بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی **قرآن، فقه و حقوق اسلامی**
سال پنجم / شماره ۹ / پاییز و زمستان ۱۳۹۷
شاپا: ٤٨٨٤ ـ ٣٤٧٦

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

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

این نشریه در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

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

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- **عبدالکریم بهجت‌پور** / 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 العالمیة
- **محمدحسن زمانی** / استادیار جامعةالمصطفی العالمیة
- **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 ـ پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی

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

راهنمای تدوین مقالات

❖ شرایط ارسال مقاله

ـ عدم ارسال یا درج مقاله در نشریات دیگر؛

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

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

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

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

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

❖ روش تنظیم فهرست منابع در انتهای مقاله

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

ـ در ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام مؤلف؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجله (به صورت Bold)؛ محل نشر: ناشر، سال انتشار، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

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

❖ روش ارجاع به منابع در مقاله

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

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

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

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

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

فهرست مطالب

۷/ قصاص در ترازوی حقوق و اخلاق

امیر غنوی

۴۱/ نگرش دینی به رابطه کرامت انسان و حقوق بشر

حسین جوان‌آراسته

۶۳/ نقد استدلال به قرآن کریم برای اثبات قواعد فقهی عدالت و نفی ظلم

سیف‌الله صرامی

۸۹/ مهندسی ژنتیک ازدیدگاه فقه و حقوق موضوعه

حمید روستایی صدرآبادی، نصرالله جعفری خسروآبادی و سعیده سلیمانی پای طاق

۱۱۹/ توسعه مدارک قرآنی قواعد فقهی

خالد غفوری و حامد معرفت

۱۵۱/ واکاوی شرطیت احتمال تأثیر، در وجوب امر به معروف و نهی از منکر

امین سلیمان کلوانق، سیدمحمدجواد وزیری‌فرد، سیدهادی هاشمی مجد و احمد مرتاضی

قصاص در ترازوی حقوق و اخلاق

امیر غنوی*

چکیده

بسیاری از مفاهیم عمیق در اندیشه اسلامی همچون قصاص، در چهارچوب محدودی به‌کار گرفته شده‌اند. تأمل دقیق در آیات قصاص و جلوه‌های آن در فقه شیعی این پرسش را پدید می‌آورد که آیا مفهوم قصاص در گستره‌ای وسیع‌تر از آنچه امروز شاهدیم، جریان نمی‌یابد؟ این پرسش ما را به تحقیق در آیات قصاص و نیز بررسی جریان این مفهوم در روایات و فقه واداشت.

تحلیل دوباره عمومات بحث قصاص، بررسی روایات وارده در آموزه‌های گوناگون اخلاقی و فقهی و تحلیل‌های دانشمندان بزرگ پیشین، عرصه‌های جدیدی در این وادی گشود و توجه به سیره‌های عقلایی در رعایت تناسب میان برخورد با فرد متخلف و رفتار و وضعیت او، تأکیدی بر صحت برداشت‌های تازه است.

اما دستاورد نهایی این مطالعه، توجه به قصاص به‌مثابه حکمی اخلاقی و قاعده‌ای مهم در عرصه روابط اجتماعی است؛ قاعده‌ای که اخلاقیات در عرصه رفتار بین‌الملل نیز آن را پذیرفته، در برخی زمینه‌ها حقوق بین‌الملل نیز بر پایه آن شکل گرفته است. قصاص را به‌مثابه قاعده‌ای در اخلاق اجتماعی باید تلقی کرد و ریشه‌های این قاعده حقوقی را در آن باید یافت؛ قاعده‌ای که بدون رعایت آن، حریم‌ها محفوظ نمی‌ماند و رفتارهای آسیب‌زا کنترل نمی‌شود.

دستاورد دیگر تحقیق حاضر، رسیدن به قاعده‌ای پُردامنه در حقوق جزاست؛ قاعده‌ای که نه‌فقط جنایات علیه اشخاص را دربرمی‌گیرد، بلکه قصاص را به‌مثابه رویکردی در چگونگی تعیین مجازات‌های تعزیری مطرح می‌کند. این عرصه بدون تعیین معیاری مشخص به حاکم سپرده شده، نوعی عدم انضباط را پدید آورده است.

واژگان کلیدی: *قصاص، اخلاق اجتماعی، اصل مقابله به‌مثل.*

---

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (amir.ghanavi@gmail.com).

مقدمه

در میان سیستم‌های حقوقی موجود، شاید بتوان قصاص را یکی از مختصات فقه اسلامی به‌شمار آورد؛ مجازاتی که معمولاً اختیار اجرای آن با کسانی است که مجرم به آنان صدمه زده است و حکومت غالباً فقط نقش مجری را ایفا می‌کند. چنین مجازاتی این قابلیت را دارد که با مصالحه، به پرداخت خسارت بدل شود و به فضای مسئولیت مدنی نزدیک گردد یا حتی با عفو ازسوی مصدومان، به امری اخلاقی تغییر شکل دهد.

ویژگی دیگر مجازات قصاص، لزوم رعایت مماثلت میان جرم و مجازات است که آن را با دیگر مجازات‌های مرسوم متمایز می‌کند. قطع عضو، قتل یا ایجاد جرح، شکل‌های گوناگونی از مجازات است که متناسب با جنایات وارده اعمال خواهد شد.

تأملی دوباره در آیات قصاص، گستره‌ای نو پیش روی ما باز می‌کند و از نگاه رایج که در جزئیات احکام قصاص محصور مانده است، فراتر می‌رود. قصاص نه‌تنها ازمنظر فقهی و دامنه شمول آن نسبت به جرایم علیه اشخاص نیازمند بازنگری است، بلکه ازجهت حقوقی و به‌مثابه یک رویکرد در تعیین مجازات‌ها درخور توجهی تازه است و افزون‌براین می‌تواند بیانگر اصلی مهم در عرصه روابط اجتماعی و اخلاقی باشد.

۱. تحلیل واژه قصاص و ظرفیت مفهومی آن

دانشمندان لغت، واژه قصاص را به‌معنای کیفردادن بر گناه و کار بد برای آنچه مرتکب شده است، مکافات (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص۹٤۱) و پاداشی همانند جرم (معین، ۱۳۸۸، ج۲، ص۲٦۷۹) عنوان کرده‌اند که از ریشه «قصّ» به‌معنای جست‌وجو، پیگیری (ابن‌فارس، ۱٤۰٤، ج۵، ص۱۱) و حکایتی مطابق با واقع است (مصطفوی، ۱٤۳۰، ج۹، ص۲۷٤). قصه حکایتی است از آنچه درواقع رخ می‌دهد و با آن مطابقت دارد. برخی اهل لغت و مفسران نیز به معنای «مساوات» در واژه قصاص تصریح کرده‌اند و رعایت مطابقت میان شکل جنایت و چگونگی مجازات را لازم دانسته‌اند. همچنین از قصاص به «مقابله به‌مثل» و «رفتار متقابل» می‌توان تعبیر کرد که معنای لغوی (ابن‌فارس، ۱٤۰٤، ج۵، ص۱۱/ حمیری، ۱٤۲۰، ج۸، ص۵۳۳۵) و اصطلاحی

(عبدالرحمن، ١٤١٩، ج٣، ص٩٥) این واژه بر همان معانی دلالت دارد. قرآن‌پژوهـان در تبیین دایره مصادیق قصاص، از همـین تعـابیر بهـره جسـته‌انـد (طباطبـایی، ١٣٩٠، ج٢، ص٦٣/ مغنیه، ١٤٢٤، ج١، ص٣٠١/ بقـاعی، ١٤٢٧، ج١، ص٣٦٦). افـزون‌بـراین تفریـع «امر به اعتداء به‌مثل» بر جمله «الحرمات قصاص» بر همین مطلب دلالت دارد؛ زیرا امـر به «اعتداء به‌مثل» به‌روشنی از مشروعیت «مقابله به‌مثل» و «رفتار متقابل» خبر می‌دهد.

آیات ١٧٨ و ١٧٩ سوره بقره از لزوم رعایت همسـانی درمـورد مقتـولان خبـر داده، صاحبان خرد را از زندگی و حیاتی خاص باخبر می‌سازد که در رعایت همسانی کیفر و جرم وجود دارد و از بستر مناسبی می‌گوید که برای پروای از پروردگار پدید می‌آید. در سوره مائده، گزارشی از حکم قصاص در کتاب **تورات** آمده است و جریان این حکم را در جان، اعضای بدن و جراحات ثابت کرده است.

افزون‌براین واژه «قصـاص» در بیـانی عـام و حکمـی کلـی، در آیـه ١٩٤ بقـره وارد شده است: «الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اعْتَدى عَلَيكمْ فَاعْتَدُوا عَلَيهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيكمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقينَ» (بقره: ١٩٤).

این بیان پس از آیاتی است که دستور کارزار با کسـانی را مـی‌دهـد کـه بـه کشـتار مسلمانان دست می‌زنند. آیه به این نکته اشاره می‌کند که حرمت ماه‌های حـرام در قبـال یکدیگر قرار دارد. با توضیحاتی که درادامه آمده است، روشن می‌شود ممنوعیت کارزار در مـاه‌هـای حـرام درصـورتی اسـت کـه دشـمن نیـز ایـن حرمـت را رعایـت کنـد. درغیراین‌صورت کارزار با ایشان حتی در ماه‌های حرام نیز مجاز خواهد بود.

در تعبیر «الحرمات قصاص» واژه نخست، جمع «حرمة» بوده کـه مقصـود از آن هـر امری است که دارای حـریم و حرمـت باشـد (ازهـری، ١٤٢١، ج٥، ص٢٩/ ابـن‌سـیده، ١٤٢١، ج٣، ص٣٢٧/ ابن‌اثیر، ١٣٦٧، ج١، ص٣٧٣/ فیومی، ١٤١٤، ص١٣١). آمدن الـف و لام بر سر جمع، شمول سخن را نسبت به همه حرمت‌ها نشان می‌دهد (فاضل مقـداد، ١٣٧٣، ج١، ص٣٤٤/ ابوالسـعود، ١٣٨٣، ج١، ص٢٠٤/ نسـفی، ١٤١٦، ج١، ص١٥٩/ اردبیلی، ج١، ص٦٨٠/ طوسی، ج٢، ص١٥٠/ راوندی، ١٤٠٥، ج١، ص٣٣٧/ زمخشری، ١٤٠٧، ج١، ص٢٣٧/ ابوحیان، ١٤٢٠، ج٢، ص٢٤٩). این تعبیر به این نکتـه اشـاره دارد

که حرمت‌ها با یکدیگر همسانی و مطابقت دارند و اعتبار هریک به اعتبار دیگری است؛ به‌همین‌دلیل این قاعده کلی به ما اجازه می‌دهد اگر کسی حرمت ما را رعایت نکرد، همان‌گونه حرمت او را رعایت نکنیم و در برابر عبور از حریم خویش ساکت ننشینیم و تجاوز را با تجاوزی مشابه پاسخ دهیم (شوکانی، ١٤١٤، ج۱، ص۲۲۱/ ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج۱، ص۲۰٤/ بقاعی، ١٤٢٧، ج۱، ص٣٦٦). درادامه به موارد استثنا اشاره خواهد شد.

۲. قصاص به‌مثابه حکمی اخلاقی

آیا تلافی‌کردن و انتقام‌کشیدن از فرد تجاوزگر، کاری اخلاقی است؟ این پرسش در برابر حکم قصاص خودنمایی می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر آیا سپردن حق تصمیم درمورد مجازات و حق اعمال مجازات به بزهدیده یا خانواده او کاری اخلاقی و درست است؟ آیا این رفتار تحقیرآمیز با بزهکار، انسانی و اخلاقی است؟ آیا اعمال خشونت و ایجاد رنج شدید جسمانی برای بزهکار، ازلحاظ اخلاقی قابل دفاع است؟ آیا قصاص به‌معنای همسان‌شدن بزهدیده و بزهکار در انجام رفتاری غیرانسانی نیست؟ حتی اگر ضرورت قصاص را بپذیریم، آیا می‌توان از میان سه گزینه قصاص، گرفتن دیه و عفو، به اخلاقی‌بودن گزینه نخست رأی داد و به انجام آن توصیه کرد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید به چند نکته توجه داشت:

۱. اگر اعتبار دین را برای راهنمای صادق در گستره پیچیده هستی می‌پذیریم، نمی‌توانیم با چند پرسش یا ابهام از طرح دینی قصاص دست بشوییم. ادعای تعلق قصاص به دوره‌ای خاص و کنارگذاشتن آن با تکیه بر عناوینی همچون وهن اسلام ممکن نیست؛ زیرا قصاص جزئی از شرایع ادیان ابراهیمی است. اطلاقات ادله قصاص و حکمت‌های قرآنی و روایی آن، همگی نشان از محدودنبودن قصاص به دوره‌ای خاص دارد. قرآن از قصاص به‌عنوان قانونی کاملاً عقلایی و موجب حیات اجتماعی یاد کرده است و مقاومت برخی مجامع علمی در برابر قصاص، نتیجه ضعف در تبیین دین است.

۲. نگاه عمیق به ریشه‌های روانی جرم و شیوه‌های لازم برای جلوگیری از آن، ما را به جامع‌نگری و دوراندیشی می‌رساند و از احساسات لحظه‌ای فاصله می‌دهد. شیوه مجازات قصاص و دادن این حق به اولیا، بازدارندگی بسیاری دارد و به کاهش خشونت در جامعه می‌انجامد. دوراندیشی قانونگذار آنجاست که به کاهش حجم کلی در جرایم و صدمات اجتماعی بیندیشد و در دام احساسات لحظه‌ای نیفتد.

۳. مجازات باید برای اصلاح و بازدارندگی، با جرم تناسب داشته باشد. کسی که با اعمال قدرت دیگری را تحقیر کند، باید طعم تحقیر را بچشد و همان رنجی را بکشد که در حق دیگری روا داشته است. حتی اگر به مصلحت بزهکار می‌اندیشیم، باید بدانیم به‌رخ‌کشیدن ضعف و ناتوانی او گاهی تنها راه علاج فرد بزهکار و دست برداشتن او از تجاوزگری و تعرض است.

٤. نظام جزایی آخرین حلقه از حلقه‌های نظام‌های اجتماعی اسلام و مجازات، آخرین تدبیر برای کنترل اجتماع است. شکل‌گیری جامعه اسلامی با تربیت آغاز می‌شود؛ تربیتی که با آن نظام‌های فکری، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی محقق می‌گردد. جامعه پس از عبور از این مسیر، با نظام‌های قضایی، حقوقی و جزایی تکمیل خواهد شد. بسیاری از زمینه‌های جرم و جنایت با تحقق نظام‌های فردی و اجتماعی اسلام برطرف می‌شود و آنچه می‌ماند، اختیار آدمی است که باوجود همه زمینه‌سازی‌های مثبت می‌تواند راه را کج کند و به کژرفتاری و جرم روی بیاورد.

۵. قصاص یک حق است، نه حکمی که اجرای آن بر قاضی لازم باشد. دادن حق انتخاب قصاص به آسیب‌دیده، کمک بزرگی است برای اینکه حرمت و شخصیت شکسته ترمیم شود. در کنار اعطای حق قصاص، توصیه‌های بسیار به عفو و بخشش و وعده‌های بزرگ برای کسانی که گزینه عفو را برمی‌گزینند، عملاً قصاص را به امکانی برای آزادی و رهایی از مجازات بدل می‌کند؛ امکانی که با ایجاد نگاه مهربانانه در جامعه وسعت می‌یابد.

٦. در انتخاب میان سه گزینه تلافی، جبران مالی و عفو، باید میان نگاه اجتماعی ـ حقوقی و نگاه فردی، تفاوت قائل شد. از نگاه اجتماعی و حقوقی باید به

راه حلی اندیشید که با عامه مردم و شرایط کلی جامعه سازگار باشد. چنین راه حلی با دادن حق انتخاب به بزهدیده و امکان قصاص هماهنگ است. حفظ حریم‌ها، رعایت عدالت و امنیت اجتماع، همگی لزوم اجرای قصاص را می‌رساند، ولی از نگاه فردی و منظر حکمت، باید به بهترین‌ها اندیشید و صبوری کرد و فراترها را دید. همیشه عفو، متناسب‌ترین رفتار نیست و حتی عفو نامناسب، مجرم‌پروری و جسارت‌آفرینی است.

۳. قصاص؛ اصلی مهم در روابط اجتماعی

تعبیر «جزاء سیئة سیئة مثلها» یکی از عبارات و مفاهیم پُرتکرار در قرآن است. قرآن کریم در این تعبیر معمولاً بر جنبه سلبی آن تأکید می‌کند؛ یعنی در برابر رفتاری بد، باید به رفتار بدی همسان آن اکتفا کرد و پای از عرصه عدالت بیرون نگذاشت. همچنین در کنار این بیان، توصیه به عفو و اصلاح رابطه (شوری: ٤٠) و نیز دعوت به کنارزدن بدی با شیوه‌ای نیکو وارد شده است (مؤمنون: ٩٦/ فصلت: ٣٤ـ٣٥).

درهرصورت جنبه اثباتی این سخن نیز نکته‌ای کلیدی در روابط اجتماعی است. در روایتی از حضرت *علی*ﷺ نقل شده است: «ردّ الحجر من حیث جائک فإنّه لا یردّ الشّرّ إلّا بالشّر: سنگ را از همان سو که به سویت آمده است، برگردان؛ زیرا شرّ جز با شرّ بازنمی‌گردد» (تمیمی آمدی، ١٤١٠، ص٣٨٦).

سزای عقلایی رفتار بد، برخورد تند است و آن‌کس که به خود اجازه می‌دهد حریم دیگری را بشکند و حرمت او را فروبریزد، باید بداند با او نیز همان‌گونه برخورد خواهد شد.

۱ـ۳. توصیه یا مشروعیت

«قصاص» حقی متعلق به مجنیٌ علیه یا اولیای او و سلطه‌ای قانونی برای ایشان است (اسراء: ٣٣). ازیک‌سو باید به این نکته توجه داشت که پذیرش حق قصاص به‌معنای باارزش و مثبت تلقی‌کردن رفتار تلافی‌جویانه نیست. معیار اخلاقی و باارزش دانستن یک رفتار، وجود انگیزه درست و تطابق عمل با حکمت است و مسلّماً تلافی و انتقام،

انگیزه‌ای ارزشمند محسوب نمی‌شود، اما جای این پرسش هست که آیا استفاده از این حق و انجام قصاص، توصیه شده است؟ امروزه این سخن در همه موارد اجرای قصاص شنیده می‌شود که عفو و گذشت بهتر است و کینه‌جویی‌ها را باید کنار گذاشت. برخی پا را فراتر نهاده‌اند و اساساً قصاص را رفتاری خشن و غیرقابل دفاع تلقی می‌کنند. تعابیر وارده درمورد حکمت قصاص، به‌روشنی عادلانه‌بودن آن را گوشزد می‌کند و وعده تحقق نوعی حیات اجتماعی را درادامه عمل به قصاص داده است.

قصاص مقتضای عدالت است، ولی عفو، ریشه در جود دارد و نوعی احسان و صدقه به دیگری است. امام *علی*ﷺ در پاسخ به کسی که از مقایسه عدل و جود پرسید، فرمود:

> الْعَدْلُ يضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَالْجُودُ يخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا: عدل کارها را در جایگاه خویش قرار می‌دهد و جود آن را ازجهت خودش خارج می‌کند. عدل، سیاست‌گذاری عمومی است و جود در وضعیتی خاص رخ می‌دهد؛ پس عدل از میان آن دو برتر و بافضیلت‌تر است (شریف رضی، ١٤١٤، ص٥٥٣).

قرآن از حیاتی خبر می‌دهد که در قصاص هست (بقره: ۱۷۹) و به ما دستور می‌دهد در برابر تجاوز دیگری، مقابله به‌مثل کنیم (بقره: ١٩٤). امیر مؤمنانﷺ به این نکته اشاره دارد که برطرف‌کردن رفتار شرورانه، راهی جز مقابله به‌مثل ندارد (تمیمی آمدی، ١٤١٠، ص٣٨٦). این‌گونه بیانات، اصل‌بودن قصاص را نشان می‌دهد و عفو به شرایطی اختصاص می‌یابد که بخشش و گذشت، آثار مثبت بیشتری دارد و فرصت‌های بهتری را فراهم می‌آورد.

دعوت به عفو و بخشش، به زبان‌های گوناگونی در قرآن مطرح شده است. در سوره بقره پس از بیان حکم قصاص نفس، به این نکته اشاره می‌شود که کوتاه‌آمدن از قصاص، نوعی عفو نسبت به برادر مؤمن است (بقره: ۱۷۸). برادری، تخفیف و رحمت‌بودن ازجانب پروردگار، اموری است که در عفو به آن توجه داده شده است. در سوره مائده پس از اشاره به قصاص به‌عنوان سنّتی معتبر از زمان ادیان گذشته، بخشش را نوعی تصدق معرفی می‌کند که کفاره‌ای برای فرد بخشنده خواهد بود (مائده: ٤٥).

البته مفاد آیات مذکور بر زیبایی و حُسن عفو در هر وضعیتی دلالت دارد.

در سوره فصلت، نخست از برترین سخنان می‌گوید. این سخنان از آنِ کسانی است که به‌سوی خدا می‌خوانند و خود رفتاری شایسته دارند. سخن ایشان، اعلام تسلیم‌بودن در برابر حق است. درادامه از یکسان‌نبودن خوبی و بدی می‌گوید و به این نکته مهم اشاره دارد که در مقام دفع باید با نیکوترین رفتار عمل کرد. این شیوه گاهی به پیدایش دوستی و صمیمیتی تازه به‌جای دشمنی کهنه منجر خواهد شد. همچنین به این نکته توجه می‌دهد که چنین ظرفیتی در کسی نیست، مگر آنان‌که پیش‌تر صبر ورزیده‌اند و بهره‌های بزرگ دارند (فصلت: ۳۳ـ۳۵). عفو و گذشت هنگامی به‌درستی برجای قصاص می‌نشیند که نگاهی برادرانه یا پدرانه در فرد آسیب‌دیده پدید آید؛ درغیراین‌صورت تبلیغات و فشارهای روانی حتی اگر به عفو بینجامد، زمینه‌های بازگشت خشونت را برطرف نمی‌سازد و روان فرد آسیب‌دیده را به آرامش نمی‌رساند.

مشروعیت قصاص به آن، هم جنبه جزایی می‌بخشد و هم آثار حقوقی به‌دنبال دارد. پذیرش حق تعرض و مقابله به‌مثل با جانی، به‌معنای نوعی مجازات جانی است که اختیار اعمال آن به‌دست مجنیٌ علیه یا اولیای اوست و شمول قصاص نسبت به اموال، امکان جبران خسارت وارده را نیز فراهم می‌آورد و جبران حقوق ازدست‌رفته یا درخواست جبران آن از مراجع ذی‌صلاح، به قصاص جنبه مدنی می‌بخشد. این وسعت در آثار قصاص، نتیجه تلقی آن به‌مثابه اصلی اجتماعی و حقی قابل استیفاست.

۲ـ۳. گستره قصاص در روابط اجتماعی

پیش‌تر اشاره شد که قصاص در تمامی عرصه‌هایی جریان دارد که حرمت‌های فردی و اجتماعی حضور دارند. حرمت‌ها را گاهی شرع بدان تصریح می‌کند؛ مانند حرمت جان، مال و آبرو که البته عقلایی نیز هست و گاهی مصادیقی عقلایی می‌یابد و شرع نیز آن را تأیید یا دست‌کم با آن مخالفتی نکرده است؛ مانند حرمت برادری، حرمت دوستی و حرمت همسایگی. این حرمت‌ها دو سر دارند و حفظ آن نیازمند رعایتی دوسویه است.

نمونه‌هایی از رعایت تناسب در رفتار با دیگران، در روایت امیر مؤمنان‌ﷺ درباره اقسام برادران مؤمن آمده است. در این نقل، امام در پاسخ به پرسش درمورد «برادران» می‌فرماید:

برادران دو دسته‌اند: برادران مورد اعتماد و برادران بگو و بخند، ولی برادران مورد اعتماد، پناهگاه و دست و بال و اهل و مال‌اند؛ پس اگر به برادری اعتماد داری، مال و کمک خود را از او دریغ مدار و با دوست او دوست باش و با دشمن او دشمن باش و رازش را پنهان دار و عیبش را بپوشان و خوبی‌اش را آشکار ساز. ای پرسشگر! بدان که آنان بسیار کمیاب‌اند و اما برادران بگو و بخند، پس تو به‌وسیله آنان از لذت و خوشی برخوردار می‌شوی؛ لذا تو این لذت را از دست مده و بیش از این هم از آنان توقع نداشته باش و همان اندازه که آنان از خوش‌رویی و شیرین‌زبانی تو را برخوردار می‌سازند، تو نیز آنان را برخوردار ساز (کلینی، ۱٤۰۷، ج۲، ص۲٤۸/ صدوق، ۱۳٦۲، ص٤۹/ همو، ۱٤۰۲، ص۲۹/ مفید، ۱٤۱۳، ص۲۵۱/ ابن‌شعبه، ۱٤۰٤، ص۲۰٤).

امامﷺ در برخورد با عامه مردم، تناسب میان برخورد فرد با برخورد طرف مقابل را لازم می‌شمارد. آنجاکه او خوش‌رو و شیرین‌زبان باشد، باید تو نیز همان‌گونه باشی. روایت، درس رعایت تناسب در برخورد با دیگران را به انسان می‌دهد.

شیخ *انصاری* در کتاب **مکاسب محرمه** در اواخر بحث غیبت (ر.ک: انصاری، ۱٤۱۱، ج۱، ص۱۸۲)، روایات وارده درمورد حقوق برادران مسلمان را نقل می‌کند و می‌نویسد: «روایات درمورد حقوق مؤمن بسیار است و ظاهراً مراد، حقوق مستحبی است که شایسته است ادا شود». درادامه این احتمال را مطرح می‌کند که این حقوق به برادرِ آگاهی اختصاص دارد که خودش تا حد امکان همین حقوق را درمورد دیگران ادا می‌کند. ازنظر وی درمورد مؤمنی که خود این حقوق را ضایع می‌کند، ادانکردن این حقوق مورد بازخواست نخواهد بود؛ زیرا مقاصّه محقق شده و تهاتر در حقوق رخ می‌دهد. تطبیق بحث قصاص بر حقوق برادران، نشان از وسعت مصادیق قصاص در نگاه شیخ *انصاری* دارد. وی در ادامه بحث، برخی روایات درمورد «دوستی» را نقل می‌کند:

عَنْ عُبَیدِاللَّهِ الْحَلَبی عَنْ أَبی‌عَبْدِاللَّهِﷺ قَالَ: لَاتَکونُ الصَّدَاقَةُ إِلَّا بحُدُودِهَا فَمَنْ کانَتْ فِیهِ هَذِهِ الْحُدُودُ أَوْ شَیءٌ مِنْهَا فَانْسُبْهُ إِلَی الصَّدَاقَةِ وَ مَنْ لَمْ یکنْ فِیهِ شَیءٌ مِنْهَا فَلَا

تَنْسُبُهُ إِلَی شَیءٍ مِنَ الصَّدَاقَة فَأَوَّلُهَا أَنْ تَکونَ سَرِیرَتُهُ وَ عَلَانِیتُهُ لَک وَاحِدَةً وَالثَّانِی أَنْ یرَی زَینَک زَینَهُ وَ شَینَک شَینَهُ وَالثَّالِثَةُ أَنْ لَا تُغَیرَهُ عَلَیک وِلَایةٌ وَ لَا مَالٌ وَالرَّابِعَةُ أَنْ لَا یمْنَعَک شَیئاً تَنَالُهُ مَقْدُرَتُهُ وَالْخَامِسَةُ وَ هِی تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالَ أَنْ لَایسْلِمَک عِنْدَالنَّکبَاتِ (کلینی، ۱٤۰۷، ج۲، ص٦۳۹).

در این روایت شرایطی برای دوستی شمارش شده، کسی را که فاقد همه این شرایط باشد، دوست ندانسته است. شیخ *انصاری* مفهوم دوستی را اعم از برادری می‌داند و نتیجه می‌گیرد که با منتفی‌شدن دوستی، برادری و لزوم رعایت حقوق برادر مؤمن منتفی می‌گردد. ایشان همچنین چند روایت را نقل می‌کند (ر.ک: کوفی اهوازی، ۱٤۰٤، ص٤٥/ صدوق، ۱٤۰۲، ص۳٦/ کلینی، ۱٤۰۷، ج۲، ص٦۷۲) و می‌گوید کسانی را که حقوق برادری را با دیگران رعایت نمی‌کنند، برادر ندانسته، درنتیجه حقوق برادری درمورد آنان به‌عهده مؤمنان نیست.

همسایگی نیز برای افراد، حریم و حرمت خاصی را نسبت به یکدیگر ایجاد می‌کند. از حقوق و وظایف همسایگان نسبت به یکدیگر در روایات سخن گفته شده است (ابن‌شعبه حرّانی، ۱٤۰٤، ص۲٦٦/ فتال نیشابوری، ۱۳۷٥، ج۲، ص۳۸۸). سخنان شیخ درمورد حقوق همسایگی در این عرصه نیز قابل تکرار است.

در روابط اجتماعی هرکس باید این نکته را درک کند که حرمت او تاآنجا محفوظ خواهند ماند که به حرمت دیگران احترام بگذارد. این سزادهی فقط در مقام قضایی مطرح نیست، بلکه هر رفتار ناروایی را دربرمی‌گیرد که در فضای اجتماع رخ می‌دهد. جزای بی‌اعتنایی، بی‌اعتنایی است و جزای ترش‌رویی، رفتاری همسان آن می‌باشد. البته در جایگاهی برتر و با نگاهی اصلاحی باید حتی از تلافی بدی‌ها فراتر رفت به شیوه بهتری اندیشید که بدی‌ها را کنار می‌زند و دوستی و صمیمیت را به‌جای دشمنی می‌نشاند (فصلت: ۳٤ـ۳٥).

۳ـ۳. آثار اجرای قصاص در اجتماع

«قصاص» مجازاتی برای حرمت شکسته‌شده است. چنین مجازاتی جسارت را از تجاوزگر می‌گیرد و با افزایش هزینه برای ارتکاب چنین عملی، مانعی در برابر این اقدام

شکل می‌گیرد. حفظ حرمت‌ها نیز ازجهت روانی برای افراد آرامش می‌آورد و ارتباطات اجتماعی را بر پایه کرامت و شخصیت انسانی برقرار می‌کند. قصاص، نمایشی از تساوی حرمت‌ها میان بزرگ و کوچک، توانگر و مستمند و شخصیت اجتماعی و فرد عادی است. این تصویر، برخی از زمینه‌های تبعیض‌های ناروا را منتفی می‌سازد.

امکان مقابله به‌مثل ازسوی بزهدیده و تسلط او بر سرنوشت جانی، چنان ترسی در جان افراد قدرتمند می‌اندازد که جسارت بر جرم را به حداقل می‌رساند. انتظار برخورد مشابه، بهترین بازدارندگی را برای متجاوز و عادلانه‌ترین امنیت را برای افراد در معرض تجاوز دارد. افزون‌براین تسلط فرد رنج‌دیده بر سرنوشت بزهکار، به جبران شکست و تحقیری کمک می‌کند که در اثر تجاوز در روح و جان فرد رنج‌دیده حاصل شده است.

قصاص، مصداق عدل و عفو نمایش احسان است، ولی نباید فراموش کرد که آنچه استحکام در اجتماع و آرامش برای مردمان را به‌ارمغان می‌آورد، برقراری عدل است؛ گرچه احسان و عفو نیز می‌تواند لطافت، معنویت و اخوت را بر این جامعه مستحکم بیفزاید (شریف رضی، ١٤١٤، ص٥٥٣). تعبیر «جزاء سیئة سیئة مثلها» منصفانه‌بودن مجازات قصاص را اعلام می‌کند، اما درکنار این بیان، توصیه به عفو و اصلاح رابطه (شوری: ٤٠) و نیز دعوت به کنارزدن بدی با شیوه‌ای نیکوتر وارد شده است (مؤمنون: ٩٦/ فصلت: ٣٤ـ٣٥).

۴. قصاص؛ اصلی پذیرفته‌شده در روابط بین‌الملل

در روابط میان دولت‌ها «مقابله به‌مثل» قاعده‌ای پذیرفته شده است که در سطوح گوناگونی توجه می‌شود؛ در نزاکت بین‌المللی، در چگونگی رفتار دولت در حیطه قانونی و نیز در اقدامات تلافی‌جویانه.

نزاکت (Etiquette) عبارت است از نوع برخورد افراد با یکدیگر در زندگی روزمره، ولی در عرصه بین‌الملل، به‌جای افراد، دولت مورد توجه قرار می‌گیرد. درحقیقت برخی رفتارها از حدود مرزها فراتر می‌رود و به‌عنوان یک نزاکت بین‌المللی پذیرفته است. این رفتارها تقریباً به‌صورت مشابهی در جامعه بین‌المللی رعایت می‌شود و تحت عنوان کد

رفتار بین‌المللی معرفی شده است.

رفتار متقابل یکی از قواعد در نزاکت یا آداب معاشرت بین‌المللی است. هنگامی که نمایندگان یک دولت، رعایت آداب لازم را در برخورد با دولت دیگر نکنند، طبیعی است نمایندگان آن دولت، این بی‌نزاکتی را تحمل نکنند و اقدامی همسان انجام دهند. البته رفتار متقابل در جایی توصیه می‌شود که بی‌نزاکتی فاحش بوده یا تکرار شده باشد (http://protocolportal.com/maghalat_show.php?id=18؛ پرتال تشریفات ایران).

در سطحی بالاتر، دولت‌ها می‌توانند در برابر اقدام غیردوستانه دولت دیگر با توسل به عملی قانونی، مقابله به‌مثل کنند (Retorsion). این نوع رفتار در جایی مطرح می‌شود که دولت نخست، رفتاری مخالف با اصول حقوق بین‌الملل انجام نداده است. رفتار دولت مقابله‌کننده با این انگیزه صورت می‌گیرد که دولت نخست از رفتارهای غیردوستانه دست بردارد. این شکل از برخورد را در مقررات ماهی‌گیری، مهاجرت، سفر و تعرفه‌ها می‌توان دید (Glenn, 1895, p.157/ Keith, 1929, p.622).

بالاترین شکل از مقابله به‌مثل آنجا رخ می‌دهد که دولت‌ها دربرابر رفتارهای غیرقانونی یک دولت، به رفتار متقابل اقدام کنند و به رفتارهای غیرقانونی (Reprisal) دست بزنند(Karl Josef Partsch: Self_(2000) EPIL IV .Preservation).

این روش به‌عنوان یکی از استثنائات اصل تحریم عمومی استفاده از زور معرفی شده است (مقتدر، ۱۳۹۲، ص۱۳۲ـ۱۳۹). البته در حقوق بین‌الملل تلاش شده است به‌دلیل سوء استفاده دولت‌ها از این حق، با روش‌های گوناگونی این حق محدود و با شرایط و قیود زیادی همراه شود (راعی دهقی، ۱۳۹۰، ص۱۱۱). چنین رفتاری اگر در قالب دفاع مشروع قرار گیرد و از چهار عنصر ضرورت، فوریت، نبودن راه دیگر برای مقابله با خطر و تناسب دفاع با خطر برخوردار باشد، مسلّماً قاعده منع توسل به زور شامل آن نخواهد شد (مقتدر، ۱۳۹۲، ص۱۳۲ـ۱۳۹).

در عرف دیپلماتیک و رفتارهای عمومی سیاسی، مقابله به‌مثل، قاعده‌ای است که هر کشور برای الزام دیگران به رعایت حرمت و حق حاکمیت خویش بدان اقدام می‌کند و

تا زمانی‌که این نوع مقابله به رفتارهای خشونت‌بار منجر نشود، عرف سیاسی آن را تجویز می‌کند (راعی دهقی، ۱۳۹۰، ص۱۰۳ـ۱۰۶).

۵. قصاص به‌مثابه مجازاتی اسلامی

قصاص به‌جهت لزوم همسانی جنایت و مجازات در آن و نیز تلقی آن به‌عنوان یک حق، گفت‌وگویی مستقل از دیگر مجازات‌ها را می‌طلبد. فقهای سلف گاهی با نظر به جرم و سبب مجازات، از آن در «کتاب الجنایات» بحث کرده‌اند و گاهی باتوجه به مسبب یعنی نوع مجازات، این مباحث را در «کتاب القصاص» جای داده‌اند. تلفیق این دو عنوان و نیز همراه‌کردن آن با بحث دیات، یکی از شیوه‌های رایج در گفت‌وگوی از آن بوده است.

در نوشته‌های اولیه از مسائل قصاص به‌صورت پراکنده و همراه با بحث‌های دیگر گفت‌وگو شده، ولی به‌تدریج مسائل آن ذیل عناوینی چون الجنایات و القصاص جمع‌آوری شده است. نخستین نوشته‌ای که عنوان «کتاب القصاص» را بر خود دارد، از *عبدالعزیز جلودی* ـ شیخ *صدوق* با یک واسطه از وی نقل می‌کند ـ است و نخستین نوشته باعنوان «الجنایات» از فقیه معروف *محمدبن‌احمدبن‌جنید* نقل شده است (نجاشی، ۱٤۰۷، ج۱، صص۲٤٤ و ۳۸۸). پس از استقلال مباحث قصاص، فقهای بعدی به تبویب و تنظیم مباحث قصاص پرداخته‌اند و از مباحثی همچون جرایم موجب قصاص، شرایط، ادله اثبات و چگونگی استیفای قصاص و آداب آن استفاده کرده‌اند.

مجازات قصاص از چند جهت با دیگر مجازات‌ها متفاوت است. جرایمی با قصاص مجازات می‌شود که جنایت بر جسم و جان‌اند؛ به‌عبارت‌دیگر صرفاً قتل و صدمات وارده بر اعضای داخلی و خارجی فرد با مجازات قصاص روبه‌رو خواهد شد. البته درصورتی که جانی هیچ قصدی ـ حتی تبعی ـ برای واردکردن صدمه مزبور نداشته باشد، قصاص منتفی می‌شود و گرفتن دیه جایگزین آن خواهد شد.

برای ثبوت قصاص، برخی شرایط ایجابی و سلبی باید رعایت شود. قاتل مسلمان به‌جای مقتول غیرمسلمان و قاتل آزاده به‌جای مقتول برده قصاص نمی‌شود. همچنین

قاتل اگر پدر ـ و بنا بر نظر برخی، مادر مقتول (ر.ک: نجفی، ١٤٠٤، ج٤٢، ص١٧٠/ تبریزی، ١٤٢٦، ص١٤٦؛ این نظر را صرفاً به اسکافی نسبت داده‌اند) ـ باشد، قصاص نخواهد شد. کودک و دیوانه در هیچ شرایطی به قصاص محکوم نمی‌شود.

موضوع قصاص همانند دیگر موضوعات جرایم، با اقرار، بیّنه و علم قاضی ثابت می‌شود؛ افزون‌براین جرایم مشمول قصاص هم در حالت عمد و هم در وضعیت شبه‌عمد و خطای محض، با قراین گمان‌آور همراه با قسم‌های مکرر اولیای دم نیز ثابت می‌شود.

شاید مهم‌ترین ویژگی‌های قصاص را بتوان در دو نکته دانست: «قصاص حق است، نه حکم» و «در قصاص، رعایت مطابقت میان جرم و مجازات لازم است». نکته نخست، ازیک‌سو امکان مصالحه یا عفو را پدید می‌آورد و می‌تواند به جبران خسارت وارده بر فرد و خانواده بینجامد یا حتی با عفو، به تقویت فضای اخلاقی و معنوی جامعه منجر شود. ازسوی‌دیگر قصاص پایه حفظ حریم‌ها و نمایش تساوی حرمت همه آحاد جامعه است. این اوج احترام به شخصیت فرد مصدوم از تجاوز است که اختیار شکستن یا عفو جانی را به او بدهیم و متجاوز را ناچار از چشیدن ذلت و تلاش برای جلب رضایت فرد مورد تعرض کنیم. البته رعایت تساوی در حرمت‌ها مانع از آن نیست که اگر تعادل دیگری ازلحاظ دیه جانی و مجنیٌ علیه برهم خورد، حکم به لزوم پرداخت تفاوت دیه گردد.

نکته دوم یعنی رعایت مطابقت، منطقی مجاب‌کننده برای ناظر و جانی دارد؛ زیرا از نگاه جانی و ناظر، رفتاری که با جانی شده، همان است که او در حق دیگری روا داشته است و طبیعی به‌نظر می‌رسد که صدمه‌خورده حق داشته باشد این داد را از او بستاند و رفتاری را که با او شده است، تلافی کند. این شیوه تأثیر کاملی بر ممانعت از انجام جرم دارد؛ زیرا هنگامی که فرد، قصد انجام جنایتی را علیه دیگری می‌کند، این تصور در ذهن او نقش می‌بندد که عیناً آنچه در حق دیگری روا می‌دارد، در حق او روا خواهد شد (حسن‌بن‌علی‌ؑ، ١٤٠٩، ص٥٩٥؛ به‌نقل از امام سجادؑ).

افزون‌براین رعایت مطابقت سبب می‌شود منطقی‌ترین شیوه تشفی برای مجنیٌ علیه

فراهم شود و دور باطل و خسارت‌بار جنایت پایان بپذیرد. اوست که اختیار مجازات و یا عفو یا مصالحه با مجرم را دارد و اوست که سخن آخر را می‌گوید و تکلیف جانی را مشخص می‌کند.

درنهایت انجام جنایت، فضای قانون‌مند جامعه را می‌شکند و احترام متقابل حاکم بر آن را مخدوش می‌سازد. قصاص فرد مرتکب یا عفو او هردو می‌تواند این صدمه اجتماعی را جبران کند.

۶. قصاص قاعده‌ای عام در جرایم علیه اشخاص

کتاب‌های فقهی در بحث قصاص فقط به جرایمی می‌پردازند که علیه جان یا جسم افراد رخ داده باشد، ولی جرایم دیگر مورد توجه نبوده، مشمول این قاعده محسوب نمی‌شوند؛ مانند جرایم علیه اموال، علیه حیثیت اشخاص، محدودکننده آزادی ایشان یا سالب برخی حقوق و امکانات. برخی فقها شمول قصاص نسبت به همه مواردی را پذیرفته‌اند که حرمتی شکسته شده است (نجفی، ١٤٠٤، ج١، ص١٨/ اردبیلی، ج١، ص٦٨٠).

بررسی عمومات قصاص، حکایت از شمول این ادله نسبت به تمامی موارد پیش‌گفته دارد؛ زیرا موضوع ادله قصاص هرگونه حرمتی را شامل می‌شود و اختصاصی به جان یا جسم فرد ندارد. مهم‌ترین دلیلی که دامنه شمول حکم قصاص را مشخص می‌کند، آیه ١٩٤ سوره بقره است: «الشَّهْرُالْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اعْتَدی عَلَیکمْ فَاعْتَدُوا عَلَیهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیکمْ».

اگر الف و لام در واژه «الحرمات» را عهد بدانیم، مطالب ذکرشده در آیه به حرمت‌هایی اختصاص می‌یابد که در این آیات بدان اشاره شده است، ولی اگر الف و لام را عهد ندانیم، هر حرمتی را شامل خواهد شد. حمل آیه بر فرض نخست، محتاج قرینه و خلاف ظاهر تعبیر کلی آیه است. در بند نخست، به نظرات برخی مفسران اشاره شد. این سخن را بسیاری از فقها نیز فرموده‌اند (ر.ک: حائری، ج١، ص٤٨٩/ نجفی، ١٤٠٤، ج٢١، ص٣٢/ بروجردی، ١٤١٣، ص١٣٤). همچنین قاعده جواز اعتداء

به‌مثل که بر این کلام تفریع شده، سخنی کلی و نامتناسب با حمل «الحرمات» بر حرمت‌های ذکرشده در آیه است. شمول تعبیر «الحرمات قصاص» نسبت به همه حرمت‌ها تفسیری است که بسیاری از مفسران نیز بدان اعتقاد دارند.[۱]

افزون بر این آیه، تعبیر «جزاء سیئة سیئة مثلها» در چند آیه قرآن کریم وارد شده است[۲] که اطلاق آن، مقابله به‌مثل در برابر هر رفتار بدی را مجاز می‌کند. این ادله مسلّماً همه موارد بحث ما را دربرمی‌گیرند؛ حتی اگر به شمول برخی از آنها نسبت به تمامی موارد اشکال کنیم.

اما این پرسش همچنان باقی است که آیا در تعرض به همه حریم‌ها و در برابر هر رفتار بدی می‌توان به جواز اقدام متقابل و مشابه حکم کرد؛ مثلاً آیا در مواجهه هتک عرض، به هتک عرض می‌توان اقدام کرد و در غصب مال، به تصرف در مال و در برابر حبس و سلب آزادی از کسی، او را به حبس دیگری مجاز دانست؟

۱ـ۶. شبهه در شمول ادله قصاص نسبت به عرض و آبرو

در بحث تقاذف، فقها به استناد روایات وارده، اقدام به قذف متقابل را حرام دانسته‌اند و مرتکب آن را مستحق تعزیر شمرده‌اند (اردبیلی، ۱٤۲۷، ج۲، ص٤۱۰). در این بحث به دو صحیحه استناد می‌شود که در آن از حکم دو شخص سخن به‌میان می‌آید که یکدیگر را قذف کردند. از این دو نفر حدّ، نفی و تعزیر ثابت شده و

---

۱. ابن‌عطیه، ۱٤۲۲، ج۱، ص۲٦۳/ زمخشری، ۱٤۰۷، ج۱، ص۲۳۷/ طبرسی، ۱٤۱۲، ج۱، ص۱۰۸/ بیضاوی، ۱٤۱۸، ج۱، ص۱۲۸/ محلی، ۱٤۱٦، ص۳۳/ قرطبی، ۱۳٦٤، ج۲، ص۳۵۵/ ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج۱، ص۲۰٤/ رضا، ۱٤۱٤، ج۲، ص۲۱۲/ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج۱، ص٤۱٤/ نیز برای دیدن مناسب‌ترین توضیح درمورد گستره این قاعده، ر.ک: شعراوی، ۱۹۹۱، ج۲، ص۸۲۹.

۲. این تعبیر در آیه ٤۰ سوره شوری و همانند آن در آیات ذیل اشاره شده است:
«وَ الَّذینَ کسَبُوا السَّیئاتِ جَزاءُ سَیئَة بِمِثْلِها» (یونس: ۲۷).
«مَنْ عَمِلَ سَیئَةً فَلایجْزی إلاَّ مِثْلَها» (غافر: ٤۰).
«مَنْ جاءَ بالسَّیئَة فَلایجْزی إلاَّ مِثْلَها» (انعام: ۱٦۰).
«و إنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ» (نحل: ۱۲٦).

درحقیقت رفتار هر دو، گناه تلقی شده است (کلینی، ۱٤۰۷، ج۷، صص۲٤۰ و ۲٤۲). همچنین به روایت مرسله *ابومخلد السّراج* (حمیری، ۱٤۱۳، ص۱٤٤) استناد می‌شود. در این روایت، حکم به مجازات دو فرد شده است که یکدیگر را با تعبیر «ابن‌المجنون» خطاب کرده‌اند. همچنین به روایت دیگری در کتاب **قرب‌الاسناد** به‌نقل از حضرت *علی*ؑ استناد شده است: «عَنْ عَلِیٍؑ قَالَ: لَیسَ فِی کلَامٍ قِصَاصٌ». به‌نظر می‌رسد این موارد با شمول قاعده قصاص به عرض و آبرو همساز نیست، ولی چنین استدلالی قابل دفاع نیست؛ زیرا:

اولاً، در دو روایت صحیحه از قذف سخن گفته شده است، نه از هرگونه اهانت کلامی. ممکن است اهانتی همچون قذف، حکمی خاص داشته باشد. در این دو روایت، حد قذف که ترکیبی از حق و حد است، ساقط شده باشد؛ زیرا تقاذف سبب ازمیان‌رفتن حق هر دو طرف می‌شود و جایی برای حد قذف نمی‌ماند. البته اهانتی در این حد، گناه بزرگی است و حکم به تعزیر نیز به‌همین‌دلیل صادر شده است. برخی روایت *ابومخلد* را دچار ضعف سند می‌دانند؛ زیرا *ابومخلد* توثیقی ندارد، ولی به‌جهت نقل *ابن‌ابی‌عمیر* از او (نجاشی، ۱۳٦۵، ج۱، ص٤۵۸) می‌توان به وثاقت وی قائل شد. این روایت به‌جهت دیگری نیز محل اشکال است و آن عدم اثبات نسبت کتاب موجود به حمیری است (محسنی قندهاری، ۱٤۳۲، ص٤۲۷). او از توهین به افرادی خارج از دعوا یعنی پدر طرفین خبر داده است که مسلّماً حاکم شرع می‌تواند به‌جهت این توهین، طرفین را تعزیر کند. تعبیر «لیس فی کلام قصاص» هم بر مورد قذف یا درگیری‌هایی قابل حمل است که از حد حرف بالاتر نرفته و به برخورد فیزیکی نینجامیده باشد و هم دچار ضعف سند است.

ثانیاً، درمورد سبّ، روایات دیگری وارد شده است که به‌روشنی از جواز سبّ در برابر سبّ خبر می‌دهد.

۱ـ۱ـ۶. صحیحه محمدبن‌قیس از امام باقرؑ

الْحُسَینُ‌بن‌سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدِبن‌قَیس عَنْ أَبی‌جَعْفَرٍؑ قَالَ: قَضَی أَمِیرُالْمُؤْمِنِینَؑ فِی‌الْمَمْلُوک یدْعُو الرَّجُلَ لِغَیرِ أَبِیهِ قَالَ أَرَی أَنْ یعْرَی جِلْدُهُ قَالَ وَ قَالَ فِی

رَجُلٍ دُعِی لِغَیرِ أَبِیهِ أَقِمْ بَیِّنَتَک أُمَکنْک مِنْهُ فَلَمَّا أَتَی بِالْبَیِّنَة قَالَ إِنَّ أُمَّهُ کانَتْ أَمَةً قَالَ لَیسَ عَلَیک حَدٌّ سُبَّهُ کمَا سَبَّک وَاعْفُ عَنْهُ إِنْ شِئْتَ: از امام باقر ﷺ نقل شده است که فرمود: امیر مؤمنان ﷺ درمورد برده‌ای قضاوت کرد که مردی را به غیر پدرش نسبت داده بود. فرمود: نظرم این است که پوستش عریان شود [امام باقر ﷺ] فرمود: [امیر مؤمنان ﷺ] درمورد مردی که به غیر پدرش نسبت داده شده بود، فرمود: بیّنه خودت را اقامه کن تا او را دراختیار تو قرار بدهم [برای مجازات قذف]. هنگامی که بیّنه را آورد، [آن مرد] گفت به‌راستی مادرش کنیز بود [امیر مؤمنان ﷺ] فرمود: بر تو حدّی نیست، به او فحش بده، همان‌گونه که به تو فحش داده است و اگر خواستی او را ببخش (طوسی، ۱٤۰۷، ج۱۰، ص۸۸).

۲ـ۱ـ۶. روایت سید رضی در نهج‌البلاغه

رُوی أَنَّهُ ﷺ کانَ جَالِساً فِی أَصْحَابِهِ ... فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ قَاتَلَهُ اللَّهُ کافِراً مَا أَفْقَهَهُ [قَالَ] فَوَثَبَ الْقَوْمُ لِیقْتُلُوهُ فَقَالَ ﷺ رُوَیداً إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبٍ أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْب: روایت شده است که حضرتش روزی میان یاران خود نشسته بود ... مردی از خوارج گفت: خدا این کافر را بکشد، چه نیک فقه داند. مردم برای کشتن او برخاستند. امام ﷺ فرمود: آرام باشید! دشنام را دشنامی باید یا بخشودن گناه شاید (شریف رضی، ۱٤۱٤، ۵۵۰).

روشن است که در فرض تعارض میان دو دسته روایت پیش‌گفته، عمومات «الحرمات قصاص» و «جزاء سیئة سیئة مثلها» مرجع یا مرجِّح خواهد بود.

۲ـ۶. شمول ادله قصاص نسبت به اموال

عموم ادله قصاص به‌طور قطع شامل اموال نیز می‌شود؛ زیرا اموال هرکس حرمت دارد و کسی که حریم مالی دیگری را زیر پای بگذارد، به‌اقتضای عموم ادله قصاص، شکستن حرمت مالی او برای فرد آسیب‌دیده مجاز خواهد بود. مسلّم‌بودن جواز مقاصّه ازنظر فقها جایی برای شبهه و اشکال در استدلال مذکور باقی نمی‌گذارد (خمینی، ۱٤۰۹، ج۲، ص٤۳٦/ حسینی روحانی، ۱٤۱۲، ج۲۵، ص۲۱۰).

در بحث مقاصّه اگرچه فقها به‌جای تمسک به عمومات قصاص، عمدتاً به روایات خاص (ر.ک: طوسی، ۱٤۰۷، ج٦، صص۳۳۸ و ۳٤۷ـ۳٤۹) تمسک کرده‌اند

(ر.ک: کاظمی، [بی‌تا]، ج۳، ص۱۰۱/ نجفی، ۱٤۰٤، صص۳۷ و ۳۹/ کاشف‌الغطاء، ۱٤۲۲، ص۸۵/ بحرالعلوم، ۱٤۰۳، ج۳، ص۲۷٦)، ولی این روایات کاملاً با عمومات قصاص متناسب است و می‌توان چنین روایاتی را مؤید شمول ادله قصاص درمورد اموال نیز دانست.

در روایات مقاصّه، این قید مطرح است که مقاصّه در جایی مجاز می‌باشد که فرد به غصب مال دیگری اقدام کند، یا آگاهانه منکر حق او شود یا باوجود وسع مالی، به ادای دین خود اقدام نکند. مقاصه با قصاص، در معنای رایج در این نکته مشترک است که برخاسته از حق مقابله به‌مثل بوده، صرفاً به‌جهت تفاوت مورد تعرض در یکی به مجازات جسمی انجامیده و در دیگری به جبران خسارت منجر شده است، اما در هردو مورد، حق تعرض و اعتداء برای خسارت‌دیده به‌رسمیت شناخته شده است (برای بحث از تقاص اضراری، ر.ک: نکونام، ۱۳۹٦، ص۳۷۵[1]).

۳ـ۶. موارد ممنوعیت قصاص

شمول ادله قصاص نسبت به دیگر موارد نیز روشن است، ولی باید چند نکته را از نظر دور نداشت:

۱. قصاص پاسخی به تجاوز دیگری است، ولی جایی که رفتار مزبور معصیت باشد، مقابله به‌مثل، شکستن حریم پروردگار محسوب می‌گردد و دلیلی بر جواز چنین قصاصی موجود نیست؛ مثلاً در برابر رفتار منافی عفت نمی‌توان اقدام به مقابله به‌مثل کرد؛ زیرا حرمت رفتار منافی عفت فقط برخاسته از حرمت تعرض به حریم دیگری نیست؛ چنین رفتاری داخل در عمومات حرمت رفتارهای جنسی با غیرهمسر و کنیز قرار می‌گیرد (مؤمنون: ۵ـ٦). حتی از برخی روایات این‌گونه برداشت می‌شود که نسبت‌دادن افراد به چنین اعمالی (قذف) حتی در شکل مقابله به‌مثل (تقاذف) جایز

---

۱. البته مؤلف با تکیه بر قاعده منع از اختلال نظام، تقاص اضراری را مجاز ندانسته است، ولی این استدلال به‌صورت عام قابل قبول نیست.

نیست، ولی اگر ممنوعیت تعرض صرفاً به‌جهت حرمت فـرد باشـد، ایـن ممنوعیـت بـا تعرض فرد مزبور منتفی خواهد بود.

۲. قصاص حقی برای عبور از حریم متعرض است، اما در ایـن عبـور نبایـد حـریم دیگری مخدوش شود. اگر فردی به مادر دیگری اهانت کند، نمی‌توان به مادر او اهانـت کرد؛ زیرا آنچه با اهانت فرومی‌ریزد، حریم خود اهانت‌کننـده اسـت، ولـی کسـی حـق اهانت به مادر او را نخواهد داشت.

۳. در قصاص باید مماثلت و مسـاوات رعایـت گـردد و برخـی اساسـاً قصـاص را به‌معنای مساوات و مماثلت دانسته‌اند (ابن‌عادل، ١٤١٩، ج۳، ص۳٤۹/ طنطـاوی، ۱۹۹۷، ج۱، ص٤١٤/ نیشابوری، ١٤١٠، ج۱، ص۱۹۳)؛ ازاین‌رو اگر اطمینان به رعایت مماثلـت نباشد و احتمال سرایت و بروز صدمات شـدید درمیـان بیایـد، قصـاص منتفـی اسـت. مصداق روشن این بحث را در

بحث قصاص عضو می‌توان یافت؛ زیرا اگر در قصاص عضو، خوف سـرایت باشـد، قصاص منتفی می‌شود و به گرفتن دیه اکتفا می‌گردد.

۷. قصاص به‌عنوان رویکردی کلی در تعیین مجازات

مفهوم قصاص را می‌توان فراتر از یـک قـانون عـام در جـرایم علیـه افـراد دانسـت. قصاص نگاهی متفاوت در تعیین مجازات‌هاست که در آن به مطابقـت و تناسـب میـان مجازات و حالت مجرم و هـدف او، شـرایط تحقـق جـرم و آثـار توجـه خواهـد شـد. قصاص در این تحلیل، تناسب مجازات با جرم تلقی می‌شود کـه البتـه در جـرایم علیـه اشخاص به مماثلت و همسانی مجازات با چگـونگی رفتـار متجـاوز مـی‌انجامـد. بـرای پذیرش این تحلیل باید وسعت مفهومی تازه‌ای برای قصاص ثابت گـردد یـا قراینـی از آیات و روایات بر این رویکرد یافت. درادامه از هر دو روش برای اثبات ایـن موضـوع استفاده خواهیم کرد.

این نگاه کارآیی خود را در محدوده‌ای از جرایم نشان می‌دهد که تعیین مجازات بـه قاضی و قانونگذار سپرده شده است؛ یعنی در جرایم تعزیری. اکتفا به تعابیری همچـون

«بما یراه‌الحاکم» در تعیین شیوه و میزان تعزیر به بی‌انضباطی در تقنین و قضا می‌انجامد، درحالی‌که پذیرش این رویکرد، ما را ناگزیر از تعیین مجازات‌هایی متناسب با شیوه و میزان جرم و اثر اجتماعی آن و همچنین متناسب با شخصیت و سوابق او می‌کند، اما اعتبار این رویکرد از کجاست و کدام ادله از پذیرش چنین رویکردی ازسوی شارع خبر می‌دهد. به‌نظر می‌رسد چهار دلیل بر پذیرش این رویکرد قابل طرح است که درذیل بدان خواهیم پرداخت.

۱ـ۷. ادله تناسب مجازات با جرم و مجرم

رعایت تناسب میان مجازات و جرم اصلی مسلم در حقوق جزاست. آیات و روایات بسیاری بر این معنا دلالت دارند که درذیل به آن اشاره می‌شود.

۱ـ۱ـ۷. آیات دارای تعبیر «جزاء سیئة سیئة مثلها»

درمورد این سخن که «در برابر رفتار بد باید رفتار بدی همانند آن داشت» باید گفت همانندی دراینجا الزاماً به‌معنای مشابهت در شکل فیزیکی دو رفتار نیست، بلکه مقصود «همانندی در بدی» است که به لزوم تناسب میان مجازات و جرم اشاره دارد.

در رعایت تناسب مجازات با جرم می‌توان به حالت مجرم، آثار جرم او و چگونگی انجام جرم توجه داشت که هریک به شکلی از مجازات می‌انجامد. تلاش برای تحقیر دیگران می‌تواند با کیفری که به تحقیر مجرم بینجامد، مواجه شود. کوشش برای واردکردن خسارت به دیگری، با جریمه مضاعف نقدی و پرداخت آن به خسارت‌دیده تلافی می‌شود که نمونه آن درادامه خواهد آمد. در تمامی موارد مذکور، رفتار بد مجرم با رفتار بدی پاداش می‌گیرد که ازجهتی «مثل» آن است. بسیاری از مفسران بر همسانی معنای «مقابله به‌مثل» در این آیه و معنای مستفاد از آیه «الحرمات قصاص» تصریح کرده‌اند و براین‌اساس می‌توان ادعای نوعی وسعت در معنای قصاص یا دست‌کم حکم آن کرد.

۲ـ۱ـ۷. آیه «جزائاً وفاقاً» (نبأ: ۲۶)

تعبیر مذکور اگرچه در سیاق آیات مرتبط با مجازات‌های اخروی وارد شده است، ولی حکایت از تناسب و هماهنگی (وفاق) مجازات با جرم و مجرم دارد؛ به‌عبارت‌دیگر پس از بیان مجازات‌های اخروی در آیات پیشین، در مقام تمجید از شیوه این مجازات‌ها تعبیر «جزائاً وفاقاً» آمده، این هماهنگی را از نقاط قوت این مجازات‌ها دانسته است؛ ازاین‌رو رعایت چنین هماهنگی در مجازات‌های دنیوی و ایجاد تناسب میان چگونگی مجازات با جرم و مجرم نیز پسندیده خواهد بود.

مروری بر روایاتی که از مجازات‌های اخروی خبر داده‌اند (ابن‌بابویه، ۱٤۰٦، ص۲۰۳) به‌روشنی نشان می‌دهد که در بسیاری موارد، چگونگی مجازات تناسب خاصی میان انگیزه، آثار و چگونگی انجام گناه با چگونگی و میزان مجازات فرد وجود دارد که معنایی وسیع‌تر از مشابهت صوری میان جنایت و مجازات را افاده می‌کند.

۳ـ۱ـ۷. آیه «و لکم فی‌القصاص حیاة» (بقره: ۱۷۹)

برخی روایات، قصاص را به‌معنای مطابقت و مساوات دانسته‌اند: «قَالَ الْإِمَامُ: قَالَ عَلِی‌بن‌الْحُسَین: یا أیهاالَّذِینَ آمَنُوا کتِبَ عَلَیکمُ الْقِصاصُ فِی الْقَتْلی یعْنِی الْمُسَاوَاة» (حسن‌بن‌علی، ۱٤۰۹، ص۵۹۵؛ به‌نقل از امام سجاد). برخی مفسران نیز این نظر را ابراز کرده‌اند (فخر رازی، ۱٤۲۰، ج۲۷، ص٦۰۵/ شهرستانی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۷٤۱/ بغوی، ۱٤۲۰، ج۱، ص۲۰۷/ ثعلبی، ۱٤۲۲، ج۲، ص٥٤). اگر در آیه مورد بحث، قصاص به‌معنای لغوی آن استعمال شده باشد، معنای آن این‌گونه خواهد بود: «و در پیگیری و رعایت مطابقت برای شما نوعی زندگی است». در روایات نیز به این نکته اشاره شده است که اقدام به قتل فرد قاتل سبب می‌شود جنایتکاران کمتر جسارت یابند و به قتل دیگران اقدام کنند (طبرسی، ۱٤۰۳، ج۲، ص۳۱۹).

همسانی و مطابقت را نباید فقط در همسانی در هیئت خارجی مجازات و جرم محدود کرد؛ زیرا مطابقت در تناسب حالت مجرم و مجازات او و نیز تناسب آثار جرم و نحوه مجازات او نیز صدق می‌کند. به‌تعبیر برخی مفسران معاصر:

«کتِبَ عَلَیکمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلَی الْحُرُّ بِالْحُرِّ» به تطابق در جانی و مجنیٌ‌علیه و تطابق در

جرم و مجازات و تطابق در انگیزه جرم با شکل مجازات و در تطابق مجازات با آثار و پیامدهای جرم اشاره دارد، که در مفهوم قصاص پیگیری و در مفهوم قصّ، تطابق و حکایت از واقعیت ملحوظ است (صفایی حائری، ۱۳۹۱، ج۳، ص۲۹۷).

گفتنی است مباحث دیگری که در آیات پیش‌گفته وارد شده است و نیز شأن نزول خاص آیات، نمی‌تواند معنای کلی آنها را دچار محدودیت کند و به شرایط خاص محدود نماید. این سبک قرآن است که باوجود تبیین حکم موارد، کلیت کلام را حفظ کرده، مباحث متنوعی را بدون آسیب به کلیت آنها مطرح کند.

۲ـ۷. سیره عقلایی در تعیین مجازات‌ها

بی‌شک توجه به شرایط وقوع جرم، حالت مجرم و آثار جرم در تعیین چگونگی مجازات، امری کاملاً عقلایی است و شارع نیز نه‌فقط از آن منعی نکرده است، بلکه توجه او به این مسئله را در روایات مرتبط با حکمت مجازات‌ها می‌توان دید؛ روایاتی که درادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد. روشن است این سیره عقلایی سبب توسعه مفهومی در قصاص نمی‌شود، ولی از تأیید شرع نسبت به چنین رویکردی در تعیین مجازات‌ها خبر می‌دهد.

۳ـ۷. روایات وارده درمورد حکمت مجازات‌های حدّی

برخی روایات وارده از حکمت مجازات‌های حدّی پرده برداشته‌اند. این روایات از تناسب مجازات با قصد و حالت او، با طرز رفتار سابق، با آثار اجتماعی جرم مزبور در جامعه و در هستی و با سوابق قبلی مجرم خبر می‌دهد. این روایات اگرچه بر قاعده‌ای عام دراین‌باره مشتمل نیستند، ولی می‌توانند مؤیدی بر لزوم رعایت چنین تناسبی در مجازات تعزیری باشند. درذیل به این روایات خواهیم پرداخت.

۱ـ۳ـ۷. مجازات قطع دست در جرم سرقت

از امام *رضا*ؑ نقل شده است:

اما علت بریدن انگشتان دست راست در دزدی بدان‌جهت است که وی با خود دست

راستش این عمل را انجام داده است و دست در بدن انسان، منفعتش از سایر اعضا بیشتر و بهتر است؛ پس بریدن آن موجب تنبّه و عبرت است افراد جامعه را که بترسند و بدین کار دست نیالایند، و عمده اینکه بیشتر با دست راست دزدی می‌شود (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج۲، ص۹٦).

۲ـ۳ـ۷. شلاق بر بدن در جرم زنا

از امام رضا (ع) نقل شده است که فرمود: علت اینکه زناکار را با سختی تازیانه بر بدنش زنند، آن است که با آن پیکر مباشر این عمل زشت گشته است و همه وجودش از آن لذت برده؛ پس ضرب تازیانه بر جسد او عقوبت آن لذت حرام است و موجب عبرت است برای دیگران و آن بزرگ‌ترین گناهان است (همو، ۱۳۸۵، ج۲، ص٥٤٤).

۳ـ۳ـ۷. شلاق برای قذف

خداوند عزّوجلّ نسبت ناروا به زنان عفیف را حرام کرده؛ زیرا در آن مفاسدی همچون فساد و تباه‌شدن انساب، نفی و سلب‌کردن فرزند از مادر، ابطال و ازبین‌بردن مواریث، ترک تربیت فرزند و نابودشدن معارف و همچنین به‌خاطر بدی‌هایی که در این کار هست و همچنین علت‌های دیگری به فساد مردمان می‌انجامد (همو، ۱٤۱۳، ج۳، ص٥٦٥).

۴ـ۳ـ۷. مرگ اهل گناهان کبیره در سومین اجرای حد

علت اینکه شخص دو بار حدّ خورده را در مرتبه سوم می‌کشند، آن است که وی حکم الهی را خفیف شمرده و باکی از خوردن حدّ ندارد (همو، ۱۳۸۵، ج۲، ص٥٤٧).

۵ـ۳ـ۷. مجازات حبس ابد برای سارق در مرتبه سوم

امام *باقر*ؑ درباره مردی که دست راستش شل بود و سرقت کرد، فرمود:

دست راست او را قطع باید کرد؛ اعم از آنکه صحیح بوده یا فاسد و شل باشد و اگر دوباره سرقت نمود، پای چپش را می‌برند و درصورتی که بار سوم مرتکب آن شد، وی را زندان ابد می‌کنند و از بیت‌المال مسلمانان طعامش را تهیه کرده و به وی می‌دهند و بدین‌وسیله شرّ او را از سر مردم کم می‌کنند (همان، ص٥٣٧).

۶ـ۳ـ۷. توضیحات قرآن درمورد مجازات محارب

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يحَارِبُونَاللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يسْعَوْنَ فِيالْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يقَتَّلُوا أَوْ يصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ ينْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِک لَهُمْ خِزْی فِیالدُّنْيا وَ لَهُمْ فِیالْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (مائده: ۳۳).

محارب با نوع رفتار خود، مردم را تحقیر کرده است و مجازات او را نیز همین نکته در حق او محقق می‌کند. این تحقیر هم از واژه «خزی» دریافت می‌شود و هم از استفاده از صیغه تفعیل در مواد «قتل»، «صلب» و «قطع» که شدت و کثرت را بر معنای مادّه می‌افزاید. موارد پیش‌گفته همگی شاهد بر این مدعا هستند.

در روایات پیش‌گفته، تناسب میان هریک از شیوه‌های مجازات با جرم و مجرم مرتبط با آن تبیین شده است؛ طرز رفتار سارق با مجازات بریدن دست، شیوه مجازات زانی با قصد و حالت او در ارتکاب جرم، شلاق‌زدن بر قاذف با آثار اجتماعی قذف و... .

روایاتی که از مجازات ممسک در قتل خبر داده‌اند، شاهد خوبی بر رعایت چنین تناسبی است. از امام *صادق*ؑ نقل شده است که امیر مؤمنانؑ درمورد دو مردی قضاوت کرد که یکی نگهداشته و دیگری کشته است. حضرت فرمود: «قاتل کشته شده و دیگری حبس می‌شود تا با غم و غصه بمیرد؛ همان‌گونه [مقتول را] حبس کرده بود تا بمیرد» (کلینی، ۱٤۰۷، ج۷، ص۲۸۷).

این روایات می‌تواند به شکل‌گیری ظهوری مستند به مجموع روایات باب بینجامد؛ ظهور اینکه شارع رعایت تناسب و هماهنگی میان جرم و مجازات را خواستار است. حتی اگر این ظهور را نپذیریم، می‌توان این روایات را به‌مثابه مؤیدی بر لزوم تطابق جرم و مجازات تلقی کرد.

۴ـ۷. شیوه تعیین مجازات تعزیری در روایات وارده

در جرایم تعزیری، تعیین شیوه و میزان مجازات به‌عهده حاکم شرع است، ولی در بسیاری از جرایم تعزیری، شیوه‌های خاصی برای مجازات ارائه شده است. تأمل

در شیوه‌های مزبور، نشان از رعایت تناسب میان چگونگی مجازات با ویژگی‌های جرم و مجرم دارد.

مجازات زندان برای افرادی درنظر گرفته شده است که جرم و ویژگی‌های رفتاری آنان با این مجازات تناسب دارد؛ مثلاً مجرمان خطرناکی که حضور آنها در جامعه مشکل‌زاست (طوسی، ۱٤۰۷، ج٦، ص۳۱۹/ نیز درمورد جرم سرقت، ر.ک: کلینی، ۱٤۰۷، ج۷، ص۲۲۲)، حبس افراد شروری که مورد اعتماد قرار گرفته‌اند و مردم در رویارویی با آنان دچار آسیب و ضرر می‌گردند مانند افراد خائن (نوری، ۱٤۰۸، ج۱۷، ص٤۰۳) و نیز حبس برای حفظ حقوق دیگران (کلینی، ۱٤۰۷، ج۷، صص۲۸٦ و ۳۷۰/ صنعانی، ۱۳۹۰، ج۱۰، صص۱۹۰ و ۲۱٦) و اجرای حدود (ابن‌بابویه، ۱٤۱۳، ج٤، ص۲۰/ طوسی، ۱٤۰۷، ص۱٤۳ـ۱٤٤).

در برخی موارد، مجازات زندان تناسب بیشتری با جرم دارد؛ مثلاً حبس کسی که در جرم قتل، به بستن و نگهداشتن دیگری اقدام کرده، امکان قتل او را برای فرد سوم فراهم کرده است (کلینی، ۱٤۰۷، ج۷، ص۲۷۰). درحقیقت او دیگری را تا مرگ و کشته‌شدن حبس کرده است و مجازات او حبس تا هنگام مرگ است. همچنین مجازات کورکردن برای کسی که وظیفه مراقبت و جاسوسی برای قتل را انجام داده، از نوعی مماثلت برخوردار است. همانند این موارد آنجاست که فردی به تراشیدن موی سر خانمی اقدام کرده است (همان، ص۲٦۱). مجازات او حبس تا زمانی است که موی سر آن زن بلند شود و امکان طبیعی خروج از منزل برای او مقدور گردد.

این تناسب را در مجازات‌های مالی نیز می‌توان دید. مجازات‌های مالی عمدتاً در حق کسانی به‌کار برده می‌شود که در جرم خویش از انگیزه‌های مالی اثر پذیرفته‌اند یا قصد ضرر اقتصادی‌زدن به فرد زیاندیده داشته‌اند. در چنین مواردی مجازات مالی برای فرد سودجو مناسب است و پرداخت جریمه به فرد زیاندیده ـ نه به صندوق دولت ـ دقیقاً متناسب با قصد اضرار او خواهد بود (همان، ص۲۳۰/ ابن‌تیمیه، ۱٤۱۲، ص٤۷). همچنین آتش‌زدن اموال فردی که به احتکار دست زده است (ابن‌حزم، [بی‌تا]، ج٦، ص٦٥)، مجازاتی مناسب با هدف سودجویانه فرد مجرم است.

در مجازات‌ها به اثر اجتماعی و عنصر بازدارندگی نیز توجه ویژه‌ای باید داشت. در بحث مجازات لواط‌کار، روایتی از امیر مؤمنان *علی*ﷺ نقل شده است که حضرت علت سوزاندن جنازه لواط‌کار را تأثیر این عمل بر مردم آن زمان و عدم تأثیر کافی قتل بر ایشان ذکر می‌کند (برقی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۱۱۳). این بیان، نکته ظریفی را در شیوه تعیین نوع مجازات به ما می‌آموزد و آن توجه به میزان تأثیر نوع مجازات در مردم و هراسی است که در ذهنیت افراد مستعد به جرم ایجاد می‌کند.

در برخی مجازات‌های جنسی می‌توان توجه به حالت مجرم و نمایش‌دادن زشتی آن با رعایت نوعی تناسب در مجازات را دید؛ مانند مجازات فردی که با خوابیدن در بستر زن نامحرم، به نوعی لذت‌جویی زشت روی آورده بود (ابن‌بابویه، ۱٤۱۳، ج٤، ص۳۰/ طوسی، ۱٤۰۷، ج۱۰، ص٤۸). مجازاتی که از حضرت *علی*ﷺ دراین‌باره نقل شده است، غلطاندن فرد خاطی در خرابه‌های آلوده به نجاسات است. تناسب فضای ذهنی مجرم با شکل مجازات او، سخت درس‌آموز و عبرت‌انگیز می‌باشد.

نتیجه

قصاص را نباید در نهادی حقوقی محدود کرد و به‌مثابه مجازاتی برای برخی جرایم علیه اشخاص دانست. قصاص، نهادی اخلاقی است که دامنه نفوذ آن را در گستره روابط اجتماعی و روابط بین‌الملل باید یافت. قصاص، مجازاتی متفاوت و ابتکاری در عرصه حقوق جزاست که دو ویژگی «حق‌بودن» و «لزوم رعایت مماثلت میان جرم و مجازات»، قابلیت فوق‌العاده‌ای به آن داده است. قصاص را به جرایم علیه جسم و جان افراد نباید محدود کرد. قصاص می‌تواند اصلی کلیدی در همه جرایم علیه اشخاص باشد و حتی به‌مثابه رویکردی در تعیین مجازات‌های تعزیری به‌کار گرفته شود؛ قاعده‌ای اخلاقی که زمینه‌های تجاوز و رفتارهای ناعادلانه را در روابط داخلی و بین‌المللی می‌کاهد.

منابع

۱. ابن‌اثیر، مبارک‌بن‌محمد؛ **النهایة فی غریب‌الحدیث والأثر**؛ چ٤، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ١٣٦٧.
۲. ابن‌بابویه (صدوق)، محمدبن‌علی؛ **الخصال**؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٣٦٢.
۳. ـــــ ؛ **ثواب‌الأعمال**؛ چ۲، قم: دارالشریف الرضی، ١٤٠٦ق.
٤. ـــــ ؛ **علل‌الشرائع**؛ قم: کتابفروشی داوری، ١٣٨٥.
٥. ـــــ ؛ **عیون أخبارالرضا**؛ تهران: نشر جهان، ١٣٧٨ق.
٦. ـــــ ؛ **مصادقةالإخوان**؛ کاظمیه: مکتبة الإمام صاحب‌الزمان العامة، ١٤٠٢ق.
۷. ـــــ ؛ **من لایحضره‌الفقیه**؛ چ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٣ق.
۸. ابن‌تیمیه، احمدبن‌عبدالحلیم؛ **الحسبة فی‌الإسلام**؛ ریاض: نشر عبدالعزیز رباه، ١٤١٢ق.
۹. ابن‌حزم، علی‌بن‌احمدبن‌سعید؛ **المحلّی**؛ ترجمه احمد محمد شاکر؛ قم: دارالفکر، [بی‌تا].
۱۰. ابن‌سیده، علی‌بن‌اسماعیل؛ **المحکم والمحیط‌الأعظم**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٤٢١ق.
۱۱. ابن‌شعبه حرّانی، حسن‌بن‌علی؛ **تحف‌العقول**؛ چ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤٠٤ق.
۱۲. ابن‌عادل، عمربن‌علی؛ **اللباب فی علوم‌الکتاب**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٩ق.

۱۳. ابن‌عطیه، عبدالحق‌بن‌غالب؛ **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب‌العزیز**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۲۲ق.
۱٤. ابن‌فارس، احمد؛ **معجم مقائیس‌اللغة**؛ قم: مکتب الأعلام الاسلامی، ۱٤۰٤ق.
۱۵. ابوالسعود، محمدبن‌محمد؛ **تفسیر أبی‌السعود**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱۹۸۳م.
۱٦. ابوحیان، محمدبن‌یوسف؛ **البحرالمحیط فی‌التفسیر**؛ بیروت: دارالفکر، ۱٤۲۰ق.
۱۷. اردبیلی، احمدبن‌محمد؛ **زبدةالبیان**؛ ترجمه محمدباقر بهبودی؛ تهران: المکتبة الجعفریه، [بی‌تا].
۱۸. ازهری، محمدبن‌احمد؛ **تهذیب‌اللغة**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۲۱ق.
۱۹. انصاری، مرتضی؛ **المکاسب‌المحرمة**؛ قم: دارالذخائر، ۱٤۱۱ق.
۲۰. بحرالعلوم، محمدبن‌محمدتقی؛ **بلغةالفقیه**؛ ج٤، تهران: مکتبة الصادق‌ﷺ، ۱٤۰۳ق.
۲۱. برقی، ابوجعفر احمدبن‌محمدبن‌خالد؛ **المحاسن**؛ ج۲، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲۲. بغوی، حسین‌بن‌مسعود؛ **تفسیر البغوی**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۲۰ق.
۲۳. بقاعی، ابراهیم‌بن‌عمر؛ **نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور**؛ ج۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۲۷ق.
۲٤. بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر؛ **أنوارالتنزیل و أسرارالتأویل**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۱۸ق.
۲۵. تبریزی، جوادبن‌علی؛ **تنقیح مبانی‌الأحکام** (کتاب القصاص)؛ ج۲، قم: دارالصدیقة الشهیده‌ﷺ، ۱٤۲٦ق.
۲٦. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن‌محمد؛ **غررالحکم و دررالکلم**؛ ج۲، قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱٤۱۰ق.
۲۷. ثعلبی، احمدبن‌محمد؛ **الکشف والبیان المعروف تفسیرالثعلبی**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۲۲ق.

۲۸. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی؛ قم: مؤسسهٔ آل البیت، بی‌تا.
۲۹. منسوب به حسن‌بن‌علی‌ﷺ (امام حسن عسکری)؛ **التفسیرالمنسوب إلی الإمام الحسن‌بن‌علی العسکری**ﷺ؛ قم: مدرسة الإمام‌المهدی(عج)، ۱٤۰۹ق.
۳۰. حسینی روحانی (قمی)، سیدصادق؛ **فقه‌الصادق**ﷺ؛ قم: دارالکتاب (مدرسه امام صادقﷺ)، ۱٤۱۲ق.
۳۱. حمیری، نشوان‌بن‌سعید؛ **شمس‌العلوم**؛ بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱٤۲۰ق.
۳۲. حمیری، عبدالله‌بن‌جعفر؛ **قرب‌الإسناد**؛ قم: مؤسسة آل‌البیتﷺ، ۱٤۱۳ق.
۳۳. خمینی، سیدروح‌الله؛ **تحریرالوسیلة**؛ قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، ۱٤۰۹ق.
۳٤. راعی دهقی، مسعود؛ «اقدام متقابل و حقوق بین‌الملل»، **مجله معرفت**؛ ش۱٦٥، تابستان ۱۳۹۰، ص۱۰۳ـ۱۱٦.
۳٥. رضا، محمدرشید؛ **تفسیر المنار**؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱٤۱٤ق.
۳٦. زمخشری، محمودبن‌عمر؛ **الکشاف**؛ چ۳، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱٤۰۷ق.
۳۷. شریف رضی؛ نهج البلاغه؛ قم: مؤسسه نهج البلاغه، ۱٤۱٤ق.
۳۸. شعراوی، محمد متولی؛ **تفسیر الشعراوی**؛ بیروت: اخبار الیوم (ادارة الکتب والمکتبات)، ۱۹۹۱م.
۳۹. شوکانی، محمد؛ **فتح‌القدیر**؛ دمشق: دار ابن‌کثیر، ۱٤۱٤ق.
٤۰. شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم؛ **مفاتیح‌الأسرار و مصابیح‌الأبرار**؛ تهران: مرکز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۷.
٤۱. صفایی حائری، علی؛ **تطهیر با جاری قرآن**؛ قم: لیلةالقدر، ۱۳۹۱.
٤۲. صنعانی، عبدالرزاق‌بن‌همام؛ **المصنف**؛ الأعاظمی، حبیب الرحمن؛ بیروت: المجلس العلمی، ۱۳۹۰ق.
٤۳. طباطبایی بروجردی، آقاحسین؛ **تقریرات ثلاث**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۳ق.
٤٤. طباطبایی حائری، سیدعلی‌بن‌محمد؛ **ریاض‌المسائل**؛ قم: مؤسسه آل‌البیتﷺ، ۱٤۱۸ق.

٤٥. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ چ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
٤٦. طبرسی، احمدبن‌علی؛ **الإحتجاج علی أهل‌اللجاج**؛ مشهد: نشر مرتضی، ١٤٠٣ق.
٤٧. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **تفسیر جوامع‌الجامع**؛ قم: قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ١٤١٢ق.
٤٨. طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد؛ **مجمع‌البحرین**؛ چ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
٤٩. طنطاوی، محمد سید؛ **التفسیرالوسیط للقرآن‌الکریم**؛ قاهره: نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
٥٠. طوسی، محمدبن‌حسن؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، [بی‌تا].
٥١. ـــــ ؛ **تهذیب‌الأحکام**؛ چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ق.
٥٢. عبدالرحمن، محمود؛ **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیه**؛ قاهره: دارالفضیلة، ١٤١٩ق.
٥٣. عمید، حسن؛ **فرهنگ عمید**؛ چ۳۸، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۰ .
٥٤. فاضل مقداد، مقدادبن‌عبدالله؛ **کنزالعرفان فی فقه‌القرآن**؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
٥٥. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین (ط – القدیمة)، ۲جلد، انتشارات رضی – ایران ؛ قم، چاپ: اول، ۱۳۷۵ ش.
٥٦. فخر رازی، محمدبن‌عمر؛ **التفسیرالکبیر** (مفاتیح‌الغیب)؛ چ۳، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ١٤٢٠ق.
٥٧. فیومی، احمدبن‌محمد؛ **المصباح‌المنیر**؛ چ۲، قم: دارالهجرة، ١٤١٤ق.
٥٨. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لأحکام‌القرآن**؛ تهران: ناصرخسرو، ١٣٦٤.
٥٩. قطب راوندی، سعیدبن‌هبه‌الله؛ **فقه‌القرآن**؛ چ۲، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ١٤٠٥ق.
٦٠. کاظمی، جوادبن‌سعد اسدی؛ **مسالک‌الأفهام إلی آیات‌الأحکام**؛ تهران: مرتضوی، [بی‌تا].
٦١. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ق.

٦٢. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، ۱جلد، المطبعـۀ العلمیـۀ – قـم، چـاپ: دوم، ١٤٠٢ق.

٦٣. محدث نوری، میرزاحسین؛ **مسـتدرک‌الوسـائل**؛ بیـروت: مؤسسـه آل‌البیـت﵈، ١٤٠٨ق.

٦٤. محسنی قندهاری، محمدآصف؛ **الفقه و مسائل طبیة**؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغـات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤٢٤ق.

٦٥. محلی، محمدبـن‌احمـد؛ **تفسـیرالجلالین**؛ بیـروت: مؤسسـة النـور للمطبوعـات، ١٤١٦ق.

٦٦. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم**؛ چ۳، تهران: وزارت فرهنـگ و ارشاد اسلامی ، ١٤٣٠ق.

٦٧. معین، محمد؛ **فرهنگ معین**؛ چ۵، تهران: آدنا، ۱۳۸۸.

٦٨. مغنیه، محمدجواد؛ **التفسیر الکاشف**؛ قم: دارالکتاب الإسلامی، ١٤٢٤ق.

٦٩. مفید، محمدبن‌محمد؛ **الإختصاص**؛ قم: المـؤتمر العـالمی لألفیـة الشـیخ المفیـد، ١٤١٣ق.

٧٠. مقتدر، هوشنگ؛ حقوق بین‌الملل عمـومی؛ تهـران: انتشـارات وزارت خارجـه، ۱۳۹۲ش.

٧١. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم؛ **فقه‌الحدود والتعزیرات**؛ چ۲، قم: مؤسسة النشـر لجامعة المفید، ١٤٢٧ق.

٧٢. نجاشی، ابوالحسن احمدبن‌علی؛ **رجال النجاشی**؛ قم: دفتـر انتشـارات اسـلامی، ١٤٠٧ق.

٧٣. نجفی (کاشف‌الغطاء)، جعفربـن‌خضـر؛ **القواعـد السـتة عشـر**؛ نجـف: مؤسسـه کاشف‌الغطاء، [بی‌تا].

٧٤. نجفی (کاشف‌الغطاء)، حسن‌بن‌جعفر؛ **أنوارالفقاهه** (کتاب البیع)؛ نجف: مؤسسـۀ کاشف‌الغطاء، ١٤٢٢ق.

٧٥. نجفـی، محمدحسـن؛ **جـواهرالکلام**؛ چ۷، بیـروت: دار إحیـاء التـراث‌العربـی،

۱٤۰٤ق.

۷٦. نسفی، عبدالله‌بن‌احمد؛ **تفسیر النسفی**؛ بیروت: دارالنفائس، ۱٤۱٦ق.

۷۷. نکونام، وحید؛ «شروط تقاص در فقه امامیه»، **نشریه پژوهش‌های فقهی**؛ ش۲، تابستان ۱۳۹٦، ص۳٦٥ـ۳۸۷.

۷۸. نیشابوری، محمودبن‌ابوالحسن؛ **وضح‌البرهان فی مشکلات‌القرآن**؛ بیروت: دارالقلم، ۱٤۱۰ق.

79. Glenn, Edwin, Handbook of International Law, Minnesota: West Publishing, 1895)

80. http: //protocolportal. com/maghalat_show. php?id=18 حاشیه‌های جذاب تشریفات ایرانی، رفتار متقابل در برخورد با بی‌احترامی دیپلماتیک

81. https: //en. wikisource. org/wiki/۱۹۱۱_Encyclop%C٪۳A٦dia_ Britannica/Reprisals

82. Karl Josef Partsch: Self _ Preservation. Amsterdam : North-Holland, 2002.

83. Keith, A. B. , Wheaton's Elements of International Law, 6th Ed (London: Stevens and Sons, 1929).

نگرش دینی به رابطه کرامت انسان و حقوق بشر

حسین جوان‌آراسته*

چکیده

«کرامت انسان» در اندیشه دینی و اسناد بین‌المللی، به‌غایت توجه شده و تلاش شده است آثار حقوقی متعددی به‌ویژه در حوزه حقوق بنیادین بشر بر آن مترتب شود. مقاله حاضر به‌دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش مهم با روشی تحلیلی است که مبنای کرامت در رویکرد قرآنی چیست؟ آیا می‌توان بر اساس آن، انسان را نسبت به حقوق بنیادینی چون برابری و آزادی، ذی‌حق دانست؟ اسناد بین‌المللی حقوق بشر، به کرامت به‌عنوان مبنای حقوق بشر تأکید می‌کند، ولی به معنا و مبنای خود کرامت که نیازمند تأملات جدی است، نمی‌پردازد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد کرامت تکوینی انسان در قرآن به‌دلیل دارابودن «عقل و فطرت» بوده، خداوند به‌واسطه این دو موهبت، انسان را تکریم کرده است. در چنین حالتی، لازمه پیوند حقوق بشر با کرامت، پیوند این حقوق با عقل و فطرت است، درحالی‌که هیچ‌یک از طرفداران حقوق بشر به آن ملتزم نشده‌اند. ازسوی‌دیگر با فرض اینکه بر کرامت انسان آثار حقوقی مترتب شود، تفاوت اساسی در ملازمه میان انسان و کرامت در رویکرد غیردینی با ملازمه میان انسانیت و کرامت در رویکرد دینی است که مسیر این دو را از یکدیگر جدا می‌سازد.

واژگان کلیدی: *کرامت، کرامت تکوینی، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، حقوق بشر.*

---

* دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه (hoarasteh@gmail.com).

مقدمه

بهره‌مندی انسان از حق‌های بشری، عمدتاً بر پایه اعتقاد به هویت ویژه‌ای است که نسبت به دیگر موجودات دارد. تکریم انسان، در آموزه‌های اسلامی و اسناد حقوق بشری، فراوان به چشم می‌خورد. آیا می‌توان منشأ حق‌های بنیادین بشر را کرامت انسان دانست؟ اعلامیه جهانی حقوق بشر در آغاز دیباچه، حیثیت ذاتی و حقوق برابر و سلب‌نشدنی تمامی اعضای خانواده بشری را مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان قلمداد کرده است. در مقدمه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز کشورهای طرف میثاق، افزون بر آنچه در مقدمه اعلامیه جهانی آمده است، اذعان کرده‌اند که آزادی، عدالت و صلح، از حیثیت ذاتی شخص انسان سرچشمه می‌گیرد؛ ازاین‌رو «نسبت به کلیه افرادی که از آزادی خود محروم شده‌اند، باید با انسانیت و احترام به حیثیت ذاتی شخص انسان رفتار کرد» و «هیچ‌کس نباید در زندگی خصوصی، خانوادگی و اقامتگاه یا مکاتبات، مورد مداخلات غیرقانونی قرار گیرد و همچنین نباید به شرافت و حیثیت او تعرض غیرقانونی صورت گیرد» (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مادّه ۱۷).

به‌طور طبیعی مفهوم «کرامت» را نمی‌توان در اسناد حقوق بشری ــ اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه اسلامی حقوق بشر، میثاقین و دیگر کنوانسیون‌ها[1] ــ یافت؛ به‌همین‌دلیل بررسی این واژه کلیدی، روشن خواهد ساخت که آیا رویکردهای دینی و غیردینی به «کرامت انسان» یکسان‌اند؟ چگونه و به چه میزان می‌توان حقوق بشر را بر پایه «کرامت انسان» توجیه کرد؟

---

۱. کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض نژادی (۲۱ دسامبر ۱۹۶۵م)، کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۸ دسامبر ۱۹۷۹م) و کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه، غیرانسانی و ترذیلی (۱۰ دسامبر ۱۹۸٤م).

۱. معنای کرامت

در نظر ابن‌فارس، مادّه «ک، ر، م» در دو معنا به‌کار می‌رود؛ یا به‌معنای شـرافت در نفس (شرافت نفسانی) و شرافت در خلقیات (شرافت اخلاقی)، یا به‌معنای گردن‌بنـد (ابن‌فارس، ١٤٠٤، ج۵، ص۱۷۲). به‌اعتقاد برخی، زمانی که خداوند متصـف بـه کـرَم می‌شود، بیانگر احسان و انعام آشکار اوست[1] و هنگامی که کـرَم وصـف انسـان قـرار می‌گیرد، به‌معنای خوی و کردار پسندیده‌ای است که از او ظاهر می‌گـردد. هرچیـزی که در صنف خود شرافت داشته و پسندیده باشد، متصف به کرَم می‌شود. خداونـد از زوج کریم (لقمان: ۱۰)، مقام کریم (دخان: ٢٦)، قرآن کریم (واقعه: ۷۷) و قول کـریم (اسراء: ۲۳) یاد کرده است (راغـب اصـفهانی، ١٤١٢، ص۷۰۷)؛ بـدین‌ترتیـب کـریم، صفت برای چیزی یا کسی است که اوصـاف سـتودنی و پسـندیده را درخـود جمـع می‌کند و متضاد لئیم است. این صفت درحقیقت بر انسان‌ها اطلاق می‌شـود، ولـی در توصیف اسب، شتر و درخت نیز به‌کار می‌رود (ابن‌منظور، ١٤٠٤، ج۱۲، ص۷۵ــ۷۷). در زبان عربی به سنگ‌های نفیس و قیمتی «الأحجارالکریمه» گفته می‌شود. درمجموع می‌توان گفت «کرامت» همسان شرافت و منزلت والاست و تکـریم انسـان بـه‌معنـای بزرگداشت وی می‌باشد.

۲. منشأ و مبنای کرامت

در فرهنگ اسلامی، انسان موجودی بهره‌مند از کرامت بوده و به‌تصریح قرآن کـریم، این کرامت از ناحیه خداوند به او اعطا شده است:

وَ لَقَدْ کرَّمْنَا بَنِی‌آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی‌الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّیبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَی کثِیـرٍ

---

۱. در موارد بسیاری ازجمله دعای افتتاح ماه رمضان، درمورد خداوند تعبیر «جواد کـریم» آمـده اسـت: «فَارْحَمْ عَبْدَک الْجَاهِلَ وَ جُدْ عَلَیهِ بِفَضْلِ إِحْسَانِک إِنَّک جَوَادٌ کرِیم» (طوسـی، ١٤٠٧، ج۳، ص۱۰۹). بـه‌نظـر عده‌ای، تفاوت میان جود و کرم این است که کَرَم، بخشش با طیب نفس است، کم باشد یا زیاد، ولی جود، بخشش زیاد است، چه با طیب نفس باشد یا نباشد. همچنین گفته‌انـد جـواد کسـی اسـت کـه در ازای درخواست، عطا می‌کند، ولی کریم بدون پرسش می‌بخشد (عسکری، ١٤٢١، ص۱۷۰).

مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا: ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و بر دریا و خشکی سوار کردیم و از چیزهای پاکیزه روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم (اسراء: ۷۰).

آیه مذکور مهم‌ترین آیه‌ای است که همواره مستند کرامت انسان و مبنای شناسایی حقوق بنیادین برای همه افراد بشر قرار گرفته است. برخی مفسران براین‌باورند که کرامت مذکور در آیه ناظر به نوع انسان می‌باشد، نه فرد فرد انسان‌ها؛ یعنی نوع انسان فی‌نفسه کریم خلق شده است و شایستگی کرامت زاید (کرامت اکتسابی) را نیز دارد (جوادی آملی، ۱۳٦٦، صص۱۸ و ۹۵). اگر مناقشه‌ای درمورد این دیدگاه باشد و معتقد باشیم همه انسان‌ها ازآن‌رو که انسان‌اند، شرافت و کرامت دارند، ازآنجاکه چنین کرامتی موهبت الهی است، این پرسش مهم مطرح می‌شود که تکریم انسان ازسوی خداوند چگونه صورت گرفته است و به‌عبارت‌دیگر چه اموری مؤلفه‌های کرامت انسان را تشکیل می‌دهند. خوشبختانه عموم مفسران در تفسیر آیه ۷۰ سوره اسراء، به این موضوع ورود کرده‌اند؛ ازاین‌رو می‌توان با تأمل در دیدگاه‌های آنان دراین‌باره به نوعی انسان‌شناسی قرآنی دست یافت.

۱ـ۲. مجموعه‌ای از توانمندی‌ها

پیشگامان تفسیر قرآن هریک به‌سراغ امتیازی از امتیازات انسان رفته و تکریم انسان به‌وسیله خداوند را به آن مرتبط دانسته‌اند؛ مثلاً *ابن‌عباس* عاقل‌بودن، *ضحاک* ناطق‌بودن، *عطاء* راست‌قامت‌بودن، *یمان* زیبابودن، *زیدبن‌اسلم* تنوع غذاها و لذایذ، *ابن‌جریر* تسلط بر دیگر موجودات و *محمدبن‌کعب* بعثت پیامبر ازمیان مردم را دلیل شرافت و کرامت انسان دانسته‌اند (آلوسی، ۱٤۱۵، ج۸، ص۱۱۲). برخی مفسران، کرامت انسان را برخاسته از همه این موارد دانسته و آیه شریفه «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي‌آدَمَ» را این‌گونه معنا کرده‌اند:

فرزندان آدم را به‌واسطه عقل، نطق، زیبایی، راست‌قامتی، تدبیر امر معاش و معاد و تسلط بر زمین و سایر حیوانات، گرامی داشتیم (طبرسی، ۱٤۱۲، ج۲، ص۳۳۸/ فیض کاشانی، ۱٤۱۵، ج۳، ص۲۰۵/ مدرسی، ۱٤۱۹، ج٦، ص۲۷۱/ زحیلی، ۱٤۲۲، ج۲، ص۱۳۷۲).

بعضی دیگر افزون بر اینها به موارد دیگری از امتیازات انسان بر حیوانات همچون قدرت بر صناعت و ویژگی غذاخوردن با انگشتان نیز اشاره کرده‌اند (قرطبی، ١٣٦٤، ج١٠، ص٢٩٣/ قمی مشهدی، ١٣٦٨، ج٧، ص٤٤٩). درنظر آیت‌الله *مکارم شیرازی*، روشن است که همه این نعمت‌ها در انسان جمع است و هیچ‌گونه تضادی با یکدیگر ندارند؛ بنابراین گرامیداشت خدا نسبت به این مخلوق بزرگ با همه این مواهب صورت گرفته است (مکارم شیرازی، ١٣٧١، ج١٢، ص١٩٨). درحقیقت سرّ تکریم انسان را باید در ویژگی‌های وی یافت؛ ویژگی‌هایی چون عقل، علم و قدرت بر تنوع در رشد و خلاقیت؛ او سرور زمین، حامل رسالت و خلیفةالله است (فضل‌الله، ١٤١٩، ج١٤، ص١٧٨).

در نقطه مقابل، از برخی آیات دیگر نیز می‌توان نفی تکریم انسان ازسوی خداوند را در اموری چون توانگری مالی استظهار کرد:

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ: اما انسان هنگامی که پروردگارش او را برای آزمایش، اکرام می‌کند و نعمت می‌بخشد [مغرور می‌شود و] می‌گوید: پروردگارم مرا گرامی داشته است! (فجر: ١٥).

درواقع این‌گونه بخشش‌های مادی ازسوی خداوند، نوعی اکرام ظاهری و درجهت آزمودن انسان است، ولی انسان‌های ناآگاه، از آن برداشت تکریم واقعی ازسوی خداوند می‌کنند و بر اساس همین تصور نادرست، هرگاه برای امتحان «... إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ: خداوند روزی انسان را بر او تنگ گیرد، می‌گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است» (فجر: ١٦)، درحالی‌که تکریم و توهین دائرمدار بخشش یا عدم بخشش مادی نیست.

۲ـ۲. عقل

ازسوی‌دیگر برخی تکریم را فقط به عاقل‌بودن و ناطق‌بودن انسان پیوند زده‌اند (شیبانی، ١٤١٣، ج٣، ص٢٤٢). به‌نظر علامه *طباطبایی*، تکریم انسان‌ها صرفاً با اعطای عقل صورت گرفته و خداوند به‌واسطه عقل، انسان‌ها را از غیرشان ممتاز ساخته است. با عقل، انسان حق را از باطل و نیک را از بد تمییز می‌دهد؛ براین‌اساس آنچه را مفسران

ذکر کرده‌اند یا در روایت گفته شده است که خداوند انسان را به‌واسطه نطق، قامت راست، انگشتان، خوردن با دست، خط، زیبایی، تسلط بر دیگر موجودات و بعثت پیامبر از میان آنان گرامی داشته است، همه ازباب تمثیل است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۳، ص۱۵۷)؛ به‌عبارت‌دیگر توانمندی‌هایی چون تشخیص حق از باطل و خوب از بد، نطق و نگارش، سلطه بر دیگر موجودات، زمانی محقق می‌شود که انسان عاقل باشد. ازسوی‌دیگر آیه شریفه: «وَ لَقَدْ کرَّمْنَا بَنِی‌آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّیبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَی کثِیرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیلًا» از تکریم انسان در ابتدا و از تفضیل او بر بسیاری مخلوقات در انتها سخن گفته است. بهره‌مندی از این دو موهبت، هرچند منشأی الهی دارد، ولی «تکریم» موهبتی مختص انسان است که با اعطای عقل صورت می‌گیرد، درحالی‌که «تفضیل» ناظر به موارد مشترک میان انسان و حیوانات است؛ با این تفاوت که انسان‌ها برخورداری بیشتر و بهتری نسبت به حیوانات دارند؛ مانند اشتراک در خوراک، پوشش، مسکن و تولیدمثل. تصرفات حیوانات در این موارد در شکل ساده و بسیط و بدون تغییر و تحول در طول زمان است، درحالی‌که استفاده انسان از خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر موارد، بسیار متنوع، پیچیده و همواره تحول‌گرایانه است (همان)؛ بدین‌ترتیب برخلاف تفضیل که مفهومی اضافی و نسبی را افاده می‌کند (بهره‌مندی بیشتر و بهتر از تمتعات در مقایسه با حیوانات)، تکریم، جعل شرافت برای شخص انسان است و خداوند انسان را فی‌نفسه ـ و بدون هیچ‌گونه مقایسه با دیگر موجودات ـ به‌واسطه عقل، کرامت و شرافت بخشیده است.

۳ـ۲. عقل و فطرت

دیدگاه علامه *طباطبایی* را درباره کرامت انسان و محوریت «عقل» در تکَوّن آن، می‌توان به‌صورت این گزاره بیان کرد که انسان به این دلیل که عقل دارد، کرامت دارد. این سخن هرچند صحیح است، ولی به‌نظر می‌رسد عقل را نمی‌توان تنها عامل و مؤلفه برای کرامت انسان به شمار آورد. در فرهنگ قرآن و ادبیات دینی، فطرت انسانی نیز عامل مهم دیگری برای کرامت انسان است و اساساً هویت انسانی با آن گره خورده

است. خداوند می‌فرماید:

فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا لَاتَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّـهِ: پس روی خود را متوجه آیین خالص خداوند کن. این فطرت و سرشتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده است (روم: ۳۰).

در سایه موهبت عقل ازیک‌سو و فطرت الهی ازسوی‌دیگر، خلقت انسان خلقتی ممتاز و در بهترین شکل ممکن صورت گرفته است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ» (تین: ٤). درنظر برخی مفسران، خدای سبحان انسان را به‌عنوان نوع کریم یاد کرده است. همچنین پس از بیان آفرینش و افاضه روح الهی به او این‌گونه می‌فرماید: «فَتَبارَکَ‌اللّهُ أحسَنُ الخالِقینَ» (مؤمنون: ١٤)، وگرنه در سایر شئون، حیوان‌های دیگر با انسان ازلحاظ تطور نطفه، علقه، مضغه، جنین و... شریک‌اند (جوادی آملی، ١٣٦٦، ص١٨). انسان، ترکیبی از طبیعت مادی و فطرت معنوی است. در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادی ـ که در جمادات، گیاهان و حیوانات هست ـ عنصری ملکوتی نهاده شده است؛ ازاین‌رو همه انسان‌ها در حالت طبیعی، دارای وجدان‌اند و توانایی درک زشتی و زیبایی را دارند: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا: سوگند به نفس انسان و اعتدال آن، که ناپاکی‌ها و پاکی‌ها را به او الهام کرد» (شمس: ۷ـ۸). توانایی در تسخیر طبیعت (ر.ک: جاثیه: ۱۳)، آزادی و قدرت انتخاب مسیر سعادت یا شقاوت (ر.ک: دهر: ۲ـ۳)، کمال‌گرایی و اینکه انسان فقط در سایه ارتباط با ذات بی‌نهایت خداوند به آرامش می‌رسد (ر.ک: رعد: ۲۸) و نیز نیل به مقام خلیفةاللهی و جانشینی خداوند (ر.ک: بقره: ۳۰)، همگی در پرتو دو نعمت بی‌بدیل «عقل» و «فطرت» تحقق یافته‌اند؛ دو نعمتی که خداوند به‌واسطه آنها انسان را تکریم کرده است.

بدین‌ترتیب ازدیدگاه قرآن، «عقل» و «فطرت» را می‌توان مبنا و منشأ کرامت انسان به‌شمار آورد. خداوند با دراختیارگذاشتن این دو ابزار مهم شناخت، به انسان کرامت بخشیده، توانمندی‌های ویژه‌ای را دراختیار او گذاشته است. اگر این فرض درست باشد که کرامت انسان به‌دلیل بهره‌مندی از عقل و فطرت است، این گزاره نیز صحیح خواهد بود که هرکس بر خلاف حکم عقل و فطرت الهی خود اقدام کند، کرامت انسانی

خویش را از دست خواهد داد. شهید *مطهری* می‌گوید:

قرآن همواره لحن بسیار مؤدبانه‌ای دارد، اما در دو سه جاست که زبان به تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام است؛ یکی آنجایی است که بشر، عقل خود را به‌کار نمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۹، ص۱۳٦).

سخن شهید *مطهری* ناظر به دو آیه ذیل است:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَاللَّهِ الصُّمُّ الْبُكمُ الَّذِينَ لَايعْقِلُونَ: بدترین جنبندگان نزد خداوند، کران و لال‌هایی هستند که تعقل نمی‌کنند (انفال: ۲۲).

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَاللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لايؤمِنُونَ (انفال: ۵۵).

از منظری دیگر می‌توان به مقتضای «وَ لَقَدْ كرَّمْنَا بَنِی‌آدَمَ»، قوام و دوام «کرامت» را دائرمدار قوام و دوام «انسان»بودن و انسان‌ماندن دانست؛ براین‌اساس تا زمانی که عنوان انسان بر شخصی صدق کند، کرامت وی نیز پابرجا خواهد بود و اگر بر اساس مبانی و معیارهای دینی، شخص یا اشخاصی از هویت انسانی خود فاصله بگیرند، به‌گونه‌ای که نتوان نام آدمی بر آنها نهاد، به‌طور طبیعی کرامتی که به انسان‌ها اختصاص دارد، شامل این دسته از اشخاص نخواهد شد. درصورتی‌که آدمیان از ابزارهایی همچون عقل و فطرت به‌درستی استفاده نکنند، به‌راستی چه تفاوتی با حیوانات دارند؟ آنان حیواناتی‌اند که از هرچه مقتضای عقل است، روی برتافته، به‌سوی قوای بهیمی و شهوات نفسانی گرایش یافته‌اند. اینان صورت‌شان انسانی و سیرت‌شان حیوانی است. قرآن در یکی از شدیدترین تعابیر نکوهشی خود، دوزخیان را کسانی می‌داند که همچون حیوانات، بلکه پست‌تر از آنان‌اند:

لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ، لَهُمْ قُلُوبٌ لَايفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْينٌ لَايبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَايسْمَعُونَ بِهَا، أُولَئِک كالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ، أُولَئِک هُمُ الْغَافِلُونَ: و درحقیقت بسیاری از جنّیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم [چراکه] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند [آری!] آنها همان غافل‌ماندگان‌اند (اعراف: ۱۷۹).

همین حقیقت به‌گونه دیگری در نامه امیر مؤمنان *علی*ﷺ به فرماندارش

عثمان‌بن‌حنیف در بصره بازتاب یافته است:

آفریده نشده‌ام که غذاهای لذیذ و پاکیزه مرا سرگرم سازد؛ چونان حیوان پرواری که تمام همّت او علف‌خوردن یا چون حیوان رهاشده که شغلش چریدن و پُرکردن شکم بوده و از آینده خود بی‌خبر است (نهج‌البلاغه، ن٤٥).

به‌رغم چنین رویکردی در ادبیات قرآنی و حدیثی، برخی معتقدند: «آیاتی از قرآن مجید که بیانگر بی‌ارجی کافران و اعمال و رفتار آنهاست، دلالت روشنی بر زوال وصف کرامت از آنان نمی‌کند» (نوبهار، ١٣٨٤، ص٦١٧). روشن است که این آیات و احادیث، پیش از آنکه بر زوال کرامت انسان دلالت داشته باشند، بر زوال انسانیت انسان دلالت دارند و در چنین وضعیتی دیگر اساساً موضوع کرامت منتفی شده است.

با نگاهی به احادیث به‌روشنی می‌توان دریافت که در فرهنگ دینی، کرامت بار معنایی خاص دارد؛ ازاین‌رو انسان‌ها به دو دسته کریم و لئیم تقسیم می‌شوند. «کریم» انسانی است که از حرام اجتناب کند و از هر عیبی، پاکیزه و وارسته باشد: «الْکریمُ مَنْ تَجَنَّبَ الْمَحَارِمَ وَ تَنَزَّهَ عَنِ الْعُیوبِ» (تمیمی آمدی، ١٤١٠، ص٨٨/ نوری، ١٤٠٨، ج١١، ص٢٨٠).

از امیر مؤمنان *علی*ؑ نقل شده است که فرمود: «هیچ سرمایه‌ای سودمندتر از عقل و هیچ تنهایی ترسناک‌تر از خودبینی و هیچ عقلی چون دوراندیشی و هیچ کرامتی چون تقوا نیست» (نهج‌البلاغه، ح١١٣). این سخن به‌روشنی دلالت دارد که کرامت واقعی بدون تقوا حاصل نخواهد شد و این‌گونه است که حضرت *علی*ؑ میلاد پیامبر اسلامﷺ، برترین انسان آفریده‌شده را با وصف کریم یاد می‌کند: «کریماً مِیلَادُهُ» (نهج‌البلاغه، خ١). و در پایان زندگی پُربرکتش نیز ایشان را این‌گونه تکریم می‌کند:

ثُمَّ اخْتَارَ سُبْحَانَهُ لِمُحَمَّدٍﷺ لِقَائَهُ وَ رَضِیَ لَهُ مَا عِنْدَهُ وَ أَکرَمَهُ عَنْ دَارِالدُّنْیا وَ رَغِبَ بِهِ عَنْ مَقَامِ الْبَلْوَی فَقَبَضَهُ إِلَیهِ کریماً: آنگاه لقائش را برای محمدﷺ اختیار کرد و جوار خود را برای او پسندید. با فراخواندنش از این دنیا به او اکرام نمود و برای او فردوس اعلا را به‌جای قرین‌بودن به ابتلائات و سختی‌ها برگزید و او را کریمانه به‌سوی خود بُرد (نهج‌البلاغه، خ١).

از تعبیر «وَ أَکرَمَهُ عَنْ دَارِ الدُّنْیا» می‌توان استنباط کرد که تکریم رسول‌اللهﷺ به آن بود که آلوده به دنیا و عالم طبیعت نشد.

۳. اقسام کرامت

انسان ازدیدگاه قرآن دارای دو نوع کرامت است: «کرامت عام تکوینی» که اعطایی است و «کرامت خاص اکتسابی».

۱ـ۳. کرامت عام تکوینی

کرامت عام تکوینی که در ادبیات حقوق بشری از آن به حیثیت ذاتی (Inherent Dignity) تعبیر شده است، به تمامی انسان‌ها به‌صرف انسان‌بودن و بی‌هیچ استثنایی تعلق دارد و رنگ، زبان، نژاد، جنسیت، مذهب و وضعیت اجتماعی، سیاسی و... در آن دخالتی ندارد. قرآن کریم کرامت انسان را موهبتی الهی می‌داند که امری حقیقی و وجودی است، نه اعتباری و قراردادی؛ به‌همین‌دلیل هیچ حکومتی نمی‌تواند با وضع قانون، کرامت انسان را مورد تهدید یا خدشه قرار دهد. آیه ۷۰ سوره نساء بر سه نکته به‌روشنی دلالت دارد:

۱. این کرامت، خدادادی است؛ زیرا قرآن کریم تعبیر «کَرَّمْنَا بَنِیءَادَمَ» را به‌کار برده است.

۲. ازآنجاکه متعلق تکریم در آیه، «بنی‌آدم» است، آیه در مقام امتنان به عموم انسان‌ها ـ یعنی کرامت عام ـ با قطع‌نظر از اختصاص برخی از آنان به کرامت خاص الهی و قرب و فضیلت معنوی است؛ بنابراین تکریم خداوند شامل مشرکان، کافران و فاسقان نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۳، ص۱۵٦).

۳. لازمه این کرامت اعطایی و امتنانی، برتری انسان بر موجودات دیگر است.

ازجمله پرسش‌های مهم در مقوله کرامت اینکه کرامت مورد بحث از چه سنخی است؟ آیا می‌توان کرامت تکوینی را مرادف کرامت ذاتی دانست؟ برخی با استناد به این سخن که خداوند انسان را فی‌نفسه ـ و بدون هیچ‌گونه مقایسه با موجودات دیگر ـ به‌واسطه عقل، کرامت و شرافت بخشیده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۳، ص۱۵۷)، این‌گونه استظهار کرده‌اند:

در اندیشه علامه طباطبایی کرامت ذاتی انسان، سندی طبیعی برای حقوق طبیعی انسان بوده و انسان ازآن‌رو که انسان است، از یک نوع شخصیت ذاتی قابل احترام و کریم

برخوردار است (نصرت‌پناه و سیفی، ۱۳۹۷، ص۹۲).

باید توجه داشت این بیان علامه *طباطبایی* که خداوند به انسان «کرامت فی‌نفسه» داده است، ذیل مقایسه ایشان میان تکریم و تفضیل معنا می‌یابد. تکریم، مفهومی غیری و اضافی ندارد، بلکه مفهوم آن نفسی است، درحالی‌که در تفضیل، مقایسه با غیرانسان مطرح می‌شود، نه خود انسان؛ ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد برداشت کرامت ذاتی از تعبیر «کرامت فی‌نفسه»، برداشتی ناصواب است. با مراجعه به نصوص دینی نیز نمی‌توان ردّ پایی از «کرامت ذاتی» به‌دست آورد.

ازسوی‌دیگر همسان‌پنداری کرامت تکوینی با کرامت ذاتی (نوبهار، ۱۳۸٤، ص٦١٧) نیز محل تأمل است؛ زیرا موجودی می‌تواند تکویناً سالم، زیبا و عاقل خلق شده باشد، ولی به‌دلایلی سلامت، زیبایی و عقل خود را ازدست بدهد، درحالی‌که اگر امری ذاتیِ چیزی باشد، انفکاک آن محال خواهد بود. دلیل دیگر بر ذاتی‌نبودن این دسته از امور تکوینی، تمایزات انسان‌ها نسبت به آنهاست. این واقعیت که برخی زشت‌اند و برخی زیبا، برخی سالم‌اند و برخی معلول، به خودی خود نشان می‌دهد که زشتی، زیبایی، سلامتی و مریضی را نمی‌توان از امور مرتبط با ذات انسان‌ها دانست؛ هرچند به تکوین و خلقت آنان کاملاً مرتبط است و به‌عبارت‌دیگر این دسته از امور تکوینی‌اند، نه ذاتی. اندیشمندانی چون *محمدتقی جعفری* اگرچه کرامت انسانی را به کرامت ذاتی و اکتسابی تقسیم کرده‌اند، در تبیین کرامت ذاتی گفته‌اند:

> کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها مادامی‌که با اختیار خود به‌جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند (جعفری، ۱۳۷۰، ص۲۷۹).

این امر که ایشان کرامت ذاتی را قابل سلب می‌داند و دوام کرامت ذاتی را منوط به عدم ارتکاب خیانت و جنایت می‌کند، نشان می‌دهد کرامت ذاتی مصطلح را قصد نکرده است؛ زیرا مفهوم ذاتی به‌معنای انفکاک‌ناپذیربودن و غیرقابل سلب‌بودن است؛ دراین‌صورت معنای کرامت ذاتی انسان این‌گونه خواهد بود که در هیچ حالت و موقعیتی کرامت از انسان سلب نخواهد شد. چنین برداشتی نه‌تنها با منطوق صریح آیه ۱۷۹ سوره اعراف در تضاد است، بلکه به‌حکم عقل، تبهکاران و جنایتکاران، حرمت و

کرامت خود را از دست داده‌اند.

آری! درحالت طبیعی می‌توان با تسامح، تعبیر «کرامت ذاتی» را برای انسان به‌کار برد، ولی به‌نظر می‌رسد در فرهنگ دینی، تعبیر «کرامت تکوینی» مناسب‌تر است؛ کرامتی که نسبت به همه انسان‌ها عام‌الشمول است و اعطای این کرامت چیزی جز خلقت ویژه انسان و بهره‌مندی از امتیاز عقل و فطرت نیست.

۲ـ۳. کرامت خاص اکتسابی

کرامت خاص اکتسابی، ویژه انسان‌هایی است که با تلاش در مسیر تقویت شرافت و هویت انسانی خویش گام برمی‌دارند و با تخلق به تقوا و تزکیه نفس، به خدا تقرب بیشتری می‌یابند. این نوع کرامت، مراتب گوناگون دارد؛ زیرا به‌میزان تلاش، همت و لیاقت هر فرد بستگی دارد. ازدیدگاه قرآن، اموی چون دانش (زمر: ۹)، جهاد در راه خدا (نساء: ۹۵) و تقوا، برای انسان کرامت ثانوی می‌آورد و انسان‌های باتقواتر، از کرامت و شرافت بیشتری برخوردارند. روشن‌ترین سخن درباره کرامت اکتسابی را در آیه ۱۳ سوره حجرات می‌توان دید:

> یا أیهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاکمْ مِنْ ذَکر وَ أُنثَی وَ جَعَلْنَاکمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَکرَمَکمْ عِنْدَاللهِ أَتْقَاکمْ: ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. درحقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

این کرامت که توأم با اختیار، انتخاب و با تلاش انسان به‌دست می‌آید، همان کرامت اکتسابی است که سبب امتیاز انسان‌ها بر یکدیگر می‌شود و در قبض و بسط حقوق اکتسابی، نقش تام و تمامی ایفا می‌کند. تفاوت‌های کرامت تکوینی با کرامت اکتسابی را می‌توان به‌صورت ذیل فهرست کرد:

یک. کرامت تکوینی غیرارادی است؛ یعنی بدون دخالت انسان، خالق انسان آن را دراختیارش قرار داده است، ولی کرامت اکتسابی، ارادی و اختیاری است.

دو. کرامت تکوینی همه انسان ها را دربرمی‌گیرد، ولی کرامت اکتسابی به افراد خاصی اختصاص دارد.

سه. کرامت تکوینی به‌دلیل عمومیتش نمی‌تواند ملاک ارزش‌گذاری انسان‌ها باشد.

چهار. قوام و دوام کرامت تکوینی، تابع قوام و دوام کرامت اکتسابی و هویت انسانی است.

۴. آثار کرامت انسان

تأملات پیشین درمورد معنا، مبنا و اقسام کرامت، باهدف پاسخ‌گویی به این پرسش مهم است که آیا می‌توان بر کرامت انسان، آثار حقوقی مترتب ساخت. این موضوع ازمنظر اسناد بین‌المللی و اندیشه دینی قابل بررسی است.

۱ـ۴. آثار بر مبنای اسناد بین‌المللی

کرامت انسان، مبنا و خمیرمایه حقوق بشر معاصر است. به‌تصریح اعلامیه جهانی حقوق بشر: «شناسایی کرامت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنان، اساس آزادی، عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد» (انصاری، ۱۳۹۵، ص٦٢)؛ برهمین‌اساس دو حق بنیادین آزادی و برابری، در نخستین مادّه اعلامیه بدین‌صورت تأکید شده است: «همه افراد بشر آزاد به‌دنیا می‌آیند و ازلحاظ کرامت و حقوق با یکدیگر برابرند» و درهمین‌جهت مطابق بخشی از بند الف مادّه ۱ اعلامیه اسلامی حقوق بشر: «... همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابرند، بدون هرگونه تبعیضی ازلحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا وضع اجتماعی و غیره» (ناصرزاده، ۱۳۷۲، ص٤).

آنچه در اسناد بین‌المللی حقوق بشر به‌عنوان حیثیت و شرافت ذاتی مطرح است، حیثیتی بدون منشأی الهی می‌باشد و روح حاکم بر آن این است که انسان فقط به‌اعتبار انسان‌بودنش حقوقی دارد و امور خارجی و عارضی نباید مانع برخورداری وی از این حقوق شود. به‌راستی به‌چه‌دلیل هر انسانی به‌صِرف انسان‌بودن، نسبت به این دسته از حق‌های بنیادین، ذی‌حق شمرده می‌شود؟ مفروض اسناد این است که حق‌های مذکور بر پایه کرامت انسانی توجیه و به‌رسمیت شناخته شده‌اند؛ به‌همین‌دلیل جهانی و

جاودانی بوده، برای همه دولت‌ها، فرهنگ‌ها و ملت‌ها الزام‌آورند. در این نظام حقوق بشر: «به‌این‌دلیل که انسان‌بودن را نمی‌توان انکار کرد، ازبین برد یا سلب کرد، بالمآل، حقوق انسان نیز غیرقابل سلب است. به‌باور *جان دانلی* حتی خون‌آشام‌ترین شکنجه‌گران و تحقیرشده‌ترین قربانی‌ها، باز انسان‌اند» (شریفی طرازکوهی، ۱۳۸۰، ص۷٤). اسناد بین‌المللی حقوق بشر فقط به کرامت به‌عنوان مبنای حقوق بشر تأکید کرده‌اند و به معنا و مبنای خود کرامت نپرداخته‌اند. در چنین وضعیتی رویکردهای پوپولیستی و شعارگونه جای خود را به تأملات خردورزانه در مباحث حقوق بشری می‌دهند و سوگمندانه از کلیدواژه «کرامت انسان» برداشت‌های ناصواب و به‌دنبال آن سوء استفاده‌های ناروای فراوانی شده است؛ ازاین‌رو یکی از بایسته‌ها دراین‌باره نقد مبنایی چنین رویکردهایی است:

> آن حیثیت ذاتی انسانی که منشأ حقوقی برای انسان گشته و او را از اسب و گاو و گوسفند و کبوتر متمایز ساخته، چیست؟ همین‌جاست که یک تناقض واضح میان اساس اعلامیه حقوق بشر ازیک‌طرف و ارزیابی انسان در فلسفه غرب ازطرف‌دیگر نمایان می‌گردد. در فلسفه غرب، سال‌هاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده است. سخنانی که در گذشته درباره انسان و مقام ممتاز وی گفته می‌شد و ریشه همه آنها در مشرق‌زمین بود، امروز در اغلب سیستم‌های فلسفه غربی مورد تمسخر و تحقیر قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ص۱۳۷).

به‌رغم اینکه شهید *مطهری* با نگرشی منصفانه نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر را به‌لحاظ اصل چنین اقدامی و نیز محتوای بسیاری از مواد آن تمجید می‌کند، به‌سختی در شگفت است که چگونه چنین حق‌هایی در اعلامیه با حیثیت ذاتی انسان پیوند داده شده است، درحالی‌که غربیان درست در نقطه مقابل کرامت و حیثیت انسان حرکت کرده‌اند:

> در فلسفه غرب تاآنجاکه ممکن بوده، به حیثیت ذاتی انسان لطمه وارد شده و مقام انسان پایین آمده است ... برای غرب لازم بود اول در تفسیری که از انسان می‌کند، تجدیدنظری به‌عمل آورد ... اعلامیه حقوق بشر را باید کسی صادر کند که انسان را در درجه‌ای عالی‌تر از یک ترکیب مادی ماشینی می‌بیند، انگیزه‌ها و محرک‌های انسان را

منحصر به امور حیوانی و شخصی نمی‌داند (همان، ص۱۳۹).

برخی در پاسخ به این پرسش که انسان‌بودن چگونه با داشتن حقوق ارتباط دارد، گفته‌اند همه انسان‌ها حقوقی دارند؛ چون کرامت اخلاقی دارند. این پاسخ نقد شده است و گفته‌اند: «این جواب نمی‌تواند در مقابل هیولاهایی مانند *هیتلر* و *استالین* که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت کرامت اخلاقی داشته‌اند، مقاومت کند» (گیورث، ۱۳۸٤، ص۱۵۰). قطع‌نظر از انسان‌های جنایتکار، استناد به کرامت انسان برای اثبات ذی‌حق‌بودن انسان‌های معمولی نیز با مشکل روبه‌رو می‌باشد؛ زیرا:

> حقوق باید کسب و تحصیل شود تا به‌لحاظ اخلاقی توجیه گردد. این حقوق به‌طور خودکار همراه آدمی نیست. این ادعا دارای دو معنا درخصوص ویژگی‌های حقوق بشر است که قبلاً متذکر شده‌ام: اول اینکه چنان نیست که برای داشتن حقوق بشر، انسان‌بودن کفایت کند، بلکه برعکس، برای داشتن این حقوق باید آنها را به‌دست آورد. دوم آنکه چنان نیست که حقوق مقدم بر تکالیف باشد و تکالیف را توجیه کند؛ برعکس، اینک این تکالیف است که مقدم بر حقوق است؛ چون شما فقط درصورتی می‌توانید حقوقی داشته باشید که تکالیفی را انجام دهید؛ بنابراین به‌جای قائل‌شدن به ملازمه که بر اساس آن یک شخص حقی دارد و اشخاص دیگر تکلیفی دارند، حقوق و تکالیف متقارن هستند؛ یعنی یک شخص هم حق و هم تکلیف دارد، ولی فقط به‌این‌دلیل حق دارد که ابتدا تکلیفی را انجام داده است (همان، ص۱۵٤).

به‌نظر می‌رسد نفی استناد حقوق به کرامت انسان ازسوی گیورث، به‌معنای نفی حقوق انسان نیست، بلکه وی درمقام بیان این امراست که نمی‌توان و نباید حقوق بشر را به‌صِرف انسان‌بودن یا بر مبنای «کرامت» وی استوار ساخت. این امر با شناسایی حقوق برای انسان بر اساس دلایل دیگر منافات ندارد.

۲ـ۴. آثار بر مبنای اندیشه دینی

اکنون این پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود که اگر اندیشه کرامت انسان، اندیشه‌ای دین‌باورانه و مبتنی بر آموزه‌های دینی باشد، چه حقوقی را می‌توان بر آن مترتب ساخت؟ پیش‌تر اثبات شد که ازنظر قرآن کریم، مبنای کرامت، داشتن عقل و فطرت

است. در چنین صورتی برقراری پیوند میان حقوق بشر با کرامت، چیزی جز التزام به پیوند این حقوق با عقل و فطرت نخواهد بود. بازگشت این قضیه که آدمی چون کرامت دارد، ذی‌حق است، به این امر است که آدمی چون عقل و فطرت دارد، ذی‌حق است، درحالی‌که هیچ‌یک از طرفداران حقوق بشر به مفاد چنین قضیه‌ای ملتزم نشده‌اند.

برخی اندیشمندان براین‌باورند که با تأمل در آیه سوره نساء و سیاق آن، نه‌تنها نمی‌توان حقی را برای انسان اثبات کرد، بلکه فضای حاکم بر آن متمایل به یادآوری وظیفه عبودیت انسان دربرابر خداوند است:

> آیه شریفه درمقام بیان برتری قوا و استعدادهای وجودی انسان نسبت به سایر موجودات است، نه اینکه بخواهد حقی را برای انسان اثبات نماید، بلکه حتی به‌عکس، درصدد بیان این نکته است که ما نعمت‌های بی‌شماری را دراختیار انسان قرار دادیم و بشر درمقابل می‌باید وظیفه بندگی خویش را انجام دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص۲۸۵).

ازمنظری دیگر و قطع‌نظر از مفاد آیه، خاستگاه حقوق، طبیعت مادی و فطرت معنوی انسان است:

> تمام حقوق انسان را باید در پرتو دو نگاه بررسی کرد؛ یکی جنبه طبیعی او که فرع است. دیگری جنبه فطری او که اصل است و اگر در این ارزیابی حقیقت انسان، او را منحصر در جدار طبیعت بدانیم، بخش مهم واقعیت وی را انکار کردیم یا اگر واقعیت انسان را به‌طور متساوی بین طبیعت و فطرت ملاحظه نمودیم، فرع را همتای اصل قرار دادیم، چه اینکه اگر طبیعت تن را بر فطرت روح مقدم داشتیم، فرع را به‌جای اصل نشانده و اصل را از صدارت معزول کردیم و پوستین انسانیت را وارونه در بر انسان‌شناسی نمودیم و ذیل‌نشین را مُصَدّر و صدرنشین را مُذَیّل ساختیم و دراین‌حال واقعیت انسان محق و محو و مسخ خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص۸).

التزام به کرامت، تکالیفی را نیز می‌تواند به‌دنبال آورد. ازآنجاکه حیثیت و کرامت انسان‌ها در معرض تهدید و تخریب می‌تواند قرار گیرد، همگان به صیانت از آن مکلف‌اند و هیچ‌کس مجاز نیست به حیثیت و کرامت انسانی خود یا دیگران خدشه‌ای وارد سازد. درواقع انسان‌هایی که حیثیت و کرامت خود یا دیگران را هدف

قرار می‌دهند، به‌لحاظ اخلاقی، هویت انسانی خود را از دست داده‌اند. اِعمال برخی محدودیت‌ها بر بعضی آزادی‌ها مانند خودفروشی یا همجنس‌بازی که نمونه‌های روشنی از افعال غیراخلاقی منافی با کرامت انسانی‌اند ـ دست‌کم در موارد بروز و ظهور علنی آن ـ برهمین‌اساس توجیه می‌شود و در اسناد بین‌المللی حقوق بشر نسبت به اموری چون بردگی، شکنجه و تبعیض نژادی که برخلاف کرامت انسانی‌اند، همین توجیهات را می‌توان دید.

اکنون با نادیده‌گرفتن دیدگاهی که کرامت را زاینده حق نمی‌داند، فرض را بر این می‌گذاریم که «کرامت»، افراد را ذی‌حق می‌کند؛ حال آیا می‌توان گفت چون انسان کرامت دارد و کرامت آدمی را ذی‌حق می‌کند، پس انسان به‌این‌دلیل که کرامت دارد، ذی‌حق است؟ با تأمل در هر دو گروه از مثال‌های مذکور (خودفروشی یا همجنس‌بازی ازمنظر دینی و بردگی و تبعیض نژادی ازمنظر اسناد بین‌المللی) که بر منافی‌بودن این اعمال با کرامت انسانی توافق وجود دارد، می‌توان این‌گونه پاسخ داد که ملازمه واقعی میان انسانیت و کرامت است، نه انسان و کرامت؛ زیرا مرتکبان این اعمال غیراخلاقی، به‌ظاهر انسان‌اند، ولی کرامت ندارند. این واقعیت در تبیین آیه «وَ لَقَدْ کرَّمْنَا بَنِی‌آدَمَ» این‌گونه تأکید شده است که انسان می‌تواند ازآن‌رو که انسان است، کریم باشد و اگر کسی بر اثر گرفتاری دنائت از مقام انسانیت پایین آمد و از این نشئت تنزل کرد، دیگر مصداق انسان نیست. انسان روحی دارد که حقیقت او را تشکیل می‌دهد و به‌طبع روح کریم است (جوادی آملی، ۱۳٦٦، ص٤٢). آری! در تعبیر دقیق‌تر می‌توان گفت انسان کرامت بالقوه دارد: «همه وقتی آفریده می‌شوند، انسان بالقوه هستند؛ یعنی کریم بالقوه‌اند، نه بالفعل» (همان، ص۹۹). کرامت بالقوه درصورتی‌که به‌فعلیت برسد، آثار حقوقی متعددی بر آن مترتب خواهد شد. برخی نوشته‌اند:

> مدعای ما این است که وقتی خداوند چنین ظرفیت و قابلیتی را در انسان قرار داده که انسان بالقوه به انسان بالفعل برسد، پس حقوق آدمیان هم متفاوت می‌شود. گروهی در مرحله انسان بالقوه مانده‌اند که نمی‌توانند با انسان بالفعل برابر باشند. این مقتضای حکمت الهی است (مرتضوی، ۱۳۸٦، ص۳۱۷).

گفتنی است نفی استناد حقوق به کرامت، به‌معنای نفی حقوق انسان به‌صورت کلی

نیست. استدلال پیشین در مقام بیان این واقعیت است که نمی‌توان حقوق بشر را بر مبنای «کرامت» استوار ساخت. این امر با شناسایی حقوق برای انسان ازسوی خداوند به‌دلایل دیگر منافات ندارد؛ پس باید دلایل دیگری یافت. این موضوع در سایر موارد نیز صادق است؛ برای‌مثال این گزاره حقوقی را که «شکنجه انسان ممنوع است»، نباید به کرامت انسان بماهو انسان مرتبط ساخت؛ زیرا گزاره مذکور درمورد حیوان نیز مطرح خواهد بود. برای اثبات حق جنین بر ارث یا حق ارث نوزاد یا کودک یا نوجوانی که هیچ کوشش و زحمتی برای کمک به پدر یا کسب ثروت نکرده است، دلایل اثبات‌کننده دیگری هست و تفاوت‌های نظام‌های حقوقی نسبت به اصل ذی‌حق‌بودن جنین و نیز میزان ارث و اموری ازاین‌دست به‌خوبی نشان می‌دهد برای این حقوق نمی‌توان مستند حقوق بشری سراغ گرفت؛ بنابراین حق جنین بر ارث، نه به‌جهت اقتضای بشربودن آن، بلکه به‌این‌دلیل است که شارع مقدس این حق را برای او درنظر گرفته است و همین امر در میزان ارث نیز صادق خواهد بود.

درپایان باید گفت در انسان‌شناسی اسلامی، انسان همان‌گونه که هست، معرفی شده است. رویکردهای افراطی و تفریطی در این فرهنگ نسبت به انسان جایی ندارد. اگر تعریف و تمجید از انسان و جایگاه او صورت گرفته، نقاط ضعف او نیز گوشزد شده است تا آدمی در دام غرور گرفتار نشود.

نتیجه

تأمل در آیات و روایات نشان می‌دهد که در فرهنگ دینی، کرامت انسان به‌لحاظ معنا و مبنا، با تلقی رایج از کرامت در نظام حقوق بشر عرفی تفاوت دارد.

به‌نظر می‌رسد ازدیدگاه قرآن، «عقل» و «فطرت» دو مبنای کرامت عام تکوینی انسان‌اند. همسان‌پنداری کرامت تکوینی با کرامت ذاتی، محل تأمل است؛ زیرا با اعتقاد به کرامت تکوینی، می‌توان آن را قابل زوال دانست، درصورتی‌که اگر کرامت ذاتی باشد، زوال‌ناپذیر خواهد بود.

انسان بی‌شک دارای حقوق بنیادینی است که مبانی و مستندات خاص دارد، ولی

استناد به کرامت تکوینی انسان برای اثبات ذی‌حق‌بودن وی در حوزه حقوق بشر، با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌باشد. با فرض اینکه کرامت تکوینی زاینده حق‌هایی برای انسان باشد، چنین کرامتی به انسانیت انسان وابسته است، نه شخص انسان؛ به‌عبارت‌دیگر تلازم واقعی، تلازم میان انسان و کرامت نیست، بلکه تلازم میان انسانیت و کرامت است؛ درحقیقت «کرامت» دائرمدار قوام و دوام انسان‌بودن و انسان‌ماندن است.

اِعمال برخی محدودیت‌ها بر بعضی آزادی‌های منافی با کرامت انسان را می‌توان از آثار حقوقی باورمندی به کرامت تکوینی انسان دانست. به‌رغم اختلاف نظر در مصادیق، این محدودیت‌ها را هم در اسناد بین‌المللی حقوق بشر و هم در نظام حقوق بشر اسلامی می‌توان یافت.

منابع

۱. آلوسی، محمودبن‌عبدالله؛ **روح‌المعانی فی تفسیر القرآن‌العظیم والسبع المثانی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
۲. ابن‌فارس، احمد؛ **معجم مقائیس‌اللغة**؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤٠٤ق.
۳. ابن‌منظور، ابوالفضل محمدبن‌مکرم؛ **لسان‌العرب**؛ چ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع (دار صادر)، ١٤١٤ق.
٤. انصاری، باقر؛ **اسناد بین‌المللی حقوق بشر**؛ تهران: خرسندی، ۱۳۹۵.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن‌محمد؛ **غررالحکم و دررالکلم**؛ قم: دارالکتاب الإسلامی، ١٤١٠ق.
٦. جعفری تبریزی، محمدتقی؛ **تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر ازدیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر**؛ تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ **فلسفه حقوق بشر**؛ چ٤، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۸. ـــــ ؛ **کرامت در قرآن**؛ قم: مرکز نشر فرهنگی رجا، ١٣٦٦.
۹. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ **مفردات ألفاظ‌القرآن**؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالقلم، ١٤١٢ق.
۱۰. زحیلی، وهبه؛ **التفسیرالوسیط**؛ دمشق: دارالفکر، ١٤٢٢ق.
۱۱. شریفی طرازکوهی، حسین؛ **حقوق بشر** (نظریه‌ها و رویّه‌ها)؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۱۲. شیبانی، محمدبن‌حسن؛ **نهج‌البیان عن کشف معانی‌القرآن**؛ قم: نشر الهادی، ١٤١٣ق.

۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱٤. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **تفسیر جوامع‌الجامع**؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱٤۱۲ق.
۱۵. طوسی، محمدبن‌حسن؛ **تهذیب‌الأحکام**؛ چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱٤۰۷ق.
۱٦. عسکری، ابوهلال؛ **معجم‌الفروق اللغویة**؛ قم: مؤسسة النشرالإسلامی، ۱٤۲۱ق.
۱۷. فضل‌الله، محمدحسین؛ **من وحی‌القرآن**؛ لبنان: دارالملاک، ۱٤۱۹ق.
۱۸. فیض کاشانی، محمدبن‌شاه مرتضی؛ **تفسیر الصافی**؛ تهران: مکتبة الصدر، ۱٤۱۵ق.
۱۹. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لأحکام‌القرآن**؛ تهران: ناصرخسرو، ۱۳٦٤.
۲۰. قمی مشهدی، محمدبن‌محمدرضا؛ **تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب**؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳٦۸.
۲۱. گیورث، آلن؛ «آیا حقوق بشری وجود دارد؟»، **مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر**؛ قم: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸٤.
۲۲. مدرسی، محمدتقی؛ **من هدی‌القرآن**؛ تهران: دار محبی‌الحسین، ۱٤۱۹ق.
۲۳. مرتضوی، سیدضیاء؛ «اسلام و حقوق بشر، تعامل یا تقابل؟»، **پژوهش و حوزه**؛ ش۳۰ و ۳۱، تابستان و پاییز ۱۳۸٦، ص۳۰۷ـ۳۳٤.
۲٤. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **نظریه حقوقی اسلام**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ **نظام حقوق زن در اسلام**؛ چ۵۹، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۲٦. ـــــ ؛ **یادداشت‌های استاد مطهری**؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: چ۱۰، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۸. ناصرزاده، هوشنگ؛ **اعلامیه‌های حقوق بشر**؛ تهران: ماجد، ۱۳۷۲.
۲۹. نصرت‌پناه، محمدصادق و محمدمهدی سیفی؛ **کرامت انسانی و فلسفه حقوق**

بشر در اندیشه علامه طباطبایی؛ تهران: دانشگاه امام صادق‌ﷺ، ۱۳۹۷.

۳۰. نوبهار، رحیم؛ «دین و کرامت انسانی»، **مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر** (مبانی نظری)؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸٤، ص٦١٥ـ٦٢٥.

۳۱. نوری، حسین‌بن‌محمدتقی؛ **مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت‌ﷺ، ١٤٠٨ق.

32. International Covenant on Civil and Political Rights.

33. Universal Declaration of Human Rights.

نقد استدلال به قرآن کریم برای اثبات قواعد فقهی عدالت و نفی ظلم

سیف‌الله صرامی*

چکیده

درباره عدل و ظلم در قرآن از دو جنبه جزئی و کلی می‌توان بحث نمود. از جنبه کلی، دو قاعده عدالت و نفی ظلم قابل اشاره‌اند. مفاد قاعده عدالت، اثبات شرعی هر حکمی است که عرف آن را عادلانه می‌داند و مفاد قاعده نفی ظلم، نفی هر حکمی است که عرف آن را ظالمانه می‌داند گرچه که با سندی معتبر اما غیرقطعی ثابت شده است؛ بدین صورت که اصل این حکم و انتساب آن به شرع را نادرست می‌داند. در این مقاله، پس از تقریر ادعای اثبات این دو قاعده، مستند به قرآن، این استناد نقد و ردّ شده است. هم در تکمیل تقریر ادعا و امکان استناد به آیات بیشتر و هم در نقد تفصیلی آن، راه تازه‌ای پیموده شده است. این راه با توضیح دقیق محل بحث که از خلط و انحراف در آن پرهیز می‌دهد، گشوده می‌شود. سپس با نگاه کلی به آیات ظلم و عدل و دسته‌بندی آن استوار می‌گردد تا در دو محور قاعده فقهی عدالت و قاعده فقهی نفی ظلم، در تقریر ادعا و سپس نقد آن، به مقصد برسد.

واژگان کلیدی: *قاعده فقهی، عدالت، ظلم، قرآن، احکام*

---

* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (sarrami.sayfollah@isca.ac.ir).

مقدمه

عدالت و مقابل آن ظلم، از مفاهیم پُرکاربرد در ساحت‌های متعدد و متنوع زندگی فردی و اجتماعی بشر است؛ ازاین‌رو در قرآن کریم نیز با همین واژگان و واژگان همسو درباره ظلم و عدل فراوان سخن رفته است. برداشت فقهی یکی از محورهای بهره‌مندی از هدایت‌های این کتاب آسمانی درباره ظلم و عدل است. این برداشت ممکن است با رویکرد جزئی‌نگر و استفاده فروعات فقهی باشد. در پژوهش حاضر نگاهی به انبوه آیات قرآن کریم درباره ظلم و عدل خواهیم کرد که نشان می‌دهد در چه قلمرو گسترده‌ای می‌توان مسائل و فروعات فقهی از قرآن دراین‌باره استنباط کرد.

گونه دیگری از برداشت فقهی درباره ظلم و عدل در قرآن کریم، با رویکرد قاعده‌محور قابلیت بررسی دارد. پرسش اصلی نوشتار حاضر با رویکرد قاعده‌محور این است که آیا می‌توان مستند به قرآن کریم، قاعده فقهی عدالت یا قاعده فقهی نفی ظلم را اثبات کرد؟

مطابق پرسش مذکور، دو مطلب در نوشتار حاضر بررسی می‌شود: نخست، اینکه ذیل عنوان قاعده عدالت و مستند به قرآن کریم، به اثبات حکم شرعی در فقه دست بزنیم؛ مثلاً گفته شود حق‌التألیف، یک حکم وضعی عادلانه است و چون مطابق قاعده عدالت، هر حکم عادلانه‌ای حکم شرعی است، پس حق‌التألیف یک حکم/ حق شرعی همراه با آثار شرعی خواهد بود؛ دوم، اینکه ذیل عنوان قاعده نفی ظلم در قرآن کریم، هر حکم مستنبط از روایات را درصورت ظالمانه‌بودن نزد عرف عقلایی، نامعتبر بدانیم؛ مثلاً گفته شود تفاوت زن و مرد در لزوم ردّ فاضل دیه مرد قاتل نسبت به دیه زن مقتول برای قصاص مردی که قاتل عمد زن باشد، ظلم عرفی است و چون قاعده نفی ظلم، هر ظلمی را از احکام شرع نفی می‌کند، پس تفاوت مذکور هرچند در روایات معتبر آمده است، حجیت و اعتبار شرعی ندارد.

در توضیح محل بحث یادآور می‌شویم مواردی که فقیه در مقام استنباط حکم شرعی، قطع به عادلانه‌بودن یا ظالمانه‌بودن حکمی داشته باشد، از محل بحث فعلی خارج است. در چنین مبحثی فقیه اگر به موضوع که فلان حکمی قطعاً عادلانه یا

ظالمانه است، باور داشته باشد و نیز به حُسن و قبح نفس‌الأمری عدل و ظلم و به عادل‌بودن و ظالم‌نبودن حضرت حق‌تعالی، شارع مقدس، که این هردو از مسلّمات کلامی امامیه است، طبعاً هرگونه حجیت ظنی در برابر چنین قطعی، رنگ می‌بازد و به‌مقتضای چنین قطعی عمل می‌شود. محل بحث آنجاست که عرف عقلایی حاکم بر فهم الفاظ، مصادیق ظلم و عدل را تعیین کند، بی‌آنکه فقیه در مقام اثبات احکام به مصداق‌بودن آنها برای عدل یا ظلم قطع داشته باشد. این مصادیق هنگامی که در مقام فهم آیات عدل و ظلم در قرآن کریم تشخیص داده شود و با احکام شرعی تداخل اثباتی یا سلبی بیابد، مورد پرسش اصلی تحقیق حاضر خواهد بود.

نکته دیگر اینکه طرح پرسش اصلی بر محور قرآن به‌معنای امکان پاسخ از غیر منبع قرآن کریم یا کامل‌نبودن پاسخ به‌دلیل عدم نقش دیگر منابع فقه در صحنه پاسخ نیست. در حقیقت و عمل ـ نه در عالم تصور و فرض ـ پاسخ این پرسش جز بر محور قرآن به‌سرانجام نمی‌رسد. موافقان و مخالفان این پرسش با استدلال به قرآن، نظر خود را پیش می‌برند؛ بنابراین طرح قرآنی بحث در مقاله حاضر، مقتضای پاسخ به پرسش مد نظر است و با بررسی قرآنی نباید منتظر بررسی تکمیلی دیگری فرضاً بر اساس روایات بود.

۱. نگاهی به آیات ظلم و عدل و مقایسه آنها

به‌منظور زمینه‌سازی پاسخ به پرسش اصلی، نگاهی به آیات ظلم و عدل و مقایسه آن خواهیم انداخت.

در قرآن کریم ۲۸۹ آیه درباره ظلم هست. در تحقیق حاضر آیاتی که در مادّه ظ.ل.م. است، ولی به‌معنای ستم در فارسی نیست و مثلاً به‌معنای تاریکی استفاده می‌شود، محاسبه نشده است. ۲۸۹ آیه مذکور به‌لحاظ کاربرد، در تقریباً شصت مورد قابل دسته‌بندی به‌نظر می‌رسد؛ مانند: ظلم انسان به خود (بقره: ۲۳۱)، عذاب ظالم (یونس: ۱۳)، اطلاق ظالم به کسی که حجت قاطع و روشن را نمی‌پذیرد (بقره: ۱۵۰)، احکام و آثار مظلوم‌بودن (نساء: ۱٤۸)، ظلم عظیم‌بودن شرک (لقمان: ۱۳)، نتیجه عدم

آمیخت ایمان به ظلم (انعام: ۸۲)، عدم رستگاری ظالمان (انعام: ۲۱)، همپوشانی ظلم و ضلالت (مریم: ۳۸) و... . مفاد بسیاری از این دسته‌ها تعیین‌کننده فروعات فقهی است که گردآوری و استنباط از آنها می‌تواند انبوهی از فروعات فقهی ارائه دهد. گزارش تفصیلی این دسته‌ها و فروعات فقهی قابل استنباط از آنها خارج از قلمرو و حوصله نوشتار فعلی می‌باشد.

محور اصلی استدلال به قرآن کریم برای اثبات قاعده عدالت یا قاعده نفی ظلم، بر این برداشت از آیات قرآن کریم مبتنی است که خداوند در تشریع همچون تکوین، عادل است و ظلمی در ساحت ربوبی او نیست؛ بنابراین ازمیان انبوه آیات مربوط به ظلم و نیز آیات مربوط به عدل، آن دسته در قلمرو امکان استدلال بر قواعد فقهی عدالت یا نفی ظلم قرار می‌گیرند که به عدل و نفی ظلم خداوند سبحان پرداخته‌اند؛ ازاین‌رو نگاهی تفصیلی به این آیات خواهیم انداخت.

پنجاه آیه با گونه‌ها و قالب‌های یکسان یا دگرگون، بر نفی ظلم از ساحت باری‌تعالی دلالت دارند؛ درذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

إنَّاللَّهَ لایظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّة وَ إنْ تَک حَسَنَةً یضاعِفْها وَ یؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أجْراً عَظیما (نساء: ٤٠).

وَ عَلَىالَّذینَ هادُوا حَرَّمْنا ما قَصَصْنا عَلَیک مِنْ قَبْلُ وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَلکنْ کانُوا أنْفُسَهُمْ یظْلِمُونَ (نحل: ۱۱۸).

إنَّاللَّهَ لایظْلِمُ النَّاسَ شَیئاً وَلکنَّ النَّاسَ أنْفُسَهُمْ یظْلِمُونَ (یونس: ٤٤).

تِلْک آیاتُاللَّهِ نَتْلُوها عَلَیک بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ یریدُ ظُلْماً لِلْعالَمینَ (آل‌عمران: ۱۰۸).

ذلِک بِما قَدَّمَتْ أیدیکمْ وَ أنَّاللَّهَ لَیسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبیدِ (آل‌عمران: ۱۸۲).

وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَلکنْ ظَلَمُوا أنْفُسَهُمْ فَما أغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتی یدْعُونَ مِنْ دُونِاللَّهِ مِنْ شَیءٍ لَمَّا جاءَ أمْرُ رَبِّک وَ ما زادُوهُمْ غَیرَ تَتْبیب (هود: ۱۰۱).

وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَلکنْ کانُوا هُمُ الظَّالِمینَ (زخرف: ٧٦).

وَ وُضِعَ الْکتابُ فَتَرَى الْمُجْرِمینَ مُشْفِقینَ مِمَّا فیهِ وَ یقُولُونَ یا وَیلَتَنا ما لِهذَا الْکتابِ لایغادِرُ صَغیرَةً وَ لاکبیرَةً إلاَّ أحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لایظْلِمُ رَبُّک أحَداً (کهف: ٤٩).

أَلَمْ یأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إبْراهیمَ وَ أصْحابِ مَدْینَ وَ الْمُؤْتَفِکاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیناتِ فَما کانَ اللَّهُ لِیظْلِمَهُمْ وَلکنْ کانُوا أنْفُسَهُمْ یظْلِمُونَ (توبه: ۷۰).

اما درباره عدل، در ۲۸ آیه مادّه ع.د.ل. به‌کار رفته است. از این ۲۸ مورد، هشت مورد مصداق معنای عدالت مقابل ظلم و ستم نیست، بلکه به‌معنای شرک‌ورزیدن، جایگزین قراردادن و بهنجار و منتظم‌کردن آمده است (ر.ک: انفطار: ۷/ انعام: ۱، ۷۰ و ۱۵۰/ نمل: ٦۰/ بقره: ٤۸ و ۱۲۳/ مائده: ۹۵). نوزده مورد درباره عدالت‌ورزی انسان‌هاست، نه عدل الهی؛ مانند امر به عدالت‌ورزی در آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ یأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی‌الْقُرْبی وَ ینْهی عَنِ‌الْفَحْشاءِ وَالْمُنْکرِ وَالْبَغْی یعِظُکمْ لَعَلَّکمْ تَذَکَّرُونَ» (نحل: ۹۰). در مباحث آتی توضیح و تبیین بیشتری درباره آیه مذکور، از جهت اینکه درباره عدل الهی نیست، خواهیم داد.

تنها مورد باقیمانده‌ای که ممکن است درباره عدل الهی باشد، این آیه شریفه است: «وَ تَمَّتْ کلِمَةُ رَبِّک صِدْقاً وَ عَدْلاً لامُبَدِّلَ لِکلِماتِهِ وَ هُوَالسَّمیعُ الْعَلیمُ» (انعام: ۱۱۵). درباره این آیه شریفه نیز بحث خواهیم کرد.

واژه قسط در معنای عدالت (ر.ک: راغب اصفهانی، [بی‌تا]، ص٤۱۸) در آیات نسبتاً متعددی به‌کار رفته است. بیشتر این کاربردها درباره قسط‌ورزی یا عدم آن ازسوی انسان‌هاست، ولی در سه مورد، قسط به خداوند متعال نسبت داده شده است. این موارد عبارت‌اند از: قیام خداوند به قسط (آل‌عمران: ۱۸)، قضاوت خداوند به قسط در قیامت (یونس: ٤۷ و ٥٤) و وضع موازین قسط در آخرت (انبیاء: ٤۷).

واژه بسیار پُرکاربرد حق نیز ممکن است در برخی موارد به‌معنای عدل استنباط شود. با همین استنباط، برخی باورمندان به قاعده فقهی عدالت به آیه شریفه: «قُلْ إِنِّی عَلَی بَینَةٍ مِنْ رَبِّی وَ کذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِی مَاتَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُکمُ إِلاَّ لِلَّهِ یقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیرُ الْفَاصِلِینَ» (انعام: ۵۷) استدلال کرده‌اند (ر.ک: صانعی، ۱۳۸۲، ص١٦٦). *راغب اصفهانی* چهار معنا برای حق در قرآن کریم یادآور می‌شود. عدل هیچ‌یک از این چهار معنا نیست، ولی معنای چهارم را چنان بیان می‌کند که می‌تواند همسو با معنای عدل قلمداد شود. معنای چهارم حق در نظر او «فعل و قولی است که بر حسب واجب و به‌اندازه واجب و در وقت واجب رخ می‌دهد» (راغب اصفهانی، [بی‌تا]، ص١٢٤). در این معنا «بر حسب»، «اندازه» و «وقت» یادآور و همسو با شایستگی و عدالت است. تقابل حق و

ظلم را در برخی آیات (ر.ک: زمر: ٦٩/ شوری: ٤٢) می‌توان مؤید همسویی حق در برخی کاربردها با عدالت دانست. یازده مورد دیگر از کاربردهای حق را می‌توان به‌معنای عدل درنظر گرفت (نساء: ۱۰۵/ انعام: ۵۷/ یونس: ۱۰۸/ فاطر: ۳۱/ زمر: ۲ و ٤١/ شورا: ۱۷/ جاثیه: ۲۹/ احقاف: ۳۰/ فتح: ۲۸/ صف: ۹)؛ باوجوداین در مباحث بعدی نقد خود را بر این استدلال و دیگر استدلال‌های مشابه ارائه خواهیم کرد.

از گزارش پیش‌گفته به‌دست می‌آید که نفی ظلم از ساحت ربوبی با تعابیر متنوع و گوناگون، پنجاه مرتبه در قرآن کریم آمده است، ولی اثبات عدل برای این ساحت، حداکثر یک مرتبه آمده است که قابل بحث می‌باشد. همچنین در نگاهی اجمالی می‌توان آیات مربوط به ظلم و عدل را در قرآن کریم به هشت دسته کلی تقسیم کرد: «درباره ظلم و ستم درمیان انسان‌ها»، «نفی ظلم از ساحت باری‌تعالی»، «عدل‌ورزی انسان‌ها»، «عدل یا عدل‌ورزی خداوند سبحان»، «قسط‌ورزی انسان‌ها»، «قسط‌ورزی خداوند سبحان»، «حق و ناحق رفتار انسان‌ها» و «حق و حق‌ورزی خداوند سبحان».

به‌طبع ذیل هریک از دسته‌های مذکور، دسته‌های طولی و عرضی کوچک‌تر نیز قابل تصور است.

۲. تقریر استدلال به قرآن کریم برای اثبات قاعده فقهی عدالت

در گفت‌وگویی آمیخته از گفتار و کتابت با برخی صاحب‌نظران معاصر درباره قاعده عدالت، می‌توان شواهدی بر باور ایشان به این قاعده با لسان اثبات به‌دست آورد. در نقل مذکور، این اشکال به ایشان مطرح می‌شود که «از واگذاری تشخیص مصداق عدالت به عرف لازم می‌آید شرع تابع عرف باشد». در پاسخ می‌گویند این اشکال تمام نیست؛ زیرا حکم کلی را شرع بیان کرده است که ظلم حرام و عدالت جایز است: «یأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی‌الْقُرْبی وَ یَنْهی عَنِ‌الْفَحْشاءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْی» (نحل: ۹۰). پس از بیان شرع، عرف آنچه را قانون می‌گوید، می‌یابد، نه اینکه خودش قانونگذاری کند. قانونگذاری در معتقدات ما مخصوص خداوند است: «إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفاصِلِینَ» (انعام: ۵۷). قرآن کریم سرّ آن را نیز بیان کرده است که او می‌تواند حق و

باطل را از یکدیگر جدا کند (علی‌اکبریان، ۱۳۸٦، ص۳۰۸).

درادامه با صراحت بیشتر می‌گوید:

العرف یدور أن یجد مصداقاً للعدالة و یتفحص لیجد مصداقاً للظلم، إذا وجد مصداقاً للظلم یقول انه حرام والشّارع نهاناً عنه و إذا وجد مصداق العدالة یقول انه جایز والشارع أمرنا به (همان، ص۳۱۰).

عرف مصادیق عدالت و ظلم را می‌جوید تا آن را بیابد. هنگامی که مصداقی برای ظلم بیابد، می‌گوید: این امر حرام بوده، شارع ما را از آن نهی کرده است و هنگامی که مصداق عدالت را بیابد، می‌گوید: این امر جایز بوده، شارع ما را بدان امر کرده است.

به‌نظر نویسنده بر اساس سخن مذکور، استدلال به قرآن کریم را برای اثبات و اعتبار قاعده عدالت این‌گونه می‌توان تقریر کرد: خداوند متعال در آیه مذکور، امر به عدالت کرده است. معیار تشخیص مصادیق عدالتی که مورد امر است، عرف خواهد بود؛ بنابراین هرجا عرف مصداق عدالت را تشخیص داد، طبق آیه شریفه، مصداق حکم شرعی را تشخیص داده است؛ براین‌اساس می‌توان نتیجه گرفت هر حکمی که عرفاً مفاد عادلانه داشته باشد، همانا حکم شرعی است.

روشن است مصادیق عرفی عدالت، گاهی خود یک گزاره کلی است؛ به‌عبارت‌دیگر مقصود از مصداق‌بودن دراینجا، جزئی اضافی است، نه جزئی حقیقی؛ ازاین‌رو بر اساس این رویکرد و باتوجه به گستردگی قلمرو ظلم و عدل در ساحت‌های متعدد و متنوع زندگی بشر، صدها حکم کلی شرعی به‌واسطه آیات عدل و ظلم به‌عنوان قاعده عدالت می‌توان اثبات کرد؛ برای‌مثال می‌توان گفت: عرف، حق‌التألیف را مصداق عدالت می‌داند و چون در قرآن به عدالت امر کرده است؛ پس حق‌التألیف، حق شرعی است. همچنین سقط جنین برای پیشگیری از به‌دنیاآمدن فرزند ناقص‌الخلقه ـ به‌تشخیص پزشکان ـ عرفاً کاری شایسته و عادلانه است؛ پس مطابق قاعده عدالت، جایز یا واجب است.

در برخی آثار فقهای پیشین نیز عباراتی دیده می‌شود (فاضل آبی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٤۱٦/ سبزواری، [بی‌تا]، ج۲، ص۲۵۹/ همو، ۱٤۲۳، ج۲، صص٦٤۱ و ٦٤۳) که نشانگر باورمندی آنان به اثبات حکم مستند به عدالت است (ر.ک: صرامی، ۱۳۹۵،

ص۵۹)؛ براین‌اساس نمی‌توان باور به اثبات حکم شرعی مستند به قاعده عدالت را در فقه، باوری بدون هیچ سابقه‌ای میان فقها قلمداد کرد. البته ممکن است ادعا شود عدالت مورد استناد فقیهان، مورد قطع آنان بوده است، نه اینکه صرفاً به تشخیص عرفی عدالت ـ آن‌گونه که در قاعده عدالت مفروض است ـ اعتماد کرده باشند. تحقیق دراین‌باره دغدغه نوشتار حاضر نیست.

۳. نقد استدلال به قرآن برای لسان اثبات حکم از قاعده عدالت

خلاصه نقد[1] ما بر استدلال پیش‌گفته، این ادعاست که نه آیات نفی ظلم از ساحت باری‌تعالی و نه آیات عدل، قسط و حق، درباره ذات باری‌تعالی، هیچ‌یک بر لسان اثبات حکم به‌عنوان قاعده فقهی عدالت دلالتی ندارد. درادامه با بررسی این دو دسته از آیات، به اثبات این ادعا خواهیم پرداخت.

۱ـ۳. بررسی آیات نفی ظلم

پیش‌تر اشاره شد که پنجاه آیه با گونه‌ها و قالب‌های یکسان یا دگرگون، بر نفی ظلم از ساحت باری‌تعالی دلالت دارند. چند نمونه از آیات مذکور نیز نقل شد. نقد ما بر دلالت این آیات بر اثبات حکم شرعی باعنوان قاعده عدالت، همان است که برخی

---

۱. نویسنده نقدی که جامع، دقیق و ناظر به تقریر استدلال به قرآن کریم برای اثبات قاعده عدالت باشد، ندیده است. برخی از نقدها اساساً تقریر درستی از ادعا ارائه نمی‌دهد؛ زیرا ادعا را به‌سوی استناد استقلالی به عرف سوق می‌دهد و به‌همین‌دلیل سخن را به وادی درستی و نادرستی تشخیص عرف، اینکه عرفِ چه زمانی ملاک است و نسبیت یا عدم نسبیت و ثبات و تغییر در تشخیص عرفی عدالت می‌کشاند (ر.ک: علی‌اکبریان، ۱۳۹٤، ص۲۸ به‌بعد).
این مباحث از فضای بحث لفظی قرآنی و بعضاً روایی مانند آیت‌الله صانعی که در متن مستند به آثار ایشان دیده می‌شود، یک‌سره بیگانه است. برخی دیگر بدون هیچ دلیلی و بر خلاف ظهور اطلاقی عبارت «أَنَّ اللَّهَ لَيسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»، آن را در آیه شریفه ۱۸۲ سوره آل‌عمران، در مقام تشریع ندانسته‌اند (ر.ک: علی‌اکبریان، ۱۳۸٦، ص۳٤٤/ الهی خراسانی، ۱۳۹۵، ص۱۰۸).
در مقاله دیگری باعنوان «قاعده فقهی نفی ظلم در قرآن کریم»، علاوه بر اطلاق، شواهد دیگری بر اینکه عبارت مذکور در آیه شریفه و مانند آن در قرآن کریم در مقام تشریع است، آورده‌ایم.

محققان بزرگ بر دلالت ادله قواعد نفی حرج و لاضرر بر اثبات حکم گفته‌اند. حاصل گفته ایشان این است که از لسان نفی نمی‌توان اثبات را تحصیل کرد. لسان این ادله همچون آیه شریفه: «مَا جَعَلَ عَلَیکمْ فِی‌الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) و روایت «لاضرر و لاضرار» (معزّی ملایری، ۱۳٦۹، ج۱۸، ص۱۰۲)، لسان نفی است. این ادله از اثبات ابتدایی احکامی که ضرر یا حرج را در موردی ازمیان بردارند، قاصرند (ر.ک: نراقی، ۱۳۷۵، ص۵۵/ انصاری، ۱٤۱٤، ص۱۱۹/ مراغی، ۱٤۱۷، ج۱، ص۳۱۷/ نائینی، ۱٤۱۸، ج۳، ص٤۱۸/ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج۱، ص۲۳۵/ صدر، ۱٤۲۰، ص۲۹۳/ سیستانی، ۱٤۱٤، ص۲۹٤). درباره آیات نفی ظلم نیز همان تقریر عدم دلالت ادله نفی حرج و لاضرر، بر اثبات حکم شرعی جاری خواهد بود؛ برای‌مثال آیه: «أنَّ اللَّهَ لَیسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِیدِ» (آل‌عمران: ۱۸۲)، به‌دلیل داشتن لسان نفی، قادر به اثبات حکم نیست.

۲ـ۳. بررسی آیات عدل، قسط و حق

در آیات عدل، قسط و حق که در مباحث پیشین نمونه‌هایی نقل شد، لسان اثبات وجود دارد؛ بنابراین اشکال عدم استفاده اثبات حکم از لسان نفی، بر این آیات وارد نیست، ولی این آیات برای دلالت بر اثبات حکم شرعی بر اساس تشخیص عرفی عدل، آن‌گونه که مدعی قاعده عدالت می‌گوید، با اشکالات دیگری روبه‌رو هستند. هریک از این اشکالات در ضمن نمونه‌های آیات مورد استدلال یا قابل استدلال بیان می‌شود.

۱ـ۲ـ۳. آیه ۹۰ سوره نحل

إنَّاللَّهَ یأْمُرُ بِالْعَدلِ وَالْإِحْسَانِ وَ إِیتَاءِ ذی‌الْقُرْبَی وَ ینْهَی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنکرِ وَالْبَغْی یعِظُکمْ لَعَلَّکمْ تَذکرُونَ (نحل: ۹۰).

استدلال به این آیه بر اثبات قاعده عدالت پیش‌تر تقریر شد. اشکال اصلی بر استدلال مذکور این است که متعلق امر در جمله «یأمر بالعدل» فعل مخاطب و مکلف است. این جمله به فعل شارع نظر ندارد تا بگوییم شامل جعل احکام شرعی نیز می‌شود و از آن نتیجه بگیریم: هر حکمی عادلانه باشد، حکم کلی شرعی است. ظهور امر به عدل این است که از مخاطب می‌خواهد در رفتارهایش عدالت بورزد و ظلم

نکند. اگر این ظهور را درابتدا نپذیریم و بگوییم شامل فعل مکلف و فعل شارع در جعل احکام ـ هردو ـ می‌شود، چاره‌ای نیست که از این ظهور ابتدایی به قرینه دیگر مواردی که در آیه شریفه مورد امر و نهی واقع شده است، دست برداریم. بی‌شک موضوع پنج مورد دیگرِ ذکرشده در آیه شریفه (احسان، انفاق به خویشان، فحشا و...) فعل مکلف است و هیچ ظهوری در فعل خداوند ندارد. فراز پایانی «یعظکم لعلکم تذکرون» نیز به‌خوبی نشان می‌دهد آیه در مقام پند و اندرز به مخاطب می‌باشد.

ممکن است گفته شود به‌رغم اینکه مخاطب به عدالت‌ورزی امر شده است، ولی به اولویت قطعی، از عدالت‌ورزی خداوند ازجمله در تشریع احکام خبر می‌دهد؛ بنابراین می‌توان به اولویت، این معنا را از آیه شریفه به‌دست آورد که همه احکام شرعی عادلانه‌اند. در پاسخ باید گفت:

اولاً، اِخبار از اینکه تشریع‌های خداوند عدالت‌ورزی یا عادلانه است، اثبات نمی‌کند هرچه را عادلانه تشخیص دادیم، حکم شرعی است. این عدم اثبات، ازآن‌رو نیست که تشخیص ما (عرف عقلایی) در مفاد الفاظ معتبر نیست، بلکه بدین‌منظور است که در این جمله، حکم شرعی مستلزم عادلانه‌بودن است، نه عادلانه‌بودن مستلزم حکم شرعی. جمله مذکور نمی‌گوید هرچه عادلانه باشد، حکم شرعی است که درنتیجه بگوییم: کافی است تشخیص عرفی دهیم که قانون یا حکمی عادلانه است تا آن را حکم شرعی معتبر بدانیم. اگر پرسیده شود «پس فایده این جمله چیست؟»، خواهیم گفت: ثمره آن همان است که در دسته نخست می‌آید و دراینجا بسان «عکس نقیض» فهمیده می‌شود: هرچه عادلانه نبود ـ که دست‌کم در عرف یعنی ظالمانه بود ـ حکم شرعی نیست. این همان مفاد دسته نخست است که حکم شرعی، ظالمانه نمی‌شود.

ثانیاً، فهمیدن چیزی به اولویت عقلی و حتی عرفی؛ هرچند از یک لفظ با فهمیدن همان‌چیز از مفاد خود لفظ متفاوت است؛ برای‌مثال اگر مفاد جمله شرطیه لفظیه‌ای استلزام آب کُر برای عدم تنجس به‌صرف ملاقات با نجس باشد، عرف حاکم در فهم الفاظ، این مفهوم را از آن برداشت می‌کند: آب غیرِکُر به‌صرف ملاقات، متنجس می‌شود؛ باوجوداین اگر همین استلزام در قالب دلالت لفظی نباشد، چنین مفهوم معتبری

نخواهد داشت؛ بنابراین اگر مثلاً به‌اجماع چنین استلزامی را به‌دست آوریم،[1] تکیه‌گاهی همچون عرف حاکم در فهم الفاظ برای اثبات آن مفهوم نداریم؛ به‌همین‌دلیل نمی‌توان با تکیه بر اولویت عدالت‌ورزی شارع مقدس مانند جایی که این عدالت‌ورزی را خود لفظ نشان دهد، عرف حاکم در تشخیص معانی الفاظ را برای تشخیص عدالت در هرجا به‌کار انداخت و به حکم شرعی رسید.

اشکالات مذکور بر دلالت همه آیاتی که در آنها مخاطب امر به عدل، قسط و حق شده است، وارد خواهد بود و نیازی به نقل و بررسی جداگانه نیست. بر اساس همین اشکالات، از هشت دسته آیات ظلم و عدل، چهار دسته‌ای که در نسبت‌دادن به انسان‌هاست ـ نه در نسبت دادن به خداوند سبحان ـ از قلمرو بحث و استدلال بیرون می‌باشد. آیات «اعدلوا هو أقرب للتّقوی» (مائده: ۸) و «لیقوم النّاس بالقسط» (حدید: ۲۵) نمونه‌های دیگری از دسته‌های بیرون‌شده از قلمرو استدلال‌اند.

۲ـ۲ـ۳. آیه ۱۱۵ سوره انعام

وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيم (انعام: ۱۱۵).

این آیه به‌دلیل داشتن لسان اثبات، ممکن است برای اثبات قاعده عدالت با مفاد اثبات کنندگی حکم شرعی مورد استدلال قرار گیرد. استدلال را می‌توان این‌گونه تقریر کرد: «كَلِمَةُ رَبِّكَ» اشاره دارد به آنچه از خداوند سبحان صادر می‌شود و شامل تشریع احکام نیز می‌گردد. با این شمول، وصف یا قید «عَدْلاً» برای احکام تشریع‌شده خداوند سبحان نیز خواهد بود؛ چون خطابات قرآن به زبان عرف عقلایی فهمیده می‌شود، پس هر مصداقی از عدل نزد عرف عقلایی، مصداقی از حکم شرعی خواهد بود. این امر همان اثبات حکم شرعی در قالب قاعده عدالت است.

چند اشکال بر تقریر پیش‌گفته وارد به‌نظر می‌رسد:

اولاً، اشکال شیخ *طوسی* در **تبیان** بر شمول «کلمه» نسبت به احکام شرع. وی

---

۱. اجماع بر صدور لفظیِ چنین جمله‌ای از شارع، اگر فرض داشته باشد، منظور نیست، بلکه اجماع بر صِرف معنا مد نظر است.

می‌گوید: به قرینه «لاَمُبَدِّلَ لِکلِمَاتِهِ»، «کلمه» دراینجا نمی‌تواند شامل تشریعیات شود؛ زیرا شرایع دچار نسخ می‌شوند که نوعی تبدیل است (طوسی، ۱٤۰۹، ج٤، ص۲٤۷). البته بسیاری از مفسران برخلاف نظر شیخ *طوسی*، «عدلاً» را در آیه ناظر به عادلانه‌بودن احکام شرعی دانسته‌اند (طبرسی، ۱٤۲۵، ج٤، ص۱٤۳/ فیض کاشانی، ۱٤۱٦، ج۲، ص۱۵۱/ طباطبایی، [بی‌تا]، ج۱، ص۱٦۰/ مقاتل، ۱٤۲٤، ج۱، ص۳۹٦/ سمعانی، ۱٤۱۸، ج۲، ص۱۳۸/ بغوی، ۱٤۰۷، ج۲، ص۱۲۵/ قرطبی، ۱٤۰۵، ج۷، ص۷۰/ ابن‌کثیر، ۱٤۱۲، ج۱، ص٦۳/ بیضاوی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٤۳۵)، ولی کسی نظر شیخ *طوسی* را نقد نکرده است، بلکه برخی به‌رغم نظر دیگر، نظر ایشان را نیز بدون نقد نقل کرده‌اند (طبرسی، ۱٤۲۵، ج٤، ص۱٤۳/ طباطبایی، [بی‌تا]، ج۷، ص۳۲۸ـ۳۳۰). عده‌ای نیز با تفسیر «عدلاً» به غیر مورد احکام همچون عدل با دشمنان (سلمی، ۱٤۲۱، ج۱، ص۲۱۲/ نیز ر.ک: ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج۱، ص۲۳۹/ فخر رازی، [بی‌تا]، ج۱۳، ص۱٦۰/ آلوسی، ۱٤۱۵، ج۸، ص۲٤)، ظاهراً با نظر شیخ همراه شده‌اند.

ثانیاً، حتی درصورتی که «کلمه» را شامل تشریع و احکام شرع بدانیم، به‌نظر می‌رسد نمی‌توان ظهور عدل را در آیه به‌معنای عادلانه‌بودن تصدیق کرد. اگر نگوییم ظاهر، دست‌کم احتمال قوی در مقابل معنای عادلانه‌بودن، معنای جایگزین و همتاست. معنای جایگزین و همتا برای واژه عدل در جاهای دیگر قرآن کریم هست: «أَوْ عَدْلُ ذلِک صِیاماً» (مائده: ۹۵). قرینه‌ای که این ظهور یا احتمال را در آیه مورد بحث تقویت می‌کند، کلمه «تَمَّتْ»، پیش از «عدلاً» و عبارت «لاَمُبَدِّلَ لِکلِمَاتِهِ»، پس از آن است. این قبل و بعد، همسو با این مقام و معناست که چون کلمه رب تمام شده است و مبدلی ندارد، جایگزین و همتا ندارد؛ کمااینکه «صدقاً» یعنی مطابق با واقع نیز هست.

ثالثاً، به‌عنوان مؤید اشکالات پیشین، به‌رغم تتبع روایات، هیچ روایتی را در تفسیر یا تطبیق آیه مورد بحث به احکام شرع نیافتیم، بلکه ظاهر تعدادی از روایات، اشاره آیه به کمال و تمام دین به‌واسطه نصب ائمه‌ﷺ به امامت برای هدایت مردم است (ر.ک: کلینی، ۱۳٦۳، ج۱، ص۳۸٦ـ۳۸۸/ صفار، ۱۳٦۲، ص٤۵۱ـ٤٦۲)؛ یعنی همان معنایی که در ذیل آیه شریفه « ... أليوم أكملت لكم دينكم ...» (مائده: ۳) نسبت به واقعه غدیر خم و

ولایت امیر مؤمنان *علی*ﷺ، در روایات فراوان آمده است (کلینی، ۱۳٦۳، ج۱، صص۱۹۹ و ۲۹۹ و ج۸، ص۲۷/ مغربی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۱۵/ صدوق، ۱٤۱۷، صص۵۰، ٤۳۷ و ۷۷٤/ حرّانی، ۱۳٦۳، ص٤۳۷/ حویزی، ۱۳۷۰، ج۱، ص۵۸۷).

رابعاً، اشکال پیش‌گفته مبنی بر اینکه استلزام ازطرف حکم شرعی برای عدل‌بودن است، نه ازطرف عدل‌بودن برای حکم شرعی که به‌عکس نقیض، گفته می‌شود هرچه عدل نیست، حکم شرعی نیست، دراینجا نیز جاری است.

۳ـ۲ـ۳. آیه ۵۷ سوره انعام

قُلْ إِنِّی عَلَی بَینَة مِنْ رَبِّی وَ کذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِی مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُکمُ إِلاَّ لِلَّهِ یقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیرُ الْفَاصِلِینَ (انعام:۵۷).

در تقریر استدلال می‌توان گفت آیه بر حق‌بودن حکم خداوند سبحان دلالت دارد. ازآنجاکه در دلالت الفاظ به عرف باید مراجعه کرد، هر حکمی که نزد عرف عقلا حق باشد، حکم شرعی خواهد بود. پیش‌تر در بخش «نگاهی به آیات ظلم و عدل و مقایسه آنها»، به‌کمک *راغب اصفهانی* و قراینی که اشاره شد، همسویی واژه حق را دراینجا با معنای عدل بیان کردیم.

نقد خود بر تقریر مذکور را به‌شرح ذیل بیان می‌کنیم:

اولاً، آیه به‌قرینه عبارات «إِنِ الْحُکمُ إِلاَّ لِلَّهِ» و «هُوَ خَیرُ الْفَاصِلِینَ» در مقام لزوم مراجعه به خداوند و نفی مراجعه به غیر او در تعیین مصادیق حق و باطل یا ظلم و عدل است. تعیین و بیان این مصادیق به‌وسیله خداوند سبحان، از راه بیان معارف الهی در حوزه‌های گوناگون کلامی، فقهی، اخلاقی و... در قرآن و سنّت پیامبر اعظمﷺ و جانشینان معصوم ایشانﷺ صورت می‌گیرد. اگر قرار باشد طبق نظر مدعیان قاعده عدالت در مفروض بحث، مصادیق عدل به عرف واگذار شده باشد، آیه شریفه معنای محصلی نخواهد داشت؛ زیرا تعیین حق به‌وسیله خداوند متعال، اگر در حد مفهوم و کبرای کلی لزوم پیروی از حق و عدل باشد: اولاً، برای هر عاقلی بدیهی و روشن است و گفتن ندارد؛ ثانیاً، این لزوم کبروی به‌عنوان مفروض و پشتیبان پیام آیه شریفه است؛ زیرا اگر این امر مفروض نباشد، چه عاملی می‌تواند

مخاطب را جذب سخن کند و مجاب سازد که باید در تعیین حق و باطل به خدا مراجعه کرد. باید اصل لزوم پیروی از حق و عدل، مفروض باشد تا خداوند بفرماید کلید دریافت مصادیق آن فقط پیش ماست.

ثانیاً، اشکال پیش‌گفته برای دلالت آیه نخست دراینجا نیز جریان دارد؛ چراکه آیه بر این امر دلالت دارد که هر حکم شرعی به‌عنوان مصداقی از عدالت، مطابق عدل است، نه هر عدلی حکم شرعی است.

۴ـ۲ـ۳. آیه ۱۸ سوره آل‌عمران

شَهِدَاللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (آل‌عمران: ۱۸).

تقریر استدلال باتوجه به‌معنای عدل برای واژه قسط این است که «قَائِماً بِالْقِسْطِ» در آیه شریفه درقالب نحوی حال یا مدح (زمخشری، ۱۳۸۵ج۱، ص٤١٧/ رازی، [بی‌تا]، ج۷، ص۲۲۰)، به خداوند متعال نسبت داده شده است (طبری، ١٤١٥، ج۳، ص۲۸۵/ طباطبایی، [بی‌تا]، ج۳، ص۱۱۵/ طبرسی، ١٤١٥، ج۲، ص۲۵۸/ زمخشری، ۱۳۸۵، ج۱، ص٤١٧/ طوسی، ١٤٠٩، ج۲، ص٤١٦). این نسبت اطلاق دارد و شامل تکوین و تشریع ـ هردو ـ می‌شود؛ پس به دلالت لفظی قرآن، عادلانه‌بودن هر حکم شرعی به‌دست آمد؛ برهمین‌اساس و باتوجه به معیار تشخیص عرف در فهم الفاظ، هرجا عرف عقلاً قسط و عدل را تشخیص داد، حکم شرعی خواهد بود.

اما دلالت این آیه نیز بر مدعا با اشکالات ذیل روبه‌رو می‌باشد:

اولاً، اشکال عدم برقراری ملازمه میان تشخیص عرفی عدل و حکم شرعی‌بودن، بر تقریر پیش‌گفته نیز وارد است. بر فرض نبود اشکال بعدی، آیه می‌گوید: هر حکمی که خداوند، قائم به تشریع آن باشد، قسط و عدل است؛ نمی‌گوید: هر حکم عدل، حکم شرعی الهی است.

ثانیاً، منسوب‌بودن «قَائِماً بِالْقِسْطِ» به خداوند متعال روشن نیست. احتمال دارد به «أُولُواالْعِلْمِ» که بلافاصله پس از آن آمده است، منسوب باشد. گرچه غالب مفسران و به‌گفته *فخر رازی*، جمهورالمفسرین «قَائِماً بِالْقِسْطِ» را همان‌گونه که در تقریر استدلال

آمد، به خداوند منسوب کرده‌اند، ولی وی هردو احتمال را بدون گزینش روشنِ یکی، می‌آورد (فخر رازی، [بی‌تا]، ج۷، ص۲۲۰). شاید همسنگ قراردادن احتمال منسوب‌بودن به «أُولُواالْعِلْمِ» با احتمال منسوب‌بودن به خداوند متعال، باوجود اذعان به باور «جمهور» به احتمال دوم در سخن *فخر رازی*، قرینه بر ترجیح احتمال نخست نزد او قلمداد شود. توجیه این احتمال در سخن وی به اینکه «و أولواالعلم حال کون کل واحد منهم قائماً بالقسط فی أداء هذه الشهادة» (همان) می‌تواند قرینه دیگری بر این ترجیح باشد.

ثالثاً، مؤید احتمال منسوب‌بودن به «أُولُواالْعِلْمِ» این است که در برخی روایات ضمن تفسیر یا تطبیق «أُولُواالْعِلْمِ» در آیه شریفه به «أنبیاء و أوصیاء»، «قَائِماً بِالْقِسْطِ» حال برای آنان و منسوب به ایشان دانسته شده است:

> عن جابر قال: سألت أباجعفر ﷺ عن هذه‌الآیة «شهدالله انه لا إله إلا هو» ... و أمّا قوله «و أولوا العلم قائماً بالقسط» ان أولی‌العلم الأنبیاء والأوصیاء و هم قیام بالقسط ... (عیاشی، ۱۳۸۱، ج۱، ص۱٦٦/ فرات الکوفی، ۱٤۱۰، ص۷۸).

بدین‌ترتیب هیچ دلیل بدون اشکالی بر ثبوت قاعده‌ای فقهی به نام قاعده عدالت، با مفاد اثبات‌کننده حکم شرعی در دست نیست.

۴. تقریر استدلال به قرآن برای نفی اعتبار حکم ذیل عنوان قاعده نفی ظلم

برخی صاحب‌نظران معاصر ضمن بررسی مسئله قصاص مرد به‌سبب قتل زن، فتوای مشهور، بلکه اجماعی امامیه مبنی بر لزوم ردّ تفاضل دیه زن و مرد به مرد قاتل را در این مسئله (فاضل هندی، ۱٤۱٦، ج۱۱، ص٤٦/ نجفی، ۱٤۰٤، ج٤۲، ص۸۲) به‌چالش کشیده‌اند (صانعی، ۱۳۸۲، ص۱٦۲). نقطه محوری سخن ایشان، مخالفت این حکم ـ لزوم ردّ فاضل دیه ـ با قرآن کریم است؛ بنایراین روایات مورد استدلال برای اثبات لزوم ردّ فاضل دیه، مخالف با قرآن خواهد بود. این روایات به‌رغم حجیت سند و دلالت بر لزوم ردّ فاضل دیه، به‌دلیل مخالفت با قرآن، از حجیت و اعتبار ساقط می‌شود (همان، ص۱٦٤). ایشان نخست روایاتی را که دلالت بر عدم حجیت روایت

مخالف با قرآن می‌کند، نقل می‌کند (همان). حجیت و دلالت این روایات همان‌گونه که وی در اصول فقه تقریر کرده است، برای ما نیز مسلّم و یکی از شرایط قطعی حجیت اخبار است؛ ازاین‌رو بدان نمی‌پردازیم. فقط بر این نکته که ایشان نیز در طی سخن بدان اشاره می‌کند، تأکید می‌کنیم که مقصود از مخالفت با قرآن کریم در این مسئله اصولی، مخالفت مستقر است، نه متزلزل و ابتدایی که با جمع دلالی عرفی همچون جمع میان مطلق و مقید، عام و خاص و حاکم و محکوم، برطرف می‌شود. اصولاً مخالفتی که با جمع عرفی ازمیان می‌رود، نزد عرف معیار در فهم کلمات شارع، مخالفت به‌شمار نمی‌آید.

دلیل ایشان بر مخالفت روایات ردّ فاضل دیه با قرآن، آیات متعدد و فراوانی است که این‌گونه دلالت می‌کند: «کلمات و احکام خداوند متعال عدل و حق است و خداوند متعال ظلمی بر بندگان خود، نه در تکوین و نه در تشریع، روا نمی‌دارد» (همان، ص١٦٦). در این استدلال هم به آیات پیش‌گفته درباره عدل و هم درباره نفی ظلم از ساحت ربوبی و همچنین درباره حق، همسو با عدل اشاره شده، چند نمونه نقل می‌شود:

وَ تَمَّتْ کلِمَةُ رَبِّک صِدْقاً وَ عَدْلاً لامُبَدِّلَ لِکلِماتِهِ وَ هُوَالسَّمیعُ الْعَلیمُ (انعام: ۱۱۵).
إِنِ الْحُکمُ إِلاَّ لِلَّهِ یقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیرُالْفَاصِلِینَ (انعام: ۵۷).
أَنَّ اللَّهَ لَیسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِیدِ (آل‌عمران: ۱۸۲).
إِنَّ اللَّهَ لایظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ (نساء: ٤٠).
إِنَّ اللَّهَ لایظْلِمُ النَّاسَ شَیئاً وَلکنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ یظْلِمُونَ (یونس: ٤٤).

سپس اضافه می‌کند: «لزوم ردّ فاضل دیه در مسئله مذکور، نزد عرف، ظلم و خلاف عدل و حق است» (صانعی، ۱۳۸۲، ص١٦٧). نتیجه سقوط روایات دالّ بر لزوم ردّ فاضل دیه، از اعتبار و حجیت خواهد بود. وی درادامه همه روایاتی را که دلالت بر احکام متفاوت میان زن و مرد دارد و عرفاً ظلم تشخیص داده شود، با همین معیار از اعتبار ساقط می‌داند. معیاربودن عرف در فهم معانی الفاظ که در استدلال به آیات آمده است، در باب حجیت ظواهر ازجمله ظواهر الفاظ قرآن کریم، در اصول فقه ثابت، بلکه مسلّم است (همان ص١٧٦). این نکته که نقش مهمی در استدلال

دارد، در جای دیگری با تفصیل و توضیح بیشتر ارائه شده است (علی‌اکبریان، ۱۳۸٦، صص۲۵۵، ۲٦٤، ۲٦۸، ۲۸۸ و ۲۹۹).

در بیان مذکور، اثبات حکم شرعی ذیل عنوان قاعده عدالت یا هر عنوان دیگر، وجود ندارد. در این بیان فقط نفی حکم مفاد روایات، هرچند فی‌نفسه و بدون نظر به آیات یادشده معتبر باشد، وجود دارد. این بیان مناسب عنوان قاعده عدالت نیست؛ اگر «قاعده نفی ظلم» نام گیرد، بهتر و بلکه صحیح است؛ ازاین‌رو ما نیز با تفکیک قاعده عدالت از قاعده نفی ظلم، بیان مزبور را بیان قاعده نفی ظلم می‌نامیم.

۵. نقد استدلال به قرآن کریم برای نفی حکم، ذیل عنوان قاعده نفی ظلم

چنان‌که گذشت، استدلال به قرآن بر نفی حجیت هر حکمی که به تشخیص عرف عقلا ظالمانه باشد، شامل آیات عدل و حق و نیز آیات نفی ظلم بود. آیات عدل و حق، به‌علاوه آیه قسط ـ که ما افزودیم ـ در بخش قبل بررسی شد. از این بررسی روشن شد این آیات، دلالتی بر عادلانه‌بودن یا ظالمانه‌نبودن احکام شرعی ندارند؛ بنابراین نیازی به بررسی مجدد آنها برای قاعده نفی ظلم نیست، اما آیات نفی ظلم فقط بر محور لسان نفی در آنها و برای اثبات حکم شرعی بررسی و نقد شد. اکنون این آیات با فرض اینکه در مقام تشریع‌اند، برای دلالت بر نفی حکمی که در تشخیص عرف عقلای حاکم بر فهم الفاظ، ظالمانه است، بررسی می‌شود.

پیش از این نُه نمونه از آیات فراوان و متنوع نفی ظلم از ساحت باری‌تعالی نقل شد. دو مورد از این آیات برای محوریت بحث یادآوری می‌شود: «مَا اللَّهُ یرِیدُ ظُلْماً لِلْعالَمینَ» (آل‌عمران: ۱۰۸) و «أَنَّ اللَّهَ لَیسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبیدِ» (آل‌عمران: ۱۸۲).

نقد ما بر ادعای دلالت آیات نفی ظلم بر بی‌اعتباری حکم ظالمانه به تشخیص عرف عقلا، ردّ مطلق این ادعا را نتیجه نمی‌دهد؛ توضیح اینکه هر دلیل معتبری بر حکم شرعی، شامل اثبات اصل حکم و اطلاق آن است؛ اگر شرایط اطلاق تمام باشد. اصل حکم با دلالت قطعی و به‌اصطلاح نصّ ثابت می‌شود، ولی اطلاق آن با دلالت

ظنی معتبر اثبات می‌گردد.

سخن ما در نقد ادعای مذکور این است که آیات نفی ظلم از ساحت باری‌تعالی، نمی‌تواند دلالت هیچ دلیلی را بر اصل حکم که دلالتی نصی و قطعی است، بی‌اعتبار سازد؛ بنابراین سخن که درادامه دلیل آن می‌آید، چه مستقیماً و چه باواسطه عدم حجیت هر دلیل مخالف با قرآن، اصل و نص هیچ حکم شرعی را نمی‌توان به‌دلیل هرگونه تشخیص عرفی ظالمانه‌بودن، از اعتبار ساقط کرد. چنان‌که پیش‌تر در توضیح محل بحث گذشت، دراینجا فرض بر غیرقطعی‌بودن سند است. اگر سند مانند دلالت که نصّ است، قطعی باشد، حکم شرعی حکم مقطوع خواهد بود و از اعتبارافتادن آن بی‌معناست.

براین‌اساس صورت مسئله در این بحث این‌گونه است که اگر اصل و صراحت حکمی ـ نه اطلاق آن ـ با سند معتبر و غیرقطعی در عرف عقلایی، ظالمانه تشخیص داده شود، آیا به‌دلیل آیات نفی ظلم، حکم مزبور از اعتبار ساقط است یا اینکه به‌رغم تشخیص ظالمانه‌بودن عرفی، حکم مزبور معتبر است؟ به‌عبارت‌دیگر در چنین وضعیتی، بُرد و ترجیح با ادله نفی ظلم است یا دلیل حکم مزبور؟ ادعا این است که دلیل حکم مزبور اصطلاحاً حاکم بر تشخیص عرفی ظالمانه‌بودن است و به‌رغم ظالمانه‌دانستن عرفی، این حکم از اعتبار ساقط نمی‌شود. اکنون نکته ثبوتی، حکومت تخطئه عرف در فهم دلیل محکوم است، نه توسعه یا تضییق تعبدی موضوع آن؛ زیرا عادلانه‌بودن احکام شرع و ظالمانه‌نبودن آن قابل توسعه و تضییق نیست.

برای اثبات ادعای مذکور، نخست به مبنای اصولی خود در بیان اصطلاح حکومت اشاره می‌کنیم. سپس آن را در اثبات ادعا تطبیق می‌دهیم. چکیده بیان اصولی حکومت دلیلی بر دلیل دیگر این است که اولاً، در حکومت دلیلی بر دلیل دیگر، لازم نیست دلیل حاکم، با الفاظ تفسیر مانند «أی» و «أعنی»، به‌دلیل محکوم نظر داشته باشد. همین‌که عرف دلیل حاکم را بیان‌کننده جهتی از جهات دلیل محکوم ببیند، کافی است؛ ثانیاً، جهتی که به‌وسیله دلیل حاکم نسبت به‌دلیل محکوم بیان می‌شود، نباید مورد توجه و بیان دلیل محکوم واقع شده باشد، وگرنه تعارض غیرمستقری که عرف را به فهم

حکومت یکی بر دیگری سوق می‌دهد، پیش نمی‌آید، بلکه تعارض مستقر شکل می‌گیرد و نسبت دو دلیل به‌جای حکومت، نسبت تعارض خواهد بود؛ ثالثاً، وجه حکومت میان دو دلیل، آن‌گونه که مشهور است، منحصر به توسعه یا تضییق موضوع محکوم به‌وسیله حاکم نیست؛ زیرا ملاک حکومت، چنان‌که اشاره شد، تعرض و بیان دلیل حاکم به جهتی از جهات موضوع دلیل محکوم است که خود دلیل محکوم آن جهت را متعرض نیست، بلکه آن جهت اگر دلیل حاکم نباشد، به عقل یا عرفِ مکمل فهم مراد از خود لفظ به‌تنهایی (حاق لفظ) واگذار می‌شود؛ برای‌مثال در جمله/ دلیل «أکرم‌العالم»، حاق لفظ وجوب اکرام عالم است، ولی اینکه عالم کیست، به عرف حاکم بر محاورات واگذار شده است تا بسان مکمل عرفی، فهم مطلب از حاق الفاظ، وارد صحنه فهم شود. اگر دلیل دیگری وارد این صحنه شود و بگوید: «نحوی عالم نیست»، به‌معنای تصرف در واگذاری مزبور خواهد بود که مورد پذیرش عرف حاکم بر فهم الفاظ است و با آن، تعارض غیرمستقری که ناشی از عالم‌دانستن نحوی نزد عرف است، ازمیان می‌رود (ر.ک: منتظری،[1] ۱٤۰۹، ج۱، ص۳۱).

تطبیق اصطلاح حکومت دراینجا و درنتیجه اثبات ادعای پیش‌گفته، طی مراحل ذیل ارائه می‌شود:

اول. دلیل اعتبار عرف حاکم بر فهم مفاد الفاظ، مانند دیگر عرف‌ها یا بناهای عقلاییِ حجت، در مرئی و منظر شارع‌بودن و عدم ردع از آن است. تقریر اعتبار عرف در فهم معانی الفاظ، همان تقریری است که در حجیت ظواهر الفاظ ارائه می‌شود (انصاری، ۱٤۲۸، ج۱، صص۱۳۷ و ۱۷۳/ آخوند خراسانی، ۱٤۰۹، صص۲۸۱ و ۲۸٦/ نائینی، ۱٤۰٦، ج۳، ص۱۳۵). دراینجا ظهور دلیل نفی ظلم از باری‌تعالی مانند: «مَا اللَّهُ یریدُ ظُلْماً لِلْعالَمینَ» (آل‌عمران: ۱۰۸) و «أنَّ اللَّهَ لَیسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبیدِ» (آل‌عمران: ۱۸۲)،

---

۱. نویسنده در تجربه چندین‌ساله پژوهش، آموزش و ملاحظه آثار متعدد اصول فقهی، در تفسیر حکومت، بهترین و شفاف‌ترین بیان آن را در این منبع یافته است که با اندکی تصرف به نظر خود، چکیده آن در متن دیده می‌شود.

شامل دو قسمت است: ۱. نفی ظلم که حاق لفظ است و اگر فرضاً دلیل دیگری اثبات ظلم کند، با این نفی در تعارض خواهد بود؛ ۲. چیستی و مصداق ظلم که حاق لفظ نیست، بلکه به‌واسطه واگذاری فهم لفظ از معنا به عرف (مبتنی بر حجیت ظواهر)، ظلم عرفی چیستی و مصداق خواهد بود. برای این قسمت، اگر دلیل دیگری به‌صحنه آید و عرف را در مصداقی از تشخیص ظلم تخطئه کند، تعارض شکل نمی‌گیرد، بلکه حکومت شکل می‌گیرد؛ زیرا دلیل دیگر مطابق تبیین اشاره‌شده از اصطلاح حکومت، متعرض بیان جهتی از جهات فهم دلیل نخست شده است که دلیل نخست در حاق لفظ، متعرض آن نیست.

دوم. آنجاکه عرف عقلایی حاکم بر فهم الفاظ، حکم یقینی شرعی ـ مثلاً با سند و دلالت قطعی روایی ـ را ظالمانه ببیند، در نظر مجتهدی که بر اساس مبنای کلامی باور به عادلانه‌بودن همه احکام شریعت دارد، تخطئه قطعی عرف عقلایی در تشخیص مصداق ظلم در ادله نفی ظالمانه‌بودن احکام شرع پیش می‌آید. این تخطئه به‌معنای ردع قطعی حجیت ظواهر درمورد خاص حکم قطعی مزبور است؛ ازاین‌رو درمورد خاصِ این حکم یقینی، دلیل این حکم بر ادله نفی ظالمانه‌بودن احکام (نفی ظلم از باری‌تعالی) که دلالتش مبتنی بر حجیت ظواهر است، اصطلاحاً ورود خواهد داشت.

سوم. اگر حکمی را عرف عقلایی حاکم بر فهم الفاظ، ظالمانه بداند، ولی این حکم دارای دلیل شرعی و سندی معتبر و غیرقطعی، اما دلالتی قطعی باشد، قطع به ردع عرف عقلایی پیش نمی‌آید تا اصطلاحاً ورود شکل بگیرد، ولی بر اساس حجیت سند دلیل مزبور، ردع تعبدی با دلالت قطعی رخ می‌دهد. در این رخداد، باز هم حکم شرعی مزبور مقدم است، اما اصطلاحاً، حکومت بر فهم عقلایی از الفاظ که در قالب حجیت ظواهر، حجت بوده است، در این مورد رخ می‌دهد؛ زیرا مفاد این ردع، همان بیانی است که نسبت به جهتی از جهات فهم دلیل نفی ظلم رخ داده است. این جهت همان مصداق عرفی ظلم می‌باشد. دلالت قطعی حکم، ظلم‌بودن موضوع را انکار می‌کند. واقعیت این انکار تعبد به نبود ظلم نیست؛ زیرا چنین تعبدی در حکم

تخصیص دلیل نفی ظلم از باری‌تعالی می‌شود، درحالی‌که دلیل نفی ظلم، عرفاً و عقلاً قابل تخصیص نیست؛ پس باید پذیرفت این انکار به‌معنای تخطئه عرف در تشخیص ظلم درمورد نص حکم خواهد بود.

چهارم. با رخداد حکومت به تقریر مذکور میان آیات نفی ظلم و دلیل حکم مزبور، جمع عرفی میان آیات مزبور برقرار می‌شود. به‌واسطه جمع عرفی، مخالفت با قرآن استقرار نمی‌یابد تا به‌دلیل عدم حجیت روایت مخالف با قرآن، دلیل مزبور از حجیت ساقط شود.

پنجم. اگر گفته شود چرا برعکس، آیات نفی ظلم به‌دلیل اعتبار فهم عرف عقلایی از ظلم مبتنی بر حجیت ظواهر الفاظ، بر دلیل حکم مزبور حاکم نباشد؟ خواهیم گفت فرض مسئله اصل و صریح حکم به دلالت قطعی و نصی است. در دلالت قطعی و نصی، بر خلاف دلالت ظنی و ظهوری، تعلیق بر عدم ردع وجود ندارد تا دلیل نفی ظلم از رهگذر ردع دلالت را بی‌اعتبار سازد.

بیان سربسته مراحل پیش‌گفته این است که در جمع دلالی، میان نصّ حکم شرعی و ظهور دلیل نفی ظلم، نصّ بر ظاهر مقدم می‌شود. درنهایت ازآنجاکه فرض بر غیرقطعی‌بودن سند حکم شرعی است، تقدم ازقبیل حکومت است، نه ورود.

درنتیجه قاعده فقهی نفی ظلم با این مفاد که اصل و نصّ حکمی با سندی معتبر ولی غیرقطعی به‌دلیل تشخیص عرفی ظالمانه‌بودن آن بی‌اعتبار شود، حجت و ثابت نیست.

آنچه گفته شد، درباره جمع میان اصل و نصّ حکم با ادله نفی ظلم بود که طرف سلبی تفصیل برگزیده نویسنده در اعتبار قاعده نفی ظلم است، ولی درباره طرف دیگر تفصیل که درباره جمع میان اطلاق حکم با ادله نفی ظلم است، نظر برگزیده ایجابی و موافق می‌باشد و قاعده نفی ظلم را در محدوده نفی اطلاق احکام ثابت می‌دانیم. تفصیل مطلب به مقاله دیگری واگذار می‌شود. اجمال مطلب اینکه اگر در شرایطی اطلاق حکمی برای آن شرایط به تشخیص عرف حاکم در فهم الفاظ، ظالمانه باشد، آن اطلاق در آن شرایط از اعتبار خواهد افتاد. این امر درست

همانند ازاعتبارافتادن اطلاق احکام در شرایط حرجی‌شدن است که مستند به قاعده نفی حرج می‌شود. خلاصه دلیل مدعا این است که دلالت ظنی سکوتی اطلاق حکم، محکوم دلالت ادله نفی ظلم در حوزه تشریع خواهد بود.

نتیجه

موارد ذیل، اهم نتایج پژوهش حاضر است:

۱. در قرآن کریم فقه عدل و ظلم، هم با رویکرد فرع‌محور و هم با رویکرد قاعده‌محور قابل استنباط است. در رویکرد قاعده‌محور، در دو قالب «قاعده عدالت با مفاد اثبات حکم عادلانه» و «قاعده نفی ظلم با مفاد نفی اعتبار حکم ظالمانه» به‌تشخیص عرفی عدل و ظلم قابل بحث و بررسی است.

۲. ۲۸۹ آیه درباره جنبه‌های گوناگون و فراوان ظلم در قرآن کریم هست. بسیاری از این آیات قابلیت بهره‌مندی فقهی دارند. پنجاه آیه از این آیات در نفی ظلم از ساحت باری‌تعالی است. این پنجاه آیه به‌علاوه آیات عدل، قسط و حق، به‌نحوی که بتواند درباره ذات باری‌تعالی باشد، موضوع بررسی در دلالت بر قواعد عدالت و نفی ظلم است.

۳. استدلال به آیات مذکور برای اثبات قاعده عدالت، بر این باور مبتنی است که این آیات بر اثبات حکم شرعی از راه تشخیص عرفی عدل دلالت می‌کند.

نقد بر استدلال مذکور در بخش آیات نفی ظلم، بر محور توجه به عدم لسان اثبات در این بخش می‌چرخد. در بخش آیات عدل، قسط و حق، نقد متوجه عدم ثبوت نسبت لفظی این عناوین در قرآن کریم به ذات باری‌تعالی در عالم تشریع است. البته واقعاً و در مبنای کلامی، معتقد به انتساب این عناوین به باری‌تعالی در عالم تکوین و تشریع هستیم.

٤. استدلال به آیات عدل و نفی ظلم، برای بی‌اعتبارکردن اصل و نص حکمی که با سند غیرقطعی معتبر قابل اثبات است، مبتنی بر حاکم‌کردن و مقدم‌دانستن این آیات، اعم از مستقیم یا به‌واسطه معیار اصولی عدم حجیت خبر مخالف با قرآن، قرار دارد. با این

استدلال، قاعده نفی ظلم ادعا می‌شود.

۵. نقد استدلال مذکور بر این محور است که دلالت نصی قطعی برای هر حکمی که عرف آن را ظالمانه ببیند، آن را در جایگاه تخطئه عرف در تشخیص ظلم و عدل می‌نشاند و بر دلالت آیات ظلم و عدل، حاکم و مقدم می‌شود، اما دلالت آیات نفی ظلم را بر اطلاق دلیل حکم، درصورتی که اطلاق عرفاً مصداق ظلم باشد، می‌پذیریم که بحث و بررسی آن از چهارچوب و مجال نقد در مقاله حاضر بیرون است.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ **کفایةالأصول**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱٤۰۹ق.
۲. آلوسی، محمود؛ **روح‌المعانی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۱۵ق.
۳. ابن‌عربی، محمدبن‌عبدالله؛ **أحکام‌القرآن**؛ بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
٤. ابن‌کثیر، اسماعیل؛ **تفسیر القرآن‌العظیم**؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱٤۱۲ق.
۵. الهی خراسانی، علی و حمیدرضا تمدن؛ «نقش‌یابی عدالت در اجتهاد فقهی در پرتو بررسی چالش حکمت‌انگاری عدالت در خطابات قرآنی»، **مجله فقه**؛ ش۸۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص۱۰۰ـ۱۲۲.
٦. انصاری، مرتضی؛ **رسائل فقهیة**؛ قم: کنگره شیخ انصاری، ۱٤۱٤ق.
۷. ـــــ ؛ **فرائدالأصول**؛ قم: مجمع‌الفکر الإسلامی، ۱٤۲۸ق.
۸. بجنوردی، سیدمحمدحسن؛ **القواعدالفقهیة**؛ قم: نشر الهادی، ۱۳۷۷.
۹. بغوی، حسین‌بن‌مسعود؛ **تفسیر بغوی**؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱٤۰۷ق.
۱۰. بیضاوی، عبدالله؛ **أنوارالتنزیل**؛ بیروت: دارالفکر، ۱٤۱۰ق.
۱۱. حرّانی، حسن‌بن‌علی؛ **تحف‌العقول**؛ قم: جماعةالمدرسین، ۱۳٦۳.
۱۲. حویزی، عبدالعلی‌بن‌جمعه؛ **تفسیر نورالثقلین**؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۰.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ **مفردات ألفاظ‌القرآن**؛ تهران: مکتبة المرتضویة، [بی‌تا].
۱٤. زمخشری، محمدبن‌عمر؛ **الکشاف**؛ مصر: خلفاء، ۱۳۸۵ق.
۱۵. سبزواری، محمدباقر؛ **ذخیرةالمعاد**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، [بی‌تا].
۱٦. ـــــ ؛ **کفایةالأحکام**؛ قم: جماعةالمدرسین، ۱٤۲۳ق.
۱۷. سلمی، ابوعبدالرحمن؛ **تفسیر السلمی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۲۱ق.

۱۸. سمعانی، منصوربن‌محمد؛ **تفسیر السمعانی**؛ ریاض: دارالمطن، ۱٤۱۸ق.
۱۹. سیستانی، سیدعلی؛ **قاعدة لاضرر**؛ قم: مکتبة آیةالله العظمی السیدالسیستانی، ۱٤۱٤ق.
۲۰. صانعی، یوسف؛ **فقه‌الثقلین** (کتاب القصاص)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۱. صدر، محمدباقر؛ **قاعدة لاضرر**؛ قم: دارالصادقین، ۱٤۲۰ق.
۲۲. صدوق، محمدبن‌علی‌بن‌حسین؛ **الأمالی**؛ قم: مؤسسه بعثت، ۱٤۱۷ق.
۲۳. صرامی، سیف‌الله؛ «بررسی اعتبار قاعده عدالت در موارد منصوص و غیرمنصوص»، **مجله کاوشی نو در فقه**؛ ش۸۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص٤۹ـ۷۰.
۲٤. صفار، محمدبن‌حسن؛ **بصائرالدرجات**؛ تهران: مؤسسة الأعلمی، ۱۳٦۲.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **تفسیر المیزان**؛ قم: جماعةالمدرسین، [بی‌تا].
۲٦. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **مجمع‌البیان**؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱٤۱۵ق.
۲۷. طبری، محمدبن‌جریر؛ **جامع‌البیان**؛ بیروت: دارالفکر، ۱٤۱۵ق.
۲۸. طوسی، محمدبن‌حسن؛ **التبیان**؛ قم: مکتب‌الأعلام الإسلامی، ۱٤۰۹ق.
۲۹. علی‌اکبریان، حسنعلی؛ **قاعده عدالت در فقه امامیه**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸٦.
۳۰. عیاشی، محمدبن‌مسعود؛ **تفسیر العیاشی**؛ تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة، ۱۳۸۱ق.
۳۱. فاضل آبی، حسن‌بن‌ابوطالب؛ **کشف‌الرموز**؛ قم: جماعةالمدرسین، ۱٤۱۰ق.
۳۲. فاضل هندی، محمدبن‌حسن؛ **کشف‌اللثام**؛ قم: جماعةالمدرسین، ۱٤۱٦ق.
۳۳. فخر رازی، محمدبن‌عمر؛ **التفسیرالکبیر**؛ قاهره: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳٤. فرات الکوفی، فرات‌بن‌ابراهیم؛ **تفسیر فرات الکوفی**؛ تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی، ۱٤۱۰ق.
۳۵. فیض کاشانی، مولی محسن؛ **تفسیر الصافی**؛ تهران: مکتبة الصدر، ۱٤۱٦ق.
۳٦. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لأحکام‌القرآن**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۰۵ق.

۳۷. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳٦۳.
۳۸. مراغی، میرعبدالفتاح؛ **العناوین**؛ قم: جماعةالمدرسین، ۱٤۱۷ق.
۳۹. معزّی ملایری، اسماعیل؛ **جامع أحادیث‌الشیعة**؛ قم: مؤلف، ۱۳٦۹.
٤۰. مغربی، نعمان‌بن‌محمد؛ **دعائم‌الإسلام**؛ قاهره: دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
٤۱. مقاتل، مقاتل‌بن‌سلیمان؛ **تفسیر مقاتل**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۲٤ق.
٤۲. منتظری، حسینعلی؛ **کتاب الزکات**؛ قم: المرکزالعالمی للدراسات الإسلامیه، ۱٤۰۹ق.
٤۳. نائینی، محمدحسین؛ **فوائدالأصول**؛ تقریرِ محمدعلی کاظمی؛ قم: جماعةالمدرسین، ۱٤۰٦ق.
٤٤. ـــــ ؛ **منیةالطالب**؛ تقریرِ موسی‌بن‌محمد خوانساری؛ قم: جماعةالمدرسین، ۱٤۱۸ق.
٤۵. نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام**؛ تهران: المکتبة الإسلامیه، ۱٤۰٤ق.
٤٦. نراقی، احمدبن‌مهدی؛ **عوائدالأیام**؛ قم: مرکز النشرالتابع لمکتب‌الأعلام الإسلامی، ۱۳۷۵.

مهندسی ژنتیک ازدیدگاه فقه و حقوق موضوعه

حمید روستایی صدرآبادی*
نصرالله جعفری خسروآبادی**
سعیده سلیمانی پای طاق***

چکیده

مهندسی ژنتیک و محصولات تراریخته به‌رغم مزایا و منافع آن، چالش‌ها و مسائلی را برای محیط زیست، تنوع زیستی، سلامت انسان، حیوان و گیاه ایجاد کرده که طیفی از موافقان و مخالفان را به‌دنبال داشته است. در تحقیق حاضر نخست مهم‌ترین دلایل عدم جواز تراریخته‌ها بیان، تحلیل و نقادی شده است که برخی از این دلایل عبارت‌اند از: حرمت تغییر در آفرینش، آسیب‌رساندن به تنوع زیستی، قاعده لاضرر و... . سپس ادله جواز این فناوری ازجمله اصل اباحه، ادله تسخیر، قاعده تسلیط و... بررسی شده است. ازنظر نویسندگان، فناوری مهندسی ژنتیک در حکم آلات مشترک است و محصولاتی که به‌کمک این فناوری تولید می‌شود، هم کاربرد مشروع و هم کاربرد نامشروع دارند. در جهات مشروع، حکم آن جواز و اگر احراز شود که قرار است از آن سوء استفاده شود، محکوم به حرمت می‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر جواز و عدم جواز این فناوری در چگونگی به‌کارگیری آن نهفته است و ادله عدم جواز، نادرستی ذاتی این فناوری را ثابت نمی‌کند، بلکه ازآنجاکه این فناوری درجهت مشروع و قانونی می‌تواند آثار و نتایج مفیدی داشته باشد، جایز بوده، بهره‌برداری هدفمند از آن با رعایت تمامی جنبه‌های ایمنی و قانونی، به افزایش کمّی و کیفی محصولات و بهره‌وری قابل توجه منجر خواهد شد، ولی چنانچه در جهت نامشروع مورد سوء استفاده قرار گیرد، مشمول حکم عدم جواز می‌باشد.

واژگان کلیدی: *مهندسی ژنتیک، زیست‌فناوری، قواعد فقهی، حرمت تغییر، تسخیر.*

---

* استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه میبد/ نویسنده مسئول (rostaei@meybod. ac. ir).
** استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه میبد (nasrjafari@meybod. ac. ir).
*** دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه میبد (soleimanisaeideh100@yahoo. com).

مقدمه

بیوتکنولوژی و مهندسی ژنتیک در سال‌های اخیر تحولی عظیم در بخش پزشکی، کشاورزی، صنعت و... ایجاد کرده، با رفع موانع موجود در روش‌های سنّتی اصلاح نباتات، امکان استفاده از منابع عظیم ژنتیکی موجود در دنیا را فراهم آورده است؛ زیرا به‌کمک این فناوری می‌توان ژن‌ها را از هر منبع ژنتیکی، به موجود مورد نظر انتقال داد؛ برای‌مثال ژن‌های یک حیوان را به گیاه و برعکس منتقل کرد (رهنما و سنجریان، ۱۳۹۰، ص۷۹) و با این دست‌کاری ژن‌ها گونه‌ای از گیاه یا حیوان را پدید آورد که نسبت به‌گونه طبیعی، محصول بیشتری تولید کند یا برخی مواد معدنی و ویتامین‌هایی را که نوع طبیعی فاقد آن است، دارا باشد (قرخلو و همکاران، ۱۳۹۱، ج٤، ص۱۱۳)؛ به‌عبارت‌دیگر تراریخته‌ها درخصوص محصولات با این هدف است که در برابر تهدید، آفت یا بیماری مقاوم شوند و درنهایت محصول باکیفیت‌تری دراختیار مصرف‌کننده قرار گیرد. درباره حیوانات نیز بدین‌صورت است که پروتئین یا مواد خوراکی به آنها اضافه شود یا گونه‌ای جدید از حیوانات که در برابر تهدیدات زیست محیطی مقاوم‌ترند، ایجاد کند. باتوجه به جدیدبودن این تکنولوژی، همانند هر فناوری نوپیدا طیفی از موافقان و مخالفان پدید آمده است. موافقان معتقدند به‌کمک این فناوری می‌توان به اهدافی همچون تولید غذای بیشتر، تولید محصولات مطلوب و با عمر نگهداری بالا، تولید فرآورده‌های دارویی و... دست یافت، ولی ازسوی‌دیگر منتقدان این فناوری درباره تهدیدهای احتمالی مصرف چنین محصولاتی در سلامتی انسان، امنیت غذایی و تأثیر بر ایمنی زیستی هشدار می‌دهند. در پژوهش حاضر کوشیده شده است با بررسی ادله ناظر بر جواز و عدم جواز این فناوری، اختلاف نظرها کاهش یابد.

۱. تاریخچه مهندسی ژنتیک

بشر برای استفاده هرچه بیشتر و مطلوب‌تر از منابع حیوانی، گیاهی، همچنین برای مبارزه با قحطی و خشکسالی، همواره درجهت اهلی‌سازی و ایجاد تغییرات در موجودات زنده کوشیده است. اقدام بشر برای اصلاح ژنتیکی موجودات به سال‌ها پیش

از شروع علم ژنتیک برمی‌گردد (عنایتی، ۱۳۸۷/۱۲/۲۶). در گذشته زادگیری انتخابی تنها راه اصلاح ویژگی‌های ژنتیکی حیوانات اهلی محسوب می‌شد؛ بدین‌مفهوم که در هر نسل، حیواناتی را با خصوصیات برتر مانند بازده بالای شیردهی، ویژگی‌های مناسب پشم و میزان گوشت انتخاب می‌کردند و با یکدیگر آمیزش می‌دادند. با این روش در خلال چندین نسل، ایجاد حیوانات با ویژگی‌های مطلوب تااندازه‌ای امکان‌پذیر بود (نوری دلوئی و نیک‌پور، ۱۳۸۱، ص۵۰۳)؛ بدین‌ترتیب نخستین پستاندارن ترانس‌ژنتیک (تراریخته) شکل گرفت. پس از آن این روش برای تولید شمار فراوانی از دیگر حیوانات ترانس‌ژنتیک همچون موش، خرگوش، گوسفند و خوک به استخدام گرفته شد. طبیعتاً این روش‌ها و فنون نیز توسعه فراوانی یافت و به‌طور مشخص و بدین‌منظور فنون متعدد دیگری نیز ابداع و به‌کار گرفته شد. در این فناوری، امکان اصلاح گیاهان با انتقال ژن‌های مقاومت به آفات و بیماری‌ها، علف‌کش‌ها و تنش‌های غیرزیستی (خشکی، شوری و سرما) و نیز بهبود کیفیت غذایی، انبارداری پس از برداشت، طعم، محتوی غذایی، رنگ و... فراهم شده است. افزون‌براین فناوری مذکور می‌تواند در تولید ترکیبات صنعتی و دارویی و تولید پروتئین‌های درمانی، واکسن‌ها و آنتی‌بادی‌ها استفاده شود (رهنما و همکاران،۱۳۹۰، ص۸۵).

در موضوع مورد بحث ازسوی علما و دانشمندان نظریه‌های متفاوتی بیان شده است؛ به‌گونه‌ای که برخی مخالف و گروهی موافق این فناوری‌اند. در تحقیق حاضر به نقد و بررسی ادله این دو گروه پرداخته شده است.

۲. ادله عدم جواز

مخالفان مهندسی ژنتیک و تراریخته‌ها برای مخالفت با این فناوری به دلایلی استناد کرده‌اند که مهم‌ترین آنها بیان و بررسی می‌شود.

۱ـ۲. حرمت تغییر در آفرینش

یکی از اساسی‌ترین دلایل اقامه شده بر ممنوعیت محصولات تراریخته، تغییر

خلق‌الله است. مستند این برداشت، آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹ سوره نساء است که در آن شیطان مدعی شده است مردم را گمراه خواهد کرد و به آنان فرمان می‌دهد خلق خدا را دگرگون کنند: «وَ لآمُرَنَّهم فَلیُغیّرُنَّ خلقَ الله». براین‌اساس، تغییر در آفرینش الهی خواست و اراده شیطان تلقی شده است.

خداوند در آیه ۱۱۹ سوره نساء می‌فرماید:

وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذانَ الْأَنْعامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبِيناً: و آنها را گمراه می‌کنم و به آرزوها سرگرم می‌سازم و به آنان دستور می‌دهم که گوش چهارپایان را بشکافند و آفرینش خدایی را تغییر دهند و هرکس شیطان را به‌جای خدا ولیّ خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است.

درواقع این آیه شریفه به برخی اهداف شیطان اشاره می‌کند و بر دشمنی او با فرزندان آدم تأکید می‌ورزد. دراین‌میان به یکی از فریبکاری‌های او نیز اشاره می‌کند. مخالفان معتقدند مهندسی ژنتیک از مصادیق اوامر شیطان است و این آیه به این مسئله اشاره دارد که شیطان ضمن گمراهی و ایجاد آرزوها، به تغییر در مخلوقات خداوند فرمان می‌دهد و تغییر در خلقت نیز شرعاً مجاز نیست (مرکزالدراسات والبحاث الإسلامیة ـ المسیحیة، ۱۹۹۹، ص۱۳۱ـ۱۳۵/ فوکویاما، ۱۳۸٤، ص۲۱۰).

خداوند در جای دیگر می‌فرماید:

فَأَقِمْ وَجْهَک لِلدِّینِ حَنِیفًا فِطْرَتَ اللّهِ الّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیهَا لَاتَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذَلِک الدِّینُ الْقَیمُ وَلَکنّ أَکثَرَ النّاسِ لَایعْلَمُونَ: پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند (روم: ۳۰).

به‌عقیده مخالفان، تراریخته‌ها می‌تواند مصداق آشکاری از تغییر در مظاهر آفرینش الهی و دخالت در کار خداوند باشد که آیات قرآن بشر را از دست‌کاری مخلوقات منع کرده است (الأشقر، ۲۰۰۱، ص۲۳/ رهنما و همکاران، ۱۳۹۰، ص۷۳).

در نقد این دلیل باید گفت:

اولاً، مقصود از تغییر خلقت در آیات اشاره‌شده، همان‌گونه که در تفاسیر معتبر آمده

است، دگرگونی و تحریف در دین حق و فطرت الهی است، نه مطلق تغییر در آفرینش الهی (طباطبایی، ۱۳۷٤، ج۵، ص۱۳٦). در روایتی از امام *صادق*ﷺ دراین‌باره آمده است: «عن جابر، عن أبی‌جعفرﷺ فی قول‌الله: وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ‌اللَّهِ، قال: أمرالله بما أمَرَ به» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۲۷٦). روایت دیگری نیز از امام *صادق*ﷺ دراین‌باره وارده شده است: «عن جابر، عن أبی‌جعفرﷺ فی قول‌الله: و وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ‌اللَّهِ، قال: دین‌الله» (بحرانی، ۱٤۱٦، ج۲، ص۱۷٤)؛ بنابراین «خلق‌الله» هم بر فطرت (توحید) اطلاق دارد (حسینی مراغی، ۱٤۱۷، ج۲، ص۷۳۳) و هم به دین تفسیر شده است (مبلغی، ۱۳۸۵، ص۷۲)؛ به‌همین‌دلیل مقصود از خلق‌الله در آیات پیش‌گفته این است که دین خدا را تبدیل و تغییر ندهید.

ثانیاً، التزام به این قول به‌طور عام و مطلق با جواز بسیاری از اعمالی که در فقه و شریعت اسلامی جایز شمرده شده‌اند، در تعارض است (نظری توکلی، ۱۳۸۱، ص۷۱)؛ تاآنجاکه برخی بیان داشته‌اند مهندسی ژنتیک نه مشارکت در خلق است و نه دخالت در امور خالق، بلکه نوعی به‌کارگیری سنّت‌ها و قوانین الهی است که کشف و به‌کارگیری آنها بیان‌گر قدرت عظیم خداوند می‌باشد (حکیم، ۱٤۲۵، ص۱۸) و برخی دیگر نیز با اشاره به آیه «لیس کمثله شیء» معتقدند شبیه‌سازی حتی اگر در انسان راه یابد، نه آسیبی به توحید می‌رساند، نه به نظام خلقت. این مسئله همانند کارهای مصنوعی است که در بخش نباتات در گلخانه‌ها انجام می‌شود (فتاحی، ۱۳۸٤، ص٦۳-٦٤). برخی دیگر با بیان این امر که اسلام برای علم، محدودیتی درنظر نگرفته است، دست‌کاری ژنتیکی را به قلمه‌زدن در کشاورزی تشبیه کرده‌اند و همچنین نشانه قدرت خداوند می‌دانند.(مکارم شیرازی، ۱۳۹۵).

ثالثاً، اینکه محصولات به‌دست‌آمده از این راه هویتی جدید و تازه می‌یابند و درنتیجه ممنوع‌اند، ازحیث صغرا و کبرا محل تأمل است؛ صغرا ازاین‌رو که مسئله کسب هویت جدید محل اختلاف می‌باشد. همچنین ملاک و مرجع در این امور، عرف است. باید دید این محصولات زمانی که به عرف عرضه می‌شوند، آیا آنها را با همان هویت قبلی می‌شناسند یا با هویت جدید، ولی ازنظر کبرا برفرض که این محصولات تغییر

هویت می‌یابند، باید گفت این امر مشکلی ندارد. چه ایرادی دارد یک محصول با دست‌کاری در ژن‌ها اساساً به محصول دیگری تبدیل شود و هویت تازه‌ای بیابد؟ پس برای کبرا نیز مانعی ایجاد نمی‌شود؛ بنابراین از دلیل حرمت تغییر خلقت الهی نمی‌توان برای اثبات حرمت و ممنوعیت در قلمرو دست‌کاری محصولات تراریخته بهره برد.

۲ـ۲. نهی از افساد در زمین

خداوند درآیه ٥٦ سوره اعراف می‌فرماید:

وَ إِلی مَدْینَ أخاهُمْ شُعَیباً قالَ یا قَوْمِ اعْبُدُوااللّهَ ما لَکمْ مِنْ إِلهٍ غَیرُهُ قَدْ جاءَتْکمْ بَینَةٌ مِنْ رَبِّکمْ فَأَوْفُوا الْکیلَ وَالْمِیزانَ وَ لاتَبْخَسُوا النّاسَ أَشْیاءَهُمْ وَ لا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِها ذلِکمْ خَیرٌ لَکمْ إِنْ کنْتُمْ مُؤْمِنِینَ: و به‌سوی مدین، برادرشان شعیب را فرستادیم. گفت: ای قوم من! خدا را بپرستید که جز او معبودی ندارید. دلیل روشنی ازطرف پروردگارتان برای شما آمده است؛ بنابراین حق پیمانه و وزن را ادا کنید و از اموال مردم چیزی نکاهید و در روی زمین، بعد از آنکه اصلاح شده است، فساد نکنید. این برای شما بهتر است اگر باایمان هستید.

از این آیه استنباط می‌شود که خداوند متعال زمین را بدون فساد آفرید و آن را جایگاهی شایسته برای زندگانی انسان‌ها قرار داد و تخریب زمین و هدردادن امکانات طبیعی آن از مصداق‌های فسادگری بر روی زمین به‌شمار می‌رود که حرام است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۱، ج٦، ص٤٧).

همچنین آیه ۲۰۵ سوره بقره می‌فرماید:

... وَ إِذا تَوَلّی سَعی فِی الْأَرْضِ لِیفْسِدَ فِیها وَ یهْلِک الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لایحِبُّ الْفَسادَ: هنگامی که دشمن سرسختی، قدرت و حکومت یابد، می‌کوشد در زمین فساد و تباهی به‌بار آورد و زراعت و نسل را نابود کند و خداوند فساد و تباهی را دوست ندارد.

مخالفان مهندسی ژنتیک معتقدند جهان آفرینش به بهترین شکل ممکن خلق شده است. تراریخته سبب به‌هم‌زدن تعادل و توازن در محیط زیست می‌شود و نوعی افساد در زمین و ظلم به نوع بشر و موجودات زنده است و قرآن کریم آن را نوعی اعتداء در زمین می‌داند و متجاوز را از رحمت الهی بی‌بهره و مستحق عذاب معرفی می‌کند

(ر.ک: مائـده: ۸٦). درحقیقـت تمـامی کسـانی کـه بـه شـکل‌هـای گونـاگون ازجملـه دست‌کاری در ژن موجودات، اسباب افساد در زمین را فـرام مـی‌کننـد، مشـمول آیـات مذکورند.(Omobowale EB. Singer PA. Darr AB. (2009)

در پاسخ باید گفت جهان آفرینش به بهترین شکل ممکن خلق شـده اسـت، ولـی خداوند به انسان‌ها اجازه می‌دهد تـا بـه‌صـورت حـلال در طبیعـت تصـرف کننـد و مهندسی ژنتیک نوعی استفاده از قوانین است که خداوند در طبیعت قرار داده است و آن را نمی‌توان دخالت در کار خداوند و سبب افساد در زمین دانست. اگـر ایـن‌گونـه باشد، لازم است باب هرگونه اختـراع و اکتشـاف علمـی بسـته شـود. ازسـوی‌دیگـر موقعیت و پیشرفت‌های علمی همگی کار خداوند است و انسان‌ها نقش فاعـل دارنـد که این فاعلیت را نیز خداوند به آنها عنایـت فرمـوده اسـت (مـؤمن، ۱۳۸٤، ص۱۲). درواقع انسان‌ها فقط اسرار نهفته را که درجهـت قـوانین الهـی‌انـد، کشـف مـی‌کننـد (فضل‌الله، ۱۳۸٤، ص۳٦ـ۳۷).

۳ـ۲. آسیب‌رساندن به تنوع زیستی

موجودات زنده از اجزای جدایی‌ناپذیر محیط طبیعی محسوب می‌شوند کـه بـه‌طـور وابسته به یکدیگر و متقابل عمل می‌کنند و ایـن امـر سـبب مـی‌شـود نـوعی تـوازن در طبیعت برقرارشود، درحالی‌که مهندسی ژنتیک باعث اخـتلال در ایـن تـوازن مـی‌شـود؛ به‌عبارت‌دیگر رهاسازی موجودات زنده‌ای که پایه ژنتیکـی آنهـا تغییـر یافتـه اسـت، در محیط زیست می‌تواند سبب تغییر ساختار جمعیتی موجـودات زنـده در حیـات وحـش شود و به تنوع زیستی آسیب برساند.

این اشکال بیشتر ناظر به ملاحظات اخلاق زیستی است تا نوعی اشکال فقهی و حقوقی. اصل اینکه موجودات زنده در عالم طبیعت به‌گونه وابسته و متقابـل عمـل می‌کنند، فی‌الجمله قابل پذیرش می‌باشد، ولی توجه به این نکته مهم اسـت کـه در طبیعت، این تغییرات در زمان‌ها و دوره‌های گوناگون اتفاق افتاده اسـت و چـه‌بسـا جاندارانی به‌کلی منقرض شده‌اند و گونه‌های جدیدی تکوّن یافته‌انـد. اگـر مشـکل

این است که باید اجازه دهیم طبیعت خود متکفل چنین تغییراتی باشد، نه آنکه ما در آن دخالت کنیم، به‌طور کلی باید هرگونه تصرف در طبیعت همچون استخراج معادن، استفاده از دریاها، بهره‌برداری از آب‌های زیرزمینی و احداث سد را ممنوع کنیم؛ زیرا بر پایه این دیدگاه، همه کارهای اشاره‌شده می‌تواند سبب اختلال در توازن محیط زیست شود، درحالی‌که صاحبان این نظر نمی‌توانند به آن ملتزم شوند. همچنین در بسیاری از کشورها محققان، دولت و سازمان‌های بین‌المللی از این فناوری حمایت می‌کنند؛ زیرا معتقدند واردکردن ژن به ژنوم گیاه یا حیوان میزبان باهدف ایجاد صفات مفید در آنها صورت می‌گیرد؛ مثلاً مقاومت به آفات و بیماری‌ها، افزایش میزان ریزمغزی آن، تولید پروتئین نوترکیب برای در امان‌ماندن از بیماری‌های انسانی و دامی و... (رهنما، ۱۳۹۱، ص۱۵)؛ به‌همین‌دلیل سیاست‌های مناسبی در جهت رفع نگرانی‌های این فناوری انجام گرفته است؛ برای‌نمونه قوانین داخلی اتحادیه اروپا بر لزوم برچسب‌زنی به‌عنوان یکی از شرایط پذیرش غذای تراریخته تأکید دارد و سازمان بهداشت جهانی نیز ضمن بیان این مطلب که بشر می‌تواند بهره فراوانی از زیست‌فناوری ببرد، اعلام می‌دارد هرگونه فناوری که در تولید غذا نقش داشته باشد، مورد ارزیابی دقیق و فنی قرار گیرد. Yohe. J. M. (Christiansen. k. Frederick. J., 2009).

۴ـ۲. قاعده لاضرر

دلیل دیگر قائلان به عدم جواز تولید محصولات تراریخته، قاعده لاضرر است. مستند این قاعده آیه ۲۳۳ سوره بقره و روایات متعدد، عقل و اجماع است (حرّ عاملی، ۱۳۸۹، ج۲۵، ص۴۲۹/ حسینی روحانی، ۱۴۱۳، ج۵، ص۳۸۴). یکی از روایات مورد بحث، روایت *سمرةبن‌جندب* است (صدوق قمی، ۱۴۱۱، ج۴، ص۹۶). این روایت در حد تواتر بوده، سند آن نیز موثق است. در باب مفاد روایت مذکور نظرهای گوناگونی بیان شده است که ازآن‌میان نظر *شیخ‌الشریعه اصفهانی* (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۰۱، ج۱، ص۲۵۷/ عراقی، ۱۴۱۸، ص۱۳۷/ رشیدپور، ۱۳۸۹، ص۹۲-۱۳۰) دلالت بر مقصود دارد

و بر اساس نظر این فقها معنای نفی در روایت لاضرر ناظر به فعل و عمل فرد و حکومت می‌باشد؛ به‌عبارت‌دیگر در جامعه هیچ‌کس حق ایراد ضرر به فرد دیگری ندارد و حکومت اسلامی نمی‌تواند حکمی ضرری وضع کند یا فعلی انجام دهد که اثرات زیان‌بار دارد (بهرامی احمدی، ۱۳۸۹، ص۱۷۰). در باب معنای ضرر نیز معنای عرفی آن که شامل هرگونه آسیب و زیان است، مد نظر می‌باشد (انصاری، ۱۳۷۵، ص۳۷۲).

در بحث مهندسی ژنتیک، مخالفان به‌دلیل مخاطراتی که این فناوری دارد، آن را مطلقاً حرام و نامشروع دانسته‌اند (پورقهرمانی، ۱۳۸۳، ص۱۰۵)؛ زیرا معتقدند تولید تراریخته‌ها نمونه‌ای از آلوده‌کردن محیط زیست و زیان به انسان‌هاست و خطرات جبران‌ناپذیری برجای می‌گذارد (اسماعیلی، ۱۳۹۵، ص۲۷۸). این گروه قاعده لاضرر را مؤید نظر خود می‌دانند. اعمال این قاعده نیز بر ممنوعیت هرگونه فعل یا ترک فعل و نیز قانونی دلالت دارد که اثرات زیان‌بار دارد؛ بنابراین اگر در خارج ضرری ایجاد شود، صرفاً حکم به اضرار کفایت نمی‌کند، بلکه باید راهی برای رفع این ضررها ارائه کرد (حسینی مراغی، ۱٤۱۷، ص۱۱۲).

در نقد استناد به قاعده لاضرر می‌توان گفت اولاً، استدلال به این قاعده بر ممنوعیت به‌کارگیری فناوری نوین و تکنولوژی، زمانی تمام و کامل خواهد بود که اثبات شود این فناوری‌ها به‌طور کلی یا در شرایط خاصی برای محیط زیست، حیات انسان‌ها و جامعه مضرّ و مخاطره‌آمیز است. این امر درحالی است که مخالفان هیچ سند علمی برای تأیید ادعای خود ندارند (زینلی، ۱۳۹۵، ص۷)؛ ثانیاً، اگر بپذیریم این فناوری همانند هر فناوری نوپیدا آثار منفی به‌دنبال دارد، این گروه فقط به همان مخاطرات و تهدیدهای این فناوری تکیه کرده‌اند و آن را نامشروع دانسته‌اند، درصورتی‌که لازم است با دید وسیع و جامعی به این فناوری نگریست و هرگونه فعالیت در حوزه مهندسی ژنتیک باید با بررسی و کارشناسی دقیق صورت گیرد تا این فناوری در جهت مشروع آن قرار گرفته، از سوء استفاده‌هایی که در این حوزه می‌شود، جلوگیری شود؛ همچنان‌که در پروتکل ایمنی زیستی کارتاهنا،(نایروبی، ۲۰۰۰) شش راهکار اررزیابی مخاطرات، نظارت و کنترل، اطلاع‌رسانی، مشارکت و همکاری، مدیریت خطر، تعهد و مسئولیت

برای کنترل زیان‌های مهندسی ژنتیک درنظر گرفته شده است؛ بنابراین نمی‌توان به‌طور کلی این فناوری را کنار گذاشت، بلکه باید درجهت مشروع از آن استفاده کرد و درجهت نامشروع کنار گذاشته شود.

۵ـ۲. قاعده تدلیس

ایراد دیگری که ممکن است ازسوی مخالفان مطرح شود اینکه فروش محصولات تراریخته و دست‌کاری‌شده، به‌نوعی با تدلیس همراه می‌باشد؛ زیرا این محصولات غیرطبیعی بوده، با محصول طبیعی متفاوت‌اند؛ مثلاً برنج تراریخته اگر در بازار وارد شود، کسی نمی‌تواند آن را تشخیص دهد و مردم به‌گمان اینکه برنج طبیعی است، آن را می‌خرند و این امر درواقع تدلیس است.

در پاسخ باید گفت:

اولاً، اینکه محصولات حاصل از این فناوری را غیرطبیعی بدانیم، جای بحث دارد؛ زیرا تراریخته‌ها مشابه همتای خود می‌باشند، با این تفاوت که نسبت به نوع طبیعی، مزیت‌هایی همچون مقاوم‌بودن به آفات و حشرات، بالابودن عملکرد، ارزش تغذیه‌ای بهتر و... دارند که از راه تغییر ژن‌های نامطلوب گیاه یا حیوان میزبان ــ همانند دیگر محصولات در طبیعت ـ به‌دست می‌آیند، ولی با فرآیند خاصی که پیش‌تر در آزمایشگاه طی شده است؛(National Academy of Sciences Press. 2002) بر این اساس نمی‌توان گفت هرچیزی که انسان به‌نوعی در تولید و ایجاد آن دخالت دارد، غیرطبیعی است، بلکه این امر تابع نوع دخالت و تصرف انسان و محل تکوّن و پیدایش آن محصول می‌باشد.

ثانیاً، صرف نظر از مسئله طبیعی و غیرطبیعی‌بودن محصولات تراریخته، به‌هرحال این مسئله قابل انکار نیست که نوع آنها با یکدیگر تفاوت دارد و حتی اگر کسی بداند برنجی تراریخته است، ممکن است آن را نخرد؛ بنابراین باید به خریدار اعلام شود تا مسئله تدلیس پیش نیاید و این مشکل قابل حل می‌باشد؛ زیرا مطابق قوانین و مقررات بین‌المللی و داخلی، باید بر روی محصولات تراریخته برچسب زده شود. اگر این قانون

رعایت شود، مشکلی پیش نخواهد آمد. تدلیس درصورتی محقق می‌شود که از این الزام سرپیچی شود و در این فرض، آثار و عواقب آن هم در فقه و هم در قانون پیش‌بینی شده است.

۶ـ۲. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

بر اساس این قاعده، ازدیدگاه عقلا و ظاهر روایاتی که بر حرمت اضرار به دیگران یا اضرار به خویش دلالت دارند، این‌گونه استنباط می‌شود که نه‌تنها ضرر قطعی، بلکه اگر ضرر ظنی نیز باشد، باید از آن اجتناب کرد و نهی از اضرار، چنین مواردی را نیز دربرمی‌گیرد. البته منظور از ضرر دراینجا ضرر معتنابه است و به مواردی مربوط می‌شود که منفعت اهمی در تزاحم با آن قرار نگیرد. فقهای متقدم و متأخر در مواردی به این مطلب اشاره کرده‌اند؛ ازجمله برخی تصریح می‌کنند: هر چیزی که در آن ضرر قابل اعتنا باشد، حرام است؛ اعم از اینکه علم به آن باشد یا گمان (نجفی، ۱۹۸۱، ص۳۷۰). همچنین بعضی می‌نویسند: «پنجم از محرمات، سم‌های کشنده است؛ چه کم و چه زیاد ... و آنچه خوف ضرر در آن هست» (علامه حلّی، ۱٤۱۳، ص۱۷۵). فقهای دیگر در مسئله اصل منع یا اباحه در اشیا بیان می‌دارند: دفع ضرر محتمل ازدیدگاه عقل واجب است و مبادرت به «ضرر به نفس»، ناپسند و حرام است (ابن‌زهره، ۱٤۱۷، ص٤۱٦). برخی فقهای معاصر درباره اینکه در حرمت اضرار فقط ضرر قطعی ملاک نیست، بلکه مظنّه ضرر نیز کفایت می‌کند، معتقدند:

> مراد از فسادالأبدان که در روایات به آن تعلیل شده است، فساد قطعی نیست، یعنی مراد این نیست که قطعاً فساد مترتب می‌شود، بلکه منظور این است که درمعرض فساد قرار می‌گیرد و معرضیت ظنی مراد است؛ حتی می‌توان گفت که اگر شک بر ضرر هم وجود داشته باشد، ضرر مورد نهی قرار گرفته است. عقلا نیز هلاکت و فساد مشکوک و حتی موهوم را در ضررهای معتنابه مثل فسادالأبدان جایز نمی‌دانند (شبیری زنجانی، ۱٤۱۹، ص۳٤).

برهمین‌مبنا مخالفان مهندسی ژنتیک و تولید تراریخته‌ها معتقدند دست‌کاری در ژن‌ها به‌خصوص در مواد غذایی و محصولات کشاورزی ممکن است در آینده

ضررهایی را به‌دنبال داشته باشد و این امر تهدیدی است که احتمال دارد بشر را با مخاطرات عدیده‌ای روبه‌رو سازد؛ بنابراین باتوجه به احتمال ضرر در آینده و به‌استناد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل می‌توان جلو آن را گرفت و حکم به عدم جواز آن داد؛ براین‌اساس مطابق قاعده مذکور، هنگام تولید تراریخته‌ها نه‌تنها باید از رساندن آسیب قطعی به انسان، نسل بشریت و حتی حیوانات و طبیعت اجتناب کرد، بلکه لازم است درصورت احتمال و مظنّه ضرر و آسیب، جانب احتیاط را رعایت کرد و مانع رساندن زیان محتمل شد؛ یعنی حتی از انجام آزمایش‌ها و تحقیقاتی که احتمال آسیب به انسان، نسل بشریت یا طبیعت در آن هست، خودداری کرد یا آزمایش‌ها در محیطی محدود و محصور انجام شود تا از ضررهای احتمالی پیشگیری شود. افزون‌براین از بُعد حقوقی، اسناد بین‌المللی متعددی با موضوع حمایت از محیط زیست و حمایت از شأن و منزلت انسان‌ها در مقابل آزمایش‌های زیان‌بار تدوین شده است و مقررات داخلی کشورها نیز مطالعات بیولوژیکی مضر را منع و در موارد ضروری فقط به محیط آزمایشگاه‌ها محدود می‌کنند. منشور جهانی طبیعت مصوب ۱۹۸۲م مجمع عمومی سازمان ملل متحد، پیش‌نویس کنوانسیون بین‌المللی محیط زیست و توسعه ۱۹۹۵م و کنوانسیون تنوع زیستی تدوین‌شده در ریودو ژانیرو برزیل (سال ۱۹۹۲)، هریک به‌گونه‌ای مطالعات زیان‌بار بیولوژیکی بر روی انسان و طبیعت را منع کرده‌اند (السان، ۱۳۸٦، ص۱۷٦).

در مقام نقد باید گفت نمی‌توان با استناد به ضررهای احتمالی آتی، مانع فعالیت در این حوزه شد و تجارت و فروش آن را ممنوع کرد؛ زیرا این امر با انگیزه‌های عقلایی قابل توجهی انجام می‌گیرد؛ مثلاً در بخش کشاورزی و محصولات غذایی باتوجه به کمبود منابع آبی، مراتع و جنگل‌ها، تغییرات آب و هوایی و شوره‌زارشدن زمین‌ها، درمورد تأمین غذای جمعیت روزافزون، در آینده به مشکل بر خواهیم خورد. در چنین شرایطی اگر برنامه‌ای اجرا شود که به افزایش کمّی و کیفی این محصولات کمک کند، بهره‌وری تولید را بالا ببرد، قابلیت تولید در شرایط اقلیمی دشوار را داشته باشد، کاربرد سموم و مواد شیمیایی را محدود کند و مقاومت در برابر آفات و بیماری‌های گیاهی را

افزایش دهد، دلیلی می‌شود تا با وجود ضررهای احتمالی، بدان عمل شود؛ به‌تعبیردیگر در مواردی که یک فناوری ممکن است عواقب خطرآفرینی داشته باشد و درعین‌حال آثار و منافع سودمندی نیز دربرداشته باشد، لازم است برای جلوگیری از خطرهای احتمالی، زمینه‌سازی لازم انجام و سپس بدان اقدام شود.

۳. ادله جواز

برخی موافق فناوری تولید محصولات تراریخته‌اند و به دلایلی استناد کرده‌اند که درذیل به آنها اشاره می‌شود.

۱ـ۳. خلیفةالله‌بودن انسان

خداوند در آیه ۷ سوره حدید می‌فرماید:

آمِنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كبِيرٌ: به خدا و پیامبرش ایمان آورید و از آنچه شما را در [استفاده از] آن جانشین قرار داد، انفاق کنید. پس کسانی از شما که ایمان آورند و انفاق کنند، برایشان پاداشی بزرگ است.

مقصود از خلیفه‌بودن انسان در جمله «جَعَلَكمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ» قاعدتاً آن است که خداوند، انسان را جانشین خود در زمین قرار داده است؛ چنان‌که آیه «إِنِّی جاعِلٌ فِی‌الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) بدان اشاره دارد؛ دراین‌صورت معنای آیه این‌گونه می‌شود: «ای مؤمنان! شما جانشین خداوند در زمین هستید و آنچه دراختیار دارید، ملک خداست در نزد شما، پس از آنچه خدا به شما عطا کرده، به دیگران نیز انفاق کنید» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج۹، ص٤٥٧).

آیه دیگر، آیه ۱۵ سوره ملک است:

هُوَالَّذِی جَعَلَ لَكمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِی مَناكبِها وَ كلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَ إِلَيهِ النُّشُورُ: اوست که زمین را برای شما رام ساخت، پس در شانه‌های آن رفت‌وآمد کنید و از رزق الهی بخورید [و بدانید که] برانگیخته‌شدن فقط به‌سوی اوست.

مطابق آیات مذکور، انسان‌ها جانشین خداوند روی زمین‌اند و خداوند انسان را با

ویژگی‌هایی همچون خلاقیت و نوآوری خلق کرده است؛ براین‌اساس همان‌گونه که مجاز است به‌منظور تولید غذا، کشاورزی کند و بذر کشت نماید که این امر نیز شاید مستلزم ازمیان‌بردن جنگل‌ها و منابع طبیعی باشد، مجاز است به دست‌کاری ژن‌ها اقدام کند تا زندگی بهتری داشته باشد (Malboobi, MT. Malboobi, MA. 2010). درحقیقت خداوند کریم با قراردادن ظرفیت علمی برای انسان‌ها، آنان را بر زمین و طبیعت مسلط و جانشین خود قرار داده است تا در جهت آبادانی و توسعه آن بکوشند. پس این جانشینی ایجاب می‌کند با بهره‌گیری از علم و دانش روز ــ ازجمله مهندسی ژنتیک ـ و با حفظ تعادل زیستی و درجهت مشروع آن نسبت به توسعه اقدام کند (حسینی، ۱۳۸۰، ص۳۲) و تا زمانی‌که این فناوری برای آن موجود و دیگران مخاطره‌آمیز نباشد و درجهت مثبت و مشروع به‌کار گرفته شود، بدون اشکال است.

۲ـ۳. آیات تسخیر

در برخی از آیات قرآن کریم از واژه «تسخیر» درمورد عناصر محیط زیست برای انسان‌ها استفاده شده است. در این آیات خداوند، آفتاب و ماه، باد و باران، کوه‌ها و درّه‌ها، جنگل‌ها و سبزه‌زارها، حیوانات و دیگر منابع زمینی و خلاصه همگی موجودات را در خدمت انسان درآورده، همه را فرمانبردار انسان ساخته است تا او بتواند از تمامی آنها بهره ببرد و زندگی سعادتمندی داشته باشد. در فرهنگ قرآن کریم، واژه تسخیر به دو معنا آمده است: نخست، در خدمت منافع و مصالح انسان‌بودن مانند تسخیر خورشید؛ دوم، زمام اختیارش در دست بشربودن مانند دریاها و بسیاری از موجودات زمین (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱۷، ص۳٥٦).

برای اینکه حق انسان در استفاده و بهره‌برداری از طبیعت را در این قسم از آیات بیان کنیم، به چند نمونه اشاره می‌کنیم. خداوند می‌فرماید: «وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ...: خداوند، خورشید و ماه را مسخّر شما ساخت» (ابراهیم: ۳۳). در سوره دیگر این‌گونه می‌فرماید: «وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ ...: خداوند، شب و روز را برای شما تسخیر کرد» (نحل: ۱۲). در جای دیگر اشاره می‌کند: «أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما

فِی‌الأَرْضِ ...: آیا ندیدید که خداوند آنچه در آسمان‌ها و زمین است، مطیع شما کرد» (لقمان: ۲۰). در جایی خداوند با مضامین مشابه می‌فرماید: «أَلَمْ تَر أَنَّ‌اللهَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی‌الأَرضِ ...: آیا ندیدی خداوند آنچه را در زمین است، مسخّر شما ساخت» (حج: ٦٥). برخی درمورد این آیات می‌گویند:

> در قرآن از مسخّرکردن ماه، خورشید، شب، روز، دریا، نهرها، کوه‌ها، باد و هرچه در آسمان و زمین است، یاد شده است. بدیهی است که در همه این موارد، مقصود این است که این امور طوری آفریده شده‌اند که رام انسان و مورد استفاده و بهره‌برداری انسان هستند (مطهری، ۱۳۷۳، ج۲، ص۵۷).

نحوه استدلال به آیات پیش‌گفته برای اثبات مدعا بدین‌صورت است که باتوجه به این آیات، انسان‌ها از آزادی عمل در حوزه علوم زیست‌فناوری و تکنولوژی برخوردارند. علم و فناوری، مهم‌ترین ابزار تصرف انسان در طبیعت است. تلاش علمی و به‌کارگیری فناوری در طبیعت و محیط زیست بدین‌منظور است که انسان بتواند از محیط زیست و طبیعت درجهت مشروع آن برای فراهم‌آوردن زندگی سعادتمندانه همراه با امنیت و آرامش استفاده کند. به‌طور قطع طبیعت و محیط زیست در متون دینی، حق همه انسان‌ها در همه دوران‌هاست، ولی در برابر حق استفاده‌ای که خداوند برای انسان در محیط زیست و طبیعت قائل شده است، وظیفه‌ای نیز به‌عهده او گذاشته است که آن حفظ، حمایت و بهره‌برداری صحیح و مشروع از محیط زیست می‌باشد؛ زیرا هدف خداوند از دراختیارگذاشتن طبیعت برای انسان این است که به‌منظور رفاه، آسایش و تکامل خود از آن بهره‌مند شود؛ بنابراین اگر انسان در استفاده از علم و فناوری سوء استفاده کند، جز مقهوریت و مغلوبیت او در برابر سلطه زندگی ماشینی و صنعتی ثمره‌ای نخواهد داشت. این امر همان چیزی است که امروزه شاهد آنیم و به‌طور قطع خلاف دستورها و تعالیم اسلام است؛ زیرا اسلام، تسلط بر علوم نو را می‌خواهد، ولی زیاده‌روی در این امر سبب شده است کار از دست انسان خارج شود؛ به‌گونه‌ای که سلامت، امنیت و انسانیت او درمیان پیچ و مهره‌های این زندگی صنعتی و ماشینی گم شده است؛ درنتیجه حیات خود او و دیگران به خطر می‌افتد و از سیر تکاملی در مسیر سعادت دنیا و آخرت باز خواهد ماند (باهنر، ۱۳۷۸، ص۸۷).

درست است که خداوند این شأنیت را دراختیار انسان قرار داده است تا طبیعت را مسخّر کند، ولی ازآنجاکه مهندسی ژنتیک در کنار داشتن کاربرد مثبت، می‌تواند درجهت نامشروع نیز به‌کار گرفته شود؛ بنابراین اگر درجهت مشروع به‌کار گرفته شود، آیات تسخیر شامل آن نمی‌شود و بر جواز این فناوری دلالت می‌کند.

۳ـ۳. اصل اباحه

برخی در برخورد با فناوری‌های نوین زیستی، رویکرد مبتنی بر جواز را اختیار کرده، مهم‌ترین دلیل ابرازی خود را اصل اباحه بیان کرده‌اند. مطابق این قاعده هرگاه در حرمت شرعی عملی شک کنیم، اگر پس از کاوش، دلیل معتبر برای حکم به حرمت یافت نشد، اصل بر جواز آن عمل است. این اصل به اصل اباحه معروف می‌باشد که بر اساس روایات معتبره ازسوی علما پذیرفته شده است؛ برای‌مثال در روایت *مسعدةبن‌صدقه* از امام *صادق*ؑ، نقل شده است که حضرت فرمود:

> هرچیزی برای تو حلال است تا آنکه علم پیدا کنی که به‌طور مشخص حرام است؛ دراین‌صورت آن را ترک می‌نمایی (طوسی، ۱۳۹۰، ج۷، ص۲۲٦/ کلینی، ۱٤۰۵، ج٦، ص۳۳۹/ صدوق، ۱٤۱۱، ج۳، ص۳٤۱).

اکنون باتوجه به این اصل می‌توان گفت پس از فحص در ادله، ازآنجاکه حکم شرعی مهندسی ژنتیک به‌طور خاص بیان نشده است، در هرمورد که نتوان از منابع معتبر فقهی دلیلی بر حرمت یافت، این عمل ظاهراً حرمت شرعی ندارد.

۳ـ۴. قاعده تسلیط

ازجمله ادله جواز استفاده از فناوری مهندسی ژنتیک و تولید محصولات تراریخته، قاعده تسلیط است که یکی از قواعد مسلّم فقه اسلامی می‌باشد و از روایت مشهور «النّاس مسلّطون علی أموالهم» گرفته شده است. مطابق این قاعده هر مالکی نسبت به مال خود تسلط کامل دارد و می‌تواند در آن هرگونه تصرف اعم از مادی و حقوقی انجام دهد و هیچ‌کس نمی‌تواند او را بدون مجوز شرعی از تصرفات منع نماید؛ به‌عبارت‌دیگر این اصل بر آن است که همه‌گونه تصرفات برای مالک مجاز می‌باشد، مگر آنکه

به‌موجب دلیل شرعی، خلاف آن ثابت گردد (محقق داماد، ١٤٠٦، ج۱، ص۲۲۷).

درمورد مفاد این قاعده، سه دیدگاه وجود دارد:

الف) برخی معتقدند این قاعده در مقام تشریع بیان شده است و مفادش این‌گونه است که مردم حق هرنوع تصرف مادی و حقوقی در اموال خود را دارند و می‌توانند این حق را به هر کیفیتی که بخواهند، اعمال کنند (مراغی، ١٤٠٧، ج۲، ص۹/ غروی اصفهانی، ١٤١٨، ج۱، ص۱۰۸).

ب) عده‌ای دیگر معتقدند قاعده مذکور بیانگر این است که مردم بر اموال خود هرنوع تسلطی دارند، ولی در کیفیت و شیوه اعمال این سلطنت، تابع مقررات‌اند (انصاری، ١٤٣٤، ج۳، ص٤١).

ج) عده‌ای نیز براین‌عقیده‌اند که قاعده مورد بحث فقط در مقام بیان عدم محجوریت مالکان است و همین اندازه بیان می‌کند که مردم نسبت به اموالشان درجهت مشروع حق تصرف دارند (توحیدی، [بی‌تا]، ج۲، ص۱۰۱).

به‌نظر می‌رسد برداشت دوم، دلالت بر مقصود دارد؛ زیرا اعمال حق مالکیت به‌طور مطلق سبب اختلال در نظم عمومی می‌شود؛ بنابراین مالک تا حد عقلایی و مشروع می‌تواند در اموال خود دخل و تصرف نماید؛ به‌عبارت‌دیگر تصرف می‌تواند مشروع باشد یا نامشروع بوده، تداوم حیات شخص و محیط زیست را با تهدید روبه‌رو سازد. با این لحاظ و الگو، در بحث دست‌کاری ژنتیک اگر این تصرفات به‌صورت مشروع باشد، جایز شمرده می‌شود (نظر پور، ایزدی و دهکلانی، ۱۳۹۷، ص۵۸).

۵ـ۳. اصل برائت

تمسک به اصل برائت به‌عنوان وظیفه عملی در مقام شک و تردید نیز دلیلی است که موافقان در این عرصه بدان اشاره کرده‌اند. بیشتر فقهای شیعه معتقدند هرگاه پس از مراجعه به ادله و مستندات فقهی، همچنان در تکلیف شرعی تردید باشد، به‌عنوان وظیفه عملی برائت جاری می‌شود. در مسائل جدید و مستحدثه نیز این اصل می‌تواند راهگشا و پاسخ‌گو باشد. البته زمانی می‌توان به این اصل تمسک جست که دلایل

اجتهادیِ معتبر دیگری بر جواز یا حرمت به‌کارگیریِ فناوری‌های نـوین زیسـتی نباشـد؛ زیرا: «الأَصلُ دلیلٌ حیثُ لادلیلَ». نتیجه اجـرای اصـل برائـت در ایـن مقـام، اثبـات حکـم ظاهری است؛ بدین‌معنا که اگرچه دلیل کاشف از حکم شرعیِ واقعی بـه‌دسـت مجتهـد نرسیده است. افزون‌براین می‌توان برای اثبات آزادی انسان در استفاده از این محصولات به دلیل‌های عقلی همچون قبح عقاب بلابیان استناد کرد. مطابق دلیـل مـذکور، چنانچـه استفاده خاصی از این فناوری حرام و ممنوع باشد، شارع مقدس بایـد آن را بیـان کنـد، وگرنه مؤاخذه بدون بیان، قبیح خواهد بود (مظفر، ۱۳٦۸، ج۱، ص۲۵۱). نتیجه اینکه در بحث مهندسی ژنتیک، پس از کاوش ادله فقهی، حکم حرمت ثابت نشده است؛ بنابراین این عمل مباح و جایز اسـت و اصـل برائـت جـاری مـی‌شـود و انسـان در اسـتفاده از محصولات حاصل از این فناوری، تا زمانی که حرمت اثبات نشود، آزاد است.

۴. نظر برگزیده؛ دووجهی‌بودن استفاده از مهندسی ژنتیک

آلات مشترکه به ابزاری گفته می‌شود که علاوه بر منافع حرام نزد عقلا، دارای منـافع حلال قابل اعتنا و نیز مورد استفاده باشـد و نـزد عـرف از آلات حـرام شـمرده نشـود؛ به‌عبارت‌دیگر آلات مشترکه به لوازم و ابزاری گفته می‌شود که «دوگونه کاربرد» متفاوت داشته باشد و همان‌گونه که می‌توان آن را برای اغراض حلال بـه‌کـار بـرد، آن را بـرای اغراض حرام نیز می‌توان به‌کار گرفت (خویی، ۱٤۱۰، ج۲، ص٤/ تبریـزی، ۱٤۲۷، ج۸، ص۵/ صافی گلپایگانی، ۱٤۱۳، ص۱٦۰). درواقع این‌گونه آلات به‌لحاظ ارزشی، خنثـی هستند و نمی‌توان ذاتاً آنها را حرام دانست. فقها در ذیل بحث آلات مخصوص به منافع حرام و آلات قمار بدان پرداختـه‌انـد (روحـانی، ۱٤۲۹، ج۱، ص۱۸۰) و بـه‌طـور کلـی درمورد این آلات این‌گونه اظهارنظر کرده‌اند:

۱. استفاده مباح از آنها جایز بوده و استفاده حرام از آنها جـایز نیسـت؛ یعنـی حکـم کلی درباره حلال یا حرام‌بودن ایـن امکانـات وجـود نـدارد؛ درحقیقـت بـر خـود ایـن موضوعات، حکمی تعلق نمی‌گیرد و حکـم تـابع نحـوه اسـتفاده از آن اسـت (بهجـت، ۱٤۲۸، ج۳، ص۲۲۱).

۲. تفکیک آلات مختص به حرام از آلات مشترکه، به نظر و تشخیص خود مردم (عرف) بستگی دارد: «المراد بآلة اللهو مایتخذ للهو و یصدق علیه عرفا انّه آلة للهو» (نراقی، ۱٤۱۵، ج۱۸، ص۱٦۵).

۳. بسیاری از فقها جواز تهیه و نگهداری آلات مشترکه را مشروط به قصد شخص کرده‌اند و گفته‌اند: اگر قصد استفاده خلاف شرع وجود نداشته باشد، جایز است؛ به‌تعبیردیگر اگر چیزی دارای دو گونه استفاده حلال و حرام باشد، حکم آن دائرمدار کیفیت قصد از آن است: «ولو فرض ان للشیء منفعتین مقصودتین احداهما محلله والأخری محرمه دارالحکم مدارالقصد» (نجفی، ۱۹۸۱، ج۲۲، ص۲۵ـ۲٦).

می‌توان به این نتیجه رسید که آلات مشترک به‌طور کلی جایزند، مگر احراز شود قطعاً قرار است از آنها سوء استفاده شود که دراین‌صورت حکم به حرمت آن می‌شود. مهندسی ژنتیک نیز ابزاری است که به‌وسیله آن محصولاتی تولید می‌شود که هم کاربرد مشروع دارند و هم کارکرد نامشروع؛ بنابراین اگر درجهت مشروع استفاده شوند، محکوم به جوازند و اگر درجهت نامشروع مورد سوء استفاده قرار گیرند، حکم به جواز آنها ممکن نیست. درحقیقت جواز و عدم جواز این فناوری دائرمدار نحوه به‌کارگیری این فناوری است و نمی‌توان به‌طور مطلق حکم به عدم جواز آن داد، بلکه باید با دید وسیع و جامع به آن نظر داشت؛ زیرا این فناوری می‌تواند در جهات مشروع برای تولید بیشتر در بخش کشاورزی، کاهش هزینه‌های تولید، افزایش عملکرد محیط زیست سالم‌تر برای انسان، دام، آبزیان و به‌ویژه انطباق کامل این فناوری با روش‌های مبارزه تلفیقی، افزایش بهره‌وری در دامداری و... مفید واقع شود (قره‌یاضی، ۱۳۸۲، ص٤۰). این امر نیازمند مدیریت و نظارت صحیح به‌منظور هدایت این فناوری در مسیر مشروع می‌باشد و بر اساس قاعده تسلیط و قاعده تسخیر، انسان‌ها به‌عنوان جانشینان خداوند می‌توانند با دست‌کاری ژنتیکی مخلوقات درجهت مشروع، قانونی و همسو با نظام آفرینش، به بهره‌بری نعمت‌های الهی و کنترل برآیندهای نامطلوب قدم بردارند. همان‌گونه که بشر از هزاران سال پیش در کشاورزی از میان محصولات خود، همواره

به‌دنبال بذرهای با ویژگی‌های ژنتیکی بهتر بوده است، مهندسی ژنتیک نیز می‌تواند بر این محور استوار باشد.

۵. مستند قانونی به‌کارگیری دانش ژنتیک

ازجمله این مستندات، کنوانسیون تنوع زیستی ۱۹۹۲می باشد که هدف اصلی آن، حفظ تنوع زیستی، استفاده از منابع و تقسیم منافع به نحو عادلانه است همان گونه که بند دوم از مقدمه این کنوانسیون از یک طرف بر حفظ سلامت انسان و محیط زیست از خطرات بالقوه محصولات جدید تاکید دارد و از طرف دیگر ظرفیتهای بسیار این فناوری در بهبود زندگی بشر و رفع نیازهای غذایی، کشاورزی، و بهداشتی را مدنظر قرار داده است.

ماده ١٤ کنوانسیون بین المللی تنوع زیستی ۱۹۹۲اصل ازیابی خطر بیان شده است بدین‌صورت که: ۱. روش های مناسب در زمینه لزوم ارزیابی اثرات زیست محیطی پروژه های خود را که ممکن است اثرات زیان بار قابل توجهی بر تنوع زیستی داشته باشند، اهداف اجتناب از ایجاد چنان تاثیر آن را در پیش گرفته و مشارکت مردمی را آن گونه که باید در این روش ها در نظر بگیرد؛ ۲. اقدامات لازمی را انجان دهد تا تضمین نماید که پیامدهای زیست محیطی آن دسته از برنامه هاو سیاستهای آن که اثرات زیان باری بر تنوع زیستی دارند، مدنظر قرار گیرد؛ ۳. در زمینه فعالیت های تحت صلاحیت یا کنترل خود که احتمالا اثرات زیان بار قابل ملاحظه ای بر تنوع زیستی سایر کشورها یا مناطق ماورای قلمرو داخلی آن دارند، براساس رفتار متقابل، باعقد قراردادهای دو جانبه منطقه ای یاچند جانبه ارائه و تبادل اطلاعات و مشاوره را تشویق کند؛ بنابراین مطابق با اصل ایمنی زیستی، اصول دیگری مانند اصل مشارکت، اطلاع‌رسانی و همکاری هم بیان شده است.

افزون‌براین پروتکل کارتاهنا که در زمان دولت هشتم ابلاغ شد که مشتمل بر چهل

مادّه و سه پیوست است.[۱] روح این پروتکل بر اساس اصل احتیاط است؛ به‌گونه‌ای که در مادّه اول پروتکل کارتاهنا آمده است:

بر اساس مادّه ۱۵ اعلامیه ریو که رویکرد احتیاط‌آمیزی نسبت به محیط زیست دارد، هرگونه استفاده و کاربرد محصولات تغییریافته ژنتیکی زنده که حاصل زیست‌فناوری مدرن‌اند و ممکن است اثرات زیان‌باری بر حفظ و پایداری تنوع زیستی داشته باشند، باید با رعایت اصول ایمنی و حفاظتی باشد و مخاطرات جهت سلامتی انسان نیز درنظر گرفته شده و نقل و انتقال بین‌مرزی با دقت بیشتری صورت گیرد؛ یعنی علاوه بر اهمیت به توسعه فناوری‌ها و تلاش برای پیشرفت تکنولوژی در کشور باید مخاطرات استفاده از فناوری زیستی برای محیط زیست و سلامت انسان‌ها مشخص شود و اقدامات لازم به‌عمل آید. گفتنی است بخش عمده‌ای از محصولات دست‌کاری‌شده ژنتیکی به‌عنوان غذای دام مورد استفاده قرار می‌گیرد و استفاده مستقیم به‌عنوان غذا در جهان بسیار محدود است؛ بنابراین باید اثرات تغذیه محصولات دست‌کاری‌شده ژنتیکی را بر دام‌ها و حیوانات آزمایشگاهی بررسی کرد؛ درمورد ارزیابی مخاطرات این محصولات روی محیط زیست؛ همچنین باید اثرات کشت این محصولات را بر محیط و میکروارگانیسم‌های خاک و همچنین حشرات مفید غیرهدف (زنبور عسل، پروانه و...) بررسی کرد. تمام این بررسی‌ها باید در فضای محصور و کنترل‌شده باشد و قبل از تجاری‌سازی، آزمایش‌های میدانی و مزرعه‌ای لازم به‌منظور ارزیابی مخاطرات و

---

۱. در اواخر سال ۱۳۸۱ پروژه‌ای بین‌المللی ازطرف برنامه محیط زیست ملل متحد به سازمان حفاظت محیط زیست به‌عنوان نماینده کشور داده شد تا با مشارکت وزارت امور خارجه، مؤسسه تحقیقات بیوتکنولوژی وزارت جهاد کشاورزی، پژوهشگاه ملی مهندسی ژنتیک، مؤسسه استاندارد و نهاد ریاست جمهوری و وزارت بازرگانی آغاز به فعالیت کنند که هدف آن آشنایی با مباحث مرتبط با فناوری زیستی و ایمنی زیستی در کشور بود و طی آن تا سال ۱۳۸٤ یک چهارچوب ملی ایمنی زیستی برای کشور تهیه شد و درواقع پیش‌نویسی برای قانون ملی ایمنی زیستی محسوب می‌شد. پس از آن در سال ۱۳۹۰ نیز پروژه دیگری به سازمان محیط زیست به‌عنوان نماینده کشور با همکاری سایر دستگاه‌های ذی‌ربط داده شد که هدف آن اجرایی‌کردن پروتکل کارتاهنا در کشور است. این پروژه از سال ۱۳۹۲ وارد فاز اجرایی شده است.

مدیریت مخاطرات این‌نوع محصولات به‌عمل آید. این همان اصل پیشگیرانه است که با مطالعه رویکردهای گوناگون حقوقی در حوزه ایمنی زیستی مشخص می‌شود. مقررات‌زدایی، استناد به اصل پیشگیرانه پس از احراز خطر با استناد به مستندات علمی، تمرکز بر محصول نهایی و نه فرایند تحصیل آن، توجه به اصل این‌همانی (تراریخته و غیرتراریخته) و سنجش همزمان میزان خطر و منافع بالقوه به‌طور موردی از اصول قانونگذاری در حوزه ایمنی زیستی است. اصل پیشگیرانه محور تنظیم چهارچوب حقوقی ایمنی زیستی را تشکیل می‌دهد. اگرچه نظام‌های حقوقی در شیوه تفسیر اصل پیشگیرانه اختلاف دارند، ولی این امر پذیرفته شده است که اصل پیشگیرانه درصورتی قابل استناد است که اصل وجود محتمل قابل تبیین و میزان احتمال قابل توجه باشد. بر اساس این اصل، محدودکردن دخالت حقوقی و قضایی در آزادی اشخاص فقط در مواردی جایز است که تهدید جدی، ملموس و قریب‌الوقوعی باشد که بیش از یک خطر فرضی صرف و بدون دلیل علمی باشد.

۶. لزوم آگاهی مصرف‌کننده و برچسب‌گذاری

در مادّه ۲۳ پروتکل کارتاهنا به اطلاع‌رسانی و آگاهی عمومی تأکید شده است و طبق این مادّه، سازمان‌های ذی‌صلاح باید:

> آگاهی و آموزش و مشارکت عمومی درزمینه انتقال، جابه‌جایی و استفاده امن از موجودات زنده تغییر شکل‌یافته را در رابطه با حفظ و استفاده از تنوع زیستی با درنظرگرفتن میزان خطر برای سلامت انسان ارتقا داده و تسهیل کند؛ در انجام این کارها در موارد مقتضی اعضا باید با سایر کشورها و نهادهای بین‌المللی همکاری کنند.

همچنین بر اساس این پروتکل:

> برای تضمین اینکه آگاهی و آموزش عمومی دربردارنده دستیابی به اطلاعاتی درمورد موجودات زنده تغییر شکل‌یافته‌ای است که مطابق این پروتکل مشخص شدند و ممکن است وارد شوند، تلاش کنند.

در مادّه ۲ پروتکل آمده است:

> اعضا باید مطابق قوانین و مقررات مربوط به خود در فرآیند تصمیم‌گیری درخصوص

موجودات زنده تغییرشکل‌یافته با عموم مردم مشورت کنند و نتایج چنین تصمیماتی را دراختیار عموم قرار دهند.

در مادّه سوم نیز تأکید شده است: «اعضا باید تلاش کنند که عموم مردم را درمورد ابزار دستیابی عمومی به اتاق عملیات ایمنی زیستی مطلع کنند». مطابق بند سوم مادّه ۲۳ پروتکل کارتاهنا، هر کشور عضو باید در مطلع‌کردن عموم مردم درمورد ابزارهای دستیابی عموم به اتاق تهاتر ایمنی زیستی بکوشند. منظور از اتاق تهاتر ایمنی زیستی، درواقع یک سایت اینترنتی است که بی.سی.اچ. (BCH) نام دارد و همه کشورهای دنیا باید اطلاعات‌شان درمورد ارزیابی مخاطرات و کشت این نوع محصولات در آن ثبت شده باشد. اطلاعات تمامی کشورها درباره محصولات دست‌کاری‌شده ژنتیکی در این سایت موجود است که درواقع نوعی اطلاعات عمومی محسوب می‌شود و تأییدی بر لزوم مشارکت و آگاهی‌رسانی عمومی بوده، تأکیدی بر این است که دولت‌ها باید مردم را در جریان تصمیم‌گیری‌ها درباره محصولات تراریخته قرار دهند. در ابتدای کار، اطلاع‌رسانی بسیار اندک بوده است، ولی در سال‌های اخیر، اطلاع‌رسانی عمومی ازجانب محیط زیست بسیار گسترش یافت و با نگارش مقالات و برگزاری همایش علمی، عموم مردم تا اندازه بسیاری آگاه شده‌اند. همچنین سازمان‌های مردم‌نهاد، انجمن ارگانیک ایران، دیگر کُنش‌گرهای اجتماعی و محیط زیستی نیز در این آگاه‌سازی عمومی نقش عمده‌ای ایفا کرده‌اند. درحال‌حاضر دستگاه‌های متولی عبارت‌اند از: وزارت جهاد کشاورزی، وزارت بهداشت و سازمان حفاظت محیط زیست، شورای ایمنی زیستی و دبیرخانه قانون ایمنی زیستی که دبیرخانه آن در سازمان محیط زیست مستقر می‌باشد. بااین‌حال نباید از این نکته غافل شد که منظور از مصرف‌کننده در تمامی نظام عالم طبیعت، فقط انسان نیست؛ حیوانات نیز حق مصرف دارند. ما باید برای نباتات نیز حق مصرف قائل شویم. نباتات حق مصرف از اکسیژن دارند. نباید کاری کنیم که محیط زیست آلوده شود؛ به‌گونه‌ای که نباتات نتوانند از اکسیژن هوا استفاده کنند.

در این مسیر لازم است کمیسیونی متشکل از متخصصان تشکیل شود و بی‌طرفانه

موضوع را بررسی کند و نتایج را به‌لحاظ محاسن و معایب این محصولات به‌اطلاع مردم برساند تا مردم خودشان درمورد استفاده از این محصولات تصمیم بگیرند.

نتیجه

باتوجه به جدیدبودن فناوری مهندسی ژنتیک و محصولات تراریخته، چالش‌ها و مسائلی را برای محیط زیست، تنوع زیستی، سلامت انسان، حیوان و گیاه ایجاد کرده است؛ بنابراین محققان در برخورد با آن رویکردهای متفاوتی داشته‌اند. پس از بررسی نظرات موافقان و مخالفان مشخص شد دلایل مخالفان در ممنوعیت تراریخته‌ها مخدوش است و نادرستی ذاتی این فناوری نو را اثبات نمی‌کند؛ زیرا فحوای دلایل آنها این بود که این فناوری ضرر و زیان دارد، درحالی‌که چنین ادعایی اثبات نشده است؛ براین‌اساس باتوجه به فواید فناوری مذکور می‌توان گفت: ازآنجاکه این فناوری هم کاربرد حلال و مشروع و هم کاربرد نامشروع دارد، همانند ابزار مشترک است که اگر در جهات مشروع استفاده شود، محکوم به جواز و اگر در جهت اهداف نامشروع مورد سوء استفاده قرار گیرد، حکم به جواز آن ممکن نیست. درواقع جواز و عدم جواز این فناوری دائرمدار چگونگی استفاده و به‌کارگیری از آن است؛ یعنی در جهت مشروع و قانونی، مجاز و درصورت موفقیت و رفع عیوب نامطلوب، می‌توان از نتایج آن در حل مسائل و مشکلات بهره گرفت و از مرحله تحقیقات و آزمایش این محصولات فراتر رفت و به عرصه تولید و تجاری‌سازی رسید و با بهره‌بری هدفمند همراه با رعایت تمامی جوانب ایمنی زیستی، به افزایش تولید مواد غذایی، دارویی و... دست یافت. این امر نیز به فرهنگ‌سازی، تدوین قوانین و مقررات و مدیریت صحیح چنین محصولاتی بستگی دارد. درنهایت اگر یقین به ضرر این محصولات برای انسان، حیوانات و محیط زیست یافت شود، بر اساس قاعده نفی ضرری هرچیز ضرری باید برداشته شود و به حرمت آن حکم کرد.

منابع

۱. اسماعیلی، محمد؛ **مطالعه حقوقی مهندسی ژنتیک با تأکید بر ژن‌درمانی و سلول‌های بنیادی** (رساله دکتری)؛ مشهد: دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۵.
۲. الأشقر، محمدسلیمان؛ **أبحاث اجتهادیة فی‌الفقه الطبی**؛ بیروت: مؤسسة الرساله، ۲۰۰۱م.
۳. السان، مصطفی؛ **اصول اخلاق زیستی**، تهران: مجله تحقیقات حقوقی،ش٤٥، ١٣٨٦، ص١٥٣-١٨٣.
٤. انصاری، مرتضی؛ **المکاسب**؛ تبریز: مطبعةالمطبوعات، ١٣٧٥ق.
٥. ـــــ ؛ **فرائدالأصول**؛ قم: مجمع‌الفکر الإسلامی، ١٤٣٤.
٦. باهنر، جواد؛ **انسان و خودسازی**؛ تهران: دفتر نشرفرهنگ اسلامی، ١٣٧٨.
٧. بجنوردی، سیدمحمدحسین؛ **القواعدالفقهیة**؛ قم: انتشارت الهادی، ١٤٠١ق.
٨. بهجت، محمدتقی؛ **استفتائات**؛ قم: انتشارات دفتر حضرت آیت‌الله بهجت، ١٤٢٨ق.
٩. بهرامی احمدی، حمید؛ **قواعد فقه، قاعده لاضرر با تطبیق بر قوانین و مطالعه تطبیقی**؛ تهران: دانشگاه امام صادق، ١٣٨٩.
١٠. پورقهرمانی، بابک؛ **نگاهی به شبیه‌سازی انسان**، رواق اندیشه؛ ش٣٧، ١٣٨٣، ص١٠٠-١١٦.
١١. تبریزی، جوادبن‌علی؛ **صراط النجاه**، قم: انتشارات دارالصدیقه الشهید، ١٤٢٧ق.
١٢. توحیدی، محمدعلی؛ **مصباح‌الفقاهة** (تقریرات درس آیت‌الله خویی)؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
١٣. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **وسائل‌الشیعة إلی التحصیل مسائل‌الشریعة**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ١٣٨٩ق.

۱٤. حسینی روحانی، سیدمحمد؛ **القواعدالفقهیة**؛ قم: چاپخانه امیر، ۱٤۱۳ق..
۱۵. حسینی مراغی، سیدمیرعبدالفتاح؛ **العناوین‌الفقهیة**؛ قم: مؤسسة النشرالإسلامی، ۱٤۱۷ق.
۱٦. حسینی، سیدعلی؛ **طبیعت و محیط زیست ازدیدگاه اسلام**؛ تهران: نشر آیه حیات، ۱۳۸۰.
۱۷. حکیم، سیدمحمد؛ **فقه‌الإستنساخ البشری و فتاوی طبیه**؛ نجف: دارالهلال، ۱٤۲۵ق.
۱۸. حلبی (ابن‌زهره)، حمزه‌بن‌علی؛ **غنیةالنزوع إلی علمی‌الأصول والفروع**؛ قم: مؤسسه امام صادق‌ؑ، ۱٤۱۷ق.
۱۹. حلّی (علامه حلّی)، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر؛ **قواعدالأحکام فی‌المعرفة الحلال والحرام**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱٤۱۳ق.
۲۰. خویی، سیدابوالقاسم؛ **منهاج‌الصالحین**؛ قم: نشر المدینةالعلم، ۱٤۱۰ق.
۲۱. رشیدپور، ابوالقاسم؛ **قاعده لاضرر ازدیدگاه امام خمینی**ؒ؛ تهران: عروج، ۱۳۸۹.
۲۲. روحانی، محمدصادق؛ **منهاج‌الفقاهة**؛ قم: انتشارات أنوارالمهدی، ۱٤۲۹ق.
۲۳. رهنما و همکاران؛ **مقدمه‌ای بر اخلاق زیستی**؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه ابن‌سینا، ۱۳۹۰.
۲٤. رهنما، حسن و فروغ سنجریان؛ **اخلاق زیستی در مهندسی ژنتیک، اخلاق در علوم فناوری**؛ ج۳، ۱۳۹۰.
۲۵. رهنما، حسن؛ **درآمدی بر اخلاق زیستی در مهندسی ژنتیک**؛ تهران، دوازدهمین کنگره ژنتیک ایران، ۱۳۹۱.
۲٦. زینلی، سیروس؛ **خبرنامه انجمن بیوتکنولوژی جمهوری اسلامی ایران**؛ ش٤۸، تهران، ۱۳۹۵.
۲۷. شبیری زنجانی، سیدموسی؛ **کتاب نکاح**؛ قم: مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز، ۱٤۱۹ق.

۲۸. صافی گلپایگانی، لطف‌الله؛ **جامع‌الأحکام**؛ قم: انتشارات حضرت معصومه، ۱٤۱۳ق.

۲۹. صدوق، محمدبن‌علی؛ **من لایحضره‌الفقیه**؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱٤۱۱ق.

۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **تفسیر المیزان**؛ ترجمه موسوی، سیدمحمدباقر؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷٤.

۳۱. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب؛ **الخلاف**؛ چ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱٤۲۰ق.

۳۲. عراقی، ضیاءالدین؛ **قاعده لاضرر و لاضرار**؛ تقریر سیدمرتضی موسوی خلخالی؛ قم: مکتب، ۱٤۱۸ق.

۳۳. علیدوست، ابوالقاسم و سیدمرتضی حسینی کمال‌آبادی؛ **مبانی فقهی مهندسی ژنتیک و محصولات تراریخته**، فصلنامه تخصصی دین و قانون؛ ش۱٤، ۱۳۹۵، ص۱۱ـ٤۸.

۳٤. عنایتی، سمانه‌سادات؛ **موجودات ترایخته**؛ شبکه تبیان ۱۳۸۷/۱۲/۲٦.

۳۵. عیاشی سمرقندی، محمدبن‌مسعود؛ **تفسیر العیاشی**؛ تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۳۸۵.

۳٦. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ **حاشیة المکاسب**؛ تصحیح آل سباع قطیفی، عباس؛ قم: أنوارالمهدی، ۱٤۱۸ق.

۳۷. فتاحی معصوم، سیدحسین؛ **مجموعه مقالات و گفتارهای سومین همایش دیدگاه‌های اسلام در پزشکی**؛مشهد: دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ۱۳۸٤.

۳۸. فضل‌الله، سیدمحمدحسین؛ **شبیه‌سازی**، فصلنامه فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)؛ ش٤٦، ۱۳۸۵، ص۳٦-٤۰.

۳۹. فوکویاما، فرانسیس؛ **آینده پساانسانی ما**؛ ترجمه حبیب‌الله فقیهی‌نژاد؛ تهران: مؤسسه انتشاراتی ایران، ۱۳۸٤.

٤۰. قرائتی، محسن؛ **تفسیر نور**؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.

٤١. قرخلو، جاوید، ابوالفضل درخشان، ریباس ویدال و مهدی راستگو؛ **مروری بر گیاهان زراعی تراریخته مقاوم به علف‌کش، مزایا و معایب**، مجله پژوهش علف‌های هرز؛ شماره۲، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱- ۱۳۹.

٤٢. قره‌یاضی، بهزاد؛ **ایمنی زیستی و مسائل اجتماعی مرتبط با مهندسی ژنتیک**؛ مجله رهیافت: ش۲۸، ۱۳۸۲،ص٤٧-٥٨.

٤٣. کلینی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب؛ **فروع الکافی**؛ چ۳، بیروت: دارالأضواء، ١٤٠٥ق.

٤٤. مبلغی، احمد؛ **زوایای پنهان و پیدای شبیه سازی**،فصلنامه کاوشی نو در فقه؛ شماره٤٧، ١٣٨٥، ص٣-٨٠.

٤٥. محقق داماد، سیدمصطفی؛ **قواعد فقه**؛ تهران: نشر علوم اسلامی، ١٤٠٦ق.

٤٦. مرکزالدراسات والبحاث الإسلامیة ـ المسیحیة؛ **الإستنساخ بین‌الإسلام والمسیحیة**؛ بیروت: دارالفکر اللبنانی، ١٩٩٩م.

٤٧. مطهری، مرتضی؛ **جهان‌بینی توحیدی**؛ تهران: انتشارات صدرا، ١٣٧٣.

٤٨. مظفر، محمدرضا؛ **اصول فقه**؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ١٣٦٨.

٤٩. مکارم شیرازی، ناصر؛ **بیانات در دیدار رئیس دانشگاه علوم پزشکی** بقیةالله تهران و هیات همراه؛اردیبهشت ١٣٩٥، به آدرس http:makarem.ir.

٥٠. ـــــ ؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٣٧٤.

٥١. مؤمن، محمد؛ **شبیه‌سازی**، فصلنامه فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)؛ ش٤٦، ١٣٨٤، ص٨-١٤.

٥٢. نایروبی؛ **پروتکل ایمنی زیستی کارتاهنا**، ٢٠٠٠م.

٥٣. نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ١٩٨١م.

٥٤. نراقی، احمدبن‌محمدبن‌مهدی؛ **مستندالشیعة فی أحکام‌الشریعة**؛ قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت، ١٤١٥ق.

۵۵. نظرپور، حمزه، علی‌اکبر ایزدی و محمدمحسن دهکلانی؛ **سوء استفاده از حق مالکیت ربات در امر اشتغال**، آموزه‌های فقه مدنی؛ ش۱۸، ۱۳۹۷، ص۵۱-۸۲.

۵٦. نظری توکلی، سعید؛ **پیوند اعضا در فقه اسلامی**؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.

۵۷. نوری دلوئی، محمدرضا و پروانه نیک‌پور؛ **حیوانات ترنس ژنتیک**، مجله دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران؛ ش٦، ۱۳۸۱، ص۵۰۲-۵۱۸.

۵۸. ولایی، عیسی؛ **فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول**؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸٤.

۵۹. هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر؛ **تفسیر راهنما**؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.

60. C. Bail, R. Falkner and H. Marquard (eds.) The Cartagena Protocol on Biosafety (2000).

61. Malboobi, MT. Malboobi, MA. Halal Concept and Products Derived from Modern Biotechnology. International Workshop for Islamic Scholars, Malaysia, 21-28: //www. isaaa. org/resources/ publications/ shariah_compliance/download/default. asp(2010).

62. National Academy of Sciences Press. Transgenic plants and world agriculture, National Academy of Press. Washington. (2002,)

63. Omobowale EB. Singer PA. Darr AB. The three main monotheistic religions and GM food technology: an overview of perspectives. BMC International Health and Human Rights. 9: 1-8. (2009).

64. Yohe. J. M. Christiansen. K. Frederick. J. INTSORMIL Sorghum. Millet and other Grains Grains CRSP 2009 ANNUAL REPORT. (2009).

توسعه مدارک قرآنی قواعد فقهی

خالد غفوری*
حامد معرفت**

چکیده

بر اساس برخی نظریه‌ها بخش زیادی از ظرفیت فقهی قرآن کریم همچنان به‌حالت قوه باقی مانده است و درصورت مراجعه مجدد و تغییر نگرش به قرآن، مدارک قرآنی احکام و قواعد فقهی قابل افزایش است. پژوهش حاضر با روش مقایسه و تحلیل می‌کوشد در محدوده نُه قاعده فقهی، نخست میزان آیات مورد استناد را شمارش کند، سپس آیات دیگری را که ازلحاظ لفظی، محتوایی یا حکمی، مشابه آیات مورد استناد بوده، شناسایی کند. ضمن آنکه به‌روش جامع‌نگری، آیاتی را که می‌تواند به‌عنوان مستند فقهی قرار گیرد، به‌دست آورد. نتایج پژوهش آن شد که درموردنُه قاعده فقهی در کتب گوناگون، درمجموع هجده آیه مورد استناد فقها قرار گرفته است. ۳۴ آیه جدید نیز که مشابه آن آیات بودند و تقریباً در همان سطح دلالی قرار دارند، شناسایی و عرضه شد. افزون‌براین نگاه جامع‌نگرانه در تمامی قواعد نُه‌گانه جاری بود و توانست با ضمیمه ده‌ها آیه به یکدیگر، مستند قابل اعتمادی برای هریک از قواعد ایجاد می‌کند. این نتایج که فقط در محدوده نُه قاعده به‌دست آمد، به‌روشنی نشان می‌دهد مدارک قواعد فقهی قابل توسعه بوده، تعداد آیاتی از قرآن کریم که ظرفیت فقهی دارند، بیش از مقداری است که تاکنون شناسایی شده است.

واژگان کلیدی: *قرآن، فقه، قاعده فقهی، ظرفیت فقهی، مستند قرآنی، آیات‌الأحکام.*

---

* عضو هیئت علمی جامعةالمصطفی العالمیة (m_qafori2005@yahoo.com).
** دکتری علوم قرآن و حدیث و پژوهشگر مؤسسه تمهید (hamed.marefat@gmail.com).

مقدمه

روشن است که هرچه فقه قرآنی‌تر باشد، اتقان و اطمینان به آن افزایش می‌یابد و به‌دلیل فرامذهبی‌بودن قرآن، امکان گفت‌وگو میان مذاهب فقهی گوناگون را هموار می‌سازد. بااین‌حال مشهور است که فقط پانصد آیه به‌عنوان آیات‌الأحکام شناخته می‌شود (زرکشی، ١٤١٠، ج۲، ص۱۳۰/ فاضل مقداد، ١٤١٩، ج۱، ص۵) و حتی برخی به کمتر از این مقدار نیز نظر داده‌اند (ر.ک: فاکر میبدی، ١٣٨٦، ص۵۲). امروزه گفتمان‌هایی وجود دارد که ظرفیت فقهی قرآن کریم را بسیار بیشتر از این مقدار می‌شمرد. برخی معتقدند با تغییر نگرش می‌توان تا حدود دو هزار آیه را دارای ظرفیت فقهی دانست (معرفت، ۱۳۸۵، ج۲، ص۲۲۸). برخی سه هزار آیه (صادقی فدکی، ۱۳۹۰، ص٤٤) و حتی برخی تمامی قرآن کریم را واجد چنین ظرفیتی می‌دانند و محدودیتی برای استفاده فقهی از هیچ آیه‌ای قائل نیستند (نقی پورفرد، ١٣٨٤، ص٢٥٤).

یکی از بهترین روش‌ها برای کشف تعداد آیات‌الأحکام، تحقیقات میدانی و شمارش آیات مربوطه است. در یک تحقیق میدانی، حدود نهصد آیه دارای ظرفیت فقهی گزارش شده است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج۱، ص٣٤٨) که به‌خوبی نشان می‌دهد تعداد آیات‌الأحکام نزدیک به دو برابر عدد مشهور است. در تحقیق دیگری، کتاب **الجامع لأحکام القرآن** *قرطبی* مورد مطالعه قرار گرفته، مشخص شده است نویسنده تعداد دو هزار آیه را در مباحث فقهی دخالت داده است (فاکر میبدی، ١٣٨٦، ص۵۳). این تحقیقات فقط به بررسی موردی عملکرد فقها بسنده کرده‌اند، اما اگر این پیش‌فرض را نیز اضافه کنیم که برخی آیات، واجد ظرفیت فقهی کشف نشده اند، آمار افزایش می‌یابد. ضمن اینکه روش‌های نوینی چون جامع‌نگری ـ به‌معنای نگاه کلی به مجموعه آیات و استخراج حکم کلی از آن که درادامه مقاله توضیح داده خواهد شد ـ نیز می‌تواند منشأ استدلال‌های فقهی قرار گیرد و ظرفیت فقهی قرآن را توسعه بخشد. بااین‌اوصاف شاید بتوان گفت تعداد مستندات قرآنی احکام، بسیار بیشتر از مقدار مشهور می‌باشد.

مقاله حاضر می‌کوشد در هر سه بُعد، یعنی شمارش آیات مورد استناد در کتب

فقهی (که باعنوان آیات مورد استناد از آن یاد می‌کنیم)، اضافه‌کردن آیات دارای ظرفیت ولی مغفول‌مانده (که باعنوان آیات جدید قابل استناد از آن یاد می‌کنیم) و نگاه جامع (که باعنوان جامع‌نگری از آن یاد می‌کنیم)، آمار کامل‌تری از میزان مدارک قرآنی قواعد فقهی به‌دست آورد.

۱. مفهوم‌شناسی قاعده فقهی

تعاریف گوناگون و کمابیش مشابهی از قاعده فقهی مطرح شده است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۱، ص۲۳/ فاضل، [بی‌تا]، ص۸/ سانو، ۱٤۲۳، ص۳۲۷). به‌نظر می‌رسد تعریف کامل و درعین‌حال ساده قاعده فقهی این‌گونه است: «احکام کلی شرعی» (معرفت، ۱۳۹۱، ص۱۵). این تعریف در عین سادگی کاملاً جامع و مانع است؛ زیرا احکام، به‌منزله جنس بوده، قیود «کلی» و «شرعی» به‌منزله فصل و به‌ترتیب احکام فقهی جزئی و احکام اصولی را خارج می‌کند.

کلی‌بودن از ارکان قاعده فقهی است. قواعد فقهی ماهیتی مشابه دیگر احکام فقهی دارند و تنها وجه تفاوت قواعد فقهی، شمول و فراگیربودن آن است که در بسیاری ابواب یا دست‌کم بسیاری از مسائل یک باب فقهی کاربرد دارند (ر.ک: محقق داماد، ۱٤۰٦، ص۲ـ۳).

قواعد فقهی برزخی میان قواعد اصولی و مسائل معمول فقه است (مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۱، ص۲۳ـ۲٤). شباهت قواعد فقهی با قواعد اصولی در کلی‌بودن و سرمنشأ قرارگرفتن برای صدور احکام جزئی می‌باشد. تفاوت اصلی میان دو گونه این است که قاعده فقهی مستقیماً حکمی شرعی است، بر خلاف قواعد اصولی که غالباً واسطه رسیدن به حکم شرعی‌اند (ر.ک: نائینی، ۱٤۱۷، ج۱، ص۱۹/ محقق داماد، ۱٤۰٦، ج۱، ص۲ـ۳)؛ به‌عبارت‌دیگر نسبت قواعد اصولی با مسائل برداشت‌شده از آن، نسبت استنباط و توسیط است، ولی نسبت قواعد فقهی با مسائل برداشت‌شده از آن، نسبت تطبیق است (حیدری، [بی‌تا]، ج۱، ص۹۱). نسبت تطبیق یعنی قاعده فقهی، حکم عامی است که مصادیق متعدد دارد و با پیدایش مورد فقط عملیات

انطباق صورت می‌گیرد و حکم جدیدی صادر نمی‌شود.[۱]

۲. روش پژوهش

نظر به اینکه مطالعه موردی همه ابواب و کتب فقهی، کار بسیار مفصّل و مجال بیشتری می‌طلبد، در پژوهش حاضر برای‌نمونه نُه قاعده فقهی انتخاب شده، برای کشف مستندات قرآنی آنها به بررسی مشهورترین کتاب‌های قواعد فقهی پرداخته شده است. البته برای تکمیل پژوهش به کتاب‌های دیگری که عنوان قواعد فقهی ندارند، ولی به مستندات قرآنی قواعد فقهی توجه کرده‌اند، مراجعه شده است.

ازآنجاکه ماهیت قواعد با یکدیگر تفاوتی ندارد، درصورت اثبات فرضیه در این محدوده که طیف قابل توجهی از قواعد را دربرمی‌گیرد، می‌توان نتیجه را به قواعد دیگر نیز تسری داد، ولی برای شناسایی آیات جدید، از چند روش بهره گرفته شده است که درذیل بدان خواهیم پرداخت.

۱ـ۲. جمع‌آوری بر مبنای مشابهت

باتوجه به اینکه مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی توسعه‌پذیری مدارک قرآنی قواعد فقهی است، همه کوشش نویسنده معطوف به یافتن آیات جدیدی است که مشابه آیات مورد استناد فقها باشد. مشابهت یا لفظی یا محتوایی یا حکمی است. مشابهت لفظی همچون دو آیه نفی ضرر: «وَ لاتُمْسِکوهُنَّ ضِراراً» (بقره: ۲۳۱) و «وَ لَاتُضَارُّوهُنَّ لِتُضَیقُواْ عَلَیهْنَّ» (طلاق: ٦/ ر.ک: سرفصل «قاعده لاضرر» از همین مقاله). مشابهت محتوایی مانند دو آیه «أوفوا بالعقود» (مائده: ۱) و «أوفوا بالعهد» (اسرا: ٣٤)؛ مشخص است که عهد و عقد، قدر مشترک فراوانی با یکدیگر دارند (ر.ک: سرفصل «قاعده صحت» از همین مقاله). مشابهت حکمی بدان‌معناست که بتوان مشابه حکم

---

۱. چند تفاوت دیگر نیز ذکر شده است که از اهمیت کمتری برخوردارند و به‌جهت اختصار از ذکر آن صرف‌نظر می‌شود (برای آشنایی با تفاوت‌های دیگر، ر.ک: فاضل، [بی‌تا]، ج۱، ص١٤ـ١٩).

برداشت‌شده از یک آیه را از آیه دیگری نیز برداشت کرد، بی‌آنکه مفاد و محتوای آنها یکی باشد؛ مانند «یا أیهَا الَّذینَ آمَنُوا أوْفُوا بِالْعُقُود» (مائده: ۱) که مستند قاعده لزوم است، ولی آیه «یا أیهُّاالَّذِینَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَاتَفْعَلُونَ کَبُرَ مَقْتًا عِندَاللَّهِ أن تَقُولُواْ مَا لَاتَفْعَلُونَ» (صف: ۲ـ۳) به‌طریق‌اولی بر قاعده لزوم دلالت دارد (ر.ک: سرفصل «قاعده لزوم» از همین مقاله).

براین‌اساس صحت دلالت آیات مورد استفاده فقها بررسی نشد؛ زیرا رسالت این پژوهش، بر این امر نیست؛ بنابراین گرچه دلالت برخی آیات مورد استناد فقها جای تردید دارد، ولی مناقشه در پیش‌فرض و شک در دلالت برخی از آنها، تأثیری در اثبات فرضیه این پژوهش ندارد؛ زیرا در تحقیق حاضر، در کنار هریک از آیات مورد استناد فقها، تعدادی آیه جدید قرار داده شده است؛ براین‌اساس فقط کافی است پیش‌فرض نسبت به تعدادی از آیات صحیح باشد تا فرضیه پژوهش اثبات شود؛ زیرا فرضیه پژوهش بر تعداد آیات مورد استناد تمرکز ندارد، بلکه بر توسعه‌پذیری این تعداد تمرکز دارد.

درپایان اگر کسی بگوید برخی آیاتی که در پژوهش حاضر به‌عنوان آیه جدید معرفی شده است، پیش‌تر برای اثبات قواعد دیگری استفاده شده‌اند یا حتی در برخی تفاسیر نکات فقهی مذکور از آیه برداشت شده است و درنتیجه ذکر آن ذیل قاعده جدید به‌معنای افزایش تعداد آیات‌الأحکام نیست، درپاسخ گفته می‌شود: اولاً، فرضیه پژوهش بر توسعه مدارک است؛ بنابراین اینکه بتوان از یک آیه که بر فرض فقط برای اثبات یک قاعده استفاده می‌شده است، برای اثبات قاعده دیگری نیز بهره گرفت، به‌معنای توسعه دلالی آیه است. ضمن آنکه برخی آیات اشاره‌شده در تحقیق، هیچ سابقه‌ای ذیل قواعد دیگر ندارند؛ ثانیاً، مبنای ما برای جدیددانستن یک آیه، عدم درج آن در کتب قواعد فقهی است؛ براین‌اساس اگر بر فرض مفسری ذیل آیه به نکته فقهی موجود در آیه اشاره کرده باشد، باز هم فرضیه پژوهش حاضر را اثبات می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد این مدارک از نظر پژوهشگران حوزه فقه، دور مانده است.

۲ـ۲. بسنده‌کردن به قابلیت استناد، نه استناد قطعی

در پژوهش حاضر، از ورود به بررسی تفصیلی محتوایی و نحوه استدلال آیات و نقض و ابرام‌ها پرهیز شده است؛ چراکه هدف اصلی تحقیق، کشف آیات جدیدی است که «می‌تواند» ـ نه حتماً ـ درجهت اثبات قاعده مورد تمسک قرار گیرد؛ بنابراین ذیل هر آیه، اشاره‌وار وجه دلالت آن بر قاعده ذکر می‌شود تا اثبات شود آیه قابلیت بررسی را دارد. رسالت پژوهش حاضر در همین اندازه بوده، قضاوت نهایی در دلالت آیات به فقها واگذار شده است.

به‌هرحال اگر کسی بگوید برخی آیات که برای نخستین‌بار در پژوهش معرفی شده‌اند و دلالت صریحی بر اثبات قواعد مذکور ندارند، در پاسخ باید گفت: دلالت این آیات کمتر از برخی آیات و حتی روایات مورد استناد فقها نیست؛ برای‌نمونه شیخ *انصاری* در رساله لاضرر، به این روایت تمسک می‌کند:

> شخصی در خرید حیوان مریضی که قیمت پایینی دارد، شریک می‌شود، به این امید که پس از خرید، حیوان را ذبح کرده و سر و پوست حیوان را به وی بدهند، اما پس از خرید، حیوان سلامت خود را بازیافته می‌یابد و قیمت آن چند برابر می‌شود. به‌گونه‌ای که ذبح آن به‌صرفه نیست. امام صادق‌ؑ می‌فرماید: در این صورت شخص نمی‌تواند اصرار بر ذبح و دریافت سر و پوست بکند؛ چراکه باعث ضرر شریکدیگر می‌شود که مالک کل حیوان است. تنها می‌تواند مبلغی متناسب با قیمت فعلی حیوان دریافت نماید (انصاری دزفولی، ١٤١٤، ص١١١).

مامقانی ذیل این فراز چند روایت مشابه دیگر عرضه می‌کند؛ یکی از آنها صحیحه *بزنطی* است؛ بدین‌مضمون که هرکس آسیبی به مسیر مسلمانان وارد سازد، ضامن خواهد بود (مامقانی، ۱۳۵۰، ص۳۳۱). وی در پاسخ به این پرسش که مورد روایت خاص است و نمی‌توان در دیگر موارد بدان تمسک کرد، توضیح می‌دهد که در آسیب‌رساندن، تفاوتی میان راه ـ که مورد روایت است ـ و غیر راه نیست و می‌توان حکم روایت را از آسیب به راه، به دیگر موارد سرایت داد (همان).

همچنین می‌توان به روایاتی که *فیروزآبادی* در **شرح کفایه** آورده است، اشاره کرد (ر.ک: فیروزآبادی، ١٤٠٠، ج٤، ص٣٠٠ـ٣٠٣) و آنچه آیت‌الله *مکارم شیرازی* ذکر کرده

است (مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۱، ص۲۸ـ٤٤) که بسیاری از آنها فقط دربـاره قضـیه‌ای خاص‌اند، ولی در ضمن روایات دالّ بر قاعده لاضرر قرار گرفته‌اند.

نتیجه اینکه آیاتی که در پژوهش حاضر به‌عنـوان نخسـتین‌بـار معرفـی شـده اسـت، ازحیث دلالت، از بسیاری از آیات و روایات درج‌شده ذیل قواعد، کمتر نیسـتند و ذکـر آن به‌عنوان مستند، خالی از وجه نیست؛ هرچند در مقایسـه بـا برخـی روایـات صـریح باب، از ارزش دلالی ضعیف‌تری برخوردار باشد.

ازسوی‌دیگر ازآنجاکه هدف پژوهش، گـردآوری آیـاتی اسـت کـه «قابلیـت مسـتند قرارگرفتن» را داشته باشند، لازم است همه مستندات با هـر سـطح از دلالـت ــ اعـم از دلیل قطعی یا ضعیف یا محتمل ـ گـردآوری شـوند؛ بـدین‌ترتیـب دسـت پژوهشـگران بعدی باز خواهد بود که خـود از میـان آنهـا آنچـه را شایسـته مـی‌دانـد، بـه‌کـار بنـدد؛ همان‌گونه که دأب جوامع روایی چون **وسائل** و **مستدرک وسائل** این‌گونه است.

درنهایت اگر دلالت برخی آیات کامل نباشد، دست‌کم به‌عنوان مؤید می‌توانند نقـش ایفا کنند. کاملاً روشن است که مؤیدات قرآنی گرچه به حد دلیـل قطعـی نرسـند، ولـی وجهه قرآنی کار را به‌مراتب بالاتر می‌برند و نظر به فرامذهبی‌بـودن قـرآن کـریم، زمینـه گفت‌وگو و پذیرش احکام را برای دیگر مذاهب فراهم می‌آورند.

۳ـ۲. استفاده از روش جامع‌نگری

در پژوهش حاضر پس از ارائه آیات جدید، در مرحله بعد، از شیوه جامع‌نگری بهره گرفته شده است تا تعداد آیات بیشتری به‌عنوان مسـتند قاعـده ارائـه شـود. در توضـیح جامع‌نگری می‌توان گفت برخی آیات به‌تنهایی دلالت مطلوبی برای اثبات قاعده ندارند، ولی اگر در کنار یکدیگر قرار گیرند، می‌توانند مستند محکمی بـرای قاعـده بـه‌حسـاب آیند (ر.ک: معرفت، ۱۳۹٤، ص۳۰). استفاده از ایـن ابـزار، یکـی از روش‌هـای قـدیمی درمیان فقهاست که به فراوانی درمورد روایات به‌کار گرفته شده است. به گفتـه *بحرانـی* محدث و فقیه بزرگ شیعی، غالب قواعد کلی فقه از تتبع موارد جزئی و ضـمیمه‌کـردن آنها به یکدیگر به‌دست می‌آید؛ همان‌گونه که قواعد نحوی از تتبع کلام عرب بـه‌دسـت

آمده است (ر.ک: بحرانی، ۱٤۰۵، ج۵، ص٦۰). ایشان از همین روش برای کشف ملاک مزارعه جایز استفاده می‌کند و می‌نویسد: «تمام صورت‌های ممکنه برای اشتراک در زراعت، چه به‌صورت جزئی و چه به‌صورت کلی، همگی جایز است» (همو، ج۲۱، ص۳۲۳). وی درادامه برای اثبات این حکم کلی، چندین روایت جزئی درمورد مزارعه ذکر می‌کند (همان، ص۳۲۳ـ۳۲٤) و درپایان می‌فرماید: «ظاهر این اخبار پس از ضمیمه‌شدن به یکدیگر [اثبات] همان ملاک پیش‌گفته است» (همان، ص۳۲٤).

۳. بررسی موردی قواعد فقهی و مستندات قرآنی آن

پس از مباحث مقدماتی، به بررسی موردی نُه قاعده فقهی خواهیم پرداخت تا مشخص شود فقها چه تعداد آیه برای اثبات این قواعد به‌کار بسته‌اند و چه تعداد آیه دیگر نیز می‌تواند به‌عنوان مستند مطرح شود.

۱ـ۳. قاعده لاضرر

قاعده لاضرر که به آن قاعده ضرر و نفی ضرر نیز می‌گویند، یکی از مشهورترین و شایع‌ترین قواعد فقهی است. وجه تسمیه آن، روایت مشهور نبوی است که در ضمن آن می‌فرماید: «لاضرر و لاضرار» (کلینی، ۱۳٦۵، ج۵، ص۲۸۰/ طوسی، ۱٤۰۷، ج۷، ص۱٦٤). مفاد قاعده یکی از این دو امر است: ۱. اِخبار از عدم وجود هرگونه حکم ضرری در تشریعات اسلامی؛ ۲. حکم شارع مبنی بر انتفاء موضوع حکم ضرری به اعتبار عدم جعل حکم بر آن (مشکینی، ۱٤۱٦، ص۲۰۳). منشأ اختلاف در مفاد قاعده، اختلاف فقها در مدلول روایات بوده که از محل بحث ما خارج است. درهرصورت هردو بیان در غالب موارد یکسان‌اند و در مقام عمل، تفاوت چندانی ندارند (همان، ص۲۰٤). مجرای قاعده نیز تمامی احکام تکلیفی و وضعی را شامل می‌گردد (همان). فقها ذیل روایت، مباحث مبسوطی درباره معنای ضرر و ضرار و معنای نفی ضرر و اینکه آیا ضرر وجودی است یا عدمی و... بیان کرده‌اند (ر.ک: انصاری دزفولی، ۱٤۱٤، ص۱۰۵/ بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۱، ص۲۱٤). باتوجه به اینکه تمامی مباحث ذیل روایت

مطرح می‌شود، از ذکر آن اجتناب می‌کنیم.

عمده مستند قاعده، روایات است که تعداد آن به بیش از بیست روایت می‌رسد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۱، ص۲۸ـ٤٤). برخی به‌دلیل عقلی، اجماع و بنای عقلا نیز اشاره داشته‌اند (اصفهانی، ۱٤۱۰، ص۱۰/ محقق داماد، ۱٤۰٦، ج۱، صص۱۳۱ و ۱۵۱/ بجنوردی، ۱٤۰۱، ج۱، ص۲۵۱)، ولی هیچ‌یک از کتاب‌های مورد مطالعه به ادله قرآنی تمسک نکرده‌اند؛ به‌جز *محقق داماد* که به‌صورت گذرا به چهار آیه اشاره کرده است (محقق داماد، ۱٤۰٦، ج۱، صص۱۳۱ و ۱۵۱) که درادامه خواهد آمد.

۱ـ۱ـ۳. آیات مورد استناد

فقها برای اثبات قاعده به برخی آیات شریفه استناد کرده اند که عبارت است از:

لاتُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لامَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ (بقره: ۲۳۳).

وَ لاتُمْسِکوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَن یفْعَلْ ذَلِک فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَ لاتَتَّخِذُوا آیاتِ اللَّهِ هُزُواً (بقره: ۲۳۱).

مِنْ بَعْدِ وَصِیةٍ یوصی بِها أَوْ دَینٍ غَیرَ مُضَارٍّ (نساء: ۱۲).

وَ لایضَارَّ کاتِبٌ وَ لاشَهِیدٌ وَ إِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقُ بِکمْ (بقره: ۲۸۲).

۲ـ۱ـ۳. آیات جدید قابل استناد

گذشته از آیات مذکور می‌توان به آیات ذیل نیز تمسک کرد:

أَسْکنُوهُنَّ مِنْ حَیثُ سَکنتُم مِّن وُجْدِکمْ وَ لَاتُضَارُّوهُنَّ لِتُضَیقُواْ عَلَیهْنَّ وَ إِن کنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَیهْنَّ حَتیَ یضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَکمُ فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أْتَمِرُواْ بَینَکمُ بِمَعْرُوفٍ وَ إِن تَعَاسَرْتمُ فَسَترُضِعُ لَهُ أُخْرَی (طلاق: ٦).

وجه استدلال به آیه مذکور آن است که خصوصیت همسربودن در ممنوعیت ضرررسانی، دخالتی ندارد؛ بنابراین می‌توان حکم آیه را از ضرررساندن شوهر به همسر، به دیگر موارد ضرررسانی توسعه داد. دلالت این آیه مشابه آیاتی است که پیش از این برای اثبات قاعده، مورد استفاده قرار گرفته بود.

وَالَّذِینَ اتخَّذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ کفْرًا وَ تَفْرِیقًا بَینَ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَ لَیحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنیَ وَاللَّهُ یشهَدُ إِنهُّمْ لَکاذِبُونَ (توبه: ۱۰۷).

وجه استدلال به این آیه نیز همانند آیه پیشین است.

۳ـ۱ـ۳. جامع‌نگری آیات

درمورد قاعده لاضرر می‌توان از روش جامع‌نگری نیز استفاده کرد؛ بدین‌بیان که با گذری بر آیات قرآن کریم مانند آیات پیش‌گفته، آیات نفی عسر و حرج، آیات نفی وِزر، نفی عقاب بلابیان، آیات دالّ بر لزوم عدالت و... درمی‌یابیم که هرجا ضرری متوجه دیگری بوده است، دستور به جبران داده شده یا به‌طور کلی نفی شده است. کثرت موارد و عدم وجود حتی یک مورد نقض قطعی، اطمینانی عرفی به‌ارمغان می‌آورد که فحوای عام قرآن و مذاق شارع با مطلق ضرر ناسازگاری دارد؛ بنابراین هرگاه با موردی برمی‌خوریم که ضرر جبران‌نشده‌ای درمیان باشد، آن را خلاف مذاق شارع و خلاف فحوای عام قران قلمداد می‌کنیم و حکم به نفی آن می‌دهیم.

۲ـ۳. قاعده ارشاد

مفاد قاعده، وجوب ارشاد و تعلیم جاهل به مسائل دینی به‌وسیله عالم است؛ ازاین‌رو گاهی از قاعده مذکور به «وجوب آگاهی جاهل بر عالم» و گاهی به «هدایةالضال» یاد می‌شود (ر.ک: مصطفوی، ۱٤۲۱، ص۳٤/ شیرازی، [بی‌تا]، ص۱۹٦).

تفاوت این قاعده با امر به معروف و نهی از منکر این است که قاعده ارشاد درمورد جاهل جاری می‌شود، ولی امر به معروف و نهی از منکر درمورد عالم. همچنین ارشاد با صرف ابلاغ انجام می‌شود، ولی امر به معروف و نهی از منکر تا حصول نتیجه ادامه می‌یابد (مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱٤۲۳، ج۱۰، ص۹۹ـ۱۰۰). البته نباید فراموش کرد که امر به معروف و نهی از منکر در برخی اطلاقات، اعم است و شامل قاعده ارشاد نیز می‌گردد (همان).

در اثبات این قاعده به روایات متعددی تمسک شده است. همچنین تسالم بر مسئله و ادله تبلیغ نیز در شمار ادله قرار گرفته‌اند (ر.ک: مصطفوی، ۱٤۲۱، ص۳٤ـ۳۵)، اما از میان آیات قرآن کریم فقط به یک آیه تمسک شده است.

۱ـ۲ـ۳. آیه مورد استناد

در کتب قواعد فقهی فقط به یک آیه استناد شده است:

وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِینْفِرُوا کافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیتَفَقَّهُوا فِی‌الدِّینِ وَ لِینْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیهِمْ لَعَلَّهُمْ یحْذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲/ ر.ک: مصطفوی، ۱٤۲۱، ص۳٤).

۲ـ۲ـ۳. آیات جدید قابل استناد

گذشته از آیه مورد استناد فقها، می توان به این آیات شریفه نیز استناد نمود:

وَ لْتَکن مِّنکمْ أُمَّةٌ یدْعُونَ إِلیَ الخْیرِ وَ یأْمُرُونَ بِالمَْعْرُوفِ وَ ینْهَوْنَ عَنِ الْمُنکرِ (آل‌عمران: ۱۰٤).

درمورد وجه استدلال آیه باید گفت آیه شریفه به‌صراحت امر می‌کند که باید گروهی از مؤمنان دعوت به خیرات کنند که قطعاً شامل دعوت و ارشاد به امور دینی است. بی‌شک دلالت این آیه کمتر از دلالت آیه پیشین نیست.

إِنَّالَّذینَ یکتُمُونَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْکتابِ وَ یشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلیلاً أُولئِک ما یأْکلُونَ فی بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَ لایکلِّمُهُمُ اللَّهُ یوْمَ الْقِیامَةِ وَ لایزَکیهِمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلیمٌ (بقره: ۱۷٤).

إِنَّ الَّذینَ یکتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّناهُ لِلنَّاسِ فِی الْکتابِ أُولئِک یلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ (بقره: ۱۵۹).

وجه استدلال به دو آیه مذکور آن است که گرچه این آیات، علمای اهل کتاب را مورد نکوهش قرار می‌دهد، ولی به‌طور مسلّم یهودی‌بودن دخلی در نکوهش ندارد و ملاک، کتمان حقایق است؛ بنابراین دانشمندان اسلامی نیز وظیفه دارند آنچه از امور دینی می‌دانند، برای مردم بی‌اطلاع بیان دارند.

وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَک إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَیهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکرِ إِنْ کنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ (انبیاء: ۷).

وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِک إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَیهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکرِ إِنْ کنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ (نحل: ٤۳).

اگر رجوع جاهل به عالم لازم باشد که آیات مذکور بدان تصریح دارند، به دلالت التزامی می‌توان برداشت کرد که پاسخ‌دادن عالم نیز به پرسش‌ها و نیازمندی‌های افراد جاهل، واجب است.

۳ـ۲ـ۳. جامع‌نگری

می‌توان گفت آیاتی که وظیفه پیامبران را تبلیغ معرفی می‌کنند نیز در عداد آیات دالّ بر قاعده‌اند؛ بدین‌بیان که مقام نبوت و رسالت، دخلی در وجوب ابلاغ ندارد و همه علما در این مسئله با انبیا و رسل برابرند (ر.ک: مائده: ۹۹/ نحل: ۳۵/ نور: ٥٤/ عنکبوت: ۱۸/ یس: ۱۷ـ۱۸/ احزاب: ۳۹/ مریم: ٤۳ـ٤۷/ ممتحنه: ٤). همچنین است آیاتی که نصیحت را در کنار تبلیغ، یکی از صفات پسندیده رسولان برمی‌شمرند (ر.ک: اعراف: ٦۲، ٦۸، ۷۹ و ۹۳/ هود: ۳٤).

۳ـ۳. قاعده اعانه بر طاعت

این قاعده بیان می‌کند که یاری‌رساندن به دیگران در انجام طاعات خود، طاعت محسوب می‌شود؛ بنابراین اگر شخصی قصد انجام کار پسندیده‌ای داشته باشد، هرکس به وی یاری کند یا مقدمات کار را فراهم سازد، وی نیز مستحق ثواب خواهد بود (ر.ک: مراغی، ۱٤۱۷، ج۱، ص٥٦٤). از این تقریر مشخص می‌شود که مفاد قاعده، محبوبیت و مطلوبیت اعانه است، نه وجوب آن؛ هرچند در برخی موارد همچون اعانه مظلوم در دادخواهی از ظالم، به درجه وجوب می‌رسد. درنتیجه باید گفت این مطلوبیت گاهی از نوع وجوبی است و گاهی از نوع ندبی که از قراین مشخص می‌شود.

۱ـ۳ـ۳. آیه مورد استناد

هیچ‌یک از کتاب‌های مورد تحقیق به این قاعده اشاره نکرده‌اند و فقط *مراغی* به این قاعده پرداخته، آیه ذیل را مستند خویش قرار داده است: «تَعاوَنُوا عَلَی‌الْبِرِّ وَالتَّقْوی» (مائده: ۲/ ر.ک: مراغی، ۱٤۱۷، ج۱، ص٥٦٤).

۲ـ۳ـ۳. آیات جدید قابل استناد

گذشته از آیه پیشین، می توان به این آیات شریفه نیز استناد نمود:

إِنَّ الَّذِینَ ءَامَنُواْ وَ هَاجَرُواْ وَ جَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنفُسِهِمْ فِی سَبِیلِ‌اللَّهِ وَالَّذِینَ ءَاوَواْ وَّ نَصَرُواْ أُوْلَئِک بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِینَ ءَامَنُواْ وَ لَمْ یهاجِرُواْ مَا لَکمُ مِّن وَلَیتهِم مِّن شیَءٍ حَتیَ

یهاجِرُواْ وَ إِنِ اسْتَنصَرُوکمْ فِی الدِّینِ فَعَلَیکمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلیَ قَوْمٍ بَینَکمْ وَ بَینهُم مِّیثَـاقٌ وَ اللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ (انفال: ۷۲).

وَ الَّذِینَ ءَامَنُواْ وَ هَاجَرُواْ وَ جَاهَدُواْ فـِی سَـبِیلِ اللَّـهِ وَ الَّـذِینَ ءَاوَواْ وَّ نَصَـرُواْ أُوْلَئـک هُـمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لهُّم مَّغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ کرِیمٌ (انفال: ۷٤).

تمجید خدای متعال از یاری‌رساندن به مسلمانان دیگر و امر به آن، نشـان قطعـی از مطلوبیت و حتی وجوب اعانه بر طاعات دارد.

وَالَّذِینَ اسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُواْ الصَّـلَوةَ وَ أَمْـرُهُمْ شُـورَی بَیـنهمْ وَ مِمَّـا رَزَقْنَـاهُمْ ینفِقُـونَ (شوری: ۳۸).

در استدلال به آیه مذکور می‌توان گفت مشـورت‌دادن بـه مسـلمانان دیگـر یکـی از مصادیق آشکار اعانه بر طاعت است و با تنقیح مناط می‌تـوان آن را بـه دیگـر مصـادیق اعانه بر طاعت سرایت داد.

وَ دَخَلَ الْمَدِینَةَ عَلیَ حِینِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِیهَا رَجُلَینْ یقْتَتِلَانِ هَاذَا مِن شِیعَتِهِ وَ هَـاذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِی مِن شِیعَتِهِ عَلیَ الَّذِی مِنْ عَدُوِّهِ فَوَکزَهُ مُوسیَ فَقَضیَ عَلَیهِ قَالَ هَـاذَا مِنْ عَمَلِ الشَّیطَنِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِینٌ (قصص: ۱۵).

قَالُواْ یاذَا الْقَرْنَینْ إِنَّ یأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ فَهَلْ نجْعَلُ لَک خَرْجًا عَلـیَ أَن تجْعَلَ بَینَنَا وَ بَینَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَکنیّ فِیهِ رَبیّ خَیرٌ فَأَعِینُونِی بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَینَکمُ وَ بَینهُمْ رَدْمًـا (کهف: ۹٤ـ۹۵).

وجه استدلال به دو آیه مذکور آن است کـه آیـه سـوره قصـص نشـان از تعهـد حضرت موسیؑ به یاری شیعیان خود دارد؛ گرچه مسـئله درنهایـت باعـث مشـکل حضرت شد، ولی ظاهر آیه نشان می‌دهد که نفس عمل یاری‌رسانی مطلـوب شـارع است. آیه سوره کهف نیز با لسان مدح از عمل ذوالقرنین نسبت به یـاری مظلومـان در مواجهه با ستمکاران دارد. نظر به اینکه هـردو شخصـیت، ممـدوح و اسـوه‌انـد، می‌توان مطلوبیت یاری‌رسانی به غیر را در امور خیر استفاده کـرد کـه همـان مفـاد قاعده اعانه بر طاعت است.

۳ـ۳ـ۳. جامع‌نگری

شاید بتوان باتوجه به آیات متعدد دالّ بر مطلوبیت احسـان (ر.ک: بقـره: ۵۸ و ۱۹۵/

آل‌عمران: ۱۳٤ و ۱٤۸/ نساء: ۳٦)، بر قاعده استدلال کرد؛ با این توجیه که یاری‌رساندن به دیگران در انجام طاعت، یکی از مصادیق آشکار احسان به‌شمار می‌رود و هنگامی که مطلوبیت احسان ثابت شده باشد، مطلوبیت اعانه بر طاعت نیز ثابت خواهد شد. وقتی این آیات در کنار آیاتی قرار می‌گیرد که از همکاری و تعاون میان مؤمنان به نیکی و ضرورت یاد می‌کند ـ ازجمله آیات پیش‌گفته ـ دلیل محکمی برای قاعده اعانه بر طاعت شکل می‌گیرد.

۴ـ۳. قاعده عدالت

گرچه این قاعده یکی از مسلّم‌ترین اصول اسلام است و هر مسلمانی بدان اعتراف دارد، ولی با کمال تعجب شاهدیم که این اصل اساسی تحت عنوان قاعده در کتب قواعد فقهی مطرح نشده است و فقط برخی متفکران همچون شهید *مطهری* بدان اشاره کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۲، ج۱٦، ص٤۳۰ـ٤۳۵).

مفاد این اصل در کتب قواعد فقهی به‌عنوان «قاعده فقهی» تبیین نشده است، ولی می‌توان گفت طبق این قاعده لازم است هرکس هر حقی را که به‌موجب خلقت یا تلاش خویش به‌دست آورده است، به وی اعطا شود. این حق می‌تواند در تمامی امور عبادی، معاملی، فردی و اجتماعی مطرح باشد و نقطه مقابل ظلم است. برای روشن‌شدن مسئله باید واژه عدالت و قسط که در آیات قرآن کریم به‌کار رفته است، واکاوی شود.

«عدالت» معنایی ملازم با مساوات و برابری دارد (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲، ص۵۵۱). گفته می‌شود عدالت، صفتی است که مراعات آن به احتراز از هر چیزی منجر می‌شود که عرفاً خلاف مروّت می‌باشد؛ بنابراین لغزش‌های کوچک، ناقض عدالت نیست، بلکه خطاهای بزرگ یا مکرر سبب زایل‌شدن صفت عدالت می‌گردد (فیومی، [بی‌تا]، ج۲، ص۳۹۷).

برخی از این آیات بر لزوم قسط دلالت دارند که معنایی مشابه عدالت دارد (ابن‌فارس، ۱٤۰٤، ج۵، ص۸۵) و به‌گفته بعضی نیز معنای عدل است (ابن‌منظور،

۱٤۱٤، ج۱۰، ص۳۷۸). از ظاهر کلام برخی مفسران، این تشابه استفاده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۲۰۰/ طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱۸، ص۳۱۵). قسط، تعیّن خارجی اجرای عدالت است (مصطفوی، ۱٤۳۰، ج۹، ص۲۵۸)؛ براین‌اساس می‌توان گفت قسط تلاش برای تحقق عدالت در خارج است. البته شاید بتوان در کنار قاعده عدالت، قاعده قسط را نیز به‌طور مستقل مطرح کرد.

درباره قاعده عدالت و چه‌بسا قاعده قسط، نه‌تنها ظرفیت فقهی قرآن کریم مورد توجه نبوده، بلکه اصل درج قاعده در کنار قواعد فقهی دیگر نیز غفلت شده است. این واقعیت، ظرفیت بالقوه قرآن کریم را نشان می‌دهد که با تأمل در آیات قرآن، نه‌تنها می‌توان مدارک فقهی قواعد را افزایش داد، بلکه می‌توان قواعد فقهی جدیدی تأسیس کرد.

در نگاهی جامع، با مرور اجمالی در قرآن کریم درمی‌یابیم که صدها آیه مستقیم یا غیرمستقیم بر این قاعده تأکید دارند. علامه *مصطفوی* درباره عدالت می‌نویسد:

«موضوع عدالت از اهم موضوعات و مسائل در مراحل شریعت و طریقت و حقیقت است. تمام اعمال حُسن و خلق‌های مطلوب و رأی‌های صائب به آن برمی‌گردد» (مصطفوی، ۱٤۳۰، ج۸، ص٦۸).

وی درادامه به نمونه‌هایی از وجود عدالت در مقام‌های گوناگون اشاره می‌کند:

در مقام بعثت و رسالت: «وَ أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَينَكمُ» (شوری: ۱۵).

در امر هدایت: «إِنَّ اللّهَ يأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ» (نحل: ۹۰).

در مقام قضاوت: «وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَينَ النّاسِ أَنْ تَحْكمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸).

در مقام تقوی: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى» (مائده: ۸).

در مقام سخن: «وَ إِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كانَ ذا قُرْبى» (انعام: ۱۵۲).

در شأن زنان: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً» (نساء: ۳).

در لزوم اخلاص: «فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوى أَنْ تَعْدِلُوا» (نساء: ۱۳۵).

در مقام معاملات: «وَ لْيكتُبْ بَينَكمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ» (بقره: ۲۸۲).

در مقام شهادت: «اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكمْ» (مائده: ۱۰٦).

در مقام حل اختلاف: «فَأَصْلِحُوا بَينَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا» (حجرات: ۹).

ایشان درپایان می‌نویسد:

درهرصورت عدل همان حقی است که نه زیاده دارد و نه نقصان و همان مطلوبی است که در هر مورد و هر مقام و هر منزلی مورد انتظار است (مصطفوی، ۱٤۳۰، ج۸، ص۵۸ـ۵۹).

درادامه به چند نمونه از ده‌ها نمونه باقی‌مانده درمورد قاعده عدالت اشاره می‌کنیم:

عدالت در برخورد با دشمنان: «يأيهُّا الَّذِينَ ءَامَنُواْ كونُواْ قَوَّامِينَ لِلَّهِ شهُدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لَا يجْرِمَنَّكمْ شَنَانُ قَوْمٍ عَلىَ أَلَّا تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَ اتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرُ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مائده: ۸).

عدالت در قضاوت: «وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكم بَينهم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يحُبُّ الْمُقْسِطِينَ» (مائده: ٤۲).

عدالت وظیفه الهی است: «قُلْ أَمَرَ رَبىّ بِالْقِسْط» (اعراف: ۲۹).

عدالت در تجارت: «وَ ياقَوْمِ أَوْفُواْ الْمِكيالَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْياءَهُمْ وَ لَاتَعْثَوْاْ فىِ الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود: ۸۵).

عدالت مایه برتری افراد: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَينْ أَحَدُهُمَا أَبْكمُ لَا يقْدِرُ عَلىَ شىَءٍ وَ هُوَ كلٌّ عَلىَ مَوْلَاهُ أَينَمَا يوَجِّههُّ لَا يأْتِ بخَيرٍ هَلْ يسْتَوِى هُوَ وَ مَن يأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلىَ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (نحل: ۷٦).

از این آیات و آیات عدیده مشابه و همچنین آیات بسیاری که بر ممنوعیت ظلم دلالت دارد (ر.ک: بقره: ٦۱، ٦۵ و ۱۷۳/ نساء: ۱٤/ مائده: ۸/ انعام: ۱٤۵/ اعراف: ۷۷/ نحل: ۱۱۵/ مجادله: ٤)، به‌خوبی می‌توان دریافت که عدالت از اساسی‌ترین ارکان نظام شرع به‌شمار می‌رود و مذاق شارع هرگز با اعمالی که منافی عدالت باشند، سازگاری ندارد؛ بنابراین بر همه مسلمانان لازم است در تمامی رفتارهای فردی و اجتماعی خود اعم از عبادات و معاملات، این خواست شارع را درنظر داشته باشند.

۵ـ۳. قاعده لزوم

از این قاعده به «إصالةاللزوم» و «الأصل فی‌العقود اللزوم» نیز تعبیر می‌شود (ر.ک: مراغی، ۱٤۱۷، ج۲ ص۳۵/ سیوری، ۱٤۰۳، ص۳۵۱). قاعده لزوم بیان می‌کند که اصل

در همه عقود، لزوم وفای به مفاد آن و ترتب آثار است و طرفین حق نقض آن را ندارند، مگر در مواردی که دلیل بر عدول از این اصل داشته باشیم؛ مانند خیارات (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۵، ص۱۹٦/ سیوری، ۱٤۰۳، ص۳۵۱). برخی فقها تصریح می‌کنند که این قاعده به عقود محدود نیست و شامل تمامی معاملات اعم از عقد و ایقاع می‌شود (مراغی، ۱٤۱۷، ج۲ ص۳۵).

گفتنی است در لسان فقها، قاعده دیگری باعنوان «المؤمنون عند شروطهم» مطرح است (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۳، ص۲٥٤) که مفادی تقریباً مشابه همین قاعده دارد؛ با این تفاوت که قاعده لزوم، بیشتر به وفای به اصل عقد و قاعده المؤمنون، بیشتر به وفای به شروط ضمن عقد یا شروط ابتدایی نظر دارد.

فقها درمورد این قاعده به قرآن کریم، سنّت، استصحاب و بنای عقلا تمسک کرده‌اند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۲، ص۳۱۷ـ۳۳۲). همچنین به سه آیه تمسک شده است که درادامه بدان اشاره خواهد شد.

۱ـ۵ـ۳. آیات مورد استناد

فقها برای اثبات قاعده به این آیات شریفه استناد نموده اند:

یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُود (مائده: ۱/ ر.ک: محقق داماد، ۱٤۰٦، ج۲، ص۱٦۱ـ۱٦۲).

یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکمْ بَینَکمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَکونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْکمْ وَ لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَکمْ إِنَّ اللَّهَ کانَ بِکمْ رَحیماً (نساء: ۲۹/ ر.ک: بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۵ ص۲۱٤ـ۲۱٦).

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا (بقره: ۲۷۵/ ر.ک: مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۲، ص۳۲۳).

۲ـ۵ـ۳. آیات جدید قابل استناد

گذشته از آیات فوق، می توان به این آیات نیز تمسک نمود:

یأَیهُّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ کبُرَ مَقْتًا عِندَاللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ (صف: ۲ـ۳).

وجه استدلال اینکه آیه مذکور مخالفت عمل با قول را مورد نکوهش شدید قرار می‌دهد که یکی از آشکارترین مصدایق آن عدم التزام عملی به مفاد قراردادها و

تعهدات است. به‌نظر می‌رسد این آیه نسبت به آیات مورد استناد فقها دلالت روشن‌تری بر قاعده لزوم داشته باشد.

هَلْ أُنَبِّئُكمْ عَلىَ مَن تَنزَّلُ الشَّياطِينُ تَنزَّلُ عَلىَ كلُ أَفَّاک أَثِيمٍ... وَ الشُّعَرَاءُ يتَّبعُهُمُ الْغَاوونَ أ لَمْ‌تر أَنَّهُمْ فِي كلّ وَادٍ يهِيمُونَ وَ أَنهّمْ يقُولُونَ مَا لَا يفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ (شعراء: ۲۲۱ـ۲۲۷).

آیه نشان می‌دهد که مطابقت عمل با قول، از صفات مؤمنان و عدم آن از صفات فریب‌خوردگان شیطان است. همانند آیه پیشین می‌توان گفت از روشن‌ترین مصادیق مخالفت قول با عمل، عدم التزام به مفاد تعهدات و عقود است.

وَ إِن نَّكثُواْ أيمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُواْ فِي دِينِكمْ فَقَاتِلُواْ أئمَّةَ الْكفْرِ إِنَّهُمْ لَا أيمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ ينتَهُونَ (توبه: ۱۲).

توبیخ مشرکان به‌دلیل نقض سوگند و تعهدات و جواز کارزار با چنین افرادی، نشان از مبغوضیت آن نزد شارع دارد و می‌توان از آن با الغای خصوصیت مورد، ضرورت التزام به همه تعهدات را برداشت کرد.

وَ لَا تَكونُواْ كالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أنكثًا (نحل: ۹۲).

وجه استدلال به آیه مذکور این است که این مَثل نشان می‌دهد اگر انسان چیزی را به‌دست آورد یا پیمانی بست که نفع وی در آن است، نباید آن را نقض کند؛ چه آنکه نقض آن به‌ضرر خود انسان خواهد بود و مورد نهی شارع است؛ بنابراین می‌توان از آیه لزوم حفظ پیمان‌هایی را که از نظر شارع به‌نفع انسان است، برداشت کرد.

وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلاً (اسراء: ٣٤).

وَ الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ (مؤمنون: ٨).

الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ (معارج: ٣٢).

وَ الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا (بقره: ١٧٧).

بَلىَ مَنْ أَوْفىَ بِعَهْدِهِ وَ اتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يحِبُّ الْمُتَّقِينَ (آل‌عمران: ٧٦).

الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنهُْمْ ثمُ ينقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كلّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لَا يتَّقُونَ (انفال: ٥٦).

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكينَ ثمُ لَمْ ينقُصُوكمْ شَيئًا وَ لَمْ يظَاهِرُواْ عَلَيكمْ أَحَدًا فَأَتِمُّواْ إِلَيهِمْ عَهْدَهُمْ إِلىَ مُدَّتهِمْ إِنَّ اللَّهَ يحُبُّ الْمُتَّقِينَ (توبه: ٤).

مجموعه آیات مذکور به‌روشنی از وجوب التزام به تعهدات و عدم جواز نقض

آن سخن می‌گوید. دلالت این آیات بیشتر از آیاتی است که برای قاعده مورد استناد قرار گرفته است.

۳ـ۵ـ۳. جامع‌نگری

گرچه هیچ‌یک از آیات پیش‌گفته دلالت مستقیمی بر قاعده وفای به‌عهد ندارند، ولی از کنار یکدیگر قراردادن آنها و دیگر آیات مشابه، می‌توان کشف کرد که نقض عهد یکی از منفورترین اعمال نزد شارع مقدس است و مذاق شارع فقط با وفای به عهد سازگاری دارد. با این وصف اگر بگوییم استدلال استقرایی کامل‌ترین دلیل قرآنی برای قاعده وفای به‌عهد است، ادعای گزافی نکرده‌ایم.

۶ـ۳. قاعده نفی سبیل

گفته می‌شود به مقتضای این قاعده، هر عقد و پیمان یا هر معامله، ایقاع و قراردادی اگر به‌حسب طبع اولی‌اش سبب علوّ، عزت و شرف کافر بر مسلم شود، منفی است و اعتبار حقوقی ندارد؛ بنابراین مفاد این قاعده بر دیگر ادله اولیه، حکومت دارد (بجنوردی، ۱٤۰۱، ج۱، ص۳۵۸/ بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۱، صص۱۸۸ و ۱۹۳).

مستند فقها در اثبات این قاعده آیه ۱٤۱ سوره نساء است که عنوان قاعده نیز برگرفته از آن می‌باشد. گذشته از آیه، روایاتی نیز دراین‌باره مطرح شده است. همچنین در اثبات این قاعده به ادله تعظیم شعائر و شرافت و عزت اسلام و مسلمانان نیز تمسک شده است (فاضل، [بی‌تا]، ص۲۳۳ به‌بعد/ مازندرانی، [بی‌تا]، ج۱، ص۲۳۹ به‌بعد/ مصطفوی، ۱٤۲۱، ص۲۹۳ـ۲۹٤/ شیرازی، [بی‌تا]، ص٦۳) که برخی از آن به قاعده تناسب حکم و موضوع (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۱، ص۱۹۲) و برخی به‌دلیل عقل یاد کرده‌اند (شیرازی، [بی‌تا]، ص٦۳).

۱ـ۶ـ۳. آیه مورد استناد

فقها برای اثبات قاعده به یک آیه تمسک کرده اند:

لَنْ یجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرینَ عَلَی الْمُؤْمِنینَ سَبیلا (نساء: ۱٤۱/ ر.ک: فاضل، [بی‌تا]، ص۲۳٤/ بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۱، ص۱۸۸/ شیرازی، [بی‌تا]، ص٦۰ـ٦۲).

۲ـ۶ـ۳. جامع‌نگری

همان‌گونه که در بیان مدارک قاعده گذشت، یکی از ادله اثبات این قاعده، ادله وجوب تعظیم شعائر و حفظ عزت و شرافت اسلام و مسلمانان است. به‌مقتضای این مبانی، هر رابطه‌ای که اهانت و ذلت مسلمانان را به‌دنبال داشته باشد، مورد نهی شارع بوده، منجز نخواهد شد و این همان مفاد قاعده نفی سبیل است (ر.ک: فاضل، [بی‌تا]، ص۲٤۳/ مصطفوی، ۱٤۲۱، ص۲۹٤، با تصرف). به‌گفته برخی این دلیل بهترین دلیل برای قاعده نفی سبیل به‌شمار می‌آید (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۱، ص۱۹۲/ ر.ک: منافقون: ۸/ انفال: ۷/ حج: ۳۰ـ۳۲/ مائده: ۲ و ٥٤/ نساء: ۱۳۸ـ۱۳۹).

۷ـ۳. قاعده احسان

مفاده قاعده احسان، منع کامل تعقیب قضایی از فرد محسن است (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج٤، ص۱٥)؛ بدین‌ترتیب هرگاه کسی به‌انگیزه خدمت و نیکوکاری به دیگران سبب ورود خسارت به آنان شود، اقدامش مسئولیت‌آور نخواهد بود (محقق داماد، ۱٤۰٦، ج۲، ص۲۹٥). گفته می‌شود این قاعده بر قاعده اتلاف (کلُّ متلفٍ ضامن) است و آن را تخصیص می‌زند (بجنوردی، ۱٤۰۱، ج۱، ص۳۷).

فقها در اثبات این قاعده به قرآن کریم، سنّت، عقل، اجماع و بنای عقلا تمسک کرده‌اند (فاضل، [بی‌تا]، ص۲۸۱ به‌بعد/ محقق داماد، ۱٤۰٦، ج۲، ص۲۹٥/ بجنوردی، ۱٤۰۱، ج۱، ص۳۱ به‌بعد)؛ همچنین به یک آیه نیز تمسک شده است.

۱ـ۷ـ۳. آیه مورد استناد

فقها برای اثبات قاعده به این آیه شریفه استناد نموده اند:

ما عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیل (توبه: ۹۱/ ر.ک: بجنوردی، ۱٤۱۹، ج٤، ص۱۰ـ۱۱/ همو، ۱٤۰۱ ج۱، ص۳۱ـ۳٤/ محقق داماد، ۱٤۰٦، ج۲، ص۲۹٦ـ۲۹۷).

۲ـ۷ـ۳. آیه جدید قابل استناد

گذشته از آیه فوق، به این آیه شریفه نیز می‌توان تمسک نمود:

هَلْ جَزَاءُ الْاحْسَانِ إِلَّا الْاحْسَانُ (رحمن: ٦۰).

درمورد وجه استدلال آیه باید گفت این آیه شریفه به‌صراحت بیان می‌دارد که تنها نحوه برخورد جایز با فرد نیکوکار، رفتاری نیکو می‌باشد؛ حتی اگر نیکوکاری فرد، ناخواسته به ضرررساندن به دیگران منجر شود. این همان مفاد قاعده احسان است.

۳ـ۷ـ۳. جامع‌نگری

افزون بر دو آیه مذکور، می‌توان به استقرای آیاتی که درمورد محسنین وارد شده است استدلال کرد؛ به این تقریب که با مروری بر آیات درمی‌یابیم شارع مقدس، مقام بسیار والایی برای محسنین قرار می‌دهد و از عمل آنان بسیار تمجید می‌کند. در مواضع متعدد تصریح می‌کند که خداوند محبّ محسنین است (بقره: ۱۹۵/ آل‌عمران: ۱۳٤ و ۱٤۸/ مائده: ۱۳ و ۹۳). در جایی محسن مخلص را بهترین دین‌دار (نساء: ۱۲۵) و چنگ‌زده به ریسمان محکم الهی معرفی می‌کند (لقمان: ۲۲). ازنظر قرآن کریم، احسان سبب رهایی از عذاب (زمر: ۵۸) و محسنین بهره‌مندان از آرامش در قیامت‌اند (بقره: ۱۱۲). مطابق آیات قرآن، خداوند همراه و یاور محسنین است (نحل: ۱۲۸/ عنکبوت: ٦۹) و احسان سبب محو گناهان (زمر: ۳٤ـ۳۵)، جلب رحمت و درنهایت رستگاری و هدایت محسنین می‌شود (اعراف: ۵٦/ لقمان: ۳ـ۵) و در یک کلام، سعادت دنیا و آخرت قرین محسنین خواهد بود (آل‌عمران: ۱٤۸/ یونس: ۲٦).

گذشته از این، قرآن کریم بسیاری از پیامبران همچون *اسحاق*، *یعقوب*، *نوح*، *داود*، *سلیمان*، *موسی*، *هارون*، *یوسف*، *ابراهیم و الیاسین* (انعام: ۸٤/ یوسف: ۲۲/ صافات: ۱۰۵ و ۱۳۰) و به‌طور کلی همه متقین را (مرسلات: ٤۱ـ٤٤) با صفت محسنین یاد کرده، همین صفت را زمینه‌ساز پاداش آنها معرفی می‌کند.

گفتنی است گرچه احسان در برخی موارد به‌معنای خاصی وارد شده است یا مفاد آن مطابقت کاملی با قاعده احسان ندارد، ولی نباید فراموش کرد که عبرت به عموم لفظ است و استفاده مکرر از این تعبیر عام، هرگز بی‌دلیل نبوده، نشان می‌دهد خداوند متعال چتر حمایتی ویژه‌ای بر سر این افراد قرار داده است.

براین‌اساس شاید بتوان با نگاه جامع به آیات قرآن کریم گفت تعدّی به محسنین و بلکه مطلق اسائه به آنان، با مذاق شارع سازگار نیست. چگونه می‌شود یک عمل در

عین اینکه محبوب خداست، سبب رهایی از عذاب قیامت می‌شود، خداوند همراه و یاور فاعل آن بوده و... درعین‌حال باعث عقوبت، ضمان و بازخواست باشد.

هنگامی که این آیات در کنار دو آیه پیش‌گفته، به‌خصوص آیه نفی سبیل از محسنین قرار گیرد، هرگونه شک و ابهامی درباره قاعده احسان را زایل می‌کند.

۸ـ۳. قاعده صحت

قاعده صحت که به آن «إصالةالصحة» نیز اطلاق می‌گردد، به‌معنای حمل فعل غیر بر وجه صحیح و ترتب آثار آن است (ر.ک: مشکینی، ١٤١٦، ص۵۳). برخی از آن باعنوان «حمل فعل المسلم علی‌الصحة» یاد می‌کنند (ر.ک: قزوینی، ١٤١٩، ص۲۳۷) که می‌رساند این قاعده فقط مختص به فعل مسلمانان است، ولی این اختصاص مورد مناقشه است (مکارم شیرازی، ١٤١١، ج۱، ص۱۱۳). بعضی نیز معتقدند قاعده صحت علاوه بر حمل بر صحت، مفاد دیگری دارد که همان حمل بر مباح می‌باشد؛ یعنی هرگاه شک کنیم فعل صادرشده از شخص، حرام بوده یا حلال، طبق این قاعده باید آن را بر وجه حلال حمل کرد (ایروانی، ١٤٢٣، ج۲، ص۷۰۵).

دلیل اصلی این قاعده را بنای عقلا دانسته‌اند (بجنوردی، ١٤١٩، ج۱، ص۲۸۷). برخی اجماع (ر.ک: نائینی، ١٤١٧، ج٤، ص٦٥٤ـ٦٥٥) و برخی سیره قطعی مسلمانان متصل به زمان معصوم‌ﷺ را دلیل تام قاعده می‌دانند (خویی، ١٤١٧، ص٣٢٤)؛ گرچه به بعضی روایات نیز اشاره شده است (خویی، ١٤١٧، ص٣٢٣ـ٣٢٤/ مکارم شیرازی، ١٤١١، ج۱، ص١١٦ـ١١٧). دراین‌باره چند آیه مورد استناد واقع شده است که به‌تفصیل خواهد آمد.

۱ـ۸ـ۳. آیات مورد استناد

فقها برای اثبات قاعده فوق، به این آیات شریفه استناد نموده اند:

وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَاءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَينِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ قُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَ أَقِيمُواْ الصَّلَوةَ وَ ءَاتُواْ الزَّكَوةَ ثمُ تَوَلَّيتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكمْ وَ أَنتُم مُّعْرِضُونَ (بقره: ۸۳/ ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ص١٥٣ـ١٥٤/ روحانی، ١٣٣٨، ص۲۳۷).

یا أیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کثِیراً مِنَ الظَّـنِّ إِنَّ بَعْـضَ الظَّـنِّ إِثْـمٌ وَ لا تَجَسَّسُـوا وَ لا یغْتَـبْ بَعْضُکمْ بَعْضـاً (حجـرات: ۱۲/ ر.ک: انصـاری دزفـولی، [بـی تـا]، ج۲، ص۷۱۷/ مکـارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۱، ص۱۱٦).

یا أیها الذین آمنوا أوفوا بالعقود (مائده: ۱/ ر.ک: انصاری دزفولی، [بی‌تا]، ج۲، ص۷۱۷).

یا أیهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَأْکلُوا أَمْوالَکمْ بَینَکمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَکونَ تِجارَةً عَـنْ تَـراضٍ مِـنْکم (نساء: ۲۹/ ر.ک: انصاری دزفولی، [بی‌تا]، ج۲، ص۷۱۷/ خـویی، ۱٤۱۷، ج۳، ص۳۲۳/ فشارکی، ۱۳۳۸، ص۲۳۸).

۲ـ۸ـ۳. آیات جدید قابل استناد

گذشته از آیات فوق، می توان به این آیات شریفه نیز تمسک نمود:

أوفوا بالعهد إن العهد کان مسئولاً (اسرا: ۳٤).

وَ الَّذِینَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ (مؤمنون: ۸).

وَ الَّذِینَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ (معارج: ۳۲).

وجه استدلال: آیات مذکور مفادی مشابه آیه وفای به عقود (مائده: ۱) دارند که فقهـا از آن برای اثبات قاعده استفاده کرده‌اند. این آیات به‌نحو مطلق بر لـزوم متعهـدبودن بـر مفاد همه تعهدات دلالت دارند. وفای به‌عهد بدان‌معناست کـه انسـان بـه آثـار تعهـدات (همچون انتقال مالکیت، برائت ذمه و...) ملتزم باشد.

وَ بِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذلِکمْ وَصَّاکمْ بِهِ (انعام: ۱۵۲).

وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذا عاهَدْتُمْ وَ لا تَنْقُضُوا الْأَیمانَ بَعْدَ تَوْکیدِها (نحل: ۹۱).

وجه استدلال: دلالت به این دو آیه منوط به تفسیر «عهدالله» به «ما أوجبه‌الله علی‌العباد» است. همان‌گونه که از کلام برخی مفسران برمـی‌آیـد (طبرسـی، ۱۳۷۲، ج٤، ص٥٩٤)، درصورت پذیرش این وجه، دلالت آیه مانند آیات قبلی است.

گرچه این آیات دلالت جامعی بر مفاد قاعده صحت ندارنـد، ولـی بخشـی از مفـاد قاعده را که همان التزام به آثار تعهدات باشد، اثبات می‌کنند و همـین مقـدار از دلالـت، کافی است که آن را در عداد ادله ذکر کرد. ضمن آنکه اشکال عدم جامعیت، نسـبت بـه آیات مورد استناد فقها نیز وارد است.

إِنَّ الَّذِینَ جَاءُو بِالْافْک عُصْبَةٌ مِّنکمُ لَا تحْسَبُوهُ شَرًّا لَّکم بَلْ هُوَ خَیرٌ لَّکمُ لِکلُ امْرِیٍ مِّنْهُم مَّا

اکتَسَبَ مِنَ الْاثْمِ وَ الَّذِی تَوَلیَ کبرَهُ مِنهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِیمٌ * لَّوْ لَا إِذْ سمَعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَیراً وَ قَالُواْ هَاذَا إِفْک مُّبِینٌ (نور: ۱۱ـ۱۲).

وجه استدلال: گرچه مصداق آیه درمورد مسئله پاکدامنی است، ولی به‌طور قطع می‌توان از آیه، ممنوعیت هرگونه تهمتی را برداشت کرد. یکی از مصادیق تهمت، حمل فعل غیر بر وجه فاسد است که می‌توان گفت مورد نکوهش خداوند قرار گرفته است. لازمه این نکوهش، لزوم حمل فعل مسلّم بر صحت می‌باشد که همان مفاد قاعده صحت است.

۳ـ۸ـ۳. جامع‌نگری

از مجموع آیات پیش‌گفته، به‌ضمیمه تمامی آیاتی که بر لزوم وفای به عهد دلالت دارند ـ که نمونه‌های آن را ذیل همان قاعده ذکر کردیم ـ می‌توان در اثبات قاعده صحت استفاده کرد.

در این مورد همان اشکال عدم جامعیت مطرح است و همان پاسخ نیز در اینجا وارد می‌شود. پاسخ آن بود که دلالت بر جزء مدعا، برای قرارگرفتن یک دلیل در شمار ادله قاعده کافی است؛ زیرا این دلیل، دست‌کم بخشی از مفاد قاعده را اثبات می‌کند و ازآنجاکه نسبت بخشی از مصادیق قاعده به تمامی مصادیق آن، عام و خاص استقلالی است، عدم جامعیت دلیل، آن را از اعتبار ساقط نمی‌کند.

۹ـ۳. قاعده تقیه

در تعریف تقیه گفته شده است:

> اظهار موافقت با غیر در سخن یا عمل یا در ترک عمل واجب، برای جلوگیری از آسیب احتمالی که ازجانب غیر بر انسان یا وابستگان وی وارد می‌شود؛ هرچند که آن سخن یا عمل یا ترک عمل درحقیقت مخالف حق باشد (بجنوردی، ۱٤۱۹، ج۵، ص٤۹ـ۵۰).

ادله قاعده عبارت است از اجماع، آیات، روایات متواتره و دلیل عقلی (قضای وجدان سلیم) (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۱، ص۳۸۹/ مازندرانی، [بی‌تا]، ج۲، ص۹۱).

۱ـ۹ـ۳. آیات مورد استناد

فقها برای اثبات قاعده به این آیات شریفه استدلال نموده اند:

لَّایتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَن یفْعَلْ ذَالِک فَلَیسَ مِنَاللَّهِ فِی شیَءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاهً وَ یحَذِّرُکمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلیَ اللَّهِ الْمَصِیر (آل‌عمران: ۲۸/ ر.ک: مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ج۱ صص۳۹۰ و ۳۹۲/ مازندرانی، [بی‌تا]، ج۲ ص۹۲).

وَ قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ یکتُمُ إِیمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن یقُولَ رَبیّ اللَّهُ ... (غافر: ۲۸/ ر.ک: مازندرانی، [بی‌تا]، ص۹۳/ مکارم شیرازی، ج۱ ص۳۹۵ـ۳۹٦).

مَن کفَرَ باللَّهِ مِن بَعْدِ إِیمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُکرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِن بِالْایمَانِ وَ لَاکن مَّن شَرَحَ بِالْکفْرِ صَدْرًا فَعَلَیهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِیم (نحل: ۱۰٦/ ر.ک: مکارم شیرازی، ۱٤۱۱، ص۳۹۳ـ۳۹٤).

۲ـ۹ـ۳. آیات جدید قابل استناد

گذشته از آیات فوق الذکر، برای اثبات قاعده، می توان به این آیات نیز استدلال نمود:

یأَیهُّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ عَلَیکمْ أَنفُسَکمْ لَا یضُرُّکم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَیتُمْ إِلیَ اللَّهِ مَرْجِعُکمْ جَمِیعًا فَینَبِّئُکم بِمَا کنتُمْ تَعْمَلُون (مائده: ۱۰۵).

وجه دلالت: آیه راه و رسم زندگی در میان مخالفان را می‌آموزد که به‌گفته برخی مفسران، یکی از مصادیق آن تقیه است (طبرسی، ۱۳۷۳، ج۳، ص۳۹۲).

وَ إِنَّ مِن شِیعَتِهِ لَابْرَاهِیم ... فَنَظَرَ نَظْرَةً فِی النُّجُومِ فَقَالَ إِنیّ سَقِیمٌ (صافات ۸۳ـ۸۹).

وجه دلالت: طبق روایات، این آیه اشاره به رفتار تقیه‌آمیز حضرت *ابراهیم*ﷺ دارد (ر.ک: عروسی حویزی، ۱٤۱۵، ج٤، ص٤۰٦) و به‌دلیل ممتاز و اسوه‌بودن حضرت *ابراهیم*ﷺ، می‌تواند الگویی برای دیگران باشد.

فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَایةَ فِی رَحْلِ أَخِیهِ ثمُ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَیتُهَا الْعِیرُ إِنَّکمْ لَسَارِقُون ... فَبَدَأَ بِأَوْعِیتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِیهِ ثمُ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاءِ أَخِیهِ کذَالِک کدْنَا لِیوسُفَ مَا کَانَ لِیأْخُذَ أَخَاهُ فِی دِینِ الْمَلِک إِلَّا أَن یشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَ فَوْقَ کلّ ذِی عِلْمٍ عَلِیم (یوسف: ۷۰ـ۷٦).

وجه دلالت: روایات ذیل آیه، تقیه‌ای‌بودن این رفتار را تأیید می‌کنند؛ مانند روایتی که *کلینی* در **الکافی** از امام *صادق*ﷺ نقل می‌کند: «التَّقِیةُ مِنْ دِینِاللَّهِ، قُلْتُ مِنْ دِینِاللَّهِ؟ قَالَ: ای

وَاللَّهِ مِنْ دِينِاللَّهِ وَ لَقَدْ قَالَ يوسُفُ: أَيتُهَا الْعِيرُ إِنَّكـمْ لَسـارِقُونَ» (کلینـی، ۱۳٦۵، ج۲، ص۲۱۷/ عروسی حویزی، ۱٤۱۵، ج۲، ص٤٤۳) و مانند آیه سابق می‌تواند بـه‌عنـوان الگـو بـرای دیگران قلمداد شود.

... فَابْعَثُواْ أَحَدَكم بِوَرِقِكمْ هَذِهِ إِلىَ الْمَدِينَة فَلْينظُرْ أَيهُّا أَزْكىَ طَعَامًـا فَلْيـأْتِكم بِـرِزْق مِّنْـهُ وَ لْيتَلَطَّفْ وَ لَا يشْعِرَنَّ بِكمْ أَحَدًا إِنهُّمْ إِن يظْهَرُواْ عَلَيكمُ يرْجُمُوكمُ أَوْ يعِيدُوكمْ فىِ مِلَّتِهِمْ وَ لَـن تُفْلِحُواْ إِذًا أَبَدًا (کهف: ۱۹ـ۲۰).

وجه دلالت: این آیه نیز همانند آیات پیشین به رفتار تقیه‌آمیز اصـحاب کهـف اشـاره می‌کند و می‌تواند الگویی برای دیگران باشد.

۳ـ۹ـ۳. جامع‌نگری در آیات تطبیق‌شده بر تقیه

با گذری بر روایات باب درمی‌یابیم که ائمه‌ﷺ، برخـی مفـاهیم آیـات را بـر تقیـه تطبیق داده‌اند؛ ازاین‌رو برخی فقها این آیات را نیز در عداد آیـات دالّ بـر تقیـه قـرار داده‌اند (مصطفوی، ۱٤۲۱، ص۱۰۲ـ۱۰۳)؛ ازجمله: نفی القای نفس به هلاکـت (بقـره: ۱۹۵/ بحرانی، ۱٤۱٦، ج۱، ص٤۱۲)، دفع سیئات به‌وسیله رفتارهـای نیـک (مؤمنـون: ۹٦/ صافات: ۳٤/ رعد: ۲۲/ قصص: ۵٤/ عروسی حویزی، ۱٤۱۵، ج۳، ص۵۵۱ـ۵۵۲/ بحرانی، ۱٤۱٦، ج٤، ص۷۹۱)، سـدی کـه ذوالقـرنین دربرابـر کفـار سـاخت (کهـف: ۹٤ـ۹۷/ مجلسی، ۱٤۰٤، ج۱۲، ص۲۰۷) و تقـوایی کـه بـه تقیـه تطبیـق شـده اسـت (حجرات: ۱۳/ بحرانی، ۱٤۱٦، ج۵، ص۱۱٦). از همه این آیات و برداشـتی کـه اهـل بیتﷺ از آنها داشته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت شارع کاملاً راضـی و حتـی مایـل اسـت مؤمنان در محیط‌های مخالف، از رفتارهای تنش‌زا که سبب ورود آسیب‌های جدی به ایشان می‌شود، بپرهیزند.

نتیجه

مطابق پژوهشی که درمورد نُه قاعده انجام شد، مشخص شد کتب قواعد فقهی و دیگر کتب مربوطه فقط هجده آیه را به‌عنوان مستند ایـن قواعـد معرفـی کـرده‌انـد؛ یعنی برای هر قاعده، دو آیه. این آمار از تجمیع آیات مورد استناد در چندین کتاب

فقهی به‌دست آمده است و نشان می‌دهد همین ظرفیت مشخص نیز مورد توجه فقها نبوده است و این تجمیع، مدارک قواعد مذکور را افزایش می‌دهد. ممکن است کسی بگوید علت عدم ذکر برخی آیات به‌وسیله بعضی فقها، عدم اعتقاد به وجه دلالی آن بوده است، ولی بعید به‌نظر می‌رسد این احتمال درمورد تمامی آیات مغفول‌مانده جاری باشد.

افزون بر این آمار، ۳٤ آیه دیگر نیز ذکر شد که دلالتی مشابه دلالت آیات مذکور دارد؛ به‌عبارت‌دیگر در پژوهش حاضر، بیش از شش آیه به‌ازای هر قاعده شناسایی شد؛ یعنی سه‌برابر میزانی که تاکنون استفاده شده است. تمامی این موارد گذشته از نگاه جامع است که صدها آیه را به‌عنوان مستند و زیربنای قواعد سامان می‌دهد و دلالت آن چه‌بسا محکم‌تر از دلالت مستندات معمول قواعد باشد. این نتایج نشان می‌دهد نظر کسانی که معتقدند بخش قابل توجهی از ظرفیت فقهی قرآن کریم همچنان به‌صورت بالقوه باقی مانده است، مقرون به صحت می‌باشد و می‌توان با تفحص بیشتر، مدارک قرآنی احکام فقهی را دست‌کم در محدوده قواعد فقهی افزایش داد.

منابع

* **قرآن کریم**.
۱. ابن‌فارس، ابوالحسین احمدبن‌فارس؛ **معجم مقائیس‌اللغة**؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤٠٤ق.
۲. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم؛ **لسان‌العرب**؛ چ۳، بیروت: دارالفکر، ١٤١٤ق.
۳. اصفهانی (شیخ‌الشریعه)، فتح‌الله؛ **قاعده لاضرر**؛ تحقیق یحیی ابوطالبی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٠ق.
٤. انصاری دزفولی (شیخ اعظم)، مرتضی؛ **رسائل فقهیه**؛ قم: کنگره برزگداشت شیخ اعظم انصاری، ١٤١٤ق.
۵. ـــــ ؛ **فرائدالأصول**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
٦. ایروانی، باقر؛ **دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات‌الأحکام**؛ [بی‌جا]: دارالفقه، ١٤٢٣ق.
۷. بجنوردی، سیدحسن؛ **القواعدالفقهیه**؛ قم: نشر الهادی، ١٤١٩ق.
۸. بجنوردی، سیدمحمد؛ **قواعد فقهیه**؛ چ۳، تهران: مؤسسه عروج، ١٤٠١ق.
۹. بحرانی، سیدهاشم؛ **البرهان فی تفسیرالقرآن**؛ تهران: بنیاد بعثت، ١٤١٦ق.
۱۰. جصاص، احمدبن‌علی؛ **أحکام‌القرآن**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ١٤٠٥ق.
۱۱. حسینی شیرازی، سیدمحمد؛ **الفقه ـ القواعدالفقهیه**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۲. حسینی قمی (روحانی)، سیدمحمد؛ **منتقی‌الأصول**؛ قم: امیر، ١٤١٣ق.
۱۳. حسینی یزدی فیروزآبادی، سیدمرتضی؛ **عنایةالأصول فی شرح کفایةالأصول**؛ چ٤، قم، کتابفروشی فیروزآبادی، ١٤٠٠ق.
١٤. حکیم، سیدمحمدتقی؛ **الأصول‌العامه**؛ [بی‌جا]: المجمع‌الجهانی لأهل‌البیت علیهم‌السلام، ١٤١٨ق.

۱۵. حیدری، کمال؛ **شرح الحلقةالثالثه للشهیدالسعید آیـةالله العضـمی السـیدمحمدباقر صدر**؛ قم: دار فراقد، [بی‌تا].
۱٦. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مصباح‌الأصول**؛ تقریر سیدمحمد سـرور واعـظ؛ چ۵، قـم: داوری، ۱٤۱۷ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین‌بـن‌محمـد؛ **مفـردات ألفـاظ‌القـرآن**؛ بیـروت: دارالعلـم، ۱٤۱۲ق.
۱۸. راوندی، قطب‌الدین سعیدبن‌هبـه‌الله؛ **فقه‌القرآن فـی شـرح آیـات‌الأحکـام**؛ قـم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰۵ق.
۱۹. زرکشی، محمدبن‌عبدالله؛ **البرهان فی علوم‌القرآن**؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱٤۱۰ق.
۲۰. سانو، قطب مصطفی؛ **معجم مصطلحات أصول‌الفقه**؛ بیروت: دارالفکر، ۱٤۲۳ق.
۲۱. سایس، محمدعلی؛ **تفسیر آیات‌الأحکام**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۲. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر؛ **مبانی الفقه‌الفعال فـی‌القواعـد الفقهیـة الأساسـیة**؛ قـم: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۳. سیوری حلّی، مقدادبن‌عبـدالله؛ **نضدالقواعد الفقهیـه علـی مـذهب‌الإمامیـه**؛ قـم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱٤۰۳ق.
۲٤. صادقی فدکی، سیدجعفر؛ «بررسـی و نقـد پـنج دیـدگاه مطـرح دربـاره تعـداد آیات‌الأحکام قرآن کریم»، **پـژوهش‌هـای فقهـی**؛ ش۹، بهـار و تابسـتان ۱۳۹۰، ص۳۵ـ٦٦.
۲۵. طباطبایی فشارکی، سیدمحمد؛ **درر‌الأصول**؛ قم: مهر، ۱۳۳۸ق.
۲٦. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ چ۵، قـم: دفتـر انتشـارات اسلامی، ۱٤۱۷ق.
۲۷. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **مجمع‌البیان فی تفسیر (علوم) القـرآن**؛ تهـران: انتشـارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۲۸. طوسی، محمدبن‌حسـن؛ **تهـذیب‌الأحکـام**؛ چ٤، تهـران: دارالکتـب الإسـلامیه، ۱٤۰۷ق.

۲۹. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین‌بن‌علی؛ **تمهیدالقواعد الأصولیه والعربیة لتفریع قواعدالأحکام الشرعیة**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٦ق.
۳۰. عروسی حویزی، عبدالعلی‌بن‌جمعه؛ **نورالثقین**؛ تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی؛ چ٤، قم: اسماعیلیان، ١٤١٥ق.
۳۱. فاضل مقداد، جمال‌الدین؛ **کنزالعرفان فی فقه‌القرآن**؛ تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ١٤١٩ق.
۳۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد؛ **القواعدالفقهیة**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۳. فاکر میبدی، محمد؛ **بازپژوهی آیات فقهی قرآن**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٨٦.
۳٤. فیّومی، احمدبن‌محمد؛ **المصباح‌المنیر فی غریب الشرح‌الکبیر للرافعی**؛ قم: دارالرضی، [بی‌تا].
۳۵. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لأحکام‌القرآن**؛ تهران: ناصرخسرو، ١٣٦٤.
۳٦. قزوینی، سیدعلی؛ **رسالة فی قاعدة حمل‌المسلم علی‌الصحة**؛ تحقیق سیدعلی علوی موسوی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٩ق.
۳۷. کلینی، محمد؛ **الأصول من‌الکافی**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٣٦٥.
۳۸. مامقانی، ملاعبدالله‌بن‌محمد؛ **حاشیة علی رسالة لاضرر**؛ قم: مجمع‌الذخائر الإسلامی، ١٣٥٠ق.
۳۹. مجلسی اصفهانی، محمدباقر؛ **مرآةالعقول فی شرح أخبار آل‌الرسول**؛ چ٢، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٤٠٤ق.
٤٠. محقق داماد، سیدمصطفی؛ **قواعد فقه**؛ چ١٢، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ١٤٠٦ق.
٤١. مراغی، سیدمیرفتاح‌بن‌علی؛ **العناوین‌الفقهیة**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.
٤٢. مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ **دائرةالمعارف قرآن کریم**؛ قم: بوستان کتاب، ١٣٨٢.
٤٣. مشکینی، میرزاعلی؛ **اصطلاحات‌الأصول و معظم أبحاثها**؛ چ٦، قم: الهادی، ١٤١٦ق.

٤٤. مصطفوی، سیدمحمدکاظم؛ **مائة قاعدة فقهیه**؛ چ٤، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٢١ق.

٤٥. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم**؛ تهران: مرکزالکتاب، ١٤٣٠ق.

٤٦. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ تهران: صدرا، ١٣٧٢.

٤٧. معرفت، حامد و عبدالکریم بهجت‌پور؛ «توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن»، قرآن، **فقه و حقوق اسلامی**؛ ش٢، بهار و تابستان ١٣٩٤، ص٧ـ٣٨.

٤٨. معرفت، حامد؛ **بررسی آیات‌الأحکام ازحیث تعداد و ظرفیت دلالی در محدوده قواعد فقهی** (رساله سطح ٣)؛ قم، ١٣٩١.

٤٩. معرفت، محمدهادی؛ **تفسیر و مفسران**؛ چ٢، قم: تمهید، ١٣٨٥.

٥٠. مکارم شیرازی، ناصر؛ **القواعدالفقهیه**؛ چ٣، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین ﷺ، ١٤١١ق.

٥١. مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی؛ **موسوعة الفقه‌الإسلامی طبقاً لمذهب أهل‌البیت** ﷺ؛ زیرنظر سیدمحمود هاشمی شاهروی؛ قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ١٤٢٣ق.

٥٢. نائینی، محمدحسین؛ **فوائدالأصول**؛ تحقیق میرزا محمدحسین غروی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.

٥٣. نقی پورفرد، ولی‌الله؛ «نگاهی به فقه سنّتی و فقه قرآن محور جامع‌نگر»، **پژوهش دینی**؛ ش١٢، زمستان ١٣٨٤، ص٣٥٣ـ٣٧٦.

واکاوی شرطیت احتمال تأثیر، در وجوب امر به معروف و نهی از منکر

امین سلیمان کلوانق*
سیدمحمدجواد وزیری‌فرد**
سیدهادی هاشمی مجد***
احمد مرتاضی****

چکیده

قرآن کریم و روایات وارده از معصومان﵈ مشحون از تأکید و تحضیض بر فریضه امر به معروف و نهی از منکر است. در کلام فقیهان شرایطی برای وجوب این فریضه تعیین شده است؛ یکی از این شرایط که محل اختلاف آراست، شرطیت یا عدم شرطیت احتمال تأثیر می‌باشد؛ برخی آن را به‌طور مطلق شرّ می‌دانند، برخی به شرطیت آن در مرحله زبانی و عملی قائل اند، گروهی نیز نظر به عدم شرطیت آن دارند. در پژوهش حاضر با بررسی آیات کریمه و درنظرگرفتن اطلاق آیات از سویی و ملاحظه ضعف سندی و قصور دلالی ادله روایی اعتبار شرط مذکور ازسوی‌دیگر و پس از ارزیابی سایر ادله، نتیجه گرفته می‌شود که این فریضه حتی اگر تأثیری نداشته باشد، باید بجا آورده شود؛ بدین‌ترتیب دیدگاه سوم تأیید می‌شود و حتی باتوجه به وسعت دایره تأثیر که اعم از تأثیر کلی یا جزئی است، روشن می‌شود که حکم به اشتراط امکان تأثیر، حکمی بدون موضوع و امری نامعقول است و نزاع دراین‌مورد ثمره عملی ندارد.

واژگان کلیدی: *امر به معروف، نهی از منکر، شرط احتمال تأثیر، اطلاق.*

---

* دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم/ نویسنده مسئول (amin.soleyman1370@gmail.com).
** دانشیار دانشگاه قم (vaziryfard@yahoo.com).
*** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران (hashemimajd@ut.ac.ir).
**** استادیار دانشگاه تبریز (a.mortazi@tabrizu.ac.ir).

مقدمه

در هر نظام سیاسی گروه خاصی مأمور اجرای قانون و نظارت مستقیم بر چگونگی اجرای آنند. در نظام سیاسی اسلام این‌گونه نیست که فقط برگزیدگان جامعه مسئول نظارت بر اجرای قانون باشند، بلکه هر فرد جامعه اسلامی موظف به نظارت بر اجرای قانون شرع و پاسداری از حدود آن است و این حق نظارت و دخالت، ویژه افراد خاص یا موارد ویژه نیست. این حق نظارت عمومی که ضامن اجرای عدالت و تضمین‌کننده رسیدن جامعه به کمال وسعادت است، «امر به معروف و نهی از منکر» نامیده می‌شود.

درمورد مفهوم «معروف» و «منکر» نخست لازم است توضیح مختصری بیان شود. محقق حلّی در **شرائع‌الإسلام** می‌نویسد:

> معروف، هر فعل نیکویی است که افزون بر حُسنش دارای وصف زایدی باشد و فاعلش از روی اجتهاد یا تقلید، حکم آن را بداند و منکر نیز هر فعل قبیحی است که فاعلش قبح آن را با اجتهاد و تقلید بداند (حلّی، ۱٤۰۳، ج۱، ص۲۵۸).

منظور از داشتن وصف زاید، استحباب یا وجوب است؛ بنابراین معروف شامل مستحب و واجب، و منکر شامل حرام می‌شود (همان، ص۳۱۱)؛ گرچه برخی فقها مکروه را نیز مشمول منکر دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۹۰، ج۱، ص٤٦۳).

در بحث شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به‌طور عمده و معمول چهار شرط ذکر شده است (ر.ک: محقق حلّی، ۱٤۰۳، ج۱، ص۳۱۱)؛ هرچند در برخی منابع شش شرط (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ص۱٤۹) و گاهی تا دوازده شرط نیز برای آن گفته شده است (ر.ک: کاشف‌الغطاء، ۱٤۲۲، ج٤، ص٤۲۹)، ولی می‌توان گفت بازگشت این شروط به همان چهار شرط اولیه است که عبارت‌اند از:

۱. علم و شناخت مکلف به معروف و منکر؛
۲. قصد اصرار و استمرار ازسوی شخص مأمور و منهی؛
۳. امکان تأثیر امر و نهی ازسوی آمر و ناهی؛ به‌عبارت‌دیگر احتمال مؤثر واقع‌شدن امر و نهی؛
٤. عدم احتمال مفسده ـ مانند ضرر فردی، اجتماعی، جانی و مالی ـ در امر و نهی.

درمیان این شرایط، شرط سوم دارای ابهام بسیار است و درمیان فقها نیز محل نزاع واقع شده است.

نسبت به تأثیر نهی از منکر در شخصی که مرتکب ترک واجب یا انجام گناه می‌شود، سه حالت متصور است: ۱. از شواهد یا قراین، علم یا اطمینان به تأثیر امر و نهی در او هست؛ ۲. معلوم نیست، ولی امکان و احتمال عقلایی هست که امر و نهی در او اثر کند، هرچند احتمال یا حتی ظنّ به عدم تأثیر نیز هست؛ ۳. به‌حسب قراین و شواهد، هیچ احتمال تأثیر امر و نهی در او نیست و تأثیر ممتنع است.

در حالت نخست، جای بحث نیست. حالت دوم را نیز برخی فقها به حالت نخست ملحق دانسته‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۰، ج۱، ص٤٦٧)، گرچه در برخی تعبیرها به‌جای احتمال عقلایی، از اعتبار ظن به تأثیر سخن رفته است (محقق حلّی، ١٤٠٣، ج۱، ص۳۱۱)، ولی حالت سوم، مورد اختلاف است.

۱. دیدگاه‌های مربوط به اشتراط تأثیر در وجوب امر به معروف و نهی از منکر

مجموع آرای فقها را در بحث فعلی می‌توان در سه دیدگاه دسته‌بندی کرد:

الف) قائلان به اعتبار امکان تأثیر مطلق: در دیدگاه بیشتر فقها ـ از زمان شیخ *مفید* تا امام خمینی‌ـ احتمال تأثیر در وجوب نهی از منکر، جزء شرایط قلمداد شده است. شیخ *مفید* در **المقنعه** می‌نویسد: «دفع‌کردن منکر در هر موردی که گمان به برطرف‌شدن منکر با امر به معروف و نهی از منکر باشد، بر انسان واجب است» (شیخ مفید، ١٤١٣، ص۸۰۹). امام خمینی‌ـ در **تحریرالوسیله**، دومین شرط از شروط امر به معروف و نهی از منکر را این‌گونه بیان داشته است: «مکلف، تأثیر امر و نهی را محتمل بداند و اگر به تأثیرنکردن آن علم یا اطمینان داشته باشد، واجب نیست» (خمینی، ۱۳۹۰، ج۱، ص٤٦٧). گفتنی است اطلاق تعابیر فقهای نامبرده شامل هر سه مرتبه می‌شود و شرط مزبور را در هر سه مرتبه امر به معروف و نهی از منکر ـ قلبی، زبانی و عملی ـ معتبر دانسته‌اند.

ب) قائلان به اعتبار امکان تأثیر در مرتبه زبانی و عملی: برخی فقها احتمال تأثیر امر و نهی را فقط در مرتبه زبان و دست معتبر دانسته‌اند و در مرحله قلبی، به عدم اشتراط آن معتقدند؛ مانند علامه *حلّی* (ر.ک: حلّی، ۱٤۲۰، ج۲، ص۲٤۱)، *صاحب جواهر* (ر.ک: نجفی، ۱٤۰٤، ج۲۱، ص۳٦۷) و آیت‌الله *سیستانی* بنابر احتیاط واجب (ر.ک: حسینی سیستانی، ۱٤۱۷، ج۱، ص٤۱۸).

ج) قائلان به عدم اعتبار امکان تأثیر: دراین‌میان شیخ *طوسی* به عدم اشتراط امکان تأثیر معتقد است و این قول را به *شریف مرتضی* نیز نسبت می‌دهد (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ص۱٤۹)، گرچه عبارت *شریف مرتضی* در کتاب **جمل‌العلم والعمل** از آن اِبا دارد (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۳۸۷، ص۳۹).[۱]

برای تحقیق نظریه صحیح، لازم است ادله ناظر بر مسئله بررسی و تحلیل شود که درذیل بدان خواهیم پرداخت.

۲. ادله مطرح‌شده در مسئله

مواردی از ادله استنباط احکام که قابلیت استناد را دارد، درادامه به‌طور دقیق ارزیابی خواهد شد.

۱ـ۲. قرآن کریم

در این بخش، مهم‌ترین آیات مطرح قرآنی مرتبط با موضوع بررسی می‌شود تا اطلاقی که شیخ *طوسی* و دیگران اشاره کرده‌اند، روشن شود و همچنین استدلال برخی فقها بر آیات قرآنی برای اثبات عدم اشتراط امکان تأثیر، ارزیابی گردد.

۱ـ۱ـ۲. آیه ۱۰۴ سوره آل‌عمران

وَلْتَكن مِنكمْ أُمَّةٌ يدعُونَ إِلى الْخَيرِ وَ يأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ ينْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكرِ وَ أُولئِک هُمُ

۱. «و شرایط إنکارالمنکر: أن یعلمه منکراً، و یجوّز تأثیر إنکاره، و یزول‌الخوف علی‌النفس و ما جری مجراها، و لایکون فی إنکاره مفسدة».

الْمُفْلِحُونَ: باید از شما جماعتی باشد که به‌سوی نیکی دعوت و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و ایشان‌اند رستگاران.

آیه کریمه نسبت به موضوع مورد بحث یعنی احتمال تأثیر، اطلاق دارد و وجوب امر به معروف و نهی از منکر را به موردی که امکان تأثیر داشته باشد، مقید نکرده است. همین اطلاق در آیات دیگر نیز هست و همچنان که در مقدمه اشاره شد، برخی فقها ازجمله شیخ*الطائفه* با استناد به اطلاق یادشده، به عدم اشتراط امکان تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر معتقدند.

۲ـ۱ـ۲. آیه ۱۱۰ سوره آل‌عمران

كُنْتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ: شما بهترین امتی بودید که برای مردم خارج کرده شدید [چراکه] امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خداوند ایمان می‌آورید.

صدر و ذیل آیه کریمه بر این امر دلالت دارد که اتصاف امت به بهترین بودنش مشروط به قیام به این فریضه است؛ بنابراین هرگاه آن را ترک کنند، نه مؤمنان حقیقی و نه بهترین امت خواهند بود. دقت در آیه، خواننده را به این مطلب رهنمون می‌شود که باوجود امکان مقیدکردن آیه مذکور به اشتراط تأثیر،[1] ولی آیه شریفه به‌طور مطلق نازل شده است.

۳ـ۱ـ۲. آیات ۱۱۳ـ۱۱۴ سوره آل‌عمران

لَيسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يتْلُونَ آياتِاللَّهِ آنَاءَ اللّيلِ وَ هُمْ يسْجُدونَ * يؤْمِنُونَ باللَّهِ وَالْيوْمِ الآخِرِ وَ يأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ ينْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكرِ وَ يسَارِعُونَ فِي الْخَيرَاتِ وَ أُولئِک مِنَ الصَّالِحِينَ: اهل کتاب همگی یکسان نیستند، بلکه عده‌ای از آنها امت قائمه‌ای‌اند که آیات الهی را در ساعات شب و درحال سجده تلاوت می‌کنند. به خدا و روز قیامت ایمان دارند و امر به معروف و نهی از منکر می‌نمایند و در کارهای خیر بر یکدیگر پیشی می‌گیرند و ایشان از صالحان‌اند.

---

۱. امکان تقیید، یکی از مقدمات جریان اطلاق است.

طبق آیه مذکور احتمال اختصاص مخاطب این فریضه به معصومان ردّ می‌شود. مطلب مهم دیگری که پژوهش حاضر درصدد پاسخ به آن است اینکه آیه ازحیث شرطیت احتمال تأثیر اطلاق دارد.

۴ـ۱ـ۲. آیات ۶۲ـ۶۳ سوره مائده

وَ تَرَی کثِیراً مِنْهُمْ یسَارِعُونَ فِی الْإِثْمِ وَالْعُدوَانِ وَأَکلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا کانُوا یعْمَلُونَ* لَوْلاَ ینْهَاهُمُ الرَّبَّانِیونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ أَکلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا کانُوا یصْنَعُونَ: و بسیاری از اهل کتاب را می‌بینی که در إثم و عدوان و خوردن سحت پیشی می‌گیرند؛ چه بد است آنچه عمل می‌کنند. چرا ربانیون و احبار، آنها را از گفتن گناه و خوردن سحت نهی نمی‌کنند؛ چه بد کرداری انجام می‌دهند.

«لولا» دراینجا به‌معنای «هلّا» می‌باشد و برای بیان وجوب امر به معروف و نهی از منکر ازابتدا واجب بوده است (روحانی، ۱٤۱۲، ج۱۳، ص۲۰۸)، بااین‌حال وجوب آن را مشروط به احتمال تأثیر نکرده است.

۵ـ۱ـ۲. آیات ۷۸ـ۷۹ سوره مائده

لُعِنَ الَّذینَ کفَرُوا مِن بَنِی‌إِسْرَائِیلَ عَلَی لِسَانِ داوُد وَ عِیسَی ابْنِ مَرْیمَ ذلِک بِمَا عَصَوْا وَ کانُوا یعْتَدونَ * کانُوا لاَیتَنَاهُوْنَ عَن مُنکرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا کانُوا یفْعَلُونَ: آن افراد از بنی‌اسرائیل که کافر شدند، بر لسان داود و عیسی‌بن‌مریم لعنت شدند. آن به‌خاطر عصیان و تعدی‌شان بود. آنها یکدیگر را از کار زشتی که می‌کردند، نهی نمی‌نمودند؛ چه بد کاری انجام می‌دادند.

آیه کریمه دلالت می‌کند که ترک تناهی از منکر سبب فساد امت و حلول غضب و لعنت الهی می‌گردد؛ دراین‌میان اشاره‌ای به شرطیت احتمال تأثیر امر به معروف و نهی از منکر نشده است.

۶ـ۱ـ۲. آیات ۱۶۵ـ۱۶۶ سوره اعراف

وَ إِذ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِکهُمْ أَوْ مُعَذبُهُمْ عَذاباً شَدیداً قَالُوا مَعْذرَةً إِلَی رَبِّکمْ وَ لَعَلَّهُمْ یتَّقُونَ * فَلَمَّا نَسُوا مَا ذکرُوا بِهِ أَنْجَینَا الَّذینَ ینْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذنَا الَّذینَ ظَلَمُوا بِعَذابٍ بَئِیسٍ بِمَا کانُوا یفْسُقُونَ: و زمانی‌که گروهی از ایشان گفتند: چرا

قومی را که خدا آنها را هلاک یا با عذاب شدیدی عذاب خواهد کرد، پند می‌دهید؟ [نهی‌کنندگان در پاسخ] گفتند: به‌خاطر معذوربودن در درگاه خدا و نیز به‌امید اینکه از خدا بترسند. پس وقتی تذکر خداوند را فراموش کردند، کسانی را که از بدی نهی می‌کردند، نجات دادیم و آنانی را که ظلم کرده بودند، به‌جهت فسق‌شان با عذاب سختی گرفتیم.

به‌دلیل ارتباط تنگاتنگی که آیه مذکور با موضوع اصلی نوشتار دارد، لازم است به‌طور دقیق‌تر بحث شود.

درمورد نجات‌یافتن یا هلاک‌شدن گروه سوم یعنی گروه معترض، میان اهل تفسیر اختلاف بسیاری به‌چشم می‌خورد و مجموع نظرات را می‌توان در سه دیدگاه دسته‌بندی کرد: عده‌ای به نجات‌شان معتقدند؛ گروهی به هلاکت آنها باور دارند و برخی نیز آیه را ساکت می‌دانند؛ ازاین‌رو توقف کرده‌اند.

منشأ این اختلاف، تصریح‌نکردن آیه به هلاک‌شدن یا نشدن آنان است. از *ابن‌عباس* نقل شده است که هردو گروه نجات یافتند (ر.ک: طوسی، ۱٤۰۹، ج۵، ص۱۳/ سیوطی، ۱٤۰٤، ج۳، ص۱۳۷). در روایتی دیگر از او اعتقاد وی به هلاکت‌شان نقل شده است (ر.ک: طوسی، پیشین). در نقل دیگری تردد وی دراین‌باره بیان شده است. *طبری* از *عکرمه*، شاگرد *ابن‌عباس* روایت کرده است:

بر ابن‌عباس وارد شدم. مصحف در دامنش بود و می‌گریست. گفتم: فدایت گردم! چه چیزی تو را می‌گریاند؟ ابن‌عباس آیات مورد بحث را خواند و گفت: از سومین گروه، ذکری نشده است؛ می‌ترسم ما هم مثل آنها باشیم. عکرمه می‌گوید: به او گفتم آنها جزء نجات‌یافتگان‌اند؛ مگر نمی‌بینی که می‌فرماید: «فلمّا عَتَوا عمّا نُهوا عنه: زمانی‌که از آنچه نهی شده بودند، سرپیچی کردند». ابن‌عباس با شنیدن این سخن، غصه‌اش باز شد و به من جامه‌ای هدیه داد (طبری، ۱٤۱۵، ج۹، ص۱۲٦).

دلیل آن عده از مفسران که به نجات‌یافتن آن گروه معتقدند، براین‌اساس است:

به‌تصریح علما هرگاه نهی‌کننده بداند که امر و نهی‌اش تأثیری نخواهد داشت، تکلیف از او ساقط است و چه‌بسا دست‌کشیدن از نهی، به‌جهت بیهوده بودنش واجب باشد. همین است که گروه سوم از گروه دوم درمورد علت ادامه‌دادن به وعظ، سؤال کردند چون به علت دانستن حال گروه عاصی، غرض صحیحی در نهی از منکر نمی‌دیدند و

اما گروه دوم که از وعظشان دست نکشیدند، به‌جهت این بود که یا آنچنان که گروه سوم ناامید بودند، کاملاً ناامید نشده بودند، یا از فرط اشتیاق یا جدیتی که در امر هدایت داشتند، نظیر رسول گرامی خدا ﷺ که خدای متعال درمورد ایشان فرمود: «فلعلّک باخعٌ نفسک ...» (زمخشری، ۱۳۸۵، ج۲، ص۱۲٦).

آلوسی نیز این کلام را تأیید کرده است (آلوسی، ۱٤۱۵، ج۹، ص۹۲). همچنین *فخر رازی* می‌گوید باتوجه به کفایی‌بودن وجوب نهی از منکر، با انجام گروه دوم، از گروه سوم نیز ساقط بود و گروه سوم نجات‌یافتگان‌اند (فخر رازی، ۱٤۲۰، ج۱۵، ص۳۹).

به‌نظر عده‌ای از مفسران، آیه درباره حال گروهی که گفتند: «چرا وعظ می‌کنید ...»، ساکت است و علت سکوت نیز این است که جزاء همیشه از جنس عمل است، درحالی‌که اینان نه مستحق مدح‌اند تا مدح شوند و نه مرتکب گناه بزرگی‌اند تا ذمّ شوند (ابن‌کثیر، ۱٤۱۲، ج۲، ص۲۸٦).

از دیدگاه عده‌ای از مفسران همچون علامه *طباطبایی*، آیه کریمه بر این امر دلالت دارد که نجات‌یافتگان فقط گروه نهی‌کنندگان بودند و بقیه هلاک شدند و نیز دلالت دارد بر اینکه ملامت‌کنندگان به‌دلیل رهاکردن وعظ و دوری‌نکردن از عاصیان، در گناه و فسق آنها شریک بودند (طباطبایی، [بی‌تا]، ج۸، ص۲۹۵ـ۲۹٦). ایشان استدلال عکرمه را با استناد به مفهوم حصر در عبارت «أنجینا الّذین ینهون عن السّوء» تخطئه می‌کنند. ازنظر علامه، عبارت مزبور نجات‌یافتگان را در ناهیان از منکر منحصر می‌کند و ازسوی‌دیگر در جانب عذاب نیز می‌فرماید: «أخذنا الّذین ظلموا» و هیچ مانعی نیست که عبارت «الّذین ظلموا» شامل تارکان نهی از منکر نیز بشود (همان، ص۳۰۳)؛ براین‌اساس آیه در هلاک هردو گروه ظهور خواهد داشت. به گفته *طبرسی*، این معنا از امام *صادق* ؑ نیز روایت شده است (ر.ک: طبرسی، ۱٤۱۵، ج٤، ص۳۸۳).

احتمالاتی دراینجا مطرح می‌شود؛ برای‌مثال محتمل است اینان در حضور صیدکنندگان تبهکار، به ناهیان از منکر می‌گفتند: چرا خودتان را خسته می‌کنید و اینها را نصیحت می‌کنید؟ این افراد به هلاکت و عذاب الهی گرفتار می‌شوند؛ دراین‌صورت همین گفت‌وگو به‌نوبه خود تعریضی بر تبهکاران و ترساندن از گناه خواهد بود؛ مانند خطاب خداوند به رسول‌الله ﷺ: «عفا اللهُ عنک، لِمَ أذِنتَ لهم: خدا از تو بگذرد، چرا به آنها

رخصت دادی؟» (توبه: ٤٣). این مسئله تعریض بر بهانه‌گیران از جهاد است و موضع‌گیری در برابر آنها و نوعی امر به معروف و نهی از منکر محسوب می‌شود و قهراً آن عذاب بعدی که نازل شده است، دو گروه را مستثنا می‌کند و یک گروه را دربرمی‌گیرد؛ یعنی آمران به معروف و ناهیان از منکر اهل نجات‌اند و این گروه نیز که ملحق به آمران به معروف و ناهیان از منکرند، اهل نجات بوده، فقط آن کسانی که اهل صیدند، گرفتار عذاب‌اند.

روایتی که *طبرسی* بدان اشاره می‌کند، با روایت دیگر همانند آن، اختلاف متنی دارد؛ براین‌اساس همان‌گونه که علامه *طباطبایی* نیز در بحث روایی متذکر می‌شود، علاوه بر ضعف سند، در متن روایت نیز اختلاف و تشویش هست (طباطبایی، [بی‌تا]، ج۸، ص۳۰٤).

برخی فقها و مفسران از اینکه گروه ناهیان از منکر در پاسخ پرسش مذکور گفتند: «معذرةً إلی ربّکم»، بر عدم اشتراط امکان تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر استدلال کرده‌اند. شیخ *طوسی* در تفسیر این آیه آن را تأیید کرده است:

> این آیه دلیل است بر این است که نهی از قبیح، حتی اگر نهی‌کننده بداند که تأثیری نخواهد داشت و شخص قبول نخواهد کرد، واجب است و این است آن نظر محکم و صحیح که غیر آن صحیح نیست (طوسی، ۱٤۰۹، ج۵، ص۱۳).

در **فقه‌الصادق**ﷺ همین سخن نقل و تصدیق شده است (ر.ک: روحانی، ۱٤۱۲، ج۱۳، ص۲٤۸).

۷ـ۱ـ۲. آیه ۷۱ سوره توبه

> وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِیاءُ بَعْضٍ یأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ ینْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکرِ وَ یقِیمُونَ الصَّلاَةَ وَ یؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ یطِیعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِک سَیرْحَمُهُمْ اللَّهُ إنَّ أَللهَ عزیزٌ حکیمٌ : و مردان و زنان مؤمن، اولیای یکدیگرند. امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و نماز را برپا می‌دارند و زکات داده و اطاعت خدا و رسولش را بجا می‌آورند. خداوند به آنان رحمت و مهربانی خواهد کرد.

این آیه همانند آیات پیشین، نسبت به احتمال تأثیر و عدم آن اطلاق دارد و می‌توان

برای اثبات عدم اشتراطش بر این آیه به ضمیمه آیات دیگر استناد کرد.

۸ـ۱ـ۲. آیه ۱۷ سوره لقمان

یا بُنَی أقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنکرِ وَاصْبِرْ عَلَی مَا أَصَابَک إِنَّ ذلِک مِنْ عَـزمِ الْأُمُورِ:ای فرزندم! نماز را برپا دار و امر به معروف و نهی از منکر کن و بر آنچه بر تـو وارد شود، صبر نما. همانا آن از کارهایی است که باید قوت قلب بر آن داشته باشی.

۹ـ۱ـ۲. آیات ۴۳ـ۴۶ سوره طه

إذهَبَا إِلَی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَی * فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّیناً لَّعَلَّهُ یتَذکرُ أَوْ یخْشَی * قَالاَ رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن یفْرُطَ عَلَینَا أَوْ أَن یطْغَی * قَالَ لاَ تَخَافَا إِنَّنِی مَعَکمَـا أَسْـمَعُ وَ أَرَی ...: سـوی فرعـون بروید که طغیان کرده است، اما به‌نرمی با او سخن بگویید. شاید متذکر شود یا از خـدا بترسد. [موسی و هارون] گفتند: پروردگارا! از این می‌ترسیم که بـر مـا پیشـی گیـرد [و پیش از بیان حق، ما را آزار دهد] یا طغیان کند [و نپذیرد]. فرمود: نترسید! من بـا شـما هستم [همه‌چیز را] می‌شنوم و می‌بینم.

مطابق این آیه، خداوند دستور می‌دهد که *فرعـون* را دعـوت کنیـد و ازآنجاکـه لفـظ «لعل» آمده است، بنا بر آنچه پیش‌تر اشاره شد، دراینجا نیز نمی‌توان از آیه، عدم اشتراط احتمال تأثیر را برداشت کرد.

علاوه بر آیاتی که ذکر شد، آیات تواصی به حق و تواصی به صبر نیـز مـی‌توانـد در زمره ادله قرآنی امر به معروف و نهی از منکر قرار گیـرد؛ماننـد آیـات سـوره والعصـر: «إنّالإنسان لفی خسر، إلاّالّذین ءامنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحقّ و تواصـوا بالصّـبر» کـه همه این آیات نیز نسبت به احتمال تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر، اطلاق دارنـد و عدم اشتراط آن را می‌رسانند.

۲ـ۲. روایات

باوجود روایاتی دالّ بر عدم شرطیت احتمال تأثیر، به‌منظور امتناع از اطالـه در کـلام، با نظری اجمالی بر روایاتی که برای اثبات شرط احتمال تأثیر اسـتناد شـده‌انـد، روشـن می‌شود که نمی‌توان به این روایات برای اثبات مدعا تمسک جست؛ زیرا بسیاری از این

روایات، تمامیت سندی ندارند و برخی نیز در دلالت‌شان بر مدعا قاصرند و بعضی از هردو جهت سند و دلالت، ناتمام‌اند (طباطبایی قمی، ۱٤۲٦، ج۷، ص۱٤۸). اکنون برای‌نمونه به برخی روایات اشاره می‌شود:

۱ـ۲ـ۲. روایت مسعدةبن‌صدقه

از امام *صادق*ؑ روایت است که از آن حضرت پرسیده شد: آیا امر به معروف و نهی از منکر بر همه امت واجب است؟ فرمود: خیر! فقط بر قوی مُطاعی که معروف را از منکر باز شناسد، واجب است (کلینی، ۱٤۲۹، ج۹، ص٤۹٥).

در استدلال به این حدیث بر مدعا، عنوان «مطاع»بودن مورد استناد قرار گرفته است؛ زیرا امامؑ وجوب امر به معروف و نهی از منکر را با حرف حصر «إنّما» در اشخاصی منحصر می‌کند که اطاعت شوند؛ یعنی امر و نهی‌شان مؤثر واقع شود؛ درغیراین‌صورت تکلیف ساقط است.

درمورد سند، راوی حدیث یعنی *مسعدةبن‌صدقه* در هیچ‌یک از منابع رجالی توثیق نشده است. البته با مراجعه به منابع رجالی، روشن می‌شود که در میان راویان، دو تن به نام *مسعدةبن‌صدقه* بوده‌اند. *شیخ‌الطائفه* در **الفهرست**، در ذکر اصحاب امام *باقر*ؑ می‌نویسد: «مسعدةبن‌صدقه، عامی است» (طوسی، ۱٤۱۷، ص۱٤٦)؛ همچنان‌که *کشّی* نیز وی را بُتری[1] معرّفی کرده است (ر.ک: کشّی، ۱٤۹۰، ج۲، ص٦۸۷)، ولی در ذکر اصحاب امام *صادق*ؑ به عامّی‌بودن وی اشاره‌ای نشده، درعوض گفته شده است نسبتش عَبَسی بَصْری و کنیه‌اش *ابومحمد* است (طوسی، ۱٤۱۷، ص۳۰٦). همچنین *نجاشی* او را از اصحاب امام *صادق* و امام *کاظم*ؑ معرفی کرده، توصیف دیگری ذکر نکرده است (ر.ک: نجاشی، ۱٤۰۷، ص٤٥۱)؛ ازاین‌رو می‌توان نتیجه گرفت مسعده‌ای که از اصحاب امام *باقر*ؑ بود، غیر از مسعده‌ای است که از اصحاب امام *صادق*ؑ می‌باشد و نفر دوم، راویِ حدیث مورد بحث است و احتمال اینکه مسعده اول با دوم متحد باشد، احتمالی

---

۱. «بُتریه» فرقه‌ای از زیدیه است (طریحی، ۱٤۱٦، ج۳، ص۲۱۳).

دور از ذهن است؛ زیرا مسعده دوم، احادیثی را از امام *صادق*ﷺ روایت کرده است که به‌شدت منافی با تقیّه می‌باشد (برای‌نمونه ر.ک: شیخ مفید، ۱٤۱۳، ص۲۳۹/ کلینی، ۱٤۲۹، ج۲، ص۲۱۹ و ج۵، ص٦۵). معمولاً از شخص عامّی یا بُتری، این‌گونه احادیث روایت نمی‌شود. افزون‌براین برخی دانشمندان ـ ازجمله *میرداماد* (میرداماد، ۱۳۸۰، ص۱۱۵)، علامه *بحرالعلوم* (بحرالعلوم، ۱٤۰۷، ج٤، ص۱۱٦) و آیت‌الله *خویی* (خویی، [بی‌تا]، ج۱، ص۹۷) ـ معتقدند مقتضای اطلاقِ ذکر راوی در **رجال** *نجاشی* و **الفهرست**، امامی‌بودن آن راوی است. هرچند برخی محققان این احتمال را نیز مطرح کرده‌اند که مسعده اول، همان دومی بوده که به‌سبب به‌کاربستن تقیّه، به عامّه منسوب گشته است (شبیری، ۱٤۱۹، ص٤۸). مؤید مطلب مذکور این است که در تعدادی از روایاتش به لزوم تقیّه اشاره شده است (کلینی، ۱٤۲۹، ج۲، ص۲۱۹). بااین‌حال امامی‌بودن غیر از ثقه‌بودن است و در هیچ‌یک از اصول اربعه رجالی ـ **رجال** *کشّی*، **الفهرست** شیخ *طوسی*، **رجال** شیخ *طوسی* و **رجال** *نجاشی* ـ و دیگر منابع معتبر رجالی، به وثاقت راوی مورد نظر تصریحی نشده است.

ازجهت دلالت، باتوجه به اینکه عنوان مطاع‌بودن در موضوع حکم اخذ شده است و به‌عبارت‌دیگر وجوب امر به معروف و نهی از منکر به مطاع‌بودن آمر و ناهی منوط شده، لازمه آن این است که درصورت احتمال عدم اطاعت، تکلیف ساقط می‌شود؛ چه رسد به ظنّ عدم تأثیر! درحالی‌که التزام به این حکم، خلاف چیزی است که کلمات فقها ـ مبنی بر وجوب امر و نهی در صورت احتمال اطاعت ـ اقتضا می‌کند؛ پس نمی‌توان به ظاهر روایت ملتزم شد، بلکه به‌ناچار باید آن را توجیه کرد و در توجیه آن می‌توان گفت: اناطه وجوب به مطاعیت، ارشاد به حکم عقل است؛ زیرا کسی که مطاع نیست، قدرت احداث داعی در شخص مأمور و منهی را ندارد. ازسوی‌دیگر قدرت که از شرایط عامه تکلیف است، جزء ارتکازات عقلی می‌باشد و روایت نیز به همین ارتکاز عقلی ارشاد می‌کند (عراقی، ۱٤۱٤، ج٤، ص٤٤۸).

۲ـ۲ـ۲. حدیث یحیی طویل

مطابق روایت دیگر، مؤمنی را که پندپذیر است و جاهلی را که آگاه می‌شود، واجب

است امر به معروف و نهی از منکر کنند، نه صاحب شلاق و شمشیر را که موعظه در او اثری ندارد (کلینی، ۱٤۲۹، ج۹، ص٤۹۷/ طوسی، ۱٤۰۷، ج٦، ص۱۷۸). در سند روایت، *یحیی‌الطویل* هست که مجهول‌الحال می‌باشد؛ یعنی از او نام برده شده است، ولی درباره وی نه جرح و نه تعدیلی هست؛ ازسوی علمای رجال وارد نشده است (خویی، [بی‌تا]، ج۲۰، ص۱۰۰/ مامقانی، [بی‌تا]، ج۳، ص۳۱۷) و فقها روایاتش را به‌این‌دلیل ضعیف می‌دانند (سیفی مازندرانی، ۱٤۱٥، ص۱۲٥/ طباطبایی قمی، ۱٤۱۳، ج۷، ص۱٤۷). همچنین مضمون روایت با این دو مطلب تنافی دارد؛ نخست، اینکه امام حسین؈ که بزرگ‌ترین مجاهد است، صاحبان شلاق و شمشیر را امر به معروف می‌کند، تاآنجاکه هدف از قیامش را همین فریضه قرار می‌دهد؛ دیگری این روایت که معصوم؈ می‌فرماید: ارزشمندترین جهاد، سخن حقی است که در برابر پادشاه ستمگر گفته شود (کلینی، ۱٤۲۹، ج۹، ص٤۹٦).

۳ـ۲ـ۲. خبر حارث‌بن‌مغیره

در روایت دیگری امام *صادق*؈ می‌فرماید:

> چه چیزی مانع شما می‌شود که هرموقع که کسی کار بدی انجام می‌دهد و شما مطلع می‌شوید و موجب ناراحتی ما می‌شود، به‌سوی او بروید و او را آگاه سازید و سرزنش کنید و با کلام رسا با او سخن گویید. حارث می‌گوید: عرض کردم فدایت شوم! از ما نمی‌پذیرند. امام؈ فرمود: در این حالت از آنان دوری کنید و مجالس را ترک کنید (کلینی، پیشین، ج۱٥، ص۳۸٦/ حرّ عاملی، ۱٤۰۹، ج۱٦، ص۱٤٥).

دراین‌باره اولاً، این روایت مرسله است؛ ثانیاً، درمورد سند روایت، *خطاب‌بن‌محمد* هست که مجهول‌الحال می‌باشد و نیز *سهل‌بن‌زیاد* هست که گفته شده است ازنظر بسیاری از رجالیون او ضعیف است (نجاشی، ۱٤۰۷، ص۱۸٥/ ابن‌غضائری، [بی‌تا]، ص٥۹/ طوسی، ۱٤۱۷، ص۸۰/ مازندرانی، ۱۳۸۰، ص٥۷/ حلّی، ۱۳۸۱، ص٤٦۰/ حسینی تفرشی، ۱٤۱۸، ج۲، ص۳۸۳/ نراقی، ۱٤۲۲، ص۱۸۹). حتی *نجاشی* وی را اهل غلوّ و دروغگو می‌داند (نجاشی، ۱٤۲۲، ص۱۸۹). بااین‌حال برخی همچون علامه *بحرالعلوم* وی را ثقه می‌داند (مازندرانی خاتون‌آبادی، ۱٤۱۳، ج۳، ص۲۳) و نظرشان بر

این است که حتی بر فرض ثقه‌نبودن، ازآنجاکه او از مشایخ اجازه[1] است، خدشه‌ای به اعتبار سند وارد نمی‌آید (همان، ص۲۵). آیت‌الله *خویی* معتقد است ایشان ضعیف است یا اینکه دلیلی بر وثاقتش نیست (خویی، [بی‌تا]، ج۹، ص۳۵٤ـ۳۵٦). آیت‌الله *سبحانی* او را ضعیف می‌داند (سبحانی تبریزی، ۱٤۲٤، ص۸٦/ همان، [بی‌تا]، ص۲۲۰). افزون‌براین اشکالات سندی، مشکل جدی دیگری در استناد به مضمون روایت است و آن اینکه روایت مذکور دلالتی بر شرطیت احتمال تأثیر ندارد؛ زیرا باوجود عدم احتمال تأثیر، امام‌ﷺ امر به ترک مجالس آنان کرده است که این مسئله نوعی امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. البته اگر امام‌ﷺ امر به حضور در مجلس و نهی از سرزنش می‌کرد، می‌شد به شرطیت احتمال تأثیر در وجوب امر به معروف و نهی از منکر حکم داد.

۴ـ۲ـ۲. حدیث داود رَقّی

امام *صادق*ﷺ در روایت دیگری می‌فرماید:

> شایسته نیست که مؤمن خودش را خوار کند. سؤال شد که چگونه خودش را خوار می‌کند؟ حضرت پاسخ فرمودند که چیزی را بگوید که قدرت انجامش را نداشته باشد (کلینی، ۱٤۲۹، ج۹، ص٥۰٤).

در سند این روایت، *داود رَقّی* هست که برخی علمای رجال روایاتش را به استناد فاسدالمذهب و اهل غلوّ بودنش ضعیف می‌دانند (نجاشی، ۱٤۰۷، ص۱٥٦/ ابن‌غضائری، به‌نقل از: مازندرانی خاتون‌آبادی، ۱٤۱۳، ص۲۰٥). گفته شده است *کشّی* وی را ثقه می‌داند، ولی *تفرشی* در نقدالرجال نقل می‌کند که *کشّی* می‌گوید تاکنون ندیده‌ام کسی را که او را طعن کند (حسینی تفرشی، ۱٤۱۸، ج۲، ص۲۲۰)، اما این سخن *کشّی* دلالت ندارد بر اینکه نظرش بر تأیید وثاقت *داود رقّی* می‌باشد و منافات

---

۱. معمولاً بر کسانی اطلاق می‌شود که در این علم به‌دلیل کثرت محفوظات روایی و دقت در ضبط و نقل حدیث، مرجعیت علمی حدیث باشند. البته این قاعده شیخوخیت اجازه مورد اختلاف است و برخی همچون آیت‌الله خویی درباب ذکرالطریق إلی‌الشخص فی‌المشیخه، بر این امر قائل‌اند که دلالتی بر وثاقت راوی ندارد (خویی، [بی‌تا]، ج۱، ص۷٦ـ۷۸).

ندارد که وی نشنیده است، ولی *نجاشی* درمورد او طعن شنیده باشد. همچنین شیخ *طوسی* او را مدح کرده است و ثقه می‌داند (طوسی، ۱٤۱۵، ص۳۳٦)؛ براین‌اساس درمورد حال وی تعارض هست که شاید بتوان گفت به‌دلیل امکان اطلاع جارح بر امری که معدل از آن بی‌خبر است، جرح را مقدم بداریم. همین موارد سبب شده است علامه ابتدائاً توقف کرده، ولی چون توقف مقطعی است، درنهایت به‌استناد قول شیخ *طوسی* و *کشّی*، نظر به قبول روایت وی داشته است (حلّی، ۱۳۸۱، ص٦۸). آیت‌الله *خویی* به محل بنای قائلان به توثیق *داود رقّی* اشکال می‌کند که روایاتِ دالّ بر جلالت ایشان، ضعیف‌اند و قابل اعتماد نیستند؛ بنابراین شهادت *ابن‌قولویه*، شیخ *طوسی* و شیخ *مفید* با شهادت *نجاشی* و *ابن‌غضائری* بر ضعفش تعارض دارد و درست نیست گفته شود منشأ شهادت *نجاشی*، شهادت *ابن‌غضائری* است؛ زیرا از ظاهر عبارت *نجاشی* برمی‌آید که سبب قولش این است که اهل غلوّ از وی روایت می‌کنند و درنهایت ایشان نیز حکم به وثاقت *داود رقّی* نمی‌دهد (خویی، [بی‌تا]، ج۸، ص۱۲۸ـ۱۳۰)؛ بنابراین حکم به توثیق او بسیار مشکل است.

درمورد دلالت روایات باید گفت با روایات دالّ بر عدم اشتراط در تعارض است و افزون‌برآن استناد به روایت در محل بحث، به‌لحاظ مضمون دارای اشکال است؛ زیرا نفی وجوب آنچه قدرت بر انجامش نیست، بر نفی وجوب آنچه تأثیرش را احتمال نمی‌دهد، دلالت ندارد.

روایات دیگری نیز هست که با اشکالات مشابه پیش‌گفته همراه است. علاوه بر وجود ضعف سندی و دلالی در این روایات، تعارض آنها با روایات دیگر، رجوع به اطلاقات و عمومات وارده را لازم می‌نماید که بررسی آنها پیش‌تر گذشت.

۳ـ۲. اجماع

محقق *اردبیلی* و *صاحب جواهر* که از طرفداران نظریه اشتراط امکان تأثیرند، برای اثبات مدعا پس از اشاره به برخی روایات، عدم خلاف و اجماع در مسئله را کافی دانسته‌اند (اردبیلی، ۱٤۰۳، ج۷، ص۵۳۷/ نجفی، ۱٤۰٤، ج۲۱، ص۳٦۸).

اجماع دراینجا هم به لحاظ صغروی و هم از لحاظ کبروی با اشکال روبه‌رو می‌باشد، ازجهت صغروی، به این دلیل که شیخ *طوسی* و نیز ـ به‌موجب نقل وی ـ شریف مرتضی مخالف اجماع کذایی است. ازلحاظ کبروی نیز چون در اصول فقه ثابت شده است که اجماع محصّل فاقد اعتبار می‌باشد، چه رسد به اجماع منقول (خویی، ۱٤۱۷، ج۲، ص۱٤۰)، که عدم حجیتش قطعی است. در اینجا نیز بعید نیست اجماع مدرکی یا محتمل‌المدرکیه باشد که حجیتی ندارد، ولی اگر گفته شود در مسئله اختلافی نیست، درپاسخ باید گفت این امر ثابت نشده است که عدم خلاف، در حد اجماع باشد.

۴ـ۲. عقل

برخی طرفداران نظریه اشتراط امکان تأثیر ادعا کرده‌اند اگر هیچ دلیل دیگری نیز درمیان نباشد، دلیل عقلی به‌تنهایی کافی خواهد بود (سیفی مازندرانی، ۱٤۱۵، ص۱۲۳).

محقق *عراقی* پس از آنکه غرض از امر به معروف را اقامه فرایض بیان می‌کند، در تقریر دلیل عقلی بر مسئله می‌نویسد:

> ازآنجاکه غرضِ یادشده نمی‌تواند بر امر و نهی‌ای مترتب شود که تأثیری در ایجاد داعی در شخص ندارد، پس چنین امر و نهی‌ای باوجود جزم به عدم تأثیر، لغو محض می‌گردد (عراقی، ۱٤۱٤، ج٤، ص٤٥۱).[۱]

بعضی موافقان دلیل مذکور نیز در پاسخ به این اشکال که امر و نهی اگر تأثیری در شخص مقابل نداشته باشد، دست‌کم اتمام حجت بر اوست و این خود نوعی تأثیر است، گفته‌اند:

> واضح است که تشریع این فریضه بزرگ تنها به‌منظور حرکت‌دادن مکلّفین بر انجام واجبات و سوق‌دادن آنها به‌سوی طاعات و بازداشتن آنها از معاصی وگناهان می‌باشد، نه صرفاً و فقط به‌منظور اتمام حجت (سیفی مازندرانی، ۱٤۱۵، ص۱۲۳).

با ملاحظه مطالب پیش‌گفته، معلوم می‌شود استدلال‌کنندگان به این دلیل، دایره تأثیر

---

۱. «إنّالغرض من‌الأمر بالمعروف، بعد ما کانت إقامة الفرائض ... إنّالغرض من‌الإنکار لایکاد یترتب علی أمر لایؤثر فی إحداث الداعی، فمع الجزم بعدم التأثیر یکون لغواً محضاً».

امر به معروف و نهی از منکر را بسیار کوچک فرض کرده‌اند، درحالی‌که باتوجه به وسعت دامنه تأثیر می‌توان گفت موردی یافت نمی‌شود که امر به معروف و نهی از منکر در آن فاقد تأثیر باشد و حکم به اعتبار تأثیر در مقام عمل، حکمی بدون موضوع و بحثی بی‌ثمر می‌گردد.

۳. دیدگاه برگزیده

باید دقت داشت بر فرض اشتراط این فریضه به احتمال تأثیر در آن، باز هم در عمل و در عالم خارج نمی‌توان این شرط را به‌اجرا گذاشت؛ زیرا حکم به اشتراط امکان تأثیر، حکمی فاقد موضوع خواهد شد. سرّ مطلب اینکه تأثیر امر به معروف و نهی از منکر، منحصر به تأثیر کلی و فوری در قلع و قمع معصیت نیست. برای روشن‌ترشدن مطلب لازم است به برخی ابعاد و مصادیق تأثیر امر به معروف و نهی از منکر توجه شود:

الف) تأثیر در درازمدت: ممکن است امر به معروف و نهی از منکر در مواردی تأثیر آنی نداشته باشد و احتمال تأثیرش در آینده باشد که این احتمال، یکی از مصادیق احتمال تأثیر می‌باشد و همین احتمال در احراز شرط احتمال تأثیر کافی است.

ب) تأثیر در تأخیر انجام گناه: اگر تأثیر احتمالی باشد، بدین‌گونه که با انجام این فریضه، انجام گناه به‌تعویق افتد، احتمال تأثیر تحقق یافته است و امر به معروف و نهی از منکر واجب خواهد بود.

ج) تأثیر در تقلیل گناه: گاهی ممکن است شخص با امر به معروف و نهی از منکر، از کرده خود دست برندارد، ولی احتمال برود سبب شود کمتر به گناه اقدام کند. در این فرض نیز شرط احتمال تأثیر، محقق بوده و امر به معروف و نهی از منکر واجب است.

د) تأثیر درصورت تعدد آمران و ناهیان: ممکن است امر و نهی به‌وسیله یک فرد، مؤثّر نباشد، ولی احتمال برود چنانچه افراد متعددی شخص مرتکب را امر یا نهی کنند، تأثیر داشته باشد؛ پس امر به معروف و نهی از منکر ساقط نیست.

ه) تأثیر درصورت تکرار نهی: اگر نهی انسان در یک مرتبه تأثیر نداشته باشد، ولی

احتمال بدهد چنانچه نهی خود را تکرار کند، تأثیر داشته باشد، در این فرض نیز باید به انجام فریضه اقدام کند.

و) تأثیر در جلوگیری از به‌فراموشی سپرده‌شدن احکام: روشن است اگر فریضه امر به معروف و نهی از منکر ترک شود، مردم به‌تدریج به انجام معصیت عادت می‌کنند و قبح آن در جامعه و به‌ویژه نزد نسل‌های بعدی ازمیان می‌رود و چه‌بسا با مرور زمان، احکام الهی به‌فراموشی سپرده شود؛ بنابراین اگر این فریضه هیچ تأثیر دیگری جز جلوگیری از پدیده یادشده نداشته باشد، همین اثر برای وجوب آن کافی خواهد بود.

ز) جلوگیری از تئوریزه‌کردن امر به منکر و نهی از معروف: در روایت داریم که روزی پیامبرﷺ به *سلمان* فرمود: آن روز چه‌کار می‌کنید وقتی زن‌هایتان فاسد می‌شوند، جوان‌هایتان گمراه می‌شوند و شما امر به معروف و نهی از منکر نکنید؟ *سلمان* گفت: مگر می‌شود چنین چیزی؟ یعنی می‌شود جامعه اسلامی به جایی برسد که امر به معروف و نهی از منکر نکند! سپس پیامبرﷺ فرمود: بله! بدتر از شرایط قبل هم اتفاق می‌افتد؛ چه‌کار می‌کنید آن زمان که امر به منکر کنید و نهی از معروف انجام دهید؟ *سلمان* گفت: مگر چنین چیزی می‌شود؟ حضرت فرمود: بدتر از این هم خواهد بود که معروف را منکر و منکر را معروف خواهید دانست (مجلسی، ۱٤۱۰، ج۹۷، ص۷٤).

تمامی موارد پیش‌گفته جزء مصادیق تأثیر امر به معروف و نهی از منکرند که باید مدّ نظر قرار گیرند و باوجود احتمال هریک از موارد یادشده، تکلیف ساقط نیست (خمینی، ۱۳۹۰، ج۱، ص٤٦۹)؛ براین‌اساس روشن می‌شود دایره تأثیر به‌اندازه‌ای وسیع است که به‌یقین می‌توان گفت فرض اینکه موردی را بتوان یافت که مکلف مطمئن باشد امر به معروف و نهی از منکر او هیچ تأثیری ندارد، از مصادیق فرض محال است؛ درنتیجه حکم به اشتراط امکان تأثیر در آن، حکمی بدون موضوع بوده، قهراً نزاع در اینکه احتمال تأثیر شرط است یا خیر، ثمره عملی نخواهد داشت.

نتیجه

با بررسی ادله وارده در بحث روشن شد که ازسویی آیات ازجهت این شرط اطلاق دارند و درمیان روایات نیز روایتی که مورد اعتماد و دالّ بر شرطیت احتمال تأثیر باشد، یافت نشد؛ بنابراین نظر به نفی چنین شرطی مورد پذیرش واقع شد و این نتیجه به‌دست آمد که بحث در اشتراط امکان تأثیر به‌دلیل وسعت دایره تأثیر، فاقد ثمره عملی است؛ زیرا تأثیر فقط به این مسئله نیست که امر و نهی، بی‌درنگ اثر کند یا گناه را قلع و قمع کند، بلکه برخی آثار در دایره تأثیر نهی از منکر می‌گنجد. تأخیر و به‌تعویق‌انداختن گناه، کم‌کردن دفعات گناه و جلوگیری از فراموش‌شدن احکام نیز جزء تأثیرهای امر به معروف و نهی از منکر محسوب می‌شود. همچنین ممکن است امر به معروف و نهی از منکر در درازمدت بر فرد تأثیر کند یا با تکرار امر و نهی به‌وسیله یک فرد و یا با تذکر ازسوی افراد متعدد، تأثیرش به‌تدریج ظاهر شود؛ ازاین‌رو هیچ موردی را نمی‌توان یافت که انسان به‌یقین بداند امر و نهی او هیچ‌یک از تأثیرهای مذکور و تأثیرات دیگر را ندارد.

منابع

۱. آبی فاضل، حسن‌بن‌ابی‌طالب؛ **کشف‌الرموز فی شرح مختصرالنافع**؛ چ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۷ق.
۲. آلوسی، محمود؛ **روح‌المعانی فی تفسیر القرآن‌الکریم**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱٤۱۵ق.
۳. ابن‌غضائری، ابوالحسن احمد؛ **رجال ابن‌الغضائری ـ کتاب الضعفاء**؛ قم: [بی‌نا]، [بی‌تا].
٤. ابن‌کثیر، اسماعیل؛ **تفسیر القرآن‌العظیم**؛ تحقیق یوسف المرعشلی؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱٤۱۲ق.
۵. اردبیلی، احمد؛ **مجمع‌الفائدة والبرهان فی إرشادالأذهان**؛ تحقیق مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی و حسین یزدی اصفهانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۳ق.
٦. اصفهانی (مجلسی)، محمدباقربن‌محمدتقی؛ **بحارالأنوار**؛ بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، ۱٤۱۰ق.
۷. بروجردی (بحرالعلوم)، سیدمهدی؛ **الفوائدالرجالیة**؛ تهران: مکتبة الصادق‌ﷺ، ۱٤۰۵ق.
۸. بغدادی (شیخ مفید)، محمدبن‌محمدبن‌نعمان؛ **المقنعة**؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱٤۱۳ق.
۹. تبریزی، جواد؛ **إرشادالطالب إلی التعلیق علی‌المکاسب**؛ چ۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱٤۱٦ق.
۱۰. حرّ عاملی، محمدبن‌حسن؛ **وسائل‌الشیعة**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت‌ﷺ، ۱٤۰۹ق.

۱۱. حسینی تفرشی، سیدمصطفی؛ **نقدالرجال**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱٤۱۸ق.
۱۲. حسینی سیستانی، سیدعلی؛ **منهاج‌الصالحین**؛ چ۵، قم: دفتر آیت‌الله سیستانی، ۱٤۱۷ق.
۱۳. حلّی (محقق حلّی)، جعفربن‌حسن؛ **شرائع‌الإسلام فی مسائل الحلال والحرام**؛ تهران: استقلال، ۱٤۰۳ق.
۱٤. حلّی (علامه حلّی)، حسن‌بن‌یوسف؛ **تحریرالأحکام الشرعیة علی مذهب‌الإمامیة**؛ چ۱، قم: مؤسسه امام صادق، ۱٤۲۰ق.
۱۵. ـــــ ؛ **رجال‌العلامة ـ خلاصة الأقوال**؛ چ۲، نجف: منشورات المطبعةالحیدریة، ۱۳۸۱ق.
۱٦. حلّی، حسن‌بن‌علی‌بن‌داود؛ **رجال ابن‌داود**؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۷. خمینی، سیدروح‌الله؛ **تحریرالوسیلة**؛ نجف: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۰.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مصباح‌الأصول**؛ تحقیق حسینی بهسودی و محمد سرور؛ قم: کتابفروشی داوری، ۱٤۱۷ق.
۱۹. ـــــ ؛ **معجم رجال‌الحدیث**؛ چ۵، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۰. روحانی، سیدصادق؛ **فقه‌الصادق**؛ قم: دارالکتاب ـ مدرسه امام صادق، ۱٤۱۲ق.
۲۱. زمخشری، جارالله؛ **تفسیر الکشّاف**؛ مصر: مطبعة مصطفی البابی الحلبی و أولاده، ۱۳۸۵ق.
۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر؛ **أدوارالفقه الإمامی**؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱٤۲٤ق.
۲۳. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر؛ **دلیل تحریرالوسیلة ـ الأمر بالمعروف والنهی عن‌المنکر**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۵ق.
۲٤. سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابوبکر؛ **الدرّالمنثور فی تفسیرالمأثور**؛ چ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱٤۰٤ق.
۲۵. شبیری، سیدمحمدجواد؛ **أحسن‌الفوائد فی أحوال‌المَساعد**؛ قم: آل‌البیت، ۱٤۱۹ق.

۲۶. شریف مرتضی، علی‌بن‌حسین؛ **جمل‌العلم والعمل**؛ نجف: مطبعةالآداب، ۱۳۸۷ق.
۲۷. طباطبایی قمی، سیدتقی؛ **عمدةالمطالب فی‌التعلیق علی‌المکاسب**؛ قم: کتابفروشی محلاتی، ۱٤۱۳ق.
۲۸. ـــــ ؛ **مبانی منهاج‌الصالحین**؛ تحقیق عباس حاجیانی؛ قم: قلم‌الشرق، ۱٤۲٦ق.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۳۰. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ **مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن**؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱٤۱۵ق.
۳۱. طبری، محمدبن‌جریر؛ **جامع‌البیان عن تأویل آی‌القرآن**؛ بیروت: دارالفکر، ۱٤۱۵ق.
۳۲. طریحی، فخرالدین؛ **مجمع‌البحرین**؛ چ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱٤۱٦ق.
۳۳. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن؛ **الإقتصاد الهادی إلی طریق‌الرشاد**؛ تهران: چهل ستون، ۱۳۷۵ق.
۳٤. ـــــ ؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ [بی‌جا]: مکتب‌الإعلام الإسلامی، ۱٤۰۹ق.
۳۵. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن؛ **الفهرست**؛ قم: دفتر نشر فقاهت، ۱٤۱۷ق.
۳٦. ـــــ ؛ **تهذیب‌الأحکام**؛ چ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱٤۰۷ق.
۳۷. ـــــ ؛ **رجال الشیخ‌الطوسی**؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱٤۱۵ق.
۳۸. عراقی، آغاضیاء؛ **شرح تبصرةالمتعلمین**؛ تحقیق محمد حسون؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۱٤ق.
۳۹. فخر رازی، محمدبن‌عمر؛ **مفاتیح‌الغیب**؛ چ۳، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱٤۲۰ق.
٤۰. کشّی، ابوعمرو محمدبن‌عمربن‌عبدالعزیز؛ **رجال الکشّی**؛ تحقیق حسن مصطفوی؛ مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱٤۹۰ق.
٤۱. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ قم: دارالحدیث، ۱٤۲۹ق.
٤۲. مازندرانی خاتون‌آبادی، اسماعیل؛ **الفوائدالرجالیة** (للخواجوئی)؛ مشهد:

مجمع‌البحوث الإسلامیه، ١٤١٣ق.

٤٣. مازندرانی، ابن‌شهرآشوب؛ **معالم‌العلماء**؛ نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.

٤٤. مامقانی، عبدالله؛ **تنقیح‌المقال فی علم‌الرجال**؛ تحقیق محی‌الدین و محمدرضا مامقانی؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، [بی‌تا].

٤٥. منتظری، حسینعلی؛ **دراسات فی‌المکاسب المحرّمة**؛ قم: نشر تفکر، ١٤١٥ق.

٤٦. میرداماد، سیدمحمدباقر؛ **الرواشح السماویة**؛ قم: دارالحدیث للطباعة والنشر، ۱۳۸۰.

٤٧. نجاشی، ابوالحسن احمد؛ **رجال النجاشی ـ فهرست أسماء مصنفی‌الشیعة**؛ قم: انتشارات اسلامی، ١٤٠٧ق.

٤٨. نجفی (کاشف‌الغطاء)، جعفربن‌خضر؛ **کشف‌الغطاء عن مبهمات‌الشریعة‌الغراء**؛ چ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ١٤٢٢ق.

٤٩. نجفی، محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**؛ چ۷، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ١٤٠٤ق.

٥٠. نراقی، احمدبن‌محمدمهدی؛ **مستندالشیعة فی أحکام‌الشریعة**؛ قم: آل‌البیت علیهم‌السلام، ١٤١٥ق.

٥١. نراقی، میرزاابوالقاسم؛ **شعب‌المقال فی درجات‌الرجال**؛ چ۲، قم: کنگره نراقی، ١٤٢٢ق.

القصاص في ميزانالحقوق والأخلاق

أمير غنوي*

لقد استُعمل العديد منالمفاهيم العميقة فيالفكر الإسلامي كالقصاص في إطار محدود، لكن التأمّل الدقيق في آيات القصاص و إنعكاساتها فيالفقه الشيعي يثير التساؤل التالي: هل أنّ مفهوم القصاص لايمتدّ إلى مساحة أوسع ممّا نراه اليوم؟ و قد قادنا هذا السؤال إلى البحث في الآيات القرآنية و دراسة استخدام هذا المفهوم في الروايات والفقه.

إنّ إعادة تحليل عمومات بحث القصاص و دراسة الروايات الواردة في التعاليم الأخلاقية والفقهية المختلفة و ما أبداه العلماء العظماء السابقون من تحليل للنصوص قد فتح ساحات جديدة في هذا الصدد، و إنّ إمعان النظر فيالسير العقلائية في مراعاة التناسب بينالموقف مع المتخلّف معالقانون و بين سلوكه و وضعه ليؤكّد صحة الإستفادات الجديدة منالنصوص.

إلا أنّ الإنجاز النهائي لهذه الدراسة هو إعتبارالقصاص كحكم أخلاقي و قاعدة هامة في مجال العلاقات الإجتماعية، تلك القاعدة التي باتت مقبولة على صعيد الأخلاقيات في مجال التعامل الدولي، بل في بعض مجالات القانون الدولي قد بُنيت على أساسها أيضاً. إنّ القصاص يجب أن يُلحظ كقاعدة فيالأخلاقيات الإجتماعية، و يجب التوصّل إلى جذور هذه القاعدة القانونية فيها؛ فإنّها قاعدة لايُمكن بدونها أن تحفظ الحرمات، و لا يتم السيطرة السلوكيات الضارّة.

و من الإنجازات الأخرى لهذه الدراسة التوصّل إلى قاعدة شاملة في قانون العقوبات؛ إذ أنّها لاتتعامل معالجرائم المرتكبة ضدّ الأفراد فقط، بل أيضاً يطرح القصاص كرويّة في كيفية تحديد العقوبات التعزيرية؛ فإنّ هذا المجال من دون تحديد معايير للحاكم يؤدّي إلى نحو من عدم الإنضباط.

الكلمات المفتاحية: القصاص، الأخلاق الإجتماعية، مبدأ المقابلة بالمثل.

* أُستاذ مساعد في معهد الأبحاث للثقافة والفكر الإسلامي (amir.ghanavi@gmail.com).

الموقف الديني تُجاه العلاقة بين الكرامة الإنسانية و حقوق الإنسان

حسين جوان آراسته*

لقد حظيت «الكرامة الإنسانية» في الفكر الديني والوثائق الدولية بإهتمام كبير، و قد بُذلت جهود لترتيب آثار قانونية عديدة، لا سيما في مجال حقوق الإنسان الأساسية. تسعى هذه المقالة إلى الإجابة على هذا السؤال المهم بطريقة تحليلية، و هو: ما هو أساس الكرامة من وجهة النظر القرآنية؟ و هل يمكن على أساس ذلك إثبات استحقاق الإنسان للتمتع بالحقوق الأساسية كالمساواة والحرية؟ إنّ الوثائق الدولية لحقوق الإنسان لتوكّد على الكرامة كأساس لحقوق الإنسان، ولكنّها لاتعالج معنى و مفهوم الكرامة نفسها، الأمر الذي يتطلّب التفكير الجادّ. تبيّن نتائج المقال أنّ كرامة الإنسان التكوينية في القرآن كان بسبب امتلاك «العقل والفطرة» ؛ فقد كرّم الله الإنسان من خلال هاتين النعمتين. و في مثل هذه الحالة فإنّ العلاقة بين حقوق الإنسان والكرامة تقتضي ربط هذه الحقوق بالعقل والفطرة ، في حين لاأحد من دعاة حقوق الإنسان إلتزم بذلك. من ناحية أخرى، على فرض ترتّب آثار قانونية على الكرامة الإنسانية فإنّ الفرق الأساسي بين الملاومة بين الإنسان والكرامة في المنطق غيرالديني والملازمة بين الإنسانية والكرامة في المنطق الديني هوالذي يميّز مسير كلّ منهما عن الآخر.

الكلمات المفتاحية: الكرامة، الكرامة التكوينية، الكرامة الذاتية، الكرامة الإكتسابية، حقوق الإنسان .

* أُستاذ مساعد في معهد الأبحاث المشترك بين الحوزة والجامعة و عضو اتّحاد الفقه والقانون الإسلامي في الحوزة العلمية (hoarasteh@gmail.com).

نقدالإستدلال بالقرآنالكريم لإثبات قاعدتي العدالة و نفيالظلم الفقهيتين

سيفالله صرامي*

يمكن بحث العدالة والظلم في القرآن من جهتين جزئية و عامّة. فمن الجهة العامّة يمكن الإشارة إلى كلا مبدأي العدالة و نفي الظلم. إنّ مفاد قاعدة العدالة هوالإثبات الشرعي لأيّ حكم يراه العرف عادلاً، و مفاد قاعدة نفي الظلم هو نفي أيّ حكم يعتبره العرف ظالماً، حتّى لو كان ثابتاً بطريق معتبر إلا أنّه غير قطعي، بحيث إنّ العرف يعدّ أصل الحكم و نسبته إلى الشرع غيرصحيحين. و في هذه المقالة ـ بعد تقرير دعوى إثبات هذين المبدأين استناداً إلى القرآنالكريم ـ تمّ نقد و ردّ هذا الإستناد. و أيضاً تمّ طيّ مسار جديد في مجال إكمال التقرير المدّعى و بيان إمكانية الإستدلال بمزيد منالآيات و كذلك في مجالالنقد التفصيلي. و قد يفتح هذا الطريق ببيان شرح دقيق لمحلّ البحث ممّا يوجب تحاشي الخلط والإنحراف فيه. ثم يستقرّ البحث و من خلال إلقاء نظرة عامة على آيات الظلم والعدل على تصنيفها إلى محورين، لكي ينتهي آخر المطاف إلى تقرير الدعوى وفقاً للقاعدة الفقهية للعدالة والقاعدة الفقهية لنفي الظلم، ثم نقدها.

الكلمات المفتاحية: القاعدة الفقهية، العدالة، الظلم، القرآن، الأحكام.

* أُستاذ مساعد قي معهد الأبحاث للعلوم والثقافة الإسلامية (sarrami.sayfollah@isca.ac.ir).

الهندسة الوراثية من الزاوية الفقهية والقوانين الموضوعة

حامد روستائي صدرآبادي*
نصرالله جعفري خسروآبادي**
سعيدة سليماني باي طاق***

إنّ الهندسة الوراثية والمنتجات المعدّلة جينياً على الرغم من فوائدها و منافعها قد خلقت تحديات و مسائل للبيئة والتنوع البيولوجي و صحة الإنسان والحيوان والنبات و ظهرت على أثر ذلك مجموعة من المؤيّدين والمعارضين. في هذه الدراسة تمّ بيان و تحليل و نقد أهمّ أدلّة عدم جواز المنتجات المعدّلة وراثياً، و بعض هذه الأدلة عبارة عن: حرمة التغيير في الخلقة، والإضرار بالتنوّع البيولوجي، و قاعدة لاضرر و ما إلى ذلك. ثمّ تمّ فحص أدلّة جواز هذه التكنولوجيا، كأصل الإباحة، و أدلّة التسخير، و قاعدة التسليط و ما إلى ذلك. و طبقاً لنظر الباحثين فإنّ تقنية الهندسة الوراثية في حكم الآلات المشتركة، والمنتجات التي تنتجها هذه التكنولوجيا لها إستخدام شرعي و إستخدام غيرشرعي؛ و في الجهات المشروعة حكمها الجواز، و إن أحرز إساءة إستخدامها يحكم بحرمتها؛ و بعبارة أخرى: إنّ الترخيص في إستخدام هذه التكنولوجيا و عدم الجواؤ كامن في كيفية إستخدامها، كما أنّ أدلّة عدم الجواؤ لاتثبت عدم صحة هذه التقنية ذاتاً، بل نظراً إلى أنّ هذه التكنولوجيا يمكن أن تكون لها آثار و نتائج مفيدة في المجالات المشروعة والقانونية فيجوز إستغلالها الهادف مع مراعاة السلامة التامّة والجوانب القانونية، ممّا يؤدي إلى الترشيد الكمّي والكيفي للمنتجات والإستثمار الكبير، ولكن لو أُسيء إستخدامها في مجالات غيرشرعية لأصبحت مشمولة للحكم بعدم الجواز.

الكلمات المفتاحية: الهندسة الوراثية، التكنولوجيا الحيوية، القواعدالفقهية، حرمة التغيير، التسخير.

* أُستاذ مساعد في لجنة الفقه والقانون الإسلامي في جامعة ميبد/ الكاتب المسؤول (rostaei@meybod.ac.ir).
** أُستاذ مساعد في لجنة الفقه والقانون الإسلامي في جامعة ميبد (nasrjafari@meybod.ac.ir).
*** طالب دكتوراه في القانون الخاص في جامعة ميبد (soleimanisaeideh100@yahoo.com).

تطوير المستنداتالقرآنية للقواعدالفقهية

خالد غفوري الحسني*
حامد معرفت**

وفقًا لبعض النظريات لايزال قسم كبير منالطاقة الفقهية للقرآنالكريم كامناً في مرحلة القوة، ولكن لدى المراجعة المجدّدة و تغيير الموقف مع القرآن يمكن زيادة أدلّة الأحكام والقواعد الفقهية المستفادة من القرآن. تسعى هذه الدراسة بإعتماد المنهج المقارن والتحليلي للبحث في إطار تسع قواعد فقهية من النواحي التالية: ففي البدء إحصاء عدد الآيات المستدلّ بها، ثم تحديد الآيات الأخرى المشابهة لتلك الآيات بلحاظ اللفظ والمضمون أو الحكم. و مضافاً لذلك فإنّه من خلال نظرة كلّية شاملة إلى جميع القواعد التسع إستطاع الباحث العثور على عدد من الآيات يمكن عدّها كدليل فقهي. و أمّا نتائج البحث ففي خصوص القواعدالفقهية التسع تمّ الإستدلال من قبل الفقهاء في مختلف الكتب بما بلغ مجموعه ثمانية عشرة آية، كما تمّ إكتشاف و عرض ٣٤ آية جديدة مشابهة لتلك الآيات و بنفس المستوى الدلالي تقريباً. بالإضافة إلى هذه النظرة الشاملة يالجارية في جميع القواعد التسع فقد إستطاع الباحث من خلال ضمّ عشرات الآيات بعضها إلى بعض أن يحصل على دليل موثوق لكلّ واحدة من تلك القواعد. إنّ هذه النتائج ـ التي تم الحصول عليها فقط في دائرة القواعد التسع ـ قد أظهرت بوضوح أنّ أدلّة القواعد الفقهية قابلة للتوسعة، و أنّ عدد آيات القرآنالكريم التي تتمتع بطاقة فقهية أكبر من المقدار المتعارف حتى الآن.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الفقه، قاعدة فقهية، طاقة فقهية، مستندات قرآنية، آياتالأحكام.

* أُستاذ مساعد و عضو الهيئة العلمية في جامعةالمصطفى العالمية (m_qafori2005@yahoo.com).
** دكتوراه في علومالقرآن والحديث و محقّق في مؤسسة تمهيد (hamed.marefat@gmail.com).

دراسة في شرطية إحتمال التأثير في وجوب‌الأمر بالمعروف والنهى عن‌المنكر

أمين سليمان كلوانق*
السيد محمدجواد وزيري‌فرد**
السيد هادي هاشمي مجد***
أحمد مرتاضي****

إنّ القرآن‌الكريم والروايات الواردة من‌المعصومين‌ﷺ حافلة بالتأكيد والتحضيض على فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. و قد عيّنت في كلمات الفقهاء شرائط لوجوب هذه الفريضة؛ أحد هذه الشرائط الذى وقع موضع خلاف هو شرطية إحتمال التأثير و عدمها. فيرى البعض أنّه شرط مطلقاً، و يقول بعض آخر بإشتراطه في مرحلة الأمر والنهي اللسانيين والعمليين فحسب، فيما يقول جماعة أيضاً بعدم شرطيته. في هذا التحقيق من خلال دراسة الآيات‌الكريمة و لحاظ إطلاق الآيات من ناحية، و لحاظ الضعف السندي للروايات والقصور الدلالي للأدلة الروائية على إعتبار الشرط المذكور من ناحية أخرى، و بعد تقييم سائر الأدلّة أخرى تمّ التوصّل إلى النتيجة التالية، و هي أنّ هذه الفريضة يجب أن تؤدّى على‌الرغم من إحتمال عدم التأثير؛ و بالتالى يتمّ تأييد الرأي الثالث، بل نظراً لسعة دائرة التأثير التي هي أعم من‌التأثير الكلي أو الجزئي يتضح أنّ الحكم بإشتراط إمكان التأثير حكم بلاموضوع و أمر غيرمعقول، بحيث لايكون لهذا النزاع أيّة ثمرة عملية.

الكلمات المفتاحية: الأمر بالمعروف، النهي عن‌المنكر، شرطية إحتمال التأثير، الإطلاق.

* طالب دكتوراه في‌الفقه و مبانى القانون‌الإسلامي في جامعة قم/ الكاتب‌المسؤول (amin.soleyman1370@gmail.com).
** أستاذ مساعد في جامعة قم (vaziryfard@yahoo.com).
*** طالب دكتوراه في‌الفقه و مبانى القانون‌الإسلامي في جامعة طهران (hashemimajd@ut.ac.ir).
**** أستاذ مساعد في جامعة تبريز (a.mortazi@tabrizu.ac.ir).

Analyzing the Condition of the Possibility of Effect in the Obligation of Calling the People to the Goods and Preventing Them from Evils

Amin Soleiman Colvanaq *
Seyyed Mohammad Javad Vaziri Fard **
Seyyed Javad Hashemi Majd ***
Ahmad Mortazi ****

The Holy Qur'an and the reported religious traditions from Infallible Imams is full of words that emphasize and encourage the people to observe the religious obligation of the Calling the people to the goods and preventing the people from evils. Some conditions have been stipulated for the necessity of this ruling in the words of the jurisprudents. One of them which is a matter of controversy is that whether the possibility of effect is a conditional or unconditional clause. Some of the jurisprudents believe that it is absolutely evil, some others believe that it is conditional at the verbal and practical stage. A group of them holds that it is unconditional. The present research, analyzing the Holy verses of the Qur'an and considering the generalities of the verses on the one hand and the weakness of the isnad and inadequate evidences for the validity of the above-mentioned condition on the other hand and after evaluating other evidences concludes that it must be fulfilled even if it doesn't effect. Therefore, the third view is approved and even considering the extent of the impact, whether overall or partial, it becomes obvious that the ruling of the conditionality of the possibility of effect is a baseless and unreasonable verdict and the dispute over this matter will be fruitless and impractical.

Keywords: *Calling the People to the goods and Preventing Them from Evils, Condition of the Possibility of Effect, Generality.*

---

* Ph.D Student of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, University of Qom(amin.soleyman1370@gmail.com).

** Associate Professor, University of Qom.

*** Ph.D Student of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, University of Tehran.

**** Assistant Professor, University of Tabriz.

The Development of the Qur'anic Documents of the Jurisprudential Rules

Khaled Ghafouri *
Hamed Ma'refat **

According to some views, a great part of the jurisprudential capacity of the verses of the Holy Qur'an still remains potential and in the case of referring and changing the view to the Qur'an the Qur'anic documents of the divine rules and jurisprudential principles can be increased. The present research, using a comparative-analytical method, first tries to count the number of verses which have been referred to. Next, it tries to identify the other verses that are similar in word, content, and rule to the verses referred to. Meanwhile, having a comprehensive look, it is aimed at identifying the verses that can be used as jurisprudential documents. The results of the study show that pertaining to nine jurisprudential rules in different books, totally 18 verses have been referred to by the jurisprudents. 34 new verses similar to those verses and almost in the same evidential level have been identified and presented. In addition, there has been a comprehensive look throughout the nine rules and adding a dozen of verses it could create a reliable document for every one of the rules. These results which have been achieved within the limits of nine rules clearly show that the documents of jurisprudential rules are capable of expansion and that the number of the verses of the Holy Qur'an with jurisprudential capacity exceeds beyond the number which has been identifies until now.

Keywords: *Qur'an, Jurisprudence, Jurisprudential Rule, Jurisprudential Capacity, Qur'anic Document, Ayat ol-Ahkam.*

---

* Faculty Member of Al-Mostafa International University (m_qafori2005@yahoo.com).
** Ph.D of Qur'an and Hadith Sciences, Researcher of Tamhid Institute.

Genetic Engineering in the View of Jurisprudence and Positive Law

Hamid Roustaie Sadrabadi *
Nasrollah Ja'fari Khosroabadi **
Sa'ideh Soleimani Pay Taq ***

Genetic engineering and transgenic products, in spite of their benefits and interests, have created some challenges for the environment, biodiversity, and the health of the humans, animals, and plants that have their own pros and cons. The present research first, explains, analyzes, and criticizes the main reasons of unlawfulness of transgenic products including the unlawfulness of changing the creation, causing damage to the biodiversity, no-harm rule, etc. ... Next, it reviews the evidences of the lawfulness of this technology such as the permissibility rule (Ibaha), the evidences of subservience (Taskhir), dominance rule (Taslit), etc. ... In the view of the authors, the technology of the genetic engineering is considered as a common means and the products produced with the aid of this technology have both lawful and unlawful applications. In the case of lawful application, it is lawful, and if it is proved that it is supposed to be used in a wrong way it is unlawful; in another word, the lawfulness or unlawfulness of this technology is latent in the way it is used and the evidences for its unlawfulness do not substantiate that it is wrong by nature, rather since this technology, if it is used legally and lawfully, can have useful results and consequences, it is lawful. The targeted use of this technology with observing all safety and legal aspects will result in the qualitative and quantitative increase of the products and a considerable productivity. However, if it is used unlawfully it will be subjected to the rule of unlawfulness.

Keywords: *Genetic Engineering, Biotechnology, Jurisprudential Rules, Unlawfulness of Change, Subservience.*

---

* Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, University of Meybod (rostaei@meybod.ac.ir).

** Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, University of Meybod.

*** Ph.D Student of Private Law, University of Meybod.

Criticism of Referring to the Holy Qur'an to Substantiate the Jurisprudential Rules of Justice and Rejecting the Oppression

Seifollah Sarami*

Justice and oppression in the Qur'an can be discussed from two general and partial aspects. Two rules of justice and rejecting the oppression can be referred to from general aspect. The legal substantiation of any rule that is customarily regarded as fair constitutes the content of the rule of justice, and the rejection of any rule that is customarily regarded as unfair, although being proved based on a valid but not a definitive document, constitutes the content of the rule of rejecting the oppression; such that the original rule and its attribution to the divine law is considered to be wrong. The present article, after presenting the claim for substantiation of the two rules based on the Qur'an, the claim is criticized and rejected. The article has traversed a new path both to complete the claim and the possibility of referring to further verses and its detailed criticism. This path is opened through giving a clear explanation of the matter which avoids any confused or deviated discussion. Next, it is established through having a general look at the verses on oppression and justice and their categorization in order to reach the destination; that is claiming and next criticizing it within the two axes of the jurisprudential rules of justice and rejection of oppression.

Keywords: *Jurisprudential Rule, Justice, Oppression, Qur'an, Rules.*

---

* Associate Professor, Research Center for Islamic Science and Culture (sarrami.sayfollah@isca.ac.ir).

Religious Approach towards the Relationship between Human Dignity and Human Rights

Hossein Javan Arasteh[*]

Human dignity has been widely considered both in religious thought and in international documents, and efforts have been made to recognize many legal effects, particularly in the field of basic human rights. This article seeks to answer this important question as to what is the basis for dignity in the Qur'anic approach and whether the human can claim his basic rights such as equality and freedom based on it. International human rights documents have underscored dignity as the basis of human rights, however it do not dwell on the basis and the meaning of dignity which require serious contemplations.

The findings of the paper show that human dignity in the Qur'an is due to his "reason and nature" and God honored man by the virtue of these two blessings. In such a case, the necessity of linking human rights with dignity is to make a link between the rights and the reason and nature, while no one among the human rights advocates has bound himself to it. On the other hand, assuming that human dignity has legal effects, the fundamental difference is the relation between human and dignity in a non-religious approach with the relation between humanity and dignity in the religious approach which separates the paths of these two.

Keywords: *Dignity, Inner Dignity, Inherent Dignity, Acquired Dignity, Human Rights.*

---

* Associate Professor of Public Law, Research Center for Hawza and University, Member of Hawza Society of Islamic Jurisprudence and Law (hoarasteh@gmail.com).

Retaliation in the Scale of Law and Ethics

Amir Ghanavi[*]

Many deep concepts in Islamic thought, such as retribution (Qisas), have been applied within a limited framework. A careful contemplation on the verses of retribution and its manifestations in Shi'a jurisprudence begs the question of whether the concept of retribution extends beyond what we see today. This question led us to research the Qur'anic verses and to examine the flow of this concept in the Words of Ahl ol-Bayt (AS) and jurisprudence. Re-analyzing the generalities of the retribution debate, examining the traditions in various ethical and jurisprudential teachings, and the analysis of the earlier great scholars opened new avenues in this regard. Paying attention to the rational trends to observe the proportionality between offender and his behavior and status emphasizes the correctness of the new understandings.

The final achievement of this study is to pay attention to retribution as an important ethical rule in the field of social relations. This ethical rule is accepted also in the field of international behavior and in some cases it forms the basis on international law. Retribution is to be regarded as a rule in social ethics within which the roots of this legal rule are to be found; a rule without which privacy is not protected and harmful behaviors are not controlled.

Another achievement of the present study is to come up with a comprehensive rule of penal law. This rule deals not only with crimes against individuals but also with retribution as an approach to determining the type and extent of arbitrary punishments. This area, without specifying any specific criteria, has been assigned to the Ruler which creates disorder and chaos.

Keywords: *Retribution, Social Ethics, Retaliation Rule.*

---

* Assistant Professor, Research Center for Islamic Culture and Thought (amir.ghanavi@gmail.com).

Vol.5 / No.9 / Autumn & Winter 2018

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3 / Retaliation in the Scale of Law and Ethics
Amir Ghanavi

4 / Religious Approach towards the Relationship between Human Dignity and Human Rights
Hossein Javan Arasteh

5 / Criticism of Referring to the Holy Qur'an to Substantiate the Jurisprudential Rules of Justice and Rejecting the Oppression
Seifollah Sarami

6 / Genetic Engineering in the View of Jurisprudence and Positive Law
Hamid Roustaie Sadrabadi
Nasrollah Ja'fari Khosroabadi
Sa'ideh Soleimani Pay Taq

7 / The Development of the Qur'anic Documents of the Jurisprudential Rules
Khaled Ghafouri
Hamed Ma'refat

8 / Analyzing the Condition of the Possibility of Effect in the Obligation of Calling the People to the Goods and Preventing Them from Evils
Amin Soleiman Colvanaq
Seyyed Mohammad Javad Vaziri Fard
Seyyed Javad Hashemi Majd
Ahmad Mortazi

Vol.5 / No.9 / 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 ـ پژوهشی

قرآن فقه و حقوق اسلامی

مزایای اشتراک:

۱. دریافت به موقع و منظم فصلنامه
۲. رایگان بودن هزینه ارسال فصلنامه

نحوه اشتراک:

۱. هزینه اشتراک یکساله (۲ شماره) ۱۰۰۰۰۰ ریال
۲. واریز مبلغ اشتراک به شماره حساب ۱۵۳۱۱۰۶۲۹۲ بانک تجارت صفائیه قم
۳. تکمیل فرم درخواست اشتراک
۴. فرم درخواست اشتراک به همراه فیش بانکی به آدرس مجله ارسال گردد.

قم ـ بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه، انجمن فقه و حقوق اسلامی
تلفن و دورنگار: ۳۲۹۰۵۷۶۵ – ۰۲۵

برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی: .....

سازمان / نهاد / و ...: .....

تلفن تماس: ..... کد پستی: .....

آدرس دقیق پستی: .....

توضیحات: .....

شروع اشتراک از شماره: کد اشتراک قبلی:

Vol.5 / No.9 / Autumn & Winter 2018

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

Retaliation in the Scale of Law and Ethics
Amir Ghanavi

Religious Approach towards the Relationship between Human Dignity and Human Rights
Hossein Javan Arasteh

Criticism of Referring to the Holy Qur'an to Substantiate the Jurisprudential Rules of Justice and Rejecting the Oppression
Seifollah Sarami

Genetic Engineering in the View of Jurisprudence and Positive Law
Hamid Roustaie Sadrabadi
Nasrollah Ja'fari Khosroabadi
Sa'ideh Soleimani Pay Taq

The Development of the Qur'anic Documents of the Jurisprudential Rules
Khaled Ghafouri
Hamed Ma'refat

Analyzing the Condition of the Possibility of Effect in the Obligation of Calling the People to the Goods and Preventing Them from Evils
Amin Soleiman Colvanaq
Seyyed Mohammad Javad Vaziri Fard
Seyyed Javad Hashemi Majd
Ahmad Mortazi