد. در اینجا دیگر مقصد او بالاتر از تفسیر قرآن به قرآن با تعریف مذکور است.

با نظر به این دو بیان به نظر می‌رسد رابطه تفسیر قرآن به قرآن با تفسیر موضوعی، عموم و خصوص من وجه است. نویسندگان تحقیق پیش رو، در سخنان محققان قرآنی هیچ‌جا به تصریح این مطلب را نیافتند. گرچه ممکن است برخی از قرآن‌پژوهانی که نسبت عموم و خصوص را مطرح کرده‌اند، منکر تباین جزئی در این دو تلاش تفسیری نباشند یا کسانی که تباین میان دو نوع تفسیر را پذیرفته‌اند، منکر اشتراک جزئی میان آن دو نباشند که نتیجه هر دو نظر نسبت عموم و خصوص من وجه میان دو نوع تفسیر است، اما بیان روشنی از آنها دیده نمی‌شود.

اکنون با این نسبت معلوم می‌شود که بحث‌های اعتبارسنجی درباره تفسیر قرآن به قرآن برای اثبات اعتبار و حجیت تفسیر موضوعی کافی نیست و در نقطه افتراق تفسیر موضوعی از تفسیر

قرآن به قرآن، نیاز به دلیل دیگر یا دست کم تبیین جدید از همان ادله تفسیر قرآن به قرآن همچون اثبات اطلاق ادله نقلی ذکر شده نسبت به تفسیر موضوعی هستیم، در حالی که اگر نسبت میان دو نوع تفسیر تساوی یا اعمیت تفسیر قرآن به قرآن بود، از بحث در این باره بی نیاز بودیم.

۵. ادله اعتبار و حجیت تفسیر موضوعی

برخی پژوهشگران به جای تعبیر اعتبار و حجیت، از اصطلاح جواز و مشروعیت استفاده کرده‌اند. به نظر می‌رسد حجیت به عنوان حکمی وضعی، هم موضوع جواز عمل به نتایج این نوع تفسیر به عنوان عمل فردی فقیه مفسر است و هم موضوع جواز استناد به دین؛ به همین دلیل حکم وضعی حجیت در رتبه موضوع برای دو حکم تکلیفی و مقدم بر آنهاست. فقیه اگر روش تفسیر موضوعی را در استنباط احکام و معارف از قرآن حجت بداند، عمل به نتایج استنباط و تفسیر موضوعی هم برای خودش جایز و مشروع است و هم نسبت دادن این نتایج به دین برای عمل و التزام مقلدان به آن نتایج جایز می‌باشد؛ بنابراین عنوان حجیت و اعتبار برای این بحث، شایسته‌تر به نظر می‌رسد.

در این قسمت امکان استدلال به ادله نقلی و عقلی را بررسی خواهیم کرد. همچنین یکی از دلیل‌های قابل استناد، سیره عقلایی است که اگر تقریر و امضای آن از سوی شارع ثابت شود، به عنوان دلیلی غیر مستقل که بازگشت آن به سنت است، پذیرفتنی می‌باشد. روشن است دلیل بودن قرآن، سنت، عقل و اجماع که نزد علمای امامیه بازگشت آن به سنت است و نیز سیره عقلایی مورد تقریر و امضای شارع، به علم فقه اختصاص ندارد و در علوم دیگر نیز می‌تواند دلیل باشند.

۵-۱. ادله قرآنی

برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی، ممکن است به برخی آیات قرآن کریم استدلال شود.

۵-۱-۱. آیه احسن الحدیث

اللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَنْفَعُ مَنَّهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكُمْ هُدًى مِنَ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَ مَن يَضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ: خداوند بهترین سخن را نازل کرده، کتابی که آیاتش [در لطف، زیبایی، عمق و محتوا] همانند یکدیگر

است، آیاتی مکرر دارد [با تکراری شوق‌انگیز] که از شنیدن آیاتش لرزه بر اندام کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند، می‌افتد. سپس برون و درون‌شان نرم و متوجه ذکر خدا می‌شود. این هدایت الهی است که هرکس را بخواهد با آن راهنمایی می‌کند و هرکس را خداوند گمراه سازد، راهنمایی برای او نخواهد بود (زمر: ۲۳-۳۹).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه می‌فرماید:

منظور از بهترین حدیث در جمله «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ»، قرآن کریم است و کلمه «حدیث» به معنای سخن می‌باشد؛ همچنان‌که در آیه «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ: اگر راست می‌گویند، سخنی همانند آن بیاورند» (طور: ۳۴-۵۲) و نیز در آیه «فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ: و اگر آنها به این قرآن ایمان نمی‌آورند، پس به کدام سخن بعد از آن ایمان می‌آورند؟» (مرسلات: ۵۰-۷۷) نیز به همین معناست؛ پس قرآن بهترین سخن است، ... «كُنَابًا مُتَشَابِهًا» یعنی کتابی است که هر قسمتش شبیه سایر قسمت‌هاست و این تشابه غیر از تشابهی است که در مقابل محکم استعمال شده است؛ چون تشابه دومی، صفت بعضی از آیات قرآن است و در آیه مورد بحث، همه آیات را متشابه خوانده، پس این تشابه غیر آن تشابه است. آن تشابه به معنای واضح نبودن معنای آیه است و این تشابه به معنای آن است که سراسر قرآن کریم آیاتش از این جهت که اختلافی با یکدیگر ندارند و هیچ آیه‌ای با آیه دیگر ضدیت ندارد، مشابه یکدیگرند.

«مثنایی»: این کلمه جمع «مثنیه» است که به معنای معطوف است و قرآن را «مثنایی» خوانده؛ چون بعضی از آیاتش انعطاف به بعضی دیگر دارد و هریک دیگری را شرح و بیان می‌کند، بدون اینکه اختلافی در آنها یافت شود و یکدیگر را نفی و دفع کنند؛ همچنان‌که فرموده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟! اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند» (نساء: ۴ و ۸۲ / طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۸۸).

در معنای «مثنایی» احتمال دیگری که برخی مفسران مطرح کرده‌اند، جمع کلمه «مثنی» به معنای دوتایی‌هاست و مقصود از این کلمه را اعاده و تکرار دانسته‌اند که ذکر این وصف به جهت تکرار قصه‌ها، اوامر، نواهی، مواعظ و مانند آن باشد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۳ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۳، ص ۲۵۸).

این احتمال مناسب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا «تثنیه» با تسامح باید حمل بر تکرار شود، وگرنه دوتابودن مقوم معنا در «مثنی» است، درحالی‌که تکرارها در قرآن کریم مقید به دو تا نیستند و برخی چندین بار تکرار شده است. به علاوه بسیاری از قصه‌ها و اوامر و نواهی فقط یک‌بار در قرآن

کریم ذکر شده است و بدین معنا نامیدن کل کتاب به «مثنائی» نامناسب است؛ بنابراین معنای مذکور در کلام علامه طباطبائی^{۱۰} روشن‌تر و مناسب‌تر است.

با این مقدار از بیان علامه طباطبائی^{۱۰} در تبیین دو وصف تشابه و مثنائی بودن آیات قرآن کریم، حجیت تفسیر قرآن به قرآن از آیه شریفه احراز می‌شود، ولی باتوجه به اینکه آیه شریفه، متشابه و مثنائی را وصف کتاب یعنی همه قرآن معرفی می‌کند، نه فقط وصف آیات، تشابه و مثنائی بودن برای همه آیات نسبت به یکدیگر ثابت می‌شود. به نظر می‌رسد این ویژگی راهگشای حجیت تفسیر موضوعی است؛ یعنی مفسر موضوعی، هر بخشی از معانی، احکام و محمولات مربوط به موضوع را می‌تواند از بخشی از آیات قرآن کریم به دست آورد و این همان منطقه مختص تفسیر موضوعی نسبت به تفسیر قرآن به قرآن است؛ بنابراین دلالت آیه بر حجیت تفسیر موضوعی، تمام به نظر می‌رسد.

۵-۱-۲. آیه عدم اختلاف

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: چرا در یکایک آیه‌های این قرآن دقت نمی‌کنند با اینکه اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند» (نساء: ۴ و ۸۲).

آیه شریفه به لحاظ معنا همان‌گونه که از علامه طباطبائی^{۱۰} نقل شد، نزدیک به آیه قبل است. در این آیه دستور به تدبر در قرآن کریم با کنایه و به صورت استفهام توبیخی مطرح شده است. در ادامه با ذکر یک قیاس استثنایی، الهی بودن این کتاب اثبات شده است. در آیه فقط مقدمه نخست قیاس ذکر شده و مقدمه دیگر که نفی تالی بوده و نیز نتیجه که نفی مقدم است، به جهت وضوح، ذکر نشده است. اگر قرآن کریم از جانب غیر خدا بود، حتماً در آن اختلاف و عدم هماهنگی فراوانی دیده می‌شد، ولی آیات قرآن همه با هم هماهنگ است؛ پس قرآن از جانب خداست. تدبر نیز در همه قرآن کریم مطرح است، نه در برخی آیات؛ بر همین اساس ابتدای آیه، خود دلالت بر ارتباط و پیوستگی معنایی آیات قرآن کریم با یکدیگر دارد؛ زیرا اگر مفاد آیات قرآن به لحاظ معنایی با یکدیگر مرتبط نبود، باید دستور تدبر در آیات قرآن داده می‌شد، نه در همه قرآن. از سوی دیگر اگر آیات قرآن کریم در موضوع‌های متعدد و غیر مرتبط بودند، هیچ‌گاه عدم هماهنگی و اختلاف در آیات قرآن معنا نمی‌یافت و فقط عدم صحت در مورد هر موضوع ممکن بود؛ بنابراین مدلول صدر

آیه در ارتباط و هماهنگی آیات قرآن با یکدیگر، با نفی اختلاف در ذیل آیه به کمال خود می‌رسد. کسی که درصدد یافتن دیدگاه قرآن در مورد موضوعی باشد، باید در همه قرآن نظر و تدبر کند و بخش‌های گوناگون معارف مربوط به آن موضوع را باید در آیات مرتبط با آن واکاوی کند. این همان روش تفسیر موضوعی است که با توضیح یادشده به نظر می‌رسد این آیه با تأکید به صورت استفهام توییحی که بلیغ‌تر از امر مستقیم است، آن را طلب کرده است. با این بیان افزون بر توضیحی که در آیه پیش مطرح شد، این آیه نیز برای اثبات مطلوب کمتر از آیه قبل به نظر نمی‌آید و کافی است.

۵-۱-۳. آیه محکم و متشابه

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ: او کسی است که این کتاب [آسمانی] را بر تو نازل کرد که قسمتی از آن، آیات «محکم» [صریح و روشن] است که اساس این کتاب می‌باشد [و هرگونه پیچیدگی در آیات دیگر، با مراجعه به اینها برطرف می‌گردد] و قسمتی از آن، «متشابه» است (آل عمران: ۳ و ۷).

در فقره مذکور از آیه ۷ سوره آل عمران، قرآن کریم دارای دو دسته آیات محکم و متشابه معرفی شده است. محکمات به منزله ام‌الکتاب‌اند و ظاهر این تعبیر این است که بازگشت معنایی متشابهات به همان محکمات است. علامه طباطبایی^۱ در تفسیر معنای محکم و متشابه با توجه به شواهد قرآنی و روایی، مقصود از آیه محکم را آیه صریح و روشن در مدلول دانسته است که امکان برداشت معنای اشتباه از آن وجود ندارد و در مقابل آن، متشابه آیه‌ای که در مدلول صحیح خود صریح نیست. پس از بیان این معنا که به نظر نویسندگان صحیح است، ایشان احتمالات متعدد معنایی از این دو واژه را در کلام مفسران نقل و نقد کرده است و نکته اساسی خطای مفسران در معنای محکم و متشابه را خلط میان معنای تأویل و محکم و متشابه دانسته است. وی در پایان بحث تفسیری طولانی ذیل آیات ۷-۹ سوره آل عمران در تفسیر المیزان، نتایج ده‌گانه‌ای را بیان می‌فرماید که برخی از آنها این‌گونه است:

۱. آیات قرآن به دو قسم محکم و متشابه تقسیم می‌شوند. این تقسیم به لحاظ مدلولی است که هریک از آیات، خود جداگانه دارند؛ یعنی اگر به لحاظ مدلول تشابه داشتند، «متشابه» و اگر نداشتند، «محکم» هستند.

۲. اشمال قرآن به آیات متشابه و محکم از ضروریات است.

۳. «محکمت» قرآن «ام‌الکتاب» هستند؛ یعنی متشابهات از آیات، از نظر بیان مقصود خود، به آنها بازگشت می‌کنند.

۴. روشن است که آیات قرآن باید بعضی نسبت به بعضی دیگر جنبه مفسر داشته باشند و آن را توضیح دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۳-۶۷).

کلام علامه طباطبایی^ع در این مورد گرچه ناظر به اعتبار روش تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی نیست، ولی به روشنی امکان تفسیر برخی آیات قرآن به وسیله برخی دیگر از آن را اثبات می‌کند و به دنبال آن بخشی از تفسیر موضوعی که مصداق تفسیر قرآن به قرآن نیز هست، اعتبار آن روشن می‌شود، اما در نقطه افتراق تفسیر موضوعی که تفسیر یک موضوع خاص و نه تفسیر آیه و مفردات آن مطرح است، با توجه به مطرح بودن آیات محکم و متشابه در آیه، گذر از لفظ و تسری این حکم به موضوعات نیاز به الغای خصوصیت از الفاظ آیه دارد که مقصود بودن این معنا در آیه شریفه روشن نیست.

برخی پژوهشگران قرآنی پس از نقل کلام علامه طباطبایی^ع مفاد آیه مذکور را روش‌دهی کتاب الهی در تفسیر خویش دانسته است که یک موضوع را از دیدگاه قرآن در سراسر قرآن کریم جست‌وجو کنید تا «محکم» مفسر «متشابه» گردد و متشابه مایه گمراهی نگردد (یدالله‌پور، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۲۷). با توضیح نویسندگان، نقد این سخن و عدم کلیت آن روشن شد.

۵.۲. ادله کاشف سنت

برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی، امکان تمسک به ادله کاشف از سنت نیز وجود دارد. در این قسمت افزون بر برخی روایات، سیره عقلایی مورد امضای شارع و نیز اجماع در صورت ثبوت، ممکن است مورد استدلال باشد.

۵.۲-۱. روایات

در این قسمت هفت روایت که امکان استدلال به آنها برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی وجود دارد، بررسی می‌شود.

الف) روایت صبر و زهد

این روایت طولانی از رسول اکرم^ص شامل مواعظ آن حضرت به ابن مسعود و همراهان اوست که

برای شکایت از گرسنگی طولانی به محضر ایشان شرفیاب شده بودند. پیامبر اکرم ﷺ در ابتدا هفت آیه مربوط به ویژگی صابران و سنت امتحان و عاقبت محمود صبر، ذکر فرموده است. در ادامه در پاسخ پرسش از معنای صابران، صفات متعددی را به عنوان لازمه صابر بودن معرفی می‌کند. همچنین در موضوع زهد و معارف مربوط به آن همچون بی‌اعتباری دنیا و عالمان بی‌عمل و دنیاطلب و خطر بزرگ آنها و عذاب سخت آنها نیز ده‌ها آیه از قرآن کریم را همراه با معارفی دیگر از علم الهی خودشان را مطرح کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۴۴۶-۴۵۸ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۹۲-۱۱۰).

این روایت از لحاظ سند، مرسله است و تصحیح سند به روش متعارف یعنی ذکر راویانی که وثاقت آنان با توثیق خاص یا عام دانشمندان رجالی ثابت شده باشد، ممکن نیست، ولی امکان توثیق به لحاظ مضمون و اطمینان یافتن به صدور این کلام از آن حضرت به جهت استبعاد صدور این کلام از غیر معصوم وجود دارد.

به لحاظ دلالت، مواردی از تفسیر موضوعی در عمل آن حضرت نمایان است. کنار یکدیگر ذکر کردن آیات چندگانه، به منظور تفسیر الفاظ یک آیه نیست، بلکه روشن است آن حضرت موضوعات یاد شده را به عنوان موضوعات مطرح در قرآن کریم بیان و تفسیر کرده است. در بخش نخست روایت، آن حضرت آیاتی در موضوع صبر را مطرح می‌کند که در آیه آخر، بشارت به صابران بیان شده است. آنگاه ابن مسعود تعریف صابران را طلب می‌کند. رسول اکرم ﷺ در پاسخ او پس از شمردن علامات متعدد صابران، چند آیه را که کلمه صبر نیز در آن نیامده است و اوصاف کمالی عباد الرحمن را همچون عدم مقابله به مثل با افراد نادان و شب زنده‌داری مطرح کرده است، به عنوان علامت صابران ذکر می‌کند. کلمات آن حضرت در این بخش، ظهور روشنی در تبیین شبکه معنایی در موضوع صبر در قرآن کریم دارد که در برخی موارد، مشتقات واژه صبر نیز در آیه نیامده است، ولی مضمون آیه، بیان مصداق صبر می‌باشد. در ادامه تبیین شبکه معنایی در موضوع زهد به شکلی اعجاب‌انگیز درباره حقیقت زهد و قول بلاعلم و عالمان غیرزاهد و عذاب سخت آنها مطرح کرده‌اند که دلالت این روایت بر عمل تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی تمام می‌نماید. فعل آن حضرت همچون قول ایشان حجت است و با قبول اعتبار روایت با توثیق مضمونی، روایت برای اثبات ارتباط مضمونی آیات قرآن کریم و جواز استفاده معارف حاصل از کنار یکدیگر قرار دادن آیات مربوط به یک موضوع کافی است.

ب) روایت معانی کفر و شرک

علامه مجلسی از امیر مؤمنان^ع از تفسیر نعمانی این روایت را نقل کرده است و محدث نوری نیز آن را با سند ذکر می‌کند. این روایت درباره اقسام پنج‌گانه کفر و وجوه چهارگانه شرک است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۱۰۰-۱۰۳/نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷۶). در کلام امیر مؤمنان^ع پنج نوع کفر در آیات قرآن کریم مطرح شده است: «کفر محض به خداوند»، «کفر توأم با یقین»، «کفر به موجب ترک فرمان الهی»، «کفر به معنای برائت و بیزاری» و «کفر نعمت‌های الهی». در ادامه آن حضرت چهار نوع شرک در آیات قرآن کریم را ذکر می‌کند: «شرک در گفتار و توصیف»، «شرک در عمل»، «شرک در زنا» و «شرک در ریا».

سند روایت به جهت وجود حسن بن علی بن ابی حمزه و پدرش که هر دو واقفی‌اند، ضعیف است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷).

به لحاظ دلالت، کلام امام^ع گرچه شامل جمع‌آوری دقیق و ارزشمند موارد گوناگون کفر و شرک و تفاوت آنها در کلام الهی است، ولی از مجموع آیات، مضمون تازه‌ای غیر از توجه به تعدد معنای کفر و شرک در قرآن کریم و معرفت تازه‌ای غیر از توجه به اختلاف معنا در موارد استعمال استفاده نمی‌شود. این مقدار از بیان تفسیر لفظی رقیق در حد تبیین سلبی معناست و حتی تفسیر لفظی ایجابی نیز به‌شمار نمی‌آید و استدلال به این روایت برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی که از آن معارف جدیدی علاوه بر معارف انفرادی آیات حاصل می‌شود، کافی به‌نظر نمی‌رسد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵-۱۸).

ج) روایت تعقل

این روایت از امام صادق^ع در موضوع عقل و تعقل است. امام صادق^ع در این روایت زیبا، مجموعه‌ای از معارف در فضیلت تعقل در مورد خداوند متعال و آیات الهی، مدح اهل تعقل و ذم پیروان هوای نفس و تارکان تعقل با استناد به آیات متعددی از قرآن کریم بیان می‌فرماید و در ذیل روایت، معارف تکمیلی مربوط به نشانه‌های تعقل، آثار تعقل، موانع تعقل و خطرات ترک آن را به هشام گوشزد می‌کند (همان، ص ۱۴-۲۰).

این روایت از جهت سند، مرفوعه است و به‌روشنی متعارف از جهت توثیقِ راویان، قابل تصحیح نیست، ولی مضامین عالی آن، هم در کنار یکدیگر قراردادن آیات و هم معارف ذیل روایت،

اطمینان به صدور روایت از آن حضرت را برای نظرکننده در آن ایجاد می‌نماید و با توثیق مضمونی، امکان تصحیح روایت وجود دارد.

به لحاظ دلالت، جواز جمع‌آوری اجزای معرفتی مربوط به یک موضوع همچون تعقل از آیات قرآن کریم از آن قابل استفاده است، ولی تفسیر موضوعی که به دنبال اثبات حجیت آن به فعل امام علیه السلام هستیم، فراتر از این معناست، بلکه باید از کنار یکدیگر قرارگرفتن آیات، معرفت جدیدی که مقید به تجمیع آیات باشد، حاصل شود و معرفت به مجموع، غیر از معرفت تجمیعی است. نویسندگان با دقت در فرازهای استشهاد به آیات در کلام امام علیه السلام با وجود علو مضامین، چیزی فراتر از تبیین مضمون آیات و کنار یکدیگر قرار دادن آیات برای رسیدن به اجزای لازم معرفتی نیافته‌اند؛ بنابراین این روایت نیز همانند روایت پیشین، از مدارک تفسیر موضوعی به معنای مصطلح به‌شمار نمی‌آید.

د) روایت حد سارق

روایات دیگری از امامان معصوم علیهم السلام در استفاده احکام فقهی از مقایسه آیات قرآن کریم با یکدیگر به ما رسیده است؛ مانند روایتی که از امام جواد علیه السلام درباره کیفیت قطع دست سارق از آیات قرآن کریم وارد شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۹). این روایت با وجود ارسال و عدم امکان وثوق به جهت راوی، به جهت موافقت با فتوای فقهای امامیه در مورد حکم قطع ید سارق و دقت وارده در استدلال و جزئیات آن، امکان حجیت از جهت اطمینان به مضمون روایت را دارد.

در این روایت از امام جواد علیه السلام نقل شده است که درباره قطع دست سارق، آیه شریفه «وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» و اینکه مساجد از آن خداست؛ پس هیچ‌کس را با خدا نخوانید! (جن: ۱۸ و ۷۲) را با توجه به روایت نبوی در تعیین مساجد سبعة برای سجده، «ید» را در آیه قطع ید سارق (مائده: ۵ و ۳۸) به چهار انگشت معنا کرده‌اند. نکته قابل توجه اینکه علمای عامه نیز با تمسک به آیه تیمم و وضو، دو معنای متفاوت قطع از میچ و قطع از آرنج را مطرح کردند که هر دو مورد، تفسیر موضوعی و قرآن به قرآن، ولی با عدم احاطه به همه آیات و سنت بود.

نکات مهم ذیل از این روایت قابل استظهار است:

۱. اصل حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی، با رعایت همه ضوابط قابل قبول است. استدلال امام جواد علیه السلام مصداق تفسیر موضوعی برای یافتن حکم فقهی سارق درباره قطع دست

- است. تلاش اولیه برای یافتن این حکم بوده و ابزار این تفسیر نیز تفسیر قرآن به قرآن است.
۲. در تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی، باید همه آیات با هم ملاحظه شود.
۳. در استظهار از آیات، استظهار از فقرات آیات در صورت معنای قابل قبول بدون لحاظ سیاق نیز قابل قبول است. در آیه «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» معنای مطرح شده از سوی امام جواد^{علیه السلام} با قطع نظر از معنای سیاق ذکر شده بوده و این مهم موافق با روایات ثابت کننده ظواهر متعدد برای آیات قرآن کریم است.
۴. عملیات تفسیر بدون توجه به فراین حاصل از سنت، ناتمام است.
- استدلال امام جواد^{علیه السلام} با وجود اشتراک در اصل تفسیر موضوعی و قرآن به قرآن، با اجتهاد دو عالم عامه در نکته دوم و سوم و چهارم با آنان متفاوت است.

هـ) روایات تصدیق و نطق قرآن

- در نهج البلاغه از امیر مؤمنان^{علیه السلام} دست کم سه کلام قابل ارتباط با تفسیر موضوعی ذکر شده است:
۱. «إِنَّ الْكِتَابَ يَصْدَقُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۶۱).
۲. «وَيَنْطَلِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (همو، ص ۱۹۲).
- فقره نخست در خطبه ۱۸ و در تفسیر عدم اختلاف در قرآن وارد شده است. متن خطبه به جهت رفعت مضمونی نسبت به صدور آن از معصوم^{علیه السلام} اطمینان بخش است. به لحاظ دلالت، تصدیق قرآن با قرآن ملازمه‌ای با تفسیر قرآن به قرآن ندارد و فقط مطابقت و عدم وجود تناقض در آیات با وجود نزول در شرایط گوناگون برای صدق «تصدیق» کافی است، اما فقره دوم در خطبه ۲۴ به لحاظ حجیت صدور با همان جهت مذکور در فقره نخست، اطمینان بخش است؛ از جهت دلالت جمله نخست که به سخن آوردن بعضی از قرآن نسبت به بعضی دیگر ظهور روشنی در حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی در موارد اشتراک مصداقی با تفسیر قرآن به قرآن دارد. جمله دوم که گواهی آیات بر صدق یکدیگر است، همچون فقره خطبه ۱۸، دلالتی بر حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی ندارد.
- همچنین جمله «الْقُرْآنُ يَفْسِرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» از ابن عباس نقل شده است و با توجه به ارتباط شدید او در مسائل قرآنی با شخص پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} و امیر مؤمنان علی^{علیه السلام}، بعید نیست این جمله روایت نبوی یا علوی باشد (یدالله پور، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰).

۳. «کتاب ربکم فیکم مبیناً حلاله و حرامه و فرائضه و فضائله و ناسخه و منسوخه و رخصه و عزائم، خاصه و عامه و عبره و أمثاله و مرسله و محدوده و محکمه و متشابهه. مفسراً مجمله و مبیناً غوامضه: کتاب پروردگار در دسترس شماست. این پیام آسمانی همه مصالح و مفاسد حیات دنیوی و اخروی شما را بیان کرده است؛ حلال و حرام، فرایض و شایستگی‌ها، ناسخ و منسوخ، مباحات و واجبات، خاص و عام، داستان‌ها و اصول عبرت‌انگیز و امثال و حکم، مطلق و مقید، محکم و متشابه را توضیح داده، حقایق ابهام‌انگیز را تفسیر و مشکلاتش را روشن ساخته است...» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۵).

سخن درباره حجیت صدوری این فقره، همان سخن در فقرات قبلی است. توقف تفسیر ترتیبی بر تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی و حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی با رعایت ضوابط ذکر شده در کلام آن حضرت، از نکات قابل استظهار این سخن آن حضرت است.

سخن برخی قرآن‌پژوهان در توضیح این نکته این‌گونه است: «علی‌علیه السلام گویا بر این نکته تأکید می‌ورزد که در فهم قرآن باید به‌گونه‌گونی ابعاد آیات توجه کرد و محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و... آن را بازشناخت و چگونگی ارتباط سنت با قرآن را در فهم کتاب الهی درک کرد» (مهدوی راد، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸-۱۰۷). این سخن قابل قبول است.

و) جمع‌بندی روایات

از روایات مطرح شده، روایت نخست و روایت قضاوت امام جواد^{علیه السلام} و روایت دوم و سوم از نهج البلاغه برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی با رعایت ضوابط تفسیری قابل قبول است. با توجه به روایات فراوانی که در این باره رسیده است، اطمینان به حجیت این روش تفسیر قرآن نزد اهل بیت پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} قابل انکار نیست.

۲-۵. اجماع

اعمال روش به شکل کمال یافته آن به دو قرن اخیر مربوط است و مفسران قرن‌های گذشته این مسئله را به عنوان مسئله نظری تفسیری مطرح نکرده‌اند، ولی اجماع عملی علمای اسلام در تفسیر موضوعی با ابزار تفسیر قرآن به قرآن، امری است که شواهد فراوانی دارد. روایت قضاوت امام

جوادی^{۱۳} شاهدی روشن بر این ادعاست. تفسیر قرآن کریم با آیات دیگر قرآن، امری مورد عمل همه علمای اسلام در طول تاریخ تفسیر بوده است. اگرچه عمق روش تفسیر موضوعی مربوط به مفسران متأخر است، ولی آنچه درباره حجیت مهم است، اصل اعتبار این روش می‌باشد و عمیق‌تر شدن مباحث تفسیر موضوعی، مانعی از حجیت نیست. همچنین مخالفت عده‌ای از علمای اخباری در قرون متأخر، مانع از تحقق اجماع عملی علمای اسلام در این مورد نیست. البته آنچه شرط این اعتبار و نقطه افتراق علمای خاصه و عامه است، رعایت ضوابط کامل این روش تفسیری و توجه و دسترسی به سنت معتبر بوده که عدم رعایت این نکته سبب عدم حجیت بسیاری از نتایج مفسران عامه در استظهار از آیات است.

۵-۲-۳. سیره عقلایی مورد امضای شارع

سیره عقلایی گرچه خود همانند اجماع به‌صورت مستقیم کاشف از سنت نیست، ولی اگر روش و سیره‌ای عقلایی در محضر و منظر معصوم^{۱۴} باشد و ایشان به آن سیره عمل کنند یا دست‌کم از آن روش نهی و زجر نکنند و این عدم نهی امام^{۱۵}، ظهور در امضای این سیره داشته باشد، این فعل معنادار امام^{۱۶} همچون قول او حجت و مصداق سنت است و در اعتبار و حجیت شرعی سیره عقلایی، کافی خواهد بود.

یکی از روش‌های محاورات عرفی، القا و بیان مقصود در بیش از یک جمله است. گویندگان و نویسندگان در بسیاری از موارد، مقصود جدی خویش را در چند جمله بیان می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که پیش از تمام‌شدن همه جمله‌ها نمی‌توانیم مطلبی را به‌شکل قطعی به‌گوینده یا نویسنده نسبت دهیم. اعتماد بر قرینه‌های منفصل در دستگاه محاوره، در جهت همین سیره است. شکل پیشرفته‌تر این روش در نوشته‌های دانشمندان علوم گوناگون دیده می‌شود؛ برای مثال اگر بخواهیم نظر ابن‌سینا را درباره مسئله تشکیک در وجود بفهمیم، باید مجموعه نوشته‌های فلسفی او را ببینیم یا همه مواردی را که به‌نحوی با این مطلب یا مطالب مرتبط با این مسئله مطرح شده است، بررسی کنیم تا بتوانیم یک نظر خاص را به او نسبت دهیم. البته پیش‌فرضی نیز در این نسبت‌دادن وجود دارد و آن اینکه ابن‌سینا در بیان نظر خویش در مواضع گوناگون، عدول و اشتباه برایش پیش نیامده است. به‌نظر می‌رسد در همه متن‌هایی که شکلی از پیچیدگی و عمیق‌بودن و بیان مرحله‌ای معارف در آن وجود دارد، این سیره عقلایی ثابت باشد. احتمال عدم وجود چنین روشی در گذشته و در زمان

ظهور امامان معصوم^{علیهم السلام} نیز منتفی است. به علاوه هیچ ردعی از شارع در این باره به ما نرسیده است، بلکه روایات فراوانی که بخشی از آنها پیش تر اشاره شد، درباره اعمال این سیره از جانب خود معصومان^{علیهم السلام} در مورد قرآن کریم به ما رسیده که امضای این سیره تلقی می شود؛ بنابراین سیره عقلایی مورد امضای شارع، برای اثبات اعتبار تفسیر موضوعی کافی خواهد بود.

۵.۳. ادله عقلی

نویسندگان برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی، به دلیل مستقل عقلی یا غیر مستقل عقلی دست نیافته اند. برخی قرآن پژوهان دو دلیل را به عنوان دلیل مستقل عقلی بر حجیت تفسیر موضوعی مطرح کرده اند که خلاصه بیان ایشان این گونه است:

۱. گستردگی افق بحث در روش تفسیر موضوعی و بهره مندی بالاتر از هدایت های قرآنی در سطح وسیع تر با روش تفسیر موضوعی با وجود مشکلات نامحدود انسان و نصوص محدود قرآن کریم.

۲. بیان دیدگاه قرآن به طور متمرکز و تخصصی در جهان امروز به جهت نیاز به عرضه معارف به صورت یک مکتب منسجم (یدالله پور، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱-۱۵۵).

به نظر نویسندگان تحقیق حاضر، دو دلیل یاد شده دلیل عقلی نیست، بلکه لزوم عقلایی این روش تفسیری را برای برطرف شدن نیاز جامعه و افراد ثابت می کند. البته اگر بازگشت دلیل نخست را به وجوب تحصیل علم که خود مقدمه عقلی واجب عقلی اطاعت خداوند از جهت وجوب شکر منعم یا وجوب دفع ضرر محتمل بپذیریم، عقلی بودن آن قابل قبول است. دلیل دوم نیز اگر بازگشت آن به لزوم اعتبار تفسیر موضوعی به عنوان مقدمه حفظ دین که خود واجبی شرعی یا عقلی است، عقلی بودن آن پذیرفتنی است؛ با وجود این به نظر می رسد هیچ یک از دو دلیل اشاره شده نمی تواند دلیل مستقلی بر ضرورت و حجیت تفسیر موضوعی باشد؛ زیرا منابع دین منحصر در قرآن کریم نیست و سنت و عقل نیز دو منبع دینی اند که شارع می تواند حل دو نیاز و مشکل ذکر شده را در غیر موارد مذکور به آن دو واگذارد و ضرورتی وجود ندارد همه معارف از قرآن کریم استخراج شود.

البته دو دلیل ذکر شده با توضیح مطرح شده به عنوان دلیل غیر مستقل عقلی قابل بررسی است. اگر فرضاً از آیه شریفه «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که

بیانگر همه چیز است» (نحل: ۱۶ و ۳۹) استفاده کنیم که همه معارف از ظاهر همین آیات قرآن قابل استفاده است و این مقدمه متوقف بر نفی دو احتمال دیگر در آیه یعنی ارجاع قرآن به اهل بیت علیهم السلام به عنوان مبین قرآن یا وجود مجموع معارف در مجموع ظاهر و باطن قرآن کریم، نه ظاهر به تنهایی است، آنگاه آیه شریفه به انضمام هریک از دو مقدمه ذکر شده به عنوان جزئی از دلیل غیر مستقل عقلی می تواند برای اثبات مطلوب، کافی باشد؛ بنابراین نفی دو احتمال مذکور و تعیین احتمال سوم ذکر شده آسان نیست.

۶. موانع حجیت تفسیر موضوعی

با آنچه در بند پیش بیان شد، روشن شد که دلیل نقلی قرآنی و روایی و سیره عقلا برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی ثابت است. در مقابل، برخی پژوهشگران دلیل هایی را در مخالفت با این روش تفسیری مطرح کرده اند که باید بررسی شود. البته با توجه به نقدهای متعددی که نسبت به این ادله انجام شده و به نظر نویسندگان صحیح است، از بسط بیشتر در این قسمت پرهیز می شود (ر.ک: جلیلی، ۱۳۷۲/ یدالله پور، ۱۳۸۴/ عباس پور، ۱۳۸۵).

۶.۱. ادله نقلی

مخالفان تفسیر موضوعی، هم به دلیل قرآن و هم به برخی روایات تمسک کرده اند که در ذیل بدان اشاره می شود:

۶.۱.۱. دلیل قرآنی

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَانزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا: و کافران گفتند: چرا قرآن یک جا بر او نازل نمی شود؟! این به خاطر آن است که قلب تو را به وسیله آن محکم داریم و [از این رو] آن را به تدریج بر تو خواندیم (فرقان: ۲۵ و ۳۲).

در آیه شریفه در پاسخ پرسش کافران درباره عدم نزول یک جای قرآن کریم، تثبیت قلب پیامبر صلی الله علیه و آله و ترتیل و تلاوت تدریجی، عامل نزول تدریجی قرآن معرفی شده است. نزول تدریجی به معنای مجاز نبودن تفسیر موضوعی است.

پاسخ این استدلال روشن است؛ هیچ ملازمه عقلی یا نقلی میان نزول تدریجی قرآن و عدم

جواز تفسیر موضوعی وجود ندارد. ضرورت و فواید نزول تدریجی که مهم‌ترین آنها همان مؤثرتر بودن در نفس پیامبر ﷺ و امت اوست، ارتباطی با جواز واکاوی موضوعی در قرآن برای روشن شدن ابعاد گوناگون یک موضوع ندارد؛ همان‌گونه که نزول تدریجی سبب عدم جواز تلاوت بخش‌های گوناگون قرآن به صورت غیر ترتیبی و گزینشی نیست.

۶-۱-۲. ادله روایی

مهم‌ترین روایاتی که به‌عنوان مانع احتمالی از حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی مطرح شده است، روایاتی در مجامع روایی امامیه و عامه بوده که از ضرب بخشی از قرآن به بخش دیگر نهی کرده است (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۵/یدالله‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶-۱۱۷). در میان این روایات، برخی به لحاظ سندی نیز معتبرند. بعضی از قرآن‌پژوهان با تمسک به این روایات، تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی را مصداق ضرب قرآن به قرآن دانسته‌اند که در روایات از آن نهی شده است؛ بنابراین این دو قسم تفسیر، غیر معتبر است.

یکی از نویسندگان در این باره می‌نویسد:

از نظر ما قرآن برخلاف احادیث و مباحث فقهی، دارای نظم و ترتیب خاصی است و برهم‌زدن ترتیب و ترکیب [آن] در بعضی از روایات تحت عنوان «ضرب القرآن بعضه ببعض» به شدت نهی شده است (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۶-۱۲۷).

برخی قرآن‌پژوهان ضمن بررسی احتمالات گوناگون این روایات، بیگانه‌بودن همه این احتمالات با روش ضابطه‌مند تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی را به اثبات رسانده‌اند که دیدگاه آنان مورد قبول نویسندگان تحقیق حاضر است و ذکر و بررسی تفصیلی آنها فراتر از ظرفیت این پژوهش می‌باشد (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۵/یدالله‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶-۱۱۷)؛ بنابراین به لحاظ روایات، منعی از تفسیر موضوعی ثابت نشده است، بلکه همان‌گونه که در بخش ادله روایی اعتبار تفسیر موضوعی بیان شد، روایات فراوانی درباره این روش تفسیر از اهل بیت ﷺ وارد شده است.

۶-۳. ادله عقلی

سه دلیل عمده در کلام مخالفان حجیت تفسیر موضوعی ذکر شده است که در ذیل اشاره می‌شود:

۶-۳-۱. توقیفی بودن ساختار آیات قرآن

مشهور علما به الهی بودن مکان هر آیه از آیات قرآن کریم قائل اند. در تفسیر موضوعی از این ویژگی الهی صرف نظر می شود.

۶-۳-۲. جغرافیای آیات

هر کلمه و هر آیه از کلمات و آیات قرآن کریم با علم و حکمت الهی در جای خود قرار گرفته اند و ویژگی خاص معنایی با توجه به موقعیت خود دارند. در تفسیر موضوعی تقطیع آیات، این ویژگی را از آیات سلب می کند که امری نادرست است.

۶-۳-۳. خطر تفسیر به رأی

تفسیر موضوعی، زمینه ساز تحمیل رأی مفسر بر قرآن که تفسیر به رأی نهی شده در روایات است را پدید می آورد؛ بنابراین باید از آن اجتناب شود (یدالله پور، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷-۱۲۵).
به نظر نویسندگان، همه این اشکالات از عدم آشنایی مخالفان با قواعد تفسیر موضوعی صحیح سرچشمه گرفته است.

در پاسخ به اشکال نخست باید گفت مفسر موضوعی، منکر توقیفی بودن مکان آیات قرآن کریم نیست، بلکه در مراحل اولیه این تفسیر، از همین ویژگی برای دست یافتن به مدلول دقیق هر آیه استفاده می کند.

اشکال دوم نیز با توجه به این نکته که مفسر موضوعی، تمامی قراین داخلی و سیاقی هر آیه را پیش از مقایسه آن آیه با آیات دیگر ملاحظه می کند و هر آیه را با همه ویژگی های جغرافیایی آن آیه وارد عملیات تفسیر موضوعی می کند، برطرف می شود.

با آنچه در پاسخ به اشکال اول و دوم بیان شد، پاسخ اشکال سوم نیز روشن می شود. مفسر موضوعی گرچه در برخی موارد، موضوع و پرسش را از خارج قرآن کریم و متن زندگی به دست می آورد، ولی از همان نخستین مرحله تفسیر موضوعی در پیشگاه قرآن بسان شاگردی زانو می زند و چیزی از خودش در محضر قرآن عرضه نمی کند؛ بنابراین با رعایت دقیق قواعد تفسیر موضوعی، این خطر نیز منتفی است.

نتیجه

- با آنچه در بررسی بخش‌های گوناگون پژوهش حاضر گذشت، این نتایج به دست آمده است:
۱. تفسیر موضوعی، قسیم حقیقی تفسیر ترتیبی نیست، بلکه هر دو نوع تفسیر با یکدیگر عمل تفسیر قرآن کریم را به مقصود می‌رسانند.
 ۲. نسبت میان تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی، عموم و خصوص من وجه است؛ بنابراین ادله حجیت تفسیر قرآن به قرآن برای اثبات حجیت تفسیر موضوعی در نقطه افتراق تفسیر موضوعی از تفسیر قرآن به قرآن کافی نیست.
 ۳. حجیت و اعتبار تفسیر موضوعی با آیات قرآن و روایات و سیره عقلای مورد امضای شارع و اجماع، قابل اثبات است.
 ۴. دلیل‌های نقلی و عقلی مطرح شده، برای مانعیت از ادله حجیت کافی نیست.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی؛ لبنان: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۱۵، ج ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
۳. الأخرس، ریاض و کاظم قاضی زاده؛ «التفسیر الموضوعی تعریفه، أقسامه، مشروعیه، علاقته بأنواع التفاسیر الأخری»؛ دراسات فی العلوم الإنسانیة؛ ش ۴، شوال ۱۴۲۹ق، ص ۹۵-۱۱۸.
۴. استادی، رضا؛ آشنایی با تفاسیر - عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی؛ ج ۲، تهران: نشر قدس، ۱۳۸۳.
۵. ایازی، سید محمد علی؛ «نقد و بررسی ضرب قرآن»، علوم حدیث؛ ش ۴۱، پاییز ۱۳۸۵، ص ۳-۱۲.
۶. بابایی، علی اکبر؛ مکاتب تفسیری؛ تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۷. بی آزار شیرازی، عبدالکریم؛ «نطق و تکلم در قرآن»، مقالات و بررسی ها، ش ۴۷-۴۸، تابستان ۱۳۶۸، ص ۱۲۱-۱۴۶.
۸. جلیلی، سید هدایت؛ «وزن ادله معارض تفسیر موضوعی در میزان نقد»، مجله مصباح؛ ش ۸، زمستان ۱۳۷۲، ص ۸۷-۱۰۰.
۹. —؛ روش شناسی تفاسیر موضوعی قرآن؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۲.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ زن در آینه جلال و جمال؛ قم: انتشارات اسراء، [بی تا].
۱۱. حکیم، سید محمد باقر؛ علوم القرآن؛ ج ۳، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۲. خوانساری، محمد؛ فرهنگ اصطلاحات منطقی؛ ج ۱، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۳. رجبی، محمود، «تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمد تقی مصباح»، قرآن شناخت؛ ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۱۱-۱۴۶.
۱۴. رستمی، علی اکبر؛ آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام؛ ج ۱، [بی جا]: کتاب مبین، ۱۳۸۰.

۱۵. رضائی اصفهانی، محمد علی؛ درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۶. زارعی، حبیب‌الله؛ «تفسیر موضوعی؛ پیشینه، اقسام و روش‌ها»، معرفت؛ ش ۹۶، آذر ۱۳۸۴، ص ۱۰-۱۷.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل؛ ج ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر؛ مفاهیم القرآن؛ ج ۴، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۱ق.
۱۹. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر؛ دروس تمهیدیه فی القواعد التفسیریة؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۸ق.
۲۰. شریف رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغة (للصبحی صالح)؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۲۱. صدر، سید محمد باقر؛ سنت‌های تاریخ در قرآن؛ سید جمال‌الدین موسوی؛ ج ۳، تهران: تفاهم، ۱۳۸۱.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ محمد باقر موسوی؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۳. طبرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الأخلاق؛ ج ۴، قم: شریف رضی، ۱۳۷۰.
۲۴. عباس‌پور، عمران؛ «تفسیر موضوعی بررسی و نقد دلایل مخالفان»، معرفت؛ ش ۱۰۷، آبان ۱۳۸۵، ص ۱۱۱-۱۱۸.
۲۵. علوی‌مهر، حسین؛ آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۶. عمری، احمد جمال؛ دراسات فی التفسیر الموضوعی للقصص القرآنی؛ مصر: مكتبة الخانجي، ۱۴۰۶ق.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی؛ تهران: المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ق.
۲۸. غلامی، لیلا و حسین علوی‌مهر؛ «چپستی تفسیر موضوعی و تفاوت آن با تفسیر قرآن به قرآن»، مطالعات تفسیری؛ ش ۸، زمستان ۱۳۹۰، ۸۵-۱۰۰.
۲۹. فاکر میبدی، محمد؛ «التفسیر التجزیئی و التفسیر الموضوعی؛ مطالعه تقویمیة نقدیة فی نظریة السید الصدر»، نصوص معاصرة؛ ش ۱۰، ربیع الأول ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۸-۲۴۳.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار^{علیهم السلام}؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۲. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی؛ فرهنگ نامه اصول فقه؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام قرآن؛ ج ۹، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۶.
۳۴. مهدوی‌راد، محمدعلی؛ آفاق تفسیر مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی؛ ج ۱، تهران: هستی‌نما، ۱۳۸۲.
۳۵. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی؛ رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشيعة؛ قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۳۶. نوری، حسین بن محمد تقی؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ قم: مؤسسه آل‌البیت^{علیهم السلام}، ۱۴۰۸ق.
۳۷. یدالله‌پور، بهروز؛ «تفسیر موضوعی از منظر موافقان و مخالفان»، معرفت، ش ۹۶، آذر ۱۳۸۴، ص ۱۸-۲۷.
۳۸. —؛ «روایات ضرب قرآن به قرآن در ترازوی نقد»، علوم حدیث؛ ش ۴۴، تابستان ۱۳۸۶، ص ۷۸-۵۹.
۳۹. —؛ مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن؛ قم: دارالعلم، ۱۳۸۳.

بررسی حدّ قذف و تأثیر آن بر صیانت از آبروی افراد با تکیه بر آیه ۴ سوره نور

منوچهر خدارحمی*
محسن جهانگیری**
سیدمهدی احمدی نیک***

چکیده

حفظ کرامت و آبروی افراد از اصول بنیادین شریعت اسلام است که در قالب احکام متعددی تجلی یافته است. پژوهش حاضر با هدف بررسی حکم قذف به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سازوکارهای حمایتی شریعت در صیانت از حیثیت افراد، به تحلیل و واکاوی آیه ۴ سوره نور می‌پردازد. مطالعه پیش رو با رویکردی تحلیلی توصیفی و با بهره‌گیری از منابع فقهی و تفسیری، به واکاوی عبارت «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُ الْمُحْصَنَاتِ» پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد احکام مرتبط با قذف، علاوه بر جنبه کیفری، نقش بازدارنده‌ای در حفظ نظم اخلاقی و اجتماعی جامعه ایفا می‌کند. تحقیق حاضر با ارائه تفسیری نو از مفهوم محصنات و گستره شمول حکم قذف، زمینه بازنگری در رویکردهای سنتی را فراهم می‌آورد. همچنین مسئله عدم پذیرش شهادت قاذف و شرایط اعاده آن، به‌عنوان یکی از پیامدهای مهم حکم قذف مورد بررسی قرار گرفته است. اهمیت پژوهش پیش رو در عصر حاضر، با توجه به گسترش ارتباطات اجتماعی و فضای مجازی که امکان نشر اتهامات را تسهیل کرده است، دوچندان می‌شود. نتایج این مطالعه می‌تواند در تبیین نقش احکام اسلامی در حفظ کرامت انسانی و تقویت بنیان‌های اخلاقی جامعه راهگشا باشد.

واژگان کلیدی: حد قذف، صیانت از آبرو، محصنات، آیه ۴ سوره نور.

* استاد مدعو گروه فقه و مبانی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران / نویسنده مسئول

(m.khodarahmi1364@yahoo.com)

** دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.jahangiri@razavi.ac.ir).

*** استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (ahmadinik@razavi.ac.ir).

مقدمه

در عصر کنونی که ارتباطات اجتماعی و فضای مجازی گسترش چشمگیری یافته است، مسئله حفظ حریم خصوصی و کرامت انسانی به یکی از چالش‌های اساسی جوامع تبدیل شده است. دین مبین اسلام با درک عمیق از ماهیت انسان و نیازهای فطری او، احکام و قوانین دقیقی را برای حفاظت از شخصیت و آبروی افراد وضع کرده است که حدّ قذف یکی از مهم‌ترین آنهاست. قذف به‌عنوان نسبت‌دادن ناروای زنا یا لواط به افراد، نه تنها یک جرم علیه فرد، بلکه تعرضی به بنیان‌های اخلاقی جامعه محسوب می‌شود. آیه ۴ سوره نور با روشنی به این موضوع پرداخته است و با تعیین مجازات هشتاد ضربه تازیانه و عدم پذیرش شهادت قاذف، چهارچوب محکمی برای مقابله با این آسیب اجتماعی ترسیم کرده است.

پژوهش حاضر با هدف واکاوی عمیق مفهوم قذف و تأثیرات اجتماعی - حقوقی آن، به بررسی جامع آیه مذکور می‌پردازد. نوآوری تحقیق پیش رو در آن است که علاوه بر تحلیل ابعاد فقهی و حقوقی، به جنبه‌های کمتر مورد توجه قرارگرفته همچون تأثیر فرهنگ‌سازی در پیشگیری از قذف، نقش آن در تحکیم بنیان خانواده و کارکردهای اجتماعی و تربیتی این حکم می‌پردازد. ضرورت پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که در دنیای معاصر با گسترش شبکه‌های اجتماعی و سهولت انتشار اطلاعات، امکان آسیب به حیثیت افراد بیش از پیش افزایش یافته است؛ ازاین‌رو بازخوانی و تبیین دقیق احکام قذف می‌تواند راهگشای بسیاری از چالش‌های موجود در این باره باشد. مقاله پیش رو با بهره‌گیری از منابع معتبر فقهی، تفسیری و حقوقی و با روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال ارائه تصویری جامع از حکم قذف و کارکردهای آن در جامعه معاصر است. امید است نتایج پژوهش بتواند گامی مؤثر در جهت ارتقای فرهنگ احترام به حریم خصوصی و کرامت انسانی در جامعه اسلامی بردارد.

۱. پیشینه بحث

با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه قذف و تأثیرات اجتماعی آن، به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. مرتضی حسینی (۱۴۰۰) در مقاله «قذف در فقه و حقوق اسلامی» که در مجله فقه و حقوق

اسلامی به چاپ رسیده، ابعاد فقهی قذف را بررسی کرده است. در مورد وجه نوآوری مقاله حاضر باید گفت پژوهش پیش رو علاوه بر جنبه‌های فقهی، به راهکارهای عملی پیشگیری از قذف در جامعه معاصر و فضای مجازی می‌پردازد.

۲. ناصر شهبازی (۱۳۹۸) در مقاله «نقش تشکیلات اجتماعی در پیشگیری از قذف» که در مجله زبان و ادبیات چاپ شده است، به اهمیت فرهنگ‌سازی در پیشگیری از قذف می‌پردازد. وجه نوآوری مقاله حاضر این است که علاوه بر فرهنگ‌سازی، به ارائه راهکارهای عملی برای مقابله با قذف در فضای حقیقی و شبکه‌های اجتماعی می‌پردازد.

۳. سیده فاطمه موسوی (۱۳۹۶) در مقاله «مفاهیم حقوق بشر در قرآن کریم» که در مجله مطالعات اجتماعی منتشر شده، به بررسی حقوق فردی و جمعی در متون اسلامی پرداخته است. وجه نوآوری مقاله پیش رو این است که در اینجا با تمرکز خاص بر آیه ۴ سوره نور، تفسیری جدید از مفهوم محصنات و گستره شمول حکم قذف ارائه می‌گردد.

۴. سعید فرازمحمدی (۱۳۹۵) در مقاله «فوتنیک اجتماعی و جنبه‌های حقوقی آن» که در مجله حقوق و جامعه‌شناسی منتشر شده است، تأثیرات اجتماعی افترا و بی‌آبرویی را بررسی می‌کند. در مورد وجه نوآوری مقاله حاضر باید گفت مقاله مذکور صرفاً به جنبه‌های حقوقی را مطرح می‌کند، ولی تحقیق پیش رو علاوه بر آن ابعاد فقهی و تربیتی را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲. مفهوم‌شناسی

در تعریف لغوی قذف، فراهیدی آن را به معنای پرتاب کردن سنگ و تیر دانسته است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۳۵). زبیدی بر این معنا تأکید کرده و تهمت زدن را نیز از معانی آن برشمرده است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۲۵). در اصطلاح فقهی، خوبی قذف را نسبت دادن زنا یا لواط به دیگری تعریف می‌کند و اصطلاحات «قاذف» و «مقذوف» را تبیین کرده است (خوبی، ۱۴۱۸، ص ۳۱۴). این موضوع در قانون مجازات اسلامی (مواد ۲۴۵-۲۶۱.ق.م.ا) نیز مورد توجه قرار گرفته است. از منظر روایی، شیخ صدوق به نقل از پیامبر اکرم ﷺ، قذف را یکی از هفت عامل نابودکننده شخصیت انسان معرفی می‌کند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۴). علامه طباطبایی رحمته‌الله در تفسیر آیه ۴ سوره نور، به تبیین حکمت تشریح حدّ قذف می‌پردازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۹۴). ابن کثیر در

تفسیر خود به آثار اجتماعی و فردی قذف اشاره کرده و آن را از گناهان کبیره برشمرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۱). مفید نیز در بحث از ابواب حدود، به تفصیل به موضوع قذف می‌پردازد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۴۲).

۳. استدلال به آیه ۴ سوره نور

یکی از مهم‌ترین ادله قرآنی در مورد عدم پذیرش شهادت قاذف، آیه ۴ سوره نور است که در مقام بیان حکم قذف و عواقب آن، قاعده کلی درباره شهادت قاذفین را مطرح می‌کند. این آیه نه تنها حد قذف را بیان می‌کند، بلکه یکی از مهم‌ترین آثار اجتماعی و حقوقی این جرم یعنی سقوط اعتبار شهادت قاذف را نیز مورد توجه قرار داده است:

وَالَّذِينَ يُرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَاصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. کسانی که به زنان پاکدامن نسبت زنا می‌دهند، سپس چهار شاهد مرد بر اثبات ادعای خود نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و دیگر شهادتی از آنها نپذیرید و آنها را که حقیقتاً فاسق اند (نور: ۴).

۳-۱. شأن نزول آیه

انسان موجودی دو بُعدی با ساحت‌های مادی و معنوی است که هر دو بُعد، نیازمند حفاظت قانونی‌اند. همان‌گونه که تعرض به جسم انسان جرم محسوب می‌شود، تخریب شخصیت و حیثیت افراد نیز مستوجب مجازات است (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۵). یکی از مصادیق آشکار ترور شخصیت، نسبت دادن اتهامات ناروا همچون زنا و لواط است که در فقه اسلامی با عنوان «قذف» شناخته می‌شود. این اتهامات می‌توانند به سهولت باعث تخریب اعتبار اجتماعی فرد گردند. قرآن کریم در آیات متعددی به این موضوع می‌پردازد و مجازات سنگینی برای مرتکبان آن در نظر گرفته است. در سوره مبارکه نور، حکم هشتاد ضربه تازیانه و عدم پذیرش شهادت برای قاذفین مقرر شده است. در مورد شأن نزول این آیات، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است؛ تفسیر قمی نزول آیه را مربوط به تهمت عایشه به ماریه قبطیه می‌داند که پس از فوت ابراهیم فرزند پیامبر ﷺ رخ داد. این روایت با چالش‌هایی روبه‌رو می‌باشد؛ از جمله ناسازگاری با دستور پیامبر ﷺ به قتل متهم، بدون بررسی و عدم اجرای حد قذف بر تهمت‌زندگان (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۹). سعیدبن جبیر نزول

آیه را مربوط به قضیه عایشه دانسته است، در حالی که ضحاک آن را شامل تمامی زنان مؤمن می‌داند. فاضل مقداد نظر ضحاک را ترجیح می‌دهد؛ زیرا شمول بیشتری دارد (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۵). علامه طباطبایی^۱ معتقد است مقذوف در این آیات از شخصیت‌های برجسته و نزدیک به پیامبر^ص بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۸۹). اهل سنت نزول آیات افک در شأن عایشه را فضیلتی برای او می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۳۸). برخی دیگر از مفسران اهل سنت شأن نزول را مربوط به حادثه عقب ماندن عایشه از کاروان در جنگ بنی مصطلق می‌دانند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۷۹). قوانین حمایتی در این باره باید شامل حفاظت از حیثیت فردی، نظام تعقیب و مجازات مرتکبان افترا، حمایت از حقوق معنوی و آموزش عمومی باشد. این رویکرد قرآنی نشان‌دهنده اهمیت حفظ کرامت انسانی در اسلام است که امروزه نیز در قوانین حقوقی مدرن به‌عنوان یکی از حقوق اساسی بشر شناخته می‌شود. حمایت از شخصیت معنوی افراد، آموزش عمومی و ایجاد سازوکارهای قانونی برای مجازات متخلفان، از ضروریات جوامع امروزی است.

۳-۲. تفسیر و تبیین مفهوم محصنات در آیه

در تحلیل دقیق آیه ۴ سوره نور و استنباط احکام فقهی از آن، یکی از کلیدی‌ترین نکات، شناخت صحیح از مفهوم «محصنات» است. این واژه که در ابتدای آیه مورد اشاره قرار گرفته، نه تنها دامنه شمول حکم قذف را مشخص می‌کند، بلکه درک صحیح از آن، تأثیر مستقیمی بر فهم احکام مترتب بر قذف دارد؛ از این رو ضروری است پیش از ورود به سایر ابعاد آیه، ماهیت و مصداق‌های این مفهوم به‌روشنی تبیین شود.

۳-۲-۱. عدم اختصاص محصنات به زن شوهردار

در تبیین مفهوم محصن در آیه شریفه «وَالَّذِينَ يُرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ»، دیدگاه‌های متعددی از سوی فقها و مفسران ارائه شده است. فاضل مقداد با تأکید بر مفهوم عفت و پاکدامنی، معتقد است اجرای حدّ قذف، مشروط به عقیف و پاکدامن بودن مقذوف است و واژه المحصنات در آیه شریفه اشاره به همین مطلب دارد و محدود به زنان شوهردار نمی‌شود (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۵). قذف اگرچه در لغت به معنای مطلق سب و دشنام است، ولی در سیاق این آیه به معنای نسبت زنا دادن به زنان عقیفه و پاکدامن تفسیر شده و باتوجه به سیاق آیات و قراین موجود، مفهوم محصن، منحصر

در زن شوهردار نیست (کازمی فاضل، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۷). در تبیین واژه شناختی رمی، عمید زنجانی بیان می‌کند که این کلمه در اصل به معنای افکندن و رهاکردن است و در این آیه به معنای نسبت دادن فحشا به افراد عقیف به کار رفته است. وی معتقد است از آنجاکه پرتاب کردن با نوعی اعمال زور همراه است، نسبت فحشا به افراد عقیف نیز ماهیتی زورگویانه و ناگوار دارد (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۹). قرینه‌های متعددی در آیه شریفه وجود دارد که نشان می‌دهد رمی در این سیاق به معنای مطلق سب و قذف نیست، بلکه به معنای نسبت زنا به زنان عقیفه است. مهم‌ترین قرینه، لزوم آوردن چهار شاهد در ذیل آیه می‌باشد. علاوه بر این قرینه خارجی دیگری نیز دلالت دارد که قذف منحصر به زن شوهردار نیست و آن، اجرای حدّ قذف نسبت به زنان عقیفه غیر متأهل است (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۶۸). در تبیین معناشناختی واژه احصان باید گفت این کلمه در لغت به معنای نگهداشتن و مصونیت بخشیدن است و در اصطلاح فقهی دو معنای متمایز دارد: «همسر داشتن» و «پاکدامنی». در منابع فقهی از معنای نخست با عنوان احصان الرجم و از معنای دوم با عنوان احصان القذف یاد می‌شود. صاحب زبده البیان با تأکید بر این نکته که اگرچه قذف در معنای عام به مفهوم سب مطلق می‌باشد، معتقد است آنچه در این سیاق از لفظ یرمون استنباط می‌شود، نسبت زنا به زنان عقیفه است (اردبیلی، [بی تا]، ص ۶۶۰). برخی فقها در آثار تفسیری خویش مقصود از محصنات را زنان عقیفه‌ای دانسته‌اند که متظاهر به فحشا نباشند (طوسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۶۳). در تحلیل گستره مفهومی واژه الذین در آیه شریفه باید گفت این کلمه، عمومیت دارد و شامل حرّ، عبد، عاقل، مجنون، بالغ، صبی و مسلم می‌شود، ولی به دلیل اجماع فقها و عدم تکلیف، مجنون و صبی از دایره شمول این حکم خارج می‌گردند. بررسی‌های فقهی و تحلیل‌های لغوی نشان می‌دهد حکم قذف محدود به زنان شوهردار نیست و هر زن عقیفی را که مورد تهمت ناروا قرار گیرد، در برمی‌گیرد. افزون بر این مفهوم رمی در سیاق آیه مذکور به طور خاص به معنای نسبت زن‌دادن است که این معنا با قرینه لزوم چهار شاهد در آیه شریفه تأیید می‌گردد.

۳-۲-۲. اختصاص محصنات به زن شوهردار

بسیاری از فقها و مفسران، واژه المحصنات را به معنای زنان عقیف تفسیر کرده و مترجمان نیز از لفظ پاکدامن استفاده کرده‌اند؛ باین حال صاحب تفسیر التحرير والتنویر معتقد است: «لا یطلق وصف المحصنات إلا علی الحرائر المتزوجات: وصف محصنات فقط بر زنان آزاد شوهردار اطلاق می‌شود»

و شامل زنان غیرشوهردار نمی‌گردد» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۱۵۸). زمخشری در تفسیر کشاف، محصنات را این‌گونه تعریف می‌کند: «و هنّ ذوات الأزواج، لأنهنّ أحسن فروعهنّ بالتزویج، فهنّ محصنات و محصنات: زنان عقیقه کسانی‌اند که شوهر دارند؛ زیرا با ازدواج، عفت خود را حفظ کرده‌اند و از این رو عقیف و پاکدامن محسوب می‌شوند» (زمخشری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۹۷). شهید ثانی نیز یکی از شرایط مقذوف را احصان بیان می‌کند و در تفسیر احصان می‌گوید: «هو یطلق علی التزویج» و پس از عفت، دیگر شرایط را نیز ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد ایشان با ذکر این قید، شوهردار بودن را در بحث قذف شرط می‌داند (عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۶۷). علت این دیدگاه را شاید بتوان در معانی لغوی احصان جست‌وجو کرد. صاحب کتاب الصحاح، احصان را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که ظهور در زن شوهردار دارد: «مُحَصَّنٌ بفتح الصاد و هو أحد ماجاء علی أَفْعَلَ فهو مُفْعَلٌ و أَحْصَنَتِ الْمَرْأَةُ: عَفَّتْ و أَحْصَنَتْهَا زَوْجُهَا، فهي مُحْصِنَةٌ و مُحْصِنَةٌ». ایشان در تعریف احصان تصریح می‌کند که به معنای نگه‌داشته شده است و آن کسی که زن را نگه می‌دارد، شوهر اوست (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۱۰۱). علامه شرتونی در تبیین واژه احصان می‌گوید: «أحصنت المرأة به معنای ازدواج کردن زن و محصنه شدن اوست و حصنت المرأة نیز به معنای ازدواج کردن زن است که در نتیجه آن، زن حصان، شوهر کرده و پارسا می‌شود» (شرتونی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۹۵). ایشان در توضیح «الحصناء من النساء» بیان می‌کند که این واژه به معنای زن پارسا و شوهردار است و در این کاربرد، اسم فاعل در معنای مفعولی آن به کار رفته است. احصان در اصل به معنای قرارداد چیزی در قرقگاه و منع کردن از آن است.

در منابع گوناگون آمده است که ریشه اصلی احصان، منع است و زن از چهار طریق می‌تواند محصنه شود: اسلام، عفاف، آزادگی و ازدواج. واژه محصن به معنای کسی است که در حصن قرار می‌گیرد یا قرار داده می‌شود و این از جمله افعالی است که اسم فاعل آن همان معنای اسم مفعول را دارد (ابن‌انیر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۷). در کتاب مفردات ألفاظ القرآن تصریح شده است که حصان به کسی اطلاق می‌شود که با عفت، ازدواج یا با مانعی همچون شرافت و حرّیت، نگاه داشته شده است. به زن هم محصن و هم محصن گفته می‌شود؛ در واقع هرگاه تصور شود قرارگرفتن وی در حصن از ناحیه خودش است، محصن گفته می‌شود و هرگاه تصور شود قرارگرفتن وی در حصن از ناحیه دیگری است، محصن گفته می‌شود؛ بر همین اساس المحصنات به معنای زن شوهردار

می‌باشد؛ با این تصور که شوهر کسی است که او را در حصن قرار داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۳۹). در تبیین معنای المحصنات می‌توان گفت ترجمه کلمه عقیف برای این واژه، قابل ردّ نیست؛ زیرا همان‌گونه که بیان شده است، در تفسیر آیات قرآن کریم، تقویت یک احتمال به معنای تضعیف دیگر احتمالات نیست، مگر آنکه احتمالی مخالف بداهت عقل و صراحت شرع باشد (عابدینی نجف‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۵۶). با توجه به توضیحات ارائه‌شده درباره معنای محصن، به‌طور دقیق مشخص نیست آیا المحصنات به معنای زن عقیف است - چه شوهر داشته باشد یا نداشته باشد - یا به معنای زن شوهردار است؟ اگرچه یقیناً زن عقیف شوهردار از مصادیق آن محسوب می‌شود. برخی محققان معاصر ادعا کرده‌اند واژه المحصنات که در آیه شریفه آمده، بیشتر به فردی اطلاق می‌شود که به سبب محافظت عوامل بیرونی، از فساد و فحشا حفظ می‌شود؛ براین اساس به نظر می‌رسد مقصود از المحصنات، زن شوهردار باشد؛ همان‌گونه که در آیه ۲۴ سوره نساء نیز مقصود، زن شوهردار است؛ زیرا شوهر از سویی زن را اشباع می‌کند و از سویی دیگر غیرتش اجازه نمی‌دهد زن به دنبال فساد برود؛ بنابراین زن با داشتن شوهر، اقتضایی برای فحشا ندارد و مانعی خارجی بر سر راه او وجود دارد (همان، ص ۶۲). نویسنده معتقد است در جایی که بخواهیم تکلیفی برای المحصنات وضع کنیم، احتیاط اقتضا دارد تکلیف را برای تمامی احتمالات در نظر بگیریم؛ به‌ویژه در این مورد که دو احتمال شوهردار بودن و عقیف بودن، هر دو همانند دو ظهور خودنمایی می‌کنند و البته از نظر ایشان، استعمال یک لفظ در چند معنا مشکلی ندارد (همان، ص ۶۴). این اشکال را به بیان دیگری نیز می‌توان تبیین کرد؛ ما یقین داریم زن عقیفه شوهردار، مسلماً از مصادیق المحصنات می‌باشد و نسبت‌دهنده، هشتاد ضربه تازیانه می‌خورد، ولی اگر به فردی که فاقد یکی از این ویژگی‌ها باشد، نسبت زنا داده شود، شک می‌کنیم که از مصادیق قذف المحصنات هست یا خیر! در این صورت نمی‌توان به عموم المحصنات تمسک کرد؛ زیرا در اینجا تمسک به عام در شبهه مصداقیه، همان عام است و چنین تمسکی به اتفاق علمای اصول صحیح نیست.

۳-۲-۳. نقد دیدگاه اختصاص محصنات به زن شوهردار

نقد نخست: در پاسخ به دیدگاه صاحب التحریر والتنویر باید گفت حتی اگر بپذیریم طبق معنای لغوی، کلمه المحصنات ظهور در زنان عقیفه شوهردار دارد، در آیه قرآینی وجود دارد که

محصن را از معنای لغوی به معنای دیگری منصرف می‌کند؛ از جمله این قراین می‌توان به سیاق آیه اشاره کرد. فرارگرفتن این آیه پس از آیه مربوط به حدّ زنا و پیش از آیات لعان، قرینه قوی است بر اینکه در اینجا مقصود از محصن، اعم از زن عفیف شوهردار می‌باشد (قمی، ۱۴۲۲، ص ۴۰۹). در تفاسیر معتبری همچون مجمع البیان و المیزان نیز تصریح شده است که منظور از محصن، زن عفیفه یعنی پوشیده شده می‌باشد؛ خواه به واسطه شوهر باشد و خواه به واسطه حیای زن. این تفسیر از آن روست که آیه مذکور پس از بحث حدّ زنا مطرح شده است و در آیه زنا منظور از محصن، زن شوهردار می‌باشد؛ بنابراین آنچه در اینجا از سیاق آیات فهمیده می‌شود، معنایی اعم از زن شوهردار است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۱۹۸).

نقد دوم: فاضل مقداد در کتاب کنز العرفان، تحلیل دقیقی از مفهوم محصن در باب قذف ارائه می‌دهد. وی معتقد است در آیه قذف، محصن به معنای زن شوهردار که در باب زنا مطرح است، نیست. دلیل این مدعا اجماع فقها بر ثبوت حدّ قذف نسبت به قذف زنان غیر متأهل است. بر اساس این دیدگاه، اگر زن عفیف و پاکدامنی - صرف نظر از وضعیت تأهل او - مورد افترا قرار گیرد، مجازات قاذف حدّ است. در مقابل اگر زنی که به عدم عفت مشهور است، مورد اتهام قرار گیرد، مجازات قاذف فقط تعزیر خواهد بود. نکته قابل توجه آنکه اگر زنی به گونه‌ای مشهور به زنا باشد که از متصف شدن به این عنوان احساس عار نکند، اساساً عنوان قذف محقق نمی‌شود و در نتیجه هیچ مجازاتی - نه حدّ و نه تعزیر - برای قاذف در نظر گرفته نمی‌شود (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۶). این تحلیل فقهی نشان می‌دهد معیار اصلی در تحقق قذف و مجازات آن، عفت و پاکدامنی مقذوف است، نه وضعیت تأهل او.

نقد سوم: دلیل دیگری که برای ردّ نظریه اختصاص می‌توان بدان استناد کرد، شأن نزول آیه است. سعید بن جبیر معتقد است آیه درباره قضیه عایشه نازل شده، در حالی که ضحاک عقیده دارد آیه درباره همه زنان مؤمن نازل شده است. به نظر می‌رسد قول ضحاک با واقعیت تناسب بیشتری دارد؛ زیرا فایده و نتیجه آن گسترده‌تر و فراگیرتر است. همچنین باید توجه داشت خصوص مورد و شأن نزول، حکم را مختص همان مورد نمی‌کند و باعث تخصیص و خاص بودن حکم و انحصار در آن نمی‌شود، بلکه هدف آیه عام و گسترده است (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۶۷). با توجه به شأن نزول آیه و اطلاق موجود در کلام، هنگامی که در دخالت قید شوهردار بودن در مفهوم «المحصنات»

شک داشته باشیم، بر اساس قاعده اصولی «عندالشک فی القیدیه یؤخذ بالإطلاق» باید به اطلاق لفظی تمسک کرد. این اصل باعث می‌شود قید ذات بعلم را زاید بر ذات مفهوم محصنه تلقی کنیم؛ بنابراین واژه «المحصنات» منحصر به زنان متأهل نبوده و شامل مطلق زنان عقیف و پاکدامن می‌گردد؛ چراکه تخصیص آن به زنان متأهل، نیازمند قرینه‌ای است که در متن آیه موجود نیست و اطلاق طبیعی کلام، شمولیت عام را اقتضا می‌کند.

۳-۳. حرمت تکلیفی قذف زنان عقیفه

حرمت تکلیفی قذف در مورد زنان عقیف، به‌عنوان یک سازوکار بازدارنده در مقابل اتهامات ناروا عمل می‌کند. این حکم شرعی با ایجاد امنیت روانی و اجتماعی برای زنان، نقش مهمی در صیانت از شخصیت و حیثیت آنان ایفا می‌نماید. از طریق این حکم، از گسترش شایعات و اتهامات بی‌اساس در جامعه جلوگیری می‌شود و جایگاه و منزلت اجتماعی زنان تقویت می‌گردد. در واقع این حکم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای حفظ کرامت و آبروی زنان در نظام حقوقی اسلام عمل می‌کند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ص ۲۴۴). این رویکرد حمایتی نشان‌دهنده اهمیت ویژه‌ای است که شریعت اسلام برای حفظ حرمت و کرامت انسانی، به‌ویژه در مورد زنان قائل است. این مفهوم فراتر از یک حکم صرف شرعی، راهکاری راهبردی برای پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی محسوب می‌شود که امنیت روانی و اجتماعی زنان را تضمین می‌نماید. فقهای اسلامی پنج مؤلفه اساسی را در تغلیظ حرمت تکلیفی قذف برشمرده‌اند: اجرای حدّ بر قاذف، حکم به فسق، لعن الهی، ردّ شهادت و استحقاق عذاب اخروی (محقق اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۶۱). این رویکرد نشان می‌دهد که قذف صرفاً یک تخلف ساده نیست، بلکه عملی است که پیامدهای عمیق اجتماعی و حقوقی به‌دنبال دارد. امام رضا^ع فلسفه عمیق‌تر این حکم را در جلوگیری از فساد نسب، نفی نسل و ابطال موارث معرفی می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳، ص ۵۶۵). این دیدگاه اهمیت حفظ ساختار خانواده و جامعه را در مقابله با قذف آشکار می‌سازد. از منظر فقهی، قذف جرمی علیه عرض و آبرو محسوب می‌شود که واجد آثار تخریبی گسترده در ساختار اجتماعی است. امام خمینی^ع این عمل را از گناهان کبیره برمی‌شمارد و بر ابعاد اخلاقی و اجتماعی آن تأکید می‌ورزد (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۴). روایات معصومان^ع تصریح دارند که حکم قذف به جنسیت خاصی

محدود نیست و هر دو گروه مردان و زنان را شامل می‌شود. شهید ثانی در این باره شروط مشخصی همچون بلوغ، عقل و اسلام را برای اثبات قذف مورد تأکید قرار داده است (شهید ثانی، ۱۴۱۲، ص ۱۶۶). این دیدگاه فقهی بیانگر آن است که حرمت تکلیفی قذف به‌عنوان سازوکاری پیشگیرانه در جهت حفاظت از کرامت انسانی عمل می‌کند و با ایجاد بازدارندگی حقوقی و اخلاقی، از منزلت زنان عقیف محافظت می‌نماید و مانع گسترش شایعات و اتهامات بی‌اساس می‌شود. بررسی و تحلیل آیات و روایات نشان می‌دهد که قذف علاوه بر اینکه در زمره گناهان کبیره قرار دارد، دارای حرمت تکلیفی است که این امر از اجماع فقها و تصریح به فسق و عدم پذیرش شهادت قاذف سرچشمه می‌گیرد. فلسفه تحریم قذف نیز بر مبنای جلوگیری از فساد در انساب و جلوگیری از تضییع حقوق موروثی استوار است؛ براین اساس قذف برای تمامی افراد اعم از مردان و زنان، به‌دلیل ماهیت شرعی و حرمت ذاتی آن، ممنوع بوده و مستوجب مجازات شرعی است.

۳-۴. حکم کیفری قذف زنان عقیفه

پس از بررسی حرمت تکلیفی قذف زنان عقیفه، تبیین معنای رمی و روشن شدن مقصود از واژه المحصنات در آیه، می‌توان نتیجه گرفت که شوهردار بودن، مسلمان بودن و آزاد بودن در جریان حدّ قذف تأثیری ندارد. در این میان لفظی که بیشترین آسیب روحی را به زن پاکدامن وارد می‌سازد، زناکار خواندن اوست. در آیه چهارم سوره نور، احکام کیفری مرتبط با قاذف و مقدار حدّ قذف این‌گونه بیان شده است: کسانی که به زنان پاکدامن نسبت ناروا می‌دهند و چهار شاهد بر اثبات مدعای خود نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید. در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز به حدّ قاذف اشاره شده است که ایشان از قول امیر مؤمنان علیه السلام نقل می‌کند که فریه (تهمت) بر سه‌گونه است: نسبت زنادادن به مرد دیگر، متهم کردن مادر کسی به زنا و نسبت دادن فردی به غیر پدرش که در تمامی این موارد، حدّ هشتاد ضربه تازیانه جاری می‌شود (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۱۷۶).

فقها به‌عنوان کارشناسان فقهی و حقوقی معتقدند حکم کیفری قاذف در صورتی اجرا می‌شود که شخصی به زن اجنبیه عقیفه - غیر از همسر خود - تهمت زنا بزند و نتواند چهار شاهد بر ادعای خود بیاورد که در این صورت هشتاد ضربه تازیانه بر او جاری می‌شود (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۳۰). در تفسیر شاهی تصریح شده است که وجوب حدّ قذف به‌میزان هشتاد تازیانه، مشروط به آن

است که زناى مقذوف از راه چهار شاهد عادل یا معادل آن همچون چهار مرتبه اقرار، ثابت نشده باشد (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۷۰). فقهای امامیه حدّ قذف را هشتاد تازیانه می‌دانند و تأکید دارند که شدت این تازیانه نباید به اندازه تازیانه در حدّ زنا باشد و باید از روی لباس متعارف اجرا شود. همچنین تازیانه باید به همه قسمت‌های بدن - به استثنای سه موضع خاص - اصابت کند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۰۸). صاحب جواهر نیز معتقد است قاذف بدون هیچ اختلافی هشتاد ضربه تازیانه می‌خورد و این تازیانه باید از روی لباس زده شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۲۹). تمامی فقها با استناد به آیه مذکور، بر هشتاد تازیانه بودن حدّ قذف اتفاق نظر دارند. فقهای اهل تسنن معتقدند حدّ قذف برای انسان بالغ، مسلمان و آزاد، هشتاد تازیانه است (ابن‌قدامة، ۱۳۹۸، ص ۲۱۵). برای تبیین دقیق حکم کیفری هشتاد تازیانه در حدّ قذف، لازم است نخست شرایط اجرای حدّ قذف بر قاذف را بررسی کنیم و سپس به اثبات این مدعا بپردازیم که فقه امامیه برخلاف اهل تسنن، حدّ قذف را به صورت مطلق بر حرّ و عبد جاری می‌داند، درحالی‌که اهل تسنن میان حرّ و عبد، تفاوت قائل می‌شوند؛ براین اساس بررسی چگونگی اثبات قذف و میزان حدّ جاری بر قاذف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۳-۴-۱. مسقطات ثبوت حدّ قذف

موجبات سقوط حدّ قذف شامل مواردی چون اقامه بینه شرعی چهار شاهد عادل برای اثبات زناى نسبت داده‌شده، اقرار چهار مرتبه مقذوف در بحث زنا، عفو مقذوف از قاذف، لعان و مصالحه، تقاذف و علم قاضی می‌باشد (مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۷۷). حدّ قذف در صورتی ساقط می‌شود که قاذف بتواند ادعای خویش را نزد حاکم و قاضی به اثبات برساند که این امر یا از طریق اقرار چهارگانه خود مقذوف یا با ارائه چهار شاهد عادل محقق می‌شود. این شهود باید در مورد یک فعل مشخص با صفات و ویژگی‌های یکسان و در زمان و مکان واحد اتفاق نظر داشته باشند. ابوحنیفه به این دیدگاه معتقد است، درحالی‌که شافعی اتحاد مدت مجلس و جلسه شهود را شرط نمی‌داند و براین‌باور است که حدّ قذف با سه مرد و یک زن یا دو مرد و چهار زن نیز قابل اثبات است (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۶). صاحب مسالک‌الافهام تصریح می‌کند که این تعداد شهود فقط در قذف به زنا معتبر است و در موارد قذف به سرقت، شرب خمر یا اکل ربا، وجود دو شاهد کفایت می‌کند (کاظمی فاضل، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۹). مقصود از آوردن چهار شاهد که ناظر و

گواه زنا بوده‌اند، اقامه شهود برای اثبات نسبتی است که داده شده و خداوند متعال در این آیه دستور می‌دهد که در صورت عدم ارائه چهار شاهد، قاذف باید تازیانه بخورد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۸۳). از مجموع اقوال و نظرات فقهی می‌توان این‌گونه استنباط کرد که شهادتی که باعث سقوط حدّ قذف در زنا می‌شود، الزاماً باید با حضور چهار شاهد عادل صورت پذیرد و شهادت زنان، حتی در صورت همراهی با شهادت مردان، برای اثبات این امر کفایت نمی‌کند؛ هرچند برخی فقهای اهل تسنن این نوع شهادت را معتبر دانسته‌اند. افزون بر شهادت، اقرار نیز از راه‌های اثبات این موضوع محسوب می‌شود، ولی در مورد تعداد دفعات اقرار لازم، اختلاف نظر وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی فقها دو مرتبه اقرار را کافی دانسته‌اند و گروهی دیگر چهار مرتبه اقرار را شرط دانسته‌اند.

۳-۴-۲. میزان حدّ جاری بر قاذف

بررسی فقهی ماهیت و کمیت حدّ قذف در میان مذاهب اسلامی نشان می‌دهد که اصل این حدّ مورد اتفاق فقهاست، ولی در مورد میزان مجازات با توجه به شرایط گوناگون از جمله حرّ یا عبد بودن و جنسیت قاذف، اختلاف نظرهایی وجود دارد. مطالعه روایات موجود در وسائل الشیعه حاکی از آن است که تفاوتی در کمیت و کیفیت اجرای حدّ قذف میان حرّ و عبد یا زن و مرد وجود ندارد و برای همه هشتاد تازیانه مقرر شده است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۴۳۲). فاضل جوادی در مسالک الأفهام با استناد به ظاهر آیه، بر عمومیت تساوی حدّ برای هر قاذف - اعم از حرّ، عبد، زن و مرد - تأکید می‌کند و نظر مخالف اهل سنت مبنی بر چهل تازیانه برای عبد را که مبتنی بر قیاس با آیه «فَإِنْ أَتَىٰ بِغَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ» است، ردّ می‌کند (کاظمی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۸). ابن رشد قرطبی ضمن اشاره به اتفاق نظر فقها در مورد حدّ قذف نسبت به حرّ، از اختلاف نظر درباره عبد و اعتقاد جمهور فقهای اهل سنت به نصف بودن حدّ عبد سخن می‌گوید (قرطبی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۴۱). محقق حلّی همچون بسیاری از فقهای شیعه، حدّ قذف را مطلقاً هشتاد تازیانه می‌داند؛ خواه قاذف حرّ باشد یا عبد (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۵۴). صاحب جواهر نیز این حکم را از منظر قرآن کریم، سنت و اجماع فقها مورد اتفاق می‌داند؛ هرچند در مورد عبد با احتیاط سخن می‌گوید (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۲۹). شهید ثانی با تصریح بر عدم اختلاف در جریان حدّ قذف بر حرّ - اعم از مرد و زن - به اختلاف در الحاق عبد به حرّ اشاره می‌کند و دلیل

الحاق را عموم آیه و صراحت روایات می‌داند (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۵۰). محقق اردبیلی با تکیه بر عمومیت واژه الذین در آیه مذکور، معتقد است دلیلی برای تقیید حکم به حرّ وجود ندارد و باید به اطلاق کلام تمسک کرد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۶۰). برخی فقها نیز استدلال می‌کنند که تنصیف مجازات در حدّ زنا برای عبد، مختص همان مورد است و قابل تسری به دیگر موارد نیست (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۶). این رویکرد در قانون مجازات اسلامی ایران انعکاس یافته و ماده ۲۴۹ حدّ قذف را برای مرد یا زن، به میزان هشتاد تازیانه تعیین کرده است.

۳-۵. حکم وضعی بطلان شهادت قاذف

حکم وضعی بطلان شهادت قاذف، یکی از احکام فقهی این فقه‌ره از آیه می‌باشد که در چهارچوب مفاهیم اصولی فقه اسلامی قابل تبیین است. حکم وضعی در اصطلاح فقه و اصول، اعتباری شرعی است که شارع مقدس برای موضوعی خاص وضع کرده و آن را به‌عنوان سبب، شرط یا مانع برای امر دیگری قرار می‌دهد، بی‌آنکه مستقیماً متضمن طلب یا منع باشد (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۴۲). این نوع حکم که در مقابل حکم تکلیفی قرار می‌گیرد، به‌طور مستقیم متوجه مکلف نیست و صرفاً رابطه‌ای را میان دو چیز اعتبار می‌کند و به‌عنوان واسطه در ثبوت احکام تکلیفی عمل می‌نماید (صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۲). از آثار وضعی قذف، بطلان شهادت قاذف است و حکم به فسق قذف‌کننده به‌منزله علت عدم قبول شهادت اوست. توبه قاذف، منافاتی با حکم به فسق و عدم قبول شهادت که در آیه بدان تصریح شده است، ندارد؛ زیرا مفاد استثنا، تقیید مستثنی منه است؛ یعنی تازمانی که توبه نکرده‌اند، محکوم به این دو حکم‌اند. با همین استظهار می‌توان نتیجه گرفت که محکومان به فسق در قرآن کریم در صورت توبه و اصلاح، از شمول آیات مربوطه خارج می‌شوند؛ مانند کسانی که پیش از اسلام آوردن، داخل در مخاطبان به شرک و کفر بودند و پس از گرویدن به اسلام، مخاطب آیات «یا ایها الذین آمنوا» قرار گرفتند (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۹). از نظر شیعه و شافعی از اهل سنت، اگر قاذف توبه کند، شهادت او پذیرفته می‌شود. البته بنا بر اینکه استثنا از جمله «وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا» باشد و او در «لَا تَقْبَلُوا» برای عطف بر جزای شرط باشد، در نتیجه او از جمله جزا خواهد بود (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۶). محقق اردبیلی در بحث متعلق استثنا در آیه شریفه «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، معتقد

است طبق قاعده اصولی، متعلق إلیّ، جمله اخیر است و استثنا از «أولئك هم الفاسقون» است، ولی باوجود این تفسیر، شهادت قاذف بر اساس قراین پس از توبه پذیرفته می‌شود و مقصود از توبه، اصلاح عمل است (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۶۱). در مورد پذیرش شهادت قاذف پس از توبه، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. ابوحنیفه معتقد است شهادت چنین فردی هرگز مورد قبول نیست، مگر اینکه پیش از اقامه حدّ یا پیش از تمام شدن حدّ، شهادت دهد. این دیدگاه مبتنی بر این احتمال است که او در جمله «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» برای استیناف و استثنا از فاسقین باشد. فاضل جواد در نقد این دیدگاه بیان می‌کند که این استدلال از ظهور آیه به دور است؛ زیرا امر به حدّ قذف و نهی از قبول شهادت قاذف، دو سببی اند که در صورت وقوع، پاسخ شرط حاصل می‌شود و ترتیبی میان این دو نیست و به صورت دفعی مترتب بر جزای شرط می‌شوند؛ بنابراین میان پیش و پس استیفای حدّ، تفاوتی وجود ندارد (کاظمی فاضل، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۹). در تفسیر تبیان، دو قول از پیشینیان نقل شده است: قول اول که مختار اصحاب امامیه است، استثنا را به هر دو جمله باز می‌گرداند؛ یعنی کسی که توبه کند، شهادتش مقبول است و فاسق نیست و گنااهش بخشیده می‌شود. قول دوم استثنا را فقط به جمله اخیر باز می‌گرداند که نتیجه‌اش عدم پذیرش شهادت قاذف، حتی پس از توبه است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۰۹). علامه طباطبائی^{۱۰} در تفسیر المیزان با تحلیل دقیق آیه شریفه، قرینه «فإن الله غفور رحيم» را اشاره‌ای به رجوع استثنا به جمله اخیر می‌داند. ایشان با تبیین ساختار آیه توضیح می‌دهد که جمله اخیر در مقام تعلیل برای حکم پیشین قرار گرفته و این رابطه علی و معلولی باعث می‌شود استثنا، علاوه بر جمله اخیر، به جمله پیشین نیز سرایت کند؛ براین اساس عدم پذیرش شهادت فاسق، معلول فسق اوست و با تحقق توبه و زوال علت (فسق)، معلول (عدم قبول شهادت) نیز مرتفع می‌گردد. این استنباط دقیق نشان می‌دهد که با توبه فرد فاسق و زوال آثار فسق، مانع شرعی پذیرش شهادت او برطرف می‌شود و شهادتش مقبول خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۸۵). این اختلاف نظر علما ناشی از یک مسئله اصولی است؛ وقوع استثنا پس از چند جمله که آیا استثنا به همه آنها برمی‌گردد یا فقط به جمله آخری؟ حق این است که استثنا فی نفسه صلاحیت برای رجوع به هر دو را دارد و تعیین یکی از آن دو وجه محتاج قرینه است. از سیاق آیه مورد بحث فهمیده می‌شود که استثنا به جمله اخیر برمی‌گردد، ولی چون همان‌گونه که در مباحث مشخص شد، مفید تعلیل است، به ملازمه، جمله قبلی را نیز به معنای خود مقید کرده

است. آیت‌الله سبحانی در تحلیل فقهی خویش درباره موضوع عدم قبول شهادت قاذف، مسئله را با طرح این پرسش اساسی آغاز می‌کند که آیا صرف عمل قذف باعث عدم پذیرش شهادت می‌شود یا اینکه اجرای حدّ نیز شرط آن است؟ ایشان با اشاره به اختلاف نظر میان ابوحنیفه و شافعی، دیدگاه خویش را این‌گونه تبیین می‌کند که همه موضوع برای عدم قبول شهادت، نفس عمل قذف است. استدلال ایشان بر این مبنا استوار است که اگر اجرای حدّ را شرط عدم قبول شهادت بدانیم، لازمه‌اش این خواهد بود که پس از اجرای حدّ، شهادت قاذف برای همیشه غیرقابل پذیرش باشد، درحالی‌که از سیاق آیه شریفه این‌گونه برداشت می‌شود که علت عدم قبول شهادت، فسق قاذف بوده که در عبارت «أولئك هم الفاسقون» بدان اشاره شده است. از آنجا که حکم به فسق منوط به اجرای حدّ نیست، عدم قبول شهادت نیز همانند حکم به فسق، مشروط به اجرای حدّ نیست و صرف ارتکاب قذف برای ردّ شهادت کافی است (تبریزی سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۴۳).

۴. تأثیرهای اجتماعی و فردی حدّ قذف

حد قذف در نظام حقوق اسلامی، فراتر از یک مجازات صرف، نقش بنیادین در حفظ نظم اجتماعی و کرامت انسانی ایفا می‌کند. این حکم الهی که در آیه ۴ سوره نور مطرح شده، دارای ابعاد گسترده‌ای است که تأثیرات آن نه تنها بر فرد قاذف، بلکه بر کل ساختار اجتماعی و روابط انسانی سایه می‌افکند. درک صحیح از این تأثیرات، کلیدی برای فهم حکمت تشریحی نهفته در این حکم است.

۴-۱. حفظ کرامت انسانی

کرامت انسانی و حفظ آبروی افراد، از محوری‌ترین مباحث در آموزه‌های اسلامی است که در قرآن کریم و روایات بدان توجه ویژه‌ای شده است. خداوند متعال در آیه ۷۰ سوره اسراء با عبارت «و لقد کرمنا بنی آدم»، به روشنی بر کرامت ذاتی انسان تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۳، ص ۱۵۶). آیه ۴ سوره نور با تعیین مجازات سنگین برای تهمت‌زنندگان، چهارچوب محکمی برای حفظ کرامت انسانی در جامعه اسلامی ترسیم می‌کند. این حکم الهی نشان‌دهنده اهمیت فوق‌العاده حفظ آبرو و حیثیت افراد است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۸۳). مطالعات نشان می‌دهد

که حفظ آبروی افراد، دارای دو بُعد فردی و اجتماعی است. در بُعد فردی، آبرو بخش مهمی از شخصیت و امنیت روانی فرد را تشکیل می‌دهد و در بُعد اجتماعی، حفظ آن باعث استحکام روابط اجتماعی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۷). علامه طباطبایی * معتقد است هتک حرمت افراد به منزله نقض اصل کرامت انسانی است و پیامدهای منفی آن از حوزه فردی فراتر می‌رود و همه جامعه را متأثر می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۵، ص ۹۴). شهید مطهری با تأکید بر رابطه مستقیم میان حفظ کرامت انسانی و سلامت روابط اجتماعی، بیان می‌کند که رعایت این اصل باعث افزایش اعتماد متقابل و تقویت همبستگی اجتماعی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵).

۴-۲. امنیت روانی در جامعه اسلامی

امنیت روانی به‌عنوان یکی از نیازهای بنیادین بشر، در آموزه‌های اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. قرآن کریم با وضع احکام مشخص در مورد حفظ حرمت و آبروی افراد، چهارچوب محکمی برای تأمین این نیاز اساسی ترسیم کرده است. این مهم در آیه ۴ سوره نور با تعیین مجازات سنگین برای تهمت‌زنندگان، به‌روشنی مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ص ۲۵۶). مطالعات روان‌شناختی نشان می‌دهد که احساس ناامنی روانی می‌تواند به انزوا، افسردگی و کاهش مشارکت اجتماعی منجر شود (باقری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵). علامه جعفری تأکید می‌کند که امنیت روانی، پیش‌نیاز مشارکت فعال افراد در عرصه‌های گوناگون اجتماعی است (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷). این امر به‌ویژه درباره زنان که بیشتر در معرض آسیب‌های اجتماعی قرار دارند، اهمیت مضاعفی می‌یابد. علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۵، ص ۱۲۳) معتقد است تأمین امنیت روانی افراد، از مهم‌ترین اهداف احکام اسلامی است و این امر در گرو حفظ حرمت و آبروی آنهاست. برخی فقها تصریح می‌کنند که امنیت روانی زنان در جامعه اسلامی، زمینه‌ساز رشد و شکوفایی استعدادهای آنان و مشارکت مؤثرشان در توسعه جامعه است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۸). پژوهش‌های جامعه‌شناختی نشان می‌دهد رابطه مستقیمی میان امنیت روانی و کیفیت روابط اجتماعی وجود دارد. هرچه افراد جامعه از امنیت روانی بیشتری برخوردار باشند، تعاملات اجتماعی سازنده‌تری خواهند داشت (فرهادی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۲). شهید مطهری در مجموعه آثار (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۳۴۵) تأکید می‌کند که امنیت روانی نه تنها یک نیاز فردی،

بلکه ضرورتی اجتماعی است که تحقق آن سبب پویایی و نشاط جامعه می‌شود؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اسلام با درک عمیق از اهمیت امنیت روانی در سلامت فردی و اجتماعی، احکام و قوانین مشخصی را برای تأمین این نیاز اساسی وضع کرده است که رعایت آنها می‌تواند به ایجاد جامعه‌ای سالم و پویا منجر شود.

نتیجه

- پژوهش حاضر با هدف بررسی جامع مفهوم قذف در فقه اسلامی و تأثیرات حقوقی و اجتماعی آن در حفظ کرامت انسانی انجام شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد:
۱. حکم قذف در اسلام صرفاً حکمی کیفری نیست، بلکه سازوکاری جامع برای حفاظت از حیثیت افراد و سلامت روابط اجتماعی است. این امر با تحلیل دقیق آیه ۴ سوره نور و تفاسیر مربوطه تأیید می‌شود.
 ۲. مفهوم محصنات در آیات مربوط به قذف، گستره‌ای فراتر از زنان متأهل دارد و شامل تمامی افراد پاکدامن می‌شود. این تفسیر جدید، چهارچوب حمایتی وسیع‌تری را برای حفظ کرامت انسانی در جامعه فراهم می‌آورد.
 ۳. در عصر حاضر که فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی امکان انتشار سریع اتهامات را فراهم کرده‌اند، اهمیت احکام قذف دوچندان شده است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اصول حقوقی اسلام در این بار، قابلیت انطباق با چالش‌های معاصر را دارد.
 ۴. راهکارهای پیشگیرانه فرهنگی در کنار ضمانت‌های اجرایی حقوقی، می‌تواند به کاهش موارد قذف و حفظ بهتر کرامت انسانی کمک کند. این امر مستلزم آگاهی‌بخشی عمومی و تقویت آموزه‌های اخلاقی در جامعه است.
 ۵. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد حکم قذف در اسلام، علاوه بر جنبه بازدارندگی، نقش مهمی در تأمین امنیت روانی افراد و حفظ انسجام خانواده‌ها ایفا می‌کند.

منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهاية فی غریب الحدیث والأثر؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۰۷ق.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر؛ التحریر والتنویر؛ بیروت: مؤسسه تاریخ عربی، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۴. اردبیلی، احمد؛ زیده البیان فی أحكام القرآن؛ تهران: المكتبة المرتضویه، [بی تا].
۵. باقری، خسرو؛ مبانی روان‌شناختی تربیت اسلامی؛ تهران: سمت، ۱۳۹۲.
۶. تبریزی سبحانی، جعفر؛ نظام القضاء والشهادة فی الشریعة الإسلامیة الغراء؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ق.
۷. جرجانی، ابوالفتوح؛ تفسیر شاهي؛ تهران: نوید، ۱۴۰۴ق.
۸. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۹. جعفری، محمد تقی؛ حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ کرامت در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۴.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۲. حلّی (محقق حلّی)، جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۳. حلّی سیوری، مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ قم: مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۱۴. خمینی، سید روح‌الله؛ تحریر الوسیلة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ۱۳۷۹.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۶. راوندی، قطب‌الدین؛ فقه القرآن؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ع)، ۱۴۰۵ق.
۱۷. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۸۹ق.
۱۸. شرتونی، سعید؛ أقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد؛ قم: مكتبة آیت الله مرعشی (ع)، ۱۴۱۶ق.
۱۹. صدر، سید محمد باقر؛ دروس فی علم الأصول؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه محمد باقر موسوی همدانی؛ قم:

- دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۱.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۵ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۲۳. عابدینی نجف آبادی، علی؛ تحلیل فقهی و حقوقی جرم قذف؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۲۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین؛ مسالک الأفهام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۵. عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲۶. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۸. فرهادی، علی؛ جامعه شناسی مسائل اجتماعی در ایران؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۹۳.
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد؛ بداية المجتهد و نهاية المقتصد؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۱. کاظمی، فاضل جواد؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۸۹.
۳۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۳۳. —؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
۳۴. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۰ق.
۳۵. مغنیه، محمد جواد؛ الفقه علی المذاهب الخمسة؛ بیروت: دار التیاریة الجدید، ۱۴۲۱ق.
۳۶. موسوی اردبیلی، عبدالکریم؛ فقه الحدود و التعزیرات؛ قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید، ۱۴۲۷ق.
۳۷. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

واکاوی ضوابط قرآنی اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده

زینب سنچولی*

چکیده

«خانواده» یکی از مهم‌ترین ارکان اساسی جامعه به‌شمار می‌آید که سلامت، استحکام و پایداری آن، نقش بسزایی در سلامت آحاد جامعه ایفا می‌کند؛ بر همین اساس مبتنی بر شأن نزول آیات مربوط به قاعده لاضرر، یکسری ملاک‌ها از آیات قرآن استخراج می‌گردد که مبنای عمل در حوزه خانواده قرار می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که تعدی از این ملاک‌ها چالش‌های اساسی در حوزه خانواده را به دنبال دارد و ضروری می‌نماید که با شناسایی و ارائه راهکار برای حل این چالش‌ها، قدم مؤثری در جهت ثبات و پایداری خانواده برداشت. در پژوهش حاضر که به‌روش توصیفی تحلیلی انجام شده است، این نتایج حاصل شد که مبتنی بر شأن نزول آیات، هم در مرحله تشکیل خانواده و هم در مرحله حیات و انحلال آن، بروز برخی رفتارها از سوی اعضای خانواده، مصداق ورود ضرر بر دیگر اعضای خانواده می‌شود که شناسایی این ضررها و استخراج ضوابط قوی و منطقی از آیات و روایات قاعده لاضرر، می‌تواند در حوزه قانونگذاری احکام جدید مؤثر باشد.

واژگان کلیدی: ملاک‌های قرآنی، قاعده لاضرر، منع اضرار، شأن نزول آیات، خانواده.

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران (zsanchooli@iau.ac.ir).

مقدمه

قاعده «لاضرر» یکی از پُرکاربردترین قواعد درباره ابواب فقهی است که سند و قاعده بالادستی نسبت به دیگر قوانین و احکام محسوب می‌شود و نقش حکومت بر دیگر قوانین دارد. این قاعده، برگرفته از حدیث نبوی «لاضرر و لاضرار فی الإسلام» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۶۵/انصاری، ۱۳۷۴، ج ۲، ۵۳۳/مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۴۲) می‌باشد که مبتنی بر آن، هیچ‌کس مجاز به ضررزدن بر دیگری نیست. این رویه مورد قبول عقلای عالم نیز می‌باشد. آنان معتقدند اگر کسی به دیگری ضرری وارد کرد، موظف به جبران آن ضرر می‌باشد. اکنون یکی از حوزه‌های کاربردی این قاعده، احکام خانواده است که مبتنی بر شأن نزول آیات اِعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده، چالش‌هایی در حوزه خانواده مطرح می‌شود که برخی از این چالش‌ها به پیش‌ازدواج و تشکیل خانواده، برخی چالش‌ها به حیات و استحکام خانواده و برخی چالش‌ها به انحلال نکاح و زندگی خانوادگی مربوط می‌باشد. از آنجاکه هر نوع ضرری در حوزه خانواده نمی‌تواند ملاک قانونگذاری احکام قرار گیرد، شایسته است با مراجعه به آیات قرآن کریم و تأمل در شأن نزول آیات، به استخراج ضابطه قوی و منطقی پرداخت؛ ضابطه‌ای که بتواند ملاک قانونگذاری احکام جدید قرار گیرد و مبتنی بر آن، با در نظر گرفتن مقتضیات زمانی و مکانی، از بروز برخی رفتارهای ضرری در حوزه خانواده جلوگیری شود تا از این راه، گامی در جهت استحکام و حفظ کیان خانواده برداشته شود.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که ضوابط اِعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده، مبتنی بر شأن نزول آیات چیست؟ فرضیه اصلی پژوهش در پاسخ به پرسش مذکور این است که ملاک‌های کلی مستخرج از آیات و روایات از جمله رعایت مصلحت کودک، رعایت اعتدال در روابط درون خانوادگی، حُسن معاشرت زوجین با یکدیگر و برآورده کردن نیازهای مشروع و قانونی یکدیگر، تأمین نفقه و مسکن مناسب برای زنان مطلقه در زمان عدّه رجعی و... ضابطه اِعمال قاعده لاضرر در احکام خانواده قرار می‌گیرند.

در پیشینه تحقیق باید گفت اگرچه در مورد قاعده لاضرر در حوزه خانواده، تحقیقات بسیاری صورت گرفته است، ولی جنبه نوآوری تحقیق در این است که با استخراج ضوابط و مناطها از آیات قرآن، در فرآیند تشکیل خانواده، حیات و انحلال آن، مبتنی بر شأن نزول آیات قاعده لاضرر،

رفتارهایی که می‌تواند مصداق ضرر در حوزه خانواده باشد، شناسایی می‌شود تا ضمن شناسایی این رفتارها، زمینه برای بازنگری در قوانین و قانونگذاری جدید فراهم شود و در سایه فقه پویا و تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، بتوان از دریچه‌ای نو به مسائل نگریست.

۱. منظور از ضابطه

منظور از «ضابطه» یعنی تبیین یک قاعده و ملاک کلی که قابل انطباق بر مصداق جزئی باشد. گاهی ضابطه، یک قاعده فقهی است؛ یعنی فرمول‌های کلی که منشأ انطباق بر قوانین محدودتر می‌شوند و به یک مورد ویژه اختصاص ندارند؛ مانند قاعده لاضرر (محقق داماد، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲).

۱.۱. راه‌های کشف ملاک

تعدی از نصوص شرعی فقط در صورتی جایز است که بر پایه فهم ملاک و مناط احکام شرع استوار باشد، ولی در فهم ملاک، نمی‌توان بدون در نظر گرفتن ضابطه و صرفاً بر اساس سلیقه شخصی، بر وصف مشترک میان اصل و فرع تکیه کرد، بلکه لازم است اعتبار و حجیت وصف مشترک، از راه دلیل شرعی اثبات شود. در میان اندیشمندان شیعه، از این دلیل باعنوان «طرق تعدی از نصوص» (شعرانی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۵) و در میان اهل سنت، باعنوان «طریق علت» یا «مسالك علت» (آمدی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۶۳/ زحیلی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۶۶۱/ خلاف، ۱۹۹۶، ص ۷۵) یاد می‌شود.

۱.۲. راه‌های شناخت علت حکم

به‌طور کلی برای شناخت علت حکم، دو راه وجود دارد:

۱. طرق قطعی: منظور از طرق قطعی کشف ملاک، راه‌هایی است که مجتهد را یقیناً به علت حکم می‌رساند؛ مانند تنقیح مناط قطعی، قیاس اولویت و قیاس مستنبط‌العله. هرگاه علت حکم به‌طور قطعی برای مجتهد روشن شود - از طریق قیاس یا از طریق عناوین دیگر - و تعدی از نصوص باعث دستیابی به علت قطعی شود، این یقین، به اتفاق اصولیون حجت است (حکیم، [بی‌تا]، ص ۳۲۵/ جمال‌الدین، ۱۹۷۵، ص ۲۵۱).

۲. طرق ظنی: منظور از طرق ظنی کشف ملاک، راه‌هایی است که به‌طور ظن و گمان، مجتهد

را به ملاک حکم رهنمون می‌سازند و خود بر دو قسم اند:

الف) طرق با پشتوانه قطعی: از نظر اصولیون هرگاه ملاک دستیابی به علت، ظن و گمان باشد، فقط در صورتی که اعتبار و حجیت آن با دلیل قطعی دیگری اثبات شود، ارزشمند و قابل استناد خواهد بود؛ مانند ملاک‌هایی که از ظواهر نصوص شرعی استخراج می‌گردد (جمال‌الدین، ۱۹۷۵، ص ۲۵۶/ حکیم، [بی‌تا]، ص ۳۳۱).

ب) طرق بدون پشتوانه قطعی: گاهی راه‌های رسیدن به ملاک حکم، از پشتوانه قطعی برخوردار نیستند، بلکه بیشتر بر ذوق و سلیقه شخصی افراد و ظن و گمان استوارند. به نظر اندیشمندان شیعه، چنین راه‌هایی فاقد اعتبارند؛ زیرا ملاک حکم، از طریق ذوق شخصی و بدون در نظر گرفتن ضابطه عقلایی قابل دستیابی نیست (جمال‌الدین، ۱۹۷۵، ص ۲۷۳/ صبحی حامد، [بی‌تا]، ص ۳۵/ بخاری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۵۷)؛ اگرچه برخی دیگر از آنان، گمان غالب مجتهد را معتبر می‌دانند (آمدی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۶۴/ ابن‌قدامه، ۱۴۱۹، ص ۱۶۵).

۲. ملاک‌های قرآنی مستخرج از آیات مربوط به قاعده لاضرر در حوزه خانواده

«قاعده لاضرر» از جمله مشهورترین قواعد فقهی است که مستند بسیاری مسائل فقهی محسوب می‌شود و در بسیاری از ابواب فقه از جمله عبادات، معاملات و... کاربرد دارد. از جمله آیات قرآنی که بر این قاعده دلالت دارند، عبارت‌اند از:

۲-۱. آیه «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» (بقره: ۲۳۳)

یکی از آیاتی که صراحتاً بر منع اضرار در حوزه خانواده دلالت دارد، آیه ۲۳۳ سوره بقره است که در ذیل بدان می‌پردازیم:

۲-۱-۱. شأن نزول آیه

یکی از زنان شیرده، همسر خویش را از نزدیکی منع می‌کرد و می‌گفت: «خوف آن دارم که باردار شوم و به خاطر مشغول شدن به بارداری و بی‌اعتنایی به بچه شیرخوار، باعث مرگ فرزند شیرخوارم شوم». مرد نیز همسر خود را از نزدیکی منع می‌کرد و می‌گفت: «با تو نزدیکی نمی‌کنم؛

زیرا خوف آن دارم که با بارداری تو، زمینه بی‌اعتنایی و کم‌توجهی به کودک شیرخوار خود را فراهم آورم و این، باعث مرگ فرزندم شود؛ از این‌رو از همسر خویش دوری و با او جماع نمی‌کرد؛ پس خداوند متعال، زن و شوهر را از ضررزدن به یکدیگر نهی فرمود (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۸/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۴۵۷/ کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۱/ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۱۰۷).

۲-۱-۲. ملاک‌های مستخرج از این آیه

ملاک‌های مستخرج از این آیه عبارت‌اند از:

الف) حفظ سلامت کودک، با تکمیل شیردهی به او تا سن دو سال: در آیه شریفه، خداوند متعال می‌فرماید: دوران شیردهی کامل مادران به فرزندان، دو سال تمام است؛ چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ نیز می‌فرماید: هیچ شیری برای کودک شیرخوار، بهتر از شیر مادرش نیست (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۶/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، ص ۳۲۳). همچنین امام صادق ﷺ فرمود: هرگاه پدر و مادری با توافق یکدیگر پیش از تمام‌شدن دو سال، کودک را از شیر بگیرند، عمل پسندیده‌ای انجام داده‌اند (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۰۲/ کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۱/ نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۱۵۸/ مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۹۰/ ابن‌بابویه قمی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۱۰).

ب) پرداخت نفقه زن باردار و اجرت شیردهی به او، در حدّ متعارف: برای حفظ سلامت جنین در دوران بارداری، لازم است پدر، نفقه زن باردار را به‌میزان کفایت بپردازد و در صورتی که مادر در مقابل شیردادن به کودک، مطالبه اجرت کرد، اجرت او را به‌مقدار اجرتی که دایه برای شیردادن می‌گیرد، بپردازد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۶/ کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۰۳/ ابن‌بابویه قمی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۱۰/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۴۷۲/ نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۱۶۲). در روایت از امام صادق ﷺ آمده است: هنگامی که مرد، زن باردار را طلاق داد، باید نفقه او را بدهد تا زن، وضع حمل کند و چون فرزند را به‌دنیا آورد، پاداش [شیردادن نوزاد را] بی‌آنکه به وی ضرری رساند، به او بدهد، مگر آنکه مرد، کسی را بیابد که اجر [شیردادن] او از آن زن کمتر باشد؛ پس اگر زن به آن مقدار مزد راضی شد، خود او [برای شیردهی] شایسته‌تر است (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۶/ کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۰۳).

ج) حق پدر و مادر در حضانت فرزند: از جمله مسئولیت‌های مشترک پدر و مادر، حضانت و مراقبت از سلامت جسمانی و روانی کودک و پرورش فکری و تربیت دینی و اخلاقی اوست؛

چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: تازمانی که طفل شیرخوار است، حق نگهداری او با هر دو همسر به‌طور برابر است و چون او را از شیر بازگیرند، پدر به حضانت و نگهداری او سزاوارتر از مادر است و چنان‌چه پدر از دنیا برود، مادر از همه فامیل پدری به نگهداری فرزند اولی‌تر است (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۶/ کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۵/ ابن‌بابویه قمی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۳۴/ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۲۰/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۴۷۰).

د) حفظ سلامت جنین، با پرهیز از آمیزش در حین بارداری: نباید از ناحیه پدر و مادر به فرزند یا از ناحیه فرزند به پدر و مادر، ضرری وارد آید؛ چنان‌که در روایت آمده است: از امام صادق علیه السلام در مورد آیه «لَا تُضَارُّ وَالِدَةَ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهُ بَوْلِهِ» پرسیدند. حضرت پاسخ داد: «منظور، آمیزش است [اینکه در حال حاملگی به سبب آمیزش، جنین آسیب ببیند]» (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۸/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، ص ۲۹۴/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۰).

ه) توجه زوجین به نیازهای جنسی یکدیگر، در دوران شیرخوارگی کودک: زوجین نباید به‌بهانه شیردادن به کودک، یکدیگر را از تأمین نیازهای جنسی محروم کنند؛ چنان‌چه امام صادق علیه السلام فرمود: زنی از ما هنگامی که همسرش می‌خواست با او نزدیکی کند، امتناع می‌کرد و می‌گفت: «به تو اجازه نزدیکی نمی‌دهم؛ زیرا خوف آن دارم که باردار شوم و به‌خاطر مشغول‌شدن به بارداری و بی‌اعتنایی به بچه شیرخوار، باعث مرگ فرزند شیرخوارم شوم». مرد نیز همسر خود را از نزدیکی منع می‌کرد و می‌گفت: «با تو نزدیکی نمی‌کنم؛ زیرا خوف آن دارم که با بارداری تو، زمینه بی‌اعتنایی و کم‌توجهی به کودک شیرخوار خود را فراهم آورم و این، باعث مرگ فرزندم شود»؛ از این‌رو از همسر خویش دوری و با او جماع نمی‌کرد؛ پس خداوند متعال، زن و شوهر را از ضررزدن به یکدیگر نهی فرمود (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۸/ کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۰۳/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۵۸/ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۶/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۴۵۸).

و) پرداخت نفقه طفل شیرخوار از سوی وارث، در صورت فوت پدر: پدر وظیفه دارد در دوران شیردهی، خوراک و پوشاک مادر را به‌طور شایسته تأمین کند و در صورت فوت پدر، این وظیفه برعهده وارث نهاده شده است و وارث نباید با کوتاهی در پرداخت نفقه کودک شیرخوار، موجبات ضرر به کودک را فراهم آورد. همچنین ولیّ کودک وظیفه دارد ملزومات کودک را به‌نحو شایسته‌ای فراهم سازد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۸/ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۶/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۴۵۸). در

روایت دیگری آمده است: خداوند نهی فرمود از اینکه به واسطه شیردادن، وارث، به مادر یا کودکش ضرری وارد کند. افزون بر اینکه مادر نباید کودکش را بیشتر از دو سال شیر دهد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۰۰/ کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۱/ نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۱۵۸/ ابن بابویه قمی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۱۰/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۴۵۵).

ز) حق مادر و کودک در ملاقات یکدیگر، پس از فوت پدر: مادر و کودک حق دارند پس از فوت پدر، از ملاقات یکدیگر بهره‌مند شوند؛ چنانچه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: وارث نباید به وسیله منع مادر از ملاقات کودک، به او ضرری وارد کند یا اگر مالی از کودک نزد وارث است، وارث نباید با سخت‌گیری در معیشت، به کودک ضرر برساند (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۰۰/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۷۵/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۱/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۵۲۸).

ح) انتخاب دایه شایسته برای شیردادن به فرزند: از آنجاکه خصوصیات دایه، با شیردادن به فرزند منتقل می‌شود، پدر و مادر وظیفه دارند دایه شایسته‌ای را برای شیردادن به کودک انتخاب کنند؛ چنانچه رسول‌الله صلی الله علیه و آله فرمود: دایه کم‌عقل و زنی که دچار ضعف چشم است را برای شیردادن فرزند انتخاب نکنید؛ زیرا شیر [آن امراض را] سرایت می‌دهد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۰۲/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، ص ۳۲۳/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۰، ص ۱۵).

ط) رفتار عادلانه با زنان: در زندگی مشترک، حق زنان باید به‌نحو شایسته رعایت شود و از تضییع حقوق آنان جلوگیری شود؛ چنانچه رسول‌الله صلی الله علیه و آله فرمود: درباره زنان از خدا بترسید و پرهیزکار باشید و به‌خوبی درباره آنان سفارش و وصیت کنید (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۰۲/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳، ص ۳۴۸).

۲-۲. چگونگی استدلال به این آیه در حوزه خانواده

اگرچه آیه شریفه اشاره‌ای به ضرری دارد که با قطع شیردادن به کودک، بر کودک تحمیل می‌شود، ولی می‌توان این‌گونه استنباط کرد که هر ضرری که از طریق والدین بر فرزند وارد می‌شود، به‌موجب شرع اسلام نهی شده است؛ اعم از اینکه این ضرر، گرفتن کودک از مادر به‌وسیله پدر باشد، یا مادری کمتر از دو سال به فرزندش شیر دهد یا پدری با ترک انفاق و پرداخت هزینه‌های زندگی فرزند، مادر و فرزند را در حال سختی و مشقت قرار دهد یا مادری به‌خاطر غضب نسبت به پدر فرزند، از شیردادن به فرزند امتناع کند. ضابطه ضرر در برخی از مصادیق مذکور، سوء استفاده پدر از حق ابوت و ولایت خود در خانواده می‌باشد و در برخی دیگر، کوتاهی والدین در انجام

مسئولیت‌های والدینی و تربیت دینی و اخلاقی فرزندان است. اکنون اگر در زندگی خانوادگی، مسائلی به‌وقوع بپیوندد که مستلزم ورود ضرر به فرزند باشد، طبق آیه شریفه منتفی خواهد بود.

۲-۳. ضوابط اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده (مبتنی بر شأن نزول این آیه)

برخی ضوابط اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده با توجه به شأن نزول این آیه عبارت‌اند از:

الف) رعایت مصلحت کودک: معیار رفتار والدین با فرزند باید رعایت مصلحت فرزند باشد. گاهی مادر به‌سبب ممانعت از شیردادن به فرزند، باعث اضرار فرزند می‌شود؛ به‌این‌دلیل که یا نسبت به پدر فرزند غضب دارد و همین مسئله باعث ممانعت او از شیردادن به فرزند می‌شود، یا به‌واسطه طلاق و جدایی مادر از فرزند، فرزند از شیر مادر محروم می‌شود.

ب) رعایت اعتدال در روابط درون‌خانوادگی: معیار رفتارهای والدین در زندگی خانوادگی باید رعایت اعتدال باشد. گاهی تولد فرزندان در خانواده باعث اضرار به پدر یا مادر می‌شود؛ بدین‌گونه که یا مرد به‌جهت جلوگیری از بارداری زوجه، از برقراری روابط غریزی عاطفی (روابط زناشویی) ممانعت می‌کند یا زن به‌دلیل جلوگیری از احتمال بارداری یا به‌جهت شیردادن به بچه، از تمکین جنسی از همسر ممانعت می‌کند.

ج) رفتار عادلانه، منصفانه و متناسب با مهارت‌های نوین آموزشی و پرورشی: از جمله مسئولیت‌های پدر و مادر در مقابل فرزند، مراقبت از سلامت جسمانی و روانی، تربیت دینی، اخلاقی و پرورش فکری کودکان می‌باشد. گاهی والدین به‌جهت اشتغال ذهنی به تأمین مسائل رفاهی و اقتصادی، از تربیت دینی و اخلاقی فرزندان غافل می‌شوند و بدین‌جهت از نظر معنوی و انتقال باورها و ارزش‌های دینی، منشأ ضرر فرزندان می‌شوند، یا اینکه والدین با تأکید بر تک‌فرزندی و ممانعت از فرزندآوری، از لحاظ عاطفی و روانی، منشأ ضرر فرزند خود می‌شوند و او را از نعمت داشتن خواهر و برادر و بهره‌مندی از محبت آنها و... محروم می‌کنند.

د) حق ولایت و ابوت پدر در خانواده: به‌موجب شرع مقدس اسلام، پدر به‌جهت تأمین معاش فرزندان، از حق ولایت بر فرزندان برخوردار است. فرزندان تا زمانی که به سن بلوغ و رشد عقلی لازم نرسیده‌اند، تحت ولایت پدرند و تصمیم‌گیری در امور مهم زندگی آنها و سرپرستی اموال‌شان برعهده پدر و جد پدری است. گاهی پدر یا جد پدری، منشأ ضرر به فرزند می‌شوند؛ این‌گونه که پس از فوت پدر، حضانت فرزند به مادر سپرده می‌شود، ولی قیمومیت بر اموال برعهده جد پدری

است و جدّ پدري به دليل كهولت سن يا ابتلا به امراضى همچون آلزایمر و... به خوبى از عهده اين مسئوليت برنمى آيد يا پدر به جهت برخوردارى از حق ولايت در ازدواج فرزند دختر، گاهى به دليل واهى يا مادى، مانع ازدواج فرزند مى شود و از اين طريق، او را از نعمت تشكيل خانواده و پاسخ گويى به نيازهاى عاطفى و جنسى از راه مشروع، محروم مى كند.

۲-۲. آيه «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (بقره: ۲۳۱)

از ديگر آياتى كه بر منع اضرار در حوزه خانواده دلالت دارد، آيه ۲۳۱ سوره بقره است كه در مطالب آتى بدان اشاره خواهد شد:

۲-۲-۱. شأن نزول آيه

به نقل از عوفى از ابن عباس روايت شده است كه او ايل امر، مسلمانان وقتى زنان خویش را طلاق مى دادند، پيش از انقضای مدت عده، مراجعه مى كردند و اين كار را به دفعات گوناگون انجام مى دادند و از اين راه اسباب اذيت و آزار زنان را فراهم مى آوردند تا اينكه خداوند اين آيه شريفه را نازل فرمود (طبرى، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۰) و درباره اين قسمت از آيه: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا»، عبادة بن الصامت و ابن عباس از سدى نقل كردند كه درباره يكي از انصار به نام ثابت بن يسار نازل گرديد كه زن خود را طلاق مى داد، سپس دو روز به پايان مدت عده به وي مراجعه مى كرد و پس از آن باز هم طلاق مى داد و مجدد دو يا سه روز به پايان عده، مراجعه مى نمود و از اين راه اسباب ضرر و زيان و ايداء آن زن را فراهم مى آورد. خداوند با نزول آيه شريفه، مسلمانان را تهديد كرد و دستور داد كه از اين رفتار دست بردارند (سيوطى، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۸۲). درباره اين قسمت از آيه: «وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا»، عبادة بن الصامت و ابن عباس از ابوالدرداء روايت کرده اند كه مسلمانان زنان خویش را طلاق مى دادند و مى گفتند: منظور ما از اين عمل، تفريح و شوخى است و سپس رجوع مى كردند و باز هم طلاق مى دادند تا اينكه آيه شريفه به منظور جلوگیری از اين گونه اعمال نازل گرديد (طبرى، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۴).

۲-۲-۲. ملاكهاى مستخرج از اين آيه

ملاكهاى مستخرج از اين آيه عبارت اند از:

الف) امساک زنان به نحو شایسته یا تسریح آنها به نحو نیکو: در آیه شریفه، خداوند متعال می‌فرماید: هرگاه زنان را طلاق دادید و نزدیک به آخر رسیدن زمان عده آنها بود، یا با آنها آشتی کنید و به شکل شایسته‌ای آنها را نگه دارید یا به طریق نیکو از آنها جدا شوید و صرفاً به دلیل ضررزدن و تجاوز به حقوق‌شان آنها را نگه ندارید و هرکس این‌گونه کند، درحقیقت بر خود ستم کرده است؛ چنان‌که در روایت آمده است: اگر مردی زن خود را طلاق داد، چنان‌چه او را نمی‌خواهد، جایز نیست رجوع کند و ضرری به زن برساند و این قول خداوند است: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا» یعنی او را زندانی نکند (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۲/قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۶/حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۷۱). مقصود آن است که مرد، زوجه‌اش را طلاق می‌دهد و صبر می‌کند هنگامی که نزدیک تمام شدن عده اوست، رجوع می‌کند؛ سپس او را طلاق می‌دهد و این کار را سه مرتبه تکرار می‌کند. خداوند عزّوجلّ با این آیه، از چنین عملی نهی فرموده است (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۲/ابن بابویه قمی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۰۱/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۱۵۷/حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۷۲/عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۹).

ب) منع از سه طلاقه، شش طلاقه و نه طلاقه کردن زنان به قصد اضرار به آنها: گاهی مردان به قصد اضرار به زنان، به دفعات آنان را طلاق می‌دادند؛ به گونه‌ای که در سه طلاقه و شش طلاقه، برای اینکه زن بتواند مجدداً با همسر اولش ازدواج کند، نیاز به محلل بود و لازم بود زن با مرد دیگری ازدواج کند و از او طلاق بگیرد تا بتواند با همسر اولش ازدواج کند و این روند ادامه داشت تا اینکه در طلاق نهم، زن بر همسرش حرام مؤبد می‌شد. از این کار، به ظلم در حق خویش‌تن تعبیر شده است؛ چنان‌چه امام باقر^{علیه السلام} و امام صادق^{علیه السلام} در مورد سخن خداوند: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» فرمودند: هرکس چنین کاری را انجام دهد، به خویش ظلم کرده است:

[این آیه درباره مردی است که] چون تصمیم گرفت زن را طلاق دهد، یک بار او را طلاق دهد، سپس او را ترک کند. سپس زمانی که نزدیک است که عده زن به پایان برسد، به زن رجوع کند، درحالی که هیچ نیازی به او ندارد. سپس مانند دفعه پیش او را طلاق دهد و دوباره نزدیک انقضای مدت عده، به زن رجوع کند، درحالی که احتیاج به او ندارد و [این مرد] فقط برای آنکه عده زن را طولانی کرده و به وسیله آن به وی ضرر بزند، چنین می‌کند؛ پس خداوند عزّوجلّ انجام این عمل را نهی فرمود (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۴/نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۳۴۲/مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۹۴).

۲-۲-۳. چگونگی استدلال به این آیه در حوزه خانواده

به موجب آیه شریفه، هرگونه رفتار ازسوی مردان که مستلزم ورود ضرر به زن باشد، مورد نهی قرار گرفته است؛ چه این رفتار، ترک حُسن معاشرت با زن و بی‌اعتنایی عاطفی به او باشد، یا تحت فشار قراردادن زن برای رضایت به طلاق در قبال صرف نظرکردن از حقوق شرعی و قانونی خود باشد؛ چنانچه ضابطه ضرر در برخی مصادیق ذکرشده، سوء استفاده مردان از حق خود در طلاق، به جهت اضرار مادی و تضییع حقوق زنان و در برخی دیگر، سوء استفاده مردان از حق خود در طلاق، به جهت اضرار معنوی بر زنان است.

۲-۲-۴. ضوابط اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده (مبتنی بر شأن نزول این آیه)

برخی ضوابط اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده، باتوجه به شأن نزول این آیه عبارت‌اند از:

الف) حُسن معاشرت زوجین با یکدیگر و برآورده کردن نیازهای مشروع و قانونی یکدیگر:

ملاک رفتار زوجین در زندگی خانوادگی، باید حُسن معاشرت با یکدیگر و پاسخ‌گویی به نیازهای مشروع و قانونی یکدیگر باشد؛ به‌گونه‌ای که اگر به این نتیجه برسند که چاره‌ای جز طلاق و جدایی نیست، وقوع طلاق نیز باید به نیکی و خوشرفتاری با یکدیگر باشد، ولی گاهی مردان به قصد اضرار به زنان، به امساک زنان اقدام می‌کنند، درحالی‌که قصدشان به‌بازی‌گرفتن زندگی و اذیت و آزار آنها می‌باشد؛ مانند اینکه زنان‌شان را طلاق رجعی می‌دهند، سپس در عده به آنها رجوع می‌کنند، اما نه به جهت علاقه و رغبت به زندگی مشترک با آنها، بلکه به جهت طولانی‌شدن عده و فرآیند طلاق تا زنان را از حق مشروع آنها بر ازدواج مجدد محروم کنند و آنها را از این راه بیازارند؛ ازجمله سه‌طلاقه یا شش‌طلاقه‌کردن زنان که مردان به همسران‌شان رجوع می‌کردند و رابطه زناشویی با آنها برقرار می‌کردند، سپس آنها را طلاق می‌دادند و پس از سه‌طلاق و شش‌طلاق، برای اینکه زنان بتوانند مجدداً با همسر اول‌شان زندگی کنند، مجبور بودند با مرد دیگری به‌عنوان محلل ازدواج کنند و رابطه زناشویی برقرار کنند تا مجدداً بتوانند با همسر اول‌شان ازدواج کنند و نهایت اینکه در طلاق نهم، بر همسران‌شان حرام ابدی می‌شدند و این ضرر بر آنها به‌شمار می‌آمد؛ زیرا در این مدت، زندگی آنها به‌بازی گرفته شده بود.

ب) جلوگیری از افراط و تفریط در پرداخت حقوق زوجه: ازجمله شروط ثبت واقعه طلاق،

پرداخت حقوق مشروع و قانونی زوجه از سوی زوج است؛ بنابراین مردان باید از افراط و تفریط و تقصیر در مسئولیتی که نسبت به زنان دارند، بپرهیزند؛ از جمله اینکه نیازهای زنان را از نظر محبت و حُسن خلق و مدارا با آنها برآورده کنند و حق و حقوق قانونی و شرعی (نفقه و مهریه) آنها را بپردازند. گاهی مردان به قصد اضرار به زنان، نسبت به حقوق زنان تعدی کرده و حق و حقوق آنها را تضییع می‌کنند؛ مانند اینکه از نظر تأمین عاطفی، حُسن خُلق با همسر و پرداخت نفقه، در حق آنان کوتاهی می‌کنند تا زنان یا از همه حق و حقوق خود بگذرند و راضی به طلاق شوند، یا به طلاق خُلع روی بیاورند و گاهی مجبور شوند حتی مبلغی بیشتر از مهریه بپردازند تا طلاق بگیرند که این امر، مصداق تعدی بر زنان و اضرار به آنهاست.

۲-۳. آیه «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» (طلاق: ۶)

آیه دیگری که بر منع اضرار در حوزه خانواده دلالت دارد، آیه ۶ سوره طلاق است که در مباحث آتی بدان خواهیم پرداخت:

۲-۳-۱. شأن نزول آیه

برخی مردان هنگامی که زن خویش را طلاق می‌دادند، به او ضرر می‌رساندند؛ بدین گونه که با اسکان آنها در مکان‌های نامناسب، عرصه را بر وی تنگ می‌کردند تا او مجبور شود پیش از به اتمام رساندن عده خویش، آنجا را ترک کند. خداوند عزوجل، مردان را از این امر نهی کرد و فرمود: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» (برازش، ۱۳۹۶، ج ۱۶، ص ۳۶۲/حزّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۲، ص ۲۱۳/کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۲۳).

۲-۳-۲. ملاک‌های مستخرج از آیه

ملاک‌های مستخرج از آیه عبارت‌اند از:

الف) تأمین نفقه و مسکن مناسب برای زنان مطلقه، در زمان عده رجعی: در آیه شریفه خطاب به مردان می‌فرماید: آنان [زنان مطلقه] را هرچاکه خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست، سکونت دهید تا به دلیل تنگی مکان، مجبور به ترک خانه‌های شما نشوند. در روایت آمده است: زن مطلقه‌ای که همسرش بر وی حق رجوع دارد، تا زمانی که در عده باشد، باید همسرش نفقه و

مسکن وی را تأمین کند و اگر باردار بود، تا زمان وضع حمل وی باید خرجش را بدهد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۱۶، ص ۳۶۲/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۱۸۶).

ب) حق زن باردار بر سکونت در منزل شوهر، در زمان عده طلاق: حکم سکونت در منزل شوهر در زمان عده، مربوط به عده طلاق اول و دوم است و در طلاق سوم، به شرط باردار بودن، زن از حق سکونت برخوردار می‌شود (برازش، ۱۳۹۶، ج ۱۶، ص ۳۶۴/کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۰۴).

ج) حُسن معاشرت با زنان، در زمان عده رجعی: هنگامی که زن در ایام عده، در منزل همسر به سر می‌برد، مرد باید با او به نحو شایسته‌ای رفتار کند تا زن مجبور به ترک منزل شوهر نشود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

مرد هنگامی که زن خویش را طلاق داد، به او ضرر نرساند که عرصه بر وی تنگ گردد که مجبور شود پیش از به اتمام رساندن عده خویش آنجا را ترک کند (برازش، ۱۳۹۶، ج ۱۶، ص ۳۶۲/کلینی رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۲۳/حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۲، ص ۲۱۳).

۲-۳-۳. چگونگی استدلال به این آیه در حوزه خانواده

اگرچه آیه شریفه به شرایطی اشاره دارد که زن در عده طلاق رجعی باشد و برای سپری شدن مدت عده، در منزل شوهر سکونت کرده باشد و در آیه، مردان را نهی کرده است از اینکه با اسکان زنان در مکان‌های تنگ و کوچک، موجبات آزار و به‌سختی افتادن زنان را فراهم کنند، ولی در حوزه خانواده به‌طور کلی این‌گونه می‌توان استنباط کرد که چنانچه مردی در وسعت مالی باشد، ولی در تأمین هزینه‌های زندگی بر همسرش سخت بگیرد و او را در تنگنا قرار دهد، به‌گونه‌ای که زن به‌سختی گذران زندگی کند، این مورد، مصداق ضرر است که به‌موجب آیه نفی شده است؛ چنانچه ضابطه ضرر در برخی از مصادیق ذکر شده، در مضیقه قراردادن زنان از لحاظ مالی بوده و در برخی دیگر، در مضیقه قراردادن زنان از لحاظ مکان اسکان است.

۲-۳-۴. ضوابط اِعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده (مبتنی بر شأن نزول این آیه)

ضابطه اِعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده، باتوجه به شأن نزول آیه شریفه عبارت است از: ملائت و توانمندی مالی زوج در تحت تکفل قراردادن همزمان زوجه و والدین و سازگاری خُلقی میان آنها: از نظر شرع مقدس اسلام، مرد به پرداخت نفقه زن در حدّ شأن او موظف است و پرداخت نفقه باید باتوجه به عرف و در حدّ نفقه اقران و امثال زن باشد. گاهی مردان به‌رغم عدم

تمکن مالی یا سازگاری اخلاقی میان زوجه با پدر و مادرشان، اقدام به تأمین هزینه‌های زندگی والدین خود یا اسکان آنها در منزلی مشترک با زوجه می‌کنند و از این راه، به همسرشان ضرر وارد می‌آورند؛ هم به جهت در مضیقه قراردادن زوجه از جهت تأمین نیازهای مالی وی و هم از جهت در سختی قراردادن زن از جهت مکان اسکان که این امر، ضرری بر زن به‌شمار می‌آید.

۲-۴. آیه «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ» (نساء: ۱۲)

آیه دیگری که بر منع اضرار در حوزه خانواده دلالت دارد، آیه ۱۲ سوره نساء است:

۴-۱. شأن نزول آیه

دو شأن نزول درباره آیه شریفه گفته شده است: عبدالرحمن بن ثابت انصاری برادر حسان بن ثابت شاعر معروف صدر اسلام، از دنیا رفت، درحالی که یک همسر و پنج برادر از او به‌یادگار مانده بود. برادران، میراث عبد الرحمن را در میان خویش قسمت کردند و به همسر او چیزی ندادند. او جریان را به خدمت پیامبر ﷺ عرض کرد و از آنها شکایت کرد. در این هنگام آیات مذکور نازل شد و در آن، میراث همسران دقیقاً تعیین گردید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۸۵/سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۴۳). از جابر بن عبد الله نقل شده است: بیمار شده بودم. پیامبر ﷺ از من عیادت کرد. من بی‌هوش بودم. پیامبر ﷺ آبی خواست، با مقداری از آن وضو گرفت و بقیه را بر من پاشید. من به‌هوش آمدم، عرض کردم: ای رسول خدا! تکلیف اموال من پس از من چه خواهد شد؟ پیامبر ﷺ خاموش گشت. چیزی نگذشت که آیات مذکور نازل گردید و سهم وراثت در آن تعیین شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۴/واحدی نیشابوری، ۱۴۱۹، ص ۹۶/امامی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵).

۴-۲. ملاک‌های مستخرج از این آیه

ملاک‌های مستخرج از آیه شریفه عبارت‌اند از:

- الف) میراث زنان و مردان از اموال یکدیگر: در این آیه، میزان میراث زن و شوهر از اموال یکدیگر مشخص شده است. امام باقر ﷺ می‌فرماید: خداوند، شوهر و زن را در همه ارث‌ها وارد کرده است و از سهم یک‌چهارم و یک‌هشتم آنان نکاسته است (برازش، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۷۲).
- ب) عمل به وصیت و ادای دین، پیش از تقسیم میراث، به شرط عدم اضرار به ورثه: اگر مورث،

به چیزی وصیت کرده یا اقرار به دینی کرده باشد، فقط در صورتی به آن عمل می‌شود که وصیت و اقرار به دین، به حق باشد، نه اینکه از باب اضرار به ورثه، چنین وصیت یا اقراری کرده باشد. در روایت آمده است:

هرکس وصیتی بکند که [به واسطه انجام آن، به ورثه از لحاظ تقسیم ارث و سهم‌ها] ضرری برسد، اعمال آن وصیت مجاز نیست و استناد این حرف به دلیل قول خداوند متعال، *غَيْرُ مُضَارٍّ* می‌باشد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۷۸/ قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۰۳).

۳-۴. چگونگی استدلال به این آیه در حوزه خانواده

آیه شریفه به وصیت یا اقرار به دینی اشاره دارد که به ضرر ورثه باشد و از آن نهی کرده است. گاهی در زندگی خانوادگی شرایطی پیش می‌آید که میان اعضای خانواده، نزاع‌های مالی به وقوع می‌پیوندد و صفا و صمیمیت، جای خویش را به کینه و انتقام‌جویی و حس رقابت می‌دهد؛ چنان‌چه ضابطه ضرر در مصداق مذکور، ترجیح‌دادن برخی وراثت بر یکدیگر و محروم کردن برخی دیگر است.

۴-۴. ضوابط اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده (مبتنی بر شأن نزول این آیه)

برخی ضوابط اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده، با توجه به شأن نزول آیه شریفه عبارت‌اند از:

الف) رعایت عدالت در وصیت یا اقرار به دین: طبق شرع مقدس اسلام، هر مورثی می‌تواند تا یک‌سوم اموال خویش را به نفع هرکس که می‌خواهد، وصیت کند. همچنین وظیفه دارد اگر دینی بر گردن دارد، در وصیت‌نامه بدان اشاره کند تا پیش از تقسیم اموال میان وراثت، نخست دین و بدهی او پرداخته شود. گاهی در زندگی خانوادگی، زوجین اعم از زنان و مردان، به قصد اضرار به ورثه، به دروغ اقرار به دینی به نفع دیگری می‌کنند تا وراثت را از ارث محروم کنند یا از سهم‌الارث آنها بکاهند یا از راه ترجیح‌دادن برخی وراثت بر دیگری، در وصیت به نفع آنها موجبات کینه و دشمنی را میان آنها فراهم می‌کنند؛ این امر ضرری است که به موجب آیه نفی شده است.

ب) پرهیز از نزاع‌های مالی در محیط خانواده: طبق شرع اسلام، اگر کسی قصد هبه اموال میان فرزندان را در زمان حیات دارد، بهتر است برای جلوگیری از اختلاف و تفرقه و دشمنی

میان فرزندان، از ترجیح دادن برخی فرزندان بر دیگری یا محروم کردن برخی از آنها بپرهیزد و اموالش را به تساوی میان فرزندان اعم از دختر و پسر تقسیم کند (قاروبی تبریزی، ۱۴۲۳، ج ۹، ص ۵۱۸)، ولی اگر قصد ندارد اموال را به طور برابر میان فرزندان تقسیم کند، بهتر است تقسیم اموال را به پس از فوتش موقوف کند تا مطابق قانون خدا عمل شود و حق کسی ضایع نگردد؛ چنانچه بر طبق کتاب خدا، در تقسیم ارث، پسر دو برابر دختر ارث ببرد و از نزاعهای مالی در محیط خانواده جلوگیری شود.

نتیجه

یکی از مباحث مهم در اسلام، حفظ استحکام خانواده و جلوگیری از تزلزل و فروپاشی آن است. اکنون در فرآیند تشکیل خانواده و حیات و انحلال آن، ممکن است بروز برخی رفتارها آسیب‌هایی را برای اعضای خانواده به دنبال داشته باشد که این آسیب‌ها در سایه شأن نزول آیات مربوط به قاعده لاضرر، قابل شناسایی است و می‌توان با استخراج ضابطه قوی و منطقی از این آیات، جلو هر رفتاری که باعث ضرر در حوزه خانواده شود را گرفت و مبتنی بر این ضوابط قوی و منطقی، با بازنگری در قوانین، به قانونگذاری جدید در این باره پرداخت و در سایه فقه پویا و تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، از دریچه‌ای نو به این مسائل نگریست. آنچه از بررسی آیات قرآنی مرتبط با حوزه خانواده به دست آمد اینکه مبتنی بر شأن نزول آیه، یک‌سری ملاک‌ها از جمله رعایت مصلحت در حضانت کودک، رعایت اعتدال در روابط خانوادگی، توجه زوجین به نیازهای جنسی یکدیگر، امساک زنان به نحو شایسته یا تسریح آنان به نحو نیکو و... از آیات قرآن کریم قابل استخراج است که ملاک و معیار عمل در حوزه خانواده قرار می‌گیرد. در مقابل، ارتکاب هرگونه رفتار که خارج از این ملاک‌ها صورت گیرد و مصداق ورود ضرر بر خانواده باشد، می‌تواند به عنوان ضابطه و معیار اعمال قاعده لاضرر در حوزه خانواده قرار گیرد.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ ج ۲، قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲. آمدی، سیف‌الدین ابوالحسن؛ الأحكام فی أصول الأحكام؛ ج ۳، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
۳. ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن‌زین‌الدین؛ عوالی‌اللتالی؛ قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
۴. ابن‌بابویه قمی، محمدبن‌علی؛ من لایحضره‌الفقیه؛ ج ۳، قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن‌قدامه، عبدالله‌بن‌احمد؛ روضة‌الناظر و جنة‌المناظر فی أصول‌الفقه؛ عربستان: مؤسسة الریان للطباعة والنشر، ۱۴۰۹ق.
۶. امامی، محمدجعفر؛ شأن نزول آیات قرآن (برگرفته از کتاب تفسیر نمونه)؛ قم: انتشارات امام علی‌بن‌ابی‌طالب، ۱۳۸۸.
۷. انصاری، مرتضی؛ المکاسب؛ ج ۲، تهران: چاپ سنگی، ۱۲۶۸.
۸. بخاری، عبدالعزیزبن‌احمد؛ کشف‌الأسرار عن أصول فخرالإسلام البزدوی؛ ج ۲، قاهره: الفاروق الحدیثه، [بی‌تا].
۹. برازش، علی؛ تفسیر اهل بیت؛ ج ۲، ۳ و ۱۶، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۶.
۱۰. تبریزی، میرزا موسی؛ اوثق‌الوسایل فی شرح‌الرسائل؛ قم: کتبی نجفی، ۱۳۶۹.
۱۱. جمال‌الدین، مصطفی؛ القیاس حقیقته و حجثیه؛ بغداد: [بی‌تا]، ۱۹۷۵.
۱۲. حرّ عاملی، محمد؛ وسائل‌الشیعة؛ ج ۲۰، ۲۱ و ۲۲، چ ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۹۱.
۱۳. حکیم، محمدتقی؛ الأصول‌الفقه‌العامه للفقہ‌المقارن؛ قم: آل‌البيت، [بی‌تا].
۱۴. خلاف، عبدالوهاب؛ علم‌إصول‌الفقه؛ مصر: دارالفکر، ۱۹۹۶.
۱۵. خوانساری نجفی؛ موسی؛ منیة‌الطالب «تقریرات درس میرزای نائینی»؛ نجف: المرتضویه، ۱۳۵۷.
۱۶. زحیلی، وهبه؛ أصول‌الفقه‌الإسلامی؛ ج ۲، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۶ق.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن ابن‌ابی‌بکر؛ الدرّ‌المنثور فی التفسیر بالمأثور؛ ج ۱ و ۲، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

١٨. شعراني، ميرزا ابي الحسن؛ المدخل الى عذب المنهل في أصول الفقه؛ قم: كنگره شيخ انصاري، ١٣٧٢.
١٩. صبحي حامد، عبدالسلام؛ «دفع القياس بدفع علتة»، مجله دانشكده شريعت؛ ش ٥، [بى تا]، ص ٢٥-٣٢.
٢٠. طبرسى، فضل بن حسن؛ مجمع البيان؛ ج ٤ و ٧، تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٢١. طبرى، محمد بن جرير؛ جامع البيان؛ ج ٥، بيروت: دارالمعرفه، ١٤١٢ق.
٢٢. طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الاستبصار؛ ج ٣، تهران: دارالكتب، ١٣٦٣.
٢٣. —؛ تهذيب الأحكام؛ ج ٨، تهران: دارالكتب، ١٣٦٤.
٢٤. عياشى، محمد بن مسعود؛ تفسير العياشى؛ ج ١، تهران: مكتب العلميه الإسلاميه، ١٣٨٠.
٢٥. فاضل تونى، عبدالله بن محمد؛ الوافيه في أصول الفقه؛ قم: مجمع الفكر الإسلامى، ١٤١٢ق.
٢٦. قاروبى تبريزى، شيخ حسن؛ النضيد فى شرح روضة الشهيد؛ ج ٩، قم: انتشارات داورى، ١٤٢٣ق.
٢٧. قرشى، باقر شريف؛ حياة الإمام الحسن العسكري؛ [بى جا]: دارالاضواء، ١٤٠٩ق.
٢٨. قطب راوندى، سعيد بن هبة الله؛ فقه القرآن؛ محقق سيد احمد حسيني و سيد محمود مرعى؛ ج ٢، قم: كتابخانه آيت الله مرعى نجفى، ١٤٠٥ق.
٢٩. قمى، على بن ابراهيم؛ تفسير القمى؛ ج ١، قم: دارالكتاب، ١٤٠٤ق.
٣٠. كلينى، محمد بن يعقوب؛ الكافي؛ ج ٦، تهران: دارالكتاب، ١٤٠٧ق.
٣١. مجلسى، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ٧٣، ١٠٠ و ١٠١، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٣ق.
٣٢. محقق داماد، سيد مصطفى؛ قواعد فقه؛ تهران: علوم اسلامى، ١٣٧٦.
٣٣. مغربى، قاضى نعمان؛ دعائم الإسلام؛ ج ٢، قم: آل البيت، ١٣٨٥.
٣٤. مكارم شيرازى، ناصر؛ القواعد الفقهية؛ ج ١، قم: مدرسه الإمام امير المؤمنين، ١٤١١ق.
٣٥. نورى طبرسى، حسين؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ١٥، بيروت: آل البيت، ١٤٠٨ق.
٣٦. واحدى نيشابورى، على بن احمد؛ أسباب النزول القرآن؛ لبنان: دارالكتب العلميه، ١٤١٩ق.

نوع جرم محاربه (به عادت یا ساده) بر اساس آیه محاربه

یزدان طاهرآبادی*

چکیده

یکی از پرسش‌های مهم در محاربه این است که محاربه به اصطلاح حقوقی «جرم به عادت» محسوب می‌شود یا به عنوان جرم ساده شناخته می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا برای تحقق جرم محاربه، به تکرار عمل «تشهیر سلاح» (دست‌کم دوبار) نیاز است؟ پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به کارگیری روش تحلیلی - اجتهادی در چهارچوب فقه و با توجه به آیه محاربه (مانده: ۳۳) می‌کوشد به بررسی این موضوع بپردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد دلیل معتبری برای اعتبار تکرار تشهیر سلاح (جرم به عادت) وجود ندارد؛ زیرا نه واژه «یحاریون» (به عنوان فعل مضارع) و نه عبارت «یسعون فی الأرض فساداً» (به عنوان فعل مضارع و ماده سعی) در آیه شریفه، دلالتی بر لزوم تکرار این فعل ندارند. علاوه بر این اطلاق ادله قرآنی و روایی و حتی عبارات فقها در تعریف محاربه، پذیرش عدم اعتبار تکرار تشهیر سلاح را تأیید می‌کند. در صورت تردید، اصل اولیه بر اساس استصحاب، قاعده درأ و احتیاط در دماء و نفوس، اعتبار تکرار تشهیر سلاح در محاربه است.

واژگان کلیدی: محاربه، جرم به عادت، جرم ساده، تشهیر سلاح، فساد در زمین.

مقدمه

قانونگذار جمهوری اسلامی ایران به منظور حفظ نظم و امنیت جامعه، با پیروی از فقه اسلامی، بعضی از افعال را جرم‌انگاری کرده و ضمن تعیین مجازات برای مرتکب، او را مسئول جبران خسارات قرار داده است. قواعد و احکام مربوط به این جرایم در چهار باب حدود، قصاص، دیات و تعزیرات دسته‌بندی شده‌اند. حدود، مجازات‌هایی‌اند که مقدار آنها طبق دیدگاه مشهور فقها در شرع تعیین شده است، هرچند در تعداد این موارد میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی همچون شیخ صدوق، موجبات حد را پنج مورد (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۴۵۰) و محقق خویی شانزده مورد (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۸۵) برشمرده‌اند. محاربه یکی از این موجبات است. در مبحث محاربه، مسائل گوناگونی مطرح شده است، ولی یکی از موضوعاتی که نیازمند بررسی دقیق است و در کلمات فقها و حقوقدانان بدان پرداخته نشده است، لزوم یا عدم لزوم تکرار فعل «تشهیر سلاح» به منظور ایجاد رعب و وحشت در میان مردم برای تحقق جرم محاربه می‌باشد. به اصطلاح حقوقی پرسش این است که آیا محاربه از مصادیق «جرم به عادت» است یا جرم ساده؟

«جرم به عادت» جرمی است که در آن باید یک رفتار مشابه چندبار (دست‌کم دوبار) تکرار شود تا جرم محقق شود و در صورتی که یک‌بار آن فعل اتفاق افتاده باشد، جرم محقق نمی‌شود؛ مثلاً پیشه قراردادن تکدی (ماده ۷۱۲ قانون مجازات اسلامی بخش تعزیرات) از جرایم به عادت است؛ زیرا با یک‌بار تکدی‌گری، این جرم محقق نمی‌شود (شمس ناتری، ۱۳۹۲، ص ۲۹). در مقابل جرم به عادت، جرم ساده است که برای تحقق آن انجام یک فعل برای یک مرتبه کافی است؛ مانند سرقت (محسنی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۶).

عبارات فقها و قانونگذار که در ادامه خواهد آمد، تصریحی نسبت به «جرم به عادت» بودن یا نبودن محاربه ندارد. در واقع نسبت به آن یا ساکت‌اند یا به صورت مطلق بیان شده است و آن را جرم ساده می‌دانند. همین ابهام یا اجمال موجود در فقه و قانون، مشکلاتی را برای قضات در روند رسیدگی به پرونده‌های مربوط به محاربه می‌تواند ایجاد کند؛ زیرا در بسیاری موارد، فردی که اقدام به تشهیر سلاح می‌کند و رعب و وحشت نیز ایجاد می‌شود، برای نخستین بار مرتکب چنین جرمی شده است، در حالی که اگر تکرار در تشهیر سلاح معتبر باشد - محاربه جرم به عادت تلقی شود - هیچ‌یک از این موارد، محاربه با مجازات‌های تعیین‌شده در فقه و قانون نخواهد بود. باتوجه به

نکات پیش گفته، ضرورت این تحقیق آشکار می‌شود. اگر تکرار و دوام تشهیر سلاح در محاربه شرط باشد، مجازات و محکومیت افرادی که فقط یکبار سلاح کشیده‌اند، به مجازات محارب صحیح نخواهد بود و فرد نهایتاً باید تعزیر شود.

عبارت روشنی از فقها در کتب فقهی مبنی بر پاسخ به پرسش مذکور وجود ندارد. البته در دو استفتاء از امام خمینی^{۱۰} به این مطلب اشاره شده است که میان آنها تهافت وجود دارد و در ادامه بدان اشاره خواهد شد؛ از این رو نوآوری در مطالب پژوهش حاضر به روشنی دیده می‌شود.

در تحقیق پیش رو، پس از ذکر مفاهیم و دیدگاه‌ها در محل بحث، بحث را در دو قسمت دلیل اعتبار تکرار تشهیر سلاح (جرم به عادت بودن محاربه) و دلیل عدم اعتبار تکرار تشهیر سلاح (جرم ساده بودن محاربه) پیگیری خواهیم کرد.

پیش از ورود به بحث، ذکر چند نکته اهمیت دارد:

نکته نخست. فقهای شیعه درباره جایگاه سلاح در صدق عنوان محاربه، دو دیدگاه ارائه کرده‌اند: دیدگاه نخست: مشهور فقها مانند شیخ مفید و شیخ طوسی در *المبسوط و النهایة*، سلار، قاضی ابن براج، ابن ادریس، محقق حلّی، یحیی بن سعید حلّی، علامه حلّی، شهید اول، شهید ثانی، فاضل مقداد، مقدس اردبیلی، فیض کاشانی، صاحب ریاض، کاشف الغطاء و آیت الله خویی، محاربه را مشروط به استفاده و تشهیر سلاح می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۴/ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۷/ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۲۰/ دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۲۵۱/ طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۵۳/ حلّی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۹/ همو، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۶۷/ همو، ۱۴۰۵، ص ۲۴۱/ همو، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۷۹/ عاملی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۹/ همو، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۵/ حلّی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۵۱/ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۲۸۶/ فیض کاشانی، [بی تا]، ج ۲، ص ۹۸/ حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۱۵۴/ خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۸۵). همه این فقیهان در تعریف محاربه، «تشهیرالسلاح» یا تعابیر مشابه آن را قید کرده‌اند و در ادامه مباحث، مطلبی خلاف آن را متذکر نشده‌اند که از آن شرطیت این قید در کلمات آنها برداشت می‌شود. دیدگاه دوم: فقیهانی چون علامه حلّی در *قواعد الأحکام*، صاحب جواهر، امام خمینی^{۱۱} و آیت الله اردبیلی، قوام جرم محاربه را به ایجاد رعب و وحشت در سطح جامعه می‌دانند؛ به گونه‌ای که اگر مجرم با استعانت از هر وسیله‌ای باعث ایجاد رعب و وحشت عمومی شود و نظم و امنیت جامعه را مختل کند، محارب خواهد بود (حلّی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۶۸/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۵۶۴/

خمینی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۹۲/ اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۵۱۴). حتی در برخی موارد فقها به این مطلب تصریح کرده‌اند (حلی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۶۸).

در میان فقیهان عامه نیز دو دیدگاه وجود دارد: برخی همچون ابن قدامه کبیر، وجود سلاح را شرط می‌دانند و حتی ادعای عدم خلاف کرده‌اند. ایشان در ادامه نوشته است:

شافعی معتقد است اگر از عصا و سنگ استفاده کنند، محارب‌اند، اما ابوحنیفه بر این باور است که این افراد محارب نیستند؛ زیرا سلاح همراه آنها نبوده است [عصا و سنگ سلاح محسوب نمی‌شوند] (ابن قدامه، ۱۴۳۳، ج ۱۰، ص ۳۰۴).

عبدالقادر عوده می‌گوید:

برخی سلاح یا در حکم سلاح را شرط می‌دانند؛ مانند ابوحنیفه، احمد، اما در مقابل برخی مثل مالکی، شافعی، ظاهریه و شیعه زیدیه، سلاح را شرط نمی‌دانند، بلکه همین که مهاجم قدرت داشته باشد کافی است، حتی مالکیه صرف خدعه‌زدن را هم بدون اینکه از زور و قوت خود استفاده کند، در برخی موارد کافی می‌دانند، یا اینکه از مشت و ضربه با کف دست استفاده کند (العوده، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۶۴۱).

ظاهر عبارت عوده این است که ابوحنیفه، عصا و سنگ را در حکم سلاح می‌داند و این مخالف نسبتی است که ابن قدامه به ابوحنیفه داد؛ زیرا طبق بیان او ابوحنیفه سلاح را معتبر می‌داند. افزون بر آن ابن قدامه ادعای عدم خلاف در اعتبار سلاح کرد، در حالی که در عبارت عوده، خلاف این امر وجود دارد. در هر صورت باید توجه داشت پژوهش حاضر بر اساس دیدگاه آن دسته از فقیهانی است که تشهیر سلاح در محاربه را شرط تحقق آن می‌دانند (مشهور فقیهان) و سپس این پرسش مطرح می‌شود که یکبار تشهیر سلاح کافی است یا نیازمند تکرار است؟

نکته دوم: درباره رابطه میان محاربه و افساد فی الأرض، چهار نظریه میان فقها مطرح شده است:

۱. محاربه و افساد فی الأرض، دو عنوان مجرمانه مستقل‌اند (حلی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۳۴/ همو، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۵۶-۳۶۴).

۲. محاربه و افساد فی الأرض، دو جزء مجازات حدی‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۵۶۴/ شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۸۸).

۳. محاربه، مصداقی از سعی بر فساد فی الأرض است (موحدی لنگرانی، ۱۴۰۸، ص ۶۳۸/ مؤمن، ۱۴۱۵، ص ۴۰۹).

۴. سعی بر فساد فی الأرض، جرم مستقل حدی است و آیه شریفه، مبین و مفسر محاربه است (اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۴۹۷) که بررسی تفصیلی این مطلب خارج از رسالت تحقیق حاضر می‌باشد. اگر فقیهی به نظریه سوم و چهارم قائل باشد، تمامی ملاک در ثبوت مجازات‌های چهارگانه (قتل، صلب، قطع دست و پا و تبعید)، قصد اخافه و فساد روی زمین است؛ بنابراین هر رفتاری که باعث تحقق افساد روی زمین باشد، موضوع مجازات شرعی خواهد بود؛ بنابراین نیازی به بحث جایگاه تشهیر سلاح در محاربه و بررسی لزوم و عدم لزوم تکرار در آن نیست، ولی اگر فقیهی به نظریه اول و دوم قائل باشد، مسئله مورد بحث جایگاه خواهد داشت؛ چراکه عنوان محارب، یا جزء موضوع یا تمام موضوع است و تشهیر سلاح در آن معتبر است. پیش فرض نوشته پیش رو بنا بر نظریه دوم است که افساد، جزئی از محاربه می‌باشد؛ چنانچه نظر مشهور فقیهان نیز همین است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۸۹).

نکته سوم: اقتضای اصل اولی صرف نظر از اطلاقات، عمومات و ادله خاص در محل بحث چیست تا در صورتی که دلیلی بر اعتبار تشهیر سلاح یا عدم اعتبار آن وجود نداشته، بتوان بدان تمسک کرد؟

محل بحث مجرای اصل برائت از شرطیت تکرار در تحقق جرم محاربه نیست؛ یعنی نمی‌توان در فرض شک در شرطیت تکرار تشهیر سلاح، برائت جاری کرد؛ زیرا اصل برائت برای نفی کلفت است، در حالی که در محل بحث، جریان آن موجب ایجاد کلفت و جریان حکم محارب در حق جانی می‌شود.

مقتضای اصل استصحاب، عدم ثبوت حدّ بر جانی است؛ زیرا جانی پیش از تشهیر سلاح، حکم محارب را نداشته، در صورتی که یک بار تشهیر سلاح کند، شک می‌شود آیا مشمول حکم و مجازات محارب می‌شود یا خیر؟ در این صورت استصحاب عدم می‌شود و مجازات و حکم از او نفی می‌گردد.

همچنین در کنار اصل استصحاب، قاعده درأ که برخی فقیهان آن را از مسلمات تلقی کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۷، ص ۲۲۸-۲۲۹)، دلالت دارد که در صورت شک در اعتبار تکرار تشهیر سلاح در محاربه، مجازات اجرا نمی‌شود، البته این کلام متوقف بر این است که قاعده درأ در شبهات حکمیه جاری شود که به نظر می‌رسد با توجه به عمومیت روایت «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اِذْرَءُوا الْحُدُودَ

بِالشُّبُهَاتِ...» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۷۴). این امر قابل اثبات است. به بیان دیگر شرط جریان مجازات، احراز موضوع می باشد و در صورتی که موضوع احراز نشود، حکم منتفی خواهد بود؛ برای مثال در مورد زن بی شوهری که باردار شده و به زنا اقرار نکرده است و شهودی علیه او شهادت نداده اند، حدّ زنا جاری نمی شود؛ زیرا موضوع آن محرز نشده است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۶)؛ چراکه احتمال دارد حاملگی به واسطه امری غیر از زنا همچون جذب نطفه به رحم زن یا وطی به شبهه یا زنا ناشی از اکراه پدید آمده باشد. به عبارت دیگر بنای شرع مقدس در حدود، بر تخفیف و مسامحه می باشد و به همین دلیل مستحب است قاضی اقرارکننده به حدّی را که از زمره حق اللّه است، از اقرارش بازدارد و نتیجه قاعده در آن نیز تخفیف در حدود می باشد.

مطابق ماده ۱۲۰ ق.م.ا. ۱۳۹۲ نیز در این صورت مجازات منتفی می شود؛ زیرا مقرر داشته است: «هرگاه وقوع جرم یا برخی از شرایط آن یا هر یک از شرایط مسئولیت کیفری، مورد شبهه یا تردید قرار گیرد و دلیلی بر نفی آن یافت نشود، حسب مورد، جرم یا شرط مذکور، ثابت نمی شود»؛ از این رو باید در موارد مشکوک، به قدر متیقن اکتفا کرد و در موارد مشکوک، مجازات محارب را جاری نکرد و احتیاط کرد؛ بنابراین بر اساس قواعد ذکر شده، در صورت شک در تحقق محاربه با تشهیر سلاح در همان مرتبه نخست، مجازات محارب اجرا نخواهد شد؛ بر همین اساس در صورتی که ادله دلالت بر اعتبار تکرار تشهیر سلاح یا عدم اعتبار آن نکند، نوبت به اصل اولی خواهد رسید.

ممکن است گفته شود در محل بحث، استصحاب عدم اعتبار تکرار تشهیر سلاح می شود؛ یعنی پیش تر تکرار معتبر نبود، الآن شک می شود، استصحاب عدم اعتبار می شود و بر این اساس فردی که یک بار تشهیر سلاح کرده، محارب است و مجازات می شود، اما به نظر می رسد این استصحاب صحیح نیست؛ زیرا اولاً، این شبهه مفهومی است؛ یعنی در واقع مشخص نیست آیا در مفهوم محاربه تکرار تشهیر سلاح وجود دارد یا خیر؟ و استصحاب در شبهات مفهومی، جاری نیست. ثانیاً، بر فرض که محل بحث به گونه ای تصویر شود که شبهه مفهومی نباشد یا اینکه استصحاب در شبهات مفهومی نیز جاری باشد، در تعارض میان این استصحاب با قاعده درأ، دومی به چند دلیل مقدم می شود: نخست اینکه قاعده درأ اخص از استصحاب است؛ زیرا استصحاب در همه ابواب فقهی جاری می شود، اما بر اساس ادله درأ، این قاعده فقط در حدود

جاری می‌شود. دوم اینکه تقدم استصحاب موجب لغویت قاعده درآ می‌شود؛ زیرا در بسیاری موارد جریان قاعده درآ، استصحاب قابل جریان است. سوم اینکه به نظر می‌رسد لسان قاعده درآ، لسان اماره است و امارات بر اصول مقدم می‌شوند.

۱. مفاهیم

در این قسمت دو واژه «محاربه» و «تشهیر سلاح» تبیین خواهد شد:

۱-۱. محاربه

در لغت: محاربه در لغت از کلمه «حرب» در مقابل «سلم» به معنای صلح گرفته شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۱۳/ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳). مطابق این مطلب، حرب به معنای دشمنی است؛ چنانچه در زیارت عاشورا آمده است: «إِنِّي سَلَّمُ لِمَنْ سَأَلَكُمْ وَ حَرْبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ»، ولی دو معنای دیگر نیز برای آن ذکر شده است: «گرفتن تمام مال شخص» و «سلب». زبیدی آن را به معنای تیراندازی دوطرفه، پرتاب کردن نیزه به سمت یکدیگر، حمله کردن با شمشیر به یکدیگر، گلاویزشدن و کشتی گرفتن در زمانی که با یکدیگر تراحم نمایند، معنا کرده است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۰۹). به نظر می‌رسد معانی اخیر، معنایی غیر از دشمنی نیست؛ البته نکته مهم در کلام ایشان این است که دشمنی را دوطرفه دانسته است.

در اصطلاح: صاحب جواهر محارب را «آن کسی می‌داند که برای ترساندن مردم سلاح می‌کشد یا آن را حمل می‌کند؛ حتی اگر این ترساندن مردم با سلاح کشیدن یک نفر بر روی فرد دیگری حاصل شود. البته باید به گونه‌ای باشد که افساد در زمین صدق کند» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۵۶۴). متقدمان از صاحب جواهر نیز همین معنا را با اندک تفاوتی در مضمون و الفاظ بیان کرده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۴/ حلبی، ۱۴۰۳، ص ۲۵۱/ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۲۰/ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۷/ طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۰۶-۴۲۴/ حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۷۹).

قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ در ماده ۲۷۹، تعریفی نزدیک به بیان صاحب جواهر دارد و

مقرر می‌دارد:

محارب عبارت از کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارباب آنهاست؛ به نحوی که

موجب ناامنی در محیط گردد. هرگاه کسی با انگیزه شخصی به سوی یک یا چند شخص خاص سلاح بکشد و عمل او جنبه عمومی داشته باشد و نیز کسی که به روی مردم سلاح بکشد، ولی در اثر ناتوانی موجب سلب امنیت نشود، محارب محسوب نمی‌شود. مطابق فقه و قانون محاربه، جرم مقید به نتیجه است؛ یعنی کشیدن سلاح باید موجب ناامنی در محیط شود و در غیر این صورت محاربه محقق نشده است.

۲-۱. تشهیر سلاح

تشهیر: «شهرت» به معنای وضوح امر است و وقتی گفته می‌شود: «شَهْرَتُ الْأَمْرِ أَشْهَرُهُ شَهْرًا وَ شَهْرَةٌ، فَاشْتَهَرَ»؛ یعنی واضح شد. عبارت «شَهْرَتُهُ تَشْهِيرًا» نیز به همین معناست. «شهر سیفه» یعنی شمشیر را بیرون آورد و آن را آشکار کرد (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۷۰۵)؛ پس تشهیر سلاح به معنای آشکارکردن سلاح است.

سلاح در لغت: واژه سلاح بر وزن فعال، مشتق از ماده «سَلَح» و جمع آن «أَسْلِحَهِ» و «سُلُح» است. در اینکه واژه سلاح دلالت بر هر وسیله جنگی می‌کند یا فقط شامل وسایل جنگی از جنس آهن می‌شود، میان لغت‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد. خلیل بن احمد فراهیدی «سلاح» را آن چیزی می‌داند که از جنس آهن باشد و بیان می‌دارد که گاهی به خود شمشیر به تنهایی سلاح گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۴۱). ابن عباد «سلاح» را آن چیزی می‌داند که برای جنگ آماده شده است (ابن عباد، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۸۵). زمخشری نیز همین معنا را با اختلاف در عبارت بیان کرده است (زمخشری، ۱۸۷۹م، ص ۳۰۴). ابن فارس و راغب اصفهانی آن را چیزی می‌دانند که به وسیله آن فرد می‌جنگد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۴/اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۱۹). برخی قیدی به آن افزوده‌اند و هر وسیله‌ای که برای دفاع نیز استفاده شود را سلاح می‌دانند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۸۴/طریحی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۷۳). ابن منظور معنای جامع‌تری نسبت به معنای خلیل ذکر کرده است و آن را وسیله جنگی می‌داند و منحصر در وسیله آهنی نکرده است، بلکه هر وسیله جنگی اعم از آنکه از جنس آهن باشد یا نباشد را سلاح می‌داند. در این صورت حتی عصا نیز سلاح محسوب می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۸۶).

سلاح در اصطلاح: «سلاح» در اصطلاح معنایی غیر از معنای لغوی ندارد. باتوجه به استظهار از کلمه سلاح و کلمات برخی لغویون که گذشت، سلاح هر آن چیزی است که انسان به وسیله آن

در جنگ خود را از خطرات محفوظ می‌دارد و این نیز به حسب موارد و در زمان‌های گوناگون تغییر می‌کند؛ گاهی بر شمشیر صدق می‌کند و گاهی بر غیر آن همچون سنگ و عصا. این معنا مطابق آن تعریفی است که آیت‌الله مصطفوی از «سلاح» بیان می‌کند (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۲۰۶). مقصود از عنوان «تشهیر و تجرید سلاح»، آشکارکردن سلاح است. البته توجه به این نکته لازم می‌آید که سلاح به مرور زمان ترقی داشته است؛ مثلاً در قرون گذشته، شمشیر و نیزه بوده و پس از آن سلاح گرم مانند تفنگ و توپ جای سلاح‌های سرد را گرفتند و در حال حاضر سلاح‌هایی چون تانک، هواپیمای جنگی و موشک‌های اتمی یا نیتروژنی گسترش یافته است؛ بنابراین عنوان لغوی «تشهیر و تجرید سلاح»، موضوعیت ندارد؛ چراکه در زمان گذشته غالب سلاح‌های جنگی مانند شمشیر، تیز و برنده بودند و در حالت عادی در غلاف نگهداری می‌شدند.

۲. دیدگاه‌ها در لزوم و عدم لزوم تکرار تشهیر سلاح در محاربه

در میان کلمات غالب فقیهان و قانونگذار جمهوری اسلامی ایران، عبارت صریح و روشنی که پاسخ پرسش مذکور را بیان کند، وجود ندارد. در برخی از استفتائاتی که از امام خمینی^۱ وجود دارد، به این اختلاف اشاره شده است، با وجود این میان پاسخ‌های ذکر شده تهافت وجود دارد؛ چراکه در یک پاسخ، تکرار را معتبر نمی‌دانند؛ برخلاف پاسخ دیگر.^۱

۱. متن استفتا این‌گونه است: «شخصی که سلاح خود را در دست می‌گیرد، برای تهدید اشخاص و قصد او این بوده که اموال آنها را سرقت کند و البته این عمل دائمی نبوده، یا یک مرتبه یا دو مرتبه بوده، آیا همچون شخص محارب و مفسد فی‌الأرض است یا خیر؟ بر فرض اینکه صدق نکند که محارب است، اگر در حین تهدید، تیر هوایی خالی کند برای تهدید و کسی کشته شود، در این صورت محارب و مفسد فی‌الأرض است یا خیر؟». ایشان در پاسخ فرموده‌اند: «در هر دو صورت، صدق محارب می‌کند» (مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضائیه، [بی‌تا]، سؤال ۲۵۴۰)، اما فتوای دیگری از امام^۲ وجود دارد که می‌فرماید: این عمل در مرتبه اول متصف به محاربه نمی‌شود. در ضمن پرسش دیگری از ایشان شده است: «کسانی که اقدام به سرقت مسلحانه می‌کنند، آیا مطلقاً عنوان محارب بر آنها منطبق است یا آنکه در صورت تکرار سرقت مسلحانه، محارب و مفسد فی‌الأرض بر آنان منطبق می‌شود و به‌طور کلی میزان صدق محارب بر این‌گونه اشخاص چیست و در صورت صدق، آیا فرقی میان اسلحه سرد و گرم هست و نیز آیا صدق عنوان محارب تنها نسبت به کسی است که اسلحه در دست دارد یا اگر چند نفر سارق بعضی از آنها مسلح بودند، عنوان محارب بر همه آنها صادق است؟ ایشان در پاسخ فرموده‌اند: آن کسی که اسلحه دارد، چه سرد و چه گرم، مفسد و محارب است، اما کسانی که همراه او هستند، مفسد نیستند و

البته بعید نیست باتوجه به اینکه عبارات فقیهان در تعریف محاربه، مطلق است، برداشت شود هیچ فقیهی برای تحقق جرم محاربه، تکرار و دوام تشهیر سلاح را لازم نمی‌داند و محاربه را جرم ساده می‌دانند، نه جرم به عادت.

به‌اجمال باید گفت فقیهان در تعریف محاربه، از تعبیر تجرید سلاح (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۸۰۴ / دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۲۵۳ / طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۲۰ / حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۷۹)، اظهار سلاح (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۰۶-۴۲۴)، تشهیر سلاح (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۷ / خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۸۵)، تجهیز سلاح (خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۲) و حمل سلاح (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۵۶۴)^۱ استفاده کرده‌اند و این عبارات مطلق است و با یک مرتبه نیز این عناوین محقق می‌شود و به‌نوعی حکم در این موارد روی طبیعی رفته و با یک مرتبه واقع شدن، طبیعی محقق می‌شود؛ مانند زمانی که در امر وارد شده باشد «صلِّ» یا «اعتق رقبه» که با خواندن یک نماز و آزادکردن یک برده، عناوین محقق شده و امر امثال می‌شود.

سیر قانونگذاری در جمهوری اسلامی نیز اطلاق ذکر شده را تأیید می‌کند. قانونگذار جمهوری اسلامی در ماده ۲۷۹ ق.م.ا. مصوب ۱۳۹۲ مقرر می‌دارد:

محارب عبارت از کشیدن سلاح به‌قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارباب آنهاست؛ به‌نحوی که موجب ناامنی در محیط گردد. هرگاه کسی با انگیزه شخصی به‌سوی یک یا چند شخص خاص سلاح بکشد و عمل او جنبه عمومی داشته باشد و نیز کسی که به روی مردم سلاح بکشد، ولی در اثر ناتوانی موجب سلب امنیت نشود، محارب محسوب نمی‌شود.

قانونگذار در ماده ۲۸۱ نیز تصریح می‌کند: «راهنان، سارقان و قاچاقچیان که دست به سلاح ببرند و موجب سلب امنیت مردم و راه‌ها شوند، محارب‌اند». ماده ۱۹۷ قانون حدود و قصاص مصوب ۱۳۶۱ در این باره مقرر داشته بود: «سارق مسلح و قطاع‌الطریق هرگاه با اسلحه امنیت مردم و

اگر دفعه اول باشد، صدق مشکل است؛ در حال احتیاط مراعات شود» (همان، سؤال ۲۵۴۵). چه‌بسا گفته شود این تنافی در کلام امام فقط در بحث سرقت مسلحانه است، ولی در خود محاربه نیازی به تکرار و دوام نیست. در پاسخ به این مطلب باید خاطر نشان کرد در صورتی که سارق مسلح یکی از مصادیق محارب باشد، دیگر نباید تفاوتی میان محارب و سارق مسلح باشد.

۱. البته ایشان تعبیر حمل‌السلاح را در کنار جردالسلاح مطرح کرده‌اند.

جاده را بر هم زند و رعب و وحشت ایجاد کند، محارب است». این امر در ماده ۱۸۵ ق.م.ا. مصوب ۱۳۷۰ نیز با اندک تفاوت‌هایی وجود داشت و مقرر می‌داشت: «سارق مسلح و قطاع‌الطریق هرگاه با اسلحه امنیت مردم یا جاده را بر هم بزند و رعب و وحشت ایجاد کند، محارب است». دیده می‌شود که تعبیر موجود در این مواد قانونی «کشیدن سلاح، دست‌بردن به سلاح، سارق مسلح»، همگی مطلق بوده و با یک مرتبه محقق می‌شود و نیازی به دوام و تکرار فعل ندارد.

۳. دلیل اعتبار تکرار فعل تشهیر سلاح (جرم به عادت بودن محاربه) «آیه محاربه»

برای اثبات جرم به عادت بودن محاربه، به دو فراز «يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» و «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» از آیه شریفه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ هُمْ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مانده: ۳۳) می‌توان استدلال کرد.

۳-۱. فراز «يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»

استدلال به این فراز، متوقف بر اثبات دو مقدمه است: مقدمه نخست، یحاربون به معنای حرب همراه با تشهیر سلاح است؛ مقدمه دوم، فعل مضارع دلالت بر استمرار و تکرار دارد. مقدمه نخست: عنوان «یحاربون» که در آیه شریفه ذکر شده و موضوع حکم و مجازات محاربه قرار گرفته، مشتق از مصدر «حرب» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۰۲/فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۲۷/اصفهان، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۲۵). علامه مصطفوی «حرب» را به معنای دشمنی عملی می‌داند که از آن در فارسی به ستیز تعبیر می‌شود. محارب بر وزن مفاعل به معنای آن چیزی است که دشمنی عملی با آن متحقق می‌شود و این وسیله در محاربه و جنگ با دشمن خارجی، سلاح است و در محاربه با هوا و هوس، عبادت الهی است (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۸۶). به لحاظ ارتکاز و متفاهم عرفی، قوام حرب و جنگ ایجاد خوف با تشهیر سلاح است؛ بنابراین هرگاه طی ناسازگاری میان افراد جامعه از سلاح استفاده نشود، عناوینی چون نزاع یا مشاجره یا دعوا صادق خواهد بود، ولی عنوان جنگ، زمانی صادق است که طرفین درگیری، سلاح را آشکار کنند.

اینکه گفته شود در جنگ بدر تعداد کمی از یاران رسول خدا ﷺ با استفاده از سلاح به جنگ پرداختند و دیگر یاران ایشان با سنگ و چوب با مشرکان جنگیدند و تشهیری اتفاق نیفتاد، باوجوداین واژه حرب و جنگ نسبت به آن استفاده می‌شود، صحیح نیست؛ زیرا اولاً، اینکه گفته شد در جنگ بدر تعداد کمی از اصحاب سلاح داشتند، صحیح نیست؛ چراکه اتفاقاً همه شمشیر داشتند. بله، تعداد اسب بسیار کم بود. ثانیاً، کثرت وجود موجب انصراف اطلاق واژه «حرب» به جایی که تشهیر سلاح نشده است، نمی‌شود؛ چون غالباً واژه حرب در مواردی از ناسازگاری استعمال می‌شود که تشهیر سلاح شود. علاوه بر اینکه در جنگ بدر، سلاح وجود داشت؛ چراکه مطابق تعریف مختار از سلاح، سنگ و چوب نیز سلاح محسوب می‌شوند؛ زیرا ابزاری هستند که افراد برای دفاع از خویش در جنگ از آنها استفاده می‌کنند. پس هرگاه درگیری و تنازع میان افراد جامعه همراه با تشهیر باشد، از واژه «حرب» استفاده می‌شود، ولی به درگیری‌هایی که همراه با آن نیست، عنوان منازعه یا مشاجره و مانند آن اطلاق می‌شود.

مقدمه دوم: در آیه شریفه که در توصیف محاربه وارد شده، از فعل مضارع «یحاربون» استفاده شده است و بر اساس قواعد ادبیات عرب، فعل مضارع بر استمرار و دوام (سبکی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۴۲/سیالکوتی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۲/محمدی بامیانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۶۶/مدرس افغانی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۲۴) دلالت دارد.^۱ در کلمات مفسران از جمله زمخشری و علامه طباطبایی نیز به این امر اشاره شده است. زمخشری در ذیل آیه شریفه «إِنَّمَا حُنُّ مُسْتَهْرُونَ» (بقره: ۱۵) می‌نویسد: «یستهزی» بر حدود استهزاء و تجدد آن در وقتی پس از وقت دیگر دلالت دارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۷). علامه در ذیل آیه شریفه «يَقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ» (یونس: ۹۴) می‌نویسد: فعل مضارع در استمرار استعمال شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۲۲). در کلمات فقیهان و اصولیون نیز از این نکته ادبی استفاده شده است (همو، ۱۲۹۶، ص ۱۱۸/خوبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۳). آیت الله مکارم شیرازی در ذیل آیه «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (توبه: ۱۲۲) می‌نویسد: «یتفقها» فعل مضارع است و ظهور در این دارد که تفقه باید استمرار داشته باشد، نه اینکه در یک مقطع خاص باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲،

۱. از تعبیر تجدد یا حصول پس از حصول نیز برای این معنا استفاده شده است (سیالکوتی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۲/مدرس افغانی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۲۴).

ص ۴۰۸)؛ از این رو صرف اینکه فردی یک مرتبه برای اخافه مردم تشهیر سلاح کرده باشد، عنوان محارب بر او صادق نخواهد بود.

دو نقد به مقدمه دوم استدلال مذکور وارد است:

نقد نخست: فعل مضارع همیشه دلالت بر استمرار و دوام ندارد؛ شاهد آن تعابیر عرفی مانند «یضرب»، «يقدم الحاج» است که برای صورتی که فرد فقط یک بار می زند یا یک بار حج رفته و برمی گردد، استفاده می شود. افزون بر این در آیات شریفه در ابواب دیگر حدود غیر از محاربه نیز تعبیر فعل مضارع استفاده شده که بسیار بعید است در آنها نیاز به تکرار و استمرار باشد؛ مانند «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَاتَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۴) و «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (نور: ۶). یا اینکه در باب قتل وارد شده است: «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعْنَةُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳). باور هیچ فقهی چنین نیست که قاتل در مرتبه دوم کشته می شود؛ بر همین اساس آفاضیاء عراقی در بحث «حقیقت وطن» به مناسبت، این مطلب که استمرار و تکرار از هیئت مضارع برداشت شود را نقد می کند (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۰۷). در کلمات برخی اصولیون وقتی از فعل مضارع استفاده شده، برای دلالت بر استمرار از تعبیر «یوید» استفاده شده است که بعید نیست اشاره به همین اشکال باشد که فعل مضارع همیشه دلالت بر استمرار ندارد (صدر، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۳۶). ممکن است گفته شود در هیئت فعل مضارع مانند هیئت اوصاف، توسعه ای در تلبس ذات به مبدأ وجود دارد؛ به گونه ای که گاهی آن مبدأ صدق می کند، اگرچه فعلاً به آن مبدأ اشتغال نداشته باشد؛ مانند عنوان «تاجر» یا «یتجر فلان»، «المحصّل» یا «یحصل فلان»، اما محقق عراقی این را نیز نمی پذیرد؛ هر چند دلیلی برای آن ذکر نکرده است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۰۸). برخی از افعال چه بسا به گونه ای باشند که حقیقت و ماهیت آن در صورت تکرار و دوام محقق می شود، آن هم به دلیل خصوصیتی است که در ماده آنها وجود دارد؛ گرچه در ظاهر ممکن است امر واحد به نظر برسد. شاید موارد «یحصل فلان العلم»، «یدرس فلان العلم» و «یتجر فلان المال» از این قسم باشد، ولی برخی دیگر این گونه نیست؛ مانند ماده «ضرب» و «نصر» که با یک مرتبه نیز محقق می شود.

نقد دوم: بر فرض که فعل مضارع در آیه شریفه دلالت بر استمرار داشته باشد، در برخی

روایات محاربه که مفسر آیه شریفه‌اند و به منزله قرینه محسوب می‌شوند و حدود آن را تبیین می‌کنند، تعبیر محاربه و در برخی دیگر فعل مضارع وجود ندارد؛ مانند روایت محمدبن مسلم،^۱ سوره بن‌کلیب،^۲ ابن‌حسان،^۳ مدائنی^۴ و ضریس کناسی.^۵

۱. محمدبن مسلم می‌گوید: «امام باقر^ع فرمود: هرکسی در شهری از شهرها سلاح بکشد و مرتکب جنایت (ضرب و جرح) شود، پس از قصاص، از شهر تبعید می‌شود و کسی که در بیرون از شهر سلاح بکشد و مرتکب ضرب و جرح و غارت شود، ولی مرتکب قتل نشود، محارب است و کیفر او کیفر محارب است و امر او به اختیار امام می‌باشد؛ اگر خواست او را می‌کشد و به دار می‌آویزد و اگر خواست، دست و پای او را قطع می‌کند. سپس فرمود: اگر کسی مرتکب ضرب و قتل و غارت شده باشد، امام باید دست راست او را به خاطر دزدی قطع کند، سپس او را به اولیای مقتول بسپارد تا اموال دزدیده‌شده را از او بازپس گیرند و سپس او را بکشند. راوی می‌گوید: ابوعبیده از امام^ع پرسید: اگر اولیای مقتول او را بخشیدند، چه می‌فرمایید؟ امام باقر^ع فرمود: اگر اولیای مقتول او را بخشیدند، امام باید او را بکشد؛ زیرا او اقدام به محاربه و قتل و سرقت کرده است. باز ابوعبیده پرسید: اگر اولیای مقتول از او دیه بگیرند و او را رها کنند، چه می‌فرمایید؟ آیا حق چنین کاری دارند؟ امام فرمود: خیر، باید او کشته شود» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۰۷).

۲. سوره بن‌کلیب گفت: خدمت امام صادق^ع عرض کردم: مردی برای رفتن به مسجد یا برای امر دیگری از خانه بیرون می‌رود، مرد دیگری او را می‌بیند و به تعقیب او می‌پردازد و او را می‌زند و لباسش را می‌ستانند. امام صادق^ع فرمود: از جانب شما در این باره چه می‌گویند؟ گفتم: می‌گویند این کار، فساد آشکار است، ولی محارب فقط در سرزمین مشرکان مصداق دارد. امام فرمود: حرمت کدام‌یک افزون‌تر است؛ دارالاسلام یا دارالشوک؟ راوی گفت: گفتم: حرمت دارالاسلام. آنگاه امام فرمود: کسانی که مرتکب چنان اعمالی می‌شوند، مشمول این آیه‌اند: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ...» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۲۴۵).

۳. علی‌بن‌حسان از امام باقر^ع نقل کرد که فرمود: کسی که با [خدا] محاربه کند و مال مردم را بگیرد و مرتکب قتل شود، مجازات او آن است که یا گردن زده شود یا به دار آویخته شود و کسی که محاربه کند و مرتکب قتل شود، ولی مال کسی را نگرفته باشد، مجازات او آن است که گردن زده شود، ولی به دار آویخته نشود و کسی که محاربه کند و مال مردم را بگیرد، ولی مرتکب قتل نشود، مجازات او آن است که یک دست و پای او برخلاف یکدیگر (چپ و راست) قطع شود و کسی که محاربه کند و مال را نگرفته و مرتکب قتل نیز نشده باشد، مجازات او تبعید است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۱۳).

۴. مدائنی از امام رضا^ع پرسید: آدمی در صورت اقدام به چه کارهایی مستوجب یکی از کیفرهای چهارگانه [مذکور در آیه] می‌شود؟ امام پاسخ داد: اگر با خدا و رسولش محاربه و در زمین فساد کند و کسی را بکشد، کشته شود و اگر کسی را بکشد و مال بستاند، او را بکشند و به صلح کشند و اگر مال بستاند و کسی را نکشد، یک دست و یک پای او را از چپ و راست ببرند و اگر شمشیر بکشد و با خدا و رسولش به محاربه برخیزد و در روی زمین فساد کند، ولی کسی را نکشد و مال نستاند، از دیارش تبعید شود (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۰۹).

۵. ضریس از امام باقر^ع روایت نقل می‌کند که هرکس در شب سلاح حمل کند، محارب است، مگر اینکه از اهل ریه نباشد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۲۴۶).

ممکن است اشکال شود در برخی از این روایات مانند روایت محمد بن مسلم، سوره بن کلیب و کناسی، تعبیر «محارب» وجود دارد که مشتق از فعل مضارع بوده و احکام فعل مضارع را دارد و حتی خصوصیتی دارد که در فعل مضارع وجود ندارد؛ مانند آنچه در کلام محقق عراقی گذشت که فرمود توسعه بیشتری در تلبس نسبت به فعل مضارع دارد. در برخی دیگر همچون روایت مدائنی و ابن حسان، از تعبیر «یحاربون» در آیه شریفه پرسیده شده است؛ از این رو روایات مذکور بی ارتباط با آیه شریفه نیستند؛ بنابراین اشکال مطرح شده همچنان باقی بوده و دست کم این است که روایت مجمل می شود و قدر متیقن اینکه در مرتبه نخست نمی توان فرد را به مجازات محارب محکوم کرد. باتوجه به پاسخی که در مورد فعل مضارع گذشت، نادرستی این ادعا نیز روشن می شود؛ زیرا وقتی فعل مضارع دلالت بر استمرار نداشته باشد، مشتق شده از آن نیز همین حکم را دارد و اثبات خلاف آن نیاز به دلیل دارد. افزون بر این در صدر برخی از همین روایات، تعبیر «من جرد السلاح» یا «شهر السلاح» یا «حمل السلاح» وجود دارد که فعل ماضی است و با یک بار تحقق فعل نیز صدق می کند و این امر می تواند قرینه باشد بر اینکه مشتق یا فعل مضارعی که در ادامه روایت مطرح شده است، دست کم در این مورد دلالت بر استمرار ندارد؛ از این رو به نظر می رسد چه آیه به تنهایی ملاحظه شود و چه در کنار روایات مفسر آن دیده شود، دلالت بر لزوم تکرار و استمرار برای ترتب عنوان محاربه و مجازات آن ندارد و این ادله مطلق اند.

۳-۲. فراز «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا»

در فراز «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» یکی از شروط اساسی محاربه، «سعی در فساد زمین» شمرده شده است. برای اثبات اعتبار تکرار تشهیر سلاح از طریق این فراز، به دو صورت می توان استدلال کرد: «تحلیل قرآنی» و «تحلیل روایی» (به کمک روایات).

۳-۲-۱. تحلیل قرآنی

استدلال در تحلیل قرآنی بر چهار مقدمه استوار است:

مقدمه نخست: در آیه شریفه فراز «یحاربون الله و رسوله» و «یسعون فی الأرض فساداً» هر دو قید «الذین» هستند؛ یعنی کسانی که محاربه می کنند و فساد در زمین ایجاد می کنند، دارای مجازات مذکور در آیه شریفه اند (واو در آیه شریفه، عاطفه است).

مقدمه دوم: تعبیر «یَسْعُونَ» ناظر به مرحله نیت و قصد نیست و نمی‌تواند به معنای صرف قصد فساد در زمین باشد - یعنی کسانی که محاربه می‌کنند و قصد فساد در زمین دارند - بلکه مقصود از آن، تلاش فعلی و انجام عنصر مادی در خارج است. شاهد این مسئله، آیات «فَأَلْفَاها فَيَذَا هِيَ حِيَةً تَسْعَى» (طه: ۲۰) و «فَأَسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه: ۹) است که در آیه نخست، «تسعی» یعنی به راه افتاد که تلاش عملی است و در آیه دوم نیز «فأسعوا» به معنای قصد همراه تلاش است، یا شاهد آن روایتی است که در تفسیر آیه شریفه وارد شده است که در آن روایت، «فأسعوا» به «اعملوا و عجلوا» تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۴۴۹، ح ۱۰). در استعمالات عرفی نیز این معنا تأیید می‌شود؛ چنان‌که گفته می‌شود سعی میان صفا و مروه، روشن است صرف قصد مقصود نیست؛ از این رو معنای آیه شریفه این‌گونه می‌شود: «کسانی که محاربه می‌کنند و تلاش عملی برای ایجاد فساد در زمین می‌کنند...».

مقدمه سوم: فساد در مقابل صلاح قرار دارد و در کتب لغت، معانی متفاوتی مانند نابودشدن، متلاشی شدن، فتنه و آشوب، شرارت و ظلم برای آن ذکر شده است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۶۴/ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۳۵/ دهخدا، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۱۷۱۵)، اما به نظر می‌رسد جامع‌ترین معنا، معنایی است که راغب اصفهانی در المفردات بیان کرده است. ایشان فساد را به معنای «خارج‌شدن از حد اعتدال می‌داند؛ خواه به مقدار کم یا زیاد» (اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶)، ولی باید توجه داشت مقصود از فساد در آیه شریفه، هرگونه فسادی نیست؛ بنابراین برخی فقیهان بیان کرده‌اند:

مراد از فساد، عنوان عام و مفهوم وسیع آن که شامل هر معصیتی بشود، نیست، بلکه آن است که در مسیر اختلال نظام اجتماعی باشد؛ به گونه‌ای که موجب سلب ثبات و قرار از مردم می‌شود و به تعبیر دیگر هر عملی است که اگر بین مردم شایع شود، نظام اجتماعی منحل می‌شود (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۱۶).

برخی دیگر از فقیهان نیز به مصادیق این فساد مانند قاچاقچیان مواد مخدر و کسانی که مراکز فحشا را به صورت گسترده ایجاد می‌کنند، اشاره کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۹۹، سؤال ۱۴۴۳).

مقدمه چهارم: مقصود از زمین در فراز «یسعون فی الأرض فساداً»، مکان زندگی انسانی است که خون او محترم است؛ زیرا اگر منظور از زمین، خصوص خشکی در مقابل دریا باشد، راهزنان دریایی مشمول آیه نمی‌شوند؛ بر این اساس «فی الأرض» قید غالبی است و مقصود از

آن، مکان زندگی انسان هاست و در هر نقطه‌ای از نظام کیهانی باشد، تفاوت نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۲۲، ص ۳۷۸).

با حفظ این نکته باید دانست مقصود از «فسادی که در زمین واقع می‌شود» این نیست که ذکر زمین در آیه، صرفاً برای بیان ظرف فساد است؛ یعنی فساد در ظرف زمین واقع می‌شود، بلکه این تقييد برای دلالت بر گستردگی، فراوانی و شیوع فساد در میان مردم است و نقطه مقابل فسادهای فردی و جزئی است. مقصود از شیوع فساد، آن است که جرم و فساد بر روی زمین آشکارا صورت گرفته باشد یا جرمی عام بوده و متوجه شخص خاص نباشد. در این صورت تقييد افساد به قید «فی الأرض» برای دلالت بر این معناست که فساد در زمین حلول می‌کند و زمین فاسد می‌شود؛ بنابراین افساد در زمین به معنای تباه کردن زمین است، اما نه بدان معنا که ذات زمین تباه می‌شود، بلکه بدان معنا که آن حالت اصلاح و سامانی که در زمین است، تباه می‌شود. اینکه تعبیر «افساد در زمین» آورده شده، نه «افساد زمین» برای دلالت بر این نکته است که عمل محاربان و مفسدان همین حالت صلاح را در زمین تباه می‌کند و فساد را در آن برپا می‌دارد، نه اینکه ذات زمین را فاسد می‌کند.

در نتیجه اثر ظرف در مثل این ترکیب «و یسعون فی الأرض فساداً»، تقييد فساد است به زمین و در این ترکیب، نسبت فساد به زمین، نسبت حلولی است؛ یعنی فساد حلول می‌کند در زمین و زمین فاسد می‌شود و صلاحیت آن برای استقرار زندگی انسان از میان می‌رود. شاهد بر این تلقی، برخی آیات شریفه است که میان «افساد فی الأرض» و «صلاح الأرض» مقابله صورت گرفته است: «و لا تُفسدوا فی الأرض بعد إصلاحها و ادعوه خوفاً و طمعاً؛ و در زمین پس از اصلاح آن فساد نکنید و او را با بیم و امید بخوانید! [بیم از مسئولیت‌ها و امید به رحمتش و نیکی کنید]» (اعراف: ۵۶) و «و لا تبخسوا الناس أشياءهم و لا تُفسدوا فی الأرض بعد إصلاحها ذلکم خیر لکم إن کنتم مؤمنین؛ و در روی زمین، پس از آنکه [در پرتو ایمان و دعوت انبیا] اصلاح شده است، فساد نکنید! این برای شما بهتر است، اگر با ایمان هستید» (اعراف: ۸۵). تقابل انداختن میان «افساد فی الأرض» و «اصلاح الأرض»، می‌رساند که مقصود از «افساد در زمین»، «افساد زمین» است؛ یعنی نقطه مقابل اصلاح زمین، نه صرف معنای ظرفیت و اینکه زمین ظرف وقوع فساد است. این معنا چنانچه مختار برخی محققان می‌باشد (شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ۳۷۶-۳۸۰)، همان است که در ضمن

کلمات برخی فقیهان در ذیل معنای فساد گذشت.

با پذیرش این مقدمات که «یحاربون» و «یسعون فی الأرض فساداً» هر دو قید موضوع واحد «الذین» هستند، «یسعون» به معنای تلاش عملی بوده، مقصود از فساد در زمین، هر معصیتی نیست، بلکه معصیتی است که امنیت در جامعه و زمین را مختل کند و آن حالت اصلاح در زمین را از میان ببرد و با این پیش فرض که یحاربون به معنای «تشهیر سلاح» باشد - چنانچه در استدلال به فراز پیشین بیان شد - حاصل می آید که محارب برای اینکه مشمول مجازات ذکر شده در آیه شریفه باشد، کسی است که اولاً، تشهیر سلاح کند؛ ثانیاً، این امر تکرار و دوام داشته باشد؛ زیرا با یک مرتبه تشهیر سلاح عنصر اصلی آیه شریفه که وقوع فساد در زمین و از بین رفتن امنیت و صلاح آن باشد، محقق نمی شود.

نقد: در استدلال ذکر شده مغالطه ای رخ داده است؛ چراکه با فرض پذیرش مقدمه نخست و سایر مقدمات، نتیجه حاصل شده صحیح نیست؛ زیرا بر اساس آیه ذکر شده، برای مجازات مذکور در آیه، دو قید لازم است: نخست «تشهیر سلاح» و دوم «فساد در زمین»؛ چون واو در آیه شریفه برای عطف است و این دو ارتباطی به یکدیگر ندارند و متمم یکدیگر نیستند؛ بدین معناکه نمی توان معتقد شد آن تشهیر سلاح باید خودش موجب فساد در زمین شود و این هم در فرض تکرار این عمل خواهد بود، بلکه دو قید ذکر شده هر دو قید «الذین» بوده، یعنی برای محقق شدن مجازات مذکور این دو قید باید در کنار یکدیگر باشند و با پذیرش اینکه قید نخست به معنای تشهیر سلاح است، قید دوم از جهت خودش مستقل بوده و متمم قبلی نیست. نتیجه آن می شود که ممکن است در جایی با یک مرتبه تشهیر سلاح، فساد در زمین محقق شود و نیازی به تکرار نداشته باشد؛ مانند آنکه فردی در وسط شهر و جلوی چشم همگان با تیراندازی باعث ایجاد رعب و وحشت در دل مردم شود. بی گمان چنین فردی فساد در زمین ایجاد کرده با وجود اینکه تنها یک مرتبه تشهیر سلاح کرده است و بر اساس آیه شریفه و پذیرش مقدمات ذکر شده، این فرد مشمول مجازات مذکور در آیه خواهد بود. در واقع خطا استدلال در این است که فرض گرفته شده فساد در زمین حتماً باید از جانب تشهیر سلاح محقق شود و آن هم در فرض تکرار و دوام است، در حالی که این امر صحیح نیست.

۳-۲-۲. تحلیل روایی^۱

پیش تر بیان شد که مقصود از «یحاریون» همان تشهیر سلاح است، ولی اشکالی که متوجه تقریب اخیر آن بود، چنین بیان شد که قید «یسعون فی الأرض فساداً» دلالت بر شرطیت تکرار سلاح در محاربه ندارد. در این قسمت به دنبال آنیم ثابت کنیم قید «یسعون فی الأرض فساداً» از جهت برخی روایات، دلالت بر اعتبار تکرار و دوام دارد؛ چراکه در آن روایات، فساد مشروط به تکرار شده است؛ از این رو از کنار یکدیگر قراردادن این دو عنصر «یحاریون» و «یسعون فی الأرض فساداً»، اعتبار تکرار تشهیر سلاح برداشت می‌شود. این روایات دو دسته‌اند:

دسته نخست. تکرار و عادت به کُشتن اهل ذمه: بر اساس این دسته از روایات، فردی که عادت به کُشتن اهل ذمه دارد، کشته می‌شود. برخی فقیهان وجه آن را ایجاد فساد در زمین و مفسدبودن قاتل دانسته‌اند. در اینجا به سه روایت اشاره می‌شود:

الف) اسماعیل بن فضل می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی، مردی از اهل ذمه را کُشت. حضرت فرمود: به عوض او کشته نخواهد شد، مگر اینکه به کُشتن ذمی‌ها عادت کرده باشد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۹۰).

ب) اسماعیل بن فضل می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا مسلمانی در عوض کُشتن کسی از اهل ذمه، کشته می‌شود؟ فرمود: نه، مگر اینکه کُشتن آنها را عادت خود قرار داده باشد که در این صورت با تحقیر کشته خواهد شد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۳۱۰، ح ۶).

ج) اسماعیل بن فضل گفت: از امام صادق علیه السلام درباره خون مجوس و یهود و نصارا پرسیدم که آیا در صورتی که قصد فریب مسلمانان را داشته باشند و دشمنی خود را با آنها آشکار کنند، آیا بر

۱. روایاتی که بتوان اعتبار تکرار تشهیر سلاح را از آنها برداشت کرد، در حقیقت دو دسته‌اند: یک دسته مانند روایات محمد بن مسلم، سوره بن کلیب، ابن حسان، مدائنی و ضریس کناسی که در ذیل آیه شریفه بررسی شد و غالباً برای اثبات اعتبار تکرار یا عدم اعتبار آن باید به واژه محاربه یا مشتقات آن تمسک کرد؛ بنابراین به دلیل مشابهت بسیار با آیه محاربه، در ذیل آیه مفاد آنها بررسی شد و نتیجه حاصل آمد و در اینجا مجدداً ذکر نشد؛ بنابراین مقصود از روایات در اینجا فقط روایاتی است که به صورت روشن - نه از باب واژه محاربه یا اطلاق آنها - به تکرار و اعتیاد برای صدق فساد اشاره کرده است.

۲. مقصود از تحقیر آن است که برتری اسلامی او در نظر گرفته نمی‌شود.

خودشان و بر کسی که آنها را می‌کُشد، چیزی هست؟ حضرت فرمود: نه، مگر اینکه کسی کُشتن آنها را عادت خود قرار داده باشد. راوی گفت از حضرت پرسیدم مسلمان در عوض کُشتن کسی از اهل ذمه و اهل کتاب کشته می‌شود؟ فرمود: نه، مگر اینکه به کُشتن ایشان عادت کرده باشد و از قتل آنان دست بردارد. در این صورت [شأن او مراعات نمی‌شود] و با تحقیر کشته خواهد شد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۳۰۹، ح ۱). اسناد روایات پیش گفته، همگی حجت‌اند.^۱

دلالت روایت: از جمله شرایط قصاص، تساوی در دین است و به همین دلیل شخص مسلمان در مقابل کُشتن شخص کافر - ولو ذمی - کشته نمی‌شود، ولی این روایت حکم آن را در صورت تکرار، قتل دانسته است و این حکم به تصریح جمعی از فقها، وجهی جز انطباق عنوان افساد بر مرتکب آن ندارد (حلی، ۱۴۰۳، ص ۳۸۴/حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۴)؛ در نتیجه در این روایت، تکرار فعل قتل اهل ذمه باعث تحقق عنوان افساد شده است و از آنجا که عرف میان قتل اهل ذمه با دیگر فسادهای واقع شده بر روی زمین تفاوت نمی‌گذارد، چون آنچه برای عرف اهمیت دارد، فساد است، در این صورت در همه موارد محاربه که همراه با فساد باشد، تکرار فعل نیاز است.

استدلال مذکور صحیح نیست؛ زیرا اولاً، در مورد اینکه وجه این قتل چیست، چهار نظر میان فقیهان وجود دارد که بر اساس یک نظریه، وجه آن فساد در زمین است، ولی مطابق سه نظریه دیگر، ارتباطی به فساد در زمین ندارد. سه نظر دیگر عبارت‌اند از:

نظریه نخست: قصاص مسلمان در مقابل کُشتن کافر ذمی - ولو در فرض عدم اعتیاد - جایز است، به شرط آنکه اولیای مقتول مابه‌التفاوت دیه انسان مسلمان با کافر را پرداخت کنند. بنا بر گفته علامه، این نظر شیخ صدوق است (حلی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۳۴).

۱. درباره سندی که در تهذیب ذکر شده است، به دو نکته اشاره می‌شود:

نکته نخست آنکه ابن‌ابی‌جید توثیق خاصی ندارد، ولی ایشان شیخ اجازه طوسی بوده است و شیخ طوسی بسیاری از کتب را از ایشان اجازه گرفته است؛ بنابراین ممکن است گفته شود ایشان مورد اعتماد شیخ بوده که بسیاری از کتب را از وی اجازه گرفته است و به همین دلیل ممکن است توثیقش از این راه ثابت شود. نکته دوم آنکه شیخ طوسی در مشیخه، تهذیب طریق خود را به جعفر بن بشیر ذکر نکرده است، ولی این مسئله مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا از مقدمه مشیخه تهذیب فهمیده می‌شود که شیخ طوسی به هر راوی که در تهذیب سند ذکر کرده است، از اصل و کتاب او نقل حدیث می‌کند و در اینجا درست است که در مشیخه سندی به کتاب جعفر بن بشیر ذکر نکرده، ولی در فهرست، طریق خودش را به کتاب ایشان ذکر کرده است.

نظریه دوم: قصاص مسلمان در مقابل کشتن کافر ذمی فقط در فرض اعتیاد جایز است، آن هم در صورتی که مابه‌التفاوت دیه انسان مسلمان با کافر پرداخت شود. این نظر به تصریح صاحب جواهر، قول مشهور فقها از جمله شیخ مفید در *المقنعه* و شیخ طوسی در کتاب *التهدیب و استبصار* و محقق حلّی در *مختصر النافع* است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۱۵۱).

نظریه سوم: کشتن مسلمان در مقابل کافر حتی در فرض اعتیاد، نه از باب حدّ و نه از باب قصاص جایز نیست. این نظر از عبارات شیخ طوسی در *النهاية* و ابن‌ادریس در *سرائر* و علامه حلّی در *قواعد و فخرالمحققین* در *ایضاح فهمیده* می‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵، ص ۳۹۴)؛ از این رو با وجود این نظریه‌های متنافی و نبود قرینه‌ای در روایات، نمی‌توان اطمینان حاصل کرد که فرد، مفسد محسوب شده است. ممکن است قتل فرد از باب قصاص باشد، ولی برخی از شرایط قصاص در مورد روایت نادیده گرفته شده باشد.

ثانیاً، این روایات هیچ ارتباطی به آیه شریفه ندارند و صرف اینکه در مورد فساد مطرح شده‌اند، دلیلی بر انطباق بر آیه شریفه نمی‌شود؛ زیرا طبق استدلال، فرض بر این شد که اعتبار تشهیر سلاح از واژه «یحاربون» در آیه شریفه برداشت شود و این روایات، مفسّر قید «یسعون فی الأرض فساداً» در آیه شریفه باشند.

ثالثاً، بر فرض پذیرش، فقط به مورد همین روایت بسنده می‌شود و نمی‌توان ثابت کرد در همه موارد محاربه، تکرار تشهیر سلاح لازم است؛ زیرا دلیلی بر آن وجود ندارد. از راه الغای خصوصیت نیز نمی‌توان حکم را شامل سایر موارد دانست؛ زیرا احتمال خصوصیت اهل ذمه داده می‌شود.

دسته دوم. تکرار و عادت به کشتن غلامان: علی‌بن‌ابراهیم از پدرش از اسماعیل بن مرار از یونس نقل می‌کند: درباره مردی که برده خود را کشته بود، از امام علیه السلام پرسیدند. فرمود: اگر معروف به قتل بردگان نباشد، مجازات او آن است که به‌سختی زده شود و قیمت برده نیز از او گرفته شده و به بیت‌المال مسلمانان پرداخت شود، ولی اگر به کشتن بردگان عادت دارد، باید کشته شود (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۹۵). بر اساس این روایت، فردی که عادت به کشتن غلامان دارد، در زمین فساد ایجا کرده و مفسد محسوب می‌شود.

سند روایت: سند این روایت، روایت معتبر است و تمامی افراد در سند ثقة‌اند، به‌جز اسماعیل بن مرار. ایشان توثیق خاصی ندارد، ولی چون شخصیت جلیل‌القدری همچون

ابراهیم بن هاشم زیاد از او نقل حدیث کرده است،^۱ طبق برخی مبانی، توثیق می‌شود. دلالت روایت: در این روایت، حضرت در مورد انسان آزاد (حرّ) که عادت به کُشتن عبد دارد، حکم به قتل کرده است و از آنجا که یکی از شروط قصاص، تکافی در حرّ و عبد بودن است، قتل نمی‌تواند به جهت قصاص باشد؛ از این رو به تصریح جمعی از فقیهان، وجه آن مفسد بودن چنین فردی است (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۸۴/ کیدری، ۱۴۱۶، ص ۲۹۹/ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۲۲۰)؛ بر همین اساس در این مورد نیز مطابق نظر برخی فقیهان، صدق افساد فی الأرض دلیل بر کشته شدن فرد می‌باشد.

نقد: مشابه نقدهایی که به روایت قبلی مطرح شد، در اینجا نیز مطرح است. فقط در مورد توضیح نقد نخست، باید خاطر نشان کرد: در توجیه قتل ذکر شده در روایت، سه نظر وجود دارد که یکی از وجوه آن مفسد بودن قاتل است، ولی دو قول دیگر این زمینه وجود دارد: قول نخست: فرد حرّ در صورتی که نسبت به کُشتن بندگان اعتیاد یافته باشد، قصاص می‌شود و مابه‌التفاوت دیه میان عبد و حرّ به اولیای قاتل داده می‌شود. این قول مختار برخی فقها از جمله سلار دیلمی و علامه حلّی است (دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۲۳۸/ حلّی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵). شاهد اینکه این قتل به خاطر قصاص است، ردّ فاضل دیه می‌باشد؛ زیرا در غیر این صورت وجهی برای ردّ فاضل دیه نیست. قول دوم: مولی حتی در فرض اعتیاد به کُشتن بندگان، مطلقاً کشته نمی‌شود و حداکثر حاکم می‌تواند او را تعزیر کند. این نظر از سوی صاحب جواهر به مشهور فقها نسبت داده شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۹۲).

۴. دلیل عدم اعتبار تکرار فعل تشهیر سلاح (جرم ساده بودن محاربه) «اطلاق ادله»

برای عدم اعتبار تکرار تشهیر سلاح، به اطلاق ادله می‌توان تمسک کرد. ادله‌ای که در باب محاربه ذکر می‌شود مانند آیه محاربه و روایاتی مانند روایت محمد بن مسلم، سوره بن‌کلیب، ابن‌حسان، مدائنی و ضریس کناسی که پیش‌تر اشاره شد، همگی نسبت به تکرار و عدم تکرار تشهیر

۱. بنا بر شمارش نرم‌افزار درایة‌الحدیث، ۴۴۷ مورد ابراهیم بن هاشم از ایشان نقل حدیث کرده است.

سلاح در محاربه مطلق‌اند و در هیچ‌یک تکرار تشهیر سلاح معتبر دانسته نشده است. مؤید این اطلاعات، عبارات فقیهان بود که در قسمت دیدگاه‌ها گذشت و بیان شد که فقیهان در تعریف محاربه از تعبیر «تجرید سلاح، اظهار سلاح، تشهیرالسلاح و حمل سلاح» استفاده کرده‌اند و این عبارات، مطلق است و با یک مرتبه نیز این عناوین محقق می‌شود. عبارت قانونگذار نیز در قوانین متعدد مطلق بود.

تنها اشکالی که ممکن است در مقابل این اطلاق مطرح شود اینکه گفته شود عبارات ازاین‌رو که آیا این فعل تشهیر سلاح و مشابهات آن در محاربه باید یک مرتبه محقق شود یا چند مرتبه، در مقام بیان نبوده‌اند؛ به همین دلیل مقدمات حکمت برای تمسک به اطلاق تمام نیست. در توضیح این اشکال باید خاطر نشان کرد: در واقع محل بحث شبیه آیه «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكَنَّ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (مانده: ۴) است که به نظر اصولیون درصدد بیان تذکیه بودن و میته نبودن صید سگ شکاری است و از جهت طهارت محل گاز گرفته شده، در مقام بیان نیست؛ بنابراین ازاین‌رو نمی‌توان آیه شریفه را مطلق دانست.

اما به نظر می‌رسد این اشکال صحیح نیست و با اندک تأملی دفع می‌شود؛ زیرا ادله و کلمات فقیهان و قانونگذار در مقام تعریف محاربه و ذکر مجازات آن بوده است؛ بنابراین تمامی قیودی را که در آن دخیل است، متذکر شده‌اند. افزون‌براین در قسمت دیگری از باب محاربه، امری که خلاف این باشد را بیان نکرده‌اند و اینها حاکی از این است که ازاین حیث در مقام بیان بوده‌اند، علاوه بر اینکه اصل عقلایی نیز حکم می‌کند در این موارد، متکلم در مقام بیان است.

نتیجه

بر اساس بنیاد مطالب پیش‌گفته، چند نتیجه حاصل می‌شود:

۱. اصل اولی در محل بحث بر اساس استصحاب، قاعده درأ و اصل احتیاط در دماء و نفوس در فرض شک، اعتبار تکرار تشهیر سلاح در محاربه است.
۲. برای اثبات جرم به عادت بودن محاربه و اعتبار تکرار تشهیر سلاح در آن، به دو فراز «بِجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» و «وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» در آیه محاربه تمسک شد. در فراز نخست، تکیه

بر واژه فعل مضارع «يُحَارِبُونَ» و مشابهات آن در روایات شد که دلالت بر استمرار داشت، اما بیان شد علاوه بر اینکه فعل مضارع همیشه دلالت بر استمرار ندارد، در برخی روایات مفسر آیه شریفه نیز از فعل مضارع یا مشتقات آن استفاده نشده است، بلکه فعل ماضی است و این مسئله حکایت از این دارد که تکرار و استمرار تشهیر سلاح در محل بحث، معتبر نیست.

۳. در تمسک به فراز «و يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» از دو تحلیل قرآنی و روایی کمک گرفته شد. در تحلیل نخست، با تکیه بر مفاهیم موجود در آیه، به محل بحث استدلال شد و گفته شد: از آنجاکه اولاً «يُحَارِبُونَ» و «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» هر دو قید موضوع واحد «الذین» هستند؛ ثانیاً، «يَسْعَوْنَ» به معنای تلاش عملی است؛ ثالثاً، مقصود از فساد در زمین، هر معصیتی نیست، بلکه معصیتی است که امنیت در جامعه و زمین را مختل کند و آن حالت اصلاح در زمین را از میان ببرد و با این پیش فرض که «يُحَارِبُونَ» به معنای «تشهیر سلاح» باشد، حاصل می آید که محارب برای اینکه مشمول مجازات ذکر شده در آیه شریفه باشد، کسی است که اولاً، تشهیر سلاح کند؛ ثانیاً، این امر تکرار و دوام داشته باشد؛ چراکه با یک بار تشهیر سلاح، عنصر اصلی آیه شریفه که وقوع فساد در زمین و از میان رفتن امنیت و صلاح آن باشد، محقق نمی شود، اما بیان شد که با فرض تمامیت همه مقدمات، نتیجه ذکر شده حاصل نمی شود؛ چراکه امکان دارد فساد در زمین با یک مرتبه تشهیر سلاح اتفاق بیفتد.

۴. در تحلیل روایی تلاش شد از برخی روایات مرتبط با محاربه و افساد که دلالت بر جرم به عادت بودن محاربه می کند، بهره گرفته شود؛ مانند روایاتی که حکم به قتل کسی می کند که عادت به کشتن اهل ذمه یا غلامان دارد. این تحلیل نیز پذیرفته نشد؛ چراکه مشخص نیست اولاً، وجه کشته شدن قاتل در دو مورد پیش گفته، مفسد بودن او باشد. ثانیاً، این روایات هیچ ارتباطی به آیه شریفه نداشتند. ثالثاً، بر فرض پذیرش فقط به مورد همین روایت بسنده می کنیم و نمی توان ثابت کرد در همه موارد محاربه، تکرار تشهیر سلاح لازم است.

۵. در مقابل این دسته از ادله به اطلاقات موجود در ادله برای عدم اعتبار تکرار تشهیر سلاح و جرم ساده بودن محاربه تمسک شد که به نظر رسید این دسته از ادله، تمام است؛ در نتیجه به دست آمد که محاربه جرم ساده است، نه جرم به عادت. بعید نیست باتوجه به اطلاقات مواد قانونی، هدف قانونگذار نیز همین بوده باشد.

۶. در صورتی که ادله نظریه اول تمام باشد، در مورد جمع میان ادله چند نکته لازم به ذکر است: اولاً، در صورتی که «یحاربون» به معنای تشهیر سلاحی باشد که در آن استمرار و تکرار شرط باشد، دیگر برای اثبات نظریه دوم نمی‌توان به اطلاق ادله تمسک کرد؛ زیرا اطلاق ندارد. ثانیاً، در صورتی که تحلیل قرآنی از فراز «یسعون فی الأرض فساداً» تمام باشد، بین صدر و ذیل روایت تعارض شکل می‌گیرد؛ زیرا اطلاق فراز «یحاربون»، حکم به عدم اعتبار تکرار تشهیر سلاح می‌کند، اما فراز «یسعون فی الأرض فساداً» حکم به اعتبار آن می‌کند. در این صورت به نظر می‌رسد ذیل، قرینه برای صدر می‌شود و به وسیله ذیل آیه شریفه، صدر آن مقید می‌شود؛ در نتیجه شرط تحقق جرم محاربه، تکرار تشهیر سلاح خواهد بود، ولی در صورتی که تحلیل روایی فراز ذکر شده تمام باشد، به نظر می‌رسد میان اطلاق ادله (دلیل نظریه دوم) با آن تحلیل، تعارض شکل می‌گیرد که در این صورت به دلیل اینکه روایات مخالف آیات شریفه‌اند، به آن عمل نمی‌شود؛ به همین دلیل به اطلاق موجود در آیه عمل می‌شود که حاصل آن عدم اعتبار تکرار تشهیر سلاح در تحقق جرم محاربه خواهد بود، مگر اینکه از آن دو دسته از روایات (عادت به کُشتن اهل ذمه و غلامان)، الغای خصوصیت نسبت به همه موارد محاربه نشود که در این صورت آن دو دسته اطلاقات را مقید می‌کنند. نتیجه چنین می‌شود که تکرار تشهیر سلاح در محاربه شرط نیست، مگر در فرضی که محاربه با کُشتن اهل ذمه یا غلامان، محقق شده باشد.

منابع

١. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ ج ١، ٢، ٣ و ٤، ج ٣، بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق.
٢. ابوالحسين، احمد بن فارس بن زكريا؛ معجم مقائيس اللغة؛ ج ٣، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ١٤٠٤ق..
٣. اردبيلى، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان؛ ج ١٣، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٠٣ق.
٤. اردبيلى، سيد عبدالكريم؛ فقه الحدود والتعزيرات؛ ج ٣، ٢، قم: مؤسسة النشر لجامعة المفيد، ١٤٢٧ق.
٥. جوادى آملی، عبدالله؛ تسنيم؛ ج ٢٢، ٥، قم: مركز نشر اسراء، ١٣٩٧.
٦. جوهرى، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٢، بيروت: دارالعلم للملایين، ١٤١٠ق.
٧. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ ج ٢٨ و ٢٩، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
٨. حلبى (ابوصلاح حلبى)، تقى الدين بن نجم الدين؛ الكافى فى الفقه؛ اصفهان: كتابخانه عمومى امام امير مؤمنان، ١٤٠٣ق.
٩. حلبى (ابن ادريس)، محمد بن منصور بن احمد؛ السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٠ق.
١٠. حلبى (علامه حلبى)، حسن بن يوسف بن مطهر؛ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان؛ ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٠ق.
١١. _____؛ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية؛ ج ٥ و ٣، قم: مؤسسه امام صادق، ١٤٢٠ق.
١٢. _____؛ قواعد الأحكام فى معرفة الحلال والحرام؛ ج ٩ و ٣، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٣ق.
١٣. _____؛ مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة؛ ج ٩، ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به

- جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٣ق.
١٤. حلى، جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام؛ ج ٤، ج ٢، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤٠٨ق.
١٥. —؛ نكت النهاية؛ ج ٣، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٢ق.
١٦. حلى، يحيى بن سعيد؛ الجامع للشرائع؛ قم: مؤسسه سيد الشهداء العلميه، ١٤٠٥ق.
١٧. خمينى، سيدروح الله؛ تحرير الوسيلة؛ ج ٢، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بى تا].
١٨. خويى، سيدابوالقاسم؛ محاضرات فى أصول الفقه؛ ج ١، ج ٤، قم: دارالهادى للمطبوعات، ١٤١٧ق.
١٩. —؛ مباني تكملة المنهاج؛ ج ١، قم: مؤسسه احياء آثار امام خويى، ١٤٢٢ق.
٢٠. دهخدا، على اكبر؛ لغت نامه؛ ج ١١، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٧٣.
٢١. راغب اصفهاني، حسين بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بيروت: دارالعلم، ١٤١٢ق.
٢٢. زبيدي، محمد بن محمد؛ تاج العروس؛ ج ١ و ٥، بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق.
٢٣. زمخشري، محمود؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛ ج ١، ج ٣، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٧ق.
٢٤. —؛ أساس البلاغة؛ بيروت: دار صادر، ١٨٧٩م.
٢٥. سبزواري، سيدعبدالأعلى؛ مهذب الأحكام فى بيان الحلال والحرام؛ ج ٢٧، ج ٤، قم: مؤسسه المنار، ١٤١٣ق.
٢٦. سار ديلمى، حمزة بن عبدالعزيز؛ المراسم العلوية والأحكام النبوية؛ قم: منشورات الحرميين، ١٤٠٤ق.
٢٧. سيالكوتى، عبدالحكيم بن شمس الدين؛ حاشية السیالكوتى على كتاب المطول؛ ج ٢، قم: منشورات الرضى، ١٣٦٢.
٢٨. سيورى حلى، مقداد بن عبد الله؛ كنز العرفان فى فقه القرآن؛ ج ٢، قم: انتشارات مرتضى، ١٤٢٥ق.
٢٩. شاهرودى، سيد محمود؛ قرائات فقهية معاصرة؛ ج ١، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت، ١٤٢٣ق.

٣٠. شمس ناتری، محمدابراهیم؛ قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی؛ تهران: میزان، ١٣٩٢.
٣١. صاحب، اسماعیل؛ المحيط فی اللغة؛ ج ٢، بیروت: عالم الكتاب، ١٤١٤ق.
٣٢. صدر، سیدمحمدباقر؛ دروس فی علم الأصول (الحلقة الثالثة)؛ ج ١، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ١٤٢٣ق.
٣٣. صدوق، محمدبن علی؛ المقنع؛ قم: مؤسسه امام هادی، ١٤١٥ق.
٣٤. —؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ٤، ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٣ق.
٣٥. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد؛ ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل؛ ج ١٦، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٨ق.
٣٦. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ١٠، ج ٥، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٧ق.
٣٧. طباطبایی مجاهد، محمدبن علی؛ مفاتیح الأصول؛ قم: مؤسسه آل البيت، ١٢٩٦ق.
٣٨. طرابلسی (قاضی ابن براج)، عبدالعزیز؛ المهدب؛ ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤٠٦ق.
٣٩. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين؛ ج ٢، ج ٢، تهران: مکتب نشرالثقافة الإسلامیه، ١٤٠٨ق.
٤٠. طوسی (ابن حمزه)، محمدبن علی بن حمزه؛ الوسيلة إلى نیل الفضیلة؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٨ق.
٤١. طوسی، محمدبن حسن؛ المبسوط فی فقه الإمامیه؛ ج ٨، ج ٣، تهران: المکتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریه، ١٣٨٧ق.
٤٢. —؛ النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی؛ ج ٢، بیروت: دارالکتب العربی، ١٤٠٠ق.
٤٣. —؛ تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)؛ ج ١٠، ج ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ق.
٤٤. عاملی، زین الدین بن علی؛ مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ ج ١٥، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، ١٤١٣ق.
٤٥. عاملی، محمدبن مکی؛ الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه؛ ج ٢، ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٧ق.

۴۶. عراقی، آقاضیاءالدين؛ شرح تبصرة المتعلمين؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.
۴۷. عوده، عبدالقادر؛ التشريع الجنائي الإسلامی فی المذهب الخمسه مقارناً بالقانون الوضعی؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة البعثة للدراسات الإسلامیه، ۱۳۶۱ق.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۳، ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۴۹. فیض کاشانی، محمد محسن؛ مفاتیح الشرائع؛ ج ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، [بی تا].
۵۰. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی؛ ج ۲، ج ۲، قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۵۱. کافی سبکی، علی بن عبد؛ عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح؛ ج ۱، بیروت: المكتبة العصریه، [بی تا].
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۶ و ۷، قم: الطبع الإسلامی، ۱۴۲۹ق.
۵۳. کیدری، محمد بن حسین؛ إصباح الشیعة بمصباح الشریعة؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۶ق.
۵۴. گلبایگانی، سید محمد رضا؛ الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج ۳، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۵۵. محسنی، مرتضی؛ دوره حقوق جزای عمومی؛ پدیده جنایی؛ ج ۲، ج ۲، تهران: گنج دانش، ۱۳۸۲.
۵۶. محمدی بامیانی، غلامعلی؛ دروس فی البلاغة (شرح مختصر المعانی للتفتازانی)؛ ج ۲، قم: مؤسسة البلاغ، [بی تا].
۵۷. مدرس افغانی، محمدعلی؛ المدرس الأفضل فیما یرمز و یشار إليه فی المطول؛ ج ۶، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۲.
۵۸. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۲ و ۵، تهران: مرکز کتاب لترجمة والنشر، ۱۴۰۲ق.
۵۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ المقنعة؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ أنوار الأصول؛ ج ۲، ج ۲، قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۸ق.
۶۱. —؛ استفتانات جدید؛ ج ۲، ج ۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۷ق.

٦٢. موحدي لنكراني، محمدفاضل؛ تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الحدود؛ قم: مؤلف، ١٤٠٨ق.
٦٣. موفق الدين، شمس الدين ابني قدامه؛ المغني والشرح الكبير؛ ج ١٠، بيروت: دارالفكر، ١٤٣٣ق.
٦٤. مؤمن قمى، محمد؛ كلمات سديدة في مسائل جديدة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٥ق.
٦٥. نجفى (صاحب جواهر)، محمدحسن؛ جواهرالكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٤١ و ٤٢، ٧، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٤ق.

تأملی در دلالت آیه بغی بر قیام علیه حکومت اسلامی

سید محمد حسن نصراللهی*
محمد جواد محمدی**

چکیده

«بغی» و شورش بر حاکم اسلامی از موضوعاتی است که در فقه امامیه موضوع احکام متعددی قرار گرفته است. برخی فقیهان امامیه، آیه شریفه بغی را شامل «بغی» مصطلح دانسته‌اند و به استناد این آیه، احکام و شرایطی را برای «بغی» و «باغیان» اثبات یا نفی کرده‌اند. در مقابل، برخی دیگر این آیه را بی ارتباط با قیام علیه حکومت دانسته‌اند و مفاد آن را مختص به نزاع‌های طایفه‌ای در جامعه اسلامی می‌دانند. بر اساس دیدگاه اخیر، اثبات شرایطی مانند «داشتن گروه» در تحقق بغی به استناد آیه بغی یا نفی برخی شروط به استناد اطلاق این آیه از اساس نادرست است. مقاله پیش رو با روش تحلیلی و انتقادی، آیه مورد نظر را ارزیابی و ارتباط آن با بغی مصطلح فقهی را از دوزاویه استظهار عرفی و تفسیر روایی بررسی کرده است. یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از این است که ظهور عرفی الفاظ به کاررفته در آیه شریفه هیچ ارتباطی با قیام علیه حکومت اسلامی ندارد و بیان‌های گوناگون برای استظهار شمولیت نسبت به بغی ارائه شده، قابل قبول نیست. روایاتی که ممکن است در اثبات ارتباط آیه شریفه با بغی مصطلح مورد استناد قرار گیرند نیز به جهت ضعف سند یا دلالت، قابلیت استدلال ندارند.

واژگان کلیدی: بغی، باغی، آیه بغی، شورش علیه حکومت اسلامی، قیام علیه حاکم اسلامی، ماده ۲۸۷ ق.م.ا.

* دانش پژوه گروه فقه‌الجزا مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی / نویسنده مسئول

(nasrmohammadhasan224540@gmail.com)

** پژوهشگر گروه فقه‌الجزا مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم

(mjmmohammadi62@gmail.com)

مقدمه

بر اساس ماده ۲۸۷ قانون مجازات اسلامی: «گروهی که در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران قیام مسلحانه کند، باغی محسوب می‌شود و در صورت استفاده از سلاح، اعضای آن به مجازات اعدام محکوم می‌گردند». مطابق این ماده، تحقق جرم بغی منوط به شرایطی است؛ از جمله اینکه باغیان باید دارای گروه باشند و با قیام انفرادی، جرم بغی محقق نمی‌شود (آصفی، ۱۴۲۱، ص ۱۳۹). همچنین قیام باید مسلحانه باشد و اگر شورشگران از سلاح استفاده نکنند، جرم بغی واقع نمی‌شود (همان، ص ۱۲۸). در مقابل، بعضی از عناصر دیگری که ممکن است از دیدگاه برخی معتبر باشند، از نظر قانونگذار در این جرم شرط نیست؛ مانند اینکه شورشیان باید برای قیام خویش توجیه سیاسی داشته باشند (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۳).

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین ادله قانونگذار که نقش محوری در اثبات و نفی برخی شروط دارد، آیه شریفه بغی است:

وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَقَىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاتَةً فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَ أَسْطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ: و هرگاه دو گروه از مؤمنان با یکدیگر به نزاع و جنگ پردازند، آنها را آشتی دهید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند، با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا بازگردد و هرگاه بازگشت [وزمینه صلح فراهم شد]، در میان آن دو به عدالت صلح برقرار سازید و عدالت پیشه کنید که خداوند عدالت پیشگان را دوست می‌دارد (حجرات: ۹).

بسیاری از فقیهان امامیه نیز به استناد آیه مذکور، شروط متعددی را برای جرم بغی اثبات یا نفی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۶۲/علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۶۹/سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۹/طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۲۳/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹، ص ۴۵۴/نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۲۳/منتظری، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۰/صدر، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۲۵۰). در نقطه مقابل گروه نخست، برخی دیگر از فقیهان و مفسران، مفاد آیه شریفه را از اساس بی‌ارتباط با جرم بغی مصطلح و قیام علیه حکومت حاکم اسلامی دانسته‌اند و مفاد آن را مختص به نزاع‌های طایفه‌ای در جامعه اسلامی می‌دانند (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۷/خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۶۱/تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۷۰/هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۳۹۲/وحید خراسانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۸۱).

بر اساس آنچه گذشت، بحث از مفاد آیه بغی، مسئله‌ای ضروری به نظر می‌رسد. درعین حال فقیهان و مفسران از این منظر کمتر به تحلیل و تفسیر آیه بغی پرداخته‌اند و مباحث موجود درباره موضوع مورد نظر، مختصر و کوتاه است. همچنین باوجود تتبع در آثار پژوهشی، بحث تفصیلی در قالب مقاله یا کتاب یا پایان نامه به صورت مستقل نسبت به این مسئله یافت نشد. دراین میان فقط آیت‌الله منتظری در کتاب *دراسات فی ولاية الفقیه* در دو قسمت از کتاب، تحقیقی کوتاه - در حد نصف صفحه - اما با نگاه فقهی نسبت به این مسئله دارد (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۸ و ج ۳، ص ۲۸۰) و محققان دیگر، بحث فقهی چندانی نسبت به این مسئله ارائه نکرده‌اند.

پژوهش حاضر به منظور کشف میزان ارتباط آیه بغی با بغی مصطلح فقهی (شورش علیه حاکم اسلامی)، به ارزیابی و تحلیل دلالتی آیه بغی می‌پردازد و می‌کوشد با روش تحلیلی، انتقادی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به نتیجه‌ای روشن در این موضوع دست یابد؛ ازاین‌رو در ادامه پس از بیان مفهوم بغی، به تفسیر دلالتی آیه بغی پرداخته و مفاد آیه را از دو زاویه استظهار عرفی و تفسیر روایی بررسی خواهیم کرد.

۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی «بغی»

ابن فارس برای واژه «بغی» دو معنای ریشه‌ای ذکر می‌کند: معنای نخست «طلب و خواستن یک شیء» است. دومین معنا عبارت است از «نوعی از فساد» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲). معنای دیگری که برای این واژه در کتب لغت ذکر شده، «تعدی و تجاوز» است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۸۱/ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۷۸)؛ ازاین‌رو به تصریح برخی لغت‌دانان، هرگونه تجاوز و زیاده‌روی بر مقداری که حد و اندازه چیزی است، «بغی» نامیده می‌شود (همان).

گفتنی است «بغی» در قرآن کریم به معنای لغوی نیز به کار رفته است (بقره: ۱۷۳ و ۲۱۳/ نساء: ۳۴/ انعام: ۱۴۵-۱۴۶/ نحل: ۱۱۵).

«بغی» در عبارات فقیهان امامیه، دو اصطلاح دارد که یکی از آن دو اصطلاح معروف است و در متون فقهی، احکام و شرایط آن به صورت تفصیلی ذیل کتاب *الجهاد مطرح شده* است. در مورد این اصطلاح از بغی، تعاریف گوناگونی از سوی دانشمندان امامیه ارائه شده است (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۶/ همو، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۵/ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵/ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۲۹/

شهید اول، ۱۴۱۹، ص ۸۳)؛ برای نمونه محقق حلی در شرائع الإسلام در تعریف «باغی» می‌گوید: «باغی کسی است که بر حاکم عادل قیام کند» (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۷/همو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۰).

واژه «باغی» اصطلاح دومی نیز دارد که این اصطلاح، مهجور در میان فقیهان است و کمتر در احکام و شرایط آن سخن رانده شده است. اصطلاح دوم متضمن معنای «تعدی (باغی) طایفه‌ای از مؤمنان بر طایفه دیگر» است؛ بدین ترتیب که اگر گروهی از مؤمنان علیه گروه دیگری از مؤمنان به جنگ پردازند، در این صورت بر دیگر مؤمنان لازم است میان این دو گروه به اصلاح پردازند و چنانچه این اصلاح شکل نگیرد، با گروه ظالم (باغی) در دفاع از گروه مظلوم، به جنگ پردازند تا دوباره به مسیر عدالت برگردند. این معنا از «باغی» و حکم آن به روشنی در آیه شریفه باغی بیان شده است، بلکه قدر متیقن از آیه شریفه، همین معناست.

۲. راه‌های استدلال به آیه باغی نسبت به قیام علیه حکومت اسلامی

شمول دلالت آیه شریفه در باغی بر حاکم اسلامی را از دو راه می‌توان پیگیری کرد: نخست آنکه از راه برداشت عرفی و تحلیل الفاظ به‌کاررفته در آیه شریفه، این نتیجه گرفته شود که آیه شریفه شامل باغی بر حاکم اسلامی نیز می‌شود. راه دوم آنکه از طریق روایات واردشده در تفسیر آیه شریفه، این نتیجه گرفته شود که آیه شریفه معنایی اعم از باغی گروهی از مؤمنان بر مؤمنان دیگر و باغی بر حاکم اسلامی دارد. این راه، تعبیدی است؛ بدین معنا که هر چند آیه شریفه به لحاظ استظهار عرفی قابلیت تفسیر به باغی فقهی مصطلح را نداشته باشد، ولی تعبداً و به استناد تفسیر ائمه معصومین^{علیهم‌السلام}، دلالت آیه بر باغی فقهی پذیرفته شود.

۲-۱. استدلال به آیه شریفه بر اساس برداشت عرفی

استدلال به آیه شریفه بر اساس استظهار عرفی، به سه تقریب ممکن است مورد تبیین قرار گیرد:

۲-۱-۱. استدلال به اطلاق

بر اساس این تقریب، آیه شریفه در فقره نخستین آن اطلاق دارد؛ چراکه عنوان «طائفان» در صدر آیه، مقید به گروه خاصی نشده است؛ به همین دلیل این آیه، هم شامل دو گروه از

مسلمانان در جامعه اسلامی می‌شود که به دلایل گوناگون وارد جنگ شده‌اند و هم شامل دو گروه از مسلمانان می‌شود که در یکی از دو طرف، حاکم جامعه اسلامی و پیروان وی قرار دارد و در سوی دیگر، گروهی‌اند که علیه حکومت او قیام کرده و به جنگ با او روی آورده‌اند (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۸).

۲-۱-۲. نقد استدلال به اطلاق

استدلال به اطلاق آیه، از چند جهت دچار اشکال است:

اشکال نخست: بر اساس بخش نخست آیه شریفه، اولین فرمان در جنگ میان دو گروه از مؤمنان این است که دیگر مؤمنان میان آن دو گروه، اصلاح و صلح برقرار کنند. در درگیری‌های متعارف میان دو گروه از مؤمنان که هردو در یک رتبه‌اند و این‌گونه نیست که فرمان یکی بر دیگری اطاعتش لازم باشد، اصلاح و برقراری صلح به وسیله گروه سوم از مؤمنان، فرمانی معقول و روشن است، ولی در قیام گروه شورش‌گر علیه حاکم جامعه اسلامی که بر آنها اطاعت از حاکم اسلامی واجب است، فرمان به اصلاح میان دو گروه، به سایر مؤمنان دیگر معنا ندارد، بلکه فرمانی که در اینجا مناسب است اینکه همه مؤمنان را به یاری امام عادل جامعه اسلامی دعوت کنند. این یاری می‌تواند در ابتدا به این باشد که عده‌ای در میدان وارد شوند و فرضاً برای گروه باغی، روایات وارده در اطاعت از امام عادل جامعه اسلامی را یادآوری و آنها را نسبت به عقوبت چنین کاری هوشیار و آگاه کنند؛ به عبارت دیگر فرمان به اصلاح نسبت به دو گروهی که از جهت مقام و منزلت در یک رتبه‌اند، عرفی است، ولی نسبت به دو گروهی که بر یک گروه از آن دو، واجب شرعی است از گروه دیگر (حاکم اسلامی) تبعیت کند، این‌گونه خطاب مناسب به نظر نمی‌رسد.

اشکال دوم: در بخش دوم آیه شریفه آمده است که اگر یکی از این دو گروه بر دیگری بغی کرد و به ظلم و تعدی برخاست، با گروه باغی به پیکار برخیزد. تأمل در این فقره از آیه شریفه حاکی از بیگانگی این آیه با بغی مصطلح در فقه امامیه است؛ بدین جهت در بغی مصطلح فقهی از همان ابتدای قیام علیه حکومت اسلامی، شورشیان متصف به صفت بغی می‌شوند، در حالی که بر اساس آیه شریفه، بغی در مرحله نخست در گروه خاصی متعین نیست. در مرحله بعد و پس از آنکه اصلاح در مرحله نخست نتیجه نداد و یکی از دو گروه علیه دیگری دست به ظلم و تعدی زد، عنوان «بغت أحدهما علی الأخری» محقق شده و به دنبال آن حکم به وجوب جنگ با گروه باغی شده

است. گفتنی است اگر در آیه شریفه، بغی از همان ابتدا رخ داده بود و بغی پس از اصلاح، بغی دوم محسوب می‌شد، تعبیر به «فَإِنْ بَغْتِ أَحَدَهُمَا» به صورت مطلق مناسب به نظر نمی‌رسید و نیاز به قیدی بود که حاکی از تکرار عمل باشد.

اشکال سوم: اشکال نخست، در بخش سوم از آیه شریفه «فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَ أَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» نیز تکرار می‌شود. بدان دلیل که در صورتی که گروه باغی در برابر حاکم جامعه اسلامی سر تسلیم فرود آورند و از موضع پیشین خود بازگردند، معنا ندارد گفته شود بر گروه سوم واجب است میان رهبر جامعه اسلامی و گروه باغی که تسلیم شده‌اند، همراه با قسط و عدالت اصلاح کنند؛ به بیانی که در اشکال نخست گذشت.

۲-۱-۳. تنقیح مناط

بر فرض عدم پذیرش تقریب نخست، بر اساس این فقره از آیه شریفه: «فَإِنْ بَغْتِ أَحَدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَقِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...» (حجرات: ۹)، جنگ با باغیان علیه حاکم اسلامی واجب است؛ بدین بیان که در این فقره از آیه شریفه، موضوع حکم و جوب جنگ، گروهی‌اند که متصف به صفت بغی شده‌اند؛ از سوی دیگر تعلیق حکم بر وصفی در موضوع حکمی، اشعار به این دارد که آن وصف، علت تحقق آن حکم است، بلکه در بسیاری از استعمالات به گواهی فهم عرفی تعلیق حکم بر وصف، ظهور در این دارد که وصف، علت تامه حکم است؛ مثلاً جمالاتی مانند «انسان فاسق، شهادتش قبول نمی‌شود»، «فرد سارق، دستش قطع می‌شود» و «مرد زانی، یک‌صد تازیانه می‌خورد»، به شهادت فهم عرف دلالت دارد که علت تامه هریک از عدم قبول شهادت، قطع دست و تازیانه، فسق، سرقت و زناست؛ حتی اگر وصف را دارای مفهوم ندانیم. اکنون در آیه شریفه نیز از تعلیق حکم و جوب قتال و جنگ به گروهی که اهل بغی‌اند، به ظهور عرفی می‌توان برداشت کرد که علت تامه و جوب جنگ با گروه مذکور، بغی و شورش ظالمانه آن گروه علیه دیگری است. پس از اثبات اینکه در نزاع‌های قبیلگی در حقیقت بغی و تجاوز گروه باغی، علت برای وجوب جنگ با آنهاست، به مقتضای قاعده «العله تعمیم و تخصص»، این علت نسبت به بغی علیه حاکم اسلامی نیز تسری داده می‌شود؛ در نتیجه حکم مستفاد از آیه شریفه در این صورت نیز خواهد آمد (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۰).

به عبارت دیگر همه موضوع برای وجوب جنگ در آیه شریفه، «بغی گروهی بر گروه دیگر»

است. از سوی دیگر موضوع تام به منزله علت تامه برای ترتب حکم شرعی است و حکم شرعی همیشه دائر مدار فعلیت موضوع می‌باشد. همین موضوع در شورشیان علیه امام معصوم علیه السلام نیز قابل تطبیق است و در نتیجه به دنبال آن وجوب جنگ نیز خواهد آمد.

۲-۱-۴. نقد استدلال به تنقیح مناط

باتوجه به اینکه ثابت شد مقصود از دو گروهی که در صدر آیه شریفه آمده است، دو گروه از مؤمنانند که ذیل یک حکومت با یکدیگر به جنگ می‌پردازند و جنگ با حاکم اسلامی در میان نیست، به نظر می‌رسد موضوع مذکور در آیه شریفه برای تحقق حکم (وجوب قتال و جنگیدن)، مدخلیت دارد و به همین دلیل وصف در آیه شریفه، حداکثر در دایره موضوع مذکور در آیه اطلاق دارد و نمی‌توان آن را به بغی و تجاوز علیه حکومت حاکم جامعه اسلامی که خارج از دایره موضوع در آیه شریفه است، تسری داد؛ گویا مفاد آیه شریفه بدین صورت است: «با طایفه‌ای از مؤمنان که پس از اصلاح، بر طایفه دیگر بغی کرده‌اند، به خاطر بغی‌شان نسبت به طایفه دیگر، بجنگید تا به اطاعت الهی برگردند». همانند آنچه در عرف گفته شود: «عالم عادل را اکرام کنید»، در این مثال، دایره اطلاق‌گیری برای عدالت، محدود به موضوع خودش که عالم است، خواهد بود و به همین دلیل برای جاهل عادل به نگاه عرفی وجوب اکرامی نیست؛ به عبارت دیگر بغی و تجاوز در آیه شریفه، بخشی از علت یا موضوع برای وجوب جنگ با باغیان است و در نتیجه نمی‌توان حکم مذکور در آیه را نسبت به مصادیق دیگری که در آیه شریفه نیست، تسری داد، وگرنه اگر علت تامه قتال، بغی باشد، لازمه تسری به مطلق بغات، این است که اگر شوهری نیز به همسر خویش ظلم و تعدی کرد، جنگ با او واجب باشد! به عبارت دیگر درباره خطاب مذکور در آیه شریفه، تنقیح مناط روا و عرفی نیست؛ بدین جهت که روشن نیست علت تامه وجوب جنگ در آیه شریفه، صرف عنوان بغی و ظلم باشد.

۲-۱-۵. قیاس اولویت

ممکن است شمولیت نسبت به قیام علیه حاکم اسلامی، از راه اولویت قطعی ثابت شود. با این بیان که وقتی دفع ظلم علیه برخی مؤمنان، واجب و جنگ با آنها لازم باشد، به طریق اولی نسبت به حاکم جامعه اسلامی نیز این دفاع واجب خواهد بود (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۸/ علامه

حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۹۱)؛ به عبارت دیگر بر فرض اگر ادعا شود این آیه صرفاً بیانگر وجوب مقابله با ظالم در نزاع‌های قبیلگی است، باید به طریق اولویت گفته شود اگر حکومت اسلامی نیز به وسیله افراد ظالم مورد هجوم قرار گرفت، دفاع از حکومت اسلامی واجب خواهد بود؛ بدین دلیل که اهمیت دفاع از حکومت حاکم اسلامی که قوام زندگی همه مؤمنان به آن بستگی دارد، بسیار بیشتر از نزاع‌های جزئی و کوچک در جامعه اسلامی است؛ مانند اینکه گفته می‌شود اگر اظهار ناراحتی نسبت به اوامر پدر و مادر حرام باشد، به طریق اولویت، ضرب و جرح آنها نیز حرام خواهد بود.

۲-۱۶. نقد استدلال به قیاس اولویت

در استدلال به قیاس اولویت، مفروض این است که بغی مصطلح فقهی از مفاد آیه شریفه خارج بوده و صرفاً درصدد اثبات حکم مذکور در آیه (وجوب قتال) به موضوع دیگری می‌باشد که در آیه ذکر نشده است. به بیان دیگر هر چند باغی مصطلح فقهی از مفاد آیه شریفه خارج است، ولی حکم مذکور در آیه (وجوب قتال) به طریق اولی شامل باغی مصطلح نیز می‌شود، در حالی که در مسئله کنونی، بحث در اصل وجوب جنگ با شورشیان علیه حاکم جامعه اسلامی نیست، بلکه بحث در اثبات شمول موضوع مذکور در آیه شریفه نسبت به بغی اصطلاحی است تا بتوان در اثبات یا نفی شروط در بغی مصطلح فقهی، به مفاد یا اطلاق آیه شریفه استناد کرد.

نتیجه آنکه هیچ‌یک از بیان‌های پیشین در برداشت عرفی از آیه شریفه بغی، نسبت به بغی علیه حاکم اسلامی صحیح نیست. ظاهر آیه شریفه، به نزاع و قتال میان طوایف مسلمان اختصاص دارد و شامل قیام علیه حکومت رهبر جامعه اسلامی اعم از امام معصوم علیه السلام و غیر معصوم نمی‌شود.

شان نزول منقول درباره این آیه نیز مؤیدی بر این ادعاست که آیه شریفه، ارتباطی با بغی مصطلح فقهی ندارد. طبرسی در کتاب **مجمع البیان** از سعیدبن جبیر نقل می‌کند که این آیه درباره دو طایفه اوس و خزرج نازل شد که به دلیل موضوعی میان‌شان، درگیری و نزاع اتفاق افتاد؛ به گونه‌ای که با کفش و شاخه خرما با جنگ با یکدیگر پرداختند. همان‌گونه که روشن است، شان نزول آیه شریفه نیز بی‌ارتباط با بغی مصطلح فقهی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۹۹).

۲-۲. استدلال به آیه شریفه بر اساس روایات مفسره

اگر ادعای ظهور عرفی آیه شریفه بغی بر بغی در اصطلاح نخست پذیرفته نشود، در مرحله بعد به روایاتی می‌توان تمسک جست که بر اساس مفاد این روایات، آیه شریفه شامل بغی مصطلح نیز می‌شود.

۲-۲-۱. روایت سیوف خمسه

بر اساس این روایت که از امام صادق علیه السلام نقل شده است، مردی از دوستان اهل بیت علیهم السلام از پدر ایشان - امام محمد باقر علیه السلام - درباره جنگ‌های امیر مؤمنان علیه السلام پرسید. امام علیه السلام در پاسخ به او فرمود: خداوند پیامبرش صلی الله علیه و آله را با شمشیرهای پنج‌گانه به سوی مردم فرستاده است ... ولی سیف مکفوف (شمشیر بازداشته شده) شمشیری است که در جنگ با اهل بغی و تأویل مورد استفاده قرار می‌گیرد - در ادامه امام علیه السلام آیه شریفه بغی را تلاوت کرد و فرمود - وقتی آیه بغی نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: در میان شما کسی است که پس از من بر اساس تأویل (آیات قرآن) می‌جنگد، همان‌گونه که من بر اساس نص صریح قرآن جنگیدم. از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله پرسیدند: که او چه کسی است؟ فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام در ادامه حدیث امام باقر علیه السلام پس از نقل جریانی از عمار فرمود: سیره و روش امیر مؤمنان علیه السلام در جنگ با بغات، همان سیره پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در برخورد با اهل مکه در فتح آن دیار است؛ چراکه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله کسی را از اهل مکه، اسیر نکرد و امیر مؤمنان علیه السلام نیز در جنگ جمل در بصره به همین صورت رفتار کردند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۰ / حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۷).

از روایات پیش گفته استفاده می‌شود که «سیوف» در دین مبین اسلام، منحصر در پنج سیف است و از آنجا که جنگ امیر مؤمنان علیه السلام با شورشیان سه‌گانه (ناکثین، قاسطین، مارقین)، مصداق هیچ‌یک از چهار سیف مذکور در روایت نیست و همه جنگ‌های امیر مؤمنان علیه السلام با شورشیان مذکور به مقتضای تأویل آیات قرآن کریم بوده است، روشن می‌شود که همه این جنگ‌ها مصداق «جنگ با اهل بغی و تأویل» است و در نتیجه بغات مصطلح، مشمول آیه شریفه بغی اند.

۲-۲-۲. ارزیابی استدلال به روایت سیوف خمسه

سند روایت سیوف خمسه این‌گونه است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ جَمِيعاً عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ».

این روایت از جهت سندی دچار ایراد است. سند این روایت مشتمل بر قاسم بن محمد اصفهانی

است و قاسم بن محمد اصفهانی، توثیق خاص ندارد. تنها توثیق عامی که برای او می‌توان بیان کرد، کثرت روایت بزرگان است؛ زیرا ابراهیم بن هاشم که از بزرگان راویان امامیه است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸)، حدود هفتاد روایت به صورت مستقیم از وی نقل روایت کرده است؛ با این حال به نظر می‌رسد این مقدار برای حصول اطمینان به وثاقت قاسم بن محمد اصفهانی، کافی نیست، به خصوص که بخش قابل توجهی از این روایات منقول از وی، در ارتباط با امور اخلاقی و غیرالزامی اخلاقی است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۰-۶۰، ج ۳، ص ۲۵۳، ج ۶، ص ۱۸۷-۲۰۸ و ج ۷، ص ۱۱۰). افزون‌براین نجاشی در توصیف وی می‌گوید: «لم یکن بالمرضی» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۱۵). همچنین ابن غضائری درباره ایشان گفته است: «حدیثه یعرف تارة و ینکر آخری و یجوز أن یخرج شاهداً: حدیث او گاهی مورد پذیرش قرار می‌گیرد و گاهی انکار می‌شود و جایز است احادیث او به‌عنوان شاهد آورده شود» (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۸۶). این سخنان و توصیف‌ها نیز در تضعیف احتمال وثاقت وی، موثر است.^۱ البته فرد دیگری به نام قاسم بن محمد جوهری وجود دارد که ممکن است باتوجه به برخی مبانی در علم رجال، توثیق شود (ر.ک: خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۴، ص ۵۳-۵۴/ شبیری زنجانی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۵۰۶-۵۰۸)، ولی باتوجه به عدم احراز توثیق قاسم بن محمد اصفهانی و اینکه دست‌کم این احتمال وجود دارد که قاسم بن محمد مذکور در سند روایت، قاسم بن محمد اصفهانی باشد، سند مذکور معتبر نخواهد شد.

این نکته باید گفته شود که وجود این روایت در تفسیر علی بن ابراهیم قمی نیز کافی برای حجیت سند این روایت نیست؛ زیرا سخن علی بن ابراهیم در دیباچه تفسیر، حداکثر دالّ بر وثاقت مشایخ بی‌واسطه ایشان است، در حالی که قاسم بن محمد از مشایخ بی‌واسطه او نیست. اشکالات دیگری نیز در این میان وجود دارد که نیاز به تأمل و درنگ بیشتری دارد و در این تحقیق نمی‌گنجد (ر.ک: شبیری زنجانی، [بی‌تا]، ج ۵۳/ همو، [بی‌تا]، ب، ج ۲، ص ۱۲۸۳/ همو، [بی‌تا] الف، ج ۱، ص ۶۸۹-۶۹۰/ سبحانی، ۱۴۱۰، ص ۳۰۸-۳۲۰).

۱. در توثیق و عدم توثیق راویان دیگر دو سند این روایت مانند علی بن محمد قاسانی و سلیمان بن داود منقری و حفص بن غیاث نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا سند این روایت به دلیل وجود قاسم بن محمد اصفهانی، فاقد اعتبار است و از بحث در توثیق و عدم توثیق دیگر راویان اجتناب شده است.

نتیجه اینکه با وجود آنچه گفته شد، وثاقت قاسم بن محمد محرز نیست و با وجود ضعف سند روایت مذکور، دلالت روایت نیز بر فرض پذیرش راهگشا نخواهد بود.

افزون بر اشکال سندی، این نکته مهم است که با توجه به اینکه مطابق مدلول روایت، امیر مؤمنان علیه السلام برخلاف رسول خدا صلی الله علیه و آله، بر اساس تأویل آیات قرآن کریم با اهل بغی جنگیده است و «تأویل» در روایت مذکور به قرینه «تنزیل» که در نقطه مقابل آن قرار دارد، بدین معناست که الفاظ آیه شریفه ظهوری در بغی اصطلاحی ندارد و فرمان جنگ با اهل بغی از بطون آیه شریفه بغی است؛ بنابراین امیر مؤمنان علیه السلام با توجه به ظاهر مستفاد از آیه شریفه بغی، با اهل بغی زمان خویش ننگیده است. این نکته نیز شاهدی بر مدعاست که آیه بغی، ظهوری در بغی مصطلح فقهی ندارد و نمی‌توان برای اثبات یا نفی برخی قیود جرم بغی مصطلح، به ظواهر الفاظ آیه تمسک کرد.

۲-۲-۳. روایت ابوبصیر

مطابق این حدیث، ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر برخی آیات پرسید، تا زمانی که سخن به آیه بغی رسید. امام علیه السلام درباره آیه بغی فرمود:

تأویل این آیه شریفه، در جنگ جمل در بصره روشن شد و آنان اهل این آیه هستند و هم ایشان کسانی هستند که بر امیر مؤمنان علیه السلام شوریدند و در پی آن، بر امیر مؤمنان علیه السلام واجب شد با آنها بجنگد و آنقدر از آنان بگردد که به فرمان خدا بازگردند و اگر باز نمی‌گشتند، طبق آنچه خدا نازل کرده بود، بر آن حضرت واجب بود با آنها بجنگد تا به سوی حق بازگردند؛ چون آنان با میل و اراده و بی‌آنکه مجبور باشند، با آن حضرت بیعت کرده بودند و چنانچه خدای تعالی فرموده، آنان همان گروه باغی و شورشگر هستند... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۷۹/نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۶۷).

در این روایت نیز تصریح شده است که تأویل و مصداق آیه شریفه در نبرد جمل و جنگ امیر مؤمنان علیه السلام با ناکشین، محقق شده است؛ یعنی آنها از مصادیق آشکار این حکم قرآنی بودند و امیر مؤمنان علیه السلام وظیفه داشت طبق حکم آیه شریفه بغی با آنها رفتار کند.

۲-۲-۴. ارزیابی استدلال به روایت ابوبصیر

روایت ابوبصیر نیز دچار ضعف سند است. توضیح آنکه در برخی از نسخه‌های کافی، سند بدین صورت است: «علی عن علی بن الحسین عن علی بن ابی حمزة عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام»، ولی در برخی دیگر به جای علی بن حسین، علی بن حسن است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۴۲۷).

اینکه مقصود از علی بن حسین یا علی بن حسن در سند روایت، چه کسی است، روشن نیست. بنا بر نظر برخی محققان علم رجال، شکل اصلی سند روایت مذکور بدین صورت است: علی بن العباس الجرازی عن الحسن بن عبدالرحمان الحمانی است که در این صورت نیز روایت از جهت سندی ضعیف است؛ زیرا علی بن العباس الجرازی به وسیله نجاشی تضعیف شده و در حق او گفته شده است: «رمی بالغلو و غمز علیه، ضعیف جداً» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۵). حسن بن عبدالرحمان الحمانی مجهول است و نامی از او در کتب رجالی نیست؛ به همین دلیل سند روایت مذکور فاقد اعتبار است (ر.ک: شبیری، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۹۶-۴۰۱) و به دلیل ضعف سند روایت، استدلال به این روایت، صحیح نیست؛ هر چند در دلالت روایت خدشه ای نیست.

۲-۲-۵. روایت نبوی

ابوعبدالرحمان سلمی می گوید:

... همراه علی علیه السلام گروهی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله حضور داشتند که این گفته پیامبر صلی الله علیه و آله را شنیده بودند که «ای عمار! گروهی سرکش و باغی تو را می کشند» ... (نعمان مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۹۲).

در بسیاری از منابع اعم از امامیه و عامه، به شهادت عمار رضی الله عنه در جنگ صفین به دست سپاه معاویه اشاره شده است (ر.ک: عصری البانی، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۲۲). از سوی دیگر این تعبیر از پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره به آیه شریفه بغی دارد. گویا پیامبر صلی الله علیه و آله در مقام بیان این مطلب بود که به مردم عصر امیر مؤمنان علیه السلام هشدار بدهد عمار را گروهی از اهل بغی که در قرآن کریم امر به جنگ با آنها شده است، می کشند تا شاید با شهادت عمار رضی الله عنه، از خواب غفلت بیدار شوند و بتوانند در فتنه جنگ میان دو طایفه به ظاهر مسلمان، حق را تشخیص دهند.

نتیجه آنکه بر پایه آنچه در بیان استظهار عرفی از آیه شریفه گفته شد و نیز بر اساس مضمون روایات ذیل آیه، روشن می شود که آیه مزبور، شامل بغی بر حاکم اسلامی نیز می شود.

۲-۲-۶. ارزیابی استدلال به روایت نبوی

این روایت با اسناد متعدد و فراوان در کتب امامیه و اهل سنت نقل شده است (در منابع امامیه، ر.ک: منقری، ۱۴۰۴، صص ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۵، ۳۳۶ و ۳۴۱/ خزاز زاری، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲/ نعمان مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۹۲/ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۳۱/ همو، ۱۴۰۳، ص ۳۵/ راوندی، ص ۳۰۸/ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹،

ج ۱، ص ۱۴۰ / طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸۲ / در منابع عامه، ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۷ و ج ۴، ص ۲۱ / نیشابوری، ج ۴، ص ۲۲۳۶ / ترمذی، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۶۶۹ / بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۸، ص ۳۲۸ / نمری قرطبی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۱۴۰؛ به همین دلیل ابوبکر جصاص از علمای عامه در کتاب **أحكام القرآن**، این روایت را متواتر دانسته است (رازی جصاص حنفی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۳۲).

با این حال ادعای دلالت این روایت بر شمولیت آیه بغی نسبت به شورش بر حاکم اسلامی، قابل پذیرش نیست؛ زیرا شاید مقصود پیامبر خدا ﷺ از «الفئة الباغية»، معنای لغوی آن (گروه ظالم و ستمگر) بوده است و اینکه حضرت اشاره به آیه شریفه بغی داشته باشند و خواسته باشند آیه شریفه را بر معاویه و سپاهیان تطبیق بدهند، روشن نیست؛ به خصوص آنکه حضرت به طور دقیق تعبیر قرآنی «الطائفة الباغية» را استعمال نکرده و عبارت «الفئة الباغية» را به کار می برد. بله! اگر پیامبر خدا ﷺ در قضیه عمار به روشنی به آیه بغی اشاره می کرد، آیه شریفه بغی، هر چند تعددی شامل بغی علیه حاکم اسلامی نیز می شد، ولی این صراحت در روایت شریف نبوی ﷺ وجود ندارد.

همان گونه که در مفهوم شناسی بغی گذشت، «بغی» در قرآن کریم بارها به معنای لغوی به کار رفته است (بقره: ۱۷۳ و ۲۱۳ / نساء: ۳۴ / انعام: ۱۴۵-۱۴۶ / نحل: ۱۱۵). این گونه نیست که در ادبیات قرآنی، بغی فقط در معنای اصطلاحی به کار رفته باشد تا ادعا شود عرف قرآن کریم و پیامبر ﷺ یکی بوده است؛ پس همان معنایی که کلمه باغی در آیه شریفه دارد، بر معاویه و اصحابش در روایت نبوی نیز منطبق می شود. همچنین در صورت استعمال بغی با همین معنای لغوی، معاویه و سپاهیان او رسوا خواهند شد و در نتیجه باطل بودن سیره و روش آنها به روشنی اثبات خواهد شد و لزومی ندارد که باید در کلام پیامبر خدا ﷺ، بغی به معنای مصطلح فقهی استعمال شده باشد تا باطل بودن راه و سیره معاویه و سپاهیان در برابر سپاه امیر مؤمنان ﷺ برای مردم آن زمان ثابت شود.

۳. سخن فاضل مقداد در نقد استدلال به آیه شریفه بغی

فاضل مقداد از فقیهان مشهور امامیه قرن نهم، معتقد است استدلال به این آیه شریفه برای جنگ با اهل بغی صحیح نیست؛ از این رو فقیهان معاصر عصر خویش را به جهت استدلال به این آیه برای جنگ با اهل بغی، تخطئه کرده است؛ با این توضیح که باغی کسی است که علیه امام عادل (معصوم) شورش کند و با او به جنگ برخیزد. چنین فردی کافر است؛ زیرا پیامبر خدا ﷺ خطاب به

علیؑ فرمود: «یا علی! حریک حربی و سلمک سلمی». بر اساس این حدیث، جنگ با امام معصومؑ جنگ با پیامبر خدا ﷺ شمرده شده است و چنین کسانی بی‌شک کافر خواهند بود، درحالی‌که مفروض در آیه شریفه، جنگ دو گروه از مؤمنان با یکدیگر است: «و إن طائفتان من المؤمنین»؛ بنابراین باید گفت مقصود از بغی در آیه شریفه، بغی بر امام معصوم نیست، بلکه مقصود بغی و تجاوز گروهی از مؤمنان بر گروه دیگر است.

ایشان سپس به سخن شافعی استشهد می‌کند که گفته است احکام بغات، فقط از سیره امیر مؤمنانؑ در جنگ با اهل بصره و اهل شام و خوارج فهمیده می‌شود، نه از آیه قرآن کریم.

همچنین در ادامه به قول قطب راوندی نیز اشاره می‌کند که برای جنگ با اهل بغی به این آیه شریفه استدلال نکرده است و این امر حاکی از این است که در نظر ایشان نیز آیه شریفه ارتباطی با بغی بر امام عادل جامعه اسلامی ندارد (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۷). برخی مفسران معاصر با استناد به همین نکته (قتال با امام معصومؑ، سبب کفر است)، معتقدند آیه شامل بغی بر امام معصومؑ نمی‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۵؛ مندرج در: <https://javadi.esra.ir>).

افزون بر مطالب پیش‌گفته، ممکن است گفته شود با بغی بر امام معصومؑ، اگر باغی از ابتدا مسلمان بوده، کفر او پس از نوع ارتداد خواهد بود و توبه مرتد فطری به اجماع فقیهان، قبول نمی‌شود و حدّ ارتداد بر او جاری می‌شود، درحالی‌که طبق آیه شریفه پس از برگشت باغیان به طاعت الهی، جنگ با آنها حرام است و قتل آنها جایز نیست و این مسئله قرینه دیگری است بر اینکه آیه شریفه شامل بغی بر امام معصومؑ نمی‌شود.

نقد و بررسی سخن فاضل مقداد: به نظر می‌رسد ادعای اینکه «همه افرادی که علیه امام معصومؑ قیام می‌کنند، با هر انگیزه و نیتی که باشد، کافر مصطلح‌اند»، پذیرفتنی نیست؛ زیرا ملازمه‌ای میان جنگ مسلحانه با پیامبر خدا ﷺ یا امیر مؤمنانؑ و انکار نبوت یا امامت نیست. ممکن است فردی به نبوت یا امامت ولی خدا اعتقاد قلبی داشته باشد، ولی به دلیل اغراض دیگری همچون حبّ دنیا، علیه او شمشیر بکشد. چنین عملی هر چند گناهی عظیم است، ولی سببیت آن برای تحقق ارتداد و کفر روشن نیست. تحقق کفر و ارتداد، متوقف بر این است که فرد به مدلول مطابقی یا التزامی، منکر الوهیت یا رسالت شود. تنزیل جنگ با امیر مؤمنانؑ به جنگ با رسول خدا ﷺ در حدیث «یا علی! حریک حربی و سلمک سلمی» نیز ممکن است به جهت اشتراک در فسق

و عدم ایمان باشد، نه اشتراک در عدم اسلام (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۸۲/خویی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۹). همچنین ممکن است به معنای آن باشد که چنین فردی در برخی از آثار، در حکم کافر است؛ همچنان که برخی فقیهان در سبّ النبی یا ائمه معصومین^{علیهم السلام} معتقدند مقصود، الحاق به مرتد و کافر از جهت حکم به قتل است (گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۰۱).

نتیجه

از مجموع مطالب پیش گفته، نتایج ذیل حاصل می شود:

۱. استناد به آیه بغی در اثبات و نفی برخی شروط جرم بغی، متوقف بر آن است که ابتدا دلالت آیه شریفه بر بغی مصطلح اثبات شود.
۲. آیه بغی از جهت استظهار و برداشت عرفی، هم بر اساس تمسک به اطلاق و هم تنقیح مناط یا قیاس اولویت، قابلیت انطباق بر بغی مصطلح فقهی را ندارد.
۳. روایت سیوف خمسه که از مهم ترین ادله برای اثبات ارتباط آیه با بغی مصطلح است، از جهت سند و دلالت، دچار خدشه است و در نتیجه استدلال به آن پذیرفتنی نیست.
۴. روایت ابو بصیر هر چند از جهت دلالت اشکالی ندارد، ولی از جهت سند اعتباری ندارد.
۵. ارتباط دلالت روایت معروف نبوی «یا عمار تقتلک الفیة الباغیة»، با باغیان مصطلح فقهی ثابت نیست.
۶. بغی بر امام معصومین^{علیهم السلام} ملازمه با ثبوت کفر و ارتداد باغیان ندارد.
۷. استناد فقهی به آیه بغی برای اثبات یا نفی شروط جرم بغی، نادرست است. برداشت عرفی از آیه بغی آن است که این آیه ناظر به نزاع و جنگ های طایفه ای میان مؤمنان بوده و اینکه لازم است مؤمنان نخست از راه اصلاح و سپس از راه جنگ با گروه ستمگر، به غائله خاتمه دهند.

منابع

۱. آصفی، محمد مهدی؛ الجهاد؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ معانی الأخبار؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی؛ کمال الدین و تمام النعمة؛ ج ۲، چ ۲، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۵. ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد؛ دعائم الإسلام؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۵ق.
۶. ابن شهر آشوب سروری مازندرانی، محمد بن علی؛ مناقب آل ابی طالب؛ ج ۱، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۷. ابن غضائری، احمد بن حسین؛ الرجال؛ قم: سازمان چاپ و انتشارات مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
۸. ابن فارس، ابوالحسین؛ معجم مقانیس اللغة؛ ج ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۱۴، چ ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
۱۰. البانی، عصری؛ حدیث الفتنه الباغیة؛ تهران: مشعر، ۱۳۹۳.
۱۱. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل؛ صحیح البخاری؛ ج ۱، [بی جا]: دارالطوق النجاه، ۱۴۲۲ق.
۱۲. بیهقی، ابوبکر؛ سنن الکبری؛ ج ۸، چ ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۱۳. تبریزی، جواد؛ منهاج الصالحین؛ ج ۱، قم: مدین، ۱۴۲۶ق.
۱۴. ترمذی، محمد بن عیسی؛ سنن الترمذی؛ ج ۵، چ ۲، قاهره: شرکت مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۹۵ق.
۱۵. جوادی آملی، عبداللّه؛ تفسیر سوره حجرات (جلسه ۱۲)، ۱۳۹۵؛ مندرج در: <https://javadi.esra.ir>

۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ۶، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام؛ ۱۴۰۹ق.
۱۸. حلّی، جعفر بن حسن؛ المختصر النافع فی فقه الإمامیة؛ ج ۱، ج ۶، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۷۶.
۱۹. —؛ شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام؛ ج ۱، ج ۲، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف؛ تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامیة؛ ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
۲۱. —؛ تذکرة الفقهاء؛ ج ۹، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۲۲. خزاز زاری، علی بن محمد؛ کفایة الأثر فی النص علی الائمة الأثنی عشر؛ قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۲۳. خمینی، سید روح الله؛ کتاب الطهارة؛ ج ۳، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۲.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم؛ معجم رجال الحديث؛ ج ۱، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۲۵. —؛ منهاج الصالحین؛ ج ۱، ج ۲۸، قم: مدینة العلم، ۱۴۱۰ق.
۲۶. —؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۳، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۲۷. رازی جصاص حنفی، احمد بن علی ابوبکر؛ أحکام القرآن؛ ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۲۸. سبحانی، جعفر؛ کلیات فی علم الرجال؛ ج ۲، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۲۹. سبزواری، محمد باقر؛ کفایة الفقه؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.
۳۰. سیفی مازندرانی، علی اکبر؛ حلقات الفقه الفعّال؛ ج ۴، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۳۴ق.
۳۱. شبیری زنجانی، سید موسی؛ دروس خارج خمس؛ ج ۱، قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیت الله شبیری زنجانی، [بی تا].
۳۲. —؛ دروس خارج نکاح؛ ج ۲، قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیت الله شبیری زنجانی، [بی تا].
۳۳. —؛ کتاب اجاره؛ قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیت الله شبیری زنجانی، [بی تا].

٣٤. شبيري زنجاني، محمد جواد؛ توضيح الأسناد المشككة في الكتب الأربعة؛ ج ٢، قم: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٤٢٩ق.
٣٥. صدر، سيد محمد؛ ماوراء الفقه؛ ج ٩، بيروت: دار الأضواء، ١٤٣٠ق.
٣٦. طباطبائي، علي بن محمد علي؛ رياض المسائل؛ ج ٨، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٨ق.
٣٧. طبرسي، احمد بن علي بن ابي طالب؛ الإحتجاج على أهل اللجاج؛ ج ١، مشهد: نشر مرتضى، ١٤٠٣ق.
٣٨. طبرسي، فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ ج ٩، ج ٣، تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٣٩. طوسي، محمد بن حسن؛ الخلاف؛ ج ٥، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، ١٤٠٧ق.
٤٠. —؛ المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٧، ج ٣، تهران: مكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ق.
٤١. —؛ النهاية في مجرد الفقه والفتوى؛ ج ٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٠ق.
٤٢. عاملي جزيني، محمد بن مكي؛ اللمعة دمشقية؛ بيروت: دار الإسلاميه، ١٤١٩ق.
٤٣. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله؛ كثر العرفان في فقه القرآن؛ ج ١، تهران: مرتضوى، ١٣٧٣.
٤٤. قشيري نيسابوري، مسلم بن حجاج؛ صحيح المسلم؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بى تا].
٤٥. قطب راوندى، سعيد بن هبة الله؛ قصص الأنبياء؛ [بى جا]: مجمع البحوث الإسلاميه، [بى تا].
٤٦. قمى، علي بن ابراهيم؛ تفسير القمى؛ ج ٢، ج ٣، قم: دار الكتاب، ١٤٠٤ق.
٤٧. كليني، محمد بن يعقوب؛ الكافي؛ ج ١٥، قم: دار الحديث، ١٤٢٩ق.
٤٨. —؛ الكافي؛ ج ٨، ج ٤، تهران: دار الكتب الإسلاميه، ١٤٠٧ق.
٤٩. گلپايگاني، سيد محمد رضا؛ مجمع المسائل؛ ج ٣، ج ٢، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٩ق.
٥٠. مجلسي، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ٢٩، ج ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
٥١. منتظري، حسين علي؛ دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلاميه؛ ج ٣، ج ٢، قم: المركز العالمى للدراسات الإسلاميه، ١٤٠٩ق.
٥٢. منقرى، نصر بن مزاحم؛ وقعة صفين؛ ج ٢، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ق.
٥٣. نجاشي، احمد بن علي؛ رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ج ٦، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، ١٤٠٧ق.



۵۴. نجفی، محمدحسن بن باقر؛ جواهرالکلام؛ ج ۲۱، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۵. نمری قرطبی، أبو عمر یوسف بن عبداللّه بن محمد بن عبدالبر بن عاصم؛ الإستیعاب فی معرفة الأصحاب؛ ج ۳، بیروت: دارالجمیل، ۱۴۱۲ق.
۵۶. نوری، حسین بن محمد تقی؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۱، قم: مؤسسه آل البیتؑ، ۱۴۰۸ق.
۵۷. وحید خراسانی، حسین؛ منهاج الصالحین؛ ج ۲، چ ۵، قم: مدرسه امام باقرالعلومؑ، ۱۳۸۶.
۵۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ منهاج الصالحین؛ ج ۱، چ ۲، قم: دفتر معظم له، ۱۴۳۲ق.

دراسة مقارنة بين "الدعوة إلى الخير" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و آثارهما الفقهية والقانونية

على حياتي*
محمد عشايري منفرد*

الملخص

أمر الله تعالى بـ "الدعوة إلى الخير" و عنى بها إلى جانب فريضتي "الأمر بالمعروف" و"النهي عن المنكر" في الآية ١٠٤ من سورة آل عمران المباركة. في تعاليمنا الفقهية والتفسيرية تعتبر "الدعوة إلى الخير" أحياناً بمثابة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، و أحياناً تعتبر أعم منهما، و أحياناً تعتبر مفهوماً ثالثاً يتناقض مع هذين الواجبين. إن التمييز بين الدعوة إلى الخير له أهمية خاصة، لأنه يمكن أن يؤدي إلى نشوء واجبات فقهية منفصلة و إنشاء قوانين و مؤسسات مستقلة في مجال الفكر والتطبيق. و لحل هذه الإشكالية حاولت الدراسة الحالية إثبات فرضية التباين بين مؤسسة الدعوة إلى الخير عن فريضتين أخريين، أو على الأقل العلاقة العامة والخاصة من وجه، و ذلك من خلال جمع مكتبة و إستخدام منهج تحليلي في إطار الفقه، والنظر في الآثار الفقهية المترتبة على ذلك.

الكلمات المفتاحية: الدعوة إلى الخير، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، إرشاد الجاهل، الإستعلاء.

* أستاذ في المستويات العليا في حوزة قم و باحث في الفقه السياسي في المعهد العالي للفقه والعلوم الإسلامية/ المؤلف
المراسل (shahidchamran313@gmail.com).

** أستاذ مشارك بقسم الترجمة بمجمع اللغة والأدب والدراسات الثقافية بجامعة المصطفى ﷺ العالمية و عضو جمعية الفقه
والقانون الإسلامي في حوزة قم العلمية (ashaiery.m@gmail.com).

حجية التفسير الموضوعي

سيد محمد مهدي حسيني*
عبدالله حاجي علي لالائي**

الملخص

القرآن الكريم هو كتاب الهداية الإلهية، وبيان المقاصد الإلهية ومعاني آياته يحتاج إلى استنتاج. إن التفسير الموضوعي المنضبط، هو أسلوب فعال لتحليل المعرفة الإلهية في القرآن الكريم والاستجابة للاحتياجات المعرفية المتزايدة للإنسانية. إن المسألة الأهم فيما يتعلق بالتفسير الموضوعي هي حجية واعتبار نتائج هذا المنهج التفسيري. تسعى هذه الدراسة، باستخدام منهج الاجتهاد إلى جانب المعالجة الوصفية والتحليلية والنقدية للبيانات، إلى فحص الأدلة على حجية التفسير الموضوعي من حيث الاقتضاء والعقبات العقلية المحتملة لإعتبار هذا الأسلوب التفسيري. ومن أهم نتائج ومبتكرات الدراسة الحالية: ١. إثبات العلاقة العامة والخاصة من وجه بين تفسير القرآن بالقرآن والتفسير الموضوعي. ٢. كفاية أدلة حجية تفسير القرآن بالقرآن لإثبات حجية التفسير الموضوعي عند نقطة الإشتراك. ٣. اكتمال الحجة المبنية على بعض الآيات والروايات وسيرة العقلاء الموقع والمتفق عليه لإثبات حجية هذا النوع من التفسير. ٤. عدم وجود عوائق لصحة روايات الضرب والأدلة العقلية المقدمة من حجية التفسير الموضوعي.

الكلمات المفتاحية: الحجية، التفسير الترتيبي، تفسير القرآن بالقرآن، التفسير الموضوعي.

* أستاذ في المستويات العليا في حوزة قم العلمية و خريج المستوى الرابع من الحوزة و حاصل على دكتوراه في الفقه والمعارف الدينية و متخصص في تفسير القرآن و علومه/ المؤلف المراسل (smmhosseini1400@yahoo.com).
** أستاذ مساعد و مدير قسم علوم القرآن والحديث بجامعة المصطفى (hajali.lalani@yahoo.com).

دراسة حد القذف و أثره في حفظ كرامة الأفراد في ضوء الآية الرابعة من سورة النور

* منوچهر خدارحمي *

* محسن جهانگيري *

* سيد مهدي احمدى نيك *

الملخص

إن حماية كرامة الإنسان وشرفه من المبادئ الأساسية في الشريعة الإسلامية، وقد تجلّى ذلك في أحكام عديدة. تهدف هذه الدراسة إلى دراسة حكم القذف كأحد أهم الآليات الوقائية الشرعية في حماية كرامة الأفراد من خلال تحليل ودراسة الآية الرابعة من سورة النور. قامت هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، وبالاعتماد على المصادر الفقهية والتفسيرية، بتحليل عبارة "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ". وتشير نتائج البحث إلى أن الأحكام المتعلقة بالقذف، بالإضافة إلى جانبها الجنائي، تلعب دوراً رادعاً في الحفاظ على النظام الأخلاقي والاجتماعي للمجتمع. ومن خلال تقديم تفسير جديد لمفهوم المحصنات ونطاق حكم القذف، توفر هذه الدراسة أساساً لمراجعة المناهج التقليدية. كما تم بحث مسألة عدم قبول شهادة القاذف وشروط إعادتها، باعتبارها من النتائج المهمة لحكم القذف. وتتضاعف أهمية هذا البحث في العصر الحالي، في ظل توسع وسائل التواصل الاجتماعي والفضاء الإلكتروني، مما سهل إمكانية نشر الاتهامات. ويمكن أن تساعد نتائج هذه الدراسة في توضيح دور الشريعة الإسلامية في حفظ كرامة الإنسان وتعزيز الأسس الأخلاقية للمجتمع.

الكلمات المفتاحية: حد القذف، حفظ الكرامة، المحصنات، الآية ٤ من سورة النور.

* أستاذ زائر، قسم الفقه والأصول، جامعة رضوي للعلوم الإسلامية، مشهد، إيران/ المؤلف المراسل

.(m.khodarahmi1364@yahoo.com)

** أستاذ مشارك، جامعة رضوي للعلوم الإسلامية (dr.jahangiri@razavi.ac.ir).

** أستاذ مساعد، جامعة رضوي للعلوم الإسلامية (ahmadinik@razavi.ac.ir).

تحليل المعايير القرآنية لتطبيق قاعدة لا ضرر في المجال الأسري

زينب سنجولي*

الملخص

تعتبر "الأسرة" من أهم ركائز المجتمع الأساسية، وصحتها وقوتها واستقرارها يلعب دوراً كبيراً في صحة كافة أفراد المجتمع؛ ولذلك، وبناء على حالة نزول الآيات المتعلقة بقاعدة لا ضرر، يتم استخراج مجموعة من المعايير من آيات القرآن الكريم لتكون أساساً للعمل في المجال الأسري؛ وبما أن انتهاك هذه المعايير يؤدي إلى تحديات أساسية في المجال الأسري، فمن الضروري اتخاذ خطوة فعالة نحو استقرار الأسرة واستدامتها من خلال تحديد وتوفير الحلول لحل هذه التحديات؛ في هذه الدراسة، التي أُجريت باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، توصلت النتائج إلى أنه بناءً على شأن نزول الآيات، سواءً في مرحلة تكوين الأسرة أو في مرحلة حياتها وانحلالها، فإن وقوع بعض السلوكيات من أفراد الأسرة يُعدّ مثلاً على الإضرار بأفراد آخرين وإن تحديد هذه الأضرار واستخلاص معايير قوية ومنطقية من الآيات والروايات لقاعدة لا ضرر يُمكن أن تكون فعالاً في مجال تشريع الأحكام الجديدة.

الكلمات المفتاحية: المعايير القرآنية، قاعدة لا ضرر، منع الاضرار، شأن نزول الآيات، الأسرة.

* أستاذ مساعد، قسم الفقه و أصول الشريعة الإسلامية، فرع زاهدان، جامعة آزاد الإسلامية، زاهدان، إيران
(zsanchooli@iau.ac.ir).

نوع جريمة المحاربة (إعتيادية أو بسيطة) على أساس آية المحاربة

يزدان طاهر آبادي*

الملخص

ومن الأسئلة المهمة في المحاربة هل تعتبر المحاربة من الناحية القانونية "جريمة اعتيادية" أم أنها تعتبر جريمة بسيطة؟ بمعنى آخر، هل من الضروري تكرار فعل "تشهير السلاح" (مرتين على الأقل) لارتكاب جريمة المحاربة؟ تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على هذا السؤال، وتحاول دراسة هذه القضية من خلال الاستعانة بالمصادر المكتبية، وتطبيق المنهج التحليلي الاجتهادي في إطار الفقه وفيما يتعلق بآية المحاربة (المائدة: ٣٣). تبين النتائج أنه لا يوجد مبرر صحيح لصحة تكرار تشهير السلاح (جريمة اعتيادية)، لأن كلمة "بجاربون" (كفعل مضارع) وعبارة "يسعون في الأرض فساداً" (كفعل مضارع ومادة "سعي") في الآية الكريمة لا تدل على ضرورة تكرار هذا الفعل. علاوة على ذلك، فإن تطبيق الأدلة القرآنية والحديثية، بل وأقوال الفقهاء في تعريف المحاربة، يؤكد صحة عدم تكرار تشهير السلاح. وعند الشك، فالأصل الأولي المبتني على الاستصحاب وقاعدة الدرء والاحتياط في الدماء والنفوس هو صحة تكرار تشهير السلاح في المحاربة.

الكلمات المفتاحية: المحاربة، الجريمة اعتيادية، الجريمة البسيطة، تشهير السلاح، الفساد في الأرض.

* أستاذ في المستويات العليا في حوزة قم و باحث في المعهد العالي للفقه والعلوم الإسلامية

(yazdan19111371@gmail.com)

تأمل في دلالة آية البغي على الانتفاضة ضد الحكومة الإسلامية

سيد محمد حسن نصر الله*
محمد جواد محمدى*

الملخص

يُعدّ "البغي" والتمرد على الحاكم من المسائل التي تناولتها أحكامٌ عديدة في الفقه الإمامي. وقد إعتبر بعض فقهاء الإمامية أن آية البغي الكريمة تشمل لفظ "البغي"، و بنوا عليها أحكام و شروط "البغي" و "البغاة". و من ناحية أخرى، إعتبر آخرون أن هذه الآية لا علاقة لها بالانتفاضة ضد الحكومة، و يعتبرون محتواها خاصاً بالصراعات الطائفية في المجتمع الإسلامي. و على هذا الرأي الأخير فإن إثبات شروط مثل "وجود الجماعة" في تحقق البغي بالإستشهاد بآية البغي أو نفي بعض الشروط بإستشهاد إطلاق هذه الآية خطأ جوهرى. تتناول هذه المقالة، بأسلوب تحليلي و نقدي، تقييم الآية المذكورة و دراسة علاقتها بالمصطلح الفقهي "البغي" من منظورين؛ التفسير العربي والتفسير الروائي. و تشير نتائج الدراسة الحالية إلى أن الظهور التقليدي للألفاظ المستخدمة في الآية الكريمة ليس له علاقة بالانتفاضة ضد الحكومة الإسلامية، و أن التعبيرات المتنوعة المقدمة للتعبير عن الشمول فيما يتعلق بالبغي غير مقبولة. و الروايات التي يمكن الإستشهاد بها لإثبات ارتباط الآية الكريمة بمصطلح البغي لاتقبل الإستدلال أيضا لضعف السند أو الدلالة.

الكلمات المفتاحية: البغي، الباغي، آية البغي، التمرد على الحكومة الإسلامية، الانتفاضة على الحاكم الإسلامي، المادة ٢٨٧ من قانون العقوبات الإسلامي.

* باحث في قسم الفقه الجنائي، المعهد العالي للفقه والعلوم الإسلامية/ المؤلف المراسل

.(nasrmohammadhasan224540@gmail.com)

** باحث في قسم الفقه الجنائي بالمعهد العالي للفقه والعلوم الإسلامية و أستاذ في المستويات العليا في حوزة قم العلمية
(mj Mohammadi62@gmail.com).



A Reflection on the Implications of the Qur'ānic Verse on Baghy for Rebellion against the Islamic Government

*Sayyid Mohammad-Hasan Nasrollahi**
*Mohammad-Javad Mohammadi***

The concept of baghy (armed rebellion) against the Islamic ruler is a subject addressed extensively in Imāmī jurisprudence, where it has been the basis for numerous legal rulings. Some Imāmī jurists interpret the Qur'ānic verse on baghy as encompassing the technical sense of rebellion (baghy), thereby deducing or rejecting specific rulings and conditions concerning rebels on the basis of this verse. Others, however, deny any connection between the verse and political uprisings, interpreting it instead as referring exclusively to inter-communal conflicts within the Muslim society. According to this latter view, establishing conditions such as the requirement of an organized group for the realization of baghy based on this verse—or rejecting conditions through its absolute wording—is fundamentally mistaken. Employing an analytical and critical methodology, this article examines the verse in question and its relation to the juridical concept of baghy from two perspectives: customary linguistic usage and exegetical traditions. The findings reveal that the apparent meaning of the terms used in the verse does not pertain to rebellion against an Islamic government, and the interpretive attempts to extend its application to juridical baghy are unconvincing. Moreover, the narrations cited in support of connecting the verse to the technical notion of rebellion are, due to weakness in transmission or lack of clear indication, insufficient as probative evidence.

Keywords: *Baghy, rebels, Qur'ānic verse on baghy, rebellion against the Islamic government, uprising against the ruler, Article 287 of the Islamic Penal Code.*

* Doctoral student, Department of Penal Jurisprudence, Higher Institute of Jurisprudence and Islamic Sciences/ Corresponding author (nasrmohammadhasan224540@gmail.com).

** Researcher, Department of Penal Jurisprudence, Higher Institute of Jurisprudence and Islamic Sciences and instructor at the advanced levels of the Qom Seminary (mjmohammadi62@gmail.com).

The Nature of the Crime of Muḥārabah (Habitual or Simple) in Light of the Qur'ānic Verse on Muḥārabah

*Yazdan Taherabadi**

A key question concerning muḥārabah (armed hostility) is whether it should be classified, in legal terminology, as a “habitual crime” (jarīmah bi-l-‘āda) requiring repeated acts, or as a “simple crime” (jarīmah basīṭa) realized through a single occurrence. In other words, does the establishment of the crime of muḥārabah necessitate the repeated act of brandishing a weapon (at least twice)? This study seeks to address this question by employing a library-based methodology and an analytical–ijtihādī approach within the framework of Islamic jurisprudence, with particular reference to the muḥārabah verse (Q 5:33). The findings demonstrate that no valid textual or jurisprudential basis exists for requiring repetition of weapon-brandishing in order to establish muḥārabah. Neither the term yuḥāribūn (a present-tense verb) nor the phrase yas‘awna fī al-arḍ fasādan (a present-tense verb with the root sa‘y) in the noble verse indicate such a condition. Moreover, the absolute wording of Qur’ānic and hadith evidence, as well as the formulations of jurists in defining muḥārabah, affirm that repetition is not a prerequisite. In cases of doubt, however, primary principles—such as istishāb (presumption of continuity), the principle of dar’ (averting punishments in cases of doubt), and precaution regarding life and blood—support rejecting the necessity of repeated weapon-brandishing for muḥārabah.

Keywords: *Muḥārabah, habitual crime, simple crime, brandishing weapons, spreading corruption on earth.*

* Instructor at the advanced levels of the Qom Seminary and researcher at the Higher Institute of Jurisprudence and Islamic Sciences (yazdan19111371@gmail.com).



An Exegetical Study of Qur'ānic Criteria for Applying the Principle of “No Harm” (Lā Ḍarar) in the Family Context

*Zeynab Sanchuli**

The family constitutes one of the most fundamental pillars of society, whose health, stability, and endurance play a vital role in ensuring the well-being of its members and, by extension, the community at large. Based on the *shā'n al-nuzūl* (occasion of revelation) of the Qur'ānic verses associated with the principle of *lā ḍarar* (no harm), a set of criteria can be derived that serve as guiding foundations in family affairs. Any violation of these criteria may give rise to profound challenges within the family institution. It is therefore essential to identify such challenges and propose appropriate solutions in order to strengthen the stability and durability of the family. This descriptive-analytical study finds that, in light of the occasions of revelation, certain behaviors exhibited by family members—whether during the formation, continuation, or dissolution of the family—may constitute forms of harm inflicted upon other members. Identifying these harms and extracting robust and rational criteria from the Qur'ānic verses and prophetic traditions concerning the principle of *lā ḍarar* can contribute significantly to the formulation of new legal rulings in Islamic jurisprudence.

Keywords: *Qur'ānic criteria, principle of lā ḍarar, prevention of harm, occasions of revelation, family.*

* Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran (zsanchooli@iau.ac.ir).

Examining the Ḥadd of Qadhf and Its Role in Safeguarding Human Dignity with Reference to Qur'ān 24:4

*Manouchehr Khodarahmi**

*Mohsen Jahangiri***

*Seyyed Mahdi Ahmadi Nik****

The preservation of human dignity and personal honor is among the fundamental principles of Islamic law, manifested through various legal injunctions. This study investigates the ruling on qadhf (false accusation of adultery) as one of the key protective mechanisms in safeguarding individuals' reputation, with particular focus on Qur'ān 24:4. Adopting a descriptive-analytical approach and drawing on jurisprudential and exegetical sources, the research explores the phrase “wa alladhīna yarmūna al-muḥṣanāt” (“those who accuse chaste women”). The findings indicate that the rulings related to qadhf, beyond their penal aspect, serve as a preventive measure in maintaining the moral and social order of society. By offering a fresh interpretation of the term muḥṣanāt and reconsidering the scope of qadhf, the study creates space for re-evaluating traditional approaches. Furthermore, the issue of rejecting the testimony of the accuser (qādhif) and the conditions for its reinstatement are examined as significant implications of this ruling. The relevance of this research is heightened in the modern context, given the expansion of social interactions and digital media, which facilitate the spread of accusations. The study's findings contribute to clarifying the role of Islamic legal injunctions in preserving human dignity and strengthening the ethical foundations of society.

Keywords: *Ḥadd al-qadhf, protection of honor, muḥṣanāt, Qur'ān.*

* Visiting Lecturer, Department of Jurisprudence and Foundations, Razavi Islamic Sciences University, Mashhad, Iran/ Corresponding author
(m.khodarahmi1364@yahoo.com).

** Associate Professor, Razavi Islamic Sciences University (dr.jahangiri@razavi.ac.ir).

*** Assistant Professor, Razavi Islamic Sciences University (ahmadinik@razavi.ac.ir).



The Authority of Thematic Exegesis

*Seyyed Mohammad Mahdi Hosseini**
*Abdollah Haji-Ali Lalaei***

The Holy Qur'an is the divine book of guidance, and elucidating its divine purposes and the meanings of its verses requires a process of in-depth interrogation (istintāq). Systematic thematic exegesis represents an effective method for exploring the divine teachings embedded in the Qur'an and for addressing the ever-expanding epistemic needs of humankind. The most significant issue regarding thematic exegesis is the authority and validity of the conclusions derived from this exegetical approach. Employing an ijihādī methodology combined with descriptive, analytical, and critical data processing, the present study investigates the evidences for the authority (ḥujjiyyah) of thematic exegesis, both in terms of its inherent efficacy and the possible textual and rational impediments to its legitimacy. The main findings and scholarly contributions of this research include: (1) establishing a relationship of partial overlap (‘umūm wa khuṣūṣ min wajh) between Qur'an-by-Qur'an exegesis and thematic exegesis; (2) demonstrating the sufficiency of the proofs for the authority of Qur'an-by-Qur'an exegesis to substantiate the authority of thematic exegesis at their point of intersection; (3) validating the use of certain Qur'anic verses, Prophetic traditions, and rational practices endorsed by consensus to affirm the authority of this type of exegesis; and (4) refuting the alleged impediments posed by narrations concerning “ḍarb” (juxtaposition) and the rational objections raised against the authority of thematic exegesis.

Keywords: *Authority (ḥujjiyyah), Sequential exegesis, Qur'an-by-Qur'an exegesis, Thematic exegesis.*

* Professor at the advanced levels of the Qom Seminary and graduate of Level Four of the seminary and PhD in Jurisprudence and Islamic Teachings with a focus on Exegesis and Quranic Sciences/ Corresponding author (smmhosseini1400@yahoo.com).

** Assistant Professor and Head of the Department of Quranic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University (hajali.lalani@yahoo.com).

Comparative Study of "Inviting to Good" and "Enjoining Good and Forbidding Wrong" and Their Jurisprudential and Legal Effects

*Ali Hayati**

*Mohammad Ashayeri Monfared***

In verse 104 of the blessed Sūrah Āl ‘Imrān, Almighty God places “invitation to good” alongside the two obligations of “enjoining good” and “forbidding wrong,” commanding attention to it. In our jurisprudential and exegetical teachings, “invitation to good” is sometimes treated as equivalent to “enjoining good and forbidding wrong,” sometimes as more encompassing than those two, and at other times as a distinct third concept that is in contrast with them. Considering “invitation to good” as distinct is particularly important because it can lead to the emergence of separate jurisprudential obligations and the construction of independent laws and institutions in both thought and practice. This study, aiming to resolve that very issue, seeks—through a library-based review and analytical method within the framework of jurisprudential knowledge—to demonstrate the hypothesis that the institution of “invitation to good” is distinct from the other two obligations, or at least that a general–specific relationship exists between them, and to consider the resulting jurisprudential effects.

Keywords: *inviting to good, enjoining good, forbidding wrong, guiding the ignorant, supremacy.*

* Professor of advanced levels at Qom Seminary and Research Fellow of Political Jurisprudence at the Higher Institute of Jurisprudence and Islamic Sciences/ Corresponding Author (shahidchamran313@gmail.com).

** Associate Professor, Department of Translation, Higher Education for Language, Literature, and Culturology, Al-Mustafa International University and Member of the Association of Islamic Jurisprudence and Law of Qom Seminary (ashaiery.m@gmail.com).

Vol.10 / No.19 / Autumn & Winter 2023

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3 / Comparative Study of "Inviting to Good" and "Enjoining Good and Forbidding Wrong" and Their Jurisprudential and Legal Effects

Ali Hayati

Mohammad Ashayeri Monfared

4 / The Authority of Thematic Exegesis

Seyyed Mohammad Mahdi Hosseini

Abdollah Haji-Ali Lalaei

5 / Examining the Ḥadd of Qadhf and Its Role in Safeguarding Human Dignity with Reference to Qur'ān 24:4

Manouchehr Khodarahmi

Mohsen Jahangiri

Seyyed Mahdi Ahmadi Nik

6 / An Exegetical Study of Qur'ānic Criteria for Applying the Principle of "No Harm" (Lā Ḍarar) in the Family Context

Zeynab Sanchuli

7 / The Nature of the Crime of Muḥārabah (Habitual or Simple) in Light of the Qur'ānic Verse on Muḥārabah

Yazdan Taherabadi

8 / A Reflection on the Implications of the Qur'ānic Verse on Baghy for Rebellion against the Islamic Government

Sayyid Mohammad-Hasan Nasrollahi

Mohammad-Javad Mohammadi

Vol.10 / No.19 / Autumn & Winter 2023

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

License & Managing Editor: **Abolghasem Alidoost**

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

Tel & Fax: 025 - 32905765

E – Mail : anjomanfl@yahoo.com

www.sijl.ir

Vol.10 / No.19 / Autumn & Winter 2023

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

Comparative Study of "Inviting to Good" and "Enjoining Good and Forbidding Wrong" and Their Jurisprudential and Legal Effects

Ali Hayati

Mohammad Ashayeri Monfared

The Authority of Thematic Exegesis

Seyyed Mohammad Mahdi Hosseini

Abdollah Haji-Ali Lalaei

Examining the Ḥadd of Qadhf and Its Role in Safeguarding Human Dignity with Reference to Qur'ān 24:4

Manouchehr Khodarahmi

Mohsen Jahangiri

Seyyed Mahdi Ahmadi Nik

An Exegetical Study of Qur'ānic Criteria for Applying the Principle of "No Harm" (Lā Ḍarar) in the Family Context

Zeynab Sanchuli

The Nature of the Crime of Muḥārabah (Habitual or Simple) in Light of the Qur'ānic Verse on Muḥārabah

Yazdan Taherabadi

A Reflection on the Implications of the Qur'ānic Verse on Baghy for Rebellion against the Islamic Government

Sayyid Mohammad-Hasan Nasrollahi

Mohammad-Javad Mohammadi