بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه **قرآن، فقه و حقوق اسلامی**
سال اول / شماره ۲ / بهار و تابستان ۱۳۹٤

❑ صاحب امتیاز	انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه
❑ مدیرمسئول	ابوالقاسم علیدوست
❑ سردبیر	احمد حاجی‌ده‌آبادی
❑ مدیر اجرایی	معصوم شبانی
❑ مترجم عربی	خالد الغفوری (عضو هیئت علمی جامعةالمصطفی العالمیة)
❑ مترجم لاتین	سیدمحمد موسوی مقدم (استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی قم)
❑ ویراستار	ع. صهبا
❑ طراحی و صفحه‌پردازی	عظیم قهرمانلو
❑ شمارگان	۵۰۰ نسخه
❑ نشانی	قم ـ بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه
❑ تلفن و دورنگار	۰۲۵ – ۳۲۹۰۵۷٦۵
❑ پایگاه الکترونیکی	www.sijl.ir
❑ پست الکترونیکی	anjomanfl@yahoo.com
❑ قیمت	۵۰۰۰ تومان

دوفصلنامه «قرآن، فقه و حقوق اسلامی» براساس نامه شماره ۱۳۲ مورخ ۱۳۹٤/۳/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه دارای رتبه علمی پژوهشی می‌باشد.

این نشریه در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov.ir
۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir
۳. پایگاه مجلات تخصصی نور www.noormags.com

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- **عبدالکریم بهجت‌پور** / استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- **احمد حاجی‌ده‌آبادی** / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران
- **محمود حکمت‌نیا** / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- **محمدعلی رضایی اصفهانی** / استاد جامعةالمصطفی العالمیة
- **محمدحسن زمانی** / استادیار جامعةالمصطفی العالمیة
- **ابوالقاسم علیدوست** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- **محمدجواد فاضل لنکرانی** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- **محسن فقیهی** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- **ناصر قربان‌نیا** / دانشیار دانشگاه مفید
- **محمد محمدی قائینی** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- **فتح‌الله نجارزادگان** / استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران
- **علی نکونام** / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه

اهداف علمی و کاربردی دوفصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی

۱. تلاش برای تبیین هرچه بیشتر و بهتر آیات‌الاحکام مرتبط با حقوق؛
۲. تلاش برای شناسایی احکام فقهی ـ حقوقی مستخرج از قرآن کریم؛
۳. تبیین مباحث اصولی مرتبط با قرآن کریم؛
٤. 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 مشترک‌بودن قرآن کریم در میان مذاهب اسلامی.

راهنمای تدوین مقالات

❖ شرایط ارسال مقاله

ـ عدم ارسال یا درج مقاله در نشریات دیگر؛

ـ موضوع مقاله از موضوعات فقهی حقوقی با رویکرد حداکثری به قرآن باشد؛

ـ مجله از ترجمه مقالاتی که همراه با نقد جامع علمی است، استقبال می‌کند.

ـ مقاله از چهار بخش چکیده (همراه با حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه کلیدی)، مقدمه، متن اصلی و نتیجه تشکیل شود.

ـ حجم مقاله حداقل ۱۲ و حداکثر ۲۵ صفحه ۳۵۰ کلمه‌ای باشد.

ـ فایل حروفچینی‌شده در نرم‌افزار Word به صورت ایمیل برای دفتر مجله ارسال شود.

❖ روش تنظیم فهرست منابع در انتهای مقاله

ـ در ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده؛ عنوان کتاب (به صورت Bold)؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

ـ 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.

ـ فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا، براساس نام خانوادگی تنظیم شود.

❖ روش ارجاع به منابع در مقاله

ـ ارجاع در متن بلافاصله پس از مطلب، داخل پرانتز قرار گیرد؛ به شرح ذیل:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، صفحات)

ـ در مواردی که به بیش از یک نویسنده ارجاع می‌شود، بین اطلاعات هر ارجاع از علامت ممیز استفاده شود.

ـ در ارجاع به نویسنده پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همو» و در ارجاع به منبع پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همان» استفاده شود.

ـ توضیحاتی که به طور غیرمستقیم به موضوع ارتباط دارند، در زیرنویس آورده شوند.

فهرست مطالب

۷ / توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن
حامد معرفت و عبدالکریم بهجت‌پور

۳۹ / نقش‌آفرینی کتاب در رویکرد تفصیل‌گرایانه به سنّت در آرای علامه طباطبایی
محسن احمدآخوندی

۶۹ / آیه نهی از اعتدا؛ دارای قواعد بنیادین بشردوستانه
ناصر قربان‌نیا

۹۱ / ادله قرآنی مسئولیت مدنی
محمود حکمت‌نیا و حسین هوشمند فیروزآبادی

۱۱۷ / قرآن و نهاد لعان
ابراهیم باقری

۱۵۹ / تدابیر عام پیشگیری از بزهدیدگی از منظر قرآن و روایات اسلامی
محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی و ریحانه بهارلویی

۱۹۱ / قرآن و اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها
سیدحسین هاشمی

توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن

حامد معرفت*
عبدالکریم بهجت‌پور**

چکیده

با وجود گستره فراوان دانش فقه، مفسران فقه‌القرآن غالباً به حدود پانصد آیه یا کمتر بسنده کرده‌اند که به نظر می‌رسد این تعداد، نماینده تمامی ظرفیت فقهی قرآن نباشد. در این مقاله نخست اقوال گوناگون درباره آیات‌الاحکام ذکر شده، سعی شده است وجه‌الجمع‌هایی برای توجیه این اختلاف‌ها ارائه شود. در نتیجه ارائه آمار قطعی درباره ظرفیت فقهی قرآن ناممکن است و باید ظرفیت فقهی قرآن را توسعه‌پذیر دانست. در ادامه برای اثبات این مدعا به برخی مبانی توسعه‌دهنده ظرفیت فقهی پرداخته شده است که عبارت‌اند از: امکان انتزاع حکم کلی از قضایای جزئیه، امکان انتزاع حکم کلی از قسمتی از یک آیه و امکان استنباط حکم فقهی از آیات غیرفقهی. در پایان به برخی ابزارهای کشف این ظرفیت‌های بعضاً ناآشکار اشاره شده است؛ ابزارهایی چون: الغای خصوصیت، تأویل و نگاه جامع.

واژگان کلیدی: *آیات‌الاحکام، آیات‌القصص، فقه‌القرآن، فقه، حکم.*

---

* سطح سه تفسیر و علوم قرآن حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث (hamed.marefat@hotmail.com).
** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (abp114@yahoo.com).

مقدمه

نظر به اینکه قرآن کریم در هسته اصلی همه علوم اسلامی قرار دارد و از سوی دیگر، علم فقه از اساسی‌ترین و گسترده‌ترین علوم اسلامی به شمار می‌رود، نقش قرآن در فقه باید بسیار پُررنگ باشد. با این حال، تفاسیر فقه‌القرآن فقط پانصد و کمتر از پانصد آیه، یعنی کمتر از هشت درصد آیات قرآن را مرتبط با فقه معرفی کرده‌اند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا ظرفیت فقهی قرآن، به همان آیات و احکامی محدود می‌باشد که تاکنون استخراج شده است؟ آیا ممکن است با بازبینی در مبانی و به‌کارگیری ابزارهای جدید، احکام فقهی جدیدی از قرآن استخراج کرد؟ پس از ذکر مباحث مقدماتی، به دنبال پاسخ‌هایی مستدل به این پرسش‌ها هستیم.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث، نخست لازم است دو اصطلاح «حکم شرعی» و «آیات‌الاحکام» تبیین شود؛ زیرا به نظر می‌رسد برخی اشکال‌ها و اختلاف‌ها ریشه در فقدان تعریف روشن و مشخص این دو اصطلاح دارد.

۱ـ۱. حکم شرعی

حکم در اصل به معنای منع است (مقری فیومی، [بی‌تا]، ج۲، ص۱٤٥/ ابن‌فارس، ۱٤۰٤، ج۳، ص۹۱)؛ البته منعی که به منظور اصلاح باشد (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲، ص۲٤۸). دانشمندان در معنای اصطلاحی حکم که در دانش فقه کاربرد دارد، کمابیش دچار اختلاف‌اند (آمدی، ۱٤۰۲، ج۱، ص۹٥/ عاملی، ۱٤۱٦، ص۲۹/ حلّی، [بی‌تا]، ج۱٦، ص۱٥۰/ صدر، ۱٤۰٥، ج۱، ص٥۲/ سانو، ۱٤۲۳، ص۱۸۳). شاید مشهورترین تعریف، این تعریف است: «خطاب‌الشارع المتعلق بأفعال‌المکلفین ـ أوالعباد» (آمدی، ۱٤۰۲، ج۱، ص۹۹٥/ عاملی، ۱٤۱٦، ص۲۹/ صدر، ۱٤۰٥، ج۱، ص٥۲). در جامعیت و مانعیت این تعریف نیز مناقشاتی صورت پذیرفته است (آمدی، ۱٤۰۲، ج۱، ص۹۹٥/ عاملی، ۱٤۱٦، ص۲۹) و ظاهراً یکی از اسباب عمده اختلاف، وجود برخی احکام اعتقادی و

اخلاقی است که صبغه فقهی نیز دارند. همچنین این بحث مطرح است که آیا احکام مربوط به افعال جوانح نیز همانند افعال جوارح، جزء احکام فقهی‌اند. البته منظور آن دسته از افعال جوانحی است که ذیل اراده انسان بوده، قابلیت جعل حکم را داشته باشد؛ مانند نیت در عبادات. با توجه به آنچه در ادامه مقاله خواهد آمد، به نظر می‌رسد مانعی از فقهی‌دانستن این‌گونه احکام وجود نداشته باشد؛ بنابراین به نظر می‌رسد کامل‌ترین و گویاترین تعریف از جانب مرحوم حکیم مطرح شده است: «الإعتبارالشرعی المتعلق بأفعال‌العباد مباشراً و غیرمباشر» (حکیم، ١٤١٨، ص٥١).

۲ـ۱. آیات‌الاحکام

درباره اصطلاح خاص «آیات‌الاحکام» باید گفت آیات‌الاحکام‌نویسان کمتر در این باره سخن گفته‌اند و چه‌بسا راز سکوتشان، بدیهی‌بودن تعریف باشد (ر.ک: فاکر میبدی، ١٣٨٦، ص٢٨). به هر حال، با نگاهی به آیاتی که در کتب آیات‌الاحکام گردآوری شده است، درمی‌یابیم آیات‌الاحکام دو دسته‌اند: دسته اول، آیاتی که ظرفیت فقهی آشکار دارند؛ یعنی به طور مستقیم متضمن حکم شرعی‌اند که نمونه‌های آن بسیار است؛ دسته دوم، آیاتی که ظرفیت فقهی خفی دارند؛ یعنی مدلول آنها می‌تواند به صورت غیرمستقیم در کشف و تعیین حکمی شرعی تأثیرگذار باشند؛ به عنوان مثال: برخی آیات، بیانگر واقعیت‌هایی از عالم‌اند؛ ولی این واقعیات می‌توانند در کشف و تعیین یک حکم شرعی تأثیرگذار باشند؛ مانند آیه شریفه: «والذی خبث لایخرج إلاّ نکداً» (اعراف: ٥٨) که برخی فقها از آن استفاده کرده‌اند که مشرکه و زانیه نباید به طفل مسلمان شیر دهند (راوندی، ١٤٠٥، ج٢، ص١٢٥). همچنین برخی فقها از توصیف «یحیی» به «سید» در آیه شریفه: «إن‌الله یبشرک بیحیی ... سیداً و حصوراً» (آل‌عمران: ٣٩) نتیجه گرفته‌اند که «سید» از اسامی خاص ذات باریتعالی نیست؛ بنابراین تسمیه انسان به «سید» از لحاظ فقهی بی‌اشکال است (قرطبی، ١٣٦٤، ج٤، ص٧٧/ جصاص، ١٤٠٥، ج٢، ص٢٩٢).

از همین دسته است آیاتی که بیانگر حکمی شرعی‌اند؛ ولی با ضمیمه دیگر

ادله می‌توان حکم شرعی دیگری نیز از آن برداشت کرد؛ حکمی که آیه در مقام بیان آن نبوده است؛ مانند: «حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلاثونَ شَهْراً» (احقاف: ۱۵) که به ضمیمه «وَ فِصَالُهُ فِی عَامَینِ» (لقمان: ١٤) می‌رساند، اقل‌الحمل شش ماه است (فاضل مقداد، ١٤١٩، ج۲، ص۲۳۵/ سایس، [بی‌تا]، ص٦٢٠). این نکته در صدور حکم مبنی به زنازاده یا حلال‌زاده‌بودن فرزند تأثیرگذار است؛ حکمی که هیچ‌یک از دو آیه در مقام بیان آن نبوده‌اند.

نتیجه اینکه با توجه به تعریف حکم و نیز عنایت به آیات گردآوری شده در کتب فقه‌القرآن می‌توان گفت: «آیات‌الاحکام آیاتی است که ظرفیت فقهی داشته، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم می‌تواند در جهت استنباط حکم شرعی به کار گرفته شود».

۲. بررسی دیدگاه‌های گوناگون درباره تعداد آیات‌الأحکام

درباره تعداد آیات‌الاحکام اختلاف معناداری میان دانشمندان وجود دارد. شاید مشهورترین آمار در این باره پانصد آیه باشد (ر.ک: زرکشی، ١٤١٠، ج۲، ص۱۳۰/ فاضل مقداد، ١٤١٩، ج۱، ص۵). ظاهراً نخستین فردی که به این آمار اشاره کرده است، *مقاتل‌بن‌سلیمان* (متوفای ۱۵۰ق) می‌باشد (ر.ک: معرفت، ١٤٢٨، ج۱۰، ص۳۰۳). دیگران نیز از وی پیروی کرده‌اند؛ همچون *منذربن‌سعید بلوطی* (م. ۳۵۰ق)، *متوج بحرانی* (م. ۷۷۱ق) و فرزندش (م. ٨٣٦ق) (ر.ک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج۱، ص٣٤٧ـ٣٤٨). برخی حتی به کمتر از پانصد آیه بسنده کرده‌اند؛ همچون *فاضل مقداد* که فقط حدود ۳۵۰ آیه را تفسیر کرده است و محقق *اردبیلی* که در عمل از *فاضل مقداد* تبعیت کرده است. همچنین می‌توان به *خضری بک* اشاره کرد که معتقد است تعداد آیات‌الاحکام به بیش از سیصد آیه نمی‌رسد (ر.ک: همان) و *قنوجی* که معتقد است تعداد آیات‌الاحکام نزدیک به دویست آیه می‌باشد و در نهایت *طنطاوی* که فقط ۱۵۰ آیه را در ارتباط با احکام می‌داند (ر.ک: فاکر میبدی، ١٣٨٦، ص۵۲).

در مقابل، برخی دانشمندان معتقدند تعداد آیات‌الاحکام بیش از پانصد آیه است؛ به طور مثال: *ابن‌دقیق* (م. ۷۰۲ق) آیات‌الاحکام را تا نهصد آیه می‌شمرد (ر.ک: مرکز

فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج۱، ص۳٤۸). *شوکانی* نیز با اعتراض بـه کسـانی کـه تعداد پانصد آیه را پذیرفته‌اند، بر آن است که می‌توان چندین برابر ایـن عـدد، آیـات احکام استخراج کرد (همان). همچنین می‌توان به *قرطبی* اشاره کرد که با تفسیر فقهـی بیش از دو هزار آیه، عملاً وجود چنین ظرفیتی را به اثبات رسانده است (ر.ک: فـاکر میبدی، ۱۳۸٦، ص۵۳)؛ هرچند برخی از آنچه بیان کرده، محل تأمـل اسـت. آیـت‌الله *معرفت* نیز آیـات‌الاحکـام را بـیش از دو هـزار آیـه مـی‌دانـد (معرفـت، ۱۳۸۵، ج۲، ص۲۲۸). برخی دیگر ظرفیت فقهی را تا سه هـزار آیـه یـا بیشـتر معرفـی مـی‌کننـد (صادقی فدکی، ۱۳۹۰، ص٤٤).

در این میان برخی نیز معتقدند اساساً همه آیات قرآن ظرفیت بهره‌بـرداری فقهـی را دارند و بر پیشانی هیچ آیه‌ای انحصار در حوزه خاصی مقرر نشده است (نقی‌پـور فـرد، ۱۳۸٤، ص۲٥٤).

درباره تعداد آیات‌الأحکام، روایاتی نیز مطرح است که در ادامه اشاره خواهد شد.

جمع میان اقوال گوناگون: زمینه بروز اختلاف می‌تواند یکی از موارد ذیل باشد:

برخی اختلاف‌ها به اختلاف در معنای حکم برگشت دارد؛ یعنی بعضی اقوال حکـم را به معنای عام (یعنی هر آنچه به زندگی انسان جهت مـی‌دهـد) و بعضـی بـه معنـای خاص (یعنی حوزه فروعات) گرفته‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۵، ج۲، ص۲۲۸).

برخی اختلافات به تمایز قائل‌شدن میان آیـات روشـن در احکـام (کـه موضـوع فقهی دارند) و آیات غیرصریح (که موضوعشان عقاید یا قصص و... است؛ ولـی بـا تأمل می‌توان حکم فقهی نیز از آن برداشت کرد) بازمی‌گردد. *زرکشی* معتقد است که احتمالاً مقصود قائلان به پانصد آیه، آیات صریح در حکم فقهی است؛ زیرا فقهـا از آیات غیرصریح احکام متعددی برداشت کرده‌اند که تعداد آنها بسـیار بیشـتر از ایـن آمـار اسـت. وی در ادامـه بـه چنـد نمونـه از آیـات غیرصـریح اشـاره مـی‌کنـد (ر.ک: زرکشی، ۱٤۱۰، ج۲، ص۱۳۰).

برخی اختلاف‌ها به تفاوت قریحه‌ها یا ذهن‌ها برمی‌گردد؛ به عنوان مثال، از نظر یک محقق، آیه‌ای خاص دلالت تامی بر یک مسئله فقهی دارد و از نظر دیگـری، هـیچ‌گونـه

دلالتی ندارد. یا برخی ذهن فعالی دارند و به طور دائم به دنبال کشف ظرفیت‌های نو هستند؛ ولی برخی نسبت به ظرفیت‌های کشف‌شده از خود جمود نشان می‌دهند. *ابن‌دقیق* معتقد است مقدار آیات‌الاحکام به قریحه‌ها و ذهن‌های گوناگون بستگی دارد (ر.ک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج۱، ص۳٤۸).

افزایش دامنه مسائل فقهی یا بعضاً گشوده‌شدن ابواب فقهی جدید نیز می‌تواند زمینه‌ساز اختلاف در آمار گردد؛ به عنوان مثال، امروزه ابواب فقه سیاسی و اجتماعی به سرعت رو به افزایش است. این افزایش مقتضی مراجعه مجدد به منابع فقه است و در نهایت به کشف ظرفیت‌های جدیدی منجر می‌شود که چه‌بسا تاکنون مورد غفلت بوده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۵، ج۲، ص۲۲۸).

همچنین ممکن است به عنوان وجه جمعی دیگر گفته شود برخی محققان که معتقدند همه آیات قرآن، آیات‌الاحکام است، ظرفیت‌های بالقوه قرآن را مد نظر قرار داده، وجود ظرفیت فقهی را در هیچ آیه‌ای ممتنع نمی‌دانند، در حالی که دیگران نظر به ظرفیت‌های بالفعل (کشف‌شده) دارند.

خلاصه کلام آنکه اختلاف آمارها به اختلاف در مبنای آمارگیری یا تفاوت در میزان توجه و توان آمارگیرنده برمی‌گردد و هرگز به معنای محدودکردن ظرفیت فقهی قرآن در تعدادی آیه خاص نیست.

۳. بررسی و نقد آمار پانصدگانه و کمتر

نظر به شهرت این آمار، لازم است توجه بیشتری به آن داشته باشیم. گرچه اصل چنین آماری با توجه به وجه‌الجمع دومی که در سطور پیشین گذشت، قابل توجیه است (مبنای شمارش، آیات صریح فقهی است)؛ ولی به نظر می‌رسد از جهت دیگری بر ارائه‌دهندگان این آمار اشکال وارد باشد؛ زیرا بی‌توجهی یا حذف آیات متعدد، صرفاً به این دلیل که صراحت ندارند، عذر بدتر از گناه است.

آنچه مسئله را حساس‌تر می‌سازد، جمودی است که گاهی در میان فقه‌القرآن‌نویسان درباره این آمار مشاهده می‌شود. *قنوجی* که فقط دویست آیه را جزء آیات‌الاحکام

می‌داند، می‌نویسد: «اینها آیاتی‌اند که علاقمندان به شناخت احکام شرعی قرآن بدان نیاز دارند» (قنوجی، [بی‌تا]، ص۹). وی با اعتماد به نفس فراوان می‌ادامه می‌دهد: «هرکس [در این آمار] شک دارد، خود به قرآن مراجعه کند [تا ببیند هیچ آیه فقهی دیگری در قرآن نیست]» (همان). هرکس این کلام را بخواند، گمان خواهد کرد که همه‌چیز در همین آیات دویست‌گانه خلاصه می‌شود.

محقق *اردبیلی* ضمن اشاره به آیه ۱٤۰ سوره بقره می‌نویسد: گویا سبب نادیده‌گرفته‌شدن این آیه ـ که ظرفیت فقهی دارد ـ در **کنزالعرفان** ـ که تفسیر فقه‌القرآن است ـ سبب نزول آیه است که البته فقهی نیست. وی در نقد این برخورد گزینشی می‌نویسد: معارف موجود در آیه، درباره نزول آن خلاصه نمی‌شود و از عمومیت لفظ یا کشف علت، می‌توان معارف دیگری نیز استخراج کرد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص٦۹٦).

در زمینه تعداد آیات‌الاحکام روایاتی نیز وجود دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۴. بررسی تعداد آیات‌الاحکام در روایات

در زمینه تعداد آیات‌الاحکام روایاتی نیز وارد شده است:

کلینی با ذکر سند از *امیر مؤمنان*ﷺ نقل می‌کند: «قرآن در سه بخش نازل شده است: یک‌سوم در مورد ما و دشمنان ما، یک‌سوم در مورد سنن و امثال و یک‌سوم در مورد فرایض و احکام» (کلینی، ۱۳٦۵، ج۲، ص٦۲۷).

نیز با ذکر سند از امام *صادق*ﷺ نقل می‌کند: «قرآن در چهار بخش نازل شده است: یک‌چهارم در مورد حلال‌ها، یک‌چهارم در مورد حرام‌ها، یک‌چهارم در مورد سنن و احکام و یک‌چهارم خبر آنکه قبل از شما بوده و آنکه بعد شما می‌آید و آنچه باعث رفع اختلاف میان شما می‌شود» (همان).

نیز با ذکر سند از امام *باقر*ﷺ نقل می‌کند: «قرآن در چهار بخش نازل شده است: یک‌چهارم در مورد ما، یک‌چهارم در مورد دشمنان ما، یک‌چهارم در مورد سنن و امثال و یک‌چهارم در مورد فرایض و احکام» (همان، ص٦۲۸).

این روایات را باید از چهار جهت مورد بررسی قرار داد:

نخست؛ سند روایات: روایت اول به دلیل ناشناخته‌بودن *ابویحیی* و روایت دوم به دلیل ارسال از لحاظ سندی ضعیف‌اند؛ ولی روایت سوم، صحیح‌السند است.*

دوم؛ اختلاف داخلی میان روایات: آمار آیات‌الاحکام مطابق روایت اول، یک‌سوم و مطابق روایت دوم و سوم، یک‌چهارم کل آیات معرفی‌شده است که نشان‌دهنده اختلاف می‌باشد؛ ولی اختلاف فاحشی میان روایات نیست؛ زیرا با احتساب حدود شش هزار آیه قرآن، درمی‌یابیم که اختلاف روایات فقط هشت درصد است که سهم هریک حدود چهار درصد می‌باشد. این اختلاف اندک قابل توجیه است؛ به عنوان مثال، ممکن است گفته شود مقصود از حکم در هر روایت، اندکی با روایت دیگر متفاوت است و یا گفته شود مقصود از ربع، ربع آیات نیست، بلکه ناظر به کل حجم قرآن می‌باشد.

البته روایت دالّ بر ثلث، به دلیل ضعف سند، یارای مقابله با روایت دالّ ربع را ـ که صحیح‌السند است ـ ندارد و در صورت عدم امکان جمع، کنار گذاشته می‌شود.

سوم؛ اختلاف آمار مذکور در این روایات با قول مشهور (پانصد آیه): اختلاف آماری روایات آن اندازه زیاد نیست که قابل توجیه نباشد؛ ولی آنچه قابل توجیه نیست، جمع میان این روایات و آمار پانصدگانه‌ای است که از جانب برخی آیات‌الاحکام‌نویسان عرضه شده است؛ زیرا این روایات در عین اختلاف، بر یک نکته اتفاق دارند و آن اینکه تعداد آیات‌الاحکام چند برابر بیشتر از آمار پانصدگانه است.

قائلان به آمار پانصد و کمتر، با مشاهده تعارض میان آمار خویش و روایات پیش‌گفته، آمار خود را مسلّم گرفته‌اند و به توجیه روایات پرداخته‌اند. ظاهراً بهترین توجیه مربوط به *فاضل مقداد* است. وی دو توجیه دارد؛ نخست، در این روایات ربع حقیقی منظور نیست، بلکه مقصود یکی از چهار قسمت قرآن است؛ دوم، منظور از فرایض و احکام، فراگیر بوده، فقط احکام فقهی به معنای متداول نیست، بلکه احکام غیرفقهی را نیز دربرمی‌گیرد (فاضل مقداد، ۱٤۱۹، ج۱، ص۵).

---

* بررسی به وسیله نرم‌افزار درایةالنور انجام پذیرفته است.

اما هر دو توجیه قابل نقد است؛ زیرا در پاسخ به توجیه اول گفته شده است که تفاوت فاحش در تعداد اقسام با حکمت ناسازگار است (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص۱۸). به عبارت دیگر، تنها معنای متبادر از لفظ «ربع» همان ربع حقیقی است؛ بنابراین اگر نگوییم روایت، نص در ربع حقیقی است، دست‌کم ظهور بسیار بالایی دارد. حال اگر مقصود امام‌ﷺ بر خلاف چنین تبادری می‌بود، حکمت اقتضا می‌کرد که یا از لفظ دیگری مانند «قسم» یا «جزء» بهره جوید ویا قرینه‌ای متصل بیان فرماید و ترک این دو امر نشان از تطابق مراد امام‌ﷺ و معنای متبادر از ربع دارد. خلاصه آنکه چنین ادعایی در توجیه مغایرت‌های جزئی قابل قبول است؛ ولی در مورد چنین مغایرت کلانی ـ نسبت ۵۰۰ به ۱۵۰۰ یا ۲۰۰۰ ـ قابل پذیرش نیست.

در پاسخ به توجیه دوم نیز گفته شده است: کاملاً روشن است که مفهوم احکام و فرایض، احکام فقهی به معنای خاص است و حمل آن بر مفهوم دیگری مکابره است. به خصوص ملاحظه مقابله با عناوین دیگر که در روایت آمده است، نشان می‌دهد که مصادیق هر عنوانی متناسب با همان عنوان می‌باشد و در غیر این صورت، تداخل اقسام اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ بنابراین ناچاریم بگوییم مقصود از احکام و فرایض، احکام فقهی به معنای خاص یا دست‌کم چیزی نزدیک به آن است. از سوی دیگر، طبق توجیه دوم *فاضل مقداد* که ربع حقیقی را پذیرفتند، اگر در میان ۱۵۰۰ آیه فرایض و احکام، غالب آنها خارج از دایره احکام فقهی به معنای خاص باشد و فقط پانصد آیه آیات‌الاحکام اصطلاحی باشد (یعنی حدود یک‌سوم) این پرسش پیش می‌آید که چگونه امام‌ﷺ صفت اقلیت را بر اکثریت تغلیب دادند؟ (عمید زنجانی، همان).

شارحین **کافی** علاوه بر توجیهات مذکور، راه حل‌های دیگری نیز برای رفع این اختلاف ارائه کرده‌اند که ظاهراً توجیهات بسیار بعیدی بوده و نمی‌تواند اطمینان نفس ایجاد کند؛ از جمله گفته شده است: آمار روایات تخمینی است (مجلسی اصفهانی، ١٤٠٤، ج١٢، ص٥١٧) یا مقصود روایات، تقسیم الکل إلی الأجزا می‌باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج۱۱، ص٦١) یا اساساً مقصود امام‌ﷺ تسویه حقیقی نبوده است (فیض کاشانی، ١٤٠٦، ج٩، ص١٧٦٨) یا اختلاف به اعتبار معانی و بطون است (مجلسی اصفهانی، همان).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، پاسخ برخی از این توجیهات روشن می‌شود و برخی نیز نیاز به پاسخ ندارند. اساساً به نظر می‌رسد چنین توجیهاتی با این پیش‌فرض صورت گرفته است که تعداد آیات‌الاحکام قطعاً کمتر از ربع قرآن می‌باشد؛ همان‌گونه که در کلام برخی شارحان **کافی** دیده می‌شود که گفته‌اند: «... و آیات‌الفرائض والأحکام خمس مائة فکیف یکون ثلثه؟ ... و آیات فرایض و احکام، پانصد آیه‌اند؛ پس چگونه می‌شود که یک‌سوم قرآن باشند؟» (مازندرانی، همان). شاید اگر از این بزرگواران بخواهیم بدون چنین پیش‌فرضی به روایت نگاه کنند، دیگر حاضر نباشند از ظهور روایت دست بردارند و آن را بر معانی بعیدی توجیه کنند.

چهارم؛ اختلاف آمار روایات با نظریه مختار: نظریه مختار، توسعه‌پذیری آیات‌الاحکام است و با ظاهر روایات که تعداد آن را در عدد خاصی محصور کرده‌اند، اختلاف دارد. نظر به اینکه هنوز نظریه مختار تبیین نشده است، بررسی این اختلاف و رفع آن را به پس از تبیین قول مختار موکول می‌کنیم.

۵. تعداد دقیق آیات‌الاحکام

باید گفت تلاش درباره ارائه آمار قطعی، مسئله‌ای غیرممکن و در عین حال، کم‌فایده است؛ زیرا استخراج حکم فقهی از آیات قرآن متوقف بر امور عدیده‌ای است که در جمع میان اقوال بدان اشاره شد. گذشته از این، برخی آیات ظرفیت فقهی خفی دارند و مع‌الواسطه می‌توانند در جهت استنباط احکام مورد استفاده واقع شوند. در چنین شرایطی بی‌راه نیست اگر گفته شود ارائه آمار قطعی و نهایی درباره تعداد آیات‌الاحکام امکان‌پذیر نیست؛ یعنی از یک سو، با توجه به توسعه علوم و گسترش شیوه‌های فهم متن و از سوی دیگر، با عنایت به بروز نیازها و پرسش‌های جدید، ممکن است هر روز شاهد کشف نکات فقهی جدیدی از قرآن باشیم که شاید تاکنون انتظار آن نمی‌رفت؛ همان‌گونه که اهل بیت‌ﷺ نیز پیش از این، نکاتی از برخی آیات استخراج کرده‌اند که

شاید به ذهن هیچ‌کس نمی‌رسید؛* بنابراین بهتر است بگوییم ظرفیت فقهی قرآن توسعه‌پذیر است و به تعدادی آیه خاص محدود نیست.

اختلاف نظریه مختار با ظاهر روایات تحدید کننده تعداد آیات‌الاحکام

همان‌گونه که گذشت، روایات تعیین‌کننده تعداد آیات‌الاحکام، در حصر ظرفیت فقهی در تعدادی آیه خاص (۲۰۰۰ یا ۱۵۰۰ آیه) ظهور دارند و با قول مختار که توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی است، ناسازگار به نظر می‌رسد؛ ولی ممکن است وجه جمع دومی که در مبحث پیشین ذکر شد، این ناسازگاری را رفع نماید؛ یعنی بگوییم مقصود روایات از آیات‌الاحکام، آیاتی است که به طور مستقیم بر حکم فقهی دلالت دارند؛ اعم از اینکه موضوع فقهی داشته باشند یا خیر، در حالی که قول مختار شامل همه آیاتی می‌گردد که مستقیم یا غیرمستقیم، در جهت استنباط حکم فقهی دخیل باشد؛ به عنوان مثال، آیات دالّ بر لزوم اخلاص، حکمی عقیدتی را بیان می‌کنند؛ اما در عین حال، فقیه می‌تواند از این حکم عقیدتی، حکمی فقهی مبتنی بر لزوم نیت اخلاص را استنباط نماید.

به هر حال، اگر این توجیه پذیرفته نشود، باید دانست که در نگاه کلی، روایات مؤید قول مختارند؛ زیرا حصر فعلی را می‌شکنند؛ به عبارت دیگر، روایات از یک جهت قول مختار را تأیید می‌کنند؛ هرچند از جهت دیگر به تعدیل آن می‌پردازند.

۶. برخی مبانی توسعه‌دهنده ظرفیت فقهی قرآن

اکنون برای اثبات نظریه توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن، لازم است برخی مبانی توسعه‌پذیری و نیز برخی ابزارهای کشف این ظرفیت‌های بعضاً ناآشکار ارائه شود.

۱ـ۶. امکان انتزاع حکم کلی از قضایای جزئیه

آیا می‌توان از احکامی که در قرآن به شکل جزئی بیان شده‌اند، حکم کلی برداشت

---

* مانند *امیر مؤمنان*ﷺ که از آیه «حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْراً» (احقاف: ۱۵) به ضمیمه «وَ فِصَالُهُ فِی عَامَینِ» (لقمان: ١٤) اثبات کردند که اقل‌الحمل شش ماه است (ر.ک: بحرانی، ١٤١٦، ج۵، ص٤٣).

کرد؟ این مبحث دو محور دارد: محور اول، مورد خاص، لفظ عام و محور دوم، مورد و لفظ هر دو خاص.

۱ـ۱ـ۶. مورد خاص، لفظ عام

یکی از قواعد مشهور اصولی این‌گونه بیان می‌کند: «العبرة بعموم اللفظ لابخصوص‌المحل [یا بخصوص‌المورد]» (ر.ک: قمی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۳۰۳/ بهبهانی، ۱٤۱۵، ص۱۹٦/ حائری، [بی‌تا]، ص۲۰۳/ مجاهد، [بی‌تا]، ص٤۵۳/ فخر رازی، ۱٤۱۸، ص۱۲۵).

دلیل این قاعده، وجود مقتضی (عمومیت لفظ) و فقدان مانع است (ر.ک: قمی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۳۰۳ـ۳۰٤)؛ از باب نمونه، *شیخ طوسی* ذیل آیه «إِنَّ مِنْ أَهْلِ‌الْكِتَابِ لَمَن يؤْمِنُ بِاللهِ ...» (آل‌عمران: ۱۹۹)، پس از ذکر چند سبب نزول بیان می‌کند:

> آیه گرچه درباره *نجاشی* یا فرد دیگری نازل شده است؛ ولی این مسئله مانعی برای حمل لفظ بر معنای عام (هر اهل کتابی که ایمان آورد) ایجاد نمی‌کند؛ زیرا گاهی آیات به سبب خاصی نازل می‌شوند؛ ولی در عین حال، همه افرادی را که برمی‌تابند، دربرمی‌گیرند (طوسی، [بی‌تا]، ج۳، ص۹۳).

۲ـ۱ـ۶. مورد خاص، لفظ خاص

مسئله مهم آنجاست که علاوه بر مورد، لفظ نیز خاص باشد. در چنین موردی نمی‌توان به قاعده پیشین تمسک کرد؛ ولی باز هم ممکن است حکم کلی و عام برداشت کرد؛ به این توجیه که خداوند حکیم، قضایای خارجی را بهانه قرار می‌دهد تا حکم مورد نظر خود را بیان کند؛ پس اگر با تأمل و تعمق به قضیه نگاه شود، می‌توان از ظاهر عبور کرد و به حکمی خالص و قابل انطباق بر مصادیق متعدد رسید. امام *باقر*ؑ می‌فرمایند:

> ظاهر قرآن مربوط به کسانی است که آیه در مورد آنها نازل شده است و باطن قرآن مربوط به کسانی است که رفتاری مشابه آنها انجام داده‌اند؛ همان‌گونه که قرآن در مورد آنها جاری بود، درباره اینها نیز جاری است (صدوق قمی، ۱۳٦۱، ص۲۵۹).

ادله امکان استخراج حکم کلی از آیات دارای لفظ خاص: برای اثبات امکان استخراج حکم کلی از آیات دارای لفظ خاص، می‌توان به ادله عقلی و نقلی تمسک

کرد که در ادامه ذکر می‌شوند.

عقل: حجم قابل توجهی از قضایای قرآن، جزئی است. اگر قرار باشد قضایای جزئیه قرآن فقط در افراد خاصی منحصر باشند، لازم است بسیاری از آیات قرآن پس از موت آن اشخاص، بی‌فایده یا بسیار کم‌فایده بماند که امری خلاف حکمت است. این مسئله همان چیزی است که در روایات نیز بدان اشاره شده است و در ادامه خواهد آمد.

قرآن: قرآن خود را مایه توجه و تنبّه بشریت در همه طول تاریخ معرفی می‌کند؛ پس نباید آیات آن را فقط متوجه چند مخاطب حاضر در زمان نزول دانست؛ آیاتی مانند: «مَا هِی إِلَّا ذکرَی لِلْبَشَرِ» (مدثّر: ۳۱). به گفته علامه *طباطبایی*، آیه نشان می‌دهد که خطابات قرآنی متوجه همه بشر است (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۲۰، ص۹۲). آیاتی که قرآن را مایه هدایت کافه ناس معرفی می‌کند نیز همین‌گونه‌اند (ر.ک: بقره: ۱۸۵/ آل‌عمران: ۱۳۸/ ابراهیم: ۲۵ و ۵۲/ اسراء: ۸۹/ کهف: ٥٤/ روم: ۵۸ و...). *طبرسی* ذیل آیه ۱۳۸ سوره آل‌عمران، اشکالی را دفع می‌کند و می‌نویسد:

> اینکه فرموده این بیان قرآن فقط برای متقین است ـ با اینکه قرآن بیان و هدایت و موعظه برای همه مردم می‌باشد ـ از آن روست که فقط متقین‌اند که از آن بهره می‌برند و به هدایتش هدایت می‌گردند و از مواعظش پند می‌گیرند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۸٤۲/ ر.ک: طباطبایی، ۱٤۱۷، ج٤، ص۲۲).

افزون بر آیات مذکور می‌توان به آیات متعددی اشاره داشت که قرآن را ذکری برای جهانیان دانسته است (ر.ک: یوسف: ۱۰٤/ ص: ۸۷/ قلم: ۵۲/ تکویر: ۲۷). علامه در توضیح آیه ۱۰٤ سوره یوسف می‌نویسد: «قرآن ذکر فراگیری برای همه جهانیان است و همه گروه‌ها و اقوام و امت‌ها و غیر آن را دربرگرفته و هرگز مختص به قومی خاص نیست» (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱۷، ص۲۲۸).

روایات: روایات بر ابدیت و زنده‌بودن آموزه‌های قرآن تأکید دارند. امام *صادق*ﷺ آیات قرآن را همانند خورشید و ماه در جریان می‌داند (صفار، ۱٤۰٤، ج۱، ص۱۹٦/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۱۱). *کلینی* در این باره از حضرت نقل می‌کند:

> اگر چنین می‌بود که چون آیه‌ای درباره مردی نازل می‌شد و آن مرد می‌مرد، آیه هم

از بین می‌رفت (و مصداق دیگری نداشت)، در این صورت قرآن مرده بود؛ ولی قرآن همیشه زنده است و همان‌گونه که بر گذشتگان منطبق می‌شد، بر بازماندگان نیز منطبق می‌شود (کلینی، ۱۳٦٥، ج۱، ص۱۹۱/ ر.ک: کوفی، ۱٤۱۰، ص۱۳۹/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۱۰).

همچنین می‌توان به روایت «إنّالقرآن نزل جمیعه علی معنی بإیاک أعنی و أسمعی یا جاره: قرآن به طور کامل به سبک «به تو [صاحبخانه] می‌گویم و ای کنیز خانه! تو بشنو» نازل شده است» (احصایی، ۱٤۰٥، ج٤، ص۱۱٥) اشاره داشت که تصریح می‌کند سبک بیانی قرآن چنین است. علاوه بر آنچه گذشت، می‌توان به برخی روایات نیز اشاره کرد که عملاً امکان برداشت کلی از قضایای جزئیه را اثبات کرده‌اند؛ زیرا بالاترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است که نمونه‌های آن در پایان مقاله در بحث «ابزارهای توسعه‌دهنده ظرفیت فقهی» می‌آید.

۲ـ۶. امکان استنباط حکم کلی از قسمتی از یک آیه

دانشمندان اتفاق‌نظر دارند که هرگز نمی‌توان سیاق را نادیده انگاشت. *ابن‌قیم جوزی* (م. ۷٥۱ق) درباره سیاق می‌نویسد: «هرکس آن را نادیده بگیرد، هم خود به اشتباه می‌رود و هم دیگران را به اشتباه می‌اندازد» (ابن‌قیم‌الجوزیة، [بی‌تا]، ج٤، ص۱۳۱٤). به گفته آیت‌الله *معرفت*: «وحدت موضوع و هم‌سنخ‌بودن و جزء یک کلام و مجموعه‌بودن، آن [جملات] را به صورت یک کلام و یک گروه هم‌هدف قرار داده است که بذاته و مستقلاً یک وحدت ذاتی پیدا کرده‌اند» (معرفت، ۱۳۷۳، ص۱۹).

اما نباید فراموش کرد که در برخی موارد، سیاق آیه مخالفتی با توسعه برداشت‌های تفسیری ندارد؛ به عنوان مثال، در آیه شریفه «وَأَنْفِقُوْا فِی سَبِیلِاللهِ وَ لاَتُلْقُوا بِأَیدیکمْ إِلَی التَّهْلُکةِ» (بقره: ۱۹٥) گرچه سیاق درباره انفاق است؛ ولی نکته اینکه فراز دوم «لاتلقوا ...» خواه معنای خاص یا معنای عام داشته باشد، در هر دو صورت با سیاق آیه کاملاً سازگار است؛ زیرا تفاوتی ندارد که بگوییم «در راه خدا انفاق کنید و در این انفاق خود را به هلاکت نیفکنید» یا بگوییم «در راه خدا انفاق

کنید و در هیچ کاری از جمله انفاق، خود را به هلاکت نیفکنید».

احتمالاً به همین دلیل است که پیامبر گرامی اسلامﷺ هنگام توصیه به امیر مؤمنان‌ؑ مبنی بر لزوم سکوت در مقابل جریان نفاق، به این آیه شریفه تلمیح می‌نمایند: «... فأصبر و کف یدک و لاتلق بها إلی‌التهلکه ...» (صدوق قمی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۲٦٤). امام *رضا*ؑ نیز در توجیه پذیرش ولایتعهدی به همین آیه شریفه اشاره می‌کنند: «أللهم انک قد نهیتنی عن‌الإلقاء بیدی إلی‌التهلکه و قد أکرهت و اضطررت کما أشرفت من قبل عبدالله المأمون علی‌القتل متی لم أقبل ولایة عهده» (صدوق قمی، ۱۳۸۷، ج۱، ص۱۸).

در مجموع، سیاق فقط در مواردی مبنای تفسیر قرار می‌گیرد که نادیده‌گرفتن آن باعث از بین‌رفتن هماهنگی و تناسب میان معانی اراده‌شده از کلمه‌ها، جمله‌ها و آیه‌ها و ناسازگاری آنها با یکدیگر شود (رجبی و دیگران، ۱۳۸۳، ص۹٦).

۳ـ۶. امکان برداشت فقهی از آیات غیرفقهی

به نظر می‌رسد اصل وجود ظرفیت فقهی در آیات عقایدی، قصص و امثال، مورد تردید جدی نباشد، بلکه تردید اصلی در امکان استفاده از این ظرفیت‌هاست که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱ـ۳ـ۶. آیات‌القصص

مقصود از آیات‌القصص، آیاتی است که به وقایع تاریخی اشاره دارد که شامل داستان پیامبران و امم پیشین می‌گردد (ایازی، ۱۳۸۰، ص۳۲۷ـ۳۲۸). به گفته *سیدقطب*، قصص قرآنی از نظر محتوا و هدف، شامل همه حکمت‌های نزول قرآن می‌شود (معرفت، ۱۳۸۵، ص۵۲۲/ ر.ک: سید قطب، ۱۹٦٦، ص۱٤٤). هدف قصص قرآن در یک کلام، درس‌آموزی بشر است: «لَقَد کانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لاُولِی‌الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱).

پرسش اینکه درس‌آموزی که در آیه به صورت مطلق بیان شده است، شامل آموزه‌های عملی نیز می‌باشد یا خیر؟ این‌گونه آموزه‌ها مستثنا بوده و برداشت فقهی از آیات‌القصص ممتنع است؟

۱ـ۱ـ۳ـ۶. ادله امتناع و نقد آن

عمده ادله قابل ذکر مبنی بر عدم وجود ظرفیت فقهی در قصص قرآن، عبارت‌اند از: عدم احراز شرعیت رفتار امم پیشین، نسخ شرایع سابقه، احتمال اختصاص برخی احکام به مورد (یا پیامبری) خاص (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰، ص۳۶۳ـ۳۹۰). در این باره پاسخ‌های تفصیلی فراوانی بیان شده است که بسط آن در این مجال نمی‌گنجد (ر.ک: همان). ملخص همه پاسخ‌ها یک کلام است و آن اینکه اصولاً گفتار و کردار امم سابق، مستند ما نیست، بلکه مستند ما آیات قرآن است که با هدف درس‌آموزی نازل شده است. می‌توان گفت هرگاه قرآن مسئله‌ای را بدون ردکردن بیان کند، خود دلیلی بر مشروعیت آن می‌باشد؛ بنابراین حتی اگر به نسخ شرایع سابقه قائل باشیم، باز هم می‌توانیم به قصص قرآن تمسک کنیم؛ زیرا در حقیقت، مستند ما قرآن است، نه شرایع سابقه. *فاضل جواد کاظمی* پس از نقل وصایای *لقمان* می‌نویسد:

> این امور گرچه از وصایای لقمان به فرزندش است؛ اما باید دانست که خداوند متعال به او حکمت عطا فرمود و وصایای وی را در کتاب خویش نقل کرد و همین مسئله ما را بر توجه به آموزه‌های وی سوق می‌دهد؛ پس واجب است که به آنها عمل نمود؛ بنابراین هر آنچه در این قصه حرام دانسته شده، باید رعایت شود. سایر احکام نیز به همین‌گونه است، مگر آنکه دلیلی از خارج بر خلاف آن اقامه شود (کاظمی، [بی‌تا]، ج۲، ص٤١١).

مرحوم حکیم درباره نسخ شرایع سابقه، سه گفته را بیان کرده است و پس از نقض و ابرام، سومی را می‌پذیرد:

> احکام شرایع سابقه‌ای که خدا و رسولش برای ما نقل می‌کنند؛ ولی در شرع ما نیامده است که آیا این احکام بر ما نیز واجب است یا خیر ... مادامی که نسخ آنها ثابت نشده باشد، بر ما تشریع شده است و واجب است از آنها تبعیت کنیم (حکیم، ١٤١٨، ص٣١٥ـ٤٢٩).

اشکال و پاسخ: ممکن است گفته شود برای استنباط حکم شرعی از قصص قرآنی، باید احراز شود که خداوند هنگام ذکر این داستان‌ها، در مقام افاده حکم

شرعی بوده است. پاسخ اینکه این مطلب کاملاً صحیح است و به همین دلیل ممکن است برخی یا بسیاری از آیات‌القصص از گردونه خارج شوند؛ ولی اولاً، شرط مذکور به آیات‌القصص اختصاص ندارد، بلکه در همه آیات و روایات و به طور کلی در هر لفظی ساری است (ر.ک: خراسانی، ١٤٢٦، ص١٧/ مظفر، ١٤٢٢، ص٣٦)؛ ثانیاً، نمی‌توان ادعا کرد قصص قرآنی بالجمله فاقد چنین شرطی‌اند. مدعای ما این است که آیات‌القصص با رعایت ضوابط و قواعد مقرر در علم اصول، فی‌الجمله می‌تواند در جهت استخراج حکم فقهی قرار گیرد.

۲ـ۱ـ۳ـ۶. ادله جواز

برای اثبات جواز استخراج حکم فقهی از آیات القصص ادله عقلی و نقلی متعددی قابل عرضه است؛ ضمن آنکه انجام این کار توسط فقها نیز تأیید بر امکان و جواز آن می‌باشد. در ادامه به تفصیل ادله می‌پردازیم.

عقل: بسیاری از آیات قرآن، رفتار امم پیشین را به تصویر می‌کشند و مخاطب را ناخودآگاه به سوی الگوگیری سوق می‌دهند که نتیجه آن در رفتار وی ظاهر می‌شود. حال اگر الگوبرداری از این رفتارها جایز نبود، ذکر آنها بدون توضیح بر عدم جواز الگوبرداری، اغراء به جهل و ناقض حکمت است؛ ولی می‌بینیم که قرآن نه‌تنها ردی نکرده است، بلکه این داستان‌ها را مایه عبرت، هدایت، موعظه و... معرفی می‌کند (ر.ک: یوسف: ١١١/ مائده: ٤٦/ و...).

قرآن: علاوه بر آنچه در مورد لزوم عبرت‌آموزی از قصص قرآن (ر.ک: یوسف: ١١١/ مائده: ٤٦/ و...) بیان شد، برخی آیات تلویحاً به اعتبار فقهی این داستان‌ها اشاره دارند؛ مانند:

> شَرَعَ لَکمْ مِنَالدِّینِ ما وَصَّی بِهِ نُوحاً وَالَّذِی أَوْحَینا إِلَیک وَ ما وَصَّینا بِهِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی وَ عِیسی: از [احکامِ] دین، آنچه را که به نوح درباره آن سفارش کرد، برای شما تشریع کرد (شوری: ١٣).

این امر وحدت میان تشریعات الهی را ثابت می‌کند؛ پس هر آنچه قرآن از تشریعات سابقه بیان می‌کند، در امت اسلام نیز مشروع است، مگر آنچه علم به نسخ آن داریم.

نمونه دیگر، این آیه شریفه است: «وَ لاَتَکن کصَاحِبِالْحُوتِ» (قلم: ٤٨) که به صراحت دستوری عملی برای پیامبرﷺ دارد و بالتبع، برای دیگر حاکمان نیز ـ که در جمیع آنچه به حکومت و سیاست مربوط می‌شود با پیامبرﷺ و ائمهؑ مشترک‌اند (ر.ک: خمینی، ١٤٢١، ج٣، ص٦٢٦) ـ دستوری عملی دارد؛ مثل لزوم صبر بر جامعه نافرمان و عدم جواز ترک ایشان ذیل هیچ شرایطی تا آن زمان که یقین به جواز ترک حاصل شود.*

روایات: روایات متعددی از ائمهؑ رسیده است که آن بزرگواران در اثبات یک مسئله فقهی، به قصص قرآنی تمسک کرده‌اند که خود ادلّ دلیل بر جواز استفاده از این ظرفیت به حساب می‌آید.

امام *رضا*ؑ با اشاره به آیه شریفه «لاَیَنَالُ عَهْدی الظَّالِمِینَ» (بقره: ١٢٤) که در ضمن قصه حضرت *ابراهیم*ؑ آمده است، فرموده‌اند: «فأبطلت هذه‌الآیة أمامة کل ظالم إلی یوم القیامة و صارت فی‌الصفوة» (کلینی، ١٣٦٥، ج١، ص١٩٩). «الصفوة» یا به معنای صاف و پاک (کنایه از عصمت) یا به معنای برگزیده است؛ یعنی رهبری ـ به حکم این آیه ـ فقط برای کسانی که معصوم یا برگزیده خداوندند، ثابت شده است (ر.ک: مجلسی اصفهانی، ١٤٠٤، ج٢، ص٣٨٠/ مازندرانی، ١٣٨٢، ج٥، ص٢٣٨). ممکن است گفته شود حکم مذکور، حکمی اعتقادی است. در پاسخ می‌گوییم همین حکم با یک درجه تنزل ـ از عصمت به عدالت، یا از برگزیدگی خاص به برگزیدگی عام ـ درباره نواب ائمهؑ نیز ساری و جاری است؛ یعنی رهبری فقط در انحصار حاکمان عادل است؛ همان‌گونه که فقها چنین برداشتی از آیه داشته‌اند. همچنین امام *صادق*ؑ برای اثبات این مسئله که امر به معروف و نهی از منکر فقط مخصوص کسانی است که از علم و آگاهی کافی برخورداند، به داستان حضرت *موسی*ؑ استناد کرده‌اند: «... فهذا خاص غیرعام کما قال‌الله تعالی: "و من قوم موسی أمة یهدون بالحق و به یعدلون" و لم یقل علی أمّة موسی و علی کل قومه» (کلینی، ١٣٦٥، ج٥، ص٥٩). پیامبر اکرمﷺ با استناد به خرماخوردن حضرت

---

* گفتنی است استنباط حکم شرعی قطعی، ضوابط و قوانین خاص خود را دارد که از وظیفه تحقیق حاضر خارج است. احکام فقهی مذکور در مقاله، در حد پیشنهاد می‌باشد و تحقیق آن بر عهده فقهاست.

*مریم*ﷺ (مریم: ۲۵)، بر استحباب آن برای زن نُفساء استدلال کردند (کلینی، ۱۳٦۵، ج٦، ص۲۲). امام *رضا*ﷺ با استناد به ماجرای تولیت‌پذیری حضرت *یوسف*ﷺ (یوسف: ۵۵)، بر مشروعیت‌پذیرفتن ولایتعهدی خود استدلال فرمودند (صدوق قمی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۱۳۸). امام *صادق*ﷺ با استناد به کلام حضرت *مریم*ﷺ: «إِنِّی نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْماً» (مریم: ۲٦)، نتیجه گرفته‌اند که صوم فقط امساک از طعام و شراب نیست، بلکه شامل حفظ لسان، بصر و... نیز می‌گردد (کلینی، ۱۳٦۵، ج٤، ص۸۷).

تجویز عملی فقها: گذشته از ادله پیش‌گفته، با مروری بر کتب فقهی درمی‌یابیم که بسیاری از فقها بدون هیچ تردیدی به آیات‌القصص تمسک کرده‌اند و احکام فقهی متعددی را برداشت نموده‌اند و بدین ترتیب به طور عملی، مهر تأییدی بر صحت ادعا و استدلال ما زده‌اند؛ حتی برخی از فقه‌القرآن نویسان که خود را به آیات صریح فقهی محدود کرده‌اند نیز گاهی به قصص قرآنی تمسک کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، *راوندی* با استناد به رفتار اصحاب کهف مبنی بر ارسال یک وکیل برای خرید طعام (کهف: ۱۹)، بر جواز وکالت استدلال کرده است (راوندی، ۱٤۰۵، ج۱، ص۳۸۸ـ۳۸۹). *فاضل مقداد* برای مشروعیت اجاره، به کلام دختر *شعیب* «یا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ» (قصص: ۲٦) اشاره می‌کند (فاضل مقداد، ۱٤۱۹، ج۲، ص۷۳) یا در مسئله ابضاع،* به سه آیه از سوره یوسف اشاره می‌کند (یوسف: ٦۳، ٦۵ و ۸۸/ ر.ک: فاضل مقداد، ۱٤۱۹، ص۷۵). همچنین بسیاری از فقها از جمله *بجنوردی*، در اثبات شرعیت قرعه به ماجرای قرعه‌کشی برای تعیین سرپرست *مریم*ﷺ استناد می‌کنند (بجنوردی، ۱٤۰۱، ج۱، ص۵). نمونه دیگر، آیه شریفه «لاَیَنَالُ عَهْدی الظَّالِمِینَ» (بقره: ۱۲٤) است که ضمن قصه حضرت *ابراهیم*ﷺ آمده است؛ ولی فقها در مبحث ولایت فقیه بدان تمسک کرده‌اند و یکی از شرایط حاکم اسلامی را عدالت دانسته‌اند (خمینی، ۱٤۲۳، ص٤۹/ نجف‌آبادی منتظری، ۱٤۰۹، ج۱، ص۲۸۹).

---

* مالی را به دیگری بدهند تا متاعی بخرد، بی‌آنکه از این جابه‌جایی کاستی برای او حاصل شود.

۲ـ۳ـ۶. آیات‌العقاید

گفته می‌شود مقصود از عقاید، اموری است که به جوانح انسان مربوط باشد (ایازی، ۱۳۸۰، ص۳۹٤). از سوی دیگر، در مباحث مفهوم‌شناسی گذشت که برخی افعال جوانحی، در قلمرو احکام فقهی قرار می‌گیرند؛ مباحثی چون نیت، تردیدهای فکری که باعث ارتداد است و... که از ذکر مجدد آن صرف نظر کرده، به ذکر مثال جدیدی بسنده می‌کنیم: «آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَیهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ کلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَ مَلائِکتِهِ وَکتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لانُفَرِّقُ بَینَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قالُوا سَمِعْنا وَ أَطَعْنا غُفْرانَک رَبَّنا وَ إِلَیک الْمَصِیر» (بقره: ۲۸۵). این آیه گرچه حکمی اعتقادی را بیان می‌کند؛ ولی می‌تواند در جهت استنتاج حکم شرعی نیز واقع گردد؛ به عنوان مثال، ممکن است گفته شود آیه شریفه، ایمان به ملائکه را شرط ایمان معرفی کرده است؛ پس ایمان به ملائکه ـ که ملازم با اعتقاد به وجود آنهاست ـ از ضروریات دین می‌باشد و انکار وجود ملائکه سبب ارتداد می‌گردد؛ پس این‌گونه آیات عقایدی، مستقیماً در فقه کاربرد دارند.

افزون بر این، برخی دیگر از آیات اعتقادی از باب تعدد دالّ و مدلول، علاوه بر مسئله اعتقادی، متضمن حکمی فقهی نیز هستند؛ مانند آیه ۸۳ سوره مبارکه اسراء که آیه‌ای اعتقادی است؛ ولی امام *صادق*ﷺ نکته‌ای فقهی از آن برداشته کرده‌اند. شیخ *صدوق* با ذکر سند از امام *صادق*ﷺ نقل می‌کند که از ایشان درباره نمازخواندن در دیرها و کلیساها سؤال می‌شود. حضرت در پاسخ می‌فرماید: «... آیا قرآن نمی‌خوانی؟ «قُلْ کلٌّ یعْمَلُ عَلی شاکلَتِهِ فَرَبُّکمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدی سَبِیلاً: به سوی قبله نماز بخوان و به آنان توجهی نکن» (صدوق قمی، ۱٤۱۳، ج۱، ص۲٤٤). همچنین می‌توان به آیات نفی وزر (ر.ک: انعام: ٦٤/ اسراء: ۱۵/ فاطر: ۱۸/ زمر: ۷) اشاره داشت که گرچه مساق آن مربوط به قیامت و جزاست؛ ولی فقها با تنقیح مناط، از همین آیه، قاعده فقهی کلی برداشت کرده‌اند (ر.ک: محقق داماد یزدی، ۱٤۰٦، ج٤، ص۱۵۹ـ۱٦۲). مثال دیگر، آیه اقرار است (آل‌عمران: ۸۱) که در اعتقادی‌بودن آن هیچ‌گونه تردیدی نیست؛ ولی در عین حال، مبنایی برای قاعده فقهی قرار گرفته است (ر.ک: بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۳، ص٤۵ به بعد/ فاضل، [بی‌تا]، ص٦۳ به بعد/ و...).

۳ـ۳ـ۶. آیات اخلاقی

تفاوت‌های متعددی میان مباحث اخلاقی و فقهی بیان شده است؛ مانند الزامی‌بودن فقه و غیرالزامی‌بودن اخلاق، جوارحی‌بودن فقه و جوانحی‌بودن اخلاق و...؛ ولی هیچ‌یک جامع و مانع نیست و از نقض و ابرام آنها صرف نظر می‌کنیم (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰، ص۴۱۸ـ۴۲۲)؛ اما با توجه به معنای اصطلاحی حکم، نتیجه می‌گیریم که هر حکمی اعم از اخلاقی و غیر آن، اگر متضمن فعل یا ترک فعل باشد، در دایره احکام فقهی نیز قرار می‌گیرد؛ زیرا به طور مستقیم به افعال عباد مربوط است. احتمالاً به همین دلیل است که کتب فقهی، سرشار از مسائل اخلاقی است؛ زیرا بسیاری از اخلاقیات، به طور مستقیم با افعال انسان مرتبط‌اند و به رفتار وی جهت می‌دهد. نمونه آن کتاب **جواهرالکلام** است که در «کتاب‌التجارة» فصلی را با عنوان «عقدالبیع و شروطه و آدابه» باز کرده، بسیاری از اخلاقیات را بیان کرده است (نجفی، [بی‌تا]، ج۲۲، ص۴۴۹ـ۴۶۰). نمونه دیگر، کتاب **عروةالوثقی** است که در «کتاب نکاح» به نکاتی چون کراهت عزوبت یا کراهت ازدواج با شخص بداخلاق اشاره کرده است (یزدی طباطبایی، ۱۴۰۹، ج۲، ص۷۹۷ـ۷۹۹). نمونه دیگر، آیه شریفه «لاتَرْکَنُوا إِلَی الَّذینَ ظَلَمُوا» (هود: ۱۱۳) می‌باشد که آیه‌ای اخلاقی است و بر حرمت گرایش به ستمگران دلالت دارد. احتمالاً به همین دلیل است که *راوندی* و *فاضل مقداد* از پرداختن به آن صرف نظر کرده‌اند؛ ولی شاهد آنیم که *شریف مرتضی* از همین آیه بر عدم جواز امامت فاسق استدلال کرده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۷، ص۲۴۴ـ۲۴۵). مهم‌تر اینکه علامه *حلّی* از آیه مذکور پانزده فرع فقهی برداشت کرده است؛ مانند اشتراط عدالت و ایمان در امام، اشتراط عدالت در حاکم، حرمت دفع زکات به والیان جور و... (حلّی، [بی‌تا]، ج۳، ص۲۵/ همان، ج۴، صص ۲۲، ۲۷۸، ۲۷۹ و ۲۸۲/ همان، ج۵، ص۳۲۱/ همان، ج۹، صص۲۰، ۹۲، ۱۱۳، ۳۹۳ و ۴۲۸/ همان، ج۱۱، ص۲۶۹/ همان، ج۱۷، ص۱۸۰ـ۳۱۴).

افزون بر این، می‌توان به ادله دیگری چون اشتراک فقه و اخلاق در موضوع، قلمرو و هدف و وحدت لحن و سیاق آیات و رویات در موضوعات فقهی و اخلاقی اشاره کرد (ر.ک: صادقی فدکی، ۱۳۸۸، ص۱۰۲ـ۱۰۶) که تأییدی بر جواز دخول احکام

اخلاقی در حوزه فقه است.

در مجموع با توجه به معنای حکم شرعی درمی‌یابیم که آن دسته از آیات اخلاقی که فعل یا ترک عملی را متوجه انسان می‌کند، در جرگه احکام فقهی نیز وارد می‌شود؛ همان‌گونه که در کتب فقهی شاهد این ورود هستیم.

۴ـ۳ـ۶. آیات‌الامثال

محمدحسین صغیر، به وجود ظرفیت فقهی در امثال قرآن تصریح کرده است و ضمن ارائه تأییداتی از دیگر دانشمندان، می‌نویسد:

> چون ذکر امثال روشی برای دعوت به خیر و تشویق به نیکی و بازداشتن از کارهای زشت است، طبعاً می‌تواند دلالت بر الزام یا ترک کار داشته باشد و فقیه می‌تواند از آن در استنباط حکم استفاده نماید (صغیر، ۱٤۱۲، ص۹۷، با اندک تصرف).

خداوند حکیم می‌فرماید: «وَ تِلْک الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا یعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت: ٤۳).

فقها در استفاده از امثال قرآن، هیچ تردیدی به خود راه نداده‌اند؛ نمونه آن، مثل مصرّحه معروف است: «ضَرَبَ‌اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوکاً لَایقْدرُ عَلَی شَیءٍ» (نحل: ۷۵). فقها از این آیه محجوریت مطلق عبد را برداشت کرده‌اند (ر.ک: راوندی، ۱٤۰۵، ج۲، ص۲۱۵/ فاضل مقداد، ۱٤۱۹، ج۲، ص۱۱۱/ اردبیلی، [بی‌تا]، ج۱، ص٤۹۱/ و...). نمونه مثل مکنیه (غیرصریح) نیز آیه شریفه: «وَ لاَتَجْعَلْ یدک مَغْلُولَةً إِلَی عُنُقِک وَ لاَتَبْسُطْهَا کلَّ‌الْبَسْطِ» (اسراء: ۲۹) است که علامه *حلّی* با تمسک به آن، زیاده‌روی در صرف مال هرچند در وجوه خیر را تبذیر معرفی می‌کند (حلّی، [بی‌تا]، ج۱٤، ص۲۰۸) و ... .

۷. ابزارهای توسعه‌دهنده ظرفیت فقهی قرآن

پیش‌تر گفته شد که ظرفیت فقهی قرآن در آیات صریح فقهی خلاصه نمی‌شود، بلکه بسیاری از ظرفیت‌های فقهی قرآن در پس آیات مستتر است که فقط با استفاده از ابزارهای خاص قابل کشف می‌باشد. نظر به اینکه رسالت این مقاله عرضه و بررسی

همه ابزارها نیست، فقط به اشاره به برخی ابزارها بسنده می‌شود. دانشمندان اصول فقه ابزارهایی چون تناسب حکم و موضوع، مفهوم موافق (بالأولویة و بالمساواة)، الغای خصوصیت و تنقیح مناط را مطرح کرده‌اند که برای استخراج حکم کلی از قضایای جزئیه مفید است (ر.ک: صدر، ۱٤۰۵، ج۲، ص۹٦/ هاشمی شاهرودی، ۱٤۲٦، ج۱، ص٦٤۰ـ٦٤٤/ موسوی خویی، ۱٤۱۷، ج۲، ص۳٦۳).

از باب نمونه، می‌توان به ابزار الغای خصوصیت اشاره داشت. شهید *صدر* تصریح می‌کند که این ابزار مورد استفاده معصومان﵈ نیز بوده است و به چند نمونه از این دست روایات اشاره می‌کند (ر.ک: صدر، ۱٤۱۷، ج٤، ص۲٦۰ـ۲٦۳). از جمله روایتی که *شیخ طوسی* از امام *صادق*﵇ نقل می‌کند اینکه حضرت با اشاره به آیه «فَمَنْ كانَ مِنْكمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ ...» (بقره: ۱۹٦)، این‌گونه نتیجه می‌گیرند: «فَمَنْ عَرَضَ لَهُ أَذًى أَوْ وَجَعٌ فَتَعَاطَى مَا لَا ينْبَغِي لِلْمُحْرِمِ ...» (طوسی، ۱٤۰۷، ج۵، ص۳۳۳ـ۳۳٤). به گفته شهید *صدر*، از تفریع مذکور در روایت «فمن عرض ...» درمی‌یابیم که امام﵇ از آیه شریفه حکمی کلی استفاده کرده‌اند؛ یعنی با استفاده از قاعده تناسب حکم و موضوع و الغای خصوصیت، حکم مذکور در آیه را ـ در صورتی که سر محرِم دچار ناراحتی گردد، مجاز است که سر خود را در حال احرام بتراشد ـ به مطلق تروک احرام تسری داده‌اند و همه محرمات احرام در حال اضطرار، جایز می‌شوند (ر.ک: صدر، ۱٤۱۷، ج٤، ص۲٦۰).

ابزارهای مشابهی نیز در علوم قرآن مطرح است؛ از جمله تأویل (بطن)، جری و تطبیق (ر.ک: معرفت، ۱٤۲۷، ص۳۳/ همو، ۱٤۲۵، ج۱، ص۲۹ـ٤۸/ طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱، ص٤۱ـ٤۲/ همان، ج۳، ص٦۷).

ابزار تأویل مورد تأکید آیت‌الله *معرفت* بوده است. ایشان با استشهاد به برخی روایات که پیش‌تر گذشت، یکی از معانی تأویل را انتزاع مفهوم عام آیه معرفی می‌کنند. ایشان معتقدند تأویل بدین‌معنا از مدالیل التزامیه غیربیّن آیه است. به عبارت دیگر، تأویل تبیین معنایی است که لفظ آیه با دلالت خفیه به آن اشاره دارد که با گذر از درگاه لفظ و تعمیق نظر در بطن آیه به دست می‌آید (ر.ک: معرفت، ۱٤۲۷، ص۳۵ـ۳۷)؛ به عنوان

مثال، در آیه شریفه «فَسْأَلُوا أَهْلَ‌الذکرِ» (نحل: ٤٣)، مفاد ظاهری آیه پرسش مشرکان از علمای یهود در مسئله نبوت می‌باشد که مجهول آنها بود؛ ولی تأویل آن، سؤال تمامی جاهلان از همه عالمان است؛ به این توجیه که مشرک‌بودن سائلان یا یهودی‌بودن پرسش‌شوندگان، یا مورد جهل (نبوت) و زمان و مکان جهل، هیچ دخلی در اسناد حکم به موضوع ندارد (ر.ک: معرفت، ١٤٢٧، ص٣٨ـ٤٠).

۸. نگاه جامع، ابزاری کارآمد برای توسعه ظرفیت فقهی قرآن

یکی از ابزارهای بسیار کارآمد برای کشف ظرفیت‌های فقهی جدید قرآن، نگاه جامع به آیات است؛ بدین‌معنا که مجموعه آیات مرتبط به یک موضوع را به یکدیگر ضمیمه کرده، با کشف قدر جامع، حکمی کلی برداشت کرد؛ حکمی که با نگاه موردی به آحاد آیات، الزاماً قابل برداشت نبود.

استفاده از این ابزار، یکی از روش‌های قدیمی در میان فقهاست که به فراوانی در مورد روایات به کار گرفته شده است. به گفته محدث و فقیه بزرگ شیعی ـ *بحرانی* ـ غالب قواعد کلی فقه، از تتبع موارد جزئی و ضمیمه‌کردن آنها به یکدیگر به دست آمده است؛ همان‌گونه که قواعد نحوی از تتبع کلام عرب به دست آمده است (ر.ک: بحرانی، ١٤٠٥، ج۵، ص٦٠). ایشان از همین روش برای کشف ملاک مزارعه جایز استفاده می‌کنند؛ آنجا که می‌نویسد: «تمام صورت‌های ممکنه برای اشتراک در زراعت، چه به صورت جزئی و چه به صورت کلی، همگی جایز است» (همو، ١٤١٦، ج٢١، ص٣٢٣). وی در ادامه برای اثبات این حکم کلی، چندین روایت جزئی درباره مزارعه ذکر کرده است (همان، ص٣٢٣ـ٣٢٤) و در پایان می‌نویسد: «ظاهر این اخبار پس از ضمیمه‌شدن به یکدیگر، [اثبات] همان ملاک پیش‌گفته است» (همان، ص٣٢٤).

نمونه دیگر، ملاک لزوم اتمام نماز در سفر است. همه روایات باب، متوجه اصناف خاصی چون: کاروان‌دار، ملوان، تاجر و... می‌باشد (ر.ک: حرّ عاملی، ١٤٠٩، ج٨، ص٤٨٤ـ٤٨٨)؛ ولی فقها از ضمیمه‌کردن روایات به یکدیگر، حکمی کلی نتیجه گرفته‌اند. *بحرانی* پس از ذکر روایات می‌نویسد: «از اخبار استفاده

می‌شود که ملاک اتمام، این است که یا یکی از صنوف مذکوره (در روایات) صدق کند، یا سفر برای شخص عادت شده باشد» (بحرانی، ۱٤۰۵، ج۱۱، ص۳۹٤). *صاحب جواهر* نیز می‌نویسد:

> مستفاد از نصوص بعد از ضمیمه‌کردن به یکدیگر این است که وجوب اتمام بدان دلیل است که سفر، کار آنهاست، نه اینکه خصوصیتی در خود آن اصناف باشد؛ بنابراین اگر کثرت سفر اتفاق بیفتد، به گونه‌ای که گفته شود کار شخص، سفر است، اتمام لازم می‌شود، ولو اینکه هیچ‌یک از اصناف مذکور (در روایات) بر وی صدق نکند (نجفی، ۱٤۰٤، ج۱٤، ص۲۷٦).

به نظر می‌رسد این روش که در میان فقها مرسوم بوده است و در مورد روایات به کار گرفته می‌شود، درباره آیات قرآن نیز کارایی داشته باشد؛ به عنوان نمونه، می‌توان به قاعده لاضرر (ر.ک: مشکینی، ۱٤۰٦، ص۲۰۳) اشاره کرد. در این باره هیچ آیه صریحی وجود ندارد که مفاد قاعده را به طور کامل اثبات نماید. به همین دلیل، فقها برای اثبات قاعده، فقط به روایات، دلیل عقلی و اجماع استناد کرده‌اند (ر.ک: اصفهانی، ۱٤۱۰، ص۱۰/ محقق داماد یزدی، ۱٤۰٦، ج۱، ص۱۳۱ــ۱۵۱/ بجنوردی، ۱٤۰۱، ج۱، ص۲۵۱)؛ فقط *محقق داماد* است که به صورت گذرا به چهار آیه توجه می‌دهد (ر.ک: محقق داماد یزدی، ۱٤۰٦، ص۱۳۲).

اما اگر با دیده‌ای جامع‌نگر به مرور آیات بپردازیم، درمی‌یابیم که در قرآن هرجا پای ضرر به میان آمده، واکنشی منفی به دنبال داشته است و می‌توان با ضمیمه‌کردن این‌گونه آیات به یکدیگر ـ که تعدادشان نیز بسیار زیاد است ـ دلیل محکمی برای قاعده نفی ضرر عرضه کرد؛ به عنوان مثال، قرآن کریم در هشت مورد به صراحت مانع ضرر رسیدن شده است: ضرر رسیدن به زن از جانب شوهر (بقره: ۲۳۱)، ضرر رسیدن به مادر به جهت فرزندداری (بقره: ۲۳۳)، ضرر رسیدن به پدر به جهت فرزندداری (همان)، ضرر رسیدن به کاتب قراردادها (بقره: ۲۸۲)، ضرر رسیدن به شاهد (همان)، ضرر رسیدن به وارثان در ارث (نساء: ۱۲)، ضرر رسیدن به زن بیوه از جانب وارثان (طلاق: ٦) و ضرر رسیدن به جامعه اسلامی به جهت ساخت منافقانه مسجد

(توبه: ۱۰۷). البته نباید گمان کرد که قرآن کریم فقط در همین هشت مورد، مانع ضرر رسیدن شده است، بلکه در موارد متعدد دیگر، مفاهیم مشابه ضرر مورد نفی واقع شده است؛ به عنوان مثال، تحمل وِزرِ دیگران، خود نوعی ضرر به حساب می‌آید و قرآن کریم در پنج موضع و به مناسبت‌های مختلف آن را نفی نموده است (ر.ک: انعام: ١٦٤/ اسراء: ۱۵/ فاطر: ۱۸/ زمر: ۷/ نجم: ۳۸). عقاب بلابیان نیز نوعی ضرر برای مکلفان محسوب می‌شود که خداوند آن را نفی کرده است (اسراء: ۱۵). همچنین می‌توان گفت وظایف معسرانه و حرجی، از مصادیق ضرر می‌باشد که به وسیله قرآن کریم نفی شده است (ر.ک: حج: ۷۸/ مائده: ٦/ بقره: ۱۸۵/ بقره: ٢٨٦/ طلاق: ۷) و نیز باید دانست که ضرر رساندن، در تضاد آشکار با قسط و عدل است و از روشن‌ترین مصادیق عدالت‌ستیزی به شمار می‌آید؛ بنابراین آیات متعدد دالّ بر عدالت و قسط، دلالت تامی بر نفی ضرر دارند (ر.ک: شوری: ۱۵/ نحل: ۹۰/ نساء: ۵۸/ مائده: ۸/ و...) و ده‌ها آیه دیگر.

اگر همه این‌گونه آیات در کنار یکدیگر قرار گیرند و به یکدیگر ضمیمه شوند، می‌توانند تصویر روشنی از دیدگاه شارع نسبت به ضرر رساندن ارائه دهند. با پشتوانه این آیات متعدد و توجه به این واقعیت که قرآن کریم در هیچ موردی، ضرر رسانی را مجاز ندانسته است، با اطمینان می‌توان گفت مذاق شارع مقدس با هرگونه ضرر و ضرر رسانی مخالف است و بدین ترتیب دلیل قرآنی قطعی و اطمینان‌بخشی برای قاعده نفی ضرر به دست می‌آید.

نتیجه

از مجموع مطالب پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، ظرفیت فقهی قرآن توسعه‌پذیر است و محصور در تعدادی آیه مشهور نیست؛ زیرا هر روز ممکن است با عرضه شیوه‌های نوین فهم متن و نیز گشوده‌شدن ابواب فقهی نو، ظرفیت‌های جدیدی از قرآن کشف شود؛ ثانیاً، مبانی متعددی از نظریه توسعه‌پذیری پشتیبانی می‌کند؛ از جمله: امکان استخراج حکم کلی از قضایای جزئیه، امکان استخراج حکم از بخشی از

آیه و امکان استفاده از آیـات غیرفقهـی بـرای اسـتنباط احکـام فقهـی؛ ثالثـاً، ابزارهـا و روش‌های گوناگونی نیز می‌توانند به استخدام درآیند و توسعه ظرفیت فقهی را بـه ثمـر رسانند؛ از جمله: الغای خصوصیت و تأویل و نگاه جامع. با ایـن شـرایط شـاید بتـوان نظریه توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن را نظریه‌ای مبنادار و مثمرثمر توصیف کـرد کـه مقتضی توجه هرچه بیشتر متخصصان و محققان است.

منابع

* قرآن کریم.
۱. آمدی، علی‌بن‌محمد؛ **الأحکام فی أصول‌الأحکام**؛ بیروت: المکتب‌الإسلامی، ۱٤۰۲ق.
۲. ابن‌فارس، ابوالحسین احمدبن‌فارس؛ **معجم مقاییس‌اللغة**؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱٤۰٤ق.
۳. ابن‌قیم الجوزیة، ابوعبدالله محمدبن‌ابی‌بکر؛ **بدائع‌الفوائد**؛ [بی‌جا]: دار عالم‌الفوائد، [بی‌تا].
٤. احصایی، ابن‌ابی‌جمهور؛ **عوالی‌اللآلی**؛ قم: سیدالشهدا، ۱٤۰۵ق.
۵. اردبیلی، احمدبن‌محمد؛ **زبدة‌البیان فی أحکام‌القرآن**؛ تهران: المکتبه الجعفریة لإحیاء الآثار الجعفریة، [بی‌تا].
٦. اصفهانی (شیخ‌الشریعه)، فتح‌الله؛ **قاعده لاضرر**؛ تحقیق یحیی ابوطالبی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۰ق.
۷. ایازی، سیدمحمدعلی؛ **فقه‌پژوهی قرآنی**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۸. بجنوردی، سیدحسن؛ **القواعدالفقهیه**؛ قم: نشر الهادی، ۱٤۱۹ق.
۹. بجنوردی، سیدمحمد؛ **قواعد فقهیه**؛ تهران: مؤسسه عروج، ۱٤۰۱ق.
۱۰. بحرانی، سیدهاشم؛ **البرهان فی تفسیرالقرآن**؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱٤۱٦ق.
۱۱. بحرانی، یوسف‌بن‌احمد؛ **الحدائق‌الناضرة فی أحکام العترة‌الطاهرة**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۵ق.
۱۲. بهبهانی، وحید؛ **الفوائدالحائریة**؛ [بی‌جا]: مجمع‌الفکر الإسلامی، ۱٤۱۵ق.

۱۳. جصاص، احمدبن‌علی؛ **أحکام‌القرآن**؛ بیروت: دار احیاءالتراث العربی، ۱٤۰۵ق.
۱٤. حائری، شیخ‌عبدالکریم؛ **دررالفوائد**؛ قم: مهر، [بی‌تا].
۱۵. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **وسائل‌الشیعة إلی تحصیل مسائل‌الشریعة**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱٤۰۹ق.
۱٦. حکیم، سیدمحمدتقی؛ **الأصول‌العامة**؛ [بی‌جا]: المجمع‌الجهانی لأهل‌البیت علیهم‌السلام، ۱٤۱۸ق.
۱۷. حلّی (علامه)، حسن‌بن‌یوسف؛ **تذکرةالفقهاء**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، [بی‌تا].
۱۸. خمینی، سیدروح‌الله؛ **ولایت فقیه**؛ تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی، ۱٤۲۳ق.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ **مفردات ألفاظ‌القرآن**؛ بیروت: دارالعلم ـ الدارالشامیة، ۱٤۱۲ق.
۲۰. راوندی، قطب‌الدین سعیدبن‌هبة‌الله؛ **فقه‌القرآن فی شرح آیات‌الأحکام**؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰۵ق.
۲۱. رجبی، محمود و دیگران؛ **روش تفسیر قرآن**؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
۲۲. زرکشی، محمدبن‌عبدالله؛ **البرهان فی علوم‌القرآن**؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱٤۱۰ق.
۲۳. سانو، قطب مصطفی؛ **معجم مصطلحات أصول‌الفقه**؛ بیروت: دارالفکر، ۱٤۲۳ق.
۲٤. سایس، محمدعلی؛ **تفسیر آیات‌الأحکام**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۵. سید قطب، التصویر الفنی فی القرآن؛ بیروت : دار الشروق، ۱۹۹۵م.
۲٦. شریف مرتضی، علی‌بن‌حسین؛ **المسائل‌الناصریات**؛ تهران: رابطة‌الثقافة والعلاقات الأسلامیة، ۱٤۱۷ق.
۲۷. صادقی فدکی، سیدجعفر و کاظم قاضی‌زاده؛ «ضرورت توسعه فقه به حریم اخلاق»؛ **قبسات**؛ ش۵۳، پاییز ۱۳۸۸، ص۸۹ـ۱۱۲.
۲۸. صادقی فدکی، سیدجعفر؛ «بررسی و نقد پنج دیدگاه مطرح درباره تعداد آیات‌الاحکام قرآن کریم»؛ **پژوهش‌های فقهی**؛ ش۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص۳۵ـ٦٦.

۲۹. صدر، سیدمحمدباقر؛ **بحوث فی علم‌الأصول**؛ قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ١٤١٧ق.
۳۰. ـــــ؛ **دروس فی علم‌الأصول**؛ [بی‌جا]: دارالمنتظر، ١٤٠٥ق.
۳۱. صدوق قمی، محمدبن‌علی‌بن‌بابویه؛ **عیون أخبارالرضا**؛ [بی‌جا]: انتشارات جهان، ۱۳۸۷ق.
۳۲. ـــــ؛ **کمال‌الدین و تمام‌النعمة**؛ قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۳۳. ـــــ؛ **معانی‌الأخبار**؛ قم: مرکز نشر اسلامی، ١٣٦١.
۳٤. ـــــ؛ **من لایحضره‌الفقیه**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ق.
۳۵. صغیر، محمدحسین‌علی؛ **الصورةالفنیة فی‌المثل القرآنی**؛ بیروت: دارالهادی، ١٤١٢ق.
۳٦. صفار، محمدبن‌حسن؛ **بصائرالدرجات فی فضل آل‌محمد**؛ قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی، ١٤٠٤ق.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.
۳۸. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **مجمع‌البیان فی تفسیر علوم‌القرآن**؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۹. طوسی، محمدبن‌حسن؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ بیروت: دار احیاءالتراث العربی، [بی‌تا].
٤٠. ـــــ؛ **تهذیب‌الأحکام**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ١٤٠٧ق.
٤١. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین‌بن‌علی؛ **تمهیدالقواعد الأصولیة والعربیة لتفریع قواعدالأحکام الشرعیة**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٦ق.
٤٢. ـــــ؛ **رسائل‌الشهید الثانی**؛ قم: بصیرتی، [بی‌تا].
٤٣. عمید زنجانی، عباسعلی؛ **آیات‌الأحکام**؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۲.
٤٤. عیاشی، محمدبن‌مسعود؛ **تفسیرالعیاشی**؛ تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.

٤٥. فاضل مقداد، جمال‌الدین؛ **کنزالعرفان فی فقه‌القرآن**؛ تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ١٤١٩ق.
٤٦. فاکر میبدی، محمد؛ **بازپژوهی آیات فقهی قرآن**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٨٦.
٤٧. فخر رازی، محمد؛ **المحصول فی علم أصول‌الفقه**؛ بیروت: مؤسسةالرسالة، ١٤١٨ق.
٤٨. فیض کاشانی، محمدمحسن؛ **الوافی**؛ اصفهان: کتابخانه امام امیر مؤمنان ﷺ، ١٤٠٦ق.
٤٩. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لأحکام‌القرآن**؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ١٣٦٤.
٥٠. قمی، میرزا ابوالقاسم؛ **قوانین‌الأصول**؛ [بی‌جا]: کتابفروشی علمیه اسلامیه، ١٣٧٨ق.
٥١. قنوجی، سیدمحمد صدیق؛ **نیل‌المرام من تفسیر آیات‌الأحکام**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی‌تا].
٥٢. کاظمی، جوادبن‌سعد؛ **مسالک‌الأفهام إلی آیات‌الأحکام**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
٥٣. کلینی، محمدابوجعفر؛ **الأصول من‌الکافی**؛ تهران: دارالکتب الأسلامیة، ١٣٦٥.
٥٤. مازندرانی، محمدصالح؛ **شرح الکافی**؛ تهران: المکتبةالإسلامیة، ١٣٨٢ق.
٥٥. مجاهد، سیدمحمد؛ **مفاتیح‌الأصول**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت ﷺ، [بی‌تا].
٥٦. مجلسی اصفهانی، محمدباقر؛ **مرآةالعقول فی شرح أخبار آل‌الرسول**؛ تهران: دارالکتب‌الاسلامیة، ١٤٠٤ق.
٥٧. محقق داماد یزدی، سیدمصطفی؛ **قواعد فقه**؛ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ١٤٠٦ق.
٥٨. مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ **دائرةالمعارف قرآن کریم**؛ قم: بوستان کتاب، ١٣٨٢.
٥٩. مشکینی، میرزاعلی؛ **اصطلاحات‌الأصول و معظم أبحاثها**؛ قم: الهادی، ١٤١٦ق.

٦٠. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم**؛ تهران: مرکزالکتاب، ١٤٠٢ق.
٦١. مظفر، محمدرضا؛ **أصول‌الفقه**؛ قم: بوستان کتاب، ١٤٢٢ق.
٦٢. معرفت، محمدهادی و عزت‌الله مولائی‌نیا؛ **تناسب آیات**؛ قم: بنیاد معارف اسلامی، ١٣٧٣.
٦٣. معرفت، محمدهادی؛ **التأویل فی مختلف‌المذاهب والآراء**؛ تهران: المجمع الجهانی للتقریب بین‌المذاهب الإسلامی، ١٤٢٧ق.
٦٤. ـــــ؛ **التفسیر الأثری‌الجامع**؛ قم: تمهید، ١٤٢٥ق.
٦٥. ـــــ؛ **التمهید فی علوم‌القرآن**؛ قم: تمهید، ١٤٢٨ق.
٦٦. ـــــ؛ **تفسیر و مفسران**؛ قم: تمهید، ١٣٨٥.
٦٧. ـــــ؛ **نقد شبهات پیرامون قرآن کریم**؛ ترجمه حسن حکیم‌باشی و دیگران؛ قم: تمهید، ١٣٨٥.
٦٨. مقری فیومی، احمدبن‌محمد؛ **المصباح‌المنیر فی غریب الشرح‌الکبیر للرافعی**؛ قم: دارالرضی، [بی‌تا].
٦٩. موسوی خویی، سیدابوالقاسم؛ **الهدایة فی‌الأصول**؛ [بی‌جا]: مؤسسه صاحب‌الأمر، ١٤١٧ق.
٧٠. نجف‌آبادی منتظری، حسینعلی؛ **دراسات فی ولایة‌الفقیه**؛ قم: تفکر، ١٤٠٩ق.
٧١. نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ بیروت: دار احیاءالتراث العربی، ١٤٠٤ق.
٧٢. نقی‌پور فرد، ولی‌الله؛ «نگاهی به فقه سنّتی و فقه قرآن‌محور جامع‌نگر»؛ **پژوهش دینی**؛ ش١٢، زمستان ١٣٨٤، ص٣٥٣ـ٣٧٦.
٧٣. یزدی طباطبایی، سیدمحمدکاظم؛ **العروة‌الوثقی فیما تعم به‌البلوی**؛ بیروت: مؤسسة‌الأعلمی، ١٤٠٩ق.

نقش‌آفرینی کتاب در رویکرد تفصیل‌گرایانه به سنّت در آرای علامه طباطبایی

محسن احمدآخوندی*

چکیده

جامعیت قرآن و فراگیری آن نسبت به همه اصول و بنیان‌های شریعت و فهم‌پذیری قرآن، دو ویژگی بسیار مهمی است که در دیدگاه تفصیل‌گرایانه، زمینه را برای نقش‌آفرینی هرچه بیشتر کتاب فراهم می‌کند. این دیدگاه، قرآن را نوری می‌داند که در پرتو آن، هم پیام الهی به روشنی دریافت می‌شود و هم راه برای بهره‌مندی از منبع بزرگ دیگری همچون «سنّت» فراهم می‌گردد. بیان روشن و جامع قرآن، کتاب را معیاری برای سنجش روایات قرار داده است و امکان تفکیک میان آموزه‌های متعدد یک حدیث و اختصاص حجیت را به مفاد هم‌نوا با آیات فراهم می‌سازد. محوریت قرآن، در نظام کلی آموزه‌های دین، نقش مؤثری در تصویر جهت‌گیری روایات و تبیین مفاد احادیث دارد و زمینه را برای بهره‌مندی هرچه بیشتر از سنّت، هموار ساخته، امکان وفاق میان روایات به ظاهر ناهمگون را میسر می‌سازد. این نوشتار بر آن است که گونه‌های مختلف تأثیرگذاری کتاب را در سامان‌دهی به آموزه‌های حدیثی و فهم و دریافت آن، در این رویکرد بررسی کند.

واژگان کلیدی: *محوریت کتاب، تبیین سنّت، جایگاه روایات، رویکرد تفصیل‌گرایانه، رویکرد تفسیرگرایانه.*

---

* عضو هیئت علمی جامعةالمصطفی العالمیه (m.a.akhoundi@gmail.com).

مقدمه

وظیفه تبیین آیات الهی، از رسالت‌هایی است که قرآن کریم آن را بـرای پیـامبر گرامـی اسلامﷺ برشمرده است. بسیاری از اندیشمندان، کاربرد واژه «تبیین» را در موارد وجود اجمال و ابهام می‌انگارند؛ بدین ترتیب نقش عمده سنّت، زدودن غبـار ابهـام از چهـره قرآن خواهد بود. عنصر محوری این رویکرد که از آن بـه رویکـرد «تفسـیرگرایانه» یـاد می‌شود، فهم‌ناپذیربودن مقصودهای واقعی همه یا برخی ظواهر قرآن جـز از راه سـنّت است و به همین دلیل، قرآن به صورت جدی نیازمند تفسـیر اسـت و دریافـت مقاصـد قرآن جز از رهگذر سنّت، میسر نیست. اخباریان که رهروان شاخص این نظرند، آنچـه در زبان دیگران به عنوان ظاهر تلقی مـی‌شـود، متشـابه مـی‌انگارنـد و عـدم تبعیـت از متشابهات و بلکه هر ظنّی را به حکم قرآن، وظیفه خویش می‌دانند. روایات بازدارنده از تفسیر به رأی، دلیل دیگری بر این دیدگاه تلقی شده است (برای آشنایی بیشتر بـا ایـن دیدگاه، ر.ک: استرآبادی، [بی‌تا]، ص۱۲۸/ انصاری، ١٤٢٤، ج۲، ص٦٣/ بحرانی، [بی‌تا]، ص١٧٤/ مبلغی، ١٣٨٤، ص۳ـ۱۷/ مهریزی، ۱۳۸۲، ص۲ـ۲۲). در قبـال ایـن دیـدگاه، رویکرد «تفصیل‌گرایانه» بر آن است که قرآن با زبانی روشن و گویا، اصول کلی معارف و آموزه‌های دینی را بازگو کند و بلکه حجیت سـنّت، وامـدار آمـوزه‌هـای ایـن کتـاب آسمانی است. امکان هدایت‌پذیری و دریافت پیام‌های الهی برای همگـان وجـود دارد؛ اگرچه عمق و ژرفای این معارف و تفصیل آموزه‌های آن، ارمغـانی اسـت کـه آن را از سنّت دریافت می‌کنیم.

علامه *طباطبایی* که از تبیین‌کنندگان برجسته این دیدگاه است، ضمن بیـان اسـتغنای قرآن از سنّت، در محدوده درک مفاهیم ظاهری قرآن، بر آن است کـه بطـون قـرآن یـا تفاصیل احکامی که قرآن در ظاهر به طور کلی یا به اجمال بدان پرداختـه اسـت و نیـز تفاصیل قصص و جزئیات معاد، فقط در پرتو بهره‌مندی از سنّت قابـل دسـتیابی اسـت (ر.ک: طباطبایی، ١٤١٩، ج۳، ص٨٤). آیت‌الله *جوادی آملی* در تبیین دیدگاه علامه، مبنی بر اینکه قرآن در بیان معانی و مقاصد خویش مستغناست، آورده‌اند:

تبیین حدود، جزئیات و نحوه اجرای آنچه خطوط کلی آن در قرآن آمده، تفسیر نیست؛

مثلاً روایاتی که حکم اخفاتی‌بودن برخی نمازها را بیان می‌کند، تفسیر مفهوم آیه شریفه «أقیمواالصلوة» نیست، بلکه مبیّن حدود جزئی آن است. قرآن کریم عهده‌دار تبیین خطوط کلی معارف و احکام دین است و تبیین حدود و جزئیات و شیوه اجرای آن، بر عهده پیامبر اکرمﷺ و عترت طاهرین است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۱٤۰).

رهروان این نظر، نه فقط زبان قرآن را گویا و روشن می‌انگارند، بلکه اعجاز بیانی را از آشکارترین وجه اعجاز آن برمی‌شمرند که در روانی و سلاست کلام، دقت عبارات و گزیدگی کلمات، ظرافت سبک و شیوه بیان، تناسب معنا و آهنگ و لحن کلام و مانند آن تجسم می‌یابد (معرفت، [بی‌تا]، ج۲ ص۱۹۵).

تبیین آیات که در قرآن از رسالت‌های پیامبرﷺ شمرده شده است، بیشتر به تفصیل تعالیم و آموزه‌های قرآن و بیان لایه‌های پنهان آن ناظر می‌باشد. اگر فهم بعضی از آیات در نگاه بدوی با مشکل مواجه باشد، در پرتو آگاهی درست از زبان عربی و تأمل در آیات دیگر قرآن، حل‌شدنی است. چنانچه عمق و ژرفایی معارف نیز به معنای غیرمبین‌بودن مفاهیم قرآن نیست؛ زیرا هرگز بیان‌بودن قرآن، به معنای بداهت و سادگی معارف آن نیست و غموض و پیچیدگی معنایی آن با ژرف‌نگری در قراین و شواهد قرآنی و آشنایی با فرهنگ قرآن حل می‌شود.

تکیه بر بیان و مبیّن‌بودن قرآن و هدایت‌گری آن در ابعاد و جوانب گوناگون حیات بشری، قرآن را منبعی مؤثر، نقش‌آفرین و سایه‌گستر بر دیگر منابع دین قرار می‌دهد. برخی از نقش‌های مؤثر کتاب را در این رویکرد مطالعه می‌کنیم.

۱. کتاب، معیار سنجش آموزه‌های حدیثی

احادیث بسیاری برای بازشناسی حدیث سره از ناسره، از لزوم عرضه حدیث بر کتاب سخن رانده‌اند و موافقت کتاب یا عدم مخالفت با آن را معیاری برای پذیرش حدیث برشمرده‌اند. موافقت مضمونی یا عدم مخالفت با آن، از اقسام موافقت‌هایی است که از نگاه همه بزرگان فقه و اصول به دیده اعتبار نگریسته شده است (ر.ک: خمینی، ۱٤۱۷، ص۱۸۸/ خویی، ۱٤۰۸، ج۳، ص٤۱۰/ صدر، ۱٤۱۷، ج۷، ص۳۱۸/ بحرانی، ۱٤۰۵، ج۱،

ص۱۰۹). این امر حکایت از آن دارد که آیات قرآنی، از پایگاه دلالی قوی و مستحکمی برخوردارند و مفاهیم روشن و استوار آیات می‌تواند مبنایی برای سنجش حدیث قرار گیرد. براساس این روایات، هر حدیثی باید به کتاب خدا عرضه شود و فقط در صورتی می‌توان به آن تمسک کرد که آن را هماهنگ و همخوان با قرآن بیابیم و عدم مخالفت آن را با کتاب الهی احراز نماییم. البته در برخی از این روایات، «موافقت با کتاب» شرط پذیرش حدیث (ر.ک: کلینی، ۱۳٦٥، ج۱، ص٦۹/ حرّ عاملی، ۱۳۹۸، ج۱۸، احادیث۱۲، ١٤ و ٤٧) و در برخی «عدم مخالفت با کتاب» (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۳۹۸، ج۱۸، ح۱۸) و در بعضی از روایات از «وجود شواهدی در کتاب» (ر.ک: طبرسی، ١٤٠٣، ج۲، ص٤٤٦/ عیاشی، [بی‌تا]، ج۱، صص۸، ٦۹ و ۱۷٤/ برقی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۲۱) بر حدیث یا تصدیق قرآن سخن به میان آمده است. در برخی روایات، موافقت کتاب به عنوان مرجحی برای یک حدیث در میان احادیث متعارض مطرح است. پیش‌فرض همه این عناوین، امکان فهم قرآن و دریافت مفاد آن است.

۲. کتاب، مایه تفکیک در مفاد روایت و طرح مضمون مخالف

اگرچه براساس احادیث عرضه، حدیثی پذیرفتنی است که مفاد آن هماهنگ با قرآن کریم باشد و هرگونه پیام و آموزه‌ای که با کتاب خداوند سازگار نباشد، قابل پذیرش نیست؛ ولی این امر باعث نمی‌شود حدیثی به جهت اشتمال آن بر آموزه‌ای خلاف قرآن، به طور کلی رد گردد. چه‌بسا روایت‌گران، کلمات معصومان علیهم‌السلام را براساس برداشتی که از آن داشته‌اند، نقل به معنا کرده، یا در ضبط و ثبت آن دقت لازم را اعمال نکرده باشند و آنچه به عنوان سخن معصوم علیه‌السلام نقل می‌کنند، تماماً مطابق با گفته ایشان نباشد؛ بنابراین محتمل است که بی‌دقتی در بخشی از روایت صورت گرفته باشد و مضمونی مخالف کتاب به حریم حدیث راه یافته باشد؛ ولی وجود آموزه‌ای خلاف قرآن در یک حدیث، دلیل بر کنارگذاشتن روایت به طور کلی نیست و چه‌بسا آموزه‌های دیگری در حدیث باشد که در فهم و دریافت دقیق‌تر از قرآن مؤثر باشد.

همانند این سخن را دانشمندان علم اصول در تعارض روایات دارند. اگر روایات

متعددی در برخی از مفاد خویش با یکدیگر در تعارض باشند، روایات فقط بـه مقـدار تعارض از حجیت ساقط می‌گردند و در بقیه مفـاد خـویش حجـت مـی‌ماننـد (صـدر، ١٤٠٦، ج٣، ص٣٦٤).

علامه *طباطبایی* درباره روایاتی که به کیفیـت تأسـیس کعبـه و سرگذشـت بنـای آن می‌پردازند و امور خارق‌العاده‌ای را در جریان آن حکایت می‌کنند، چنین ابراز می‌دارنـد که وجود تعارض میان این روایات، اگرچه سبب می‌گردد که نتوانیم به هیچ‌یک از ایـن اخبار اطمینان کنیم؛ ولی این امر، دلیل عدم پذیرش مفهوم کلی مشترک میان این اخبـار نمی‌گردد (طباطبایی، ١٤١٩، ج١، ص٢٩٣).

۳. محوریت کتاب، زمینه‌ساز بهره‌مندی از روایات تفسیری

مسلمانان، بخش عمده معارف و آموزه‌های خـویش را از دو منبـع عظـیم نقلـی یعنـی «کتاب» و «سنّت» گرفته‌اند. گاهی روایات، بیانگر وظیفه‌ای شرعی و حکمی تعبدی‌اند و در نهایت عملی را بر عهده مکلف هموار می‌سـازند و گـاهی در مقـام بیـان گـزاره‌ای معرفتی بوده، حصول شناخت و باوری را برای مکلف دنبال می‌کنند.

روشن است که روایات در صورت نخست، با فرض واجدبودن حد لازم از شرایط مورد اعتبار شارع، از منابع معتبری است که می‌توان از طریق آن بـا احکـام و وظـایف عملی خویش آشنا شد. شارع مقدس می‌تواند به اخبار آحاد، با شرایطی که خود در نظر می‌گیرد، اعتبار بخشد و به وسیله آن، عمل مکلف را سـامان دهـد. در چنـین مـواردی وظیفه داریم طبق روایاتی که حجیت آن را از سوی شارع احراز نموده‌ایم، عمل کنـیم، گرچه علم و قطع به صدور آنها نداشته باشیم. قاطبه اصولیان «حجیت تعبدی» روایـات را جهت دریافت احکام عملی راهگشا می‌دانند؛ ولی آیا «حجیت تعبدی» مـی‌توانـد در زمینه معارف و عقاید، کارآمد باشد و باور و ایمان به گزاره‌ای را بدون علم و معرفـت به آن، موجه سازد؟ مشخص است که حجیت تعبدی، نه باورساز و معرفت‌آفرین است و نه مایه التزام به صدق و مطابقت گزاره با واقع می‌گردد؛ زیـرا نهایـت آنچـه حجیـت تعبدی به ارمغان می‌آورد، تکلیف و همراهی در عمل براسـاس گـزاره و وظیفـه مشـی

عملی براساس آن است و این امر در جایی تحقق می‌یابد که گزاره‌ای که حجت قرار داده شده است، عمل و وظیفه خاصی را اثبات نماید؛ ولی در آنجا که هدف، تحصیل معرفت و باوری خاص باشد، به یقین با حجیت تعبدی معرفت و باور برای انسان حاصل نمی‌آید. به همین دلیل است که آنچه میان عالمان اصول در شیعه، مسلّم تلقی گردیده است اینکه خبر واحد موثوق‌الصدور، فقط در احکام شرعیه حجت می‌باشد و در غیر آن اعتباری ندارد (ر.ک: همو، [بی‌تا]، ص۸۸).

۱ـ۳. روایات، تسهیل‌کننده راه برای دریافت ظواهر قرآن

فهم و درک سخن الهی، زمانی حاصل می‌گردد که دلالت کلام را بیابیم و دلالت کلام، مبتنی بر ظهور واژگان و ساختارهای کلامی یک زبان و مدلول خاص است و در این امر، مسئله تعبد به مدلول خاصی، مفهومِ درستی ندارد و آنچه از روایات تفسیری در این باره می‌توان انتظار داشت اینکه ما را به فهم ظاهر آیات رهنمون گردد یا راه رسیدن به آن را به ما بیاموزد؛ به گونه‌ای که پس از بیان سنّت و تدبر در آیات، بتوان انطباق آیه را بر معنایی که سنّت ما را بدان رهنمون شده است، یافت و حتی روایاتی که با بیان زبان قرآن یا چینش آیات الهی، راه دریافت مقاصد قرآنی را برای ما هموار می‌سازد، در صورتی قابل پذیرش است که با تدبر و تعمق در قرآن، قابلیت تصدیق آنچه درباره آن آمده است، هموار باشد. باید توجه داشت حتی پذیرش نسخ آیات به خبر واحد، به معنای پذیرش معنایی خلاف ظاهر به عنوان ظاهر کتاب نیست؛ آن‌گونه که برخی گمان داشته‌اند (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸٦، ص۳۷۱)؛ زیرا دلیل ناسخ، هرگز دلالت منسوخ را به چالش نمی‌کشد، بلکه با فرض پذیرش دلیل منسوخ، پایان آمد و غایت آن را اعلام می‌نماید و این سخن متفاوت از تعبد به مفهومی خاص به عنوان مدلول قرآن است؛ بنابراین در عموم روایات تفسیری می‌توان گفت محور و مبنای اساسی، دلالتِ خود آیات است و هرگز مفادی صرفاً به علت تعبد به روایات، بر قرآن تحمیل نمی‌شود.

۲ـ۳. عدم محدودیت در بهره‌مندی از روایات در تفسیر قرآن

باید توجه داشت که عدم حجیت تعبدی روایات در حوزه معارف یا تفسیر، به معنای عدم بهره‌مندی و محرومیت از این منبع عظیم و پُرفیض نیست. طالبان معارف قرآنی، در جست‌وجوی هر فکر و اندیشه‌ای‌اند که بتواند آنان را به فضای فهم قرآن نزدیک کند یا تأمل و دقت آنان را به زوایا و ابعاد گوناگون آیات الهی برانگیزد و زمینه را برای فهم دقیق‌تر از کتاب الهی فراهم سازد. آیا هیچ مفسری بدون بهره‌مندی از تلاش‌های فکری و یافته‌های علمی دیگر مفسران، موفق خواهد بود؟ طبیعی است که بهره‌مندی از افکار و اندیشه‌های دیگران دستمایه‌ای پُرارزش برای تحصیل معرفت بیشتر و دریافت‌های عمیق‌تر از قرآن کریم است؛ ولی آنچه پس از مراجعه به افکار و اندیشه‌های دیگران بر او حجت است، فهم و معرفتی است که از قرآن یافته است، نه افکار و اندیشه‌هایی که از دیگران دریافته است. پیامبرﷺ و امامان معصوم‌علیهم‌السلام، ثقل وزینی‌اند که عِدل قرآن و تفکیک‌ناپذیر از آن‌اند* و تنها کسانی هستند که بر همه سطوح معنایی قرآن احاطه دارند و در اعماق و ژرفای آن غوطه‌ورند و همه‌چیز را در آن می‌یابند و هیچ نکته تاریکی برای آنان در آن وجود ندارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج۱، ص۲۲۸؛ باب «إنّه لم‌یجمع القرآن کلّه إلّا الأئمّة‌علیهم‌السلام و إنّهم لیعلمون علمه کلّه»). روشن است که آنان بیش از هرکس دیگری می‌توانند دیگران را به فضای قرآن نزدیک کنند و زمینه‌ساز علم و معرفت به این کتاب بزرگ الهی باشند، نکته‌های نهفته در مضامین آیات را آشکار سازند و عقل و اندیشه انسان را برای دریافت معارف الهی بیدار و شکوفا سازند و دریچه‌ای به روی فکر و ذهن آدمی، به سوی افق‌های جدید از معارف قرآنی بگشایند و این امر، از رسالت‌های بزرگ انبیا تلقی شده است: «یثیروا دفائن‌العقول ...» (نهج‌البلاغه: خ۱).

طبیعی است طالبان علم قرآن در تکاپوی یافتن کلمات این بزرگواران باشند؛ شاید

---

* حدیث ثقلین، حدیث متواتری است که در مجامع حدیثی عامه و خاصه آمده است. این حدیث از ۳۳ صحابی و ۱۹ تابعی روایت شده است (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵، ص۱۲۵/).

توشه‌ای از کسانی که به تعبیر قرآن، علم کتاب نزد آنان است (رعد: ٤٣)، برگیرند و تشنگی وجود خویش را از آبشخور معارف آنان سیراب کنند و بهره‌ای از علوم آنان داشته باشند. علم گم‌شده‌ای است که جست‌وجوگری از آن حد و مرزی نمی‌شناسد و کلمه حکمت را باید گرفت؛ چه از راه حدیث موثق بتوان به آن دست یافت و چه از راه حدیث غیرموثق. نگاه جست‌وجوگران از علوم و معارف قرآنی به حدیث، با نگاه فقیهی که به دنبال انجام تکلیف و وظیفه عملی است، متفاوت می‌باشد. فقیه در توجه خویش به حدیث، جویای راهی است که با درنوردیدن آن، مسئولیت خویش را انجام‌یافته بداند و خود را از بیم هر کیفر و مؤاخذه‌ای آزاد و رها ببیند و این امر، با عمل‌کردن براساس هرچه شارع آن را حجت قرار داده باشد، میسر است؛ ولی طالبان حقایق قرآنی و علوم الهی به دنبال معرفت و شناخت قرآن‌اند و روشن است که با تعبد به خبر واحد و پذیرش حجیت آن، چنین معرفتی برای انسان حاصل نمی‌آید؛ گرچه ممکن است تأمل در مفاد خبر بدون توجه به حجیت آن بتواند روزنه‌ای برای دریافت علوم قرآنی برای انسان بگشاید. بر این اساس، بزرگ مفسری همچون علامه *طباطبایی* در تفسیر خویش فراوان از روایات استفاده می‌کند و حتی در این بهره‌مندی، خود را در بندِ صحت سند روایت قرار نمی‌دهد؛ بنابراین چه روایت در مجامع حدیثی شیعه نقل شده باشد یا در کتاب‌های حدیثی و تفسیری اهل سنّت انعکاس یافته باشد، می‌تواند در آماده‌سازی ذهن انسان برای دریافت فهم قرآن مؤثر باشد. ایشان درباره تحصیل معارف الهی و علم به تفسیر قرآن، فقط حدیثی را مردود می‌انگارد که مخالف عقل یا کتاب و سنّت قطعی باشد و در مواردی بر مفسرانی که در مقام تفسیر و فهم قرآن، از بهره‌گیری از روایات ضعیف به جهت ضعف سند آن اجتناب می‌ورزند، خرده می‌گیرد (طباطبایی، ١٤١٩، ج١، ص٢٩٣).

۴. تبیین مفاد روایات با تکیه بر آیات

جامعیت قرآن و شارحیت سنّت، پیوند و ارتباط وثیقی میان آموزه‌های این دو منبع عظیم برقرار می‌کند. سنّت، از سویی عهده‌دار تبیین معارف قرآن است و از سوی

دیگر، قرآن کریم، نوری است که در حریم آن تاریکی و ابهام ماندگار نیست و در پرتو نورافکنی آن می‌توان به تبیین مضامین روایات پرداخت و اجمال را از حریم آن دور ساخت.

۱ـ۴. آیه ۲۰۱ اعراف، مبیّن روایت کافی در بیان اقسام چهارگانه قلب

علامه *طباطبایی* در مواردی از تفسیر خویش با بهره‌مندی از کتاب الهی، تحلیل روشن‌تر و فهم دقیق‌تری از روایات ارائه داده است. *کلینی* در **الکافی** به سند خود از *سعد*، روایتی از امام *باقر*ﷺ آورده است که حضرت در آن، قلب را بر چهار قسم می‌دانند: «قلب فیه نفاق و ایمان و قلب منکوس و قلب مطبوع و قلب أزهر». آنگاه حضرت در ادامه روایت در تبیین اقسام قلب، قلب مطبوع (مهرخورده) را همان قلب منافق و قلب ازهر (درخشان و روشن) را ویژگی قلب مؤمن و قلب منکوس را مورد نظر این آیه دانسته‌اند که می‌فرماید: «أَفَمَن یمْشِی مُکبّاً عَلَی وَجْهِهِ أَهْدی أَمَّن یمْشِی سَوِیاً عَلَی صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ» (ملک: ۲۲). در نهایت امام در تبیین قلبی که ایمان و نفاق هر دو در آن است، می‌فرمایند: «فامّا القلب الّذی فیه ایمان و نفاق فقوم کانوا بالطائف فإن أدرک أحدهم أجله علی نفاقه هلک و ان أدرکه علی ایمانه نجی». ظاهر روایت، وجود این خصلت ناپسند در گروهی از مردم طایف است. *مولی صالح مازندرانی* در شرح خویش، ذکر مردم طایف را در این روایت از باب نمونه و مثل دانسته است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج۱۰، ص۱۳۱)؛ ولی علامه *طباطبایی* با بهره‌گیری از آیات الهی بر آن است که مقصود از «طایف»، شهری در چند فرسنگی مکه معظمه نیست، بلکه مقصود از آن شیطانی است که بسیار به سراغ انسان می‌آید و در اطراف دل او طواف می‌کند؛ چنان‌که در آیه شریفه فرمود:

> إِنَّالَّذینَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَالشَّیطَانِ تَذکرُوا فَإِذا هُم مُبْصِرُونَ: کسانی که از خدا می‌ترسند، وقتی شیطان طواف‌کننده‌ای با آنان مساس پیدا می‌کند، به یاد خدا می‌افتند و بینا می‌گردند (اعراف: ۲۰۱).

پس روایت در مقام بیان حال گروهی است که با طایف شیطانی زندگی را

سپری می‌کنند. شیطان پیوسته پیرامون دلشان طواف می‌کند تا بمیرند. اگر در حالی اجل آنان در رسد که قرین شیطان باشند، هلاک شده‌اند و اگر در حال ایمان بمیرند، نجات یافته‌اند.

۲ـ۴. آیه ۱۱ اسراء، مبیّن روایاتی در حقیقت دعا

در **تفسیرالمیزان** روایتی از دعوات *راوندی* با این مضمون آمده است که خداوند در تورات به بنده‌اش خطاب کرده است و می‌گوید:

> هر زمان تو به نفرین بنده‌ای از بندگان من، به جهت ظلمی که به تو کرده است، بپردازی و دعا به شر در حق او روا داری، حتماً بندگانی هستند که تو را به جهت ظلمی که به آنان کرده‌ای، نفرین می‌کنند. در این صورت، اگر بخواهی دعا و نفرین تو و او را با هم اجابت می‌کنم و اگر بخواهی، هر دو را به قیامت وامی‌گذارم (طباطبایی، ۱٤۱۹، ج۱۳، ص٤۹).

در این روایت، ملازمه میان دعا و نفرین شخص به دیگری با نفرین و دعای شر دیگری در نظر گرفته شده است و اجابت هر دو یا عدم اجابت‌شان، غیرقابل تفکیک دانسته شده است. این مسئله نیازمند تبیین است. علامه *طباطبایی* با ملاحظه آیه «إِنَّالَّذينَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَالشَّيطَانِ تَذكرُوا فَإِذا هُم مُبْصِرُونَ» (اسراء: ۱۱)، وجه دقیقی برای این روایت در نظر می‌گیرد. از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که مفهوم دعا منحصر در دعای لفظی نیست، بلکه شامل هر طلب، سعی و تلاشی است که از سوی انسان به سوی مقصدی صورت می‌گیرد؛ زیرا روشن است که انسان برای خود طلب شر، در قالب دعای لفظی نمی‌کند، بلکه او بدون تأمل و تدبر در جهات صلاح و فساد خویش به جهت عجول‌بودن، آنچه را در واقع برای او شر است، همان‌گونه که خیر را طلب می‌کند، جست‌وجو می‌کند و این ویژگی انسان است که هرچه را مطابق هوای خویش یافت، شتابان در جست‌وجوی آن برآید و در طلب آن بکوشد (ر.ک: طباطبایی، ۱٤۱۹، ج۱۳، ص٤۹). علامه *طباطبایی* با توجه به مفاد این آیه، روایت را چنین توضیح می‌دهد:

> هرکس امری را برای خود طلب کند، در حقیقت رضایت به آن امر داده است و با

همین رضایت، رضایت خود را از موارد مشابه و مماثل آن اعلام نموده است؛ پس اگر کسی تقاضای نفرین و انتقام از کسی را دارد که ظلمی را بر او داشته است، در حقیقت او رضایت خویش را به انتقام‌گیری از ظالم اعلام داشته است. حال اگر ظلمی از او نسبت به دیگری سر زده باشد، با همان نفرین خود نسبت به دیگری خود را نیز نفرین کرده است. حال اگر به انتقام‌گیری از خود راضی باشد که هرگز راضی نیست، خود نیز به نفرینی که در حق دیگری روا داشته است، معاقب خواهد بود و اگر خود بدان راضی نباشد، در حقیقت دعا و مسألتی واقعی ندارد (همان).

ایشان خود دو روایت دیگر از **عدةالداعی** در همین قسمت نقل می‌کنند؛ روایتی از امیر مؤمنان *علی*ﷺ که می‌فرمایند: «لایقبل‌الله دعاء قلب لاه: خداوند دعای برخاسته از قلب غیرهوشیار را نمی‌پذیرد» و روایتی از امام *جعفر صادق*ﷺ که فرموده‌اند: «إنّ‌الله لایستجیب دعاء بظهر قلب ساه: خداوند دعای برخاسته از قلب غافل را مستجاب نمی‌گرداند». براساس برداشتی که از آیه ۱۱ سوره اسراء ارائه شد، سرّ عدم استجابت را در این دو روایت عدم تحقق حقیقت دعا در این دو مورد دانسته‌اند (ر.ک: همان، ج۲، ص۳۹).

۵. تبیین جایگاه روایات در نظام جامع قرآنی

قرآن کریم کتاب جامعی است که اصول و بن‌مایه‌های فکری و عملی دین اسلام را ترسیم می‌کند. پی‌ریزی همه احکام و آموزه‌های دینی بر اصول انسانی و ارزش‌های کلی جهان‌شمول، راز ماندگاری و جاودانگی آن است. هرچند ممکن است خطابات قرآن گاهی متوجه گروه‌های خاصی باشد؛ ولی هدفی که قرآن دنبال می‌کند و زبان آن نیز گویای آن است، ارائه پیام به همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. فرازمانی و مکانی‌بودن پیام‌های قرآن به روشنی در آیات بسیاری قابل دریافت است (ر.ک: اعراف: ۱۵۸/ سبأ: ۲۸/ انعام: ۱۹/ انبیاء: ۱۰/ فرقان: ۱/ انفطار: ٦) و روایات متعددی به آن پرداخته است. از امام *صادق*ﷺ گزارش شده است:

إنّ‌القرآن لم‌یمت و إنّه یجری کمایجری اللیل والنهار و کما یجری‌الشّمس والقمر و یجری علی آخرنا کما یجری علی اوّلنا: قطعاً قرآن نمرده است و بسان گردش شب و روز و خورشید و ماه در گردش و جریان است و همان‌گونه که بر نخستینِ ما جاری شده، بر

آخرین ما نیز جاری خواهد شد (حویزی، ١٤١٥، ج٢، ص٤٨٢).

همچنین از امام *باقر*ﷺ روایت شده است: «... یجری کما یجری‌الشّمس والقمر ... یکون علی‌الأموات کما یکون علی‌الإحیاء» (مجلسی، ١٤٠٣، ج٩٢، ص٩٧٧/ صفار قمی، ١٤٠٤، ص١٩٦). امام *صادق*ﷺ در روایت دیگری، راز طراوت و تازگی قرآن را چنین بیان فرموده‌اند:

> لأنّ‌الله تبارک و تعالی لم‌یجعله لزمان دون زمان و لا لناس دون ناس فهو فی کلّ زمان جدید و عند کلّ قوم غضّ إلی یوم‌القیامة: زیرا خداوند قرآن را برای زمان خاص و گروه خاصی از مردم قرار نداده است. در هر زمانی تازه و نزد هر گروهی تا قیامت باطراوت است (مجلسی، ١٤٠٣، ج٩٢، ص١٥).

اصل جهان‌شمولی و فرازمانی اصول و معارف قرآنی، چنان در میان اندیشمندان راسخ و استوار است که بسیاری از بزرگان بر عدم انحصار خطابات مشافهی و نداهای قرآنی همچون «یا أیّهاالذین آمنوا» و «یا أیّهاالنّاس»، به خصوص حاضرانِ زمان نزول، تصریح کرده‌اند و همه مردمان و مؤمنان اعصار بعدی را نیز داخل در آن می‌دانند و برخی دیگر با آنکه امکان توجه ندا و خطابات را به افراد غیرحاضر، به لحاظ وضع لغوی و عرفی نفی می‌کنند؛ ولی به ضرورت اشتراک همه افراد حاضر و غایب در احکام، به جریان در همه اعصار پای‌بندند (عاملی، [بی‌تا]، ص١٠٨/ وحید بهبهانی، ١٤١٥، ص١٥١/ میرزای قمی، ١٣٧٨، ص٢٧٧/ انصاری، [بی‌تا]، ص٢٢٧).

ظهورِ قرآن در بیان اصول و مبانی عام و فراگیر است که در نتیجه به ظاهر روایاتی که خلاف این شمول و عمومیت را افاده می‌کند، عمل نمی‌شود، بلکه از روایات، برداشتی هماهنگ با جامعیت و کلیت اصول و معارف قرآنی صورت می‌پذیرد. عدول از ظاهر روایات و دریافتی سازگار با عموم آیات در مواردی ظهور می‌یابد که به برخی از آنها اشاره می‌گردد.

١ـ۵. الغای خصوصیت مورد نزول آیه در روایات

بسیاری از روایات، حکایت‌گر نزول آیات درباره واقعه یا جریانی خاص‌اند و پیوند آیه

با سببِ نزول آن، چه‌بسا باعث این باور شود که از آیات الهی در چنین مـواردی فقـط می‌توان معنای خاصی به تناسب مورد نزول دریافت کرد و خصوصـیت سـبب نـزول، مانع تعمیم حکم یا پیام آیه می‌گردد (ر.ک: سیوطی، ۱۹۷۳، ج۱، نوع ۹، مسئله ۲).

اما بنا بر استقلال قرآن و عدم نیازمندی آن به غیر در تبیین مقصود خود، از آنجا که شالوده قرآن بر افاده مفاهیم و اصول کلی است و ظهور واژگان نیز عمومیت و شـمول را اقتضا می‌کند، باید با صرف‌نظر از خصوصیت سبب نزول، معنـای عـام و فراگیـر را حاکم دانست و تا قرینه‌ای در آیه بر دخالت خصوصیت یافت نشود، نمی‌توان از عموم و شمول صرف‌نظر کرد؛ بنابراین اخباری که بیانگر سبب نزول آیات‌اند، اگرچه ممکـن است زمینه فهم مفاد آیه را هموارتر سازند و در تبیین آن دخالتی داشته باشند؛ ولـی در حیطه و گستره مدلول آیه، تصرفی نخواهند داشت. گرچه ارتباط و پیوند آیه بـا سـبب خاص ممکن است آن را در جایگاه مصداق بارز و روشن آیه قرار دهد؛ ولی براسـاس عمومیت و جامعیت قرآن، صلاحیت قرینه‌بودن برای رفع ید از عموم آیه را ندارد. البته گاهی محتوای آیه به گونه‌ای است که امکان تخصیصِ آن وجود ندارد؛ همانند آیاتی که به شرح اوصاف منافقانی می‌پردازد که در صدر اسلام در برابر جریان ایمان، فتنه‌انگیزی می‌کردند و قرآن در این باره هشدار می‌دهد. روشن است که جریـان نفـاق، همیشـگی است و بهره‌گیری از آیات، مختص به زمانی نیست.

این نظر را مشهور دانشمندان پذیرفته‌اند و این سخن شهرت یافتـه اسـت: «مـلاک، عموم واژگان است، نه خصوص مورد» (ر.ک: سـیوطی، ۱۹۷۳، ج۱، نـوع ۹، مسـئله ۲/ زرقانی، ۱٤۱۹، ج۱، ص۱۱٦). *سیوطی* می‌گوید: «رویارویی صحابه و دیگران با آیـات و احتجاج فراگیر آنها در وقایع و موارد گوناگون، شاهد اعتبار عموم لفظ نزد آنان اسـت» (سیوطی، ۱۹۷۳، ج۱، نوع ۹، مسئله ۲). در روایتی از امام *صادق*ؑ حکایت شـده اسـت که آن حضرت در تفسیر آیه «وَ مِنَ‌النَّاسِ مَـن یعْبُـداللهَ عَلَـی حَـرْفٍ» (حـج: ۱۱)، بـه رغـم نظرداشتن آیه به افرادی خاص، مفهوم آیه را عام می‌دانند و می‌فرمایند: «إنّ الآیـة تنـزل فی‌الرّجل ثمّ تکون فی أتباعه» (کلینی، ۱۳٦۵، ج۲، ص۳۹۷).

مهم اینکه گاه آیه با آنکه روی سخن با افـراد خاصـی دارد یـا پدیـده و موضـوعی

خاص را دنبال می‌کند؛ ولی از آنجا که آن افراد یا موضوع مورد نظر، خصوصیتی ندارند، پیام و آموزه‌ای که از قرآن گرفته می‌شود، پیامی عام و فراگیر است که برای همه افراد و در همه زمان‌ها زنده و جاری است؛ بنابراین اگر نقلی نیز درباره آیه‌ای آمده باشد که از نگاه انحصاری آیه به مورد نزول حکایت کند، نمی‌تواند پیام آیه را به آن مورد خاص منحصر سازد.

آیات سوره همزه «وَیلٌ لِکلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ الَّذی جَمَعَ مَالاً وَ عَددهُ» با آنکه شواهدی بر وجود سبب خاص بر نزول آیه گواهی می‌دهد و نقل‌هایی نیز در این باره آمده است؛ ولی نمی‌توان مورد خاص نزول را مایه تخصیصِ مفاد عام آیه دانست. در **روح‌المعانی** آمده است که این سوره بنا به روایتی در شأن *ابی‌بن‌خلف* و بنا بر روایت دیگری درباره *ابی‌بن‌عمرو ثقفی* معروف به *اخنس‌بن‌شریق* نازل شده است و برخی آن را ناظر به *امیةبن‌خلف* و گروهی ناظر به *جمیل‌بن‌عامر* می‌دانند و بنا بر آنچه در نقل دیگری آمده، مقصود *ولیدبن‌مغیره* است و بنا بر قول دیگری، *عاص‌بن‌وائل* مد نظر می‌باشد و ممکن است درباره همه این افراد نازل شده باشد (ر.ک: آلوسی، ۱٤۱۵، ج۱۵، ص٤٦۱).

علامه *طباطبایی* پس از ذکر اقوال گذشته می‌گوید:

> و لایبعد أن یکون من تطبیق‌الرواة و هو کثیر فی أسباب‌النزول: بعید نیست که راویان احادیث، خود سوره را بنا بر گمان و حدس خویش بر یکی از نامبردگان تطبیق کرده‌اند و از این‌گونه تطبیق‌ها در روایات شأن نزول بسیار است (طباطبایی، ۱٤۱۹، ج۲۰، ص۳٦۰).

ایشان در جای دیگر درباره روایات شأن نزول، آورده است:

> اگر می‌بینیم که در شأن نزول آیات، روایاتی آمده که مثلاً می‌گویند فلان آیه بعد از فلان جریان یا درباره فلان شخص نازل شده، نباید حکم آیه را مخصوص آن واقعه یا شخص بدانیم؛ چون در این صورت حکم آیه با سپری‌شدن آن واقعه یا مرگ آن شخص ساقط می‌گردد و حال آنکه حکم آیه مطلق است (همان، ج۱، ص٤۱).

۲ـ۵. حمل روایت بر جری و تطبیق مفاد ظاهری آیات

فرهنگ خاص قرآن، در تبیین کلیات اصول و مبانی دین و شاکله شریعت، اقتضا

می‌کند که بسیاری از روایاتی کـه در ظـاهر در مقـام تفسـیر قـرآن‌انـد و پیـام قـرآن را منحصر در افراد یا شرایطی خاص می‌بینند، حمل بر جری و تطبیق شوند و به آنهـا بـه عنوان روایات مفسر و بیانگر همه آنچه آیات در مقام بیـان آن‌انـد، نگریسـته نشـود. در روایات تفسیری، آیات فراوانی بر اهل بیت تطبیق شده است و آیاتی نیز بـه خصـوص بر دشمنان اهل بیت تطبیق شده اسـت. در آیـه آمـده اسـت: «إِنَّ الْـأَبْرَارَ لَفِـی نَعِـیمٍ وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِی جَحِیمٍ» (انفطار: ۱۳ـ۱٤) و امام *باقر*ؑ در بیان این آیه فرمـوده اسـت: «مـراد از ابـرار، مـا هسـتیم و مـراد از فجّـار، دشـمنان مـا» (بحرانـی، ۱٤۱٦، ج٤، ص٤۳٦)؛ همچنان‌که در تبیین آیه شریفه «هَلْ یسْتَوِی الَّذینَ یعْلَمُـونَ وَالَّـذینَ لَـایعْلَمُونَ» (زمـر: ۹)، در روایتی از امام *باقر*ؑ آمده است: «دانایان، ما اهل بیـت هسـتیم و نادانـان، دشـمنان مـا» (سیوطی، ۱٤۰۳، ج۸، ص۲۰٤). شیوه بیان بسیاری از این تطبیقـات بـه گونـه‌ای اسـت که مفاد آیه را منحصر در مصادیق یادشده می‌داند. ظهور آیات قرآنـی ایـن انحصـار را برنمی‌تابد و این روایات را در مقام بیـان مصـادیق اتـمّ ایـن آیـه قـرار مـی‌دهـد. ایـن تطبیقات، متوقف بر تصـرفی در مفـاد ظـاهری آیـه نیسـت. بـه همـین‌گونـه آیـاتی در روایات، ناظر به دوستان اهل بیتؑ معرفی شده‌اند و آیاتی بیـانگر اوصـاف برخـی از سـردمداران نفـاق برشـمرده شـده‌انـد. روایـاتی کـه بازگوکننـده فرهنـگ فرازمـانی و فرامکانی آیات‌اند، حاکی از آنند که قرآن از نظر انطبـاق بـر مصـادیق، دامنـه‌ای وسـیع دارد و نمی‌توان آن را مختص به موارد نزول دانست. با توجه به اینکه مسـئله خلافـت و ولایت مهم‌ترین مسئله سیاسی، اجتماعی و مذهبی مورد چالش میان مسلمانان بـوده، طبیعی است در چنین شرایطی امامان معصومؑ بـا انطبـاق آیـات قـرآن بـر جریانـات زمان خویش، روشنگری لازم را در این باره داشته باشند.

علامه *طباطبایی* به قاعده «جری» توجه ویژه داشته است و در تفسیر آیات و توضیح روایات، در موارد بسیاری از این اصطلاح بهره برده است. ایشان ایـن را از شـیوه‌هـای ائمهؑ برشمرده‌اند که آیه قرآن را بر مواردی که قابل انطباق با آن باشد، تطبیق می‌کنند؛ اگرچه ربطی به مورد نزول آیه نداشته باشد و این شیوه و روش بـه اعتبـار عقلـی نیـز موجه به نظر می‌رسد؛ زیرا قرآن به منظور هدایت همه انسان‌ها در همه ادوار نازل شده

است و معارف آن مختص به یک عصر و حال مخصوص نیست (همان، ج۱، ص٤١).

امام جعفر *صادق*ﷺ در روایتی ذیل آیاتی از سوره طه در خطاب به بنی‌اسرائیل «یا بَنِی‌إِسْرَائِیلَ قَد أَنجَینَاکم مِنْ عَدوِّکمْ وَ وَاعَدناکمْ جَانِبَ‌الطُّورِ الْأَیمَنَ وَ نَزَّلْنَا عَلَیکمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَی کلُوا مِن طَیبَاتِ مَا رَزَقْنَاکمْ وَ لاَتَطْغَوْا فِیهِ فَیحِلَّ عَلَیکمْ غَضَبِی وَ مَن یحْلِلْ عَلَیهِ غَضَبِی فَقَد هَوَی وَ إِنِّی لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدی» (طه: ۸۰ــ۸۲)، مقصود از «ثمّ اهتدی» را هدایت به ولایت اهل بیتﷺ دانسته است (آلوسی، ١٤١٥، ج١٦، ص٢٤١). این روایت را نمی‌توان روایتی تفسیری تلقی کرد؛ زیرا همان‌گونه که *آلوسی* گفته است، حمل اهتدا در آیه بر ولایت و محبت اهل بیتﷺ، مستلزم آن است که خداوند متعال اهل بیتﷺ را به قوم بنی‌اسرائیل شناسانده باشد و ولایت آنان را بر ایشان لازم کرده باشد، در حالی که چنین ادعایی با روایات صحیح ثابت نگردیده است (طباطبایی، ١٤١٩، ج١٤، ص١٩٩).

علامه *طباطبایی* در تبیین این روایت می‌گوید: این آیه هرچند در میان آیاتی واقع شده است که روی سخن با بنی‌اسرائیل دارد؛ ولی مفاد آن مقید به خصوصیتی نیست که مختص به آنان باشد و مانع از جریان آن نسبت به دیگران گردد؛ بنابراین آیه همان‌گونه که درباره بنی‌اسرائیل جاری است، درباره دیگران نیز جاری می‌باشد؛ ولی اینکه در بنی‌اسرائیل جاری است، برای این است که حضرت *موسی*ﷺ در میان امت خود از جایگاه امامت برخوردار بود و به جهت برخورداری از ولایت همچون دیگر پیامبران بر امت لازم بود تا مسیر هدایت را از وی بجویند و در ذیل ولایت وی قرار گیرند؛ ولی اینکه این آیه درباره دیگران نیز جاری است، بدان جهت است که پیام آیه شریفه عام می‌باشد و به قوم خاصی اختصاص ندارد. بر این اساس، آیه به ولایت *رسول اکرم*ﷺ نیز در زمان حضرتش فرامی‌خواند و پس از وی به ولایت امامان از اهل بیت دعوت می‌کند؛ زیرا ولایت از سنخ واحد و با مفهوم خاص خویش است؛ بدون تفاوت میان اینکه به چه کسی انتساب دارد.

توجه به ظهور آیات باعث می‌شود روایات بسیاری را نه در جایگاه تفسیر قرآن، بلکه در مقام جری و تطبیق تلقی کنیم و دریافت صحیحی از روایات داشته باشیم و

مدلول آیات را مقید به آنچه در روایت آمـده اسـت، نـدانیم. آیـت‌الله جـوادی *آملـی* در گستردگی دامنه جری و تطبیق آورده‌اند:

بسیاری از روایاتی که در تفاسیر روایی مانند **نـورالثقلین** و **البرهـان** آمـده و از آن بـه عنوان «روایات تفسیری» یاد می‌شود، در پی تفسیر آیه نیست؛ زیرا تفسیر به معنای بیان معانی الفاظ و جمله‌های قرآنی است و بیشتر این احادیث، از این قبیل نیست، بلکه در پی تطبیق آیه بر برخی از مصادیق و در موارد فراوانی تطبیق بر بـارزترین مصـداق آن است. همان‌گونه که آیه کریمه «**غیرالمغضوب علیهم ولاالضالین**» بر یهود و نصارا تطبیـق شده است و نشـانه تطبیقـی‌بـودن چنـین روایـاتی آن اسـت کـه اولاً، عنـاوینی ماننـد «**المغضوب علیهم**» و «**الضالین**» عام است و مصادیق فراوانـی دارد و ذکـر یـک مصـداق هرگز به معنای عدم انطباق مفهوم جامع بر سایر مصادیق نیست، مگر آنکـه دلیلـی بـر انحصار باشد؛ ثانیاً، همین عناوین در روایاتی دیگر بر گروه‌هـایی جـز یهـود و نصـارا منطبق شده است؛ مانند تطبیق «**المغضوب علیهم**» بـر نصّـاب و «**الضّـالین**» بـر مـرددین ناآشنای با امامان؛ ثالثاً، در برخی روایات عنوان «**الضّالین**» بـر هـر دو گـروه یهـود و نصارا منطبق شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۱٦۸/ ر.ک: عروسـی حـویزی، ۱٤۱۵، ج۱، ص۲٤/ بحرانی، ۱٤۱٦، ج۱، ص٤۷).

در ذیل آیه «**ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ یوْمَئِذ عَنِالنَّعِیمِ**» (تکاثر: ۸)، روایات گوناگونی در تبیین «نعـیم» آمده است. برخی آن را بر ولایت *علی‌بن‌ابی‌طالب* تطبیق داده‌اند و برخی مقصود از آن را وجود اهل بیت دانسته‌اند. چنانچه در برخی دیگر از روایات، مقصـود از آن، نعمـت سلامتی یا آرامش دانسته شـده اسـت (ر.ک: بحرانـی، ۱٤۱٦، ج٤، ص۵۰۳). شـمول و قابلیت انطباق مفهوم کلی «نعیم» بر همه این موارد، این روایـات را در جایگـاه تطبیـق می‌نشاند. همین سخن درباره مفهوم «عهد» در آیه شریفه «**أَوْفُوا بِالْعَهْد إِنَّالْعَهْد کانَ مَسْئولاً**» (اسراء: ۳٤) جاری است. روایت *عیسی‌بن‌داود نجار* از امام *کاظم* مقصـود از «عهـد» را پیمان پیامبر با امت مبنی بر مودت اهل بیت و اطاعت *امیر مؤمنان* می‌داند (مجلسی، ۱٤۰۳، ج۲٤، ص۱۸۷). ظهور آیه در مطلق عهد و قابلیت انطباق آیه بر مودت اهل بیت که قرآن آن را اجر رسالت خوانده است، باعث می‌شود روایت را نـه در مقـام تفسـیر، بلکه در جایگاه تطبیق آیه بر یکی از آشکارترین موارد خود بدانیم.

۳ـ۵. حمل روایت بر جری و تطبیق در پرتو توسعه مفهومی آیات

در مواردی روایات، مصادیقی برای آیات در نظر می‌گیرد که در حیطه ظاهر نمی‌گنجد، بلکه فقط در پرتو الغای خصوصیت‌های آن و دریافت قاعده‌ای کلی از آن می‌توان آن را مصداق برشمرد. در آیه شریفه خطاب به بنی‌اسرائیل چنین آمده است: «یا بَنِی‌إِسْرَائِیلَ اذکرُوا نِعْمَتِی الَّتِی أَنْعَمْتُ عَلَیکمْ وَ أَوْفُوا بِعَهْدی أُوفِ بِعَهْدکمْ» (بقره: ٤٠). عهدی که در این آیه مطرح است، عهد خاصی است که بنی‌اسرائیل با خدای خویش داشتند و قرینه‌ای در ظاهر آیه نسبت به تعمیم آن به دیگر عهود وجود ندارد؛ ولی در روایت معتبری از آیه الغای خصوصیت شده است و وفاداری به پیمان الهی بر همه مؤمنان لازم و پذیرش ولایت *امیر مؤمنان*ؑ، از مصادیق آن شمرده شده است. امام *صادق*ؑ از آیه چنین دریافت کرده‌اند: «به عهد من در مورد ولایت امیر مؤمنان وفا کنید تا به عهد خود نسبت به بهشت وفا کنم» (کلینی، ١٣٦٥، ج١، ص٤٣١). در آیه دیگری در پاسخ کسانی که نزول وحی بر انسانی همچون پیامبر را برنمی‌تافتند، چنین می‌گوید: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِک إِلَّا رِجَالاً نُوحِی إِلَیهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ‌الذکرِ إِن کنتُم لاَتَعْلَمُونَ» (نحل: ٤٣). در روایات متعددی فارغ از جایگاه آیه، مراجعه به اهل بیتؑ برای کسب معارف و زدودن جهل خویش بر عموم مؤمنان لازم شمرده است.

شمول «قسطاس مستقیم» بر امام معصومؑ که در روایتی از امام *کاظم*ؑ آمده است (قمی، ١٤٠٤، ج٢، ص٢٠)، یا اطلاق «میزان» بر امام عادل (فیض کاشانی، ١٤٠٢، ج٣، ص٣٤٢) در پرتو توسعه معنایی در مفاد آیات شریفه «وَ أَوْفُوا الْکیلَ إِذا کلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِیمِ» (اسراء: ٢٥) و «وَضَعَ الْمِیزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا» (رحمن: ٩) قابل پذیرش است.

داود جصاص از امام *صادق*ؑ روایت می‌کند که در آیه شریفه «وَ عَلاَمَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ یهْتَدونَ» (نحل: ١٦)، نجم، *رسول خدا*ﷺ و علامات ائمه اطهارؑ می‌باشند. این بیان مبتنی بر این دریافت است که همان‌گونه که راه‌های دنیا خالی از وجود ستارگان و نشانه‌هایی برای راهیابی در مسیرهای طبیعی نیستند، راه حقیقت و معنویت نیز نمی‌تواند فارغ از نشانه‌هایی برای راهیابی و وصول به مقصد باشد. در پرتو این توسعه معنایی، آیه در کنار دلالت بر هدایت‌یابی به ستارگان آسمان دنیا در

مسیرهای دنیوی، بر نشانه‌بودن پیامبر و امامان اطهار نیز برای رهیابی به حقیقت و معنویت، رهنمون است؛ همان‌گونه که آیه بر پیامبر و اهل بیت تطبیق شده است، در روایت دیگری، امام *صادق* از پدرش و از پدرانش و از امام *علی* از پیامبر نقل می‌کند که مقصود از نجم، ستاره جدی است؛ زیرا آن ستاره‌ای است که غروب نمی‌کند و با آن، قبله قابل تشخیص است و به وسیله آن اهل خشکی و دریا راهنمایی می‌شوند.

در روایات در ذیل آیه شریفه «وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَک وَ أَبْکی» (نجم: ٤٣)، مصادیق نامأنوسی را برای ما مطرح کرده‌اند. مصادیق ظاهری آیه همان ضحک و بکای انسان در دو حالت سرور و حزن است؛ ولی در روایات آمده است که «أبکی‌السّماء بالمطر و أضحک‌الأرض». علامه *طباطبایی* این روایات را از باب توسعه در معنا می‌داند (طباطبایی، ١٤١٩، ج١٩، ص٥٣). چنان‌چه درباره آیه شریفه «یا أیّها الذین آمنوا لاتقربوا الصلاة و أنتم سکاری» در روایتی «سکاری» به معنای مستی بر خواب تطبیق شده است.

انطباق آیات جهاد بر جهاد با نفس و تطبیق آیات منافقان بر مؤمنان فاسق و نیز انطباق آیات منافقان و مذنبان بر مؤمنان اهل مراقبه و اهل ذکر به علت کوتاهی در ذکر، از مواردی است که با تعمیم مفاد آیه و لحاظ مراتب عمیق‌تر از مفهوم ظاهری میسر است.

۴ـ۵. حمل روایت بر تأویل و بیان معنای باطنی آیات

گاه در میان روایاتی که به روشنگری آیات الهی می‌پردازند، به روایاتی برمی‌خوریم که در آن از قرآن کریم بهره‌هایی برده می‌شود و مفاهیمی از آن استنباط می‌گردد که از ظاهر آیات قابل استفاده نیست؛ ولی بیگانه از آن نیز نیست و به گونه‌ای پیوندی با قرآن دارد. توجه به فرهنگ و روش خاص زبان قرآن، می‌تواند ما را در بهره‌مندی از این روایات مدد رساند. در روایات فراوانی برای آیات قرآن، ابعاد و لایه‌های گوناگون معنایی در نظر گرفته شده است. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است که فرمود: «لایکون الرجل فقیها کلّ‌الفقه حتّی یری للقرآن وجوهاً کثیرة: انسان، فقیه کاملی به

شمار نمی‌رود، مگر آنکه برای قرآن وجوه فراوانی بیابد» (سیوطی، ۱۹۷۳، ج۱، نوع ۳۹/ همان، ج۲، نوع ۷۸/ زبیدی، ۱٤۱٦، ج٤، ص٥٤۹/ زرکشی، ۱٤۲۲، ج۱، ص۱۹۰). در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: «القرآن ذلول ذو وجوه فأحملوه علی أحسن وجوهه: قرآن، انعطاف‌پذیر و دارای گونه‌های معنایی مختلف است» (دارقطنی، ۱٤۱۳، ج٤، ص۱٤٤/ احسایی، ۱٤۰۳، ج٤، ص۱۰٤/ فیض کاشانی، ۱٤۰۲، ج۱، مقدمه پنجم)؛ پس آن را به بهترین وجوه و گونه‌هایش حمل کنید. تعابیری از این دست که بر وجود گونه‌های مختلف معنایی برای قرآن دلالت می‌کند، در مجامع حدیثی شیعه و سنّی فراوان یافت می‌شود (ر.ک: نهج‌البلاغه، وصیت ۷۷/ مجلسی، ۱٤۰۳، ج۹۲، ص۷۹/ صفار قمی، ۱٤۰٤، ص۱۹٦/ برقی، ۱۳۷۱، ص۳۰۰/ ذهبی، ۱٤۱۷، ج۷، ص۱٥٤/ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۸۳، ج۱، ص٤٤٤/ زمخشری، ۱٤۱۲، ج۲، ص۱۲).

در روایات دیگری از بطن و تأویل برای قرآن سخن به میان آمده است و رابطه معانی گوناگون را با یکدیگر، رابطه معنای ظاهری و معنای باطنی دانسته است. در روایتی *جابربن‌یزید* از علت دریافت پاسخ‌های گوناگون در قبال تفسیر یک آیه، از امام *باقر*ؑ می‌پرسد و حضرت پاسخ می‌دهد:

> یا جابر إنّللقرآن بطنا و للبطن بطنا و له ظهر و للظهر ظهر یا جابر و لیس شیء أبعد من عقول‌الرجال من تفسیرالقرآن، إنّ الآیه یکون اوّلها فی شئ و آخرها فی شئ و هو کلام متّصل علی وجوه: ای جابر! قرآن را باطنی است و آن باطن را باطنی و آن را ظاهری است و آن ظاهر را ظاهری. ای جابر! چیزی از تفسیر قرآن، دورتر از فکر و اندیشه انسان‌ها نیست. یک آیه، آغازش درباره چیزی است و پایانش درباره چیزی دیگر، با آنکه سخنی پیوسته است، پذیرای چند وجه معنایی است (برقی، ۱۳۷۱، ص۳۰۰/ عیاشی، [بی‌تا]، ج۱، ص۱۲).

در این روایت همچون بسیاری از روایات دیگر، از معانی باطنی قرآن به عنوان «تفسیر» یاد شده است و این امر نشان‌دهنده ارتباط و پیوند ظاهر آیات با معنای باطنی آن می‌باشد. «تأویل» واژه‌ای است که حکایت‌گر مفاهیم عمیق‌تر از مفاد ظاهری یا حقایق آیات الهی است. این واژه نیز در قرآن و روایات کاربرد فراوان دارد. امام

*صادق*ﷺ فرمود: «للقرآن تأویل یجری کمایجری اللّیل والنّهار و کما تجری‌الشمس والقمر فاذا جاء تأویل شئ منه وقع فمنه ما قد جاء و منه ما یجی» (مجلسی، ۱٤۰۳، ج۲۳، ص۷۹/ همان، ج۹۲، ص۹۷).

به هر حال، امکان برداشت‌ها و دریافت‌هایی والاتر از مفاد ظاهری از قرآن، امری ضروری و روشن است. این برداشت و بهره‌مندی از قرآن ممکن است در ساحت مبانی و اصولی باشد که گزاره‌های قرآن بر آن استوار گردیده، ممکن است از لوازم پنهان و ناپیدای مفاد ظاهری به شمار آید و محتمل است دریافتی نسبت به مصادیق غیرظاهر از آیات باشد. سریان روح معنای قرآن در مفاهیم و معانی ارائه‌شده از سوی روایات و امکان برقرارسازی رابطه‌ای همچون معنا و روح آن یا مثل و ممثل، می‌تواند زمینه پذیرش روایت را در جایگاه باطن و تأویل قرآن فراهم سازد. علامه *طباطبایی* بر آن است که تأویل آیه، امری است که نسبت آن به مدلول و مفهوم آیه همچون نسبت ممثل به مثل است؛ بنابراین تأویل اگرچه از جهت دلالت، مدلول لفظی آیه نیست؛ ولی به نوعی دلالت آیه محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱٤۱۹، ج۳، ص۵۲). تأمل در آیه «وَاعْبُدوا اللهَ وَ لاَتُشْرِکوا بِهِ شَیئاً ...» (نساء: ۳٦) دستاوردهایی ورای معنای ظاهری به همراه خواهد داشت؛ نخست آنکه گرچه پرستش بت، از مصادیق آشکار مورد نهی آیه است؛ ولی هر امری که مستلزم خضوع، فروتنی و تسلیم در برابر غیرخدا باشد، پرستش غیرخدا و شرک محسوب می‌گردد؛ چنان‌چه از فرمانبری شیطان در قرآن تعبیر به عبادت شیطان شده است: «أَلَمْ أَعْهَد إِلَیکمْ یا بَنِی‌آدمَ أَن لاَّتَعْبُدواالشَّیطَانَ» (یس: ٦۰). با تأمل دیگری درمی‌یابیم که در فرمانبرداری و اطاعت غیرخدا، تفاوتی میان خود و دیگران نیست و چنانچه از دیگران نباید پیروی کرد، خواست‌های نفسانی خویش را نیز نباید وجهه همت خویش قرار داد؛ چنان‌که در آیه دیگری این شیوه رفتاری، این‌گونه مورد سرزنش قرار می‌گیرد: «أَفَرَأَیتَ مَنِ اتَّخَذ إِلهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه: ۲۳). با تحلیلی دقیق‌تر معلوم می‌شود که به طور کلی نباید توجه انسان به هر موجودی باعث غفلت وی از خدا باشد و به عبارت دیگر، نباید موجودی را مستقل نگریست و از وابستگی او به خداوند غفلت ورزید. خدای متعال می‌فرماید:

«لَقَد ذرَأْنَا لِجَهَنَّمَ کثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ ... أُولئِک هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).

نکته مهم اینکه معانی باطنی در طول معنای ظاهری و در جهت آن، قابل استفاده از قرآن است؛ بدون آنکه معنای ظاهر در آن نفی شود (ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ص۲۷). وجود روح معنایی «نفاق» در مؤمنان فاسق و گنهکار و امکان صدق آن بر هرگونه تقصیر و سهل‌انگاری در یاد خدا باعث می‌شود روایاتی که در آنها نفاق، بر مؤمنان فاسق یا غفلت‌ورزان از خداوند تطبیق شده است، جایگاه معنایی خود را بیابند. انطباق آیات جهاد بر جهاد با نفس در روایات از همین باب است (همو، ۱٤۱۹، ج۳، ص۷۳). وجود روح نخوت و تکبر در عده‌ای که از فرمان پیامبرﷺ نسبت به پذیرش ولایت *علی‌بن‌ابی‌طالب*ؑ سرپیچی کردند، همان‌گونه که عده دیگری را از ایمان به خداوند و خضوع و خشوع در برابر پروردگار بازداشت، باعث می‌شود هر دو گروه مشمول آیه شریفه «وَ إِذا قِیلَ لَهُمُ ارْکَعُوا لاَیرْکَعُونَ» (مرسلات: ٤۸) شمرده شوند. *ابوحمزه ثمالی* از امام *باقر*ؑ نقل کرده است که این آیه در باطن، این‌گونه معنا می‌شود که هنگامی که به ناصبی‌ها گفته می‌شود ولایت *علی* را بپذیرید، سر باز می‌زنند (مجلسی، ۱٤۰۳، ج۳٦، ص۱۳۱).

۶. تأیید و مستدل‌سازی مفاد روایت به کتاب

جامعیت قرآن و محوریت آن، در دیدگاه تفصیل‌گرایانه باعث می‌شود کتاب بتواند نقش تأییدی نسبت به بسیاری از روایات داشته باشد یا با استدلال خود، جایگاه روایت را قوت بخشد و بر اعتبار آن بیفزاید. علامه *طباطبایی* کتاب را مؤید یا تثبیت‌کننده مفاد روایات دانسته است. ایشان درباره این دعا و تقاضای حضرت *ابراهیم* و *اسماعیل*: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَینِ لَک وَ مِن ذرِّیتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَک» (بقره: ۱۲۸)، این روایت را از **تفسیر عیاشی** از امام *صادق*ؑ نقل می‌کند که امام در پاسخ این پرسش که به چه دلیل مقصود از امت مورد تقاضای *ابراهیم* فقط پیامبر اسلام و اهل بیت او هستند، می‌فرماید:

ابراهیم پس از این تقاضا، حاجت دیگری را از خدا مطرح کرد و آن اینکه ذریه ایشان از شرک و بت‌پرستی پاک و منزه گردانده شوند: «وَاجْنُبْنِی وَ بَنِی أَن نَّعْبُد الأَصْنَامَ رَبِّ

إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كثيراً مِنَالنَّاسِ فَمَن تَبِعَنِی فَإِنَّهُ مِنِّی وَ مَنْ عَصَانِی فَإِنَّک غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (ابراهیم: ۳۵).

علامه *طباطبایی*، استدلالِ آمده در روایت را در غایت ظهور می‌بیند و می‌نویسد: روشن است که امت مورد نظر *ابراهیم* در این آیه، امت اسلام است و مقصود از رسول در این گفته حضرت *ابراهیم* که «ربّنا و ابعث فیهم رسولاً منهم» پیامبر اسلام حضرت محمدﷺ است؛ ولی مقصود از «امت محمد» کیست؟ آیا همه کسانی که وظیفه ایمان به رسالت پیامبر را دارند یا کسانی که به او ایمان آوردند؟ هیچ‌کدام نمی‌تواند مقصود باشد؛ زیرا امتی که در دعای حضرت *ابراهیم* مورد تقاضای ایشان بود، از ذریه وی فرض شده‌اند و آنان که رسول اکرم در میانشان به پیامبری مبعوث گردید یا به او ایمان آوردند، همه از نسل و ذریه حضرت *ابراهیم* نبودند و از آنجا که حضرت *ابراهیم* خواهان نزاهت امت از شرک و بت‌پرستی بود، به خوبی می‌توان دریافت که مقصود همه ذریّه نیست، بلکه فقط اهل عصمت از آنان مد نظر است. شاید تغییر واژه از ذریه به «بنی» در آیه دیگر نشان‌دهنده عدم شمول امت نسبت به همه افراد ذریه است. تأیید دیگری را در این آیه می‌توان یافت که از زبان حضرت *ابراهیم*ؑ نقل می‌کند: «فَمَن تَبِعَنِی فَإِنَّهُ مِنِّی» (ابراهیم: ۳۶). حضرت *ابراهیم*ؑ در این آیه، تابعان را جزئی از نفس خود برمی‌شمرد و نسبت به دیگران سکوت می‌کند؛ گویی اصلاً آنان را نمی‌شناسند (طباطبایی، ۱۴۱۹، ج۱، ص۲۹۶).

آیه شریفه «وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادهُمْ إِلَّا نُفُوراً» (فاطر: ۴۲)، از وجود کسانی سخن می‌گوید که در انتظار پیامبری بودند که در پرتو هدایت‌های او راه کمال و سعادت را بپویند؛ ولی چون آن پیامبر بر آنان گسیل می‌شود، از وی دوری می‌گزینند. در تفسیر **الدرّالمنثور** در ذیل این آیه نقل می‌کند که قریش پیش از بعثت پیامبرﷺ، از تکذیب اهل کتاب نسبت به رسولان خود، مطالبی دریافت کرده بودند؛ پس گفتند: به خدا سوگند اگر خداوند رسولی برای ما بفرستد، ما هدایت‌پذیرتر از آنان خواهیم بود. به هر حال، این نقل از وجود آمادگی نسبت به پذیرش نبوت در میان قریش

حکایت می‌کند. علامه *طباطبایی* با نقل این روایت، مضمون آیه را مؤید این نقل می‌داند (ر.ک: طباطبایی، ١٤١٩، ج۲ ص٢٦).

۷. جمع میان روایات ناهمگون در پرتو قرآن

جامعیت قرآن کریم و نگاه کلان آن به نظام فکری اسلام باعث می‌شود روایات متعددی را بتوان به آیه‌ای پیوند زد و قرآن، نقش محوری در آن ایفا کند. گاه روایاتی که به ظاهر نامتجانس و ناهمگون‌اند و میان آنها تعارض و ناسازگاری دیده می‌شود، با محوریت یک آیه در کنار یکدیگر جمع می‌شوند و میان آنان هماهنگی ایجاد می‌شود.

خداوند متعال در آیاتی از قرآن، پس از آنکه ایمان‌آورندگان را به فرمانبرداری و تسلیم در برابر معبود فرامی‌خواند و به استقامت در مسیر حق و عدم انحراف از آن پس از روشن‌شدن حق دعوت می‌کند، آنان را از عاقبت کژروی و تبعیت از شیطان، بیم می‌دهد و نسبت به دچارشدن و گرفتاری به حالت و وضعیت کسانی که در انتظار روزی نشسته‌اند که قضای الهی و وعیدهای او تحقق یافته، عذاب الهی در سایه‌هایی از ابر همراه فرشتگان به سراغ آنها بیاید، هشدار می‌دهد: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ‌اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةُ وَ قُضِيَ‌الْأَمْرُ وَ إِلَى‌اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره: ۲۱۰). آیه شریفه به کدامین روز اشاره دارد و این کدامین روز است که عذاب الهی در سایه‌هایی از ابر همراه فرشتگان فرامی‌رسد؟ روایاتی که در این باره آمده، گوناگون است. برخی مقصود از آن را روز قیامت دانسته‌اند که روز کیفر در برابر اعمال زشت و ناپسند می‌باشد؛ چنان‌چه *عیاشی* در تفسیر خود از امام *باقر*ؑ نقل کرده است (عیاشی، [بی‌تا]، ج۱، ص۱۰۳) و در کتاب‌های تفسیری دیگر، روایاتی این‌گونه آمده است (ر.ک: قمی، ١٤٠٤، ج۲، ص۷۷/ بحرانی، ١٤١٦، ج۱، ص٤٩٩/ فیض کاشانی، ١٤٠٢، ج۱، ص٣٧٤).

برخی روایات، آیه را ناظر به روز رجعت دانسته‌اند. در روایتی امام *صادق*ؑ ضمن بیان رجعت *امیر مؤمنان* و قتال او با *ابلیس* و اصحابش در اراضی فرات می‌فرماید:

فکأنّی أنظر إلی أصحاب أمیرالمؤمنینؑ قد رجعوا إلی خلفهم القهقری مائة قدم و کأنّی أنظر إلیهم و قد وقعت بعض أرجلهم فی‌الفرات فعند ذلک یهبط‌الجبار عزّوجلّ فی ظلل

من‌الغمام والملائکة و قضی‌الأمر ... (بحرانی، ١٤١٦، ج۱، ص٤٤٨).

فیض کاشانی در **تفسیر صافی**، روایات دیگری نیز نقل می‌کند که این آیه را ناظر به رجعت می‌داند (فیض کاشانی، ١٤٠٢، ج۱، ص۳۷۵).

در برخی روایات دیگر، آیه ناظر به ظهور حضرت *مهدی*(عج) و ورود حضرت به نجف و نزول ملائکه بر ایشان دانسته شده است. از امام *باقر*ﷺ نقل شده است که فرمود: «یا أباحمزه! کأنّی بقائم اهل بیتی قد علا نجفکم فإذا علا فوق نجفکم نشر رأیة رسول‌الله فإذا نشرها انحطّت علیه ملائکة بدر» (عیاشی، [بی‌تا]، ج۱، ص۱۰۳).

علامه *طباطبایی* همانند این آیه را بسیار می‌داند؛ آیاتی که گاه بر قیامت تطبیق شده است و گاه بر رجعت و گاه بر ظهور *مهدی*(عج) انطباق یافته است و برخورد با این روایات نیز متفاوت بوده است. گاه افرادی در قبال این روایات گوناگون، دچار حیرت شده‌اند و برخی به گمان محال‌بودن عقلی رجعت، به انکار یا تأویل آن پرداخته‌اند و حال آنکه روایات رجعت، از جهت کثرت و فزونی در حد تواتر معنوی است. اگرچه خدشه و مناقشه در بعضی جزئیات وارده در برخی روایات رجعت روا باشد؛ ولی قول به رجعت، از صدر اسلام از ویژگی‌های شیعیان برشمرده شده است و بسیاری از روایات نیز پیراسته از خدشه و قابل اعتماد است؛ بنابراین باید گفت اصل رجعت با توجه به تواتر روایات، امری ثابت می‌باشد و از برخی آیات الهی نیز به نحو اجمال می‌توان آن را استفاده کرد.

علامه *طباطبایی* بر آن است که توجه و ملاحظه آیاتی که به حقیقت قیامت و اوصاف آن می‌پردازد، می‌تواند این اختلاف را از میان بردارد و میان مفاد آنان جمع نماید؛ زیرا روز قیامت در واقع، روزی است که در آن هیچ دلیلی برای غفلت از خداوند وجود ندارد و حجاب‌ها از میان برداشته می‌شود. همه پندارها و گمان‌های باطل زدوده می‌گردد و آیات و نشانه‌های حق به گونه‌ای کامل خود را نشان می‌دهند. تجلی و ظهور چنین اوصافی در مواقفی از نشأه دنیوی و جسمانی ممکن و هیچ دلیلی بر استحاله آن نداریم؛ چنان‌که هیچ دلیلی بر استحاله اجتماع دو نشأه دنیا و آخرت وجود ندارد و تزاحمی میان این دو نیست؛ همان‌گونه که نشأه برزخ با دنیا

جمع است و هم‌اکنون نشأه برزخی برای اموات ثابت می‌باشد، در حالی که دنیا برقرار و پابرجاست. از آنجا که قیامت به معنای قیام در برابر پروردگار و ظهور حقایق برای انسان و مرتفع‌شدن حجاب‌های اسباب است، به روز مرگ در روایات، اطلاق «قیامت» شده است. *امیر مؤمنان*ﷺ فرمود: «من مات قامت قیامته». از روایات رجعت نیز با همه اختلافی که در مضمون دارند، می‌توان این نکته را دریافت که نظام دنیوی در حال سیر حرکت به سمت روزی است که آیات حق در آن به نحو کمال ظهور یابد و عصیان و سرکشی در آن نباشد و عبادت خالصانه صورت گیرد؛ بنابراین رجعت نیز از مراتب روز قیامت است؛ همان‌گونه که روز ظهور *مهدی*(عج) نیز از مراتب نازله آن به شمار می‌رود. گرچه امکان شر و فساد فی‌الجمله در آن موجود است؛ در روایات چنین آمده است:

> أیام‌الله ثلاثة: یوم‌الظهور و یوم‌الکرة و یوم‌القیامه: روزهای ظهور و رجعت و قیامت، سه روز خدا دانسته شده است؛ این سه روز، در حقیقت خویش یکسان‌اند، گرچه به حسب مراتب ظهور حقیقت با یکدیگر متفاوت‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱٤۱۹، ج۲، ص۱۰٦ـ۱۰۹).

آنچه بیان شد، فقط ارائه اجمالی از برخی از نقش‌های مؤثر کتاب در تبیین جایگاه روایت و در نهایت تبیین مفاد آن است. فارغ از نقشی که کتاب می‌تواند در نقد حدیث، آسیب‌شناسی آن در دیدگاه تفصیل‌گرایانه به سنّت داشته باشد، با تأمل و مطالعه دقیق در آیات و روایات، می‌توان به موارد بسیاری از نقش‌آفرینی کتاب در تبیین مفاد سنّت دست یافت و نمونه‌های بسیار دیگری برای نقش‌های برشمرده‌شده ارائه داد.

نتیجه

جنبه «هدایت‌گری» و «جامعیت» قرآن، دو ویژگی عمده‌ای است که رویکرد تفصیل‌گرایانه بر آن تأکید بسیار دارد. در این رویکرد برخلاف رویکرد تفسیرگرایانه، همه آیات الهی با همه جامعیت و فراگیری آن، در سطح ظاهری آن برای همگان قابل دریافت و فهم است؛ اگرچه این امر، برخورداری از نگاه جامع به قرآن و تأمل و دقت در مجموعه آیات و بهره‌مندی از دیگر آیات مرتبط را می‌طلبد.

جایگاه محوری و برجسته کتاب در نظام آموزه‌های دینی که در روایات عرضه احادیث بر کتاب، مورد تأکید قرار گرفته است، در این رویکرد، خود را نمایان می‌سازد. قرآن با برخورداری از پایگاه دلالی قوی و مستحکم، محور و سامان‌بخش نظام آموزه‌ها و معارف دینی قرار می‌گیرد و با محوریت خویش به ارزیابی آموزه‌های روایات می‌پردازد و چه‌بسا با تفکیک میان آموزه‌های یک حدیث، فقط آموزه ناسازگار با قرآن را غیرقابل پذیرش بداند.

نگرش به احادیث با محوریت قرآن، می‌تواند به مضامین روایات سمت و سویی خاص ببخشد و در رسیدن به هدف و مقصود روایات، کارساز و مؤثر باشد. پیوند و ارتباط وثیق میان کتاب و حدیث، امکان بهره‌مندی از گستره وسیعی از احادیث ـ حتی اگر از قوت سند برخوردار نباشند ـ را فراهم می‌سازد و در پرتو آن، نه‌تنها بسیاری از پیچیدگی‌های مضمونی روایات برطرف می‌گردد، بلکه راه جمع میان روایات به ظاهر ناهمگون نیز هموار می‌گردد.

از آنجا که در این رویکرد به روایات، با جایگاه ویژه خود در یک نظام جامع و منسجم با محوریت قرآن نگریسته می‌شود، این نگاه چه‌بسا باعث شود در تبیین معنای یک حدیث، از خصوصیات آمده در آن، الغای خصوصیت کرده، از آن پیامی عام و فراگیر دریابیم، یا روایتی را در جایگاه بیان مصداقی از مصادیق عام و مطلق آیه ببینیم، یا آن را در مقام ارائه دریافتی فراتر از ظاهر قرآن بنگریم و نیز ممکن است آیه‌ای را نسبت به روایت، دلیل یا تأییدی بر مفاد آن تلقی کنیم.

منابع

۱. آلوسی، سیدمحمود؛ **روح‌المعانی**؛ چ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱٤۱٥ق.

۲. ابن‌اثیرجزری، مبارک‌بن‌محمد؛ **النهایة فی غریب‌الحدیث والأثر**؛ چ۱، بیروت: المکتبةالإسلامیة، ۱۳۸۳ق.

۳. احسایی، ابن‌ابی‌جمهور؛ **عوالی‌اللئالی**؛ چ۱، قم: مطبعة سیدالشهداء، ۱٤۰۳ق.

٤. استرآبادی، محمدامین، **الفوائدالمدنیة**؛ قم: دارالنشر لأهل‌البیت، [بی‌تا].

٥. اسعدی، محمد؛ **سایه‌ها و لایه‌های معنایی**؛ چ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸٦.

٦. انصاری، مرتضی؛ **فرائدالأصول**؛ چ٤، قم: مجمع‌الفکر الإسلامی، ۱٤۲٤ق.

۷. ـــــ؛ **مطارح‌الأنظار**؛ چ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، [بی‌تا].

۸. بحرانی، سیدهاشم؛ **البرهان فی تفسیرالقرآن**؛ چ۱، تهران: بنیاد بعثت، ۱٤۱٦ق.

۹. بحرانی، یوسف‌بن‌احمد؛ **الحدائق‌الناضرة فی أحکام العترةالطاهرة**؛ چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰٥ق.

۱۰. ـــــ؛ **الدررالنجفیة**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت لإحیاء التراث، [بی‌تا].

۱۱. برقی، احمدبن‌محمدبن‌خالد؛ **المحاسن**؛ چ۱، قم: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر تسنیم**، چ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸٥.

۱۳. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **وسائل‌الشیعة**؛ تصحیح ربانی شیرازی؛ چ٥، تهران: مکتبة اسلامیة، ۱۳۹۸ق.

۱٤. حویزی، عبد علی‌بن‌جمعه عروسی؛ **نورالثقلین**؛ چ٤، قم: اسماعیلیان، ۱٤۱٥ق.

۱٥. خمینی، سیدروح‌الله؛ **التعادل والتراجیح**؛ چ۱، قم: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله، ۱٤۱۷ق.

۱٦. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مصباح‌الأصول**؛ چ٤، قم: مکتبة داوری، ۱٤۰۸ق.

۱۷. دارقطنی، علی‌بن‌عمر؛ **سنن‌الدارقطنی**؛ چ۳، بیروت: عالم‌الکتب، ۱٤۱۳ق.
۱۸. ذهبی، شمس‌الدین محمد؛ **سیر أعلام‌النبلاء**؛ چ۱، بیروت، دارالفکر، ۱٤۱۷ق.
۱۹. زبیدی، محمدمرتضی؛ **اتحاف السادةالمتقین**؛ چ۱، بیروت: دار إحیاءالتراث العربی، ۱٤۱٦ق.
۲۰. زرقانی، عبدالعظیم؛ **مناهل‌العرفان**؛ چ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱٤۱۹ق.
۲۱. زرکشی، بدرالدین؛ **البرهان فی علوم‌القرآن**؛ بیروت، دارالکتب‌العلمیة، ۱٤۲۲ق.
۲۲. زمخشری، جارالله؛ **ربیع‌الأبرار و نصوص‌الأخبار**؛ چ۱، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱٤۱۲ق.
۲۳. سیوطی، جلال‌الدین؛ **الأتقان فی علوم‌القرآن**؛ بیروت: المکتبةالثقافیة، ۱۹۷۳م.
۲٤. ـــــ؛ **الدرالمنثور**؛ چ۱، بیروت: دارالفکر، ۱٤۰۳ق.
۲۵. صدر، سیدمحمدباقر، **دروس فی علم‌الأصول**؛ چ۲، دارالکتاب اللبنانی، ۱٤۰٦ق.
۲٦. ـــــ؛ **بحوث فی علم‌الأصول**؛ چ۲، قم: مرکزالغدیر للدراسات الإسلامیة، ۱٤۱۷ق.
۲۷. صفار قمی، ابن‌فروخ؛ **بصائرالدرجات**؛ چ۱، قم: مکتبة آیت‌الله المرعشی، ۱٤۰٤ق.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ چ۲، بیروت: مؤسسةالأعلمی، ۱٤۱۹ق.
۲۹. ـــــ؛ **قرآن در اسلام**؛ مشهد: انتشارات طلوع، [بی‌تا].
۳۰. طبرسی، احمدبن‌علی؛ **الإحتجاج**؛ چ۱، مشهد: نشر مر تضی، ۱٤۰۳ق.
۳۱. عاملی، جمال‌الدین حسن‌بن‌زین‌الدین؛ **معالم‌الدین**؛ چ۹، قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی‌تا].
۳۲. عیاشی، محمودبن‌مسعود؛ **تفسیر عیاشی**؛ تهران: المکتبةالعلمیة الإسلامیة، [بی‌تا].
۳۳. فیض کاشانی، محسن؛ **تفسیرالصافی**؛ بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱٤۰۲ق.
۳٤. قمی، علی‌بن‌ابراهیم؛ **تفسیر قمی**؛ چ۳، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱٤۰٤ق.
۳۵. کلینی رازی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ چ٤، تهران: دارالکتب‌الإسلامیة، ۱۳٦۵.

۳۶. مازندرانی، محمدهادی‌بن‌محمدصالح؛ **شرح‌الکافی**؛ چ۱، تهران، المکتبةالعلمیة الإسلامیة، ۱۳۸۲ق.
۳۷. مبلغی، احمد؛ «پیوند قرآن و حدیث در افق سه نگاه»؛ **کاوشی نو در فقه اسلامی**؛ ش۴۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸٤، ص۳ـ۱۷.
۳۸. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالأنوار**؛ چ۲، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، ۱٤۰۳ق.
۳۹. محمدی ری‌شهری، محمد؛ **أهل‌البیت فی‌الکتاب والسنة**؛ چ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۷۵.
٤۰. معرفت، محمدهادی؛ **تلخیص‌التمهید**؛ چ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی‌تا].
٤۱. مهریزی، مهدی؛ «رابطه قرآن و حدیث»؛ **علوم حدیث**؛ ش۲۹، قم: دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۸۲، ص۲ـ۲۲.
٤۲. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ **قوانین‌الأصول**؛ چ۲، تهران: المکتبةالعلمیة الإسلامیة ، ۱۳۷۸.
٤۳. وحید بهبهانی، محمدباقر؛ **الفوائدالحائریة**؛ چ۱، مجمع‌الفکر الإسلامی، ۱٤۱۵ق.

آیه نهی از اعتدا؛ دارای قواعد بنیادین بشردوستانه

ناصر قربان‌نیا*

چکیده

آیه ۱۹۰سوره مبارکه بقره، به مسلمانان امر می‌کند در راه خدا با کسانی که با آنان مقاتله می‌کنند، بجنگند و از حد تجاوز نکنند؛ زیرا خداوند متجاوزان از حد را دوست ندارد: «وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ‌اللهِ الَّذینَ یقَاتِلُونَکمْ وَلاَتَعْتَدوا إِنَّ‌اللهَ لاَ یحِبُّ‌الْمُعْتَدینَ».در فهم آیه مزبور، اختلافاتی میان مفسران به چشم می‌خورد. با وجود اختلاف در تفسیر صدر آیه، با توجه به ذیل آن می‌توان مهم‌ترین و اساسی‌ترین اصول حاکم بر حقوق بشردوستانه را از آن استنباط کرد. نگارنده در این مقاله می‌کوشد اصولی چون «تفکیک و تمایز»، «تناسب»، «تحدید تسلیحات»، «مصونیت اسیر از قتل» و مانند آن را از این آیه استخراج کند و نشان دهد سنّت پیامبرﷺ و حضرت امیرؑ، مؤید این تفسیرمی‌باشد؛ بنابراین همه رفتارهایی که در مغایرت با قواعد بشردوستانه در جنگ شکل می‌گیرد، با وحی الهی و سنّت نبوی و علوی، در تضاد آشکار است.

واژگان کلیدی: *حقوق بشردوستانه، آیه نهی از اعتداء، کرامت انسان، اسیر، اصل تحدید تسلیحات، اصل تناسب، اصل تفکیک.*

---

* دانشیار دانشگاه مفید و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه.

مقدمه

آیه ۱۹۰ سوره مبارکه بقره،مسلمانان را به مقاتله با کسانی امر می‌کند که با مسلمانان نبرد می‌کنند. این آیه همچنین از اعتدا و تجاوز از حدود نهی می‌کند و به مسلمانان یادآور می‌شود که خداوند متجاوزان را محبوب خودنمی‌داند:

وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِاللهِ الَّذینَ یقَاتِلُونَکمْ وَ لاَتَعْتَدوا إِنَّاللهَ لاَیحِبُّالْمُعْتَدینَ: و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید و از اندازه درنگذرید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد.

قواعد بشردوستانه، به رفتار قوای متخاصم در منازعات مسلحانه بین‌المللی و غیربین‌المللی ناظر می‌باشد. این قواعد که بر استفاده از نیروی مسلح و رفتار با افراد در جریان منازعه مسلحانه حکومت می‌کند، کاستن از میزان رنج افراد در جریان منازعه مسلحانه و تحدید آثار سوء ناشی از جنگ را تأمین می‌کند. امروز از قواعد بشردوستانه انتظار می‌رود علاوه بر اهداف کلاسیک، احترام به شأن و ارزش انسان، تضمین حقوق اساسی انسان حتی در زمان جنگ، تعقیب، محاکمه و مجازات جنایتکاران جنگی را نیز تأمین نماید (قربان‌نیا،۱۳۹۱، ص٤٢).

بخش اعظم قواعد بشردوستانه، ماهیت عرفی دارد. دیوان بین‌المللی دادگستری با استناد به الحاق گسترده دولت‌ها به کنوانسیون‌های حقوق بشردوستانه و نیز عدم استفاده دولت‌ها از شروط مربوط به حق فسخ، برای قواعد بشردوستانه درباره احترام به نوع بشر، اهمیت اساسی قائل است (همان، ص٤٣).

همچنین دیوان از قواعد بنیادین بشردوستانه به عنوان «اصول تجاوزناپذیر حقوق بین‌الملل عرفی» یاد کرده است؛ وصفی که پیش از آن در ادبیات حقوقی وجود نداشت. محتمل است مقصود دیوان از کاربرد این وصف، متصف‌کردن اصول و قواعد بنیادین حاکم بر حقوق بین‌الملل بشردوستانه به «قواعد آمره» (Jus Cogens) باشد.

قرآن کریم، کتاب هدایت و زندگی است. جنگ گرچه امر نامیمونی است؛ ولی متأسفانه پدیده رایج در همه اعصار خاصه عصر نزول قرآن کریم بوده است؛ بنابراین وجود قواعدی در قرآن که رفتار جنگجویان را هدایت کند، انتظار معقولی می‌باشد. اما

شناخت قرآن کریم ما را به این امر رهنمون می‌سازد که انتظار وجود احکام و قواعد جزئی جنگ در قرآن، انتظاری غیرمنطقی و ناموجه است. قرآن کریم اصول کلی راهنما را القا می‌کند و بر پایه این اصول عام هدایت‌گر مستفاد از آیات می‌توان حتی جزئیات احکام تکلیفی مربوط به جنگ را تفریع و استخراج کرد و رفتار سربازان مسلمان را تابع آن قرار داد. نگارنده در این دو گفتار کوتاه قصد دارد با استناد به آیه «نهی از اعتدا»، بعضی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین قواعد بشردوستانه را استنباط کند که در حقوق بشردوستانه بین‌المللی مدرن، جایگاه برجسته‌ای دارند.

گفتنی است گرچه قرآن کریم مهم‌ترین منبع فقه و حقوق اسلامی است؛ ولی تنها یکی از منابع آن به شمار می‌رود. فقیهان در اجتهاد و فهم اصول و فروع حاکم بر جنگ و تبیین تعهدات جنگجویان مسلمان و دولت اسلامی درگیر در جنگ که در «فقه‌الجهاد» و «فقه‌السیره» منعکس می‌باشد، افزون بر کتاب، به گونه‌ای گسترده، به سنّت گفتاری و رفتاری و در مواردی به منابع دیگر استناد کرده‌اند؛ ولی ما در این نوشتار، بر یک آیه از قرآن کریم تمرکزکرده‌ایم و از تمسک به منابع و مستندات دیگر فقهی، اجتناب شده است. روشن است بینش، منش و کنش پیامبر اسلامﷺ و دیگر معصومان، مهم‌ترین مفسر قرآن می‌باشد؛ بنابراین در فهم قرآن کریم، به سنّت مراجعه خواهد شد.

۱. مفاد آیه نهی از اعتدا

در این آیه چند واژه و قید وجود دارد که لازم است درباره آنها سخن به میان آید: «قاتلوا»، «فی سبیل‌الله»، «الذین یقاتلونکم»، «لاتعتدوا» و «إن‌الله لایحب المعتدین».

۱ـ۱. توضیح «قاتلوا فی سبیل‌الله»

«قاتلوا» فعل امر مخاطب از مصدر مقاتله است؛ یعنی «ای جماعت مسلمان! به قتال برخیزید و نبرد کنید». اگر این امر بر تکلیف به مقاتله دلالت نکند، دست‌کم به مسلمانان اذن پیکار می‌دهد. واژه «فی سبیل‌الله» بر این امر تصریح دارد که جنگی که خداوند مسلمانان را به آن فرامی‌خواند، جنگی در راه خداست. برای اینکه نبرد

«در راه خدا» شمرده شود، لازم است هدف از آن اقامه دین و اعلای کلمه توحید باشد. چنین پیکاری عبارت است از جهاد به قصد تحصیل وجه‌الله تعالی، نه استیلا و دست‌یابی بر اموال و اعراض مردم (طباطبایی، [بی‌تا]، ج۲، ص٦١). در منطق قرآن، اسلام و دین توحید مبتنی بر فطرت است؛ بنابراین اقامه و تحفظ بر آن، از مهم‌ترین حقوق مشروع انسانی می‌باشد. جنگ چه برای دفاع از مسلمانان باشد و چه برای دفاع از کیان اسلام، در حقیقت تماماً دفاع از حق و انسانیت است؛ همان‌گونه که شرک به خداوند، به مثابه مرگ فطرت و نابودی انسانیت می‌باشد و در جنگ یعنی دفاع از آن حق، بازگرداندن حیات انسانیت، فطرت و احیای آن پس از مرگ و نابودی است (همان، صص٦٥ـ٦٦، ٦٨ و٧١).

جنگی که در راه خدا شکل می‌گیرد، نمی‌تواند از حدود عدالت و انصاف خارج شود. در چنین جنگی، آموزه‌های الهی هدایت‌گر سربازان مسلمان است و آنان را از نادیده گرفتن تقوای الهی به شدت منع می‌کند. در منطق قرآن کریم، رعایت فضیلت‌های اخلاقی نه‌تنها در هدف، بلکه در وسیله نیز الزامی است. بر همین اساس، در شریعت اسلامی این قاعده که «هدف، وسیله را توجیه می‌کند»، به طور قطع مردود می‌باشد. اخلاق و فضایل اخلاقی در اسلام، با تقوای الهی مرتبط است و تحت کنترل و نظارت آن قرار دارد و هر آنچه به تقوای الهی نزدیک باشد، رعایت آن بر مسلمانان واجب است و آنان باید در همه احوال آن را معتبر شمرده، بدان عمل کنند.

آیه قیام به قسط و ضرورت رفتار عادلانه حتی با دشمن نیز به خوبی بر این امر دلالت می‌کند که رفتار بر محور عدالت که از برترین مصداق‌های اخلاق اسلامی است، تقوای خداوند محسوب می‌شود:

> کینه‌توزی نسبت به قومی، نباید هرگز شما را به بیدادگری وادارد. دادگری کنید که به تقوا و پارسایی نزدیک است، تقوای خدا پیشه کنید که خداوند به آنچه می‌کنید، آگاه است (مائده: ٨).

این آیه که به مؤمنان مجاهد در راه خدا امر می‌کند هرگز از حدود عدالت و انصاف خارج نشوند و گام در راه و روش استبداد و ستمگری نگذارند، بی‌شک

محدودیت‌های دقیقاً تعریف‌شده‌ای را پیش پای دولت اسلامی درگیر در جنگ و نیز مجاهدان مسلمان قرار می‌دهد.

چه بسا کسی از اینکه مسلمانان در زمان جنگ، آنگاه که ستاندن جان جنگجویان دشمن مجاز شمرده می‌شود، به رعایت تقوای الهی مأمور می‌شوند، در شگفتی فرورود؛ ولی زوال حیرت را باید در قید «فی سبیل‌الله» و هدف «جنگ در راه خدا» یافت. سخن از جنگی است که در راه خدا بر اساس تقوا و در برابر جرم، گناه، فساد، تجاوز و نابودسازی حق مشروع انسانیت صورت می‌گیرد؛ بنابراین روشن است در میدان نبردی که در دفاع از تقوا و حق مشروع انسانی برپاشده است، نمی‌توان همسان با عملکرد دشمن به گونه‌ای رفتار کرد که با اصول تقوا مغایر باشد. زیر پانهادن موازین تقوای الهی در هر حال، رفتاری غیراخلاقی و غیراسلامی است.

تقوای الهی به ما می‌آموزد که امور غیرانسانی و غیراسلامی حتی در مقام مقابله به مثل، مشروعیت نمی‌یابد:

> حتی اگر دشمن اسیران جنگی را گرسنه نگاه دارد و یا آنان را آنقدر تشنگی دهد که از شدت عطش بمیرند، سپاه و لشکر تقوا هرگز به چنین عملی با دشمن رضایت نخواهد داد (محقق داماد، [بی‌تا]، ص۱۸۲).

اگر دشمن مسلمانی را مثله کند، نمی‌توان او را به عنوان مقابله به مثل، چه در حال حیات و چه پس از مرگ، مثله کرد. اگر دشمن هتک حیثیت و آبرو کند، شکنجه نماید یا مرتکب رفتارهای غیرانسانی دیگر شود، چنین اقداماتی برای لشکر خدا در مقام مقابله به مثل، موجه و مجاز نیست.

اصل یا قید *مارتنز*، یکی از اصول مهم است که متخاصمان باید در زمان جنگ بدان پای‌بند باشند. این اصل که به نام حقوقدان برجسته روسی مشهور است و مادّه سه مشترک کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو، مادّه یک پروتکل اول و مقدمه پروتکل دوم از ترمینولوژی آن عاریت گرفته است، نه‌تنها بر رعایت قواعد شناخته‌شده قراردادی و عرفی تأکید می‌کند، بلکه به دولت‌های دیگر در منازعه هشدار می‌دهد که به هیچ عنوان نباید بر الزامات ناشی از تقید متعاهدان به اصول حقوق ملت‌ها که حاصل عملکرد ملل

متمـدن، حقـوق انسـانی و منبعـث از وجـدان عمـومی اسـت، لطمـه‌ای وارد آورنـد (فلک، ۱۳۸۷/ هنکرتز، ۱۳۸۷).

آیه نهی از اعتدا که مسلمانان را محدود می‌کند فقـط در راه خـدا نبـرد کننـد، تنهـا جنگی را تجویز می‌کند که با رعایت تقوای الهی و اصول عدالت جریان یابـد. عـدالت با تقوای الهی پیوند وثیق دارد. خروج از عدالت و گام‌نهادن در راه استبداد و ستمگری حتی درباره دشمن، باتقوای الهی و «راه خدا» ناسازگار است که خداوند در آیات دیگر قرآن نیز به شدت از آن نهی فرموده است.

همین آیه شریفه با تأکید بر قید «فی سبیل‌الله»، مبیّن اصـول راهنمـایی اسـت کـه در موارد فقدان مقرره صریح قانونی، نوع رفتار سرباز مسلمان را بـا نظامیـان، غیرنظامیـان، زنـان، کودکـان، بیمـاران، مجروحـان، سـالخوردگان، راهبـان، مبلّغـان، کـادر امـداد، کادرپزشکی و نیز مواجهه با محیط زیست، معیّن می‌کند.

۲ـ۱. تفسیر«الذین یقاتلونکم»

آیه شریفه ظاهراً به مسلمانان امر می‌کند با کسانی نبرد کنند که در حال مقاتله با آنان‌اند. نکته اینکه آیا «الذین یقاتلونکم» شرط است یا قید احترازی یا هیچ‌کدام؟ اگر آن را شرط محسوب کنیم، بدین‌معنا خواهد بود که «اگر مشرکان با شما جنگیدند، شما نیز بـا آنـان بجنگید» و اگر آن را قید احترازی بدانیم، معنای آیه چنین خواهد بود که «فقط با مردان بجنگید، نه زنان و کودکان؛ چه آنکه آنان با شما نمی‌جنگند». چنین برداشتی از آیـه بـه معنای تأکید و تصریح بر یکی از قواعد مسلّم بشردوستانه است کـه بایـد در منازعـات مسلحانه رعایت شود. اصل تفکیک یا تمایز، بر ایمنی و مصـونیت غیرنظامیـان اعـم از زنان، کودکان، سالمندان، راهبان، کادر امداد و کادر پزشکی تأکید دارد.

بعضی از مفسران عامه و امامیه با احترازی‌شمردن قید، اصل ضرورت تمایز میان جنگجویان و غیرجنگجویان، تفکیک اهداف نظامی از غیرنظامی و نیز لزوم حمایت از زنان و کودکان را از آیه برداشت کرده‌اند؛ چنان‌که برخی فقیهان نیز در مقام افتا، بدان استناد کرده‌اند.

مؤلفان **تفسیر نمونه** در تفسیر آیه مورد بحث، ضمن تصریح بر اینکه «چنین استفاده می‌شود که غیرنظامیان به ویژه زنان و کودکان چون به مقاتله برنخاسته‌اند، هرگز نباید مورد تهاجم واقع شوند»، آورده‌اند:

افرادی که سلاح بر زمین بگذارند و کسانی که توانایی جنگ را از دست داده‌اند یا اصولاً قدرت بر جنگ ندارند؛ همچون مجروحان، پیرمردان، زنان و کودکان، نباید مورد تعدی قرار گیرند. باغستان‌ها و گیاهان و زراعت‌ها را نباید از بین ببرند و از مواد سمی برای آلوده‌کردن آب‌های آشامیدنی دشمن نباید استفاده کنند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷، ج۲، ص۲۰).

برخی دیگر از مفسران تأکید کرده‌اند:

مجاهد فی سبیل‌الله نباید از هدف خدایی منحرف شود و خشم و خون و انگیزه‌های نفسانی، او را از سبیل‌الله بیرون برد و به مردمی که جزء دشمن‌اند، ولی در حال جنگ نیستند، یا شکست خورده‌اند، دشمنی نماید (طالقانی، ۱۳٦۲، ج۲، ص۸۱).

صاحب **تفسیر وسیط** نیز چنین تفسیری از آیه دارد؛ او می‌گوید:

... قاتلوا فی سبیل‌الله من یناصبکم‌القتال من‌المخالفین و لاتتجاوزوا فی قتالهم إلی من لیس شأنهم قتالکم کنسائهم و صبیانهم و رهبانهم و شیوخهم ...: در راه خدا با آن دسته از مخالفان که پرچم جنگ برافروخته‌اند، مقاتله کنید و در نبرد با آنان، به کسانی از جمله زنان، کودکان، سالمندان و راهبان از دشمنان که صلاحیت و اهلیت جنگ ندارند، تجاوز نکنید (طنطاوی، [بی‌تا]، ج۱، ص٤۰۸).

وهبه *زحیلی* در **تفسیر المنیر** نیز از آیه این‌گونه فهمیده است که «غیرجنگجویان نباید در جنگ هدف قرار گیرند و کشته شوند» (زحیلی، ۱٤۱۸، ج۲، ص۱۷۹).

علامه *طباطبایی* در **المیزان**، از این آیه تفسیر دیگری دارد. ایشان «الذین یقاتلونکم» را قید احترازی نمی‌داند. استدلال وی بر نفی احترازی‌بودن قید این‌گونه است:

قتال با کسی که توان مقاتله ندارد، معنا ندارد تا از قتال با او نهی شود، بلکه اگر هدف احتراز بود، درست آن بود که از قتل و کشتن او نهی شود، نه از مقاتله با وی (طباطبایی، [بی‌تا]، ج۲،ص٦۰).

علامه، فعل «یقاتلونکم» را حال و وصف برای اشاره می‌داند؛ بدین‌ترتیب مقصود از

آیه این است که «در راه خدا با کسانی که در حال مقاتله با مؤمنان‌انـد؛ یعنـی مشـرکان مکه، بجنگید» (همان).

وی این آیه را همچون آیه ۳۹ و ٤٠ سوره حج: «أُذنَ لِلَّذينَ يقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُـوا وَإِنَّاللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذينَ أُخْرِجُوا مِن ديارِهِم بِغَيرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يقُولُوا رَبُّنَـا اللهُ وَلَوْلاَدفْـعُاللهِ النَّـاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِد يذكرُ فِيهَا اسْمُاللهِ كثِيراً وَلَينصُرَنَّاللهُ مَـن ينصُـرُهُ إِنَّاللهَ لَقَوِى عَزِيزٌ»می‌داند که در مقام صدور اذن ابتدایی برای نبرد بدون شرط با مشرکانی است که در حال نبردند (همان).

او برای تکمیل استدلال خود، سخن قابل توجـه دیگـری دارد؛ بـه بـاور وی آیـات پنج‌گانه‌ای که به دنبال یکدیگر آمده‌اند، بیانگر یک حکم با حدود، اطراف و لوازم آنند: «قاتلوا فی سبیل‌الله» (حج: ۱۹۰) برای بیان اصـل حکـم اسـت؛ «لاتعتـدوا ...» جنـگ را از جهت انتظام محدود می‌سازد؛ «واقتلوهم» (حج: ۱۹۱) نبرد را از جهت تشـدید، محـدود می‌کند؛ «وَ لاَتُقَـاتِلُوهُمْ عِنـد الْمَسْـجِدالْحَرَامِ ...» (همـان) قتـال را تحدیـد مکـانی مـی‌کنـد؛ «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَتَكونَ فِتْنَةٌ ...» (حج: ۱۹۳) تحدید قتال از جهـت انتهـا و زمـان اسـت؛ «الشَّهْرُ الْحَرَامُ ...» (حج: ١٩٤) بیان این امر است که این حکم تشریع قصـاص در قتـال و قتل و مقابله به مثل با مشرکان است و «وَأَنْفِقُوْا فِى سَبِيلِاللهِ» (حج: ۱۹۵) تکلیـف مؤمنـان برای فراهم‌کردن مقدمات مالی جنگ یعنی انفاق برای تجهیز و تجهـز اسـت؛ بنـابراین به احتمال زیاد، نزول آیات پنج‌گانه برای امر واحدی است، بی‌آنکه بعضی از آنها ناسخ برخی دیگر باشد، نه آنکه این آیات برای بیان امور متفرقه نازل شده باشند، بلکه غرض از همه این آیات، یک چیز است و آن عبارت است از تشریع قتـال بـا مشـرکان مکـه؛ یعنی کسانی که درحال نبرد با مؤمنان‌اند (طباطبایی، [بی‌تا]، ج۲،ص٦٠ـ٦١).

این برداشت علامه که آیات پنج‌گانه کاملاً بیانگر حکم واحد تشریع نبرد با مشرکان مکه است و به همین دلیل «الذین یقاتلونکم» نمی‌تواند قیـد احتـرازی باشـد، از ظرافتـی برخوردار است؛ ولی این سـخن وی را نمـی‌تـوان پـذیرفت کـه قتـال بـا غیرنظامیـان، بی‌معناست و اگر مقصود احتراز از کشتن غیرجنگجویان بـود، بایـد از قتـل آنـان نهـی می‌شد، نه قتال با آنان.

برای نشان‌دادن صحت نهی از قتال با غیرمقاتلان، لازم است به سنّت مراجعه کنیم. اگر در روایات، چنین تعبیری به کار رفته است، نه‌تنها روایی و معناداربودن آن به اثبات می‌رسد، بلکه شاید گویای آن باشد که سخن معصوم به گونه‌ای ناظر به آیه شریفه مورد بحث باشد که ظاهراً از قتال با غیرمقاتلان نهی می‌کند.

کلینی در **الکافی**، از امام *صادق*ﷺ روایتی نقل می‌کند که فرمودند:

> نهی‌النبیﷺ عن قتال‌النساء والولدان فی دارالحرب إلا أن یقاتلوا فإن قاتلت أیضاً فأمسک عنها ما أمکنک: پیامبر خداﷺ از قتال با زنان و کودکان نهی کردند، مگر آنکه بجنگند و افزودند حتی اگر مقاتله کردند، تا جایی که ممکن است، از قتال با آنان حذر کنید (کلینی، ۱٤۱۳، ج۵، ص۳۰).

ابن‌کثیر در **البدایة والنهایة**، روایتی از *پیامبر*ﷺ نقل می‌کند که شامل فرمان آن حضرت به امیران جنگ در فتح مکه است: «و کان عهد إلی أمرائه فی فتح مکة أن لایقاتلوا إلّا من قاتلهم» (ر.ک: میانجی، ۱٤۱۱، ص۹۱). متن این فرمان همچون آیه نهی از اعتدا، دربردارنده منع از مقاتله با غیرمقاتلان است.

امیر مؤمنانؑ آنگاه که *معقل‌بن‌قیس* را در رأس لشکری به شام گسیل داشت، به وی دستور داد جز با کسی که با وی می‌جنگد، نجنگد: «لاتقاتل إلّا من قاتلک» (نهج‌البلاغه: نامه ۱۲).

بر این اساس، گرچه در روایات بسیاری از قتل غیرمقاتلان نهی شده است، تاجایی که فقیهان، قاعده فقهی «لایقتل غیرمقاتل» را از آن اصطیاد کرده‌اند؛ ولی بدین‌معنا نیست که نهی از مقاتله با غیرنظامیان، بی‌معناست؛ چه آنکه در برخی روایات، فرماندهان و سربازان مسلمان مجاز شمرده شده‌اند فقط با مقاتلان مقاتله کنند؛ یعنی با کسانی که با شما مقاتله نمی‌کنند، قتال نکنید. با توجه به اینکه بحث ما صبغه فقهی و روایی ندارد، از ورود به روایاتی که از قتل غیرمقاتلان منع می‌کنند که به روشنی مبیّن اصل تفکیک یا تمایز نظامیان از غیرنظامیان یا قاعده ایمنی اهداف غیرنظامی است، خودداری می‌کنیم و فقط به ذکر یک روایت که گویای سیره *پیامبر*ﷺ در جنگ است، بسنده می‌کنیم. امام *صادق*ﷺ فرمود:

کان رسول‌الله ﷺ إذا أراد أن یبعث سریة دعاهم فاجلسهم بین یدیه ثم یقول: لاتقتلوا شیخاً فانیاً و لا صبیاً و لا إمرأة: رسول خدا وقتی گروهی را برای جنگ می‌فرستاد، ایشان را می‌خواست و جلوی خویش می‌نشاند. سپس می‌فرمود: پیرمرد فرتوت و بچه و زن را نکشید (طوسی، ١٤١٣، ج٦،ص١١٩/ حرّ عاملی، ١٣٥٦، ج١١، ص٤٣).

۳ـ۱.تبیین «و لاتعتدوا»

از نهی از اعتدا و تجاوز، اصل «ضرورت تمایز میان نظامیان و غیرنظامیان»، «تفکیک اهداف نظامی از غیرنظامی» و «لزوم حمایت از زنان و کودکان» به خوبی استفاده می‌شود؛ چنان‌که مفسران عامه و امامیه اظهار داشته‌اند و فقیهان نیز در مقام افتا بدان استناد کرده‌اند. علامه *طباطبایی*، نهی از اعتدا را در آیه مورد بحث، نهی مطلق دانسته است. در نتیجه مقصود از آن، مطلق هر عملی است که عنوان تجاوز بر آن صادق باشد؛ از جمله قتال پیش از دعوت به حق، قتال پیش از اعلان جنگ به دشمن و نیز قتل زنان و کودکان که سنّت نبوی نیز آن را بیان کرده است (طباطبایی، [بی‌تا]، ج٢،ص٦١).

تفسیر صافی نیز مثله‌کردن دشمن و قتل زنان، کودکان، سالخوردگان و معاهدان را از مصادیق اعتدا تلقی کرده است که خداوند از آن نهی فرموده‌اند(فیض کاشانی، ١٤١٥، ج١، ص٢٢٨). *ابن‌قدامه* از *ابن‌عباس* روایت کرده است که وی «لاتعتدوا» را به عدم جواز قتل زنان، کودکان و سالخوردگان تفسیر کرده است. در **زبدةالبیان** و **فقه‌القرآن** که از کتب مهم آیات‌الأحکام به شمار می‌روند، تصریح شده است کشتن غیرنظامیان از جمله زنان، کودکان، سالخوردگان و معاهدان، تجاوزی است که خداوند از آن نهی فرموده است(اردبیلی، [بی‌تا]، ص٣٠٧/ راوندی، ١٤٠٥، ج١،ص٣٣١). *قطب راوندی*، تجاوز به غیرنظامیان مانند زنان، کودکان، سالخوردگان و راهبان، همچنین تجاوز از آداب اسلامی جنگ را از مصادیق اعتدا دانسته است (راوندی، ١٤٠٥، ج١،ص١٨٨).

مفسر معاصر، آیت‌الله*جوادی آملی* در تفسیر «لاتعتدوا»، همان کلام علامه *طباطبایی* را با بیان دیگر بازگو می‌کند:

عدم ذکر متعلق نهی، نشان می‌دهد که از هرگونه تجاوز از حق و حکم نهی شده است؛ اعم از آنکه اعتدا نسبت به اشخاص باشد یا درباره نحوه کشتن دشمن و یا تجاوز از

قوانین جنگ (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۹، ص۲۷۸).

وی جنگ با کسانی که سلاح بر زمین گذاشته‌اند یا کشتن مجروحـان و ناتوانـان از نبرد را از مصادیق تجاوز از قوانین و مقررات جنگ می‌داند (همان).

اصل تفکیک یا تمایز، قاعده‌ای بنیادین و امری در حقوق اسلامی است کـه فقیهـان با استناد به همین آیه شریفه، بدان ملتزم شـده‌انـد (نجفـی، ۱۳٦۸، ج۲۱، ص۷۵).طبعـاً حمایت عمومی از غیرنظامیان بدین‌معناست که هیچ‌گونه حمله، تهدید بـه خشـونت و آزاری متوجه آنان نخواهد بود. تمامی حملات کور و بدون تبعیض و تهدید بـه ایجـاد رعب و وحشت و عملیات تلافی‌جویانه ضدجمعیت غیرنظامی ممنوع است.

فقها با استناد به آیه نهی از اعتدا و سنّت *پیامبر*ﷺ و امیر مؤمنان؛ تصریح کرده‌انـد که علیه غیرنظامیان نباید خصومتی صورت گیرد. بعضی از فقیهان امامیه بر عـدم جـواز کشتن زنان و کودکان، ادعای اجماع کرده‌اند که طبعـاً بـا وجـود آیـه صـریح‌الدلالـه و روایات متعدد معتبر، اجماع به عنوان سند مستقل فاقد اعتبار است؛ ولی از ایـن جهـت اهمیت دارد که گویای اتفاق فقیهان در استنباط از قرآن کریم و سـنّت شـریف در ایـن قضیه است. افزون بر این، بر اساس موازین و معیارهای بشردوستانه اسـلامی، تفکیـک میان اهداف نظامی و غیرنظامی، تکلیفی است که استثنا ندارد و به تعبیری قاعده امـری تخطی‌ناپذیر است. از آیه منع اعتدا و مانند آن استفاده می‌شود که تشـریع جهـاد در راه خدا بر اساس حق و عدل است؛ بنابراین تجاوز و ستمی در آن نیست. در جهاد در راه خدا نباید از حد ضرورت نظامی تجاوز شود. هدف از جهاد، تخریب و ویرانگـری یـا ایجاد رعب و وحشت نیست؛ بنابراین غیرنظامیـان، زنـان، کودکـان، راهبـان، ناتوانـان، بیماران و سالخوردگان کشته نمی‌شوند، کشتزاری تخریـب نمـی‌شـود، درختـی قطعـن می‌گردد و حتی حیوانی جز برای خوردن ذبح نمی‌شود. همه این آموزه‌هـا در وصـایای *پیامبر*ﷺ نیز دیده می‌شود (زحیلی، ۱٤۱۸، ج۲،ص۱۸۲).

۲. قواعد بنیادین بشردوستانه مستنبط از آیه نهی از اعتدا

پیش‌تر به قواعدی اشاره کردیم که از آیه مزبور استنباط مـی‌گـردد. اکنـون بـه صـورت

روشن‌تر از قواعد بنیادین بشردوستانه مدرن یاد می‌کنیم که امروزه در هدایت و راهبری جنگ، نقش اساسی ایفا می‌کند. اصل تمایز یا ایمنی غیررزمندگان، یکی از قواعد بنیادین حاکم بر حقوق بشردوستانه است. بر اساس این اصل، باید میان نظامیان و غیرنظامیان تفکیک به عمل آید و افراد غیرنظامی مورد تجاوز قرار نگیرند. طبعاً این تفکیک تا زمانی معتبر و محترم است که اهداف غیرنظامی یعنی بناها و اماکن غیرنظامی در امور نظامی مورد استفاده قرار نگیرند؛ زیرا در این صورت، جزء اهداف نظامی محسوب می‌شوند و فاقد مصونیت خواهند شد. موضوعات مصون از حمله، شامل دو قسمت عمده انسان‌ها و مکان‌هاست. موضوعاتی که برای بقای افراد عادی لازم است، از جمله بناهای مربوط به بیمارستان‌ها، واحدهای بهداری، اماکن عبادی، فرهنگی و مانند آنها از حمله مصون‌اند. هرچند حمایت از اموال، اشیا و اماکن غیرنظامی خود مهم و ارزشمند است؛ ولی مهم‌تر از آن، حمایت از بشر است. از این رو، مکان‌هایی که برای بقای انسان‌ها ضروری‌اند، مصون از حمله‌اند؛ حتی اگر متصف به وصف نظامی باشند. برداشت صحیح از مادّه ۸ پروتکل اول الحاقی این است که حمله به واحدهای پزشکی بدون توجه به ماهیت نظامی آنها ممنوع می‌باشد. این حکم از مواد ۲۰، ۲۱ و ۲۸ کنوانسیون‌های اول، دوم و چهارم از کنواسیون‌های چهارگانه ژنو نیز مستفاد است؛ ولی مادّه هشت پروتکل اول، آشکارا هرگونه ابهامی را در این باره برطرف ساخته است که واحدهای بهداری شامل بیمارستان‌ها و بهداری‌های نظامی نیز می‌شود. نکته مهم در این باره اینکه فرض بر غیرنظامی‌بودن اماکن است؛ بنابراین نظامی‌بودن آن نیازمند اثبات می‌باشد. بند ۳ مادّه ۵۲ پروتکل اول، در این باره تصریح دارد:

> در صورت تردید نسبت به اینکه اماکنی مانند مکان‌های عبادت، منازل مسکونی، مدارس و آموزشگاه‌ها که به طور معمول به مقاصد غیرنظامی اختصاص دارند، به نحوی مورد استفاده قرار می‌گیرند که نقش مؤثری در عملیات نظامی دارند؛ فرض بر آن است که چنین نقشی ندارند.

نه‌تنها اصل تمایز از آیه شریفه نهی از اعتدا قابل دریافت است که به مؤمنان امر می‌کند در راه خدا فقط با کسانی بجنگند که با آنان نبرد می‌کنند و از اعتدا و تجاوز

بپرهیزند، بلکه این امر نیز از آن قابل فهم است که اصل بر غیرنظامی‌بودن اهداف می‌باشد؛ چه آنکه باید احراز شود کسانی با لشکر اسلام می‌جنگند یا از اماکنی به عنوان پایگاه جنگ بهره می‌برند تا بتوان آن اشخاص یا اماکن را مورد حمله نظامی قرار داد، در غیر این صورت اعتدا، تجاوز و درگذشتن از حد تحقق می‌یابد که منهی خداوند است.

یکی دیگر از قواعد مهم حاکم بر مخاصمات مسلحانه، اصل تناسب است که ریشه در حقوق عرفی دارد. رعایت اصل ضرورت و تناسب، عاملی محدودکننده در راهبری و اداره جنگ است که دربردارنده حمایت از غیررزمندگان می‌باشد. به موجب این اصل که از جمله قواعد عرفی مدون در حقوق بین‌الملل محسوب می‌شود، در جنگ هر متخاصمی فقط به میزانی از انواع تسلیحات مجاز می‌تواند استفاده کند که برای شکست دشمن ضروری است (Knut, 2008, p.92). بر این اصل اساسی آثاری مترتب است که برخی از آنها در شمار قواعد بنیادین بشردوستانه قرار دارند؛ ممنوعیت به‌کارگیری تسلیحات و ابزارهای جنگی که می‌توانند رنج زاید و غیرضروری تولید کنند، ممنوعیت تخریب غیرضروری اموال و نیز منع حمله به اهداف نظامی در صورت منتهی‌شدن به تلفات شدید غیرنظامی یا آسیب گسترده به اهداف غیرنظامی:

> اصل ضرورت در حقوق بشردوستانه، دولت‌ها را از اعمال زور در هر مخاصمه مسلحانه ورای آنچه که برای تحقق اهداف آنها ضروری است، منع می‌کند (گرین‌وود، ۱۳۸۷، ص۵۹).

اصل دیگر حاکم بر حقوق جنگ، اصل تحدید تسلیحات می‌باشد. این اصل نیز در حمایت از انسان‌ها بسیار مهم است. طبق این اصل اگر ضرورت جنگ ایجاب نماید، آن ضرورت باید با محدودیت‌هایی مقید گردد. بند یک مادّه ۳۵ پروتکل اول ۱۹۷۷م تصریح می‌کند که انتخاب ابزار و روش‌های جنگ، نامحدود نیست. بند دو همان مادّه، تسلیحاتی را که ماهیتاً باعث صدمات زاید و درد و رنج غیرلازم می‌شوند، ممنوع اعلام می‌کند.

اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری در بند ۲۰ از مادّه هشت، به‌کارگیری سلاح‌ها،

پرتابه‌ها، مواد و روش‌های جنگی را که دارای خاصیت آسیب‌رسانی بیش از حد بوده یا سبب رنج غیرلازم می‌شوند یا ذاتاً قادر به تفکیک اهداف نیستند، جنایت جنگی تلقی کرده است. اصل تحدید تسلیحات، نه‌تنها از ایراد درد و رنج زاید بر انسان‌های دیگر در جنگ پیشگیری می‌کند، بلکه از جمله اصول اساسی حاکم بر حقوق بشردوستانه به شمار می‌رود که در صیانت از محیط زیست در زمان جنگ نقش اساسی ارائه می‌کند. بند سه مادّه ۳۵ پروتکل اول الحاقی این‌گونه تصریح می‌کند:

به‌کارگیری شیوه‌ها یا وسایل جنگی که هدف از آنها واردآوردن خسارات شدید، گسترده و درازمدت بر محیط زیست طبیعی باشد، یا احتمال دارد دارای چنین اثراتی باشد، ممنوع است.

مادّه هشت اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری، انجام عمدی حمله‌ای نظامی را با علم به اینکه چنین حمله‌ای باعث تلفات جانی، آسیب به غیرنظامیان، خسارت به اهدف غیرنظامی یا آسیب گسترده به صورت درازمدت و شدید به محیط زیست خواهد شد که آشکارا بیش از فایده نظامی ملموس و مستقیم مورد انتظار است، جنایت جنگی محسوب کرده است.

اصل تحدید تسلیحات، هم با اصل تمایز و هم با اصل تناسب، رابطه معناداری دارد. دیوان بین‌المللی دادگستری در نظریه مشورتی ۱۹۹۶م تأکید کرد: «دولت‌ها حق ندارند غیرنظامیان را هدف حمله قرار دهند و در نتیجه هرگز نباید سلاح‌هایی به‌کارگیرند که قادر به تفکیک اهداف نظامی و غیرنظامی نیستند».

از سوی دیگر، اصل تناسب و ضرورت این نتیجه منطقی را دارد که به‌کارگیری تسلیحات و ابزارهای جنگی که می‌توانند رنج زاید و غیرضرور تولید کنند، ممنوع است.

از آیه منع اعتدا که جهاد در راه خدا را تشریع می‌کند و مجاهدان را از هرگونه تجاوزی بازمی‌دارد، هم اصل تناسب و ضرورت، هم اصل تحدید تسلیحات استنباط می‌شود. جهاد در راه خدا بر پایه حق است؛ بنابراین تجاوز و ظلمی در آن نیست. عدم رعایت اصل تناسب، خروج از حد و اندازه و تجاوز به قواعد جنگ است. استفاده لجام‌گسیخته از سلاح‌های نظامی، تجاوز از اصول عدالت و اخلاق است: «در جهاد

اسلامی نباید از حد ضرورت نظامی تجاوز شود. هدف از جهاد، نه تخریب و ویرانگری است، نه ایجاد رعب و وحشت» (زحیلی، ١٤١٨، ج۲، ص۱۸۲). آیه‌ای که از هرگونه تجاوز و اعتدا حتی در زمان جنگ منع می‌کند، به خوبی بر این امر دلالت دارد که سرباز مسلمان نمی‌تواند سلاحی به کارگیرد که رنج زاید تولید می‌کند، انسان‌های بی‌گناه را می‌کشد یا سبب تخریب و ویرانی محیط زیست حیوانی یا طبیعی می‌شود. بی‌شک ددمنشی و حملات افسارگسیخته، از حد ضرورت خارج است و تجاوز از حدود و مرزهای الهی محسوب می‌شود:

«لاتعتدوا» یعنی با انگیزه منفعت شخصی نجنگید، بلکه با انگیزه انسانی و شرافتمندانه و به قصد دفاع از دین و حقیقت، جهاد کنید، زنان، کودکان و بیماران را نکشید، ساختمان‌ها را تخریب نکنید، درختان را قطع نکنید و همه این تعالیم را در سنّت نبوی می‌آموزیم (مغنیه، ١٤٢٤، ج۱،ص۲۹۸).

یادآوری این نکته مهم ضروری است که تعهد دولت اسلامی و سربازان مسلمان در رعایت قواعد بشردوستانه، تعهدی یک‌جانبه است و ماهیت تقابلی ندارد؛ بنابراین حتی اگر زنان و کودکان مسلمان به وسیله لشکر دشمن ددمنشانه مورد تهاجم و تعرض قرار گیرند، کسانی که در راه خدا در حال نبرد و کارزارند، به مقابله‌به‌مثل و خروج از حدود عدالت، انصاف، تقوا و گام‌نهادن در مسیر ستمگری و اعتدا مجاز نیستند:

حتی اگر دشمن اسیران جنگی را گرسنه نگه دارد یا آنکه آنان را آنقدر تشنگی دهد که از شدت عطش بمیرند، سپاه و لشکر تقوا هرگز به چنین عملی با دشمن رضایت نخواهد داد (محقق داماد، [بی‌تا]، ص۱۸۲).

این موارد، محدودیت‌های دقیقاً تعریف‌شده‌ای‌اند که قرآن کریم به ویژه آیه مورد بحث، پیش پای دولت اسلامی درگیر در جنگ و سربازان مسلمان قرار می‌دهد.

در پایان این بحث، به برخی از باورها اشاره می‌شود که با آیه نهی از اعتدا سازگاری ندارد. استفاده از سلاح‌های کشتارجمعی از جمله سلاح هسته‌ای، مصداق روشنی از اعتدا و تجاوز است. بحث از این مقوله، فرصتی فراخ می‌طلبد. یکی از مسائل چالشی و بحث‌برانگیز، جواز تترس یا سپر انسانی در فقه اسلامی است که با حقوق بشردوستانه مدرن ناسازگار می‌باشد. سپرساختن از انسان را نمی‌توان امری

انسانی و در محدوده اوامر الهی دانست، بلکه در شمار تجاوز جای می‌گیرد که مورد نهی خداوند است. برای مواجهه با این چالش، به ذکر دو نکته مهم بسنده می‌شود: اولاً، آنچه در فقه اسلامی مورد پذیرش قرار گرفته است، مواجهه با سپرانسانی است که به وسیله دشمن ایجاد می‌شود، نه ایجاد سپرانسانی. سپرساختن از انسان‌ها در جنگ، جزء روش‌های خائنانه و نامشروع در جنگ می‌باشد که فقه اسلامی آن را تأیید نمی‌کند؛ ثانیاً، فقط در صورتی می‌توان سپرانسانی را نادیده گرفت و با وجود سپر، دشمن را هدف قرار داد که حفظ کیان اسلام و غلبه بر دشمن، متوقف بر آن باشد (جبعی عاملی، ۱٤۱۰، ج۲، ص۳۹٤).

فقیهان امامیه تصریح کرده‌اند هیچ‌گاه نباید سپر انسانی به طور مستقیم هدف قرار گیرد؛ تنها مسئله اینکه سپر نباید مانع حمله به دشمن شود و در نتیجه دشمن از روش خائنانه و غیرانسانی خود سود ببرد (حلّی، ۱۳۳۳، ص۹۱).

مسئله چالش‌برانگیز دیگر، جواز قتل اسیر است که گاه تصور می‌شود در فقه اسلامی مسلّم است، در حالی که از مصادیق اعتداست؛ افزون بر اینکه گرچه اسیر پیش‌تر جنگیده است؛ ولی پس از اسارت، در حال جنگ نیست که قتل او به حکم «قاتلوا الذین یقاتلونکم» مجاز باشد. حکم قرآن کریم درباره رفتار با اسیران جنگی کاملاً روشن است:

> آنگاه که با کافران [مهاجم] در میدان جنگ روبه‌رو شدید، گردن‌هایشان را بزنید تا دشمن به زانو درآید. در این هنگام، اسیران را محکم ببندید، سپس بر آنان منّت گذارید و آزادشان کنید یا در برابر آزادی، از آنان فدیه [غرامت] بگیرید (محمد: ٤).

این آیه مبارکه رفتاری را که ممکن است در پایان جنگ با اسیران شود، به صورت «مَنّ» و «فداء» منحصر کرده است و به کشتن اسیران و به بردگی‌گرفتن آنان که رسم متداول عصر نزول بوده، کمترین اشاره‌ای نکرده است.

اما فقیهان مسلمان با استناد به برخی روایات، احکام دیگری بدان افزوده‌اند که عبارت است از به برده‌گرفتن اسیران و کشتن آنان. بعضی از فقیهان امامیه با بیان یکسانی تصریح کرده‌اند که امام مسلمانان می‌تواند در مواجهه با اسیر، یکی از موارد

چهارگانه را برگزینند: «آزادی بدون فدیه»، «آزادی با فدیه»، «به بردگی گرفتن» و «کشتن»؛ ولی *صاحب جواهر* می‌گوید:

> مردان بالغ دشمن اگر در حین جنگ دستگیر شوند، حکم آنان فقط اعدام است؛ اما اگر پس از جنگ اسیر شوند، امام مختار است آنان را بدون فدیه یا با اخذ فدیه آزاد کند یا به بردگی بگیرد (نجفی، ۱۳٦۸، ج۲۱، ص۱۲۲).

وی قتل اسیر را پس از جنگ، مجاز نمی‌شمارد و آن را از موارد تخییر نمی‌شناسد. محقق *حلّی* نیز قتل اسیر را مشروع نمی‌داند. *صاحب جواهر* در شرح فتوای محقق مبنی بر عدم جواز کشتن اسیر، آن را حکم مشهور فقیهان امامیه دانسته است و برای تقویت آن،به ظاهر آیه و روایتی از امام *صادق*ؑ استناد می‌کند (همان، ص۱۲۳).

بر این اساس، مسلّم است که آزادسازی بلاعوض اسیران بر اساس رأفت و عطوفت اسلامی مورد عنایت قرآن کریم است که در سیره *پیامبر*ﷺ نیز مشاهده می‌شود. آزادسازی اسیران در قبال پرداخت فدیه که اشکال گوناگونی می‌تواند داشته باشد، به حکم قرآن کریم، قانونی و مجاز است. کشتن اسیران جای تأمل جدی دارد. مشهور فقیهان امامیه، کشتن اسیر را پس از پایان جنگ، مجاز نمی‌دانند. در سیره *پیامبر*ﷺ و امیر مؤمنانؑ نمونه‌های اندکی از فرمان به قتل اسیر گزارش شده است که اگر گزارش تاریخ را مقرون به صحت بدانیم، جای تأمل جدی دارد که شاید حکمی استثنائی بوده است و فقط نسبت به اسیران جنگی خطرناک یا جانیان جنگی اعمال شده، یا مجازات اسیرانی بوده است که پیش از اسارت، مرتکب جرمی مستوجب کیفر مرگ شده‌اند (ر.ک: عاملی، ۱٤۲۸، ج۱۲، ص۱۸۲).

افزون بر آن، برخی بر این باورند که با نزول آیه پنجم سوره مبارکه توبه: «... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ...»، آیه پنجم سوره مبارکه توبه که رفتار با اسیر را در «مَنّ» و «فداء» منحصر کرده است، نسخ گردید. این ادعا دلیلی برای اثبات ندارد، علاوه بر اینکه دو آیه‌ای که میان آن رابطه ناسخ و منسوخ برقرار کرده‌اند، متعارض نیستند. به فرض اگر تعارضی بدوی میان آن دو تصویر شود، برای تحقق نسخ کفایت نمی‌کند. تعارض آنگاه به نسخ منتهی می‌شود که هردو از جهت عام و خاص‌بودن، وضع یکسانی داشته

باشند، در حالی که آیه پنجم سوره توبه، مطلق و آیه چهارم سوره محمد، مقید می‌باشد. روشن است که مطلق نمی‌تواند ناسخ مقید شود، بلکه به وسیله آن قید می‌خورد (طباطبایی، [بی‌تا]، ج۱۸،ص۳٤). نتیجه آنکه اسیر را پس از اسارت نمی‌توان کشت، بلکه باید آزادش کرد؛ با منت یا با گرفتن فدیه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج۲۱،ص۳۹۹/ احمدی میانجی، ۱٤۱۱، ص۲۳۷).

نتیجه

آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که به رفتار بشردوستانه با دشمن در زمان جنگ امر می‌کند. امروز که افراد و گروه‌هایی به نام دین، ددمنشی و جنایت می‌کنند و دهشتناک‌ترین جنایت‌ها را نسبت به انسان‌ها اعمال می‌کنند و به هیچ چهارچوبی در زمان جنگ پای‌بند نیستند، بازخوانی این آیات ضرورتی مضاعف دارد. نگاه عمیق به آیات جهادی قرآن کریم و تفسیر اصولی و روشمند آنها، ما را به این نتیجه نایل می‌سازد که جنگی که در راه خدا، بر پایه تقوا و به منظور دفاع از حق، انسانیت و انسان‌ها درمی‌گیرد، در ذات خود انسانی است و ذره‌ای تجاوز در آن و نادیده‌گرفتن حقوق انسان‌ها در خلال آن مجاز نیست. قرآن کریم انسان را صاحب کرامت دانسته، قتل خودسرانه و غیرموجه یک انسان را جنایت ضد بشریت معرفی می‌کند و احیای یک انسان را معادل احیای انسانیت تلقی می‌کند. با تکیه بر چنین آموزه‌های انسان‌مدار، نه‌تنها اصول رفتار با انسان‌ها در زمان صلح استنباط می‌شود، بلکه اصولی از آن قابل دریافت است که در هدایت و راهبری جنگ، با تحفظ بر حقوق انسان‌ها کاربرد اساسی دارد؛ ولی در میان آیات جهادی، آیه نهی از اعتدا که به مقاتله با کسانی امر می‌کند که با مسلمانان نبرد می‌کنند و از تجاوز و اعتدا بازمی‌دارد، مبیّن قواعدی اخلاقی وانسان‌دوستانه است. خداوند می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِی سَبِیلِ‌اللهِ الَّذینَ یقَاتِلُونَکمْ وَلاَتَعْتَدوا إِنَّ‌اللهَ لاَیحِبُّ‌الْمُعْتَدینَ» (بقره: ۱۹۰). قواعد «فی سبیل‌الله»، «الذین یقاتلونکم» و «لاتعتدوا»، قواعد بنیادین بشردوستانه‌اند که از آنها اصل تمایز، اصل تناسب و ضرورت، نیز اصل لزوم و تحدید تسلیحات قابل استخراج می‌باشد. در این نوشتار فقط بر همین آیه تکیه کردیم؛

هرچند از آیات گویای دیگر نیز می‌توان روش مواجهه با دشمن را دریافت که خداوند به عدالت امر می‌کند و مؤمنان را از خروج از جاده انصاف، حتی در برخورد با دشمن، به شدت برحذر می‌دارد: «یاأَیهَا الَّذینَ آمَنُوا کونُوا قَوَّامِینَ لِلّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَلاَیجْرِمَنَّکمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَی أَلَّا تَعْدلُوا إِعْدلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَی» (مائده: ۸). پروردگار از افساد در زمین و نابودسازی انسان‌ها و منابع زیست‌محیطی، به شدت بازمی‌دارد و هرگونه فسادی را از دایره حبّ خداوند خارج می‌داند: «وَإِذا تَوَلَّی سَعَی فِی‌الْأَرْضِ لِیفْسِد فِیهَا وَیهْلِک‌الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لاَیحِبُّ‌الْفَسَاد» (بقره: ۲۰۵). استئسار را تجویز می‌کند و به آزادسازی اسیر از سر لطف و منّت، یا با دریافت فدیه، امر می‌فرماید: «فَإِذا لَقِیتُمُ الَّذینَ کفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّی إِذا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنّاً بَعْد وَإِمَّا فِداءً حَتَّی تَضَعَ‌الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذلِک وَلَوْیشَاءُاللهُ لاَنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلکن لِیبْلُوَا بَعْضَکم بِبَعْضٍ وَالَّذینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ‌الله فَلَن یضِلَّ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: ٤).

این آیات که محدودیت‌های روشنی را پیش پای دولت اسلامی درگیر در جنگ و سربازان مسلمان قرار می‌دهد، دریافت‌های مفسران از آیه مبارکه نهی از اعتدا را تأیید و تقویت می‌کند؛ بنابراین اقدامات غیرانسانی، جنایت‌آمیز، ویرانگر و مشمئزکننده‌ای که گاه با نام خدا و به نام دین ارتکاب می‌یابد، کمترین نسبتی با دین و قرآن ندارد.

منابع

۱. احمدی میانجی، علی؛ **الأسیر فی‌الإسلام**؛ قم: مؤسسة النشرالإسلامی، ١٤١١ق.
۲. اردبیلی، احمد؛ **زبدةالبیان فی أحکام‌القرآن**؛ تهران: المکتبة الجعفریة لإحیاءالآثار الجعفریة، [بی‌تا].
۳. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین؛ **الروضةالبهیة فی شرح‌اللمعة الدمشقیة**؛ بیروت: دارالعالم الإسلامی، ١٤١٠ق.
٤. جوادی آملی، عبدالله؛ **تسنیم**؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۵. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **وسائل‌الشیعة**؛ نجف: مرتضویه، ١٣٥٦ق.
٦. حلّی، حسن‌بن‌یوسف؛ **منتهی‌المطلب فی تحقیق‌المذهب**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۳۳ق.
۷. راوندی، قطب‌الدین سعیدبن‌هبةالله؛ **فقه‌القرآن فی شرح آیات‌الأحکام**؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ١٤٠٥ق.
۸. زحیلی، وهبه؛ **التفسیرالمنیر فی‌العقیدة والشریعة والمنهج**؛ بیروت: دارالفکر المعاصر، ١٤١٨ق.
۹. سلطان، حامد؛ «مفهوم اسلامی حقوق بشردوستانه»؛ **مجله دانشکده حقوق دانشگاه تهران**؛ ترجمه سیدمصطفی محقق داماد؛ ش۲۹، مهر ۱۳۷۲، ص۲۱۹ـ۲۳۲.
۱۰. سیوری، جمال‌الدین مقدادبن‌عبدالله؛ **کنزالعرفان فی فقه‌القرآن**؛ تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۳.
۱۱. شریف لاهیجی، محمدبن‌علی؛ **تفسیر شریف لاهیجی**؛ تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.

۱۲. شهیدی، سیدجعفر؛ **ترجمه نهج‌البلاغه**؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷٤.
۱۳. طالقانی، سیدمحمود؛ **پرتوی از قرآن**؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳٦۲.
۱٤. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ قم: جماعة من‌المدرسین، [بی‌تا].
۱۵. طنطاوی، سیدمحمد؛ **التفسیرالوسیط القرآن‌الکریم**؛ چ۱، مصر: للطباعة والنشر، [بی‌تا].
۱٦. طوسی، محمدبن‌حسن؛ **تهذیب‌الأحکام**؛ بیروت: دارالأضواء، ۱٤۱۳ق.
۱۷. عاملی، سیدجعفرمرتضی؛ **الصحیح من سیرةالنبی الأعظم**؛ بیروت: المرکز الإسلامی للدراسات، ۱٤۲۸ق.
۱۸. فلک، دیتر؛ **حقوق بشردوستانه در مخاصمات مسلحانه**؛ ترجمه قاسم زمانی و دیگران؛ تهران: مؤسسه حقوقی شهر دانش، ۱۳۸۷.
۱۹. فیض کاشانی، محسن؛ **تفسیر صافی**؛ تهران: انتشارات صدر، ۱٤۱۵ق.
۲۰. قربان‌نیا، ناصر؛ **حقوق بشر و حقوق بشردوستانه**؛ چ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۲۱. قطب، سیدمحمد؛ **فی ظلال‌القرآن**؛ بیروت: دارالشروق، ۱٤۱۹ق.
۲۲. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ بیروت: دارالأضواء، ۱٤۱۳ق.
۲۳. گرین‌وود، کریستوفر؛ **سیر تحول تاریخی و مبنای حقوق بشردوستانه**؛ ترجمه شریفی طرازکوهی، تهران: مؤسسه حقوقی شهر دانش، ۱۳۸۷.
۲٤. مغنیه، محمدجواد؛ **تفسیر الکشاف**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱٤۲٤ق.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب‌الإسلامیة، ۱۳۷۷.
۲٦. نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ ج۲۱، تهران: دارالکتب‌الإسلامیه، ۱۳٦۸.
۲۷. هنکرتز، ژان ماری و لوئیس دوسوالدیک؛ **حقوق بین‌الملل بشردوستانه عرفی**؛ ج۱، تهران: مجد، ۱۳۸۷.

28. ICJ, Advisory Opinion of 8 June 1996 on the Leagality of the Treator Use of Nuclear Weapons, ICJ Reports 1996.
29. Knut, Ipsen; **Combatants and Noncombatants;** In Dieter Fleck(ed.), Hand book of Humanitarian Law in Armed Conflicts, Newyork, (2ed) 2008, Oxford University press.
30. **Rome Statute of the International Criminal Court;** 1998.
31. The Additional Protocols of 8 June 1977 to the Geneva Conventions.
32. The Geneva Conventions of 12 August 1949.

ادله قرآنی مسئولیت مدنی

محمود حکمت‌نیا*
حسین هوشمند فیروزآبادی**

چکیده

در میان منابع استنباط احکام اسلامی، قرآن به دلیل مصونیت و قطعی‌الصدوربودن، نسبت به منابع دیگر نقش محوری و پُراهمیت‌تری دارد و در آن علاوه بر توجه به مباحث گوناگون اعتقادی، عبادی، اخلاقی و سیاسی، به مباحث حقوقی نیز توجه ویژه شده است؛ از جمله مبحث مسئولیت مدنی مد نظر قرار گرفته است. در میان مباحث گوناگون مسئولیت مدنی که در قرآن اشاره شده است، آیاتی از این کتاب به ارائه چند مبنا و دلیل در حوزه مسئولیت می‌پردازد که ممنوعیت ظلم، ممنوعیت ضرررساندن به دیگران، ممنوعیت تصرف باطل در مال دیگران و لزوم احترام به حقوق جسمی، مالی و معنوی افراد را می‌توان به عنوان مبانی قرآنی مسئولیت مدنی برشمرد.

واژگان کلیدی: *ظلم، اضرار، اکل مال به باطل، احترام، مبنای مسئولیت مدنی، حکم تکلیفی، حکم وضعی.*

---

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه (mh.hekmatnia@yahoo.com).
** استادیار دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی (h.hmnd.f@gmail.com).

مقدمه

لزوم جبران خسارتی که از ناحیه فعل یا ترک فعل شخصی بر دیگری وارد شده، در اصطلاح «مسئولیت مدنی» نامیده شده است. به دلیل ارتباط بحث مسئولیت مدنی با نظم اجتماعی و زندگی مردم، در نظام‌های حقوقی گوناگون توجه ویژه‌ای به آن شده است و با وجود اختلافاتی که در احکام و روش‌های جبران خسارت در میان نظام‌ها دیده می‌شود؛ بر اصل موضوع به عنوان یک ضرورت اجتماعی اتفاق نظر وجود دارد.

نظام حقوقی اسلام نیز به صورت گسترده، حوزه مسئولیت مدنی را مد نظر قرار داده است؛ گرچه در کتب فقهی به صورت متمرکز، کتاب و باب خاصی به این موضوع اختصاص ندارد.

در مهندسی نظام مسئولیت مدنی در حقوق اسلامی، لازم است نخست بحث مسئولیت مدنی در هریک از منابع استنباط احکام منقح شود و سپس مباحث پراکنده‌ای که به عنوان جزایر منفصل از یکدیگر در منابع گوناگون فقهی اعم از قرآن، سنّت، عقل و سیره عقلا وجود دارد، یکپارچه گردد و ارتباط منطقی و صحیح میان‌شان برقرار شود.

در این میان، «قرآن» نخستین و مهم‌ترین منبع از میان منابع چهارگانه استنباط احکام است که به دلیل مصونیت و خالی‌بودن از تحریف، نقش محوری دارد.

در مبحث مسئولیت مدنی، مهم‌ترین مسئله‌ای که مطرح می‌شود و بر مباحث دیگر سایه می‌افکند، موضوع مبنای مسئولیت مدنی است. در این باره با دو پرسش اساسی روبه‌رو هستیم؛ اولاً، چرا زیان‌رساننده به پرداخت خسارت مکلف است؟ ثانیاً، چرا زیاندیده محق به دریافت خسارت می‌باشد؟

دیدگاه‌هایی که در پاسخ به این دو پرسش ارائه شده‌اند، نظریاتی را ایجاد کرده‌اند و در این باره دو دسته مبنا را به نمایش گذاشته‌اند؛ یک دسته، مبانی نظری و فلسفی که عمدتاً با رویکرد غیردینی به مبحث مسئولیت مدنی نظر دارند و فقط براساس تجربه و با نگاه عقل‌گرایانه کوشیده‌اند مبانی قابل قبولی را ارائه دهند. مبنای تقصیر ـ هم شخصی و هم نوعی ـ، نظریه ایجاد خطر، هم در قسم «خطر ـ فعالیت» و هم در قسم «خطر ـ نفع» و مبنای تضمین حق، در این گروه طبقه‌بندی می‌شوند. از سوی دیگر،

مبانی دیگری طرح و عنوان شده‌اند که با رویکرد دینی ضمن توجه بـه منـابع اسـتنباط احکام شرعی، سعی در ارائه مبنا نموده‌اند که مبنای استناد عرفـی را بایـد در ایـن بـاره مورد توجه قرار داد.

در این مقاله به پیروی از نگاه دوم؛ یعنـی توجـه بـه رویکـرد دینـی و منـابع دیگـر استنباط احکام در کنار منبع عقل بشری و با این نگاه که عقل و تجربه به تنهـایی بـرای ایجاد نظم اجتماعی مطلوب و ایده‌آل ناکافی‌اند، می‌کوشیم با تمرکز بر مهم‌تـرین منبـع استنباط یعنی قرآن، به مسئله دلیل و مبنای مسئولیت مـدنی بپـردازیم؛ گرچـه معتقـدیم قرآن به تنهایی نظام جامع مسئولیت مدنی را ترسیم نمی‌کند و لازم است همراه بررسی آیات مد نظر یا پس از آن، به منابع دیگر استنباط یعنی روایات و سنّت معصـومان﵈ و نیز عقل توجه شود؛ ولی با توجه به اهمیت قرآن در میان منـابع دیگـر، درصـددیم بـه صورت موشکافانه آیات مربوط به بخش مهمی از مباحث مسئولیت مدنی یعنی «ادله و مبانی مسئولیت مدنی» از قرآن استخراج شود.

گفتنی است برخی آیات که به عنوان یک دلیل و مبنـای مسـئولیت مـدنی ذکـر می‌شوند، ممکن است در استنباط و استخراج دلیل یا دلیل‌های دیگر نیز به کار آیند و بتوان میان آنها جمع کرد. این مقاله فقط به دنبال بررسی امکان اسـتخراج مبنـا و برشمردن آیاتی است که در این بحث به کار می‌آینـد و جمـع ادلـه را بـه فرصـت دیگری وامی‌گذاریم.

براساس توضیحات پیش‌گفته، ساختار مقاله بدین صورت خواهد بود که هریـک از مبانی قابل دریافت از آیات قرآن را برای مسئولیت مدنی، در سرفصل جداگانه‌ای مورد مداقه قرار می‌دهیم و پس از اثبات هریک از این مبانی، با توجه به آیات مرتبط، میـزان دلالت‌شان را از جهت تکلیفی و وضعی‌بودن بررسـی مـی‌کنـیم و نیـز احکـامی را کـه به وسیله حقوقدانان اسلامی و فقها از آیات استخراج شده است، بیان می‌نماییم.

۱. ممنوعیت ظلم

نخستین مبنای مورد توجه قرآن، ممنوعیت ستم بر دیگران اسـت کـه در آیـات متعـدد

مورد توجه قرار گرفته است.

۱ـ۱. آیات دالّ بر ممنوعیت ظلم

نخستین آیه‌ای که به این مبنا اشاره دارد، آیه ۳۰ سوره نساء است که خداوند براساس آن، اکل مال دیگران به باطل را از روی ظلم و عدوان، مستوجب دخول در جهنم می‌داند و می‌فرماید: «وَ مَنْ یفْعَلْ ذلِک عُدْواناً وَ ظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلیهِ ناراً وَ کانَ ذلِک عَلَی‌اللهِ یسیراً».

آیه دیگر به ممنوعیت ظلم به یتیمان مربوط می‌باشد: «إِنَّ‌الَّذینَ یأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیتامی ظُلْماً إِنَّما یأْکُلُونَ فی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیصْلَوْنَ سَعیراً» (نساء: ۱۰).

پیش از بررسی نکات مهم آیه، نخست به بررسی مفهوم «ظلم» می‌پردازیم.

این واژه از نظر لغوی دارای دو معناست؛ اول، در مقابل روشنایی و نور و به معنای تاریکی است؛ معنای دوم این واژه که معنای مصدری می‌باشد و مقصود از ظلم در این مقاله، همین مفهوم است، به معنای قراردادن شیئی در غیر موضعش می‌باشد (مصطفوی، ۱٤۰۲، ج۷، ص۱۷۰/ ابن‌منظور، ۱٤۱٤، ج۱۲، ص۳۷۳). همچنین به ستم و بی‌عدالتی و آنچه ناروا و نابجا باشد، تعریف شده است (بستانی، ۱۳۷۵، ص۹۱).

درباره این آیه، توجه به چند مطلب اهمیت دارد:

اول، اینکه اگر مال را به هرچیزی که مالیت دارد، اعم از وجه نقد و غیر آن تعریف کنیم، باید دانست در آیه منظور از خوردن مال یتیم فقط صِرف خوردن نیست، بلکه چنانچه در بعضی آیات دیگر نیز مشاهده می‌شود، خوردن مصداق بارز تصرف است؛ بنابراین هرگونه تصرف ظالمانه‌ای مد نظر آیه می‌باشد؛ چنانچه *صاحب حدائق* می‌گوید:

> مقصود از «أکل» در سخن خداوند متعال در «فَلْیأْکلْ بِالْمَعْرُوفِ»، مطلق تصرف است؛ همان‌گونه که در آیات مشابه* بدین‌معناست (بحرانی آل‌عصفور، ۱٤۰۵، ج۱۸، ص۳٤۲).

---

* مانند آیات «إِنَّ الَّذینَ یأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیتامی ظُلْماً»، «وَ لاتَأْکُلُوها إِسْرافاً وَ بِداراً أَنْ یکبَرُوا» و «وَ لاتَأْکُلُوا أَمْوالَکمْ بَینَکمْ بِالْباطِلِ».

نویسندگان آیات‌الاحکام* و برخی فقهای دیگر (روحانی قمی، [بی‌تا]، ج۲۰، ص۴۳۹/ مامقانی، ۱۳۱۶، ج۱، ص۱۴۱/ سیفی مازندرانی، [بی‌تا]، ص۱۷) نیز مشابه این مطلب را در معنای «أکل» آورده‌اند.

دوم، اینکه اگرچه ظاهر این آیه فقط به تصرف ناروا در مال یتیم اشاره می‌کند؛ ولی تصرف ناروا یکی از مصادیق ظلم است و آیه همه مصادیق ظلم را شامل می‌شود و از هرگونه ظلمی نهی می‌کند. به همین دلیل، بعضی از فقیهان از این آیه برای اثبات برخی مصادیق دیگر ظلم مانند غصب استفاده کرده‌اند و یکی از دلایل قرآنی حرمت و ممنوعیت غصب را این آیه دانسته‌اند (راوندی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۷۳ / نجفی، ۱۹۸۱، ج۳۷، ص۱۲) و آن را در کنار آیات «وَ لاتَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَینَکُمْ بِالْباطِلِ» و «وَیلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ» برای اثبات حرمت غصب قرار داده‌اند. بر این اساس، هر آنچه ظلم محسوب شود، اعم از تصرف ناروا و غصب و اتلاف ـ که یکی از مصادیق آن یعنی خوردن، در آیه ذکر شده است ـ مشمول آیه می‌باشد.

سوم، اینکه به نظر می‌رسد آیه در مقام تفکیک میان خوردن مال یتیم از روی ظلم و خوردن آن به صورت غیرظالمانه نیست تا اینکه بگوییم تصرف در مال وی به صورت غیرظالمانه، فاقد ایراد است و نیازی به جبران خسارت ندارد. این مطلب بدین جهت طرح می‌گردد که برخی گفته‌اند خداوند در آیه، از تصرف ظالمانه در مال یتیم نهی کرده است، در حالی که ممکن است متصرف نه به صورت ظالمانه، بلکه از روی استحقاقی که دارد، در مال وی تصرف کند؛ مثلاً متصرف وصی باشد و اجرت وصایت خود را از مال یتیم بردارد یا متصرف، کاری برای یتیم انجام دهد و اجرت‌المثل خود را از مال او بردارد یا اینکه به وی قرض دهد و در مقابل به میزانی که قرض داده است، از اموال او بردارد (راوندی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۳۰۷).

برخلاف سخن اخیر درباره قرض‌دادن متصرف به یتیم، برخی در مورد قرض‌گرفتن

---

* «الَّذِینَ یأْکُلُونَ الرِّبا» أی الّذین یأخذونه و یتصرّفون فیه و انما خصّ‌الأکل بالذّکر لأنه أعظم منافع‌المال، و قد وقع نظیر ذلک فی‌القرآن کثیراً، نحو قوله «وَ لاتَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَینَکُمْ بِالْباطِلِ» و قوله «الَّذِینَ یأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیتامی» و نحو ذلک مما أرید به مطلق‌الأخذ والتصرف (کاظمی، [بی‌تا]، ج۳، ص۳۸).

متصرف از مال یتیم گفته‌اند در صورت قرض و تصرف در مال یتیم، متصرف در مال او تصرف نمی‌کند، بلکه در مال خودش تصرف می‌کند (مقدس اردبیلی، ۱٤۰۳، ج۱۱، ص٤۸٦)؛ ولی به نظر می‌رسد این تصرف نیز اکل مال یتیم است و می‌تواند تصرف ظالمانه تلقی شود.

به هر حال، آنچه از آیه به دست می‌آید اینکه تصرف ظالمانه و ناروا در مال یتیم، ممنوع و غیرمجاز است.

۲ـ۱. امکان استخراج حکم وضعی از این آیات

گرچه تصرف ناآگاهانه در مال یتیم، عذاب وعده داده‌شده در آیه را به دنبال ندارد و حکم تکلیفی مورد اشاره آیه منوط به تصرف ظالمانه آگاهانه است؛ ولی اگر بخواهیم حکم وضعی نیز از آیه استخراج کنیم، دیگر نیازی به ظالمانه‌بودن آگاهانه تصرف نیست و اگر شخص متصرف با قصد و آگاهی یا بدون قصد و آگاهی، تصرف ظالمانه داشته باشد، در هر صورت مشمول حکم وضعی می‌گردد. در واقع همان‌گونه که در مفهوم لغوی ظلم گفته شد، هرگونه بی‌عدالتی و ستم و آنچه ناروا و نابجا باشد، ظلم است و در صدق عنوان ظلم، قصد و عنصر معنوی شرط نیست؛ حتی اگر شخصی تصور کند که در مال خود تصرف می‌کند، در حالی که واقعاً مال متعلق به دیگری باشد، عنوان ستم و ظلم صدق می‌نماید. این مطلبی است که در موارد مشابه به وسیله فقها مورد توجه قرار گرفته است و در ضمان اتلاف، قصد اتلاف و قصد ظلم شرط دانسته نشده است (همان، ص٦۱).

آنچه در بحث مسئولیت مدنی مهم است، امکان استخراج حکم وضعی ضمان و الزام به جبران خسارت از آیه می‌باشد. در این باره به نظر می‌رسد حکم تکلیفی ممنوعیت تصرف در مال یتیم، مستنبط از آیه «حرمت» مستلزم کشف حکم وضعی «ضمان» است؛ زیرا ممنوعیت ظلم با زدودن آثار ظلم ملازمه دارد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که ظلم ممنوع است، از میان‌بردن آن و آثارش لازم می‌باشد و این به معنای اشتغال ذمه متصرف به جبران خسارت زیاندیده است. کسی که به «حکم تکلیفی

حرمت» قائل باشد، به ناچار می‌پذیرد که بر چنین متصرفی توبه لازم است و در توبه اموری که به حق‌الناس مربوط است، نخستین گام، بازگرداندن حق و جبران خسارت زیاندیده و قراردادن وی در حالت سابق است و زدودن آثار ظلم از لوازم توبه محسوب می‌شود؛ چنان‌که آیه شریفه قرآن درباره ربا می‌فرماید: «وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ: و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از خودتان است، نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید» (بقره: ۲۷۹). همچنین جمهور فقها درباره سرقت، به آیه «فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللهَ يَتُوبُ عَلَيهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحيمٌ» (مائده: ۳۹) اشاره کرده‌اند و با توجه به عبارت «أصلح»، بازگرداندن مال و جبران خسارت را از لوازم توبه و آمرزش دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۱٤۱۹، ج۲، ص۳۵۱/ موسوی اردبیلی، ۱٤۲۷، ج۳، ص۳۸٤).

جزیری با اشاره به نظر فقهای شیعه و اهل تسنن درباره آیه می‌گوید: «فأما أموال‌الناس فلابد من ردها إليهم كما قال جمهور العلماء» (جزیری، غروی و مازح، ۱٤۱۹، ج۵، ص۲۹۸).

همچنین در روایات نیز یکی از ارکان توبه، بازگرداندن حق‌الناس دانسته شده است. از امام *باقر*ﷺ نقل شده است که بزرگی از قبیله نخع نزد ایشان رفت و عرض کرد: «از زمان *حجاج* تاکنون والی بوده‌ام، آیا راه توبه‌ای برای من هست؟». حضرت ساکت شد. دیگر بار پرسش خود را تکرار کرد که حضرت فرمود: «خیر! مگر اینکه حق همه حق‌داران را به آنها برسانی» (مجلسی، ۱٤۱۰، ج ۷۵، ص۳۲۹).

فقها درباره ارکان و شرایط توبه، شرایطی را ذکر می‌کنند که نخستین آنها این است که حقوق مردم را که به ناحق ضایع کرده است ـ اعم از مالی و جانی ـ به آنان برگرداند (فاضل مقداد، ۱٤۱۹، ص۳۵۳).

اکنون اگر بپذیریم ذمه متصرف در مقابل زیاندیده مشغول است، آیا فقط متصرف وظیفه جبران خسارت را دارد یا زیاندیده نیز حق مطالبه و دریافت خسارت دارد؟ روشن است که پذیرش حق مطالبه زیاندیده نیز به دلالت التزامی حکم وضعی، جبران خسارت زیان‌رساننده را به دنبال دارد و ایراد توجه حکم تکلیفی صِرف نسبت به زیان‌رساننده را بر لزوم جبران خسارت مرتفع می‌سازد.

قرآن کریم می‌فرماید: «وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِک ما عَلَيهِمْ مِنْ سَبيلٍ: کسی که

مورد ظلم و ستم واقع شده، اگر انتقام گیرد و دادخواهی کند، ایـراد و نکوهشـی بـر او نیست» (شوری: ٤١).

مطابق آیه شریفه، زیاندیده نیز حق مطالبه دارد و میان وظیفه زیان‌رساننده بر جبـران خسارت و حق مطالبه زیاندیده، ملازمه وجود دارد.

۲. ممنوعیت ضررزدن به دیگران

دومین مبنای مستنبط از آیات قرآن، ممنوعیت ضررزدن به دیگری اسـت کـه در آیـات متعددی از قرآن مشاهده می‌شود.

۱ـ۲. آیات دالّ بر ممنوعیت اضرار به دیگران

در این باره دو دسته آیات در قرآن مشاهده می‌شود؛ گروه اول، آیاتی که آشـکارا کلمـه ضرر یا ضرار را در متن خود دارند:

لاتُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لامَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ: نباید مادر در نگاهداری فرزنـد زیـان بینـد و نـه صاحب فرزند بسبب فرزندش (بقره: ۲۳۳).

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْـدِكُمْ وَ لاتُضـآرُّوهُنَّ لِتُضَـيقُوا عَلَـيهِنَّ: و زنـان [طـلاق داده‌شده] را در مکانی که خود نشسته‌ایـد، بـه قـدر وسـع خـویش سـاکن گردانیـد و [در نفقه مسکن] به ایشان رنج مرسانید، برای آنکه برایشان تنگ گیرید (طلاق: ٦).

«وَ لايضارُّ كاتِبٌ وَ لاشَهِيد: و نباید به نویسنده و شاهد ضرری برسد» (بقـره: ۲۸۲) کـه این امر درباره تثبیت سند و گواهی است.

وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لاتُمْسِكوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدوا: و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به پایان عدّه خود نزدیک شدند، آنان را [با رجوع‌کردن] به طور شایسته نگه دارید یا [با ترک رجوع] به نیکی و درستی رها کنید و آنان را برای آزاررساندن و زیان‌زدن نگه ندارید (بقره: ۲۳۱).

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ كفْراً وَ تَفْرِيقاً بَينَ‌الْمُؤْمِنِينَ: کسانی که مسجدی [مسجد ضرار در مقابل مسجد قبا] را وسیله ضرررسانیدن و پوشانیدن حـق و پراکنـده‌سـاختن مؤمنان ساخته‌اند (توبه: ۱۰۷).

«مِنْ بَعْد وَصِیةٍ یوصَی بِهَا أَوْ دینٍ غَیرَ مُضَارٍّ»: فرض‌ها و سهام مربوط به ارث پس از اخراج وصیت و دینی که میت قصد اضرار به ورثه نداشته است، به وراث تعلق می‌گیرد (نساء: ۱۲).

این آیات در بحث ضرر مورد توجه غالب فقها قرار گرفته‌اند (عراقی، ۱٤۱۸، ص۳۹) و اگرچه از اضرار در موارد معیّن و به خصوص نهی کرده، آنها را ممنوع می‌سازد؛ ولی همان‌گونه که به درستی گفته شده است (جعفری تبریزی، ۱٤۱۹، ص۹۳/ محقق داماد یزدی، ۱٤۰٦، ج۱، ص۱۳۲)، این موارد هیچ‌گونه خصوصیتی ندارند و به طور کلی می‌توان گفت قرآن هرگونه ضرر و اضراری را به صورت حکم کلی ممنوع ساخته است؛ زیرا قیاس اولویت اقتضا می‌کند که اگر مثلاً در مسئله وصیت و دین ـ با اینکه مال خود میت بوده است ـ طبق آیه ضرر رسانیدن ممنوع بوده باشد، به طریق اولی ضرر به مال، جان و شخصیت دیگری نیز ممنوع خواهد بود.

بر همین اساس به حکم قاطعانه عقل، به نظر نمی‌رسد ضرر به کودک ممنوع بوده باشد؛ با اینکه کودک هنوز به لحاظ روش طبیعی و قوانین اجتماعی، مانند بزرگسالان موقعیت خود را در جامعه تثبیت نکرده است؛ ولی ضرر به بزرگسالان از نظر مالی و جانی مانعی نداشته باشد. به عبارت دیگر، موضوعاتی که در آیات مزبور مطرح شده و از اضرار در آنها نهی وارد شده است، در مقابل دیگر شئون بااهمیت انسان‌ها آن اندازه مهم نیست و در حقیقت همه آن آیات به اضافه اینکه مسائل رایج آن دوران را مطرح کرده است و از اضرار در آن موارد جلوگیری کرده است، هرگونه ضرر را ممنوع می‌سازد (جعفری تبریزی، ۱٤۱۹، ص۹٤).

گروه دوم، آیاتی‌اند که گرچه آشکارا از واژه ضرر یا ضرار استفاده نکرده‌اند؛ ولی برخی امور ضرری مانند پایمال‌کردن حق یتیمان یا قتل یک انسان را ممنوع ساخته‌اند؛ مثلاً قرآن در دومین آیه سوره نساء، از مخلوط‌کردن مال مرغوب یتیم با مال نامرغوب کسی که با وی مرتبط است و نیز از خوردن مالشان نهی می‌کند:

وَ آتُوا الْیتَامَی أَمْوَالَهُمْ وَ لاَتَتَبَدلُوا الْخَبِیثَ بِالطَّیبِ وَ لاَتَأْکلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَی أَمْوَالِکمْ إِنَّهُ کانَ حُوباً کبِیراً: و اموال یتیمان را [هنگامی که به حد رشد رسیدند] به آنها بدهید! و اموال

بد [خود] را، با اموال خوب [آنها] عوض نکنید! و اموال آنان را همراه اموال خودتان [با مخلوط‌کردن یا تبدیل‌نمودن] نخورید؛ زیرا این گناه بزرگی است (نساء: ۲).

در آیه دیگری درباره قتل چنین آمده است:

وَ لاتَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتی حَرَّمَ‌اللهُ إلاَّ بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیهِ سُلْطاناً فَلایسْرِفْ فِی‌الْقَتْلِ إِنَّهُ کانَ مَنْصُوراً: و کسی را که خداوند خونش را حرام شمرده، نکشید، جز به حق! و آن کس که مظلوم کشته شده، برای ولی ّاش سلطه [و حق قصاص] قرار دادیم؛ ولی در قتل اسراف نکند؛ چراکه او مورد حمایت است (اسراء: ۳۳).

در واقع خوردن مال یتیم و کشتن یک انسان، امور ضرری‌اند که قرآن از آنها نهی کرده است.

همچنین در جای دیگری آمده است:

وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ یقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْریرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِیةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلی أَهْلِهِ: هیچ فرد باایمانی مجاز نیست مؤمنی را به قتل برساند، مگر اینکه این کار از روی خطا و اشتباه از او سر زند [و در عین حال] کسی که مؤمنی را از روی خطا به قتل رساند، باید یک برده مؤمن را آزاد کند و خونبهایی به کسان او بپردازد، مگر اینکه آنها خونبها را ببخشند (اسراء: ۹۲).

۲ـ۲. امکان استخراج حکم وضعی از آیات

حرمت اضرار، حکم تکلیفی است و غرض ما استخراج حکم وضعی جبران خسارت است. در این باره می‌توان گفت در آخرین آیه‌ای که ذکر شد، خداوند علاوه بر اینکه به حکم تکلیفی قتل اشاره دارد و آن را ممنوع ساخته است، به حکم وضعی نیز اشاره می‌کند و پرداخت دیه را لازم دانسته است. چنان‌که می‌دانیم، درباره ماهیت دیه و اینکه مجازات است یا جبران خسارت، اختلاف‌نظر است؛ ولی در اینکه ماهیت دیه دست‌کم در موارد قتل خطئی مجازات نیست، بلکه پرداخت خسارت است، اتفاق نظر وجود دارد و قرآن در مورد آن حکم وضعی را مد نظر داشته است. این سخن قابل پذیرش نیست که بگوییم آیاتی که در قرآن به بحث ضرر و ضرار پرداخته‌اند، سخنی از حکم وضعی و جبران خسارت ندارند و حکم وضعی ـ مثلاً پرداخت خسارتی که در نتیجه

ضرر وارد شده است ـ به طور مستقیم از آیات مزبور استنباط نمی‌گردد و بـه ملاحظـه دیگر مآخذ فقهی احتیاج دارد (همان، ص۹٦).

علاوه بر این، برخی فقها (هاشمی شاهرودی، ۱٤۱۹، ص۱۵۷) از دو آیه «لاتُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها ...» و «لاتُضارُّوهُنَّ» که حکم می‌کند حق شیردادن و هزینه‌هـای زنـدگی مادران را تا پایان شیردهی و نیز هزینه‌های زن طلاق‌گرفته باردار را باید پرداخـت، حکم وضعی استنباط کرده‌اند و معتقدند اگر فقط دستور پرداخت هزینه‌ها را حکم تکلیفی بدانیم، سخن درستی نیست، بلکه باید ضمان وضعی را نیز قائل باشیم؛ زیرا در نگاه عرف و عقلا، دستور به پرداخت هزینه‌ها همراه با استحقاق آن بوده است و در نتیجه ضمان نیز ثابت می‌شود.

صاحب جواهر با استناد بـه آیـه شـریفه «أَسْـكِنُوهُنَّ مِـنْ حَيـثُ سَـكَنْتُمْ مِـنْ وُجْـدِكُمْ، وَ لاتُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيهِنَّ» (طلاق: ٦)، حکم وضعی را استنباط کرده اسـت؛ زیـرا معتقـد است اگر اضراری از جانب مرد ظاهر شود، بدین شکل که حـق زن را نپـردازد، حـاکم می‌تواند دخالت کند و ضرر را از زن رفع نماید (نجفی، ۱۹۸۱، ج۳۱، ص۱۸٤).

۳. ممنوعیت اکل مال به باطل

سومین مبنایی که از قرآن درباره مسئولیت مدنی استخراج می‌شود، تحقق ضمان به دلیل اکل مال به باطل است.

۱ـ۳. آیات

در چندین آیه به این مبنا اشاره شده است:

وَ لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَينَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكامِ لِتَأْكُلُوا فَريقاً مِنْ أَمْوالِ النَّاسِ بِالْـإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ: و اموال یکدیگر را به باطل [و ناحق] در میـان خـود نخوریـد! و بـرای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، [قسمتی از] آن را [به عنـوان رشـوه] بـه قضـات ندهید، در حالی که می‌دانید [این کار، گناه است] (بقره: ۱۸۸).

يا أَيهَا الَّذينَ آمَنُوا لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَينَكُمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكونَ تِجـارَةً عَـنْ تَـراضٍ

مِنْکمْ وَ لاتَقْتُلُوا أَنْفُسَکمْ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل [و از راه های نامشروع] نخورید، مگر اینکه تجارتی با رضایت شما انجام گیرد و خودکشی نکنید (نساء: ۲۹).

مشابه حکم مذکور مبنی بر ممنوعیت اکل مال به باطل، در آیات ۱٦۱ سوره نساء و ۳٤ سوره توبه نیز وجود دارد که نشان از تأکید خداوند بر این حکم دارد.

۲ـ۳. امکان استخراج حکم وضعی از آیات

مطابق این آیات، تصرف در اموال دیگران بدون جلب رضایت صاحب مال یا بدون وقوع معامله‌ای از سر رضا و رغبت از جانب طرفین مورد نهی قرار گرفته است. از نظر فقها (شهید ثانی، ۱٤۱۳، ج۳، ص۳۸) مقصود از «أکل» در این آیه، هرگونه تصرف است. با این مقدمه، چگونگی دلالت آیه بدین صورت خواهد بود که هرگونه تصرف در اموال دیگران از جمله از میان‌بردن آن یا فراهم‌کردن سبب از میان‌رفتن آن بر خلاف نظر و رضایت مالک، ممنوع است. اکنون همه سخن اینکه آیا از چنین ممنوعیتی، ضمان اثبات می‌گردد؟ در این باره به دو دیدگاه می‌توان اشاره کرد؛ برخی چون *میرزای قمی* بر این باورند که حرمت مورد اشاره در این آیات به بطلان معامله مربوط می‌باشد و حرمت به این دلیل نیست که مال متعلق به غیر است. ایشان در این باره می‌نویسد:

و قوله تعالی «وَ لاتَأْکلُوا أَمْوالَکمْ بَینَکمْ بِالْباطِلِ» لاتدل علی‌الضمان. إذ ظاهره حرمةالأکل من جهة بطلان المعاملة. لا من جهة انه مال‌الغیر. فلاتدل علی انه من أقسام‌الغصب حتی یعقب‌الضمان. و ما ذکرناه یحتاج إلی تأمل و لطف قریحة، حتی یظهر لک انه یمکن أن یکون أکل‌المال بالباطل و لایکون ضمان: آیه «لاتأکلوا» دلالتی بر ضمان ندارد؛ چون ظاهرش حرمت أکل و تصرف از جهت بطلان معامله است، نه از جهت اینکه مال غیر است؛ بنابراین دلالت نمی‌کند که از اقسام غصب است و ضمان را در پی دارد و این نکته که ما گفتیم احتیاج به تأمل و دقت دارد تا اینکه مشخص شود که ممکن است أکل مال به باطل باشد؛ ولی ضمانی وجود نداشته باشد (میرزای قمی، ۱٤۱۳، ج۲، ص۲۹۱).

بنابراین از نظر ایشان ممکن است اکل مال به باطل رخ دهد، بدون اینکه ضمانی در

میان باشد. روشن است که سخن *میرزای قمی* درباره ضمان، براساس قاعده علی‌الید است و حال آنکه بحث حاضر به ضمانی مربوط است که براساس اتلاف و تسبیب حاصل می‌شود. از این رو، می‌توان گفت مطابق آیه، تصرف در اموال مردم به گونه اتلاف حرام بوده است و به خاطر قابلیت جبران چنین حرمتی تا زمان تدارک و جبران باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، حرمت تصرف، با وجوب جبران ملازمه دارد (طباطبایی قمی، ١٤٢٥، ص٥٦). افزون بر این، ممکن است گفته شود آیه ضمان طبق قاعده، علی‌الید را نیز اثبات می‌نماید؛ زیرا وجه بطلان معامله، بازگشت به ممنوعیت تصرف در مال غیر دارد. بی‌جهت نیست در برخی آرای فقهی این آیات را از جمله ادله ضمان غاصب دانسته‌اند (حلّی، ١٤٢٠، ج٢، ص١٣٧). یا در بحث فساد اجاره‌ای که اجرت در آن تعیین نشده است، بسیاری از فقها با ضامن‌نبودن مستأجر مخالفت کرده‌اند و در اثبات ضمان، به آیه شریفه «لاتأکلوا» استناد جسته‌اند (طباطبائی یزدی،١٤١٩، ص٥٧).

۴. احترام

چهارمین مبنایی که برای مسئولیت مدنی از قرآن به دست می‌آید، لزوم احترام به مال، جان و آبروی دیگران است.

فقهای عظام در مدرک قاعده احترام مال مسلمان، به چندین آیه شریفه توسل جسته‌اند و با اشاره به این آیات، تصرف بدون اجازه و به باطل در مال دیگران را نامشروع دانسته‌اند.

۱ـ۴. آیات

نخستین آیه مورد استناد فقها (نراقی، ١٤١٥، ج١٥، ص١٨/ روحانی قمی، [بی‌تا]، ج٢٤، ص١٩٩) آیه «لاتَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَینَکمْ بِالْباطِلِ إِلاّ أَنْ تَکونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ» است که در آن تصرف در اموال دیگران بدون جلب رضایت صاحب مال یا بدون وقوع معامله‌ای از سر شوق و رغبت، از جانب طرفین مورد نهی واقع شده است.

مطابق نظر فقها (بحرانی آل‌عصفور، ١٤٠٥، ج١٨، ص٣٤٢/ کاظمی، [بی‌تا]، ج٣،

ص۳۸) مقصود از «أکل» در این آیه، هرگونه تصرف است و آمدن «أکل» در آیه بدین دلیل است که خوردن مصداق آشکار تصرف است. در نتیجه مطابق آیه هرگونه تصرف در اموال دیگران اگر بدون رضایت‌شان و به صورت باطل باشد، ممنوع است.

آیه دیگر با «احترام» درباره ارتباط زوجین مرتبط است که قرآن به مردان امر می‌کند مهریه زنان را به طور کامل بپردازند؛ ولی اگر زنی از روی میل و رضایت باطن و طیب خاطر بخشی از مهریه‌ای را که دریافت کرده است، به مرد مسترد دارد، آنگاه مرد حق دارد آن مقدار را برای خود بردارد: «فَإِنْ طِبْنَ لَكمْ عَنْ شَیءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكلُوهُ هَنِیئاً مَرِیئاً: اگر آنها چیزی از آن را با رضایت خاطر به شما ببخشند، حلال و گوارا مصرف کنید» (نساء: ٤).

آنچه در معنای «أکل» گفته شد، در اینجا وضوح بیشتری دارد؛ چون مهریه قابل اکل نیست؛ بنابراین منظور از «أکل»، هرگونه تصرف است.

فقها معتقدند این آیه با مفهوم شرط بر عدم جواز تصرف زوج در مهریه زن بدون رضایت و طیب خاطر او دلالت دارد؛ ولی می‌توان با دلالت فحوا و اجماع، عدم جواز تصرف را به همه موارد تصرف در اموال دیگران سرایت داد و نتیجه عام و کلی گرفت (نراقی، ١٤١٥، ج١٥، ص١٨/ روحانی قمی، [بی‌تا]، ج٢٤، ص١٩٩).

آیه دیگری که با بحث ارتباط دارد، به حفظ احترام مؤمن و حرمت ایذاء مؤمن اشاره دارد:

> وَالَّذِینَ یؤْذُونَ الْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِناتِ بِغَیرِ مَا اکتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتاناً وَ إِثْماً مُبِیناً: و آنان که مردان و زنان مؤمن را بی‌آنکه کاری [ناپسند] کرده باشند، آزار می‌کنند؛ بی‌گمان بار بهتان و گناهی آشکار را بر دوش دارند (احزاب: ٥٨).

براساس مطالب پیش‌گفته (سیفی مازندرانی، ١٤١٥، ص٦٢)، آیه مذکور هرگونه ایذائی را بر مؤمن حرام می‌داند و روشن است نه‌تنها شامل تهمت و آزار و اذیت مؤمن می‌شود، بلکه به دلیل اطلاق شامل همه مصادیق از جمله تصرف ناروا در مال وی نیز می‌شود. یکی از مصادیق ایذاء حرام، به طور قطع ورود خسارت بر وی و ضرررساندن به اوست و با توجه به آیه، کسی که بی‌دلیل و بدون داشتن حقی، بر مؤمنی هرگونه

آزار برساند، گناه آشکاری مرتکب شده است. بر این اساس، مؤمن از جهت احترامی که دارد، مورد توجه آیه قرار گرفته است.

تفاوت این آیه با دو آیه پیشین در این است که علاوه بر تأکید بر احترام اموال دیگران، بر احترام عرض، شرف، آبرو، جسم، خون و... نیز دلالت دارد و به عبارتی فقط به احترام اموال دیگران مربوط نیست، بلکه احترام اموال، انفس و حقوق معنوی افراد را نیز دربرمی‌گیرد.

۲ـ۴. امکان استخراج حکم وضعی از آیات

همان‌گونه که در آیات اکل مال به باطل گفته شد، فقها از آیات مربوط به اکل مال به باطل استفاده ضمان نموده‌اند و آن را از دلایل حرمت غصب دانسته‌اند و از آن ضمان غاصب یعنی حکم وضعی را استنباط کرده‌اند و نیز برخی در اتلاف و تسبیب در اثبات ضمان به این آیات اشاره کرده‌اند (سبزواری، ۱٤۱۳، ج۲۱، ص۳۵۲). همچنین در بحث فساد اجاره‌ای که اجرت در آن تعیین نشده است، بسیاری از فقها با حکم به عدم ضمان مخالفت کرده‌اند و در اثبات ضمان به آیه شریفه «لاتأکلوا» استناد جسته‌اند (یزدی، ۱٤۱۹، ج۵، ص۵۷).

در مقابل، برخی معتقدند آیه «لاتأکلوا» به تنهایی دلالتی بر ضمان به معنای وجوب رد مثل یا قیمت در صورت تلف‌شدن مال دیگری ندارد (موسوی قزوینی، ۱٤۱۹، ص۲۱۰/ همو، ۱٤۲٤، ج۲، ص٦۳۰). از نظر این گروه، غایت ادله احترام از جمله این آیه، حکم تکلیفی حرمت در صورت بقای عین مال است و حکم وضعی مبنی بر جبران خسارت در جایی که عین تلف می‌شود، از آیه برداشت نمی‌شود؛ بنابراین آیه به تنهایی دلالتی بر ضمان نمی‌کند (همان).

این نظر موافق استدلالی است که از *میرزای قمی* درباره آیه مذکور طرح شده که معتقد است حرمت مربوط به بطلان معامله می‌باشد و حرمت مورد اشاره در این آیه، به دلیل متعلق غیربودن مال نیست.

اما می‌توان گفت حتی اگر معتقد شویم از این آیه فقط حکم تکلیفی حرمت تصرف

در اموال دیگران بدون اجازه و رضایت‌شان استخراج می‌شود و دلالتی بر ضمان ندارد، می‌توان با توجه به آیات مربوط به توبه، ضمان را برداشت کرد؛ چون مطابق این آیات، توبه در امور مربوط به حق‌الناس عبارت است از بازگرداندن مال به صاحبان‌شان که این همان ضمان و حکم وضعی مد نظر است.

درباره آیه دوم نیز مشخص است لزوم رضایت و طیب خاطر زوجه یا هر صاحب مال دیگری، به دلیل احترامی است که قرآن برای آنها قائل می‌باشد و همین احترام ایجاب می‌کند تا چنانچه تصرف بدون رضایتی صورت گرفت و مالی تلف شد، جبران خسارت صورت گیرد.

آیه مربوط به تحریم ایذاء نیز دلالت بر ضمان دارد؛ با این توضیح که ایذاء مؤمن، هم حدوثاً و هم بقائاً مورد نهی است. حکم تکلیفی حرمت ایذاء مؤمن و حرمت بروز خسارت و ایراد ضرر بر وی اگر به حکم وضعی جبران خسارت و برطرف‌کردن ضرر منجر نشود، در نتیجه ایذاء همچنان باقی خواهد ماند که این بقا نیز مورد نهی آیه قرار گرفته است؛ پس آیه دلالت بر ضمان نیز خواهد داشت. البته نکته مهم اینکه ممکن است موضوع به دلیل ماهیتش قابلیت بر ذمه‌گرفتن نداشته باشد؛ برای مثال، ایذا مؤمن در امور مربوط به عرض، اگرچه به لحاظ تکلیفی غیرمجاز است؛ ولی به لحاظ وضعی قابلیت بر ذمه قرارگرفتن نیز ندارد.

۳ـ۴. امکان مبنا قرارگرفتن احترام برای مسئولیت مدنی

در برخی کتب حقوقی برخلاف ادله پیشین مسئولیت مدنی، احترام به عنوان مبنای مسئولیت مدنی طرح شده است (حکمت‌نیا، ۱۳۸٦، ص۱۲۵). انتخاب این دلیل قرآنی مسئولیت مدنی به عنوان مبنا در صورتی ممکن است که اولاً، امکان استخراج حکم وضعی جبران خسارت از دیگر منابع استنباط احکام، به ویژه روایات مربوط به احترام نیز ممکن باشد؛ ثانیاً، بتوان قلمروی برای آن در نظر گرفت که شامل همه اقسام زیان (بدنی، مالی و معنوی) گردد.

۴ـ۴. امکان استخراج حکم وضعی از روایات مربوط به احترام

دلیل احترام که برگرفته از قاعده اصطیادی احترام است، علاوه بر آیاتی که گذشت، از برخی روایات نیز قابل دریافت می‌باشد. از امام *صادق*ﷺ نقل شده است که رسول خداﷺ در حجةالوداع در موقف منی ایستادند و جملاتی فرمودند که از آن جمله است: «أَلَا مَنْ كانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ، فَلْيُؤَدِّهَا إِلى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيهَا؛ فَإِنَّهُ لَايحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ» (کلینی، ۱٤۰۷، ج۱٤، ص۲۸٤). همچنین در بخشی از وصایای *پیامبر*ﷺ به *ابوذر غفاری* آمده است: «يا أَبَاذَرٍّ سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كفْرٌ ـ وَ أَكلُ لَحْمِهِ مِنْ مَعَاصِي‌اللهِ ـ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كحُرْمَةِ دَمِهِ» (حرّ عاملی، ۱٤۰۹، ج۱۲، ص۲۸۱).

به رغم وجود این آیات و روایات، برخی فقها قائل‌اند که مدرک اصلی این قاعده، بنای عقلاست (سبزواری، ۱٤۱۳، ج۲۰، ص۲٤۷) و شارع رویّه معمول میان مردم را امضا کرده و نه‌تنها ردعی از ناحیه شارع بر آن نرسیده است، بلکه مطابق روایات به امضای شارع رسیده و حتی برخی آن را از ضروریات دین دانسته‌اند (بحرالعلوم، ۱٤۰۳، ج۱، ص۷۹).

درباره امکان استخراج حکم وضعی از روایات مربوط به احترام، برخی فقها با توجه به روایتی که از *پیامبر*ﷺ خطاب به *ابوذر* ذکر شد، معتقدند چون روایت چهار حکم را همراه با یکدیگر ذکر کرده است و ناسزاگویی به مؤمنان، جنگیدن با ایشان، از مؤمنان غیبت‌کردن و احترام مال‌شان را با یکدیگر آورده است و چون سه مورد اول فقط به احکام تکلیفی مربوط است، به همین دلیل مورد چهارم یعنی تصرف در مال دیگران را نیز باید همین‌گونه معنا کرد؛ یعنی روایت در مقام بیان شدت گناه تصرف غیرمجاز در مال مردم است. بر این اساس، اینکه در برخی روایات مال به دم تشبیه شده است، از این جهت نیست که هردو سبب پرداخت خسارت باشند؛ یعنی دیه در مورد دم و پرداخت خسارت در مورد مال باشد، بلکه ظاهر سیاق عبارت روایات در تشبیه مال مسلم به خون او این است که همان اثری که بر تعرض به خون و جان مسلمان مترتب می‌باشد، بر تعرض نسبت به مال مسلمان نیز مترتب است و آن اثر چیزی نیست جز تشدید مبغوضیتی که باعث شدت عقاب و مجازات می‌شود (ر.ک: آخوند خراسانی،

۱٤۰٦، ص۳٤/ حکیم، ۱٤۱٦، ج ۱۳، ص۳۹/ اصفهانی، ۱٤۱۸، ج۱، ص۳۲۲).

به این استدلال پاسخ داده شده است (محقق داماد یزدی، ۱٤۰٦، ج۱، ص۲۱٤) که چهار حکم مندرج در حدیث یکسان بیان نشده‌اند، بلکه با امعان نظر به خوبی معلوم می‌گردد موضوعات سه حکم دیگر، سه عمل از اعمال مکلفان است؛ ولی درباره موضوع مورد بحث گفته نشده است که تصرف در مال او تا در ردیف سه مورد پیشین قرار گیرد، بلکه لسان تغییر کرده، گفته شده است حرمت مال او همانند حرمت خون وی است؛ بنابراین باید مفهوم حرمت، یعنی احترام مال و احترام خون که به یکدیگر تنزیل و تشبیه شده‌اند، تحلیل شود.

استدلال دیگر گروه اول یعنی معتقدان به دلالت روایات بر حکم تکلیفی و نه حکم وضعی، این است که این قاعده نمی‌تواند برای خود موضوع محقق کند؛ یعنی مثلاً در بحث اموال، مزاحمت و تعرضی که به حکم قاعده احترام، اموال باید از آن مصون باشند فقط نسبت به مال موجود قابل تصور است و نسبت به مال معدوم قابل تصور نیست؛ یعنی حقیقت مزاحمت در مال فقط در مال موجود معقول است و تصور آن در مال معدوم، نه حدوثاً و نه بقائاً عاقلانه نیست. بر این اساس، در مال معدوم، مزاحمتی نیست تا رفع آن واجب باشد و عدم رفع آن ابقای آن تلقی شود (اصفهانی، ۱٤۱۸، ج۱، ص۳۲۱).

در مقابل، قائلان به شناسایی حکم وضعی نسبت به قاعده احترام می‌گویند مفاد قاعده این است که علاوه بر اینکه تعرض نسبت به اموال دیگران، تکلیفاً ممنوع است، در صورت تعرض به عنوان یک حکم وضعی خسارت وارده نیز باید تدارک شود (مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۲، ص۲۱۸)؛ با این توضیح که احترام اموال و اعمال انسان جزئی از حقیقت معنای مالکیت و تسلط انسان بر اموال و منافع اوست؛ چون بدون این احترام مالکیت و تسلط تحقق نمی‌یابد؛ بنابراین دیگران بدون اذن مالک، حق تعرض و مزاحمت ندارند و چنانچه در اثر مزاحمت و تعرض آنان تلف واقع شود، باید خسارت تدارک شود.

اصفهانی می‌گوید:

برای شخص دو حیثیت وجود دارد؛ اول، حیثیتی که ناظر به تسلط مالک است (در مثل اموال) که متضمن احترام سلطنت اوست و مستلزم آن است که کسی حق ندارد به این سلطنت با تصرف و غیر آن، بدون رضای شخص تعدی کند؛ دوم، حیثیتی است که براساس آن نمی‌توان با متعلق آن به گونه‌ای رفتار کرد که آن را در حد چیزی بی‌ارزش و مهدور، تنزل دهد و عدم تدارک مالیت یا عوض آن در فرض تعدی، در واقع به معنای مهدور تلقی‌کردن آن است؛ بنابراین رعایت ارزش مالی یا معاوضی آن در گرو تدارک آن پس از اتلاف و استیفا و مانند آن است، در حالی که رعایت مالکیت و سلطنت صاحب آن (حیثیت اول)، صرفاً به این است که بدون اذن مالک تصرفی صورت نگیرد (اصفهانی، ١٤١٨، ج۱، ص۳۲۳).

براساس این دیدگاه، میان احترام و ضمان تلازم وجود دارد و مزاحمت در همه حیثیات اشخاص، حدوثاً و بقائاً ممنوع است و عدم تدارک پس از تعرض و مزاحمت نیز در حقیقت مزاحمت ممنوعی است که شارع در آن رخصت نداده است و اینکه گفته شود حقیقت مزاحمت فقط بر آنچه موجود است، صادق می‌باشد و جریان مزاحمت در معدوم حدوثاً و بقائاً معقول نیست، پذیرفته نیست.

همچنین در استدلال به تلازم احترام و ضمان این‌گونه استدلال کرده‌اند (محقق داماد یزدی، ١٤٠٦، ج۱، ص۲۱۵) که چون مطابق برخی روایات، احترام مال به منزله احترام خون قرار داده شده است و چون مفاد این جمله عام می‌باشد؛ پس همه احکام خون مردم بر مال آنان نیز مترتب است؛ یعنی هرآنچه از باب احترام برای خون ثابت است، برای مال نیز ثابت می‌باشد و بی‌شک احترام خون به آن است که اولاً، هیچ‌کس به ریختن خون دیگری مجاز نیست؛ ثانیاً، بر فرض ارتکاب، خون او نباید هدر برود؛ نتیجه آنکه در مال نیز چنین است؛ یعنی اول، اینکه تصرف غیرمأذون ممنوع و حرام است؛ دوم، اینکه تصرف و تعدی غیرمجاز نباید بدون تدارک و جبران گذاشته شود؛ ثالثاً، اگر تصرف و مزاحمت حرام است، این عمل حرام تا زمانی که به وسیله متصرف جبران و تدارک نشود، کماکان اضرار محسوب می‌شود؛ چون مزاحمت تداوم دارد و رفع مزاحمت جز از راه تدارک زیان محقق نمی‌شود؛ بنابراین حتی اگر مفاد روایت

حکم تکلیفی باشد، باز هم لازمه آن، ضمان خواهد بود.

نکته دیگری که به درستی مورد توجه برخی نویسندگان قرار گرفته است اینکه حتی اگر قاعده احترام به خودی خود و به دلالت مطابقی ضمان را افاده نکند؛ ولی از آنجا که قاعده احترام، صغرای قواعد کلی همچون قاعده اتلاف، تسبیب یا استیفا به شمار می‌رود، با تحقق هریک از این عناوین، ثبوت حکم وضعی ضمان در این موارد در گرو تحقق موضوع و از جمله احترام در ناحیه موضوع است. در این صورت، قاعده ید، اتلاف و تسبیب، در واقع درصدد اثبات ضمان مال محترم است، نه آنچه احترام آن غیرمحرز باشد (قنواتی و جاور، ۱۳۹۰، ص٤٦).

۵ـ۴. قلمرو مبنای احترام

پذیرش احترام به عنوان مبنای مسئولیت مدنی فقط درباره خسارات بدنی و مالی نیست، بلکه شامل خسارات معنوی و خسارات مربوط به آبرو، اعتبار، حیثیت و امور عرضی نیز می‌گردد. به همین دلیل برخی محققان تصریح کرده‌اند که منظور از احترام فقط احترام «مال» نیست، بلکه احترام مالک مد نظر است (صدر، ١٤٢٠، ج۳، ص۲۹۱).

در برخی روایات نیز احترام و آبروی مؤمن، از احترام خانه خدا بالاتر دانسته شده است (حرّ عاملی، ١٤٠٩، ج١٤، ص۵۳۸) و مطابق برخی دیگر از روایات، برای خداوند عزّوجل پنج حرمت وجود دارد؛ حرمت رسول خدا ﷺ، حرمت آل رسول ﷺ، حرمت کتاب خدا، حرمت کعبه و حرمت انسان مؤمن (کلینی، ١٤٠٧، ج۸، ص۱۰۷). با توجه به این روایات، بسیاری از فقها عرض و آبروی مؤمن را همسنگ خون او قرار داده‌اند (نجفی، ۱۹۸۱، ج٣٤، ص۹/ شهید ثانی، ١٤١٣، ج۱۰، ص۱۸۲) و حتی میان زنده و مرده مؤمن تفاوتی قائل نشده‌اند و پس از مرگ نیز احترام عرض او را ذیل حکم قرار داده‌اند (شهید اول، ١٤١٩، ج۲، ص۳۷/ کرکی عاملی، ١٤١٤، ج۱، ص٤٥٢)؛ بنابراین همان‌گونه که مال از جهت انتساب به مؤمن احترام دارد و در صورت تضییع باید تدارک شود، به طریق اولی عرض و آبروی مؤمن نیز محترم است و در صورت خدشه‌دارشدن باید تا جایی که ممکن است، جبران گردد.

روایت *صدوق* از *پیامبر*ﷺ که فرمودند: «سباب‌المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه من معصیةالله و حرمه ماله کحرمة دمه» نیز به قرینه سیاق می‌تواند این برداشت را تقویت کند که چون ممنوعیت و مبغوضیت «سبّ»، «قتال»، «غیبت» و حرمت «مال» و «خون» در یک سیاق مورد لحوق حکم قرار گرفته است و وحدت سیاق وجود دارد؛ پس عرض مؤمن نیز متعلق قاعده احترام است (ر.ک: قنواتی و جاور۱۳۹۰، ص۳۹).

همچنین به دلیل قیاس اولویت نیز می‌توان حیثیات معنوی اشخاص را مشمول قاعده احترام فقهی قرار داد؛ زیرا مسلّم است که در نظر شارع و نیز از دیدگاه عرف ـ در بیشتر موارد ـ حرمت «عرض» و آبرو از حرمت «خون» و حرمت خون، از حرمت «مال» به ترتیب از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ ولی نکته مهم اینکه براساس مطالب پیش‌گفته، برخی از امور در نظر خردمندان، قابلیت بر ذمه قرارگرفتن ندارد. در اینجا علاوه بر احراز اضرار یا ایذا، باید دلیل شرعی دیگری مبنی بر قرارگرفتن معادل مالی بر ذمه وجود داشته باشد. این امر در جان با عنوان دیه از سوی شارع دیده شده است؛ ولی درباره عرض و امور عاطفی، دلیل روشنی وجود ندارد. البته اینکه آیا روش دیگری برای اثبات ضمان وجود دارد یا خیر، سخن دیگری است که باید به صورت مستقل مورد بحث قرار گیرد.

نتیجه

با توجه به ادله ذکر شده قرآنی برای مسئولیت مدنی این نتایج حاصل می‌شود:

۱. در قرآن علاوه بر آیاتی که به بحث ارکان مسئولیت مدنی، روش‌های جبران خسارت یا عناوین خاص موجب مسئولیت مانند اتلاف، تسبیب و غصب پرداخته‌اند، آیاتی وجود دارد که می‌توان براساس آنها ادله مسئولیت مدنی و مبنای آن را استخراج کرد.

۲. از آیات مربوط به ادله قرآنی مسئولیت مدنی، علاوه بر حکم تکلیفی (حرمت ظلم، حرمت اضرار، حرمت اکل مال به باطل و وجوب احترام)، امکان استخراج حکم وضعی نیز وجود دارد و ایراداتی که درباره هریک مطرح می‌باشد، قابل دفع است.

۳. آیات مربوط به ممنوعیت ظلم و ستم، ممنوعیت ضررزدن به دیگران و ممنوعیت اکل مال به باطل را می‌توان به عنوان ادله قرآنی مسئولیت مدنی و آیات مربوط به لـزوم احترام جان، مال، عرض و آبروی افراد را می‌توان علاوه بر دلیل، به عنوان مبنای قرآنی مسئولیت مدنی برشمرد.

٤. درباره رابطه دلیل احترام و دیگر ادله قرآنی مسئولیت مدنی، هرچنـد لازم اسـت در آینده سخن بیشتری گفته شود که این تحقیـق فرصـت آن را نیافـت؛ ولـی بـه نظـر می‌رسد می‌توان دلیل احترام را جامع دیگر ادله قرآنی مسئولیت مدنی دانست و آن را به عنوان مبنایی برای مسئولیت مدنی تلقی کرد.

۵. آنچه از ادله قرآنی فهمیده می‌شود اینکه از نظر قرآن، بیشتر مبانی مسئولیت مدنی بر حفظ حق زیاندیده مبتنی می‌باشد و قرآن بیشتر بـه حرمـت و حفـظ حـق زیاندیـده توجه دارد تا به نقش زیان‌رساننده. البته از بعضی آیات مانند آیه قصاص یـا آیـاتی کـه قتل خطایی را از قتل عمد مجزا می‌سازند، برمی‌آید که قرآن به نقـش، قصـد و تقصـیر زیان‌رساننده نیز بی‌توجه نبوده است.

منابع

۱. ابن‌منظور، محمدبن مکرم؛ **لسان‌العرب**؛ ج۱۲، چ۳، بیروت: نشر دار صادر، ۱٤۱٤ق.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین؛ **حاشیةالمکاسب**؛ چ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱٤۰٦ق.
۳. اصفهانی، محمدحسین؛ **حاشیة کتاب‌المکاسب**؛ ج۱، چ۱، قم: أنوارالهدی، ۱٤۱۸ق.
٤. بحرالعلوم، محمدبن‌محمدتقی؛ **بلغةالفقیه**؛ ج۱، چ٤، تهران: منشورات مکتبةالصادق، ۱٤۰۳ق.
۵. بحرانی آل‌عصفور، یوسف‌بن‌احمدبن‌ابراهیم؛ **الحدائق‌الناضرة فی أحکام‌العترة الطاهرة**؛ ج۱۸، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱٤۰۵ق.
٦. بستانی، فؤاد افرام؛ **فرهنگ ابجدی عربی ـ فارسی** (ترجمه کامل‌المنجد)؛ ترجمه رضا مهیار؛ تهران: نشر اسلامی، ۱۳۷۵.
۷. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین؛ **مسالک‌الأفهام إلی تنقیح شرائع‌الإسلام**؛ ج۱۰، چ۱، قم: مؤسسةالمعارف الإسلامیة، ۱٤۱۳ق.
۸. جزیری، عبدالرحمن، سیدمحمد غروی و یاسر مازح؛ **الفقه علی‌المذاهب الأربعة و مذهب أهل‌البیت وفقاً لمذهب أهل‌البیت**؛ ج۵، چ۱، بیروت: دارالثقلین، ۱٤۱۹ق.
۹. جعفری تبریزی، محمدتقی؛ **رسائل فقهی**؛ چ۱، تهران: مؤسسه منشورات کرامت، ۱٤۱۹ق.

۱۰. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ **وسائل‌الشیعة**، ج۱۲ و ١٤، چ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت ﷺ، ١٤٠٩ق.
۱۱. حکمت‌نیا، محمود؛ **مسئولیت مدنی در فقه امامیه** (مبانی و ساختار)؛ چ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی پژهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ١٣٨٦.
۱۲. حکیم، سیدمحسن؛ **مستمسک العروةالوثقی**؛ ج۱۳، چ۱، قم: مؤسسة دارالتفسیر، ١٤١٦ق.
۱۳. حلّی (علامه)، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر؛ **تحریرالأحکام الشرعیة علی مذهب‌الإمامیة**؛ ج۳ و ٤، چ۱، قم: مؤسسه امام صادق ﷺ، ١٤٢٠ق.
١٤. راوندی، قطب‌الدین سعیدبن‌عبدالله؛ **فقه‌القرآن**؛ ج۲، چ۲، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ١٤٠٥ق.
۱۵. روحانی قمی، سیدصادق؛ **فقه‌الصادق** ﷺ؛ ج۱۵ و ٢٤، [بی‌جا]، [بی‌تا]
١٦. سبزواری، سیدعبدالأعلی؛ **مهذّب‌الأحکام فی بیان‌الحلال والحرام**؛ ج۲۰ و ۲۱، چ٤، قم: مؤسسه المنار، ١٤١٣ق.
۱۷. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر؛ **دلیل تحریرالوسیلة ـ إحیاءالموات واللقطة**؛ چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٥ق.
۱۸. ـــــ؛ **دلیل تحریرالوسیلة ـ فقه‌الربا**؛ [بی‌جا]، [بی‌تا]
۱۹. صدر، سیدمحمد؛ **ماوراءالفقه**؛ ج۳، چ۱، بیروت: دارالأضواء للطباعة والنشر والتوزیع، ١٤٢٠ق.
۲۰. طباطبایی قمی، سیدتقی؛ **هدایةالأعلام إلی مدارک شرائع‌الأحکام**؛ چ۱، قم: انتشارات محلاتی، ١٤٢٥ق.
۲۱. طباطبایی یزدی، سیدمحمد؛ **العروةالوثقی فیما تعم به‌البلوی** (المحشی)؛ ج۵، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٩ق.
۲۲. عاملی (شهید اول)، محمدبن‌مکی؛ **ذکری‌الشیعة فی أحکام‌الشریعة**؛ ج۲، چ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت ﷺ، ١٤١٩ق.

۲۳. عراقی، آقاضیاءالدین و علی کزازی؛ **قاعده لاضرر**؛ چ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱٤۱۸ق.
۲٤. فاضل مقداد، جمال‌الدین؛ **کنزالعرفان فی فقه‌القرآن**؛ ج۲، تحقیق سیدمحمد قاضی؛ چ۱، قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱٤۱۹ق.
۲۵. قنواتی، جلیل و حسین جاور؛ «مبنای احترام در شناسایی و حمایت از حریم خصوصی در حوزه ارتباطات»؛ **حقوق اسلامی**؛ ش۲۹، تابستان ۱۳۹۰، ص۳۳ـ٦۰.
۲٦. کاظمی، فاضل، جوادبن‌سعد؛ **مسالک‌الأفهام إلی آیات‌الأحکام**؛ ج۳، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۲۷. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی‌بن‌حسین؛ **جامع‌المقاصد فی شرح‌القواعد**؛ ج۱، چ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱٤۱٤ق.
۲۸. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ ج۸ و ۱٤، چ٤، تهران: دارالکتب‌الإسلامیة، ۱٤۰۷ق.
۲۹. مامقانی، محمدحسن‌بن‌ملاعبدالله؛ **غایة‌الآمال فی شرح کتاب‌المکاسب**؛ ج۱، چ۱، قم: مجمع‌الذخائر الإسلامیة، ۱۳۱٦ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة‌الأطهار علیهم‌السلام**؛ ج۷۵، چ۱، بیروت: مؤسسةالطبع والنشر، ۱٤۱۰ق.
۳۱. محقق داماد یزدی، سیدمصطفی؛ **قواعد فقه**؛ ج۱، چ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱٤۰٦ق.
۳۲. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم**؛ ج۷، چ۱، تهران: مرکز الکتاب للترجمة والنشر، ۱٤۰۲ق.
۳۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد؛ **مجمع‌الفائدة والبرهان فی شرح إرشادالأذهان**؛ ج۱۱، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۳ق.
۳٤. مکارم شیرازی، ناصر؛ **القواعدالفقهیة**؛ ج۲، چ۳، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ۱٤۱۱ق.
۳۵. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم؛ **فقه‌الحدود والتعزیرات**؛ ج۳، چ۲، قم: مؤسسه

النشر لجامعة المفید، ١٤٢٧ق.

٣٦. موسوی قزوینی، سیدعلی؛ **رسالة قاعدة** «مایضمن بصحیحه یضمن بفاسدة»؛ چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٩ق.

٣٧. ـــــ؛ **ینابیع‌الأحکام فی معرفة‌الحلال والحرام**؛ ج۲، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٢٤ق.

٣٨. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ **جامع‌الشتات فی أجوبة‌السؤالات**؛ ج۲، چ۱، تهران: مؤسسه کیهان، ١٤١٣ق.

٣٩. نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ ج٣٤ و ٣٧، چ۷، بیروت: دار إحیاءالتراث العربی، ١٩٨١م.

٤٠. نراقی، احمد؛ **مستندالشیعة فی أحکام‌الشریعة**؛ ج١٥، چ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت، ١٤١٥ق.

٤١. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود؛ **بایسته‌های حقوق جزا**؛ چ۱، تهران: نشر میزان ، ١٤١٩ق.

قرآن و نهاد لعان

ابراهیم باقری*

چکیده

نسبت ارتباط نامشروع به همسر یا انکار فرزند ـ فرزندی که از وی متولد شده است ـ آثار و پیامدهای فراوان حقوقی به همراه دارد. مسئله زنا و حدی که بر آن مترتب است، ادامه زندگی زناشویی، موضوع حد قذف و نیز ارث پدر و فرزند و گاه زن و شوهر از مسائلی است که در مبحث لعان مورد بررسی قرار می‌گیرد. در واقع لعان راهکاری گره‌گشاست که یک معضل پیچیده را به گونه‌ای برطرف سازد. این نهاد باعث می‌شود حد قذف و زنا که در مورد اخیر می‌تواند قتل و سنگسار نیز باشد، برداشته شود. در کنار آن، آثاری همچون انفساخ نکاح را نیز به دنبال دارد و پیوند زوجیت را می‌گسلد؛ زیرا استمرار چنین پیوندی به مصلحت نخواهد بود و درباره انکار ولد نیز افزون بر منتفی‌شدن نسبت پدری و فرزندی، برخی مسائل مالی مانند از میان‌رفتن ارث بری را به دنبال خواهد داشت.

واژگان کلیدی: *لعان، زوج، زوجه، شهادت، سوگند، قذف، زنا.*

* دانش‌آموخته حوزه و دانشگاه و پژوهشگر فقه و حقوق (ebishirazi1345@gmail.com).

مقدمه

نهاد لعان از نهادهای مهم حقوقی اسلام است که با شناخت و به‌کارگیری آن می‌توان بسیاری از معضلاتی را که ممکن است به نزاع و درگیری و در نهایت، قتل بینجامد، حل و فصل کرد.

آیات ٦ تا ١٠ سوره مبارکه نور، این نهاد اثربخش را چنین بیان می‌دارد:

وَالَّذِينَ يرْمُونَ أَزْواجَهُمْ وَ لَمْ يكنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهاداتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَاللهِ عَلَيهِ إِنْ كانَ مِنَ‌الْكاذِبِين * وَ يدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهاداتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكاذِبِينَ * وَالْخامِسَةَ أَنَّ غَضَبَاللهِ عَلَيها إِنْ كانَ مِنَ الصَّادِقِينَ * وَلَوْ لافَضْلُاللهِ عَلَيكمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّاللهَ تَوَّابٌ حَكيمٌ: آنان‌که همسران خود را به زنا متهم می‌کنند و گواهانی جز خودشان ندارند، هریک از آنها باید چهار مرتبه به نام خدا شهادت دهد که از راستگویان است و در پنجمین‌بار بگوید: لعنت خدا بر او باد اگر از دروغگویان باشد! آن زن نیز می‌تواند کیفر [زنا] را از خود دور کند، به این طریق که چهاربار خدا را به شهادت طلبد که آن مرد [در این نسبتی که به او می‌دهد] از دروغگویان است و در مرتبه پنجم بگوید: غضب خدا بر او باد اگر آن مرد از راستگویان باشد! و اگر فضل و رحمت خدا شامل حال شما نبود و اینکه او توبه‌پذیر و حکیم است [بسیاری از شما گرفتار مجازات سخت الهی می‌شدید].

۱. واژه‌شناسی

برای آشنایی با این واژه لازم است ابتدا مبدأ اشتقاق آن را واکاوی نموده، سپس مفهوم آن از دیدگاه واژه‌شناسان لغت عرب و نیز دانشیان فقه و تفسیر مورد بحث قرار دهیم تا با آگاهی بیشتر به سراغ احکام و آثار آن برویم.

۱ـ۱. لعان از نگاه واژه‌شناسان

«لعان» در لغت از مصدر «لعن» اشتقاق یافته است و لعن به معنای راندن و دورساختن از خیر و نیکی (جوهری، ١٤١٠، ج٦، ص٢١٩٦) یا دورساختن از خدا و خلق و به معنای دشنام‌دادن، ناسزاگفتن و نفرین (ابن‌منظور، ١٤١٤، ج١٣، ص٣٨٧) به کار رفته

است. به همین دلیل شخصی را که مورد لعن، نفرین و دشنام قرار گرفته است، لعین و ملعون به معنای مطرود می‌گویند.

لعان و ملاعنه مصدر لعن از باب مفاعله به معنای مباهله و وقوع نفرین و لعنت میان دو نفر و بیشتر است (طریحی، ١٤١٦، ج٦، ص٣٠٩/ جوهری، ١٤١٠، ج٦، ص٢١٩٦/ ابن‌اثیر، ١٤٢١، ج٤، ص٢٥٥). یکدیگر را لعنت‌کردن، نفرین‌کردن (دهخدا، ١٣٧٧، ج١٣، ص١٩٧٠٧/ معین، ١٣٧٥، ج٣، ص٣٥٩٤) و لعنت‌خواندن شوی و زن بر یکدیگر (دهخدا، ١٣٧٧، ج١٣، ص١٩٧٠٧) از معانی لعان است که در کتاب‌های لغت به آن اشاره است.

۲ـ۱. لعن در قاموس کتاب

واژه «لعن» و مشتقات آن ٤١ بار در قرآن کریم به کار رفته است. در موارد بسیاری به معنای دورساختن از رحمت خدا که همان دوری از خیر و نیکی می‌باشد، به کار رفته است:

وَ قالُوا قُلُوبُنا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُاللهُ بِكفْرِهِمْ فَقَلِيلاً ما يؤْمِنُونَ: [و آنها از روی استهزاء] گفتند دل‌های ما در غلاف است! [و ما از گفته تو چیزی نمی‌فهمیم، آری! همین‌طور است] خداوند آنها را به خاطر کفرشان از رحمت خود دور ساخته و کمتر ایمان می‌آورند (بقره: ٨٨).

همچنین در آیات دیگر این واژه به این معنا به کار رفته است (نساء: ٥٢/ احزاب: ٥٧/ مائده: ٦٠).

برخی معتقدند لعن از خدا، به معنای دورساختن از رحمت و از غیرخدا مانند انسان و فرشتگان، به معنای نفرین و درخواست آن از خداست (طبرسی، ١٣٧٧، ج١، ص٩٣/ طباطبایی، ١٤٧١، ج١، ص٣٩٠/ سبزواری نجفی، ١٤١٩، ص٤٣١).

۳ـ۱. لعان در اصطلاح فقیهان

این واژه در اصطلاح فقیهان نیز معنایی نزدیک به معنای لغوی آن دارد؛ هرچند فقهای امامیه عبارات متفاوتی در تعریف آن به کار برده‌اند. برخی فقیهان متقدم در تعریف لعان به بیان موارد آن اکتفا کرده‌اند؛ برای مثال، شیخ *صدوق* در تعریف لعان آورده است:

لعان، عبارت است از اینکه مرد به همسر خویش نسبت فجور (زنا) بدهد و فرزند او را انکار کند (صدوق، ۱٤۱۵، ص۳۵۵/ سلار دیلمی، ۱٤۰٤، ص۱٦۳/ راوندی، ۱٤۰۵، ج۲، ص۲۰۳).

برخی در تعریف آن گفته‌اند:

لعان نسبت‌دادن زنا از سوی مرد آزاد یا برده، به همسر دائمی خود است؛ خواه همسرش آزاد باشد و خواه برده، به شرط آنکه با ادعای مشاهده زنا یا انکارنمودن حمل یا فرزند وی همراه باشد و همسرش نیز نسبت مزبور را انکار نماید (حلبی، ۱٤۰۳، ص۳۰۹).

این تعریف نیز در حقیقت، موجبات لعان را بیان می‌دارد و نمی‌توان آن را بیانگر ماهیت واقعی لعان دانست.

در برابر تعاریف پیش‌گفته، تعاریف دیگری بیان شده است که به ماهیت لعان توجه دارد؛ برای نمونه، *ابن‌حمزه طوسی* در این باره می‌نویسد: لعان، سوگندهای ویژه‌ای است که زن و شوهر پس از قذف همسر به وسیله شوهر، به گونه‌ای مخصوص ادا می‌کنند (طوسی، ۱٤۰۸، ص۳۳٦). برخی فقیهان نیز در تعریف لعان افزون بر بیان ماهیت آن، به برخی آثار (برطرف‌شدن حد و نفی ولد)، بعضی از تشریفات آن (اجرا در نزد حاکم) و برخی شرایط آن (ادای سوگند با الفاظ مخصوص) اشاره کرده‌اند؛ برای مثال، *شهید اول* لعان را این‌گونه تعریف می‌کند:

لعان، مباهله‌ای است میان زن و شوهر برای نفی حد یا فرزند که با الفاظ ویژه‌ای در نزد حاکم انجام می‌پذیرد (شهید اول، ۱٤۱٤، ج۳، ص۲۹۸/ شهید ثانی، ۱٤۱۰، ج٦، ص۱۸۱/ موسوی عاملی، ۱٤۱۱، ج۲، ص۲۲۲/ سبزواری، ۱٤۲۳، ج۲، ص٤۳۲/ طباطبایی، ۱٤۱۸، ج۱۲، ص٤۸۵).

گروهی از فقیهان معاصر نیز در تبیین این اصطلاح گفته‌اند: لعان، مباهله‌ای ویژه میان زوجین است که اثر آن دفع حد یا نفی ولد است (اصفهانی، ۱٤۲۲، ص۸۰۵/ خمینی، ۱۳۷۸، ج۲، ص۳۵۹/ سیستانی، ۱٤۱۷، ج۳، ص۲۱۳). همچنین جمعی از فقیهان گفته‌اند: لعان از دیدگاه شرع عبارت است از مباهله زن و شوهر بر وجه مخصوص (نجفی، ۱۳٦٦، ج۳٤، ص۲/ حسینی روحانی، ۱٤۱۲، ج۲۳، ص۲۰۱).

لعان را باید مباهله‌ای میان زن و شوهر دانست که با هدف از میان‌رفتن حد اجرا می‌گردد و آثاری مانند جدایی زوجین را به همراه دارد.

۲. پیشینه نهاد لعان

واژه لعان، تا آنجا که بررسی شد، گرچه در کتاب‌های مقدس نیامده است؛ ولی به نظر برخی در زمان جاهلیت وجود داشته است و در اروپای پیش از اسلام، یکی از انواع طلاق به شمار می‌رفته است که در صورت اتهام زنا از سوی مرد به زن، زوجین یکدیگر را لعن می‌کردند و در نتیجه بر یکدیگر حرام می‌شدند (رهنما، ۱۳٤٦، ج۱، ص۳۳۱/ انصاریان، [بی‌تا]، ج٦، ص۳۲۱)؛ ولی با کیفیت کنونی آن، از ویژگی‌های دین اسلام به شمار می‌رود.

۳. شأن نزول آیات لعان

علی‌بن‌ابراهیم قمی از مفسران امامیه در قرن سوم، تشریع این حکم را مربوط به جریان *عویمربن‌ساعده عجلانی* در سال نهم هجری می‌داند که پس از بازگشت رسول خداﷺ از جنگ تبوک، ادعای زنای *شریک‌بن‌سمحاء* با همسرش را مطرح کرد که پس از چهار بار تکرار ادعای مذکور، آیه لعان نازل شد (قمی، ۱۳٦۳، ج۲، ص۹۸). شیخ *طوسی* و علامه *طبرسی* آن را به جریان *عاصم‌بن‌عدی* مربوط می‌دانند (طوسی، ۱٤۰۹، ج۷، ص٤۱۳/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۰۱). *قطب‌الدین راوندی*، *ابن‌شهرآشوب* و برخی دیگر نیز جریان نزول آیه را به *هلال‌بن‌امیه* مربوط دانسته‌اند (راوندی، ۱٤۰۵، ج۲، ص۲۰۳/ آشوب، ۱۳٦۹، ج۲، ۱٤۷/ مشهدی قمی، ۱۳٦۸، ج۹، ص۲۵۲). مشهور مفسران اهل سنّت نیز شأن نزول آیه را درباره *هلال‌بن‌امیه* می‌دانند (آلوسی، ۱٤۱۵، ج۹، ص۳۰۲). از *ابن‌عباس* نقل شده است که *سعدبن‌عباده* (بزرگ انصار) خدمت *پیامبر*ﷺ و در حضور جمعی از اصحاب در این باره سخن می‌گفت که اگر به کسی عمل منافی عفت نسبت داد و نتوان آن را اثبات کرد، مجازات آن هشتاد تازیانه است و اگر همسرش را در حال ارتکاب این عمل ببیند و به دنبال چهار شاهد برود، زانی کار خود را کرده است و اگر

او را بکشد، قصاص می‌شود؛ پس چه باید کرد؟

چیزی نگذشت که پسرعمویش *هلال‌بن‌امیه* وارد شد و از مرد فاسقی که شب هنگام با همسر خود دیده بود، شکایت کرد و به روشنی گفت که این جریان را با چشم خود دیده و با گوش خود صدای آنها را شنیده است. *پیامبر*ﷺ به اندازه‌ای ناراحت شد که آثار ناراحتی در چهره مبارکش نمایان گشت. در این هنگام آیات لعان نازل شد و راهکار لعان را به مسلمانان ارائه داد (طبری، ۱٤۱۲، ج۱۸، ص٦٤ـ٦٥/ رازی، ۱٤۰۸، ج۱٤، ص۹۱ـ۹۲/ احسایی، ۱٤۰٥، ج۳، ص٤۱۸).

از *ابن‌عباس* و **مقاتل** روایت شده است که گفته‌اند: سبب نزول آیه‌های لعان آن بود که وقتی آیه قذف: (وَالَّذِينَ يرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ...) نازل شد، رسول خداﷺ در روز جمعه بر روی منبر و کرسی خطابه رفت و آیه مذکور را تلاوت کرد. *عاصم‌بن‌عدی عجلانی انصاری* از جای برخاست و گفت: یا رسول‌الله! اگر یکی از ما مردی بیگانه را در کنار همسر خود ببیند که با وی زنا می‌کند، طاقت و یارای آن ندارد که ساکت بماند و بی‌تفاوت به سر برد. اگر مشاهدات خود را بر زبان آورد، هشتاد تازیانه بر بدن او وارد می‌سازند و شهادت وی را از آن پس قبول نمی‌کنند و اگر به دنبال پیداکردن شاهد برود، مرد زناکار عمل زشت خود را انجام داده و رفته است. رسول اکرمﷺ فرمود: حکم همین است.

عاصم پسرعمویی داشت به نام *عویمر عجلانی* و *عویمر* همسری به نام *خوله بنت قیس‌بن‌محصن* داشت. روزی *عویمر* وارد سرای خود شد و دید *شریک‌بن‌سمحاء* با همسر او در یک بستر خفته است. این جریان را به گوش *عاصم* رساند. *عاصم*، جمعه دیگر وارد مسجد شد و عرض کرد: یا رسول‌الله! به همان مسئله و گرفتاری ـ که آن را روز جمعه گذشته با شما در میان گذاشتم ـ درباره یکی از خویشاوندان خویش دچار آمدم. رسول خداﷺ فرمود: قضیه چیست؟ عرض کرد: همان حادثه برای پسرعمویم *عویمر* اتفاق افتاده است و زن او نیز دخترعموی وی می‌باشد و *شریک* نیز پسرعموی آنهاست. *نبی اکرم*ﷺ آنها را احضار فرمود. نخست رو به *عویمر* کرد و فرمود: درباره همسر و دخترعمویت از خدا بترس و مبادا این زن را به ناحق متهم به زنا سازی. *عویمر* گفت:

به خدا سوگند که راست می‌گویم. آری! من *شریک‌بن‌سمحاء* را با این زن در وضع نامشروعی دیدم که با او زنا می‌کرد و او نیز هم‌اکنون حامله است و من نیز مدت چهارماه است که با او نزدیکی نکرده‌ام. رسول اکرمﷺ به زن گفت: ای زن! از خدا بترس و اگر آن کار زشت را انجام داده‌ای، به راستی گزارش کن. زن عرض کرد: *عویمر* مرد غیوری است و غیرتش او را بر آن داشت که چنین تهمتی را بر من وارد سازد. ما این شب‌ها بیدار بودیم و با *شریک* گفت‌وگو می‌کردیم؛ ولی او هم‌اکنون چنین تهمتی را بر من وارد می‌سازد. *نبی اکرم*ﷺ به *شریک* فرمود: تو چه می‌گویی؟ عرض کرد: سخن همان است که این زن بر زبان آورده است. خداوند متعال به دنبال چنین رویدادی آیه لعان را نازل کرد: «وَالَّذِينَ يرْمُونَ أَزْواجَهُمْ وَ لَمْ يكنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ ...». آنگاه *پیامبر*ﷺ دستور داد که بانگ زنند: «الصّلوة جامعة». مردم در مسجد جمع شدند. آن حضرت پس از آنکه نماز دوم را اقامه کرد، آنان را احضار کرد و به *عویمر* فرمود: بگو: «به خداوند متعال سوگند یاد می‌کنم که *خوله*، زنا کرده است و در این ادعا و سخن خویش راستگو هستم» و *عویمر* این سوگند را به جای آورد.

سپس فرمود: بگو «به خدا سوگند که من *شریک* را بر روی شکم این زن دیده‌ام و این سخن را به راستی بر زبان می‌آورم». *عویمر* این سوگند را نیز بر زبان راند.

بار سوم فرمود: بگو «سوگند به خدا این جنین ـ که در شکم دارد ـ فرزند من نیست و در گفتار خود صادق هستم». *عویمر* سوگند سوم را بر زبان آورد.

برای بار چهارم، *نبی اکرم*ﷺ به *عویمر* فرمود: بگو «سوگند به خداوند که چهار ماه است با این زن نزدیکی نکرده‌ام». *عویمر* آن را بر زبان آورد.

حضرت برای بار پنجم به او فرمود: بگو «لعنت خدا بر *عویمر* اگر دروغ گوید». *عویمر* این سوگند را یاد کرد.

وقتی سوگندهای *عویمر* به پایان رسید، *نبی اکرم*ﷺ به او فرمود: در جای خود بنشیند.

آنگاه به *خوله* فرمود: برخیز و بگو «سوگند به خداوند که من مرتکب زنا نشده‌ام و *عویمر* دروغ می‌گوید».

بار دوم فرمود: بگو «سوگند به خداوند که *عویمر* مرا با *شریک* در چنان وضعی که

ادعا می‌کند، ندیده است و عویمر در این ادعای خود دروغگو می‌باشد».

بار سوم فرمود: بگو «سوگند به خداوند که از عویمر باردار هستم و او در ادعای خود ـ که این حمل و جنین از وی نیست ـ دروغگو می‌باشد».

بار چهارم فرمود: «سوگند به خداوند که او هرگز مرا بر هیچ کار زشت و زنا ندیده، و بر من دروغ می‌بندد».

*رسول اکرم*ﷺ برای بار پنجم به او فرمود: بگو «خشم خدا بر *خوله* روا باد که اگر این مرد، یعنی *عویمر* راست گوید».

زن همه این سوگندها را اجرا کرد. رسول خداﷺ فرمان جدایی آن دو را از یکدیگر صادر کرد و فرمود: «اگر این سوگندها لزومی نمی‌داشت، مرا درباره آنان نظر دیگری بود».

سپس فرمود: اگر این زن فرزندی را به دنیا آورد، بنگرید اگر رنگ پوست او متمایل به سیاهی بود، از *شریک‌بن‌سمحاء* است و اگر سفیدرنگ و دارای ساقی ستبر بود، از او نیست. وقتی این زن جنین را به دنیا آورد، دیدند شبیه‌ترین فرد به *شریک* می‌باشد (حجتی، ۱۳۷۷، ص۱۰۹ـ۱۱۱).

۴. ماهیت لعان

ماهیت لعان را از دو زاویه می‌توان مورد بررسی قرار داد: زاویه نخست، اینکه لعان، سوگند است یا شهادت؟ و زاویه دوم، آنکه فسخ است یا طلاق؟

۱ـ۴. سوگند یا شهادت‌بودن لعان

در این باره فقیهان و مفسران دیدگاه یکسانی ندارند؛ برخی آن را از مقوله سوگند به حساب می‌آورند و برخی به مرکب‌بودن آن از شهادت و سوگند قائل‌اند.

مشهور فقیهان و مفسران امامیه، لعان را از مقوله سوگند می‌دانند و معتقدند نباید به ظاهر واژه شهادت که در آیه به کار رفته است، استناد کرد و حکم به شهادت‌بودن لعان کرد (طوسی، الف، ۱٤۰۷، ج۵، ص۷/ رازی، ۱٤۰۸، ص۹۷/ راوندی، ۱٤۰۵، ص۳۹۳/ علامه حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص۷۰۵/ همو، ۱٤۱۳، ج۳، ص۱۹۲/ شهید ثانی، ۱٤۱۰، ج٦، ص۲۰۲).

دلایل دیدگاه مشهور بدین قرار است: ۱. در سوگند باید به نام خداوند اتیان شود و در آیه لعان نیز این شرط ملحوظ گردیده است (علامه حلّی، ۱٤۱۳، ج۷، ص٤٤٤). از سویی هرچند در سوره نور واژه شهادت درباره آن به کار رفته است (طوسی، الف، ۱٤۰۷، ج۵، ص۷)؛ ولی این واژه در معنای حقیقی خود به کار نرفته است، بلکه به طور مجازی به معنای سوگند آمده است؛ زیرا بسیاری از شرایط شهادت در آن جاری نیست؛ به عنوان نمونه، یکی از شرایط شهادت، عادل‌بودن شاهد می‌باشد؛ ولی در لعان چنین شرطی وجود ندارد (اسدی حلّی، ۱٤۰۷، ج٤، ص۹) و اینکه از سوگند به شهادت تعبیر گردیده است، به این جهت می‌باشد که در این مورد شهادت به جای سوگند قرار گرفته است (فیض کاشانی، ۱٤۱۵، ج۲، ص۹۵).

۲. در لعان، مذکر و مؤنث (زن و مرد) حکمی یکسان دارند و تفاوتی میان آنان وجود ندارد، در حالی که اگر از مقوله شهادت به شمار می‌رفت، باید زن و مرد حکمی یکسان نداشته باشند؛ زیرا در باب شهادت، دو شاهد زن به منزله یک شاهد مرد محسوب می‌شوند (اسدی حلّی، ۱٤۰۷، ج٤، ص۹).

در تأیید دیدگاه مشهور همچنین می‌توان به این حکم اشاره کرد که چنانچه زوج لعان را انجام دهد؛ ولی زوجه از اتیان آن خودداری ورزد، حکم رجم بر او جاری می‌شود؛ زیرا لعان به منزله شهادت است و همان کاربرد را در اثبات جرم زنا دارد و بسان آن است که وی بر زنای محصنه همسر خویش چهار شاهد اقامه کرده باشد (سبزواری، ۱٤۲۳، ج۲، ص٤۳۵/ اصفهانی، ۱٤۲۲، ص۸۰۸/ خمینی، ۱۳۷۸، ج۲، ص۳٦۲).

در تأیید سوگندبودن لعان می‌توان به روایت نبوی که در آن به «حلف» تعبیر شده است، استناد کرد. در این روایت که جریان *هلال‌بن‌امیه* را بیان می‌دارد، رسول خدا ﷺ خطاب به *هلال* می‌فرماید:

> أحلف بالله الذی لا إله إلّا هو إنّی لصادق یقول ذلک أربع مرّات؛ چهار بار به خدایی که جز او پروردگاری نیست، سوگند یاد کن که راست می‌گویی (حاکم نیسابوری، ۱٤۲۷، ج۳، ص۱۰٦۲).

در مقابل این نظریه، دو نظریه دیگر وجود دارد: نظریه‌ای که آن را شهادت می‌داند؛ این نظریه به *ابن‌جنید اسکافی* نسبت داده شده است (علامه حلّی، ۱٤۱۳، ج۷، ص٤٤٥/ اسکافی، ۱٤۱٦، ص۲۸۰). مهم‌ترین دلیل این اندیشه، ظاهر آیه لعان است که تعبیر به «شهادت» کرده است: «فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله انه لمن‌الصادقین». همچنین در برخی روایات نیز عمل مزبور با واژه «شهادت» بیان گردیده است که دلیل دیگر این دیدگاه به شمار می‌رود؛ برای نمونه، *عبدالرحمن‌بن‌حجاج* در روایتی صحیحه می‌گوید:

عباد بصری از امام *صادق*ؑ پرسید: ملاعنه شوهر با همسرش چگونه است؟ حضرت در پاسخ فرمود: مردی از مسلمانان نزد رسول خداﷺ آمد و گفت: ای رسول خدا! مردی به خانه‌اش می‌رود و شخصی را در حال مقاربت با همسرش می‌بیند؛ چه عکس‌العملی نشان دهد؟ رسول خداﷺ از وی روی برگردانید و مرد منصرف شد، در حالی که مردی را با همسر خود دیده بود. از سوی پروردگار وحی نازل گردید و حکم آن دو نفر را بیان داشت. رسول خداﷺ شخصی را به سوی آن مرد فرستاد و او را خواست و پرسید آیا تو مردی را دیده‌ای که با همسرت چنین کرده است؟ گفت: آری! فرمود: برو و همسرت را نزد من بیاور؛ زیرا خداوند عزّوجلّ حکم تو و همسرت را نازل فرموده است. آن مرد همسر خویش را حاضر کرد. حضرت آن مرد و همسرش را نگه داشت و به مرد فرمود: چهار بار به خدا سوگند یاد کن که تو در نسبتی که به این زن داده‌ای، راست می‌گویی. مرد شهادت داد. سپس رسول خدا فرمود: اینجا بمان و او را نصیحت کرد و فرمود: ای مرد! از خداوند بترس. لعنت خداوند بسیار سخت است. آنگاه فرمود: برای پنجمین‌بار شهادت ده و بگو لعنت خداوند بر من اگر از دروغگویان باشم. مرد شهادت پنجم را انجام داد. رسول خداﷺ فرمود وی را به کناری بردند. آنگاه رو به زن کرد و فرمود: تو نیز چهار بار به خداوند سوگند یاد کن که شوهرت در آنچه به تو نسبت می‌دهد، از دروغگویان است. زن نیز شهادت داد. سپس به او فرمود: اینجا بمان و او را نصیحت کرد و فرمود: از خدا بترس؛ زیرا خشم و غضب خداوند شدید است. سپس فرمود: شهادت پنجم را چنین ادا کن که غضب خداوند بر من باد اگر شوهرم در نسبتی که به من داده است، از راستگویان باشد. زن شهادت مزبور را ادا کرد. امام *صادق*ؑ فرمود: آنگاه رسول خداﷺ میان آن دو جدایی انداخت و فرمود شما هیچ‌گاه نمی‌توانید پس از این ملاعنه با یکدیگر ازدواج کنید (کلینی، ۱٤۰۷، ج٦، ص۱٦۳).

اندیشه دیگر، دیدگاهی است که *ابن‌ابی‌جمهور احسایی* از فقیهان قرن نهم آن را بیان داشته است و آن اینکه لعان دارای ماهیت ویژه‌ای می‌باشد؛ بدین‌معنا که مرکب از سوگند و شهادت است. از این رو، نه حکم سوگند را دارد و نه حکم شهادت، بلکه حکم خاص خود را دارد (احسایی، ١٤١٠، ص٥٦). برخی فقیهان معاصر نیز با پذیرش این دیدگاه گفته‌اند: لعان، نه سوگند است و نه شهادت، بلکه ترکیبی از این دو می‌باشد. از این رو، احکام ویژه خود را دارد (شوشتری، ١٤٠٦، ج٩، ص٤٠٢). *صاحب جواهر* نیز دیدگاه ترکب را برگزیده است؛ ولی به این نکته اشاره کرده است که جنبه سوگندی آن غلبه دارد (نجفی، ١٣٦٦، ج٣٤، ص٦٤ـ٦٥/ سبزواری، ١٤٢٣، ج٢٦، ص٢٦١).

به نظر می‌رسد این دیدگاه از قوت بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا نه تمامی آثار سوگند بر این نهاد مترتب است تا آن را فقط سوگند به شمار آوریم و نه جمیع آثار شهادت و آثار آن را دارد تا شهادتِ محض محسوب شود. از این رو، می‌توان لعان را دارای ماهیتی ترکیبی دانست.

از مذاهب اهل تسنن، مذهب شافعی لعان را سوگند می‌داند (شیرازی، ١٤٢٤، ج٣، ص١٣٧). *نووی* از فقیهان مشهور شافعی در این باره می‌نویسد: معروف در نزد اصحاب ما این است که لعان، سوگندی است که با لفظ تأکید گردیده است (نووی، بی‌تا، ج٦، ص٣٠٩). *مزنی* فقیه دیگر شافعی، دلایل دیدگاه مزبور را این‌گونه بیان می‌دارد: اگر لعان از مقوله شهادت باشد، لازمه‌اش این است که شخص نتواند به نفع خود شهادت دهد، حال آنکه در لعان، شخص به نفع خود شهادت می‌دهد و از سویی به لحاظ نصاب نیز شهادت زن باید نصف شهادت مرد محسوب گردد و لعان فاسقان نیز پذیرفته نشود، حال آنکه چنین نیست (مزنی، [بی‌تا]، ص٢٠٩).

حنبلی‌ها نیز آن را از مقوله سوگند به شمار می‌آورند. *ابن‌قدامه* در این باره می‌نویسد: لعان، سوگند است؛ براساس این فرموده *پیامبر*ﷺ: «لولا الأیمان لکان لی و لها شأن». همچنین اجرای آن نیازمند بر زبان‌آوردنِ نام خداوند متعال است و مرد و زن نیز در آن یکسان‌اند و اینکه برخی نام شهادت را بر آن نهاده‌اند؛ به جهت آنکه سوگند مزبور با عبارت «أشهد بالله» اتیان می‌شود (ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ج٩، ص٦). فقیهان مالکی نیز

همچون شافعی و حنبلی، آن را سوگند محسوب داشته‌اند (نمری قرطبی، ۱٤۲۲، ص۲۸۷). در مقابل سه مذهب پیش‌گفته، حنفی‌ها آن را شهادت می‌دانند (کاسانی ۱٤۲۰، ج۳، ص۳۷۲/ سرخسی، ۱٤۰٦، ج۲٦، ص۱۱۰/ آلوسی، ۱٤۱٥، ج۹، ص۳۰۳). *سرخسی* فقیه نامدار حنفی در این باره می‌گوید: به عقیده *ابوحنیفه* و *ابویوسف*، لعان، شهادت است که معنای سوگند در آن نهفته می‌باشد (سرخسی، ۱٤۰٦، ج۷، ص٥٥). *ابوبکر کاسانی* نیز آورده است: لعان، شهادتی است که با سوگند مورد تأکید قرار گرفته است و همراه با لعن و غضب می‌باشد (کاسانی، ۱٤۲۰، ص۲٤۱).

منشأ گوناگونی اندیشه را در این باره می‌توان این موضوع دانست که نهاد مزبور بر احکامی مشتمل است که بعضی از آن شبیه احکام سوگند و بعضی از احکام آن با احکام شهادت مشابهت دارد؛ برای مثال، تشابه آن با سوگند در این است که همان‌گونه که سوگند باید با نام خداوند اتیان شود، در لعان نیز آوردن نام خداوند ضرورت دارد، حال آنکه در هیچ‌یک از دیگر شهادت‌ها آوردن نام پروردگار الزامی نیست. در وجه تشابه آن با شهادت نیز می‌توان گفت: اثبات زنا با گواهی چهار شاهد امکان‌پذیر است و لعان نیز مشتمل بر چهار شهادت می‌باشد (موسوی عاملی، ۱٤۱۱، ج۳، ص۳٤۳).

۲ـ۴. فسخ یا طلاق‌بودن لعان

در زاویه دوم بحث که لعان، فسخ است یا طلاق؟ فقیهان و مفسران امامیه دیدگاهی یکسان دارند و به اتفاق، آن را از مقوله فسخ می‌دانند (طوسی، الف، ۱٤۰۷، ج٥، ص۲٥ـ۲٦/ ابوالفتوح رازی، ۱٤۰۸، ص۱۰۱/ طوسی، ۱٤۰۸، ص۳۳٦/ محقق حلّی، ۱٤۰۸، ج۳، ص۷۷/ علامه حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٦۲/ نجفی، ۱۳٦٦، ج۳٤، ص۸۳).

صاحب جواهر در این باره می‌نویسد:

> جدایی که به وسیله لعان حاصل می‌شود، از مقوله فسخ به شمار می‌رود؛ همانند رضاع و ارتداد و نه از نظر شرع و نه لغت و نه عرف، طلاق محسوب نمی‌شود. با وجود این، *ابوحنیفه* آن را از مقوله طلاق می‌داند؛ ولی ضعف اندیشه وی آشکار است؛ بنابراین شرایطی که در طلاق شرط است، در لعان شرط نیست و احکام طلاق نیز بر آن مترتب

نمی‌شود (نجفی، ١٣٦٦، ج٣٤، ص٨٣).

در مذاهب اهل تسنن، شافعی، مالکی و حنبلی آن را فسخ می‌دانند؛ ولی *ابوحنیفه* و *محمد* از مذهب حنفیه، لعان را طلاق بائن به شمار آورده‌اند (کاسانی، ١٤٢٠، ص٣٨٤/ ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ج٧، ص٤١٢/ منهاجی سیوطی، ١٤١٧، ج٢، ص١٤٢).

تفاوت عملی دو دیدگاه در این است که چنانچه لعان را از مقوله فسخ بدانیم، پس از اجرای لعان، زن و شوهر بر یکدیگر حرام مؤبّد می‌شوند و این حرمت هیچ‌گاه برطرف نمی‌شود؛ ولی اگر آن را طلاق محسوب کنیم، در صورتی که شوهر ادعای خود را تکذیب کند، حرمت زایل می‌گردد (طوسی، الف، ١٤٠٧، ج٥، ص٢٥ـ٢٦/ طبرسی، ١٤١٠، ج٢، ص٢٥٣).

۵. حکمت و فلسفه لعان

حکمت پیدایش نهاد لعان را می‌توان در آیه شریفه «وَ لَوْلا فَضْلُ‌اللهِ عَلَيكمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ‌اللهَ تَوَّابٌ حَكيمٌ» (نور: ١٠) یافت. براساس برداشتی که از این آیه وجود دارد، می‌توان مفتضح و رسوانشدن کسی که مرتکب گناه شده است و عدم تعجیل در عقوبت یا هلاکت را که از مصادیق فضل و رحمت پروردگار می‌باشد، از حکمت‌های نهاد لعان به شمار آورد (طوسی، ١٤٠٩، ج٧، ص٤١٣). برخی مانند *سمرقندی* از مفسران اهل سنّت در قرن چهارم، مشخص‌نشدن راستگو از دروغگو و دچارنگشتن دروغگو به عذاب الیم را در شمار حکمت‌های لعان ذکر کرده است (سمرقندی، [بی‌تا]، ج٢، ص٤٩٩). برخی از مفسران اهل سنّت در قرن ششم در تبیین حکمت این نهاد گفته‌اند که لعان به آن جهت وضع گردیده است تا راهی برای رسیدن مرد به مقصود خویش و رهایی زن از عذاب و حد الهی باشد (رازی، ١٤٢٠، ج٢٣، ص٣٣٧). برخی از مفسران معاصر نیز گفته‌اند: وجود این نهاد کارگشا در شریعت اسلام به دلیل آن است که از یک سو می‌خواهد از آبروی زن و شوهر و حرمت و کرامت آنان صیانت نماید و از سوی دیگر، شوهر نمی‌تواند شخص دیگری را در آغوش همسر خویش ببیند و سکوت اختیار کند و اگر بخواهد به محکمه متوسل گردد و اقامه دعوا کند، قاضی بدون آوردن

چهار شاهد، ادعای او را نمی‌پذیرد و آوردن شاهد، هم دشوار می‌باشد و هم باعث از بین‌رفتن آبرو و حیثیت او می‌شود و از زوایه دیگر، فضل و رحمت خداوند اقتضا می‌کند که در حد امکان، مجازات و به ویژه مجازات سالب حیات اجرا نگردد؛ با توجه به این ملاحظات، نهاد لعان مقرر گردیده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱٤، ص۳۸۳ـ۳۸۵). برخی مفسران معاصر نیز بر این باورند که پرده‌پوشی بر گناه، حکمت جعل لعان است (آلوسی، ۱٤۱۵، ص۳۰۸/ مغنیه، ۱٤۲٤، ج۵، ص٤۰۱). شماری از فقیهان امامیه نیز رهایی شوهر از خوردن حد قذف را به عنوان فلسفه لعان بیان کرده‌اند (شهید ثانی، ۱٤۱۳، ج۱۰، ص۱۷۷/ مجلسی، ۱٤۰٦، ج۹، ص۱۹۰/ فاضل اصفهانی، ۱٤۱٦، ج۱۰، ص۳۰۸).

۶. اسباب لعان

برای تحقق لعان، دو سبب ذکر گردیده است: «قذف» و «نفی ولد».

«قذف» آن است که شوهر به همسر خویش نسبت زنا دهد. آیات ٦ تا ۱۰ سوره مبارکه نور، این سبب را ذکر کرده است. اکثریت قاطع فقیهان و مفسران امامیه به جز *شیخ صدوق* نیز به تبعیت از آیات مذکور، قذف زوجه را از اسباب لعان محسوب داشته‌اند (مفید، ۱٤۱۳، ص٥٤۰/ علم‌الهدی، ۱٤۱٥، ص۳۳۰/ طوسی، ۱٦۸۷، ج٥، ص۱۸۳/ حلبی، ۱٤۰۳، ص۳۰۹/ رازی، ۱٤۰۸، ج۱٤، ص۹۹/ قاضی، ۱٤۰٦، ج۲، ص۳۰۷/ راوندی، ۱٤۰٥، ص۲۰۳/ محقق حلّی، ۱٤۰۸، ص٦۹). مفسران و فقیهان اهل تسنن نیز همچون فقیهان امامیه، قذف زوجه را از اسباب لعان شمرده‌اند (منهاجی اسیوطی، ۱٤۱۷، ص۱٤۱/ کاسانی، ۱٤۲۰، ص۳۷٤/ رازی، ۱٤۲۰، ج۲۳، ص۳۳۳/ بغوی، ۱٤۲۰، ج۳، ص۳۸۷).

«نفی ولد» آن است که زوج، فرزندی را که از همسر خویش متولد شده است، انکار کند و انتساب او را به خود نفی نماید. سبب مزبور نیز هرچند در آیات لعان به طور روشن بدان اشاره نشده است؛ ولی فقیهان و مفسران به تبعیت از روایات، آن را در این شمار آورده‌اند (مفید، ۱٤۲٤، ص٥٤۱/ علم‌الهدی، ۱٤۱٥، ص۳۳۱/ طوسی، ۱٤۰۸،

ص۳۳٦/ حلبی، ۱٤۰۳، ص٤۱۵/ رازی، ۱٤۰۸، ص۹۹/ طبرسی، ۱٤۱۰، ج۷، ص۲۰۳).

شیخ *صدوق* بر خلاف دیگر فقیهان و مفسران امامیه، لعان را به انکار ولد اختصاص داده است (صدوق، ۱٤۱۸، ص۲۷۵/ همو، ۱٤۱۵، ص۳۵۵).

نفی ولد به عنوان یکی از اسباب لعان، از سوی فقیهان و مفسران اهل تسنن نیز پذیرفته شده است (کاسانی، ۱٤۲۰، ص۳۷٤/ منهاجی اسیوطی، ۱٤۱۷، ج۲، ص۱٤۰/ رازی، ۱٤۲۰، ج۲۳، ص۳۳۳).

براساس مطالب پیش‌گفته و با محوریت آیات لعان، شرایط قذف موجب لعان را به شرح ذیل بیان می‌داریم.

۷. شرایط لعان ناشی از قذف

برای آن‌که لعان در مورد قذف جریان یابد وجود شرایطی چند ضرورت دارد که در ذیل به آن اشاره می‌شود.

۱ـ۷. پابرجابودن زوجیت

نخستین شرط اجرای لعان در صورت نسبت ناروای جنسی به همسر، آن است که زوجیت گسسته نشده باشد؛ بنابراین چنانچه عقد ازدواج منحل گردیده باشد، نوبت به لعان نمی‌رسد و زوج در صورتی که نتواند نسبت داده‌شده را ثابت کند، باید متحمل حد قذف (هشتاد تازیانه) شود. قرآن کریم با تعبیر «یرمون أزواجهم» این شرط را بیان کرده است (نور: ٦)؛ زیرا واژه «أزواج» در صورتی کاربرد دارد که عقد ازدواج استمرار داشته باشد. بر همین اساس، فقیهان و مفسران امامیه نیز شرط مزبور را در تحقق نهاد لعان ضروری دانسته‌اند و آن را در شمار شرایط قذف موجبِ لعان آورده‌اند (علم‌الهدی، ۱٤۱۷، ص٤۳۵/ طوسی، ۱۳۸۷، ج۵، ص۱۸۱/ حلبی، ۱٤۰۳، ص۳۰۹/ طوسی، ۱٤۰۸، ص۳۳٦/ راوندی، ۱٤۰۵، ج۲، ص۲۰۳/ ابن‌ادریس حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٦۹۷/ محقق حلّی، ۱٤۰۸، ج۳، ص٦۹/ علامه حلّی، ۱٤۱۳، ج۳، ص۱۸٦/ کاشانی، ۱۳۳٦، ج٦، ص۲۵۷).

از آنجا که مطلقه رجعی تا پیش از پایان‌یافتن عده طلاق، بـه منزلـه زوجـه شـمرده می‌شود، فقیهان امامیه مطلقه رجعیه را در فرض مزبور، زوجه محسوب داشته‌اند و لعان را در مـورد وی نیـز جـاری دانسـته‌انـد (محقـق حلّـی، ۱٤۰۸، ج۳، ص۷۰/ علامـه حلّـی،۱٤۱۰، ج۱، ص٤۷۱/ شـهید ثـانی، ۱٤۱۳، ج۱۰، ص۱۸۳/ نجفـی، ۱۳٦٦، ج۳٤، ص۱۰/ سبزواری، ۱٤۲۳، ج۲٦، ص۲٦٥).

۲ـ۷. ادعای مشاهده زنای زوجه

فقیهان و مفسران امامیه ادعای مشاهده ارتباط جنسی زن به وسـیله شـوهر را در زمـره شرایط لازم برای تحقق لعانِ مبتنی بر قذف زوجه ضـروری دانسـته‌انـد (مفیـد، ۱٤۲٤، ص٥٤۰ـ٥٤۲/ علم‌الهـدی، ۱٤۱٥، ص۳۳۰/ طوسـی، الـف، ۱٤۰۷، ج٥، ص۱۰/ همـو، ۱۳۸۷، ج٥، ص۱۸۳/ رازی، ۱٤۰۸، ص۹۹/ قاضـی، ۱٤۰٦، ج۲، ص۳۰۷/ راونـدی، ۱٤۰٥، ج۲، ص۲۰۳/ محقـق حلّـی، ۱٤۰۸، ج۳، ص٦۹/ علامـه حلّـی، ۱٤۱۳، ج۳، ص۱۸۱/ فاضل اصفهانی، ۱٤۱٦، ج۸، ص۲۸۸). *شهید ثانی* دلیل این شـرط را از آیـه ٦ سوره مبارکه نور قابل استفاده می‌داند؛ با این توضیح که در آیه لفظ شهادت به کار رفته است و در شهادت، مشاهده‌کردن، شـرط اسـت (شـهید ثـانی، ۱٤۱۳، ص۱۷۸). دلیـل دیگری که برای شرط مذکور آورده شده، روایاتی است که مشاهده را شرط می‌داند؛ از جمله در روایت صحیحی که *حماد* از امام *صـادق*ﷺ نقـل مـی‌کنـد، حضـرت فرمودنـد: چنانچه مردی همسر خود را قذف نماید، در صورتی می‌تواند از لعان استفاده کنـد کـه بگوید: مردی را در حال زنا با همسـرم مشـاهده کـردم (کلینـی، ۱٤۰۷، ج٦، ص۱٦٤). اجماع اصحاب، دلیل دیگری است که برای لزوم ادعای مشاهده زنا ذکر گردیده اسـت (علم‌الهدی، ۱٤۱٥، ص۳۳۰/ طوسی، ب، ۱٤۰۷، ج٥، ص۱۰).

در تأیید این دیدگاه می‌توان گفت: شأن نـزول آیـه لعـان دربـاره *هـلال‌بـن‌امیـه* و همسرش می‌باشد و در آن مورد، افـزون بـر آنکـه وی بـه همسـر خـود نسـبت زنا داده، ادعای مشاهده نیز کرده است. درست است که شأن نزول دلیل تخصـیص به مورد آن نمی‌شود؛ ولی تا اندازه‌ای می‌توان وجود چنین شرطی را برداشت کـرد (ر.ک: طوسی، الف، ۱٤۰۷، ج٥، ص۱۰).

ثمره‌ای که بر این شرط مترتب ساخته‌اند اینکه اگر مردی به همسر خود نسبت ارتباط جنسی ناروا دهد؛ ولی ادعای مشاهده ننماید یا به واسطه نابینابودن یا عارضه دیگری قادر به دیدن نباشد و بیّنه‌ای که بتواند ادعای خویش را ثابت کند نیز نداشته باشد، حد قذف بر او جاری می‌شود (شهید ثانی، ١٤١٣، ص١٧٨/ خمینی، ١٣٧٨، ج٢، ص٣٦٢/ حسینی سیستانی، ١٤١٧، ج٣، ص٢١٣).

البته باید یک صورت را استثنا کرد و آن اینکه شخصی که قادر به دیدن نیست، همسر خود را به گونه‌ای با شخص بیگانه یافته باشد که به منزله دیدن محسوب شود؛ مانند اینکه آنان را در آن حالت و در حال زنا لمس کرده باشد (اسدی حلّی، ١٤٠٩، ٣٨٦).

در میان مذاهب اهل تسنن، شافعی، حنبلی و حنفی، مشاهده را شرط نمی‌دانند؛ ولی مالکی آن را شرط می‌داند (ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ج٧، ص٤٠٣/ جزیری، ٢٠٠٨، ص١١٧١). به همین دلیل، حنفی‌ها پذیرش لعان نابینا را اجماعی می‌دانند (ابن‌رشد الحفید، ١٤٢١، ج٢، ص٩٦).

۳ـ۷. نداشتن بیّنه

نداشتن بیّنه از شرایطی است که قرآن کریم با تعبیر «و لم یکن لهم شهداء» بدان اشاره کرده است (نور: ٦). با وجود این، فقیهان نسبت به شرط مزبور دیدگاه یکسانی ندارند. مشهور فقیهان امامیه به استناد آیه مذکور، فقدان بیّنه را شرط لعان می‌دانند (طوسی، ١٣٨٧، ج٥، ص١٨٣/ ابن‌ادریس حلّی، ١٤١٠، ج٢، ص٦٩٨/ حلّی، ١٤٠٥، ص٤٨٠/ محقق حلّی، ١٤٠٨، ج٣، ص٦٩/ علامه حلّی، ١٤٢٠، ج٤، ص١٢٥/ همو، ١٤١٣، ج٣، ص١٨٢/ شهید ثانی، ١٤١٣، ج١٠، ص١٧٩/ طباطبایی، ١٤١٨، ج١٢، ص٤٨٦). بر این اساس، چنانچه زوج بر ادعای خود بیّنه داشته باشد، نمی‌تواند به نهاد لعان متوسل شود؛ زیرا علاوه بر آنکه آیه نداشتن بیّنه را در شمار شرایط لعان آورده است، لعان برخلاف اصل است و در موارد خلاف اصل باید به قدر متیقن اقتصار کرد و آن صورتی است که بیّنه وجود نداشته باشد. افزون بر این، لعان در مقایسه با بیّنه، حجتی ضعیف

محسوب می‌شود و با وجود حجت قوی، نوبت بـه حجـت ضـعیف نمـی‌رسـد (ر.ک: فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج۳، ص٤٣٦/ سبزواری، ١٤٢٣، ج٢٦، ص٢٥٠).

در مقابل دیدگاه مشهور، برخی فقیهان، فقدان بیّنه را در زمره شرایط لعان نیاورده‌اند و استدلال کرده‌اند که *پیامبر*ﷺ در جریان ملاعنه میان *عجلانی* و همسرش، از وجـود و عدم بیّنه پرسشی به عمل نیاورد (طوسـی، الـف، ١٤٠٧، ج٥، ص٨ـ٩/ قاضـی، ١٤٠٦، ج٢، ص٣٠٧). علامه *حلّی* نیز در کتاب **مختلف‌الشیعة** به اسـتناد عمـومی کـه از اخبـار استفاده می‌شود، همین نظر را پذیرفته، آیه را بر مورد غالب حمل کـرده اسـت (علامـه حلّی، ١٤١٣، ج٧، ص٤٥٥).

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت با توجه بـه اینکـه آیـه بـه روشـنی لعـان را مخصوص موردی دانسته است که گواهان مورد نیاز وجود نداشته باشند، باید روایـاتی که این عموم را تخصیص زده‌اند، مخصوص احکام ویژه در موارد خـاص دانسـت کـه *پیامبر*ﷺ فرمان داده است و به تعبیر فقیهان، حکمی در واقعه‌ای خاص است و نمی‌توان از آن یک حکم کلی را استنباط کرد و به همه موارد تسری داد.

۴ـ۷. وقوع نزدیکی

یکی از شرایطی که برای تحقق لعان ذکر شده اسـت اینکـه پـس از وقـوع ازدواج، نزدیکی نیز میان زوجین صورت پذیرفته باشد. گفته شده است در شرط‌بودن آن در موردی که لعان برای نفی ولد باشد، اختلاف نظری وجود ندارد؛ ولی در لعانی کـه سبب آن قذف زوجه است، اصـحاب امامیـه دیـدگاه یکسـانی ندارنـد (سـبزواری، ١٤٢٣، ج٢، ص٤٣٣/ نجفی، ١٣٦٦، ص٣٥). بررسی متون فقهی نشان می‌دهـد کـه سه نظریه در این باره وجود دارد:

الف) شرط‌بودن دخول: جمعی از فقیهان متقدم، متأخر و معاصر، دخول را در شـمار شرایط لعان ذکر کرده‌اند و معتقدند یکی از شرایط بهره‌مندی از نهاد لعان این است کـه میان زن و شوهر نزدیکی انجام گرفته باشد (طوسی، الف، ١٤٠٧، ج٥، ص٤٩/ قاضـی، ١٤٠٦، ج٢، ص٣٠٩/ طبرسـی، ١٤١٠، ج٢، ص٢٦٣/ شـهید اول، ١٤١٤، ج٣، ص٣٠٣/

موسوی عاملی، ۱٤۱۱، ج۲، ص۲۲٦). پیروان این اندیشه بر درستی دیدگاه خویش، به روایاتی استناد کرده‌اند؛ از جمله:

ابوبصیر از امام *صادق*ﷺ روایت کرده است که آن حضرت فرمود: «لَـایقَعُ اللِّعَـانُ حَتَّـی یدْخُلَ الرَّجُلُ بِأَهْلِهِ: لعان فقط در صورتی واقع می‌شود که مرد بـا همسـر خـود نزدیکـی کرده باشد» (کلینی، ۱٤۰۷، ج٦، ص۱٦۲).

محمدبن‌مسلم از امام *باقر*ﷺ روایت کرده است که فرمودند: «لَا تَکونُ الْمُلَاعَنَةُ وَ لَا الْإِیلَاءُ إِلَّا بَعْدَ الدُّخُولِ: لعان و ایلاء پس از دخول قابل تحقق است» (همان).

افزون بر آن، *شیخ طوسی* در کتاب **الخلاف** در این باره ادعـای اجمـاع کـرده اسـت (طوسی، الف، ۱٤۰۷، ج۵، ص٤۹).

ب) شرط‌نبودن دخول: در مقابل، علامه *حلّی* و برخی فقیهان و مفسران دیگر، وقـوع نزدیکی را در تحقق لعان شرط نمی‌داننـد (علامـه حلّـی، ۱٤۱۳، ج۳، ص۱۸٦/ فاضـل اصفهانی، ۱٤۱٦، ج۸، ص٤۰٦).

قائلان به این اندیشه می‌گویند: «ألذین یرمون أزواجهم» که در آیه ٦ سوره مبارکه نـور آمده است، عام می‌باشد؛ زیرا «أزواجهم» جمع مضاف است و جمع مضاف، دلالت بـر عموم می‌نماید؛ بنابراین قلمـرو شـمول آن هـر دو صـورت دخـول و عـدم دخـول را دربرمی‌گیرد (علامه حلّی، ۱٤۱۳، ج۷، ص٤٤٦/ عمیدی، ۱٤۱٦، ج۲، ص٦۷٦/ کاظمی، ۱۳٦۵، ج٤، ص۱۱۲).

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت: بر فرض کـه عـام‌بـودن عبـارت مـذکور را بپذیریم، روایاتی که در این باره وارد شده است و دو نمونه از آن را ذکـر کـردیم، ایـن عموم را تخصیص می‌زند و آن را مخصوص موردی می‌کنـد کـه دخـول تحقـق یافتـه باشد؛ بنابراین باید آیه را ناظر به موردی دانست که دخول صورت پذیرفته اسـت و در موارد عدم دخول، نمی‌توان از نهاد لعان بهره جست.

ج) تفصیل میان قذف و نفی ولد: *ابن‌ادریس حلّی* و برخی فقیهـان دیگـر میـان لعـان ناشی از قذف و لعان ناشی از نفی ولد، تفکیک کرده‌اند و معتقدند: در صورتی که لعان برای قذف باشد، دخول شرط نیست؛ ولی اگر برای نفی ولد باشـد، دخـول از شـرایط

لعان محسوب می‌شود (علامه حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٦۹۸/ همو، ۱٤۱۳، ج۷، ص٤٤۷/ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج۳، ص٤٤٤/ صیمری، ۱٤۲۰، ج۳، ص۳۳۸/ فقعانی، ۱٤۱۸، ص۲۲٦). *ابن‌ادریس* اطلاق آیه (نور: ٦) را مستند شرط‌نبودن دخول در لعان ناشی از قذف دانسته است (ابن‌ادریس حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٦۹۸)؛ ولی در فرضی که لعان برای نفی ولد باشد، به شرط‌بودن دخول قائل شده است؛ زیرا اگر دخول تحقق نیافته باشد و زوج مدعی عدم دخول باشد، گفته وی به همراه سوگند پذیرفته می‌شود و دیگر نیازی به لعان نیست و توسل به لعان، موردی را شامل می‌شود که نفی ولد جز از راه لعان میسر نباشد (همان/ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج۳، ص٤٤٤).

مذاهب چهارگانه اهل تسنن، نزدیکی با زوجه را از شرایط تحقق لعان نمی‌دانند (ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ج۷، ص۳۹۳). به همین دلیل، هنگامی که *شیخ طوسی* شرط‌بودن دخول را در تحقق لعان مطرح می‌کند، در ادامه می‌افزاید: «و خالف جمیع‌الفقهاء فی ذلک: همه فقیهان مذاهب چهارگانه اهل تسنن با شرط‌بودن دخول در تحقق لعان مخالف‌اند» (طوسی، الف، ۱٤۰۷، ج۵، ص٤۹).

۵ـ۷. عدم اشتهار به زنا

یکی از شرایطی که در متون فقهی برای لعان ذکر گردیده است؛ ولی از آیه لعان نمی‌توان برداشت کرد آنکه زوجه اشتهار به زنا نداشته باشد، وگرنه علاوه بر عدم اجرای لعان، حد قذف نیز منتفی خواهد بود. محقق *حلّی* و پس از آن علامه *حلّی* و *شهید اول* از نخستین فقیهانی‌اند که مشهورنبودن زوجه به زنا را شرط استفاده از لعان دانسته‌اند (محقق حلّی، ۱٤۰۸، ج۳، ص٦۹/ علامه حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٦۰/ شهید اول، ۱٤۱۰، ص۲۰۵). جمع دیگری از فقیهان نیز همین اندیشه را پذیرفته‌اند (سیوری، ۱٤۰٤، ج۳، ص٤۱٦/ اصفهانی، ۱٤۲۲، ص۸۰۵/ موسوی گلپایگانی، ۱٤۱۳، ج۲، ص٤۲۵). *شهید ثانی* معتقد است چنانچه زوجه اشتهار به زنا داشته باشد، لعان و حد قذف منتفی است؛ ولی زوج، مستحق تعزیر می‌باشد (شهید ثانی، ۱٤۱۰، ج٦، ص۱۸۵). برخی فقیهان، فقدان فلسفه تشریع لعان یعنی حفظ آبرو و حرمت زوجه و

جلوگیری از هتک او را دلیل جاری‌نشدن لعان درباره زوجه‌ای که به زنـا اشـتهار دارد، ذکـر کـرده‌انـد (فاضـل اصـفهانی، ١٤١٦، ج۸، ص۲۸۸/ بحرانـی، ١٤١٠، ج۱، ص۹۱/ نجفی، ١٣٦٦، ج٣٤، ص۷/ سـبزواری، ١٤٢٣، ج٢٦، ص٢٥١). دیـدگاه دیگـری کـه در این باره وجود دارد آنکه اگر زوجه آشـکارا مرتکـب زنـا شـود، زوج، مسـتحق تعزیـر نیست (اصفهانی، ١٤٢٢، ص٨٠٥/ خمینـی، ١٣٧٨، ج٢، ص٣٦٠/ موسـوی گلپایگـانی، ١٤١٣، ج٢، ص٤٢٥).

۶ـ۷. نسبت زنای پیش و پس از ازدواج

یکی از مباحثی که باید به آن پرداخت این موضوع است که آیا وقوع زنـای ادعـایی در زمان زوجیت ضرورت دارد، یا چنانچه زوج در زمان زوجیت ادعا کند کـه زوجـه‌اش پیش از انعقاد عقد نکاح مرتکب زنا شده است، نیز مجوزی برای استفاده از نهاد لعـان خواهد بود؟ بررسی متون فقهی نشان می‌دهد درباره این موضـوع دو اندیشـه از سـوی فقیهان ابراز گردیده است و هر دو دیدگاه نیز نخست از سوی *شیخ طوسی* ارائه گردیده است؛ یکی در کتاب **الخلاف** و دیگری در کتاب **المبسوط**.

لزوم ادعای زنای پس از زوجیت: *شیخ طوسی* در کتاب **الخـلاف** و برخـی فقیهـان دیگر بر این باورند که اگر زنایی را که زوج به زوجه نسـبت مـی‌دهـد، بـه زمـانی مربوط باشد که عقد ازدواج میان آن دو واقع نگردیده بود، در ایـن فـرض هرچنـد نسبت زنا در زمان زوجیت است، سبب پیدایش لعان نمی‌شـود و زوج بایـد بـرای ادعای خود بیّنه اقامه کند، وگرنه حد قذف بر وی جاری می‌شود و نمـی‌توانـد بـا استفاده از لعان، باعث سقوط حـد قـذف شـود (طوسـی، الـف، ١٤٠٧، ج٥، ص١٦/ طبرسی، ١٤١٠، ج٢، ص٢٥٠/ ابن‌شهرآشوب، ١٣٦٩، ج٢، ص١٩٩).

قائلان این اندیشه در استدلال نظریه، به آیه لعان استناد می‌کننـد. در بخشـی از آیـه شریفه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يرْمُونَ أَزْواجَهُمْ: کسانی که به همسران خود نسبت زنا می‌دهند». از این آیه استفاده می‌شود که وقتی نسبت زنای ادعایی مربوط به دوران پیش از تحقـق زوجیت باشد، رمی همسر به زنا صدق نمی‌کند؛ زیرا ایـن زن در آن زمـان زوجـه وی

نبوده است، بلکه زنی بیگانه محسوب می‌شده است. از این رو، نسبت زنا بـه اجنبـی و بیگانه می‌باشد، نه به همسر و به این دلیل مشمول آیه لعـان نمـی‌شـود (ر.ک: طوسـی، الف، ١٤٠٧، ج٥، ص١٦/ ابن‌شهرآشوب، ١٣٦٩، ج٢، ص١٩٩).

عدم تفاوت زنای پیش و پس از زوجیت: مشهور فقیهان امامیه معتقدنـد آنچـه شـرط تحقق لعان است، نسبت‌دادن زنا به همسر می باشد و تفاوتی نمی‌کند بگوید همسر وی پیش از انعقاد نکاح مرتکب زنا شده، یا پس از آن زنا داده است. شیخ *طوسی* در کتـاب **المبسوط** پس از طرح دو دیدگاه موجود، دیدگاهی که لعـان را جـاری مـی‌دانـد، قـوی شمرده است (طوسی، ١٣٨٧، ج٥، ص١٩٣). اکثریت فقیهانی که این موضوع را مطـرح کرده‌اند نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند و معتقدند زوج می‌تواند در این فـرض (ادعـای زنای پیش از زوجیت) نیز برای سقوط حد قذف به نهـاد لعـان متوسـل شـود (محقـق حلّـی، ١٤٠٨، ج٣، ص٦٩/ علامـه حلّـی، ١٤٢٠، ج٤، ص١٢٥/ همـو، ١٤١٣، ج٧، ص٤٥٧/ فخرالمحققین، ١٣٨٧، ج٣، ص٤٣٧/ صیمری، ١٤٢٠، ج٣، ص٨١/ شهید ثانی، ١٤١٠، ج١٠، ص١٨٢/ فیض کاشانی، ج٢، ص٣٣٨/ نجفی، ١٣٦٦، ج٣٤، ص٨).

قانونگذار جزایی ایران نیز دیدگاه مشهور فقیهان امامیه را برگزیـده اسـت و در بنـد (ت) مادّه ٢٦١ق.م.ا. یکی از موارد سقوط حد قذف را این‌گونه بیـان مـی‌دارد: «هرگـاه مردی زنش را پس از قذف به زنای پیش از زوجیت یا زمان زوجیت لعان کند».

در استدلال بر این دیدگاه می‌توان به اطلاق آیات لعان و نیز روایاتی که در این باره وارد شده است، استناد کرد؛ زیرا عبارت «وَالَّذِينَ يرْمُونَ أَزْواجَهُمْ»، هم نسبت زنایِ زمـان زوجیت را شامل می‌شود و هم زنایی را که پیش از آن ارتکاب یافته و در زمان زوجیت نسبت داده می‌شود، دربرمی‌گیرد. این اطلاق درباره روایات نیز صادق است؛ برای مثال، روایت صحیحی که *حماد* از امام *صادق*ﷺ نقل می‌کند. در ایـن روایـت آمـده اسـت کـه حضرت فرمود:

إِذَا قَذَفَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَإِنَّهُ لَايلَاعِنُهَا حَتَّى يقُولَ رَأَيتُ بَينَ رِجْلَيهَا رَجُلًا يزْنِى بِهَـا: چنانچـه مردی همسر خود را قذف نماید، در صورتی می‌تواند از لعان استفاده کنـد کـه بگویـد مردی را در حال زنا با همسرم مشاهده نمودم (کلینی، ١٤٠٧، ج٦، ص١٦٤).

به نظر می‌رسد اطلاق آن شامل زنایی که پیش از انعقاد عقد نکاح صورت گرفته باشد نیز می‌شود و به کاربردن واژه زوجه با توجه به زمان قذف بوده است، نه هنگام زنا.

۸. شرایط ملاعن (زوج) و ملاعنه (زوجه)

لعان بین زن و شوهر در صورتی قابل تحقق است که طرفین لعان دارای شرایطی باشند که در ذیل مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱ـ۸. بلوغ و عقل

از مهم‌ترین شرایط زن و شوهری که یکدیگر را لعان می‌کنند، آن است که بالغ و عاقل باشند (ابن‌ادریس حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٦۹۷/ محقق حلّی، ۱٤۰۸، ج۳، ص۷۲/ علامه حلّی، ۱٤۱۳، ج۳، ص۱۸۵/ همو، ۱٤۲۰، ج٤، ص۱۲۸/ شهید ثانی، ۱٤۱۳، ج۱۰، ص۲۰۰).

برخی فقیهان معتقدند شرط بالغ و عاقل‌بودن لعان‌کنندگان را می‌توان از آیه ٦ سوره مبارکه نور به دست آورد؛ ولی توضیحی در چگونگی استفاده ارائه نکرده‌اند (طوسی، الف، ۱٤۰۷، ج۵، ص۷ـ۸). در توجیه این برداشت می‌توان گفت در آیه لعان، سخن از شهادت و سوگند به میان آمده است و طبیعی است که ادای شهادت یا سوگند در فرضی می‌باشد که آنان اهلیت ادای آن را داشته باشند و صغیر و مجنون، فاقد چنین اهلیتی‌اند. از این رو، می‌توان گفت این دو شرط را می‌توان از آیه نیز استفاده کرد (شهید ثانی، ۱٤۱۳، ج۱۰، ص۲۰۰).

دلیل دیگری که برای لازم‌بودن دو شرط یادشده می‌توان ذکر کرد آنکه بلوغ و عقل، از شرایط عامه تکلیف است و صغیر و مجنون مرفوع‌القلم بوده، تکلیفی ندارند. به عبارت دیگر، آنان مسلوب‌العبارت‌اند و کلامشان فاقد اعتبار و ارزش است. به دیگر سخن، فقدان اهلیت نابالغ و دیوانه برای اقامه شهادت و اتیان سوگند، ضرورت لزوم شرط‌بودن بلوغ و عقل را آشکار می‌سازد (همان/ فاضل اصفهانی، ۱٤۱٦، ص۳۰۲/

سبزواری، ١٤٢٣، ج٢، ص٤٣٣/ طباطبایی، ١٤١٨، ج١٢، ص٤٨٩ــ٤٩١/ نجفی، ١٣٦٦، ج٣٤، ص٢٣).

برخی فقیهان به جای «عقل»، تعبیر «کمال عقل» را به کار برده‌اند (محقق حلّی، ١٤١٨، ج١، ص٢١١/ سیوری، ١٤٠٤، ج٣، ص٤١٨/ اسدی حلّی، ١٤٠٧، ج٤، ص٧/ موسوی عاملی، ١٤١١، ج٢، ص٢٢٤).

پرسشی که مطرح می‌شود اینکه آیا این دو تعبیر با یکدیگر تفاوت دارند یا واژه کمال عقل، تعبیر دیگری از عقل است؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: اصطلاحِ «کمال عقل» در متون فقهی دو کاربرد عمده دارد؛ در برخی موارد به معنای رشد به کار رفته است (ر.ک: محقق اردبیلی، بی‌تا، ص٣٩٤/ مجلسی، ١٤٠٤، ج١، ص٤٤/ خوانساری، ١٤٠٥، ج٣، ص٧٣/ مرعشی نجفی، ١٤١٥، ج١، ص٤١٠). در برخی موارد نیز به معنای عقل به کار رفته است و دو واژه مترادف محسوب می‌شوند (طوسی، ١٣٨٧، ج٨، ص٣/ همو، ١٤٠٨، ص١٥٦/ محقق حلّی، ١٤٠٨، ج١، ص١٨٢/ همو، ١٤١٨، ج١، ص٦٩/ طباطبایی، ١٤١٨، ج٨، ص٢١٦).

به نظر می‌رسد به کمک برخی قراین می‌توان گفت مقصود از کمال عقل در اینجا همان عقل به معنای مصطلح آن است، نه به معنای رشد و از جمله قراینی که این برداشت را تأیید می‌کند آنکه محقق *حلّی* که در این باره تعبیر کمال عقل را به کار برده است، در برخی موارد دیگر نیز از همین تعبیر استفاده کرده است و مقصود وی همان عقل مصطلح می‌باشد، نه رشد؛ به عنوان مثال، ایشان هنگامی که در مبحث شرایط وجوب حجت‌الاسلام، کمال عقل را یکی از شرایط ذکر می‌کند و با این شرط، وجوب حج را از دیوانه منتفی می‌داند، این ترتب نشان می‌دهد که مقصود از عقل، همان عقل مصطلح است (محقق حلّی، ١٤٠٨، ج١، ص١٩٩). درباره عهد، نذر و یمین نیز همین شرط را بیان داشته است و صحیح‌نبودن عهد، نذر و یمین مجنون را بر آن مترتب کرده است (همان، ص٢٠٥)، یا کمال عقل را در شاهد شرط دانسته، نتیجه آن را عدم پذیرش شهادت مجنون قرار داده است (همان، ج٢، ص٢٨٦).

مذاهب اهل سنّت نیز بلوغ و عقل را از شرایط لعان‌کننده برشمرده‌اند (شیرازی، ١٤٢٤، ص١٤٩/ کاسانی، ١٤٢٠، ص٣٧٩/ ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ص٣٩٤).

۲ـ۸. دائمی‌بودن ازدواج

فقیهان امامیه درباره جریان لعان در ازدواج دائم، دیدگاه یکسانی دارند و دلیل آن نیز آیه ٦ سوره مبارکه نور است که رمی ازواج را سبب لعان دانسته است و مسلّم است که زوجه دائمی از مصادیق آن است؛ ولی درباره ازدواج موقت، دو دیدگاه به چشم می‌خورد. مشهور قریب به اتفاق فقیهان، لعان را در ازدواج موقت جاری نمی‌دانند (مفید، ١٤٢٤، ص٣٦٩/ طوسی، ١٤٠٠، ص٥٢٣/ حلبی، ١٤٠٣، ص٣١٦/ محقق حلّی، ١٤٠٨، ج٣، ص٧٢/ علامه حلّی، ١٤١٣، ج٣، ص١٨٦/ نجفی، ١٣٦٦، ج٣٤، ص٣٤). *فخرالمحققین* ـ فرزند علامه *حلّی* ـ دلیل این حکم را آیه ٦ سوره نور دانسته است؛ به این بیان که در آیه عبارت «أزواجهم» به کار رفته است و این واژه به طور غالب در زوجه دائمی به کار می‌رود (فخرالمحققین، ١٣٨٧، ج٣، ص٢٦٠).

دلیل دیگر دیدگاه مشهور، برخی روایات مانند صحیحه *ابن‌ابی‌یعفور* از امام *صادق*ﷺ است که فرمود: «لَایلَاعِنُ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ الَّتِی یتَمَتَّعُ بِهَا: مرد، همسر متعه‌ای خویش را لعان نمی‌کند» (کلینی، ١٤٠٧، ج٦، ص١٦٦). دلیل دیگر روایت صحیحه *محمدبن‌سنان* از امام *صادق*ﷺ است: «لَایلَاعِنُ الرَّجُلُ الْحُرُّ الْأَمَةَ وَ لَا الذِّمِّیةَ وَ لَا الَّتِی یتَمَتَّعُ بِهَا: مرد آزاد نمی‌تواند کنیز، ذمیه [زنی که کافر ذمی است] و همسر موقت خود را لعان نماید» (صدوق، ١٤١٣، ج٣، ص٥٣٨/ طوسی، ب، ١٤٠٧، ج٨، ص١٩٠).

در مقابل نظریه مشهور، *سید مرتضی* با استناد به ظاهر آیه «وَالَّذِینَ یرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ»، لعان را در نکاح موقت جاری می‌داند؛ زیرا این واژه به حسب ظاهر، عام بوده، همسر دائمی و موقت را شامل می‌شود (علم‌الهدی، ١٤١٥، ص٢٧٦). این اندیشه به *شیخ مفید* در **المسائل‌الغریة** نیز نسبت داده شده است (ر.ک: شهید اول، ١٤١٤، ج٣، ص٨٨).

از میان دو دیدگاه پیش‌گفته، اندیشه مشهور صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً، از واژه «أزواج» که در آیه به کار رفته است، ازدواج دائم به ذهن خطور می‌کند؛ ثانیاً، تأیید

روایات نیز حاکی از آن است که ائمه معصومان﵈ نیـز از ایـن واژه همـین برداشـت را داشته‌اند؛ به همین دلیل، لعان در ازدواج موقت را جایز ندانسته‌اند.

۹. لعان به سبب انکار فرزند

با توجه به مطالب پیشین، سبب دیگری که باعث پیدایش لعان می‌شـود، آن اسـت کـه زوج، فرزندی را که در فراش خویش تولد یافته است، انکار کند.

تحقق لعان در فرض مزبور، مشروط به آن است که اولاً، امکان الحاق فرزند به وی وجود داشته باشد؛ بدین‌معنا که یا دخول صورت پذیرفته اسـت یـا بـه گونـه‌ای انـزال صورت گرفته باشد که امکان جذب منی به رحم وجود داشته باشد؛ ثانیاً، وضـع حمـل زوجه با گذشت شش ماه و بیشتر تحقق یافته باشد و از بیشترین مدت حمل نیز فراتـر نرفته باشد (علامه حلّی، ١٤٠٧، ج۳، ص۱۸۳/ سبزواری، ١٤٢٣، ج۲، ص٤٣٣/ خمینی، ۱۳۷۸، ج۲، ص٣٦٠). به عبارت دیگر، لعان در موردی جاری می‌شود که قاعده فـراش جریان داشته باشد.

برخی فقیهان یکـی از دلایـل جریـان لعـان در انکـار فرزنـد را آیـه ٦ سـوره نـور برشمرده‌اند. در توجیه آن شاید بتوان گفت نفی ولد نیز به نـوعی رمـی زوجـه بـه زنـا محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، رمی زوجه، هم به عنوان نسـبت مسـتقیم زنـا قابـل تحقق می‌باشد و هم به نفی ولد که نسبت زنا به طور غیرمستقیم اسـت (ر.ک: طوسـی، الف، ١٤٠٧، ج٥، ص٣١).

اشکالی که بر استدلال مزبور وارد است آنکه نفی ولد، تلازمی با نسبت زنـا نـدارد؛ زیرا ممکن است مولود مزبور ناشی از نکاح صحیحی باشد که پیش‌تر واقع شده اسـت و متعلق به زوج فعلی نیست.

شرط مهم تحقق لعان در فرض مزبور، علاوه بر لزوم دائمی‌بودن عقد و شرایط پیش‌گفته، آن است که زوج پیش از آن به فرزندی آن اقرار نکرده باشد، وگرنه پس از اقرار به فرزندی، حق انکار آن را ندارد تا در نتیجه مقتضی برای تحقق لعان پدید آید (خمینی، ۱۳۷۸، ج۲، ص٣٦٠). محقق *حلّی* در این باره می‌نویسد: «چنانچـه بـه

صراحت یا فحوا به فرزندی وی اقرار نماید، دیگر حق انکار آن را ندارد» (محقق حلّی، ۱٤۰۸، ج۳، ص۷۰).

در روایتی که امام *صادق*ﷺ از پدر بزرگوارش از امیر مؤمنان *علی*ﷺ نقل کرده‌اند، آمده است که اگر شخصی به فرزندی فرزند خود در یک زمان اقرار کند، هیچ‌گاه از او منتفی نمی‌شود (طوسی، ب، ۱٤۰۷، ج۸، ص۱۸۳).

سید مرتضی، *شیخ طوسی* و بسیاری از فقیهان، انکار حمل را نیز از مصادیق انکار فرزند برشمرده‌اند (علم‌الهدی، ۱٤۱۵، ص۳۳۰/ طوسی، ۱۳۸۷، ج۵، ص۱۹۵/ قاضی، ۱٤۰٦، ج۲، ص۳۱۱/ حلبی، ۱٤۰۳، ص۳۱۰/ علامه حلّی، ۱٤۲۰، ج٤، ص۱۳۹)؛ ولی برخی فقیهان مانند *شیخ مفید*، لعان را فقط پس از وضع حمل ممکن می‌دانند (مفید، ۱٤۱۳، ص٥٤۲). از میان مذاهب چهارگانه اهل تسنن، شافعی، نفی حمل را موجب لعان می‌داند؛ ولی برخی از فقهای شافعی مذهب، لعان حمل را پس از زایمان و برخی پیش از آن جایز شمرده‌اند (شیرازی، ۱٤۲٤، ص۱٤۷). *مالک* نیز نفی حمل را از موجبات لعان می‌داند؛ ولی *ابوحنیفه* و *احمد حنبل* آن را از موجبات لعان محسوب نداشته‌اند (منهاجی اسیوطی، ۱٤۱۷، ج۲، ص۱۳۹/ جزیری، ۲۰۰۸، ص۱۱٦۹).

۱۰. اجرای لعان

یکی از مباحثی که به‌طور معمول در بررسی این‌گونه نهادها مورد گفتگو قرار می‌گیرد تشریفات اجرای آن و شرایطی است که اجرایی شدن آن مستلزم وجود آن است. این شرایط و تشریفات را به اختصار مرور می‌کنیم.

۱ـ۱۰. اجرای لعان نزد حاکم

از مباحث مهمی که در لعان باید بدان پرداخته شود، چگونگی اجرای آن است. پرسشی که در این باره بایسته پاسخ‌گویی است آنکه آیا لازم است نزد حاکم اجرا شود یا در جاهای دیگر نیز قابل اجراست؟

در این باره دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. بسیاری از فقیهان معتقدند لعان باید نزد

حاکم اجرا شود (مفید، ۱٤۱۳، ص٥٤٠/ حلبی، ۱٤۰۳، ص۲۸۸/ ابن‌ادریس حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٦۹۹/ خمینی، ۱۳۷۸، ص۳٦۱). شیخ *طوسی* این اندیشه را به اجماع فقیهان امامیه نسبت داده است (طوسی، ۱۳۸۷، ج٥، ص۲۲۳). امام خمینی در این باره معتقدند: لعان فقط نزد حاکم شرعی اجرا می‌شود و احوط آن است که نزد شخصی که حاکم او را به این سمت منصوب کرده است نیز اجرا نگردد (همان)؛ ولی جمعی از فقیهان می‌گویند اجرای لعان نزد جانشین حاکم و کسی که از سوی حاکم به این منظور منصوب گردیده است، جایز می‌باشد (همو، ۱٤۰۸، ص۳۳۸/ محقق حلّی، ۱٤۰۸، ج۳، ص۷۳/ علامه حلّی، ۱٤۲۰، ج٤، ص۱۳۳). *فیض کاشانی* مجتهد جامع شرایط فتوا را نیز بر آن افزوده است (فیض کاشانی، ۱٤۱٥، ج۲، ص۳۳۹).

دلایل ذیل را می‌توان به عنوان مستند لزوم اجرای لعان نزد حاکم یا گمارده وی ذکر کرد:

۱. از آنجا که حاکم، مسئول اجرا و ساقط‌نمودن حد می‌باشد، لازم است لعان نیز نزد وی اقامه گردد (فاضل اصفهانی، ۱٤۱٦، ج۸، ص۳۱۳/ نجفی، ۱۳٦٦، ج۳٤، ص٥۳).

۲. لعان دارای کیفیات، احکام و شکل‌هایی است که به امام و جانشین او مربوط می‌باشد (فاضل اصفهانی، ۱٤۱٦، ص۳۱۲).

۳. لعان یا از مقوله شهادت یا از مقوله سوگند است و هریک از شهادت و سوگند باید نزد حاکم ادا و اتیان شوند (نجفی، ۱۳٦٦، ج۳٤، ص٥۳).

شافعی نیز اجرای لعان را نزد حاکم یا قائم‌مقام وی لازم شمرده است (ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ص٤۳٤). *جزیری* در این باره می‌نویسد:

> فقیهان [مذاهب چهارگانه اهل تسنن] اتفاق نظر دارند که چون لعان مانند شهادت است؛ پس باید نزد حاکم اجرا شود. به علاوه، معتقدند باید حداقل در حضور چهار مرد عادل اجرا شود (جزیری، ۲۰۰۸، ص۱۱٦۸).

۲ـ۱۰. اجرای لعان نزد قاضی تحکیم

پرسش دیگر در این باره آن است که آیا لعان را می‌توان نزد قاضی تحکیم اجرا کرد؟

فقیهان در این باره دیدگاه‌های متفاوتی دارند؛ برخی معتقدند می‌توان لعان را نزد قاضی تحکیم نیز اجرا کرد (طوسی، ۱۳۸۷، ص۲۲۳/ همان، ص۲۲۳/ همو، ۱٤۰۸، ص۳۳۸/ محقق حلّی، ۱٤۰۸، ج۳، ص۷۳/ علامه حلّی، ۱٤۲۰، ج٤، ص۱۳۳/ فاضل اصفهانی، ۱٤۱٦، ج۸، ص۳۱٤).

برخی فقیهان نیز معتقدند اجرای لعان نزد قاضی تحکیم، در صورتی جایز است که مجتهد جامع‌الشرایط باشد (شهید اول، ۱٤۱۰، ص۲۰٦/ فقعانی، ۱٤۱۸، ص۲۲٦/ شهید ثانی، ۱٤۱۳، ج٦، ص۲۰۰).

۱۱. آثار لعان

پس از دانستن مفهوم و ماهیت و شرایط و آثار لعان، اینک باید آثار مترتب بر آن را مورد بررسی قرار داد تا روشن گردد چه آثار مهمی بر این نهاد قانونی و شرعی مترتب است. اهم آثار لعان از قرار ذیل است.

۱ـ۱۱. سقوط حد قذف و زنا

از مهم‌ترین آثار لعان که در آیه ۸ سوره مبارکه نور و با عبارت «وَ یدرَؤُا عَنْهَا الْعَذابَ» به آن اشاره شده است، سقوط حد زنا از زن می‌باشد. بر این اساس، بسیاری از فقیهان و مفسران نیز سقوط حد قذف و زنا را از آثار لعان می‌دانند (طوسی، الف، ۱٤۰۷، ج۵، ص۱٤ـ۱۵/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۰۳/ شهید ثانی، ۱٤۱۳، ج٦، ص۲۰۹/ محقق اردبیلی، ۱٤۰۳، ص٦۱٤/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۸۲). امام *صادق*ﷺ در روایتی که *زراره* آن را نقل کرده است، فرموده‌اند:

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ رُجِمَتْ وَ إِنْ فَعَلَتْ دَرَأَتْ عَنْ نَفْسِهَا الْحَدَّ: اگر زن لعان را به جای نیاورد، سنگسار می‌شود و اگر انجام دهد، حد را از خویش برمی‌دارد (کلینی، ۱٤۰۷، ج٦، ص۱٦۲/ طوسی، ب، ۱٤۰۷، ج۸، ص۱۸٤).

در روایت دیگری از امام *صادق*ﷺ آمده است:

فَإِنْ لَمْتَفْعَلْ رُجِمَتْ فَإِنْ فَعَلَتْ رَدَّتْ عَنْهَا الرَّجْمَ: اگر زوجه، لعان را به جای نیاورد،

سنگسار می‌شود و اگر انجام دهد، سنگسار را از خویش برمی‌دارد (نوری، ۱٤۰۸، ج۱۵، ص٤۳۲).

از دیگر آثار لعان که در بسیاری از متون فقهی و تفسیری به آن تصریح شده است، سقوط حد قذف از مرد در لعان به قذف می‌باشد (رازی، ۱٤۰۸، ج۱٤، ص۱۰۰/ محقق حلّی، ۱٤۰۸، ج۳، ص۷۵/ اصفهانی، ۱٤۲۲، ص۸۰۸/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۸۲). *شافعی* لعان را موجب سقوط حد یا تعزیر می‌داند (شیرازی، ۱٤۲٤، ص۱۵٦).

۲ـ۱۱. انفساخ عقد

دومین اثر اجرای لعان، انفساخ عقد و جدایی زن و شوهر به سبب آن است (طوسی، ج، ۱٤۰۷، ج۷، ص٤۱۲/ همو، ۱٤۰۸، ص۳۳۷/ علامه حلّی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٦۲/ شهید ثانی، ۱٤۱۳، ج۱۰، ص۲٤۳).

این اثر لعان هرچند در قرآن کریم بیان نشده است؛ ولی در روایاتی از معصومان علیهم‌السلام اصدار یافته آمده است؛ برای نمونه، در روایتی که *حلبی* از امام *صادق* علیه‌السلام نقل کرده است، آن حضرت جدایی زوجین و انفساخ عقد را بدون نیاز به طلاق از آثار لعان برشمرده‌اند. در این روایت آمده است:

فَفَرَّقَ بَینَهُمَا وَ قَالَ لَهُمَا لَا تَجْتَمِعَا بِنِکاحٍ أَبَداً بَعْدَ مَا تَلَاعَنْتُمَا: پس از اجرای لعان، حاکم میان زن و شهر جدایی می‌افکند و به آنها می‌گوید که پس از ملاعنه با هیچ نکاحی نمی‌توانید در کنار یکدیگر زندگی کنید (کلینی، ۱٤۰۷، ص۱٦٤/ طوسی، ب، ۱٤۰۷، ص۱۸۷).

۳ـ۱۱. حرمت ابدی

از دیگر آثاری که بر لعان مترتب نمی‌شود آنکه میان زن و شوهر حرمت ابدی ایجاد می‌شود (مفید، ۱٤۱۳، ص۵٤۱/ طوسی، ۱٤۰۰، ص۵۲۱/ شهید ثانی، ۱٤۱۰، ج٦، ص۲۰۹/ شبّر، ۱٤۰۷، ج٤، ص۳۰۰/ نجفی، ۱۳٦٦، ج۳، ص۲٤). مستند اثر مزبور، روایاتی است که از ائمه معصومان علیهم‌السلام رسیده است؛ برای نمونه، امام *صادق* علیه‌السلام پس از آنکه جریان لعان را به تفصیل بیان کردند، در پایان فرمودند: «ثُمَّ لَاتَحِلُّ لَهُ إِلَی یوْمِ‌الْقِیامَةِ: پس از

اجرای لعان، زن و شوهر تا روز قیامت بر یکدیگر حلال نخواهند بود» (کلینی، ۱٤۰۷، ج٦، ص١٦٣/ صدوق، ١٤١٣، ج٣، ص٥٤٠).

مذاهب اهل سنّت نیز حرمت ابدی را از آثار لعان شمرده‌اند؛ ولی در صورت انکار ادعا اختلاف نظر دارند (ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ص٤١٣ـ٤١٤).

۴ـ۱۱. نفی نسب و ارث

اثر دیگری که بر لعان مترتب می‌شود، منتفی‌شدن نسب میان فرزند و پدر است (طوسی، الف، ١٤٠٧، ج٥، ص٢٣/ محقق حلّی، ١٤١٨، ج١، ص٢١٢/ نجفی، ١٣٦٦، ج٣٠، ص١٨٧).

۱۲. مرگ زوجه پیش از انجام لعان

در صورتی که زوجه پیش از انجام لعان بمیرد، آیا ولیّ او جایگزین وی خواهد شد تا به همراه زوج مراسم لعان را انجام دهند؟ دو دیدگاه در میان فقیهان وجود دارد؛ گروهی از فقیهان جایگزینی وی را پذیرفته‌اند و معتقدند در چنین فرضی ولیّ زوجه به نیابت از وی لعان را انجام می‌دهد و آثار آن نیز مترتب می‌گردد (طوسی، الف، ١٤٠٧، ج٥، ص٢٩/ همو، ١٤٠٨، ص٣٣٧ـ٣٣٨/ قاضی، ١٤٠٦، ج١٠، ص٣١٠/ حلّی، ١٤٠٥، ص٤٨١).

از دلایلی که می‌توان بر درستی این اندیشه اقامه کرد، عمومیت‌داشتن آیه «وَالَّذينَ يرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يكن لَّهُمْ شُهَداءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادةُ أَحَدهِمْ أَرْبَعُ شَهَاداتٍ بِاللهِ» (نور: ٦) است؛ بدین‌معنا که آیه مزبور نسبت به زنده‌بودن یا نبودن زوجه اطلاق دارد و درستی لعان در هر دو فرض را شامل می‌شود؛ بنابراین در صورتی که زوجه در قید حیات نباشد نیز زوج می‌تواند سوگندهای مربوط به خود را ادا کند (اسدی حلّی، ١٤٠٧، ج٤، ص١٩). در نهایت یکی از ورثه زوجه به نیابت از او سوگند مرتبط به وی را ادا خواهد کرد. در این باره دو روایت نیز وجود دارد که این اندیشه را تأیید می‌کند. براساس یکی از دو روایات، *ابوبصیر* می‌گوید: امام *صادق*ؑ درباره زنی که پیش از اجرای لعان از دنیا برود فرمودند:

إِنْ قَامَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِهَا مَقَامَهَا فَلَاعَنَهُ فَلَا مِيرَاثَ لَهُ وَ إِنْ أَبَى أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيائِهَا أَنْ يقُومَ مَقَامَهَا أَخَذَ الْمِيرَاثَ زَوْجُهَا: اگر مردی از اهل بیت او جانشینش شود و به جای او ملاعنه کند، شوهر از همسر متوفای خود ارث نمی‌برد؛ ولی اگر یکی از اولیای او از اجـرای لعـان امتناع ورزد، شوهر از زوجه خود ارث می‌برد (طوسی، ب، ١٤٠٧، ج٨، ص١٩١).

در روایت *زیدبن‌علی* نیز مشابه این مضمون آمده است (همان، ص١٩٤).

شهید ثانی و *صاحب جواهر* روایت نخست را به جهت مرسله‌بودن و روایـت دوم را به دلیل زیدی‌بودن راویان حدیث تضعیف کرده‌اند (شهید ثـانی، ١٤١٣، ج١٠، ص١٥٨/ نجفی، ١٣٦٦، ج٣٤، ص٧٨). در مقابـل، علامـه *محمدباقر مجلسی* روایـت نخسـت را حسن و موثق دانسته است و علامه *محمدتقی مجلسی* روایـت دوم را موثـق مـی‌دانـد (مجلسی، ١٤٠٦، ج١٣، ص٣٦٩/ همان، ج٩، ص١٨٩).

گروه دیگری از فقیهان معتقدند ولیّ زوجه نمی‌تواند در اجـرای لعـان جانشـین زوجـه گردد و زوج از زوجه خویش ارث می‌برد و زوج برای برداشته‌شدن حـد، مراسـم لعـان را انجام دهد (محقق حلّی، ١٤١٨، ج٣، ص٧٦/ علامه حلّی، ١٤١٣، ج٣، ص١٩٢/ شـهید اول، ١٤١٠، ص٢٠٧/ شهید ثانی، ١٤١٠، ج٦، ص٢١٤/ فیض کاشانی، ١٤١٥، ج٢، ص٣٤٢).

برخی از پیروان اندیشه در توجیه عدم جایگزینی ولیّ گفتـه‌انـد: از آنجـا کـه ورثـه زوجه نسبت به اتهامی که به زوجه زده شده، اطلاع کافی ندارند؛ پس نمی‌توانند لعان را به جانشینی زوجه انجام دهند (سیوری، ١٤٠٤، ج٣، ص٤٢٧).

به نظر *شافعی*، مرگ زوج پیش از انجام لعان، ارث‌بری زوج را منتفی نمی‌کند؛ ولـی ورثه می‌توانند درخواست لعان کنند (شیرازی، ١٤٢٤، ص١٥٨).

نتیجه

براساس مطالب پیش‌گفته، نتایج ذیل به دست می‌آید:

١. لعان مباهله‌ای میان زن و شوهر است که ماهیتی ترکیبی (سوگند ـ شهادت) دارد و باعث برداشته‌شدن حد، انحلال نکاح، حرمت ابدی و... می‌شود.

٢. براساس آیه شریفه «وَ لَوْلا فَضْلُ‌اللهِ عَلَيكمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ‌اللهَ تَـوَّابٌ حَكـيمٌ» (نـور: ١٠)،

می‌توان پرده‌پوشی بر گناه یا رسوانشدن کسی که مرتکب آن گردیده و عدم تعجیل در عقوبت یا هلاکت و برداشته‌شدن حد الهی را از حکمت‌های نهاد لعان به شمار آورد که خود از مصادیق فضل و مهرورزی پروردگار محسوب می‌گردد.

۳. در لعان موجب قذف وجود شرایطی مانند بقا و استمرار زوجیت، ادعای مشاهده، نداشتن بیّنه، وقوع دخول، عدم اشتهار به زنا و... ضرورت دارد.

٤. لعان مخصوص عقد دائم است و در عقد موقت جریان ندارد.

۵. تفاوتی نمی‌کند شوهر ادعا کند که زوجه در زمانی که همسر او بوده، مرتکب زنا شده است یا در زمان‌های گذشته مرتکب این جرم گردیده است.

٦. لعانی که با هدف نفی فرزند صورت می‌پذیرد، مشروط به آنکه اولاً، امکان الحاق فرزند به وی وجود داشته باشد؛ بدین‌معنا که یا دخول صورت پذیرفته است یا به گونه‌ای انزال صورت گرفته باشد که امکان جذب منی به رحم وجود داشته باشد؛ ثانیاً، وضع حمل زوجه با گذشت شش ماه و بیشتر تحقق یافته باشد و از بیشترین مدت حمل نیز فراتر نرود، باعث نفی ولد می‌شود.

۷. لعان را باید در نزد حاکم یا شخصی که از سوی او به این جهت تعیین گردیده است، اجرا کرد.

۸. در فرض وفات زوجه، یکی از ورثه وی جایگزین او خواهند شد و لعان را می‌توان اجرا کرد.

منابع

۱. آلوسی، سیدمحمود؛ **روح‌المعانی فی تفسیرالقرآن العظیم**؛ ج۹، چ۱، بیروت: دارالکتب‌العلمیة، ۱٤۱۵ق.
۲. ابن‌اثیر، محمدبن‌مبارک؛ **النهایة**؛ ج٤، چ۱، قم: اسماعیلیان، ۱٤۲۱.
۳. ابن‌ادریس حلّی، محمدبن‌منصور؛ **السرائر**؛ چ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۰ق.
٤. ابن‌رشد الحفید، محمدبن‌احمد؛ **بدایةالمجتهد و نهایةالمقتصد**؛ بیروت: دارالفکر، ۱٤۲۱ق.
۵. ابن‌شهرآشوب، رشید الدین محمد بن علی؛ **متشابه‌القرآن و مختلفه**؛ ج۲، چ۱، قم: دارالبیدار للنشر، ۱۳٦۹ق.
٦. ابن‌قدامه، احمدبن‌محمد؛ **المغنی**؛ ج۷، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، [بی‌تا].
۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان‌العرب**؛ ج۱۳، چ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱٤۱٤ق.
۸. احسایی، ابن‌ابی‌الجمهور؛ **الأقطاب الفقهیة**؛ چ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۱۰ق.
۹. ـــــ؛ **عوالی‌اللئالی العزیزیة**؛ ج۳، چ۱، قم: دار السیدالشهداء للنشر، ۱٤۰۵ق.
۱۰. اردبیلی (محقق)، احمدبن‌محمد؛ **زبدةالبیان فی أحکام‌القرآن**؛ چ۱، تهران: المکتبة الجعفریة، بی‌تا.
۱۱. ـــــ؛ **مجمع‌الفائدة والبرهان**؛ چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۳ق.
۱۲. اسدی حلّی، احمدبن‌محمد؛ **الرسائل‌العشر**؛ چ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰۹ق.

۱۳. ـــــــ؛ **المهذب‌البارع**؛ ج٤، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٧ق.
١٤. اسکافی، محمدبن‌احمد؛ **مجموعة فتاوی ابن‌جنید**؛ چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٦ق.
١٥. اشکوری، محمدبن‌علی؛ **تفسیر شریف لاهیجی**؛ ج۳، چ۱، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
١٦. اصفهانی، سیدابوالحسن؛ **وسیلةالنجاة** (مع حواشی الإمام‌الخمینی)؛ چ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤٢٢ق.
١٧. انصاریان، حسین؛ **تفسیر حکیم**؛ چ۱، قم: دارالعرفان، [بی‌تا].
١٨. بحرانی، حسین‌بن‌محمد؛ **عیون الحدائق‌الناضرة**؛ ج۱، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٠ق.
١٩. بغوی، حسین‌بن‌مسعود؛ **معالم‌التنزیل**؛ ج۳، چ۱، بیروت: دار إحیاءالتراث، ١٤٢٠ق.
٢٠. جرجانی، حسین‌بن‌حسن؛ **جلاءالأذهان و جلاءالأحزان**؛ ج٦، چ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
٢١. جزیری، عبدالرحمن؛ **الفقه علی‌المذاهب الأربعة**؛ بیروت: المکتبةالعصریة، ۲۰۰۸م.
٢٢. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد؛ **صحاح‌اللغة**؛ ج٦، چ۱، بیروت: دارالعلم للملایین، ١٤١٠ق.
٢٣. حاکم نیسابوری، محمدبن‌عبدالله؛ **المستدرک**، ج۳، بیروت، المکتبةالعصریة، ١٤٢٧ق.
٢٤. حجتی، سیدمحمدباقر؛ **أسباب‌النزول**؛ چ۱تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
٢٥. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ **وسائل‌الشیعة**؛ ج٢٢، چ۱، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، ١٤٠٩ق.
٢٦. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق؛ **فقه‌الصادق** علیه‌السلام؛ ج٢٣، چ۱، قم: دارالکتاب ـ

مدرسه امام صادق، ۱٤۱۲ق.
۲۷. حسینی سیستانی، سیدعلی؛ **منهاج‌الصالحین**؛ ج۳، چ۵، قم: دفتر حضرت آیت‌الله سیستانی، ۱٤۱۷ق.
۲۸. حلبی، ابوالصلاح؛ **الکافی فی‌الفقه**؛ چ۱، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین، ۱٤۰۳ق.
۲۹. حلّی (علامه)، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر؛ **إرشادالأذهان**؛ ج۲، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۰ق.
۳۰. ـــــ؛ **تحریرالأحکام**؛ ج٤، چ۱، قم: مؤسسه امام صادق، ۱٤۲۰ق.
۳۱. ـــــ؛ **تذکرةالفقهاء**؛ چ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱٤۱٤ق.
۳۲. ـــــ؛ **قواعدالأحکام**؛ ج۳، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۳ق.
۳۳. ـــــ؛ **مختلف‌الشیعة**؛ ج۷، چ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۳ق.
۳٤. حلّی (محقق)، جعفربن‌حسن؛ **شرائع‌الإسلام**؛ ج۳، چ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱٤۰۸ق.
۳۵. ـــــ؛ **المختصر النافع فی فقه‌الإمامیة**؛ ج۱ و۲، چ٦، قم: مؤسسة المطبوعات‌الدینیة، ۱٤۱۸ق.
۳٦. حلّی (فخرالمحققین)، محمدبن‌حسن؛ **إیضاح‌الفوائد**؛ ج۳، چ۱، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۳۷. حلّی، یحیی‌بن‌سعید؛ **الجامع للشرائع**؛ چ۱، قم: مؤسسه سیدالشهداء العلمیه، ۱٤۰۵ق.
۳۸. خمینی، سیدروح‌الله؛ **تحریرالوسیلة**؛ ج۲، چ۸، قم: دارالعلم، ۱۳۷۸.
۳۹. خوانساری، سیداحمد؛ **جامع‌المدارک**؛ ج۳، چ۲، قم: اسماعیلیان، ۱٤۰۵ق.
٤۰. خویی، سیدابوالقاسم؛ **منهاج‌الصالحین**؛ ج۲، چ۲۸، قم: نشر مدینةالعلم، ۱٤۱۰ق.
٤۱. دهخدا، علی‌اکبر؛ **لغت‌نامه**؛ ج۱۳، چ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
٤۲. رازی، فخرالدین؛ **مفاتیح‌الغیب**؛ ج۲۳، چ۳، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، ۱٤۲۰ق.

۴۳. رازی، ابوالفتوح؛ **روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱۴، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۴۴. راوندی، قطب‌الدین؛ **فقه‌القرآن**؛ ج۲، چ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۴۵. رهنما، زین‌العابدین؛ **ترجمه و تفسیر رهنما**؛ ج۱، تهران: کیهان، ۱۳۴۶.
۴۶. سبزواری، محمدباقر؛ **کفایةالأحکام**؛ ج۲، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۴۷. سبزواری نجفی، محمدبن‌حبیب‌الله؛ **إرشادالأذهان فی تفسیرالقرآن**؛ چ۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۴۸. سبزواری، سیدعبدالأعلی؛ **مهذب‌الأحکام**؛ ج۲۶، چ۴، قم: المنار، ۱۴۱۳ق.
۴۹. سرخسی، محمدبن‌احمد؛ **المبسوط**؛ ج۷ و ۲۶، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۵۰. سلار دیلمی، حمزةبن‌عبدالعزیز؛ **المراسم‌العلویة**؛ چ۱، قم: منشورات‌الحرمین، ۱۴۰۴ق.
۵۱. سمرقندی، نصربن‌محمدبن‌احمد؛ **بحرالعلوم**؛، ج۲،بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۵۲. سیوری، مقدادبن‌عبدالله؛ **التنقیح‌الرائع لمختصرالشرائع**؛ ج۳، چ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۵۳. شبّر، سیدعبدالله؛ **الجوهرالثمین فی تفسیر الکتاب‌المبین**؛ ج۴، چ۱، کویت: مکتبةالألفین، ۱۴۰۷ق.
۵۴. شهید اول، محمدبن‌مکی؛ **اللمعةالدمشقیة**؛ چ۱، بیروت: دارالتراث ـ الدارالإسلامیة، ۱۴۱۰ق.
۵۵. ـــــ؛ **الدروس‌الشرعیة فی فقه‌الإمامیة**؛ چ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۶. ـــــ؛ **غایةالمراد**؛ ج۳، چ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۵۷. شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی؛ **الروضةالبهیة فی شرح اللمعةالدمشقیة**؛ ج۶، چ۱، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.

۵۸. ـــــ؛ **مسالک‌الأفهام**؛ ج۱۰، چ۱، مؤسسه معارف اسلامی، ۱٤۱۳ق.
۵۹. شوشتری، محمدتقی؛ **النجعة فی شرح‌اللمعة**؛ ج۹، چ۱، تهران: کتابفروشی صدوق، ۱٤۰٦ق.
٦۰. شیرازی، ابراهیم‌بن‌علی؛ **المهذب**؛ ج۳، چ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱٤۲٤ق.
٦۱. صدوق، محمدبن‌علی؛ **المقنع**؛ چ۱، قم: مؤسسه امام هادی، ۱٤۱۵ق.
٦۲. ـــــ؛ **الهدایة فی‌الأصول والفروع**؛ چ۱، قم: مؤسسه امام هادی، ۱٤۱۸ق.
٦۳. ـــــ؛ **من لایحضره‌الفقیه**؛ ج۳، چ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۳ق.
٦٤. صیمری، مفلح‌بن‌حسن؛ **غایةالمرام**؛ ج۳، چ۱، بیروت: دارالهادی، ۱٤۲۰ق.
٦۵. طباطبایی، سیدعلی؛ **ریاض‌المسائل**؛ ج۸ و ۱۲، چ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱٤۱۸ق.
٦٦. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱ و ۱۵، چ۲، بیروت: مؤسسةالأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
٦۷. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **المؤتلف**؛ ج۲، چ۱، قم: مجمع‌البحوث الإسلامیة، ۱٤۱۰ق.
٦۸. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **تفسیر جوامع‌الجامع**؛ ج۱ و ۳، چ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
٦۹. ـــــ؛ **مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۷، چ۳، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۷۰. طبری، محمدبن‌جریر؛ **جامع‌البیان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱۸، چ۱، بیروت: دارالمعرفه، ۱٤۱۲ق.
۷۱. طریحی، فخرالدین؛ **مجمع‌البحرین**؛ ج٦، چ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱٤۱٦ق.
۷۲. طوسی، محمدبن‌حسن؛ (الف)؛ **الخلاف**؛ ج۵، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۷ق.
۷۳. ـــــ؛ (ب)؛ **تهذیب‌الأحکام**؛ ج۸، چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱٤۰۷ق.
۷٤. ـــــ؛ (ج)؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۷، چ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه

علمیه قم، ۱٤۰۹ق.
۷۵. ـــــ؛ **المبسوط فی فقه‌الإمامیة**؛ ج۵ و ۸، چ۳، تهران: المکتبة‌المرتضویة، ۱۳۸۷ق.
۷٦. ـــــ؛ **النهایة**؛ چ۲، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱٤۰۰ق.
۷۷. طوسی، محمدبن‌علی‌بن‌حمزه؛ **الوسیلة إلی نیل‌الفضیلة**؛ چ۱، قم: ناشر کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰۸ق.
۷۸. علم‌الهدی، سیدمرتضی؛ **الأنتصار فی إنفرادات الإمامیة**؛ چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۵ق.
۷۹. ـــــ؛ **المسائل‌الناصریات**؛ چ۱، تهران: رابطة‌الثقافة والعلاقات الإسلامیة، ۱٤۱۷ق.
۸۰. عمیدی، سید عمیدالدین بن محمد، کنزالفوائد فی حل مشکلات القواعد، ج۲، چ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱٦ق.
۸۱. فاضل اصفهانی، محمدبن‌حسن؛ **کشف‌اللثام**؛ ج۸، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱٦ق.
۸۲. فقعانی، علی‌بن‌علی؛ **الدرالمنضود**؛ چ۱، قم: مکتبة امام‌العصر(عج) العلمیة، ۱٤۱۸ق.
۸۳. فیاض کابلی، محمداسحاق؛ **منهاج‌الصالحین**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۸٤. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **تفسیرالصافی**؛ ج۲، چ۲، تهران: انتشارات صدر، ۱٤۱۵ق.
۸۵. ـــــ؛ **مفاتیح‌الشرائع**؛ ج۲، چ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، [بی‌تا].
۸٦. قاضی، ابن‌براج؛ **المهذب**؛ ج۲، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰٦ق.
۸۷. قمی، علی‌بن‌ابراهیم؛ **تفسیرالقمی**؛ چ۳، قم: دارالکتاب، ۱۳٦۳.
۸۸. کاسانی، ابی‌بکربن‌مسعود؛ **بدائع‌الصنائع**؛ ج۳، چ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱٤۲۰ق.
۸۹. کاشانی، ملافتح‌الله؛ **تفسیر منهج‌الصادقین فی إلزام‌المخالفین**؛ ج۹، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳٦.

۹۰. کاظمی، جوادبن‌سعید؛ **مسالک‌الأفهام إلی آیات‌الأحکام**؛ ج٤، چ٢، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ١٣٦٥.
۹۱. کرکی (محقق)، علی‌بن‌حسین؛ **جامع‌المقاصد**؛ چ٢، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، ١٤١٤ق.
۹۲. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ ج٦، چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ١٤٠٧ق.
۹۳. کیدری، قطب‌الدین؛ **إصباح‌الشیعة بمصباح‌الشریعة**؛ چ١، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، ١٤١٦ق.
۹٤. مجلسی، محمدباقر؛ **مرآة‌العقول**؛ ج١، چ٢، تهران: دارالکتب‌الإسلامیة، ١٤٠٤ق.
۹۵. ـــــ؛ **ملاذالأخیار**؛ ج١٣، چ١، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ١٤٠٦ق.
۹٦. مجلسی، محمدتقی؛ **روضة‌المتقین**؛ ج٩، چ٢، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ١٤٠٦ق.
۹۷. مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین؛ **القصاص علی ضوءالکتاب والسنة**؛ ج١، چ١، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ١٤١٥ق.
۹۸. مزنی، اسماعیل بن یحیی؛ **مختصرالمزنی**؛ بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا].
۹۹. مشهدی قمی، محمدبن‌محمدرضا؛ **کنزالدقائق**؛ ج٩، چ١، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ١٣٦٨.
۱۰۰. معین، محمد؛ **فرهنگ فارسی**؛ ج٣، چ٩، تهران: امیرکبیر، ١٣٧٢.
۱۰۱. مغنیه، محمدجواد؛ **تفسیر الکاشف**؛ ج٥، چ١، تهران: دارالکتب‌الإسلامیة، ١٤٢٤ق.
۱۰۲. مفید، محمدبن‌محمد؛ **تفسیر القرآن‌المجید**؛ چ١، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤٢٤ق.
۱۰۳. مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان؛ **المقنعة**؛ چ١، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ق.
۱۰٤. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ ج١٤، چ١، تهران: دارالکتب‌الإسلامیة، ١٣٧٤.

۱۰۵.مناهجی اسیوطی، محمد بن احمد؛ **جواهرالعقود**؛ ج۲، چ۱، بیروت: دارالکتب‌العلمیة، ۱٤۱۷ق.

۱۰٦.موسوی عاملی، سیدمحمد؛ **غایةالمرام**؛ ج۲، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۱ق.

۱۰۷.موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا؛ **هدایةالعباد**؛ ج۲، چ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱٤۱۳ق.

۱۰۸.نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام**؛ ج۳٤، چ۲، تهران: المکتبةالإسلامیة، ۱۳٦٦.

۱۰۹.نمری قرطبی، یوسف‌بن‌عبدالله؛ **الکافی فی فقه أهل‌المدینة**؛ چ۳، بیروت: دارالکتب‌العلمیة، ۱٤۲۲ق.

۱۱۰.نوری، میرزاحسین؛ **مستدرک‌الوسائل**؛ ج۱۵، چ۱، بیروت: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱٤۰۸ق.

۱۱۱.نووی، محی‌الدین؛ **روضةالطالبین**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی‌تا].

تدابیر عام پیشگیری از بزهدیدگی از منظر قرآن و روایات اسلامی

محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی*
ریحانه بهارلویی**

چکیده

بزهدیده‌شناسی و به خصوص پیشگیری از بزهدیدگی، از مهم‌ترین مباحث جرم‌شناسی است که از منظر دینی نیز می‌تواند مورد بحث قرار گیرد. آیات قرآن کریم و روایات منقول از ائمه معصوم علیهم‌السلام با توجه به علل وقوع بزهدیدگی، به ارائه تدابیری پرداخته‌اند که کاربست آنها می‌تواند برای همه افراد جامعه و نه‌فقط گروهی خاص، پیشگیری از وقوع گونه‌های مختلف بزهدیدگی جسمی، جنسی، مالی، عاطفی و حیثیتی را به دنبال داشته باشد. در نوشتار حاضر، این تدابیر را ذیل عنوان تدابیر عام بررسی خواهیم کرد. آموزه‌های اسلامی و به خصوص توصیه‌ها و رهنمودهای قرآنی، افزون بر بهسازی فرهنگ اجتماع، بیشتر بر چگونگی عملکرد اشخاص در ایمن‌سازی خود یا اموالشان در جهت کاهش موقعیت‌های مجرمانه و در نهایت، پیشگیری از بزهدیدگی تأکید دارند. تحلیل آیات بی‌شماری از قرآن و روایات معتبر، امکان ارائه نظریه‌ها وراهکارهایی در جهت پیشگیری از وقوع بزهدیدگی را به دست می‌دهد.

واژگان کلیدی: *بزهدیدگی، منابع اسلامی پیشگیری از بزهدیدگی، ظلم‌ستیزی، مدیریت خشم، تقیه، ارزش‌های اخلاقی.*

---

* استادیار دانشگاه قم و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه (dr_hajidehabadi@yahoo. com).
** کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم (re.baharloo@yahoo.com).

مقدمه

از آنجا که تبیین دقیق و مناسب مسئله پیشگیری از بزهدیدگی، به تشریح مفهوم بزهدیده منوط می‌باشد، نخست به ارائه تعریفی از آن می‌پردازیم. تا پیش از سال ۱۳۸۳ زیان‌دیده از جرم، با عناوینی همچون مجنی‌علیه یا شاکی مورد توجه قانونگذار بود. برای نخستین‌بار در سال ۱۳۸۳ قانونگذار واژه «بزهدیده» را در قانون مبارزه با قاچاق انسان مورد استفاده قرار داد؛* ولی در آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲، قانونگذار به ارائه تعریفی از بزهدیده پرداخت. بزهدیده در این قانون، چنین تعریف شده است: «مادّه ۱۰ـ بزهدیده شخصی است که از وقوع جرم، متحمل ضرر و زیان شده است». در بند (ط) مادّه ۲ لایحه حمایت از کودکان و نوجوانان ۱۳۹۰ نیز «بزهدیده»، کودک یا نوجوانی است که در نتیجه رفتارهای مجرمانه والدین، اولیا، سرپرستان قانونی، هر شخصی که مسئولیت مراقبت او را بر عهده دارد یا دیگران، متحمل ضرر و زیان شود.

مفهوم بزهدیده در اندیشه‌اسلامی فراتر از مفهوم بزهدیده کیفری است. اسلام نخستین زیاندیده از ظلم و ستم را شخص ظالم و گناهکار معرفی می‌نماید.** در قرآن کریم و کتب فقهی می‌توان واژگانی را یافت که به بزهدیده از جرم اشاره دارند؛ یکی از این واژه‌ها، واژه «مظلوم» (ر. ک: اسراء: ۲۳) است. در بسیاری از ابواب فقهی نیز ـ به خصوص باب حدود، قصاص و دیات ـ واژگانی وجود دارند که مشخصاً بزهدیده ناشی از جرم خاصی را مد نظردارند؛ مانند واژه «مقذوف». درباره واژه مجنی‌علیه به نظر می‌رسد تأکید بیشتر فقها بر بزهدیدگان جرایم علیه اشخاص باشد. واژه «ضعیف» برای تأکید بر حمایت از افراد آسیب‌پذیر بیان شده است (صدوق، ۱٤۱۳، ج۲، ص۵۸). برای بزهکار، شخص ضعیف ـ از بُعد جسمی یا ذهنی ـ آماج مناسب‌تری برای ارتکاب

---

* «چنانچه عمل مرتکب (قاچاق انسان) از مصادیق مندرج در قانون مجازات اسلامی باشد ... به پرداخت وجوه و اموالی که از طرف بزهدیده یا شخص ثالث وعده پرداخت آن به مرتکب داده شده، محکوم می‌شود» (مادّه ۳ قانون مبارزه با قاچاق انسان، مصوب۱۳۸۳).

** «یا أَیهَا النَّاسُ إِنَّما بَغْیکمْ عَلی أَنْفُسِکم: ای مردم! بدانید هرگونه ظلم و ستمی مرتکب شوید و هر انحرافی از حق پیدا کنید، زیانش متوجه خود شماست» (یونس: ۲۳).

جرم می‌باشد؛ بنابراین حمایت از آنها لازم به نظر می‌رسد.

صرف نظر از تعریف بزهدیده در متون اسلامی، یکی از مهم‌ترین نکاتی که دقت در آیات قرآنی و تفاسیر آن را روشن می‌سازد، تأکید بر توجه ویژه و تکلیف اشخاص بر عدم انجام رفتارهایی است که موجبات بزهدیدگی آن‌ها را فراهم می‌کند. قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید: « ... لاَتُلْقُواْ بِأَيدِيكمْ إِلى التهْلُكةِ ...: ... خود را به دست خود به هلاکت نیفکنید ...» (بقره: ۱۹۵). آیه شریفه مطلق است و نهی در آن نهی از همه رفتارهای افراطی و تفریطی است (طباطبایی، ١٤١٧، ج۲، ص٦٤)؛ در نتیجه مفهوم گسترده‌ای دارد که موارد بسیاری را شامل می‌شود؛ از جمله اینکه انسان حق ندارد از جاده‌های خطرناک ـ چه از نظر ناامنی و چه عوامل جوی یا غیر آن ـ بدون پیش‌بینی‌های لازم بگذرد، یا غذایی که به احتمال قوی به سم آلوده است، تناول کند و حتی در میدان جهاد، بدون نقشه و برنامه وارد عمل شود. در همه این موارد، انسان بی‌جهت جان خود را به خطر انداخته، مسئول است (مکارم شیرازی، ١٣٧٤، ج۲، ص۳۵).

هدف اصلی مباحث بزهدیده‌شناسی، هم در حوزه تجزیه و تحلیل نقش بزهدیده در فرآیند مجرمانه و هم در حیطه حفاظت و حمایت از بزهدیدگان، پیشگیری از بزهدیدگی و حداقل‌کردن احتمال رخداد آن و در نهایت، کمک به پیشگیری از وقوع جرم می‌باشد؛ زیرا «پیشگیری از بزهدیدگی در جهت تحقق هدف اصلی، یعنی پیشگیری از بزهکاری و مکمل آن خواهد بود» (توجهی، ۱۳۷۷، ص١٤١). با در نظرگرفتن دیدگاه تقریباً جدید جرم‌شناسی مبنی بر عدم نگرش به بزهدیده به عنوان عنصری منفعل در رویداد مجرمانه و براساس نظریات خِردمحور* مبنی بر محاسبه‌گربودن بزهکار؛ بدین‌معنا که به وضعیت و شرایط ویژه بزهدیده به عنوان بهترین و آسان‌ترین وسیله برای دستیابی به اهداف خود می‌نگرد، می‌توان پیشگیری از بزهدیدگی را این‌گونه تعریف کرد: به‌کارگیری تدابیر غیرکیفری و حتی گاهی کیفری*

---

* براساس نظریات خِردمحور، محاسبه بزهکار اغلب براساس وضعیت زیست‌شناختی، روان‌شناختی، اجتماعی ـ فرهنگی و اقتصادی بزهدیده شکل می‌گیرد.

* البته اگر طبق تعریف ریمون گسن، معنای مضیق پیشگیری مدنظر باشد، این تدابیر فقط به تدابیر

برای جلوگیری یا کاهش احتمال آماج جرم قرار گرفته‌شدن افراد جامعه، بـه خصـوص افرادی که به عنوان بزهدیدگان بالقوه شناخته می‌شوند، بـا توجـه بـه نقـش و جایگـاه بزهدیده در تکوین جرایم و به طور کلی شناسایی و مقابله با علل و عواملی کـه سـبب وقوع بزهدیدگی می‌شوند.

روشن است همان‌گونه که از پیشگیری از بزهدیدگی خاص مانند بزهدیدگی جنسی یا مالی می‌توان بحث کرد، از تدابیر عام پیشگیرنده از هرگونه بزهدیدگی سخن می‌توان سخن گفت. در این نوشتار با توجه به علل بزهدیدگی، راهکارهای عامی کـه از قـرآن کریم برای پیشگیری از وقوع گونه‌های مختلف بزهدیدگی مفیدند، ارائـه مـی‌شـود. در بخش اول، تـدابیر فرهنگـی قـرآن کـریم در ضـمن دو سرفصـل بـا عنـاوین «تقویـت ارزش‌های اخلاقی» و «ارتقای سطح آگاهی افراد» بیان می‌شـود. در کنـار ایـن تـدابیر، بینش اسلامی گاه در ارائه راهبردهایی بـرای پیشـگیری از بزهدیـدگی، تـدابیری را بـا رویکرد احتیاطی عنوان می‌کند. این تدابیربه دنبال تغییر وضـعیت، موقعیـت و فرصـت بزهدیدگی از راه تغییر در شرایط بزهدیده و در نتیجه کاهش بزهدیدگی‌اند؛ مباحثی که با راهکارهای پیشگیری وضعی در علم جرم‌شناسی قابل قیاس‌اند. بخش دوم، در همین موضوع، چهار سرفصل «تقیه»، «توریه»، «مشورت» و «ضـرورت تحقیـق» را بـه عنـوان دیگر تدابیر عام پیشگیرنده از بزهدیدگی تبیین می‌کند.

۱. تدابیر فرهنگی درجهت پیشگیری از بزهدیدگی

یکی از مهم‌ترین علل بزهدیدگی، ضعف فرهنگـی جوامـع اسـت؛ بـه همـین دلیـل راه مقابله با آن، پرورش و رشـد عوامـل مـؤثر در توسـعه فرهنگـی مـی‌باشـد. آمـوزش و ارتقای سطح اطلاعات مردم بـه خصـوص در مـواردی کـه عـدم آگـاهی دربـاره آنهـا

غیرکیفری محدود می‌شوند. *ریمون گسن* پیشگیری را این‌گونه تعریف می‌کند: «پیشگیری هـر تـدبیر سیاست جنایی است که هدف نهایی آن تحدید حدود امکان پیشامد مجموعه اعمـال جنـایی از راه غیرممکن‌ساختن، دشوارکردن یا کاهش احتمال وقوع آنهاست، بی‌آنکه از تهدید یا کیفر یا اجرای آن استفاده شود» (ر. ک: گسن، ۱۳۷۰، ص۱۳۳).

بزهدیدگی افراد را به دنبال خواهد داشت، تبلیغ و ترویج برخی صفات و روحیات به عنوان فرهنگ اجتماعی مردم در جامعه مانند «کظم غیظ» یا «احساس مسئولیت در مقابل سرنوشت دیگران» و مصادیق دیگر فرهنگ‌سازی، می‌توانند بر کاهش گونه‌های مختلف بزهدیدگی مؤثر واقع شوند که در این مبحث، ذیل سه سرفصل به برخی از این موارد اشاره خواهیم کرد.

۱ـ۱. تقویت ارزش‌های اخلاقی فرد و جامعه

قرآن کریم سرشار از آموزه‌های اخلاقی است و با مداقّه درآن، آیات بی‌شماری یافت می‌شود که کاربست آنها در زندگی، به حفاظت افراد جامعه از آسیب‌های گوناگون کمک شایانی خواهد کرد. مهم‌ترین این آموزه‌ها را به چند دسته طبقه‌بندی کرده، در سرفصل‌های ذیل بررسی خواهیم کرد.

۱ـ۱ـ۱. اصلاح صفات و رفتارهای ناپسند

از جمله مهم‌ترین توصیه‌های اخلاقی که از آیات قرآن برداشت می‌شود، سفارش به از میان برداشتن صفات نامطلوب و فرهنگ‌سازی برای جایگزینی آنها با صفات مطلوب و پسندیده می‌باشد. عمل به این توصیه‌ها به میزان زیادی به مقبولیت فرد در جامعه کمک می‌کند و مهم‌تر از آن همچون سپر دفاعی است که از آماج حفاظت می‌کند. علاوه بر این، در صورت عمل و پای‌بندی به آنها به وسیله اکثریت افراد جامعه، به‌تبع از میزان احتمال بزهدیدگی‌ها در جامعه کاسته خواهد شد. گاه رفتارها و صفات مذمومی از افراد سر می‌زند که باعث بزهدیدگی خودشان یا دیگران خواهد بود؛ آیاتی از قرآن به نهی این رفتارها و صفات پرداخته، به فراخور موضوع، توصیه یا دستوری در جهت حذف آنها ارائه کرده است. احصای همه صفات رذیله، فرصت و مجال مناسبی را می‌طلبد؛ ولی در این بخش، به بررسی بعضی از این صفات و راهکارهای قرآن برای مقابله با آنها می‌پردازیم.

۱ـ۱ـ۱ـ۱. میانه‌روی در ظن و گمان به دیگران

مندلسون در تقسیم‌بندی انواع بزهدیده، از بزهدیده با مسئولیت مجرمانه تام سخن به میان آورده، بزهدیده تخیلی را در این دسته جای داده است. در توضیح این دسته بزهدیدگان، از شاکی مبتلا به پارانوئید که به طور غیرواقعی می‌پندارد دیگری به او آسیب زده است و درصدد جبران برمی‌آید، یا فردی که به دیگران بدگمان است و رفتارها و گفتارهای آنان را ضد خود تعبیر و تفسیر می‌نماید، سخن به میان می‌آید (لپز و فیلیزولا، ۱۳۷۹، ص۵۲ـ۵۳). گاهی نوع رفتار چنین شخصی باعث ترس و تحریک طرف مقابل می‌شود و در نتیجه درصدد دفاع از خود برمی‌آید که حاصلی جز قربانی‌شدن شخص اول به دنبال ندارد. عده‌ای نیز هرچند دچار اختلال شخصیت بدگمان نبوده، به پارانوئید مبتلا نیستند؛ ولی به طور دائم به همه‌چیز بدبین‌اند و از کودکی بدبینی را در خانواده آموخته‌اند و نسبت به همه‌چیز دیدگاه منفی دارند. پرورش کودک در محیط سالم و دوستانه، در پیشگیری از وقوع این اختلال یا هرگونه سوءظن بی‌مورد در بزرگسالی مؤثر خواهد بود. اگر والدین یا سرپرستان کودک برای تربیت کودک به درستی وارد عمل نشوند و بی‌اعتمادی را به فرزندشان منتقل کنند، او را در سراسر زندگی با مشکلات بسیاری روبه‌رو می‌سازند.

بر اساس آموزه‌های اسلام، باید بنا را بر حُسن ظن به دیگران گذاشت و از گمان‌های بد پرهیز کرد:

> یا أیهُّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ اجْتَنِبُواْ کثِیراً مِّنَ‌الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْم ...: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید؛ زیرا [پیروی] برخی از گمان‌ها [گمان بدی که مخالف واقع باشد] گناه است (حجرات: ۱۲).

منظور آیه مورد بحث، نهی از پذیرفتن ظن بد است (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱۸، ص۳۲۳). در آیه مشابه نیز پیروی از ظن نکوهش شده است.* در کتب حدیث، بابی با عنوان «بَاب تَحْرِیمِ تُهَمَةِالْمُؤْمِنِ وَ سُوءِالظَّنِّ بِه» آمده است (عاملی، [بی‌تا] ، ج۱۲، ص۳۰۲/

---

* «وَ مَا یتَّبِعُ أکثرَهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا یغْنِی مِنَ‌الحْقّ شَیا إِنَّ‌اللهَ عَلِیمُ بمَا یفْعَلُون: و بیشتر آنها جز از گمان [و پندارهای بی‌اساس] پیروی نمی‌کنند [در حالی که] گمان، هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد [و به حق نمی‌رساند] ! به یقین، خداوند از آنچه انجام می‌دهند، آگاه است» (یونس: ۳٦).

کلینی، ۱٤۰۷، ج۲، ص۳٦۲). طبق فرموده امام *علی*ﷺ، هرکس به مردم گمان نیک ببرد، محبت آنها را به دست می‌آورد (تمیمی آمدی، ۱۳۸۷، ص۲۳۹). حُسن ظن به دیگران، زمینه‌ساز حُسن ظن آنها به فرد می‌باشد و همین امر، کاهش احتمال بزهدیدگی فرد را به دنبال دارد؛ زیرا بسیاری از بزهدیدگی‌ها به دلیل سوءظنی است که بزهکار به بزهدیده می‌یابد.

امامان براساس همین اصل مهم قرآنی، میانه‌روی و اعتدال در ظن و گمان را سرلوحه آموزش‌های خود قرار داده‌اند. امام *علی*ﷺ می‌فرماید: «کارهای برادر دینی‌ات را به بهترین وجه حمل کن و در سخن وی براساس بدگمانی داوری مکن، مگر آنکه یقین به خلاف آن پیدا کنی» (کلینی، ۱٤۰۷، ج۲، ص۳٦۲). آنگاه که وضعیت شخص مقابل یا اوضاع و احوال حاکم، به گونه‌ای است که امکان حُسن ظن وجود ندارد، حُسن ظن باعث ضرر و چه‌بسا بزهدیدگی است. در روایتی به نقل از امام *کاظم*ﷺ آمده است:

> إذا کانَالجور أغلب مِنالحق لمیَحِلّ لأحَدٍ أن یَظُنَّ بِاَحَدٍ خیراً حتی یَعرِف ذلک مِنهُ: هرگاه ستم و ناراستی، از حق و راستکاری بیشتر بود، بر هیچ‌کس روا نیست به کسی گمان خوب برد، مگر آنگاه که خوبی او بر وی معلوم شود (همان، ج۵، ص۲۹۸).

مفهوم «کثیراً» در آیه ۱۲ سوره حجرات این است که در همه‌جا تکیه بر گمان ممنوع نیست؛ زیرا چه‌بسا موارد مهمی که نادیده‌گرفتن گمان، زمینه زیاندیدگی فرد یا جامعه را فراهم آورد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۱، ج۱۷، ص٦۲۸) یا خوش‌بینی غیرمنطقی و اعتماد کامل بزهدیدگی فرد را به همراه داشته باشد. طبق فرموده امام *صادق*ﷺ، اعتماد تمام و کمال حتی به برادر نیز جایز نیست و زیان ناشی از آن نابخشودنی است (حرّ عاملی، ۱٤۰۹، ج۱۲، ص۱٤۷).

سوءظن ناروا می‌تواند باعث بزهدیدگی‌های فراوان گردد که از آن جمله می‌توان نسبت زنا، رابطه نامشروع، بهتان و افترا را نام برد که در قانون نیز با عنوان قذف و افترا جرم‌انگاری شده است.

البته نوع رفتار و گفتار فرد می‌تواند در بدگمانی دیگران نسبت به وی مؤثر

باشد؛ به همین دلیل است که تبصره مادّه ۲۵۱ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ به روشنی، قذف متظاهر به زنا را قابل مجازات نمی‌داند. همچنین خلوت‌کردن با نامحرم نیز می‌تواند بدگمانی دیگران و چه‌بسا ایراد تهمت را به همراه داشته باشد. امام *علی*ﷺ می‌فرماید:

مَنْ وَضَعَ نَفْسَهُ مَوَاضِعَ التُّهْمَةِ فَلَا يلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ بِهِالظَّنّ: کسی که خویش را در جایگاه تهمت قرار می‌دهد، نباید کسانی را که به او بدگمان شدند، سرزنش کند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۷، ص٦٦٤ـ٦٦٥).

همچنین در این باره می‌فرمایند: «مُجالسه‌الأشرار تُورث سوءالظن بالأخیار: همنشینی با بدان، بدگمانی به نیکان را به دنبال دارد» (حرّ عاملی، ١٤٠٩، ج١٢، ص٣٧).

۲ـ۱ـ۱ـ۱. مدیریت و کنترل خشم

اهمیت کنترل و مدیریت صحیح بر هیجان خشم، از آن جهت استکه در حالت خشم شدید، قدرت استدلال و فهم انسان تحت تأثیراین عامل قرار می‌گیرد و فرد، توانایی درست‌اندیشیدن را از دست می‌دهد؛ بنابراین ممکن است عملی انجام دهد که وی را در معرض بزهدیدگی قرار دهد و حتی زمینه هلاکت او را به وجود آورد؛ به عنوان مثال، یکی از عمده‌ترین علت‌های همسرکشی در ایران، خشم ناگهانی و عدم توانایی مرد و زن در کنترل خشم خود بیان شده است (آشوری و معظمی، ۱۳۸۱، ص۲۹). بر پایه همین مسئله، امام *علی*ﷺ می‌فرماید: «الغَضب یُردی صاحبه: خشم، صاحبش را هلاک می‌کند» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۷، ص۱۰۳). از اینجا روشن می‌شود که چرا خداوند مردم را به حاکم‌شدن و تسلط بر خشم و فروخوردن آن سفارش می‌کند (نجاتی، ١٣٦٧، ص١٠٥). بر این اساس، در مباحث روان‌شناختی نیز از مهارت‌های کنترل و مدیریت خشم صحبت شده است. بیشتر مطالعات انجام‌شده بر برنامه‌های مداخله‌ایِ درمان خشم، از رویکرد شناختی ـ رفتاری (Cognitive-Behavioral Approaches) استفاده کرده‌اند که «هدف این رویکرد، تغییر در شناخت و رفتار افراد است» (همان، ص۵۹).

راهبردهای ارائه‌شده به منظور مدیریت خشم، در روایات و متون دینی نیز شامل دو مؤلفه شناختی و رفتاری است که مؤلفه‌های تأثیرگذار در روابط میان‌فردی را

دربرمی‌گیرد (شریعتی و کرمی، ۱۳۸۹، ص۹٦). از جمله فنون شناختی از دیدگاه اسلام، عبارت است ازدرنظرگرفتن آثار زیانبار جسمی و روحی خشم و توجه به نفع دنیوی و اخروی مهار خشم و اینکه کظم غیظ و فرونشاندن خشم، در آیه ۱۳٤ سوره آل‌عمران از صفات پرهیزگاران برشمرده شده است: «الَّذِینَ ینفِقُونَ فی‌السَّرَّاءِ وَالضرّاءِ وَالْکاظِمِینَ الْغَیظَ وَالْعَافِینَ عَنِالنَّاسِ ...». درمان خشم، توجه به مذمت و فضل و ثواب کظم خشم است (ر.ک: کمره‌ای، ۱۳٦٤، ج۲، ص۱٤۳). در اسلام برای مدیریت خشم، فنون رفتاری نیز به کار گرفته شده‌اند؛ تغییر وضعیت بدنی،* سکوت،** تغییر محیط و ترک محل،*** همگی راهبردهای رفتاری در اسلام محسوب می‌شوند. گاهی با برانگیختن خشم، نزاعی رخ می‌دهد؛ درصورتی که فرد در این حالت بتواند این محل را ترک کند، زمینه وقوع بزهدیدگی خویش را از میان خواهد برد. یکی از تکنیک‌های پیشگیری وضعی، دوری از مشاجره عنوان شده است (ابراهیمی، ۱۳۹۰، ص۱۰۰).

یکی از خصلت‌های *پیامبر*ﷺ که در قرآن کریم به آن اشاره شده است، نیک‌خویی ایشان می‌باشد که دلیلی موجه برای بالابودن احترام ایشان و گرویدن افراد به اسلام است: «وَ لَوْ کنتَ فَظًّا غَلِیظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِک: و اگر بدخُلق و سخت‌دل بودی، حتماً از دورت پراکنده می‌شدند» (آل‌عمران: ۱۵۹).

مشاهده می‌شود که حُسن خلق، عامل بسیار مهمی در افزایش تعداد دوستان و حامیان انسان خواهد بود و همین مسئله زمینه کاهش بروز بزهدیدگی است. در واقع وقتی هواداران و حمایت‌کنندگان انسان خوش‌خلق زیاد باشد، هریک به گونه‌ای و با

---

* امام محمد *باقر*ؑ: «فَأیمَا رَجُل غَضِبَ عَلَی قَوْمٍ وَ هُوَ قَائِمٌ فَلْیجْلِسْ مِنْ فَوْرِهِ ذَلِک فَإِنَّهُ سَیذْهَبُ عَنْهُ رِجْزُ الشَّیطَانِ وَ أیمَا رَجُل غَضِبَ عَلَی ذِی‌رَحِمَ فَلْیدْنُ مِنْهُ فَلْیمَسَّهُ فَإِنَّ الرَّحِمَ إِذَا مُسَّتْ سَکَنَتْ: پس هر مردی که بر قومی غضب کند، در حالی که ایستاده است، پس به سرعت بنشیند؛ چه اینکه نشستن رجز شیطان را از او دور می‌کند و هرگاه غضب کند بر خویشاوندی، پس به آن خویشاوند نزدیک شود و او را لمس کند؛ زیرا مس خویشاوند، غضب را فرومی‌نشاند» (کلینی، ۱٤۰۷، ج۲، ص۳۰۲).

** «إذا غَضِبْتَ فَاسْکتْ: هرگاه خشمگین شدی، سکوت کن» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج۵، ص٤۲۳).

*** از راه‌های کنترل خشم، رفتن از آن محلی است که اسباب غضب در آنجا فراهم شده است (خمینی، ۱۳۸۷، ص۱٤۰).

توجه به توان و تخصص خویش، مانع وقوع گونه‌های مختلف بزهدیدگی شخص خواهند شد و حتی در صورت بروز بزهدیدگی، با حمایت‌های بی‌دریغ‌شان مانع تکرار وقوع بزهدیدگی‌ها یا تشدید آن می‌شوند. خداوند در آیات دیگری از قرآن، به نیکی به همه افرادی که فرد در زندگی اجتماعی احتمال برخورد با آنها را دارد، سفارش کرده است.

۲ـ۱ـ۱. احساس مسئولیت در مقابل سرنوشت یکدیگر

جوامعی که افراد آن نسبت به سرنوشت یکدیگر حس مسئولیت دارند، نمی‌توانند به بزهکاران اجازه تعرض به دیگران، به خصوص افراد ضعیف‌تر جامعه همچون زنان، اطفال و سالمندان را بدهند و درمقابل، رفتار نسنجیده نسبت به بزهدیدگان خاص را گوشزد می‌کنند. همین امر تأثیر قابل توجهی در کاهش میزان بزهدیدگی دارد؛ زیرا بزهکاران بالقوه، با توجه به حس مسئولیت جمعی موجود در جامعه، به خود اجازه دست‌درازی به دیگران را نمی‌دهند و در نتیجه، احتمال وقوع بزهدیدگی به کمترین میزان خود در جامعه می‌رسد. اسلام نیز سفارشات مؤکدی درباره لزوم احساس مسئولیت در مقابل سرنوشت یکدیگر دارد و تدابیری به منظور فرهنگ‌سازی این حس مسئولیت اندیشیده است که در این بخش، به بیان برخی از آنها می‌پردازیم. *پیامبر*ﷺ می‌فرمایند: «کلّکم راع و کلّکم مسئول عن رعیته: همه شما راهنما و رهبر یکدیگرید و همه [در راه اصلاح یکدیگر] مسئول هستید» (پاینده، ۱۳۸۲، ص٤٥٧). مؤلف کتاب **رسائل حجابیه**، در توضیح این حدیث می‌نویسد:

> یعنی آگاه باشید! تمامی شما افراد امت نسبت به یکدیگر، حکم حافظ و چوپان و به منزله پاسبان و نگهبانانید و همه شما در مقابل زیردستان خود، مسئولیت دارید (جعفریان، ١٤٢٨، ج۲، ص۱۰۰۱).

۳ـ۱ـ۱. تشویق به برقراری روابط برادرانه

آیات قرآن، مؤمنان را برادر یکدیگر خطاب می‌کند. نکته مهم اینکه دقیقاً در مواردی که اختلاف یا نزاعی میان مؤمنان رخ داده است، آنان را برادر یکدیگر خطاب می‌کند و از

دیگر برادران خواسته است میان آنها را صلح دهند. باید توجه داشت غالباً برادران نسبت به مشکلات و مسائل یکدیگر، توجه و حس مسئولیت بالایی دارند و در صورتی که این حالت در جامعه اسلامی نمود یابد، همه نسبت به مشکلات یکدیگر همانند برادران حساس می‌شوند وبه یاری برادر مظلوم می‌شتابند و اجازه تعرض به وی را نمی‌دهند، یا از ادامه تعرض و بزهدیدگی وی ممانعت به عمل می‌آورند. در واقع برادری باعث رفع نیازهای انسان و دارابودن کمک اجتماعی و به همین دلیل، باعث کاهش زمینه‌های بزهدیدگی است:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَينَ أَخَوَيكم: جز این نیست که همه مؤمنان با یکدیگر برادرند؛ پس [در همه اختلاف‌ها] میان دو فرد یا دو گروه برادران‌تان اصلاح نمایید (حجرات: ۱۰).

صاحب تفسیر **مجمع‌البیان** درباره این آیه می‌نویسد: «مؤمنان برادر یکدیگرند و باید یکدیگر را یاری کنند و شرّ ظالم را از سر مظلوم کوتاه کرده، به یاری مظلوم روند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۲۰۰).

۴ـ۱ـ۱. امر به معروف و نهی از منکر

لازمه مسئول بودن مسلمانان در مقابل سرنوشت دیگران این است که نسبت به اعمال آنها بی‌تفاوت نباشند و اگر متوجه شدند کسی قصد ارتکاب منکری علیه خود یا دیگری دارد، باید او را نهی کنند و بدین وسیله از وقوع عمل حرام یا مکروه یا نابهنجار ـ بسته به نوع تعریفی که از معروف و منکر صورت می‌پذیرد* ـ

* کارکرد این شیوه به حدود تعریف معروف و منکر بستگی دارد. از این نظر، تبیین جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در سیاست جنایی برحسب اینکه چه معنایی از معروف و منکر ارائه شود، متفاوت است؛ زیرا اگر همان‌گونه که برخی فقها گفته‌اند، مقصود از معروف فقط واجبات و مقصود از منکر فقط محرمات باشد، کارکرد این آموزه در سیاست جنایی اسلام فقط به این بخش رفتاری محدود می‌شود، این در حالی است که در منطق رفتاری سیاست جنایی اسلام، به غیر از این دو مورد، مستحبات، مکروهات و حتی مباحات را نیز دربرگرفته می‌شود. در نهایت با توجه به اینکه محوریت بحث در سیاست جنایی رایج، هنجارها و نابهنجارهاست و از طرفی الگوی رایج در سیاست جنایی اسلام نیز محور قراردادن هنجارها و نابهنجارها می‌باشد، می‌توان گفت نوعی

جلوگیری نمایند.

از دیدگاه اسلام، سرنوشت انسان‌ها به یکدیگر گره خورده است. از این رو، امر به معروف و نهی از منکر متوجه عموم شهروندان جامعه اسلامی با قطع نظر از مقام و منصب آنهاست. این امر نمودی از سیاست جنایی مشارکتی در آموزه‌های اسلام است. در حقیقت نتیجه اجرای صحیح این تکلیف همگانی که نوعی نظارت و مراقبت عمومی متقابل به شمار می‌آید، محفوظماندن همه جامعه از خطرات و مضرات هنجارشکنی می‌باشد. در تفسیر آیه ۱۱۰ سوره آل‌عمران: «کنتُمْ خَیرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِالْمُنکرِ ...» چنین گفته شده است که از منظر قرآن کریم، امر به معروف و نهی از منکر به اندازه‌ای مهم است که انجام آن معیار امتیاز امت‌ها تلقی می‌گردد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج۲، ص۱۲۹).

درباره جرایمی که جنبه حق‌الناسی آنها غالب است، با توجه به اهمیت بالای پیشگیری از بزهدیدگی، فقها شرایط عامه تکلیف را برای شخص امر یا نهی‌شونده لازم ندانسته‌اند و این‌گونه استدلال می‌کنند:

> در کسی که به او امر و نهی می‌شود، شرط نیست مکلف باشد؛ زیرا هرگاه دانسته شود غیرمکلف به غیر خود ضرر می‌زند، باید از کار او جلوگیری کرد (سیوری حلّی، ۱٤۲۵، ج۱، ص٤۰۸).

در مقابل، توجه به آمر یا ناهی نیز مهم است؛ به گونه‌ای که اگر به واسطه این فرایض، احتمال ضرر جانی یا مالی دادند، به انجام آن ملزم نیستند (حرّ عاملی، ۱٤۰۹، ج۱٤، ص٤۱۵). ملاحظه می‌شود که آمر و ناهی نیز باید به این امر که چه میزان احتمال وقوع بزهدیدگی خود آنها در نتیجه انجام این دو فریضه وجود دارد، دقت کنند.*

همپوشی میان این دو و معروف و منکر دیده می‌شود (برای اطلاع بیشتر از مفهوم و شرایط امر به معروف و نهی از منکر، ر.ک: حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸٦، ص۷۹ـ۸۰).

* البته گاهی موضوع امر و نهی، چنان اهمیت حیاتی و ویژه‌ای دارد که نمی‌توان به صرف احتمال ضرر آن را ترک کرد، بلکه در چنین مواردی اگرچه با ضرر جانی، مالی و... همراه باشد، باید به امر و نهی پرداخت؛ چنان‌که امام حسین‌ؑ با فرض خطرات و ضررهایی که احساس می‌کرد، به امر به معروف و

امام *علی*ﷺوضع فریضه امر به معروف به وسیله خداوند را برای اصلاح کار همگـان و نهی از منکر را برای بازداشتن بی‌خردان دانسته‌اند. در واقع از مهم‌تـرین کارکردهـای اجتماعی این فریضه، تأمین حقوق همگان، اصلاح عامـه، ممانعـت از تجـاوز بـه قشـر آسیب‌پذیر جامعه و حتـی در مـوارد بسـیاری، پیشـگیری از وقـوع بزهدیـدگی مـأمور ومنهی‌عنه می‌باشد؛ به عنوان نمونه، پیامد امر به پوشش مناسب به بانوان، مصون‌مانـدن خود آنان از آزار بیماردلان می‌باشد. نمونه دیگر اینکه همان‌گونه که جرم‌شناسان اظهـار داشته‌اند، استفاده از مواد سکرآور، پایین‌آمدن هوشیاری فرد را به آماجی مناسـب بـرای بزهکاران بالقوه تبدیل می‌کند* که در صـورت مشـاهده نوشـیدن مسـکرات بـه شـکل آشکارا،** نهی فرد از مصرف این‌گونه مواد می‌توانـد در عـدم وقـوع بزهدیـدگی وی راهگشا باشد. همچنین نهی بزهدیدگان آسیب‌پذیر از قراردادن خـود در موقعیـت‌هـای خطرناکی که فرصت ارتکاب جرم را به بزهکاران بـالقوه ـ یـا بـه تعبیـر امـام *علـی*ﷺ، بی‌خردان ـ خواهد داد، از همین دسته می‌باشد.

در هر حال، ترک فریضه امر به معروف و نهی از منکر، در شـکل‌گیـری محـیط ناسالم مؤثر است. ازآنجاکه طبق نظریه شیوه‌زندگی، زیستن در محـیط خطرنـاک و ناسالم، در بزهدیدگی مؤثر اسـت، بـا کـاربرد صـحیح فریضـه مطـابق بـا شـرایط عنوان‌شده به وسیله فقها و دقت در نتیجه اجرای آنها، به ارتبـاط ایـن فـرایض بـا کاهش موارد بزهدیدگی پی خواهیم برد.

نهی از منکر مبادرت می‌ورزید (میرخلیلی، ۱۳۸۸، ص۳۱۷).

* به باور *مندلسون*: شرایط عمومی برخی اشخاص به گونـه‌ای اسـت کـه قـدرت مقاومـت و توانـایی پایداری را از آنها در مقابـل تهاجمـات مـی‌گیـرد؛ مـثلاً فـرد مسـت، آسـیب‌پـذیر اسـت و مسـتعد بزهدیده‌شدن خواهد بود (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸٦، ص۲٦۳۷).

** امر به معروف و نهی از منکر، ناظر به حقوق اجتماعی انسان‌هاست و فقط در این حـوزه کـاربرد دارد. از این رو، کشاندن آن به حریم خصوصی مـردم جـز مسـخ ایـن فریضـه و مشـکل‌سـازی آن نتیجه‌ای ندارد. اساساً تا ترک معروف یا ارتکاب منکری آشکار نباشد، کسی حق پی‌جویی و تجسس برای احراز آن ندارد (میرخلیلی، ۱۳۸۸، ص۳۱۹).

۲ـ۱. ارتقای سطح آگاهی و اطلاعات افراد

نیاز انسان به آموزش در زمینه‌های گوناگون، برای بقا و زندگی امری بدیهی است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَاللهُ أَخْرَجَکم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِکمْ لَـاتَعْلَمُونَ شَـیئاً ...: وخداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد، در حالی که چیزی نمی‌دانستید ...» (نحل: ۷۸).

برخی مفسران در تفسیر « ... لَاتَعْلَمُونَ شَیئاً ...» این‌گونه قلم زده‌اند: مقصود ایـن است که هـیچ‌چیـز از جلـب منـافع بـرای خـود و همچنـین دفـع مکـاره از خـود نمی‌دانستید (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳٦۳، ج۷، ص۲۵۱). همین حقیقـت، لـزوم آموزش و یادگیری را نشان می‌دهد.

درباره بزهدیدگی باید اذعان داشت در موارد بسیاری، رخداد این معضل از جهل و عدم آگاهی سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، آگاهی و دانـش بـر محفـوظ‌مانـدن از بزهدیدگی و حفظ و سلامت قربانیـان جـرایم، در مقابـل بزهکـاری تأثیرگـذار اسـت. در سیاست جنایی اسلام ضمن توصیه به آگاهی و گسترش دانش، بـه تـأثیر آن در امـر پیشگیری نیز تأکید شده است. آیات و روایات بسیاری درباره فضـیلت علـم و آگـاهی آمده است که برخی از آنها به تأثیر آگاهی در حفاظت و حراست از بزهدیدگی اشـاره دارد؛ زیرا در سیاست جنایی اسلام، جهل و نادانی ریشـه همـه مشـکلات و معضـلات اجتماعی دانسته شده است که با از میان‌بردن آن، بخش اعظم مشکلات مرتفـع خواهـد شد؛* بنابراین عقاید، رفتار و گفتار آدمی باید بر علم و آگاهی مبتنی باشد.** در کلامی از امام *علی*ؑآمده است:

الْعِلْمُ خَیرٌ مِنَ‌الْمَالِ؛ الْعِلْمُ یحْرُسُک، وَ أَنْتَ تَحْرُسُ‌الْمَالَ: علم از مال بهتر است؛ علم، تو را حفظ و نگهداری می‌نماید؛ ولی تو باید مـال را نگهـداری کنـی (نهـج‌البلاغـه، ۱۳۸۷،

---

* «هَلْ یسْتَوِی الَّذِینَ یعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لاَیعْلَمُون: پیامبر اسلام نیز به جهت ارزش والای علم و اجتنـاب از جهل، علم و آگاهی را برای کسب خیر و خوبی‌ها معرفی کرده، جهل و بی‌خبری را مادر فسـادها و انحراف‌ها می‌داند» (بابازاده، ۱۳۷۱، ص۱٤).

** «وَلاَتَقْفُ مَا لَیسَ لَک بِهِ عِلْمٌ إِنَّ‌السَّمْعَ وَالْبَصَرَ کلُّ أُوْلئِک کانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً» (اسراء: ۳٦).

ص۳۵٤ـ۳۵۵).

با آموزش حقوق و تکالیفی که هریک از افراد جامعه دارند، زمینه تضییع حقوق آنان از راه رفتار مجرمانه کاهش خواهد یافت. موضوع مهمی که درباره آگاه‌سازی بزهدیدگان مطرح می‌شود، اطلاع‌رسانی درباره جرم‌های خطرناک است که برخی از فقها نیز به این مهم تصریح کرده‌اند (موسوی خویی، ۱۳۷۷، ج۱، ص۳۳۵).

۳ـ۱. ایجاد فرهنگ ظلم‌ستیزی و ستم‌ناپذیری

از مهم‌ترین و اصلی‌ترین عواملی که بزهدیده را به قربانی مناسبی برای بزهکار تبدیل می‌کند، ظلم‌پذیری و عدم مقاومت بزهدیده است. قرآن کریم نیز تأکید می‌کند ستمگری و ستم‌پذیری هیچ‌یک مورد قبول نیست: « ... لَاتَظْلِمُونَ وَ لَاتُظْلَمُون: نه ستم کنید و نه مورد ستم واقع شوید» (بقره: ۲۷۹).

بسیاری از مجرمان به دلیل اینکه زمینه ارتکاب جرم را مساعد دیده، بزهدیده بالقوه را فاقد هرگونه قدرت دفاعی می‌بینند، انگیزه ارتکاب جرم در آنان تقویت می‌شود و به ارتکاب جرم دست می‌زنند؛ بنابراین در آموزه‌های دینی، همان‌گونه که از ظلم و ستمگری به شدت اعلام انزجار شده، از تن‌دادن به ظلم و قبول بزهدیدگی نیز نهی شده است. خداوند متعال در قرآن کریم این موضوع را این‌گونه عنوان می‌کند:

لایحِبُّاللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ‌الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ...: خداوند بدگویی بلند و آشکار [مانند غیبت، بهتان، نکوهش، سعایت و نفرین] را دوست ندارد، جز برای کسی که بر او ستم رفته باشد (نساء: ۱٤۸).

مقصود از جهر بالسوء، صحبت‌کردن علیه ظالم و ذکر ستم‌های اوست و نیز پاسخ‌گویی به گفتار و رفتار نامناسب ستمکار نیز عنوان شده است (طبرسی، ۱۳۷۷، ج۱، ص۲۹۸).

دفاع از ستم‌دیدگان و مظلومان و یاری‌رساندن به افراد در معرض بزهدیدگی، به عنوان وظیفه و تکلیف شرعی قلمداد شده است. تلاش سیاست جنایی اسلام، نهادینه‌کردن این فرهنگ در جامعه اسلامی است. پروردگار عالم در چند آیه از قرآن کریم، مسلمانان را بر انتصار و دادخواهی ترغیب و تشویق کرده، از تسلیم بر ظلم و

ستمگری، توبیخ و برحذر داشته است و در سوره شعراء در ذکر صفات مؤمنان می‌فرماید: « ... وَانتَصَرُواْ مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا ...:* هنگامی که مورد ستم واقع می‌شوند، به دفاع از خویشتن [ودیگر مؤمنان] برمی‌خیزند» (شعراء: ۲۲۷). همچنین در توصیف مؤمنان راستین می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ: وکسانیکه هرگاه ستمی به آنها رسد، [تسلیم ظلم نمی‌شوند و] یاری می‌طلبند» (شوری: ۳۹). مسلمان نه‌تنها باید از خود دفع ظلم نماید، بلکه باید بیاموزد که مظلومان را از دست ستمکاران نجات دهد:

... وَ إِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي‌الدِّينِ فَعَلَيكُمُ النَّصْرُ ...: اگر گروهی [مؤمنان مهاجر] به خاطر حفظ دین و آیین‌شان از شما یاری طلب کنند، بر شما لازم است به یاری آنان بشتابید (انفال: ۷۲).

خداوند در آیه دیگری، کسانی را که نسبت به کمک و یاری ستمدیدگان، سکوت و بی‌تفاوتی اختیار کرده‌اند و قیام نمی‌کنند، سرزنش و ملامت می‌کند و مورد سؤال قرار می‌دهد و می‌گوید:

وَ ما لَكُمْ لاتُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ‌اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ‌الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ: چرا در راه خدا و در راه مردان و زنان و کودکانی که [به دست ستمگران] تضعیف شده‌اند، پیکار نمی‌کنید؟ (نساء: ۷۵).

در تفسیر این آیه نوشته شده است:

از این آیه استفاده می‌شود که بر مسلمانان واجب است اگر دیدند مسلمانی گرفتار ظالمی شده، به قدر قوه و قدرت خود باید اقدام کنند و رفع شرّ آن را بنمایند (طیب، ۱۳۷۸، ج٤، ص۱۳۷).

در حقیقت مظلوم و ستمدیده از یک سو به مقاومت و ایستادگی در برابر ظالم وکمک‌خواستن از برادران دینی موظف است و از سوی دیگر، مؤمنان که فریاد و استغاثه برادران دینی و ستمدیده خود را می‌شنوند، مسئول‌اند به ندای آنان پاسخ مثبت

---

* گفتنی است آیه در وصف شاعران مؤمنی است که هنگامی که مورد ستم قرار می‌گیرند، با ابزار خویش ـ یعنی شعر ـ برای دفاع از خویش و دیگر مؤمنان به پا می‌خیزند؛ یعنی برای پیشگیری از مظلوم واقع‌شدن و یاری‌رساندن به مظلومان، تک‌تک مؤمنان باید با تخصص یا هنر خود در جهت پیشگیری از نتایج وخیم‌تر ظلم و بزهدیدگی گام بردارند و زیر بار ظلم نروند.

دهند و به یاری آنان بشتابند؛ زیرا مقاومت در برابر ظلم و ستمگری و جلوگیری از رخنه و نفوذ آن در لایه‌های اجتماع، بر هر کسی‌که قدرت و توانایی آن را داشته باشد، به حکم عقل و شرع واجب است. مؤلف **تفسیرانوار درخشان** نیز در ذیل آیه مذکور می‌گوید:

> از جمله واجبات فطری، کمک به مظلوم و ستمدیده است که ظلم ستمگر را از مظلوم، دفع نمایند و دست ستمگر را از ستمدیده کوتاه نمایند (حسینی همدانی، ١٤٠٤، ج٤، ص١١٩).

امام *علی*ﷺ در این باره می‌فرمایند: «اَحسَنِ‌العَدلِ نصرةالمظلوم: بهترین عدالت، یاری مظلوم است» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۷، ص۲۱۷).

پیش‌بینی حق دفاع مشروع از نفس، مال و عرض نیز در جهت حمایت از بزهدیدگان احتمالی می‌باشد. استاد *عبدالقادر عوده* لزوم دفاع در مقابل مهاجم برای دفاع از جان، مال و عرض خود یا دیگری را دستور خداوند متعال می‌داند (عوده، ١٤٠٢، ج١، ص٤٧٦):

> فَمَنِ اعْتَدی عَلَیکمْ فَاعْتَدُوا عَلَیهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیکمْ وَاتَّقُوالله ...: پس آن کس که تجاوز کند بر شما، تجاوز کنید بر او برابر آنچه بر شما تجاوز کرده است و از خدا پروا نمایید (که از مرز مقابله به مثل تجاوز نکنید). (بقره: ١٩٤).

مفسران تأکید کرده‌اند تدبیر پیشگیرانه مذکور در این آیه، مفهوم وسیعی دارد و به مسئله قصاص در مقابل قتل یا جنایات دیگر منحصر نیست، بلکه دفاع در قبال امور مالی و دیگر حقوق را به منظور دفع تهاجم و پیشگیری از بزهدیدگی شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ١٣٧٤، ج٢، ص٣٣).

۲. راهبردهای احتیاطی درجهت پیشگیری از بزهدیدگی

با پذیرش این نکته که در بسیاری موارد، خود بزهدیدگان شرایطی را فراهم می‌آورند که از نظر بزهکار، به آماج مناسب و کم‌هزینه‌ای برای ارتکاب بزه تبدیل می‌شوند، به ارائه تدابیری احتیاطی می‌توان پرداخت که فرد با به کاربستن آنها از خود در مقابل

بزهدیدگی حفاظت نماید. اساساً جرم‌شناسان احتیاط شخص در معرض بزهدیدگی را قلب اقدامات پیشگیرانه دانسته‌اند و هدف آن را محدودساختن موقعیت‌های ارتکاب جنایت بیان کرده‌اند (گسن، ۱۳۷۰، ص۱۱۱).

در سیاست جنایی اسلام که قرآن از جمله منابع مهم آن است، تدابیر احتیاطی تشریع شده است که هدف اصلی آنها حفظ اموال، اعراض و نفوس مؤمنان می‌باشد و در این مبحث به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱ـ۲. تقیه

«تقیه» به معنای کناره‌گیری از خطر است (حسینی همدانی، ١٤٠٤، ج۳، ص۵۱) که یکی از احکام اسلامی می‌باشد و به عنوان راهکاری معقول، در پیشگیری از بزهدیدگی مورد توجه قرار گرفته است. به عبارت دیگر، تقیه سپر دفاعی است که عقل در مقام خطرهای مهلک آن را سد راه قرار داده، شرع نیز که عقل کل است، آن را امضا کرده است (بطحایی، ۱۳۸۱، ص۱۸۷).

تقیه در اصطلاح این‌گونه تعریف شده است: «التحفظ عن ضررالغیر بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحق: دوری‌کردن از ضرر و زیان غیر به وسیله موافقت قولی و عملی با او؛ هرچند این موافقت برخلاف حق باشد» (انصاری، ۱۴۱۴، ص۷۱). علمای شیعه به پیروی از ائمه معصوم‌ﷺ، تقیه را به اقتضای عقل در همه مواقعی که مؤمن در معرض انواع بزهدیدگی اعم از جانی، مالی و حیثیتی قرار می‌گیرد، جایز می‌دانند (همان، ص۱۹۱)؛ چنان‌که امام *باقر*ﷺمی‌فرماید: «التَّقِیةُ فِی کلِّ ضَرُورَةٍ: تقیه در همه مواردی است که مسلمان ناچار می‌شود» (کلینی، ١٤٠٧، ج۲، ص۲۱۹).

تقیه به گواهی قرآن کریم و روایات مربوطه، به منظور حفظ افراد از بزهدیدگی تجویز و تشریع شده است. اصلی‌ترین مستند تقیه، آیات قرآن کریم است که می‌فرماید:

> لَّایَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِن دُونِ‌الْمُؤْمِنِینَ ... إِلَّا أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَئةً ...: مؤمنان نباید کفار را به جای مؤمنان دوست و یاور و سرپرست بگیرند ... مگر آنکه بخواهید از آنان به نحوی تقیه نمایید (آل‌عمران: ۲۸).

اسلام آشکارا به مسلمانان اجازه داده است اگر با اظهار مخالفت و قطع رابطه از جانب بیگانگان خطری جانی، مالی، ناموسی یا حیثیتی متوجه آنان شود، با مدارا از توجه خطر جلوگیری نمایند؛ زیرا دین اسلام سعادت بشر را در دو جهان تأمین می‌کند و غرض هیچ‌یک از احکام اسلام، به خطرافکندن افراد مسلمان نیست (حسینی همدانی، ۱٤۰٤، ج۳، ص۵۰/ مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۲، ص۵۰۱)؛ همان‌گونه که قرآن نیز در آیه مذکور این امر مهم را خاطرنشان ساخته است.*

احادیث و روایات بیشماری از ائمه معصوم‌ﷺ درباره تقیه نقل شده است که همگی از توجه ویژه اسلام به حفظ نفس، مال و ناموس و حیثیت انسان و پیشگیری از بزهدیدگی وی حکایت دارند. امام *صادق*ﷺدر این باره می‌فرماید: «التَّقِیةُ تُرْسُ‌الْمُؤْمِنِ وَالتَّقِیةُ حِرْزُ الْمُؤْمِنِ: تقیه سپر مؤمن و حافظ اوست» (کلینی، ۱٤۰۷، ج۲، ص۲۲۱).

اکنون باید یادآور شد، حد نهایی تقیه تا آنجاست که سبب ضرر و زیان مهم‌تر یا ریختن خون انسان بی‌گناهی نشود. امام*باقر*ﷺ می‌فرماید:

> إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِیةُ لِیحْقَنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَتِ التَّقِیةُ الدَّمَ فَلَا تَقِیةَ: همانا تقیه قرار داده شده است تا خون‌ها [نفوس] مصون بماند؛ پس هرگاه کار به قتل و خونریزی رسید، دیگرتقیه جایز [مشروع] نیست (طوسی، ۱٤۰۷، ج٦، ص۱۷۲).

۲ـ۲. توریه

شیخ *مرتضی انصاری*، «توریه» را این‌گونه تعریف می‌کند:

> توریه عبارت است از اینکه منظور گوینده عبارت، معنای صحیح و مطابق واقع آن است [دروغ نمی‌گوید] ؛ اما هدف او از بیان چنین عبارتی، آن است که مخاطب (چه همه مخاطبان و چه مخاطبی خاص)، معنایی خلاف معنای واقعی را که نزد او ظهور دارد، از آن برداشت کنند (انصاری، ۱٤۱۵، ج۲، ص۱۷).

---

* قرآن با تعبیر دیگری در آیه ۱۰٦ سوره نحل، بحث تجویز تقیه را مطرح ساخته است و درست از همین آیه است که به تفاوت تقیه و نفاق پی می‌بریم. در تقیه، مؤمن در حقیقت و باطن حق‌گراست؛ ولی در ظاهر برای حفظ جان، مال یا ناموس خود به ناچار عقیده قلبی خویش را پنهان می‌سازد، در صورتی که می‌دانیم نفاق یعنی کفر درونی و تظاهر به ایمان در ظاهر.

به عبارت دیگر، می‌توان این‌گونه تعریف کرد:

توریه، نوعی حرف‌زدن است که در آن نه دروغ گفته می‌شود و نه راست. این روش، نوعی پنهان‌کاری است که به منظور خلاصی از دروغ به کار گرفته می‌شود (بهجت، ۱۳۷۵، ص٤٧٦).

هرچند واژه توریه در قرآن کریم نیامده است؛ ولی در بعضی تفاسیر و منابع حدیثی، آیاتی از قرآن، مصادیق توریه شمرده شده‌اند؛ از جمله: «فَنَظَرَ نَظْرَةً فِی‌النُّجُومِ؛ فَقَالَ إِنِّی سَقِیم» (صافات: ۸۸ـ۸۹). یکی از احتمالات مفسران این است که حضرت *ابراهیم*ﷺ با توجه به آگاهی از خالی‌شدن شهر و پیش‌آمدن بهترین فرصت برای عملی‌کردن نقشه خود به منظور رسیدن به هدف والای خویش که همانا هدایت قوم گمراهش بود، در این سخن توریه کرده است (برای اطلاع از تفاسیر مربوطه و چگونگی توریه، ر. ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱۹، ص۹۰/حسینی‌شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳٦۳، ج۱۱، ص۱۳٤/ نجفی‌خمینی، ۱۳۹۸، ج۱٦، ص۳۵۵/ طبرسی، ۱۳۷۷، ج۸، ص۷۰۲/ مجلسی، ۱٤۰٤، ج۱۲، ص۲۹). همچنین به تصریح علامه‌*مجلسی*، در بسیاری از احادیث برای جواز توریه، به این آیات استناد شده است (مجلسی، ۱٤۰٤، ج۱۲، ص۵۰).

شیخ *بهاءالدین عاملی* در یکی از انواع تقسیم‌بندی‌های خویش از قَسَم، آن را به پنج دسته طبقه‌بندی کرده است که دسته اول آن واجب است؛ همچون سوگندخوردن برای خلاصی مسلمان یا مال او یا عرض او از دست ظالم یا دفع ظلم از او و اگر در این صورت، توریه کند که از دروغ خلاص شود، بهتر است (عاملی، [بی‌تا] ، ص۱۹۳).

۳ـ۲. مشورت در تصمیم‌های مهم

انسان، موجودی اجتماعی است و نمی‌تواند برای همه امور خود به تنهایی و بدون مشورت، برنامه‌ریزی و اولویت‌بندی کند؛ بنابراین در همه عرصه‌های زندگی ـ خانوادگی، کسب‌وکار، دوستی و آشنایی ـ برای کسب موفقیت و پیشگیری از بزهدیدگی، نیازمند مشورت با افرادی است که معلومات و تجربه لازم در زمینه‌های مورد نظر را دارند. بر این اساس، مشورت از مهم‌ترین مسائل ارتباطات

اجتماعی به شمار می‌رود که بدون آن، تصمیم‌گیری‌ها ناقص می‌باشد. در این باره، عدم مشورت حقوقی پیش از قرارداد و اقدامات حقوقی، از مهم‌ترین عوامل بزهدیدگی محسوب می‌شود.

قرآن کریم نیز مشورت را برنامه‌ای مستمر برای مؤمنان برشمرده است؛ نه‌تنها در یک کار زودگذر و موقت، بلکه می‌گوید همه کارهای آنها در میان‌شان به صورت شوری است: « ... وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَينَهَمْ ...: [مؤمنان] کارهایشان به صورت مشورت در میان آن‌هاست» (شوری: ۳۸).

یکی از مهم‌ترین مسائل اجتماعی از منظر قرآن کریم، اصل شوری است که بدون آن، همه کارها ناقص می‌باشد؛ ولی هنگامی‌که مسائل در شوری مطرح گردد و عقل‌ها، تجارب و دیدگاه‌های گوناگون به کمک یکدیگر بشتابند، مسائل کاملاً پخته و کم‌عیب و نقص می‌گردد و از لغزش دورتر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۲۰، ص٤٦۲).

افزون بر این، درجه اهمیت این مسئله تا جایی است که خداوند به *پیامبر*ﷺ دستور می‌دهد در کارها با امت خویش مشورت نماید.* *پیامبر*ﷺ نیز می‌فرماید: «ما یستغنی رَجُل عن مَشورة: هیچ‌کس از مشورت بی‌نیاز نیست» (ابن‌هشام، ۱٤۱۸، ج۳، ص۱۷۵).

گاهی افراد با تصمیمی نسجیده و بدون درنظرگرفتن همه جوانب آن، زمینه بزهدیدگی خویش را فراهم می‌آورند. چه‌بسا بزهکاران بالقوه‌ای که با توجه به کم‌تجربگی یا نداشتن معلومات لازم، افراد آنها را به عنوان آماجی مناسب به خصوص برای بزهدیدگی‌های مالی یا جنسی مورد شناسایی قرار می‌دهند و اینجاست که افراد با

---

* «وَ شَاوِرْهُمْ فِی‌الأَمْر»؛ گرچه کلمه الأمر، مفهوم وسیعی دارد و همه کارها را شامل می‌شود؛ ولی مسلّم است که *پیامبر*ﷺ هرگز در احکام الهی با مردم مشورت نمی‌کرد، بلکه در آنها فقط تابع وحی بود؛ بنابراین مورد مشورت، فقط نوع اجرای دستورات و چگونگی اجرایی‌کردن احکام الهی بود و به عبارت دیگر، *پیامبر*ﷺ در قانونگذاری، هیچ‌گاه مشورت نمی‌کرد و فقط در نوع اجرای قانون، نظر مسلمانان را جویا می‌شد. بر این اساس، گاهی که *پیامبر*ﷺ پیشنهادی را طرح می‌کرد، مسلمانان نخست می‌پرسیدند آیا این یک حکم الهی است؟ و یک قانون است که قابل اظهارنظر نباشد یا به چگونگی تطبیق قوانین مربوط است؟ اگر از نوع دوم بود، اظهارنظر می‌کردند و اگر از نوع اول بود، تسلیم می‌شدند (مکارم شیرازی، ج۳، ص۱٤۳).

مشورت‌گرفتن از مشاوری شایسته درباره چگونگی برخورد بزهکاران و خواسته‌های آنان به ویژه در جرم‌هایی که بزهکار باید با برنامه‌ریزی پیش برود، با عکس‌العملی مناسب می‌توانند از بزهدیدگی خود پیشگیری نمایند. امیر مؤمنان ﷺ دراین باره می‌فرماید: «مَا عَطِبَ مَن اِستَشار و مَنْ لَمْ یسْتَشِرْ یَنْدَمْ: کسی که مشورت کند، هلاک و نابود نمی‌شود و هرکس مشورت کند، پشیمان نمی‌شود» (محدث نوری، ۱٤۰۸، ج۸، ص۳٤۱ـ۳٤۲).

۴ـ۲. ضرورت تحقیق در خبر غیرموثق

از جمله تدابیر احتیاطی قرآن کریم در جهت پیشگیری از بزهدیدگی، سفارش اکید بر هوشیاری نسبت به اخباری است که از منابع غیرموثق شنیده می‌شود. اساس زندگی اجتماعی برپایه اعتماد به اخبار و ترتیب اثردادن به آنهاست و بنای عقلا و مدار عملکرد آنان نیز بر قبول خبری است که اگر برای انسان یقین‌آور (خبرمتواتر یا توأم با قراین قطعی) نیست، دست‌کم وثوق و اطمینانی بیاورد؛ یعنی یا به حسب نوعش خبری وثوق‌آور باشد؛ مانند خبری که متخصص یک فن به ما می‌دهد، یا به حسب شخصش وثوق‌آور باشد؛ مثلاً شخص آورنده خبر، مورد وثوق ما باشد، که عقلا بنا دارند بر این خبر نیز ترتیب اثر دهند (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱۸، ص۳۱۱). بر همین مبناست که عقلا خبری غیر از اینها را غیرموثق و غیرقابل اعتماد می‌دانند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

> یا أَیهَّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ إِن جَاءَکمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَینُواْ أَن تُصِیبُواْ قَوْمًا بِجهَالَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِین: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر فاسقی نزد شما خبر مهمی آورد، خبرش را تحقیق و پیرامون آن بحث و فحص کنید، تا به حقیقت آن واقف شوید، تا مبادا بدون جهت و به نادانی بر سر قومی بتازید و بعداً از رفتاری که با آنان کرده‌اید، پشیمان شوید (حجرات: ٦).

در آیه مذکور، «بجِهَالَة» حال بوده، به معنای افرادی است که از حقیقت بی‌خبرند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج٤، ص۱٥۲)؛ زیرا آیه شریفه دستور به تحقیق و بررسی خبر فاسق را داده است و رفع جهالت و حصول علم نسبت به خبر اوست و این احتیاط،

راهکاری برای پیشگیری از بزهدیدگی افراد جامعه می‌باشد؛ زیرا تکیه و عمل بر اخبار غیرموثق بدون آگاهی از صحت و سقم آن، بسیار خطرناک است و می‌تواند حیثیت و حقوق اشخاص را به خطر بیاندازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۲۲، ص۱٥٦)و بزهدیدگی آنانرا به همراه داشته باشد.

ذکر «نادِمین» در انتهای آیه، این نکته را روشن می‌سازد که اگر به کذب‌بودن خبر علیه دیگری علم و آگاهی یابند، زمینه بزهدیدگی وی را ایجاد نخواهند کرد.

نتیجه

توجه ویژه سیاست جنایی اسلام به مسئله پیشگیری از بزهدیدگی، ما را به بهره‌مندی از ظرفیت‌ها و قابلیت‌های تعالیم اسلامی و به ویژه آیات قرآن کریم در این باره رهنمون می‌سازد. در اندیشه اسلامی، تدابیر عامی که زیربنای جامعه را نشانه گرفته‌اند و بر اصلاح محیط فرهنگی و اقتصادی تأکید دارند، در کنار تدابیری که بر به حداقل‌رساندن موقعیت‌های بزهدیدگی تلاش دارند، به وفور دیده می‌شود. براساس آموزه‌های دینی در جهت مبارزه با وقوع بزهدیدگی می‌توان به ارائه پیشنهادهایی پرداخت:

۱. بسترسازی اجتماعی از راه آموزش همگانی و آگاهی‌بخشی و ارتقای ارزش‌های اخلاقی، راهبردهای عام قرآن در جهت پیشگیری از گونه‌های مختلف بزهدیدگی‌اند.

۲. قرآن کریم آموزش ویژه به افراد در معرض بزهدیدگی را به منظور فراگیری مهارت‌های خودایمن‌سازی در برابر جرایم، ضروری می‌داند. امروزه این آموزش‌ها به شکل‌های گوناگون، از راه رسانه‌ها و مدارس قابل اعمال‌اند. به‌علاوه، آموزش‌های رایگان حقوقی و اجتماعی به زبان ساده به کودکان یا سالمندان در پارک‌ها یا فرهنگ‌سراهای محله‌ها نیز مفید به نظر می‌رسد؛ به عنوان مثال، از آنجا که عدم آگاهی سالمندان از مقررات ارث پس از فوت همسر می‌تواند چالش‌هایی را در زندگی این عزیزان به وجودآورد، آموزش‌های لازم در این باره به آنها ضروری است.

۳. از آنجا که از منظر اسلام، آموزش و اطلاع‌رسانی از اصول اولیه برای پیشگیری

از بزهدیدگی است، ایجاد رشته‌های تخصصی و تربیت نیروی کارآمد در جهت آموزش مسائل محوری به افرادی همچون کودکان و سالمندان یا اشخاصی که حفاظت از آنان را برعهده دارند، پیش‌شرط اولیه است.

٤. دفاع از مظلومان و یاری‌رسانی به افراد در معرض بزهدیدگی، به عنوان وظیفه و تکلیف شرعی قلمداد شده است؛ بنابراین اعزام مرتب بازرس به مراکز نگهداری سالمندان یا کودکان بی‌سرپرست، نظارت بر رفتار مراقبان، یا تعیین شماره تلفن و پیامک برای گزارش موارد خشونت‌های خانگی و بررسی و پیگیری آنها به وسیله مددکاران زبده، از الزامات می‌باشد.

۵. در همین جهت، علاوه بر کمک‌های مردمی، دولت نیز باید بودجه بیشتری برای این مهم پیش‌بینی کند. پشتیبانی مادی و معنوی دولت از نهادهایی که به منظور حمایت از اقشار آسیب‌پذیر بنیان می‌شوند، برای ادامه حیات این‌گونه نهادها امری اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

٦. تمرکز بر زمینه‌سازی فرهنگی در جهت ارتقای ارزش‌های اخلاقی حاکم بر جامعه همچون حفظ اسرار دیگران یا کنترل خشم، ضامن امنیت و سلامت جسمی و روحی افراد جامعه است؛ بنابراین راهکارهایی مانند موارد ذیل، خالی از فایده نخواهد بود: انتخاب و تشویق خوش‌برخوردترین و صبورترین کارمند یا کسبه از دید مراجعان در ادارات یا خریداران و حتی انتخاب و تنبیه کارمند یا کسبه بدخُلق.

۷. سیاست جنایی اسلام در حمایت از بزهدیده فقط به مجازات محدود نمی‌شود. دیدگاه اسلام، دفع بدی به بهترین شکل آن است؛ بدین‌معنا که علاوه بر مجازات بزهکار، با راهکارهای دیگری از جمله عفو و بخشش و حتی با کمک به بزهکار، از بزهدیدگی‌های مکرر جلوگیری به عمل خواهد آمد.

۸. بزهدیدگان می‌توانند با نوع عملکرد و کردارشان در تسهیل شکل‌گیری فرآیند مجرمانه علیه خود، نقش داشته باشند؛ بنابراین رعایت احتیاط به وسیله خود اشخاص در مواجهه با افعال مجرمانه و کاهش موقعیت‌های بزهدیده‌زا، به عنوان تدبیری

پیشگیرانه مدنظر سیاست جنایی اسلام است؛ به عنوان مثال، مشورت از مؤکدات دین مبین اسلام می‌باشد. دسته‌بندی امور حقوقی به «خیلی مهم»، «مهم»، «معمولی» و «نه‌چندان مهم» و اجباری‌کردن مشاوره حقوقی پیش از انجام امور «خیلی مهم» و «مهم» نیز در پیشگیری از بزهدیدگی‌های کلان کارگشاست.

۹. از جمله تدابیر احتیاطی قرآن کریم در جهت پیشگیری از بزهدیدگی، سفارش اکید بر هوشیاری نسبت به اخباری است که از منابع غیرموثق شنیده می‌شود. ثمره تسهیل امر تحقیق، کاهش بزهدیدگی است؛ به عنوان مثال، ایجاد سایت‌های اینترنتی رسمی و موثق به منظور اطلاع‌رسانی حقیقی و اعلام شفاف مراکز مجاز و قانونی برای انجام اعمال حقوقی، تجاری و هر عملی که به تشخیص مراجع ذی‌صلاح، اعتماد به آنها بدون تحقیق، زمینه‌ساز بزهدیدگی اشخاص خواهد بود.

منابع

* **قرآن کریم**.
** **نهج‌البلاغه**؛ ترجمه محمد دشتی؛ چ۱۰، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷.
۱. آشوری، محمد و شهلا معظمی؛ «نگاهی به پدیده همسرکشی در استان فارس»؛ **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی**؛ تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش۵۸، زمستان ۱۳۸۱، ص۱۱ـ۳۲.
۲. ابراهیمی، شهرام؛ **جرم‌شناسی پیشگیری**؛ ج۱، چ۱، تهران: میزان، ۱۳۹۰.
۳. ابن‌زکریا، احمدبن‌فارس؛ **معجم مقاییس‌اللغة**؛ ج۲، قم: مکتب‌الأعلام‌الإسلامی، ۱٤۰٤ق.
٤. ابن‌هشام، ابومحمد؛ **سیرةالنبویه**؛ ج۳، چ٦، بیروت: دارالکتب العربی، ۱٤۱۸ق.
۵. انصاری دزفولی، مرتضی؛ **المکاسب**؛ ج۲، چ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱٤۱۵ق.
٦. ـــــ؛ **رسائل فقهیة**؛ چ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱٤۱٤ق.
۷. بابازاده، علی‌اکبر؛ **زمینه‌های فساد در جامعه و راه درمان**؛ چ۱، قم: انتشارات قدس، ۱۳۷۱.
۸. بطحایی، هاشم؛ «تقیه و جایگاه آن در احکام عبادی و حقوقی»؛ **مجله مجتمع آموزش عالی قم**؛ ش۱۲، بهار ۱۳۸۱، ص۱۸۷ـ۲۰٦.
۹. بهجت، محمدتقی؛ **توضیح‌المسائل**؛ چ٦، قم: دفتر حضرت آیت‌الله العظمی بهجت، ۱۳۷۵.
۱۰. پاینده، ابوالقاسم؛ **نهج‌الفصاحة**؛ تهران: علمی، ۱۳۸۲.
۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد؛ **غررالحکم و دررالکلم**؛ ترجمه محمدعلی انصاری؛

تصحیح مهدی انصاری قمی؛ چ۵، قم: امام عصر (عج)، ۱۳۸۷.
۱۲. توجهی، عبدالعلی؛ «جایگاه بزهدیده در سیاست جنایی ایران»؛ **رساله دکتری**؛ تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷.
۱۳. توجهی، عبدالعلی؛ «سیاست جنایی حمایت از بزهدیدگان»؛ **مجله مجتمع آموزش عالی قم**؛ ش٤، زمستان۱۳۷۸، ص۲۷ـ٤٦.
١٤. جعفریان، رسول؛ **رسائل حجابیه**؛ چ۲، قم: دلیل ما، ١٤٢٨ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ **مبادی اخلاق در قرآن کریم**؛ چ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
١٦. حاجی‌ده‌آبادی، محمدعلی؛ «اصلاح و درمان مجرمان در سیاست جنایی اسلام و ایران»؛ **رساله دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی**؛ دانشگاه تهران، ۱۳۸٦.
۱۷. ـــــ؛ «امربه معروف و نهی از منکر و سیاست جنایی»؛ **فقه و حقوق**؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش۱، تابستان ۱۳۸۳، ص۷۷ـ۱۰۸.
۱۸. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **وسائل‌الشیعة**؛ ج۱، ۲، ۱۲، ۱۵، ١٦ و ۲۸، چ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ١٤٠٩ق.
۱۹. حسینی همدانی، محمدحسین؛ **انوار درخشان**؛ ج۳و٤، چ۱، تهران: کتابفروشی لطفی، ١٤٠٤ق.
۲۰. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین‌بن‌احمد؛ **تفسیر اثناعشری**؛ ج۷ و ۱۱، چ۱، تهران: انتشارات میقات، ۱۳٦۳.
۲۱. حلّی (محقق)، جعفربن‌حسن؛ **شرائع‌الإسلام فی مسائل‌الحلال والحرام**؛ ج٤، چ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ١٤٠٨ق.
۲۲. حلّی، حسن‌بن‌یوسف؛ **تبصرةالمتعلمین فی أحکام‌الدین**؛ ج۲، چ۵، ترجمه ابوالحسن شعرانی؛ تهران: منشورات اسلامیة، ١٤١٩ق.
۲۳. خمینی، سیدروح‌الله؛ **شرح چهل حدیث**؛ چ۵۰، قم: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام، ۱۳۸۷.
٢٤. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ **مفردات ألفاظ القرآن‌الکریم**؛ چ٦، قم: ذوی‌القربی، ۱۳۸۸.

۲۵. سیوری حلّی، مقدادبن‌عبدالله؛ **کنزالعرفان فی فقه‌القرآن**؛ ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی؛ ج۲، چ۱، قم: پاساژ قدس (پلاک ۱۱۱)، ۱٤۲۵ق.
۲٦. شریعتی، صدرالدین و مرتضی کرمی؛ «رویکردها و مهارت‌های کنترل خشم براساس آموزه‌های اسلام»؛ **فرهنگ مشاوره**؛ تهران: دانشکده روان‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی، ش۳، پاییز۱۳۸۹، ص۷۳ـ۱۰۰.
۲۷. صادقی، سهیلا و زهرا میرحسینی؛ «بررسی عوامل مؤثر بر بزهدیدگی زنان شهر تهران»؛ **زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)**؛ تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، ش۱، بهار۱۳۹۰، ص۳۵ـ٦۲.
۲۸. صدوق قمی، محمدبن‌علی‌بن‌بابویه؛ **ثواب‌الأعمال و عقاب‌الأعمال**؛ چ۲، قم: دارالشریف الرضی للنشر؛ ۱٤۰٦ق.
۲۹. ـــــ؛ **معانی‌الأخبار**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۳ق.
۳۰. ـــــ؛ **من لایحضره‌الفقیه**؛ ترجمه علی‌اکبر غفاری و دیگران؛ ج۲، چ۱، تهران: نشرصدوق، ۱٤۰۹ق.
۳۱. صدیق سروستانی، رحمت‌الله؛ **آسیب‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی**؛ تهران: انتشارات آن، ۱۳۸۳.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۲، ۱۰ و ۱۸، چ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۷ق.
۳۳. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **جوامع‌الجامع**؛ ج۱، چ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۳٤. ـــــ؛ **مجمع‌البیان**؛ ج۹، چ۳، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۵. طیب، عبدالحسین؛ **أطیب‌البیان فی تفسیرالقرآن**؛ ج٤، چ۲، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۳٦. عاملی، بهاءالدین؛ **جامع عباسی**؛ تهران: انتشارات فراهانی، [بی‌تا] .
۳۷. عوده، عبدالقادر؛ **التشریع الجنایی‌الإسلامی**؛ ج۱، چ۲، تهران: قسم‌الدراسات الإسلامیة فی مؤسسةالبعثه، ۱٤۰۲ق.

۳۸. فیض کاشانی، محمدمحسن؛ **رسائل فیض کاشانی**؛ ج۱، چ۱، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱٤۲۹ق.
۳۹. ـــــ؛ **راه روشن**؛ ترجمه محمدصادق عارف؛ ج۵، چ۱، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان‌قدس رضوی، ۱۳۷۲ق.
٤۰. قدسی، ابراهیم و رضا سجودی؛ «عفو در حقوق کیفری ایران و بررسی فقهی آن»؛ **فصلنامه مطالعات اسلامی**؛ مشهد: دانشکده الهیات شهید مطهری دانشگاه فردوسی مشهد، ش۷۵، بهار۱۳۸٦، ص۱۳۱ـ۱۷٤.
٤۱. قرائتی، محسن؛ **تفسیر نور**؛ ج۲ و ٦، چ۱۱، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن کریم، ۱۳۸۳.
٤۲. ـــــ؛ **گناه‌شناسی**؛ چ۱، تهران: مرکزفرهنگی درس‌هایی ازقرآن کریم، ۱۳۸٦.
٤۳. قنبری هاشم‌آبادی، بهرامعلی؛ «مقایسه هوش هیجانی در کودکان پرورشگاهی با کودکان عادی»؛ **روانشناسی تربیتی**؛ تهران: دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی ـ دانشگاه علامه طباطبایی، ش۲۱، پاییز۱۳۹۰، ص۷۳ـ۹۰.
٤٤. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ تحقیق: علی‌اکبر غفاری؛ ج۲ و ۸، چ٤، تهران: دارالکتب‌الإسلامیة، ۱٤۰۷ق.
٤۵. کمره‌ای، محمدباقر؛ **آداب معاشرت**؛ ج۲، چ۱، تهران: اسلامیه، ۱۳٦٤.
٤٦. کی‌نیا، مهدی؛ **علوم جنایی**؛ **جامعه‌شناسی جنایی**؛ ج۳، چ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳٤٦.
٤۷. ـــــ؛ **مبانی جرم‌شناسی**؛ ج۲، چ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
٤۸. گسن، ریمون؛ **جرم‌شناسی کاربردی**؛ ترجمه مهدی کی‌نیا؛ چ۱، تهران: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۳۷۰.
٤۹. لپز، ژرار و زینا فیلیزولا؛ **بزهدیده و بزهدیده‌شناسی**؛ ترجمه روح‌الدین کرد علیوند و احمد محمدی، چ۱، تهران: مجد، ۱۳۷۹.
۵۰. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالأنوار**؛ ج۱۲، ۷٤ و ۷۵، چ۱، بیروت: مؤسسةالوفاء، ۱٤۰٤ق.

۵۱. محدث نوری، حسین؛ **مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل**؛ تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البیت﵈، ج۸، چ۱، بیروت: مؤسسه آل‌البیت﵈، ۱٤۰۸ق.

۵۲. مفید، محمدبن‌محمد؛ **الإختصاص**؛ ترجمه حسین صابری؛ چ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸.

۵۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ ج۲، ۳، ۱٤، ۱۹ و۲۰، چ۱، تهران: دارالکتب‌الإسلامیه، ۱۳۷٤.

۵٤. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی؛ **مبانی فقهی حکومت اسلامی**؛ ج٤، چ۱، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل‌شکوری؛ قم: مؤسسه کیهان، ۱٤۰۹ق.

۵۵. موسوی خویی، ابوالقاسم؛ **مصباح‌الفقاهة**؛ ج۱، چ۱، قم: داوری، ۱۳۷۷.

۵٦. میرخلیلی، محمود؛ **پیشگیری وضعی از بزهکاری با نگاهی به سیاست جنایی اسلام**؛ چ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

۵۷. نجاتی، محمدعثمان؛ **قرآن و روانشناسی**؛ ترجمه عباس عرب؛ چ٤، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳٦۷.

۵۸. نجفی‌ابرندآبادی، محمدحسین؛ **تقریرات درس جرم‌شناسی** (بزهدیده‌شناسی ـ علت‌شناسی)، دوره کارشناسی، دانشکده حقوق دانشگاه شهیدبهشتی، ۱۳۸٦

۵۹. نراقی، مهدی‌بن‌ابی‌ذر؛ **جامع‌السعادات**؛ تصحیح محمد کلانتر؛ ج۱، چ٦، بیروت: مؤسسةالأعلمی للمطبوعات، ۱٤۰۸ق.

٦۰. هادوی تهرانی، مهدی؛ **ساختار کلی نظام اقتصادی در قرآن**؛ چ۱، قم: انتشارات خانه خرد، ۱۳۸۸.

٦۱. هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر؛ **تفسیر راهنما**؛ ج۱۷، چ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.

62. Herschel, Prins;**Criminal Behavior: An Introduction to Criminology and the Penal System**;London: Tavistock Publications, 2nd Edition,1982.
63. Lewis,Micheal; et. al**. Handbook ofEmotions;**New York: The Guilford Press, 2nd Edition,2000.

قرآن و اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها

سیدحسین هاشمی*

چکیده

براساس اصل قانونی‌بودن که از مهم‌ترین اصول حقوق کیفری به شمار می‌رود، جرم‌انگاری و اعمال مجازات فقط طبق قانون خواهد بود. این اصل پیش از حقوق موضوعه، براساس ادله فقهی متعدد در حقوق کیفری اسلام با تأکید بیشتر و دامنه وسیع‌تری به رسمیت شناخته شده است. براساس مبانی فقهی به ویژه ادله قرآنی، در احکام فرعی دین ـ جز در موارد حکم عقل به قبح یک عمل ـ بر خداوند است تا از باب لطف بر بندگان با فرستادن پیامبران، حکم عقل را مورد تأیید قرار دهد تا حجت را بر بندگان تمام نماید. از دیدگاه حقوق اسلام، وصول تکلیف به مکلف معیار است، نه صِرف ابلاغ از سوی شارع؛ زیرا نفس بعث رُسل در نزول عذاب موضوعیت ندارد، بلکه بعث رسل راهی برای رساندن تکالیف به بندگان و اتمام حجت بر آنان است. اصل قانونی‌بودن آثاری دارد؛ از جمله: «عطف به ماسبق نشدن قوانین کیفری»، «تفسیر مضیّق قوانین کیفری» و «پذیرش ادعای جهل به قانون». از این رو، در تحقیق حاضر، مبانی حقوقی و قرآنی اصل قانونی‌بودن و آثار ناشی از آن بررسی شده است.

واژگان کلیدی: *اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها، قاعده قبح عقاب بلابیان، بیان صادر، بیان واصل، عطف به ماسبق نشدن قوانین کیفری، تفسیر مضیّق قوانین کیفری، ادعای جهل به قانون.*

---

* استادیار دانشگاه مفید (shhashemi@gmail.com).

مقدمه

براساس اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها، جرم‌انگاری و اعمال مجازات بدون تصریح در قانون، مجاز و مشروع نیست. به نظر می‌رسد کلیدی‌ترین و مهم‌ترین اصل در حقوق کیفری، همین اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌هاست. درباره این اصل هم در حقوق موضوعه و هم در حقوق اسلام مباحث اساسی مطرح شده است که در این باره، حقوق اسلام به دلیل اهتمام جدی به حقوق متهم، در پذیرش و به رسمیت‌شناختن آن پیشتاز بوده است. از این رو، فقهای اسلام، پیش از حقوقدانان غربی به این موضوع پرداخته‌اند و زوایای مبهم آن را در بررسی‌های عالمانه، آشکار نموده‌اند. از میان همه بحث‌های مطرح در این باره، بنای این تحقیق در مستندات مهم این اصل، شرایط و قلمرو آن در مقایسه با حقوق موضوعه می‌باشد. از این رو، پرسش‌های ذیل، مهم‌ترین پرسش‌ها درباره اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌هاست:

مهم‌ترین مستندات اصل قانونی‌بودن در اسلام، به ویژه مستندات قرآنی آن چیست؟

آیا حقوق کیفری اسلام در مقایسه با حقوق موضوعه، اصل قانونی‌بودن را با همان دامنه و شرایط پذیرفته است یا متفاوت با اصل قانونی‌بودن در حقوق موضوعه می‌باشد؟

براساس آیه شریفه «مَا كنَّا مُعَذبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» (اسراء: ۱۵) که مبنای قاعده قبح عقاب بلابیان است، آیا «مستقلات عقلیه» نیز به بعث رسول از جانب خداوند نیاز دارد یا اینکه مقصود از آیه شریفه فقط آن دسته از جرایمی است که با عقل مستقل قابل درک نیست؟

تحقیق حاضر در سه مبحث ارائه خواهد شد؛ در مبحث اول، مفاهیم مربوط به اصل قانونی‌بودن بررسی خواهد شد. در مبحث دوم، مستندات این اصل به ویژه مستندات قرآنی آن بحث می‌شود و در مبحث سوم، مهم‌ترین آثار حقوقی آن بررسی خواهد شد.

۱. پیشینه

اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها که از دستاوردهای مهم حقوق بشر طی دو قرن اخیر در جهان امروز به شمار می‌رود، از آغاز تشریع دین مبین اسلام به عنوان یک اصل مسلّم و اساسی پذیرفته شد.

در اروپای قرون وسطا، اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها و دیگر اصول مرتبط با آن همچون فرض برائت، جایگاهی نداشت و متهم برای اثبات بی‌گناهی خود باید آزمایش‌های سختی را که امروزه جزء خشن‌ترین شکنجه‌ها محسوب می‌گردد، پشت سر بگذارد؛ از جمله آزمایش «ور گرم» که متهم باید دستان خود را در آب جوش فرو می‌برد یا آهن گداخته‌ای را به دست می‌گرفت و چند قدم پیش می‌رفت و اگر پس از یک هفته محل جراحت بهبودی می‌یافت، بی‌گناهی متهم اثبات می‌شد، وگرنه حکم به بزهکاری او می‌شد (آشوری، ۱۳۷٦، ج۱، ص۲۳).

در جهان عرب پیش از اسلام نیز وضع بهتر از این نبود، تا اینکه دین اسلام با شعار «مَا کنَّا مُعَذبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً» و دیگر آیات، اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها را به رسمیت شناخت و در واقع حکم عقلی قبح عقاب بلابیان را تأیید کرد.

همان‌گونه که برخی از صاحب‌نظران بیان کرده‌اند، در تاریخ فقه شیعه، از زمانی که عقل به عنوان یکی از منابع فقهی به حساب آمد ـ یعنی از زمان *ابن‌جنید اسکافی* ـ قاعده قبح عقاب بلابیان در رأس اصول عقلی قرار گرفت؛ البته نه به تعبیر واحد، بلکه به تعابیر گوناگون و مشابه (محقق داماد، ۱۳۸۳، ص۱٤).

قانونگذاران قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز با الهام از حقوق اسلام، در اصل ۳٦ و ۱٦۹ قانون اساسی این اصل مترقی را به رسمیت شناخته اند؛ به گونه‌ای که اصل ۳٦ق.ا. بدون هیچ رأی مخالفی به تصویب رسید که از این جهت در میان اصول قانون اساسی کم‌نظیر است.

۲. بررسی مفاهیم مرتبط با اصل قانونی‌بودن

براساس این اصل، جرم‌انگاری و اعمال مجازات، بدون تصریح در قانون، مجاز و مشروع نیست؛ ولی ابهام جدی در مفاهیم سه‌گانه‌ای است که با این اصل مرتبط است و نیاز به توضیح دارد. این مفاهیم عبارت‌اند از: قانون، جرم و مجازات.

۱ـ۲. مفهوم قانون

در اصول گوناگونی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ از جمله در اصل ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٧١، ١٦٧ و ١٦٩، واژه «قانون» به کار رفته است. حال با توجه به اینکه مفهوم قانون از جهتی دارای دو معنای خاص و عام می‌باشد،* این پرسش قابل طرح است که از دیدگاه قانون اساسی، اصولاً مقصود از این کلمه چیست؟

در پاسخ می‌توان گفت قانون در اصطلاح حقوق اساسی به معنای خاص خود به کار می‌رود (همان، ص۷۰)؛ بنابراین در قانون اساسی طبق اصل ۵۷، ۵۸ و ۵۹، مقصود از قانون همان معنای خاص است. اگرچه طبق اصل ۸۵، مجلس می‌تواند در موارد ضروری اختیار وضع برخی قوانین آزمایشی را به کمیسیون های داخلی خود تفویض نماید و نیز می‌تواند تصویب دائمی اساسنامه سازمان‌ها، شرکت‌ها و مؤسسات دولتی یا وابسته به آن را به کمیسیون‌های ذی‌ربط واگذارد یا اجازه تصویب آنها را به دولت بدهد که در این صورت، مصوبات دولت نباید با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد.

بر این اساس، قانونگذار از مفهوم خاص قانون به طور استثنایی عدول کرده است و حتی «مصوبات دولت» را نیز در موارد خاص به منزله «قانون» دانسته است؛ زیرا در ذیل اصل ۸۵ آمده است که تشخیص مغایرت مصوبات دولت با احکام شرع یا قانون

---

* معنای خاص قانون عبارت است از قواعدی که با تشریفات مقرر در قانون اساسی به وسیله قوه مقننه وضع می‌گردد و نیز نتایج همه‌پرسی در موارد رجوع به آرای عمومی، و در معنای عام، قانون علاوه بر موارد مذکور، شامل تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌ها و بخشنامه‌های اداری نیز می‌شود (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج۲، ص٦٨ـ٧٠).

اساسی، به ترتیب مذکور در اصل ۹٦ به عهده شورای نگهبان می‌باشد.

اما در این باره که آیا در امور کیفری در فرض سکوت، نقص، اجمال یا تعارض قانون، قاضی می‌تواند به منابع و فتاوی معتبر اسلامی مراجعه کند؟ به تعبیر دیگر، در این خصوص که منابع و فتاوی معتبر اسلامی در فرض مذکور در حکم قانون‌اند، اختلاف نظر وجود دارد و بحث مستقلی را می‌طلبد؛ زیرا با توجه به پذیرش اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها در حقوق ایران، نسبت به این مسئله اختلاف نظر جدی وجود دارد (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۰، ص۷۱ به بعد).

این پرسش در حال حاضر با وجود مادّه ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی سال ۹۲، در مورد حدودی که در این قانون ذکر نشده‌اند؛ مانند حد مرتد و ساحر، جدی‌تر شده است. براساس این مادّه: «در مورد حدودی که در این قانون ذکر نشده است، طبق اصل ۱٦۷ قانون اساسی عمل می‌شود».

در اسناد بین‌المللی نیز در بسیاری موارد از جمله مادّه ۱۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، از کلمه قانون استفاده شده است. در این باره پرسش اساسی این است که آیا مفهوم قانون در اسناد بین‌المللی، اعم از «قوانین موضوعه» و «قواعد عرفی» حاکم بر کشورهای دارای نظام حقوقی «کامن‌لا» می‌باشد؟

به نظر می‌رسد مقصود از قانون در اسناد بین‌المللی، عبارت است از هرگونه مقررات و قواعد حقوقی که در همان کشور دارای اعتبار در حد قانون است؛ اگرچه این قانون مثلاً در کشور انگلستان یا امریکا، ناشی از «حقوق عرفی» باشد.

۲ـ۲. مفهوم جرم

در مورد مفهوم جرم، در شرع و حقوق موضوعه اتفاق نظر وجود ندارد؛ از این رو، در جهت تبیین اصل قانونی‌بودن جرایم، بررسی تعریف حقوقی و نیز تعریف شرعی جرم لازم به نظر می‌رسد.

۱ـ۲ـ۲. تعریف حقوقی جرم

در قانون اساسی نمی‌توان تعریفی از جرم به دست آورد و از آنجا که قوانین عادی به گونه‌ای توضیح‌دهنده قانون اساسی است، برای تعریف جرم باید به قوانین کیفری مراجعه کرد؛ زیرا لازمه قانونی بودن حقوق جزا این است که اعمال مجرمانه منحصراً به وسیله قانونگذار تعریف شود. در مادّه ۲ اصلاحی قانون مجازات عمومی سال ۱۳۵۲، برای نخستین‌بار تعریف مناسبی از جرم ارائه گردید:

> هر فعل یا ترک فعلی که مطابق قانون قابل مجازات یا مستلزم اقدامات تأمینی و تربیتی باشد، جرم محسوب است و هیچ امری را نمی‌توان جرم دانست، مگر آنکه به موجب قانون برای آن مجازات یا اقدامات تأمینی و تربیتی تعیین شده باشد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در مادّه ۲ قانون راجع به مجازات اسلامی مصوب سال ٦١، مادّه ۲ قانون مجازات سال ۵۲ عیناً تکرار شده بود؛ ولی قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۷۰، در تعریف جرم می‌گوید: «هر فعل یا ترک فعلی که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد، جرم محسوب می‌شود». در این مادّه، عبارت «اقدامات تأمینی و تربیتی» حذف شده است.

در مادّه ۲ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۹۲ نیز آمده است: «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است، جرم محسوب می‌شود».

۲ـ۲ـ۲. تعریف شرعی جرم

در تعریف شرعی جرم، اتفاق نظری وجود ندارد. براساس تعریفی که از جرم در کنفرانس اجرای حقوق کیفری اسلامی و اثر آن در مبارزه با جرایم به عمل آمده است:

> جرم، مخالفت با اوامر و نواهی کتاب و سنّت یا ارتکاب عملی است که به تباهی فرد یا جامعه بینجامد. هر جرم را کیفری است که شارع بدان تصریح کرده یا اختیار آن را به ولیّ امر یا قاضی سپرده است (گرجی، ۱۳۵۵، ص۱۲٦/ به نقل از: گلدوزیان، ۱۳٦۹، ص۲۲۰).

در تعریف شرعی، رابطه جرم با گناه به خوبی تبیین نشده است؛ یعنی آیا هر گناهی

جرم بوده و قابل تعزیر است؟ (و اساساً معنای تعزیر چیست؟) یا فقط برخی از گناهان جرم بوده و برای آنها ضمانت اجرای کیفری مقرر گردیده است و برای برخی دیگر از گناهان، تنها مجازات اخروی در نظر گرفته شده است؟ از این رو، بررسی دیدگاه فقهی در این باره ضروری به نظر می‌رسد.

براساس یک دیدگاه فقهی، حاکم شرع می‌تواند به صلاحدید خود، کسی را که مرتکب عمل حرامی شده است، تعزیر نماید؛ ولی باید از مقدار حد کمتر باشد (نجفی، ۱۳۹۲، ج۴۱، ص۴۴۸) که این قاعده فقط در مجازات شلاق معنا دارد. بعضی از فقهای اهل سنّت نیز این حکم را پذیرفته‌اند (ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ج۱۰، ص۳۴۸ـ۳۴۹)؛ اگرچه *صاحب جواهر* در مورد اصل این حکم ادعای نفی خلاف نموده است؛ ولی این دیدگاه را فقط مشهور فقها پذیرفته‌اند. در این رویکرد، هر عمل حرامی جرم محسوب می‌شود. براساس دیدگاه دیگر، تعزیر عمل حرام، به گناهان کبیره اختصاص دارد؛ یعنی قاضی فقط در گناهان کبیره مجاز به تعزیر مرتکب خواهد بود (نجفی، ۱۳۹۲، ج۴۱، ص۴۴۸).

در مقابل، برخی از فقها از جمله محقق *اردبیلی* در اصل این حکم که هر عمل حرامی مستوجب تعزیر باشد، تردید کرده‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۶، ج۱۳، ص۱۷۶). برخی فقهای معاصر نیز پس از بررسی و نقد جدی ادله حکم مزبور، به این نتیجه رسیده‌اند که دلیل قابل اطمینانی بر این مسئله نداریم که مرتکب هر عمل حرامی (حتی مرتکب گناهان کبیره) مستحق تعزیر باشد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج۲، ص۲۹۵ـ۲۹۷).

یکی از مهم‌ترین دلایل موافقان دیدگاه مشهور، روایتی است که براساس آن، خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده، برای تجاوز از آن حد نیز حدی قرار داده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج۲۸، ص۱۴)؛ ولی دقت در روایات دیگری که در همین باب نقل شده، نشانگر این است که مقصود از حد در این روایات، حد اصطلاحی مانند حد زنا و سرقت می‌باشد، نه هر گناهی و دست‌کم از این جهت که شامل تعزیر به سبب هر گناهی باشد، مجمل است (همان، ص۱۶، ح۳).

فقهای موافق این دیدگاه به رغم ادعای شهرت عظیمه یا حتی ادعای نفی خلاف

در این مسئله مهم، به راحتی با ذکر ادله به صورت اجمالی از کنار آن گذشته‌اند (خویی، ۱٤۰۷، ج۱، ص۳۳۷ـ۳۳۸) که این موضوع اگر در میان بحث‌های مدرسه‌ای و در کتاب‌های فقهی پنهان می‌ماند، قابل اغماض بود؛ ولی این دیدگاه که به شدت قابل نقد است (ر.ک: حسینی، ۱۳۸۳، ص۱٤۲ـ۱٤٦)، نباید به راحتی مبنای قانونگذاری قرار گیرد.

از دیدگاه برخی فقها، تعزیر حتی شامل موعظه، تهدید و توبیخ نیز می‌شود و لزوماً به معنای شلاق یا حبس و مانند آن که در مادّه ۱٦ق.م.ا. سال ۱۳۷۰ آمده بود، نیست. علامه *حلّی* در این باره می‌گوید:

> التعزیر یکون بالضرب أو الحبس أو التوبیخ أو بما یراه الإمام و لیس فیه قطع شیء منه و لا جرحه ...: تعزیر با زدن (شلاق)، یا زندان یا توبیخ یا به هر روشی که امام تشخیص دهد، محقق می‌شود (علامه حلّی، [بی‌تا]، ج۲، ص۲۲۷).

براساس این دیدگاه، قاضی در انتخاب هریک از انواع تعزیر، مختار است و می‌تواند نخست به مجازات شلاق متوسل شود یا به پند و اندرز یا توبیخ بسنده نماید؛ ولی برخی فقها از جمله *محقق طباطبایی* در این باره، تعزیر ـ به معنای مجازات شلاق و مانند آن ـ را در صورتی جایز می‌داند که مرتکب با نهی و توبیخ قابل اصلاح نباشد. وی در این باره می‌گوید:

> اینکه در ارتکاب هر حرامی یا ترک واجبی تعزیر واجب است، این حکم در صورتی است که شخص با نهی و توبیخ و امثال آن، از عمل خود دست نکشد؛ زیرا در این فرض، نهی از منکر واجب است؛ اما در صورتی که شخص با نهی و توبیخ و امثال آن از عمل خود دست بکشد، دلیلی برای تعزیر وجود ندارد، مگر در موارد خاصی که نص شرعی بر وجوب تأدیب یا تعزیر وجود داشته باشد و ممکن است معنای تعزیر را اعم از ضرب (شلاق) و مراتب کمتر از آن (یعنی نهی و توبیخ و مانند آن) بدانیم (طباطبایی، ۱٤۰٤، ج۲، ص٤۸۳).

ابن‌فهد حلّی (ابن‌فهد حلّی، ۱٤۱۳، ج۵، ص۷۳) و *کاشف‌اللثام* نیز این نظریه را پذیرفته‌اند (هندی، ۱٤۰۵، ج۲، ص٤۱۵).

بعضی از فقهای اهل سنّت نیز با این نظر موافق‌اند و رعایت مراتب تعزیر را لازم

دانسته‌اند (نووی، [بی‌تا]، ص ۳۸۰ـ۳۸۱).

این دیدگاه از سوی یکی از فقهای معاصر مورد نقد قرار گرفته است؛ از این جهت که گویا این دسته از فقها در مقام بیان مراتب امر به معروف و نهی از منکر بوده‌اند، در حالی که بحث درباره تعزیر است، نه امر به معروف و نهی از منکر (موسوی گلپایگانی، ۱٤۱۲، ج۱، ص۲۹۷ـ۲۹۸)؛ ولی نظر به اقتضای عدالت و لزوم رعایت تناسب جرم و مجازات و نیز با توجه به مفهوم تعزیر که به معنای منع و بازداشتن از گناه می‌باشد و در نتیجه هدف از آن، بازدارندگی است، ظاهراً قول به لزوم رعایت مراتب تعزیر، بیشتر مقرون به صواب می‌باشد و به نظر می‌رسد فلسفه مجازات تعزیری با فلسفه امر به معروف یکی است.

بر این اساس، درباره مفهوم شرعی جرم می‌توان گفت در صورتی که دامنه تعزیر را به گونه‌ای معنا کنیم که شامل پند، اندرز، توبیخ و تهدید هم بشود، چنان‌که به نظر می‌رسد همین معنا از تعزیر مورد نظر شرع بوده است، دیگر تعزیر بابت هر عمل حرام ـ چنان‌که مشهور فقها معتقدند ـ مشکلی نخواهد داشت؛ زیرا در این فرض، برای ارتکاب هر عمل حرامی، لزوماً مجازات تعیین نشده است، بلکه قاضی می‌تواند از اقدامات تأمینی و تربیتی استفاده کند که در حقوق موضوعه نیز برای مواردی که در حد یک انحراف (Deviance) به شمار می‌رود (و نه جرم)، می‌توان واکنش غیرکیفری نیز به کار برد.

در این فرض، جرم در مفهوم شرعی عبارت است از عملی که مستوجب مجازات یا اقدامات تأمینی و تربیتی باشد. با این تفسیر، معنای جرم در مفهوم شرعی شامل انحراف نیز خواهد شد؛ ولی با توجه به نوع واکنش غیرکیفری که ممکن است به تناسب خفیف‌بودن عمل حرام اعمال شود، این تعریف از جرم قابل دفاع خواهد بود؛ اگرچه با توجه با اصل احتیاط و نیز اصل قانونی‌بودن، به نظر می‌رسد نظریه مشروعیت تعزیر درباره گناهان کبیره از منطق فقهی قوی‌تری برخوردار بوده، با قانون مجازات اسلامی سال ۹۲ نیز سازگارتر است؛ زیرا مطابق مادّه ۱۸ این قانون، تعزیر در شمار مجازات است و شامل وعظ، خطابه و مانند آن نخواهد بود.

۳ـ۲. مفهوم مجازات

درباره مجازات نیز تعریفی در قانون اساسی به چشم نمی‌خورد؛ ولی در مادّه ۱۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ فقط به ذکر انواع مجازات‌ها بسنده کرده است و به رغم اینکه در عنوان فصل اول، عبارت «مجازات ها و اقدامات تأمینی و تربیتی» را آورده است، در ذکر انواع مجازات‌ها به اقدامات تأمینی اشاره‌ای نشده است و فقط پنج گونه مجازات حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده را مورد تصریح قرار می‌دهد؛ اما در مادّه ١٤ قانون مجازات اسلامی سال ۹۲، مجازات‌های بازدارنده در تعزیرات ادغام شده است و براساس تبصره ۲ مادّه ۱۱۵ این قانون، تعزیرات به دو قسم تعزیرات منصوص شرعی و تعزیرات غیرمنصوص شرعی تقسیم می‌شود و آثار حقوقی قابل توجهی نیز بر این تقسیم بار شده است.

ظاهراً علت عدم تصریح در مورد اقدامات تأمینی و تربیتی این است که اساساً اقدامات تأمینی و تربیتی «مجازات» نیست، بلکه نوعی درمان و معالجه محسوب می‌شود و بر خلاف مجازات‌ها، «هدف کیفری» در این‌گونه اقدامات وجود ندارد، بلکه هدف از آن پیشگیری از ارتکاب جرم براساس حالت خطرناک است (استفانی و دیگران، ۱۳۷۷، ج۲، ص٦١٠)؛ هرچند عناصر اساسی حالت خطرناک که مبنای اقدامات تأمینی و تربیتی است، باید به وسیله قانون تصریح و تعریف شود (مادّه ۱۲ قانون مجازات اسلامی سال ۹۲).

۳. مستندات شرعی اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها

در این مبحث به بررسی مستندات و مبانی فقهی به ویژه ادله قرآنی اصل قانونی بودن خواهیم پرداخت.

۱ـ۳. دلایل قرآنی بر اصل قانونی‌بودن

مهم‌ترین بخش این مقاله به دلایل قرآنی اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها مربوط می‌شود؛ ولی از آنجا که از سوی اصولیون و مفسران، بیشترین بحث در این قسمت به

آیه شریفه «مَا کنَّا مُعَذبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً» اختصاص یافته است، در آغاز، به شرح تفصیلی این آیه و سپس به دیگر آیات مرتبط با اصل قانونی‌بودن خواهیم پرداخت.

۱ـ۱ـ۳. تبیین آیه ما کنّا معذّبین

آیات متعددی به عنوان استشهاد و دلیل بر اصل قانونی‌بودن ارائه شده است که مهم‌ترین آنها عبارت است از آیه شریفه «مَا کنَّا مُعَذبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً: ما هرگز کسی را عذاب نکردیم، مگر اینکه پیش از آن رسولی را بر ایشان برگزیدیم» (اسراء: ۱۵).

این آیه بدان جهت دارای اهمیت است که از مهم‌ترین دلایل نقلی قاعده «قبح عقاب بلابیان» است و به اعتقاد برخی، قاعده قبح عقاب نیز خود پشتوانه اصول گوناگونی مانند «اصل اباحه» و «اصل برائت» است (محقق داماد، ۱۳۸۳، ص۲۲ـ۲٤)؛ چنان‌که امام خمینی این آیه را به عنوان یکی از مهم‌ترین دلایل قرآنی بر اصل برائت آورده‌اند؛ زیرا به قرینه حکم و موضوع، نفس بعث رسل در آیه شریفه موضوعیت ندارد، بلکه وصول تکلیف به مکلف موضوعیت دارد. از این رو، هرگاه حتی بعد از بعث رسل، به هر دلیلی حکم شرعی به مکلف نرسد یا حکم شرعی بر وی مشتبه شده باشد و پس از فحص و جست‌وجو، به علم اجمالی یا تفصیلی بر الزام نرسیده باشد (محل اصل برائت)، حکم عقل و فهم عرفی از آیه شریفه این است که حکم شرعی به مکلف ابلاغ نشده است؛ بنابراین مشمول آیه شریفه خواهد بود (خمینی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۲۲). در واقع این استدلال امام خمینی پاسخ به اشکال کسانی است که بر این باورند نفی تکلیف و عقاب بدون بعث رسل در این آیه به تکالیف واقعیه‌ای مربوط است که خداوند از سوی پیامبران خود آنها را ابلاغ نکرده، سکوت اختیار کرده باشد و نه تکالیفی که به وسیله پیامبران ابلاغ شده باشد؛ ولی بر برخی از مکلفان به دلیل عوارض خارجی مخفی مانده باشد (اصفهانی، ۱٤۱۹، ص۵۷۵).

آیه مذکور از چند جهت ابهام دارد:

اولاً، اینکه آیا «مستقلات عقلیه» نیز به بعث رسول از جانب خداوند نیاز دارد یا اینکه مقصود از آیه شریفه فقط آن دسته از جرایمی است که با عقل مستقل قابل درک نیست؟ ثانیاً، آیا آیه شریفه فقط بر «نفی فعلیت عذاب» دلالت دارد یا علاوه بر آن، بر «نفی استحقاق عذاب» نیز دلالت می‌کند؟ ثالثاً، آیا مفاد آیه بر لزوم «وصول تکلیف» به مکلّف (ابلاغ واقعی) دلالت دارد یا اینکه «صِرف اعلام» و ابلاغ مقصود است؛ اعم از اینکه مکلّف نیز از آن آگاهی یابد یا خیر (ابلاغ قانونی)؟

اما پیش از توضیح پرسش‌های سه‌گانه، توجه به این نکته ضروری است که دلایل قاعده قبح عقاب بلابیان، به ادله نقلی منحصر نیست، بلکه دلیل عقلی نیز بر این قاعده اقامه گردیده است و به اعتقاد برخی فقها، عقلاً و نقلاً اصل قاعده قبح عقاب بلابیان (کبرای قضیه) حتی نزد «اخباریون» نیز مورد قبول می‌باشد؛ زیرا عقاب بر تکلیف غیرواصل، از آشکارترین مصادیق ظلم است و اختلاف فقط در صغرای قضیه است؛ یعنی اخباری معتقد است «بیان» نسبت به تکلیف واقعی تام است؛ زیرا علم اجمالی نسبت به ثبوت تکالیف موجود است و همین امر باعث احتیاط است و از سویی، روایات زیادی بر لزوم توقف در شبهات دلالت دارد (خویی، ۱٤۱۰، ج۲، ص۲٥٤ـ۲٥٥). با وجود این، در برخی جزئیات اختلاف نظر وجود دارد که توضیح پرسش‌های مطرح‌شده می‌تواند در فهم محل اختلاف فقها مؤثر باشد. البته بعضی از فقها بر این عقیده‌اند که قاعده قبح عقاب بلابیان، مستند به بنای عقلاست و نه دلیل عقلی (ر.ک: خمینی، ۱۳۷٦، ج۷، ص۱۳٤).

۱ـ۱ـ۱ـ۳. شمول آیه نسبت به مستقلات عقلیه

فقهای شیعه بر این عقیده‌اند که عقل انسان بدون استمداد از شرع، قادر است حُسن و قبح برخی افعال را درک کند. حال با توجه به این اصل مسلّم، آیا براساس معنای آیه شریفه، حتی در مواردی که عقل مستقلاً به درک قبح و جرم‌بودن عمل قادر است، باز هم نیازی به بعث رسل هست یا فرستادن پیامبران فقط مختص به غیر موارد مستقلات

عقلیه می باشد؟ با توجه به این مسئله که در «ضروریات» و «یقینیات»، اساساً تقلید لازم نیست؛ زیرا محل و مورد تقلید در صورتی است که مکلَّف احتمال عقاب بدهد و در ضروریات و یقینیات، فرض احتمال عقاب منتفی است (خویی، ١٤١٠، ص٧٦).

برخی فقها در پاسخ به این پرسش، بر این عقیده‌اند که آیه مزبور شامل مستقلات عقلیه نیز می‌شود؛ بدین‌معنا که حتی در موارد حکم عقل به قبح یک عمل، بر خداوند است تا از باب لطف بر بندگان، با فرستادن پیامبران حکم عقل را مورد تأکید و تأیید قرار دهد تا آنکه حجت را بر بندگان تمام کند و شبهه را برطرف نماید. شیخ *طوسی* (طوسی، ١٤٠٩، ج٦، ص٤٥٧ـ٤٥٨)، شیخ *طبرسی* (طبرسی، ١٤٠٨، ج٥، ص٦٢٣) و *مقدس اردبیلی* (اردبیلی، ١٣٧٥، ص٤٤٤) از جمله طرفداران این نظریه‌اند.

عده دیگری از مفسران از جمله مفسر کبیر علامه *طباطبایی* معتقدند: در مورد «اصول دین» که عقل مستقلاً قادر به درک آنهاست، عقاب و مؤاخذه بر آن، متوقف بر بیان رسول نیست؛ زیرا اساساً تصدیق صحت قول و بیان پیامبر، بر درک اصول دین از راه عقل مستقل متوقف می‌باشد و اگر درک اصول دین از راه عقل مستقل هم بر بیان پیامبر متوقف باشد، «دور» لازم می‌آید (طباطبایی، ١٣٦٢، ج١٣، ص٦١).

این استدلال به دلالت آیه، بر لزوم قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها خدشه وارد نمی‌سازد، مگر اینکه مقصود مطلق احکامی باشد که عقل مستقل قادر به درک آن است؛ اگرچه در احکام فرعیه باشد. البته در احکام فرعی که عقل مستقلاً حکم به قبح و ظلم آنها می‌دهد ـ مانند حکم عقل به قبح عمل قتل ـ شاید بتوان گفت عقاب در چنین مواردی عقلاً قبیح نیست و ادعای جهل به حکم شرعی، چندان موجه نباشد. همانند این مسئله در حقوق عرفی و حقوق کشورهای پیشرفته غرب مطرح می‌باشد؛ با این بیان که براساس یک تقسیم‌بندی سنّتی که ریشه لاتین نیز دارد، جرایم را به «جرایم ذاتاً قبیح» (Mala in Se) و «جرایم قبیح براساس قانون موضوعه» (Mala Prohibita) تقسیم کرده، آثاری نیز بر آن بار می‌کنند (Davis, 2006, p.274/ Kolasa, 1978, p.568). جرایمی مانند قتل، تجاوز به عنف و ایجاد حریق عمدی، فی‌نفسه ـ بدون در نظرگرفتن ممنوعیت مقرر در قانون موضوعه ـ غیراخلاقی و قبیح‌اند (Garner, 2009, p.1073).

به عبارت دیگر، این دسته از جرایم به اندازه‌ای فی‌نفسه قابل سرزنش‌اند که افـراد معمولی و متعارف جامعه بر شدت آن اتفاق نظر دارند؛ به گونه‌ای که حتی در صـورت فقدان قانون مدون (موضوعه) نیز به مراعات آن مقیدند (Davis, 2006, p.272). از این رو، برخی حقوقدانان مذهبی مسیحی مانند *بلک استون* در نوشته‌های خود به دلیـل طرفداری از دین مسیحیت، حتی در تعیین مفاهیم حقوقی از جمله مفهوم «جـرایم ذاتاً قبیح» تحت تأثیر مذهب بوده‌اند و ـ به جای جرم ـ از ایـن جـرایم بـه «گنـاه» (Sin) تعبیر کرده‌اند (Ibid).

بر این اساس و به ویژه بر پایه دیدگاه آن دسته از فقها که قاعده قبح عقاب بلابیـان را قاعده‌ای عقلایی می‌دانند، مـی‌تـوان گفـت از نظـر عقـلا و حتـی از دیـدگاه عقـل، مجازات شخصی که با عقل مستقل قادر به درک قـبح و ممنوعیـت یـک عمـل اسـت، قبیح نیست و نیازی به ارسال رسل و ابلاغ قانون برای ممنوعیت ندارد و ثابـت نشـده است که در این موارد، عقل حکم به لزوم لطف از سوی خداوند داشـته باشـد و عقـل مستقل نیز خود نوعی بیان می‌باشد، بلکه بالاترین بیان است و به همین دلیل، از آن بـه پیامبر باطن تعبیر شده است.

۲ـ۱ـ۱ـ۳. دلالت آیه بر نفی استحقاق عقاب

مسئله دیگر اینکه آیا آیه «ما کنّا معذّبین ...» فقط بر «نفی فعلیت عذاب» دلالت می‌کند یـا اینکه علاوه بر آن، دالّ بر «نفی استحقاق عذاب» نیز هست؛ چون اگر فقط «نفی فعلیت عذاب» مقصود باشد، معنای آیه این است که ما در گذشته هرگز قومی را بـدون بعـث رسول، عذاب نکردیم؛ ولی دیگر دلالت بر این مطلب نخواهد داشت که در آینـده نیـز چنین امری محقق نخواهد شد؛ زیرا عدم عذاب گذشتگان، نه به دلیـل عـدم اسـتحقاق آنان، بلکه به دلیل تفضّل خداوند بوده است و به همین دلیل، عقلاً هیچ‌گونه محـذوری نخواهد داشت اگر در آینده خداوند کسانی را پیش از بعث رسول عذاب کند. اما بنا بر قول به عدم استحقاق عذاب گذشتگان، معنای آیه این است که عذاب آیندگان نیز بدون بعث و بیان رسول، عقلاً قبیح است؛ زیرا خلاف عدل می‌باشد.

برخی از مفسران مانند علامه *طباطبایی* معتقدند آیه شریفه فقط بر نفی فعلیت عذاب دلالت دارد؛ یعنی با وجود آنکه خداوند حق عذاب آنان را پیش از بعث رسل داشت؛ ولی به دلیل رحمت و رأفت خود، آنان را عقاب نکرد؛ بنابراین آیه در مقام امضا و تأیید حکم عقل به قبح عقاب بلابیان نیست، بلکه مقصود نفی وقوع عذاب است، نه نفی جواز عذاب* (طباطبایی، ۱۳٦۲، ج۱۳، ص٦۱).

اما بعضی از فقهای دیگر بر این عقیده‌اند که عبارت «ما کنّا» و مانند آن، در قرآن در مواردی استعمال می‌شود که فعل مورد نظر در شأن و منزلت خداوند نبوده و اساساً صدور آن فعل از خداوند مناسب نباشد؛ بنابراین اگرچه «فعل ماضی» به کار رفته است؛ ولی در این‌گونه موارد، فعل، منسلخ و عاری از «زمان» خاصی است و عذاب پیش از بعث رسل، شایسته حکمت و عدالت خداوند نیست (خویی، ۱٤۰۹، ص۲٥٦/ خمینی، [بی‌تا]، ص۲۰۷ـ۲۰۸). براساس این نظریه، آیه در مقام اخبار از عدالت خداوند است (ابن‌کثیر، ۱٤۱۸، ج۳، ص۱ـ۳).

از مفسران اهل سنت نیز برخی بر این باورند که آیه یادشده در مقام نفی جواز است، نه نفی وقوع؛ زیرا این‌گونه استعمال که در قرآن بسیار آمده است، مانند «مَا کنَّا ظَالِمِینَ» (شعراء: ۲۰۹)، «مَا کنَّا لَاعِبِینَ» و موارد مشابه اگر به معنای نفی وقوع بود، باید با این شکل می‌آمد: «ما نعذّب حتی نبعث رسولاً» (آلوسی، [بی‌تا]، ج۱٥، ص۳۸).

۳ـ۱ـ۱ـ۳. دلالت آیه بر لزوم وصول تکلیف (ابلاغ واقعی)

پرسش دیگر درباره آیه شریفه «ما کنّا معذّبین ...» این است که آیا مقصود از آیه، وصول تکلیف به مکلف است؛ یعنی علم واقعی شخص نسبت به بیان شرع، موضوعیت دارد (مانند آنچه در حقوق موضوعه از آن به ابلاغ واقعی تعبیر می‌گردد)؟ یا فقط اعلام و

---

* «... و إن کان له أن یعذّبهم به لکنّه برحمته و رأفته یبالغ فی‌الموعظة و یتمّ الحجّة بعدالحجّة ثم ینزل العقوبة فقوله و ما کنّا معذّبین حتّی نبعث رسولاً نفی لوقوع العذاب لا لجوازه».

البته شاید مقصود ایشان از جواز عقاب پیش از بعث رسل، فقط درباره مستقلات عقلیه باشد؛ زیرا عقاب پیش از بیان، قطع نظر از آیه، عقلاً قبیح است و آنگاه که بیان عقلی (عقل مستقل) موجود نباشد، بیان شرعی (بعث رسل) لازم است تا شخص مستحق عقاب باشد.

ابلاغ احکام است؛ خواه به مکلّف واقعاً رسیده باشد یا خیر؟

برخی فقها در پاسخ به این پرسش معتقدند معیار، وصول تکلیف به مکلف است و نه صِرف ابلاغ از سوی شارع؛ زیرا به مناسبت حکم و موضوع، چنین استفاده می‌گردد که خود بعث رُسل در نزول عذاب موضوعیت ندارد، بلکه بعث رسل راهی برای رساندن تکالیف به بندگان و اتمام حجت بر آنان است. بر این اساس، مقصود آن است که علاوه بر بعث رسل، باید ابلاغ واقعی احکام نیز بنماید؛ به همین دلیل، اگر فرض کنیم در یک زمانی خداوند رسولی را بفرستد؛ ولی به جهت مصالح یا موانع خاصی، احکام به همه بندگان یا برخی از آنان نرسد، نمی‌توان گفت چون بعث رسل محقق شده است؛ پس عذاب بندگانی که به آنان حکم الهی ابلاغ نشده است، مجاز می‌باشد. در نتیجه با الغای خصوصیت می‌توان گفت معیار، رساندن احکام الهی به مکلفان است، نه صِرف ابلاغ؛ هرچند به مکلف نرسیده باشد (خمینی، [بی‌تا]، ج۲، ص۲۱۲/ همو، ۱۳۷۲، ج۲، ص۲۲).

با پذیرش نظر مذکور، همان‌گونه که برخی نیز ادعا کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت براساس مفاد آیه شریفه که از مستندات قاعده قبح عقاب بلابیان است، در واقع اصل قانونی بودن در حقوق اسلام از استحکام بیشتری نسبت به حقوق موضوعه برخوردار می‌باشد؛ یعنی دایره اصل قانونی‌بودن در حقوق اسلام، وسیع‌تر از حقوق عرفی است؛ زیرا اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها در حقوق موضوعه، نسبت به وضع قانون و به تبع آن مراحل ابلاغ و انتشار قانون، راجع است؛ ولی از دیدگاه فقها در مواردی که مکلف نه به علت تقصیر، بلکه به جهت دیگری نسبت به تکلیف صادرشده جاهل باشد، باز هم می‌توان به این قاعده تمسک کرد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، معیار «بیان واصل» است، نه «بیان صادر» (محقق داماد، ۱۳۸۳، ص۱۷ـ۱۸).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، براساس مستندات تفسیری مربوط به قاعده قبح عقاب بلابیان، از جمله آیه شریفه «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»، این مقنن و شارع است که باید با بعث رسل، قوانین شرع را به مکلفان ابلاغ نماید و براساس روایت معتبر بیان احکام بر خداوند است و بدون آن، بندگان تکلیفی برای کشف قانون شرع ندارند

(فیض کاشانی، [بی‌تا]، ج۳، ص۱۸۲)* و حتی «ابلاغ» احکام شرع کافی نیست، بلکه «وصول» آن به مکلفان نیز شرط است (خمینی، [بی‌تا]، ج۲، ص۲٤۸)؛ اما این بدین‌معنا نیست که مکلّف پس از ابلاغ، هیچ‌گونه تلاشی به منظور یادگیری احکام مورد ابتلای خود به عمل نیاورد. به همین دلیل، فقها جهل به قانون را فقط در صورتی که ناشی از قصور مکلفان باشد، به استناد برخی ادله از جمله حدیث رفع و حدیث حجب (همان، صص۲۱۷ و ۲۳۷)، مرفوع دانسته‌اند؛ زیرا تنجّز و قطعیت یک حکم شرعی، منوط به اطلاع فرد است. البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که اصل مذکور نتیجه حاکمیت و اجرای قاعده قبح عقاب بلابیان است؛ یعنی چون عقلا معتقدند مجازات شخص جاهل، ظلم و قبیح است؛ توجیه فوق صورت گرفته است. از این رو، صرفا محدود به جهل ناشی از قصور است و به هیچ وجه جهل ناشی از تقصیر را شامل نخواهد شد؛ چرا که پس از وضع حکم و تشریع آن، جهل افراد متمکن از تحصیل علم و آگاهی، مانع از تنجز آن نمی شود؛ بلکه احکام بر آنان منجز و قطعی خواهد بود و در فرض تخلف، مجازات آنان فاقد قبح و منع عقلی است. (محقق داماد، ۱۳۸۳، ص۲۵).

البته به اعتقاد برخی فقها، حتی جاهل مقصر نیز در صورت عدم التفات به این موضوع که ممکن است عمل ارتکابی او جرم باشد (جاهل مقصر غیرملتفت)، مستحق مجازات نخواهد بود (خویی، ۱٤۰۹، ص۱۹٦). البته در مورد جاهل مقصر ملتفت هم برخی بر این عقیده‌اند که این نوع از جهل تقصیری نیز می‌تواند محل اجرای قاعده درأ باشد و در نتیجه از مجازات حدی معاف خواهد بود (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۹۱، ص٦۰ـ٦۱).

براساس مادّه ۱۵۵ قانون مجازات اسلامی سال ۹۲: «جهل به حکم، مانع از مجازات مرتکب نیست، مگر اینکه تحصیل علم عادتاً برای وی ممکن نباشد یا جهل به حکم، شرعاً عذر محسوب شود» و مطابق تبصره این ماده: «جهل به نوع یا میزان مجازات مانع از مجازات نیست».

---

* «فی‌الکافی عن‌الصادق؛ أنه سئل هل جعل فی‌الناس أداة ینالون بها المعرفة؟ قال لا. قیل: فهل کلّفوا المعرفة؟ قال لا، علی‌الله البیان. لایکلّف الله نفساً الّا ما آتاها».

اما مواردی از جهل به حکم که شرعاً عذر محسوب می‌شود، در مواد ۱۲۰، ۱۲۱، ۲۱۷ و ۲۱۸ اشاره شده است که اجمالاً براساس این مواد که چندان هم به صورت منسجم تنظیم نشده‌اند و باید در کنار یکدیگر و با کمک هم تفسیر شوند، در جرایم حدی ـ به استثنای جرایم خاص؛ مانند محاربه، افساد فی‌الارض، سرقت، قذف و جرایم منافی عفت توأم با عنف، اکراه، ربایش یا فریب ـ علم به حرمت شرعی شرط شده است و در صورت شک در آن، به صرف احتمال صدق گفتار متهم، باید به قول وی ترتیب اثر داد که این موارد محل اجرای قاعده درأ می‌باشد؛ ولی در جرایمی مانند محاربه، افساد، سرقت، قذف و... در صورت شک، قاضی موظف است تحقیق و بررسی نماید و صِرف احتمال صدق گفتار متهم نمی‌تواند سبب معافیت وی از مجازات شود که به نظر می‌رسد در این دسته از جرایم، در واقع اصل برائت جاری شده است و از اینجا می‌توان به تفاوت اصل برائت و قاعده درأ پی برد. به همین دلیل، گاهی فقها برای تبرئه متهم در یک مورد، به هر دو در کنار یکدیگر استناد می‌کنند؛ مثلاً *کاشف‌اللثام* در بحث عدم قصاص عورت در خنثی، چنین استدلال می‌کند: «إن کان الجانی خنثی مشکلاً لم یکن قصاص إلّا مع العلم بحالها لإحتمال المخالفة و أصل البرائة والشبهة» (هندی، ۱٤۰۵، ص٤۸۰). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، از «اصل برائت» و «شبهه» که همان مفاد قاعده درأ می‌باشد، در عرض یکدیگر استفاده کرده است.

اما بر پایه دیدگاه شهید صدر، خداوند بر بندگان حق اطاعت دارد؛ یعنی بندگان مکلفند از اوامر و نواهی خداوند اطاعت کنند. مقتضای این رابطه آن است که بندگان نسبت به تکالیف احتمالی نیز موظف به انجام باشند. (محقق داماد، ۱۳۸۳، ص۲۱).

براساس این نظریه که عمدتاً از سوی شهید *صدر* در نجف اشرف ـ و در واقع پیش از آن به وسیله *محقق داماد* در قم ـ مطرح شده است، می‌توان این‌گونه برداشت کرد:

> دایره حق مولا موسع است و شامل تکالیف محتمل هم می‌شود. سرّ این مسئله این است که «مولویت» مقوله‌ای مشکک است که عقل آن را به واسطه ملاکاتی چون «شکر منعم» یا «خالقیت» یا «مالکیت» درک می‌کند و هرجا که ملاک مولویت بیشتر محقق باشد، حق طاعت موسع‌تر است؛ به گونه‌ای که ممکن است در برخی مراتب ملاک،

سعه حق طاعت فقط شامل اوامر و نواهی معلوم مولا باشد؛ ولی در مورد خداوند متعال، از آنجا که ملاک خالقیت و منعمیت و مالکیت در حد نهایت است، حق اطاعت نیز وسیع‌ترین دایره شمول را دارد؛ به طوری که تکالیف احتمالی مولا را هم دربرمی‌گیرد. دلیل ایشان بر این مدعا شهادت وجدان است. تذکر این نکته لازم است که شهید *صدر* شبهات بدوی را مورد برائت شرعی می‌داند و لذا در عمل، در شبهات بدوی قائل به احتیاط نیست. منتها بحث فعلی در مقتضای حکم عقل است، قبل از ملاحظه ورود شرع و برائت یا احتیاط شرعی ... شهید *صدر* خود معترف است که هیچ دلیلی بر نظریه حق‌الطاعه نمی‌توان اقامه کرد و فقط آن را از بدیهیات عقل عملی می‌داند و همان‌گونه که اصل حق طاعت نسبت به منعم و خالق و مالک از بدیهیات عقل عملی است و برهان‌پذیر نیست، حدود و سعه این حق هم صرفاً بدیهی است و به برهان نیاز ندارد* (آملی لاریجانی، ۱۳۸۱، ص۱۲ـ۱۳).

مهم اینکه شهید *صدر* در نقد قاعده قبح عقاب بلابیان چنین استدلال کرده است که اگر قاعده قبح عقاب بلابیان از بدیهیات است، چرا تا پیش از استاد *وحید بهبهانی* کسی این قاعده را درک نکرده و یادآور آن نشده است؟

در پاسخ به این اشکال این‌گونه استدلال شده است:

همین پرسش درباره ادعای ایشان مطرح می‌شود که در فرض بداهت و وجدانی‌بودن قاعده حق‌الطاعه، چگونه ممکن است از زمان *وحید* تا به حال، تعداد قابل توجهی از اصولیون، به قبح عقاب بلابیان قائل شده باشند؟ به علاوه، پیش از زمان *وحید* هم کسی حق‌الطاعه را بدین نحو بیان نکرده است. البته در بحث حظر و اباحه و ارتباط آن با قبح عقاب بلابیان و نیز حق‌الطاعه، دعاوی متعددی طرح می‌شود که فعلاً درصدد بیان آن نیستیم ... به هر حال، اینکه شهید *صدر* معتقد می‌شود حق‌الطاعه و احتیاط عقلی در موارد شبهات بدویه، امری وجدانی است و تشکیک مخالفان در احتیاط و قول به وجدانی‌بودن قبح عقاب بلابیان، ناشی از برخی براهین خیالی در باب برائت عقلی است که گاه موجب می‌شود در وجدان عقل عملی انسان خللی ایجاد گردد،

---

* «و نحن نؤمن فی هذا المسلک بأن المولویة الذاتیة الثابتة له سبحانه و تعالی لاتختص بالتکالیف المقطوعة بل تشمل مطلق التکالیف الواصلة ولو احتمالاً، و هذا من مدرکات‌العقل العملی، و هی غیر مبرهنة فکما ان أصل حق‌الطاعة للمنعم والخالق ملاک أولی للعقل العملی غیرمبرهن کذلک حدوده و سعته» (صدر، ۱٤۰٦، ج۳، ص۲۸).

صرفاً یک ادعاست که طبیعتاً قائلان به قبح عقاب بلابیان هم نسبت به ایشان و ادعـای بداهت و وجدان در باب حق‌الطاعه، همین را خواهند گفت. این‌چنین به نظر می‌رسـد که وجدان و عقل عملی با قبح عقاب بلابیان همراه است (همان، ص١٤).

افزون بر این، نقد مهم دیگر اینکه:

در موارد شبهات بدوی همچنان‌که احتمال تکلیف اعم از وجوبی یا تحریمی می‌دهیم، احتمال اباحه واقعی هم می‌دهیم و حکم عقلی به حق طاعت مولا، همـان‌قـدر کـه در تکالیف وجوبی و تحریمی مطرح است، در اباحه واقعی هم مطرح است. اگر منعم یـا خالق یا مالک‌بودن مولا مستدعی است تکالیف او را گردن نهیم و به مقتضای آن عمل کنیم، همین منعمیت و خالقیت و مالکیت هم مستدعی است که به «اباحه» او به عنوان حکمی از احکام خمسه، گردن نهاده و به مقتضای آن عمل نماییم ... این نظریه اقتضـا دارد که در شبهات بدویه، عقل هم حکم به رعایت تکلیـف واقعـی داشـته باشـد کـه لازمه‌اش احتیاط است و هم حکم به رعایت اباحـه واقعـی کـه لازمـه‌اش رهـابودن و ترخیص است و چون این دو حکم عقلی نمی‌تواند بالفعل موجود باشد و هیچ دلیلـی بر ترجیح یکی بر دیگری نیست، معلوم می‌شود اصل نظریه حق‌الطاعه صحیح نیسـت. کسانی که قائل به قبح عقاب بلابیان هستند، مسلّماً با این مشکل مواجـه نمـی‌شـوند و همین، ترجیح این نظریه و تقویـت آن را نسـبت بـه بـدیلش، بـه دنبـال خواهـد آورد (همان، ص١٥).

نقد سومی که بر نظریه حق‌الطاعه مطرح می‌باشد، این است:

اگر نظریه حق‌الطاعه را بپذیریم، لازم می‌آید در همه مواردی که احتمال می‌دهیم مـولا غرضی لزومی دارد، هرچند قطعاً امر نکرده باشد، احتیاط کنیم، در حالی که این لازمه، قابل قبول نیست؛ نه حق‌الطاعه‌ای آن را می‌پذیرد و نه قبح عقابی ... اثبـات ایـن لازمـه متوقف بر این نکته است که مسلک حق‌الطاعه در لب به «حق احترام مولا» برمی‌گـردد و لفظ «طاعت» و «اطاعت» که ظهور در تحقق امر از مـولا دارد، واقعـاً بـا ایـن ظهـور منظور نیست. غرض از حق‌الطاعه این است که احترام مولا و عدم تـوهین او بـه تمـام معنا باید رعایت شود؛ لذا به روشنی وجود «امر» شرط این احترام نیسـت. احتـرام بـه لحاظ اوامر مولا فرقی با احترام بلحاظ اغراض مولی ندارد، بلکه دایره احتـرام و عـدم توهین به مولا از موارد غرض واقعی هم فراتر می‌رود و در مثـل انقیـاد و تجـری هـم

ثابت است، در حالی که در این موارد، در عالم واقع، نه حکمی هست، نه غرضی؛ بنابراین اگر بپذیریم مولا دارای این حق است که در همه اوامر و نواهی‌اش حتی مشکوکه مورد احترام قرار گیرد، در اغراض محتمل هم باید طبیعتاً همین‌طور باشد و لذا باید احتیاط نمود. این همان لازمه‌ای است که بعید است مسلک حق‌الطاعه آن را بپذیرد (همان، ص۲۵).

در مقام جمع میان نظریه حق‌الطاعه با نظر مشهور فقها مبنی بر قاعده قبح عقاب بلابیان، برخی چنین اظهار کرده‌اند:

این قاعده [قاعده قبح عقاب بلابیان] منسوب به *وحید بهبهانی* است. عبارت ایشان چنین است: «بدان، مجتهدان در آنجا که نصی نباشد «شبهه حکمیه»، شبهه موضوعیه اصل برائت را جاری می‌دانند ...». تا آنجا که گوید: «دلیل فقها این است که عقل در آنجا که بیانی نرسیده باشد، تکلیف و مؤاخذه را قبیح می‌داند ...». احتمال می‌رود مقصود ایشان از عبارت «ما لانصّ فیه»، عدم صدور نص باشد و مراد ایشان از عبارت «ما لم یکن بیان»، فقدان بیان در متن واقع باشد، نه در دست مکلف؛ بنا بر این احتمال، گفت وگو از اختلاف بین استاد شهید ما و مشهور متأخران در این مسئله بعید خواهد نمود؛ چه این اختلاف ناظر به جایی است که بیانش به مکلف نرسیده باشد، نه آنکه از اساس و در متن واقع بیانی صادر نشده باشد و آنچه محل نزاع است، عدم صدور بیان در متن واقع است، نه در دست مکلف (حائری، ۱۳۷۸، ص۱۳۵).

نگارنده این مقاله که از شاگردان شهید *صدر* نیز هستند، در پاورقی همان صفحه برای این احتمال، شاهدی می‌آورند مبنی بر اینکه:

قرینه‌ای که این احتمال را تقویت می کند، این است که ایشان در ذیل عبارت پیشین، به سیره پیامبر اکرمﷺ در ابلاغ احکام استشهاد کرده است؛ آنجا که گوید: *پیامبر*ﷺ هماره تکلیف را به مردم ابلاغ می‌کرد، نه رخصت و اباحه را. پیداست تبلیغ *پیامبر*ﷺ به معنای صدور بیان است. مقصود ایشان این است که سیره *پیامبر*ﷺ گواهی می‌دهد که رخصت و اباحه محتاج بیان از سوی شارع نمی‌باشد و این تکلیف است که هماره نیازمند صدور بیان از طرف شارع است، ... از این رو، هرگاه بیانی به آن نرسد، مباح خواهد بود (همان).

البته نکته مهمی که باید توجه شود اینکه اگرچه شهید *صدر* براساس نظریه

حق‌الطاعه، به حکم اولی عقل در تکالیف محتمل نیز اصل را بر احتیاط و اشتغال ذمه می‌داند (صدر، ۱۹۷۵، ص۱۷۸)؛ ولی بلافاصله بر این نکته تصریح می‌کند که خروج از این اصل فقط در صورتی ممکن است که بدانیم شارع به ترک این احتیاط رضایت دارد و در مورد یادشده (تکالیف محتمل)، بر این باورند که قاعده عملیه ثانویه بر این است که احتیاط در موارد تکالیف محتمل لازم نیست؛ چون ادله شرعی مانند حدیث رفع «رفع عن أمتی ما لایعلمون» دلالت دارد که شارع به ترک چنین احتیاطی راضی است و این حکم ثانویه عملیه، هم در شبهات تحریمیه و هم در شبهات وجوبیه و حتی در شبهات موضوعیه جاری می‌باشد (همان، ص۱۷۹ـ۱۸۰)؛ بنابراین براساس دیدگاه شهید *صدر* نیز دست‌کم مطابق قاعده ثانوی، اعتقاد به اصل قانونی‌بودن مخدوش نخواهد شد.

۲ـ۱ـ۳. دیگر آیات دالّ بر اصل قانونی‌بودن

آیات متعدد دیگری به عنوان شاهد و دلیل بر اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها ارائه گردیده است؛ از جمله آیات شریفه ذیل:

۱. لَایکلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (طلاق: ۷).

برخی از فقهای عظام فرموده‌اند، استدلال به این آیه برای اصل برائت و قبح عقاب بلابیان بدین شرح است که مقصود از «ما» موصول همان تکلیف است و مقصود از «ایتاء» همان ایصال و اعلام به مکلف می‌باشد، یا مقصود از این دو واژه در آیه شریفه، معنای اعم است که شامل تکلیف و اعلام هم می‌شود که ظاهرا به قرینه قبل و بعد آیه، همین معنای اعم مقصود است؛ اگرچه این آیه به منزله کبرای کلی است و دلیلی برای ماقبل خود می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۲، ص۲٦ـ۲۷).

محقق *اردبیلی* در کتاب تفسیر خود در تفسیر این آیه شریفه، بر این باورند که آیه بر قبح عقلی دلالت دارد، با این بیان که تکلیف به چیزی که در توان انسان نیست (تکلیف بما لایطاق)، بلکه حتی تکلیف به چیزی که مشقت‌آور است (تکلیف بمایشق)، از جانب خداوند واقع نخواهد شد، بلکه از سوی خداوند محال است (محقق اردبیلی، ۱۳۷۵، ص٥٤١).

روشن است تکلیف به چیزی که از پیش به مکلف اعلام نشده باشد و مجازات و عقاب بابت ترک آن، دست‌کم از مصادیق آشکار تکلیف مشقت‌آور خواهد بود؛ زیرا اعمال مجازات بابت تکلیفی که به مکلف نرسیده است، نوعاً باعث مشقت غیرقابل تحمل و حرج وی خواهد بود و چنین تشریعی از جانب خداوند، قبیح و محال است.

درباره آیه مذکور و کیفیت انطباق آن با مطلوب، در کتب اصولی مباحث مفصّلی مطرح شده است که به جهت رعایت اختصار، به همین مقدار بسنده می‌کنیم (ر.ک: خمینی، [بی‌تا]، ج۲، ص۲۰۹ـ۲۱۳).

۲. لَایکلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (بقره: ۲۸٦).

براساس دیدگاه مفسران، وسع در این آیه به معنای طاقت و توان و در مضیقه‌نبودن است (طوسی، ۱٤۰۹، ج۲، ص۳۸۳). برخی بر این عقیده‌اند که این آیه از باب فضل و رحمت خداوند به بندگان است (فیض کاشانی، ۱۳۷٦، ج۱، ص۱۳۵)؛ ولی در تفسیر دقیق‌تری می‌توان گفت این آیه اخبار از عدل و رحمت خداوند است (طبرسی، ۱٤۱۸، ج۱، ص۲٦۰)؛ بنابراین مانند آیه پیش‌گفته، دلالت بر این مدعا دارد که تکلیف از سوی خداوند باید به اندازه توان باشد و مجازات کسی بابت عملی که از پیش به وی نرسیده باشد، تکلیف در حد وسع و توان وی محسوب نمی‌شود.

شیخ *طوسی* در تفسیر **تبیان** چنین آورده است که این آیه شریفه به روشنی بر بطلان دیدگاه جبریون دلالت دارد که تکلیف بما لایطاق را از جانب خداوند جایز دانسته‌اند (طوسی، ۱٤۰۹، ج۲، ص۳۸٤). براساس این دیدگاه، اساساً تکلیف به چیزی که در توان انسان نباشد، از سوی خداوند جایز نیست (راوندی، ۱٤۰۵، ج۱، ص٤۳۲) و در نتیجه قبیح و محال است. به تعبیر شیخ *طوسی*، همان‌گونه که اصل تکلیف بما لایطاق مجاز نیست، مجازات و مؤاخذه بابت ترک آن نیز مجاز نخواهد بود (همان، ص۳۸۵)؛ به همین دلیل، براساس آیه شریفه، خداوند تکلیفی بیش از وسع انسان ندارد و مجازات بابت جرمی بدون اعلام و ابلاغ پیشین، مصداق تکلیف خارج از وسع انسان است.

گفتنی است تکلیف بما لایطاق که مفاد این روایت است، با قاعده قبح عقاب بلابیان متفاوت می‌باشد؛ زیرا در قاعده قبح عقاب بلابیان، یک طرف فعل، مخالفت عبد با

دستور احتمالی خداوند است و طرف دیگر آن قبح عقاب چنین شخصی از سوی خداوند می‌باشد؛ ولی در قاعده قبح تکلیف بما لایطاق، فقط بحث از فعل خداوند است؛ اما اشتراک هر دو در قبح عقاب از سوی خداوند می‌باشد. علاوه بر این:

عقل عملی در صورتی مولا را مجاز به مجازات و عقاب عبد می‌شناسد که اطاعت او عقلاً بر عبد واجب شده باشد؛ اما در حالتی که اطاعت مولا بر عبد واجب نیست ـ همچون حالت عجز و ناتوانی ـ بر مولا جایز نیست درصدد عقاب عبد برآید (حائری، ۱۳۷۸، ص۱۳٦).

۳. وَ مَا أَهْلَكنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ .. (شعراء: ۲۰۸).

مطابق دیدگاه تفسیری علامه *طباطبایی*، آیه بعد از آن یعنی آیه «ما کنّا ظالمین» که حرف نفی پیش از فعل «کان» آمده است، در این‌گونه موارد به معنای نفی شأنیت می‌باشد؛ بدین‌معنا که ظلم در شأن ما نیست و از ما انتظار ظلم نمی‌رود و «ما کنّا ظالمین» در مقام تعلیل برای حصر جمله پیشین است؛ یعنی تعلیل برای «ما أهلکنا من قریة إلاّ لها منذرون» که به این معناست که ما هیچ قومی را نابود نکردیم، مگر اینکه به آنان هشدار و انذار دادیم و حجت را بر آنان تمام کردیم؛ چون اگر غیر از این روش عمل می‌کردیم، به آنان ظلم کرده بودیم، در حالی که ظلم به احدی در شأن ما نیست؛ پس آیه به معنای همان آیه شریفه «ما کنّا معذبین حتی نبعث رسولاً» است (طباطبایی، ۱۳٦۲، ج۱۵، ص۳۲٤).

براساس آیه شریفه، هلاکت و مجازات پیش از انذار و اخطار، خلاف سنّت و رویّه خداوند است و از مصادیق ظلم به شمار می‌رود.

٤. مَا كانَ رَبُّک مُهْلِک الْقُرَى حَتَّى يبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يتْلُوا عَلَيهِمْ آياتِنَا (قصص: ۵۹).

در مورد کلمه «أمّها» دو معنا ذکر شده است؛ یکی به معنای أم‌القری یعنی مکه و دیگری به معنای شهرهای بزرگ در دیگر نقاط دنیا (طوسی، ۱٤۰۹، ج۸، ص۱٦٦) که احتمال دوم، مقرون به صواب به نظر می‌رسد و بر فرض که معنای اول هم مقصود باشد، با الغای خصوصیت، به دیگر نقاط دنیا نیز قابل تسری می‌باشد.

مطابق این آیه، هلاکت و مجازات قومی بدون بعث رسل و اتمام حجت بر آنان،

ظلم به شمار می‌رود و خداوند منزه از آن است (طبرسی، ۱٤۲۰، ج۲، ص۷۵۰).

در آیه شریفه دیگری نیز به همین مضمون آمده است: «ذَلِک أَنْ لَمْ یکنْ رَبُّک مُهْلِک الْقُرَی بِظُلْمٍ وَ أَهْلُهَا غَافِلُونَ» (انعام: ۱۳۱).

این آیه نیز بدان‌معناست که خداوند به کسی ظلم نمی‌کند، مگر اینکه با ارسال رسل، برای آنان حقیقت را بیان کند (قمی، ۱٤۰٤، ج۱، ص۲۱۷). آیه پیشین نیز قرینه‌ای بر این است که غفلت از راه ارسال رسل مرتفع می‌شود؛ زیرا در آن آیه آمده است: «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ یأْتِکمْ رُسُلٌ مِنْکمْ یقُصُّونَ عَلَیکمْ آیاتِی وَ ینْذِرُونَکمْ لِقَاءَ یوْمِکمْ هَذَا ...» (انعام: ۱۳۰).

براساس این دو آیه شریفه، مجازات یک قوم بدون بعث رسل و بدون ابلاغ پیام وحی، خلاف سنّت الهی و مصداق ظلم می‌باشد؛ بنابراین از مجموع این آیات به خوبی می‌توان پذیرش قطعی مفاد اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها را استنباط کرد.

۲ـ۳. دلایل روایی بر اصل قانونی‌بودن

روایات متعددی را می‌توان به عنوان دلیل بر اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها ذکر کرد؛ یکی از روایات معروف در این باره، حدیث معروف «رُفع عن أمتی تسعة ... ما لایعلمون ...» است. طبق حدیث مزبور، جهل به تکلیف سبب انتفای مسئولیت است؛ اما اینکه چه نوع مسئولیتی مرتفع است، میان فقها اتفاق نظر وجود ندارد. برخی معتقدند فقط «مؤاخذه و عقاب» مرتفع می‌باشد (انصاری، [بی‌تا]، ج۲، ص۳۲۰) و بعضی نیز «مطلق آثار شرعیه» را مرفوع دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱٤۰۹، ج۲، ص۳۳۹).

از میان دو نظریه مذکور، هریک را بپذیریم، هیچ خدشه‌ای به دلالت روایت بر اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها وارد نمی‌سازد؛ زیرا رفع مؤاخذه و عقاب برای اثبات اصل قانونی‌بودن مجازات‌ها کافی است و به تبع خود و بالملازمه باعث اثبات اصل قانونی‌بودن جرایم نیز هست.

آنچه دلالت روایت بر مطلوب را مخدوش می‌سازد، اشکالی است که برخی بر روایت کرده‌اند؛ با این بیان که اساساً حدیث رفع مربوط به «شبهات موضوعیه»

است، نه حکمیه (انصاری، [بی‌تا]، ص۳۲۰/ خمینی، [بی‌تا]، ج۲، ص۲۱۳ــ۲۱۷)؛ ولی برخی دیگر از فقها چنین اشکالی را مردود دانسته‌اند و بر این عقیده‌اند که حدیث رفع در «ما لایعلمون»، اعم از شبهه حکمیه و موضوعیه است؛ یعنی «ما» موصوله دارای معنای اعم است (خراسانی، ۱٤۰۹، ص۳٤۰/ اصفهانی، ۱٤۱۹، ص۵۷۹/ صدر، ۱۹۷۵، ص۱۸۰).

از دیگر روایاتی که می‌توان آن را به عنوان یکی از قوی‌ترین و واضح‌ترین ادله روایی بر اصل قانونی بودن برشمرد، عبارت است از حدیث «النّاس فی سعة ما لایعلمون» (خمینی، [بی‌تا]، ص۲۳۸). این حدیث به دو صورت (خراسانی، ۱٤۰۹، ص۳٤۲) معنا شده است:

۱. مردم تا زمانی که جاهل‌اند، در گشایش هستند «مؤاخذه نمی‌شوند» (بنا بر اینکه «ما» در جمله، مصدریه زمانیه باشد) (انصاری، [بی‌تا]، ص۳۲۷).

۲. مردم در مورد مسائل و احکامی که بدان جهل دارند، در گشایش هستند «مؤاخذه نمی‌شوند» (بنا بر اینکه «ما» در جمله، موصوله باشد) (همان).

حدیث سعه بنا بر هر دو معنای مذکور، دلالت قاطع بر اصل قانونی‌بودن دارد و همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، حتی براساس این حدیث و مانند آن که علم به احکام را در مؤاخذه بندگان شرط دانسته است، دایره اصل قانونی‌بودن در اسلام وسیع‌تر از اصل قانونی‌بودن در حقوق موضوعه می‌باشد.

احادیث دیگری نیز دلالت بر اصل قانونی بودن می‌نماید که این احادیث در غالب کتب اصولی به عنوان دلایل اصل برائت، بررسی شده است (ر.ک: خمینی، ۱۳۷٦، ص۲۳۷ـ۲۵۱) و برای رعایت اختصار فقط به ذکر متن برخی احادیث بسنده می‌کنیم:

۱. «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی».

۲. «ما حجب‌الله علمه عن‌العباد فهو موضوع عنهم».

۳. «کل شی لک حلال حتی تعلم أنه حرام».

از مجموع آیات و روایات مذکور به علاوه حکم عقل و بنای عقلا (همان، ص۲۵۱/ انصاری، [بی‌تا]، ص۳۳۵)، تردیدی در پذیرش اصل قانونی‌بودن در حقوق اسلام باقی نمی‌ماند. اگرچه در مورد جرایم تعزیری، تعیین نوع و میزان مجازات تا اندازه‌ای به

قاضی واگذار شده است؛ ولی برخی حقوقدانان همین میزان را نیز خروج از اصل قانونی‌بودن دانسته‌اند (افتخار جهرمی، ۱۳۷۸، ص۹۳).

نتیجه

از مجموع مباحث پیش‌گفته می‌توان به مباحث ذیل دست یافت:

۱. براساس اصل قانونی‌بودن که از مهم‌ترین اصول حقوق کیفری به شمار می‌رود، هیچ جرم و مجازاتی بدون تصریح در قانون، مجاز و مشروع نیست. این اصل پیش از حقوق موضوعه، در حقوق کیفری اسلام با قوت وتأکید بیشتری به رسمیت شناخته شده است. آیات متعددی به عنوان شاهد و دلیل بر اصل قانونی‌بودن ارائه شده است که مهم‌ترین آنها عبارت است از آیه شریفه «مَا كنَّا مُعَذبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً: ما هرگز کسی را عذاب نکردیم، مگر اینکه پیش از آن رسولی را بر ایشان برگزیدیم» (اسراء: ۱۵). براساس این آیه شریفه، بسیاری از فقها قاعده قبح عقاب بلابیان را بنیان نهاده‌اند که البته این قاعده علاوه بر مستند نقلی، از مستند عقلی نیز برخوردار می‌باشد؛ زیرا عقاب نسبت به تکلیف غیرواصل، از واضح‌ترین مصادیق ظلم است.

۲. در موارد حکم عقل به قبح یک عمل نیز بر خداوند است تا از باب لطف بر بندگان، با فرستادن پیامبران، حکم عقل را مورد تأکید و تأیید قرار دهد تا حجت را بر بندگان تمام کرده، شبهه را برطرف سازد؛ ولی درباره «اصول دین» که عقل مستقلاً به درک آنها قادر است، عقاب و مؤاخذه بر آن متوقف بر بیان رسول نیست؛ زیرا اساساً تصدیق صحت قول و بیان پیامبر، متوقف بر درک اصول دین از راه عقل مستقل می‌باشد و اگر درک اصول دین از راه عقل مستقل هم متوقف بر بیان پیامبر باشد، «دور» لازم می‌آید. ممکن است چنین استدلال کرد که از نظر عقلا و حتی از دیدگاه عقل، هیچ قبحی ندارد که در مواردی که عقل مستقلاً به درک قبح و ممنوعیت یک عمل قادر است، حتماً ارسال رسل و ابلاغ قانون برای ممنوعیت، لازم باشد و ثابت نشده است که در این موارد، عقل حکم به لزوم لطف از سوی خداوند داشته باشد.

۳. معیار استحقاق عقاب، وصول تکلیف به مکلف است، نه صِرف ابلاغ از سوی

شارع؛ زیرا به مناسبت حکم و موضوع چنین استفاده می‌گردد که خود بعث رُسل در نزول عذاب موضوعیت ندارد، بلکه بعث رسل راهی برای رساندن تکالیف به بندگان و اتمام حجت بر آنان است. با پذیرش نظریه مذکور، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که دایره اصل قانونی‌بودن در حقوق اسلام، وسیع‌تر از حقوق عرفی است. در مقابل این نظریه، به اعتقاد برخی چنانچه مکلف حتی «احتمال وجود تکلیف» و عدم وصول آن به خویش را بدهد، باز هم مقتضای حکم عقل این است که باید خواسته خداوند و منویات الهی تأمین گردد؛ زیرا خداوند بر بندگان خود «حق‌الطاعة» دارد و این امر اقتضا می‌کند بندگان حتی نسبت به تکالیف محتمل نیز موظف به انجام باشند؛ ولی بر این نظریه، نقدهای جدی وارد شده است؛ از جمله اینکه حکم عقلی به حق طاعت مولا، همان اندازه که در تکالیف وجوبی و تحریمی مطرح می‌باشد، در اباحه واقعی نیز مطرح است. اگر منعم، خالق یا مالک‌بودن مولا مستدعی است تکالیف او را گردن نهیم و به مقتضای آن عمل کنیم، همین منعمیت، خالقیت و مالکیت نیز مستدعی است به «اباحه» او به عنوان حکمی از احکام خمسه، گردن نهیم و به مقتضای آن عمل نماییم.

منابع

۱. آشوری، محمد؛ **آیین دادرسی کیفری**؛ ج۱، چ۲، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷٦.
۲. آلوسی، شهاب‌الدین؛ **تفسیر الآلوسی**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳. ابن‌قدامه، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌عمر؛ **المغنی**؛ بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا].
٤. ابن‌کثیر، ابوالفداء؛ **تفسیر ابن‌کثیر**؛ ج۳، چ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۱۸ق.
۵. اردبیلی (مقدس)، ملااحمد؛ **زبدةالبیان فی أحکام‌القرآن**؛ چ۱، قم: کنگره محقق اردبیلی، ۱۳۷۵.
٦. ـــــ؛ **مجمع‌الفائدة والبرهان فی شرح إرشادالأذهان**؛ چ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱٤۱٦ق.
۷. استفانی، گاستون و دیگران؛ **حقوق جزای عمومی**؛ ترجمه حسن دادبان؛ چ۱، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۷.
۸. اصفهانی، سیدابوالحسن؛ **وسیلةالوصول إلی حقائق‌الأصول**؛ تقریر میرزاحسن سیادتی سبزواری؛ چ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱٤۱۹ق.
۹. افتخار جهرمی، گودرز؛ «اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها و تحولات آن»؛ **مجله تحقیقات حقوقی**؛ ش۲۵ـ۲٦، بهار و تابستان ۱۳۷۸، ص۷۹ـ ۱۰۲.
۱۰. آملی لاریجانی، صادق؛ «نظریه حق‌الطاعه»؛ **فصلنامه پژوهش‌های اصولی**؛ ش۱، پاییز ۱۳۸۱، ص۱۱ـ۲٦.
۱۱. انصاری، مرتضی؛ **فرائدالأصول**؛ ج۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، [بی‌تا].
۱۲. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین؛ **مسالک‌الأفهام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ ج۲، قم: انتشارات بصیرتی، [بی‌تا].
۱۳. حائری، سیدعلی‌اکبر؛ «بررسی نظریه حق‌الطاعه»؛ **فقه اهل بیت**؛ ش۱۷ و ۱۸،

بهار و تابستان ۱۳۷۸، ص۱۳۳ـ۱۷۸.

۱٤. حاجی‌ده‌آبادی، احمد؛ **قواعد فقه جزایی**؛ چ۳، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.

۱۵. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **وسائل‌الشیعة إلی تحصیل مسائل‌الشریعة** (سی‌جلدی)؛ چ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱٤۱٤ق.

۱٦. حسینی، سیدمحمد؛ **سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی ایران**؛ چ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و سمت، ۱۳۸۳.

۱۷. حلّی (ابن‌فهد)، جمال‌الدین‌احمد؛ **المهذب‌البارع فی شرح المختصر‌النافع**؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱٤۱۳ق.

۱۸. حلّی (علامه)، حسن‌بن‌یوسف؛ **تحریرالأحکام الشرعیة علی مذهب‌الإمامیة**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت (چاپ سنگی)، [بی‌تا].

۱۹. خراسانی (آخوند)، محمدکاظم؛ **کفایةالأصول**؛ ج۲، چ۱، قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت، ۱٤۰۹ق.

۲۰. ـــــ؛ **تهذیب‌الأصول**؛ تقریر جعفر سبحانی؛ قم: دارالفکر، [بی‌تا].

۲۱. ـــــ؛ **أنوارالهدایة**؛ چ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۲.

۲۲. خمینی، سیدمصطفی؛ **تحریرات فی‌الأصول**؛ چ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷٦.

۲۳. خویی، سیدابوالقاسم؛ **التنقیح فی شرح العروةالوثقی** (کتاب‌الإجتهاد والتقلید)؛ تقریر علی تبریزی غروی؛ چ۳، قم: دارالهادی للمطبوعات، ۱٤۱۰ق.

۲٤. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مبانی تکلمةالمنهاج**؛ قم: دارالهادی للمطبوعات، ۱٤۰۷ق.

۲۵. ـــــ؛ **مصباح‌الأصول**؛ تقریر محمد سرور الواعظ؛ ج۲، چ۱، قم: منشورات مکتبهٔ الداوری، ۱٤۰۹ق.

۲٦. راوندی، قطب‌الدین سعیدبن‌هبةالله؛ **فقه‌القرآن**؛ ج۱، چ۲، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰۵ق.

۲۷. صدر، محمدباقر؛ **المعالم‌الجدیدة للأصول**؛ چ۲، تهران: مکتبةالنجاح، ۱۹۷۵م.

۲۸. ـــــ؛ **دروس فی علم‌الأصول**؛ چ۲، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱٤۰٦ق.
۲۹. طباطبایی (علامه)، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱۳ و ۱۵، چ٤، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳٦۲.
۳۰. طباطبایی، سیدعلی؛ **ریاض‌المسائل فی بیان‌الأحکام بالدلائل**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱٤۰٤ق.
۳۱. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **تفسیر جوامع‌الجامع**؛ ج۱، چ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱٤۱۸ق.
۳۲. ـــــ؛ **تفسیر جوامع‌الجامع**؛ ج۲، چ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱٤۲۰ق.
۳۳. ـــــ؛ **تفسیر مجمع‌البیان**؛ ج۵، چ۲، بیروت: دارالمعرفه، ۱٤۰۸ق.
۳٤. طوسی، ابوجعفر؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ ج۱ و ٦، چ۱، قم: مکتب‌الاعلام الاسلامی، ۱٤۰۹ق.
۳۵. عالیه، سمیر؛ **أصول قانون‌العقوبات** (القسم العام)؛ چ۲، بیروت: مجد، ۱٤۱٦ق.
۳٦. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **تفسیرالأصفی**؛ ج۱، چ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷٦.
۳۷. ـــــ؛ **تفسیرالصافی**؛ ج۳، بیروت: مؤسسةالأعلمی للمطبوعات، [بی‌تا].
۳۸. قمی، علی‌بن‌ابراهیم؛ **تفسیر قمی**؛ چ۳، قم: مؤسسه دارالکتب، ۱٤۰٤ق.
۳۹. کاتوزیان، ناصر؛ **فلسفه حقوق**؛ ج۲، چ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
٤۰. گرجی، ابوالقاسم؛ «گزارش علمی کنفرانس اجرای حقوق کیفر اسلامی و اثر آن در مبارزه با جرایم»؛ **نشریه مؤسسه حقوق تطبیقی**؛ ش۲، ۱۳۵۵.
٤۱. گلدوزیان، ایرج؛ **حقوق جزای عمومی ایران**؛ ج۱، چ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٦۹.
٤۲. محقق داماد، سیدمصطفی؛ **قواعد فقه جزایی**؛ چ٤، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
٤۳. موسوی بجنوردی، سیدحسن؛ **القواعدالفقهیة**؛ ج۱، چ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
٤٤. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا؛ **الدرّالمنضود فی أحکام الحدود**؛ تقریر علی

کریمی جهرمی؛ چ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱٤۱۲ق.

٤٥. نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ چ۷، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، ۱۹۸۱م.

٤٦. نوربها، رضا؛ **زمینه حقوق جزای عمومی**؛ چ۳، تهران: نشر دادآفرین، ۱۳۷۸.

٤۷. نووی، محی‌الدین‌بن‌شرف؛ **روضة‌الطالبین**؛ لبنان: دارالکتب العلمیه، [بی‌تا].

٤۸. هاشمی، سیدحسین؛ کوشا، جعفر؛ «بررسی تعارض اصل ۱٦۷ قانون اساسی با اصل قانونی‌بودن»؛ **مجله نامه مفید**؛ ش۲٦، تابستان ۱۳۸۰، ص٦۹ـ۹٦.

٤۹. هندی (فاضل)، محمدبن‌حسن؛ **کشف‌اللّثام والإبهام عن کتاب قواعدالأحکام**؛ ج۲، قم: منشورات مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰٥ق.

٥۰. ولیدی، محمدصالح؛ **حقوق جزای عمومی**؛ ج۲، چ۳، تهران: نشر داد، ۱۳۷٤.

51. Davis, Mark S.; **Crimes Mala in Se: An Equity _ Based Definition, Criminal Justice Policy Review;** Vol. 17, No. 3, September 2006.

52. Garner, Bryan A.; **Black's Law Dictionary;** West, USA, Ninth Edition, 2009.

53. Kolasa, Blair J. and Bernadine Meyer; **Prentice __ Hall;** Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1978.

استيعاب القرآن للمساحات الفقهية

حامد معرفة*
عبدالكريم بهجت‌پور**

على الرغم من المساحة الواسعة لعلم فقه القرآن غالباً ما يقتصر المفسّرون على ما يقرب من خمس مئة آية أو أقلّ، والذي يبدو في النظر أنّ هذا الرقم لا يُمثّل كلّ المساحات الفقهية للقرآن. و في هـذه المقالة تمّ ذكر الأقوال المختلفة حول آيات الأحكام أوّلاً، و قدسعينا لعرض وجوه للجمع بين هـذه الرؤى المختلفة. و بالتالي من غير الممكن إعطاء إحصائيات قطعية حول المساحة الفقهية في القرآن، بل ينبغي الإذعان بأنّ المساحة الفقهية في القرآن قابلة للتوسعة. و من أجل إثبات هذا الادّعاء وقع البحث عن بعض مباني غير تمام فيقتصر جامعية القرآن و استيعابه لجميع الاصول و مباني التوسعة للمسـاحة الفقهية للقرآن، و هي عبارة عمّا يلي: إمكان انتزاع الحكم الكلّي من القضايا الجزئية، إمكان انتـزاع الحكم الكلّي من مقطع من الآية، إمكان انتزاع الحكم الفقهي من الآيات غيرالفقهيـة. و في نهايـة المطاف اُشير إلى بعض وسائل كشف هذه المساحات و التي بعضها واضح و بعضها ليس واضحاً، من قبيل: إلغاء الخصوصية، التأويل، الرؤية الشمولية.

المصطلحات الرئيسية: آياتالأحكام، آياتالقصص، فقهالقرآن، فقه، حكم.

---

* ماجستير فی فرع التفسير و علوم القرآن، الحوزة العلمية فی قم، و طالب فی مرحلة الـدكتوراه فـی فـرع القرآن والحديث فی جامعة القرآن والحديث (hamed.marefat@hotmail.com).
** اُستاذ مساعد مختصّ فی أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامی (abp114@yahoo.com).

الدَور الريادي للكتاب لدى الاتّجاه الحاصر للسنّة بتفصيل الآيات في دائرة آراء العلامة الطباطبائي

محسن احمد الآخوندي*

إنّ جامعية القرآن و استيعابه لجميع اصول و اُسس الشريعة، و قابلية القرآن للفهم خاصّتان مهمّتان جدّاً قد شكّلا الأرضية لتفعيل دَور القرآن الرائد بحسب الاتّجاه الذي يعتقد بحصر وظيفة للسنّة في تفصيل الكتاب. و طبقاً لهذه الرؤية إنّ القرآن هو نور من خلال إشعاعه يُمكن تلقّي التعاليم الإلهية كما يتيح فرصة أكبر للإفادة من مصدر معطاء آخر و هو السنّة الشريفة. إنّ البيان القرآني الجامع قد جعل منالكتاب معياراً لتقييم الروايات، و يوفّر إمكانية تحليل التعاليم الدينية المتعدّدة ضمن الحديث الواحد، و يُخصّص الحجية بالروايات المنسجمة معالآيات. إنّ لمحورية القرآن في النظام العامّ للتعاليم الدينية دَوراً مؤثّراً في تعيين اتّجاهات الروايات و تحديد مفاداها، و يفسح مجالاً أوسع للإفادة من السنّة، و يُمهّد الطريق أمام إمكانية التوفيق بين الروايات التي قد تبدو متعارضة في ظاهرها. و هذا المقال بصدد البحث حول الأنحاء المختلفة لتأثير الكتاب في نظم التعاليم الحديثية و فهمها و تلقّيها طبقاً للاتّجاه المشار إليه.

المصطلحات الرئيسية: محورية الكتاب، تبيين السنة، مكانة الروايات، الاتجاه الحاصر للسنّة في تفصيل الكتاب، الاتجاه الحاصر للسنّة في تفسير الكتاب.

* عضو الهيئة العلمية فى جامعة المصطفى العالمية (m.a.akhoundi@gmail.com).

القواعد الأساسية الإنسانية فيالحرب لآية النهي عن الإعتداء

ناصر قربان‌نیا*

الآية (١٩٠) من سورة البقرة قد أمرت المسلمين بالقتال في سبيل الله للـذين يقـاتلونهم و أن لا يتجاوزوا الحدّ في ذلك؛ لأنّ الله لايحبّ الذين يعتدون، قال تعالى: (و قـاتلوا في سـبيلالله الـذين يقاتلونكم و لاتعتدوا إنّ الله لايحبّ المعتدين) و يلاحظ وقوع اختلاف بين المفسرين في فهـم الآيـة المذكورة، و رغم هذا الاختلاف في تفسير صدر الآية فبلحاظ ذيل الآية يُمكن أن يُستنبط منها أهـمّ القواعد الأساسية والأصول الحاكمة على المبادئ الإنسانية في الحرب. و قد حاول الباحث في هـذه المقالة أن يستخرج من الآية الأُصول التالية: (التفكيك والتمييز)، (التناسب)، (تحديد التسلّح)، (حفظ الأسير منالقتل) و أمثال ذلك، و استطاع أن يُثبت أنّ السنّة النبوية و سيرة أميرالمؤمنين عليه السلام مؤيّدان لهذا التفسير. و عليه فجميع الممارسات التي تقع مغايرة لقواعد المبادئ الإنسانية في الحرب هي في تضـادّ واضح مع الوحي الإلهي والسنّة النبوية والسيرة العلوية.

المصطلحات الرئيسية: المبادئ الإنسانية في الحرب، آية النهي عن الاعتداء، كرامـة الإنسـان، الأسير، أصل تحديد التسلّح، أصل التناسب، أصل التفكيك.

* أُستاذ مساعد مختصّ فـی جامعـة المفيـد، و عضـو جمعيـة الفقـه والحقـوق الإسـلامی فـی الحـوزة العلميـة (ghorbannia4@gmail.com).

الأدلّة القرآنية للمسئولية المدنية

محمود حكمت‌نيا*
حسين هوشمند الفيروزآبادي**

إنّ للقرآن دَوراً محورياً و في غاية الأهمية من بين مصادر استنباط الأحكام الإسلامية لامتيازه عنها بكونه محفوظاً من التحريف و كونه قطعي الصدور. و مضافاً الى عنايته بالبحوث العقَدية والعبادية والأخلاقية والسياسية أولى عناية خاصّة للبحوث الحقوقية والقانونية، و التي كان من جملتها المسئولية المدنية. و كان من بين البحوث المختلفة للمسئولية المدنية و التي أشارت إليها عدّة من آياتالكتاب العزيز حيث تناولت بعض المباني والأدلّة في دائرة المسئولية، نظير: منع الظلم، المنع من الإضرار بالآخرين، المنع من التصرّف الباطل في أموال الغير و لزوم احترام الحقوق البدنية والمالية والمعنوية للأفراد، و نحو ذلك ممّا يُمكن عدّه من المباني القرآنية للمسئولية المدنية.

المصطلحات الرئيسية: الظلم، الإضرار، أكل المال بالباطل، الاحترام، مبنى المسئولية المدنية، الحكم التكليفي، الحكم الوضعي.

---

* استاذ مساعد مختصّ فى أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامى، و عضو جمعية الفقه والحقوق الإسلامى فى الحوزة العلمية (mh.hekmatnia@yahoo.com).
** أُستاذ مساعد فى جامعةآية الله العظمى البروجردى (h.hmnd.f@gmail.com).

القرآن و مجموعة أحكام اللعان

إبراهيم باقري*

إنّ لاتّهام الزوج للزوجة بالعلاقة غير المشروعة أو إنكار كون الولد منه آثاراً و انعكاسات قانونية كثيرة. فثمّة عدد من المسائل تبحث في باب اللعان من قبيل: مسألة الزنى و ما يترتّب عليه من حدّ، استمرار الحياة الزوجية، موضوع حدّ القذف، إرث الأب والابن أو الزوج والزوجة. و في الحقيقة إنّ اللعان يُمثّل طريق حلّ لمعضلة معقّدة بنحو خاصّ. فهذا الإجراء يوجب رفع حدّ القذف والزنى الذي يُمكن أن يكون قتلاً أو رجماً، و الى جانب ذلك تترتّب عليه بعض الآثار نظير انفساخ النكاح وفكّ عقدة الزوجية؛ فإنّه لا مصلحة في بقاء مثل هذه العلاقة. و بالنسبة الى إنكار الولد فمضافاً الى انتفاء نسب الولد بأبيه فتترتّب بعض الأحكام المالية كانتفاء الإرث.

المصطلحات الرئيسية: اللعان، الزوج، الزوجة، الشهادة، القسم، القذف، الزنى.

* طالب فی الحوزة والجامعة و باحث فی مجال الفقه والقانون (ebishirazi1345@gmail.com).

التدابير الوقائية العامّة للمنع من وقوع الجريمة على الأشخاص من منظار القرآن والأحاديث الإسلامية

محمدعلي الحاجي‌ده‌آبادي*
ريحانة البهارلوئي**

من أهمّ بحوث علم كشف الجريمة هو تشخيص المجني عليه و بالأخصّ طرق الوقاية من وقوع الجريمة على الأشخاص، و التي يُمكن أن تبحث من منظار ديني. إنّ الآيات القرآنية الكريمة والروايات المأثورة عن المعصومين‌ﷺ مع أخذها بنظر الاعتبار لأسباب وقوع الجريمة على الأشخاص تناولت تقديم بعض التدابير التي تعود بالنفع على جميع أفراد المجتمع لا لفئة معيّنة فحسب، والمؤثّرة في التوقّي من وقوع الجريمة بأشكالها المختلفة على الأشخاص و ما يترتب على ذلك من أضرار بدنية و جنسية و مالية و عاطفية و تشويه السمعة. و سوف نبحث في هذه المقالة تلك التدابير تحت عنوان (التدابير العامّة). إنّ التعاليم الإسلامية سيما التوصيات والإرشادات القرآنية مضافاً إلى تعزيز ثقافة المجتمع أكثر ما تؤكّد على كيفية سلوك الأفراد في حفظ الأمن لأنفسهم و أموالهم في سبيل خفض سقف الظروف المساعدة لإرتكاب الجريمة، و بالتالي الوقاية من وقوع الجريمة على الأشخاص. و من خلال تحليل للعديد من آيات القرآن والروايات المعتبرة يُمكن الوصول إلى نظريات و طرق عملية من أجل الوقاية من وقوع الجريمة على الأشخاص.

المصطلحات الرئيسية: وقوع الجريمة على الأشخاص، المصادر الإسلامية للمنع من وقوع الجريمة، مواجهة الظلم، السيطرة على الغضب، التقية، القيم الأخلاقية.

---

* استاذ مساعد مختصّ فى جامعة قم، و عضو جمعية الفقه والحقوق الإسلامى فى الحوزة العلمية (dr_hajidehabadi@yahoo.com).
** ماجستير فى القانون الجنائى وكشف الجريمة ـ جامعة قم (re.baharloo@yahoo.com).

القرآن و مبدأ قانونية التجريم والعقوبات

السيّدحسين الهاشمي*

استناداً إلى مبدأ قانونية التجريم والذي يُعدّ من أهمّ اُصول القانون الجنائي لابدّ أن يكون التجريم و تنفيذ العقوبات منحصراً فيما طابق القانون فقط. و هذا الأصل المزبور هو أحد الحقوق الموضوعة، و في ضوء الأدلّة الفقهية المتعدّدة يُعتبر أصلاً مقبولاً في القوانين الجنائية الإسلامية بل و بشكل مؤكّد و في دائرة أوسع. و طبقاً للأدلّة الفقهية سيما القرآنية منها فإنّه في أحكام الدين الفرعية إلّا في موارد حكم العقل بقبح عملٍ ما على الله تعالى تأييد حكم العقل لطفاً بعباده و إتماماً للحجّة عليهم بإرساله الرسل. و من وجهة نظر قوانين الإسلام فإنّ المعيار في التجريم والعقوبة هو وصول التكليف للمكلّف، لا مجرّد صدور البلاغ من قِبل الشارع؛ إذ لا موضوعية في بعث الرسل في نزول العذاب، بل إنّ بعثة الأنبياء طريق لإيصال التكاليف إلى العباد و إتمام الحجّة عليهم. و لمبدأ قانونية التجريم والعقوبة هذا آثار، منها: عدم الأثر الرجعي للقوانين الجنائية، التفسير المضيّق للقوانين الجنائية، قبول دعوى الجهل بالقانون. و من هذا المنطلق فإنّ البحث الحاضر تمّ دراسة المباني الحقوقية والقرآنية لأصل القانونية والآثار الناشئة منه.

المصطلحات الرئيسية: مبدأ قانونية التجريم والعقوبات، قاعدة قبح العقاب بلابيان، البيان الصادر، البيان الواصل، عدم الأثر الرجعي للقوانين الجنائية، التفسير المضيّق للقوانين الجنائية، دعوى الجهل بالقانون.

---

* اُستاذ مساعد محتصّ فی جامعة المفيد (shhashemi@gmail.com).

Quran and the Principle of Legality of Crimes and Punishments

Seyyed Hossein Hashemi*

Based on the Principle of Legality of Crimes and Punishments that is one of the most important principles in criminal law, there can be no crime and no punishment without a pre-existing penal law. This principle has been recognized before positive law with more emphasis and a wider range based on various jurisprudential evidences in shari'ah. According to the jurisprudential principles especially Quranic evidences, in juristic judgments (shari'ah derivative principles), exception in intellectual judgments God, because of his compassion to His servants, ought to confirm these kind of judgments by sending his prophets. From shari'ah perspective, the duties should be received by the legally competent person (mokallaf) and it not enough to be communicated only by divine legislator; because sending the prophets is not enough in itself, but it is a way to bring the messages to the servants and to give ultimatum to them. The principle of legality has some important consequences such as "non-retroactivity of criminal law", "strict interpretation of criminal law" and "acceptance of the ignorance of the law claim". Therefore, the Quranic and legal principles of legality of crimes and punishments, and its consequences has been discussed in the present article.

Keywords: *Principle of Legality of Crimes and Punishments, Rule of no Punishment without Explanation, Issued Explanation, Received Explanation, Non-retroactivity of Criminal Law, Strict Interpretation, Ignorance of Law Claim.*

---

* Assistant Professor of Mofid University (shhashemi@gmail.com).

General Preventive Strategies of Victimization in the View of Quran and Islamic Traditions

Mohammad Ali Haji Deh Abadi *
Reyhaneh Baharlouie **

Victimology and specially prevention of victimization are the major issues of criminology which may be discussed from religious perspective. Considering the causes of victimization, verses of Noble Quran and traditions transmitted from infallible Imams have provided all individuals of the society and not merely a special group with strategies application of which can prevent from different types of physical, sexual, financial, affective, and reputational victimizations. The present text will study these strategies under the title of general strategies. In addition to improving the culture of society, Islamic teachings and specially Quranic recommendations and guides are mostly focused on the state of people's actions to immunize themselves or their properties in order to lower criminal opportunities and finally to prevent from victimization. Analyzing numerous verses of Quran and authentic traditions makes it possible to offer theories and solutions to prevent from victimization.

Keywords: *Victimization, Islamic Sources for Prevention of Victimization, to Fight against Oppression, Management of Anger, Taqiyya (Religious Dissimulation), Ethical Values.*

---

* Assistant Professor of Qom University and Member of Association of Fiqh and Islamic Law Seminary School (dr_hajidehabadi@yahoo.com).

** M.A. in Criminal Law and Criminology of Qom University (re.baharloo@yahoo.com).

Quran and the Institution of Li'an (Cursing)

Ebrahim Baqeri*

Attribution of unlawful relation to wife or rejection of child - child of his wife - has many legal effects and consequences. The subjects of adultery and its had (prescribed punishment), continuation of marital life, prescribed punishment for false accusation of adultery (Qadhf), as well as the legacy of father and child and sometimes legacy of wife and husband are studies under the subject of Li'an. In fact, Li'an is a useful solution for a complex problem. This institution can remove prescribed punishment for false accusation of adultery (Qadhf) and adultery, in later case it may be killing or stoning. In addition, it has other consequences like dissolution of marriage; since continuation of marital relation is not advisable and has no interest. Considering the rejection of child, in addition to dissolution of relation between father and child, it has some financial consequences like removing inheritance.

Keywords: *Li'an, Husband, Wife, Attestation, Oath, False Accusation of Adultery, Adultery*

---

* Graduated from Seminary School and University, and Researcher in the Area of Fiqh and Law (ebishirazi1345@gmail.com).

Quranic Evidences for Civil Responsibility

Mahmoud Hekmat Nia *
Hossein Houshmand Firouzabadi **

Among sources for deduction of Islamic law, Quran, due to its immunity and definite authenticity, has a central and more important role than other sources and in addition to different doctrinal, liturgical, ethical and political matters a considerable attention has been paid to legal matters including the matter of civil responsibility. Among different matters of civil resposibility referred to in the Quran some verses provide a number of bases and evidences in the area responsibility among which prohibition of oppression, prohibition of causing loss to others, prohibition of taking possession of others unlawfully and the necessity of respecting physical, financial and spiritual rights of people can be considered Quranic bases of civil responsibility.

Keywords: *Oppression, to Eat up Unlawful Property, Causing Loss, Respect, Civil Responsibility Base, Obligatory Law, Declaratory Law.*

---

* Associate Professor of Research Center for Culture and Islamic Thinking and Member of Association of Fiqh and Islamic Law Seminary School (mh.hekmatnia@yahoo.com).

** Assistant Professor of Ayatollah al-Ozma Broujerdi (h.hmnd.f@gmail.com).

Prohibition of I'tida` (Aggression) Verse; Including Basic Humanitarian Rules

Naser Qorban Nia[*]

Holy verse 190 of Sura al-Baqara (Quran 2:190) orders Muslims to fight against those who fight them and do not aggress; since Allah does not like aggressors. There are disagreements among commentators in understanding the above-mentioned verse. In spite of disagreements in exegesis of the beginning of the verse, one could understand from its ending the most important and basic principles of humanitarian law. The author of this article tries to extract some principles from this verse like "segregation and differentiation", "coordination", "limitation of armament", "immunity of captive" and so forth and to show that Sunna of the Prophet (PBUH) and Ḥazrat Amir (AS) support this exegesis; therefore, all behaviors in war which are against humanitarian rules contradict explicitly to the divine revelation and prophetic and Alavid sunna.

Keywords: *Humanitarian Law, prohibition of I'tida` verse, Human Dignity, Captive, Limitation of Armament Principle, Coordination Principle, Differentiation Principle.*

---

* Associate Professor of Mofid University and Member of Association of Fiqh and Islamic Law Seminary School (ghorbannia4@gmail.com).

The Role Playing of the Book in an Explanatory Approach to Sunna in the Views of Allameh Tabatabaie

Mohsen Ahmad Akhoundi[*]

Comprehensiveness and inclusiveness of all Islamic principles and foundations of Quran as well as its comprehensibility are two important features which in an explanatory view provide opportunity for further role playing of the Book. In such a perspective, Quran is considered as a light under which both divine message is received clearly and paves the way for a further great source like "Sunna". The clear and comprehensive statement of Quran makes it a criterion for evaluation of traditions and makes it possible to differentiate among various teachings of a single Hadith and to give authenticity to the contents which are consistent with verses. Centrality of Quran in a general system of religious teachings has effective role in drawing a picture of the direction of traditions and explanation of the contents of Ahadith and provides opportunity for further enjoyment of sunna and makes it possible to consolidate among apparently inconsistent traditions. The present text aims to study the different effects of the Book on organization of Hadith teachings as well as their understanding and comprehension.

Keywords: *Centrality of the Book, explanation of Sunna, Position of Traditions, Explanatory Approach, Interpretive Approach*

---

* Faculty Member of Jame'at ol-Mostafa al-'Alamiyya (m.a.akhoundi@gmail.com).

Expansibility of Quran's Jurisprudential Capacity

Hamed Ma'refat *
'Abd ol-Karim Bahjatpoor **

In spite of the large area of knowledge of jurisprudence, Fiqh ol-Quran exegetists have mostly referred to only about 500 verses or less which seems not to be representative of the whole jurisprudential capacity of Quran. The present article first mentions different doctrines about Ayat ol-Ahkam (verses of the revealed priscripts) and tries to provide some Vajh ol-Jam's to justify diversities. Therefore, it is impossible to provide conclusive statistics about jurisprudential capacity of Quran and it should be considered more expansible. Next, to prove this claim some expansive principles of jurisprudential capacity of Quran are discussed including the possibility of extraction of a general rule out of particular propositions, possibility of extraction of a general rule out of a part of verse, and possibility of deduction of jurisprudential rule out of non-jurisprudential verses. Finally, some instruments to discover hidden capacities are mentioned like abrogation of feature, interpretation, and conclusive look.

Keywords: *Ayat ol-Ahkam, Ayat ol-Qisas, Jurisprudence of Quran, Jurisprudence, Decree.*

---

* Level Three of Exegesis and Quranic Sciences, Qom Seminary School, and Ph.D Student of Quran and Hadith, Quran and Hadith University (hamed.marefat@hotmail.com).

** Associate Professor of Research Center for Islamic Culture and Thinking (abp114@yahoo.com).

Vol. 1 / No. 2 / Spring & Summer 2015

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3 / Expansibility of Quran's Jurisprudential Capacity
Hamed Ma'refat
'Abd ol-Karim Bahjatpoor

4 / The Role Playing of the Book in an Explanatory Approach to Sunna in the Views of Allameh Tabatabaie
Mohsen Ahmad Akhoundi

5 / Prohibition of I'tida` (Aggression) Verse; Including Basic Humanitarian Rules
Naser Qorban Nia

6 / Quranic Evidences for Civil Responsibility
Mahmoud Hekmat Nia
Hossein Houshmand Firouzabadi

7 / Quran and the Institution of Li'an (Cursing)
Ebrahim Baqeri

8 / General Preventive Strategies of Victimization in the View of Quran and Islamic Traditions
Mohammad Ali Haji Deh Abadi
Reyhaneh Baharlouie

9 / Quran and the Principle of Legality of Crimes and Punishments
Seyyed Hossein Hashemi

Vol. 1 / No. 2 / Spring & Summer 2015

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

License & Managing Editor: **Abolghasem Alidoost**

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

Tel & Fax: 025 - 32905765

E – Mail : anjomanfl@yahoo.com

www.sijl.ir

دوفصلنامه

قرآن فقه و حقوق اسلامی

مزایای اشتراک:

۱. دریافت به موقع و منظم فصلنامه
۲. رایگان بودن هزینه ارسال فصلنامه

نحوه اشتراک:

۱. هزینه اشتراک یکساله (۲ شماره) ۱۰۰۰۰۰ ریال
۲. واریز مبلغ اشتراک به شماره حساب ۱۵۳۱۱۰۶۲۹۲ بانک تجارت صفائیه قم
۳. تکمیل فرم درخواست اشتراک
۴. فرم درخواست اشتراک به همراه فیش بانکی به آدرس مجله ارسال گردد.

قم ـ بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه، انجمن فقه و حقوق اسلامی
تلفن و دورنگار: ۳۲۹۰۵۷۶۵ – ۰۲۵

برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی: .....

سازمان / نهاد / و ...: .....

تلفن تماس: ..... کد پستی: .....

آدرس دقیق پستی: .....

توضیحات: .....

شروع اشتراک از شماره: کد اشتراک قبلی:

Vol. 1 / No. 2 / Spring & Summer 2015

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

Expansibility of Quran's Jurisprudential Capacity
Hamed Ma'refat
'Abd ol-Karim Bahjatpoor

The Role Playing of the Book in an Explanatory Approach to Sunna in the Views of Allameh Tabatabaie
Mohsen Ahmad Akhoundi

Prohibition of I'tida` (Aggression) Verse; Including Basic Humanitarian Rules
Naser Qorban Nia

Quranic Evidences for Civil Responsibility
Mahmoud Hekmat Nia
Hossein Houshmand Firouzabadi

Quran and the Institution of Li'an (Cursing)
Ebrahim Baqeri

General Preventive Strategies of Victimization in the View of Quran and Islamic Traditions
Mohammad Ali Haji Deh Abadi
Reyhaneh Baharlouie

Quran and the Principle of Legality of Crimes and Punishments
Seyyed Hossein Hashemi