

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی

سال چهارم / شماره ۷ / پاییز و زمستان ۱۳۹۶

شاپا: ۴۸۸۴ - ۳۴۷۶

صاحب امتیاز	انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه
مدیرمسئول	ابوالقاسم علیدوست
سر دبیر	احمد حاجی ده آبادی
مدیر اجرایی	معصوم شبانی
مترجم عربی	—
مترجم لاتین	سید محمد موسوی مقدم (استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم)
ویراستار	ع. صهبا
طراحی و صفحه پردازی	عظیم قهرمانلو
شمارگان	۲۵۰ نسخه
نشانی	قم - بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن های علمی حوزه
تلفن و دورنگار	۰۲۵ - ۳۲۹۰۵۷۶۵
پایگاه الکترونیکی	www.sijl.ir
پست الکترونیکی	anjomanfl@yahoo.com
قیمت	۵۰۰۰ تومان

دوفصلنامه «قرآن، فقه و حقوق اسلامی» براساس نامه شماره ۱۳۲ مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه های علمی دارای رتبه علمی پژوهشی می باشد.

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه شده است:

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

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

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

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

راهنمای تدوین مقالات

❖ شرایط ارسال مقاله

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

❖ روش تنظیم فهرست منابع در انتهای مقاله

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

❖ روش ارجاع به منابع در مقاله

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



فهرست مطالب

۷/ شکنجه در موارد اضطرار از منظر قرآن کریم سیدمهدی سیدزاده ثانی، عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی و بتول دانشجو

۳۹/ کیفیت تحریم خمر و نقش آن در تصحیح سبب نزول آیه ۴۳ سوره نساء عبدالکریم بهجت پور

۶۷/ چند همسری در قرآن؛ چالش‌ها و رویکردها فرج‌الله هدایت‌نیا

۹۹/ کاربرست قاعده دفع منکر در قلمرو خانواده با کاوشی در دلالت آیه وقایه محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی و روح‌الله اکرمی

۱۲۷/ ادله قرآنی اعتبار سند رسمی و چیرگی آن بر دیگر ادله اثبات دعوا احمد احسانی‌فر

۱۵۷/ بررسی دلالت آیه هفتاد سوره یوسف بر «مصلحت‌گرایی» با تأکید بر نقد شبهات محمدرضا عزتی فردوئی و سیدرضا مؤدب

شکنجه در موارد اضطرار از منظر قرآن کریم

سیدمهدی سیدزاده ثانی*
عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی**
بتول دانشجو***

چکیده

«اضطرار» روبه‌رو شدن با خطر یا گرفتار شدن میان محظورین است و نقشی مؤثر در رفع حرج و حل مشکلات فردی و اجتماعی ایفا می‌کند؛ از این رو در قرآن کریم آیاتی به موضوع اضطرار اختصاص یافته است که از آن جمله می‌توان به آیات ۱۷۳ سوره بقره، ۳ سوره مائده، ۱۱۹ سوره انعام و... اشاره کرد که به‌طور مطلق به حرمت اکل محرّمات در حالت اضطرار تأکید می‌کند. گرچه آیات مذکور فقط در جواز خوردن محرّمات ظهور دارد، ولی این آیات خصوصیتی در اکل محرّمات ندارد و می‌توان به استناد آن در صورت جمع بودن شرایط، به‌صورت مطلق حکم به حرمت هرگونه محرّم و محظوری در مقام اضطرار داد. از سوی دیگر به موجب برخی آیات از جمله آیات ۱۰ سوره بروج، ۵۸ سوره احزاب و... و روایات متعدد، شکنجه حرام و ممنوع است؛ آیا با تمسک به اطلاق آیات و ادله اضطرار، به جواز شکنجه در موارد اضطرار می‌توان حکم داد یا خیر؟ در مقاله حاضر نظرات موجود در این باره نقد و بررسی شده است. در نهایت می‌توان گفت به لحاظ نظری، اطلاق آیات اضطرار، در بحث شکنجه نیز قابل کاربرد است و ادله مطرح در نفی این اطلاق مانند کرامت انسانی، آزادی و... به تنهایی برای تقیید اطلاق آیات کفایت نمی‌کند. همچنین به نظر می‌رسد به لحاظ عملی، شرایط اضطرار در مورد جواز شکنجه جمع نباشد و در عمل نتوان به دلیل اضطرار، به حرمت شکنجه حکم داد.

واژگان کلیدی: اضطرار، شکنجه، حفظ نظام، کرامت انسانی، کنوانسیون منع شکنجه.

* استادیار حقوق دانشگاه فردوسی مشهد/ نویسنده مسئول (seidzadeh@um.ac.ir).

** دانشیار حقوق دانشگاه فردوسی مشهد.

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

«اضطرار» در لغت از ریشه «ضرر» و به معنای درماندگی و ناچاربودن از پذیرش ضرر و آسیب است (معین، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹). در اصطلاح فقهی، اضطرار به معنای گرفتارشدن در وضعیت و موقعیتی است که در آن تکلیف الزامی از مکلف برداشته می‌شود و هنگامی پدید می‌آید که در التزام به حکم اولیه (ترک حرام)، بیم مرگ یا بیماری یا ... باشد (محقق حلی، [بی تا]، ج ۴، ص ۶۴۴). در اصطلاح حقوقی، اضطرار یکی از اسباب اباحه محسوب می‌شود و در واقع برای جلوگیری از خطری قریب الوقوع و بزرگ‌تر، نقض یکی از هنجارهای کیفری، مشروع و قانونی محسوب می‌شود (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۴۹/ فلچر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۸-۲۴۴).

در قرآن کریم شاهد آیاتی در باب اضطراریم که در این آیات به حلیت خوردن محرّمات در حالت اضطرار - همچون اکل میتة - اشاره می‌کند. همچنین در کنار این آیات، روایات و نیز قواعد فقهی همچون «کل حرام مضطرّ إلیه، فهو حلال» نیز قابل مشاهده است که به طور مطلق به حلیت محرّمات حکم می‌کند. از سوی دیگر آیات، روایات و اصول دیگری همچون اصل «برائت» نیز یافت می‌شود که از ایذاء و شکنجه متهم به صرف ظن و گمان نهی می‌کند.

پرسش اصلی تحقیق حاضر از همین تضاد ظاهری برمی‌خیزد؛ از یک سو وجود آیاتی در باب حلیت محرّمات و محظورات در حالت اضطرار؛ از سوی دیگر وجود آیاتی دالّ بر حرمت ایذاء و شکنجه غیر به صرف اتهام. براین اساس درباره این موضوع که آیا می‌توان در موارد اضطرار، به جواز شکنجه متهم حکم داد، میان فقها اختلاف نظر هست. گروهی از فقها بر ممنوعیت مطلق شکنجه در موارد اضطرار اعتقاد دارند (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۲۵) و گروهی شکنجه افراد را ممنوع دانسته، در برخی موارد خاص و در شرایط اضطرار، آن را جایز می‌دانند (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۹۷/ منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۷۶).

این موضوع در جریان تصویب قانون اساسی ایران در سال ۱۳۵۸ دیده می‌شد. در این جلسه برخی با استناد به مسئله دفع افسد به فاسد بیان می‌کنند که اگرچه شکنجه

غیراسلامی و غیرانسانی است، گاهی مسائلی همچون ربودن برخی شخصیت‌های برجسته پیش می‌آید که اگر در این مواقع افرادی که بازداشت شده‌اند و گمان می‌کنیم از ربایندگان اطلاع داشته باشند، شکنجه شوند، مطلب را بازگو می‌کنند. شهید بهشتی در پاسخ این‌گونه می‌گوید:

توجه بفرمایید که مسئله راه چیزی باز شدن است. به محض اینکه این راه باز شد و خواستند کسی را که متهم به بزرگ‌ترین جرم‌ها باشد، یک سیلی به او بزنند، مطمئن باشید به داغ کردن همه افراد منتهی می‌شود؛ پس این راه را باید بست؛ یعنی اگر حتی ده نفر از افراد سرشناس ربوده شوند و این راه باز نشود، جامعه سالم‌تر است (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۷۷۷-۷۷۸).

اصل ۳۸ قانون اساسی ایران که مستنبط از تعالیم فقهی است، هرگونه شکنجه را ممنوع می‌داند. این مسئله در حقوق بین‌الملل، به «نظریه بمب ساعتی» (Ticking Bomb Scenario) معروف است. این نظریه این‌گونه بیان می‌کند:

فرض کنید در قلب یکی از شهرهای پُر از دحام، بمب بسیار قوی کار گذاشته شده، اگر این بمب به موقع کشف نشود، بر اثر انفجار آن هزاران نفر از افراد بی‌گناه جان خود را از دست خواهند داد. در این میان چند فرد تروریست توسط پلیس بازداشت شده، پلیس گمان می‌کند که این افراد، مظنون به این بمب‌گذاری بوده و راجع به آن اطلاعاتی دارند، اما متأسفانه این افراد مظنون سخنی نمی‌گویند. تنها چاره مأموران امنیتی این است که افراد تروریست را تحت فشار درآورند؛ چراکه با شکنجه آنها به احتمال زیاد بتوان آنها را به حرف آورد. آیا در این شرایط، شکنجه این فرد تروریست برای نجات جان هزاران انسان بی‌گناه جایز است؟ (Luban, 2005, p.1440).

از آنجا که اصطلاح شکنجه، در فقه تعریف نشده است، برای مشخص شدن موضوع، تعریف شکنجه در «کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه، غیرانسانی و تحقیرآمیز» (Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment) مصوب ۱۹۴۸ را در این باره مرور کنیم:

شکنجه عبارت است از ایراد عمدی درد شدید بدنی یا روحی به یک شخص از جانب مأمور رسمی دولت یا کسی که در سمتی رسمی بوده یا به تحریک یا اجازه یا سکوت

او به منظور اخذ اطلاعات یا اقرار شخص یا شخص ثالث؛ درد حاصل از مجازات قانونی، شکنجه محسوب نمی‌شود.

در مقاله پیش رو با مسلّم فرض کردن حرمت شکنجه از یک سو و جواز انجام محرمات در فرض اضطرار از سوی دیگر، به این پرسش پاسخ داده خواهد شد که آیا می‌توان در شرایط اضطرار و برای مسائلی همچون حفظ کیان و مصالح جامعه اسلامی با توجه به عمومیت آیات اضطرار، حکم به جواز شکنجه صادر کنیم؟ گرچه این فرض کمتر در ادبیات فقهی توجه شده است، ولی با مطالعه ادبیات فقهی و ملاکات فقها در مقام، می‌توان دو دیدگاه را استنباط کرد. گرچه در هر دو دیدگاه، ممنوعیت شکنجه تصدیق می‌شود، ولی در نظر نخست، شکنجه در موارد اضطرار جایز است و اقرار حاصل از آن در این مورد پذیرفته می‌شود، اما گروه دوم بر ممنوعیت شکنجه به طور مطلق معتقدند و هرگونه اقرار حاصل از آن را باطل و بی‌اثر می‌دانند.

۱. از تجویز اضطرار تا تحریم شکنجه در قرآن و روایات

در این بحث به این مهم پرداخته خواهد شد که با توجه به اطلاق آیات موجود در خصوص اضطرار و مشاهده برخی روایات در خصوص حرمت ایذاء غیر، می‌توان حکم به جواز یا ممنوعیت شکنجه صادر نمود.

۱-۱. جواز ارتکاب محرمات در حالت اضطرار بر اساس قرآن

به موجب آیات متعدد قرآن کریم، ارتکاب برخی محرمات در حالت اضطرار مجاز شناخته شده است؛ از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ خداوند تنها گوشت مردار، ... حرام کرده است، ولی آن‌کس که مجبور شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، گناهی بر او نیست [و می‌تواند برای حفظ جان خود، در موقع ضرورت، از آن بخورد] خداوند بخشنده و مهربان است (بقره: ۱۷۳).

گاهی ضرورت‌هایی پیش می‌آید که انسان برای حفظ جان خویش به استفاده از

بعضی غذاهای حرام مجبور می‌شود، ولی برای اینکه اضطرار بهانه و دستاویزی برای زیاده‌روی در خوردن غذاهای حرام نشود، با دو کلمه «غیر باغ و لا عاد» گوشزد می‌کند که این اجازه فقط برای کسانی است که خواهان لذت از خوردن این محرمات نباشند و از مقدار لازم که برای نجات از مرگ ضروری است، تجاوز نکنند. پس اضطرار در صورتی است که نه باغی و ظالم باشد و نه متجاوز (طبری، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۶۱-۶۳ / فخر رازی، ۱۳۲۷، ج ۵، ص ۲۴ / طوسی، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۸۳-۸۷ / طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۷۶ / اردبیلی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۳۶ / طباطبائی، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۳۰۵)؛ بنابراین اگر سبب اضطرار، کاری ظالمانه و از روی سرکشی باشد، اضطرار سبب اباحه و حلیت حرام نمی‌شود؛ همچون فردی که به سفر طولانی می‌رود و می‌داند تشنه خواهد شد، ولی به جای آب، شراب همراه خود می‌برد. این شخص نمی‌تواند با استناد به اضطرار، شراب بنوشد؛ زیرا در این صورت اضطرار باعث اباحه نمی‌گردد (وطنی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲).

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بر شما حرام شد [خوردن] مردار و خون ... پس اگر کسی در حال قحطی و گرسنگی شدید بدون تمایل به گناه [به خوردن بعضی از آن حرام‌ها] ناچار شود، خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است (مائده: ۳).

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ ... و شما را چه شده که از آنچه نام خدا بر آن برده شده، نمی‌خورید درحالی‌که آنچه را بر شما حرام نموده، به تفصیل بیان نموده، مگر چیزی که به [خوردن] آن مضطر شوید ... (انعام: ۱۱۹).

این آیه نسبت به آیه ۱۷۳ سوره بقره، عام‌تر است؛ به عبارت دیگر اباحه درحالت اضطرار مطلق است و به شرط یا وصف خاصی از جمله گرسنگی یا قحطی - همچون آیه ۱۷۳ سوره بقره - مقید نیست:

قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بگو در آنچه بر من وحی شده، هیچ غذای حرامی نمی‌یابم، به جز اینکه مردار باشد، یا خونی که [از بدن حیوان] بیرون

ریخته ... اما کسی که مضطر [به خوردن این محرّمات] شود، بی آنکه خواهان لذت باشد یا زیاده روی کند [گناهی بر او نیست] زیرا پروردگارت آمرزنده مهربان است (انعام: ۱۴۵).

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ ... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ خداوند، تنها مردار، خون، ... بر شما حرام کرده است، اما کسانی که ناچار شوند، درحالی که تجاوز و تعدی از حد ننمایند [خدا آنها را می بخشد؛ چراکه] خدا بخشنده و مهربان است (نحل: ۱۱۵).

نکته ای که در ظاهر تمامی این آیات و البته برخی روایات دیده می شود، حلیّت خوردن محرّمات درحالت اضطرار است. آیا به موجب این آیات، صرفاً می توان به جواز خوردن نجاسات و محرّمات حکم داد یا به استناد همین قاعده و تنقیح مناط آیات می توان به جواز حلیّت دیگر محرّمات نیز حکم داد؟ بیشتر محققان و مفسران به لزوم تنقیح مناط آیات و اطلاق آیات درمورد جواز ارتکاب محرّمات درحالت اضطرار قائل اند؛ به گونه ای که با بررسی صورت گرفته، نظر مخالفی در این باره به دید نمی آید. اکنون مختصراً برای نمونه به برخی نظرات اشاره می گردد.

در تفسیر نور در این باره مقرر شده است که قاعده اضطرار به خوردنی ها اختصاص ندارد و در هر مسئله ای پیش آید، قانون را تخفیف می دهد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۴۱). در تفسیر ذیل آیه ۱۱۹ سوره انعام بیان شده است که «در احکام اسلام، هیچ گونه بن بست و وجود ندارد»، «اضطرار، تکلیف را ساقط می کند» و «تکلیف های الهی، متناسب با شرایط زمان، مکان و توان انسان است» (همان)؛ بنابراین چنانچه از تفسیر این آیه برداشت می شود، هرآنچه در اسلام درحالت عادی به عنوان حرام شناخته شده است، حرمت آن درحالت اضطرار و به عنوان یک قاعده عام و فراگیر حلال و جایز شمرده شده است (جعفرپور و حسین زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۵). در این باره می توان به قاعده مشهور فقهی «کل حرام مضطرّ إلیه، فهو حلال» نیز اشاره کرد.

آیت الله مکارم شیرازی درباره آیات مربوط به اضطرار اظهار کرده اند که از این آیات می توان الغای خصوصیت کرد و بعید نیست بتوان آن را به هرگونه اضطراری تسری داد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰/۹/۲۱، مندرج در: ارتباط شیعی [مدرسه فقهت]؛ برای مثال

می‌توان به بحث تترس اشاره کرد؛ بدین معنا که دشمن از اسیران اسلام به عنوان سپر انسانی استفاده کند، حال اگر کسی به سمت دشمن تیر بیاندازد، آن تیر به اسیران مسلمان و افراد بی‌گناه اصابت کند، در این حال اگر چاره‌ای نباشد و دشمن نیز به واسطه این کار غلبه یابد، می‌توان آن سپر را نادیده گرفت - البته نباید سپر انسانی را هدف قرار داد، بلکه باید دشمن را نشانه گرفت که اگر تیر به دیگران نیز خورد، بلاشکال است - (همان).

باید به این نکته مهم توجه داشت که به موجب آیات قرآن، اضطرار زمانی قابل استناد است که فرد بر تلف یا ضرر بیم داشته باشد، نه اینکه ظن و گمان یا احتمال بر تلف یا موت داشته باشد؛ بنابراین نباید در هر حالت به اضطرار متوسل شد و اضطرار را وسیله گناه قرار داد؛ پس نمی‌توان با استناد به آیات و روایات در باب اضطرار، به حلیت هر محظور و محرمی حکم داد؛ آن هم در حالت ظن و گمان.

قول به اطلاق آیات اضطرار، مؤید روایات متعددی نیز هست. مشهورترین روایت ناظر به جواز ارتکاب محرمات در حالت اضطرار، حدیث «رفع» است: «رفع عن أمتی تسعة: الخطأ والنسيان، ... و ما إضطروا إليه، ...» (حرّ عاملی، ۱۳۹۶، ج ۱۱، ص ۲۹۵). حدیث مذکور به طور مطلق و عام هر مضطری را از مؤاخذة مبرا دانسته است.

در معتبره سماعة بن مهران از موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده است: «لیس شیء ممّا حرّم الله الاّ و قد احلّه لمن اضطرّ الیه: هیچ حرامی نیست، مگر اینکه خداوند در صورت اضطرار آن را حلال کرده است» (همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۶۹۰).

«شیء» نکره و در سیاق نفی است که بر عموم دلالت دارد و تمامی محرمات را شامل می‌شود.

همچنین در حدیث دیگری، مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام ضمن حدیثی طولانی، پس از بیان اینکه تمامی محرمات و واجبات از سوی شارع مقدس بر اساس مصالح و مفاسدی است که در آنها وجود دارد، می‌فرماید:

و علم ما یضرهم فنهاهم عنه و حرّمه علیهم ثم اباحه للمضطر: خداوند آنچه که به بندگان زیان می‌رساند، می‌داند؛ از این روی آنان را از آنها به دور داشته است و آنها را بر آنان

حرام گردانیده و برای مضطر مباح کرده است (همان، ص ۳۷۶). اگر شخص حقیقی بر اثر اضطرار می‌تواند برخی احکام اولیه را ترک کند و از آنجاکه یکی از وظایف امام، بیان احکام و اجرای احکام است، درمورد اشخاص حقوقی نیز چنین فرضی صادق بوده، قواعد حاکم بر حق و تکلیف اشخاص حقیقی بر شخص حقوقی یعنی حاکم به‌نماینده‌گی از جامعه جاری است و شخص حقوقی به‌عبارتی حاکم یا امام به‌نماینده‌گی از جامعه دارای حق و تکلیف بوده، در صورت بروز اضطرار و برای رفع اضطرار باید حکم اولیه را رها و حکم ثانویه را اجرا کند؛ ازاین‌رو اضطرار اجتماعی سبب می‌شود حقوق شخص یا اشخاصی به‌نفع جامعه و برای حفظ حقوق و منافع جامعه نادیده انگاشته شود؛ براین‌اساس این آیات را می‌توان علاوه بر حرمت محرمات درحالت اضطرار فردی بر حرمت محرمات درحالت اضطرار اجتماعی حمل کنیم.

۲-۱. حرمت شکنجه در قرآن و روایات

اساساً شکنجه در دین اسلام مشروعیتی ندارد و هرگونه شکنجه و تعذیبی ممنوع است. در آیاتی از قرآن کریم شاهد نهی از اذاء و ستم به بندگان هستیم:

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا؛ و آنان که مردان و زنان باایمان را به‌خاطر کاری که انجام نداده‌اند، آزار می‌دهند، بار بهتان و گناه آشکاری را به‌دوش کشیده‌اند (احزاب: ۵۸).

آیه مبارکه، اذاء مؤمنان و مؤمنات را در گناه‌بودن با قید «بدون اینکه تقصیری کرده باشند»، بیان کرده است؛ به‌این‌دلیل که مجازات شرعی و تعزیرات را شامل نمی‌شود؛ زیرا مجازات مؤمنان و مؤمنات دراین صورت گناه نیست، ولی درغیراین صورت آزار مؤمنان و مؤمنات را بهتان و گناهی آشکار می‌خواند. اذاء را بهتان خوانده است؛ زیرا فرد نزد خود علتی را که از نظر او جرم و صرف ظن و گمان است، به آنان نسبت می‌دهد. همچنین آن را گناهی آشکار می‌داند؛ زیرا عقل انسان آن را بی‌آنکه دلیلی بر نهی آن وجود داشته باشد، درک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۷، ج ۳۲، ص ۲۲۳). افزون‌براین

بیان شده است که خداوند اذیت و رنجاندن مؤمنان و مؤمنات را همچون بهتان قرار داده است (طبرسی، [بی تا]، ج ۲۰، ص ۱۷۶). امام رضا علیه السلام در حدیثی به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید:

کسی که مرد یا زن مسلمانی را بهتان زند یا درباره او سخنی بگوید که در او نیست، خداوند او را در قیامت روی تکی از آتش قرار می دهد تا از عهده آنچه گفته، برآید (مجلسی، ۱۳۷۶، ج ۷۵، ص ۱۹۴).

در آیه ای از قرآن کریم آمده است: «إِنَّ اللَّهَ ... يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ...: خداوند ... از فحشاء، منکر و ستم نهی می کند ...» (نحل: ۹۰). از آنجاکه شکنجه و ایذاء انسان از مصادیق آشکار ظلم و ستم است و در نقطه مقابل عدل و عدالت قرار دارد، هرگونه شکنجه، نقض عدالت محسوب می شود و در اسلام ممنوع شده است؛ بنابراین هرگونه ظلم، تجاوز، تعذیب، ایذاء و حتی اهانت و تحقیر به غیر، در اسلام مطلقاً حرام و مرتکب آن مستحق مجازات است.

در آیه دیگری این گونه بیان شده است:

إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ: کسانی که مردان و زنان باایمان را شکنجه دادند، سپس توبه نکردند، برای آنها عذاب دوزخ و عذاب آتش سوزان است (بروج: ۱۰).

کلمه «فتنه» در این آیه به معنای شکنجه، اذیت و آزار است و در اینجا اصحاب اخدود و مشرکان قریش را که پیروان رسول الله صلی الله علیه و آله را شکنجه داده، زنان و مردان شان را در تنگنا قرار می دادند تا از دین اسلام به دین آنان برگردند، شامل می شود، ولی همان گونه که در تفاسیر آمده است، این آیه مفهومی عام دارد (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۴۰، ص ۱۵۵-۱۵۶).

گرچه در این آیات به مؤمنان و مؤمنات اشاره می کند و شاید توجیه شود فردی که جرمی انجام می دهد، شامل این آیات نمی شود، ولی باید اظهار داشت تا زمانی که جرم فرد با ادله اثبات جرم ثابت نشود، هیچ کس مجرم محسوب نمی شود و صرفاً مظنون و متهم بوده، در هیچ سند و مدرکی اجازه شکنجه و مجازات متهم

و مظنون صادر نشده است.

در روایتی این گونه آمده است:

هشام بن حکم گروهی را در شام در حال شکنجه دید؛ به گونه ای که بر سر آنها روغن ریخته، آنان را در آفتاب گذاشته بودند. علت را پرسید. پاسخ دادند: این افراد را به علت عدم پرداخت خراج چنین آزار می دهند. وی گفت: بدانید من از پیامبر ﷺ شنیدم که می فرمود: خداوند کسی را که در دنیا به آزار مردم پرداخته، مورد آزار قرار می دهد (نیشابوری، [بی تا]، ص ۳۲).

در حدیثی از امام علی علیه السلام نقل شده است: «من کسی را به صرف اتهام دستگیر نمی کنم و به دلیل ظن و گمان کسی را مجازات نخواهم کرد» (ابی الحدید، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۴۸).

تمامی این آیات و روایات نشان دهنده حرمت شدید شکنجه و آزار انسان های بی گناه است. خداوند هرگونه آزار و اذیاء غیر را که تعدی به شأن والای انسان باشد، مطلقاً ممنوع و حرام دانسته است؛ ازاین رو کسی حق ندارد به مجرد ظن یا احتمال جرم، دیگری را مورد اذیت و اذیاء قرار دهد و کرامت ذاتی او را خدشه دار نماید. علاوه برآن در صورت کشف جرم، اسلام فقط حق مجازات او - نه شکنجه و اذیت و آزار وی - را صادر کرده است. افزون براینکه در اسناد منطقه ای و بین المللی نیز به ممنوعیت شکنجه اشاره شده است؛ برای نمونه در ذیل به مواردی اشاره می شود.

ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸م (The Universal Declaration of Human Rights 1948) اشعار می دارد: «هیچ کس را نمی توان شکنجه کرد یا مورد عقوبت با روش وحشیانه و غیرانسانی یا اهانت آمیز قرار داد». اصل ۶ قطعنامه مجموعه اصول حمایت از اشخاص تحت توقیف و حبس مصوب ۱۹۸۸م (Body of Principles for the Protection of All Persons under Any Form of Detention or Imprisonment A/RES/43/173, 9 December 1988) بیان می دارد:

هیچ شخصی تحت هیچ شکلی از توقیف یا حبس نباید تحت شکنجه قرار گیرد یا تحت رفتار یا مجازات بی رحمانه یا غیرانسانی قرار گیرد و هیچ وضعیتی نمی تواند

شکنجه و سایر رفتارهای بی‌رحمانه و غیرانسانی را توجیه نماید.

ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مصوب ۱۹۵۰م
(Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental
Freedoms, 213 U.N.T.S. 222, 4 November, 1950) اعلام می‌دارد: «هیچ‌کس نباید
شکنجه شده یا در معرض رفتارها و مجازات‌های غیرانسانی یا تحقیرآمیز قرار گیرد».
باتوجه به مطالب پیش گفته، از یک سو شاهد آیات و روایاتی هستیم که در موارد
اضطراب به حلیت مجرمات حکم می‌دهد، از سوی دیگر وجود ادله‌ای را شاهدیم که بر
ممنوعیت شکنجه و اذیاء و اذیت غیر تأکید دارند و این تعارض در متون فقهی نیز
دیده می‌شود. با مطالعه ادبیات فقهی و ملاکات فقها در مقام، می‌توان دو دیدگاه استنباط
کرد؛ گرچه در هر دو دیدگاه، ممنوعیت شکنجه تصدیق می‌شود، ولی در نظر نخست،
شکنجه در موارد اضطراب جایز است و اقرار حاصل از آن در این مورد پذیرفته می‌شود
(حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۴۷، ص ۱۹۷/ منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۷۶)، اما گروه دوم
بر ممنوعیت شکنجه به طور مطلق معتقدند و هرگونه اقرار حاصل از آن را باطل و
بی‌اثر می‌دانند (حسینی طهرانی، ۱۳۴۵، ج ۴، ص ۲۲۵).

۲. نظریه جواز شکنجه در حالت اضطراب به موجب اطلاق آیات اضطراب

برخی فقها معتقدند شکنجه در حالت عادی ممنوع و حرام است، ولی اگر نظام
اسلام در معرض خطر قرار گیرد، شکنجه فرد جایز می‌باشد (منتظری، ۱۳۷۰،
ص ۵۷۶-۵۷۷/ حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۷). ایشان معتقدند زمانی که حالت
اضطراب و مسئله‌ای همچون حفظ نظام به میان می‌آید و با فرض این مسئله که حفظ
نظام منوط بر تنبیه و ایدای متهم است، تراحم میان مسئله اهم و مهم پیش می‌آید؛
بدین معنا که حفظ نظام منوط بر تنبیه و ایدای متهم برای کشف مسئله‌ای است؛
از این رو می‌توان بر اساس باب تراحم، بر تنبیه و ایدای متهم اعتقاد داشت؛ چراکه در
این گونه موارد اضطراب مستولی می‌شود و چاره‌ای جز نقض حقوق متهم برای حفظ

کیان جامعه موجود نیست (همان)؛ به عبارت دیگر در این موارد اضطرار از مصادیق تراحم محسوب می‌شود.

در زمان تراحم، تقدیم اهم بر مهم پیش می‌آید. در واقع به دلیل نزدیک بودن مصلحت اهم به اهداف شارع، شارع مقدس راضی به ترک آن و انتخاب مصلحت مهم نیست؛ بنابراین وجوب حفظ نظام جامعه نیز از مسکّمات فقه است؛ از این رو زمانی که میان حفظ نظام و احکام شخصی یا اجتماعی تراحم ایجاد شود، طبق قاعده حفظ نظام و منع اختلال در نظام، حفظ نظام بر آنها مقدم می‌شود؛ زیرا حفظ نظام از اوجب واجبات بوده، از واجباتی است که شارع به ترک آن راضی نیست؛ بر این اساس حاکم در این موارد موظف است در مقام تراحم میان حفظ نظام با دیگر امور، حفظ نظام را مقدم دارد؛ برای نمونه زمانی که تراحم میان حفظ جان غیر و مال وی ایجاد می‌شود، باید حفظ جان غیر را بر حفظ مال خود مقدم داشت که این تکلیف باتوجه به تراحم، حاصل شده است که متکی به حفظ مصلحت اهم بر مهم می‌باشد. البته باید یادآور شد که تقدیم اهم بر مهم تا آنجاست که با اساس اسلام و عدالت در تضاد نباشد (علیدوست، ۱۳۸۷، ص ۵۳/ علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۳۲/ باقی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶).

از منظر «حکومت و ورود» نیز به این موضوع می‌توان پرداخت که در باب تقدم برخی ادله بر ادله دیگر به کار می‌رود؛ بدین معنا که گاهی برخی احکام نسبت به احکام دیگر تقدم دارند و دایره آن را تضییق یا توسعه می‌دهند و این تقدم اهم در لسان علمای اصول «حکومت» نامیده شده است (انصاری، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۳)؛ به همین دلیل زمانی که جامعه در وضعیتی قرار می‌گیرد که دو وظیفه شرعی با یکدیگر قابل اطاعت و امتثال نباشد، حاکم باتوجه به مصالح عمومی با صدور حکم حکومتی باید به رفع تراحم اقدام کند و این احکام حکومتی بر احکام اولیه و ثانویه تقدم دارند و می‌تواند آنها را تضییق یا توسعه دهد و در برخی مواقع برای مدت زمانی این احکام را تعطیل یا تحریم کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۱۲۴/ طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۰-۱۸۱).

در پاسخ مطلب پیش گفته می‌توان اظهار کرد که پیش از کشف جرم و پیش از یقین

به ارتکاب جرم به وسیله متهم و صرفاً بر اساس ظن و گمان نمی‌توان به شکنجه اقدام کرد؛ زیرا ادله اثبات جرم در اسلام مشخص است و شکنجه هرگز در زمره این ادله محسوب نمی‌شود. همچنین علاوه بر ادله اثبات جرم، امروزه از راه‌های گوناگون دیگر می‌توان به کشف حقیقت نایل شد؛ از جمله می‌توان به اثر انگشت، فیلمبرداری، جمع‌آوری دلایل از راه شیوه‌های زیست‌شناسی، فیزیکی و... اشاره کرد که هرگز مخالف شرع و اسلام نیست؛ بنابراین امروزه از روش‌های علمی می‌توان به کشف حقیقت دست یافت و نباید از راه‌های غیرعلمی که مورد انتقاد شدید است، حقیقت را کشف کرد (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۲۶).

گرچه پاسخ‌های دیگری نیز به این نظر در مباحث آتی داده شده است، ولی این نظر خالی از قوت نیست؛ زیرا ادله اضطرار همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، اطلاق دارد و بر ادله حرمت ارتکاب تمامی محرمات حکومت دارد؛ بنابراین به صرف بیان ادله حرمت شکنجه نمی‌توان به مقابله با نهاد اضطرار رفت؛ چراکه نهاد اضطرار اصولاً به منظور توجیه ارتکاب محرمات در موقعیت‌های استثنایی وضع شده است. شکنجه نیز یکی از محرماتی است که طبق قاعده ممکن است به موجب قاعده اضطرار و آیات قرآن مجاز شمرده شود؛ بنابراین در بخش آتی باید به دنبال ادله‌ای باشیم که به منع شکنجه - هرچند در حالت اضطرار - حکم کند یا به حکومت قواعد منع شکنجه بر قاعده حفظ نظام قائل باشیم یا شرایط تحقق اضطرار را به چالش کشیده، بیان شود که گرچه آیات مربوط به اضطرار اطلاق دارند، ولی شکنجه شامل این اطلاق نمی‌شود و این آیات با شرایطی که بیان خواهد شد، حکومتی بر ادله منع شکنجه نخواهد داشت.

۳. نظریه منع شکنجه در حالت اضطرار به موجب عدم حکومت آیات اضطرار

در این قسمت به دنبال پاسخ این پرسش هستیم که آیا ادله خاصی وجود دارد که به موجب آن ارتکاب شکنجه در هر حال - اگرچه در حالت اضطرار - ممنوع باشد؟ طرفداران این نظریه، منع مطلق شکنجه را بر چند مبنای کلی استوار می‌دانند: «کرامت

ذاتی انسان»، «اصل برائت» و «عدم پذیرش اقرار حاصل از شکنجه».

۳-۱. آیات قرآنی دال بر کرامت ذاتی انسان

از نظر قرآن کریم، انسان موجودی است که خداوند از روح خود در او دمیده است و شایسته تکریم و تعظیم می‌باشد:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر: ۲۹).

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (بقره: ۳۴).

از دیدگاه اسلام، انسان به گونه‌ای آفریده شده است که خداوند خلقت او را «أحسن الخالقین» می‌نامد: «... ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). از منظر قرآن کریم، انسان به مقام جانشینی خداوند نایل شده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره: ۳۰) و تمامی مخلوقات در جهت خدمت به انسان آفریده شده‌اند: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...» (جاثیه: ۱۳). خداوند در قرآن کریم، نوع بشر را محترم و برخوردار از کرامت ذاتی معرفی می‌کند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ...» (اسراء: ۷۰)؛ از این رو هر رفتاری که مغایر با کرامت انسان باشد، گناه و جرم محسوب می‌شود و به تبع آن شکنجه و تعذیب انسان که تجاوز به کرامت ذاتی اوست، جرم و گناهی نابخشودنی تلقی می‌شود (نجفی، ۱۴۰۰، ج ۲۲، ص ۶۰/ موسوی گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۰).

باید توجه داشت کرامت انسان، موهبتی از سوی پروردگار است و از حقوق انسان‌ها به‌شمار می‌رود که از سوی دیگر انسان‌ها و حکومت‌ها باید محترم به‌شمار آید؛ بنابراین هیچ فردی بدون وجود یقین و صرف ظن و گمان، به هیچ عنوان حق خدشه و تعرض به کرامت دیگران را ندارد؛ بدین منظور یکی از مهم‌ترین دلایل وضع حقوق جزای اسلام، اهمیت و توجه به کرامت انسانی و پرهیز از هرگونه تعرض و خدشه به کرامت و ارزش ذاتی انسان است.

گرچه برای ممنوعیت مطلق شکنجه به کرامت ذاتی انسان استناد شده است (Durosaro, 2014, p.93/ Mayerfeld, 2008, p.125/ قربان‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱-۱۲۲)، ولی به نظر می‌رسد توسل به کرامت انسان برای ممنوعیت مطلق شکنجه، استدلالی قوی نباشد. از یک سو گرچه اصل وجود کرامت انسانی به موجب قرآن کریم، غیرقابل انکار است، ولی این آیات در مقام بیان و تخصیص آیات اضطراب نیستند؛ بنابراین بر اساس ادله‌ای که ظهوری در تقیید آیات اضطراب ندارند، نمی‌توان به تخصیص و تقیید آیات قائل شد. عمومات و اطلاعات آیات قرآنی به ظاهر خود باقی‌اند، تازمانی که دلیلی بر تقیید یا تخصیص آنها اقامه گردد.

از سوی دیگر، به موجب آیات قرآن کریم، کرامت انسانی امری نسبی و در گرو اعمال اوست؛ بنابراین می‌توان مدعی شد با شکنجه، کرامت متهم زایل نمی‌شود؛ زیرا متهم با ارتکاب اعمالی، کرامتش را زیر پا گذاشته است. حفظ کرامت فرد تا آنجاست که خود کرامتش را حفظ کند. اگر کرامت را مطلق بدانیم، مجازات نیز کرامت فرد را خدشه‌دار می‌کند؛ همچنان‌که در قرآن کریم شاهد آیاتی دال بر وعده پروردگار بر مجازات و عذاب شدید در روز قیامت هستیم (ر.ک: حج: ۱۹-۲۲/ غافر: ۷۱). خداوند در این آیات از کسانی سخن می‌گوید که مورد عذاب قرار می‌گیرند و عذاب بر آنها حتمی بوده، خداوند آنان را خوار کرده است؛ خواری که پس از آن دیگر کرامتی نیست (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۱۹۷-۱۹۹/ طوسی، ۱۹۵۷، ج ۷، ص ۳۰۲-۳۰۴/ عروسی حویزی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۷۷-۴۷۸). حتی گاهی خداوند در برخی مثال‌هایی که در قرآن کریم ذکر کرده است، انسان را به حیواناتی تشبیه می‌کند یا آنان را پست‌تر از حیوانات می‌داند (ر.ک: اعراف: ۱۷۶ و ۱۷۹)؛ همچنان‌که در کتب تفسیری بیان شده است که قول مشهور در نزول این آیات در مورد فردی به نام بلعم باعورا می‌باشد. البته این فقط مثلی است که بیان شده و در واقع منظور افرادی است که به دلیل پیروی از هوای نفس، کرامت انسانی خویش را زایل کرده، با اعمال شان از ارزش و مقام انسانی خویش کاسته‌اند تا جایی که خداوند آنان را تا این مرحله از پستی و رذالت تنزل می‌دهد. چنین افرادی همه وسایل تکامل و رشد انسانی را داشته‌اند، ولی خود باعث

گمراهی خویش شده‌اند و به‌همین دلیل از حیوانات نیز گمراه‌ترند (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۹۳-۳۹۷/ طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۴۳۳-۴۴۰/ طبرسی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۲۳/ ابن‌کثیر، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۷۵-۲۷۹/ طوسی، ۱۹۵۷، ج ۵، ص ۳۲-۳۴/ عروسی حویزی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷۱۶)؛ بنابراین عذاب و مجازات و این‌گونه تشبیهات، توهین و ناسزاگویی و در تضاد با کرامت انسان نیست؛ چراکه گاهی انسان با اعمال و رفتار ناپسند خود شایسته چنین عذاب‌ها و توهین‌هایی می‌گردد؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد برای پذیرش ممنوعیت مطلق شکنجه باید استدلال‌ها و دلایل قوی‌تری داشت.

۲-۳. اصل برائت

«اصل برائت» ازجمله ابزارهایی است که آزادی‌های پیش‌بینی شده در حقوق اسلام را تضمین می‌کند. اصل برائت در حقوق بدین معناست که باید بنا را بر بی‌گناهی افراد گذاشت و تا زمانی که با رسیدگی عادلانه، جرم کسی در مرجع صالح قانونی اثبات نشود و دلیل قطعی بر مجرمیت متهم وجود نداشته باشد، نمی‌توان او را مجازات کرد (عوده، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۷).

به‌نظر می‌رسد شکنجه متهم مبتنی بر این پیش‌فرض است که متهم گناهکار است، حال آنکه در عالم واقع، این پیش‌فرض صحت ندارد و متهم هنوز در مظان ارتکاب جرم بوده، جرم وی ثابت نشده است؛ بنابراین اصل برائت مانع از تحقق پیش‌شرط نخست اعمال شکنجه در مقام اضطرار می‌شود و بدون ضربه‌زدن به مبانی اصل اضطرار، مانع از اعمال شکنجه درحالت اضطرار خواهد شد.

در مقابل، برخی فقها براین‌باورند که اگر حاکم با علم و ظن قوی و نه با گمان، این‌گونه برداشت کند که درمورد حفظ نظام یا دفع توطئه‌های دشمن، اطلاعات مفیدی نزد شخص وجود دارد و فرد نیز به اهمیت آن اطلاعات معتقد است، باوجوداین به اظهار اطلاعات خود حاضر نشود و این اطلاعات را کتمان نماید، می‌توان متهم را با استناد به قاعده «التعزیر لکل فعل محرم» تحت فشار قرار داد (ابن‌فراء، ۱۴۲۴، ص ۲۹۱). مبنای این نظر آن است که همین استنکاف از همکاری با قاضی، گناهی مستقل و

مستوجب عقوبت است؛ بنابراین از باب تعزیر محرمات می‌توان وی را عقوبت کرد (منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۸۷-۵۸۸). طبق نظر دیگر، به دلیل سکوت متهم می‌توان حکم تعزیر وی را صادر کرد؛ زیرا سکوت متهم به نوعی کتمان حقیقت است و دلیل بر مجرمیت وی می‌باشد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۳۸).

در پاسخ به مطلب مذکور، به نظر می‌رسد دلیل محکم فقهی مبنی بر حرمت سکوت متهم در دست نیست؛ از این رو سکوت متهم دلیلی بر بزهکاری یا بی‌گناهی محسوب نمی‌شود؛ پس از نظر مبانی فقهی، مجرد سکوت متهم اولاً، حرمت ندارد؛ ثانیاً، دلیلی بر مجرمیت وی نیست. مؤید این نظر آن است که ادله اثبات دعوا در فقه احصا شده، هیچ فقهی سکوت متهم را در زمره ادله به حساب نیاورده است؛ بنابراین صرف سکوت متهم، نه تنها دلیلی بر مجرمیت وی نیست، بلکه به موجب قوانین ایران که طبق قاعده مغایر با فقه نیست، همگام با اسناد بین‌المللی - برای مثال بند ۳ ماده ۱۴ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و بند ۲ ب ماده ۵۵ اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری - سکوت متهم از جمله حقوق وی و از موازین دادرسی عادلانه به‌شمار آمده است (ماده ۱۹۷ق.آ.د.ک ۱۳۹۲).

افزون بر این قاعده «التعزیر لکل فعل محرم» اجماعی نیست (اردبیلی، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۱۵۵-۱۵۶/ موسوی گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۷). از دیدگاه عقل نیز می‌توان گفت اگر حاکم هر معصیتی را تعزیر کند، در جامعه کنونی هر روز باید شاهد تعزیر افراد بی‌شمار باشیم؛ آن هم در دورانی که به هر شکلی قصد مخدوش کردن چهره اسلام وجود دارد و چه بسا در این صورت اسلام به عنوان دینی مملو از خشونت معرفی خواهد شد. علاوه بر آن در این دوران، قوانین به صورت مکتوب وضع شده‌اند که انواع و اقسام جرایم احصا شده است و اگر خارج از دامنه و محدوده قوانین مجازاتی وجود داشته باشد، قطعاً این امر برخلاف اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها و نمونه آشکار «قبح عقاب بلایان» است.

از سوی دیگر ادعای تعزیر مستنکف از اعلام مکان بمب، با مبانی لزوم شکنتجه از یک سو و با مبانی تعزیر از سوی دیگر نیز در تعارض می‌باشد؛ یعنی حتی اگر متهم

خاموش را گناهکار و مستوجب تعزیر بدانیم، این تعزیر به موجب قاعده فقهی «التعزیر بما دون الحد» باید مشخص، دقیق و کمتر از حد باشد. همچنین در مثال بمب ساعتی، میزانی برای شکنجه متهم در حالت اضطرار تعیین نمی‌شود، بلکه تعذیب متهم تا باز شدن دهان متهم ادامه می‌یابد؛ بنابراین اگر بخواهیم شکنجه تمهیدی را نوعی تعزیر محسوب کنیم، حداکثر به میزانی کمتر از حدّ - مثلاً ۷۴ ضربه شلاق - متهم را می‌توانیم شکنجه کنیم، نه بیشتر.

این ایراد قابل رفع و پاسخ‌گویی است؛ زیرا قاعده «التعزیر بما دون الحد» فقط در مورد مجازات‌های تعزیری که در حدود همسان دارند، کاربرد دارد و در مجازات‌های تعزیری که همسانی در فقه ندارند - مانند حبس - کاربردی نخواهد داشت؛ بنابراین می‌توان بدون درگیری با قاعده «التعزیر بما دون الحد»، نوع تعزیر را از انواع غیرهمسان انتخاب کرد؛ برای نمونه قاعده مزبور هیچ مانعی بر سر راه انواع مجازات‌های روانی یا جسمی به جز شلاق ایجاد نخواهد کرد. به هر حال ایراد قطعیت میزان تعزیر و عدم قطعیت میزان شکنجه همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند. برای رفع این ایراد نیز می‌توان استدلال کرد که تعزیر نخست به صورت قطعی اجرا می‌شود، ولی اگر سکوت متهم ادامه یابد، سکوت مجدد متهم پس از اجرای تعزیر را جرمی مستمر، تازه و مستوجب عقوبتی نو قلمداد می‌کنیم که مستوجب تعزیری تازه است. در مقام مقایسه می‌توان به تعزیر زن مرتد در اسلام اشاره کرد. زن مرتد کشته نمی‌شود، بلکه او را به توبه فرامی‌خوانند. چنانچه توبه کرد، او را آزاد می‌کنند، در غیر این صورت در زندان باقی می‌ماند و به هنگام نماز او را تازیانه می‌زنند و در تنگنای معشیتی قرار می‌دهند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۱). شاید دلیل تکرار شلاق در این حالت، تداوم بزه ارتداد پس از اجرای مجازات قبلی دانسته شود.

این نظر علاوه بر اینکه در مقام نظر، واجد ایراد است، در مقام عمل نیز کاربردی به نظر نمی‌رسد. نخستین ایراد عملی آن است که بازپرس یا پلیس نمی‌تواند رأساً دست به تعزیر فردی بزند که مکان بمب ساعتی را فاش نمی‌کند؛ زیرا مقام تعقیب، از مقام قضا تفکیک شده است و در مراحل دادرسی، ضابطان و مقامات تعقیب و تحقیق

صلاحیت صدور حکم مجازات تعزیری ندارند. حتی اگر طبق این نظر، قاضی را مجاز به تعزیر ممتنع از اعلام مکان بمب ساعتی بدانیم، این قاضی باید واجد شرایط فقاقت و افتا باشد؛ حال آنکه در مقام عمل، چنین قضاتی در مسند قضاوت نمی‌نشینند. به عبارت دیگر قضات فعلی با قضاتی که در روایات نایب امام در مقام اجرای تعزیر شمرده می‌شوند، فقط مشترک لفظی‌اند (خمینی، ج ۲، [بی‌تا]، ص ۴۶۸-۴۷۷).

افزون براین برای اینکه حکم شرعی قابلیت اجرا داشته باشد، باید مراحل استنباط به وسیله فقهای عادل و اعلام توسط حکومت اسلامی را طی کند؛ از این رو تا زمانی که حکومت اسلامی عملی را در قانون جرم‌انگاری نکند، آن عمل بر فرض که از لحاظ شرعی گناه و معصیت محسوب شود، از نظر قانونی جرم به شمار نمی‌آید (حبیب‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۲۱-۲۲)؛ بنابراین باتوجه به عدم جرم‌انگاری سکوت متهم در قانون، ادعای تعزیر متهم ساکت قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

صرف‌نظر از عدم قوت قول به تعزیر دانستن شکنجه متهم ساکت، به نظر می‌رسد اصل برائت با ارتکاب شکنجه در مقام اضطراب نقض نشود؛ زیرا بنا به فرض در حالت بمب ساعتی، علم اجمالی یا ظن معتبر شرعی بر علم متهم به مکان بمب وجود دارد و گرچه علم تفصیلی به حدود و ثغور بزهکاری متهم در دست نیست، ولی به استناد مقتضای همین علم اجمالی می‌توان اصل برائت را نادیده گرفت؛ همچون قاعده لوث که برای قاضی افاده ظن می‌کند و زمانی که چنین ظنی برای حاکم حاصل شد، لازم است حاکم وارد رسیدگی شود (محقق حلی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۹۹۶).

۳-۳. عدم پذیرش اقرار حاصل از شکنجه

یکی از ایرادات به شکنجه در مقام اضطراب آن است که اقرار حاصل از شکنجه بر فرض حصول، فاقد اثر است و به همین دلیل وجهی برای ادامه شکنجه وجود ندارد. حقوق اسلام به دلیل زوال اختیار متهم، اعتراف و اقرار حاصل از شکنجه و آزار وی را فاقد آثار حقوقی می‌داند؛ زیرا یکی از مهم‌ترین شرایط اعتبار و صحت اقرار، اختیار فرد در اظهار مطالبی است که بیان می‌کند. زمانی فرد مسئولیت کیفری دارد که مختار،

قاصد، بالغ و عاقل باشد (همو، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۴۱)؛ بنابراین زمانی که فردی را با تهدید، شکنجه، آزار و اذیت به اقرار مجبور کنند، اقرار نافذ نخواهد بود.

امام علی علیه السلام در این باره می فرماید: «کسی که به خاطر برهنه کردن [شمشیر] یا ترسیدن یا زندان نمودن یا تهدید اقرار کند، حدّ بر او جاری نمی شود» (حرّ عاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ص ۴۹۷). امام باقر علیه السلام از پدرش نقل می کند که امام علی علیه السلام فرمود:

دست کسی که به نحوی از زدن ترسانیده شده یا در قید و زنجیر گرفتار آمده یا حبس و شکنجه شده، قطع نمی گردد و اگر پس از آن و در شرایط عادی به جرم اعتراف نکند، به خاطر ترساندن وی، حدّ از او ساقط می گردد (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۳۵).

امام علی علیه السلام در روایت دیگری می فرماید: «آن کس که به واسطه تخویف یا حبس یا زدن به گناهی اعتراف کند، این اقرار علیه وی فاقد اعتبار بوده و حدّ بر او جاری نمی گردد» (تمیمی مغربی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۶۶).

اعتراف و اقرار به جرم در نتیجه ترس و ایذاء حتی اگر به صورت فریادزدن بر متهم باشد نیز پذیرفته نیست. روایت شده است عمر، زنی را به اتهام ارتکاب اعمال منافی عفت محکوم کرده بود. امام علی علیه السلام خطاب به عمر فرمود: آیا تو فرمان کیفر این زن را صادر کرده ای؟ عمر گفت: آری! این زن در محضر من به جرم خویش اعتراف کرد. امام فرمود: شاید تو بر این زن فریاد زده ای یا او را ترسانیده ای؟ عمر گفت: همین طور است. آن حضرت فرمود: آیا نشنیدی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: هر کسی که پس از دچار شدن به آزار اعتراف نماید، حدّ جاری نمی شود و کسی که زندانی شود یا مورد تهدید قرار گیرد، اقرارش بی اعتبار است (علی بن حسین، [بی تا]، ص ۳۳۵).

همچنین باید گفت اقراری که بر اثر تهدید، شکنجه یا ترس حاصل شود، عقلاً حجیت ندارد؛ زیرا اقرار یعنی خبردادن از امری و چه بسا افرادی که توانایی تحمل شکنجه را ندارند، به دروغ به جرم اقرار کنند؛ بنابراین چنین افرادی در این شرایط اختیاری ندارند و برای حفظ جان خود و فرار از هرگونه اذیت، آزار و شکنجه ای اقرار و اعتراف می کنند؛ در نتیجه چنین اقرار و اعترافی باطل است و هیچ گونه اثر حقوقی بر آن مترتب نیست (سرخسی، ۱۳۲۴، ج ۹، ص ۱۸۴-۱۸۵).

البته به نظر می‌رسد این ایراد نیز به تنهایی تاب زدودن حکومت اضطرار بر منع شکنجه را ندارد؛ زیرا هدف از شکنجه متهم، کسب اقرار برای محکومیت وی نیست تا بتوان به استناد قابل پذیرش نبودن چنین اقراری در محکمه، قول به بی‌فایده بودن شکنجه داد، بلکه هدف از اخذ اقرار، خنثی کردن بمب است. قابلیت یا عدم قابلیت استناد به اقرار حاصل از شکنجه، اصلاً جزء اهداف شکنجه نیست که عدم قابلیت استناد سبب لغو شکنجه شود. در این مقام شاید شکنجه را بتوان نوعی اقدام تأمینی محسوب کرد. هدف از شکنجه متهم، نجات جان انسان‌های بی‌گناهی است که شاید در اثر این بمب، قربانی شوند؛ همچنان‌که می‌دانیم هدف از اقدامات تأمینی خنثی کردن تأثیر احتمالی حالت خطرناک بعضی از افراد جامعه و پیشگیری از وقوع جرم است؛ بنابراین حالت خطرناک که رکن اصلی وضع اقدامات تأمینی می‌باشد، موجود است و به همین استناد می‌توان شکنجه را تجویز کرد.

۳-۴. فقدان شرایط اضطرار

در تحقیق حاضر تاکنون به این نتیجه رسیدیم که به موجب آیات قرآن کریم و روایات متعدد، اضطرار سبب اباحه ارتکاب محرمات محسوب می‌شود. شکنجه نیز گرچه حرام است، از اطلاق و حکومت آیات اضطرار خارج نخواهد بود. ادله مذکور برای خروج شکنجه از حکومت ادله اضطرار نیز فاقد قوت و استحکام کافی به نظر می‌رسد که بتوان به موجب آنها حکم به تخصیص اطلاق آیات قرآن کریم درباره اضطرار داد. در بخش فعلی با پذیرش ضمنی امکان اطلاق آیات اضطرار، به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که آیا شرایط اضطرار در مانحن فیه وجود دارد یا خیر؟ زیرا اضطرار مطلق نیست، بلکه باید شرایطی موجود باشد که بتوان براین اساس به جواز و حلیت محرمات حکم کرد. بعضی از این شرایط عبارت‌اند از:

۱. ضرورت: ضرر باید مسلّم و بالفعل باشد یا ظن غالب و احتمال عقلایی بر تحقق آن وجود داشته باشد؛ بنابراین مجرد وهم و احتمال ضرر کافی نیست. البته لازم نیست خطر حتماً شروع شده باشد، بلکه همین اندازه که ظن غالب بر وقوع خطر وجود داشته

باشد، کفایت می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ص ۳۲۲/ زحیلی، ۱۴۱۸، ص ۶۶).

۲. دفع افسد به فاسد: صدمه یا شری که خطر را دفع می‌کند، مهم‌تر و بزرگ‌تر از صدمه یا زیانی باشد که از آن اجتناب می‌شود؛ بدین معنا که اگر با استفاده از ضرورت، از ضرر فوری و بزرگ‌تر اجتناب شود، استفاده از ممنوعیات (محرمات) جایز است.
۳. رعایت قاعده الأسهل فالأسهل: برای دفع ضرر، راه دیگری که مباح باشد و بتوان به وسیله آن خطر را دفع کرد، وجود نداشته باشد. اگر تمسک به محرم لازم است، تمسک به محرم باید مناسب باشد و در استفاده از آن باید به حداقل اکتفا کرد؛ همچنان که در آیات قرآن کریم با دو واژه «غیر باغ و لا عاد» این مسئله بیان شده است.
۴. ارتکاب محرم سبب دفع خطر شود.

۵. استناد به اضطرار نباید به مخالفت با اصول اساسی اسلام منجر گردد (زحیلی، ۱۴۱۸، ص ۶۶).

به نظر می‌رسد برخی شرایط اضطرار در مسئله جواز شکنجه در حالت اضطرار وجود نداشته باشد؛ یکی از این شرایط، ضرورت اقدام است؛ بدین بیان که اضطرار در صورتی مجوز جرم می‌باشد که ارتکاب آن قطعاً جلوی ضرر را بگیرد؛ بنابراین صرف وجود افسد، دلیل و مجوزی برای ارتکاب فاسد نیست؛ زیرا توسل به فاسد باید بتواند افسد را دفع کند.

به رغم حلیت و اباحه مردار در حالت گرسنگی، برخی فقها حلیت بعضی از محرمات را در حالت اضطرار مورد تردید قرار داده‌اند؛ برای نمونه درباره جریان این حکم نسبت به نوشیدن شراب، میان ایشان اختلاف نظر است. برخی شرب خمر را برای مضطر جایز ندانسته‌اند؛ زیرا خمر رفع تشنگی نمی‌کند (طوسی، [بی تا]، ج ۶، ص ۲۸۹).

به نظر می‌رسد این مسئله در شکنجه برای گرفتن اقرار نیز صادق است. حتی اگر فرض کنیم شرایط اضطراری در جامعه اسلامی وجود دارد، باز هم شکنجه فرد جایز نخواهد بود؛ چراکه گرچه شکنجه ممکن است به صورت موردی به کشف حقیقت بینجامد، ولی تضمینی نیست که در تمامی یا بیشتر موارد، متهم زیر شکنجه حقیقت را

بگوید؛ زیرا مشخص نیست آیا متهم واقعاً اطلاعاتی دارد یا خیر، یا اطلاعاتی که وی دارد، خطر را دفع می‌کند یا اصلاً اطلاعات وی صحیح است. همچنین احتمال می‌رود مقاومت کند و هیچ سخنی نگوید یا برای رهایی از شکنجه، مطالب کذبى بیان کند؛ زیرا مقاومت افراد متفاوت است و چه بسا افرادی که مقاومت کمتری داشته باشند و برای رهایی از شکنجه، به جرایمی اقرار کنند که کذب باشد، درحالی که هرگز مرتکب چنین جرایمی نشده‌اند و حتی ممکن است فرد در حین شکنجه، فوت کند؛ پس در مقام کلی هیچ تضمینی وجود ندارد که در صورت توسل به شکنجه، خطر دفع خواهد شد (گائتا، ۱۳۹۰، ص ۳۲۹). استناد به اضطراب درحالی ممکن است که در صورت انجام شکنجه، اطمینان به کسب اطلاعات صحیح و دفع خطر وجود داشته باشد؛ حال اینکه این فرض در موارد شکنجه متفی است و فقط احتمال دفع خطر وجود دارد؛ از این رو در صورت اقدام به شکنجه، اعتقاد جازم به دفع خطر با ارتکاب محرم وجود ندارد؛ بنابراین احتمال دفع خطر نیز به تنهایی مجوز ارتکاب محظورات محسوب نمی‌شود.

افزون بر این نفع و دفع خطر حاصل از جواز شکنجه ممکن است کوتاه مدت باشد، نه بلندمدت؛ بدین معنا که شکنجه فرد در نهایت از دفع همان خطر جلوگیری می‌کند، ولی هیچ نفع بلندمدتی به دنبال نخواهد داشت و در طولانی مدت باعث صدمات جبران‌ناپذیری خواهد شد؛ زیرا باب سوء استفاده را فراهم خواهد کرد و این مسئله دستاویزی برای ایجاد شرایط اضطراب و بحرانی خواهد شد. به عبارت دیگر شکنجه بهانه‌ای خواهد شد تا مأموران برای کشف جرم از ساده‌ترین روش - یعنی شکنجه - استفاده کنند و برای موجه و قانونی جلوه دادن رفتار خود و در جهت رفع مسئولیت کیفری از خویش، شرایط اضطراب و بحرانی را مطرح کنند (Jessberger, 2005, p.1072).

همچنین حامیان ممنوعیت مطلق شکنجه معتقدند شکنجه مسری است؛ یعنی هرگونه اجازه و صدور مجوز برای اقدام به شکنجه، باعث گسترش آن خواهد شد. به عبارت دیگر به محض اینکه اقدام به شکنجه آغاز گردد، جلوگیری از آن مشکل خواهد بود و نمی‌توان آن را متوقف کرد. اگر اجازه شکنجه در یک مورد حتی در

شرایط اضطراب داده شود، این اقدام سرانجام گسترش می‌یابد؛ به اندازه‌ای که حتی برای جرایم خُرد و جزئی، مأموران به شکنجه اقدام می‌کنند؛ زیرا شکنجه ساده‌ترین روش برای کسب اطلاعات و گرفتن اعتراف از مظنونان است؛ در نتیجه شکنجه، گاهی برای مجازات مجرمان و گاهی برای تهدید و سرکوب کردن مخالفان سیاسی و حتی برای شهود برای کسب اطلاعات استفاده خواهد شد. در این صورت هرگز نمی‌توان استفاده از شکنجه را متوقف کرد و در سیستم عدالت کیفری، عدالت جای خود را به ظلم و جور خواهد داد (Evans, 2007, p.58).

نتیجه

هرچند ادله اضطراب اطلاق دارد، ولی شکنجه شامل این اطلاق نمی‌شود؛ زیرا شرایط اضطراب در این مواقع حاکم نیست. از مهم‌ترین شرایط، دفع افسد با فاسد است که در صورت توسل به شکنجه در موارد اضطراب، دفع قطعی خطر وجود ندارد. شکنجه در بیشتر موارد گمراه‌کننده و غیرمؤثر است؛ چراکه توان و مقاومت افراد متفاوت بوده، برخی توان‌شان اندک است و در برابر کوچک‌ترین فشاری لب به سخن می‌گشایند و به جرم خود اعتراف می‌کنند؛ البته در صورتی که جرمی مرتکب شده باشند و اگر جرمی مرتکب نشده باشند، برای رهایی از درد حاصل از شکنجه، در اعتراف به جرمی دروغین می‌کوشند تا بدین وسیله بتوانند راهی برای رهایی از رنج حاصل از شکنجه بیابند. در مقابل افرادی نیز یافت می‌شوند که مجرم‌اند، ولی در برابر شکنجه سرسختی نشان می‌دهند و هیچ‌گونه اعترافی به جرم ارتکاب‌یافته نمی‌کنند؛ از این رو در صحت اطلاعاتی که در اثر فشار و اجبار حاصل می‌شود، همیشه شک و تردید هست و به همین دلیل حقوق‌دانان و نظریه‌پردازان به اتفاق یکی از مهم‌ترین آسیب‌های شکنجه را اعترافات نادرست اظهار کرده‌اند. همین شک و تردید سبب می‌شود نتوان شکنجه را عامل قطعی یا همراه با ظن معتبر دافع خطر قلمداد کرد.

بی‌شک تدوین‌کنندگان کنوانسیون منع شکنجه به سوءاستفاده‌های ناشی از تجویز شکنجه توجه کرده‌اند؛ زیرا مبنای این منع مطلق، ملاحظات اخلاقی نظری نبوده، بلکه

ملاحظات عملی بوده است؛ چراکه مهم‌ترین دلیل منع شکنجه، مسری‌بودن و خطرناک‌بودن تجویز شکنجه است؛ همچنان‌که بیان شده که درواقع نظریه بمب‌ساعتی یا استفاده از شکنجه فقط در شرایط اضطراب، فقط یک استعاره و فرضیه است که به‌شکل خطرناکی قابل‌گسترش و بسیار فراگیر می‌باشد. این فرضیه نه‌تنها کسانی را شامل می‌شود که از یک حمله قریب‌الوقوع و فوری آگاهی دارند، بلکه گاهی شامل خانواده و دیگر وابستگان مظنونان یا تمامی کسانی می‌شود که اطلاعات آنها ناقص است یا هیچ‌گونه اطلاعی ندارند و فقط به‌عنوان تماشاچی و ناظر حضور داشته‌اند و با ظن مأموران بازداشت شده‌اند؛ از این‌رو این افراد باید شکنجه شوند تا جان انسان‌های دیگر نجات یابد؛ بنابراین پرتگاه شکنجه بسیار ژرف و عمیق است! (Luban, 2005, p.1447/ قربان‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۴).

افزون‌براین زمانی می‌توان حکم به جواز و حلیت داد که یقین بر مجرمیت فرد داشته باشیم، حال آنکه در فرض مسئله موضوع مقاله - بمب‌ساعتی - شخصی که شکنجه می‌شود، متهم بوده، هنوز جرم وی در دادگاه صالح اثبات نشده است. سکوت متهم نیز گناه نیست و حتی اگر آن را گناه و مستوجب عقوبت بدانیم؛ اولاً، دست‌اندرکاران تعقیب و تحقیق صلاحیت حکم به عقاب و اجرای آن را ندارند؛ ثانیاً، این عقاب از منظر تعزیرات شرعی با محدودیت‌های چندی از جمله قطعیت، مادون حد‌بودن و... روبه‌رو خواهد بود که سبب می‌شود نتوان به‌استناد آن شکنجه نامحدود متهم تا زمان گرفتن اقرار را توجیه کرد.

اشکال دیگری که مانع به‌کارگیری اطلاق آیات اضطراب در مقام می‌شود آنکه ممکن است شکنجه دفع افسدی را به فاسد نماید، ولی به‌دلیل احتمال بالای سرایت شکنجه و رواج ناروای آن در میان جامعه اسلامی، افسدی بالاتر ایجاد خواهد شد؛ بنابراین اصل تناسب ارزش در اضطراب یا به‌فرموده خداوند حکیم در آیه ۱۷۳ سوره بقره، قید «غیر باغ» در مانحن فیه مفقود خواهد بود و نمی‌توان به‌استناد این آیات، شکنجه در مقام اضطراب را توجیه کرد.

درپایان جای دارد بار دیگر از منطق کلام شهید‌بهشتی بهره ببریم که به‌گفته ایشان

در صورت جواز شکنجه حتی در یک مورد و به بهانه نجات جان فردی که در خطر آدم‌ربایی است، دیگر هرگز نمی‌توان شکنجه را مهار کرد و به‌همین دلیل بیان کرد که اگر چندین نفر از افراد سرشناس ربوده شوند، ولی راه اقدام به شکنجه باز نشود، جامعه سالم‌تر خواهد ماند؛ زیرا در صورت اجازه نواختن حتی یک سیلی به متهم، سرانجام این امر به داغ کردن همه افراد منجر خواهد شد (اداره کل امور فرهنگ و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۷۷۸).

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابی‌الحدید، فخرالدین؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۳ و ۱۷، قم: دار إحياء الكتب العلمیه، [بی‌تا].
۲. ابن‌فراء، ابی‌علی محمد بن حسین؛ أحكام السلطانية؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
۳. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۲، قاهره: عیسی البابی الحلبی و شرکاء، [بی‌تا].
۴. ابن‌هشام، عبدالملک بن هشام؛ السيرة النبوية؛ ج ۳، چ ۴، قاهره: مصطفى البابی الحلبی، ۱۳۵۵ق.
۵. اداره کل امور فرهنگ و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی؛ صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی جمهوری ایران؛ ج ۱، چ ۱، تهران: اداره کل امور فرهنگ و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۶. اردبیلی (مقدس اردبیلی)، احمد؛ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ ج ۱، تهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۶ق.
۷. —؛ مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۱۳، قم: انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۸. اردبیلی، محمدعلی؛ حقوق جزای عمومی؛ ج ۱، چ ۳۲، تهران: میزان، ۱۳۹۲.
۹. انصاری، مرتضی؛ رسائل فقهیه؛ ج ۱، چ ۴، قم: مکتبه المفید، ۱۴۰۴ق.
۱۰. —؛ فرائد الأصول؛ ج ۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۱. باقی‌زاده، محمدجواد؛ «ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه»، فصلنامه شیعه‌شناسی؛ ش ۴۷، پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۷۰-۲۰۰.

۱۲. پاینده، ابوالقاسم؛ نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)؛ ج ۱، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۱۳. تمیمی مغربی، نعمان؛ دعائم الإسلام؛ ج ۲، مصر: دارالمعارف، ۱۳۷۹.
۱۴. جعفرپور، جمشید و لیلی حسین زاده؛ «بررسی اضطراب در حقوق کیفری ایران باتوجه به دیدگاه امام خمینی ﷺ»، پژوهشنامه متین؛ ش ۳۳، زمستان ۱۳۸۵، ص ۴۱-۶۲.
۱۵. جعفری هرندی، محمد؛ «اضطراب اجتماعی یا احکام مترتب بر جامعه مضطر»، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی؛ ش ۱۲، پاییز ۱۳۸۷، ص ۳۷-۷۰.
۱۶. حبیبزاده، محمدجعفر؛ «مجازات عمل حرام و تعارض آن با قانونمداری در قانون اساسی ایران»، نشریه حقوق اسلامی؛ ش ۳، زمستان ۱۳۸۳، ص ۸-۲۴.
۱۷. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۴، ۶، ۱۱، ۱۶، ۱۸ و ۱۹، ج ۲، تهران: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۸.
۱۸. حسینی شیرازی، سیدمحمد؛ الفقه (موسوعة استدلالیة فی الفقه الإسلامی)؛ ج ۷، چ ۲، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۰۹ق.
۱۹. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین؛ ولایت فقیه در حکومت اسلامی؛ ج ۴، چ ۲، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۲۱ق.
۲۰. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ تحریر الأحکام؛ ج ۴، [بی جا]: مؤسسه امام صادق ﷺ، [بی تا].
۲۱. حلّی (محقق حلّی)، جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام؛ ج ۳ و ۴، تهران: انتشارات استقلال، [بی تا].
۲۲. خمینی، سیدروح الله؛ البیع؛ ج ۲، چ ۴، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، [بی تا].
۲۳. —؛ تحریر الوسیلة؛ ج ۲، چ ۲، قم: دارالعلم، [بی تا].
۲۴. —؛ ولایت فقیه (حکومت اسلامی)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۸۸.

۲۵. خویی، سید ابوالقاسم؛ مبانی تکملة المنهاج؛ ج ۱ و ۲، قم: مؤسسة آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۲۶. راوندی، قطب الدین؛ فقه القرآن؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۹۷ق.
۲۷. زحیلی، وهبه؛ نظرية الضرورة الشرعية؛ ج ۱، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۲۸. زید، علی بن حسین؛ مستند زید؛ بیروت: دارالمکتبة الحیة، [بی تا].
۲۹. سرخسی، شمس الدین؛ المبسوط؛ ج ۹، چ ۱، مصر: [بی نا]، ۱۳۲۴.
۳۰. صادقی، غلام عباس؛ اخذ اقرار با شکنتجه و تطبیق آن با حقوق بشر و حقوق داخلی؛ چ ۱، تهران: میزان، ۱۳۹۳.
۳۱. صدوق (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن بابویه؛ علل الشرائع؛ ج ۲، نجف: مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵.
۳۲. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵ و ۸، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۷ق.
۳۳. —؛ بررسی های اسلامی؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۶ق.
۳۴. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه محمد باقر موسوی همدانی؛ ج ۲، ۳، ۳۲ و ۴۰، چ ۳، تهران: انتشارات محمدی، ۱۳۳۸.
۳۵. طبرسی، حسن بن فضل؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه محمد بیستونی؛ ج ۲۰، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، [بی تا].
۳۶. —؛ تفسیر جوامع الجامع؛ ج ۱، چ ۵، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۳۷. —؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ۳، ۴ و ۱۶، بیروت: دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۹ق.
۳۸. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)؛ ج ۳، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۳۹. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ۵ و ۷، چ ۶، نجف: [بی نا]، ۱۹۵۷ق.

۴۰. —؛ الخلاف؛ ج ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۱. عروسی حویزی، عبدعلی؛ تفسیر نورالثقلین؛ ج ۱ و ۳، قم: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۴۲. علیدوست، ابوالقاسم؛ «دین، شریعت و مصلحت»، فصلنامه قبسات؛ ش ۶۱، پاییز ۱۳۹۰، ص ۵-۴۰.
۴۳. —؛ «ماهیت و چیستی شناسی فقه امنیت و فقه امنیتی»، فصلنامه حکومت اسلامی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۹۴، ص ۲۶-۵.
۴۴. —؛ «مصلحت در فقه امامیه»، فقه و حقوق؛ ش ۱۸، پاییز ۱۳۸۷، ص ۳۵-۵۸.
۴۵. عوده، عبدالقادر؛ حقوق جزای اسلامی؛ ترجمه ناصر قربان‌نیا، سعید رهایی و حسین جعفری؛ ج ۱، تهران: معاونت فرهنگی جهاد دانشگاهی شهیدبهشتی، ۱۳۷۲.
۴۶. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله؛ کنزالعرفان؛ ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی؛ ج ۲، چ ۴، قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۸۴.
۴۷. —؛ کنزالعرفان؛ تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۴۳.
۴۸. فخر رازی، محمدبن عمر؛ تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۲۷ق.
۴۹. فلچر، جورج پی؛ مفاهیم بنیادین حقوق کیفری؛ ترجمه سیدمهدی سیدزاده ثانی؛ چ ۲، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹.
۵۰. قرائتی، محسن؛ تفسیر نور؛ ج ۸، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸.
۵۱. قربان‌نیا، ناصر؛ «اندیشه: تحدید حقوق و آزادی‌ها»، فقه و حقوق؛ ش ۱۰، پاییز ۱۳۸۵، ص ۹-۳۲.
۵۲. —؛ حقوق بشر و حقوق بشردوستانه؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۵۳. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۳، چ ۹، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۷ق.
۵۴. گائتا، پائولو؛ استناد به دفاع ضرورت برای شکنجه‌مظنونین اقدامات تروریستی

- (مجموعه مقالات حقوق کیفری بین الملل)؛ ترجمه محمد یکرنگی؛ چ ۱، تهران: میزان، ۱۳۹۰.
۵۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۶۵ و ۷۵، [بی جا]: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶ق.
۵۶. محقق داماد، سیدمصطفی؛ قواعد فقه (بخش جزایی)؛ چ ۳۱، تهران: نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۴.
۵۷. —؛ قواعد فقه (بخش مدنی)؛ چ ۱۰، تهران: نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۸. —؛ مباحثی از اصول فقه؛ چ ۳، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۹. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی (تک جلدی)؛ چ ۱، تهران: ساحل، ۱۳۸۲.
۶۰. مقتدایی، مرتضی؛ درس خارج فقه (ارتباط شیعی)؛ مندرج در:
<http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/moghtadaei/feqh/87/870721>.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ استفتائات جدید؛ ج ۲، چ ۳، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۳۸۱.
۶۲. —؛ القواعد الفقهية؛ ج ۲، چ ۲، [بی جا]: مدرسه امام امیرالمؤمنین، ۱۴۱۰ق.
۶۳. —؛ درس خارج فقه؛ مندرج در: ارتباط شیعی [مدرسه فقاها]
۶۴. منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية؛ ج ۲، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامية، ۱۴۰۸ق.
۶۵. —؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ترجمه محمود صلواتی؛ ج ۳، چ ۱، قم: فرائشر، ۱۳۷۰.
۶۶. موسوی بجنوردی، حسن؛ القواعد الفقهية؛ ج ۵، نجف: الآداب، ۱۳۸۰ق.
۶۷. موسوی گلپایگانی، سیدمحمد رضا؛ الدر المنضود؛ ج ۲، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۲.
۶۸. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ۲۲ و ۴۱، چ ۶، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۰ق.
۶۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم؛ ج ۸، مصر: [بی نا]، [بی تا].
۷۰. وطنی، امیر؛ «بررسی فقهی اضطرار و ضرورت»، مقالات و بررسی ها؛ ش ۷۱، تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۸۷-۲۰۷.

71. Durosaro, Wuraola; "The Use of Torture in the War on Terror: (Should this Exceptional Measure Be Justified in Exceptional Times)", American Journal of Humanities and Social Sciences, v2, 2014, pp.88-93.
72. Evans, Rebecca; "The ethics of torture", Human Right & Human Welfare; v7.
73. Jessberger, Florian; "Bad torture-good torture", Journal of International Criminal Justice; v3, 2005, pp.1059-1073.
74. Luban, David; "Liberalism, torture and the ticking bomb", Virginia Law Review Association; v91, 2005, pp.1425-1461.
75. Mayerfeld, Jamie; "In Defense of the Absolute Prohibition of Torture", Public Affairs Quarterly; v22, 2008, pp.109-128.

کیفیت تحریم خمر و نقش آن در تصحیح سبب نزول آیه ۴۳ سوره نساء

عبدالکریم بهجت پور *

چکیده

به نظر پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام شرب خمر از ابتدا حرام بود و شارع مقدس این حرمت را به تدریج علنی فرمود، ولی در نگاه دیگر فرق اسلامی، شرب خمر به تدریج حرام شد و شارع مقدس با آماده ساختن مردم، حرمت آن را در سوره مائده اعلام کرد. نکته مهم در آیه های ۲۱۹ سوره بقره و ۴۳ سوره نساء، سبب نزول آیه است. بر پایه دیدگاه شیعیان، شخصیتی چون امام علی بن ابی طالب علیه السلام که پرورده و تربیت شده پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله می باشد، از همان ابتدا بر ترک شرب خمر اقدام کرده است، ولی بر پایه نقلی که در منابع تفسیری اهل سنت در سبب نزول آیه نساء که مؤمنان را از نزدیک شدن به نماز در حال مستی منع می کند، وارد شده، مولای متقیان علی علیه السلام مرتکب عمل شرب خمر شده است. مورد اخیر به شدت مورد انکار و انتقاد حضرت استاد علامه معرفت قرار گرفته است. وی با بررسی خبر و سند آن، بررسی روایات متعارض و نیز برخی شواهد متقن قرآنی و روایی مورد توافق همه فرق اسلامی یا قابل قبول پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام این ادعا را ابطال می کند. در مقاله حاضر، دیدگاه علامه، تأیید و شواهد گفته شده تقویت می شود.

واژگان کلیدی: قرآن، خمر، علی بن ابی طالب علیه السلام، نزول، نزول تدریجی، تحریم خمر، سبب نزول.

مقدمه

از جمله ویژگی های حضرت علامه معرفت، تبحر و علاقه وافر ایشان به مباحث فقهی است. هرچند نامبرده در سپهر دانش اسلامی به عنوان دانشمند علوم قرآن و تفسیر شناخته شده است، ولی در واقع فقهی بود که به دلیل ضرورت و ازباب تأمین نیاز علمی جهان و ارائه دیدگاه های پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام، به پژوهش و نگارش در دو ساحت علوم قرآن و تفسیر پرداخت. آثار ایشان در ابواب و قواعد فقهی گویای این مطلب است (ر.ک: بهجت پور، ۱۳۸۳، ص ۱۰). این تخصص و اشتیاق سبب شد ایشان در مباحث تفسیری و آثار گوناگون علوم قرآن و روش ها و گرایش های تفسیری، به تناسب مباحث فقهی باب گسترده ای باز کند و تحقیقات استدلالی عمیقی در ذیل مسائل فقهی به قلم درآورد (معرفت، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۶۰۱، ۸۰۷، ۸۱۹، ۸۲۷-۸۲۸ و ۸۳۱-۸۳۲/ همو، ۱۳۸۱، صص ۱۴۰-۲۰۲ و ۴۴۰/ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۱۲۷، ۲۱۵، ۴۶۶، ۵۵۹-۵۵۱ و ج ۴، صص ۶۴-۵۲ و ۳۹۱-۴۰۰ و ج ۵، صص ۱۴۶-۱۵۵، ۳۲۰-۳۷۰، ۴۱۳، ۴۷۰-۴۷۴ و ج ۶، صص ۲۹-۲۴، ۵۶-۶۹، ۱۲۴-۱۴۹، ۱۹۶، ۴۸۴-۴۸۹، ۵۰۲ و ۵۵۶).

استاد معرفت در مسیر اقدامات پژوهشی، دفاع از اهل بیت علیهم السلام و مکتب آن بزرگواران را مورد توجه جدی قرار داد و در فرصت های مناسب تلاش کرد برخی صفات زیبا و کمالات آن خاندان را ابراز و برخی شبهات و اتهامات نادرست به ایشان را با دفاع عالمانه از کرامت آن ذوات معصوم و عالم پاسخ گوید. وی کوشید در اقدامی دوراندیشانه، تراث اسلامی در باب تفسیر آیات را به داوری مجتهدانه بسپرد و با بررسی تطبیقی و نقادانه و با روشی علمی و محترمانه، سهم و نقش تراث تفسیری اهل بیت علیهم السلام را در تفسیر قرآن نشان دهد و نقش مرجعیت مکتب اهل بیت علیهم السلام را در بازخوانی و پالایش تراث روایی و نقلی نمایان سازد.

به نظر می رسد آیات فقهی قرآن در تفسیر گرانسگ استاد معرفت: «تفسیر اثری جامع»، واجد هر سه کمال باشد؛ نمونه آن در آیه ۲۱۹ سوره بقره دیده می شود. خداوند متعال در این آیه، درباره فلسفه احکامی همچون مسکرات، قماربازی و جنس و سالیلی که انفاق می شوند، مطالبی بیان می کند که استاد معرفت در مجال بررسی تفسیری آنها با

استفاده از تراث اسلامی، به اظهارنظر پرداخته است.

خدای حکیم در آیات مکی با استفاده از عناوین عامی همچون «الفحشاء» (ر.ک: اعراف: ۲۸)، «ظاهر و باطن فواحش» (ر.ک: اعراف: ۳۳)، «عدم حضور در مجالس زور» (ر.ک: فرقان: ۷۲) که در روایات بر مجالس اهل فسق و خطا تطبیق شده است (ر.ک: مشهدی قمی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۴۴۳) و «منکر» (ر.ک: نحل: ۹۰)، مسلمانان را از ارتکاب اعمالی که ناپسندی و زشتی آنها شناخته شده بود، بازداشت، ولی تصریح به نام خمر تا سوره نحل به تأخیر افتاد (ر.ک: نحل: ۶۷). در این آیه از تهیه مشروبات مست‌کننده توسط مردم از برخی ثمرات خرما و انگور سخن گفته است. این مطلب در فضای نزول مکه، آغازی بر بیان حکمت تحریم خمر قلمداد می‌شود. پس از آن در سوره‌های مدنی، سه آیه: در بیان بدی‌ها و ناپسندی شرب خمر (ر.ک: بقره: ۲۱۹)، ممنوعیت نزدیکی به نماز در حالت مستی (ر.ک: نساء: ۴۳) و حرمت قطعی شرب خمر و فلسفه آن (ر.ک: مائده: ۹۰-۹۱) ابلاغ شد. تمرکز عمده مفسران بر تبیین حرمت شرب خمر، در مدینه و بر سه آیه اخیر است. در آیه نخست و دوم، افزون بر حکم حرمت، مطالبی در سبب نزول آیه وارد شده است که استاد معرفت را به واکنش وامی‌دارد؛ خدای متعال در این آیه می‌فرماید:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ: از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند، بگو در این دو، گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم (نهفته) است. اما گناه آنها از سود آنها بزرگ‌تر است و از تو می‌پرسند چه چیزی را ببخشند؟ بگو افزون بر نیاز (سالانه) را؛ این‌گونه خداوند برای شما آیات (خود) را روشن می‌گوید باشد که شما بیندیشید ... (بقره: ۲۱۹).

سوره بقره نخستین سوره نازل شده در مدینه و هشتاد و هفتمین سوره نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد. آیه مذکور در پاسخ به پرسشی درباره شرب خمر، بازی قمار و نوع اموالی که باید انفاق کرد، نازل شده است.

۱. کیفیت و ابعاد موضوع خمر در تفاسیر روایی ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره

بررسی ها نشان می دهد استاد معرفت در ذیل این آیه، اقدامات بسیاری در تبیین آیه و تحریم شرب خمر بیان داشته است که در هیچ یک از کتب تفسیر روایی مانند آن نیست. اکنون نخست در منابع تفسیری شیعی و سپس در منابع تفسیری اهل سنت به بیان گزارش بسامد روایات مرتبط با حرمت شرب خمر در این تفاسیر خواهیم پرداخت.

۱-۱. تفسیر قمی

این تفسیر هیچ روایتی درباره خمر بیان نکرده است (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۲).

۱-۲. تفسیر عیاشی

در این تفسیر دو روایت درباره خمر در ذیل آیه آمده است: روایت نخست، به نقل از امام سجّاد علیه السلام درباره انواع مشروبات است و بالغ بر شش مورد می شود؛ روایت دوم، درباره مکاتبه امام جواد علیه السلام می باشد که هر مسکری را حرام می شمرد (عیاشی، تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶).

۱-۳. تفسیر البرهان

در این تفسیر، چهار روایت ذیل آیه درباره خمر (روایات ۱، ۲، ۵، ۷) قرار گرفته است. مفاد روایات مربوط به خمر از این قرار است:
روایت نخست، پاسخ به این پرسش که آیا در قرآن کریم، نهی از شرب خمر است یا حرام بودن شرب آن؟
روایت دوم، مرسله ای درباره سیر نزول تحریم خمر در آیات قرآن.
روایت پنجم، بیان حرام بودن هر مست کننده ای.

روایت هفتم، ذکر نام انواع مشروبات شش گانه (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵۴-۴۵۶).

۴-۱. تفسیر نورالثقلین

در این تفسیر، چهار روایت مربوط به مشروبات حرام (روایات ۷۸۸-۷۹۱) ذیل آیه گزارش شده است. روایات این تفسیر، بخشی از روایت مرسله البرهان به نقل از الکافی می باشد که در آن ماجرای درک تحریم اجمالی با نزول آیه سوره بقره مطرح شد، ولی حرام قطعی را با آیات دیگر فهمیدند.

روایت دوم، همان روایت پنجم البرهان و روایت سوم، روایت هفتم همان تفسیر است. در روایت چهارم، نقلی از طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان آورده است که در آن بیان می دارد کم یا زیاد مشروبات مست کننده، حرام است و فقط اظهار می دارد این مطلب از روایات اصحاب شیعه ظاهر می شود (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰).

۵-۱. تفسیر صافی

در تفسیر صافی، نخست به نقل از کتاب روایی الکافی، تعدادی از روایات را بدون آدرس و تفکیک از امام باقر و امام صادق علیه السلام نقل می کند. مفاد این روایات به پلیدی خمر مربوط می شود و اینکه شرب خمر، ریشه شرور و گناهان زیاد دیگری است و بر تمامی انبیا هنگام کمال دین شان، حرمت مشروبات مست کننده نازل شده است و علت تأخیر، مصلحت تحمل احکام از سوی مردم و رفق با آنها بوده است.

سپس دو روایت گفته شده در منابع پیشین - نخست، روایت مرسله مراحل تشریع تحریم خمر و دوم، ماجرای گفت و گوی مهدی عباسی با امام جواد علیه السلام - را درباره دلیل حرمت خمر در قرآن نقل کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹).

۶-۱. تفسیر کنزالدقائق

مرحوم مشهدی قمی شاگرد فیض کاشانی در تفسیر کنزالدقائق، چهار روایت نقل

کرده است: روایت مکاتبه امام جواد^{علیه السلام} درباره حرمت هر مسکر، روایت امام سجاد^{علیه السلام} درباره انواع شش گانه موادی که خمر از آنها گرفته می شود، روایت مرسله الکافی درباره مراتب تحریم خمر و روایت امام رضا^{علیه السلام} که همه پیامبران تحریم خمر را در شریعت شان اعلام کرده اند. همچنین به نقل از بیضاوی، سبب نزول تحریم خمر و مستی در حال نماز را گزارش کرده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۲۱).

در تفاسیر روایی اهل سنت نیز به این موضوع پرداخته شده است که درذیل، گزارش تعداد و محتوای روایات تحریم خمر در مهم ترین تفاسیر اهل سنت ارائه می شود.

۷-۱. تفسیر جامع البیان

طبری در جامع البیان به تفسیر فقرات آیه می پردازد و درباره عباراتی چون «فیهما إثم کبیر»، سه قول از سدی، مجاهد و ابن عباس نقل می کند. وی به استناد آنها توضیح می دهد که نخستین بار که قرآن کریم عیب خمر را گفته، همین آیه است و مقصود از «إثم»، نقص در دین به هنگام شرب خمر می باشد. وی درذیل فقره «و منافع للناس» به نقل از مجاهد و سدی، مقصود از منافع را سود و درآمد فروش خمر و به نقل از ابن عباس، لذت و شادی آن بیان می کند و به نقل از مجاهد، منافع مذکور را به منافع پیش از تحریم خمر مربوط دانسته است. سپس درذیل عبارت «و إثمهما أكبر من نفعهما» به نقل از ابن عباس، ربیع و ضحاک، منافع پیش از تحریم و مقصود از إثم را پس از تحریم خمر شمرده است. وی از ابن عباس، بزرگ تربودن گناه خمر بر منافعش را از میان بردن دین در برابر لذت شرب خمر تفسیر می کند.

وی سپس به بررسی این مطلب می پردازد که مقصود از «إثم» خمر، تبعات حاصل از شرب خمر و پیامدهای آن می باشد، نه حرمت شرعی و براین ادعا از سعید بن جبیر، سبب نزولی نقل می کند که برخی با نزول آیه و لفظ «و منافع للناس» در آیه، به شرب خمر ادامه دادند و فهمیدند حرمت همه جانبه در آیه مطرح نبوده است؛ تا زمانی که آیات سوره نساء و سپس سوره مائده در باب تحریم نازل شد. همچنین به نقل از عکرمه، به نسخ شدن آیه سوره بقره و سوره نساء به وسیله آیه سوره مائده تصریح

می‌کند. از *ابی‌القموص*، شعبی و سدی نیز روایاتی درباره سبب نزول آیه نقل می‌کند و به مناسبت آیه مربوط به سوره نساء بیان می‌دارد که *عبدالرحمن بن عوف* گروهی را که حضرت *علی* در میان آنان بود، به خانه دعوت کرد و با حالت مستی در نماز، آیه «لا أعبد ما تعبدون» را به حذف «لا» از آیه خواند. از *مجاهد*، *قتاده* و ربیع نیز روایات دیگری درباره مراحل تحریم خمر بیان داشت. سپس از *ابن‌زید* روایات مراحل تحریم خمر را بیان می‌کند و اعلام می‌دارد که پیامبر پس از نزول سوره مائده، به خوردندگان مشروب تازیانه می‌زد.

به‌طور کلی *ابن‌جریر طبری* در این باره ۲۱ نقل گزارش کرده است که به‌نظر می‌رسد تکثیر روایات بر اثر تقطیع بیشتر آنها و قراردادنشان ذیل فقرات آیه بوده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۲).

۸-۱. تفسیر القرآن العظیم

ابن‌کثیر در این باره فقط به نقل روایت سبب نزول اکتفا کرده است. این روایت به‌دلیل اینکه ظهور در استمرار عمر بر شرب خمر دارد، محل تردید و بررسی رجالی وی قرار می‌گیرد، ولی در نهایت به‌نقل از *ابن‌مدینی* و *ترمذی* حدیث را صحیح می‌شمرد (*ابن‌کثیر*، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۳۳).

۹-۱. تفسیر الدر المنثور

در این تفسیر، هفت روایت تفسیری بیان می‌شود. نخست روایت گفته‌شده در تفسیر *ابن‌کثیر* را به‌نقل از دوازده منبع که برخی به صحیح بودنش تصریح کرده‌اند، نقل می‌کند. سپس همین روایت را به‌نقل از *انس*، بدون ذکر نام عمر می‌آورد. از عایشه نیز نقل می‌کند که آیه سوره بقره برای تحریم خمر بوده است. در ادامه به‌نقل از *سعد بن مسیب* حکمت نام‌گذاری خمر را تشریح می‌کند. در روایت پنجم از *ابن‌عباس* نقل می‌کند که آیه سوره بقره با نزول سوره مائده نسخ شد. روایت ششم به مراحل تحریم خمر از سوره بقره تا سوره نساء و در نهایت سوره مائده اشاره می‌کند. در

روایت هفتم، توضیحی از ابن عباس می آورد که مقصود از إثم خمر، گناه پس از تحریم بوده است؛ چنان که مقصود از منافع، منافع پیش از تحریم می باشد (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۳).

۲. کیفیت و ابعاد موضوع خمر در تفاسیر روایی ذیل آیه ۴۳ سوره نساء

آیه دیگری که مسئله تحریم خمر در آن مطرح شده است، آیه ۴۳ سوره نساء می باشد. سوره بقره پیش از سوره نساء در مدینه نازل شد. خدای متعال در این آیه مؤمنان را از اقامه نماز به هنگام مستی بر حذر داشته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ...».

گفتنی است کتاب التفسیر الأثری الجامع به قلم استاد معرفت، تا انتهای سوره بقره نگارش یافته است؛ از این رو آیه مذکور در این تفسیر به طور مستقل بررسی نشده است. عمده منابع اهل سنت در ذیل این آیه، به سبب نزول و تعیین مصداق های سکرآور - از جمله خواب - پرداخته اند. در این روایات بنا بر نقل غالب تفاسیر اهل سنت، کسی که مرتکب شرب خمر و خواندن اشتباه آیه «لَا أُعْبِدُ مَا تَعْبُدُونَ» شد، علی علیه السلام بود. البته برخی منابع، ادب به خرج داده اند و بدون ذکر نام آن حضرت، واقعه شرب خمر از سوی گروهی از صحابه بزرگ پیامبر صلی الله علیه و آله را در مجلس عبد الرحمن بن عوف گزارش داده اند.

۲-۱. سبب نزول آیه ۴۳ سوره نساء در منابع اهل سنت

در این باره چهار گزارش آمده است: عدم صراحت به نام علی علیه السلام، صراحت به نام آن حضرت و اینکه فرد مست و امام جماعت، غیر علی علیه السلام بوده است، صراحت به اینکه آن فرد مست و امام جماعت، علی علیه السلام بوده است و در نهایت آنکه علی علیه السلام شراب خورد، ولی امام جماعت شخص دیگری بود. در ذیل به تشریح چهار گزارش می پردازیم:

- عدم صراحت به نام علی علیه السلام؛ ابن جریر طبری که در میان اهل سنت نخستین تفسیر را

تدوین کرد، در تفسیر جامع البیان این گونه می آورد:

روی أن عبدالرحمن بن عوف صنع طعاماً و شراباً فدعا نفراً من أصحاب رسول الله ﷺ حين كانت الخمر مباحة، فأكلوا و شربوا، فلما ثملوا و جاء وقت صلاة المغرب قدموا أحدهم ليصلي بهم، فقرأ: أعبد ما تعبدون، و أنتم عابدون ما أعبد، فنزلت. فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات، فإذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون إلا و قد ذهب عنهم السكر و علموا ما يقولون. ثم نزل تحريمها (طبري، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۶۱۹).

بر اساس روایت، عبدالرحمن بن عوف از اصحاب پیامبر ﷺ، غذا و شراب مسکری آماده کرد. گروهی از اصحاب پیامبر ﷺ از آن خوردند. این اتفاق زمانی بود که هنوز خوردن مشروب مباح بود. پس از مستی، هنگام نماز مغرب داخل شد. یکی از خویش را امام جماعت گماردند. وی در قرائت نماز این گونه خواند: «أعبد ما تعبدون و أنتم عابدون ما أعبد» که آیه سوره نساء به همین مناسبت نازل شد و آنها را از نماز خواندن هنگام مستی منع کرد (زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۱۳/ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۱۳).
گفتنی است ابن جریر طبری در ضمن روایات مربوط به این دسته از اسباب نزول، روایتی نقل می کند که در زمره دعوت شده ها نام علی ﷺ آمده است که در ادامه مباحث بدان خواهیم پرداخت.

- تصریح به نام حضرت علی ﷺ و امامت وی بر جماعت مجلس شراب: در کلمات

مقاتل بن سلیمان آمده است:

أن عبدالرحمن بن عوف الزهري صنع طعاماً، فدعا أبابكر و عمر و عثمان و علي و سعد بن أبي وقاص - رحمهم الله جميعاً - فأكلوا و سقاهم خمرأ فحضرت صلاة المغرب فأمرهم علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - فقرأ: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ...». فقال في قرائته نحن عابدون ما عبدتم فأنزل الله - عزّ و جلّ - في علي بن أبي طالب ﷺ و أصحابه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى (تفسير مقاتل بن سليمان، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۷۴).
طبق این روایت، حضرت علی ﷺ یکی از صحابی مست و امام جماعتی بود که در نماز به اشتباه از هماهنگی با مشرکان در بندگی بت ها خواند. گذشت که ابن جریر در ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره، با تصریح به نام امیر مؤمنان علی ﷺ، سبب مذکور را نقل کرده است. همانند این روایت سیوطی در نقل برخی دیگر از مفسران آمده است (سیوطی، ۱۴۰۴،

ج ۲، ص ۱۶۵/ همو، لُبَابُ النُّقُولِ قی اسباب النزول، ج ۱، ص ۳۷۸/ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۳۳/ مراغی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۷/ سید قطب، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۶۵.

- خورنده شراب و امام جماعت آن مجلس، فرد دیگری غیر علیؑ بود: ابن ابی حاتم در تفسیر القرآن العظیم به نقل از ابوعبدالرحمن سلمی به نقل از علیؑ چنین سببی مطرح کرده است، ولی مردی را که مست شد و امام جماعت بود، فردی غیر از علیؑ شمرده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۵۸).

- حضرت علیؑ مشروب مصرف کرد، ولی امام جماعت و گوینده سخنان نادرست، شخص دیگری بود:

عن أبي عبد الرحمن السلمی، عن علی بن أبي طالب، قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعانا و سقانا من الخمر، فأخذت الخمر منا، و حضرت الصلاة فقدموا فلانا، قال فقرأ: قل يا أيها الكافرون ما أعبد ما تعبدون و نحن نعبد ما تعبدون، فأنزل الله يا أيها الذين آمنوا لا تقرُّوا الصلاة و أنتم سُكَّارٌ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ هكذا رواه ابن أبي حاتم، و كذا رواه الترمذی عن عبد بن حمید، عن عبد الرحمن الدشتکی به، و قال: حسن صحيح (ابن كثير، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۷۳).

وی در نقل دیگری تصریح می کند که امام جماعت عبد الرحمن بن عوف بوده است.

۲-۲. منابع تفسیر روایی شیعه

مفسران شیعه در ذیل آیه سوره نساء به طور عمده به انواع مسکریهائی که با وجود آنها باید از اقامه نماز تا هنگام رفع آنها صرف نظر کرد، توجه کرده اند، ولی به سبب نزول آیه و رد نسبت داده شده به امیر مؤمنانؑ پاسخی نداده اند (ر.ک: طوسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۰۵/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۸۱-۸۰/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۹۵/ مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۳/ طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۶۱/ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۶۱). شاید این سکوت به دلیل آشکار بودن بطلان ادعا بوده است.

برخی منابع تفسیری شیعی نیز با حذف نام علیؑ، روایات اسباب نزول در منابع اهل سنت را تکرار کرده اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۵۳/ مشهدی قمی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۱۱).

از بررسی دو آیه مرتبط با تحریم خمر در سوره مائده که یکصد و سیزدهمین سوره نازل شده بر پیامبر ﷺ یا آخرین آنهاست، به دلیل اشتراک همه فرق اسلامی در صراحت نسبت به تحریم خمر، صرف نظر و به نص آیات اکتفا می‌کنیم:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شراب و قمار و بت‌ها و چوب‌های شرط‌بندی فقط پلیدند [و] از کار شیطان‌اند؛ پس، از آن‌ها دوری کنید، باشد که شما رستگار شوید. شیطان می‌خواهد به سبب شراب و قمار، در میان شما فقط دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد؛ پس آیا شما [به شراب‌خواری و قماربازی] پایان می‌دهید؟! (مائده: ۹۰-۹۱).

۳. تدریجی بودن تحریم خمر یا تدریجی بودن ابلاغ تحریم خمر

حرمت شرب خمر در میان فرق اسلامی مورد اتفاق است. در منابع اهل سنت گفته شده است حرمت خمر به تدریج صورت گرفته، براین اساس تا آیه سوره مائده که به آخرین ایام نزول قرآن مربوط است، مردم در شرب خمر مجاز بودند و فقط هنگامی که آیات سوره مائده نازل شد، نهی قطعی از شرب خمر برداشت شد. در این باره سبب نزول‌هایی در غالب منابع تفسیری اهل سنت نسبت به قطعی شدن نهی‌پذیری عمر به دنبال نزول آیه و ماجرای مستی برخی یاران پیامبر ﷺ همچون سعد بن ابی وقاص و درگیری و تکرار تعصبات جاهلی و خواندن اشعار جاهلی به نفع هلاک شدن مشرکان در جنگ بدر روایت شده است (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۰۱/ طبری، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۴/ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۲۰۰/ بغوی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸۱/ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۰۸/ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۹۲/ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۵/ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۳/ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۴) ذیل آیات ۹۱-۹۰ سوره مائده).

از ظاهر منابع شیعی استفاده می‌شود که خمر در اسلام از همان ابتدا حرام بوده است و شارع مقدس اراده کرده بود که مردم از شرب خمر اجتناب کنند، ولی ابلاغ این حکم

مسیر تدریجی را پیمود. افزون‌براین بر اساس منابع روایی که مستند این تفاسیر است، خمر درمیان تمامی انبیا و شرایع حرام شده بود و حرمت آن مخصوص اسلام نبود (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۰۵ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۸۱-۸۰ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۹۵ / مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۳ / طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۶۱ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۶۱)

۳-۱. ثمره اختلاف در زمان تحریم

بر اساس دیدگاه نخست، نوشیدن خمر بر پیامبر ﷺ، صحابه بزرگ و شناخته‌شده ایشان و همه مردم تا زمانی که آخرین سوره یعنی مائده نازل شده باشد، مجاز بوده است؛ زیرا مفاد آیه ۲۱۹ سوره بقره، کراهت - نه تحریم قطعی و ممنوعیت شرعی - و مفاد آیه ۴۳ سوره نساء، ممنوعیت جمع میان نماز و مستی است؛ چنان‌که نمازگزاران از جنابت هنگام نماز منع می‌شوند، ولی بنا بر دیدگاه دوم، پیامبر ﷺ، اوصیا و افرادی که در زمره صحابه و شاگردان علمی و معنوی مخصوص پیامبر ﷺ شمرده می‌شدند، حتی از مکه لب به مشروب نزده‌اند؛ از این رو روایات مربوط به سبب نزول درباره شرب خمر از سوی امیر مؤمنان علی ﷺ ناروا و نادرست است.

۳-۲. شواهد دیدگاه دوم

روشن شد که دیدگاه نخست به روایات اسباب نزول و قراین داخلی آیات توجه کرده است. دیدگاه دوم قراین داخلی و اسباب نزول را کاشف از تدریجی بودن اعلام تحریم شرب خمر شمرده است، ولی حرمت شرب خمر را بر اساس شواهدی از ابتدای نزول قرآن می‌داند؛ حرمتی که سبب می‌شد افراد برگزیده از شرب آن در زمان عدم ابلاغ صریح حرمت اجتناب کنند. تشریح دیدگاه شیعیان و مردود شمردن سبب‌های نزول ادعایی در ضمن چند بند بیان می‌شود.

۱-۲-۳. ترتیب نزول تشریح احکام امری اجتماعی و نه فردی

قرآن کریم در طول ۲۰ یا ۲۳ سال نازل شد و احکامی از آن به تدریج ابلاغ شده است؛ مثلاً دستور وجوبی نماز در اواخر حضور پیامبر ﷺ در مکه (ر.ک: روم: ۳۱) یا وجوب زکات در اوایل حضور پیامبر ﷺ در مدینه (ر.ک: بقره: ۴۳) یا دستور به پاکدامنی چند سال پس از نزول قرآن کریم (ر.ک: اسراء: ۳۲) صادر شده است؛ چنان که آیات تحریم شرب خمر ابتدا به شکل ترجیح جانب حرمت در سوره بقره، سپس به عنوان نامطلوب بودن جمع میان مستی و نماز در سوره نساء و در نهایت صراحت در اعلام حرمت در سوره مائده صورت گرفته است، ولی این تدریج در اعلان به معنای ارتکاب شرب خمر از سوی تمامی مسلمانان و به خصوص صحابه بزرگوار پیامبر ﷺ تا رسیدن نهی صریح نبوده است. نزول تدریجی احکام در مقام جامعه سازی با اجتناب از امور ناپسند یا انجام طاعات از سوی افرادی از مؤمنان برگزیده از برخی معاصی حتی پیش از تحریم رسمی و صریح آنها منافاتی ندارد.

هیچ مسلمانی اقامه نماز یا پاکدامنی پیامبر ﷺ را به زمانی پس از نزول آیات وجوب نماز یا حرمت پاکدامنی مربوط نکرده است. هیچ مسلمانی دست کم در عصمت پیامبر ﷺ از آغاز رسالتش تشکیک نکرده است. همه مسلمانان اتفاق دارند که معاصی شناخته شده در قرآن کریم یا غیر قرآن کریم به وسیله آن حضرت انجام نشده است؛ هرچند حرمت این معاصی سال ها پس از نزول قرآن وارد شده باشد. هیچ یک از علمای اسلام و مفسران نیز ارتکاب شرب خمر را به پیامبر عزیز اسلام ﷺ نسبت نداده است. طبق قاعده باید پذیرفت پیامبر گرامی اسلام ﷺ از حرمت این گونه امور آگاه بوده، از این رو خود از ارتکاب آنها اجتناب می کرده است.

استاد معرفت به مناسبت تکذیب خبرهای سبب نزول درباره شرب خمر علی ﷺ، روایتی به نقل از پیامبر اکرم ﷺ آورده است: «إِنَّ أَوَّلَ مَا نَهَانِي عَنْهُ رَبِّي: عِبَادَةَ الْأَصْنَامِ وَ شَرْبَ الْخَمْرِ» (معرفت، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۵۴).

طبق این روایت، پیامبر اکرم ﷺ جزء نخستین دستورات خصوصی که پس از منع پرستش بت ها دریافت کرده، ممنوعیت شرب خمر بوده است. روشن است این ماجرا

به سال‌ها پیش از رسالت ایشان باز می‌گردد؛ زیرا پیامبر ﷺ هیچ‌گاه بت و مجسمه‌ای را عبادت نکرده بود.

همین نسبت درباره برخی تازه‌مسلمانان جریان دارد. فرض کنید امروز کشور یا منطقه‌ای به شرف اسلام وارد شوند. از نگاه تربیتی، گسترش و تعمیق معارف و تزئین مردم به اخلاق و رفتار اسلامی زمان نیاز دارد و عموم مردم را باید در چارچوبی حکیمانه و با متانت و مدارا بر اساس سبک زندگی قرآنی و اسلامی رشد داد، ولی این مطلب امکان رشد سریع‌تر برخی افراد در پذیرش و همراهی با دعوت دینی را نفی نمی‌کند؛ مثلاً اگر زنان تازه‌مسلمان در اروپا و برخی کشورهای غیرمسلمان از همان آغاز، چادر یا روسری سر کنند، معقول نیست به بهانه جدیدالعهد بودن ایشان به اسلام، آنان را به برداشتن پوشش اسلامی دستور دهیم؛ به استناد اینکه آیات پوشش در حدود هفده سال پس از دعوت اسلامی نازل شده است. حکم ترک شرب خمر نیز همین‌گونه است که اگر افرادی از همان آغاز با درک مفسده خمر از شرب آن اجتناب کنند؛ نباید تصور کرد که چون ابلاغ عمومی حرمت خمر نشده، آنها اجازه ترک شرب خمر را ندارند. بنابراین سیر نزول، به رشد فرهنگ دینی در جامعه مربوط است و به تناسب ظرفیتی که در جامعه دینی ایجاد می‌شود، احکام برای عموم ابلاغ می‌گردد.

۲-۳. سبقت حکم کلی منع از «فحشا» و «إثم» بر تحریم خمر

از ویژگی‌های قرآن کریم، بیان کلی برخی احکام و تفصیل تدریجی آنهاست. خدای متعال می‌فرماید: «الر کتابُ اُحْکَمَتْ آیَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ خَبِیرٍ: الف، لام، را [این] کتابی است که آیاتش استواری یافته، سپس از سوی فرزانه‌ای آگاه آشکار شده است» (هود: ۱). درباره تفسیر این آیه بحث‌هایی مطرح است (برای نمونه، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۳۶ / مراغی، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۱۶۸ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۹ / مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۱۱). بر اساس تحقیقات صورت‌گرفته، یکی از برداشت‌های درست از آیه آن است که این کتاب درباره هر موضوعی که سخن می‌گوید، نخست آن را در آیاتی به اجمال بیان می‌دارد و سپس به تفصیل تشریح می‌کند (ر.ک: بهجت پور، ۱۳۹۲، ص ۷۸-۸۴). حرمت یا تشویق به اجتناب از محرمات، به شکل

عام و به اجمال نخست در سوره‌های مکی وارد شده است و تعیین برخی مصادیق و تفصیل آنها به سوره‌های بعد و از جمله دوره پس از هجرت واگذار شده است.

در برخی آیات آغاز نزول، معیارهایی برای اجتناب از معاصی و امور ناشایست گفته شده است که هرچند تصریح به نام برخی معاصی نباشد، ولی مؤمن هوشیار از آنها لزوم اجتناب شخصی از برخی امور منافی با عقل رشید را دریافت می‌کند:

وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ: و چون کار زشتی کنند، گویند: پدران ما را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده است. بگو: خدا به زشت کاری فرمان نمی‌دهد، آیا بر خدا چیزی می‌گویید که نمی‌دانید؟ (اعراف: ۲۸).

هرچند موافق برخی گزارش‌ها، سبب نزول آیه، طواف عریان در خانه خداست (ر.ک: طبری، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۱۴ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۳۳ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۸۷ / مشهدی قمی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۶۴)، ولی خدای متعال از آن به عنوان کلی فاحشه یاد می‌کند و بیان می‌دارد که خداوند به این گونه امور امر نمی‌کند؛ اگرچه در زُرُورَقی مقدس مانند طواف پیچیده شده باشد. در ادامه نیز معیاری برای حرام‌ها ارائه می‌دهد تا اهل دقت باتوجه به آن و شناختی که از مفاسد برخی اعمال دارند، از ارتکاب آن بپرهیزند؛ هرچند به آنها تصریح نشده باشد:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأُثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ: بگو: پروردگار من تنها [کارهای] زشت را، آنچه آشکار است از آنها و آنچه پنهان و [همچنین] گناه و ستم به ناحق را حرام کرده است و [نیز] اینکه چیزی را که [پروردگار] دلیلی بر [حقانیت] آن فرونفرستاده، شریک خدا قرار دهید و اینکه چیزی را که نمی‌دانید، به خدا نسبت دهید (اعراف: ۳۳).

در ادامه با زبان تقنین، از ممنوعیت «إِثْم» سخن گفته است:

وَ ذَرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيَجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ: و گناهان آشکار و پنهان را واگذارید؛ زیرا کسانی که دست به گناه می‌یازند، به زودی به سزای آنچه بدان دست می‌یازیدند، کیفر خواهند شد (انعام: ۱۲۰).

همچنین با زبان دستور و گزارش دستور که از انشای آن شدیدتر است، می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
 يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ: همانا خدای به داد و نیکوکاری و دادن [حق] خویشاوند [صله
 رحم و نیکی کردن به خویشان] فرمان می‌دهد و از زشت‌کاری و کار ناپسند و ستم و
 سرکشی باز می‌دارد شما را پند می‌دهد، شاید که یاد کنید و پند گیرید (نحل: ۹۰).

با این عبارت روشن می‌شود که افراد صاحب فهم و درک حکمت‌ها و شاگردان
 برجسته مکتب اسلام متوجه بوده‌اند که امور پلید و بسیار زشت و گناهانی همچون
 شرب خمر، ذیل عموم «إثم» و «فحشا» در آیات نازل شده در مکه قرار می‌گیرند و
 منتظر صراحت نهی از آن نمی‌مانند. به‌خصوص باید به کلمه «إثم» در آیات سوره
 اعراف توجه کرد. «إثم» در لغت افتاده شدن در تنگی (ر.ک: فراهیدی، العین، ج ۸،
 ص ۲۵۰) و گناه است (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵) و شامل تمامی گناهان
 می‌شود. این لفظ که در اینجا به‌طور عام به کار رفته است، در نخستین آیه مربوط به
 حرمت خمر در مدینه (ر.ک: بقره: ۲۱۹) برای اشاره به حرمت خمر به کار گرفته شده
 است: «قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ».

علامه طباطبایی از ترکیب آیه سوره اعراف که در مکه نازل شده است، با آیه سوره
 بقره نتیجه می‌گیرد که باوجود این جایی برای انکار صراحت حرام بودن نوشیدن خمر در
 قرآن کریم باقی نمی‌ماند؛ هرچند مصلحت در ابلاغ تدریجی حرمت بوده است
 (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۱۷). وی به واقعه‌ای تاریخی در مکه نیز اشاره می‌کند که
 در آن شخصی به نام اُعشی بنی قیس تصمیم به ایمان می‌گیرد. مشرکان برای بازداشتن
 وی اظهار می‌دارند که محمد (ص) زنا و شراب را حرام کرده است. وی بیان می‌دارد
 که زنا را مرتکب نمی‌شده است و شراب را باوجود علاقه‌ای که به آن دارد، ترک
 می‌کند. همین امر نشانه مشهور بودن حرمت شرب خمر در مکه حتی نزد مشرکان بوده
 است (همان، ص ۱۳۴). براین اساس خدای متعال برخی مؤمنان را که بدون صدور
 هرگونه نهی آشکار الهی، از ارتکاب برخی معاصی دست شسته‌اند، در قرآن کریم مدح
 می‌کند؛ مثلاً در سوره فرقان افرادی را که «عباد الرحمن» می‌نامد، به جهت انجام برخی
 طاعات و ترک برخی محرّمات که در میان آنها مواردی است که در سیر نزول، دستوری

بر انجام یا ترک آنها وارد نشده است، مورد عنایت و تقدیر قرار داده است (ر.ک: فرقان: ۶۳-۷۵).

۳-۲-۳. جایگاه شرب خمر در میان امور فاحش و گناهان

به مطلب پیش گفته از این رو تأکید می‌شود که در منابع روایی از نقش مخرب شرب خمر در پایه شرور بودن آن بسیار سخن به میان آمده است. شرب خمر آسیب‌هایی بر عقل و خرد نوشنده آن دارد. می‌دانیم عقل در حالی که پایه رفتار انسانی و عقلایی است، پایه ایمان و باورهای درست می‌باشد؛ به همین دلیل آسیب عقلی، منشأ هر شرّ و امر پلیدی است. بر این اساس کلینی در کتاب الکافی به نقل از امام صادق علیه السلام به موضوع این گونه اشاره می‌کند که شرارت شرب خمر حتی از ترک نماز بالاتر است؛ زیرا با شرب خمر، انسان در حالتی قرار می‌گیرد که پروردگارش را با آن نمی‌شناسد (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۶۹۲، ح ۱) و نیز آورده است که شرب خمر، سرآمد همه گناهان (همان، ح ۲ و ۳) و کلید هر شری می‌باشد. کلید قفل هر معصیتی شراب است (همان، ح ۵ و ۶) و خدای متعال به چیزی شدیدتر از شرب خمر عصیان نشده است (همان، ص ۶۹۴، ح ۷) و شارب خمر، مرتکب ترک نماز و حتی زنا می‌شود (همان، ح ۸)؛ زیرا عقل که مانع ارتکاب این امور است، در مستی از او گرفته می‌شود. در روایتی که کاشف اهمیت عقل و زشتی رفتار مختل‌کننده این قوه می‌باشد، وارد شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام فرمود: «کسی که خمر را فقط به جهت مراقبت از خویش — و نه حتی برای رضای خدا — ترک کند، خدا او را از شراب پاکیزه بهشتی سیراب می‌کند» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۵۴).

موافق حکمت و فلسفه‌ای که برای شرب خمر گفته شد و نقش و تبعاتی که شرب خمر در کنار زدن عقل، رفتار عاقلانه و به تبع آن ترک ایمان و رفتار مؤمنانه دارد، این عمل از جمله امور پلیدی است که از همان ابتدای ظهور اسلام باید مورد انکار بوده باشد، ولی اُنس شدید مردم و ضرورت آماده‌سازی عموم سبب شده بود حرمت آن به صراحت اعلام نشود. در این باره در روایات صحیحی وارد شده است که حکمت تأخیر در اعلام تحریم، جلوگیری از هلاکت مردم به دلیل عدم تحمل آنها بوده است؛

روایات اسلامی، بینات روشنی در این موضوع دارند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱۲، ص ۶۷۰-۶۹۹، ح ۴-۱).

۴-۲-۳. ممنوعیت شرب خمر در همه شرائع

احکام الهی تابع مصالح و مفاسد است؛ بر اساس نظر درست، احکام در ذات خود مصالح و مفاسدی دارند که همان‌ها مناط و علل احکام‌اند؛ برخلاف اشاعره که معتقدند حُسن و قبح و مصلحت و مفسده‌ای ورای امر و نهی شارع وجود ندارد و حُسن و قبح از امور اعتباری شارع است (ر.ک: مکارم شیرازی، دائرةالمعارف مقارن، ج ۱، ص ۲۰۵)؛ از این رو اگر مفسده‌ای در ارتکاب عملی باشد که شارع مقدس به ترک آن راضی نباشد، حکم به ممنوعیت آن می‌دهد. این الزام مخصوص اسلام نیست، بلکه به دلیل اینکه مفسده‌ای مرتبط با انسان است، باید در تمامی شرایع مورد توجه بوده باشد. آسیب‌زدن به عقل و به تبع آن فتنه‌ای که بر رفتار عقلانی و رفتار مؤمنانه از آشامیدن خمر متوجه می‌شود، ایجاب می‌کند شرب خمر در تمامی شرایع پیش از اسلام حرام شده باشد و اسلام نقش تصدیق و تأکید بر آن را داشته باشد؛ زیرا این کتاب، مصدق کتب آسمانی پیش از خود می‌باشد (ر.ک: فاطر: ۳۱/ انعام: ۹۲/ احقاف: ۱۲).

استاد معرفت نیز دو روایت را به نقل از الکافی آورده است که در آنها بیان شده، حرمت مشروبات الکلی حکمی مشترک در میان تمامی انبیا بوده است و خدای متعال هیچ پیامبری را تاکنون نفرستاده است، مگر آنکه در علم الهی تکمیل دینش با تحریم خمر بوده، خمر همیشه و پیوسته حرام بوده است (معرفت، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۶۵-۴۶۶). با این توضیح روشن می‌شود که دامنه تحریم خمر و شناخته‌بودن خمر به عنوان فاحشه و گناه بزرگ، امری مستمر و مشترک در شرایع الهی بوده است؛ به همین دلیل نمی‌توان پذیرفت صحابه خاص و نزدیک رسول خدا ﷺ - از جمله حضرت علی ﷺ - گرفتار شرب آن و بدمستی و رفتارهای غیرمعارف و ناهنجار عرفی و دینی شده باشند.

۴-۲-۵. تربیت یافته ویژه نزد رسول الله ﷺ

ابوطالب عموی پیامبر ﷺ دچار فقر شدیدی شد. پیامبر ﷺ و عمویش عباس تصمیم

گرفتند برای تقلیل فشار بر وی، فرزندان را در خانه‌های خود تربیت کنند. جعفر سهم عباس، عقیل نزد ابوطالب و علی^ع تحت تکفل حضرت محمد^ص قرار گرفت (یوسفی غروی، موسوعه التاريخ الاسلامی، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۴)؛ به همین دلیل علی^ع از همان ابتدای کودکی تحت نظارت و سرپرستی پیامبر^ص بود. حضرت محمد^ص چنان به علی^ع اشتیاق داشت که آب و غذای او را به دهانش می‌گذاشت و وی را در بسترش می‌خواباند و ملازم خود قرار داده بود. حضرت علی^ع شدت ارتباط خود با حضرت محمد^ص و تأثیری را که از حضرت می‌گرفت، با تعبیر بچه‌ستری که پیوسته دنبال مادر بود، تشبیه می‌کرد: «لقد كنت اتبعه اتباع الفصيل أثر أمه، يرفع لي في كل يوم من أخلاقه علماً، و يأمرني بالإقتداء به» (نهج البلاغه، خ ۱۹۲)

گفتنی است حضرت علی^ع تصریح می‌کند که از ابتدای کودکی، پیامبر اکرم^ص در تربیت وی کوشیده و او را به‌طور مستمر بر تخلّق به اخلاق نیکوی خود دستور و هرروز کمالی از کمالات اخلاقی و روحی خود را به وی انتقال داده است (نهج البلاغه، همان).

انتظار نمی‌رود پیامبر اکرم^ص شرب خمری را که درکنار مهم‌ترین نهی پروردگار یعنی اجتناب از پرستش بت‌ها آمده است، از حضرت علی^ع دریغ کرده باشد. استاد معرفت در این باره می‌نویسد: آیا به‌نظرتان می‌رسد کسی که از چنین جایگاه و تربیتی پیش رسول خدا برخوردار بوده، از روش درستی که خدا برای اولیای برگزیده‌اش ترسیم کرده، تخلف کند؟! وی سپس با جمله معنادار «نعم قاتل الله الضعائن و احقاد بدر و حنین: خدای متعال بکشد دشمنی‌ها و کینه‌های برخاسته از جنگ‌های بدر و حنین را»، مطلب را پایان می‌دهد (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۵۴).

۳-۲-۶. آلوده نبودن اهل بیت^ع به هیچ یک از انواع پلیدی

طبق آیه تطهیر «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳)، اهل بیت پیامبر^ص از ارتکاب امور پلید دورند. صرف نظر از اینکه آیه تطهیر چگونه در سیاق فعلی معنا می‌شود، شکی نیست افزون بر منابع شیعی، در منابع اهل سنت به‌نقل از بزرگان صحابه و نیز ائمه، عایشه و زینب همسران پیامبر^ص وارد

شده که آیه در شأن خمسه طيبه ﷺ نازل شده است (طبری، تفسیر جامع البیان، ج ۱۲، ص ۹-۱۲)؛ از این رو استاد معرفت شأن نزول آیه درباره خمسه طيبه را اجماعی دانسته است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۵۲).

همچنین کلمه «إنما» از جمله ادات حصر می باشد. این کلمه همراه با مصادیقی که بر آنها وارد می شود، بیان می کند که حکم مذکور مخصوص افرادی است که از آنها یاد شده است و از دیگران سلب می شود. باتوجه به اینکه اراده تشریعی خدای متعال به تطهیر عموم مردم از پلیدی است، انحصار در تطهیر اهل بیت ﷺ نباید به معنای اراده تشریعی باشد، بلکه مقصود اراده تطهیر تکوینی یا همان تسدید و عصمت است (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۵۰۱ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۱۰ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۹۲).

از سوی دیگر شرب خمر بی شک از امور پلید می باشد که قرآن کریم نیز بر این امر تصریح کرده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ: ای کسانی که ایمان آورده اید! همانا می و قمار و بت ها [یا سنگ هایی که مقدس می شمردند و بر آن قربانی می کردند] و تیرهای قرعه پلید و از کار شیطان است؛ پس، از آن بپرهیزید، باشد که رستگار شوید (مائده: ۹۰).

بر اساس این دو مطلب، حضرت علی ﷺ که به اجماع شیعه و سنی در زمره اهل بیت ﷺ است، نباید به پلیدی شرب خمر آلوده شده باشد.

این شاهد که در بیانات استاد معرفت استفاده شده است، با چالشی روبه رو می باشد. سوره مائده که پلید بودن شرب خمر را بیان می کند، یکصد و سیزدهمین سوره نازل شده است، در حالی که سوره احزاب که به تطهیر اهل بیت ﷺ توجه می دهد، نودمین سوره نازل شده می باشد؛ از این رو پلیدی شرب خمر بعدها ابلاغ شده است و تا پلیدی مشروب بیان نشده باشد، حرمتی وجود ندارد و معصوم پس از ابلاغ پلیدی از آن اجتناب می کند، نه پیش از آن!

در پاسخ باید گفت پلیدی دائرمدار بیان حرمت نیست، بلکه حرمت دائرمدار پلیدی است. تعبیر آیه درباره اِثم بودن خمر و رجس بودن آن، نشان از پلیدی موجود در ذات

این پدیده‌ها دارد و حتی اگر اجتناب از امر پلید وارد نشده باشد، معصومان موافق آیه تطهیر از امور پلید چون پرستش بت، شرب خمر و انواع آلودگی‌های جنسی و مانند آن دوری خواهند کرد.

افزون بر این بیان شد که شرب خمر در ادیان گذشته و نزد رسول خدا ﷺ و در مفاد عموم آیات نازل شده در دوره مکه حرام بوده است و نیاز به تصریح ممنوعیت شرب خمر درباره کسانی لازم است که جز با تصریح به تحریم، از شرب آن دست نمی‌کشیدند؛ کسانی که جز با نزول تدریجی آیات ممنوعیت، تحمل امثال این حکم را نداشته‌اند.

بی‌شک مولای متقیان در زمره اوصیای پرهیزکار از پلیدی می‌باشد. از حضرت علیؓ روایت شده است:

لو وقعت قطرة فی بئر فبنیت مکانها منارة لم اوذن علیها، و لو وقعت فی بحر ثم جفّ و نبت فیه الکلاء لم ارعه: اگر قطره‌ای از خمر در چاهی بیفتد و به جای آن مناره‌ای ایجاد کنند، بر آن اذان نخواهم گفت و اگر در دریایی قطره‌ای بیفتد و سپس خشک شده و به جای آن علف سبز شود، گوسفندانم را در آن چرا نخواهم برد! (زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱).

این روایت کاشف از شدت اجتناب مولای متقیان از خمر است. شدت اجتناب اهل بیتؓ از شرب خمر به گونه‌ای است که در بخشی از نامه امام رضاؓ به مأمون - که شامل مطالب فراوانی در معرفی دین اهل بیتؓ می‌باشد - آمده است: من دین اهل البیت، تحریم الخمر قلیلها و کثیرها ...: حرام شمردن کم و زیاد خمر از جمله دین و آیین اهل بیتؓ است (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۶ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳، ص ۴۸۴، ح ۴ و ج ۷۶، ص ۱۶۹).

ابن شهر آشوب با استشهاد به آیاتی از قرآن کریم تصریح می‌کند که علیؓ نه بت پرستید، نه شرب خمر کرد و نه هیچ‌یک از انواع فسق را مرتکب شد. به نظر وی دعای ابراهیمؑ درباره اجتناب دادن خداوند به وی و فرزندانش از بت پرستی: «وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابراهیم: ۳۵) و نیز وجود گروهی مسلمان در ذریه و نسل آن حضرت: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ» (بقره: ۱۲۸) شاهد بر این مدعاست که علیؓ که از ذریه

ابراهیم علیه السلام و مشمول دعای آن حضرت می باشد، از ارتکاب چنین معاصی اجتناب کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۶).

۷-۲-۳. بررسی سندی سبب نزول مدعیان ارتکاب شرب خمر از سوی علی علیه السلام

روایات سبب نزول، دچار مشکلات اساسی در ناحیه جعل و بیان مطالب بی ریشه می باشد که در جای خود بیان شده است. روایت سبب نزول به دلیل پیوندی که با اختلافات پس از دوره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یافت و جریان جعل احادیثی که از سوی افراد به منظور بالا بردن نقش خود و گروه و افراد در گسترش اسلام یا تضعیف و توهین رقبا صورت می گرفت، مورد انکار شدید برخی از حدیث شناسان و مفسران بوده است؛ تا آنجا که احمد حنبل - امام، حدیث شناس و فقیه اهل سنت - اعلام کرد:

ثلاثة لا أصل لها: المغازی والملاحم و التفسیر: سه گونه روایت بی ریشه وجود دارد:

روایات مربوط به جنگ ها، روایات مربوط به فتنه ها و روایات تفسیر (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۴۱).

این مطلب ایجاب می کند تا دانشمندان تفسیر با احتیاط از این منبع برای فهم مصادیق آیات استفاده کنند و از تسامح و سهل انگاری در کاربرد این روایات در فهم آیات بپرهیزند. در این گونه موارد باید دید چنین روایاتی با روایات معارض آن و نیز با اصول مسلم عقل رشید، قرآن کریم و سنت قویم و ریشه دار معارضه نداشته باشند.

بررسی های به عمل آمده در بندهای پیشین روشن کرد که ادعای شرب خمر به وسیله امیر مؤمنان علیه السلام در هیچ زمانی از عمر مبارک شان صحت ندارد، ولی در تکمیل مطالب پیش گفته به بررسی دلالت روایات اسباب نزول آیه ۲۱۹ سوره بقره و ۴۳ سوره نساء توجه می دهیم؛ البته در این باره بر پژوهش های استاد معرفت تکیه می شود.

استاد معرفت ادعای جمله نامعلوم «فقرأ» را به امام علی علیه السلام نادرست خوانده است و به گفته حاکم نیشابوری، این ادعا را ناشی از کینه ورزی خوارج می شمرد. با نقل روایتی از ابی عبد الرحمن سلمی از مولای متقیان علیه السلام که در آن امام جماعت این حادثه را فرد نامعلومی - غیر از خود - نسبت داده است، ابهام روایت نخست را که زمینه انتساب امامت به حضرت علی علیه السلام بوده، مردود دانسته، از حاکم نیشابوری و شمس الدین ذهبی،

درستی و صحت روایت دوم را تأکید می‌کند.

توضیح آنکه ابن جریر طبری از علمای قرن چهارم، در ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره که به سبب نزول آیه ۴۳ سوره نساء نیز پرداخته، آورده است:

السدی، قال: نزلت هذه الآية: يَسْتُلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ الْآيَةَ، فلم يزالوا بذلك يشربونها، حتى صنع عبدالرحمن بن عوف طعاماً، فدعا ناساً من أصحاب النبي ﷺ فيهم علي بن أبي طالب، فقرأ: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ و لم يفهمها، فأنزل الله عز وجل يشدد في الخمر: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ: ... عبدالرحمن بن عوف غذایی را آماده کرد و گروهی از اصحاب پیامبر ﷺ را که در میان آنها علی ﷺ بود، دعوت کرد. آنها پس از صرف غذا و شرب خمر، به نماز ایستادند. پس خواند: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» و متوجه نبود که در نماز چه می‌گوید؛ از این رو آیه نازل شد که مؤمنان هنگام مستی نماز نخوانید تا بدانید چه می‌گویید (طبری، جامع البیان، ۲/ ۲۰۸).

این روایت را بغوی از مفسران قرن ششم در سبب نزول آیه ۴۳ سوره نساء بدون ذکر نام علی ﷺ آورده است (بغوی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۲۱).

استاد معرفت در پانویس بیان می‌دارد: «مرجع ضمیر چنان‌که از طبری در — جلد ۵، ص ۶۱— آمده، خود عبدالرحمن بن عوف است» (معرفت، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۵۲). سپس در ادامه روایت می‌نویسد: «بعضی از پیروان کینه‌ورزی گمان کرده‌اند کسی که نماز را خوانده و در نماز سوره کافرون را به اشتباه با کلمات کفرآمیز خواند، علی ﷺ بوده است» (معرفت، همان).

حاکم نیشابوری صاحب کتاب المستدرک علی الصحیحین، این گمانه کینه‌ورزانه را به خوارج کینه‌ورز با امام علی ﷺ نسبت داده است (ر.ک: حاکم نیشابوری، ۱۹۷۸، ج ۲، ص ۳۰۷). سپس سبب نزولی را که با معیارهای حدیثی صحیح می‌شمرد، نقل می‌کند که در آن به نقل از ابی عبدالرحمان سلمی از علی ﷺ شرح ماجرا را می‌آورد که در آن حضرت علی ﷺ کسی را که امام جماعت نماز شده، کسی دیگر غیر از خود دانسته است:

دعانا رجل من الأنصار قبل تحریم الخمر، فحضرت صلاة المغرب، فقدم رجل فقراً: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» فالتبس عليه، فنزلت «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا

ما تقولون» (حاکم نیشابوری، همان).

وی در ادامه روایت می‌نویسد:

این حدیث دارای سند درستی است و در آن فایده زیادی است و آن اینکه خوارج مستی و این قرائت را تنها به امیر مؤمنان علیه السلام نسبت می‌دهند، در صورتی که خدا او را مبرای از این نسبت کرده است؛ چنان که علی علیه السلام خود راوی این حدیث است (حاکم نیشابوری، همان).

طبری این مطلب را در روایت‌های سبب نزول ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره گرد آورده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۰۸). در این روایات، سبب نزولی که ظهور و اشاره‌ای به علی علیه السلام و امام جماعت شدن وی در این ماجرا باشد، وجود ندارد. البته او در بیان سبب نزول آیه در ذیل آیه ۴۳ سوره نساء، دو روایت نقل کرده است: روایت نخست، به نقل از ابی‌عبدالرحمن سلمی به نقل از امام علی علیه السلام است که در آن امام جماعت را ابی‌عبدالرحمن بن عوف دانسته است؛ روایت دوم، روایتی از عبدالله بن حبیب می‌باشد که در آن امام جماعت را علی علیه السلام شمرده است.

استاد معرفت با بیان این مطلب که روایات در باب سبب نزول، معارض یکدیگرند، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان از راه روایات اسباب نزول مسئله را حل کرد و برای حل مسئله، به مباحث کلامی و منابع دیگر مراجعه می‌کند؛ منابعی که کاشف از نادرستی روایت عبدالله بن حبیب باشد. وی پس از بیان مطالب مذکور نتیجه می‌گیرد که این شواهد کاشف از دخالت دست دروغ‌پردازی و ساختگی بودن روایت است و در نهایت سبب نزول معارض را ناشی از کینه و حقد های بدر و حنین می‌شمرد (همان، ج ۵، ص ۴۵۳).

نتیجه

پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام به تبع امامان خود، شرب خمر را به دلیل مفاسد و پلیدی ذاتی در آن، پدیده‌ای در ذیل تحریم عموم «فحشا» و «إثم» می‌شمردند و بر این باورند که به همین دلیل حرمت آن در تمامی شرایع و بر همه انبیا و اوصیا اعلام شده است. آنها معتقدند اگر در ابلاغ تحریم صریح شرب خمر تأخیری صورت گرفته، به تحمل و آماده شدن جامعه مربوط است؛ از این رو اوصیا، بزرگان و پرهیزکاران از همان ابتدای



پذیرش اسلام و در کنار ترک گناهانی چون بت پرستی، از این گناه نیز اجتناب کرده اند. آنها بر این باورند روایاتی که از ارتکاب شرب خمر شخصیت های وارسته ای چون امیر مؤمنان علیه السلام حکایت دارد، روایاتی جعلی و ناشی از کینه ورزی و حقدهایی است که دشمنان جهان اسلام پدید آورده اند. این روایات به دلیل معارضه با روایاتی که در آنها فرد مستی را که امام جماعت دیگران شده، کسی غیر از حضرت علی علیه السلام معرفی کرده است، از درجه اعتبار ساقط و غیرقابل اعتنا می باشد؛ از این رو جای تعجب بر غالب مفسران اهل سنت است که به رغم وظیفه ذاتی مفسر مبنی بر گره گشایی از ابهامات تفسیری، همگی - مگر گروه اندکی - از کنار روایات سبب نزول آیات ۲۱۹ سوره بقره و ۴۳ سوره نساء به سادگی گذشته اند و با نقل آنها در منابع خود، تعارض اخبار سبب نزول را مرتفع نکرده، خواننده را در میان روایات متعارض سرگردان گذاشته اند.

استاد معرفت در تفسیری جامع و در ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره، به منظور دفاع از کرامت مولای متقیان علی علیه السلام تلاش محققانه ای به عمل آورده، ضمن بیان دیدگاه های کلامی حاکم بر روایات سبب نزول، از نظر متنی و دلالتی به نقد سبب نزول مذکور پرداخته است.

منابع

- * قرآن كريم.
- ** نهج البلاغه.
- ١. آلوسی، سيد محمود؛ روح المعانی فی تفسير القرآن العظيم؛ تحقيق علی عبدالباری عطيه؛ چ ١، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٥ق.
- ٢. ابراهيم حسين شاذلی، سيد قطب؛ فی ظلال القرآن؛ بيروت: دارالشروق، ١٤٠٨ق.
- ٣. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسير القرآن العظيم؛ تحقيق اسعد محمد الطيب؛ چ ٣، عربستان سعودی: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ق.
- ٤. ابن شهر آشوب، محمد بن علی؛ مناقب آل ابی طالب؛ قم: علامه، ١٣٧٩ق.
- ٥. ابن عاشور، محمد طاهر؛ التحرير والتنوير؛ چ ١، بيروت: مؤسسة التاريخ العربی، ١٤٢٠ق.
- ٦. ابن كثير دمشقی (ابن كثير)، اسماعيل بن عمرو؛ تفسير القرآن العظيم؛ چ ١، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٩ق.
- ٧. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ بيروت: دارالفكر، ١٤٠٧ق.
- ٨. الأزدی البلیخی، مقاتل بن سلیمان بن بشیر؛ تفسير مقاتل بن سلیمان؛ تحقيق احمد فريد؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٤ق.
- ٩. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسير القرآن؛ تحقيق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة؛ چ ١، تهران: بنياد بعثت، ١٤١٦ق.
- ١٠. بغدادی، علاء الدين علی بن محمد؛ لباب التأويل فی معانی التنزيل؛ تصحيح محمد علی شاهين؛ چ ١، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٥ق.

۱۱. بغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
۱۲. بهجت پور، عبدالکریم؛ «سیری در زندگی علمی آیت الله معرفت»، فصلنامه بینات؛ ش ۴، زمستان ۱۳۸۳.
۱۳. —؛ تفسیر تنزیلی؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم؛ الكشف والبيان (تفسیر الثعلبی)؛ تحقیق ابی محمد بن عاشور، مراجعة و تدقیق الأستاذ نظیر الساعدی؛ دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۵. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله؛ المستدرک؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۸م.
۱۶. ذهبی، محمد حسین؛ التفسیر والمفسرون؛ قاهره: دارالکتب الحدیثه، ۱۹۶۱م.
۱۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل؛ مکتبه الاعلام الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۸. سیوطی، جلال الدین؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ عیون أخبار الرضا؛ تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۲. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیر عاملی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۲۴. طب، سید عبدالحسین؛ أطیب البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.

۲۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ سیدهاشم رسولی محلاتی؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۶. عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود؛ تفسیر عیاشی؛ تصحیح رسولی محلاتی؛ تهران: المکتبة العلمية الإسلامية، ۱۳۸۰ق.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۲۸. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیر الصافی؛ تهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۹. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ تحقیق سیدطیب موسوی جزایری؛ ج ۴، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۳۱. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا؛ تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
۳۳. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ تهران: مکتبة الإسلامية، ۱۴۰۳ق.
۳۴. مدرسی، سید محمد تقی؛ تفسیر هدایت؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
۳۵. مراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
۳۶. معرفت، محمد هادی؛ التفسیر الأثری الجامع؛ قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۳.
۳۷. —؛ التفسیر والمفسرون؛ مشهد: الجامعة الرضیة للعلوم الإسلامية، ۱۳۸۳.
۳۸. —؛ شبهات و ردود حول القرآن الکریم؛ قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۱.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۴۰. —؛ دائرة المعارف فقه مقارن؛ قم: نشر مدرسة الإمام علی بن ابیطالب، ۱۳۸۵.
۴۱. یوسفی غروی، محمد هادی؛ موسوعة التاریخ الإسلامی؛ ج ۳، قم: شریعت، ۱۴۳۲ق.

چندهمسری در قرآن؛ چالش‌ها و رویکردها

فرج‌الله هدایت‌نیا*

چکیده

درباره چندهمسری یا تعدد زوجات در قرآن کریم مباحث فراوانی میان اندیشمندان مسلمان در گرفته، دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن مطرح شده است. گروهی از آن دفاع کرده‌اند و آن را به دلایلی ضروری شمرده، معتقدند: گاهی مرد برای حفظ تقوا و دورنگه داشتن دامن از آلودگی، ناگزیر به اختیار همسر دیگر است. از سوی دیگر چندهمسری فرصتی برای آن دسته از زنانی است که به دلایلی همچون فوت شوهر یا طلاق، فرصت ازدواج نمی‌یابند. در مقابل، گروهی از چندهمسری انتقاد کرده‌اند. به عقیده آنان چندهمسری خطر تضییع حقوق همسر نخست را به دنبال دارد. همچنین چندهمسری ممکن است همسران را در برابر یکدیگر قرار دهد و برای آنان مشکلاتی ایجاد کند. افزون‌براین چندهمسری بقای خانواده را در معرض خطر قرار می‌دهد؛ زیرا معمولاً ورود زن دوم به زندگی مرد، تنش‌های فراوانی در روابط خانوادگی وی به دنبال دارد که فرزندان نیز از آسیب‌های آن مصون نیستند. گروه دیگری با توجه به مزایا و معایب چندهمسری، کوشیده‌اند معایب آن را مدیریت کرده، برای آن راه حل ارائه کنند؛ بدین ترتیب شاهد شکل‌گیری سه رویکرد متفاوت در مسئله‌ایم. نگارش حاضر، رویکردهای گوناگون به چندهمسری را در سه بخش «تجویز»، «تحریم» و «تحدید» بررسی و ارزیابی کرده است.

واژگان کلیدی: چندهمسری، تعدد زوجات، فقه خانواده، حقوق خانواده.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه
(hedayat47@gmail.com)

مقدمه

مسئله تحقیق حاضر، چالش‌های چندهمسری، رویکردها و راهکارهای آن است. دلیل اصلی چندهمسری یا تعدد زوجات، آیه سوم سوره مبارکه نساء است. در این آیه آمده است:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَمَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا: اگر در اجرای عدالت میان دختران یتیم بیمناکید، با زنان پاک ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید و یا از زنانی که مالک آنها باشید، استفاده کنید؛ این کار برای عدالت‌ورزی بهتر است.

درمورد این آیه مباحث فراوانی میان مفسران، فقها و نواندیشان دینی درگرفته، دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن مطرح شده است. گروهی از آن دفاع کرده‌اند و آن را برای برخی نیازهای فردی و اجتماعی ضروری می‌شمارند. در بیان مبانی مشروعیت چندهمسری گفته می‌شود:

۱. چندهمسری برای پاسخ به نیاز فردی بعضی مردان لازم است؛ مانند مواردی که همسر اول به دلیل بیماری یا ناشزگی، به وظیفه زناشویی عمل نمی‌کند یا غدد جنسی شوهر پُرکار بوده یا به اصطلاح بیش‌فعال است. در این‌گونه موارد مرد برای حفظ تقوا و دورنگه‌داشتن دامن از آلودگی، ناگزیر به اختیار همسر دیگر است.^۱

۲. چندهمسری برای تأمین نیاز گروهی از زنان ضروری است؛ مانند زنانی که به دلیل فوت شوهر یا طلاق، فرصت ازدواج با مرد مجرد نمی‌یابند. همچنین در بعضی برهه‌ها تعداد زنان جامعه از تعداد مردان فزونی می‌گیرد و در این صورت بعضی از آنان فرصت ازدواج نمی‌یابند. چندهمسری می‌تواند فرصتی برای ازدواج این دسته از زنان

۱. ممکن است زن نیز در وضعیت مشابهی قرار گیرد؛ بدین معنا که شوهر به نیازهای جنسی وی اعتنایی نکند یا به دلیل ابتلا به نوعی بیماری، به ایفاء وظیفه زناشویی قادر نباشد. در این‌گونه موارد که زوجیت کارکرد اصلی خود را ازدست داده است، فقه اسلامی باید راهی برای فکّ زوجیت باز کند تا برای زن امکان ازدواج با مرد دیگر فراهم گردد؛ درغیراین صورت ممکن است وی در معرض آلوده‌دامنی قرار گیرد و به حفظ تقوا قادر نباشد (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۵۲-۶۵).

فراهم نماید.

درمقابل، گروهی از چندهمسری انتقاد کرده‌اند و خواستار تحریم آنند. دلایل آنان برای تحریم چندهمسری، برخی چالش‌ها یا پیامدهای حقوقی آن است. پیامدهای حقوقی چندهمسری به شرح ذیل است:

۱. **تنافی چندهمسری با حقوق زن:** منظور از حقوق زن، حقوق همسر اول یا همسران بعدی است. چندهمسری مردان، خطر تضییع حقوق همسر اول را به دنبال دارد؛ زیرا به طور طبیعی بخشی از توجه مرد، معطوف به همسر دوم خواهد شد. ازسوی دیگر وقتی مرد همسر دیگری اختیار می‌کند، همسر اول اقدام او را تحقیری نسبت به خود تلقی می‌کند و به همین دلیل ازدواج مجدد مرد، آزار و ایزدای همسر اول به شمار می‌آید. چندهمسری ممکن است برای همسر دوم نیز مشکل ایجاد کند؛ مثلاً هنگامی که مرد، تأهل خود را از همسر دوم پنهان می‌کند، وی نمی‌داند قرار است زن دوم، سوم یا چهارم باشد و چه بسا اگر مطلع می‌شد، از ازدواج با مرد متأهل خودداری می‌کرد.

۲. **تنافی چندهمسری با استحکام خانواده:** چالش دیگر چندهمسری، مسئله حفظ و بقای خانواده است. در فرهنگ بسیاری از جوامع از جمله ایرانیان، چندهمسری تهدیدی برای کیان خانواده محسوب می‌گردد؛ زیرا معمولاً ورود زن دوم به زندگی مرد، تنش‌های فراوانی در روابط خانوادگی وی به دنبال دارد که فرزندان نیز از آسیب‌های آن مصون نیستند. درحقیقت زن دوم بر روی ویرانه‌های زندگی زن اول، آشیانه خود را بنا می‌کند؛ به‌ویژه آنکه معمولاً مرد به طور پنهانی به ازدواج مجدد اقدام می‌کند و همسر اول اقدام وی را نافی اصل وفاداری می‌داند. این وضعیت به سستی روابط همسری منجر می‌گردد و یکی از علل طلاق در وضعیت کنونی محسوب می‌شود.

در واکنش به چالش‌های مزبور، رویکردهای فقهی - حقوقی متعددی شکل گرفته است و هر رویکرد درحقیقت تلاشی برای تأمین اهداف مذکور یا مدیریت آسیب‌های مزبور است. رویکرد غالب فقهای عظام به چندهمسری، «تجویز» به شرط توانایی مرد در عدالت‌ورزی است. البته آرای فقها درباره مشروعیت چندهمسری، یکسان نیست.

گروهی آن را مستحب، گروه دیگری آن را مکروه و برخی نیز آن را مباح می‌دانند. درمقابل، گروهی از نواندیشان دینی چندهمسری را «تحریم» کرده، دلایل متعددی برای آن ذکر کرده‌اند. در این میان بعضی راه میانه‌ای درپیش گرفته‌اند و کوشیده‌اند ضمن دفاع از مشروعیت چندهمسری، برای پیشگیری از برخی پیامدهای آن راه حل ارائه دهند؛ از این رویکرد به «تحدید» چندهمسری تعبیر کرده‌اند. در تحقیق پیش رو مجموعاً سه رویکرد «تجویز»، «تحریم» و «تحدید» چندهمسری بررسی و ارزیابی خواهد شد.

۱. تجویز چندهمسری

فقه‌های مسلمان نوعاً چندهمسری را با شرایطی که در قرآن کریم بیان شده است، مجاز می‌دانند. دیدگاه آنان درباره مشروعیت چندهمسری متفاوت است؛ از این رو نخست نظریه‌های مشروعیت چندهمسری را تبیین خواهیم کرد و سپس راهکار مدیریت آسیب‌های آن ارزیابی خواهد شد.

۱-۱. نظریه‌های فقهی درباره جواز چندهمسری

آرای فقه‌های مسلمان درباره مشروعیت چندهمسری یکسان نیست. بعضی آن را مستحب و بعضی دیگر مکروه شمرده‌اند. اباحه چندهمسری نیز قول سومی در مسئله محسوب می‌گردد که در ذیل، نظریه‌های فقهی موجود و ادله آن بررسی و ارزیابی خواهد شد.

۱-۱-۱. نظریه استحباب

گروهی از فقها چندهمسری را مانند اصل نکاح مستحب شمرده‌اند (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۳۱۱). صاحب عروه پس از بیان استحباب اصل نکاح، می‌نویسد: «ظاهراً استحباب با اختیار یک همسر زایل نمی‌گردد، بلکه تعدد نیز مستحب است» (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۹۷). جمعی از تعلیقه‌نویسان عروة الوثقی بر این

مسئله حاشیه‌ای ندارند (همو، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۴۸/ همو، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۷۶)؛ بنابراین می‌توان آنان را موافق نظر صاحب عروه به‌شمار آورد. برای اثبات استحباب چندهمسری، از دلایل متعددی استفاده شده است:

- قرآن کریم: در این باره به آیه سوم سوره مبارکه نساء استدلال می‌شود؛ آنجا که فرموده است: «... فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ وَرُبِعٌ ... با زنان پاک ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر ...». دلیل صاحب عروه بر استحباب تعدد زوجات، آیه مذکور است (ر.ک: همو، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۹۷). چگونگی استدلال به این آیه بر استحباب تعدد زوجات آن است که فعل «فَانكِحُوا» در آن مطلق بیان شده است و اطلاق آن شامل ازدواج‌های بعدی، بلکه ازدواج دائم و موقت نیز می‌گردد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸).

- سُنَّتِ اهل بیت: سُنَّتِ اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر استحباب چندهمسری استدلال شده است (نجفی، [بی‌تا]، ج ۲۹، ص ۳۵). روایاتی در ترغیب به ازدواج به‌منظور فرزندآوری و تربیت نسل توحیدی وارد شده است؛ مانند روایت عبد‌الله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام که فرموده است:

چون یوسف علیه‌السلام برادرش را دید، از وی پرسید: برادر! چگونه توانستی بعد از من همسری اختیار کنی؟ برادرش پاسخ داد: پدرم به من فرمان داد که اگر توانستی، همسری اختیار کن تا برای تو فرزندی باشد روی زمین که خدا را ستایش کنند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۲۹).

برخی گفته‌اند این روایات همان‌گونه که دلالت بر استحباب اصل نکاح دارد، بر استحباب تعدد نیز دلالت می‌کند (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰). افزون بر روایات، آیاتی از قرآن کریم بر چندهمسری رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلالت دارد (ر.ک: احزاب: ۳۲). همچنین امام علی علیه‌السلام (ر.ک: عکبری بغدادی، ۱۴۱۳، ب، ج ۱، ص ۳۵۴) و امامان دیگر (ر.ک: همان، ج ۲، صص ۲۰، ۱۳۵، ۱۵۵ و...) بیش از یک همسر و از هر یک فرزندی داشته‌اند. از سیره آنان در مسئله چندهمسری چیزی بیش از اباحه استنباط می‌گردد (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰).

۲-۱-۱. نظریه کراهت

برعکس نظریه استحباب، مدافعان نظریه کراهت، کم‌شمارند. از عبارت شیخ طوسی این‌گونه برمی‌آید که وی چندهمسری را مرجوح و مکروه می‌داند. او می‌نویسد: «مستحب است کسی که می‌داند توان ایفای وظایف همسران متعدد را ندارد، به آن اقدام نکند» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۱۱). ایشان سپس مدعی می‌شود جمیع فقها گفته‌اند: «اکتفا به یک همسر مستحب است» (همان). هرچند صاحب جواهر قول شیخ را در غایت ضعف می‌داند (نجفی، [بی‌تا]، ج ۲۹، ص ۳۵)، ولی برخی از آن دفاع کرده، این‌گونه استدلال کرده‌اند:

چندهمسری زنان را در معرض دشمنی و کینه و مردان را در معرض ترک قسط و عدالت قرار می‌دهد و همین موجب تعیین تک‌همسری خواهد بود؛ به‌همین دلیل خدای متعال فرمود: اگر بیم آن دارید که عدالت را رعایت نکنید، پس به یک همسر بسنده کنید (اشتহারدی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۱۹).

گزارش‌های متعددی از مشکلات میان همسران رسول خدا ﷺ در دست است. آیات اولیه سوره مبارکه تحریم درباره حاشیه‌سازی بعضی همسران آن حضرت و چگونگی مدیریت مشکلات ناشی از آن نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۲۶۹). همچنین مشکلات میان همسران حضرت ابراهیم ﷺ باعث شد آن حضرت هاجر و فرزندش اسماعیل را در بیابانی بی‌آب و علف اسکان دهد (قمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۰). وقتی پیامبران بزرگ الهی از پیامدهای چندهمسری مصون نبوده‌اند، دیگران به‌طریق اولی گرفتار آن خواهند بود؛ در این صورت اگر دلیلی آن را اقتضا نکند، بهتر است ترک شود.

۳-۱-۱. نقد و بررسی

استحباب چندهمسری برای افرادی که بدان نیاز دارند، قابل تشکیک نیست (نجفی، [بی‌تا]، ج ۲۹، ص ۳۵)، ولی استحباب آن در شرایط عادی دلیل قابل اعتمادی ندارد. استدلال به آیه سوم سوره نساء برای اثبات استحباب تعدد زوجات ناتمام است؛ زیرا مدلول آیه، ترخیص تعدد زوجات است، نه ترغیب آن. به عبارت دیگر مدلول آیه شریفه، نفی زیادی بر چهار همسر است. اگر در مقام ترغیب نسبت به دو، سه یا چهار زن

باشد، نسبت به مازاد بر آن نفی ترغیب خواهد بود، نه منع، درحالی‌که همه فقها و مفسران از آن، منع نکاح با بیش از چهار نفر را استفاده کرده‌اند؛ در نتیجه از این آیه نمی‌توان استحباب تعدد زوجات را استنباط کرد (شیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰). صاحب عروه نیز با کلمه «ظاهراً»، تردید خود را درباره استحباب چندهمسری نشان داده است. دلالت روایات مزبور بر استحباب تعدد زوجات به‌طور کلی و نسبت به همه اشخاص و در همه زمان‌ها دشوار است. تکثیر نسل به‌تنهایی ارزش محسوب نمی‌شود (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۲۱)، مگر هنگامی‌که موحد تربیت شوند؛ بنابراین روایات مذکور استحباب تعدد را در محیط‌هایی که سبب ازدیاد نسل موحد می‌شود، اثبات می‌کند، نه در بلاد و اماکنی که اولاد، منحرف یا ضد دین می‌شوند (شیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰). سیره اهل بیت علیهم‌السلام نیز به‌طور مستمر و در تمامی دوره‌های زندگی بر چندهمسری نبوده است؛ مثلاً رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا زمانی‌که حضرت خدیجه زنده بود، همسر دیگری اختیار نکرد. همچنین امام علی علیه‌السلام تا زمانی‌که حضرت زهرا علیها‌السلام زنده بود، همسری اختیار نکرد.

آنچه به‌عنوان ادله کراهت چندهمسری بیان می‌شود نیز از قوت لازم برخوردار نیست. قرآن کریم مشروعیت چندهمسری را به رفتار عادلانه میان همسران محدود کرده است؛ در نتیجه با بیم عدم قدرت بر عدالت‌ورزی، ازدواج مجدد مشروع نیست و در این صورت مکروه‌شمردن آن وجهی ندارد. ازسوی دیگر ایجاد زمینه کینه و دشمنی در زنان، بلکه قرارداد خانواده در معرض سستی و زوال، منکراتی‌اند که باوجود هریک چندهمسری امری مرجوح خواهد شد. باوجود این باید توجه داشت این امور جهات ثانوی است و حکم ناشی از آن نیز حکم ثانوی محسوب می‌گردد، ولی بحث ما اکنون در بیان حکم نفسی یا اولیه چندهمسری، صرف‌نظر از عناوین یا جهات ثانوی است. براین‌اساس ترجیح چندهمسری یا تک‌همسری، به دلیل قابل اعتماد نیاز دارد که ازسوی مدافعان آن ارائه نشده است. به‌نظر می‌رسد حکم نفسی یا اولی چندهمسری اباحه است و این حکم مانند دیگر احکام در شرایط گوناگون و تحت تأثیر جهات ثانوی تغییر می‌کند.

۲-۱. شرایط جواز چندهمسری

پیش‌تر اشاره شد که مشروعیت چندهمسری نیاز فردی بعضی مردان و نیز گروهی از زنان مطلقه یا بیوه را تأمین می‌کند. باوجوداین ممکن است حقوق همسران را در معرض خطر قرار دهد و عدالت نقض گردد. اکنون مسئله این است که برای پیشگیری از این مشکلات، چه راه حلی هست. برای تبیین مطلب، در ادامه شرایط چندهمسری بررسی و ارزیابی می‌گردد.

۱-۲-۱. اشتراط عدالت

اختیار شوهر در چندهمسری، مشروط به توانایی وی در عدالت‌ورزی میان همسران شده است. این شرط آشکارا در مهم‌ترین دلیل قرآنی چندهمسری ذکر شده است. در قسمتی از آیه سوم سوره نساء آمده است:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا: اگر می‌ترسید عدالت را رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید یا از زنانی که مالک آنها باشید بهره بجوید؛ این کار، برای جلوگیری از ظلم و ستم بهتر است.

براین اساس اگر مردی قادر نیست عدالت را میان همسران رعایت کند یا از عدم اجرای آن بیم دارد، باید به یک همسر بسنده کند یا نیاز جنسی خود را از راه کنیزان تأمین کند. مقصود از عدالت در این بحث، مفهوم حقوقی آن است؛ یعنی مرد باید نفقه همسران را عادلانه تأمین کند و حق آنان را در قسم^۱ و مواقعه رعایت کند و بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح ندهد (عکبری بغدادی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۵۱۶/ همو، ۱۴۱۳، الف، ص ۴۲). با فرض رعایت عدالت میان همسران، حقی از آنان ضایع نمی‌شود و

۱. قَسَم (به فتح قاف) مصدر و از قسمت‌کردن چیزی است. قِسَم (به کسر قاف) به معنای بهره، سهم یا نصیب است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۰۱۰). منظور از قسم در بحث فعلی، قسمت‌کردن شب‌ها میان همسران است. قدر متیقن از قسم آن است که مرد شب را نزد همسرش بیتوته کند. بیتوته از بیت و آن مأوا و پناهگاه انسان در شب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۵۱)؛ از این رو مقصود از بیتوته، شب را در بیت یا منزل همسر گذراندن است. در این باره که آیا بیتوته کافی است یا علاوه بر آن مضاجعت نیز لازم است، بحث وجود دارد که در جای خود بررسی شده است (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۱۲۲).

در این صورت همسر اول حق اعتراض ندارد (همو، ۱۴۱۳، الف، ص ۴۲)؛ زیرا رفتار شوهر با او مانند زمانی است که فقط یک همسر داشته است. تأثیر شرط عدالت در پیشگیری از آسیب‌های چندهمسری، قابل انکار نیست. با این حال مفهوم عدالت و راه احراز آن محل بحث و گفت‌وگو است که در ذیل بدان خواهیم پرداخت:

نخستین مطلب قابل بحث آنکه مقصود از عدالت میان همسران چیست؟ این پرسش از این رو مطرح می‌شود که عدالت، گاهی به معنای رعایت استحقاق‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۱/ منتظری، ۱۴۲۹، ص ۱۲۰/ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۸۰). این تعریف برگرفته از سخن امام علی بن ابیطالب علیه السلام است که در پاسخ پرسشی از عدل فرمود: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا: عدالت هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد» (سید رضی، [بی‌تا]، ص ۴۹۵). در برخی موارد منظور از عدالت، مساوات است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۱). اگر مقصود از عدالت، تسویه میان همسران باشد، اجرای آن آسان است؛ زیرا مرد می‌تواند نفقه همسران را یکسان پرداخت کند و شب‌های خود را میان آنان به طور برابر تقسیم نماید، ولی اگر مقصود از عدالت، رعایت استحقاق‌ها باشد، کار دشواری است؛ زیرا حق اشخاص متفاوت بوده، تشخیص آن نیز کار آسانی نیست. نفقه زوجه در فقه اسلامی متناسب با شأن او تعیین می‌گردد (حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۹۳/ خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۱۵) و به همین دلیل استحقاق همسران در نفقه یکسان نخواهد بود. در مورد حق قسم همسران، مسئله تاندازه‌ای مبهم است. اگر مردی چهار همسر دارد، بر او لازم است هر شب نزد یکی از همسران خود بیتوته کند و بدین ترتیب عدالت رعایت می‌شود، ولی اگر دو یا سه همسر دارد، نزد هریک از آنان یک شب می‌ماند و شب‌های باقی‌مانده از آن خود اوست و اگر بخواهد می‌تواند آن را به یکی از همسران اختصاص دهد (خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۰۳). در توجیه این وضعیت می‌توان گفت مقصود از عدالت، مفهوم حقوقی آن است. با توجه به اینکه مرد حق همسران را رعایت کرده است، تصمیم او درباره شب‌های باقی‌مانده و اختصاص آن به بعضی همسران، نافی اصل عدالت نیست. با وجود این ترجیح بعضی همسران بر

بعضی دیگر به شکل مذکور، حسادت و کینه‌ورزی میان همسران و اقدام آنان را علیه یکدیگر یا علیه شوهر به دنبال خواهد داشت.

مطلب دوم در بحث عدالت، چگونگی احراز آن است. چگونه توانایی مرد در برقراری عدالت میان همسران احراز می‌گردد؟ آیا تشخیص خود مرد و ادعای او در این باره کفایت می‌کند؟ در این صورت چه بسا مردانی که خوش‌بینانه یا با سوء استفاده از آیه مزبور به اختیار همسر یا همسران دیگر اقدام می‌کنند. به ویژه آنکه بر اساس تفسیری از آیه مورد بررسی، حصر عدد همسران در عدد «چهار» و لزوم رعایت عدالت میان آنان، به نکاح دائم مربوط بوده، نکاح منقطع از این احکام مستثناست (مکی عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۹). هرچند این مسئله مورد انتقاد برخی قرار گرفت (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۰۶)، ولی مشهور به آن فتوا داده‌اند (همان، ص ۲۰۷)؛ در این صورت راه برای دورزدن شریعت باز است؛ بدین معنا که مرد می‌تواند تا چهار همسر دائمی و به هر تعداد که بخواهد همسران موقت داشته باشد. در این گونه موارد راهی برای پیشگیری از ستم به همسران نیست و نهایت کاری که می‌توان انجام داد اینکه در صورت وقوع ازدواج و اعتراض همسران، حاکم شرعی برای رفع یا دفع ستم، ورود نماید. پس از این خواهیم گفت که در حقوق خانواده ایران برای این مسئله راه حلی اندیشیده شده است.

۲-۱. محدودیت تعداد

اختیار شوهر در چندهمسری در قرآن کریم به حداکثر چهار همسر محدود شده است. فقهای عظام، آیه سوم سوره نساء را به نکاح دائم ناظر دانسته‌اند و نکاح منقطع را از حکم آیه شریفه مستثنی کرده‌اند. مبتنی بر این تفسیر، اختیار شوهر در نکاح منقطع، غیرمحدود است (مکی عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۹). این نظریه مورد انتقاد قرار گرفته است و برخی فقها مستندات روایی آن را مجهول، مرسل یا مقطوع دانسته‌اند و نوشته‌اند: به استناد روایات ضعیف نمی‌توان از اطلاق آیه دست برداشت.^۱ از سوی دیگر

۱. «و فيه نظر: لأن الأصل قد عدل عنه بالدليل الآتي، والأخبار المذكورة، وغيرها في هذا الباب ضعيفة، أو مجهولة السند، أو مقطوعة، فإثبات مثل هذا الحكم المخالف للآية الشريفة، وإجماع باقي علماء الإسلام مشكل» (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۰۶-۲۰۷/ر.ک: همان، ۱۳۴۳، ج ۷، ص ۳۴۹).

به لحاظ فقهی ذکر مدت در ازدواج موقت شرط است، ولی مدت خاصی شرط نیست و به توافق طرفین بستگی دارد؛ در نتیجه مدت در نکاح منقطع می‌تواند کوتاه یا طولانی باشد.^۱ حتی اگر مدت تعیین شده به اندازه‌ای طولانی باشد که عادتاً طرفین تا آن زمان زنده نخواهند بود، مانعی ندارد و عقد موقت صحیح است.^۲ این احکام مشکلاتی را به دنبال دارد و با اصل ثبات خانواده و حقوق زن ناسازگار است:

۱. تقلب نسبت به شرع و تخریب مذهب تشیع: احکام پیش گفته، راه سوء استفاده بعضی مردان و امکان تقلب آنان نسبت به شرع مقدس را باز گذاشته است. ممکن است مردی با سوء استفاده از اختیارات مزبور، چهار همسر دائمی اختیار کند. همچنین باتوجه به خروج نکاح منقطع از احکام آیه سوم سوره نساء، مرد می‌تواند هر تعداد بخواهد، با عقد موقت همسرانی را تزویج نماید؛ بی‌آنکه ملزم باشد عدد چهار و شرط عدالت را رعایت کند. مرد می‌تواند به منظور فرار از الزامات شرعی ازدواج دائم، زنانی را به عقد موقت تزویج نماید و مدت نکاح را طولانی - مثلاً ۹۹ سال - تعیین کند. روشن است چنین وضعیتی سبب وهن مذهب و سستی کیان خانواده خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۴۳۸، مندرج در <https://makarem.ir>).

۲. تضییع حقوق زن و تشدید اختلاف در خانواده: چندهمسری باتوجه به احکامی که ذکر شد، حقوق همسر اول، بلکه حقوق همسران را در معرض تضییع قرار می‌دهد؛ زیرا مردی که همسران متعددی اختیار می‌کند، نوعاً قادر نخواهد بود به حقوق آنان پای‌بند باشد. از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود:

مَنْ جَمَعَ مِنَ النِّسَاءِ مَا لَا يَنْكُحُ فَرْزَنِي مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلَا لِيَهُنَّ عَلَيْهِ: هر کس تعدادی از زنان را نزد خود نگاه دارد و نتواند به نیازهای آنان پاسخ بگوید، و یکی از آنان مرتکب گناه شود، پس گناه زن بر عهده اوست (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۴).^۳

۱. «فهو شرط في عقد المتعة ولو لم يذكر انعقد دائماً و تقدير الأجل إليهما طال أو قصر» (حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۴۹/ ر.ک: خمینی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۹۰).

۲. «فلو جعلاه إلى وقت طويل بحيث يعلم عادة عدم بقاءهما إليه صح، للعموم، و عدم المانع» (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۴۹).

۳. روایت مرسله است و فقط به عنوان مؤید ذکر شده است.

در جامعه ما معمولاً ورود زن دوم به زندگی مرد، تنش‌های فراوانی در روابط خانوادگی وی به دنبال دارد که فرزندان نیز از آسیب‌های آن مصون نیستند. درحقیقت زن دوم بر روی ویرانه‌های زندگی زن اول آشیانه خود را بنا می‌نماید. این وضعیت به سستی روابط همسری منجر می‌گردد و یکی از علل طلاق در وضعیت کنونی است. شاید به همین دلیل در بعضی روایات از اصرار بر متعه نهی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۵۳).^۱

۲. تحریم چندهمسری

رویکرد تحریم چندهمسری در فقه اسلامی، مدافع شناخته شده‌ای ندارد و در سال‌های اخیر بعضی نواندیشان دینی آن را مطرح کرده‌اند. این نظریه با هدف ارائه تفسیر امروزی و همسو با رویکرد برابری در حقوق غرب مطرح شده است. از این منظر چندهمسری مردان ناقض حقوق زن شمرده می‌شود و به همین دلیل می‌کوشند ادله مشروعیت آن در قرآن کریم به چالش کشیده شود. در ذیل به نظریه‌های تحریم اشاره می‌شود و ادله آن ارزیابی می‌گردد.

۲-۱. عدم امکان عدالت‌ورزی

برخی مدعی شدند که عدالت میان همسران، غیرممکن است و اشتراط چندهمسری به شرط غیرمقدور، به نوعی تحریم آن به روش غیرمستقیم می‌باشد. آنان عدم جواز تعدد زوجات را از راه جمع میان آیات سوم و ۱۲۹ سوره نساء استنباط می‌کنند. در قسمتی از آیه سوم سوره نساء آمده است: «و اگر بیم آن دارید که عدالت را رعایت نکنید، تنها یک همسر اختیار کنید». در قسمتی از آیه ۱۲۹ همین سوره نیز آمده است: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ

۱. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ شَمُونٍ قَالَ: كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ «إِلَى بَعْضِ مَوَالِيهِ لَا تُلْحِقُوا عَلَى الْمُتَعَةِ إِنَّمَا عَلَيْكُمْ إِقَامَةُ السُّنَّةِ فَلَا تَشْتَعِلُوا بِهَا عَنْ فُرُشِكُمْ وَ حَرَائِرِكُمْ فَيَكْفُرْنَ وَ يَتَبَرَّيْنَ وَ يَدْعِينَ عَلَى الْأَمْرِ بِذَلِكَ وَ يَلْعَنُونَا».

تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً؛ شما هرگز نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید؛ هرچند راغب و حریص بر عدل و درستی باشید ...

برخی درباره آیات پیش گفته نوشته‌اند:

آیه نخست داشتن بیش از یک همسر را مشروط به رعایت عدالت میان همسران نموده است، درحالی که آیه دوم، رعایت عدالت میان زنان را غیرممکن می‌داند. باتوجه به اینکه عدالت در اسلام از اصول بنیادین است، تعارض ظاهری میان اصل عدالت و حکم چندهمسری، به نفع عدالت رفع می‌گردد. به عبارت دیگر برای پاسداشت اصل عدالت، از حکم چندهمسری دست برمی‌داریم (ابوزید، ۱۹۹۹، ص ۲۸۷-۲۹۳).^۱

به شرحی که در ادامه بیان می‌شود، میان دو آیه مزبور تعارضی وجود ندارد و استدلال مذکور نادرست است:

۱. مقصود از عدالت میان همسران، «عدالت حقیقی» نیست؛ زیرا این مرتبه از عدالت، مقدور کسی نیست و از نوع تکلیف به غیرمقدور است. بخش نخست آیه ۱۲۹ سوره نساء با اشاره به این معنا فرموده است: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ؛ شما هرگز نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید؛ هرچند بر آن حریص باشید». مقصود از عدالت میان همسران، «عدالت تقریبی» یا عرفی است. در بخش دوم آیه مذکور با اشاره به این معنا آمده است:

۱. نویسندگان همچنین می‌گویند عدم مشروعیت چندهمسری را به شکل دیگری اثبات کند. وی می‌نویسد: در آیه سوم سوره نساء که چندهمسری در آن مطرح شد، نخست ازدواج با چند زن آزاد و سپس ازدواج با زنان کنیز مطرح شده است: «... فَأُنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ... أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ». میان ازدواج با چند زن آزاد و چند کنیز در این آیه رابطه وجود دارد و به همین دلیل اگر زمانی نکاح با کنیز به دلیل تحولات اجتماعی و آگاهی عمومی منتفی شد، چندهمسری نیز به همین دلیل منتفی خواهد شد (همان). این استدلال نیز سست است و میان چندزنی و چندکنیزی در آیه مزبور ارتباطی نیست. چه بسا آیات و روایاتی که مبین احکام متعددی‌اند؛ دلیلی ندارد اگر موضوع اجرای یکی از آنها از میان رفت، دیگر احکام آن نیز غیرقابل اجرا باشد؛ مثلاً در بعضی آیات قرآن کریم برای قتل غیر عمد (ر.ک: نساء: ۹۲) یا ظهار همسر (ر.ک: مجادله: ۳-۴)، سه گونه کفاره پیش‌بینی شده است: «اطعام شصت مسکین»، «شصت روز روزه» و «آزادکردن یک برده». از سوی دیگر در زمان حاضر، برده‌ای برای آزادکردن نیست. لازمه استدلال/ابوزید آن است که وقتی برده‌ای برای آزادکردن نیست و این بخش آیه موضوعی برای اجرا نمی‌یابد، دو بخش دیگر یعنی اطعام مسکین یا روزه‌داری نیز مشمول مرور زمان گردد!

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَنَزُّوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ: پس تمایل خود را به‌کلی متوجه یک طرف نسازید که دیگری را به‌صورت زنی که شوهرش را از دست داده، درآورید! (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۰۲).

بدین ترتیب میان دو آیه مزبور تعارضی نیست. اشکال‌کنندگان، بخش نخست آیه ۱۲۹ سوره نساء را گرفته‌اند و بخش دوم آن را رها کرده‌اند؛ به‌همین دلیل این آیه را با آیه سوم همان سوره معارض دیده‌اند.

۲. مقصود از عدالت میان همسران، توزیع عادلانه عواطف، احساسات و محبت قلبی میان همسران نیست؛ زیرا این کار مقدر کسی نیست، بلکه هدف از آن، عدالت ظاهری و حقوقی است. در منابع روایی آمده است:

ابن ابی‌العوجاء با هشام برخورد کرد و به او گفت: در قرآن شما تناقضاتی وجود دارد. وی سپس به تناقض آیات سوم و ۱۲۹ سوره نساء اشاره کرد. هشام می‌گوید: برای این شبهه پاسخی نداشتم. به مدینه مشرف شدم و خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم. حضرت فرمود: هشام! چه شده است که الان آمدی؟ نه هنگام حج است و نه وقت عمره؟ جریان را برای ایشان نقل کردم. حضرت فرمود: تناقضی در کار نیست؛ منظور از عدالت در آیه اول، نفقه است، درحالی‌که مقصود از عدالت در آیه دوم، مودت است. سپس هشام پاسخ را برای ابن‌ابی‌العوجاء می‌برد و او می‌گوید: این پاسخ متعلق به تو نیست (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۶۲).

بر اساس این روایت، مقصود از عدالت در آیه نخست، «عدالت حقوقی» است (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۶)؛ بدین معنا که اگر مردان می‌توانند در تأمین نفقه زن و رسیدگی به نیازهای او اقدام مناسب انجام دهند، مجازند تا چهار زن بگیرند، درحالی‌که منظور از عدالت در آیه دوم، عدالت در «تمایلات قلبی» است. اگرچه عدالت حقوقی دشوار است، ولی نامقدور نیست.

باتوجه به آنچه بیان شد، ادعای تعارض میان دو آیه قرآن کریم در مسئله عدالت‌ورزی میان همسران، نادرست است و چندهمسری به‌شرط رعایت عدالت تقریبی یا حقوقی میان همسران، از نظر قرآن کریم مشروع است. اگر - آن‌گونه که پیش‌تر اشاره شد - قرآن کریم تعدد زوجات را به‌روشنی غیرمستقیم حرام کرده باشد،

چرا خود پیامبر ﷺ و گروهی از اصحاب او بیش از یک همسر داشته‌اند؟ آیا آنان به عدم جواز چندهمسری در قرآن کریم آگاه نبوده‌اند؟

۲-۲. ثانوی شماری چندهمسری

برخی به روش دیگری حرمت چندهمسری را نتیجه گرفته‌اند. آنان مدعی شده‌اند چندهمسری در اسلام، حکمی ثانوی و ویژه شرایط خاص و ضرورت‌های فردی یا اجتماعی است. در بعضی منابع در این باره آمده است: «شریعت اسلامی اما به تعدد زوجات به مثابه یک حکم ثانویه در زندگی فردی و جمعی مسلمانان می‌نگرد» (حکیم‌پور، ۱۳۸۲، ص ۲۸۷). همچنین نوشته‌اند: «قرآن تک‌همسری را به مؤمنان توصیه می‌کند و تعدد زوجات در آن - بر خلاف آنچه برخی پنداشته‌اند - فقط به‌عنوان یک حکم ثانوی مطرح و قابل فهم است» (همان، ص ۲۹۰). معنای این سخن آن است که تعدد زوجات در شرایط عادی، حرام و فقط در شرایط ضروری مشروع می‌شود. ظاهراً ماده ۱۶ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۵۳، بر مبنای همین قرائت از چندهمسری تنظیم شده است. در قانون مذکور آمده است:

مرد نمی‌تواند با داشتن زن، همسر دوم اختیار کند، مگر در موارد زیر: ۱. رضایت همسر اول؛ ۲. عدم قدرت همسر اول به ایفای وظایف زناشویی؛ ۳. عدم تمکین زن از شوهر؛ ...

این قانون میان موارد ضروری و غیرضروری تفاوت قائل شده است و مطابق آن شوهر در موارد ضروری می‌تواند همسر دیگری اختیار نماید؛ در غیر این صورت رضایت همسر اول لازم است.

برای تبیین مطلب و ارزیابی آن لازم است به‌عنوان مقدمه اشاره شود که از متن آیه مد نظر این‌گونه برمی‌آید که یکی از مبانی تشریع چندهمسری، تأمین نیازهای گروهی از مردان است؛ زیرا پس از چندزنی، بهره‌جویی جنسی از کنیزان مطرح شده است. این مطلب نشان می‌دهد آیه شریفه نیازهای جنسی مردان را در نظر داشته است؛ در غیر این صورت معرفی جایگزینی برای چندزنی، منطقی به نظر نمی‌رسد. مبنای دیگر

تشریع چندهمسری، فراهم‌سازی امکان ازدواج زنان بی‌سرپرست است. بعضی گزارش‌های مربوط به شأن نزول آیه مذکور می‌تواند مؤید این مطلب باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰).

آیات قبل و بعد آیه مورد بررسی و نیز جمله نخست آن به کودکان بی‌سرپرست مربوط است. این امور قرآینی است که نشان می‌دهد آیه شریفه با هدف تأمین نیازهای کودکان بی‌سرپرست تشریع شده است؛ بدین‌صورت که مردان متأهل بتوانند با دختران پدر ازدست‌داده ازدواج کنند و از این راه آنان را تحت تکفل خود درآورند یا با مادران‌شان ازدواج کنند و بدین‌روش فرزندان پدر ازدست‌داده را تحت سرپرستی خود درآورند. باین‌حال چنین برداشتی از آیه، مستلزم آن است که مقصود از واژه «نساء» در آیه شریفه خصوص زنان یا دختران بی‌سرپرست باشد، درحالی‌که کلمه نساء در آیه قیدی ندارد و شأن نزول آیه نیز مفاد آن را به‌مناسبت نزول مقید نمی‌کند. ازسوی‌دیگر معلوم نیست مقصود آیه، توصیه به ازدواج با دختران یا زنان بی‌سرپرست باشد، بلکه برعکس، ممکن است به‌دلیل احتمال ستم به کودکان یتیم و تضییع حقوق آنان، خداوند مردان را از ازدواج با آنان منع و به تزویج زنان آزاد توصیه کرده باشد.

در صدر اسلام بر اثر جنگ‌های فراوان، دخترهای پدرمرد یا بی‌سرپرست فراوان بودند. گروهی از مردان با تعدادی از این دخترها ازدواج می‌کردند و البته درباره آنان عدالت را مراعات نمی‌کردند. پس از ظهور اسلام و اهتمام قرآن کریم و رسول خدا ﷺ به رعایت جانب ایتام، مردم درباره ازدواج با آنان خوف داشتند؛ بنابراین قرآن کریم آنان را به ازدواج با زنان آزاد توصیه کرده است تا خطر عدم عدالت در آن نباشد. مطابق بیان برخی مفسران، جمله «إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» ازباب اقامه سبب به‌جای مسبب و معنای آن بدین‌شرح است: «اگر نکاح با یتامی برای شما گوارا نبود، موردی را انتخاب کنید که این مشکل بروز نکند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۶۷). به‌هرحال به‌درستی معلوم نیست مقصود از واژه نساء در آیه، کدام دسته از زنان‌اند و اصولاً چه رابطه‌ای میان صدر و ذیل یا شرط و جزا وجود دارد و به‌همین‌دلیل تحلیل مطلب و تفسیر آیه شریفه دشوار است (اشتهدادی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۱۹).

فلسفه تشریع چندهمسری هرچه باشد، در ادله آن قید «ضرورت» دیده نمی‌شود. اگر مشروعیت حکم چندهمسری ویژه موارد خاص باشد، لازم بود مسلمانان از آن نهی شوند و در موارد ضروری و به‌عنوان حکم ثانوی مجاز اعلام شود. میان حکم اولی و ثانوی، رابطه‌ای طولی وجود دارد و رابطه آن از نوع رابطه اصل و استثناست. این مطلب با دقت در ادله احکام اولی و ثانوی قابل درک است؛ مانند آیه ۱۷۳ سوره بقره که می‌فرماید:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ : تنها مردار و خون و گوشت خوک و آنچه را که نام غیرخدا بر آن برده شد، بر شما حرام گردانیده است؛ کسی که ناچار شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، بر او گناهی نیست؛ زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.

در این آیه نخست برخی امور تحریم و سپس درحالت ناچاری مجاز اعلام می‌شود؛ درنتیجه حرمت امور مذکور، حکم اولی و حلیت آن ثانوی است؛ بدین ترتیب اگر مشروعیت چندهمسری حکم ثانوی و ویژه موارد ضروری بود، لازم بود همچون مورد پیش‌گفته، حکم اولی و ثانوی آن تشریع شود، درحالی‌که در هیچ دلیلی از آیات و روایات، از چندهمسری نهی نشده است.

به‌نظر می‌رسد مطلب کاملاً برعکس چیزی باشد که نویسنده مزبور بیان داشته است. مطابق بیان نویسنده، چندهمسری در شرایط عادی، حرام و در شرایط ضروری، مشروع می‌گردد، درحالی‌که باید گفت چندهمسری در شرایط عادی به‌شرط رعایت عدالت، مباح است و اگر ضرورتی اقتضا کند، واجب یا حرام می‌گردد. فردی که برای حفظ تقوا و دورنگه‌داشتن دامن از آلودگی، به ازدواج دوم مجبور باشد، بر وی واجب می‌گردد (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۱/ اسدی حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵/ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۹۷/ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۱۷). همچنین برای کسی که به ایفای وظایف همسری یا عدالت‌ورزی میان همسران قادر نباشد، چندزنی حرام می‌گردد.

۲-۳. موقت‌پنداری حکم چندهمسری

از نوشتار برخی نواندیشان دینی این‌گونه برمی‌آید که حکم چندهمسری مانند دیگر احکام متفاوت زن و مرد، جزء احکام موقت اسلام است. بعضی نوشته‌اند: همه آیات و روایاتی که دلالت بر تبعیض حقوقی زن نسبت به مرد دارند: اولاً، قضایای خارجیه‌اند، نه قضایای حقیقیه؛ یعنی حاکی از شرایط زمانی - مکانی خاص‌اند ...؛ ثانیاً، احکام موقت و موسمی‌اند، نه احکام ثابت و دائمی (کدیور، ۱۳۹۳، مندرج در: <http://www.kadivar.com>).

نویسنده از همین منظر قوامیت مرد نسبت به زن، حق طلاق مرد، شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد، دو برابر بودن سهم ارث پسر نسبت به دختر و لزوم نفقه و مهریه از سوی مرد را از احکام موقت به‌شمار آورده است (همان). مسئله چندهمسری نیز با همین منطق در شمار احکام موقت قرار می‌گیرد. نویسنده در توجیه موقت‌بودن احکام متفاوت زن و مرد می‌نویسد:

احکام مبتنی بر عدم تساوی زن و مرد، حرف نهایی اسلام نیست. جهان آن زمان تا قرن‌ها بعد آمادگی پذیرش عدالت مساواتی را نداشت؛ لذا شارع برای رسیدن به وضعیت مطلوب، برنامه‌ای تدریجی درپیش گرفت. گام نخست را در جهت ارتقای حقوق زن برداشت تا زمانی‌که افکار عمومی پذیرای نیم‌گام دوم شود. عدالت استحقاقی نیم‌گام اول بود و عدالت مساواتی، نیم‌گام دوم است (همان).

دلیل موقت‌شماری احکام متفاوت زن و مرد ازجمله مسئله چندهمسری مردان، به‌گفته نویسنده آن است که این احکام در زمان حاضر تأمین‌کننده عدالت و اخلاق نبوده، بر دیگر راه حل‌ها ارجح نیست و خرد انسان معاصر آنها را پس می‌زند. همین امر، قرینه محکمی است بر اینکه این تشریعات از جنس احکام ثابت نیست؛ چه اینکه حکم ثابت و دائمی همواره عادلانه، اخلاقی، ارجح و به‌لحاظ عقلانی موجه است. به شرحی که در ادامه به‌طور مختصر بیان می‌شود، ادعای نویسنده نادرست و دلایل وی صحیح نیست:

۱. موقت‌شماری احکام متفاوت زن و مرد در حقوق اسلامی، ادعایی است که برای

آن دلیلی اقامه نشد. به جز شماری از احکام که به لحاظ زمانی «موقت» یا «مقید» تشریع شده‌اند، احکام دیگر مطلق‌اند. چگونه می‌توان حکمی را که در دلیل آن قید زمانی یا مکانی دیده نمی‌شود و ناسخی نیز برای آن نیامده است، موقت شمرد یا از نوع قضایای خارجیه دانست (هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲/ عرب‌صالحی، ۱۳۸۹، ص ۸۶).

۲. روایات متعددی بر فرازمانی بودن اصل شریعت و نیز احکام آن تصریح دارد. امام علی^{علیه السلام} درباره پایان‌ناپذیری مدت شریعت اسلام فرمود: «لَا انْقِطَاعَ لِمُدَّتِهِ وَلَا غَفَاءَ لِشَرَائِعِهِ: مدت آن تمام نمی‌شود و راه‌های آن کهنه نمی‌گردد» (سید رضی، [بی‌تا]، ص ۲۳۳). امام صادق^{علیه السلام} فرمود: «حلال محمد^{صلی الله علیه و آله} برای همیشه تا روز قیامت حلال است و حرام او نیز برای همیشه تا روز قیامت حرام است؛ غیر آن نخواهد بود و غیر آن نخواهد آمد» (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۵۸). از امام رضا^{علیه السلام} نیز نقل شده است که فرمود: «شریعت محمد^{صلی الله علیه و آله} تا روز قیامت نسخ نمی‌گردد و پیامبری پس از او تا روز قیامت نخواهد آمد» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۳۸). به استناد روایات مزبور و روایات دیگری که از نقل آنها خودداری می‌شود (ر.ک: ابن‌بابویه قمی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۰/ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۱، ص ۱۰۰)، فقهای عظام به جاودانگی احکام اسلام تصریح کرده‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، صص ۶۱۹ و ۶۲۳).

۳. آنچه سبب شد گروهی از نواندیشان حکم چندهمسری و دیگر احکام متفاوت زن و مرد در قرآن کریم را به گذشته مربوط بدانند و آنها را موقتی، تاریخی یا خارجیه به‌شمار آورند، ادعای مغایرت آنها با اصل مساوات است. ارزیابی احکام حقوقی اسلام با ملاک مساوات در حقوق غرب، منطق قابل قبولی ندارد؛ زیرا قرآن کریم آشکارا هدف تشریع احکام اسلام را قسط و عدل شمرده است: «لِيُقْوَمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). در آغاز آیه نیز سخن از قسط است: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا...». از سوی دیگر اصل مساوات در حقوق غرب، از مفهوم حقیقی خود دور و به‌معنای عدالت تناسبی در حقوق اسلامی نزدیک شده است. در حقوق غرب، اصل مساوات با اصل تبعیض مثبت یا موجه (Positive Discrimination) تکمیل می‌گردد و از این‌راه برخی تفاوت‌های حقوقی به اقتضای شرایط و موقعیت‌های گوناگون توجیه می‌شود؛ مانند ماده ۲۵ اعلامیه

جهانی حقوق بشر که در قسمتی از آن آمده است:

... مادران و کودکان حق دارند از کمک و مراقبت مخصوصی بهره‌مند شوند. کودکان چه بر اثر ازدواج و چه بدون ازدواج به دنیا آمده باشند، حق دارند که همه از یک نوع حمایت اجتماعی برخوردار شوند.

وضع مقررات حمایتی برای مادران و کودکان، تبعیض مثبت یا موجه شمرده می‌شود و مغایر اصل مساوات نیست. این مسئله همان عدالت تناسبی در حقوق اسلامی است که حقوق مدرن آن را به تجربه دریافته است.

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که نقد قواعد حقوق اسلامی و نفی آن با معیار مساوات نسنجیده است. باید مسئله را تغییر داد و پرسید آیا تفاوت‌های حقوقی موجود در حقوق اسلامی، موجه است یا خیر؟ نویسنده در نوشتار دیگری به تفصیل توضیح داده است که تفاوت‌های پیش‌بینی شده در حقوق زن و مرد در قرآن کریم، از مبانی متعددی پیروی می‌کند؛ اقتضائات طبیعی (زیست‌شناختی و روان‌شناختی) زن و مرد، اهداف تربیتی اسلام و نظام‌وارگی حقوقی، سه مبنای مهم تفاوت در حقوق زن و مرد است (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۵۰). حکم چندهمسری نیز مبانی خاصی دارد که پیش‌تر اشاره شد.

۳. تحدید چندهمسری

رویکرد سوم، مشروعیت چندهمسری را می‌پذیرد، ولی برای پیشگیری از پیامدهای آن شرایطی را لازم می‌شمارد. پیش از این اشاره شد که چندهمسری می‌تواند حقوق زن فعلی یا جدید را نقض کند. همچنین می‌تواند تهدیدی برای کیان خانواده باشد. راه حل‌های پیشنهادی در رویکرد تحدید، تاندازه‌ای از این آسیب‌ها پیشگیری می‌کند. تحدید چندهمسری به رضایت همسر فعلی یا اذن حاکم شرعی (دادگاه)، دو نمونه از راهکارهای تحدید چندهمسری است. باتوجه به استفاده از این روش‌ها در حقوق داخلی جمهوری اسلامی ایران، لازم است اعتبار فقهی و آثار حقوقی هریک بررسی و ارزیابی شود.

۱-۳. تحدید به رضایت همسر فعلی

در زمان حاضر، بعضی اختیار شوهر در چندهمسری را به رضایت همسر اول محدود دانسته‌اند و نوشته‌اند:

ازدواج مجدد مرد بدون رضایت همسر اول به نظر اینجانب حرام و گناه است و از نظر شرعی جرم است، و اگر زن اول بعد از عقد زن دوم رضایت ندهد، این عقد اثر حقوقی ندارد...؛ ازدواج دوم مرد بدون رضایت زن اول خلاف زندگی با خوبی و معروف و هم چنین خلاف عدالتی است که در قرآن به صورت شرط برای ازدواج دوم آمده است...؛ اگرچه مسئله تعدد زوجات در برخی زمانها و در برخی قبائل، متعارف و مرسوم و مورد پذیرش زنان بوده است، اما امروز چون این مسئله موجب آزرده‌گی خاطر زنان است، انجام آن نیازمند اذن زن اول است و در حقیقت زن دوم گرفتن، در اختیار زن اول است و این عین عدالت است (صانعی، ۱۳۸۶، مندرج در: <http://www.saanei.org>).

برای ارزیابی بهتر مطلب، لازم است مباحث این قسمت در دو بند دنبال شود: «ادله تحدید اختیار شوهر به رضایت همسر فعلی» و «آثار فقهی» که در ادامه بررسی خواهد شد.

۱-۱-۳. ارزیابی ادله تحدید اختیار شوهر به رضایت همسر فعلی

مطابق آنچه در متن پیش گفته دیده می‌شود، نخستین دلیل تحدید اختیار شوهر در چندهمسری به رضایت همسر فعلی، فرمان قرآن کریم به لزوم معاشرت به معروف با همسر است. در آیه نوزدهم سوره مبارکه نساء، با اشاره به این مطلب آمده است: «... وَ عَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...». دلیل دیگر لزوم رضایت همسر فعلی در تعدد زوجات، ادله حرمت ایذاء یا آزار به غیر است؛ مانند آیه ۵۸ سوره مبارکه احزاب که می‌فرماید: «و آنان که مردان و زنان باایمان را به خاطر کاری که انجام نداده‌اند، آزار می‌دهند، بار بهتان و گناه آشکاری را به دوش کشیده‌اند». در منابع حدیثی، بابی به حرمت ایذاء اختصاص یافته است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۶۴)؛ از جمله در حدیثی از رسول خدا ﷺ آمده است: «هرکس مؤمنی را بیازارد، مرا آزرده است» (شعیری، [بی تا]، ص ۱۴۷/

محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۲۴). همچنین امام صادق علیه السلام از قول خداوند عزّوجلّ نقل کرده است: «هرکس بنده مؤمن مرا بیازارد، به من اعلان جنگ می‌دهد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۰). مفاد احادیث مذکور، حرمت ایذاء «مؤمن» است، ولی این حکم به مؤمنان اختصاص ندارد و از احادیث دیگر حرمت آزار به مسلمانان نیز استفاده می‌گردد. در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: «بر هیچ مسلمانی روا نیست مسلمانی را به رعب و وحشت اندازد» (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵). از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمود: «مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبانش درامان باشند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۳۴).

چگونگی استدلال به ادله مذکور آن است که اقدام شوهر در اختیار همسر دیگر باوجود مخالفت همسر فعلی، بر خلاف اصل معاشرت به معروف و مصادق سوء معاشرت است. افزون‌براین اقدام شوهر در اختیار همسر دیگر باوجود مخالفت همسر فعلی، سبب آزار وی خواهد بود. باتوجه به حرمت سوء معاشرت یا آزار همسر، مرد نباید بدون رضایت همسر فعلی، همسر دیگری اختیار نماید.

در حرمت سوء معاشرت با همسر یا ایذاء و آزار وی شکی نیست؛ درعین حال تطبیق ادله پیش‌گفته بر رفتار شوهر در ازدواج مجدد، جای بحث و گفت‌وگو دارد. در حرمت کار کسی که از راه ارتکاب عمل نامشروع باعث آزار دیگری می‌شود یا عمل مباحی را به قصد ایذاء یا اضرار دیگری انجام می‌دهد، شکی نیست، ولی تطبیق ادله مزبور بر عمل شوهر در اختیار همسر دیگر برای یک غرض مباح، بسیار دشوار است. با فرض رعایت عدالت میان همسران، حقی از آنان ضایع نمی‌شود؛ دراین صورت اقدام شوهر در اختیار همسر دیگر، مشروع است و ناراحتی همسر اول اثر فقهی ندارد؛ به‌ویژه در مواردی که شوهر به ازدواج مجدد ناچار باشد؛ مانند بیماری یا ناشزگی همسر اول یا بیش‌فعالی شوهر. دراین‌گونه موارد شوهر برای حفظ تقوا و عفاف، چاره‌ای جز اختیار همسر دیگر ندارد؛ به‌همین دلیل در هیچ‌یک از منابع فقهی، ازدواج مجدد مرد به رضایت همسر اول یا همسران فعلی شخص مشروط نشده است، بلکه برخی فقها به خلاف آن تصریح کرده‌اند و نوشته‌اند: «زن در ازدواج

مجدد شوهر، حق اعتراض ندارد» (عکبری بغدادی، ۱۴۱۳، الف، ص ۴۲). آری! اقدام شوهر در ازدواج مجدد، در فرضی که همسر وی به وظایف همسری عمل می‌کند، اقدامی بر خلاف قواعد اخلاقی است و مرجوح و مکروه شمرده می‌شود، ولی حرمت آن را ثابت نمی‌کند.

گفتنی است زن حق دارد در ضمن عقد نکاح به صورت شرط فعل، همسرش را به ترک تزوج متعهد کند و چنین شرطی حسب تحقیق مشروع است (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۴۱). همچنین زن حق دارد از همین راه، ازدواج مجدد شوهر را به رضایت خود مشروط کند. باتوجه به ادله لزوم وفای به شرط در اسلام، اختیار شوهر در ازدواج مجدد، به رضایت همسر نخست محدود می‌گردد.

۲-۱-۳. بررسی آثار مخالفت همسر فعلی با ازدواج مجدد شوهر

در بند پیشین، ادله لازم‌شمردن رضایت همسر اول در چندهمسری بررسی شد. اکنون با فرض اینکه ادله مزبور را تمام بدانیم و رضایت همسر اول لازم شمرده شود، آثار تکلیفی و وضعی مخالفت همسر اول بررسی می‌شود:

۱. اثر تکلیفی: بر مبنای نظر سابق، در صورتی که شوهر با وجود مخالفت همسر اول به اختیار همسر دیگر اقدام کند، عمل او مصداق سوء معاشرت و ایذاء به شمار می‌آید و این دو به لحاظ تکلیفی حرام محسوب می‌گردد. پیش از این اشاره شد که حرمت تکلیفی اقدام شوهر در اختیار همسر دیگر بدون رضایت همسر اول، به صورت کلی و در همه شکل‌ها قابل اثبات نیست. اگر حرمت تکلیفی آن در بعضی صورت‌ها ثابت شود، عمل شوهر به لحاظ شرعی قابل تعزیر است؛ مانند زمانی که به روش شرط ضمن عقد، شوهر به ترک تزوج متعهد گردد. بر مبنای نظر کسانی که این شرط را مشروع و لازم‌الوفاء می‌دانند، در صورت تخلف شوهر از مفاد شرط، به دلیل پیمان‌شکنی قابل تعزیر خواهد بود.

۲. اثر وضعی: با فرض حرمت تکلیفی سوء معاشرت و ایذاء به همسر، نکاح دوم مرد صحیح است و مخالفت همسر اول تأثیری در آن ندارد؛ زیرا میان حرمت تکلیفی

سوء معاشرت یا آزار همسر اول با حکم وضعی بطلان نکاح دوم، ملازمه‌ای نیست؛ بنابراین تحدید اختیار شوهر به اذن همسر اول چندان مؤثر و بازدارنده نیست. حداکثر می‌توان به همسر اول مرد حق داد که به روش طلاق خلع، طلاق بگیرد تا وی مجبور نباشد با مردی که غیر از او همسر دیگری دارد، زندگی کند. این راهکار در قانون حمایت خانواده ۱۳۵۳ پیش‌بینی شده است که زین‌پس مورد توجه قرار می‌گیرد.

۳-۲. تحدید به اذن دادگاه

روش دیگر تحدید اختیار شوهر در چندهمسری، لازم‌شمردن اذن دادگاه یا حاکم شرعی است. این روش در قوانین داخلی بعضی کشورهای اسلامی و در قانون حمایت خانواده ایران مطرح شده است. نخست اعتبار فقهی چنین شرطی بررسی می‌شود و سپس آثار آن نیز تبیین خواهد شد.

۳-۲-۱. بررسی فقهی تحدید اختیار شوهر به اذن دادگاه

از ظاهر آیه این‌گونه برمی‌آید که تشخیص وجود شرط عدالت به خود مرد واگذار شده است؛ البته وی درقبال خدای متعال مسئول اقدامات خویش است؛ بدین‌معنا که اگر بیم عدم اجرای عدالت داشته باشد، باوجوداین به ازدواج دوم اقدام نماید، گناه کرده است و باید عقاب آن را در روز قیامت تحمل کند. مخاطب افعال مذکور در آیه مورد بحث - یعنی «فَأُنْكَحُوا»، «خِفْتُمْ»، و «تَعْدِلُوا» - مرد است؛ بنابراین مرجع تشخیص عدالت نیز خود اوست.

فکر مقیدساختن اختیار شوهر در چندهمسری به رسیدگی قضایی و اجازه دادگاه، به شیخ محمد عبده متفکر مصری نسبت داده شده است (کاتوزیان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۷). توجیه مطلب آن است که هرکس ممکن است خود را به رفتار عادلانه با همسران قادر بداند و خودسرانه به اختیار همسران متعدد اقدام نماید و ازاین‌راه زمینه ایذاء و ستم به آنان را فراهم نماید. نمی‌توان این موضوع مهم را به وجدان خود اشخاص و درنهایت دادگاه عدل الهی موکول کرد؛ ازاین‌رو لازم است برای پیشگیری از

پیامدهای چندهمسری، آن را به رسیدگی قبلی دادگاه موکول کرد. اگرچه در قرآن کریم و دیگر ادله چندهمسری، لزوم اذن حاکم دیده نمی‌شود، ولی این مسئله در حیطه اختیارات ولی^۱ امر مسلمانان قرار می‌گیرد؛^۱ زیرا آنچه در منابع فقهی درباره شرایط چندهمسری بیان شد، حداقل‌هایی است که باید رعایت شود. اگر شرایط اجتماعی اقتضا کند، زمامدار مسلمانان می‌تواند بر شرایط مذکور، الزامات دیگری را نیز بیفزاید؛ مانند گواهی سلامت در عقد ازدواج، ثبت ازدواج، حضور شهود در ازدواج، مراجعه به دادگاه در طلاق و دیگر موارد که در قوانین خانواده ضروری شناخته می‌شود، درحالی‌که در منابع فقه اسلامی، الزامی درمورد آنها دیده نمی‌شود. همچنین در حقوق داخلی جمهوری اسلامی ایران به اقتضای شرایط و به‌منظور پیشگیری از بعضی آسیب‌ها، اختیارات ولایی پدر در تزویج فرزند خردسال یا اختیارات مرد در طلاق همسر، محدود و موکول به اذن دادگاه شده است. تحدید اختیار شوهر در چندهمسری نیز از این قسم است.

۳-۲-۲. بررسی حقوقی تحدید اختیار شوهر به اذن دادگاه

در بعضی کشورهای مسلمان، اذن دادگاه در تعدد زوجات لازم شمرده شده است (بداعی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵/ اندرسون، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴-۱۰۵). در قانون حمایت خانواده سال ۱۳۵۳، مراجعه مرد به دادگاه برای ازدواج مجدد، ضروری شناخته شد. ماده ۱۶ این قانون شرایط ازدواج مجدد را احصا کرده،^۲ احراز آنها را به دادگاه موکول کرده

۱. ولایت مطلقه فقیه به معنای همسانی اختیارات فقیه عادل با زمامدار معصوم در امور سیاسی و حکومتی است. بر مبنای تئوری ولایت مطلقه فقیه، ولی فقیه همچون پیامبر ﷺ و امام معصوم ﷺ حق دارد در امور اجتماعی، حکم صادر کند.

۲. ماده ۱۶ قانون حمایت خانواده ۱۳۵۳ درباره شرایط چندهمسری این‌گونه مقرر کرده است: «مرد نمی‌تواند با داشتن زن، همسر دوم اختیار کند، مگر در موارد زیر: ۱. رضایت همسر اول؛ ۲. عدم قدرت همسر اول به ایفاء وظایف زناشویی؛ ۳. عدم تمکین زن از شوهر؛ ۴. ابتلای زن به جنون یا امراض صعب‌العلاج موضوع بندهای ۵ و ۶ ماده ۸؛ ۵. محکومیت زن وفق بند ۸ ماده ۸؛ ۶. ابتلای زن به هرگونه اعتیاد مضر برابر بند ۹ ماده ۸؛ ۷. ترک زندگی خانوادگی از طرف زن؛ ۸. عقیم‌بودن زن؛ ۹. غائب مفقودالأثر شدن زن برابر بند ۱۴ ماده ۸».

است. در ماده ۱۷ قانون مذکور آمده است:

متقاضی باید تقاضانامه‌ای در دو نسخه به دادگاه تسلیم و علل و دلایل تقاضای خود را در آن قید نماید. یک نسخه از تقاضانامه ضمن تعیین وقت رسیدگی به همسر او ابلاغ خواهد شد. دادگاه با انجام اقدامات ضروری و در صورت امکان تحقیق از زن فعلی و احراز توانایی مالی مرد و اجرای عدالت در مورد بند یک ماده ۱۶، اجازه اختیار همسر جدید خواهد داد ...

پس از انقلاب اسلامی در ایران و تحولاتی که در روند اسلامی‌کردن قوانین رخ داده، وضعیت حقوقی قانون حمایت خانواده سال ۱۳۵۳ در یک حالت مبهم قرار گرفته است. بعضی از مواد آن تحقیقاً نسخ شده است. لایحه قانونی دادگاه مدنی خاص، مقررات مربوط به طلاق قانون حمایت خانواده را نسخ کرده است، ولی در مورد مقررات مربوط به ازدواج مجدد، تاکنون ناسخی نیامده است. در ماده پایانی قانون حمایت خانواده جدید (مصوب ۱۳۹۱)، فهرست قوانین منسوخ ذکر شد، ولی در میان موارد مذکور در آن، قانون حمایت خانواده سابق دیده نمی‌شود؛ در نتیجه از نظر حقوقی، مقررات چندهمسری در قانون سابق معتبر و قابل اجراست.

گفتنی است در بخش پایانی ماده ۱۷ قانون حمایت خانواده با هدف تضمین اجرای آن آمده است:

... هرگاه مردی با داشتن همسر، بدون تحصیل اجازه از دادگاه مبادرت به ازدواج نماید، به حبس جنحه‌ای از شش ماه تا یک سال محکوم خواهد شد. همین مجازات مقرر است برای عاقد و سردفتر ازدواج و زن جدید که عالم به ازدواج سابق مرد باشند. در صورت گذشت همسر اول، تعقیب کیفری یا اجرای مجازات فقط درباره مرد و زن جدید موقوف خواهد شد.

شورای نگهبان به عنوان مرجع تشخیص قوانین غیرمنطبق با موازین اسلامی، ضمانت اجرای کیفری مذکور را غیرشرعی خوانده است؛^۱ هرچند نظریه شورای نگهبان از منظر

۱. به موجب نظریه شماره ۱۳۶۳/۵/۹/۱۴۸۸ در روزنامه رسمی شماره ۱۱۵۰۲ مورخه ۱۳۶۳/۶/۳.

فقهی قابل انتقاد است،^۱ ولی حذف ضمانت اجرای قانون، عملاً مقررات مذکور را بی‌اثر ساخته است.

نتیجه

در نوشتار پیش رو، رویکردهای سه‌گانه «تجویز»، «تحریم» و «تحدید» چندهمسری بررسی گردید. هریک از روش‌های مذکور شامل دیدگاه‌های متنوعی است که ادله آنها ارزیابی شد. نتایج بررسی‌های به‌عمل‌آمده در تحقیق حاضر، به‌شرح ذیل است:

۱. حکم نفسی و اولی چندهمسری در اسلام، اباحه مشروط است و دیدگاه‌های استحباب و کراهت دلیل قابل اعتمادی ندارند. شرط تعدد زوجات، توانایی مرد در عدالت‌ورزی میان همسران است. اگرچه عدالت از تضييع حقوق همسران می‌تواند جلوگیری کند، ولی مفهوم عدالت در روابط همسری و نیز راه احراز آن دشوار است و موکول کردن آن به تشخیص شوهر، آسیب‌زاست.

۲. گروهی از نواندیشان دینی به روش‌های گوناگون، چندهمسری را تحریم کرده‌اند. بعضی از آنان به دلیل ابتنای حکم چندهمسری بر شرط غیرمقدور، آن را نامشروع شمرده‌اند. بعضی دیگر مشروعیت آن را ثانوی و ویژه موارد ضروری دانسته‌اند و برخی نیز این حکم را جزء احکام موسمی و موقت اسلام به‌شمار آورده‌اند. هیچ‌یک از این نظریات دلیل قابل اعتمادی ندارد و متأثر از اندیشه برابری در حقوق غرب و با هدف ارائه تفسیری برابرگرایانه از حقوق اسلامی ارائه شده است.

۳. برخی کوشیده‌اند ضمن دفاع از چندهمسری، برای مدیریت آسیب‌های آن راه حل ارائه کنند. تحدید اختیار شوهر به رضایت همسر فعلی یا اذن دادگاه، دو راه حل برای پیشگیری از آسیب‌های چندهمسری است. شرط رضایت همسر اول مبنای فقهی قابل قبولی ندارد و بهتر است برای آن از روش شرط ضمن عقد استفاده شود. رسیدگی

۱. نظریه شورای نگهبان در سال‌های نخست پس از انقلاب اسلامی صادر شده است. در سال‌های اخیر، شورای نگهبان با مقررات مشابه موافقت کرده، وضع ضمانت اجرای کیفری برای نظامات حکومتی را پذیرفته است؛ مانند مجازات عدم ثبت نکاح در ماده ۴۹ قانون حمایت خانواده فعلی.

قضایی به درخواست شوهر برای ازدواج مجدد، راه حل مؤثری برای پیشگیری از آسیب‌های آن است. باوجوداین اقدام شوهر دراختیار همسر دیگر باوجود مخالفت همسر اول یا بدون اخذ اجازه از دادگاه، اثر وضعی ندارد و صحت نکاح واقع شده را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. به‌لحاظ حقوقی می‌توان از ثبت این‌گونه ازدواج‌ها جلوگیری کرد؛ بدین ترتیب آن را از حمایت حقوقی محروم ساخت. همچنین می‌توان فرد متخلف را به‌دلیل پیمان‌شکنی یا نقض نظامات حکومتی تعزیر کرد.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** سید رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه؛ قم: مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
۱. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن حسین؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ قم: دارالنشر للعالم، ۱۳۷۸.
 ۲. ابوزید، نصر حامد؛ دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة؛ لبنان: مركز ثقافي العربي، ۱۹۹۹م.
 ۳. اسدی حلی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام؛ ج ۳، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
 ۴. اشتهااردی، علی پناه؛ مدارک العروة؛ چ ۱، تهران: دارالأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۷ق.
 ۵. اندرسون، نورمن؛ تحولات حقوقی جهان اسلام؛ ترجمه فخرالدین اصغری؛ چ ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
 ۶. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین؛ کتاب النکاح؛ چ ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
 ۷. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۲۳، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
 ۸. بداعی، فاطمه؛ «ازدواج مجدد در کشورهای اسلامی»، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان؛ ش ۴۰، تابستان ۱۳۸۷، ص ۲۳۵-۲۵۰.
 ۹. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ چ ۱، بیروت:

- دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
 ۱۱. حکیم پور، محمد؛ حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد؛ تهران: انتشارات نغمه نو اندیش، ۱۳۸۲.
 ۱۲. حلّی (محقق حلّی)، نجم الدین جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
 ۱۳. خمینی، سید روح الله؛ تحریر الوسیلة؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، [بی تا].
 ۱۴. —؛ کتاب البیع؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
 ۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
 ۱۶. سبزواری، سید عبدالأعلى؛ مهذب الأحكام؛ ج ۴، قم: مکتبة آیة الله السید السبزواری، ۱۴۱۳ق.
 ۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی؛ کتاب نکاح؛ قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
 ۱۸. شعیری، محمد بن محمد؛ جامع الأخبار؛ نجف: مطبعة حیدریة، [بی تا].
 ۱۹. صانع، یوسف؛ ۱۳۸۶؛ مندرج در پایگاه اطلاع رسانی <http://www.sane'i.org> تاریخ مراجعه: ۱۳۹۷/۱۰/۱۷.
 ۲۰. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم؛ العروة الوثقی مع التعليقات؛ قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۸ق.
 ۲۱. —؛ العروة الوثقی؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ق.
 ۲۲. —؛ العروة الوثقی مع تعليقات الفاضل؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، [بی تا].
 ۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
 ۲۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

۲۵. طوسی، محمدبن حسن؛ **الخلاف**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۷ق.
۲۶. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی؛ **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**؛ قم: انتشارات داورى، ۱۴۱۰ق.
۲۷. _____؛ **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**؛ ج ۱، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۸. عرب‌صالحی، محمد؛ «تاریخ‌مندی شریعت؛ بدعت یا نوآوری»، کتاب نقد؛ ش ۵۴، بهار ۱۳۸۹، ص ۷۱-۱۰۵.
۲۹. عکبری بغدادی (شیخ مفید)، محمدبن نعمان؛ **أحكام النساء**؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، الف.
۳۰. _____؛ **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ب.
۳۱. _____؛ **المقنعة**؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج.
۳۲. قمی، علی‌بن‌ابراهیم؛ **تفسیر القمی**؛ ج ۴، قم: دارالکتاب، ۱۳۷۶.
۳۳. کاتوزیان، ناصر؛ **حقوق خانواده**؛ ج ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵.
۳۴. کدیور، محسن؛ «بازشناسی حقوق زنان: عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی»؛ مندرج در پایگاه اطلاع‌رسانی <http://www.kadivar.com>، تاریخ مراجعه: ۱۳۹۳/۱۰/۲۵.
۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **الکافی**؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
۳۶. محمدی ری‌شهری، محمد؛ **میزان‌الحکمة**؛ ج ۱۱، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۸۹.
۳۷. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۳۹. _____؛ مندرج در پایگاه اطلاع‌رسانی <https://makarem.ir>، تاریخ مراجعه: ۱۳۹۷/۱۰/۱۷.

۴۰. مکی عاملی (شهید اول)، محمدبن جمال‌الدین؛ اللعة الدمشقية فی فقه الامامية؛ بیروت: دارالتراث، ۱۴۱۰ق.
۴۱. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی؛ حکومت دینی و حقوق انسان؛ قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
۴۲. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی‌تا].
۴۳. هدایت‌نیا، فرج‌الله؛ «کارکردهای اصل عفاف در حقوق خانواده»، حقوق اسلامی؛ ش ۵۱، زمستان ۱۳۹۶، ص ۴۱-۶۹.
۴۴. —؛ «مبانی نظریه عدالت استحقاقی در حقوق زنان»، حقوق اسلامی؛ ش ۴۲، پاییز ۱۳۹۳، ص ۳۹-۶۳.
۴۵. —؛ «نگرش حقوقی نومعتزلیان»، مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو؛ ج ۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۴۶. —؛ حقوق خانواده؛ چالش‌ها و راهکارها؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۴۷. —؛ عناوین ثانوی و حقوق خانواده؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۴۸. —؛ نشوز زوجین در فقه و نظام حقوقی ایران؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷.

کاربست قاعده دفع منکر در قلمرو خانواده با کاوشی در دلالت آیه وقایه

محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی*
روح‌الله اکرمی**

چکیده

قاعده وجوب دفع منکر متضمن حرمت اقدام به زمینه‌سازی ارتکاب منکر از سوی دیگران و وجوب اقدام به پیشگیری از ارتکاب منکر به وسیله آنها می‌باشد و از جهات گوناگونی با قواعد حرمت اعانت بر اثم و امر به معروف و نهی از منکر تمایز دارد. این قاعده در عداد قواعدی قرار می‌گیرد که می‌تواند چهارچوب سیاست جنایی اسلام در مقابله با بزه و انحراف را روشن سازد. اندیشمندان اسلامی نسبت به قاعده مزبور و حدود و ثغور آن، موضع یکسانی ندارند، ولی بسیاری از ایشان مستند به آیه وقایه، بر اعتبار جریان قاعده در قلمرو خانواده تأکید ورزیده‌اند. در نوشتار حاضر کوشیده‌ایم ضمن ترسیم مفهوم قاعده، بازتاب آن را در ادبیات فقهی بررسی کرده، با تحلیل آیه وقایه از منظر آرای مفسران و فقهای اسلامی، موقعیت آن را در عرصه خانوادگی تحلیل کنیم.

واژگان کلیدی: آیه وقایه، قاعده دفع منکر، پیشگیری از جرم، امر به معروف و نهی از منکر، حرمت اعانت بر اثم.

* دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشکده حقوق دانشگاه قم (dr_hajidehabadi@yahoo.com).
** استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشکده حقوق دانشگاه قم / نویسنده مسئول (r.akrami@qom.ac.ir).

مقدمه

ازمنظر سیر تاریخی در اندیشه‌های غربی، راهبرد مقابله با جرم و انحراف در آغاز از مجرای اتخاذ تدابیر عمدتاً قهرآمیز و سرکوب‌گرانه ازسوی حکومت و در قالب نظام کیفری صورت می‌گرفت. نتیجه منطقی حصر حوزه پاسخ‌دهی به ضمانت‌اجراهای جزایی در اختیار حاکمیت آن است که شعاع واکنشی به رفتارهایی محدود شود که صبغه جرم قانونی دارند. چنین برداشت مضیق‌ی از یک سامانه مقابله با جرم، سبب شده بود سیاست جنایی در چهارچوب سیاست کیفری خلاصه گردد؛ نگاهی که در اندیشه بسیاری از اندیشمندان همچون فوئرباخ، کلاینشرود و فون لیست آلمانی، کوش و دوندیور دو وایر فرانسوی تا سال‌های میانی سده بیستم مورد تبعیت قرار می‌گرفت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، ص ۲۱۱-۲۱۲). بعدها مارک آنسل فرانسوی - بنیان‌گذار مکتب دفاع اجتماعی جدید - بر ضرورت عدم تنزل سیاست جنایی در قلمرو حقوق کیفری تأکید کرد (دل‌ماس مارتی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۳) و به ارائه تعریف موسّع نسبی از سیاست جنایی پرداخت که حسب آن دربرگیرنده نظام کیفری و نظام پیشگیری از جرم، یعنی سامان‌دهی عقلانی مبارزه با جرم توسط دولت و سازوکارهای رسمی بر پایه یافته‌های جرم‌شناختی است.

سیاست جنایی در این مفهوم به یکی از قلمروهای سیاسی - اجتماعی تبدیل می‌شود که قوای عمومی یک دولت در همه سطوح باید در برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و اجرای آن شرکت کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳-۲۱۴). در این رویکرد به‌رغم اینکه دامنه سیاست‌گذاری مقابله با جرم از پاسخ‌های کیفری به غیرکیفری و پیشگیرانه تعمیم یافت، همچنان مرجع پاسخ‌گویی به اقتدار دولتی محدود بود که فقط دربرابر رفتارهایی که رسماً جرم تلقی می‌شدند، قدرت برخورد داشت. همین نقیصه سبب حرکت محققان به‌سوی گسترش هرچه بیشتر و درعین حال قابل دفاع سیاست جنایی شد؛ به‌گونه‌ای که در کنار مراجع دولتی، زمینه مشارکت جامعه مدنی و نهادهای مردمی را به‌عنوان کنش‌گران اجرای این سیاست در عرصه مبارزه با نه‌فقط جرایم رسمی، بلکه هرگونه انحرافی که متضمن نقض هنجارهای اجتماعی باشد، فراهم سازد؛

هرچند مستوجب واکنش کیفری نباشند (لازرز، ۱۳۹۰، ص ۱۶-۱۷). دلماس مارتی فرانسوی پرچمدار چنین حرکتی بود. وی در تعریف موسّع مطلق، سیاست جنایی را شامل مجموعه روش‌هایی می‌داند که «هیئت اجتماع با توسل به آنها پاسخ‌های مربوط به پدیده مجرمانه را سازمان می‌بخشد» (دلماس مارتی، ۱۳۸۱، ص ۲۳-۲۴).

در سیاست جنایی اسلام، مقابله با جرم در ساختاری بسیار جامع مورد هدف‌گذاری قرار گرفته است. حکمت تشریع بسیاری از احکام دینی که متوجه کارگزاران حکومتی و شهروندان است، در دفع و جلوگیری از منکرات نهفته می‌باشد. در خطبه حضرت فاطمه زهرا^{علیها السلام} درباره غاصبان فدک (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۹)، ایشان فلسفه بسیاری از مقررات شرعی را به گونه‌ای در جهت پیشگیری از معاصی و آلودگی‌ها تحلیل می‌کند که حسب آن جعل نماز برای پاکی از تکبر، قصاص برای جلوگیری از خونریزی، رعایت وزن و میزان به منظور پیشگیری از ظلم و کم‌فروشی و منع از شرب خمر باهدف صیانت در برابر پلیدی است. در کنار این امور، در قالب تأسیس‌ها و قواعد مستقلی همچون امر به معروف و نهی از منکر، قاعده حرمت اعانت بر إثم و قاعده وجوب دفع منکر، تلاش شده است زمینه بروز بزه و انحراف در جامعه از میان برود یا دست‌کم تقلیل یابد. از منظر آموزه‌های اسلام، موفقیت در این عرصه مستلزم نقش‌آفرینی تمامی نهادهای حاکمیتی و مدنی است. در این باره نقش خانواده به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین ارکان اجتماع در شکل‌دهی به رفتار شهروندان، همواره برجسته بوده است؛ از این رو در تعالیم و حیانی بر ایفای مطلوب و مناسب کارکرد خانواده در هم‌نوایی اعضا با ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی که بهسازی اخلاقی جامعه و تعالی افراد را به دنبال خواهد داشت، تأکید فراوان شده است.

آیه ششم سوره تحریم - که به آیه وقایه موسوم می‌باشد - از نصوصی است که بر رسالت اعضای خانواده در پیشگیری از آلودگی دیگر اعضا به کژروی و انحراف تصریح کرده است. این آیه در عداد ادله و مستندات قاعده فقهی وجوب دفع منکر در نظر گرفته شده است؛ قاعده‌ای که می‌تواند نوع نگرش سیاست جنایی اسلام را به چگونگی ساخت‌بندی سامانه سیاست جنایی، از جهت تعیین مؤلفه‌های اصلی آن اعم از

دامنه پاسخ‌دهی، مراجع پاسخ‌دهی و چگونگی پاسخ‌دهی، تبیین کند. در نوشتار حاضر کوشیده‌ایم با تفسیر و تحلیل آیه شریفه وقایه، تعامل قاعده «دفع منکر» را در حوزه خانواده بررسی کنیم؛ از این‌رو نخست به‌طور اجمال تبیینی از قاعده باتوجه به رویکرد فقها ارائه خواهیم داد، سپس جایگاه آن را در حوزه خانواده با ابتنا بر برداشت از آیه شریفه وقایه تحلیل خواهیم کرد.

۱. قاعده وجوب دفع منکر

در ابتدا مفاد قاعده وجوب دفع منکر را تبیین نموده و در ادامه به بررسی مستندات آن خواهیم پرداخت.

۱-۱. تبیین قاعده

قاعده وجوب دفع منکر، دو جنبه ایجابی و سلبی دارد. در بُعد سلبی، قاعده مستلزم حرمت اقدام مکلف به زمینه‌سازی ارتکاب منکر از سوی دیگران است که این جنبه با قاعده حرمت معاونت بر إثم قرابت دارد. باوجوداین نظر بر اعتقاد برخی اندیشمندان به اشتراط قیود تحدیدی ناظر بر قاعده حرمت معاونت بر اثم مانند ضرورت قصد اعانت در معاون یا انتاج معاونت به تحقق إثم در عالم خارج به‌واسطه رفتار وی (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۷۰-۷۲)، حوزه قاعده معاونت بر إثم اخص از قلمرو سلبی قاعده وجوب دفع منکر خواهد شد؛ زیرا نگرش قائلان به اعتبار قاعده وجوب دفع منکر، عاری از چنین شرایطی درباره قاعده است.

بُعد ایجابی قاعده وجوب دفع منکر، مقتضی وجوب اقدام مکلف به پیشگیری از ارتکاب منکر توسط دیگران است که از این‌منظر شبهه هم‌پوشانی با قاعده امر به معروف و نهی از منکر به ذهن متبادر می‌شود، ولی این شبهه نیز از جهاتی جای تأمل دارد؛ زیرا از یک‌سو برخی شمول قاعده امر به معروف و نهی از منکر را بر خلاف قاعده وجوب دفع منکر، منصرف از دفع منکر دانسته‌اند؛ از سوی دیگر قاعده وجوب دفع منکر بر خلاف قاعده امر به معروف و نهی از منکر، بر وجوب پیشگیری از

ارتکاب منکر ازسوی خود شخص نیز نظر دارد. این وجوه در ادامه بررسی خواهد شد: نخست آنکه در تعمیم شمول ادله نهی از منکر از موضوع رفع منکر به دفع آن اختلاف وجود دارد. دفع ناظر بر پیشگیری از ارتکاب منکری است که هنوز یا اصلاً اراده‌ای بر تحقق آن ازسوی دیگران وجود ندارد یا نهایتاً فقط مقدمات آن فراهم شده، وارد مرحله اجرایی نشده است (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۹۷/ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۷۸)، ولی رفع منکر ناظر بر نهی از اقدام کسی می‌باشد که مرتکب منکری شده است و از استمرار آن جلوگیری می‌شود؛ مانند آنکه از تداوم تصرفات متصرف عدوانی در ملک دیگری نهی شود^۱ یا با قدری توسعه، نهی از ارتکاب منکر ازسوی کسانی را دربرمی‌گیرد که با اراده فعلی مقدمات کار را فراهم نموده یا در شرف انجام‌آند.

هرچند بعضی ادله وجوب نهی از منکر را علاوه بر رفع، شامل دفع منکر نیز دانسته‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۰۶/ لاری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۷۱/ حسینی حائری، ۱۴۲۳، ص ۳۸۷) و عدم تحقق خارجی منکر را به‌عنوان مناط پذیرفته‌اند (ر.ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۸)؛ باوجوداین به‌زعم برخی، ادله نهی از منکر منصرف از دفع منکر است و فقط رفع منکر را دربرمی‌گیرند (همان، ص ۷/ شهیدی تبریزی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵). به‌اعتقاد ایشان مقتضای مدلول لفظی ادله مزبور، به نهی از اقدام کسانی اختصاص دارد که شروع به رفتار محرم کرده‌اند و دلالت آنها بر وجوب بازداشتن کسی که بنای بر ارتکاب منکر در آینده دارد، مستلزم احراز این مناط می‌باشد که در عالم خارج، منکری واقع نشود، که پذیرفتنی نیست (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۱۸۰-۱۸۱).

گفتنی است بر مبنای دیدگاه اخیر، به‌خصوص از نظر آن دسته از اندیشمندانی که قاعده وجوب دفع منکر را نیز معتبر نمی‌دانند، قلمرو سیاست جنایی اسلام بسیار مضیق

۱. برخی به‌درستی بیان کرده‌اند که در اینجا رفع متضمن معنایی خارج از دفع نیست؛ برای مثال فردی که شروع به شرب خمر کرده است، نهی نسبت به جرعه‌ای که آشامیده، معنا ندارد و خصوص جرعه‌ای که هنوز ننوشیده است، نهی چیزی جز همان دفع نیست (ایروانی، ۱۴۰۶، ص ۱۶/ حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۱۸۰).

خواهد شد؛ یعنی تأثیر گزینش هریک از رهیافت‌های مزبور در اتخاذ نوع مدل سیاست جنایی در این بستر تبلور می‌یابد که آیا تدابیر سیاست جنایی را باید متمرکز بر کسانی بدانیم که مرتکب جرم شده‌اند یا می‌توان گستره را به صور پیش‌بینی رخداد بزهکاری در موقعیتی خاص یا احراز حالت خطرناک در افرادی که هنوز بالفعل به نقض هنجار دست نیازیده‌اند نیز توسعه داد؟ به تعبیر دیگر شعاع عمل ما به پاسخ‌های پسینی باید محدود شود یا پاسخ‌های پیشینی را نیز شامل می‌شود؟ به‌طور مشخص از منظر نظام اقدامات تأمینی، به‌عنوان تدابیری پیش‌گیرنده که نظر بر جلوگیری از وقوع جرم در آینده دارند، همین بحث به‌طور جدی به موضوعی اختلافی میان اندیشمندان و سیاست‌گذاران جنایی تبدیل شده است؛ به‌گونه‌ای که رویکردهای متفاوتی را در کشورهای گوناگون در ضرورت یا عدم ضرورت ارتکاب جرم به‌عنوان پیش‌شرط اعمال اقدامات تأمینی درمورد واجدان حالت خطرناک، به‌دنبال داشته است (علی‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۴).

وجه افتراق دیگر قاعده وجوب دفع منکر از قاعده امر به معروف و نهی از منکر در این است که قاعده اخیر بر اقدام مکلف به نهی دیگران از منکرات ناظر می‌باشد، درحالی‌که قاعده وجوب دفع منکر، بر وجوب پیشگیری از ارتکاب منکر هم از سوی شخص و هم دیگران دلالت دارد؛ بنابراین تخصیص گستره قاعده به حالت اخیر توجیهی ندارد. درباره موضوع حاضر ممکن است این شبهه مطرح شود که در وجوب احتراز خود مکلف از ارتکاب منکر، همان اطلاعات و عمومات ادله تحریم رفتار، وافی به مقصود می‌باشد؛ به‌همین دلیل استناد به قاعده در این عرصه تحصیل حاصل است. در پاسخ باید گفت اهمیت قاعده از این منظر به‌مناسبت دلالت آن بر وجوب افعالی است که ترک آنها به ارتکاب محرمات از سوی خود شخص منجر می‌شود. هرچند در توجیه وجوب اقداماتی که انسان را از ابتلای به معصیت و انحراف باز می‌دارد، از دیدگاه کسانی که به ملازمه میان مقدمه و ذی‌المقدمه در وجوب و حرمت قائل‌اند، اشکالی پدید نمی‌آید، ولی از منظر کسانی که با چنین مبنایی مخالفت کرده‌اند، بدون استناد به قاعده، نه تنها حکم بر وجوب با مشکل روبه‌رو خواهد شد، بلکه ماهیت این وجوب نیز

در فرض پذیرش، جنبه تبعی خواهد داشت؛ برای تبیین موضوع مثالی بیان می‌شود: برخی فقها در مورد خلوت کردن مرد و زن نامحرم با یکدیگر آشکارا بر بلا دلیل بودن حرمت چنین رفتاری تصریح کرده‌اند (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۳۴۴/ حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۲۱۲). بعضی از فقها حرمت خلوت کردن با نامحرم را فقط به جهت مقدمه بودن آن برای فساد مطمح نظر قرار داده‌اند (ر.ک: موسوی خویی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۱۸). همین نکته سبب شده است شماری از فقها حرمت عمل مذکور را مشروط بر احتمال وقوع فساد بدانند و با انتفای چنین احتمالی (ر.ک: تبریزی، ۱۴۲۷، ص ۳۰۸/ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۳۷۴/ حسینی سیستانی، ۱۴۲۲، ص ۴۰۰) یا وجود ظن اطمینان آور بر عدم وقوع حرام (ر.ک: بهجت، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۱۸۸)، بر جواز رفتار نظر دهند، در حالی که برخی با استناد به آیه وقایه به عنوان یکی از مستندات قاعده وجوب دفع منکر، وجوب اجتناب از چنین مقدماتی را که به تحقق حرام منجر می‌شود یا در معرض آن می‌باشد، مورد حکم قرار می‌دهند و اظهار می‌دارند خداوند متعال در آیه وقایه «قوا أنفسکم» افراد را نه فقط به خودداری از ارتکاب حرام، بلکه به پیشگیری از اعمال حرام امر فرموده است و این امر نیز امر نفسی است، نه از سنخ امر غیر؛ بنابراین اجتناب از مقدمات حرام، وجوب نفسی دارد (آصفی، ۱۴۲۱، ص ۹۸-۹۷)؛ بیانی که حکایت از غیر تبعی بودن حکم وجوب در چنین حالاتی دارد.

تفاوت دیگر قاعده دفع منکر با امر به معروف و نهی از منکر در این است که به زعم مشهور فقها فریضه امر به معروف و نهی از منکر در مورد افراد غیر مکلف مانند طفل و مجنون جریان نمی‌یابد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۷۴)، در حالی که قاعده دفع منکر در این موارد کارایی دارد. برخی معاصران در این باره گفته‌اند ممکن است مأمور معصیت کار نباشد، ولی منکری در حال ارتکاب است که شارع مقدس به تحقق آن راضی نیست؛ مانند ازدواج محارم در جایی که طرفین از رابطه خویشاوندی متضمن محرمیت خود خبر ندارند. در این موارد به جهت جهل آنها معصیتی متصور نیست، ولی شارع دفع چنین منکری را امر کرده است. همین مورد درباره برخورد با منکرات ارتكابی از سوی کودکان صادق است (شب‌زنده‌دار، جلسه ۱۳۹۴/۶/۳۱)؛ از این رو امام

خمینی^۱ ضمن تأکید بر عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر، نسبت به مجانین و اطفال - حتی اگر مراقب ممیز باشند - در این موارد منع از تحقق منکر را واجب دانسته است (ر.ک: خمینی، [بی‌تا]، ص ۴۷۵).

در مجموع از منظر فقه اسلامی، قاعده وجوب دفع منکر مستند بسیاری از فروع فقهی همچون وجوب تصدی برخی مشاغل به منظور ممانعت از منکرات شرعی (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۲، ص ۳۳۰) یا حرمت بیع و اجاره اموال به کسانی که آن را برای ارتکاب حرام به کار می‌برند (ر.ک: خمینی، [بی‌تا]، ص ۴۹۷/فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷، ص ۱۲۶) قرار گرفته است. برخی فقها حتی دفع منکر را به عنوان علت توجیه‌کننده ارتکاب بعضی از محارم دانسته‌اند؛ همچون تصرف در اموال دیگری بدون اذن مالک (ر.ک: خمینی، [بی‌تا]، ص ۴۸۰)؛ با وجود این در حدود و ثغور اعمال این قاعده درجایی که مشمول عنوان تعجیز فاعل (ناتوان‌سازی فردی که در صدد بزهکاری است) می‌شود، اتفاق نظر نیست. برخی میان دو حالت به تفصیل قائل شده‌اند. ایشان معتقدند آنجاکه تعجیز فاعل از راه اتلاف و تصرف در اموال وی صورت می‌پذیرد، مصداق مجازات پیش از ارتکاب جرم است و به همین دلیل دلیلی بر وجوب آن نیست، ولی در صورتی که ناتوان‌سازی بزهکار به واسطه مهیا کردن اسباب و جهاتی باشد که وی را بر ارتکاب بزه قادر می‌سازد، تعجیز وی در این صورت واجب و بی‌توجهی به آنکه مصداق معاونت بر ارتکاب حرام است، حرام می‌باشد (لاری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۷۱). عده‌ای نیز فتوای خود را دائر مدار منکری کرده‌اند که در مقام پیشگیری از وقوع آنیم. به نظر ایشان در مفاسدی که می‌دانیم شارع مقدس در هر حال به وقوع آنها راضی نیست، مانند رواج قمار، شرب خمر علنی، قتل و کشتار، تخریب اموال و مفاسد دیگری که نظام جامعه اسلامی را مختل می‌سازد، ممانعت از آنها واجب است، ولی در جرایم غیر مهم نمی‌توان ممانعت از ارتکاب آنها را از راه ناتوان‌سازی مرتکبان، تلقی به وجوب کرد (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۱/منتظری، ۱۴۱۳، ص ۳۷۳).

۲-۱. مستندات قاعده

قاعده وجوب دفع منکر در عداد قواعد تنصیصی قرار نمی‌گیرد؛ چراکه ملاحظه منابع روایی، حاکی از آن است که قاعده مزبور از برخی نصوص اصطیاد شده است؛ بی‌آنکه عین الفاظ آن در قرآن کریم یا از ناحیه مقدسه ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} صدور یافته باشد. همچنین این قاعده جنبه ارشادی دارد؛ زیرا عقل نیز به‌طور مستقل به پیشگیری از وقوع منکرات در جامعه و به‌ویژه در قلمرو خانوادگی، حکم می‌کند؛ به‌همین دلیل بیان مستندات شرعی از جهت مؤید چنین حکم عقلی می‌باشد. با مقدمه مذکور اکنون به بررسی برخی مستندات ناظر بر قاعده وجوب دفع منکر می‌پردازیم.

برخی مستندات که در جهت قاعده مورد استشهاد قرار گرفته‌اند، صرفاً بر جنبه سلبی قاعده دفع منکر دلالت دارند. در ذیل به نمونه‌هایی از این دست اشاره می‌شود:

الف) آیه شریفه ۳۲ سوره مبارکه احزاب: خداوند متعال در این آیه خطاب به همسران پیامبر اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} می‌فرماید: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا». در تقریب استدلال به آیه شریفه می‌توان بیان داشت چون سخن گفتن هوس‌انگیز سبب بروز فساد و تهییج افراد بیماردل می‌شود، خداوند متعال سخن گفتن به‌شکل شایسته را واجب و تکلم تحریک‌کننده را حرام کرده است. همان‌گونه که برخی صاحب‌نظران نیز اظهار داشته‌اند، از آیه شریفه حرمت طریقی - و نه نفسی - سخن گفتن هوس‌انگیز استفاده می‌شود (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ص ۲۲۴)؛ به عبارت دیگر حکم تکلیفی به لحاظ قابلیت منجر شدن چنین رفتاری به ارتکاب منکر تعین یافته است. فقها با الغای خصوصیت از این آیه، آن را در فروع دیگری همچون حرمت نظر با ریه (ر.ک: همان، ص ۲۲۳) مورد استناد قرار داده‌اند.

ب) روایت علی بن ابی حمزه: علی بن ابی حمزه نقل می‌کند دوستی داشتم که کاتب دیوان در حکومت اموی بود. از من خواست تا از امام صادق^{علیه‌السلام} برایش وقت ملاقات بگیرم. هنگامی که خدمت حضرت^{علیه‌السلام} رسید، از شغل و وضعیت خویش گفتم. امام^{علیه‌السلام} خطاب به وی فرمود:

لولا ان بنی أمیه وجدوا لهم من یکتب و یجیبی لهم الفیء و یقاتل عنهم و یشهد جماعتهم لما

سلبونا حقنا ولو تركهم الناس و ما فی ایدیهما ما وجدوا شیئاً إلا ما وقع فی ایدیهما (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۱۹۹).

همان‌گونه که از روایت مزبور استفاده می‌شود، امام علیه السلام علت قدرت یافتن بنی‌امیه و توانایی آنها در ستمکاری را در همکاری و خدمت برخی مردم به ایشان دانسته است. برخی فقها با الغای خصوصیت از موضوع روایت مذکور، شمول آن را نسبت به رفتار هرکس که ترک فعل او بازداشتن دیگری از بزهکاری را به‌دنبال دارد، استفاده کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۷۳).

روایت مذکور هم به‌لحاظ سند و هم از حیث دلالت، جای تأمل دارد که در ذیل بررسی می‌شود:

الف) نقد سندی: بسیاری از صاحب‌نظران روایت مزبور را ضعیف می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۹، ص ۶۲/ موسوی خویی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸۱)؛ به‌گونه‌ای که دیگر نیازی به بررسی دلالت آن ندیده‌اند (طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۸۲). این روایت را ابراهیم بن اسحاق از عبدالله بن حماد و وی از علی بن ابی حمزه بطائنی نقل می‌کند. هر چند ابن ابی حمزه بطائنی، واقفی مذهب بود، ولی همان‌گونه که برخی رجالیون بیان کرده‌اند، از آنجاکه وی تا پیش از شهادت امام کاظم علیه السلام فرد معتبر و مورد اعتمادی بود، نقطه‌ضعفی که مانع از اخذ حدیث از وی باشد، وجود ندارد؛ از این رو روایات مأخوذ از او در دوران عدم انحرافش مشکلی ندارد (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ص ۵۱۴۲)، ولی عبدالله بن حماد توثیق نشده است. ابراهیم بن اسحاق مردد میان دو نفر یعنی ابراهیم بن اسحاق از اصحاب امام هادی علیه السلام که فرد موثق بوده و ابراهیم بن اسحاق احمری است که از ائمه علیهم السلام روایت نکرده، تضعیف شده است. به‌قرینه روایت وی از حماد و اینکه مروی عنه علی بن محمد بن‌دار از مشایخ کلینی است، استفاده می‌شود که او همان احمری است و از این رو روایت ضعیف می‌باشد. با وجود این باید گفت برخی فقها مؤیداتی همچون عمل اصحاب به روایت و نقل آن در کتب معتبر را جابر ضعف سند حدیث دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ص ۲۰۹). در پاسخ می‌توان گفت اگر کلینی این روایت را به‌شکل مرسل ذکر می‌کرد، چه‌بسا با اتکا بر شهادت ایشان در دیباچه کتاب شریف

الکافی بر صحت روایات منقول در آن، بتوان بدان عمل کرد، ولی از آنجاکه سند روایت ذکر و ضعف آن مدلل گشته است، صرف نقل آن در کتاب معتبر الکافی، مثبت حجیت آن نخواهد بود. افزون‌براین مبنای جبران ضعف سند خبر به واسطه عمل مشهور نیز جای تأمل دارد.

(ب) نقد دلالتی: از نظر دلالت نیز اشکالات متعددی بر چگونگی استناد به روایت وارد است؛ اولاً، الغای خصوصیت توجیه محکمی ندارد؛ زیرا احتمال دارد خصوصیت سلب خلافت که جزء بزرگ‌ترین محرمات است و گاهی منشأ بسیاری از معاصی دیگر می‌شود، مبنای چنین حکمی بوده باشد (حسینی روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۱۹)؛ از همین‌رو عده‌ای آشکارا روایت را ناظر بر معاصی مهم دانسته‌اند که شارع مقدس به تحقیق آنها راضی نیست و از باب مبعوض بودن نزد مولا، واجب است به هر شکل از بروز و استمرار آنها جلوگیری شود؛ بر خلاف گناهان غیرمهم که صرفاً مشمول الزامات نهی از منکرند (منتظری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵۸). ثانیاً، اشکال دیگر ناظر بر اخص از مدعابودن استناد بر روایت برای اثبات قاعده است؛ زیرا مورد روایت، همکاری با ظالمان است که حرمت نفسی دارد؛ از این‌رو ترک آن واجب می‌باشد و بر وجوب خودداری از اعمالی که بعداً سبب ارتکاب گناه ازسوی دیگران خواهند شد، دلالت ندارد (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۰۱).

دلایل پیش‌گفته فقط جنبه منفی قاعده وجوب دفع منکر را مطمح‌نظر دارند و در مقام الزام اشخاص به اجتناب از زمینه‌سازی گناه و انحراف‌اند، درحالی‌که قاعده در سطحی گسترده‌تر به دنبال تکلیف افراد به از میان‌بردن زمینه‌های بزهکاری دیگران است؛ حتی اگر خود در پیدایش آنها نقشی نداشته باشند. از مهم‌ترین مستندات که هر دو بُعد ایجابی و سلبی را دربرمی‌گیرد، آیه شریفه ششم سوره مبارکه تحریم است. خداوند متعال در آیه مذکور، مؤمنان را به حفظ خود و اهل خویش از عذاب الهی مکلف می‌کند و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ». از منظر محققان، اطلاق آیه اسالیب ایجابی و سلبی هر دو را دربرمی‌گیرد؛ بدین معنا که اعضای خانواده هم باید کارهایی را انجام دهند که زمینه ورود در معاصی را از میان

ببرد، هم گاهی باید از اقدام به برخی امور اجتناب ورزند؛ مثلاً درمورد نوع زندگی درون خانواده، ممکن است زن و شوهر به گونه‌ای رفتار کنند که آن رفتار سبب گناه شود؛ دراین صورت دلالت آیه وقایه، این مقدمات عدمی و ترک را نیز شامل می‌شود (اعرافی، جلسه ۱۳۸۶/۹/۲۱).

تتبع در عبارات فقهای امامیه حکایت می‌کند که هرچند برخی به طور مطلق قاعده را مستند به دلیل ندانسته‌اند و نپذیرفته‌اند (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ص ۱۴۸۲/ سبجانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۸)، آیه شریفه وقایه سبب شده است بسیاری از مخالفان اعتبار قاعده، آن را در بستر امور خانوادگی قبول کنند (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۲۲/ تبریزی، ۱۴۱۵، ص ۶۸). به دلیل اهمیت موضوع دلالت آن را در گفتار بعدی به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

۲. دلالت آیه وقایه بر قاعده وجوب دفع منکر

سوره تحریم از سوره‌های مدنی بوده که متضمن مباحثی مرتبط با خانواده است. خداوند متعال در آیه ششم این سوره می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده‌تان را از آتشی حفظ کنید که هیضم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست. آتشی که فرشتگانی خشن و سخت‌گیر بر آن گمارده شده‌اند که هرگز از آنچه خداوند به آنها فرمان می‌دهد، سرپیچی نمی‌کنند و آنچه را به آن امر شده‌اند، انجام می‌دهند.

خداوند در آیه مذکور مردم را از آتش دوزخی که هم از تجسم اعمال و درون آدمیان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۳۴) و هم از سنگ‌های بیرونی سرچشمه می‌گیرد، انداز می‌دهد؛ آتشی که فرشتگانی با اوصافی که در آیه بیان شده است، بر آن گمارده‌اند. در این آیه به اهل ایمان امر شده است خود و اهل خویش را از گزند این آتش حفظ کنند؛ امری که محط بحث در مقاله حاضر را شکل می‌دهد. دراین باره مؤلفه‌های این امر را که شامل مخاطب، محتوا و موضوع امر می‌باشد، بررسی خواهیم کرد.

۲-۱. مخاطب امر

مأمور در آیه مورد بحث «یا ایها الذین آمنوا» است. مخاطب این آیه را در چند فراز تبیین می‌کنیم:

نخست. مخاطب اهل ایمان‌اند. برخی بیان داشته‌اند خطاب «یا ایها الذین آمنوا» عام است و مؤمنان و غیرمؤمنان را دربرمی‌گیرد (اعرافی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۵۱). این گفته قابل توجیه نیست؛ زیرا منصوص این خطاب، ایمان‌آوردگان‌اند؛ بنابراین اطلاقی ندارد که بتوان اغیار را داخل در آن به حساب آورد، ولی اینکه خداوند متعال این امر را متوجه اهل ایمان کرده است، چه بسا تأکیدی بر این نکته باشد که مجرد اعتقادیافتن به دین برای گرفتارنشدن به دوزخ کفایت نمی‌کند، بلکه باید این ایمان همراه با عمل باشد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۴۴۱)، اما کسانی که از اساس ایمان نیاورده‌اند، هراندازه در مقام عمل مراقبت کنند، مخلد در عذاب‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۷۶).

دوم. مخاطب اعم از مردان و زنان‌اند. مخاطب امر مذکور در آیه به صیغه مذکر بیان شده است، به‌همین دلیل این مسئله می‌تواند سبب بروز چنین شبهه‌ای شود که تکلیف فقط متوجه اعضای ذکور خانواده همچون پدر است و دیگران به‌موجب این امر الهی مسئولیتی این‌گونه نخواهند داشت (سند بحرانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۲۰).^۱ این استظهار قابل دفاع نیست؛ زیرا اولاً، در استعمال زبان عربی، صیغه مذکر همواره دربرابر مؤنث به‌کار نمی‌رود؛ زیرا صیغه‌هایی که برای نوع انسان به‌کار می‌رود، در سیاق مذکر مطرح می‌شوند؛ ثانیاً، حتی اگر وضع عام صیغه مذکر را نیز نپذیریم، باید گفت در خطابات قانونی و شرعی در صورت فقدان قرینه، جنسیت موضوعیت ندارد و اصل بر الغای خصوصیت از آن است (اعرافی، جلسه ۱۳۸۶/۹/۶/انصاری شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۱۸)؛ براین‌اساس تکلیف به صیانت خود و اهل از عذاب الهی، علاوه بر اعضای ذکور خانواده مانند پدر، برادر یا شوهر، شامل اعضای مؤنث نیز می‌شود و وظیفه‌ای همگانی است.

۱. در اثر مذکور این‌گونه آمده است: «أن المخاطب في الآية هم الرجال القوامون على النساء و على من يعولون من الأولاد، أي ممن لهم ولاية و رعاية على الأدب و التزكية».

۲-۲. موضوع امر

مسئله دیگر درباره تکلیف مردان و زنان مؤمن به صیانت از ابتلای به آتش جهنم، به موضوع آن برمی‌گردد که با تعبیر «أنفسکم و أهلیکم» بدان اشاره شده است.

منظور از «أنفسکم» تکلیف مخاطب به محافظت از خویش در برابر عذاب دوزخ است. عده‌ای از اهل سنت، فرزندان شخص را با این تعلیل که پاره‌ای از وجود او به‌شمار می‌روند، در حکم نفس او دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸، ص ۱۹۵)، ولی اغلب مفسران فرزندان را از برجسته‌ترین مصادیق اهل تلقی کرده‌اند.

در مورد «أهل»، برخی معنای بسیار موسعی در نظر گرفته‌اند و آن را به چهارچوب خانواده و خویشاوندان محصور نکرده‌اند و معتقدند هر پیرو نسبت به پیشوا و هر تحت امری نسبت به مدیر، اهل او به‌شمار می‌رود؛ بنابراین چنین مسئولیتی متوجه رهبران دینی و سیاسی نیز می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۴۴۲) که موظف‌اند نه تنها از ارتکاب گناهان جلوگیری کنند، بلکه هرآنچه را مقتضی معصیت باشد، از میان ببرند (سند بحرانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۲۱). در این تفسیر قرابت مداخلیتی در صدق اهل ندارد (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۶۰). یکی از معانی لغوی اهل نیز پیروان و اتباع شخص است (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۴۵/طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵، ۳۱۴) که می‌تواند چنین معنایی را تقویت کند.

اما اغلب مفسران امامیه و اهل تسنن، معنای مضیق برای اهل لحاظ کرده‌اند؛ هرچند در چگونگی حصر دامنه اهل اتفاق نظر دیده نمی‌شود. بعضی معیار را در یکی از دو ضابطه تحت امر بودن و نیز ارتباط به واسطه صله رحم، خویشاوندی و ازدواج دانسته‌اند (موسوی خویی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۱۸). عده‌ای ملاک تعیین اهل را ناظر بر کسانی همچون همسران و اولاد پنداشته‌اند که مراقبت و سرپرستی آنها با مکلف است (نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۴۲۷). بعضی از طرفداران همین مبنا افرادی را که شخص نسبت به آنها مسئولیت دارد، شامل خویشاوندان سببی و نسبی درجه اول و دوم مانند زوجه، فرزندان، برادران و خواهران دانسته‌اند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۴۵۵). برخی معیار اهل را در افراد واجب‌النفقه اعم از همسر، فرزند، برادر، خواهر و

خدمتکاران فرض کرده‌اند (حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۵۸). شاید به‌همین دلیل عده‌ای اهل را شامل زوجه، اولاد و خدمتکاران دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۸، ص ۳۱۷). عده‌ای از قائلان به این مبنا، یاران شخص را نیز داخل در آن دانسته‌اند (حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۱۸۵).

در مقام ارزیابی نظرات مذکور باید گفت باتوجه به آنکه آیه شریفه در مقام وضع حکم و جوب بوده، «أهل» نیز مفهومی ذومراتب است، به‌نظر می‌رسد باید در جهت اصل برائت، به قدر متیقن از آن بسنده کرد که همسر، فرزندان و به‌پایین، والدین و به‌بالا و برادران و خواهرانی که با او زندگی می‌کنند را شامل می‌شود. البته برخی از قائلان تفسیر حداقلی، عروس و داماد را نیز داخل در تعریف اهل دانسته‌اند (اعرافی، جلسه ۱۳۸۶/۱۰/۵). پذیرش چنین تعمیمی در مواردی که عروس یا داماد در خانه شخص اقامت دارند، به‌گونه‌ای که عرفاً خانواده واحدی تلقی شوند، خالی از وجه نیست؛ چه در لغت، اهل به‌معنای «کسانی که با فرد در مسکن واحدی اجتماع کرده‌اند» نیز تعریف شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۶).

۲-۳. محتوای امر

اکنون باید دید اعضای خانواده نسبت به خود و یکدیگر چه تکلیفی دارند؟ وظیفه مصرح در آیه شریفه، صیانت خود و اعضای دیگر از آتش دوزخ است: «قوا أنفسکم و أهلیکم ناراً».

واژه «قوا» جمع امر حاضر از مصدر وقایه است. وقایه نیز به‌معنای حفظ و مراقبت از یک شیء در برابر عواملی است که آن را آزار می‌دهند یا آسیب می‌رسانند (همان، ص ۸۸۱).

وقایه با دو مفعول متعدی می‌شود؛ مفعول نخست، خویش و اهل خویش است که از آنها صیانت می‌شود و مفعول دوم، آتشی که از افتادن در آن انذار داده شده است. روشن است که افتادن در آتش، به‌اختیار مکلف نیست؛ زیرا مدلول التزامی این امر خداوند متعال، محافظت از خویش و اهل خویش در برابر اموری است که سبب

گرفتاری در آتش دوزخ خواهند بود (ر.ک: ابن‌جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۹۱). منظور از چنین اموری درواقع ترک واجبات و انجام محرمات است؛ اعم از آنکه در حوزه اعتقاد، اخلاق و عمل قرار گیرند و منصرف از مستحبات و مکروهات است (اعرافی، جلسه ۱۳۸۶/۹/۷).^۱

حفظ خویشتن از ابتلا به عذاب الهی به واسطه انجام واجبات و ترک محرمات حاصل می‌شود، ولی اینکه چگونه می‌توان خانواده خود را نیز از آتش اخروی محافظت کرد، محل بحث است؛ به عبارت دیگر تکلیف مأمور نسبت به بازداشتن اهل خویش از ارتکاب منکرات (ترک واجبات و اتیان محرمات) به چه شکلی قابل تصویر است؟ پاسخ به این پرسش به برداشت ما از محتوا و شمول قاعده اصطیادی وجوب دفع منکر بستگی دارد.

اغلب مفسران و اندیشمندان امامی و اهل سنت، مفاد آیه مبنی بر وظیفه صیانت خانواده از گرفتاری در آتش اخروی را فقط بیانگر الزام بر نصیحت و دعوت از ایشان به انجام تکالیف شرعی و برحذر داشتن از ارتکاب محرمات در چهارچوب امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند.^۲

مهم‌ترین دلیل این برداشت مشهور، روایاتی است که در این باره نقل شده است. در تفسیر علی‌بن‌ابراهیم از ابی‌بصیر نقل شده است که درمورد آیه وقایه از امام صادق علیه السلام

۱. به‌زعم برخی، منظور از چنین اموری ترک چیزی است که سبب خشنودی خداوند متعال بوده، انجام آن ناخشنودی باری تعالی را به دنبال دارد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۴۴۱). این تفسیر به‌لحاظ آنکه حوزه مستحبات و مکروهات را نیز دربرمی‌گیرد، قابل توجیه به نظر نمی‌رسد.

۲. در این زمینه ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۷۷/طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۵۱/راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۶۳/مقدس اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۵۷۱/مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۱۵۳/فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۹۶/فاضل جواد، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۸۰/قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۳۳۴/کاشانی، ۱۳۷۱۳، ج ۶، ص ۱۹۱/شیرازی زنجانی، ۱۴۱۹، ص ۱۴۸۲/طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۱۶۰/حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۱۸۵/صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۸، ص ۴۴۲/ماوردی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۴۳/طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۱۰۷/قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸، ص ۱۹۴/بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۲۵/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۳۵۱/حق بروسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۵۸/حجازی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۷۰۵/طنطاوی، [بی‌تا]، ج ۱۴، ص ۴۷۶/مظهري، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۳۴۴.

پرسیدند: چگونه اهل خود را از آتش دوزخ حفظ کنند؟ حضرت ﷺ فرمود: ایشان را به آنچه خداوند آنها را بدان دستور داده است، امر نما و از آنچه خداوند آنها را از آن نهی فرموده است، نهی کن! اگر از تو اطاعت کردند، آنها را از عذاب بازداشته‌ای و اگر نافرمانی کردند، تو به وظایف عمل کرده‌ای (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷۷). در روایت دیگری از حضرت امام صادق ﷺ نقل شده است که چون آیه وقایه نازل شد، مرد مسلمانی گریست و اظهار داشت: من از مراقبت از خودم عاجزم، اینک نسبت به اهلیم نیز مکلف شده‌ام؟ نبی گرامی اسلام ﷺ فرمود: اگر آنها را به آنچه خویشان را بدان امر می‌کنی، امر نمایی و از آنچه خود را نهی می‌کنی، آنها را نیز نهی کنی، کفایت می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۹۹-۵۰۰). در مصادر اهل سنت، اخباری با همین مضمون وارد شده است. از زید بن اسلم نقل شده است که چون نبی گرامی اسلام ﷺ آیه وقایه را تلاوت فرمود، از ایشان پرسیده شد: چگونه اهل خویش را از آتش حفظ کنیم؟ حضرت ﷺ فرمود: ایشان را به آنچه مورد رضایت خداوند است، امر کنید و از آنچه سبب ناخشنودی ایشان می‌شود، نهی کنید (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۴۴). در روایت دیگری در مصادر عامه از حضرت علی ﷺ درباره آیه وقایه نقل شده است که فرمود: اهل خود را بیاموزید و ادب کنید (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۱۰۷).

با پذیرش برداشت مذکور، دیگر دلالت آیه وقایه بر قاعده وجوب دفع منکر منتفی خواهد بود؛ در نتیجه تکلیف اعضای خانواده در این باره در همان چهارچوب عمومات امر به معروف و نهی از منکر نسبت به دیگران خواهد بود، درحالی‌که برخی مقتضای تکلیف موضوع آیه را به تعلیم و تربیت و امر و نهی زبانی اعضای خانواده محدود ندانسته‌اند و تمهید محیط پاک و عاری از هرگونه پلیدی و نقص در این فضا (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۸، ص ۴۵۱) و اجبار ایشان بر امتثال از اوامر الهی و بازداشتن از ارتکاب منکرات (ر.ک: آل سعدی، ۱۴۰۸، ص ۱۰۵۰ / ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۲۱۳ / زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۸، ص ۳۱۷ / دروزه، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۳۸) حتی اگر مستلزم اموری چون تجسس (ر.ک: تبریزی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۲۶۱) یا ایراد ضرب (ر.ک: فاضل لنکرانی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۱۸) و خارج کردن فرزندان از مدارس غربی گمراه‌کننده

(ر.ک: طباطبایی حکیم، ۱۴۲۲، ص ۴۰۹) باشد را نیز بر مکلف واجب دانسته‌اند. این برداشت از سوی برخی اندیشمندان اسلامی تا آنجا پیش رفته است که دفع منکر را در عرصه خانواده واجب دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که باید علاوه بر چاره‌اندیشی برای جلوگیری از معاصی، زمینه‌های وقوع آنها را نیز زایل ساخت (سند بحرانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱)؛ براین اساس ظهور آیه را مقتضی وجوب دفع منکر دانسته‌اند (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۱۶۱).

محقق خویی از آیه وقایه این گونه استفاده می‌کند که شخص همان گونه که به حفظ خویشتن از ارتکاب محرمات مکلف می‌باشد، همین وظیفه را نسبت به افراد تحت سرپرستی دارد، درحالی که نسبت به افراد بیگانه چنین الزامی ندارد (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۲۲). مخالفان دلالت آیه بر قاعده دفع منکر در حوزه خانواده پاسخ داده‌اند: در روایات آمده است اگر اهل خود را نسبت به ارتکاب منکر تذکر دهد و مؤثر واقع نشود، به وظیفه عمل کرده، کفایت می‌کند و دلیلی که مقتضی رفع ید از این فراز باشد، دیده نمی‌شود (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ص ۱۴۸۳)؛ بنابراین آیه مورد احتجاج با لحاظ اخبار مفسر، نمی‌تواند دلالتی بر وجوب دفع منکر در چنان معنای موسّعی که حتی ازاله مقتضی منکر را ایجاب کند، داشته باشد. صاحب جواهر معتقد است چنین روایاتی را که ظهور در کفایت اقدام لسانی دارند، باید بر نصوصی حمل کرد که مراحل اشد را نیز تصریح کرده باشند؛ بنابراین امر و نهی خانواده را می‌توان شامل اقداماتی همچون ایراد ضرب نیز دانست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۸۲).

برخی از معاصران بر مبنای حمل ظاهر بر نص، تفسیری که در روایات از حفظ از آتش به امر به معروف و نهی از منکر شده است را ناظر بر بیان نخستین مرحله از مراحل دانسته‌اند که پیشگیری از گرفتاری به واسطه آن تحقق می‌یابد، بی‌آنکه در مقام تحدید باشند؛ زیرا آیه فقط بر این امر دلالت دارد که مکلفی که وظیفه نصیحت و ارشاد را به عمل آورده است، نسبت به گناه متعاقب مرتکب مسئولیتی ندارد. همچنین روشن است که امر به معروف و نهی از منکر حتی نسبت به افراد غیرخویشاوند نیز به مرتبه منصوص در روایات محدود نیست، بلکه با رعایت شرایط مراتبی همچون ایراد ضرب

و شدیدتر از آن واجب خواهد بود؛ به همین دلیل نمی‌توان پذیرفت تکلیف فرد نسبت به خویشاوندان به تذکر زبانی مطرح در روایات و کمتر از وظیفه او نسبت به دیگران محدود باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۲۲).

بر این مبنا شبهاتی وارد شده است؛ نخست آنکه گفته شده است مراتب بعدی امر به معروف و نهی از منکر، به گونه‌ای که مواردی چون ایراد ضرب را دربرگیرد، صرفاً در اختیار حاکم اسلامی است (سبحانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۷). دومین اشکالی که بر این نظر گرفته شده است، به لحاظ اولویت می‌باشد. بعضی با ردّ محذور تحدید قلمرو تدابیر امر به معروف و نهی از منکر نسبت به خویشاوندان و توسعه آنها نسبت به دیگران معتقدند روایات مفسر آیه وقایه نسبت به دیگر نصوص، ناظر بر عموم مراتب قلبی، لسانی و یدی امر به معروف و نهی از منکر، اخص مطلق است و مخصص آنها می‌باشند؛ چراکه تمسک به مراتب فراتر از تذکر زبانی مانند ایراد ضرب نسبت به اعضای خانواده، مفاسد و آسیب‌های معتنابهی همچون جداشدن او از محیط خانواده و قطع رابطه او را به دنبال داشته باشد که دیگر زمینه تربیتی او را از میان ببرد، درحالی‌که چنین آثاری در مورد افراد بیگانه منتفی است (شب‌زنده‌دار، جلسه ۴/۱۰/۱۳۹۶).

در پاسخ به این شبهات می‌توان گفت اولاً، اصل حصر مراتب شدیدتری همچون ایراد ضرب در انحصار اختیار حاکم، خلاف مسلک مشهور فقهاست؛ ثانیاً، اگر مراتب بالاتر نهی از منکر نسبت به دیگران نیز به مفاسد بزرگ‌تری منجر شود، وجوب آن با مانع روبه‌رو می‌شود؛ بنابراین التزام به خصوصیت برای خانواده و جاهتی ندارد. در کنار این پاسخ‌های حلی، می‌توان به روایات متعددی استناد کرد که دفع یا نهی از منکر در محیط خانواده را با اقدامات فراتر از تذکر زبانی تجویز کرده است؛ مانند دستور نبی مکرم اسلام به حبس زوجه مصرّ بر زنا از سوی شوهر (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ص ۵۹)^۱ و اجازه ایراد ضرب تأدیبی فرزندان از سوی ولیّ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۲۶۶)^۲. فقها

۱. «عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا رسول الله إن امرأتی لاتدفع ید لأمس، قال: فطلقها، فقال يا رسول الله إني أحبها، قال فأمسكها».

۲. «عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما ضربت الغلام في بعض ما يحرم؟ فقال: و كم تضربه؟ فقلت: ربما

به‌استناد همین روایات، ایراد ضرب فرزند را درجایی که تربیت وی متوقف بر آن است، تجویز نکرده‌اند (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ص ۲۸۵).

در هر صورت احکام فقهی متعددی مانند وجوب ازدواج کسی که بیم آلوده شدن به حرام درمورد او می‌رود (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۱۶ / شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۸۵ / طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۸۳)، حرمت ازدواج دختر شیعه با غیرشیعه درجایی که خوف گمراهی هست (تبریزی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳۰)، حرمت خلوت کردن مرد و زن نامحرم و وجوب بیرون رفتن از چنین مکانی بر ایشان (خمینی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۱۲ / سبحانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۵۷ / سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۹)، وجوب همبستری در فواصل کمتر از چهارماه با زوجه‌ای که قدرت حفظ خود از گناه را ندارد (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۲۱) و ابتدای حکم وجوب اعمالی - اعم از سلبی و ایجابی - بر قاعده وجوب دفع منکر را روشن می‌سازد.

نتیجه

قاعده دفع منکر درصدد وجوب هرگونه تدبیری است که بتواند از وقوع منکر پیشگیری کند یا دراین باره آن را با محدودیت همراه سازد؛ برهمین اساس گاهی با وضع حکم وجوب، کسانی را که اقدام آنها می‌تواند وقوع منکر ازسوی دیگران را تسهیل و زمینه سازی نماید، به عدم مساعدت به بزهکار مکلف می‌کند. متعلق حکم وجوب در اینجا هم اقدامات سلبی همچون نفروختن انگور به سازنده مسکر و هم اعمال ایجابی مانند تعلیم دادن آموزه‌های شرعی به فرزندی که در معرض گمراهی ناشی از شبهه افکنی‌های گروه‌های منحرف است را شامل می‌شود. ازسویی قاعده مذکور علاوه بر موارد پیش گفته، بر وجوب کلیه اعمال ایجابی که به گونه‌ای در جلوگیری از آلوده شدن دیگران به منکرات مؤثر است، از سوی همه اعضای جامعه دلالت می‌کند. در

ضربه مائة؛ فقال: مائة مائة؟ فأعاد ذلك مرتين، ثم قال: حد الزنى! إني لله! فقلت جعلت فداك، فكم ينبغي لى أن أضربه؟ فقال: واحداً؛ فقلت: والله لو علم إني لا أضربه إلا واحداً ما ترك لى شيئاً إلا أفسده، فقال: فإثنين، فقلت: جعلت فداك، هذا هو هلاكي إذاً، قال: فلم أزل أمأكسه حتى بلغ خمسة، ثم غضب...».

این رویکرد به همان نسبت که ندادن اسلحه به کسی که درصدد تجاوز به حق حیات دیگری است، واجب می‌باشد، گرفتن متجاوزی که به‌سوی قربانی موردنظر حمله می‌برد نیز واجب خواهد بود. همان‌گونه که قرارن دادن کتب گمراه‌کننده در اختیار دیگران واجب است، از میان بردن چنین کتبی که در اختیار دیگران است نیز واجب می‌باشد. در اینجا هدف، قلع ماده فساد است که به هر شکلی باید تحقق یابد؛ خواه مستلزم ایجاب فعلی بر خود مکلف باشد، همانند وجوب ازدواج با کسانی که در معرض فحشا هستند و خواه شامل تصرف در حقوق دیگران همانند حبس کردن کسانی شود که در صورت آزادی مرتکب فحشا خواهند شد.

اندیشمندان اسلامی نسبت به قاعده وجوب دفع منکر، مواضع گوناگونی اختیار کرده‌اند. برخی مستندات آن را برای اثبات، کافی نمی‌دانند و عده‌ای آن را پذیرفته‌اند. با وجود این حتی بسیاری از مخالفان قاعده، به‌استناد آیه ششم سوره تحریم، جریان آن را در عرصه خانواده تلقی به قبول کرده‌اند و احکام فقهی متعددی در این باره مورد فتوا قرار داده‌اند؛ مانند وجوب همبستری در فواصل کمتر از چهار ماه با زوجه‌ای که قدرت حفظ خود از گناه ندارد، وجوب ازدواج کسی که بیم آلوده شدن به حرام درمورد وی هست، حرمت ازدواج دختر شیعه با غیر شیعه در جایی که خوف گمراهی هست، حرمت خلوت کردن مرد و زن نامحرم و وجوب بیرون رفتن از چنین مکانی بر ایشان. آیه وقایه تمامی اعضای خانواده را به صیانت از خود و دیگر اعضا از گرفتاری به عذاب الهی در اثر ارتکاب جرم و انحراف تکلیف کرده است. اگرچه حسب ظاهر روایات تکلیف مزبور در چهارچوب امر و نهی زبانی تحقق می‌یابد، ولی نظر بر فراتر بودن این تکلیف نسبت به دیگران از یک‌سو و اطلاعات و عموماً نصوص ناظر بر مراتب امر به معروف و نهی از منکر از سوی دیگر، در کنار اخبار خاصی که مراتب شدیدتری همچون حبس و ایراد ضرب را در جهت دفع منکرات در خانواده تجویز کرده است، باید از ظهور روایات وارده در تحدید تکلیف به مرتبه لسانی رفع ید نموده، مفاد آن را به کمترین مرتبه از مراتب حمل کنیم؛ بی‌آنکه در مقام ایجاد حصر باشند و از این راه جریان قاعده وجوب دفع منکر را در قلمرو خانواده بپذیریم.

منابع

۱. آل‌سعدی، عبدالرحمن بن ناصر؛ تیسیر الکریم الرحمن؛ ج ۲، بیروت: مكتبة النهضة العربية، ۱۴۰۸ق.
۲. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۱۴، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن جزی، محمد بن احمد؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج ۲، چ ۱، بیروت: دارالأرقم، ۱۴۱۶ق.
۴. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف؛ البحر المحیط فی التفسیر؛ ج ۱۰، چ ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۵. اردبیلی (مقدس اردبیلی)، مولی احمد؛ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ چ ۱، تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، [بی تا].
۶. اصفهانی، سید ابوالحسن؛ وسیلة النجاة؛ تعلیق و شرح امام خمینی؛ چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ق.
۷. آصفی، محمد مهدی؛ «التعدد والوحدة فی الولاية والإمرة»، مجله فقه اهل بیت؛ ش ۱۸، تابستان ۱۳۷۹، ص ۶۹-۱۰۶.
۸. اعرافی، علیرضا؛ تقریرات خارج فقه التریة؛ قم: مؤسسه اشراق و عرفان، ۱۳۸۶.
۹. اعرافی، علیرضا و سیدنقی موسوی؛ «تربیت اعتقادی فرزندان از منظر فقه»، فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی؛ ش ۲، تابستان ۱۳۹۲، ص ۴۸-۷۰.
۱۰. انصاری شیرازی، قدرت‌الله؛ موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها؛ ج ۳، چ ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۴۲۹ق.
۱۱. انصاری، مرتضی؛ کتاب المکاسب؛ ج ۱، چ ۱، قم: منشورات دارالذخائر،

۱۴۱۱ق.

۱۲. ایروانی، میرزا علی بن عبدالحسین؛ حاشیه المکاسب؛ ج ۱، چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۳. بهجت، محمد تقی؛ استفتائات؛ ج ۴، چ ۱، قم: دفتر آیت الله بهجت، ۱۴۲۸ق.
۱۴. بیضاوی، عبدالله؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ ج ۵، چ ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۵. تبریزی، میرزا جواد؛ إرشاد الطالب إلى التعليق على المکاسب؛ ج ۱، چ ۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.
۱۶. —؛ استفتائات جدید؛ ج ۱، چ ۱، قم: [بی نا]، [بی تا].
۱۷. —؛ أسس القضاء والشهادة؛ ج ۱، قم: نشر دفتر مؤلف، ۱۴۱۵ق.
۱۸. —؛ المسائل المتخبة؛ ج ۵، قم: دارالصدیقة الشهيدة سلام الله علیها، ۱۴۲۷ق.
۱۹. —؛ صراط النجاة؛ ج ۶، چ ۱، قم: دارالصدیقة الشهيدة سلام الله علیها، ۱۴۲۷ق.
۲۰. جمعی از نویسندگان؛ «علوم جنایی»، مجموعه مقالات برای ارتقای دست اندرکاران مبارزه با مواد مخدر؛ ج ۱، قم: انتشارات سلسبیل، ۱۳۸۴.
۲۱. حائری تهرانی، میرسید علی؛ مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر؛ ج ۱۱، چ ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۷.
۲۲. حجازی، محمد محمود؛ التفسیر الواضح؛ ج ۳، چ ۱۰، بیروت: دارالجيل الجديد، ۱۴۱۳ق.
۲۳. حسینی حائری، سید کاظم؛ فقه العقود؛ ج ۱، چ ۲، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۴. حسینی روحانی، سید صادق؛ فقه الصادق علیه السلام؛ ج ۱۴، چ ۱، قم: مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ق.
۲۵. —؛ منهاج الفقاهة؛ ج ۱، چ ۵، قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۹ق.
۲۶. حسینی سیستانی، سید علی؛ المسائل المتخبة: العبادات والمعاملات؛ ج ۹، قم: دفتر آیت الله سیستانی، ۱۴۲۲ق.

۲۷. حسینی همدانی، سید محمد؛ انوار درخشان در تفسیر قرآن؛ ج ۱۶، چ ۱، تهران: کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۲۸. حقی بروسوی، اسماعیل؛ تفسیر روح‌البیان؛ ج ۱۰، چ ۱، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۲۹. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف؛ تحریر الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية؛ ج ۳، چ ۱، قم: مؤسسة الإمام الصادق، ۱۴۲۰ق.
۳۰. حمیری، نشوان؛ شمس‌العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم؛ ج ۱، چ ۱، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۳۱. خمینی (امام خمینی)، سید روح‌الله؛ المکاسب المحرمة؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۳۲. —؛ تحریر الوسيلة؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بی‌تا].
۳۳. —؛ رساله توضیح المسائل؛ چ ۱، [بی‌جا]، [بی‌نا]، ۱۴۲۶ق.
۳۴. دروزه، محمد عزت؛ التفسیر الحديث؛ ج ۸، چ ۲، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۸۳ق.
۳۵. دلماس مارتی، می‌ری؛ نظام‌های بزرگ سیاست جنایی؛ ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی؛ ج ۱، چ ۱، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۱.
۳۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ چ ۱، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۳۷. راوندی، قطب‌الدین ابوالحسین سعید؛ فقه القرآن؛ ج ۱، چ ۲، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۳۸. زحیلی، وهبه؛ التفسیر المنیر فی العقيدة والشریعة والمنهج؛ ج ۲۸، چ ۲، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۳۹. سبحانی، جعفر؛ توضیح المسائل؛ چ ۳، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۹ق.
۴۰. —؛ نظام النکاح فی الشریعة الإسلامية الغراء؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۷ق.
۴۱. سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مهذب الأحكام فی بیان الحلال والحرام؛ ج ۱، چ ۴، قم:

- مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۴۲. سند بحرانی، محمد؛ سند العروة الوثقی: کتاب النکاح؛ ج ۱، چ ۱، قم: مکتبه فذک، ۱۴۲۹ق.
۴۳. سیفی مازندرانی، علی اکبر؛ دلیل تحریر الوسیله؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ق.
۴۴. سیوطی، عبدالرحمن؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور؛ ج ۶، چ ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۵. شب زنده دار، محمدمهدی؛ تقریرات درس خارج فقه (امر به معروف و نهی از منکر)؛ قم: مدرسه فقهی امام محمد باقر، ۱۳۹۴-۱۳۹۷.
۴۶. شبیری زنجانی، سیدموسی؛ کتاب نکاح؛ چ ۱، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۴۷. شهیدی تبریزی، میرزا فتاح؛ هدایة الطالب إلى أسرار المکاسب؛ ج ۱، چ ۱، تبریز: چاپخانه اطلاعات، ۱۳۷۵ق.
۴۸. صادقی تهرانی، محمد؛ البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن؛ ج ۱، چ ۱، قم: نشر مؤلف، ۱۴۱۹ق.
۴۹. —؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن؛ ج ۲۸، چ ۲، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۵۰. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید؛ مرشد المغترب: توجیهات و فتاوی؛ چ ۱، نجف: دفتر مؤلف، ۱۴۲۲ق.
۵۱. طباطبایی قمی، سید تقی؛ عمدة الطالب فی التعلیق علی المکاسب؛ ج ۱، چ ۱، قم: انتشارات محلاتی، ۱۴۱۳ق.
۵۲. —؛ مبانی منهاج الصالحین؛ ج ۷، چ ۱، قم: منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.
۵۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم؛ العروة الوثقی؛ ج ۵، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۹ق.
۵۴. —؛ حاشیة المکاسب؛ ج ۱، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۲۱ق.

۵۵. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۹، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۶. طبرسی، احمد بن علی؛ الإحتجاج؛ ج ۱، چ ۱، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۵۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۰، چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۵۸. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲۸، چ ۱، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۵۹. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ ج ۵، چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۶۰. طنطاوی، سید محمد؛ التفسیر الوسیط للقرآن الکریم؛ ج ۱۴، چ ۱، قاهره: دار النهضة، [بی تا].
۶۱. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۰، چ ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۶۲. —؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۱۰، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۶۳. طب، سید عبدالحسین؛ أظیب البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۳، چ ۲، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۶۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة؛ ج ۵، چ ۱، قم: کتابفروشی داورى، ۱۴۱۰ق.
۶۵. عاملی، شیخ حرّ؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ ج ۱۷، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۶۶. علی‌آبادی، عبدالحسین؛ حقوق جنایی؛ ج ۲، چ ۲، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۸۵.
۶۷. فاضل لنکرانی، محمد؛ الأحکام الواضحة؛ ج ۴، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار ﷺ، ۱۴۲۲ق.
۶۸. —؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة: المكاسب المحرمة؛ ج ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار ﷺ، ۱۴۲۷ق.

۶۹. —؛ جامع المسائل؛ ج ۱، چ ۱۱، قم: انتشارات امیر قلم، [بی تا].
۷۰. فیض کاشانی، ملامحمد محسن؛ تفسیر الصافی؛ ج ۵، چ ۲، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۷۱. قرطبی، محمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۱۸، چ ۱، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۷۲. قمی مشهدی، محمد؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب؛ ج ۱۳، چ ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۷۳. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ ج ۲، چ ۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۷۴. کاظمی (فاضل جواد)، جواد بن سعد؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام؛ ج ۲، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۷۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۹ و ۱۴، چ ۱، قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
۷۶. لاری، سید عبدالحسین؛ التعليقة على المكاسب؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۸ق.
۷۷. لازرژ، کریستین؛ درآمدی بر سیاست جنایی؛ ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی؛ چ ۲، تهران: نشر میزان، ۱۳۹۰.
۷۸. ماوردی، علی بن محمد؛ النکت والعیون؛ ج ۶، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۷۹. مجلسی، محمدباقر؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ؛ ج ۹ و ۱۹، چ ۲، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۸۰. مظهری، محمد ثناء الله؛ التفسیر المظهری؛ ج ۹، چ ۱، پاکستان: مکتبه رشديه، ۱۴۱۲ق.
۸۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل؛ ج ۱۸، چ ۱، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب ﷺ، ۱۴۲۱ق.
۸۲. —؛ أنوار الفقاهة: کتاب الخمس والأنفال؛ چ ۱، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب ﷺ، ۱۴۱۶ق.

٨٣. منتظری، حسینعلی؛ الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت (ع)؛ ج ١، قم: نشر تفکر، ١٤١٣ق.
٨٤. —؛ دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ٢، ج ١، قم: نشر تفکر، ١٤١٥ق.
٨٥. موسوی خویی، سید ابوالقاسم؛ المبانی فی شرح العروة الوثقی: النکاح؛ ج ٢، ج ١، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤١٨ق.
٨٦. —؛ صراط النجاة؛ ج ٣، ج ١، قم: نشر المنتخب، ١٤١٦ق.
٨٧. —؛ مصباح الفقاهة في المعاملات؛ ج ١، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
٨٨. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا؛ الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج ٢، ج ١، قم: دار القرآن الكريم، ١٤١٢ق.
٨٩. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام؛ ج ٢١ و ٣٢، ج ٧، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٤ق.
٩٠. نخجوانی، نعمت الله؛ الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية؛ ج ٢، ج ١، مصر: دار رکابی للنشر، ١٩٩٩م.

ادله قرآنی اعتبار سند رسمی و چیرگی آن بر دیگر ادله اثبات دعوا

احمد احسانی‌فر*

چکیده

فراوانی تعداد روایات مربوط به شهادت و عدم استفاده چشم‌گیر از سند در عصر تشریع که به دلیل بی‌سوادی عمده مردمان آن عصر بود، چنین وهمی را پدید آورد که نظام حقوقی اسلام، شهادت را بر سند مقدم داشته است. حاصل همین توهم را می‌توان در نظریه‌های متعدد شورای نگهبان و مجمع مشورتی فقهی این شورا دید که با ابطال برخی مواد قانون مدنی و قانون ثبت اسناد و املاک، به صورت ضمنی برتری شهادت بر سند رسمی را تأیید کرد.

اصلی‌ترین دلیل رد اعتبار سند رسمی، مبنای جعل تبعیدی و شرعی در اعتبار اسناد رسمی است؛ براین اساس فقط راه‌ها و وسایلی می‌توانند به عنوان ادله اثبات دعوا محسوب شوند که به وسیله نصّ لفظی شارع معتبر شناخته شده باشند؛ بنابراین طریقت یک وسیله و کاشفیت آن از واقع نمی‌تواند مبنای اعتبار آن وسیله قلمداد شود. قائلان به این مبنا معتقدند هیچ نصّ شرعی بر اعتبار سند اقامه نشده است و کاشفیت سند از واقع و طریقت آن به سوی واقع نیز تازمانی که مقرون به یک نصّ شرعی نشود، نمی‌تواند به عنوان مبنای اعتبار سند قلمداد گردد.

در مقاله پیش رو اثبات خواهد شد که بر فرض آنکه مبنای اعتبار ادله اثبات دعوا جعل تبعیدی و شرعی باشد، نه تنها جعل شرعی اعتبار سند در آیه ۲۸۲ سوره بقره صورت گرفته است، بلکه وجود تأکیدها و مبالغه‌های موجود در این آیه، دلالت بر چیرگی سند بر دیگر ادله اثبات دعوا دارد.

واژگان کلیدی: سند رسمی، شهادت، ادله اثبات دعوا، اقرار، جعل شرعی، آیه ۲۸۲ سوره بقره.

* دکتری حقوق خصوصی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (ehsanifarahmad@gmail.com).

مقدمه

قانون مدنی در بند دوم ماده ۱۲۵۸، اسناد کتبی را به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا پذیرفته، در کتاب دوم از جلد سوم این قانون به بررسی تفصیلی احکام ماهوی سند پرداخته است.

منطبق با ماده ۱۲۸۶ ق.م.، سند بر دو گونه است که عبارت‌اند از «سند رسمی» و «سند عادی». سند رسمی طبق ماده ۱۲۸۷ ق.م. عبارت است از «اسنادی که در اداره ثبت اسناد و املاک یا دفاتر اسناد رسمی یا در نزد سایر مأموران رسمی در حدود صلاحیت آنها و بر طبق مقررات قانونی تنظیم شده باشند»؛ بنابراین مطابق با ماده ۱۲۸۹ ق.م. «غیر از اسناد مذکوره در ماده ۱۲۸۷، سایر اسناد عادی است».

نکته مهم، دلیل تفکیک اسناد عادی و اسناد رسمی است؛ درحقیقت تفاوت‌هایی که این دو سند در آثار و قوت دلالت دارند، قانونگذار را به تمییز آن دو متقاعد کرده است. مهم‌ترین تفاوت میان این دو سند را در ماده ۲۹۲ ق.م. می‌بینیم که قانونگذار مفاد سند رسمی را قابل انکار و تردید نمی‌داند، ولی مفاد سند عادی را قابل انکار و تردید دانسته است. طبق این ماده، اصل صحت درمورد اسناد رسمی جاری است و چنانچه شخص مقابل دارنده سند، مدعی جعلی بودن آن شود، این ادعا تازمانی که به اثبات نرسد، مسموع نیست (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۱۱).

تفاوت دیگری که میان سند رسمی و سند عادی هست آنکه دارنده سند رسمی در ادعای جعل، در جایگاه منکر است و نیاز به اثبات اصالت سند ندارد، درحالی که دارنده سند عادی در ادعای انکار و تردید، در جایگاه مدعی بوده، باید اصالت و صحت سند را اثبات کند. این تفاوت در دو ماده ۲۱۶ و ۲۱۹ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی مطرح شده است.

امتیازات ویژه‌ای که قانونگذار برای سند رسمی دربرابر سند عادی در نظر گرفته است، در اصلاحات مکرر قانون که پس از انقلاب اسلامی انجام گرفت، متزلزل نگشت و با تأیید شورای نگهبان، عدم مباینت آنها با اصول قانون اساسی و ضوابط شرعی تأکید شد. بااین حال اعتبار سند رسمی دربرابر دیگر ادله اثبات دعوا در نظرات متعدد

شورای نگهبان تزلزل یافت.

نظام قانونی تا پیش از نظریات شورای نگهبان، در تعارض میان مفاد سند رسمی و دیگر ادله اثبات دعوا، به ویژه دو دلیل شهادت و سند عادی، بر چیرگی سند رسمی نسبت به دیگر ادله اثبات دعوا اصرار داشت، ولی پس از نظریات شورای نگهبان، این چیرگی تقریباً از میان رفت. ماده ۱۳۰۹ ق.م. که شهادت را با سند رسمی، قابل معارضه نمی‌دانست، با این متن تمهید شده بود: «درمقابل سند رسمی یا سندی که اعتبار آن در محکمه محرز شده، دعوی که مخالف با مفاد یا مندرجات آن باشد، به شهادت اثبات نمی‌گردد». به رغم اصلاحات قانون مدنی در سال های ۱۳۶۱، ۱۳۷۰ و ۱۳۷۹ و حذف و اصلاح برخی مواد، نسخ صریح یا ضمنی این ماده اشاره نشد و حتی پس از نظریه شورای نگهبان، باز هم در اصلاحات بعدی از متن قانون حذف نشد. نظریه شماره ۱۳۷۷/۳۰۲-۷/۱۲۹۰ اداره کل تدوین قوانین قوه قضائیه نیز بر این موضوع صحه می‌نهد و می‌گوید: «باتوجه به اینکه در اصلاحات سال ۱۳۷۰ قانون مدنی، تعرضی به متن ماده ۱۳۰۹ نشده و حذف نگردیده است، ماده ۱۳۰۹ ق.م. موضوعاً دارای قدرت اجرایی است».

بااین حال نظریه شماره ۱۳۶۷/۸/۸-۲۶۵۵ شورای نگهبان با لحاظ اصل ۴ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «ماده ۱۳۰۹ ق.م. ازاین نظر که شهادت بیّنه شرعی را دربرابر اسناد معتبر فاقد ارزش دانسته، خلاف شرع تشخیص و بدین جهت ابطال می‌گردد». شورای نگهبان در ادامه رویه خویش مبنی بر کاستن از اعتبار سند رسمی و همسو با ابطال ماده ۱۳۰۹ ق.م.، مواد ۲۲ و ۴۸ قانون ثبت اسناد و املاک کشور (مصوب ۱۳۱۰) را نیز باطل اعلام می‌کند. ماده ۲۲ قانون مذکور این‌گونه مقرر کرده بود:

همین‌که ملکی مطابق قانون در دفتر املاک به ثبت رسید، دولت فقط کسی را که ملک به اسم او ثبت شده و یا کسی را که ملک مزبور به او منتقل گردیده و این انتقال نیز در دفتر املاک به ثبت رسیده یا اینکه ملک مزبور از مالک رسمی ارث به او رسیده باشد، مالک خواهد شناخت.

مفهوم مخالف این ماده آن است که سند عادی مربوط به این املاک قابل استناد نیست و اعتبار لازم برای اثبات دعوا را نخواهد داشت. همین مفهوم در نظریه مورخ

۹۵/۸/۴ شورای نگهبان، مغایر با احکام شرع تلقی شد و باطل اعلام گردید؛ در نتیجه اعتبار اسناد عادی مربوط به این دسته از املاک به وسیله شورای نگهبان پذیرفته شد. مواد ۴۶ و ۴۷ قانون ثبت اسناد و املاک، ثبت رسمی معاملات ذیل را الزام آور دانسته است:

- کلیه عقود و معاملات راجع به عین یا منافع اموال غیرمنقوله که در دفتر املاک ثبت نشده باشد؛
- کلیه عقود و معاملات راجع به عین یا منافع املاکی که قبلاً در دفتر املاک ثبت شده باشد؛
- کلیه معاملات راجع به حقوقی که قبلاً در دفتر املاک ثبت شده است.

موافقت الزام به ثبت رسمی این معاملات با ضوابط شرعی در نظریه مورخ ۹۵/۸/۴ شورای نگهبان، تأیید شد، ولی شورای نگهبان در این نظریه، ماده ۴۸ قانون ثبت اسناد و املاک که سند عادی مربوط به این معاملات را غیرقابل استناد «در هیچ یک از ادارات و محاکم» دانسته است، مخالف با شرع تلقی می کند و به ابطال آن رأی می دهد. شورای نگهبان در این نظریه مقرر داشته است:

مفاد مواد ۴۶ و ۴۷ قانون ثبت اسناد و املاک صرفاً اختیاری دانستن ثبت سند در برخی موارد و الزامی دانستن آن در سایر موارد است که این مطلب خودبه خود ایرادی ندارد، اما مفاد ماده ۲۲ قانون ثبت اسناد و املاک و نیز ماده ۴۸ آن که دلالت بر بی اعتبار دانستن اسناد عادی غیررسمی دارد، اطلاق آن در مورد سند عادی که قرائن و ادله قانونی یا شرعی معتبر بر صحت مفاد آنها باشد، خلاف شرع و باطل است و اما در مورد سند عادی همراه با قرائن و ادله فوق مانند سندی که بینه و شهادت شهود معتبر بر صحت آن باشد، این اسناد معتبر است.

براین اساس سند رسمی در مقام معارضه با سند عادی و شهادت، قوت دلالت و اعتبار پیشین خود را در مقام اثبات موضوع از دست می دهد و نظام قانونی مبتنی بر چیرگی سند رسمی بر دیگر ادله اثبات دعوا فرومی ریزد، درحالی که امتیازات ویژه سند رسمی در برابر سند عادی که در قانون مدنی و قانون آیین دادرسی دادگاه های عمومی و انقلاب در امور مدنی بدان تصریح شده بود، مورد تأیید شورای نگهبان قرار گرفته بود.

براین مبنا قانونگذار پس از انقلاب اسلامی، ازسویی تمامی محدودیت‌های موجود بر قدرت اثباتی شهادت را از میان برد؛ ازسوی دیگر حتی از قدرت اثباتی سند رسمی نیز در برابر شهادت و سند عادی فروکاست تا شهادت به عنوان قدرتمندترین دلیل اثباتی، از بالاترین اعتبار قانونی برخوردار شود و سند رسمی که تا پیش از اصلاحات قانون مدنی و نظریات شورای نگهبان به عنوان مهم‌ترین و مؤثرترین دلیل اثبات دعوا و دارای برجسته‌ترین توان اثباتی در میان ادله اثبات دعوا بود، اکنون نه تنها در مقام تعارض با شهادت، فاقد قدرت اثباتی گردید، بلکه اصل اعتبار و حجیت آن برای اثبات دعاوی نیز مورد تردید و گاهی صراحتاً از مجرای قواعد شرعی مورد انکار قرار گرفت؛ همان‌گونه که مجمع مشورتی فقهی شورای نگهبان در اظهار نظر خویش در مورد ماده ۶۲ قانون احکام دائمی برنامه‌های توسعه در تاریخ ۹۵/۹/۳، آشکارا بر بی‌اعتباری و فقدان حجیت سند رسمی برای اثبات دعاوی تأکید کرد.

این نظریات شورای نگهبان و مجمع مشورتی فقهی شورا، گفت‌وگوهای بسیاری را در جامعه حقوقی و فقهی برانگیخت و نقد این نظریه در مقالات، کتب و سخنرانی‌های متعددی مطمح نظر قرار گرفت. مسئله نوشتار حاضر، تحلیل و نقد محتوایی نظریات شورای نگهبان در کاستن از اعتبار سند رسمی به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا در برابر سند عادی و شهادت از منظر ادله قرآنی است؛ از این رو میزان شرعی حجیت نوشته به عنوان دلیلی که بتواند در محکمه و در مقام دعوا استناد شود و بتواند موضوع دعوا را ثابت کند، در مقاله پیش رو بر مبنای ادله قرآنی بررسی می‌گردد.

۱. دیدگاه‌ها درباره اعتبار اسناد رسمی

در مورد اعتبار سند رسمی برای اینکه بتواند در دعوا به عنوان دلیل اثبات قرار گیرد سه دیدگاه در فقه تمامی مذاهب اسلامی وجود دارد:

دیدگاه نخست، سند رسمی را در همه موضوعات، به صورت مطلق، معتبر و حجت می‌پندارد. صاحبان این نظریه بر کارکرد استقلالی سند به عنوان یکی از ادله دعوا پافشاری می‌کنند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، صص ۲۰۹-۲۱۰/ همو، [بی تا]، ص ۴۴۵/ نجفی،

۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۰۴ / کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۶۵ / گلیپگانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲-۱۳ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱، صص ۱۴۵ و ۳۶۶ و ج ۳، ص ۱۴۱ / هاشمی شاهرودی، شماره استفتاء از دفتر معظم له: ۹۶۰۷۱۴، تاریخ: ۹۶/۳/۱۹. درواقع ازمنظر این دسته از فقیهان، سند به خودی خود دلیل مستقلى برای اثبات دعوا محسوب می‌شود. در میان فقیهان متأخر، محقق اردبیلی، صاحب جواهر و فاضل کاظمی و در میان فقیهان معاصر، آیت‌الله گلیپگانی، آیت‌الله مکارم شیرازی و آیت‌الله هاشمی شاهرودی از پیروان این دیدگاه محسوب می‌شوند.

دیدگاه دوم، اعتبار سند را در هیچ‌یک از موضوعات نمی‌پذیرد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۴-۲۲۵ / ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۶ / علامه حلی، ۱۴۱۳، الف، ج ۳، ص ۴۵۷). صاحبان این دیدگاه را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: گروه نخست، سند را به‌همراه دلیل دیگری همچون شهادت می‌پذیرند (ابن‌حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۱۴). دراین‌صورت سند دلیل تکمیلی محسوب می‌شود و مستقلاً نمی‌تواند به‌عنوان دلیل اثبات دعوا مطمح‌نظر قرار گیرد. گروه دوم، سند را به‌عنوان مقدمه و وسیله‌ای برای وصول به علم قاضی معتبر می‌دانند و اعتبار استقلالی سند را منکر می‌شوند. درواقع صاحبان این نظر برای سند، کارکرد آلی و ابزاری قائل‌اند و آن را به‌عنوان یکی از مبادی شکل‌گیری علم قاضی به‌عنوان یکی از ادله اثبات دعوا می‌پذیرند. گروه سوم، سند را نه به‌عنوان دلیل تکمیلی و نه به‌عنوان ابزار و وسیله وصول به علم قاضی، معتبر نمی‌دانند و درحقیقت سند را فاقد هرگونه کارایی و کارکردی در مقام دعوا تلقی می‌کنند.

دیدگاه سوم، با تفصیل در موضوعات حق‌اللهی و حق‌الناسی، اعتبار سند در موضوعات دسته نخست را نمی‌پذیرند و اعتبار آن را در موضوعات دسته دوم می‌پذیرند. این دیدگاه در فقه امامیه فقط از ابن‌جنید / سکافی نقل شده است (آشتیانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۰۷).

دیدگاه تفصیلی میان موضوعات حق‌اللهی و حق‌الناسی و نیز دیدگاهی که به‌طور مطلق سند را فاقد اعتبار دانسته است و حتی آن را به‌عنوان دلیل تکمیلی یا ابزار و آلت وصول به علم قاضی تلقی نمی‌کند، در طول تاریخ فقه تمامی مذاهب اسلامی،

جایگاه ناچیزی به دست آورده، تعداد بسیار کمی از فقیهان را به خود جذب کرده است. عمده فقیهان در فقه تمامی مذاهب اسلامی بر دو نظریه کارکرد استقلالی و کارکرد تکمیلی سند اتفاق دارند؛ بنابراین در ادامه مقاله، این دو دیدگاه را بر مبنای ادله قرآنی تحلیل می‌کنیم.

۲. دلیل کارکرد استقلالی اسناد رسمی

نظریه کارکرد استقلالی اسناد رسمی در اثبات دعوا، سند رسمی را به‌طور مطلق معتبر می‌داند و حجیت آن را به‌عنوان یکی از ادله اثبات دعوا می‌پذیرد. منطبق با این نظریه، سند رسمی به‌عنوان دلیلی مستقل برای اثبات دعوا کارایی دارد؛ براین اساس هم طرفین دعوا می‌توانند صرفاً به این دلیل استناد کنند و هم قاضی می‌تواند صرفاً بر مبنای مفاد سند رسمی حکم صادر کند. همچنین عمده فقیهانی که سند رسمی را به‌عنوان ادله اثبات دعوا معتبر می‌دانند، تقدم آن بر ادله دیگر را نیز می‌پذیرند.

از میان مراجع فعلی می‌توان آیت‌الله مکارم شیرازی و آیت‌الله هاشمی شاهرودی را در زمره باورمندان به این نظریه به‌شمار آورد. آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ به استفتایی در این باره می‌نویسد: «امضای کتبی، حکم انشای لفظی را دارد؛ بنابراین اسناد معتبر فعلی حجت است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۴۵). ایشان در پاسخ به استفتای دیگری در همین موضوع می‌نویسد: «اسناد و نوشته‌های معتبر عقلایی چنان‌که در بالا گفته شد، حجت شرعی است» (همان، ص ۳۶۶). وی در مقام پاسخ‌گویی به استفتای دیگری درباره تعارض مفاد اسناد و مفاد شهادت، این‌گونه پاسخ می‌دهد: «هرگاه قراین خلافی در مورد اسناد نباشد، مقدم بر بینه است» (همان، ج ۳، ص ۱۴۱).

آیت‌الله هاشمی شاهرودی نیز در پاسخ به استفتایی، سند رسمی را به‌طور مطلق بر همه ادله دیگر برتر می‌داند. متن پرسش و پاسخ بدین شرح است:

پرسش: ... در مقام تعارض سند رسمی با دیگر ادله، کدام یک مقدم است؟

پاسخ: سند رسمی مقدم است (هاشمی شاهرودی، شماره استفتاء از دفتر معظم‌له:

۹۶۰۷۱۴، تاریخ: ۹۶/۳/۱۹).

آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره مهم ترین دلیلی است که بر اعتبار و حجیت سند رسمی به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا صحه می‌نهد. این آیه متضمن جعل شرعی اعتبار سند رسمی به عنوان یکی از ادله اثبات دعواست.

دستور به تنظیم سند معامله در این آیه به عقیده مفسران و فقیهان، با این هدف صورت گرفته است که دیون و حقوق طرفین و آثار معامله تثبیت و مستقر گردد. قطب راوندی می‌گوید علت دستور به تنظیم سند آن است که سند باعث اعتماد بیشتر به تثبیت دین و حق و معامله می‌گردد و امنیت بیشتری به بار می‌آورد؛ چراکه معامله از خطر فراموشی در امان است و احتمال انکار یکی از طرفین را سخت تر می‌گرداند (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۷۸). محقق اردبیلی علاوه بر بیان این اهداف در تنظیم سند معامله، به این نکته نیز اشاره می‌کند که تنظیم سند معامله دربردارنده مصلحت دینی و دنیوی طرفین معامله است (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۴۴۲). همچنین با استمداد از بخشی از آیه که می‌فرماید: «وَأَذْنِیَ الْآلَا تَرْتَابُوا»، این گونه نتیجه می‌گیرد که این جمله نیز تأکید بر یکی دیگر از فواید تنظیم سند معاملات است که سبب زدودن شک و تردید در طرفین در مورد شرایط معامله می‌گردد (همان، ص ۴۴۷). فاضل کاظمی در تعلیل همین بخش از آیه به مطلب مذکور اشاره می‌کند که زوال سند دیرتر اتفاق می‌افتد و قابلیت حفظ و دوام آن بیشتر است و به همین دلیل وسیله بهتری برای زوال شک و تردید از متعاملین محسوب می‌شود (کاظمی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۶۴). ایشان در شرح این قسمت از آیه که می‌فرماید: «أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ»، مقصود از عادلانه‌تر بودن سند نزد خداوند را این گونه تفسیر می‌کند که سند مکتوب، به یقین و راستی نزدیک‌تر و از جهل و کذب دورتر است؛ زیرا باعث حفظ و یادآوری می‌گردد (همان، ص ۶۳).

صیغه امر «فاکتبوه» در آیه، چه دلالت بر حکم وجوبی نماید، و چه دلالت بر حکم استحبابی نماید و چه دلالت بر امر ارشادی نماید، در هر صورت دقت در اغراض و مقاصدی که در این آیه برای تنظیم سند لحاظ شده است، مستلزم اعتبار بخشی به اسناد رسمی به عنوان یکی از ادله اثبات دعواست؛ به‌ویژه آنکه امر به نوشتن در آیه با تأکیدات فراوان و تحریضات بسیار و بیان برخی اهداف و مقاصد ملحوظ در تنظیم

سند بیان شده است. *فاضل کاظمی* به این مطلب تصریح کرده است که تشویق فراوانی که در آیه بر امر تنظیم سند و نهی از امتناع و نهی از ترک آن و مبالغه در اهتمام بدان شده است، وجوب شرعی آن را می‌رساند (همان، صص ۵۸ و ۶۲). اگر سند کتبی دلیلی برای اثبات موضوع دعوا قلمداد نگردد و اعتبار کافی برای این منظور نداشته باشد، نه برای شهادت دادن استوارتر و محکم‌تر و نه برای رفع شک و تردید، مؤثرتر خواهد بود؛ در نتیجه نمی‌توان آن را به عدل و قسط نزدیک‌تر دانست؛ حال آنکه به تصریح آیه، سند مکتوب باید دربردارنده چنین آثاری باشد: «ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا» و اساساً نوشتن سند برای وصول به این غایات بوده است. درمی‌یابیم که نمی‌توان تفسیری از این آیه ارائه داد که به لغویت این همه تأکید و تحریض منجر گردد. زحیلی، مفسر و فقیه معاصر اهل سنت در این باره می‌نویسد:

این آیه کریمه امر به تنظیم سند کرده است و فقیهان و مفسران در دلالت این امر اختلاف دارند که آیا دلالت بر وجوب دارد یا دلالت بر استحباب یا آنکه امری ارشادی است؟ این امر چه دلالت بر وجوب نماید و چه دلالت بر استحباب نماید، آیه مزبور اعتبار سند را به عنوان وسیله توثیق و تضمین معاملات مقرر کرده است؛ بنابراین وقتی فایده توثیق و استحکام معامله توسط سند، آن است که باعث اعتماد به مفاد و مندرجات آن در حالت انکار می‌گردد و همچنین باعث قابلیت احتجاج و استدلال به مفاد سند در نزد قاضی می‌گردد و همچنین باعث قابلیت استناد به مفاد سند در حکم توسط قاضی می‌گردد، باید سند حجت و دلیل در معاملات و غیرمعاملات تلقی گردد؛ در غیراین صورت اگر نتوان از سند به عنوان حجت و دلیل استفاده کرد، امر به نوشتن در این آیه بی‌معنا می‌گشت و خداوند دور است از اینکه سخنی بی‌معنا بیان دارد (زحیلی، ۱۴۰۲، ص ۴۲۵-۴۲۶).

ممکن است ایراد شود که آیه ۲۸۲ سوره بقره فقط درباره ثبت سند دیون سخن گفته و به ثبت سند معامله اشاره‌ای نداشته است؛ زیرا در ابتدای آیه از عبارت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ» استفاده می‌کند که دستور برای نگاشتن دیون است، ولی مفسران و فقیهان تصریح کرده‌اند که مقصود فقط ثبت دیون نیست، بلکه ثبت معاملاتی است که به دین منجر می‌گردد (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۷۸/

اردبیلی، [بی تا]، ص ۴۴۱/ کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۵۵).

همچنین امر موجود در آیه به عقیده برخی مفسران، ارشادی است به حکم عقلا (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۱۸-۶۱۹). این ارشاد به این تسری و توسعه کمک می‌کند؛ زیرا همان عقلایی که ثبت رسمی دین را ضرورت می‌دانند و قرآن به حکم اینان ارشاد می‌کند، ثبت رسمی اعمال حقوقی مهم‌تر از دین را با لزوم بیشتر تأکید و توجه می‌دهند. افزون بر اینکه آیه علت این ثبت را ممانعت از نسیان و انکار در آینده می‌داند و روشن است به همان صورت که قرض و دین در آینده قابل انکار و نسیان می‌باشد، معاملات دیگر و آثار آنها و حقوق و تعهدات طرفین نیز در آینده قابل انکار و نسیان است. به همین شکل به صورت عقلی و عقلایی باید با الغای خصوصیت یا قیاس اولویت نسبت به دیگر اعمال حقوقی نیز لزوم تنظیم سند رسمی و اعتباربخشی بدان را جاری دانست.

ایراد دیگری که بر دلالت آیه مذکور نسبت به اعتبار سند به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا مطرح شده است آنکه در این آیه پس از امر به تنظیم سند، به گرفتن شاهد نیز امر می‌کند: «واستشهدوا شهیدین من رجالکم». اگر سند به تنهایی و بدون انضمام به شهادت از اعتبار و کارایی لازم برای اثبات دعوا برخوردار بود، دلیلی نداشت در ادامه همین آیه به گرفتن شهادت امر شود.

زحیلی در پاسخ به این ادعا به ظهور آیه استدلال می‌کند که آیه این سند و شهادت را منفصل و مستقل از یکدیگر آورده، به هریک اعتبار کافی برای اثبات دعوا داده است؛ بنابراین سند به خودی خود اعتبار دارد و اگر اشهاد نیز به آن ضمیمه شود، تأکید و توثیق بیشتر می‌یابد (زحیلی، ۱۴۰۲، ص ۴۲۶).

همچنین در این آیه پنج مرتبه به مسئولیت تنظیم سند با تعبیرهای گوناگون تأکید کرده است؛ مانند: «فاکتبه»، «و لیکتب بینکم کاتب بالعدل»، «و لا یاب کاتب ان یکتب»، «فلیکتب» و «و لاتسئمو ان تکتبه صغیراً أو کبیراً». حتی به ذکر جزئیات احکام مربوط به تنظیم سند نیز پرداخته است و مسائلی همچون شرایط تنظیم سند، کیفیت تنظیم سند، املائی سند به وسیله مدیون یا ولی او را بیان می‌کند. تمامی این تأکیدها و ذکر جزئیات،

تفصیل و اهتمام کامل به آنها، فقط به منظور کمک‌رسانی به یک دلیل دیگر همچون شهادت، در خور شارع حکیم نیست، بلکه تأکیدهای مکرر بر تنظیم سند، ظهور بر آن دارد که سند به تنهایی و بدون نیاز به دلیل دیگر، می‌تواند دعوا را ثابت کند (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۵۱-۵۲).

۳. مشابهت دلیل قرآنی اعتبار نوشته با سند رسمی

شرایط و ویژگی‌هایی که این آیه برای سند مکتوب لازم دیده است و نیز شرایط و ویژگی‌هایی که برای نویسنده سند لازم دانسته است و همچنین وظایفی که برای طرفین ملحوظ داشته است، مشابهت بسیاری با فرآیند تنظیم سند رسمی در روزگار اخیر دارد؛ برای مثال آیه مزبور با عبارت «وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» گویای آن است که نویسنده باید امانتدار باشد و صحیح و محتاطانه به نگارش سند اقدام کند و شرایط مورد توافق در معامله را کم یا زیاد نکند. همچنین این قسمت از آیه بر شرط دیانت تنظیم‌کننده سند نیز دلالت می‌کند (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۴۳). افزون‌براین فقیهان و مفسران از آیه مذکور این گونه استنباط کرده‌اند که تنظیم‌کننده سند باید عالم و آگاه به قوانین، مقررات، قواعد و ضوابط باشد؛ زیرا طبق این قسمت آیه که می‌فرماید: «و لا یاب کاتب ان یکتب کما علمه الله»، تنظیم‌کننده سند باید هماهنگ با مرضیات خداوند به نگاشتن سند اقدام کند و در صورتی می‌تواند مرضیات خداوند را رعایت کند که عالم و آگاه به قواعد، مقررات، اصول و ضوابط باشد (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۷۹/ کاظمی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۷/ زحیلی، ۱۴۰۲، ص ۸۷).

این شرایط که آیه مزبور برای تنظیم‌کننده سند در نظر گرفته است، شامل دو شرط علمی و اخلاقی می‌باشد. این دو شرط در حال حاضر در مورد دفترداران اسناد رسمی از سوی نهادهای حکومتی مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد و دفترداران اسناد رسمی به لحاظ برخورداری از سواد حقوقی و نیز برخورداری از امانت‌داری مورد تأیید حکومت قرار می‌گیرند.

اینکه قرآن چنین ویژگی‌هایی را برای تنظیم‌کننده سند رسمی مقرر داشته است،

یادآور تفکیک میان سند رسمی و سند عادی در عصر کنونی است؛ زیرا سند عادی به وسیله ناآشنایان با دانش حقوق نگاشته می شود؛ حال آنکه قرآن، آشنایی از ضوابط و قواعد را برای تنظیم کننده سند ضروری دانسته است.

مشابهت دیگر میان شرایط موجود در این آیه با شرایط تنظیم سند رسمی در عصر کنونی آن است که آیه مذکور، تنظیم سند را بر کسی که ویژگی ها و شرایط خاص آن را دارد، واجب دانسته است (اردبیلی، [بی تا]، ص ۴۴۳). محقق اردبیلی این قسمت از آیه که می فرماید «وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ» را این گونه تفسیر می کند: مقصود آن است که دارندگان شرایط لازم برای تنظیم سند نباید از کثرت مراجعه کنندگان دل گیر و ملول شوند و تنظیم اسناد مربوط به معاملات و دیون و حقوق را وانهند (همان، ص ۴۴۶/ ر.ک: کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۶۲/ زحیلی، ۱۴۰۲، ص ۴۸۷)؛ براین اساس وجوب تنظیم سند از آیه مستفاد می گردد (کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۵۸). همین لزوم قانونی برای دفترداران اسناد رسمی به عنوان کاتبان عصر کنونی هست که حق استنکاف از ثبت معاملاتی را که طبق قانون باید ثبت شوند، ندارند.

«وَلَا يَضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» یکی دیگر از احکامی است که در این قسمت آیه مطرح شده و گویای مشابهت میان سند مطروحه در آیه و سند رسمی در عصر کنونی است. محقق اردبیلی در شرح این عبارت می گوید: مقصود آن است که تنظیم کننده سند نباید با تنظیم سند متضرر شود؛ بنابراین اجرت عمل او باید از بیت المال یا به وسیله متعهد پرداخت گردد (اردبیلی، [بی تا]، ص ۴۴۸/ نیز ر.ک: کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۶۵/ زحیلی، ۱۴۰۲، ص ۴۸۷).

۴. جعل شرعی اعتبار سند رسمی در قرآن

شورای نگهبان که در نظریه خویش بر بی اعتباری سند رسمی در برابر شهادت رأی داده است، بر این مبنای فقهی گام برمی دارد که سند دربردارنده جعل شرعی نیست و در نص هیچ آیه یا روایتی، سند به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا مطرح نشده است؛ ازاین رو شهادت که اعتبار و دلالت آن به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا به تأیید شارع

رسیده است، در حالت تعارض، مقدم بر سندی می‌شود که حجیت آن هیچ‌گاه به تأیید و تقریر شارع نرسیده است. این نظر شورای نگهبان، هم از نظر مبنایی و هم از نظر بنایی ایراد دارد.

ایراد مبنایی این رأی با تدقیق در ملاک دلالت و حجیت هر دلیل در نظام حقوقی اسلام است. نظام حقوقی اسلام در مقام اثبات دعوا، همانند مقام اجتهاد و استنباط احکام از مدارک معتبر، وصول به علم و قطع را نخستین مرحله برای قضاوت و صدور حکم می‌داند. باین‌حال شارع از دشواری وصول به علم و پیچیدگی دعاوی گوناگون مطلع است و می‌داند اگر وصول به علم تنها راه قضاوت و صدور حکم تلقی گردد، چه‌بسا حقوق مردم بیشتر تضییع شود و کسی برای پذیرش منصب قضاوت حاضر نباشد و این امر زمینه‌ای برای اهمال در استیفای حقوق مردم می‌گردد. به همین دلیل شارع در مرحله دوم، این‌گونه مقرر کرده است که اگر وصول به علم نامقدور گردید، راه‌هایی برای کشف واقع وجود دارد که عادتاً عمل به این راه‌ها و استفاده از آنها می‌تواند کاشف از واقع باشد؛ بنابراین شارع به برخی راه‌ها که در زمان تشریع به عنوان طرق نوعی کشف واقع به‌شمار می‌آمد، اشاره کرده است؛ براین‌اساس هنگام مسدود بودن علم قاضی به واقع، شارع از راه شهادت برای پرده‌برداری از واقع استفاده کرده است.

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، ملاک حجیت و دلالت ادله اثبات دعوا در نظام حقوقی اسلام، نخست بر محور قطع و یقین و سپس بر محور علم نوعی و عرفی تنظیم شده است. در صورت عدم دسترسی به علم نوعی، به ادله ظن‌آور نوبت می‌رسد، ولی در این مرحله، صریح کلام بیشتر فقیهان بر آن است که باتوجه به اینکه نظام حقوقی اسلام، به‌کارگیری ظن مطلق را رد می‌کند، فقط می‌توان از ظنون خاص یعنی از ادله‌ای بهره گرفت که مجعول شارع و منصوص در ادله نقلی اند (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۱۳۶). این جعل اگرچه منطبق با سیره عقلا تنظیم شده است، ولی بدون تأیید و امضای این سیره عقلایی از سوی شارع، نمی‌توان از هر دلیل ظن‌آوری برای اثبات دعوا بهره گرفت. در مقابل، نص یا ظهور کلام برخی فقیهان دیگر، دال بر آن است که هر دلیلی بتواند

نسبت به کشف موضوع دعوا ایجاد ظن نماید، مقبول و قابل استناد می باشد. این گروه از فقیهان که گفتار و فتاوی آنان در ادامه بررسی می شود، با تفکیک میان قواعد اجتهاد و استنباط احکام فرعی فقهی از مدارک و منابع کشف حکم با قواعد قضاوت و صدور حکم، معتقدند عدم جواز به کارگیری ظنون مطلق فقط در قواعد استنباط احکام فقهی جریان دارد و در قواعد قضاوت و صدور رأی جریان ندارد، بلکه در مقام قضاوت و صدور حکم، استفاده از هر دلیل ظن آوری جایز است؛ حتی اگر مجعول شارع و منصوص در ادله نقلی نباشد. در مقام تعارض ادله ظن آور نیز دلیلی که ظن فراتری بیافریند، دلیل ارجح محسوب می شود.

در تعارض میان مفاد شهادت و سند رسمی، مفاد سند، مفید علم نوعی و مفاد شهادت در بالاترین حالت، تولیدکننده ظنی ساده است. محقق اردبیلی بر این نکته تصریح دارد که سند، ظن متأخم به علم و شهادت، ظن ساده تولید می کند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۰۹). ظن متأخم به علم نیز وثوق و اطمینان ایجاد می کند که در ادبیات فقهی بدان علم عادی یا علم نوعی گویند. علم نوعی و عادی همانند قطع جازم نیست که حجیت یعنی کشف حقیقت جزء ذات و ماهیت آن باشد (نایینی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶) یا از لوازم ذات آن به شمار آید (خویی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۸)، بلکه در علم عادی و نوعی به دلیل آنکه همچنان احتمال اندکی بر خلاف مورد معلوم هست، نمی توان حجیت و کشف واقع را ذاتی آن پنداشت، ولی از آنجاکه درجه کاشفیت و طریقت آن به واقع بیش از ظن ساده است، بر دلالت شهادت که مبتنی بر ظن ساده می باید، برتری می یابد؛ به همین دلیل فقیهانی که اعتبار سند را به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا می پذیرند، فقط به بیان اعتبار آن بسنده نمی کنند، بلکه گاهی فراتر می گذارند و سند را نسبت به دیگر ادله مثبته، دارای مزایا و اولویت هایی می دانند که اقتضای تقدم سند بر دیگر ادله را فراهم می آورد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۰۹-۲۱۰ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۴۱).

قریب به اتفاق فقها بر اولویت عمل به دلیل علم آور نسبت به دلیل ظن آور همانند شهادت در قضاوت تصریح کرده اند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۴۴ / ابن زهره، ۱۴۱۷،

ص ۴۳۷/ علامه حلی، ۱۴۱۳، ب، ج ۸، ص ۴۰۶/ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۳۸۵. ماده ۲۱۲ ق.م.ا. به عنوان آخرین اراده قانونگذار در این باره بر برتری ادله علم آور بر ادله ظن آور تصریح می کند. منطبق با این ماده:

در صورتی که علم قاضی با ادله قانونی دیگر در تعارض باشد، اگر علم، بین باقی بماند، آن ادله برای قاضی معتبر نیست و قاضی با ذکر مستندات علم خود و جهات رد ادله دیگر، رأی صادر می کند.

حتی فقیهانی که علم قاضی را حجت نمی دانند، علم قاضی را در یک حالت - استثنائاً - حجت پنداشته اند که تقریباً تمامی مواردی که با سند رسمی اثبات می شود، مشمول همین حالت استثنایی می باشد. آیت الله هاشمی شاهرودی که از منکران حجیت علم قاضی است، درباره این حالت این گونه ابراز می کند که اگر قاضی بتواند علم شخصی خود را به صورت قرینه قطعی حسیه واضح برای اثبات موضوع ارائه کند، به گونه ای که برای دیگران نیز قضیه روشن و مبرهن گردد، می توان این علم را حجت دانست (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۰). می توان ادعا کرد سند رسمی در صورتی که با دلیل معارض قوی و محفوف به قراین قطعی روبه رو نگردد، از چنین قابلیت برخوردار است که همگان را اقناع سازد و واقع را برای ایشان آشکار گرداند. گفتنی است مفروض آن است که دفترداران اسناد رسمی با اثبات صلاحیت علمی و اخلاقی به این جایگاه واصل شده اند و در طول مدت کار نیز تحت نظارت مستمر ارزیابان حکومتی قرار دارند که در این صورت وثاقت یا اخلاق مداری حرفه ای ایشان از درجه قابل قبولی برخوردار است. جعفری لنگرودی درباره اعتماد به اخلاق حرفه ای سردفتران و علم نوعی ایجاد شده به وسیله سند رسمی و مقایسه آن با ظن حاصله از شهادت می نویسد:

بازرسان دفاتر [رسمی] هروقت که خواسته شود آنان را تحت مراقبت می گیرند. خود سردفتر هم برای حفظ حیثیت صنفی و دفترخانه، سعی در جلب اعتماد مردم و ارباب رجوع دارد. این همه دقت، اطمینان انگیز است. علم عادی ناشی از سند رسمی اصلاً قابل قیاس با ظن ناشی از شهادت دو شاهد نیست. سند رسمی، بیینه به معنی اعم است و طبق دستور کلی «لا تقف ما لیس لك به علم» حجت و معتبر است و اعتبار آن از

سند عادی که اظهارنظر به اصالت آن شده، به مراتب بالاتر است (جعفری لنگرودی، ۱۳۵۸، ص ۷۸-۷۹).

شیخ انصاری پس از آنکه به ضعف ادله اثبات نزد انسان‌ها اشاره می‌کند و باب وصول به علم و قطع برای قاضی را در بسیاری دعاوی مسدود می‌بیند، به این مطلب تصریح می‌کند که قاضی در این شرایط باید به ادله‌ای رجوع کند که ظن قوی — که عرفاً بدان «وثوق» و «اطمینان خاطر» گویند — را برای او فراهم می‌کند. او حجیت و اعتبار ادله‌ای را که به این مرتبه از ظن می‌رسند، مستند به نصوص روایی می‌داند (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۶۴). صاحب جواهر طمأنینه‌ای را که از نگاشته نویسنده عاقل، بالغ، مسلمان و عادل برمی‌خیزد، به صورت غالبی، مقتضی برای صدور حکم طبق مفاد نوشته می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۰۹).

فاضل مقداد به این مطلب تصریح دارد که گرچه در ادله نقلی، بیشترین گفت‌وگوها درباره دلیل شهادت مطرح شده است، ولی باید دانست مبنای حجیت و دللیت شهادت نزد شارع آن است که شهادت می‌تواند مفید ظن باشد. وی در نهایت این‌گونه ابراز می‌کند که برتری شهادت که دلیل ظن‌آور است، بر ادله دیگر، مخالف حکمت است و تأیید امری مخالف با نظام خرد و حکمت ازسوی شارع، محال می‌باشد (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۲). اگر این ملاک و مبنای حجیت بخشی به شهادت به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا مورد ملاحظه قرار گیرد، روشن می‌شود که دلیلی که بتواند علم‌آفرینی کند نزد شارع بر دلیل ظن‌آوری همچون شهادت غلبه می‌یابد؛ از این رو به جای آنکه به تکرار روایات شهادت نظر افکنده شود، بهتر است نخست مبنا و ملاک حجیت و دللیت ادله اثبات دعوا تحلیل شود تا بتوان بر مبنای آن از نقش و جایگاه هریک از ادله ارزیابی صحیحی به عمل آورد.

ادله اثبات دعوا در نظام حقوقی اسلام طریقت دارد؛ یعنی قاضی صرفاً درصدد فراهم آوردن صوری ادله نیست. شارع در زمانی که علم و قطع به واقع به وجود نمی‌آید، طریقی را برای اثبات دعوا معرفی کرده است که تماماً جنبه طریقی دارد؛ مانند شهادت؛ براین اساس واقع‌نمایی و ایجاد وثوق، ملاک حجیت ادله اثبات دعواست؛ همان گونه که

صاحب عناوین، فایده شهادت را حصول علم و قطع برای قاضی نمی‌داند، بلکه فایده شهادت را ایجاد وثوق برای قاضی دانسته است (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۵۵). مطابق با این نظر، آنچه شهادت را به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا معتبر کرده است، اطمینان و وثوقی است که از آن برمی‌خیزد؛ براین اساس اگر اطمینان و وثوقی که از دلیل دیگری بسان سند رسمی برمی‌خیزد، فراتر از اطمینان و وثوق حاصل از شهادت باشد، می‌توان از غلبه آن دلیل بر شهادت دفاع کرد.

ابن‌ادریس هنگامی که از حجیت علم قاضی در برابر ادله‌ای همچون شهادت و سوگند دفاع می‌کند، این گونه استدلال می‌کند که قاضی وقتی بر مبنای آگاهی‌های شخصی خود به صدور حکم اقدام می‌کند، به آرامش و اطمینان قلبی و باطنی می‌رسد، حال آنکه وقتی بر مبنای ادله‌ای مانند شهادت و سوگند حکم براند، چه بسا چنین آرامش و اطمینانی برای او ایجاد نشود (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۴۲). نکته‌ای که از این استدلال می‌توان برداشت کرد آنکه اگر دلیل دیگری غیر از دلیل شهادت، بتواند به آرامش و اطمینان شخصی قاضی بینجامد، قطعاً بر دلیل شهادت برتری دارد؛ براین اساس از نگاه ابن‌ادریس ملاک حجیت و دلالت ادله اثبات دعوا نزد شارع عبارت است از هر آنچه به اطمینان و آرامش قلبی و باطنی قاضی منجر گردد؛ ازاین‌رو روشن است که سند رسمی تنظیم شده به وسیله افراد دارای حیث علمی و اخلاقی تأیید شده، فراتر از ادله دیگر می‌تواند چنین آرامش و اطمینانی را برای قاضی به‌ارمغان آورد.

دراین میان برخی فقیهان با رد اطمینان‌آوردن سند، اعتبار استقلالی آن را برای قرارگرفتن به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا انکار کرده‌اند. مهم اینکه باتوجه به آیه ۲۸۲ سوره بقره که حجیت سند رسمی را به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا جعل کرده است و باتوجه به اطمینان‌آوردن مفاد سند رسمی، بر چه اساسی برخی فقیهان حجیت سند را نادیده انگاشته‌اند و بر فقدان دلالت آن سخن رانده‌اند؟

محقق اردبیلی به یکی از نگرانی‌های این دسته از فقیهان پی برده، سوء ظن فقیهان به سند را ریشه‌یابی کرده است. وی نگرانی فقیهان را ازاین‌منظر می‌داند که سند می‌تواند به گونه‌ای مزورانه مشابه‌سازی و دستکاری شود، عملیات وضع و تحریف در آن رخ

دهد، دسیسه‌گری به تزویر در آن پردازد و در مجموع، سند می‌تواند از اصالت بیفتد. در این صورت سند مزبور قابلیت استناد و انتساب به تنظیم‌کنندگان، متعهدان و متعاملان را نخواهد داشت و نمی‌توان مفاد آن را خواسته‌های ارادی ایشان تلقی کرد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۴۴۵/ همو، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۰۹/ آشتیانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۰۸).

محقق اردبیلی رأی واقعی فقیهانی را که به انکار اعتبار سند پرداخته‌اند، این‌گونه بیان می‌کند که سند به صورت اجمالی و مشروط معتبر می‌باشد و شرط اعتبارش آن است که مصون از خطرات احتمالی گردد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۴۴۵). ایشان به این مطلب تصریح می‌کند که هیچ‌یک از فقهای امامیه در حالتی که با تمسک به قرآینی بتوان به اصالت سند علم یافت و احتمال تغییر، تحریف، جعل و تزویر را در مورد اسناد از میان برد، منکر حجیت سند برای آنکه بتواند دلیل اثبات دعوا قرار گیرد، نشده‌اند، بلکه فقیهانی که منکر این اعتبار شده‌اند، در حالتی به فقدان اعتبار سند رأی داده‌اند که نتوان احتمال تزویر را از میان برد، وگرنه در حالت عدم تزویر و اطمینان‌خاطر نسبت به اصالت سند، هیچ فقیهی منکر اعتبار سند نیست (همو، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۱۰).

جعفری لنگرودی در این باره می‌نویسد:

ارزش سند در حقوق اسلام چیست؟ ... اگر رسیدگی شود و کارشناس خط با تبحری که در رشته خود دارد، به اصالت آن نظر دهد، آیا فاقد اعتبار است؟ آیا چنین سندی برای قاضی ایجاد علم نمی‌کند؟ اگر این همه کارشناسان آزموده خط که امروز هستند، در دنیای قدیم در اختیار دادگاه‌ها بود، باز می‌گفتند قرطاس اعتبار ندارد؟ عامل تحول فرهنگ را نمی‌توان از یاد برد. سابقاً این همه خط و سواد کجا بود؟ تا آن همه کارشناس خط در هر آبادی باشد و دست دادگاه‌ها در تشخیص اصالت سند گشاده گردد (جعفری لنگرودی، ۱۳۵۷، ص ۷۲).

وی در جای دیگر می‌نویسد:

علت اینکه در صدر اسلام به سند عادی به عنوان دلیل مستقل نگاه نکرده‌اند، این بود که سواد خواندن و نوشتن محدود بود و امکان نداشت که با جعل با استفاده از نظر کارشناسان ماهر خط در هر دادگاه مبارزه صورت گیرد. امروزه که خطوط میخی دو هزار و پانصد سال قبل را می‌خوانند، از عهده تشخیص جعل در اسناد به‌خوبی

برمی آیند (همان، ص ۷۴).

در زمان حاضر که دستگاه‌های متعدد حکومتی بر عملکرد دفاتر اسناد رسمی نظارت دارند، هر سند رسمی که به ثبت می‌رسد، تقریباً احتمال تغییر و تحریف آن ناچیز و غیرقابل اعتناست. در این صورت نگرانی عمده فقیهان نسبت به عدم قابلیت استناد و انتساب سند به دلیل خطرات احتمالی، تقریباً از میان می‌رود؛ از این رو جعفری لنگرودی اسناد را در روزگار کنونی مفید علم می‌داند و این علم را حجت و دلیل می‌پندارد (همو، ۱۳۵۸، ص ۷۵).

ایراد بنایی رأی شورای نگهبان، نادیده گرفتن اهداف، مقاصد و نصّ آیه ۲۸۲ سوره بقره است. حتی اگر مبنای تعبد محض به جعل شرعی ادله اثبات دعوا پذیرفته شود، باز هم نه تنها از اعتبار و حجیت سند رسمی چیزی نمی‌کاهد، بلکه بر اعتبار، حجیت و چیرگی کامل آن بر دیگر ادله اثبات دعوا می‌افزاید.

محقق اردبیلی از جمله فقیهانی است که به جعل شرعی سند به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا به وسیله آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره باور قطعی دارد. او ظهور تأکیدات مکرر و متعدد موجود در این آیه را بر امر تنظیم سند، دالّ بر اعتبار و حجیت شرعی سند می‌داند. آنگاه به نظر برخی فقیهان مبنی بر عدم اعتبار سند اشاره می‌کند و بر این نظر انتقاد وارد می‌سازد. وی تصریح می‌کند که این دسته از فقیهان تنها فایده سند را یادآوری موضوعات فراموش شده می‌دانند و برای سند، اعتبار استقلالی برای اثبات دعوا قائل نیستند. او این نظر را بر اساس ظهور و دلالت آیه مذکور ردّ می‌کند و آن را با این همه تأکیدی که در این آیه بر امر تنظیم سند شده است، هماهنگ نمی‌داند (اردبیلی، [بی تا]، ص ۴۴۵).

فاضل کاظمی از دیگر فقیهان و مفسرانی است که آیه مذکور را جعل شرعی بر اعتبار و حجیت سند به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا می‌دانند. وی همانند محقق اردبیلی، کثرت تأکید و مبالغه در این آیه بر امر تنظیم سند را به معنای حجیت و دلالت آن دانسته است (کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۶۵).

این جعل شرعی به اخبار مفسران وحی، یعنی پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ و اگذار نشده،

در خود کلام خداوند مطرح شده است تا آیه به عنوان مدرک اصلی در جعل شرعی سند به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا محسوب شود.

همچنین هیچ یک از ادله دیگر اثبات دعوا به اندازه سند در قرآن مورد اهتمام، تأکید و مبالغه قرار نگرفته است و ظاهر این حد از تأکید، دال بر چیرگی اعتبار سند نسبت به دیگر ادله اثبات دعواست؛ براین اساس مبنای برگزیده شورای نگهبان در اعتبار بخشی به ادله اثبات دعوا نه تنها نباید به تزلزل و تضعیف اعتبار سند رسمی منجر گردد، بلکه باید اعتبار سند رسمی را افزایش دهد و سبب اقوائت این سند بر دیگر ادله اثبات دعوا گردد.

۵. سند رسمی به منزله اقرار متعاملین

ماده ۱۲۵۹ ق.م. اقرار را این گونه تعریف می کند: «اقرار عبارت از اخبار به حقی است برای غیر بر ضرر خود». مبرز خارجی این اخبار از وسعت مصداق برخوردار است؛ به گونه ای که وسیله این اخبار می تواند الفاظ مشافهی، واژه های کتبی یا حتی اشاره های جوارحی باشد. کارایی الفاظ مشافهی در ماده ۱۲۶۰ ق.م. و کارایی اشاره های جوارحی در ماده ۱۲۶۱ ق.م. بیان شده است. آنچه از منظر این تحقیق اهمیت دارد، اخبار به وسیله واژه های کتبی است که قانونگذار کارایی این وسیله را در ماده ۱۲۸۰ ق.م. این گونه مقرر می دارد: «اقرار کتبی در حکم اقرار شفاهی است»؛ براین اساس اگر اخبار به حقی به نفع غیر و به ضرر خود در نوشته ای مکتوب گردد، به منزله اقرار شفاهی محسوب می شود و از همان اعتبار و توانمندی در اثبات دعوا برخوردار است.

آنچه در تنظیم اسناد رسمی معاملات اتفاق می افتد، ثبت رسمی معامله ای در حضور نمایندگان تأیید شده از سوی نهادهای حکومتی است. هریک از متعاملان که در حضور دفتردار اسناد رسمی به انعقاد معامله ای اظهار می نماید و ثبت رسمی معامله را از دفتردار تقاضا می کند، در قسمتی از معامله که تعهد به پرداخت مال یا تعهد به انجام کاری را بر ذمه خود و به نفع طرف معامله قبول کرده است، در واقع اخبار به حقی برای غیر و به ضرر خود می نماید؛ از این رو می توان سندی را که شامل این

اخبار است، اقرار کتبی دانست.

برخی حقوقدانان به این مطلب تصریح کرده‌اند که مندرجات سند رسمی به منزله اقرار طرفین معامله محسوب می‌شود (امامی، [بی تا]، ج ۶، صص ۷۶ و ۷۹-۸۰). فقیهان و مفسران نیز بر این مطلب صحه نهاده‌اند که تنظیم سند، همانا اقرار به تعهد و انعقاد معامله است. این تحلیل به وسیله محقق اردبیلی ارائه شده است. نظر ایشان در تفسیر این بخش از آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره تبلور می‌یابد که می‌فرماید: «وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» و به معنای آن است که متعهدی که برای ثبت مکتوب تعهد خود اقدام می‌کند، باید تعهد خود را برای تنظیم‌کننده سند بیان نماید تا او بر مبنای گفته‌های وی به تنظیم سند اقدام کند. محقق اردبیلی از این قسمت آیه این گونه مستفاد می‌کند که علت آنکه متعهد به بیان تعهد خود برای تنظیم‌کننده سند موظف است آنکه وی در این حالت در نقش مقرر قرار دارد و در حالت اقرار نسبت به تعهد خویش می‌باشد (اردبیلی، [بی تا]، ص ۴۴۳)؛ بنابراین همان گونه که در محاکم، مقرر، موضوع اقرار را بیان می‌کند تا در اسناد دادگاه مکتوب شود، متعهد نیز باید تعهد خود را برای تنظیم‌کننده سند بیان کند تا مکتوب شود. محقق اردبیلی در ادامه تفسیر فقهی این آیه، وقتی به این قسمت از آیه شریفه می‌رسد: «فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ» که به معنای بیان عادلانه تعهد از سوی متعهد به تنظیم‌کننده سند است، به این مطلب تصریح می‌کند که قسمت مذکور از آیه بر این امر دلالت دارد که بر متعهد واجب است تعهد خویش را به همان صورت که پذیرفته و عقد بر مبنای آن منعقد شده است، به تنظیم‌کننده سند بگوید؛ زیرا او مقرر است و باید اقرار زبانی خود را به گونه‌ای صحیح بیان کند تا تنظیم‌کننده سند به ثبت آن اقدام نماید. آنگاه محقق اردبیلی به اثر این سند اشاره می‌کند. وی عقیده دارد اثر سند آن است که متعهد به انجام تعهد ثبت شده خویش در سند موظف می‌باشد؛ چراکه آنچه در این سند مکتوب شده است، ماهیتاً همان اقرار خود وی به تعهدش بوده است (همان، ص ۴۴۴).

فاضل کاظمی از دیگر فقیهانی است که ماهیت سند را اقرار متعاهدان می‌داند. او با اشاره به این قسمت از آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره: «وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ»، به این نکته اشاره می‌کند که مستفاد از قسمت مذکور آیه آن است که اقرار متعهد به تعهد خویش

در برابر تنظیم کننده سند واجب است (کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۵۸).^۱ وی همچنین با اشاره به این قسمت از آیه که به تنظیم کننده سند دستور می دهد با رعایت تقوا به نگاشتن سند اقدام کند، معتقد است مستفاد از قسمت مذکور آیه آن است که متعهد در اقرار خویش باید صداقت را رعایت کند و چیزی از آن نکاهد و نیز این قسمت از آیه، متعهد را از ترک اقرار دین بر حذر داشته است (همان).^۲ همچنین او با اشاره به قسمتی از آیه که وظیفه بیان تعهد محجور را بر عهده ولی او نهاده است، به این مطلب تصریح می کند که معنای قسمت مذکور آیه آن است که اگر اقرار شخصی که تعهد بر ذمه اوست، معتبر نباشد، ولی او به اقرار تعهد مولی علیه نزد تنظیم کننده سند اقدام می کند (همان، ص ۵۹).^۳

قاضی عبدالعزیز ابن برآج از دیگر فقیهانی است که سند را بر مبنای این آیه از لحاظ ماهوی به منزله اقرار می داند. وی اقرار ولی نسبت به تعهد مولی علیه در این آیه را دلیل صحت نیابت در اقرار دانسته است (همان).^۴

بر مبنای تحلیلی که مفسران و فقیهان از بندهای آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره به عمل آورده اند، می توان ماهیت اقرار گونه سند رسمی را مستند به دلیل قرآنی مزبور ساخت و تکیه گاه برابری ماهوی سند رسمی و اقرار متعاملان را کتاب خدا تلقی کرد.

زحیلی از مفسران و فقیهان معاصر عامه، معتقد است اساساً عدم گشایش بایی مستقل در فقه به منظور بحث در مورد اسناد و ادله اعتبار و حجیت آن، بدین علت است که برخی فقیهان ماهیت سند را همان اقرار کتبی بر تعهدات معاملی می دانستند؛ از این رو بحث سند را متفرع بر بحث اقرار تلقی می کردند؛ به همین دلیل لزومی برای گشودن باب مستقل برای سند ندیدند و اعتبار سند را همانند اعتبار اقرار قلمداد کردند (زحیلی،

۱. «یستفاد منه وجوب الإقرار من صاحب الحق بما عليه منه».

۲. «وَلَيَتَّقِ اللَّهُ رَبَّهُ» في الإملا، فلا ينقص من الحق الذي في ذمته شيئاً لا من قدره ولا من صفته، بل يجب عليه الإقرار بما كان في ذمته. وفيه تحذير عظيم من ترك الإقرار بما عليه من الحق كمالاً».

۳. «والمعنى ان الذي عليه الدين إذا لم يكن إقراره معتبراً فالمعتبر هو إقرار وليه».

۴. «و قال القاضي و هو دليل جريان النيابة في الإقرار».

۱۴۰۲، ص ۴۳۳).^۱

طبق آرای مذکور، معامله یا دینی که در سند رسمی مکتوب می‌گردد، ماهیت اقرار می‌یابد. روشن است در این صورت سند رسمی از همان قوت دلالی اقرار برخوردار می‌باشد و به‌ویژه در تعارض ادله همانند اقرار بر شهادت برتری می‌یابد؛ زیرا شارع که در قاعده «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» به حجیت اقرار به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا نظر داده است، بنای عرف و عقلا را در این باره امضا و تأیید کرده است و باید تمامی شئون اقرار را به همان صورتی امضا کرده باشد که نزد عرف و عقلا هست، مگر آنکه با دلیل خاصی یکی از شئون اقرار را از بنای عرف و عقلا تخصیص زده باشد. در مقام تعارض اقرار و شهادت نیز بنای عرف و عقلا بر چیرگی اقرار استوار بوده، هیچ دلیلی از سوی شارع، مخالف با این بنا صادر نشده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۴). سیدحسن موسوی بجنوردی علت این بنای عقلا را در این نکته خلاصه می‌کند که کاشفیت اقرار از واقع، بیش از کاشفیت شهادت است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۸)؛ زیرا اولاً، انسان متعارف به دروغ علیه خود اقرار نمی‌کند؛ ثانیاً، انسان به افعال و اقوال خویش بیش از دیگران آگاه است و احتمال اشتباه در اقرار شخص نسبت به فعل و قول خویش بسیار کمتر از اشتباه دیگران نسبت به فعل و قول شخص می‌باشد؛ از این رو فقیهان به چیرگی اقرار بر شهادت تصریح کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۱۴/ علامه حلی، ۱۴۱۳، ب، ج ۸، ص ۴۱۶/ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۰۳/ سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۷۴۹/ آشتیانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۰۵).

برتری اقرار بر ادله دیگر را می‌توان از ماده ۲۰۲ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی نیز به دست آورد که این گونه مقرر کرده است: «هرگاه کسی اقرار به امری نماید که دلیل ذی‌حق بودن طرف او باشد، دلیل دیگری برای ثبوت آن لازم نیست». همچنین تقدم و ترجیح اقرار بر شهادت در ماده ۲۱۳ ق.م.ا. تصریح شده است: «در تعارض سایر ادله با یکدیگر، اقرار بر شهادت شرعی ... مقدم است».

۱. «إعتبر كثير من الفقهاء أن الكتابة جزء من الإقرار، فلم يخصصوا لها فضلاً مستقلاً».

براین اساس از آنجا که سند رسمی ماهیتاً اقرار بر تعهد معاملی طرفین محسوب می‌شود، باید در مقام تعارض میان مفاد سند و مفاد شهادت، بر شهادت برتری یابد. افزون بر این انکار مفاد اسناد رسمی به وسیله متعهد، انکار پس از اقرار محسوب می‌شود که اصولاً قابل استماع نیست (طوسی، ۱۴۲۶، ص ۳۵ / شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۷۴ / کرکی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۵۰).

۶. سند رسمی به منزله شهادت بر اقرار متعاملین

از آنجا که طرفین معامله در حضور سردفتر، دفتریار و منشی دفتر به انعقاد معامله و پذیرش تعهدات قراردادی اقرار می‌کنند، تنظیم سند رسمی علاوه بر آنکه می‌تواند اقرار طرفین بر انعقاد قرارداد و پذیرش تعهدات قراردادی محسوب شود، می‌تواند از حیث ماهیت، شهادت دفترداران بر مفاد این اقرار نیز به شمار آید. باتوجه به اینکه شهادت مزبور پس از علم تفصیلی آنان از جزئیات توافقات و شروط قرارداد صورت می‌گیرد و از آنجا که این افراد از دانش تخصصی حقوق برخوردارند و آگاهی آنان از شرایط قانونی معاملات و حقوق قراردادهای بر اساس آزمون‌های اخذ شده توسط نهادهای حکومتی به تأیید رسیده است، می‌توان سند رسمی را قوی‌ترین نوع شهادت‌نامه به شمار آورد؛ زیرا اگر در شهادت‌نامه‌های دیگر، توانایی‌های علمی شاهد نسبت به موضوع شهادت به تأیید نهادهای حکومتی نرسیده است، در اسناد رسمی این توانایی علمی به تأیید نهادهای حکومتی رسیده است؛ از این رو باید سند رسمی را متقن‌ترین نوع شهادت‌نامه محسوب کرد. در این صورت در تعارض سند رسمی و شهادت، به صورت نوعی و عقلایی، سند رسمی تفوق می‌یابد؛ چراکه خبرویت شهود حاضر در تنظیم سند رسمی، ظناً بیشتری را نسبت به صحت مندرجات سند می‌آفریند و وثوق بالاتری را ایجاد می‌کند؛ از این حیث به صورت نوعی باید سند رسمی را بر شهادت‌های عادی دیگر برتری داد.

یکی از مهم‌ترین متون فقهی و تفسیری که ماهیت سند رسمی را همان شهادت تنظیم‌کننده سند به اقرار متعاملان می‌داند، کتاب تفسیری محقق اردبیلی با عنوان *زبدۃالبیان*

است. وی همان گونه که ماهیت سند را همان اقرار متعاملان می‌داند، ماهیت آن را شهادت تنظیم‌کننده سند نیز به‌شمار آورده است. او در تفسیر دو قسمت از آیه ۲۸۲ سوره بقره که عبارت‌اند از: «وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» و «فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ»، معتقد است بیان تعهد به وسیله متعهد در حضور تنظیم‌کننده سند بدین منظور است که تنظیم‌کننده سند، شاهد این اقرار و متعهد، مشهودعلیه می‌باشد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۴۴۳-۴۴۴).

فاضل کاظمی نیز با اشاره به همین قسمت از آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره، پس از آنکه بیان تعهد به وسیله متعهد را این گونه تعلیل می‌کند که متعهد در عملیات تنظیم سند نقش مشهودعلیه دارد، به این مطلب تصریح می‌کند که هدف از تنظیم سند، شهادت تنظیم‌کننده سند بر تعهدی است که بر ذمه متعهد قرار گرفته است (کاظمی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۸).

بر اساس تحلیلی که این دسته از فقیهان و مفسران از آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره ارائه داده‌اند، اینکه ماهیت سند به منزله شهادت تنظیم‌کننده سند به اقرار متعاهدان نسبت به تعهد خویش باشد، ریشه قرآنی دارد و با منبع کتاب خدا قابل توجیه است.

در فقه عامه نیز این نظریه طرفداران مهمی دارد. زحیلی از زبان فقیهان عامه این گونه نقل می‌کند که اگر نوشته‌ای متضمن اقرار شخص نسبت به تعهدی باشد که بر ذمه‌اش قرار دارد - اعم از اینکه خود مدیون این برگه را در حضور شهود بنویسد یا به شهود دستور نگاشتن این برگه را بدهد - در این حالات شهود می‌توانند به مفاد برگه که حاوی اقرار متعهد است، شهادت دهند؛ زیرا نوشته حاوی تعهدی است که از اراده و قصد مقرر سرچشمه می‌گیرد و شاهد نیز این اقرار را دیده یا شنیده و آن را به نگارش درآورده است. در این حالت اگر مقرر در دادگاه، تعهد خویش را انکار کند، شهود می‌توانند با استناد به نوشته علیه او شهادت دهند و قاضی نیز باید طبق مفاد این شهادت، علیه مقرر حکم دهد؛ بنابراین مقرر به عمل طبق مفاد سند مکتوب ملزم می‌گردد و انکار او پس از نگارش سند معتبر نیست. زحیلی این مطلب را نیز می‌افزاید که شهادت بر اقرار مکتوب در تمامی حقوق مالی و هر آنچه به امور مالی مربوط می‌شود - مانند ازدواج، طلاق، وصیت و وقف - معتبر است (زحیلی، ۱۴۰۲، ص ۴۷۲-۴۷۳).

وقتی اسناد رسمی از حیث ماهیت به منزله شهادت سردفتر، دفتریار و منشی دفتر به اقرار طرفین محسوب شود، در تعارض با شهادت دیگر، مشمول تعارض شهادت با شهادت می‌گردد، ولی در نظام کاشفیت ادله و طریقت آن برای وصول به علم یا نزدیکی هرچه بیشتر به علم، هر دلیلی که از قوت و قدرت دلالتی بیشتری برای کشف واقع برخوردار باشد و ظن بیشتری را بیافریند، مقدم می‌گردد.

در تعارض ادله اثبات دعوا، مرجحاتی که سبب برتری دلیلی بر دلیل دیگر می‌شود، حصری نیست، بلکه طرق ترجیح در دعاوی گوناگون بر حسب موضوعات آنها تفاوت می‌کند، اما برخی مرجحات در تمامی دعاوی با همه موضوعات و در تمامی حالات استعمال می‌شوند و سبب چیرگی دلیلی بر دلیل دیگر می‌شوند؛ مانند قوت در دلالت و دلیلیت. اینکه قوت در دلالت یک دلیل از اسباب عام ترجیح به‌شمار می‌رود بدین علت است که سبب ترجیح در بین، قائم به مبنیت و میزان پرده‌برداری بین از واقع است (همان، ص ۸۱۱).

یکی از دلایلی که هم در فقه شیعه و هم در فقه عامه در جهت اعتبار و حجیت سند رسمی مطرح شده است، دلیل فحوا یا قیاس اولویت است. محقق اردبیلی با این استدلال که ظن حاصل از سند، ظن متآخیم به علم می‌باشد و ظن حاصل از شهادت، ظن ساده است، به این دلیل اشاره می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۰۹). زحیلی با این استدلال به دلیل فحوا تمسک می‌جوید که تنظیم‌کنندگان سند رسمی همگی جزء متخصصان حقوق و از تأییدشدگان نهادهای حکومتی محسوب می‌شوند که خبرویت آنان در تدوین و تنظیم اسناد اثبات شده است، درحالی که در شهادت، شهود تخصصی در موضوع ندارند (زحیلی، ۱۴۰۲، ص ۴۳۱).

تنظیم سند رسمی نه تنها مشتمل بر شهادت چند شاهد است، بلکه قول خبره و کارشناس نیز می‌باشد. در این صورت در تعارض سند و شهادت، از آنجاکه کاشفیت سندی که به وسیله شهود خبره که از لحاظ دانش و منش مورد تأییدند، بیش از شهادت افراد غیرخبره است، باید سند را اولی و اقوی دانست؛ جز در مواردی که شهادت شهود محفوف به قراین دیگری باشد که کاشفیت آن را بیش از سند رسمی بگرداند.

نتیجه

شورای نگهبان و مجمع مشورتی فقهی آن، در بررسی و تطبیق مواد ادله اثبات دعوا با شرع، هم در مبنا و هم در بنا دچار اشتباه است. اشتباه در مبنا به این دلیل رخ داده است که شورا مبنای اعتبار و حجیت ادله اثبات دعوا را مبنای تعبدی و شرعی مبتنی بر نصوص لفظی شارع می‌داند، نه میزان طریقت و کاشفیت دلیل از واقع و نه نزدیکی هر دلیل به سوی واقع؛ از این رو برای تحصیل حجیت ادله، منتظر دلیل لفظی است، نه میزان کشف دلیل از واقع. اشتباه شورای نگهبان در بنا بدین علت رخ داده است که با فرض صحت مبنای انتخابی، سند را فاقد دلیل لفظی از سوی شارع تلقی می‌کند، درحالی‌که آیه ۲۸۲ سوره بقره، نه تنها اعتبار سند را جعل کرده، بلکه بیش از هر دلیل دیگری بر وجود آن و بیان شرایط آن تأکید کرده است؛ با وجود این اگر آیه مزبور توانایی جعل شرعی سند را به عنوان یکی از ادله اثبات دعوا نداشته باشد، تمامی آیه با همه تحریضات و تشویقات مکرر آن عبث خواهد بود و این امری است که مفسرانی که درصدد تفسیر فقهی آیه برآمدند، بر آن اصرار دارند.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. آشتیانی، میرزا محمد حسن؛ کتاب القضاء؛ ج ۱ و ۲، چ ۱، قم: انتشارات زهیر (کنگره علامه آشتیانی)، ۱۴۲۵ق.
 ۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور؛ السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی؛ ج ۲ و ۳، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
 ۳. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة؛ چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
 ۴. اردبیلی، احمد بن محمد؛ زیادة البیان فی أحكام القرآن؛ چ ۱، تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، [بی تا].
 ۵. —؛ مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۱۲، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
 ۶. ارسطاء، محمد جواد؛ اعتبار سند رسمی و تعارض آن با ادله دیگر در حقوق ایران و فقه امامیه؛ چ ۲، تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۸۹.
 ۷. اسدی کاظمی (فاضل)، جواد بن سعد؛ مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام؛ ج ۳، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
 ۸. امامی، سید حسن؛ حقوق مدنی؛ ج ۶، تهران: انتشارات اسلامی، [بی تا].
 ۹. انصاری، مرتضی؛ رسائل فقهیه؛ چ ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۴ق.
 ۱۰. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ «علم آزاد در گردش ادله اثبات دعوا (در حقوق اسلام)»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ ش ۲۱،

- اسفند ۱۳۵۸، ص ۶۰-۷۹.
۱۱. —؛ دایرةالمعارف علوم اسلامی قضایی؛ ج ۱، تهران: نشر گنج دانش، ۱۳۸۸.
 ۱۲. جوادى آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱۲، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
 ۱۳. حائری طباطبایی، سیدعلی بن محمد؛ ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل؛ ج ۱۵، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
 ۱۴. حسینی حلبی (ابن زهره)، سید حمزه بن علی؛ غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ق.
 ۱۵. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی؛ العناوین الفقهیة؛ ج ۲، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
 ۱۶. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام؛ ج ۳، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق (الف).
 ۱۷. —؛ مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة؛ ج ۸، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق (ب).
 ۱۸. خویی، سید ابوالقاسم؛ مصباح الأصول؛ تقریر سید محمد سرور واعظ بهسودی؛ ج ۳، قم: کتاب فروشی داورى، ۱۴۱۷ق.
 ۱۹. راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله؛ فقه القرآن؛ ج ۱، چ ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
 ۲۰. زحیلی، محمد مصطفی؛ وسائل الإثبات فی الشریعة الإسلامیة (فی المعاملات المدنیة والأحوال الشخصیة)؛ ج ۱، دمشق: مكتبة دارالبيان، ۱۴۰۲ق.
 ۲۱. سبزواری، محمد باقر؛ کفایة الأحکام؛ ج ۲، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
 ۲۲. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله؛ التنقیح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج ۴، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
 ۲۳. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ الخلاف؛ ج ۶، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ جواهر الفرائض؛ ج ۱، قم: مؤسسه فقه اسلامی، ۱۴۲۶ق.
۲۵. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد؛ ج ۴، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۶. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ ج ۱۳، ج ۱، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۷. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ ج ۹، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق.
۲۸. گلپایگانی، سید محمد رضا؛ کتاب القضاء؛ ج ۲، ج ۱، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
۲۹. محقق داماد، سید مصطفی؛ قواعد فقه؛ ج ۱، ج ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ استفتائات جدید؛ ج ۱ و ۳، ج ۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۷ق.
۳۱. —؛ القواعد الفقهية؛ ج ۲، ج ۳، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۱۱ق.
۳۲. موسوی بجنوردی، سید میرزا حسن؛ القواعد الفقهية؛ ج ۳، ج ۱، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۳۳. نایینی، محمد حسین؛ فوائد الأصول؛ تقریر محمد علی کاظمی خراسانی؛ ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۴. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۴۰، ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۳۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ قرائات فقهية معاصرة؛ ج ۱، ج ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۳ق.

بررسی دلالت آیه هفتاد سوره یوسف بر «مصلحت‌گرایی» با تأکید بر نقد شبهات

محمد رضا عزتی فردوئی*
سید رضا مؤدب**

چکیده

از جمله شبهات مطرح در مورد دین اسلام، مصلحت‌گرایی مادی و سیاسی در احکام دین است که بر اساس آن، احکام دین اسلام پیرو منافع مادی و سیاسی می‌باشد. در این باره به آیه هفتاد سوره یوسف^۱ استناد شده است؛ با این بیان که حضرت یوسف^۲ احکام شرعی و اخلاقی را قربانی منافع مادی و سیاسی خود کرده، به برادرانش اتهام سرقت زده است. در مقاله حاضر کوشیده شده است با بررسی تفسیری آیه مذکور و نیز مبانی فقهی و قرآنی مصلحت به عنوان مهم‌ترین عنصر فقه سیاسی شیعه، به شبهه یادشده پاسخ داده شود. حاصل پژوهش نشان می‌دهد مصلحت در آیه یادشده، نه تنها بر مادیات و منافع سیاسی مبتنی نیست، بلکه امری ضابطه‌مند است که مقتضای عدالت و حکمت الهی بوده، با حفظ اصول اخلاقی، قوانین شرعی و ضوابط عقلی و هم‌سو با غایت الهی صورت گرفته است. انتساب سرقت حضرت یوسف^۳ به برادرانش نیز از باب «توریه» و بیانگر صفت حقیقی آنهاست، نه اتهام.

واژگان کلیدی: مصلحت، نقد شبهات، فقه سیاسی، توریه.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم / نویسنده مسئول (ezzati@gmail.com, 1991).
** استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (moadab_r113@yahoo.com).

مقدمه

مطالعه نظر مستشرقان و نویسندگان کتاب‌های نقد قرآن پس از قرون وسطی تاکنون، بیانگر سیری هدفمند در القای شبهه و تردید در قرآن و اساس دین اسلام است؛ چنان‌که تا پیش از قرون وسطی، مخالفان در انکار حقیقت اسلام و دروغین بودن رسالت پیامبر اسلام ﷺ می‌کوشیدند، ولی غلبه نگاه علمی بر اندیشه‌های کلیسا و نیز اذهان جست‌وجوگر و بیدار پس از رنسانس، باعث ابطال این فرضیات شد؛ زیرا برای آنها پذیرفته نبود که فردی با این اتهامات، مؤسس بزرگ‌ترین دین آسمانی باشد (روشن‌ضمیر، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱)؛ بنابراین نظریه نبوغ ویژه پیامبران ﷺ مطرح شد که بر اساس آن، پیامبران افراد ممتاز و برجسته عصر خویش بودند که به خیر و صلاح و بهبود اوضاع مردم خویش می‌اندیشیدند و مشکلات جامعه را می‌شناختند و به حل آنها توجه داشتند؛ از این رو در اصلاح عقاید و اخلاق مردم می‌کوشیدند و تلاش در این امور را به عنوان یک مأموریت الهی معرفی می‌کردند (امینی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۸). نتیجه این دیدگاه، نسبت دادن عناوینی همچون سیاست‌مدار، فیلسوف، قانونگذار، اصلاح‌گر، فرمانده جنگی و... به ساحت انبیا از جمله پیامبر اسلام ﷺ شد؛ چنان‌که در مطالعات جدید خاورشناسان، از پیامبر اسلام ﷺ به عنوان شخصیتی سیاسی یاد می‌شود (ر.ک: وات منتگمری، ۱۳۴۴). اگرچه دین مبین اسلام جدا از سیاست نیست و سیاست اسلامی جایگاه مهمی در آن دارد، ولی هدف از بازتاب چهره سیاسی پیامبر اسلام ﷺ، خارج کردن ایشان از رسالت خویش است؛ به عبارت دیگر به جای حمله به شخص پیامبر ﷺ که سبب جریحه‌دار شدن احساسات مسلمانان می‌شود، اساس رسالت ایشان مورد هدف قرار گرفت. نظریه سیاست‌مدار بودن پیامبر اسلام ﷺ، زمینه‌ساز شبهه مصلحت‌گرایی سیاسی در دین اسلام شد که بر اساس آن، دین اسلام پیرو مصالح مادی (پوزیتیویسم) و منافع سیاسی (ماکیاولیسم) است. با توجه به اینکه هدف از شبهه یادشده بی‌اعتباری دین اسلام و معرفی پیامبر اسلام ﷺ به عنوان شخصیتی مادی‌گراست، بررسی و نقد آن اهمیت فراوانی دارد.

مهم‌ترین دلیل قرآنی شبهه مذکور، اتهام سرقت حضرت یوسف ﷺ به برادرانش در

آیه هفتاد سوره یوسف است؛ چنان‌که در آیه یادشده، حضرت یوسف علیه السلام برای هدفی سیاسی، مسلمات اخلاقی را مراعات نکرد؛ از این رو دین اسلام نیز چنین روشی را بر اساس رفتار حضرت یوسف علیه السلام در آیه «فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّاقِيَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذْنَّ مُؤَدِّنُ أَيْتِهَا الْعَبْرُ لَكُمْ لَسَارِقُونَ: و هنگامی‌که [مأمور یوسف] بارهای آنها را بست، ظرف آبخوری پادشاه را در بار برادرش گذاشت، سپس کسی صدا زد: ای اهل قافله! شما دزدید» (یوسف: ۷۰) تأیید کرده است، حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز برای حفظ حکومت اسلامی از این روش پیروی کرده، اصول دیگر دین اسلام از جمله قوانین شرعی و اخلاقی را مراعات نکرده است (سُها، ۱۳۹۳، ص ۶۵۴).

ارتباط آیه مذکور با مصلحت‌گرایی، قابل انکار نیست؛ از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است که فرمود: «قَالَ يَوْسُفُ علیه السلام إِزَادَةَ الْإِصْلَاحِ: يَوْسُفُ علیه السلام [إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ] را به قصد اصلاح گفت» (حویزی ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۴۴)، ولی در آیه یادشده، «ماهیت مصلحت‌گرایی» محل بحث است که در پژوهش حاضر به بررسی آن خواهیم پرداخت.

۱. پیشینه پژوهش

طبق روایات، پرسش از اتهام حضرت یوسف علیه السلام در آیه هفتاد سوره یوسف، در دوران تابعین مطرح شده است (ر.ک: همان)؛ هرچند پرسش یادشده باهدف آگاهی و شناخت قلمرو تقیه و ابعاد گوناگون سخن انجام شده است، نه مخالفت با اساس دین اسلام (ر.ک: همان). در دوران بعد نیز مفسران فریقین وجوه گوناگونی از تفسیر آیه مذکور بیان کرده‌اند که در ادامه بررسی خواهد شد، ولی همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، خاستگاه شبهه مصلحت‌گرایی مبتنی بر ماکیاولیسم سیاسی در آیه هفتاد سوره یوسف، نظریه «نبوغ ویژه پیامبران» است که ثمره آن ترسیم چهره سیاسی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بود و از رهگذر آن، شبهه مصلحت‌گرایی مادی در دین اسلام با نگارش کتاب‌های نقد قرآن مطرح شده است.

در پاسخ به شبهه یادشده، کتاب‌ها و مقالات فراوانی نگاشته شده، ولی مصلحت‌گرایی در آیه هفتاد سوره یوسف به صورت مستقل پژوهش نشده است و آیه

مذکور فقط در خلال برخی پژوهش‌ها باهدف دفاع از عصمت انبیا بحث شده است. گاهی نیز در پژوهش‌های مرتبط با صنعت «توریه» و احکام آن مورد پژوهش قرار گرفته است؛ مانند مقاله «بازخوانی روایات توریه و حکم آن» از جواد ایروانی که در آن توریه در آیه یادشده رد شده است (ر.ک: ایروانی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۵)، درحالی‌که در مقاله حاضر با الهام از روایات معصومان علیهم‌السلام و نظر مفسران، توریه در آیه مورد بحث، اثبات شده است.

۲. مفهوم مصلحت از دیدگاه قرآن

ریشه «صلح» دلالت بر خلاف فساد دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۰۳) و با مشتقاتش ۱۸۰ مرتبه در قرآن به‌کار رفته که غالباً دربرابر فساد و گناه است: *وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا*؛ و در زمین پس از اصلاح آن، فساد نکنید (اعراف: ۵۶).

خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا؛ و کار خوب و بد را به یکدیگر آمیختند (توبه: ۱۰۲). رکن اصلی در تعریف مصلحت، «منفعت» است که گاهی حاصل سود و بهره و گاهی حاصل دفع ضرر می‌باشد؛ چنان‌که غزالی دراین باره می‌گوید: «مصلحت به‌معنای جلب منفعت و دفع ضرر است» (غزالی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۰). این مفهوم باتوجه به مبانی مصلحت در قرآن، از منافع مادی و زودگذر متمایز می‌شود که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) علم و حکمت الهی: مصلحت، استقامت بر چیزی است که مقتضای حکمت باشد؛ ازاین‌رو می‌تواند در قالب ضررزدن (ظاهری) یا سودرساندن تحقق یابد؛ مانند مرض که گاهی صلاح انسان است؛ زیرا باعث نفع در دین او می‌گردد (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۲۰۵).

از دیدگاه قرآن، احکام شرع تابع علم و حکمت الهی‌اند، نه منافع مادی؛ چنان‌که قرآن کریم درباره جهاد که از احکام اسلام است، می‌فرماید:

عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ

لَا تَعْلَمُونَ: چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آنکه خیر شما در آن است، یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید (بقره: ۲۱۶).

براین اساس مصلحت از دیدگاه قرآن به منفعتی اطلاق می‌شود که از علم و حکمت الهی پیروی می‌کند. در ذیل آیه شریفه نیز به مهم‌ترین مبنای مصلحت در احکام دین اسلام که علم و حکمت الهی‌اند، اشاره شده است. در دیگر آیات قرآن به مبنای علم و حکمت در مصلحت‌گرایی اشاره شده است؛ از جمله آیات ۳۰ و ۳۲ سوره بقره. بر اساس مبنای یادشده، مصلحت در دین اسلام از دیدگاه ماکیاوولی که دین و شریعت را تابع منافع سیاسی می‌داند، متمایز می‌شود (ر.ک: ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۵).

ب) اصالت منافع پایدار و معنوی: مصلحت‌گرایی در دیدگاه تحصّلی (پوزیتیویستی)، بر منافع مادی و زودگذر دنیوی مبتنی است (ر.ک: همان)، ولی مصلحت در قرآن بر منافع پایدار و معنوی مبتنی می‌باشد؛ چنان‌که در برخی آیات قرآن به این موضوع اشاره شده است؛ مثلاً مصلحت‌گرایی در اعمال حضرت خضر^{علیه السلام} در زمان همراهی حضرت موسی^{علیه السلام} با ایشان، بر اساس منافع پایدار یا منافع بادوام بیشتر بوده است (کهف: ۷۱-۸۲) که در ادامه بدان اشاره می‌شود. همچنین در صلح حدیبیه که در سال ششم هجری میان مسلمانان و کفار برقرار شد، منافع پایدار اسلام لحاظ شده است؛ زیرا این صلح مقدمه‌ای برای اسلام آوردن بسیاری از مشرکان و باعث فتح مکه در سال هشتم هجری و ظهور اسلام شد که قرآن کریم از آن به عنوان «فتح مبین» (فتح: ۱) یاد کرده است و با چنین حزم و دوراندیشی، سیاست اسلامی به حفظ اسلام منجر شد. افزون‌براین قرآن مصالح معنوی را بر مصالح مادی مقدم داشته است و از دیدگاه قرآن، مصالح مادی و دنیوی باید در جهت مصالح معنوی و اخروی به کار گرفته شوند:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ: و در آنچه خدا به تو داده است، سرای آخرت را بطلب و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن و همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن و هرگز در زمین در جست‌وجوی فساد مباش که خدا مفسدان را دوست ندارد! (قصص: ۷۷).

مصدر «ابتغاء» (طلب کردن) در قرآن که در آیه یادشده نیز بدان اشاره شده است، بیانگر مصلحت‌گرایی در قرآن می‌باشد. در این آیه، «ابتغاء» به همراه «الدَّارَ الْآخِرَةَ» ذکر می‌شود که نشان از تقدم مصالح معنوی بر مادی دارد؛ چنان‌که در ادامه آیه، «ابتغاء» به همراه فساد می‌آید که در برابر صلاح است. همچنین «اِبتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» نیز که سه مرتبه در قرآن آمده است، ناظر بر همین مبنا بوده، بر اصل «خدامحوری» در مصلحت‌گرایی اشاره دارد؛ بنابراین مصلحت از دیدگاه قرآن، مقتضای علم و حکمت الهی و مبتنی بر مصالح پایدار و معنوی است.

۳. مبانی مصلحت در علم تفسیر قرآن

مصلحت، یکی از اصول فقهی و کلامی امامیه در استنباط احکام اسلامی است؛ این اصل مهم در علم تفسیر کمتر مورد توجه مفسران قرار گرفته است، درحالی‌که توجه به آن علاوه بر پاسخ به شبهات قرآنی، روشی برای استنباط علوم گوناگون از قرآن است. توجه به مبانی کلامی و فقهی مصلحت در فهم برخی آیات قرآن ضروری است؛ چه‌آنکه فهم برخی آیات بدون توجه به مبانی مصلحت، آسیب‌هایی همچون سکولاریزم و تحمیل آرای شخصی بر قرآن را به دنبال خواهد داشت. مقصود از مبانی مصلحت، ملاک‌ها و معیارهای مورد توجه شارع در نظام حکیمانه تشریع قوانین الهی است که یکی از مصادیق آن قرآن می‌باشد؛ بنابراین برای کشف مقصود آیات قرآن باید به این مبانی توجه داشت؛ برای مثال اصولی همچون عدل الهی، عدالت (به معنای عام)، حکمت، حُسن و قبح عقلی، کمال و سعادت، علم و تدبیر خداوند و... از مبانی مصلحت به‌شمار می‌روند (ر.ک: ایزدپور، ۱۳۹۰، ص ۹۳).

۴. تطبیق مبانی مصلحت با آیه هفتاد سوره یوسف

بسیاری از افعال خداوند و پیامبران علیهم‌السلام در قرآن با توجه به مبانی مصلحت قابل تحلیل‌اند؛ چنان‌که در آیه هفتاد سوره یوسف علیهم‌السلام، انتساب سرقت حضرت یوسف علیه‌السلام را می‌توان با مبانی مصلحت تحلیل کرد. اگرچه مصلحت یکی از اصول علم کلام و فقه

سیاسی است، قرآنی بودن شبهه یادشده اقتضا می‌کند مبانی آن نیز از قرآن استخراج و با تطبیق بر آیه مورد بحث، به شبهه مذکور پاسخ داده شود؛ ازاین‌رو با بررسی مبانی مصلحت در قرآن و تطبیق آن با آیه هفتاد سوره یوسف، صدق و کذب ادعای مطرح‌شده درمورد مصلحت‌گرایی مادی در قرآن، مشخص می‌شود.

۴-۱. غایت‌مداری

تمامی مصالح، اعم از دنیوی و اخروی، تابع هدف و غایت‌اند؛ بنابراین عمل حضرت یوسف علیه السلام در بازداشتن بنیامین از مراجعت به کنعان و اتهام سرقت به برادرانش نیز هدفمند است، ولی اختلاف آنجاست که عمل یادشده با هدف صرفاً مادی (منفعت) انجام شده، یا انجام آن بر پایه هدفی معنوی و مبتنی بر مصلحت صورت گرفته است؟ به اعتقاد مفسران اسلامی، مصلحت در آیه شریفه، در جهت اهداف الهی بوده است؛ چه آنکه حضرت یوسف علیه السلام به وسیله نگاه‌داشتن برادرش در نزد خویش، قصد داشت مقاومت یعقوب علیه السلام را در برابر از دست‌دادن فرزند دوم بیازماید و بدین‌شکل آخرین حلقه تکامل او پیاده گردد. همچنین برادران نیز آزموده شوند که در این‌هنگام که برادرشان گرفتار چنین سرنوشتی شده است، در برابر عهده‌ی که با پدر داشتند، چه خواهند کرد؟ (مکام شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۹).

افزون‌براین هدف از رنج و محنت مضاعف در سنت الهی، ارتقای مقام و عطا کردن منزلت رفیع است که سید مرتضی بدان اشاره کرده است (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۴۹۳). به عبارت دیگر حکمت فراق بنیامین افزون بر فراق یوسف علیه السلام، ارتقای مقام و منزلت حضرت یعقوب علیه السلام بوده است؛ چنان‌که خداوند مقام «امامت» را پس از امتحان و ابتلا به حضرت ابراهیم علیه السلام عطا فرمود:

وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا: به خاطر آورید هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به‌خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم! (بقره: ۱۲۴)

براین اساس ممکن است حصول مصلحت در یک دوره زمانی، با رنج و محنت همراه باشد، ولی مقطعی بودن آن، مانع از جهت‌داری و غایت‌مداری آن نمی‌شود؛ زیرا از آنجاکه مصلحت بر اساس ملاک و منطقی مشخص و در گستره‌ای خاص مورد امعان و اعمال قرار می‌گیرد، می‌توان این ملاک و ضابطه را به‌منزله نخ تسییحی در نظر گرفت که همه موارد مصالح را در قالبی منظم گرد یکدیگر می‌آورد (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۴۷)؛ بنابراین مصلحت‌گرایی در فعل حضرت یوسف علیه السلام در جهت تأمین اهداف الهی صورت گرفته است و چنان‌که در ادامه اشاره می‌شود، بر اساس وحی الهی انجام شده و منافع مادی در آن دخالتی نداشته است.

۴-۲. حکمت

خدای سبحان، حکیم علی‌الإطلاق است؛ چنان‌که خویشتن را در چند جای کلام خود به حکمت ستوده است؛ بنابراین همه افعال و اوامر او نیز از روی حکمت است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «ذَلِك مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (اسراء: ۳۹) می‌فرماید:

کلمه «ذلک» به تکالیفی که قبلاً بیان فرمود، اشاره دارد و اگر در این آیه احکام فرعی دین را حکمت نامیده، از این جهت بوده که هریک مشتمل بر مصالحی است که از سابقه کلام فهمیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۹۷).

در سیاق آیه مورد بحث، حضرت یعقوب علیه السلام پس از بازداشت بنیامین در مصر، می‌فرماید: «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ»؛ امیدوارم خداوند همه آنها را به من بازگرداند؛ چراکه او دانا و حکیم است (یوسف: ۸۳). زمخشری در تفسیر کلمه «حکیم» در آیه یادشده نوشته است: «خداوند مرا [یعقوب علیه السلام] آزمایش نمی‌کند، مگر برای حکمت و مصلحت» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۹۶). فخر رازی در تفسیر «إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» می‌نویسد: «او کسی است که به حقایق امور آگاه است و در امور بر اساس حکمت عمل می‌کند و این حکمت مطابق فضل، احسان، رحمت و مصلحت است» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۹۶). علامه طباطبایی نیز می‌نویسد:

حکیم آن کسی است که عملی جز به‌خاطر مصلحت انجام نمی‌دهد، بلکه هر کاری صورت می‌دهد، به‌خاطر این است که دارای مصلحتی است که انجام دادنش را بر ندادن ترجیح می‌دهد و باین‌حال دیگر معنا ندارد کسی از او بازخواست کند که چرا چنین کردی؟ (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۶۸).

باتوجه به مطالب پیش گفته، مصلحت از دیدگاه قرآن به منفعتی اطلاق می‌شود که مقتضای علم و حکمت الهی باشد و می‌تواند در قالب ضررزدن (ظاهری) یا سودرساندن تحقق یابد. همچنین اشاره شد که بعضی از مصالح ممکن است در ظاهر ناخوشایند باشند، ولی درحقیقت خیر انسان در آن است؛ مانند حکم جهاد در آیه ۲۱۶ سوره بقره؛ ازاین‌رو با تطبیق ویژگی‌های مبنای حکمت بر آیه مورد بحث، مشخص می‌شود که یکی از مبانی تحلیل آیه شریفه، حکمت الهی است؛ زیرا در ظاهر ناخوشایند بوده و تبعات آن ازسویی ناراحتی حضرت یوسف علیه السلام را به‌دنبال داشته، باعث سوء استفاده برادرانش شده است؛ چنان‌که گفتند:

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ [برادران] گفتند: اگر او [بنیامین] دزدی کند، [جای تعجب نیست]، برادرش [یوسف علیه السلام] نیز پیش از او دزدی کرد. یوسف علیه السلام [سخت ناراحت شد] و این [ناراحتی] را در درون خود پنهان داشت و برای آنها آشکار نکرد. [همین اندازه] گفت: شما [ازدیدگاه من] از نظر منزلت، بدترین مردمید! و خدا از آنچه توصیف می‌کنید، آگاه‌تر است! (یوسف: ۷۷).

جمله «فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ» بر ناراحتی مقطعی حضرت یوسف علیه السلام دلالت دارد و همان‌گونه که توضیح داده شد، این امور از ویژگی‌های مقطعی مصلحت است. ازسوی دیگر این مصلحت‌گرایی در عمل باعث ناراحتی حضرت یعقوب علیه السلام شد؛ چنان‌که در آیه ۸۴ سوره یوسف به این موضوع اشاره شده است:

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَوْسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ: و از آنها روی برگرداند و گفت: وا أسفا بر یوسف! و چشمان او از اندوه سفید شد، ولی خشم خود را فرومی‌برد (یوسف: ۸۴).

شواهد بسیاری از مصلحت‌گرایی در قرآن وجود دارد که در ظاهر خلاف قوانین

عرفی، ولی بر پایه حکمت‌هایی همچون امتحان و ابتلا قرار دارند و از آنجاکه خداوند مالک مُلک خود (ر.ک: آل عمران: ۲۶) و حکیم علی‌الإطلاق است، اعتراض به این مصالح وارد نیست؛ چنان‌که حضرت اسماعیل علیه السلام پس از شنیدن فرمان ذبح خود، اعتراض نکرد:

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ: هنگامی که با او به مقام سعی و کوشش رسید، گفت: پسر من! من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم، نظر تو چیست؟ گفت: پدرم! هرچه دستور داری اجرا کن، به خواست خدا مرا از صابران خواهی یافت! (صافات: ۱۰۲).

روشن است که مصلحت در آیه شریفه از نظر مادی قابل توجیه نیست و بر علم و حکمت الهی استوار می‌باشد. در آیه هفتاد سوره یوسف نیز بازداشتن بنیامین از مراجعت به کنعان و لوازم آن، بر اساس حکمت و امر الهی بوده است؛ چنان‌که در آیه ۷۶ آمده است: «كَذَلِكَ كُنَّا لِيُوسُفَ»^۱.

افزون‌براین بر اساس مبنای عدل الهی در کلام اسلامی، مصالح خداوند بر اساس حکمت و مورد قبول عقل است؛ چنان‌که عدلیه (شیعه و معتزله) به حُسن و قبح عقلی معتقدند و خداوند را از ظلم مبرا می‌دانند.

طبیعی است در برخی موارد محدودیت علم انسان، به تشخیص حکمت مصالح قادر نیست و مصلحت در برخی امور سبب ضرر ظاهری می‌شود؛ چنان‌که اعمال

۱. اگرچه آیه مذکور در ظاهر بر این موضوع که نگهداری بنیامین، امر الهی بوده است، دلالتی ندارد و فقط بیان می‌کند که خداوند راه نگهداری بنیامین را به حضرت یوسف علیه السلام آموخته است، ولی از همراه شدن شارع مقدس با فعل حضرت یوسف علیه السلام و آموزش نگهداری بنیامین به وی استفاده می‌شود که فعل حضرت یوسف علیه السلام در طول مصلحت‌گرایی خدای متعال بوده، بازداشتن بنیامین از ملاقات پدر، امر الهی بوده است؛ به‌ویژه که مصلحت یادشده با دیگر مصالح الهی از جمله «احسان به والدین» در تراحم است و اگر مستقلاً از سوی حضرت یوسف علیه السلام انجام شده باشد، در عرض مصلحت‌گرایی شارع مقدس قرار می‌گیرد، در حالی‌که حضرت یوسف علیه السلام جانشین خداوند بر روی زمین می‌باشد؛ از این رو فعل او در طول مصلحت‌گرایی الهی است.

حضرت خضر علیه السلام همچون سوراخ کردن کشتی و قتل نفس که در قرآن به آنها اشاره شده است، در ظاهر بیانگر ضررند، ولی درحقیقت بر علم و حکمت الهی استوارند؛ چنان‌که حضرت خضر علیه السلام می‌فرماید: «رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» (کهف: ۸۲) و نیز بر منافع پایدار یا بادوام بیشتر دلالت دارند؛ مثلاً در سوره کهف به مصالح واقعی آنها این‌گونه اشاره شده است:

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا * وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا ... اما آن کشتی مال گروهی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می‌کردند و من خواستم آن را معیوب کنم؛ [چراکه] پشت سرشان پادشاهی [ستمگر] بود که هر کشتی [سالمی] را به‌زور می‌گرفت! * و اما آن نوجوان، پدر و مادرش باایمان بودند و بیم داشتیم که آنان را به طغیان و کفر وادارد! * از این‌رو خواستیم که پروردگارشان به‌جای او، فرزندی پاک‌تر و بامحبت‌تر به آن دو بدهد! * و اما آن دیوار، از آن دو نوجوان یتیم در آن شهر بود و زیر آن، گنجی متعلق به آن دو وجود داشت و پدرشان مرد صالحی بود و پروردگار تو می‌خواست آنها به حد بلوغ برسند و گنج‌شان را استخراج کنند ... (کهف: ۷۹-۸۲).

براین‌اساس فعل حضرت یوسف علیه السلام نیز بر اساس امر و حکمت الهی انجام شده است و از آنجاکه مصلحت خداوند مقتضای حکمت اوست، جای هیچ‌گونه مناقشه‌ای نیست: «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ: هیچ‌کس نمی‌تواند بر کار او خرده بگیرد، ولی در کارهای آنها جای سؤال و ایراد است» (انبیاء: ۳۲).

۴-۳. محوریّت شریعت و امتثال احکام خداوند

در احکام عبادی و شرعی، تشخیص مصلحت برعهده شارع مقدس است و خارج کردن آنها از مواضع‌شان سبب فساد و ضرر می‌شود و قرآن کریم نیز در بسیاری موارد، وضع احکام شرعی را از باب خیر و مصلحت دانسته است؛ چنان‌که درباره روزه

ماه رمضان می‌فرماید: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ: و روزه داشتن برای شما بهتر است، اگر بدانید» (بقره: ۱۸۴). کلمه «خیر» در آیه شریفه، بیانگر تشخیص مصلحت شارع است و زمانی که روزه برای انسان ضرر داشته باشد، مصلحت در ترک آن می‌باشد: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ: و هرکس از شما بیمار یا مسافر باشد، تعدادی از روزهای دیگر را روزه بدارد» (بقره: ۱۸۴). در آیه مورد بحث نیز مصلحت‌گرایی از سوی شارع مقدس و امتثال آن واجب شمرده شده است؛ چنان‌که در آیات بعد آمده است: «كَذَلِكَ كَذَّبَ لِيُؤْسَفَ: این‌گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم» (یوسف: ۷۶).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه مذکور می‌نویسد:

کلمه «کذلک» اشاره است به نقشه‌ای که یوسف علیه السلام برای گرفتن و نگاه داشتن برادر خود به کار برد و اگر آن را کید نامید؛ برای این بود که برادران از آن نقشه سر درنیاورند و اگر می‌فهمیدند، به هیچ وجه به دادن برادر خود رضایت نمی‌دادند و این خود کید است. چیزی که هست این کید به الهام خدای سبحان یا وحی او بوده که از چه راه برادر خود را بازداشت کند و نگاه دارد و به همین جهت خدای تعالی این نقشه را، هم کید نامیده و هم به خود نسبت داده و فرمود: «كَذَلِكَ كَذَّبَ لِيُؤْسَفَ» و چنین نیست که هر کیدی را نتوان به خداوند نسبت داد. آری! او از کیدی منزّه است که ظلم باشد و همچنین مکر و اضلال و استدراج و امثال آن را نیز در صورتی که ظلم شمرده نشوند، می‌توان به خداوند نسبت داد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۵).^۱

آلوسی نیز معتقد است:

این مصلحت‌اندیشی و اتهام سرقت و ناراحتی حضرت یعقوب علیه السلام بر اساس وحی الهی و با هدف مصلحت و امتحان آنها صورت گرفته است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۴).

بنابراین زمانی که ثابت شد چنین مصلحتی وحی حکیمانه الهی بوده است، سرپیچی از آن جایز نیست. قرآن کریم تصرف در مصالح و نیز مصلحت‌گرایی بر خلاف احکام

۱. در آیه شانزدهم سوره طلاق نیز به این موضوع اشاره شده است.

شرعی را جایز ندانسته است و می‌فرماید:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ: هیچ مرد و زن باایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری [در برابر فرمان خدا] داشته باشد (احزاب: ۳۶).

آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه نوشته است:

«قضی» در اینجا به معنای «قضای تشریعی» و قانون و فرمان و داوری است و بدیهی است که نه خدا نیازی به اطاعت و تسلیم مردم دارد و نه پیامبر ﷺ چشمداشتی. در حقیقت مصالح خود آنهاست که گاهی بر اثر محدود بودن آگاهی‌شان از آن باخبر نمی‌شوند، ولی خدا می‌داند و به پیامبرش دستور می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۳۸۱).

براین اساس مهم‌ترین دلیل نقد مصلحت‌گرایی اسلامی آن است که ناقدان، مصلحت را جدا از شریعت دانسته‌اند و آن را به منزله ابزاری برای حفظ نظام اسلامی تلقی کرده‌اند، در حالی که مصلحت شاخساری از درخت تناور شریعت است و نمی‌توان بر شاخه نشست و بُن را برید و اگر مصلحت‌ورزی به عنوان شاخه‌ای برآمده از درخت شریعت بر اساس معیاری در تقابل با شریعت انجام شود، مشروعیت خود را ازدست خواهد داد (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۳۹)، ولی مصلحت در آیه شریفه، نه تنها در تقابل با شریعت نیست، بلکه امر حکیمانه شارع مقدس است.

۴-۴. حفظ اصول اخلاقی

ظاهر آیه هفتاد سوره یوسف ﷺ، بیانگر مصلحت‌گرایی بر خلاف اصول اخلاقی است؛ زیرا گذاشتن جام در بار بنیامین و سپس اتهام سرقت به وی، خلاف اصول اخلاقی است، ولی مفسران اسلامی، غیر اخلاقی بودن مصلحت‌گرایی در آیه شریفه را نپذیرفته‌اند؛ زیرا از مفهوم و سیاق آیات استفاده می‌شود که این اتهام با رضایت برادر یوسف ﷺ انجام شده است:

وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: هنگامی که [برادران] بر یوسف ﷺ وارد شدند، برادرش را نزد خود جای داد و گفت: من

برادر تو هستم. از آنچه آنها انجام می‌دادند، غمگین و ناراحت نباش! (یوسف: ۶۹).

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

به‌طوری که از سیاق برمی‌آید، برادر مادری یوسف از اول از این نقشه باخبر بوده، و به‌همین جهت از اول تا به آخر هیچ حرفی نزد و این دزدی را انکار نکرد و حتی اضطراب و ناراحتی هم به خود راه نداد؛ چون دیگر جای انکار یا اضطراب نبود؛ زیرا برادرش یوسف علیه السلام خود را به او معرفی نموده و او را تسلیت داده و دلخوش ساخته بود و قطعاً در ضمن معرفی و تسلیت به او گفته که من برای نگهداری تو چنین کید و نقشه‌ای را به کار می‌برم و غرضم از آن این است که تو را نزد خود نگه دارم؛ پس اگر او را دزد خواند، در نظر برادران به او تهمت زده، نه در نظر خود او و خلاصه این نامگذاری، نامگذاری جدی و تهمت حقیقی نبوده، بلکه توصیفی صوری بوده که مصلحت لازم و جازمی آن را اقتضا می‌کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۲۲۳).

شیخ طوسی به این موضوع اشاره کرده است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۷۰). برخی از مفسران اهل سنت نیز معتقدند نگه‌داشتن بنیامین در مصر با رضایت او انجام شده است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۴/ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۸۷/ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۲۲۹).

اشکال دیگر در مورد اتهام سرقت به بنیامین آن است که تن دادن ایشان به این رسوایی از باب اذلال نفس است که در روایات نهی شده است و در ذیل مبنای ششم - ترجیح اهم بر مهم - به بررسی آن خواهیم پرداخت. رضایت حضرت یعقوب علیه السلام و دیگر برادران نسبت به فعل حضرت یوسف علیه السلام نیز در ادامه بررسی خواهد شد.

اشکال دیگر آنکه نگه‌داشتن بنیامین در مصر اگرچه با رضایت او انجام شده است، از آن‌رو که سبب رنج و ناراحتی برادران او شده، غیر اخلاقی است؛ به‌ویژه آنکه ایشان برای بازگرداندن بنیامین نزد حضرت یعقوب علیه السلام سوگند یاد کرده بودند (یوسف: ۶۶). اشکال یادشده را می‌توان بر اساس مبنای حکمت الهی که پیش‌تر اشاره شد، تحلیل کرد؛ با این بیان که حکمت الهی علاوه بر آزمایش حضرت یعقوب علیه السلام بر آزمایش فرزندان او نیز استوار بوده است؛ بدین ترتیب که برادران آزموده شوند که اگر برادرشان گرفتار چنین سرنوشتی شود، در برابر عهده‌ای که با پدر دارند، چه کاری انجام خواهند

داد؟ (مکام شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۹). همچنین بر اساس مبنای عدالت در مصلحت‌گرایی که در ادامه بیان می‌شود، رنج و ناراحتی برادران یوسف علیه السلام از باب تقاص اعمال آنان نسبت به حضرت یوسف علیه السلام عادلانه است؛ به‌خصوص که این مصلحت‌گرایی با وحی خداوند عادل صورت گرفته است.

نکته دیگر آنکه شبهه مصلحت‌گرایی بر خلاف اصول اخلاقی، علاوه بر آیه هفتاد سوره یوسف علیه السلام به کل قرآن نسبت داده شده است، درحالی‌که آیات فراوانی در قرآن، مخالف این موضوع‌اند که در ذیل، ضمن تعریف اصل اخلاقی، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

منظور از اصل اخلاقی، بیان وجه ارزشی حالت کلی نفسانی یا عنوان کلی فعل انسانی همچون وفا به وعده است که با عبارات گوناگونی طرح می‌شود (جوادی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۰۹). یکی از شایع‌ترین الگوهای بیان ارزش‌های اخلاقی در قرآن، استفاده از صیغه امر و نهی است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (انفال: ۱). از دیدگاه این آیه، مصلحت‌گرایی اسلامی باید بر اساس تقوا باشد؛ چنان‌که در آیه شریفه، تقوا مقدم بر اصلاح بوده، قرآن کریم مصلحت‌گرایی به قیمت زیر پا نهادن ارزش‌های والای اسلامی را نهی کرده است؛ مثلاً از سوگندخوردن به خداوند برای برقراری اصلاح، نهی کرده است:

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ: خدا را در معرض سوگندهای خود قرار ندهید! و برای اینکه نیکی کنید و تقوا پیشه سازید و در میان مردم اصلاح کنید! [سوگند یاد نکنید] (بقره: ۲۲۴).

بنابراین به‌طریق اولی زیرپانهادن ارزش‌های اسلامی با استفاده از دروغ، اتهام، تبعیض، بی‌عدالتی و... به بهانه مصلحت جایز نیست.

۴-۵. عدالت

زمینه دیگر مصلحت‌گرایی مذموم، فقدان عدالت در فاعل است که وی را به انجام اموری خارج از حیطه عدل و طبعاً ظالمانه می‌کشد (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۳۱). پیش‌تر

مشخص شد که اتهام سرقت به بنیامین، با مشورت او صورت گرفته و مصلحت‌گرایی با حفظ اصول اخلاقی انجام شده است، ولی اشکال دیگر آنکه این مصلحت‌گرایی خلاف عدالت می‌باشد؛ چه آنکه این اتهام به دیگر برادران تعمیم داده شده است، درحالی‌که عدالت به معنای قراردادن هر چیزی در موضع آن بوده، خارج کردن آن از موضع خود و تسری به مواضع دیگر از مصادیق ظلم به شمار می‌رود. مفسران در پاسخ به این شبهه، وجوهی را ذکر کرده‌اند که به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱-۵-۴. اتهام سرقت بدون امر یوسف

در تفسیر مجمع‌البیان به نقل از جبائی آمده است:
یکی از مأموران یوسف که متوجه شد پیمانه گم شده و از جریان مطلع نبود، این ندا را کرد و اطلاع نداشت که به دستور یوسف آن را در بار آن کاروان گذارده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۵).
فخر رازی این احتمال را رد نکرده، در توجیه آن نوشته است: «در قرآن عبارتی مبنی بر اینکه اتهام به امر یوسف بوده است، وجود ندارد» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۴۸۷).
چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، این تفسیر مخالف جمله «كَذٰلِكَ كُنَّا لِيُوسُفَ» است و بر اساس تفسیر المیزان، این کید با الهام خدای سبحان یا وحی او بوده که از چه راهی برادر خود را بازداشت کند و نگه دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۲۲۵) و اگر شخصی غیر از حضرت یوسف صدا زد که ای کاروان، شما دزد هستید! از باب امثال امر حضرت یوسف بوده، نه اینکه حضرت یوسف در ماجرا دخالتی نداشته است.

۲-۵-۴. استفهامی بودن جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ»

تحلیل دیگر در پاسخ به شبهه یادشده آن است که جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» خبری نیست، بلکه استفهامی بوده، ادات استفهام آن تقدیری است و معنای آیه شریفه بدین صورت است: «آیا شما دزد هستید؟» (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۵).
تحلیل مذکور نیز مخالف سیاق است؛ زیرا در پاسخ استفهام، تفحص در متاع

کاروانیان بی‌مورد است و این تفحص اتهام سرقت را تأیید می‌کند؛ اعم از اینکه جمله خبری یا استفهامی باشد. همچنین جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» چندین تأکید دارد؛ مثلاً استفاده از «إِنَّ»، لام تأکید، اسم فاعل به جای فعل و جمله اسمیه که به حقیقت دزدبودن آنها اشاره دارد. همچنین سید مرتضی در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

حرف استفهام زمانی از جمله حذف می‌شود که دلالتی بر حذف آن در کلام وجود داشته باشد، درحالی‌که در این جمله قرینه‌ای برای استفهامی بودن وجود ندارد (علم‌الهدی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۴۹۱).

۳-۵-۴. جواز اتهام به جماعتی که متهم میان آنهاست

تحلیل دیگر درباره اتهام سرقت حضرت یوسف علیه السلام به برادرانش آن است که خطاب در جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ»، قائم به شخص خاصی نیست که سبب رسوایی و ذلت او شود؛ از این رو اتهام سرقت به جماعتی که متهم در میان آنهاست، جایز می‌باشد. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد:

مانعی ندارد که گوینده خطابی را که درحقیقت متوجه به بعضی از افراد یک جماعت است، به همه آن جماعت متوجه سازد. البته این در صورتی است که افراد آن جماعت در امر مورد خطاب از یکدیگر متمایز نباشند و در قرآن کریم از این قبیل خطاب‌ها بسیار است. این عملی که در آیه، سرقت نامیده شده که همان وجود «سقاییت» در بار و بنه برادر پدری و مادری یوسف باشد، امری بود که تنها قائم به او بود، نه به همه جماعت، ولیکن چون هنوز او از دیگران متمایز نشده بود، جایز بود خطاب را متوجه جماعت کند و بگوید که ای گروه! شما دزدید و درحقیقت معنای این خطاب در مثل چنین مقامی این می‌شود که سقاییت و جام سلطنتی گم شده و یکی از شما آن را دزدیده و تا تفتیش نشود، معلوم نمی‌شود کدام‌یک از شماست (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۲۲۳).

هرچند این تحلیل از موارد پیشین به صواب نزدیک‌تر است، ولی اشکال آن، عدم تناسب با مبنای عدالت در مصلحت‌گرایی است. به عبارت دیگر هنگامی که فرد متهم از میان جماعت متمایز نشده باشد، اتهام سرقت به تمام جماعت، عادلانه نیست، بلکه اعلام سرقت کفایت می‌کند؛ چنان‌که در سیاق آیه آمده است: «نَفْقَدُ

صَوَاعِ الْمَلِكِ» (یوسف: ۷۲). عدالت نیز آن بود که گفته می‌شد: ای اهل قافله! پیمانۀ پادشاه گم شده است و نیازی نبود گفته شود: «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» و جمله با «ان» و «لام» تأکید شود؛ بنابراین در صراحت، تأکید و نیز خطاب جمع آیه، مطلبی نهفته است که در ادامه بدان اشاره می‌شود.

۴-۵-۴. اطلاق سرقت به جماعت از باب «توریه»

توریه که از محسنات معنوی سخن به‌شمار می‌رود، آن است که گوینده، لفظی را که دو معنای نزدیک و دور دارد، به‌کار برد و به اتکای قرینه‌ای پنهان، معنای دور را اراده کند و مخاطب به معنای نزدیک التفات یابد (سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۵۲). نظر مشهور در فقه اسلامی آن است که توریه اصولاً مصداق دروغ نیست، بلکه در مواقع ضرورت، حکم وجوب دارد؛ زیرا سخنی را می‌توان کذب دانست که مقصود متکلم از آن با واقعیت منطبق نباشد و توریه این‌گونه نیست. شیخ انصاری در این باره می‌نویسد: «صرح الأصحاب ... من وجوب التوریه عندالضرورة» (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۰).

تفاوت توریه و کذب در آن است که در توریه، متکلم قصد اخبار خلاف واقع ندارد و معنای مقصودش از کلام نیز خلاف واقع نیست؛ بنابراین در توریه قطعاً کذب مخبری وجود ندارد، ولی در کذب، متکلم قصد اخبار خلاف واقع دارد و معنای مقصود و ظاهری، هردو متحد و خلاف واقع است (اترک، ۱۳۸۶، ص ۸۳).

اقوال و نظرها درباره انواع و حکم شرعی توریه متفاوت است (همان)؛ بنابراین به‌نظر مشهور، بسنده می‌کنیم و در ادامه به چگونگی صنعت توریه در آیه مورد بحث و مستند آن می‌پردازیم.

در آیه هفتاد سوره یوسف ﷺ، جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» بیانگر توریه است؛ بدین ترتیب که آیه شریفه به سرقتی اشاره دارد که برادران یوسف پیش‌تر انجام داده‌اند و یوسف ﷺ را به وسیله نیرنگ و فریب از حضرت یعقوب ﷺ جدا کرده‌اند و داخل چاه انداخته‌اند. برخی مفسران این دیدگاه را برگزیده‌اند؛ برای مثال آلوسی نوشته است:

مقصود از سرقت، گرفتن او از پدرش بر اساس خیانت است که نوعی سرقت به‌شمار می‌رود و داخل شدن بنیامین نیز در این اتهام، به‌طریق تغلیب است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۴).

زمخشری انتساب سرقت در آیه را از باب توریه دانسته است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۹۱). طبرسی نیز این قول را به ابومسلم نسبت می‌دهد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۵). به‌نظر می‌رسد ابومسلم اصفهانی مفسر معتزلی، نخستین کسی است که تفسیر مذکور را بیان کرده، پیش از ایشان کسی این دیدگاه را بیان نکرده است، مگر روایاتی که ناظر بر این دیدگاه‌اند.

این دیدگاه از دو جهت بر دیدگاه‌های دیگر برتری دارد:

الف) تناسب با روایات تفسیری: بر اساس روایات تفسیری، جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» به دزدی پیش‌تر برادران یوسف ﷺ اشاره دارد. در این باره از امام صادق ﷺ روایت شده است: «إِنَّهُمْ سَرَقُوا يَوْسُفَ مِنْ أَبِيهِ أَلَا تَرَى أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ حِينَ قَالُوا: «مَاذَا تَفْقِدُونَ قَالُوا نَفَقِدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ» وَ لَمْ يَقُولُوا سَرَقْتُمْ صَوَاعَ الْمَلِكِ، إِنَّمَا عَنَى أَنَّكُمْ سَرَقْتُمْ يَوْسُفَ مِنْ أَبِيهِ: أَنَّهُمْ يَوْسُفَ ﷺ را از پدرش دزدیدند. آیا نمی‌بینی زمانی که آنها گفتند چه چیزی گم کرده‌اید، به آنها گفته شد: پیمان‌ه پادشاه را گم کرده‌ایم و نگفتند: شما پیمان‌ه پادشاه را دزدیده‌اید؛ بنابراین منظور آن است که شما یوسف ﷺ را از پدرش دزدیده‌اید (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۴۴).

براساس این روایت، عمل حضرت یوسف ﷺ اتهام نبوده است، بلکه به صفت واقعی برادرانش اشاره دارد و کاربرد کلمه «اتهام» در شأن پیامبران ﷺ صحیح نیست؛ زیرا اتهام در عرف و همچنین در اصطلاح فقه، به معنای تهمت و از صفات رذیله است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۶).

ب) تناسب با مبنای عدالت در مصلحت: قرآن کریم نه تنها در احکام و حدود خود مبنای عدالت را رعایت نکرده است، بلکه دیگران را نیز به رعایت عدالت ملزم نمی‌کند؛ برای مثال در آیه «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸)، به مسئله «عدالت در حکومت» اشاره شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۳۰) و از آنجاکه مصلحت مهم‌ترین رکن حکومت است، امر به عدالت در حکومت شامل

مصلحت‌گرایی نیز می‌شود.

در برابر عدل، ظلم قرار دارد که به معنای خارج کردن شیء از موضع آن می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۳۷)، درحالی‌که بسیاری از آیات قرآن به صراحت خداوند را از ظلم مبرا می‌دانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء: ۴۰) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس: ۴۴).

توهم ناقدان قرآن مبنی بر ترادف واژگان عدالت و مساوات باعث خرده‌گیری آنان به مصلحت‌گرایی در قرآن شده است، درحالی‌که قرآن در برخی موارد دلیل مصلحت‌گرایی بر مبنای عدالت را آشکارا بیان کرده است؛ چنان‌که از دیدگاه قرآن، دلیل عدم تساوی زن و مرد در حقوق اجتماعی و برخی محدودیت‌های اجتماعی زنان همچون منصب قضاوت، ویژگی‌های فطری آنان است؛ از جمله در آیه «وَمَنْ يَنْشَأْ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ: آیا کسی را که در لابه‌لای زینت‌ها پرورش می‌یابد و به‌هنگام جدال قادر به تبیین مقصود خود نیست» (زخرف: ۱۸). به عبارت دیگر زنان در مواقع جدل و مخاصمه در مقام احتجاج، ضعیف‌تر از مردان عمل می‌کنند و این ویژگی از فطرت آنها سرچشمه می‌گیرد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۴۳)؛ بنابراین عدالت به معنای وضع شیء در موضع آن است، نه به معنای مساوات.

براین‌مبنا اطلاق صفت دزد به برادران یوسف ۱ تا زمانی که یوسف ۲ را به پدر خود بازنگردانند، جعل صفت در موضع حاجت آن و عین عدالت است؛ پس مصلحت در فعل حضرت یوسف ۲ به دلیل توریه با مبنای عدالت تناسب دارد؛ زیرا باتوجه به معنایی که در مباحث پیشین از «توریه» بیان شد، جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» دارای یک معنای دور است که همان دزدیدن یوسف ۲ از حضرت یعقوب ۲ بوده و یک معنای نزدیک که دزدیدن پیمانه می‌باشد و مخاطبان نیز بدان التفات یافته‌اند، ولی از آن‌رو که حضرت یوسف ۲ معنای دور را اراده کرده، نسبت سرقت‌دادن او به برادرانش مطابق با واقع بوده است و مصلحت در فعل ایشان با مبنای عدالت تناسب دارد.

۴-۶. ترجیح اهم بر مهم

اشکال دیگر بر آیه مورد بحث، ناراحتی و اندوه حضرت یعقوب علیه السلام به دلیل مصلحت‌گرایی در فعل حضرت یوسف علیه السلام می‌باشد، درحالی‌که اکرام والدین و حفظ حقوق آنها از واجبات دین اسلام بوده است و تن دادن بنیامین به اتهام سرقت و پذیرفتن آن از باب اذلال نفس بوده که در روایات از آن نهی شده است؛ برای مثال امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَذِلَّ نَفْسَهُ؛ برای مؤمن شایسته نیست که خود را ذلیل نماید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۶۴).

اشکال‌های یادشده را می‌توان بر اساس مبنای ترجیح اهم بر مهم در مصلحت‌گرایی توجیه کرد. مبنای ترجیح اهم بر مهم، یکی از مبانی شارع مقدس در مصلحت‌گرایی است که در برخی آیات قرآن بدان اشاره شده است؛ برای مثال قرآن کریم هنگام تراحم^۱ میان حفظ جان و عدم ولایت کفار، مصلحت حفظ جان را مقدم داشته است:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا: افراد باایمان نباید به‌جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هرکس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد [و پیوند او به‌کلی از خدا گسسته می‌شود]، مگر اینکه از آنها بپرهیزید [و به‌خاطر هدف‌های مهم‌تری تقیه کنید] (آل عمران: ۲۸).

اکثر مفسران استثنا در آیه یادشده را حمل بر تقیه کرده‌اند که مصداقی برای مبنای ترجیح اهم بر مهم است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۹۸/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۳). در آیه مذکور نیز حکم احسان به والدین و حکم امتحان حضرت یعقوب علیه السلام، درمقام تراحم با یکدیگر قرار گرفته‌اند و حضرت یوسف علیه السلام امتحان الهی را که مصلحت مهم‌تر بوده، بر دیگر مصالح مقدم داشته است. برخی مفسران به اهمیت

۱. تراحم یعنی دو حکم که در صحت آنها تردیدی نیست، در مقام امتثال و فرمانبرداری آن‌گونه‌اند که مکلف نمی‌تواند به هر دو عمل کند و ناگزیر باید یکی را انتخاب کند. تعارض در مرحله تشریع و قانونگذاری و تراحم در مرحله امتثال و اجراست. اصولیان معتقدند هنگام تراحم احکام باید به قاعده اهم و مهم مراجعه کرد؛ اهم را مقدم داشت و مهم را در آستان آن قربانی کرد.

این مصلحت بر دیگر مصالح اشاره کرده‌اند؛ مثلاً علامه طبرسی نوشته است:
درجایی که این مقدار غم و اندوه پدر و برادرانش موجب برطرف ساختن اندوه بسیاری
از همگان گردد، بدون شک مورد تعلق مصلحت واقع شده و جایز خواهد بود
(طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۶).

ابوالفتوح رازی می‌نویسد:

اما این سؤال که گویند: چگونه روا باشد که او غم پدر بیفزاید با آن که داند که تسلی
پدر به دیدار ابن یامین است او را باز گیرد تا پدر رنجورتر شود؟ جواب از این، آن
است که گوییم: یوسف علیه السلام این به فرمان خدای کرد، نه از خویشتن، و خدای تعالی
خواست که کار یعقوب و محنت او بنهایت رسد تا برسد که هر چیز که آن بغایت
رسد، برسد (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۱۷).

ممنوعیت قرارگرفتن عمدی جناب بنیامین در معرض اتهام سرقت نیز با مصالحی
مهم و پایدار از جمله امتحان حضرت یعقوب علیه السلام در تراحم بوده، جناب بنیامین از باب
ترجیح مصلحت اهم در برابر مهم با آن همراه شده است.

منطق «اولویت اهم بر مهم» از براهین پذیرفته عقلی و پذیرفته نزد تمامی خردمندان
است و رویکرد عملی و سیره آنان در زندگی‌شان محسوب می‌شود و در فقه و اصول
شیعه نیز پذیرفته و مورد استناد قرار می‌گیرد و براین اساس هنگام تراحم میان مصالح،
مصلحت اهم بر دیگر مصالح مقدم می‌شود و در کتب فقهی با عناوینی همچون «تقدیم
أرجح المصلحتین» یا «دفع افسد به فاسد» و... از آن یاد شده است (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۶،
ج ۳، ص ۶۸/ خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۸۵).^۱

۱. نسبت به جایگاه مصلحت‌اندیشی حاکم جامعه در قبال احکام اولیه، دو دیدگاه وجود دارد: مطابق
دیدگاه نخست، صدور احکام حکومتی و مصلحت‌اندیشی در حوزه مباحات قرار دارد و حاکم قادر
نیست در اموری فراتر از این محدوده مصلحت‌اندیشی کند (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳-۱۳۴).
شهید صدر مطابق منطق یادشده، صدور احکام حکومتی بر پایه مصالح را در «منطقه الفراغ» جایز
می‌داند (صدر، ۱۹۷۹، ص ۳۸۰)؛ از این رو هیچ تراحم و تعارضی میان احکام الزامیه شریعت و احکام
حکومتی نیست، بلکه زمینه‌ای نیز برای این تعارض وجود ندارد. بر اساس دیدگاه دوم - که از زمان
امام خمینی تاکنون به وسیله بیشتر فقهای امامیه پذیرفته شده است - فقیهان، گستره احکام حکومتی

براین اساس ناراحتی حضرت یعقوب علیه السلام در این مصلحت‌گرایی و نیز تن‌دادن جناب بنیامین به اذلال نفس، از باب اولویت اهم بر مهم است که با محوریت شریعت و حکمت الهی انجام شده است.

نتیجه

نتایج پژوهش حاضر به شرح ذیل است:

۱. مصلحت‌گرایی در آیه هفتاد سوره یوسف علیه السلام باهدف تأمین اهداف معنوی شریعت انجام شده، منافع مادی و سیاسی در آن دخالتی نداشته است و همان‌گونه که مفسران بیان کرده‌اند، حکمت بازداشتن بنیامین از مراجعت به کنعان، آزمایش حضرت یعقوب علیه السلام و ارتقای مقام ایشان بوده است؛ چنان‌که خداوند با امتحان حضرت ابراهیم علیه السلام مقام امامت را به ایشان عطا کرد.

۲. مصلحت از دیدگاه قرآن، مقتضای علم و حکمت الهی و بر پایه منافع پایدار و معنوی است؛ از این رو ممکن است در قالب ضرر ظاهری تحقق یابد؛ چنان‌که فعل حضرت یوسف علیه السلام در نگهداری بنیامین در کوتاه‌مدت، به غم و اندوه مقطعی حضرت یعقوب علیه السلام منجر گردید، ولی این عمل در واقع مصلحتی پایدار بود و به تکامل ایشان منجر شد.

۳. فعل حضرت یوسف علیه السلام در بازداشتن جناب بنیامین از مراجعت به کنعان، امر حکیمانه الهی و امتثال آن برای حضرت یوسف علیه السلام واجب بوده است؛ چنان‌که قرآن کریم

را به مباحات محدود نکرده‌اند، بلکه آن را در همه احکام شریعت و در مسائل سیاسی، اقتصادی، قضایی، نظامی، فرهنگی، اجتماعی و... فراگیر می‌دانند. مطابق این معنا حاکم اسلامی در همه موضوعات یادشده با مراعات اهم و مهم می‌تواند مصلحت‌سنجی کند و حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت - گرچه در ظاهر در تقابل با ظاهر احکام اولیه شریعت - صادر نماید؛ براین اساس حکومت از احکام اولیه شرع و مقدم بر تمامی احکام ثانویه است (ر.ک: ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۴۲). بسیاری از فقهای امامیه از جمله امام خمینی به این دیدگاه قائل‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۲)؛ اگرچه احکام حکومتی موقتی و مقید به مصالح اقوی و اهم‌اند.

نیز تصرف در مصالح احکام الهی را جایز نمی‌داند.

۴. اتهام سرقت حضرت یوسف علیه السلام به بنیامین در آیه هفتاد سوره یوسف، همان گونه که از سیاق آن استفاده می‌شود، با رضایت ایشان انجام شده است. اتهام سرقت به برادران دیگر نیز از باب توریه و اشاره به دزدی پیشین آنان است که حضرت یوسف علیه السلام را از حضرت یعقوب علیه السلام دزدیدند؛ بنابراین اطلاق صفت دزد به آنان با مبنای عدالت در مصلحت‌گرایی تناسب دارد؛ به همین دلیل اتهام سرقت به بنیامین و برادران دیگر حضرت یوسف علیه السلام، مخالف اصول اخلاقی نبوده است.

۵. مصلحت‌گرایی در فعل حضرت یوسف علیه السلام از سویی سبب غم و اندوه حضرت یعقوب علیه السلام شد که مخالف حکم اکرام والدین است و از سوی دیگر پذیرفتن اتهام سرقت از جانب بنیامین، اذلال نفس وی را به دنبال داشته که در روایات از آن نهی شده است، ولی از آن رو که احکام یادشده با حکم دیگر خداوند (امتحان حضرت یعقوب علیه السلام) در تراحم بوده‌اند، حضرت یوسف و بنیامین علیه السلام مصلحت امتحان الهی را از باب ترجیح اهم بر مهم که مبنایی عقلایی بوده و در قرآن نیز بدان اشاره شده است، انتخاب کرده‌اند. براین اساس مصلحت‌گرایی در آیه هفتاد سوره یوسف، نه تنها بر منافع مادی و سیاسی دلالت ندارد، بلکه بر اساس مبانی اسلامی آن از جمله غایت‌مداری، شریعت‌محوری، حفظ اصول اخلاقی، عدالت‌محوری و ترجیح منافع اهم و پایدار انجام شده است. همچنین آیات قرآن مصلحت‌گرایی بر خلاف قوانین شرعی و اخلاقی را نفی کرده، بر مصلحت‌گرایی بر پایه عدالت سفارش می‌کنند.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی؛ تحقیق عبدالباری عطیه؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
 ۲. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق هارون عبدالسلام؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
 ۳. اترک، حسین؛ «ماهیت و حکم اخلاقی توریه»، مجله معرفت اخلاقی؛ ش ۴، پاییز ۱۳۸۹، ص ۷۵-۹۴.
 ۴. امینی، ابراهیم؛ وحی در ادیان آسمانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
 ۵. انصاری، مرتضی؛ کتاب المکاسب؛ قم: انتشارات دارالحکمه، ۱۴۱۶ق.
 ۶. ایروانی، جواد؛ «بازخوانی روایات توریه و حکم آن»، مجله حدیث پژوهی؛ ش ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۸۷-۱۱۰.
 ۷. ایزدپور، محمدرضا؛ «درآمدی بر بنیان‌های کلامی مصلحت در نظام تشریع»، مجله اندیشه نوین دینی؛ ش ۲۶، پاییز ۱۳۹۰، ص ۹۳-۱۱۸.
 ۸. ایزدهی، سیدسجاد؛ «ضوابط مصلحت در فقه شیعه»، مجله سیاست متعالیه؛ ش ۱، تابستان ۱۳۹۲، ص ۲۹-۵۸.
 ۹. جوادی، محسن؛ «اخلاق در قرآن»، دائرةالمعارف قرآن کریم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸.
 ۱۰. حکیم، عبدالصاحب؛ متقی‌الأصول (تقریر مباحث آیت‌الله روحانی)؛ چ ۲، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۶ق.

۱۱. حویزی، عبدالعلی؛ نورالثقلین؛ ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۲. خمینی، سیدروح‌الله؛ المکاسب المحرمه؛ تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۱۳. رازی، ابوالفتح حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان؛ تصحیح محمدمهدی ناصح؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن محمد؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ قرآن؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۱۶. روشن ضمیر، محمد ابراهیم؛ «نقد و بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره پیامبر اسلام (ص)»، مجله الهیات و حقوق؛ ش ۲۱ و ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۱۹۵-۲۲۲.
۱۷. زمخشری، جلال‌الله محمود؛ الکشاف؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۸. سنها؛ نقد قرآن؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۹۳.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین؛ الإتقان فی علوم القرآن؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۲ق.
۲۰. صدر، سید محمد باقر؛ اقتصادنا؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۷۹م.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۰ق.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تصحیح احمد حبیب عاملی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۲۴. عسگری، ابوهلال؛ الفروق فی اللغة؛ بیروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ق.
۲۵. علم‌الهدی، سید مرتضی؛ تفسیر شریف المرتضی؛ بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۳۱ق.
۲۶. غزالی، محمد؛ المستصفی فی علم الأصول؛ قم: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.



۲۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱۰، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۸. نایینی، محمدحسین؛ تنبیه‌الأمّة و تنزیه‌الملّة؛ تحقیق، تصحیح و مقدمه سیدمحمود طالقانی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
۲۹. وات، منتگمری؛ محمد پیامبر و سیاست‌مدار؛ ترجمه اسماعیل والی‌زاده؛ تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۴۴.
۳۰. واعظی، احمد؛ «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار»، مجله قرآن‌شناخت؛ ش ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۲۳-۴۴.
۳۱. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود؛ فرهنگ فقه فارسی؛ قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۷.

التعذيب في حالة الاضطرار من منظور القرآن الكريم

سيد مهدي سيدزاده ثاني*

عبد الرضا جوان جعفري بجنوردي**

بتول دانشجو***

"الاضطرار" هو المقابلة مع الخطر و المآزق الشديدة و يلعب دورا فعالا في رفع الحرج و حل المشاكل الفردية والاجتماعية. لذلك فقد ابدى القران اهتماما بالغاً بهذه المسألة و ذلك يمكن رؤيته في الآيات التالية: ١٧٣ سورة البقرة، ٣ سورة المائدة، ١٩٩ سورة الأنعام... حيث أشارت هذه الآيات بحلية أكل المحرمات بصورة مطلقة في حالة الاضطرار. و على رغم الظهور في جواز أكل المحرمات فقط إلا أن هذه الآيات غير منحصرة في أكل المحرمات وذلك لعدم خصوصيتها ويمكن الاستناد بها في حالة توفر جميع شروط الاضطرار في الأمور المختلفة. من هذه الآيات يمكن استنباط الحكم بحلية و جواز المحظورات والمحرمات في حالة الاضطرار. من جهة أخرى بعض الآيات مثل: ١٠ سورة البروج، ٥٨ سورة الأحزاب وغيرها من الروايات المتعددة التي تدل على تحريم التعذيب. هل من الممكن الاستناد بإطلاق الآيات الشريفة و الروايات و ادلة الإضطرار في جواز و حلية التعذيب في حالة الإضرار أم لا؟

تم نقد و بحث الآراء المختلفة بخصوص هذا الموضوع في هذه المقالة. في النهاية من الناحية النظرية يمكن القول إن إطلاق آيات الإضرار في موضوع التعذيب لها موضوعية هنا و إن الأدلة المطروحة في نفي هذا الإطلاق و من جملتها: الكرامة الإنسانية و الحرية و غيرها ليست كافية بالتمسك بما لتقييد إطلاق الآيات القرآنية. من الناحية العملية أيضا يبدو أن ظروف و شروط الإضطرار المتعلقة بجواز التعذيب ليست سارية و لا يمكن تطبيقها هنا و لذلك لا يمكن الاستناد بالإضطرار للحكم بحلية التعذيب.

الكلمات المفتاحية: الاضطرار، التعذيب، حفظ النظام، الكرامة الإنسانية، اتفاقية مناهضة التعذيب.

* أستاذ مساعد في جامعة الفردوسي في مشهد المقدسة، لمراسلة المؤلف (Seidzadeh@um.ac.ir).

** أستاذ مشارك في القانون بجامعة الفردوسي في مشهد.

*** خريجة ماجستير في القانون الجنائي وعلم الجريمة من جامعة الفردوسي في مشهد.

طريقة تحريم الخمر و دورها في تصحيح سبب نزول الآية الثالثة والأربعون من سورة النساء

عبدالكريم بهجت بور*

المدرسة الجعفرية اعتقدت بحرمه الخمر منذ البداية و الشارع المقدس أعلن هذه الحرمة بالتدريج. أما الفرق الإسلامية الأخرى تعتقد ان الشارع المقدس قام بتحريمه تدريجياً مهياً الناس و صرح بتحريمه في سورة المائدة. ما يجب الالتفات له هو سبب نزول الآيات ٢١٩ من سورة البقرة و ٤٣ من سورة النساء. بناء على وجهة نظر الشيعة فقد قام الرسول الأكرم ﷺ بمنع علي ابن أبي طالب عليه السلام من شرب الخمر منذ البداية حيث كان تحت رعايته و قام بتربيته تربية خاصة. أما بناء على ما ورد في مصادر التفسير السنية في سبب نزول هذه الآية التي تمنع المسلمين بالصلاة في حالة السكر و ذهاب العقل، قام الإمام علي عليه السلام بشرب الخمر. انتقدت هذه النظرية الأخيرة بشدة من قبل الأستاذ علامه معرفت و ذلك من خلال مراجعة أخبارها و وثائقها، و مراجعة رواياتها المتعارضة و كذلك بعض الأدلة القرآنية والروائية المتفق عليها بين جميع المسلمين من الفرق الإسلامية المختلفة و أيضاً المقبولة من قبل مدرسة أهل البيت و بهذا الترتيب تم رفض هذا الإدعاء. في هذه المقالة نظرية العلامة تؤيد و تعزز من قبل الأدلة.

الكلمات المفتاحية: الخمر، علي ابن أبي طالب عليه السلام، نزول، نزول تدريجي، تحريم الخمر، سبب النزول.

* أستاذ مشارك في الفكر والثقافة الإسلامية (abp114@yahoo.com).

تعدد الزوجات في القرآن؛ النهج و التحديات

فرج الله هدايت نيا*

تمت أبحاث عديدة من قبل العلماء المسلمين فيما يخص موضوع تعدد الزوجات في القرآن الكريم و قد أثبتت وجهات نظر مختلفة حول هذا الموضوع، فقد قامت جماعة بالدفاع عنه و عبرت عنه بالأمر الضروري الذي لا غنى عنه مصرحة أنه أحيانا على الرجل أن يتزوج مجددا للتقوى و البعد عن الملوثة و من جهة أخرى تعدد الزوجات يعد فرصة للنساء اللاتي لا تتاح لهن فرصة الزواج لأسباب مثل وفاة الزوج أو الطلاق. في مقابل هذه الجماعة فقد انتقد تعدد الزوجات وذلك لأسباب منها انتهاك حقوق الزوجة الأولى و قد يوجد اختلاف بين الزوجات و يخلق المشاكل بينهم. بالإضافة الى ذلك، فإن دخول امرأة أخرى في حياة الرجل غالبا ما ينتج توترات ومشاكل عائلية التي تضع العائلة في معرض للخطر، و إن الأطفال ليسوا في مأمن من هذه المشاكل والأخطار. جماعة أخرى قامت بالالتفات الى المزايا و المعايير و حاولت إدارة المساوئ و قدمت الحلول لها. بالتالي يوجد ثلاث فرق مختلفة بالنسبة الى هذا الموضوع. قامت الدراسة الحالية بتقديم ثلاث المسالك المختلفة لتعدد الزوجات: و هي الجواز، التحريم و التحديد حيث قامت الدراسة بمراجعتها و تقييمها.

الكلمات المفتاحية: تعدد الزوجات، فقه العائلة، حقوق العائلة.

* أستاذ مساعد للثقافة والفكر الإسلامي و عضو نادي الفقه الإسلامي والقانون الإسلامي (hedayat47@gmail.com).

تطبيق قاعدة دفع المنكر في الأسرة من خلال التحقيق في دلالة آية الوقاية

محمد علي حاجي ده آبادي*
روح الله اكرمي**

قاعدة وجوب دفع المنكر متضمنة لحرمة إعداد وتهيئة ارتكاب المنكرات من قبل الآخرين ووجوب الإقدام بإجراءات منع المنكر و تختلف هذه القاعدة مع قواعد حرمة الإعانة على الإثم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهات مختلفة. هذه القاعدة يمكن إدراجها في عداد القواعد التي توضح إطار السياسة الجنائية الإسلامية في المعاملة مع الجريمة والانحراف. ليس لعلماء المسلمين نفس الموقف فيما يتعلق بالقاعدة المذكورة أعلاه و حدودها، لكن الكثير منهم بالإستناد بآية الوقاية يؤكدون صحة و اعتبار أعمال القاعدة الحالية في نطاق الأسرة.

في هذه الورقة، أثناء صياغة مفهوم هذه القاعدة قمنا بالتحقيق في إنعكاسات على الأدبيات الفقهية و تحليلها في نطاق الأسرة و أيضا تحليل آية الوقاية من وجهة نظر المفسرين و فقهاء المسلمين.

الكلمات المفتاحية: آية الوقاية، قاعدة دفع المنكر، الوقاية من الجريمة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حرمة الإعانة على الإثم.

* استاذ مشارك في القانون الجنائي وعلم الإجرام، كلية الحقوق، جامعة قم (dr_hajidehabadi@yahoo.com).
** استاذ مساعد، قسم القانون الجنائي وعلم الإجرام، كلية الحقوق، جامعة قم / المؤلف المسئول (r.akrami@qom.ac.ir).

الأدلة القرآنية في صحة اعتبار الوثائق الرسمية و هيمنتها على أدلة الإثبات الأخرى

أحمد احسانى فر*

وفرة الروايات المتعلقة بالشهادات و عدم رؤية الاستناد للوثائق في عهد التشريع بسبب أمية الشعوب في تلك الحقبة قد يودر إلى الأذهان أن النظام القانوني الإسلامي قدم الشهادات على الوثائق. يمكن رؤية هذا التوهم في نظريات "مجلس صيانة الدستور" و "المجمع الإستشاري الفقهي" التي قامت بإبطال بعض مواد القانون المدني وتسجيل الوثائق و العقارات. هذه المجمع و مجالس الشورى قامت ضمناً بتأكيد تفوق الشهادات على الوثائق الرسمية. على هذا الأساس فإن الأدلة الصالحة للإثبات هي الأدلة التي نصّ عليها الشارع، و بالتالي لا يمكن الحكم بصحة دليل لكشفه عن الواقع صرفاً. أصحاب هذا الرأي يعتقدون أنه لا يوجد نص شرعي على كون الوثائق الرسمية دليلاً يمكن الاستناد به و قابلية الوثيقة للكشف عن الواقع لا إعتبار لها إن لم تكن مقرونة بالنصّ الشرعي. في هذه المقالة سيتم إثبات صحة الاستناد بهذا النوع من الأدلة حتى على فرض أن اعتبار و صحة أدلة الإثبات أمر مبني على جعل تعديدي شرعي؛ بالاستدلال بآية ٢٨٢ من سورة البقرة وجود هذه النوع من الأدلة معتبر و مجعول شرعي. المبالغة الموجودة في هذه الآية يدل بقوة على تقدم و تفوق الوثائق على غيرها من أدلة الإثبات الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الوثائق الرسمية، الشهادات، أدلة الإثبات، الإقرار، الجعل الشرعي، آية ٢٨٢ من سورة البقرة.

* دكتور في القانون الخاص و باحث في مركز الأبحاث الثقافية الإسلامية (ehsanifarahmad@gmail.com).

دراسة دلالة الآية السبعون من سورة يوسف على "البراغماتية" مع التركيز على نقد الشبهات

محمد رضا عزتي فردوني*
سيد رضا مؤدب**

من بين الشبهات المطروحة على الدين الإسلامي هي البراغماتية المادية و السياسية في أحكام الدين و التي بموجبها اتباع أحكام الدين المصالح المادية و السياسية. يمكن الإشارة هنا الى الآية السبعون من سورة يوسف حيث ضحى و قدم النبي يوسف بالأحكام الشرعية والأخلاقية لمصالحه المادية و السياسية، فقد أتهم اخوته بالسرقة. في هذه المقالة حاولنا الرد على هذه الشبهة من خلال تفسير هذه الآية و من خلال تبين المبادئ الفقهية و القرآنية لمفهوم المصلحة و التي تعتبر من أهم عناصر الفقه الشيعي. تظهر نتيجة البحث أن الاهتمام بهذه الآية لا يعتمد فقط على المصالح المادية و السياسية و لكن أيضا على المعايير التي تشكل أساس العدالة و الحكمة الإلهية مع الحفاظ على المبادئ الأخلاقية، القوانين الشرعية و الضوابط العقلية التي تتماشى مع المقاصد الإلهية. ان نسب السرقة من قبل النبي لإخوته ليس اتهاما وإنما تعبيراً عن صفة حقيقية و هي من باب " التورية".

الكلمات المفتاحية: المصلحة، نقد الشبهات، الفقه السياسي، التورية.

* طالب دكتوراه في القرآن والحديث من جامعة قم / المؤلف المسؤول (ezzati1991@gmail.com).

** أستاذ مجموعة علوم القرآن و الحديث في جامعة قم (moadab_r113@yahoo.com).



Review of the Implication of “Expediency” in the Verse 70 of the Sura al-Yusuf Focusing on Doubt Criticism

*Mohammad Reza 'Ezzati Fordoei**
*Seyyed Reza Moaddab***

One of the doubts cast about Islam is its material and political utilitarianism of religious rules according to which the religious rules of Islam is based on the material and political interests. The verse 70 of the Sura al-Yusuf is relied upon in this respect. It is stated that Hazrat Yusuf(AS) has sacrificed the legal and ethical rules for his material and political interests and accused his brothers of theft. The present article, reviewing the exegeses of the verse, as well as the jurisprudential and Quranic bases of expediency as the most important element of Shi'a political jurisprudence, tries to answer these questions. The results show that expediency or interest in the above-mentioned verse not only is based on political and material interests, but also it is a criterion-oriented matter, a necessity of divine justice and wisdom, that preserves ethical principles, legal rules, and rational criteria in the line with the divine end. Hazrat Yusuf(AS)'s attribution of theft to his brothers also due to turiya and it is indicative of their actual characteristic, but not accusation.

Keywords: *Expediency, Criticizing Doubts, Political Jurisprudence, Turiya.*

* Ph.D Student of Quran and Hadith Sciences, University of Qom, Corresponding Author (ezzati1991@gmail.com).

** Full Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Qom (moaddab_r113@yahoo.com).

Quranic Evidences of the Validity of a Formal Document and Its Supremacy over Other Evidences in Substantiation of Claim

Ahmad Ehsanifar^{*}

The large number of Islamic traditions about testimony and the lack of wide usage of formal document at the time of legislation due to the general illiteracy of the people at that time led to the fallacy that testimony has priority over formal document in Islamic legal system. The output of this fallacy can be seen within the various theories of Guardian Council and the jurisprudential consultation assembly of the Council that implicitly approved the priority of testimony over document through nullification of some of the articles of civil code and the Document and Real Estate Registration Law.

The major reason for rejecting the authenticity of a formal document is the basis for devotional and legal making for the validity of a formal document. Accordingly, only those ways and instruments can be regarded as evidences in substantiation of claim that are considered valid and authentic by the clear verbal text of the legislator. Therefore, the way of finding the truth based on external evidences cannot be regarded as the basis for its validity. Those who hold this view believe that no legal text has been adduced on the authenticity of the document and finding truth based on external evidences cannot be considered as the basis for the validity of the document unless it is relied upon a legal clear text.

The present article aims to prove that, given that devotional and legal making is the basis for the validity of the evidences in substantiation of claim, not only the legal making of the validity of document has occurred within the verse 282 of the Sura al-Baqara, but also the emphases and exaggerations made in this verse indicate the supremacy of document over other evidences in substantiation of claim.

Keywords: *Formal Document, Testimony, Evidences in Substantiation of Claim, Profession, Legal Making, Verse 282 of Sura al-Baqara.*

^{*} Ph.D in Private Law, Islamic Culture and Thought Research Center (ehsanifarahmad@gmail.com).



Application of Wrongdoing Elimination Rule with an Exploration of the Implication of the Veghaya Verse

*Mohammad 'Ali Hajidehabadi**
*Rouh-ollah AKrami***

The wrongdoing elimination necessity rule that entails unlawfulness of setting the scene for committing wrong acts by others and the necessity of preventing from wrongdoing by them is among the rules that can make clear the framework of Islamic criminal policy against the crime and corruption. It is different from the rules of unlawfulness of assisting sin and promotion of good and prevention of evil from different aspects. While a similar position has not been taken toward this rule and its limits by Islamic scholars, most of them, relying on Veghaya verse, have emphasized the validity of circulation of rule in the realm of family.

The present writing, while delineating the rule, aims at studying its reflection in jurisprudential literature, and analyzing its position in family area through analyzing Veghaya verse in the view of Islamic exegetes and jurists.

Keywords: *Veghaya Verse, Wrongdoing Elimination Rule, Crime Prevention, Promotion of Good and Prevention of Evil, Unlawfulness of Assisting Sin.*

* Associate Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Faculty of Law, University of Qom (dr_hajidehabadi@yahoo.com).

** Assistant Professor, Department of criminal law and criminology, Faculty of Law, University of Qom, Corresponding Author (r.akrami@qom.ac.ir).

Polygamy in the Quran; Challenges and Approaches

*Faraj-ollah Hedayatnia**

There has been a wide discussion among Muslim scholars on the subject of polygamy or the multiplicity of wives in the Quran and different views have been proposed in this regard. A group of scholars has supported polygamy and considered it necessary for some reasons. They believe that sometimes a man is urged to marry another woman in order to keep away from sin and corruption. On the other side, polygamy provides the opportunity for those women who have not married yet because of the death of their husband or divorce. In contrast, another group has criticized it. Polygamy, in their belief, may threaten the rights of the first wife. There is also the possibility that the wives oppose each other that makes some problems and challenges for them. In addition, polygamy may threaten the family preservation; since, generally, the entrance of the second wife into the life of the man brings about many tensions in the family relationship that disadvantages of which may also affect the children. Another group, taking into consideration the advantages and disadvantages of polygamy, has attempted to manage their disadvantages and to propose solution for that. Therefore, we see the formation of three different approaches to this problem. The present article reviews and evaluates the different approaches to polygamy in the form of three parts of “prescription”, “prohibition,” and “limitation”.

Keywords: *Polygamy, Multiplicity of Wives, Family Jurisprudence, Family Law.*

* Associate Professor, Islamic Culture and Thought Research Center, Member of Institute for Islamic Jurisprudence and Law of Qom Seminary (hedayat47@gmail.com).



How Was Wine Prohibited and What Was Its Role in Correcting the Cause of Revelation of the Verse 43 of the Sura al-Nisa?

*Abd-ol-Karim Bahjatpour**

In the view of the followers of the school of Ahl al-Bayt (the Household of Prophet Mohammad(PBUH)) drinking wine was originally unlawful and the divine Legislator gradually made it public. However, in the view of the other Islamic sects, drinking wine was gradually made unlawful and the divine Legislator first prepared the people for that and then announced its prohibition in the Sura al-Ma'ida. The important point of the verses 219 of the Sura al-Baqara and 43 of the Sura al-Nisa is their causes of revelation. Based on the Shi'a perspective, a person like 'Ali ibn Abitalib(AS) who was preferentially trained and educated by the Holy Prophet Mohammad(PBUH) was refusing, from the very beginning, to drink wine. But according to a tradition quoted in the exegetical sources of the Sunnis, the lord of the pious, 'Ali(AS) drank wine, on the occasion of the cause of revelation of the Sura al-Nisa that forbids the believers from performing prayer while they are drunk. Allamah Ma'rifat has strongly criticized and rejected this latter tradition. Investigating the report and the sanad of the tradition, reviewing the conflicting traditions, as well as several well-established evidences of the Quran and the validity agreed upon in all Islamic sects or approved by the followers of the school of Ahl al-Bayt, he rejects this claim. The present article approves the view of Allamah Ma'rifat and strengthens the aforementioned evidences.

Keywords: *Quran, Drinking Alcohol, 'Ali ibn Abitaleb, Revelation, To Reveal in Certain Times, Prohibition of Drinking Wine, Occasion of Revelation.*

* Associate Professor, Islamic Culture and Thought Research Center (abp114@yahoo.com).

Torture in Urgent Situations in the view of the Holy Quran

*Seyyed Mahdi Seyyedzadeh Thani**

*Abd-or-Reza Javan Ja'fari Bojnourdi***

*Batoul Daneshjou****

“Urgency” means to face danger or obstacles and it plays a crucial role in removing hardships and personal and social difficulties. Therefore, a number of the verses of the holy Quran are devoted to the subject of urgency including chapters 2: 173; 5: 3; 6: 119, etc. that absolutely emphasize the lawfulness of eating unlawful foods in emergent situations. Although the above-mentioned verses appear only to give permission to eat unlawful foods, they are not absolutely devoted to eating unlawful foods and they can be relied on, in the case when all the requirements are met, to give judgment generally on the lawfulness of any unlawful thing and any impediment in the urgent situations. On the other hand, torture is unlawful and forbidden according to some verses including the chapters 85: 10; 33: 58, and a variety of Islamic traditions. Is it possible to give a judgment on the lawfulness of torture in emergent cases relying on the general statements of the verses and evidences about urgency?

The present article criticizes and reviews the viewpoints on this matter. Finally, it can be said that theoretically, the general statements on urgency can also be applied to the subject of torture and the arguments alone for rejecting this generality like human dignity, freedom, etc. are not sufficient to limit the generality of the verses. In addition, it seems that practically all the requirements for giving permission of torture are not met and it is not practically possible to give a judgment on the lawfulness of torture due to emergency.

Keywords: *Urgency, Torture, Preservation of the Regime, Human Dignity, Convention against Torture.*

* Assistant Professor, Department of Law, Ferdowsi University, Mashhad, Iran,
Corresponding Author (Seidzadeh@um.ac.ir).

** Associate Professor, Department of Law, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.

*** M.A in of Criminal Law and Criminology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.

Vol.4 / No.7 / Autumn & Winter 2018

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3/ Torture in Urgent Situations in the view of the Holy Quran

*Seyyed Mahdi Seyyedzadeh Thani
Abd-or-Reza Javan Ja'fari Bojnourdi
Batoul Daneshjou*

**4/ How Was Wine Prohibited and What Was Its Role in
Correcting the Cause of Revelation of the Verse 43 of the Sura al-
Nisa?**

Abd-ol-Karim Bahjatpour

5/ Polygamy in the Quran; Challenges and Approaches

Faraj-ollah Hedayatnia

**6/ Application of Wrongdoing Elimination Rule with an
Exploration of the Implication of the Veghaya Verse**

*Mohammad 'Ali Hajidehabadi
Rouh-ollah AKrami*

**7/ Quranic Evidences of the Validity of a Formal Document and
Its Supremacy over Other Evidences in Substantiation of Claim**

Ahmad Ehsanifar

**8/ Review of the Implication of “Expediency” in the Verse 70 of
the Sura al-Yusuf Focusing on Doubt Criticism**

*Mohammad Reza 'Ezzati Fordoei
Seyyed Reza Moaddab*

Vol.4 / No.7 / Autumn & Winter 2018

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

License & Managing Editor: **Abolghasem Alidoost**

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

Tel & Fax: 025 - 32905765

E – Mail : anjomanfl@yahoo.com

www.sijl.ir

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

قرآن فقه و حقوق اسلامی

مزایای اشتراک:

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

نحوه اشتراک:

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



برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی:

سازمان / نهاد / و ...:

تلفن تماس: کد پستی:

آدرس دقیق پستی:

توضیحات:

شروع اشتراک از شماره: کد اشتراک قبلی:



Vol.4 / No.7 / Autumn & Winter 2018

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

Torture in Urgent Situations in the view of the Holy Quran

*Seyyed Mahdi Seyyedzadeh Thani
Abd-or-Reza Javan Ja'fari Bojnourdi
Batoul Daneshjou*

**How Was Wine Prohibited and What Was Its Role in Correcting
the Cause of Revelation of the Verse 43 of the Sura al-Nisa?**

Abd-ol-Karim Bahjatpour

Polygamy in the Quran; Challenges and Approaches

Faraj-ollah Hedayatnia

**Application of Wrongdoing Elimination Rule with an Exploration of
the Implication of the Veghaya Verse**

*Mohammad 'Ali Hajidehabadi
Rouh-ollah AKrami*

**Quranic Evidences of the Validity of a Formal Document and Its
Supremacy over Other Evidences in Substantiation of Claim**

Ahmad Ehsanifar

**Review of the Implication of “Expediency” in the Verse 70 of the
Sura al-Yusuf Focusing on Doubt Criticism**

*Mohammad Reza 'Ezzati Fordoei
Seyyed Reza Moaddab*