



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال چهارم، شماره پانزدهم و شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: حامد براتی

مدیر اجرایی: محمد کاظم حسینی کوهساری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطو: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدين رضائزاد: دانشیار جامعه‌المصطفی (ع) العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعه‌المصطفی (ع) العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیه‌الله شهید صدوقی (ره) فاز ۳،

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

تلفن: ۳۲۹۳۳۲۵۱ - ۰۲۵ ♦ دورنگار: ۳۲۹۴۰۱۷۷ - ۰۲۵ ♦ صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com



شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام

❦ نقل مطالب فصلنامه با ذکر مآخذ بلا مانع است ❦

فراخوان

اساتید و محققان محترم می‌توانند با ارسال مقاله در زمینه پاسخ به شبهات در چارچوب ضوابط مربوط به فصلنامه همکاری بفرمایند.



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

- عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
- چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
- واژگان کلیدی: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
- بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
- نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
- ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام‌خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام‌خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام‌خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله. پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال / نمودار / جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره‌گذاری شوند. (ب) اصول صفحه‌بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A4 و با رعایت صفحه‌بندی موارد زیر قابل ارزیابی می‌باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم‌افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش‌های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه‌ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

(ج) نکات مهم:

- مقاله‌های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به‌طور هم‌زمان برای کنفرانس‌ها و همایش‌های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت‌شده عودت داده نمی‌شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می‌یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می‌باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید به پست الکترونیکی ntpasokh@gmail.com و یا از طریق پایگاه اینترنتی www.andisheqom.com ارسال شود.

- نامه پذیرش مقاله صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر ارزیابان توسط نویسنده، صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تأیید ارزیابان، برای چاپ آماده می‌گردد.

فهرست مطالب

واکاوی شاخص‌های عدالت در نظام اقتصادی جمهوری اسلامی ایران	
گفتگو با دکتر حسین صمصامی	۷
موضوع‌شناسی محاربه و افساد فی الارض در فقه و حقوق اسلامی	
ابراهیم باقری	۲۱
بررسی انگاره‌های آزادی و گناه ذاتی از دیدگاه اسلام و مسیحیت	
حمیدالله رفیعی زابلی	۵۹
بررسی تطبیقی آیه وضو از نگاه اهل تشیع و تسنن	
سید مصطفی سجادی	۷۳
مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی «انفسنا» در آیه مباهله از دیدگاه شیعه و سنی	
محمد رضا پیری / محمد ابراهیم ایزدخواه	۹۷
بررسی تطبیقی آراء آیت‌الله سبحانی و علامه طباطبایی و طنطاوی در موضوع	
جهان‌شمولی خطابات قرآنی	
فرج‌اله عباسی	۱۱۳
بررسی تحلیلی الگوی رفتاری پیشنهادی قرآن در موضوع طلاق	
احسان فدایی	۱۳۵

واکاوی شاخص‌های عدالت در نظام اقتصادی جمهوری اسلامی ایران

گفتگو با دکتر حسین صمصامی*

جناب آقای دکتر حسین صمصامی، متولد نجف اشرف در سال ۱۳۴۶ می‌باشد و دوره کودکی تا تحصیلات دیپلم را در قم گذراندند. ایشان در سال ۱۳۶۴ در مقطع لیسانس وارد دانشگاه شهید بهشتی تهران و سپس تحصیلات دانشگاهی خود را در همان دانشگاه ادامه داده و در رشته علوم اقتصادی موفق به اخذ مدرک دکتری شدند و همچنین از سال ۱۳۸۰ تاکنون عضو هیئت علمی و استادیار دانشگاه شهید بهشتی می‌باشند. وی همزمان با تدریس در دانشگاه‌ها و موسسات، مسئولیت‌های مختلفی از جمله دبیر کمیسیون اقتصادی هیأت دولت در سال ۱۳۸۴ تا سال ۱۳۸۷؛ سرپرست وزارت امور اقتصادی و دارایی در سال ۱۳۸۷؛ رئیس «مرکز پیشگیری از جرائم اقتصادی» معاونت بررسی امور اقتصادی قوه قضائیه؛ رئیس مرکز تحقیقات اقتصاد اسلامی و موارد دیگر، که به عهده داشتند، ایشان تاکنون موفق به ترجمه و تألیف چندین جلد کتاب از جمله تألیف کتاب «اقتصاد پول و بانکداری»، کتاب «به سوی حذف ربا از نظام بانکی» و «تدوین دوره چهار جلدی» مآخذشناسی اقتصاد اسلامی و ده‌ها مقاله علمی دیگر می‌باشند.

مجله پاسخ: جناب آقای دکتر، از اینکه وقت ارزشمندتان را در اختیار ما گذاشتید سپاس گذاریم. پرسش نخست ما این است که به نظر حضرتعالی عدالت اجتماعی در حوزه اقتصاد، خصوصاً اقتصاد سیاسی چیست و شاخص‌های آن کدام است؟
♦ اجازه دهید به جای تعریف مفهومی و درگیر شدن در نظریه‌ها و تعاریف به سراغ

*. استادیار دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی تهران؛ h-samsami@sbu.ac.ir



شاخص‌ها و معیارهای عملیاتی و عینی برویم. در ارتباط با بحث عدالت به کارهایی که دولت در عرصه اقتصاد انجام می‌دهد و به وضعیت حال خودمان نگاه کنیم. ما یک تفسیری از وضعیت حال داریم که این تصویر آن چه که نشان می‌دهد تصویر کلی‌اش این است که مردم از وضعیت موجود راضی نیستند و ایشان مکرراً مسئله اقتصاد را مطرح کرده‌اند، ما آن چنان که در بحث نظامی پیشرفت کردیم، وقتی که کشور خارجی ما را کوچکترین تهدیدی می‌کند، ما بلافاصله عکس‌العمل نشان می‌دهیم، متأسفانه در مسائل اقتصادی این اتفاق نیفتاده است. در رابطه با بحث اقتصاد، ما در سال گذشته، رشد اقتصادی‌مان، حدود منفی ۵٪ بود، تورم ۳۰٪ بود. شما می‌دانید که تورم، یکی از شاخصه‌هایی هست که فقیر را فقیرتر و غنی را غنی‌تر می‌کند و موجب شکاف طبقاتی می‌شود؛ یعنی یکی از شاخصه‌های عدالت اجتماعی و از طرفی رشد منفی اقتصادی هم باعث بیشتر شدن شکاف طبقاتی می‌شود.

مجله پاسخ: همان بحث رکود را می‌فرمایید؟

♦ بله، سرمایه‌گذاری پارسال رقم رشدش منفی ۱۲٪ بود و مسئله دیگری که اتفاق افتاده است نقدینگی است. نقدینگی ۲۱٪ بود. الان بانک مرکزی اعلام کرده است که نقدینگی در آذر ماه سال جاری حدود ۲۸٪ است. یکی از متغیرهای مخرب در شرایط موجود که به شدت بر علیه عدالت هست، نقدینگی است.

مجله پاسخ: در برخی از مقالات و مصاحبه‌های اقتصادی خواندم که در رشد نقدینگی در رتبه‌ای بعد از ونزوئلا قرار داریم؟

♦ بله، کشورهای پیشرفته نقدینگی‌شان حدود ۴٪ الی ۵٪ است. رشد اقتصادی‌مان در شش ماهه اول امسال منفی ۱۰٪ و نقدینگی ۲۵٪ است؛ یعنی یک فاجعه برای قشر فقیر و فاجعه‌ای برای شکاف طبقاتی شدید است. شرایط حال شما نشان می‌دهد که نقدینگی به جای این که به سمت تولید و اشتغال برود که باعث رونق اقتصادی می‌شود، به سمت سفته بازی رفته است، که نتیجه آن بدتر شدن شاخصه‌ها است. چرا که طرف (گیرنده تسهیلات)، با گرداندن یک مقدار پول در بازار ارز و بازار مسکن می‌تواند در یک مدت کوتاهی میلیاردها میلیارد ثروت به دست بیاورد. خانه متری ۵

میلیون تومان، ۲۵ میلیون می‌شود، سکه یک میلیونی، ۴ الی ۵ میلیون و ارز ۳ هزار تومانی تا ۱۶ هزار تومان هم رسیده بود. لذا کسی که ثروت دارد ارزش ثروتش بیشتر می‌شود. کسی هم که خانه ندارد (دسترسی و قدرتش برای خرید خانه کم‌تر و کم‌تر می‌شود) و به همان میزان شکاف طبقاتی در جامعه بیشتر می‌شود. حالا این‌ها شواهدی است که الان در جامعه همه می‌بینند و با تمام وجودشان این را احساس می‌کنند و افرادی که این را نفهمند، کم هستند. الان از هر کسی که پرسید همین موضوع را می‌گوید. بارها اتفاق افتاده است که افرادی به بنده زنگ زده‌اند، گفته‌اند که ۲۰۰ الی ۳۰۰ میلیون پول داریم می‌خواهیم خانه بخریم مثلاً خانه متری ۲ میلیونی حتی در حاشیه‌های شهر تهران، ۵ الی ۶ میلیون شده است! می‌گویید ما این پولمان را چه کار کنیم؟ و آن کسی که صاحب ۱۰ الی ۲۰ خانه است، ثروتش حدود ۳ برابر می‌شود. این نکته‌ای است که الان ما گرفتارش هستیم.

مجله پاسخ: جناب آقای دکتر واقعاً چرا چنین اتفاقاتی در اقتصاد ما می‌افتد و علتش چیست و کلاً سیاست‌گذاری‌ها به چه نحوی است که چنین آثار منفی را بر به جا می‌گذارد؟

♦ دلایل مختلفی وجود دارد. ببینید اگر به حسب اولویت این‌ها را نام ببرم، یکی از عوامل مؤثر در ایجاد شکاف طبقاتی و بی‌عدالتی اقتصادی امروز ایران، نظام بانکی است.

مجله پاسخ: سازوکار نظام بانکی چگونه باعث می‌شود چنین اتفاقی بیافتد؟

♦ الان نقدینگی بیش از ۲۰۰۰ هزار هزار میلیارد تومان است. همان طور که عرض کردم، نقدینگی ۲۸٪ رشد می‌کند. مرکز آمار تورم را در آذر ماه امسال، ۴۰٪ و در آبان ۳۹٪ اعلام کرد. این هم جزء تورم‌هایی است که در دنیا بالاترین آمارها است.

مجله پاسخ: اگر یک توضیح مختصری در مورد تفاوت بین نقدینگی و تورم بفرمایید که تفاوت این‌ها را بهتر بدانیم و در ادامه بحث، مباحث شما روشن‌تر شود؟

♦ نقدینگی تعریف دارد. نقدینگی در واقع شامل سه قسمت است. یک قسمتش سکه‌های دست مردم است و یک جزئش سپرده‌های دیداری و جزء دیگرش سپرده‌های مدت داری است که همگی نزد بانک‌ها است. این سه مورد که با هم جمع



شوند، نقدینگی می‌شود. هر چقدر که این نقدینگی حجمش زیاد شود، اگر ما به ازای این افزایش، تولید وجود داشته باشد و سرمایه گذاری و اشتغال شود، تورم را نمی‌شود. تورم یعنی چه؟ افزایش مداوم سطح قیمت‌ها است. وقتی که نقدینگی زیاد شد و منجر به سرمایه گذاری و تولید نشود، این باعث افزایش قیمت می‌شود. چون که با همان پول، شما یک کالای مشخصی را که بخواهید بخرید هر چقدر که پول‌تان زیادت‌تر شود و قدرت خرید مردم بیشتر شود و اگر مقدار عرضه کالا ثابت باشد، آن کالا را باید با قیمت بالاتری بخرید.

مجله پاسخ: تقاضا زیاد می‌شود و عرضه کم می‌شود؟

♦ بله! چون عرضه کم شده یا عرضه نشده و تقاضا بالا رفته است، قیمت‌ها افزایش پیدا می‌کند.

مجله پاسخ: چه عواملی باعث رشد نقدینگی می‌شود؟

♦ بنده عرض کردم یکی از این عوامل سیستم بانکی است. الان عامل اصلی در خلق نقدینگی، سیستم بانکی است.

مجله پاسخ: الان سیستم بانکی چگونه عمل می‌کند؟ ما مرتب می‌شنویم که تمام سازوکارهای بانکی ما بر اساس عقود اسلامی است و ما براساس طرح بانکداری بدون ربا حرکت می‌کنیم و همه این‌ها، مورد تأیید مراجع دینی و مورد تأیید رهبری است، چگونه می‌شود که این ادعاها هست ولی ما این عملکردها و این آثار را در حوزه نظام بانکداری مشاهده می‌کنیم؟

♦ ببینید شما بحث رهبری را مطرح کردید. این‌ها را با همدیگر خلط نکنیم. آنچه که مورد تأیید رهبری است، قانون عملیات بانکی است، نه اجرا. این‌ها، دو تا موضوع جدا از همدیگر است، آن چه که مورد تأیید مراجع دینی است، قانون عملیات بانکی است، نه آنچه که در عمل اجرا می‌شود.

مجله پاسخ: یعنی این قانون را شما از لحاظ انطباقش با معیارهای دینی و عدالت اجتماعی در حوزه اقتصاد تأیید می‌کنید؟

♦ آن چه در شورای نگهبان تأیید شده است، قوانین پولی و بانکی سال ۶۳ توسط شورای نگهبان است و این تطابقش با اسلام، اثبات شده است. الان اگر ما در مورد

بانکداری بدون ربا صحبت می‌کنیم بحث قانون نیست، بحث اجرای قانون است. نقدی که مقام معظم رهبری به این موضوع داشتند در مورد ارتباط به قانون نیست، بلکه در ارتباط با اجرای قانون است.

مجله پاسخ: الان این فرایند به چه شکل اتفاق می‌افتد؟ فرایندی بانکداری که به خلق پول و افزایش نقدینگی و بالاتر رفتن شکاف طبقاتی منجر می‌شود؟

♦ اگر چنانچه قانون بانکداری بدون ربا می‌توانست در سیستم بانکی موجود به درستی اجرا شود، این شکاف طبقاتی که الان ناشی از سیستم بانکی است و این خلق نقدینگی که با رشد تولید در واقع تناسبی ندارد، اتفاق نمی‌افتاد. اما نکته این جا است که قانون بانکداری بدون ربا را در چارچوب نظام بانکی ربوی که در قبل از انقلاب به ارث بردیم، این بانک‌ها نتوانستند اجرایش کنند. حالا دلایلی خاص است و ما در کتاب «به سوی حذف ربا از نظام بانکی» کامل تبیین کردیم، چرا این طور نشده است. حالا می‌فرمایید که اگر می‌شد چه می‌شد؟ اگر می‌شد مردم پولشان را به صورت سپرده نزد سیستم بانکی می‌گذاشتند، البته غیر از قرض الحسنه که قرض است، بانک‌ها این وجوه را تحت عنوان وکالت در عقود اسلامی می‌بردند مثل مشارکت مدنی که مشارکت مدنی بخش واقعی اقتصاد است، یعنی سرمایه‌گذاری در امر تولید و فروش اقساطی یعنی خرید اموال برای مردم، خرید کالا برای مردم، جعاله، مضاربه، این‌ها در واقع عقود اسلامی هستند که ما به افزایش بخش واقعی کالا است. یعنی شما وقتی که خرج می‌کنید در بخش واقعی خرج می‌کنید. لذا چنانچه بانک‌ها در قالب عقود اسلامی عمل می‌کردند این توازن بین نقدینگی و رشد تولید ایجاد می‌شد لذا رشد ۲۱٪ نقدینگی و رشد اقتصادی منفی ۵٪ اصلاً امکان‌پذیر نبود. یعنی در واقع رشد تولید ما و رشد نقدینگی مثل دو بال یک پرنده با همدیگر حرکت می‌کنند. اگر قانون به درستی اجرا می‌شد! منتهی بانک نتوانست این قانون را به درستی اجرا کند، حال چه اتفاقی افتاد؟ این ارتباط بین بخش واقعی و تولید از عملکرد بانکی که منجر به خلق نقدینگی می‌شود جدا می‌شود. لذا بانک‌ها شروع به دادن تسهیلات می‌کنند، تسهیلات تبدیل به سپرده، دوباره تسهیلات و سپرده و این به معنی خلق پول است و از آن طرف چون این تسهیلاتی که داده می‌شود به تولید و به سرمایه‌گذاری منجر



نمی‌شود لذا این عملکرد بانکی نقدینگی را بالا می‌برد اما سرمایه‌گذاری را افزایش نمی‌دهد. سال گذشته بانک مرکزی اعلام کرد نظام بانکی ۷۷۰ هزار میلیارد تومان تسهیلات داده است، این ۷۷۰ هزار میلیارد تومان تسهیلات بانکی که داده باید به تولید منجر می‌شد پس چرا رشد اقتصادی ما منفی ۵٪ است؟ چرا سرمایه‌گذاری منجر به ۱۲٪ منفی شده است به خاطر این که این هماهنگی در نظام بانکی با بخش واقعی اقتصاد وجود ندارد. نظام بانکی وام می‌دهد اما وارد تولید نمی‌شود در سفته بازی بکار می‌رود، شخص، پول را می‌گیرد و بخش قابل توجهی‌اش را ارز و سکه می‌خرد. وقتی که ارز و سکه می‌خرد به جای اینکه تولید کند، دلالی و سفته بازی می‌کند، لذا این‌ها تورم را دامن می‌زنند.

مجله پاسخ: خود نظام بانکی نمی‌تواند برای این مسئله که این پول کجا خرج می‌شود، نظارت کند و این پول مگر نباید به تدریج در اختیار کسی که تسهیلات می‌گیرد قرار داده شود و هر قسمت از پول پرداختی، بر اساس یک بخشی از تولیدی که اتفاق می‌افتد، داده شود؟

♦ ظاهر قصه همین است که شما می‌گویید. اما در واقعیت این اتفاق نیافتاده است چون اگر اتفاق می‌افتاد این واقعیات پیش نمی‌آمد، ۷۷۰ هزار میلیارد تومان وام سیستم نظام بانکی، بیش از ۵۰٪ آن را سرمایه در گردش بنگاه‌ها دادند، به بنگاه‌ها دادند تا کارهای تولیدی شان راه بیندازند پس این سوال وجود دارد که اگر این گونه بود چرا رشد اقتصادی ما منفی ۵٪ است؟ از سال ۹۶ که نرخ ارز افزایش پیدا کرد، سال ۹۷ این افزایش شدت پیدا کرد و الان هم تورم در حال رشد است. یکی از عوامل اصلی‌اش، بحث نقدینگی است.

یکی دیگر از عوامل، عدم سیاست‌گذاری ارزی صحیح بانک مرکزی است. یعنی بانک مرکزی سیاست‌گذاری صحیحی در این مسئله نداشته است. عدم هدایت نقدینگی به سمت تولید است. نتیجه این اتفاقات چه می‌شود؟ نتیجه این اتفاقات این می‌شود که شاخص عدالت شما (توزیع عادلانه ثروت) و توزیع درآمد شما هر روز وضعیتش بدتر می‌شود و فقرا فقیرتر و ثروتمندان ثروتمندتر می‌شوند. براساس محاسبه خط فقری که انجام دادیم، در خرداد پارسال برای خوراک حدود ۲۰۰ هزار

تومان است. یعنی چه؟ یعنی یک فرد برای نیاز حداقل کالری بدنش در یک ماه باید ۲۰۰ هزار تومان هزینه می‌کرد. فقط خوراک آن! الان بیش از ۴۳۰ یا ۴۴۰ هزار تومان شده است یعنی یک فرد اگر بخواهد نیازهای خوارکی خود را تأمین کند باید ۴۳۰ یا ۴۴۰ هزار تومان هزینه کند. این نشان می‌دهد که هزینه‌های خوراک و موارد دیگر و از طرف دیگر قیمت دارایی‌ها و املاک به شدت افزایش پیدا کرده است. بنابراین چه کسی متضرر می‌شود؟ آن کسی که حقوقش ثابت است و چه کسی منتفع می‌شود؟ آن کسی که دارای ثروت و اموال هست! این عدالتی که شما می‌گویید این عدالت چیست و ما به کجا داریم می‌رویم. نکته قابل توجه دیگر این است که این ۷۷۰ هزار میلیارد تومانی که بانک‌ها وام دادند، بانک مرکزی اعلام کرده است که در ده ماهه امسال بیش از ۷۰۰ هزار میلیارد تومان وام داده‌اند. پیش بینی می‌شود تا پایان امسال که این مقدار به ۹۰۰ هزار میلیارد تومان و حدود ۱۶٪ رشد کند. ۹۰۰ هزار میلیارد تومانی که بانک‌ها وام می‌دهند کجا رفته است؟ باعث رشد اقتصادی شده است؟ سرمایه گذاری افزایش پیدا کرده است؟ تورم را کم کرده است؟ تولید را افزایش داده است؟ چه اتفاقی افتاده است؟ وقتی نگاه می‌کنید، نه! اتفاقی نیافتاده و بیشتر در جهت قشر غنی اتفاق مثبت می‌افتد و در این کنار یک اتفاق دیگر نیز می‌افتد که بیش از ۵۷٪ تسهیلات، معوقات است. معوقات یعنی چه؟ یعنی این پول را دادند به افراد و افراد نتوانستند به بانک‌ها برگردانند. سیستم بانکی این را می‌آید استمهال می‌کند. مثلاً فرض کنید ۲۰ میلیارد تومان دریافت کردید و رفتید خانه‌ای خریدید این خانه با پول بانک و با افزایش تورم، ۴۰ میلیارد تومان شد. حالا ۴۰ میلیارد را نمی‌خواهید بفروشید یا نمی‌توانید بفروشید که این معوق می‌شود. بانک هم این پولتان را استمهال می‌کند، یک درصد سود روی آن می‌کشد و همان پولتان را پیش خودتان می‌گذارد، دوباره به یک تورم دیگر می‌خورد و دوباره قیمت ۴۰ میلیاردی ارزش ساختمان، ۶۰ میلیارد تومان می‌شود. این وام گیرنده‌ها کلان می‌بینند که چه چیز خوبی است من هرچه پول به بانک ندهم این تورم باعث می‌شود که این دارایی که با پول بانک خریدم چندین برابر افزایش پیدا کند، بهتر است که من این پول بانک را ندهم که ارزشش بالا و بالاتر برود. اصلاً دیگر رغبتی پیدا نمی‌کنند که پول بانک را بدهند پس او با پولش



ثروتمندتر می‌شود و آن کسی که حقوق ثابتی می‌گیرد (مثلاً برای سال آینده می‌خواهند ۱۵٪ حقوق‌ها را اضافه کنند) الان تورم ۴۰٪ داریم، ۱۵٪ به حقوق‌ها اضافه می‌شود! خب این می‌خواهد چه بگوید. این می‌خواهد بگوید که اوضاع عدالت و فقر از سال دیگر بدتر می‌شود. این بحث سیستم بانکی که به صورت خیلی خلاصه برای شما توضیح دادم.

شاخص دیگری که در موضوع عدالت تأثیرگذار است، بودجه است. بودجه یکی دیگر از ابزارهای دولت و سیاست‌گذاری دولت است. بنده می‌خواهم خدمت شما عرض کنم که ساختار بودجه هم متأسفانه به گونه‌ای است که در جهت عدالت اجتماعی حرکت نمی‌کند. عملکرد بودجه در جهت عدالت اجتماعی نیست. این سیستم در واقع دو بخش دارد. یک بخش درآمد و یک بخش هزینه است. در بخش درآمد، عمده درآمدها تا سال‌های اخیر درآمد نفت بود و بعدش هم درآمدهای مالیاتی و سایر درآمدها است. این درآمدهای نفتی در بانک مرکزی تبدیل به ریال می‌شود و ریالش را به دولت می‌دهند تا صرف امور کشور کنند. از طرف دیگر با توجه به این که درآمدهای عمومی دولت، کمتر برای عمرانی صرف می‌شود، این درآمدها صرف دستمزد و حقوق می‌شود. بنابراین ما نفت را می‌فروشیم و دلارش را تبدیل به ریال می‌کنیم. اگر بانک مرکزی خودش دلارها را بخرد، اولاً باعث ایجاد نقدینگی دوباره می‌شود و این نقدینگی باعث ایجاد تورم می‌شود یعنی خود بودجه تورم را می‌شود و اگر بانک مرکزی بتواند در بازار ارزی این را بفروشد اثر نقدینگی ایجاد نمی‌کند و بانک مرکزی برای این که دلار را در نرخ بالا حفظ کند معمولاً چنین کاری نمی‌کند؛ یعنی نمی‌آید هر چه دلار دارد را در بازار عرضه کند تا قیمت پایین بیاید. یکی از بخش‌هایی که منجر به تورم می‌شود و باعث ناآرامی‌تر شدن درآمدها در اقتصاد و ثروت می‌شود، وضع درآمدهای نفتی است.

مجله پاسخ: آیا ممکن است چاپ اسکناس بدون پشتوانه توسط بانک مرکزی صورت بگیرد؟

♦ چاپ اسکناس به این صورتی که می‌گویید نه، ولی خلق پول (خلق اعتبار) چیزی که مصطلح بین مردم است و همان است که شما می‌گویید. این یک قضیه است، اما

قضیه بعدی (شاخص بعدی) مالیات است. در بحث مالیات، شما وقتی نگاه کنید، می‌بینید مالیات یک ابزار بسیار قدرتمندی است برای این که دولت بتواند توزیع درآمد را متعادل کند. اما متأسفانه دولت یک نقص اساسی در بخش مالیات دارد. آن نقص اساسی‌اش چیست؟ نقص اساسی‌اش پایگاه‌های اطلاعاتی است؛ یعنی ما نمی‌توانیم پایه‌های مالیاتی را به صورت گسترده‌ای احصا کنیم. مالیات را از چه کسی می‌گیرد، ابتدا از حقوق کارمندان ۱۰٪ الی ۲۰٪ به عنوان مالیات کم می‌کند. اما آن کسی که خانه خرید، ارز خرید، سکه خرید، ۲۰ میلیارد سود کرد، آن‌ها دیگر چه کار باید بکنند؟ می‌گوید: ما آمار آنها را نداریم. آن آقای را که قاچاق کرد و پولشویی می‌کند. می‌گوید که اطلاعات او را که بالاخره من (دولت) ندارم. خُب می‌گوید یک پایگاه اطلاعاتی درست کنید و این‌ها را رصد کنید. می‌گوید: نه! آقا ما به حساب‌های مردم سرکشی نمی‌کنیم! ماده ۱۶۴ مکرر قانون اصلاح مالیات‌های مستقیم سال ۹۴ را آقای رئیس جمهور امضا کرد، هنوز که هنوز است کامل اجرا نمی‌شود. این باعث می‌شود که صاحبان درآمدهای کلان فرار مالیاتی داشته باشند و صاحبان درآمدهای اندک در تور مالیات گرفتار شوند. بنابراین این عدالت نیست! اصلاً دولت با درآمدهای نفتی، نقدینگی را از طریق بانک مرکزی به جامعه تزریق می‌کند و در نهایت این نقدینگی تبدیل به تورم می‌شود و چوبش را چه کسی می‌خورد؟ من فقیر! از آن طرف مالیات را درست نمی‌گیرد اما از من فقیر می‌گیرد ولی از آن کسی که فرار مالیاتی دارد نمی‌گیرد چوبش را چه کسی می‌خورد؟ من فقیر! حالا در بودجه سال جاری قرار شد که یک و نیم میلیون بشکه در سال بفروشیم؛ و بیش از ۴۰ هزار میلیارد هم برای اوراق گذاشتیم؛ یعنی دولت اوراق منتشر کند؛ یعنی امسال قرار بود یک و نیم میلیون بشکه نفت در روز بفروشیم، اما نتوانستیم بفروشیم. حالا که نتوانستیم بفروشیم چگونه این پول را تأمین کنیم؟ از طریق فروش اوراق؛ که در نهایت می‌تواند منجر به افزایش بدهی دولت به بانک مرکزی شود؛ یعنی به گونه‌ای، دولت از بانک مرکزی قرض می‌کند و این باعث افزایش نقدینگی و تورم می‌شود. این دولت دوباره از چه کسی می‌گیرد؟ از فقرا! بعد دوباره دولت آمد یک اصلاحیه بودجه به جلسه سران سه قوه داد، مصوب کرد که حدود ۴۰ هزار میلیارد دیگر اوراق قرضه منتشر کند. از آن طرف



۴۰ هزار میلیارد تومان در بودجه ۹۸ بود. بنابراین حدود ۸۰ هزار میلیارد تومان ما باید امسال اوراق قرضه منتشر بکنیم.

مجله پاسخ: این اوراق دقیقاً کارش چه چیزی است؟

♦ دولت کسری بودجه پیدا می کند و اوراق منتشر می کند، پیمانکارش طلب دارد به پیمانکارش اوراق می دهد. به جای اینکه پول بدهد، ورق می دهد و بخشی از این اوراق قرضه، اسناد خزانه دولت می شود.

مجله پاسخ: با این اوراق چه کاری انجام می دهند؟

♦ اوراق را در بورس می برند و با ۲۰٪ یا ۳۰٪ تنزیل بفروشد و پولش را می گیرد.

مجله پاسخ: نهایتاً کسی که این اوراق را از پیمانکار می خرد با این اوراق چه کار می کند؟

♦ این اوراق را نگه می دارد تا موقعی که سررسیدش بشود، پولش را از دولت می گیرد. منتهی چون ۲۰٪ یا ۳۰٪ زیر قیمت خریده است به همان اندازه سود می کند.
مجله پاسخ: این سندی است که دولت بابت قرضی که به پیمانکار دارد، می دهد و افراد دیگر از پیمانکار می خرند و سپس پولش را از دولت می گیرند؛ یعنی سند برای پولی که دولت الان ندارد!؟

♦ بله، همین طور است. دولت سال های قبل این کار را کرده بود. سال گذشته ۳۰ یا ۴۰ هزار میلیارد تومان بود. در سال های اخیر این اوراق را منتشر کرده است. وقتی که سررسید این اوراق می شود، دولت برای پرداخت، یک بخشی را در بودجه قرار می دهد، البته بودجه دولت، کل سررسید را تأمین نمی کند. این جا چه اتفاقی می افتد؟ این جا بانک مرکزی تحت عنوان عملیات بازار باز، این اوراق را می خرد، وقتی اوراق را می خرد؛ یعنی دوباره حجم پول را افزایش می دهد. وقتی پول حجمش افزایش پیدا کند، نقدینگی افزایش پیدا می کند و تورم زیاد می شود. دوباره از جیب بنده و شما می رود!

مجله پاسخ: با این حساب همه عوامل دست به دست هم می دهند تا جیب فقرا خالی تر و جیب اغنیا پُرتر شود!

♦ بله همینطور است. شما از طریق بودجه بروید به اینجا می رسید. از مسیر سیستم

بانکی بروید به اینجا می‌رسید. الان کانال‌های اصلی که در اقتصاد ما هست، یکی سیستم بانکی و دیگری بودجه است و اینها در واقع عملکردشان به چه سمتی بوده است؟ عملکردش به یک سمت می‌رود. حال بعد از انقلاب چه اتفاقی افتاده است؟ الان نظام بانکی بر ضد عدالت اجتماعی و اقتصادی است، نظام بودجه ما بر ضد عدالت اقتصادی است و تا مادامی که اینها اینطوری عمل می‌کنند فقرا فقیرتر و اغیا غنی‌تر می‌شوند و این ما را به یک جای خطرناکی می‌برد.

مجله پاسخ: الان در سطوح کلان مدیریت، به این مسئله چطور نگاه می‌کنند چون این مسئله اگر ادامه پیدا کند ما در ماه‌ها و سال‌های آینده با فتنه‌های به مراتب شدیدتر و تخریب‌کننده‌تر از آبان ۹۸ مواجه خواهیم شد! به اصطلاح ما هر دوره‌ای یک بخش عمده‌ای از فقرا و کسانی که نارضایتی دارند اضافه می‌شوند و آنها برای مطالبات‌شان به کف خیابان‌ها می‌آیند و همه چیز را از بین می‌برند.

♦ این که دولتی‌ها نمی‌دانند، این طور نیست، بلکه می‌دانند اما دچار روزمرگی شده‌اند. الان یکی از معضلات دولت پرداخت هزینه‌های جاری خودش است. سر بُرج باید حقوق کارکنان و معلمان را بدهند. وقتی نفت فروش نمی‌رود، کسری منابع دارید، مجبورید که یک کاری بکنید چون برنامه‌ریزی ندارید چون اقتصادتان در مسیر غلط افتاده است. مثل مریضی که پای او سیاه می‌شود و هرچه جلوتر می‌آید، برای این که جلوییش را بگیرند باید پا را ببرند، دوباره پا دیگری سیاه می‌شود مجبور می‌شوند دوباره آن را ببرند. برای اینکه این صدمه شدیدتری به کل بدن نزنند، مجبور هستید یک قسمتی از خودش را ببرد. الان شما این آثار منفی را می‌بینید، خوب شما می‌گویید: این کار را نکنید. اما آنها می‌گویند اگر این کار را نکنیم حقوق کارکنان و معلمان را نمی‌توانیم بدهیم حقوق‌شان عقب می‌افتد و بعد توی خیابان می‌ریزند، حالا اگر حقوق شما را بدهند ولی تورم ایجاد کنند که قدرت خرید شما کمتر شود تحمل می‌کنید. دولت می‌گوید من مجبورم این کارها را انجام بدهم. البته این راه و چاره دارد.

مجله پاسخ: البته این باعث می‌شود که بیماری عمیق‌تر و شدیدتر شود و مُسکَنی به او زده می‌شود تا دردش کمتر احساس شود.

♦ به متأسفانه. دولت همین ۸۰ هزار اوراقي که می‌خواهد منتشر کند یعنی چی؟ یعنی



دولت دارد به نحوی بدهی‌اش و مشکلات‌اش را به تعویق می‌اندازد، نفت را کمتر کرده اما اوراق را بیشتر کرده است. هرچند آثارش به لحاظ تحلیل‌های اقتصادی متفاوت است اما آنچه الان در اقتصاد ما ظاهر می‌شود، همان افزایش نقدینگی است. الان دولت به لحاظ مالی از طریق افزایش نقدینگی دارد، تأمین مالی می‌کند و این افزایش نقدینگی درست است که باعث تأمین حقوق یکسری افراد می‌شود، هم به افراد فقیر و هم به افراد غنی پرداخت می‌شود. منتهی آن شکافی که این تورم در توزیع درآمد و ثروت ایجاد می‌کند، هر روز بیشتر می‌شود. بنابراین شما نگاه می‌کنید خانواده‌های که فقیرند به شدت فقیر و فقیرتر و خانواده‌های که به شدت غنی و غنی‌تر می‌شوند. در واقع این سیستم اقتصادی، شما را به نا کجا آباد می‌برد و سرمشاقش سیستم بانکی و بودجه دولتی است.

مجله پاسخ: این مسئله می‌تواند امنیت کشور را در حد بسیار خطرناکی دچار مشکل کند. این مسئله فقط مربوط به دولت نیست که بگوییم دولت، اینجا اشتباهاتی می‌کند و ما اینجا دولت را نقد می‌کنیم و این می‌تواند کلیت نظام را دچار مخاطره جدی کند. آیا الان در سطوح کلان مدیریت کشور نسبت به این مسئله حساسیتی وجود دارد؟ و کاری انجام می‌شود یا نه؟ یا در سطوح کلان مدیریت هم دچار روزمرگی شده‌ایم؟

♦ متأسفانه در سطوح کلان، که مجلس و دولت باشند، در واقع دچار روزمرگی شده‌ایم. البته در مجمع تشخیص مصلحت، بعضی از بخش‌ها مثل دفتر آیت‌الله لاریجانی، که تیم خیلی خوبی هم آنجا هست و کارهای خیلی خوبی انجام می‌شود، ولی بهر حال آنها تا یک حدی می‌توانند مباحث را مطرح کنند و کاری را جلو ببرند وگرنه خیلی مؤثر نیستند. دولت هم می‌گوید من به غیر از این دیگر چاره‌ای ندارم.

مجله پاسخ: الان سازوکاری در کشور وجود ندارد که جلوی این روند را بگیرد؟ ♦ بله حتماً وجود دارد. اول کاری که باید انجام دهند این است که ماده ۱۶۴ مکرر اصلاح قانون مالیات‌های مستقیم اجرا شود و پایه‌های قانون مالیاتی دقیقاً شناسایی شود و دولت بجای اینکه از طریق انتشار اوراق تأمین مالی کند، از طریق پایه‌های مالیاتی جدیدی که فرار مالیاتی دارند، همان افرادی که خرید و فروش‌های کلانی

انجام می‌دهند و کسانی که ثروت هنگفتی بدست آوردند و فرار مالیاتی دارند، دولت می‌تواند هزینه‌هایش را از آنها تأمین کند. هم به عدالت اقتصادی نزدیک‌تر است و همین اینکه آثار منفی‌اش روی جامعه کمتر است. این راهی است که وجود دارد. تنها راه دولت برای رفع مشکل اقتصادی برای هدایت نقدینگی و حرکت به سمت عدالت اقتصادی و کسری بودجه، فقط مالیات است و اجرا شدن مالیات هم امکان‌پذیر نیست مگر ماده ۱۶۴ مکرر قانون اصلاح مالیات‌های مستقیم اجرا شود و اجرایی شدن آن هم اگر همت ملی باشد، ۳ یا ۴ ماه بیشتر زمان نمی‌برد. البته این هم راهکار اجرایی و عملیاتی دارد.

مجله پاسخ: این راهکار الان هست و خیلی هم منطقی است اما علت اینکه این راهکار الان اجرا نمی‌شود و در این میان چه موانعی وجود دارد چیست؟

♦ (تعارض) منافع! چون منافع اجازه نمی‌دهند که سیستم مالیاتی‌تان را قوی کنید، این منافع به شما اجازه نمی‌دهد که از ثروت‌های کلان مالیات بگیرید، منافع اجازه نمی‌دهد که ماده ۱۶۴ مکرر قانون اصلاح مالیات‌های مستقیم را اجرا کنید، این‌ها همه‌اش منافع است. وقتی بنده در سال ۸۷ در وزارت اقتصاد بودم با چشم خود دیدم چه اتفاقی افتاد است. این مجموعه موارد بود که ما خدمت شما تقدیم کردیم ان شاء الله که مورد استفاد قرار گیرد.

مجله پاسخ: از اینکه وقت خود را به مجله ما اختصاص دادید سپاسگزاریم.



موضوع شناسی محاربه و افساد فی الارض در فقه و حقوق اسلامی

ابراهیم باقری*

چکیده

«محاربه» و «افساد فی الارض»، از جمله جرایم امنیتی است که براساس مستندات متقن دینی از جمله آیات و روایات، مجازات‌های سختی دارند؛ چرا که حفظ کیان جامعه و وجود امنیت در قلمرو حکومت از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. مجازات این دو جرم، نیز به دلیل داشتن مصادیق گوناگون و گاه مشترک، ممکن است مشترک و یا متفاوت باشد. قانون مجازات اسلامی نیز مبتنی بر مستندات قرآنی و روایی و فتاوی فقیهانی که با دلایل قوی، که برگرفته از آموزه‌های وحیانی استوار است؛ تدوین و تصویب گردیده است؛ برای این دو جرم، مجازات‌هایی در نظر گرفته که در تحقق پیش‌رو به این مقوله اشاره شده است.

واژگان کلیدی: محاربه، افساد فی الارض، امنیت، قانون اساسی.

*. سطح سه فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ ebishirazi1345@gmail.com

مقدمه

«امنیت» از جمله واژگان کلیدی است که از دیرباز در جوامع بشری مطرح بوده و از نیازهای اساسی آنان به شمار می‌رود و از اصولی است که همواره مورد تأکید اسلام بوده و در آیات و روایات متعددی به اهمیت آن اذعان شده است. امنیت، گستره فرد و اجتماع را در برمی‌گیرد و حوزه‌های نظامی، اجتماعی، قضایی و اقتصادی را شامل می‌شود.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز که برگرفته از تعالیم عالی اسلام و آموزه‌های پیشرو و پویای مذهب جعفری است، در اصول متعددی به این حقیقت مهم اشاره نموده است. به عنوان نمونه اصل بیست و دوم این قانون چنین بیان می‌کند: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند».

«امنیت» در آیات و روایات نمود ویژه‌ای دارد که در ادامه به برخی از آنها می‌پردازیم:

در آیه ۱۲۶ سوره بقره: ﴿وَ إِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَاَرْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرٰتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَاَلْیَوْمِ الْاٰخِرِ قَالَ وَاَمِّنْ فَامْتَعْهُ قَلِيْلًا ثُمَّ اَضْطَرُّهُ اِلٰی عَذَابِ النَّارِ وَ بِنَسِ الْمَصِيْرِ﴾؛ و ابراهیم علیه السلام عرض کرد: پروردگارا! این سرزمین [= مکه] را شهری امن مقرر فرما و از اهل آن، کسانی را که به وحدانیت خداوند و روز قیامت ایمان دارند، از ثمرات و میوه‌ها رزق و روزی نصیب فرما! خداوند فرمود: هر کس که کافر شود، او را [نیز] اندکی [از نعمت‌های دنیایی] برخوردار کنم؛ ولی سپس به عذاب دوزخش گرفتار سازم و [دوزخ] به واقع بد بازگشتگاهی است!

آیه ۸ سوره تکوین: ﴿ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ یَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِیْمِ﴾؛ در آن روز قطعاً از شما درباره نعمت‌هایی که داشتید [و قدر نشناختید و شکرگزاری نکردید] خواهند پرسید!

برخی از مفسران یکی از مصادیق «نعیم» را نعمت امنیت برشمرده‌اند (شبر، ۱۴۱۰ق، ص ۵۶۵). در روایتی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز آمده است که مقصود از نعیم در آیه مذکور، امنیت، صحت و عافیت است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص: ۷۴۹) و



در روایت دیگری فرمود: مقصود از نعیم، صحت، امنیت، قدرت و عافیت است (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸).

روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام بیان شده که حضرت فرمود: «لَا خَيْرَ فِي الْقَوْلِ إِلَّا مَعَ الْعَمَلِ وَ لَا فِي الْمُنْظَرِ إِلَّا مَعَ الْمَخْبَرِ وَ لَا فِي الْمَالِ إِلَّا مَعَ الْجُودِ وَ لَا فِي الصَّدَقِ إِلَّا مَعَ الْوَفَاءِ وَ لَا فِي الْفَقْهِ إِلَّا مَعَ الْوَرَعِ وَ لَا فِي الصَّدَقَةِ إِلَّا مَعَ النِّيَّةِ وَ لَا فِي الْحَيَاةِ إِلَّا مَعَ الصَّحَّةِ وَ لَا فِي الْوَطَنِ إِلَّا مَعَ الْأَمْنِ وَ الْمَسَرَّةِ»؛ خیری در گفتار نخواهد بود، مگر اینکه عمل هم باشد؛ در چهره‌ها خیری نیست، مگر اینکه باطن او خوب باشد؛ مالی که در آن بخشش نباشد، خیری در آن وجود ندارد؛ صداقتی که در آن وفا نباشد، خیری در آن نخواهد بود؛ فقه بدون ورع و پرهیزکاری سودی ندارد؛ صدقه بدون نیت ارزشی ندارد؛ زندگی بدون سلامتی و تندرستی ارزشی نخواهد داشت؛ وطنی که در آن امنیت و خوشی نباشد، آن وطن جای زندگی نیست (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۱۷۱).

با توجه به اهمیت امنیت، این پرسش مطرح می‌شود که چه ضمانت اجرایی را باید برای حفظ آن در نظر گرفت و مجازات کسی که آن را به خطر اندازد، چیست؟ گاه امنیت شهروندان با کشیدن اسلحه و ابزارهای وحشت‌زا با خطر مواجه می‌شود و شهروندان از حق داشتن امنیت محروم می‌شوند. در این صورت چه راه‌کاری برای آن اندیشیده شده است؟ آیا نصیحت و اندرز چاره کار است یا باید ضمانتی اثربخش در مقابل آن قرار گیرد؟ با توجه به این نکته، بحث از محاربه مهم می‌نماید و ضرورت پژوهش در خصوص آن هویدا می‌گردد؟ گاهی نیز چالش امنیتی با کشیدن سلاح و دشنه و سرنیزه و قمه پدیدار نمی‌شود، بلکه جرایم اقتصادی، اخلاقی و اجتماعی در گستره‌ای عظیم پدید می‌آید و در واقع برخی از شهروندان کیان اقتصادی، روانی و اجتماعی جامعه را با چالشی بزرگ روبه‌رو می‌سازند. برای مثال، با قاچاق کالاهای مورد نیاز مردم و از جمله داروهای مورد نیاز، قشر عظیمی از جامعه، کشور و جامعه را به چالش می‌کشند و یا با تهیه و توزیع مواد مخدر در گستره‌ای وسیع، جمعی زیادی از هموطنان را به ورطه خطرناک اعتیاد می‌کشانند. در این صورت چه تدبیری باید اندیشید و چه مجازاتی را برای عاملان و مرتکبان آن باید وضع کرد؟ همچنین از مباحث مهمی که در این باره در متون فقهی و حقوقی مطرح گردیده، مبحث افساد فی الارض است که بخشی از نوشتار پیش‌رو را به خود اختصاص داده است.





الف. توضیح چند واژه

۱. محاربه

مطابق ماده ۲۷۹ قانون مجازات اسلامی، «محاربه» عبارت است از کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم، یا ارباب آنها، به نحوی که موجب ناامنی در محیط گردد. اما هرگاه کسی با انگیزه شخصی به سوی یک یا چند شخص خاص سلاح بکشد و عمل او جنبه عمومی نداشته باشد و نیز کسی که به روی مردم سلاح بکشد، بر اثر ناتوانی موجب سلب امنیت نشود؛ محارب محسوب نمی‌گردد.

مرحوم محقق حلی می‌نویسد: «محارب کسی است که برای ترساندن مردم اسلحه کشیده است، در خشکی باشد یا دریا، شب باشد یا روز، در شهر باشد یا غیر آن» (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۶۷).^[۱]

مستفاد از ماده ۲۷۹ ق.م.ا؛ در صورتی که شخصی با انگیزه‌ها و عداوت‌های شخصی به کشیدن اسلحه مبادرت بکند، عمل وی محاربه محسوب نخواهد شد. مثلاً چنانچه به خاطر انتقام از دختری که به خواستگاری او پاسخ منفی داده، به روی او اسلحه بکشد و یا در صورتی که شخصی به روی صاحب مغازه یا همسایه خود به انگیزه خصومت شخصی چاقو یا شمشیر بکشد؛ عمل چنین شخصی چون با انگیزه‌های شخصی است و قصد ایجاد ناامنی و ایجاد رعب و وحشت عمومی نداشته و ناامنی در جامعه تحقق نیافته، از مصادیق محاربه نخواهد بود.

مرحوم صاحب جواهر می‌نویسد: «اعتبار قصد ترساندن: ... قصد ترساندن شخص خاصی به خاطر دشمنی یا غرضی از اغراض، هرچند که شرعی نیست، برای تحقق محاربه کفایت نمی‌کند» (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۵۶۹).^[۲]

قانون‌گذار نیز به پیروی از دیدگاه بیشتر فقها، کشیدن سلاح را با انگیزه شخصی به سوی یک یا چند شخص خاص به طوری که عمل او جنبه عمومی نداشته باشد، محاربه محسوب نکرده است.

در مقابل، برخی از فقها، کشیدن «سلاح» را در تحقق محاربه شرط ندانسته و آن را صرف «خافه» قابل تحقق می‌دانند. از جمله فقهایی که وجود اسلحه را شرط تحقق محاربه نمی‌دانند، شهید ثانی است که محاربه را با «الأخذ بالقوه؛ گرفتن با قدرت» محقق می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ ق، ج ۹، ص ۲۹۲). مرحوم صاحب جواهر نیز



پس از بیان کلام ایشان می‌نویسد: «وهو لا یخلو من وجه؛ کلام ایشان خالی از وجه نیست» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۶۶). طبق این دیدگاه «اسلحه کشیدن» در تحقق محاربه دخیل نیست و مجرد «ترساندن» کافی است.

شبهه‌ای که در این زمینه وجود دارد و باید در ادامه به آن بپردازیم، این است که با توجه به مستند قرآنی جرم محاربه که در آن عبارت «یحاربون الله و رسول» به کار رفته است و ستیز با خدا و رسول را معیار تحقق جرم محاربه دانسته، با چه مستندی محاربه با خدا و رسولش به ستیز با مردم و ایجاد رعب و وحشت در میان آنان تغییر مفهوم یافته است و به کدام مجازات قانون مجازات اسلامی ایران (که برگرفته از متون فقهی است) در ماده ۲۷۹ محاربه را به کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارباب آن‌ها تعریف نموده است؟

۲. مفسد فی الارض

«فساد» در لغت ضد صلاح و به معنی تباه شدن، نابود شدن، متلاشی شدن، به ستم، مال کسی را گرفتن، گزند و زیان، فتنه و آشوب، کینه و دشمنی، قحطی و خشکی در بیابان (بر) و شهرهای کنار رودخانه‌ها (بحر)، شرارت و بدکاری و ظلم و ستم آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۳۵).^[۳]

راغب اصفهانی در تعریف فساد می‌نویسد: «فساد، خارج شدن چیزی از حد اعتدال است؛ خواه به مقدار اندکی از اعتدال خارج شود و خواه به مقدار زیاد و متضاد آن، واژه صلاح می‌باشد»^[۴] به تعبیر دیگر، به عقیده راغب، هر گونه خروج از حد اعتدال، فساد نام دارد. به نظر می‌رسد این تعریف تمامی معانی که در بالا ذکر شد، در برمی‌گیرد و از این جهت می‌توان آن را تعریفی جامع نامید. در اهمیت این جرم و قیود ویژه‌ای که در آن لحاظ گردیده، به اختصار می‌توان گفت: ایجاد هر فساد، گناه و جرم است و به طور طبیعی استحقاق حد یا تعزیر یا توبیخی را از سوی شرع برای مرتکب در پی دارد؛ ولی کلمه «یسعون» و قید «فی الارض» گویای افساد خاصی است که ضرر آن تنها متوجه اشخاص خاصی نیست، بلکه سلامت عادی مجتمع انسانی را بر هم می‌زند و جامعه‌ای را با چالش جدی مواجه می‌سازد؛ چرا که با تباهی و از بین رفتن سامانی که در زمین وجود دارد، قابلیت زندگی شرافتمندانه در آن یا از دست می‌رود و یا دستخوش چالشی بس بزرگ می‌شود و سلامت روانی جامعه با خطری عظیم مواجه



می‌گردد. به دیگر سخن، «فی‌الارض» به این معنی نیست که مکان تحقق این جرم کره زمین است، بلکه کنایه از گستردگی و وسعت قلمرو آن است؛ زیرا اگر مراد از زمین خصوص خشکی در مقابل دریا باشد، راهزنان دریایی مشمول آیه نمی‌شوند. بر این پایه، «فی‌الارض» قید غالبی است و مراد از آن، مکان زندگی انسان‌هاست و در هر نقطه‌ای از نظام کیهانی باشد، تفاوت نمی‌کند (جواد آملی، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۳۷۸). ماده «سعی» بر تلاش و کوشش برای افساد، و هیأت فعل مضارع بر اصرار و تداوم آن دلالت دارد. آوردن قیود مزبور حاکی از آن است که این جرم، جرم و گناهی معمول نیست، بلکه جرم خاصی است که مجازاتی متناسب می‌طلبد.

ماده ۲۸۶ ق. م. ا. افساد فی‌الارض را این‌گونه بیان کرده است: «هرکس به‌طور گسترده مرتکب جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد، جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور، نشر اکاذیب، اخلال در نظام اقتصادی کشور، احراق و تخریب، پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک یا دایر کردن مراکز فساد و فحشا یا معاونت در آنها گردد؛ به‌گونه‌ای که موجب اخلال شدید در نظم عمومی کشور، ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی، یا سبب اشاعه فساد یا فحشا در حد وسیع گردد؛ مفسد فی‌الارض محسوب و به اعدام محکوم می‌گردد».

ب. تفاوت‌های محاربه و افساد فی‌الارض

۱. محاربه و افساد فی‌الارض، با وجود آن‌که در پاره‌ای نقاط وجه اشتراک دارند (مانند این‌که هر دو جرم هم به صورت فردی قابل تحقق است و هم به صورت گروهی؛ در هر دو جرم میان زن و مرد، مسلمان و کافر تفاوتی نیست و هر دو عنوان مجرمانه ممکن است از طریق برهم زدن امنیت جامعه به وقوع پیوندند) ولی تفاوت‌هایی نیز میان آن دو وجود دارد؛ از جمله این‌که برای تحقق جرم محاربه کشیدن سلاح لازم است؛ اما در افساد فی‌الارض لازم نیست تجرید سلاح صورت پذیرد. هدف از محاربه ایجاد رعب، وحشت و ناامنی در محیط است؛ ولی هدف در افساد فی‌الارض، عبارت است از اخلال شدید در نظم عمومی کشور، ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی؛ افزون بر آن، قلمرو جرم افساد فی‌الارض نیز گستردگی بیشتری دارد و حوزه‌های اقتصادی، فرهنگی و دیگر حوزه‌ها را نیز در برمی‌گیرد (ر.ک: شامبیاتی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۶۹ و ۷۰).



۲. عنصر معنوی جرم محاربه، بنابر آنچه در ماده ۲۷۹ ق.م.ا مقرر گردیده است، قصد جان، مال یا ناموس مردم و یا ایجاد ناامنی در محیط و پیدایش رعب و وحشت و سلب آزادی و امنیت مردم (سوء نیت خاص) است (بای، ۱۳۸۵، شماره ۹: حبیب‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۷۸)؛ ولی عنصر معنوی جرم افساد قصد اختلال گسترده و شدید در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. البته گاه عنصر معنوی در جرم افساد مفروض گرفته می‌شود و آن، هنگامی است که عمل مرتکب آثار وسیع مخربی در پی داشته باشد (بای، ۱۳۸۵، شماره ۹).

۳. عنصر مادی جرم محاربه با توجه به ماده ۲۷۹ ق.م.ا عبارت است از «به کارگیری سلاح» که به صورت فعل مادی مثبت فیزیکی جلوه‌گر است؛ لذا مبارزه منفی یا فعل مادی گفتاری در ردیف عنصر مادی محاربه قرار نمی‌گیرد؛ زیرا در تحقق محاربه «کشیدن سلاح» ضروری است (ساریخانی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۳؛ حجتی و باری، ۱۳۸۴، ص ۳۸۹).

اما عنصر مادی جرم افساد، گاه به صورت فعل مثبت مادی است؛ مانند احراق و تخریب و پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک؛ به گونه‌ای که موجب اختلال شدید در نظم عمومی کشور یا باعث ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی شود و نیز جعل اسکناس، تولید و توزیع مواد مخدر؛ و گاه به صورت فعل مثبت معنوی است، مانند تحریک و ترغیب نیروهای نظامی به فرار و تسلیم و گاه به صورت ترک فعل است، مانند اختلال در امر توزیع مایحتاج عمومی از طریق عدم توزیع آن که موجب اختلال در نظام اقتصادی کشور شود (ر.ک: بای، ۱۳۸۵، شماره ۹، ص ۵۳).

قابل ذکر است در بخش تعزیرات ق.م.ا در مواردی از تعریفی که در ماده ۲۷۹ عنوان گردیده است، تخطی شده و برخی جرایم بدون آن که در عنصر مادی آن جرم شرط به «کارگیری سلاح» لحاظ گردیده باشد، محاربه قلمداد شده است؛ مانند مواد ۵۰۴، تبصره ۱ ماده ۶۷۵ و تبصره ۱ ماده ۶۸۷ ق.م.ا.^[۵]

ج. رابطه منطقی میان محاربه و افساد فی الارض

این رابطه را از دو دیدگاه می‌توان مورد بررسی قرار داد: از نگاه قوانین و مقررات و از نگاه فقه و فقیهان.



قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۰ تفکیک محاربه و افساد فی الارض را نپذیرفته و در ماده ۱۸۳ «به کاربردن اسلحه» به قصد ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم را محاربه و افساد فی الارض تلقی کرده بود؛ ولی با عنایت به این نکته که قانون کنونی این دو عنوان را تفکیک و برای هر یک معیار خاصی را ارائه کرده است؛ می‌توان رابطه میان آن دو را «عموم و خصوص من وجه» دانست؛ زیرا چنانچه شخصی با کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ایجاد رعب و وحشت در میان مردم، موجب ناامنی در محیط گردد و این کار به طور گسترده صورت گیرد و این ناامنی به اندازه‌ای شدید باشد که موجب اختلال در نظم عمومی کشور گردد و یا پیامد آن ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی شود؛ می‌تواند هم از مصادیق افساد فی الارض باشد و هم از مصادیق محارب؛ به عبارت دیگر چنین فردی مرتکب هر دو عنوان مجرمانه است. از سویی ممکن است کشیدن سلاح به قصد جان، مال، ناموس مردم و سایر موارد باشد؛ اما گسترده نبوده و موجب اختلال شدید در نظم عمومی نیز نگردد؛ در این فرض محاربه صادق است، ولی نمی‌توان آن را از موارد افساد فی الارض به شمار آورد. موردی نیز وجود دارد که مفسد فی الارض محسوب می‌شود؛ اما محارب به شمار نمی‌رود و آن، در صورتی است که جنایت به طور گسترده باشد و اختلال شدید در اقتصاد، نظم عمومی و مانند آن را شامل گردد؛ اما این امر با کشیدن اسلحه رخ نداده باشد، بلکه با نشر اکاذیب و امثال آن انجام گیرد؛ در این فرض افساد فی الارض صادق است؛ اما محاربه نیست. بنابراین میان دو عنوان یاد شده نسبت عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی دو مورد افتراق وجود دارد و یک مورد اجتماع.

اما چنانچه به این موضوع از نگاه فقهی بنگریم، نمی‌توان نگرشی واحد را مشاهده کرد؛ چرا که فقیهان در این زمینه یکسان نمی‌اندیشند و در این زمینه دارای آرای متفاوتی هستند. منشأ گوناگونی آرا نیز تفاوت برداشتی است که از مستندات جرایم مذکور وجود دارد. از آنجا که بیان تفصیلی مطالب، رساله‌ای مستقل می‌طلبد، به اجمال و اختصار بسنده می‌کنیم:

دیدگاه‌های فقیهان امامیه

برخی از مهم‌ترین اندیشه‌هایی که در این باره ابراز گردیده به شرح است:



دیدگاه نخست: یکسان بودن دو عنوان محارب و مفسد فی الارض

برخی معتقدند مقصود از «افساد فی الارض»، همان «محاربه» است و این دو، یک عنوان مجرمانه است.^[۶] مطابق این دیدگاه، مفهوم محارب با مفهوم مفسد فی الارض تفاوتی ندارد و شرایط لازم در تحقق عنوان محاربه، در عنوان افساد فی الارض نیز معتبر است (ر.ک: آیات عظام بهجت و سیستانی، گنجینه استفتائات قضایی، سؤال ۶۴۸۴). این دیدگاه را می‌توان از برخی عبارات صاحب جواهر نیز استنباط کرد. ایشان پس از بحث تفصیلی در این زمینه می‌نویسد: معیار آن است که با کشیدن سلاح و مانند آن، به طور آشکار برای فساد در زمین سعی و تلاش کند؛ به این نحو که مرتکب قتلی شود و یا مالی را بستاند و یا شخصی را به اسارت و گروگان گیرد و مانند آن، از اموری که عیناً محاربه با خدا و رسول به شمار می‌رود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۷۰).^[۷] علاء الدین حلبی، از فقیهان قرن ششم نیز در این زمینه آورده است: مفسدان فی الارض مثل قطاع الطريق و کسانی که اموال مردم را به غارت می‌برند، اگر مرتکب قتل شوند، مجازات آنان قتل است و اگر افزون بر قتل، مال مردم را ببرند، علاوه بر قتل، مصلوب می‌گردند و اگر تنها مال را بردارند، دست راست و پای چپ آنان قطع می‌شود و چنانچه فقط رعب و وحشت ایجاد کنند، از شهری به شهر دیگر نفی بلد و زندانی می‌شوند تا توبه کنند یا بمیرند (حلبی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۴).^[۸] این گونه تعبیر نشان می‌دهد که گوینده آن یکسانی واژگان محاربه و افساد فی الارض را باور دارد. محقق اردبیلی نیز با تمایل به این دیدگاه می‌نویسد: «عبارت «و یسعون فی الارض فساداً» بیان دیگری است برای تحقق معنای محاربه» (محقق اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۶۵).

دیدگاه دوم: رابطه عموم و خصوص مطلق

برخی از فقها چنین اظهار نظر کرده‌اند: «شکی نیست که مقصود از «فساد» عنوان عام و مفهوم وسیع آن نیست که ارتکاب هر معصیت را شامل می‌شود، بلکه مقصود از آن، عملی است که موجب اختلال نظام جامعه شود؛ به طوری که ثبات و قرار و امنیت را از مردم سلب کند» (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۱۶).

بنابراین تفسیر، نسبت بین عنوان «محاربه» و عنوان «فساد فی الارض» عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا شکی نیست که «محارب» مفسد فی الارض و «محاربه»



روشن‌ترین مصداق فساد فی‌الارض است؛ در حالی که هر «مفسد فی‌الارضی» محارب نیست. [۹]

برخی مفسران معاصر گفته‌اند: کسی که برای فساد در زمین سعی و تلاش می‌کند، اعم از محارب است؛ زیرا گاه فاسقی که فسق را در میان مسلمانان آشکار می‌کند، قصد محاربه با خدا و رسول را ندارد؛ بنابراین رابطه این دو، عموم و خصوص مطلق است و محارب از فاسدترین مصداقی فساد فی‌الارض است. به همین دلیل مستوجب مجازات‌های شدید چهارگانه است (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۳۱۴). یکی از معاصرین نیز در این زمینه می‌نویسد: «اما هر گاه دو عنوان یاد شده، اعم و اخص مطلق باشند و عطف هم در این جا از باب عطف عام بر خاص باشد؛ به ناچار این مورد را نمی‌توان از موارد جمع میان دو امر به شمار آورد، بلکه از باب ذکر عام (که علت حقیقی حکم است) بعد از ذکر یکی از مصداقی خاص آن خواهد بود. توضیح این که اگر چه عنوان اول (محاربه با خدا و رسول) برای بیان علت مجازات‌های مذکور کافی است؛ چه کاری از محاربه با خدا زشت‌تر و برای مجازات و عذاب سزاوارتر است، اما از آن جا که مخاطب آیه توده مردم هستند و آنان به بزرگی این گناه توجه ندارند، با عطف «سعی در افساد زمین» که در ارتکاز عقلاً جرمی است که سزاوار انواع مجازات‌های مذکور است؛ مردم خواهند پذیرفت که جرم این تبه‌کاران به حدی است که مستحق مجازات‌های یاد شده باشد. ما سر عطف عام بر خاص را در آیه این‌گونه فهمیدیم» (مؤمن‌قمی، ۱۳۸۲، شماره ۳۵، ص ۵۶).

دیدگاه سوم: رابطه عموم و خصوص من وجه

برخی نیز معتقدند: مقصود از «فساد در زمین» فسادی است که از نوع ظلم و تجاوز به جان و مال و حقوق و ناموس دیگران باشد و فساد در غیر این موارد، اگرچه ممکن است خود از گناهان کبیره‌ای مانند فحشا یا حتی بزرگ‌ترین گناه، (شرک به خدای تعالی) باشد که فساد بزرگ بوده و برای جامعه بسیار خطرناک است؛ با همه این‌ها، چنین فسادی «فساد فی‌الارض» شمرده نمی‌شود (ر.ک: هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰).

بر اساس این تفسیر، صدق «افساد در زمین» بر دو امر متوقف است:
۱. این که جرم انجام شده، اخلال در صفت ویژه‌ای باشد که زمین دارد و آن



عبارت است از: «محل سکونت و استقرار و آسایش انسان بودن»؛ نه اخلال در صفتی از صفات مربوط به انسان یا جامعه. مثلاً ترویج عقاید باطل یا مجبور کردن مردم به پذیرفتن این عقاید، به خودی خود، مصداق افساد در زمین نیست؛ اگرچه مصداق فساد انسان و جوامع انسانی است.

۲. این که اخلال در خصوصیت یادشده ناشی از ظلم و تجاوز به دیگران باشد؛ نه این که انسان‌ها به اختیار و میل خود کارهایی انجام دهند که موجب اخلال در زندگی و استقرارشان در زمین شود. مثلاً اگر مرتکب کارهایی شوند که به تدریج موجب ضعف و نابودی ایشان گردد، این گونه کارها مصداق افساد در زمین نیست؛ هر چند نتیجه آنها با افساد یکی است. بر این اساس، چنین می‌نماید که در مفهوم فساد، وجود ظلم و تجاوز اخذ شده است (همان، ص ۲۴۰ و ۲۴۱).

قابل ذکر است بر اساس این تفسیر، شیوع و گستردگی فساد در میان مردم، در مفهوم «فساد در زمین» اخذ نشده است و شرط نمی‌باشد. بنابراین اگر قتل و غارت و تجاوز به حقوق یک فرد، به گونه‌ای باشد که موجب اخلال در امنیت «محل» شود، مصداق «فساد در زمین» خواهد بود. آری، در صدق عنوان «فساد در زمین» شرط است که تجاوز جنبه شخصی نداشته باشد و متوجه شخصی معین و از روی دشمنی شخصی با او نباشد، بلکه تجاوز باید متوجه همه ساکنان یک محل بوده؛ اگرچه فقط در مورد یک نفر عملی شده باشد. بدیهی است که اگر مراد از شیوع یا آشکار بودن تجاوز، عمومیت داشتن آن، بدین معنا باشد، چنین عمومیتی در صدق «فساد در زمین» معتبر است؛ زیرا در غیر از چنین حالتی، اضافه فساد به زمین، مناسبت ندارد. از این رو، به ناچار فساد باید بدین معنا جنبه عمومی داشته باشد تا مصداق فساد در زمین تلقی شود (همان، ص ۲۴۱).

مطابق این تفسیر، نسبت میان «افساد در زمین» و «محاربه»، عموم و خصوص من وجه است (همان، ص ۲۴۴).

توجیه دیگری که در عموم و خصوص من وجه بودن رابطه میان این دو جرم مطرح شده این است که «مفسد فی الارض کسی است که منشأ فساد گسترده‌ای در محیطی شود؛ هر چند بدون توسل به اسلحه باشد، مانند قاچاقچیان مواد مخدر و کسانی که مراکز فحشا را به طور گسترده ایجاد می‌کنند» (ر.ک: مکارم‌شیرازی،



۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۴۹۹، سؤال ۱۴۴۳).^[۱۰] بنابراین تفسیر، هر گاه شخص یا اشخاصی به خاطر تکرار برخی از جنایات نظیر «هواپیما ربایی»، «آشوب و شرارت»، «دزدیدن کودکان خردسال»، «اسیدپاشی» و مانند آن، سبب ناامنی و خوف اجتماعی شوند، مصداق مفسد هستند (همان، ص ۵۰۰).

مطابق این تفسیر، «محاربه» و «افساد فی الارض» دو عنوان مستقل هستند و نسبت بین آن‌ها عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا هرگاه کسی در ساعات محدودی با کشیدن اسلحه، مصداق اخافه مردم باشد، محارب است؛ ولی مصداق مفسد فی الارض نیست و بالعکس کسانی هستند که بدون اخافه و کشیدن سلاح مفسده بزرگی ایجاد می‌کنند؛ مانند قاچاقچیان مواد مخدر و دایرکنندگان مراکز فحشا به صورت گسترده که آن‌ها مفسد فی الارضند ولی محارب نیستند و مواردی است که هم صدق محارب می‌کند و هم مفسد فی الارض، مانند سارقان مسلحی که منطقه وسیعی را ناآرام کرده‌اند (همان، سؤال ۴۶۶).

در تأیید این دیدگاه گفته شده است: ظاهر کلمات فقیهانی مانند سار دیلمی^[۱۱]، محقق اردبیلی^[۱۲] و صاحب جواهر^[۱۳] آن است که موضوع و ملاک حکم را افساد فی الارض دانسته و محارب را از مصادیق آن به شمار می‌آورند. این‌گونه تعبیر در عرف مردم بسیار رایج است؛ بدان گونه که موضوع خاصی را که مورد ابتلا می‌باشد، مطرح می‌کنند و به دنبال آن موضوع عامی را که ملاک و علت حکم است ذکر و سپس حکم را بیان می‌کنند. برای مثال می‌گویند: هرکس آب یا غذایی را مسموم و جمعی را تلف کند، مجازات آن اعدام است. پیداست که حکم اعدام به دلیل ائتلاف نفوس است، نه صرف مسموم کردن آب یا غذا.

به نظر می‌رسد دیدگاهی که با احتیاط در «دماء» از سویی و جریان قاعده «درء» در حدود سازگاری بیشتری دارد، آن است که بگوییم هر یک از کشیدن سلاح و ایجاد فساد در ارض، به‌عنوان جزیی از موضوع جرم افساد فی الارضی باشد که مجازات آن اعدام است؛ زیرا قدرمتیقن از چنین جرمی آن است که هم تجرید سلاح در آن صورت پذیرد و هم موجب فساد در جامعه شود.

(د) بررسی آیات

خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي

الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَصْلُبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (مائده: ۳۳ و ۳۴) «کیفر آنها که با خدا و پیامبر ﷺ به جنگ بر می‌خیزند و در روی زمین به فساد دست می‌زنند، این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا [چهار انگشت از] دست راست و پای چپ آنها بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیا است و در آخرت مجازات بزرگی دارند. مگر آنها که قبل از دست یافتن شما بر آنان توبه کنند، بدانید [خدا توبه آنها را می‌پذیرد] خداوند آمرزنده و مهربان است».

در مورد شأن نزول این آیه اختلاف دیدگاه وجود دارد؛ برخی گفته‌اند: آیات فوق درباره کسانی نازل شده است که با پیامبر خدا پیمان بسته بودند، اما پیمان خود را شکستند و بر زمین فساد کردند. بعضی گفته‌اند این آیه‌ها درباره اهل شرک نازل شده است. برخی نیز بر این عقیده‌اند که جمعی از مشرکان خدمت پیامبر آمدند و مسلمان شدند اما آب و هوای مدینه به آنها نساخت، رنگ آنها زرد و بدنشان بیمار شد، پیامبر ﷺ برای بهبودی آنها دستور داد به خارج مدینه در نقطه خوش آب و هوایی از صحرا بروند که شتران زکات را در آنجا به چرا می‌بردند و ضمن استفاده از آب و هوای آنجا از شیر تازه شتران به حد کافی استفاده کنند، آنها چنین کردند و بهبودی یافتند اما به جای تشکر از پیامبر ﷺ چوپان‌های مسلمان را دست و پا بریده و چشمان آنها را در آورده و شتران زکات را غارت کردند و از اسلام بیرون رفتند! حضرت دستور داد آنان را دستگیر کردند و همان کاری که با چوپان‌ها انجام داده بودند، به‌عنوان مجازات درباره آنها اجرا شد؛ یعنی چشم آنها را کور کردند و دست و پای آنها را بریدند و آنان را کشتند تا دیگران عبرت بگیرند و مرتکب این اعمال ضد انسانی نشوند (ر.ک: شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۰۵).^[۱۴]

یکی از فقیهان معاصر در این زمینه نگاشته است: «در روایات شیعه و سنی و در تفسیر و تاریخ، ثابت شده است که شأن نزول آیه مبارکه، ماجرای «عَرْنِین» یا قومی از بنی ضبّه بوده است که بیمار بودند و نزد پیامبر ﷺ آمدند. پیامبر به آنها فرمود: نزد ما بمانید و چون سلامت خود را بازیافتید، شما را به سربه‌ای می‌فرستم. ایشان گفتند



ما را از مدینه به جایی دیگر بفرست. پیامبر ایشان را به محل نگهداری شترهای زکاتی فرستاد تا از ادرار شترها برای مداوا و از شیر آنها برای خوراک خود استفاده کنند. چون شفا یافتند و قوت گرفتند، سه نفر از نگهبانان شترها را کشتند. این خبر به پیامبر صلی الله علیه و آله رسید و پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام را از پی آنان فرستاد. آنها در بیابانی نزدیک یمن سرگردان شدند و نمی‌توانستند از آن خارج شوند، علی علیه السلام ایشان را اسیر کرد و نزد پیامبر آورد. آن‌گاه این آیه نازل شد: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ روایات شیعه و سنی و نیز سخنان تاریخ‌نویسان در تفصیل جزئیات و خصوصیات این داستان مختلف است بعضی گروه مذکور را از بنی سلیم شمردند و بعضی از عَرَبِیَه (قومی در بحیله) یا در بعضی روایات آمده است که پیامبر آنها را به دار آویخته و دست و پایشان را قطع و چشمانشان را نیز درآورده‌اند؛ زیرا آنان با نگهبانان شترها همین کار را کرده بودند، و برخی دیگر از روایات اهل سنت و روایات ما چنین رفتاری را تکذیب کرده و گفته‌اند که پیامبر هرگز دستور نداد چشمی را درآورند و فقط دستور داد دست و پای آنان را قطع کنند. با این همه، اصل این داستان و نزول آیه در شأن آن، شاید از مسلمات باشد و نیز اینکه محاربه این گروه، از نوع غارت اموال و قتل نگهبانان زکات بوده نه از نوع بغی و قیام علیه حکومت اسلامی؛ از واضحات است. بر این اساس، جای تردید نیست که آیه مبارکه به قسم سوم از اقسام محاربه نظر دارد؛ زیرا قدر متیقن در مورد آیه همین قسم سوم (محاربه به صورت اربعاب و تجاوز به مال و جان مسلمانان) است» (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۱۲ و ۲۱۳).

مقصود از عبارت محاربه با خدا و رسول

یکی از فقیهان معاصر در این باره نوشته است: «اضافه شدن لفظ محاربه به «اللّه» و «الرسول» در آیه مبارکه، قرینه‌ای است بر اینکه معنای حقیقی این کلمه مراد نیست؛ زیرا محاربه به معنای حقیقی آن، با خدا ممکن نیست و با رسول اگرچه ممکن است؛ قطعاً در این جا مراد نیست؛ زیرا خصوص کسانی که با شخص پیامبر می‌جنگیدند، مقصود آیه نیست؛ چه اینکه در این صورت، آیه به زمان حیات پیامبر اختصاص داشت؛ در حالی که کسانی که با پیامبر می‌جنگیدند، فقط کافران زمان او بودند و چنان‌که خواهد آمد، کافران زمان پیامبر، قطعاً از مدلول این آیه بیرون هستند؛ بلکه نفس همراه



بودن لفظ محاربه با خدا و رسول، خود قرینه‌ای است بر اینکه مراد از آن، معنای گسترده‌تری از جنگ مستقیم و شخصی است و آن معنا، یکی از این دو امر است:

۱. مراد از محاربه همان گونه که در لسان العرب آمده، هر گونه عصیان و مخالفت با حکم خدا و رسول است و ظاهر عبارت علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان» همین معنا را می‌رساند. بر این اساس، استعمال لفظ محاربه در مطلق عصیان و مخالفت، از قبیل مجاز در کلمه است.

۲. مراد از محاربه با خدا و رسول، محاربه با مسلمانان است؛ ولی به منظور بزرگ جلوه دادن آن و توجه دادن به اهمیت امت اسلامی و اینکه جنگ با امت اسلام به منزله جنگ با خدا و رسول است و لذا لفظ محاربه در آیه، به خدا و رسول اضافه شده است؛ زیرا امت اسلام به خدا و پیامبر و تحت ولایت آنها منتسب است. چنین معنایی به منزله مجاز در اسناد است. فاضل مقداد در تفسیر خود، همین معنا را برگزیده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۵۱).^[۱۵]

ظاهراً احتمال دوم متعین است؛ زیرا عنوان «حرب» در آیه به کار رفته و مقتضای آن، این است که این کلمه به معنای خود استعمال شده باشد و الغای معنای اصلی آن، وجهی ندارد. علاوه بر این، پذیرفتن مجاز اسنادی در این جا روان‌تر و رساتر است؛ زیرا منتسب کردن امت اسلام به خدا و رسول و محاربه با آن را محاربه با خدا و رسول دانستن، گویای نکته عرفی روشن و رسایی است. بر خلاف احتمال اول و استعمال لفظ محاربه در مطلق معصیت و مخالفت با امر و نهی شارع. بر این اساس، باید پذیرفت که در این معنای مجازی هر گونه محاربه‌ای با مسلمانان لحاظ شده است. محاربه انواع گوناگونی دارد: گاهی اوقات کافران با مسلمانان می‌جنگند و گاهی گروهی از خود مسلمانان علیه حکومت اسلامی قیام می‌کنند و با آن می‌جنگند، و گاهی گروهی از مسلمانان به قصد ایجاد ناامنی و ارباب و غارت و خون‌ریزی، با گروهی دیگر از ایشان به جنگ می‌پردازند. هر قسم از این محاربه‌ها را می‌توان مجازاً محاربه با خدا و رسول به شمار آورد و در نتیجه مصداق آیه کریمه دانست؛ اما با توجه به قراین متعدد، بدون شک محاربه کافران با مسلمانان، مراد آیه نیست. روشن‌ترین این قرینه‌ها، استثنایی است که در آیه بعد آمده است ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ (مائده: ۳۴) ظاهر این آیه آن است که مراد از توبه، توبه از محاربه



است، نه توبه از شرک و این خود قرینه‌ای است بر آنکه این محاربان از مسلمانان هستند و به مجرد اینکه قبل از پیروزی بر آنها، از محاربه دست بردارند و توبه کنند؛ سایر احکام مسلمانی در مورد آنان اجرا می‌شود؛ چنان‌که در دیگر حدود الهی این چنین است؛ اما اگر محاربان از کافران باشند و جنگ با آنها به سبب کفرشان باشد، در صورتی عفو شامل حال آنها می‌شود که در حصن اسلام درآیند و صرف دست کشیدن از جنگ کافی نیست؛ بلکه اساساً تعبیر «توبه» که در آیه آمده است، به خودی خود شاهد بر آن است که منظور آیه، محاربان مسلمان است نه کافر؛ چرا که توبه برای مسلمان است نه برای کافر. در هر صورت، تردیدی نیست که آیه محاربه، محاربه کافرانی را که از روی کفر با مسلمانان می‌جنگند شامل نمی‌شود. البته اگر کافری به قصد ارباب و غارت با مسلمانان بجنگد، مشمول آیه محاربه می‌شود؛ ولی مصداق قسم سوم از اقسام محاربه خواهد بود. مقصود از بیان این نکته آن است که محاربه‌ای که به خاطر اسلام و کفر، یا به قصد سرنگون کردن حکومت اسلامی، میان کافران و مسلمانان در می‌گیرد؛ قطعاً مشمول آیه نیست. پس مراد از محاربه در آیه، یا قسم دوم از محاربه است (یعنی محاربه مسلمانانی که از روی بغی و سرکشی علیه حکومت اسلامی شورش کرده‌اند که همان محاربه با امام و حاکم اسلامی است) یا قسم سوم از محاربه است؛ یعنی محاربه به صورت ارباب و تجاوز به مال و جان مسلمانان» (هاشمی‌شاهرودی، ۱۳۷۶، ج ۱۲ - ۱۱، ص ۱۴۴ - ۱۴۷).

۵. دلایل حکم افساد فی الارض

۱. قرآن

در اثبات استقلال جرم افساد فی الارض می‌توان به آیات متعددی استناد نمود که به ذکر دو آیه بسنده می‌کنیم:

خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (مائده: ۳۲) «به همین دلیل بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر



کس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد؛ مانند این است که همه انسان‌ها را کشته و هر کس انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است، و رسولان ما با دلایل روشن به سوی بنی اسرائیل آمدند؛ اما بسیاری از آن‌ها روی زمین، تعدی و اسراف کردند».

فساد در ارض، عام بوده و هر چیزی را شامل می‌گردد که در مقابل صلاح باشد (سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۷۹). از سوی دیگر، هر چند آیه شریفه، بنی اسرائیل را مورد خطاب قرار داده است؛ لیکن مفاد آیه به آنان اختصاص نداشته و در مورد همه انسان‌ها جاری است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸).^[۱۶]

در برابر این نظریه، برخی معتقدند، مقصود از افساد فی الارض در این آیه محاربه‌ای است که حکم آن در ادامه می‌آید. بنابراین، عنوان جدیدی به عنوان افساد در ارض مطرح نمی‌باشد (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۰۲).^[۱۷]

این که در آیه شریفه قتل در غیر از مورد قصاص و افساد فی الارض به منزله قتل همه انسان‌ها تلقی شده و دو مورد مزبور استثنا گردیده؛ گویای آن است که مجازات قتل در مورد قصاص و افساد فی الارض دارای مشروعیت است.

یکی از فقیهان معاصر بر این عقیده است که با توجه به منحصر کردن قتل دارای مجوز به قصاص و افساد فی الارض، باید دیگر جرایمی را که دارای مجازات قتل می‌باشند، از مصادیق افساد فی الارض به شمار آورد؛ مانند، زنا، محصنه، زنا با محارم و لواط ایقابی، بلکه جرایمی که مجازات آن‌ها در صورت تکرار در مرتبه سوم یا چهارم، «قتل» می‌باشد، نیز در قلمرو این جرم قرار داد؛ زیرا وقتی صرف کشیدن سلاح برای ترساندن مردم افساد به حساب می‌آید، چرا نباید زنا، محصنه، زنا با محارم و لواط ایقابی و امثال آن را افساد دانست؟ و اگر فقیهان امامیه، افساد فی الارض را در ردیف جرایم حدی موجب قتل نیاورده‌اند، بدان لحاظ بوده است که این موارد از مصادیق افساد فی الارض محسوب می‌شوند و لذا برای تلقی آن به عنوان یک حد مستقل وجهی وجود ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۳۹).

در مقابل، برخی براین باورند که اختصاص داشتن معنای فساد به مواردی که تجاوز و قتل و غارت، آشکار و مشهور و میان مردم گسترده باشد، نادرست است؛ بلکه تجاوز به حقوق یک نفر نیز اگر به گونه‌ای باشد که موجب اخلال در امنیت محل



شود، مصداق «فساد در زمین» خواهد بود. آری، در صدق عنوان «فساد در زمین» شرط است که تجاوز جنبه شخصی نداشته باشد و متوجه شخصی معین و از روی دشمنی شخصی با او نباشد، بلکه تجاوز باید متوجه همه ساکنان یک محل بوده، اگر چه فقط در مورد یک نفر عملی شده باشد. اگر مراد از شیوع یا آشکارا بودن تجاوز، عمومیت داشتن آن بدین معنا باشد، چنین عمومیتی در صدق «فساد در زمین» معتبر است؛ زیرا در غیر از چنین حالتی، اضافه فساد به زمین، مناسبت ندارد. از این رو به ناچار فساد باید بدین معنا جنبه عمومی داشته باشد تا مصداق فساد در زمین واقع شود (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۱).

۲. سنت

مجازات قتل برای جرم افساد فی الارض در روایات نیز آمده است. برای مثال، فضل‌بن‌شاذان نقل کرده است که در بخشی از نامه امام رضا (ع) به مأمون آمده است: «... کشتن ناصبی و کافر در دارالتقیه جایز نیست، مگر این که قاتل باشد یا در فساد تلاش کند. این حکم در صورتی است که بر جان خود یا اصحابت بیم نداشته باشی» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۲۴)^[۱۸] همین مضمون را اعمش از امام صادق (ع) نیز نقل کرده است (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۰۷).

درباره چگونگی دلالت این روایت بر موضوع مورد بحث چنین، گفته شده است: «دلالت روایت مبنی بر آن است که مراد از استثنا، اجازه قتل قاتل و مفسد در سرزمین کفار باشد تا در نتیجه دلالت کند بر این که مجازات سعی کننده در فساد، قتل است و این امر به مرتبه‌ای از شدت رسیده که اجرای آن در دارالتقیه نیز جایز است» (مؤمن قمی، ۱۳۸۲، شماره ۳۵، ص ۶۱)؛ به عبارت دیگر، قبح عمل قتل عمد و افساد فی الارض به حدی شدید است که در دارالتقیه نیز می‌توان مرتکب آن را به قتل رساند. روشن است وقتی که قتل مفسد فی الارض در دارالتقیه جایز باشد، در دارالامن به طریق اولی جایز خواهد بود (بای، ۱۳۸۴، شماره ۷، ص ۴۵).

۳. حکم عقلاء

برخی معاصرین گفته‌اند: «به نظر ما حکم قتل مفسد فی الارض برای دفع فساد مسئله‌ای عقلایی است؛ هر چند سیره عملی نیست که بتوان به آن استناد کرد، بلکه حکمی عقلایی است و هرگاه شرع، و لو اجمالاً با آن موافق باشد، عرف از موافقت

شارع، اطلاق این حکم را می‌فهمد؛ چرا که حکم خود عرف نیز مطلق بوده است. از جمله شواهد عقلایی بودن این حکم، مفاد این آیه کریمه است که خداوند از فرعون حکایت می‌کند: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر: ۲۶) فرعون در مشورت برای قتل موسی، دلیل خود را بیم دگرگون شدن دین مردم و ایجاد فساد در زمین بیان می‌کند. این توجیه در صورتی تمام و مفید است که ذهنیت مخاطبین - که از عقلا بودند - بر این معنا مبتنی باشد که هر کس در زمین باعث فساد شود، مستحق مجازات قتل است و حتی در صورتی که بیم ایجاد فساد وجود داشته باشد، برای حفظ اجتماع از خطر چنین فردی و دفع فساد او می‌توان او را کشت. پس، آیه دلالت می‌کند که این ارتکاز نیز مانند دیگر ارتکازها از قدیم برای عقلا ثابت بوده است. البته این ارتکاز، تا زمانی که به امضای شارع نرسیده است، قابل استناد نیست و زمانی که شارع خطاب به عقلا می‌گوید: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده: ۳۲) مشخص می‌شود که شارع ارتکاز آنان را امضا و مجوز قتل مفسد فی الارض را صادر نموده است» (مؤمن قمی، ۱۳۸۲، شماره ۳۵، ص ۵۰ و ۵۱).

در توجیهی دیگر می‌توان گفت: همان‌گونه که پیدایش یک غده سرطانی در بدن، امنیت و سلامت بدن را به طور کلی تهدید می‌کند و جز تخلیه و قطع آن چاره‌ای وجود ندارد؛ این‌گونه جرایم و گناهان بزرگ نیز فرهنگ، اعتقادات، عفت، امنیت، اقتصاد و نظم عمومی جامعه را از مسیر صحیح منحرف می‌کنند و در عمل موجب سقوط جامعه می‌گردند؛ بنابراین ریشه‌کن کردن آن اجتناب ناپذیر است و خردمندان جامعه نیز آن‌گونه که قطع کردن غده سرطانی را می‌ستایند، از بین بردن چنین مفسدانی را نیز تأیید می‌کنند.

۴. ضرورت حفظ مصالح

برخی نویسندگان گفته‌اند: با توجه به ضرورت حفظ مصالح پنجگانه (مصلحت دین، مصلحت عقل، مصلحت نفس، مصلحت ناموس و مصلحت مال) آنچه موجب تهدید و از بین رفتن تمام یا یکی از آنها شود، نوعی عامل فساد و تباهی است و چنانچه آن



عامل عنوان خاصی داشته و مجازات آن مقرر و معین شده باشد، «حد» و از مصادیق افساد فی الارض است و آنچه در اختیار حاکم قرار گیرد، «تعزیر» می‌باشد. حال اگر عملی به طور فراگیر یا به صورت عادت و تکرار، یکی و یا چندین مصلحت مذکور را تهدید کند و از بین ببرد؛ یعنی اگر عملی باشد که دین، عقل، نفس، نسل، عرض، ناموس و اموال را تهدید کند؛ به گونه‌ای که تخریب و فساد این مصالح به وسیله آن عمل، به مراتب از تخریب این مصالح به وسیله برخی از جرایم حدی (که مصداق افساد فی الارض معرفی شده‌اند) بیشتر باشد؛ باید آن عمل را تحت جرم حدی افساد فی الارض قرار داد و مجازات اشد مفسد فی الارض را که همان «قتل» است برای آن در نظر گرفت (سلمانیور، ۱۳۸۲، شماره ۳۵، ص ۱۴۵).

۵. لزوم داشتن قصد افساد

بنابراین که «فساداً» در جمله «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً» مفعول له باشد، معنای جمله آن خواهد بود که به قصد فساد می‌کوشند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۳۷۸).^[۱۹] به علاوه، واژه «سعی» به مرحله نیت و قصد فعل نیز نظر دارد. از این رو تعبیر «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً» همانند تعبیر «وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً» است و «سعی» در افساد به معنای «قصد» افساد است (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۴).

و. پاره‌ای از مصادیق افساد فی الارض در متون فقهی

فقیهان مواردی را از باب افساد فی الارض قلمداد نموده‌اند که ممکن است فاقد گستردگی نیز باشد. نمونه‌هایی از آن به قرار زیر است:

۱. فروش انسان آزاد (تجارت انسان)

براساس دیدگاه جمعی از فقیهان امامیه، که اگر کسی انسان آزادی را بفروشد، دست وی نه به خاطر سرقت، بلکه به جهت افساد در زمین قطع می‌شود (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۲۲).^[۲۰]

همچنین گفته شده است که اگر کسی صغیری را که آزاد است (برده نیست) بفروشد، مجازات وی قطع دست اوست و دلیل آن فساد است. (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۹۹).^[۲۱] علامه حلی در این باره می‌نویسد: «الأول: أن يكون مالا،



فلا یقطع سارق الحرّ الصغیر حدّاً إذا باعه، بل لفساده؛ شرط اول سرقت حدی آن است که شیء مسروق، مال باشد. بنابراین کسی که صغیر آزادی را بر باید و آن را به فروش رساند، دست او به جهت حد سرقت قطع نمی‌شود، بلکه به جهت ایجاد فساد قطع می‌گردد» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۵۵).

شیخ طوسی در ذیل روایت طریف بن سنان که چنین نقل کرده است: «به امام صادق علیه السلام گفتم: حکم مردی که زنش را فروخته است، چیست؟ حضرت فرمود: «مجازات مرد آن است که دستش قطع و مجازات زن آن است که سنگسار شود و مجازات کسی که زن را خریده است - اگر با او آمیزش کرده و محصن هم بوده و موضوع را هم می‌دانسته - این است که سنگسار شود و اگر محصن نبوده، صد تازیانه می‌خورد و زن سنگسار می‌شود؛ در صورتی کسی که او را خریداری نموده، با او آمیزش کرده باشد» می‌نویسد: این که در روایت آمده است دست مرد قطع می‌شود، به جهت سارق بودن وی نیست؛ زیرا، موضوع سرقت باید از مواردی باشد که قابلیت تملک داشته باشد و از جای مخصوص (حرز) ربوده شود و دارای نصاب معینی باشد؛ در حالی که انسان آزاد به هیچ وجه قابل تملک نیست. بنابراین، دلیل مجازات مزبور آن است که وی مفسد فی الارض محسوب می‌شود (شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۴).^[۲۲]

۲. اعتیاد به کشتن کافر ذمی

مصادق دیگری که برای مفسد فی الارض در برخی کتب فقهی ذکر گردیده، موردی است که شخصی به کشتن کافران ذمی اعتیاد پیدا کند (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰۷).^[۲۳]

۳. اعتیاد به قتل بردگان

در پاره‌ای از متون فقهی آمده است که اگر شخصی به کشتن بردگان اعتیاد پیدا کند، به دلیل فساد در زمین کشته می‌شود (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۸۴).^[۲۴]

۴. آتش زدن خانه

مصادق دیگری که علامه حلی آن را از مصادیق مفسد فی الارض به شمار آورده، این است که اگر شخصی به عمد آتشی را به خانه دیگری بیندازد و خانه و آنچه را در آن است بسوزاند، قتل او به این جهت که مفسد فی الارض است، واجب می‌باشد



(علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۶۴). محقق حلی معتقد است، در صورت اعتیاد به این امر و در صورت صلاحدید امام، می‌توان او را به‌عنوان مفسد اعدام کرد (محقق حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۱۹) صاحب جواهر نیز به این نظریه تمایل نشان داده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۱۲۵).

۵. قتل ساحر

شیخ طوسی ابتدا روایتی را از اصحاب نقل نموده است که مجازات ساحر قتل است. وی پس از نقل روایت مزبور می‌نویسد: دلیل این‌که در روایت مذکور مجازات ساحر، قتل دانسته شده، آن است که ساحر با عمل خویش در جهت افساد فی‌الارض تلاش کرده و به این جهت استحقاق کشته شدن را یافته است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۱). امین الاسلام طبرسی نیز همین وجه را در تعلیل قتل ساحر بیان داشته است (امین الاسلام طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۷۶). صاحب جواهر نیز به این نظریه تمایل نشان داده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲، ص ۳۵).

۶. سرقت کفن

برخی فقیهان معتقدند در صورتی که سرقت کفن تکرار شود قطع دست سارق به جهت افساد فی‌الارض انجام می‌پذیرد نه به جهت سرقت. ابن‌ادریس در این باره می‌نویسد: «هنگامی که عمل سرقت کفن تکرار می‌شود سارق، مفسدی محسوب می‌شود که در ایجاد فساد بر روی زمین سعی و تلاش دارد و به این دلیل دست وی قطع می‌گردد، نه به این سبب که یک چهارم دینار را سرقت کرده است» (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۱۲)^[۲۵] علامه حلی نیز همین استدلال را آورده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۳۹)^[۲۶].

۷. ربودن اموال به وسیله نامه‌های دروغ و مدارک کاذب

شیخ طوسی در کتاب استبصار و در ذیل روایتی در باب سرقت از طریق ارسال نامه و مدرک دروغ می‌نویسد: «فالوجه فی هذا الخبر أن نحمله علی أن من يعرف بذلک بأن یحتال علی أموال المسلمین جاز للامام أن یقطعه لأنه مفسد فی الأرض لا لأنه سارق لأن هذه حيلة و لیست بسرقة یجب فیها القطع؛ این روایت را باید به موردی ناظر دانست که شخص می‌خواسته نسبت به اموال مسلمانان مرتکب فریب و حيله شود و

در این فرض امام می‌تواند دست او را قطع کند؛ زیرا وی مفسد فی الارض است و قطع دست او به جهت سرقت نیست، زیرا او مرتکب سرقت مستوجب قطع نگردیده است» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۲۴۳).^[۲۷]

۸. تکرار قتل

در برخی موارد ممکن است تکرار یک جرم مثل قتل، موجب رعب و وحشت جمع بسیاری گردد مانند این که رئیس قبیله‌ای با سوء ظن نسبت به افراد قبیله، آنان را به قتل رساند و یا فرمان قتل آنها را صادر کند و با تکرار این عمل موجب هراس و دلهره اهل قبیله را فراهم سازد؛ برخی مراجع تقلید تکرار چنین عملی را موجب عنوان مجرمانه «افساد فی الارض» دانسته‌اند.

در این زمینه سوال شده است: «احتراما به عرض می‌رساند: در استان خوزستان از آن جا که هنوز به شکل قبیله‌ای و قومی مثل اعراب قدیم زندگی می‌کنند، معضل بزرگی که باعث سلب آرامش و آزادی مردم و تا حدی ایجاد خوف و ارباب عمومی شده و حتی سبب بدنام کردن چهره مقدس اسلام ناب محمدی گردیده است؛ وقوع قتل‌های ناموسی است. بسا اتفاق می‌افتد که پدری نسبت به دخترش یا برادر به خواهر، شوهر به همسر، عمو به برادرزاده، دایی به خواهرزاده، و یا یکی از افراد فامیل نسبت به یکی از دختران فامیل به علت سوءظن به ارتباط نامشروع وی با نامحرمی و یا بعضاً یقین به ارتباط نامشروع وی با نامحرم هر چند معلوم نباشد که با رضایت کامل زن انجام گرفته یا با اکراه و اجبار زانی صورت گرفته است بدون تحقیق از اصل قضیه اقدام به قتل دختر یا همسر یا افراد نام برده دیگر نموده و این کار را سبب افتخار و سربلندی خود و قبیله خود دانسته و با این کار ننگ را از قبیله خود دور می‌کنند و این کار به صورت امری عادی در آمده است؛ ضمن این که خانواده یا قبیله مقتوله با مصالحه و توافق از خانواده زانی (در صورت وقوع زنا) یا شخص مظنون به زنا وجه و مبلغی را تحت عنوان خون بها دریافت می‌کنند. حال با توجه به مطالب فوق بفرمایید:

۱. با توجه به این که این عمل (قتل زن بی‌گناه به صرف سوءظن) در بین مردم این استان عادی و متعارف و از باب افتخار است و در نتیجه اولیای دم هیچ شکایتی مبنی بر قصاص یا اخذ دیه از قاتل ندارند و قاتل صرفاً به لحاظ جنبه عمومی و



کیفری به حبس تعزیری مانند زندان‌های کوتاه مدت یا جرائم نقدی یا اشتغال به کار در بیرون از زندان محکوم می‌شود (که در این صورت یا مورد عفو در مناسبت‌های مختلف می‌گردد یا توسط حمایت خانواده و قبیله قاتل جریمه نقدی پرداخت شده) و قاتل با سربلندی و افتخار در جامعه زندگی می‌کند و این کار باعث جری شدن این گونه افراد شده و سبب ناامنی و ایجاد نگرانی سایر افراد جامعه می‌گردد؛ حال با توجه به این مسئله آیا امکان تعقیب این افراد (قاتل) تحت عنوان مفسد فی‌الارض وجود دارد یا خیر؟

۲. در صورتی که این افراد تحت عنوان افساد فی‌الارض قابل تعقیب نباشند، آیا تحت عناوین دیگری از قبیل محارب می‌توان آن‌ها را مورد تعقیب و مجازات قرار داد؟ (همان، سؤال ۸۱۷۰)

آیت‌الله سید محمد شاه‌رودی رحمته‌الله از مراجع معظم تقلید در پاسخ نوشته‌اند: «۱. در فرض مسئله عنوان مفسد فی‌الارض صدق نمی‌کند، مگر این که به ناحق تکرار بنماید ۲. در فرض مذکور محارب صدق نمی‌کند».

۹. جاسوسی

یکی از مصادیق مفسد فی‌الارض «جاسوسی» است، مشروط بر این که به حدی از گستردگی برسد که امنیت کشور را به خطر اندازد. آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ به پرسشی ^[۲۸] چنین مرقوم نموده‌اند: «در صورتی که جاسوسی او گسترده باشد و مصادق مفسد فی‌الارض شود، حکم او اعدام است؛ در غیر این صورت، تعزیر شدید می‌شود». آیت‌الله موسوی اردبیلی نیز چنین پاسخ داده‌اند: «مجازات جاسوس در اسلام برحسب موارد فرق می‌کند؛ اگر به گونه‌ای نباشد که عنوان محارب و یا مفسد فی‌الارض صدق کند (که مستحق اعدام باشد) باید طبق نظر حاکم شرع تعزیر نمود». آیت‌الله نوری همدانی نیز نوشته‌اند: «موارد جاسوسی و مجازات آن متفاوت است؛ اگر جاسوسی به صورتی باشد که پایه‌های حکومت اسلامی یا احکام آن را متزلزل نماید یا باعث شود که جان مسلمانان به خطر بیفتد یا موجب گسترش فساد در مقیاسی وسیع گردد (که عنوان مفسد فی‌الارض بر آن صدق کند) مجازات آن اعدام است و اگر به صورت‌های مذکور نباشد، تعزیر می‌شود و مقدار تعزیر باید با میزان ضرر جاسوسی متناسب باشد که به وسیله حاکم شرع مشخص می‌گردد».



ناگفته نماند صرف جاسوسی، بدون آن که در حد وسیع بوده و اختلال در پایه‌های حکومت و یا اختلال شدید در نظم عمومی کشور موجب شود را نمی‌توان از مصادیق افساد فی‌الارض به شمار آورد؛ چنان‌که شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد: «اگر مسلمانی به نفع کافران حربی تجسس کند و آن‌ها را از خبرهای مسلمانان آگاه سازد، تنها بدین سبب، کشتن او جایز نمی‌شود؛ چرا که حاطب بن ابی بلتعہ برای مکیان نامه نوشت تا آن‌ها را از تصمیم مسلمانان با خبر کند، اما پیامبر ﷺ، قتل او را مجاز ندانست. امام و حاکم می‌تواند مسلمان جاسوس را مورد عفو قرار دهد یا آن‌که او را تعزیر کند؛ چرا که پیامبر حاطب را بخشید» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۱۵).^[۲۹] مشابه این سخن در برخی متون فقهی دیگر نیز آمده است (قاضی ابن‌براج، ۱۴۱۱ق، ص ۵۱).^[۳۰]

۱۰. دایر کردن مراکز فساد و فحشا

آیا دایر کردن مراکز فساد و فحشا به قصد تباهی، پخش مواد مخدر در سطح وسیع و مانند آن، از مصادیق افساد فی‌الارض می‌باشد؟ (گنجینه استفتائات قضایی، سؤال ۶۶۵۱).

برخی از مراجع تقلید به این پرسش پاسخ داده‌اند. آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ آورده‌اند: «هرگاه سبب اشاعه فساد در سطح وسیعی گردد، مصداق افساد فی‌الارض است و حکم آن اعدام است ۱۳۸۳/۱۰/۱۵». آیت‌الله موسوی اردبیلی نیز نوشته‌اند: «مصداق افساد فی‌الارض نیست، مگر این که موجب اختلال نظم مجتمع و حرج و مرج و سلب امنیت جامعه شود ۱۳۸۳/۱۱/۰۱».

آیت‌الله مکارم شیرازی همچنین در پاسخ به این پرسش که: «مرد فاسدی به علت آلودگی به مواد افیونی (مخدر) منزل مسکونی خود را مرکز فساد و فحشا قرار داده است؛ علاوه بر اینکه برای زن خود قوادی می‌کند و موجبات تمکین به زنا را به صورت مکرر در خانه و خارج آن برای ایشان فراهم نموده و برای مردان و زنان فاسد نیز در خانه خود موجبات فساد را ایجاد کرده است. آیا بر چنین مردی تنها مجازات قانونی (با عناوین دایر کردن و ترویج فساد و فحشا ماده ۶۳۹ و قوادی ماده ۱۳۸ قانون مجازات اسلامی) اعمال خواهد شد؛ یا می‌توان از مصادیق مفسد فی‌الارض دانسته و وی را محکوم به اعدام نمود؟» (همان، سؤال ۳۳۹)؛ نوشته‌اند: «هرگاه فساد



او سبب شود که منطقه وسیعی را آلوده کند مفسد فی الارض شمرده می‌شود. در غیر این صورت، حد قوادی بر او جاری می‌شود و به خاطر گناهان اضافی می‌توان او را به اندازه کافی تعزیر کرد ۱۳۸۳/۰۴/۰۴».

در مقابل دیدگاه مزبور، آیت‌الله اراکی رحمته‌الله در پاسخ به استفتایی مشابه، انطباق مفسد فی الارض را بر چنین مواردی مشکل دانسته‌اند (اراکي، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۲۷).^[۳۱]

۱۱. نشر اکاذیب

«اکاذیب» جمع اکذوبه است (الخوری، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۵۳۱) و از ماده «کذب» به معنای دروغ، خبر واهی و خبر خلاف واقع گرفته شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۱۳۳ و ج ۱۲، ص ۱۸۲۲۲؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۱۸). به تعبیر برخی حقوق دانان، نشر اکاذیب (publication de faussonouvelle) انتشار و اشاعه با اخبار دروغ و وقایع خلاف واقع سوء نیت است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ص ۷۱۴).

مبنای شرعی جرم نشر اکاذیب را می‌توان آیه ۱۹ سوره نور دانست: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحْبُونُ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ «کسانی که دوست دارند زشتی‌ها در میان مردم با ایمان شیوع یابد عذاب دردناکی برای آنها در دنیا و آخرت است و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید».

ذکر این نکته نیز لازم است که «اشاعه فحشا» به این منحصر نیست که انسان تهمت و دروغ بی‌اساسی را در مورد زن و مرد با ایمانی نشر دهد و آنان را به عمل منافی عفت متهم سازد، بلکه این تعبیر مفهوم وسیعی دارد که هر گونه نشر فساد و اشاعه زشتی‌ها و قبیاح و کمک به توسعه آن را شامل می‌شود. این مفهوم، مصادیق و شکل‌های گوناگونی دارد: گاه با دامن زدن به دروغ و تهمت و بازگو کردن آن تحقق می‌یابد؛ گاه با ایجاد مراکزی که موجب فساد و نشر فحشا است؛ گاه با در اختیار گذاشتن وسایل معصیت و گناه و یا تشویق مردم به گناه و گاه با این امر حاصل می‌شود که پرده حیا را بدرند و در ملاء عام مرتکب گناه شوند. همه اینها مصداق «اشاعه فحشا» است (ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۴۰۳ و ۴۰۴).



در پاسخ به شبهه تعادل بین جرم ارتكابی و مجازات آن نیز باید گفت:

مطابق آنچه در آیه ۳۳ سوره مبارکه مائده، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾؛ «کیفر آنها که با خدا و پیامبر به جنگ بر می‌خیزند و در روی زمین دست به فساد می‌زنند، این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا [چهار انگشت از] دست راست و پای چپ آنها بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند، این رسوایی آنها در دنیا است و در آخرت مجازات بزرگی دارند».

مجازات‌های ذکر شده به حسب مصادیق جرم محاربه متفاوت خواهد بود؛ برای مثال، چنانچه جرم محاربه برای اخذ مال بوده است، می‌توان از مجازات نفی بلد استفاده کرد و اگر به قصد ربایش مال، قصد جان و ناموس مردم بوده است، می‌توان مجازات اعدام را برای مجرم در نظر گرفت.

درباره حکم اعدام در جرم افساد فی الارض، علاوه بر آنچه در آیه محاربه آمده است که با گستره فساد می‌توان به استناد آیه مزبور به مجازات اعدام برای مفسد فی الارض قائل شد، می‌توان به حکم عقلا که مورد تنفیذ شارع نیز قرار گرفته است استناد کرد. از جمله شواهد عقلایی بودن این حکم، این آیه است که خداوند از فرعون حکایت می‌کند: ﴿وَ قَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ﴾؛ فرعون در مشورت برای قتل موسی، دلیل خود را بیم دگرگون شدن دین مردم و ایجاد فساد در زمین بیان می‌کند. این توجیه در صورتی تمام و مفید است که در ارتكاز مخاطبین - که از عقلا بودند - این معنا باشد که هر کس در زمین باعث فساد شود مستحق مجازات قتل است؛ بلکه حتی در صورت بیم ایجاد فساد، برای حفظ اجتماع از خطر چنین فردی و دفع فساد، می‌توان او را کشت. پس، آیه دلالت می‌کند که این ارتكاز نیز مانند دیگر ارتكازها از قدیم برای عقلا ثابت بوده است. البته این ارتكاز، تا زمانی که به امضای شارع نرسیده است قابل استناد نیست؛ اما زمانی که شارع خطاب به عقلا می‌گوید: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ



أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا^۱؛ روشن می‌گردد که شارع ارتکاز آنان را امضا و مجوز قتل مفسد فی الارض را صادر نموده است» (مؤمن قمی، ۱۳۸۲، شماره ۳۵، ص ۵۰ و ۵۱).

در توجیهی دیگر می‌توان گفت: آن گونه که پیدایش یک غده سرطانی در نظام بدن، امنیت و سلامت بدن را به طور کلی تهدید می‌کند و چاره‌ای جز تخلیه و قطع آن وجود ندارد؛ این گونه جرایم و گناهان بزرگ نیز فرهنگ، اعتقادات، عفت، امنیت، اقتصاد و نظم عمومی جامعه را از مسیر صحیح منحرف می‌سازند و در عمل موجب سقوط جامعه می‌گردند؛ بنابراین چاره‌ای نیست جز ریشه کن کردن آن. خردمندان جامعه نیز آن گونه که قطع کردن غده سرطانی را می‌ستایند، از بین بردن چنین مفسدانی را هم تأیید می‌نمایند.

نتیجه‌گیری

«محاربه» و «افساد فی الارض» دو جرمی است که براساس مستندات قرآنی و روایی به زمان معصوم اختصاص ندارد و برای جرم مقابله با فساد و تباهی و استقرار امنیت، مجازات‌هایی متناسب در شریعت مقرر شده است. این دو جرم ضمن اینکه دارای مصادیق مشترکی هستند؛ می‌توانند مصادیق متفاوتی داشته باشند که برخی صرفاً از مصادیق محاربه و برخی صرفاً مصادیق افساد فی الارض باشد. در تعیین مجازات نیز این اشتراک و تفاوت را می‌توان مشاهده کرد؛ به این معنی که برخی مصادیق آن مجازات اعدام را خواهند داشت.

پی‌نوشت

[۱]. همچنین ر.ک: علامه حلی، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۷۹؛ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۴۷؛ شهید اول، الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۹؛ امام خمینی رحمته الله، تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم، چاپ اول، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۲.

[۲]. همچنین ر.ک: محمد فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله -

الحدود، پیشین، ص ۶۴۱؛ شیخ جواد تبریزی، أسس الحدود و التعزیرات، دفتر مؤلف، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸۲.

[۳]. همچنین خلیل بن احمد فراهیدی، العین، ج ۷، ص ۲۳۱؛ اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۸، ص ۲۸۸؛ واسطی زبیدی، تاج العروس، ج ۵، ص ۱۶۴؛ علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ج ۱۱، ص ۱۷۱۵۰؛ محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۲، ص ۲۵۴۵ و حسن عمید، فرهنگ فارسی، ص ۹۵۴.

[۴]. «الفسادُ: خروج الشيء عن الاعتدال، قليلا كان الخروج عنه أو كثيرا، و يضاده الصّلاح» (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۶۳۶).

[۵]. ماده ۵۰۴ ق. م. ا: «هرکس نیروهای رزمنده یا اشخاصی را که به نحوی در خدمت نیروهای مسلح هستند تحریک مؤثر به عصیان، فرار، تسلیم یا عدم اجرای وظایف نظامی کند؛ در صورتی که قصد براندازی حکومت یا شکست نیروهای خودی در مقابل دشمن را داشته باشد، محارب محسوب می شود؛ والا چنانچه اقدامات وی مؤثر واقع شود، به حبس از دو تا ده سال و در غیر این صورت به شش ماه تا سه سال حبس محکوم می شود»؛ ماده ۷۵ ق. م. ا: «هرکس عمداً عمارت یا بنا یا کشتی یا هواپیما یا کارخانه یا انبار و به طور کلی هر محل مسکونی یا معد برای سکنا یا جنگل یا خرمن یا هر نوع محصول زراعی یا اشجار یا مزارع یا باغ های متعلق به دیگری را آتش بزند، به حبس از دو تا پنج سال محکوم می شود. تبصره ۱: اعمال فوق در این فصل در صورتی که به قصد مقابله با حکومت اسلامی باشد، مجازات محارب را خواهد داشت»؛

ماده ۸۷ ق. م. ا: «هر کس در وسایل و تاسیسات مورد استفاده عمومی، از قبیل شبکه های آب و فاضلاب، برق، نفت، گاز، پست و تلگراف و ...، مرتکب تخریب یا ایجاد حریق یا از کار انداختن یا هر نوع خرابکاری دیگر شود بدون آنکه منظور او اخلال در نظم و امنیت عمومی باشد به حبس از سه ماه تا ده سال محکوم خواهد شد. تبصره ۱: در صورتی که اعمال مذکور به منظور اخلال در نظم و امنیت جامعه و مقابله با حکومت اسلامی باشد مجازات محارب را خواهد داشت»

[۶]. ر.ک: سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۳، ص ۴۹۸؛ «ثم



الكلام فى أن عنوان محاربة الله تعالى و رسوله ﷺ، و كذا عنوان الإفساد فى الأرض المذكورين فى الآية الشريفة، هل هما موضوعان مستقلان، و الجزاء يتعلّق بكلّ واحد منهما أو الثانى تفسير للأوّل؟ أقول: قد علم ممّا ذكرنا أنّ المقصود منهما هو أمر واحد يعبر عنه بتعبيرين كما هو الظاهر من عطف الثانى على الأوّل بـ «و» و نیز ر.ك: آيت الله موسوى اردبيلی، گنجينه استفتائات قضايی، مؤسسه آموزشى و پژوهشى قضا - قم، سؤال ۶۰۷؛ محمدبن حسن شيبانى، نهج البيان عن كشف معانى القرآن، ج ۲، ص ۲۱۸؛ محمدجواد مغنیه، تفسير الكاشف، ج ۳، ص ۵۰؛ سيد عبدالحسين طيب، اطيب البيان فى تفسير القرآن، ج ۴، ص ۳۵۴؛ ابن عطيه اندلسى، المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، ج ۲، ص ۱۸۵.

[۷]. «و بالجملة فالمدار على التجاهر بالسعى فى الأرض بالفساد بتجريد السلاح و نحوه للقتل أو سلب المال و الأسر و نحو ذلك مما هو يعينه محاربة لله و رسوله بخلاف الأخذ خفية أو اختطافا ثم الهرب بعده و غير ذلك مما لا يعد محاربة بل هو سرقة أو نهب و إن جرحوا أو قتلوا حين اختطفوا أو سرقوا للتخلص من القبض و نحوه»

[۸]. «و المفسدون فى الأرض كقطاع الطريق و الواثبين على نهب الأموال يقتلون إن قتلوا، فإن زادوا على القتل بأخذ الأموال صلبوا بعد قتلهم، و يقطعون من خلاف إذا تفرّدوا بالأخذ دون القتل و إن لم يحدث منهم سوى الإخافة و الإرجاف نفوا من بلد إلى بلد و أودعوا السجن إلى أن يتوبوا أو يموتوا» نیز ر.ك: شهيد ثانی، مسالك الأفهام، ج ۶، ص ۸۴؛ محمدتقى مجلسی، روضة المتقين، ج ۱۰، ص ۲۷۵.

[۹]. همان: «و لیعلم أنّ النسبة بین المحاربة و الفساد فى الأرض هو العموم و الخصوص فإنّه لا شك فى أنّ المحارب مفسد فى الأرض، و المحاربة أجلى مصداق له فى حال أنّه ليس كل مفسد محارب»

[۱۰]. و نیز فرموده است: «مفسد فى الارض كسى است كه كار خلاف مهمى را در منطقه وسیعى انجام می دهد»؛ ر.ك: گنجينه استفتائات قضايی، پیشین، سؤال ۸۱۷۰.

[۱۱]. «و المجرد للسلاح فى أرض الإسلام، و الساعى فيها فسادا: ان شاء الإمام قتله، و ان شاء صلبه، و إن شاء قطع يده و رجله من خلاف، و إن شاء نفاه من

الأرض» (سار ديلمى، المراسم العلوية، ص ٢٥١).
 [١٢]. «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» كأنه بيان لتحقق معنى المخاربة، و تأكيد لثبوت حقيقته و «فسادا» يحتمل كونه علّة و مصدرا أيضا بغير لفظه، لأن السعى فى الأرض للمحاربة فساد فكأنه قيل: و يفسدون فى الأرض فسادا، و فيه أيضا إشارة إلى أن الفساد موجب لجواز القتل» (محقق اردبيلى، زبدة البيان فى احكام القرآن، ص ٦٦٥).

[١٣]. محمدحسن نجفى، جواهرالكلام، ج ٤١، ص ٥٦٤: «المحارب كل من جرد السلاح أو حمله لإخافة الناس و لو واحد لو احد على وجه يتحقق به صدق إرادة الفساد فى الأرض».

[١٤]. همچنين: امين الإسلام طبرسى، مجمع البيان، ج ٣، ص ٢٩١؛ جلال الدين سيوطى، الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٧٧ و ٢٧٨؛ على بن احمد واحدى، اسباب نزول القرآن، ص ١٩٦؛ ناصر مكارم شيرازى، تفسير نمونه، ج ٤، ص ٣٥٨ و ٣٥٩.
 [١٥]. «محاربة الله و رسوله محاربة المسلمين، جعل محاربتهم محاربة الله و رسوله تعظيما للفعل».

[١٦]. «فلفظ الآية خاص فى بنى إسرائيل و معناها عام فى الناس كلهم»؛ سيدهاشم بحراني، البرهان فى تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٧٥؛ ملامحسن فيض كاشانى، تفسير الصافى، ج ٢، ص ٣٠؛ شيخ حر عاملى، وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ١٦؛ الحويزى، تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٦١٧.

[١٧]. «و فسادها فى الأرض إنما يكون بالحرب لله و لرسوله و اخافة السبيل - على ما سنبينه فيما بعد - و هو قول الضحاك و جميع المفسرين»؛ امين الإسلام طبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٨٩؛ سيد محمدحسين طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣١٦.

[١٨]. «و لَا يَجُوزُ قَتْلُ أَحَدٍ مِنَ الْكُفَّارِ وَ النَّصَابِ فِي دَارِ التَّقِيَّةِ إِلَّا قَاتِلٍ أَوْ سَاعٍ فِي فَسَادٍ وَ ذَلِكَ إِذَا لَمْ تَخَفْ عَلَى نَفْسِكَ وَ عَلَى أَصْحَابِكَ»

[١٩]. نيز: سيد محمدحسين طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، ج ٦، ص ٣٦؛ سيد عبدالأعلى سبزواري، مهذب الأحكام، ج ٢٨، ص ١١٩؛ سيد محمود هاشمى شاهرودى، قراءات فقهية معاصرة، ج ١، ص ٣٨٥؛ محمد صادقى تهرانى،



- الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۸، ص ۳۱۹؛ احمد بن مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، ج ۶، ص ۱۵۵؛ محمد یزدی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۲۴.
- [۲۰]. نیز: ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۴۱۲؛ ابن ادريس حلی، السرائر، ج ۲، ص ۴۹۹؛ قطب الدین کیدری، اصباح الشیعة، ص ۵۲۵؛ قطب الدین راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۸۸؛ محقق حلی، المختصر النافع، ج ۱، ص ۲۲۴؛ احمد کاشف الغطاء، سفینه النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات، ج ۳، ص ۶۵.
- [۲۱]. علامه حلی، قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۵۵؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۹۴؛ ابن شجاع قطان حلی، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص ۵۰۹؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۳، ص ۲۴۳.
- [۲۲]. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الْعَبِيدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْبَزَّازِ عَنْ حَنَّانٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ عَنْ طَرِيفِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَخْبِرْنِي عَنْ رَجُلٍ بَاعَ امْرَأَتَهُ قَالَ عَلَى الرَّجُلِ أَنْ يَقْطَعَ يَدَهُ وَ تَرْجِمَ الْمَرْأَةَ وَ عَلَى الَّذِي اشْتَرَاهَا أَنْ وَطَّئَهَا إِنْ كَانَ مُحْصَنًا أَنْ يَرْجِمَ إِنْ عَلِمَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْصَنًا أَنْ يَجْلِدَ مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ تَرْجِمَ الْمَرْأَةَ إِنْ كَانَ الَّذِي اشْتَرَاهَا وَطَّئَهَا»
- [۲۳]. فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۹۴؛ سیدعلی طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱۶، ص ۲۲۰؛ همو، الشرح الصغير، ج ۳، ص ۴۱۳.
- [۲۴]. ابن زهره حلبی، غنية النزوع، ص ۴۰۷؛ قطب الدین کیدری، اصباح الشیعة، ص ۴۹۴؛ سبزواری قمی، جامع الخلاف و الوفاق، ص ۵۵۸؛ سیدعلی طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱۶، ص ۲۲۰؛ سید شهاب الدین مرعشی نجفی، القصاص علی ضوء القرآن و السنة، ج ۱، ص ۲۲۰.
- [۲۵]. «لَمَّا تَكَرَّرَ مِنْهُ الْفِعْلُ صَارَ مَفْسُداً سَاعِياً فِي الْأَرْضِ فَسَاداً فَقَطَعْنَاهُ لِأَجْلِ ذَلِكَ، لَا لِأَجْلِ كَوْنِهِ سَارِقاً رُبْعَ دِينَارٍ».
- [۲۶]. نیز ر.ک: اسدی حلی، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۱۰۷؛ سید محمد رضا گلپایگانی، الدر المنضود، ج ۳، ص ۱۳۲.
- [۲۷]. متن روایت چنین است: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ أَتَى رَجُلًا فَقَالَ



أَرْسَلَنِي فَلَانَ إِلَيْكَ لَتُرْسِلَ إِلَيْهِ بِكَذَا وَ كَذَا فَأَعْطَاهُ وَ صَدَّقَهُ فَلَقِيَ صَاحِبَهُ فَقَالَ لَهُ
 إِنَّ رَسُولَكَ أَتَانِي فَبَعَثْتُ إِلَيْكَ مَعَهُ بِكَذَا وَ كَذَا فَقَالَ مَا أَرْسَلْتَهُ إِلَيْكَ وَ مَا أَتَانِي
 بِشَيْءٍ وَ زَعَمَ الرَّسُولُ أَنَّهُ قَدْ أَرْسَلَهُ وَ قَدْ دَفَعَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنَّ وَجَدَ عَلَيْهِ بَيِّنَةً أَنَّهُ لَمْ
 يَرْسُلَهُ قُطِعَ يَدُهُ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ بَيِّنَةً فَيَمِينُهُ بِاللَّهِ مَا أَرْسَلْتَهُ وَ يَسْتَوْفِي الْآخِرُ مِنْ
 الرَّسُولِ الْمَالَ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ زَعَمَ أَنَّهُ إِنَّمَا حَمَلَهُ عَلَى ذَلِكَ الْحَاجَةُ قَالَ يَقْطَعُ لَأَنَّهُ
 سَرَقَ مَالًا لِرَجُلٍ» نیز، ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهية، ج ۹، ص ۳۰۵؛ همو،
 مسالك الأفهام، ج ۱۵، ص ۲۱.

[۲۸]. متن پرسش چنین است: «با توجه به قضیه حاطب بن ابی بلتعہ (وی برای اهل
 مکه نامه نوشت تا تجهیز پیامبر اکرم ﷺ را به آنان خبر دهد ولی با توجه به
 کشف نامه توسط حضرت علی علیه السلام و زبیر از زنی که حامل نامه بود، حاطب
 موفق به ارسال نامه نشد، لکن وی نزد پیامبر ﷺ عذر آورد و حضرت نیز عذر او
 را پذیرفتند. (ر.ک: تفسیر قمی، ص ۳۶۱؛ تبیان، ج ۹، ص ۵۵۷؛ شرح الاخبار، ج ۲،
 ص ۳۰۱) و روایاتی که بر قتل جاسوس دلالت دارد (مانند آنچه در سنن ابی داود،
 ج ۱، ص ۵۹۸ آمده) و نحوه برخورد امام حسن مجتبی علیه السلام با جاسوسان
 معاویه (ر.ک: الارشاد، ص ۱۸۸) و روایتی که می گوید: «الجاسوس والعین اذا ظفر
 بهما قتلا کذلک روينا عن اهل البيت عليه السلام» (مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۹۹، باب
 ۳۹، ح ۲، شماره ۱۲۵۱۸)؛ بفرمایید: الف. مجازات جاسوس در شرع مبین اسلام
 چیست؟ ب. آیا با توجه به مراتب جاسوسی و شدت خطری که برای کیان امت
 اسلامی داشته، می توان مجازات آن را بین اعدام و کم تر از آن مختلف دانست؟
 ج. آیا مجازات جاسوس واجب است یا اختیار مجازات یا عفو او به امام و اگذار
 شده است؟ (گنجینه استفتائات قضایی، سؤال ۵۶۰).

[۲۹]. «إذا تجسس مسلم لأهل الحرب، و كتب إليهم فأطلعهم على أخبار المسلمين
 لم يحصل بذل قتله لأن حاطب بن أبي بلتعہ كتب إلى أهل مكة كتابا يخبرهم
 بخبر المسلمين فلم يستحل النبي قتله و للإمام أن يعفو عنه، و له أن يعزره لأن
 النبي ﷺ عفى عن حاطب»

[۳۰]. و نیز: علامه حلی، قواعد الأحكام، ج ۱، ص ۵۰۵: «و لو تجسس مسلم لأهل
 الحرب و أطلعهم على عورات المسلمين، لم يحل قتله بل يعزر ان شاء الامام»؛

همو، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ ج ۱۴، ص: ۴۰۹؛ فخرالمحققین،
ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۳۷۹؛ محقق کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳،
ص ۴۳۷؛ شهید ثانی، فوائد القوائد، ص ۲۸۲.

[۳۱]. سؤال ۱۲: «افرادی که اقدام به پخش مواد مخدر می کنند، به نحوی که چه بسا
افراد منطقه وسیعی را مبتلا می کنند و جوانان را به فساد می کشند و یا فحشا و
منکرات را رواج می دهند، که چه بسا فساد و مضرات آن بالاتر از حمله نظامی
است، آیا می شود آنها را بعنوان مفسد فی الارض اعدام نمود و آیا عنوان مفسد را
قطع نظر از محاربه مجوز اعدام می دانید؟ آیت الله اراکی: محل اشکال است، بلکه
ظاهر آن است که (ویسعون فی الارض فسادا) بیان باشد برای (الذین یحاربون
الله)».



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر*، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن منظور، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۳. اراکی، محمد علی، *استفتائات*، قم: معروف، ۱۳۷۳.
۴. امین الاسلام طبرسی، فضل بن حسن، *المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۵. بای، حسینعلی، *افساد فی الارض چیست، مفسد فی الارض چیست؟*، فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۹، ۱۳۸۵.
۶. بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۷. بهجت، محمد تقی و سیدعلی سیستانی، *گنجینه استفتائات قضایی* (نرم افزار)، قم: مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضائیه، سؤال ۶۴۸۴.
۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، چاپ هشتم، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۶.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۰. حبیبزاده، محمدجعفر، *محاربه در حقوق کیفری ایران*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹.
۱۱. حجتی، سید مهدی و مجتبی باری، *قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی*، تهران: میثاق عدالت، ۱۳۸۴.
۱۲. حلبی، ابن زهره، *غنیة النزوع*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. حلبی، ابوالصلاح، *الکافی فی الفقه*، اصفهان: کتابخانه عمومی امام





- امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. حلبی، علی بن حسن ابن ابی المجد، *إشارة السبق إلى معرفة الحق*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. الخوری، سعید، *اقرب الموارد*، قم: مكتبة آيت الله مرعشي نجفی علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۷. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، *ارشاد القلوب*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. ساریخانی، عادل، *جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی*، قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۴.
۱۹. سبزواری، سیدعبدالأعلى، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه اهل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۲۰. سلمانپور، محمدجواد، *مبانی فقهی حرمت استعمال و قاچاق مواد مخدر و جرایم مربوط به آن*، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، شماره ۳۵، ۱۳۸۲.
۲۱. شامبیانی، هوشنگ، *جزای اختصاصی، جرایم علیه آسایش عمومی*، تهران: مجد، ۱۳۹۲.
۲۲. شبر، سیدعبدالله، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم: دارالهجره، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. شهیدثانی، سعیدزین الدین بن علی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: کتابفروشی دآوری، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.
۲۵. _____، *الخصال*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۲۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، *استبصار*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ ق.
۲۷. _____، *المبسوط*، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ ق.
۲۸. _____، *الخلاف*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. _____، *النهاية*، چاپ دوم، بیروت: دارالكتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.



۳۰. _____، *تهذيب الأحكام*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ق.
۳۱. _____، *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت: داراحياء التراث العربی، [بی تا].
۳۲. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۳۳. علامه حلی، ابومنصور حسن بن یوسف بن علی، *قواعد الأحكام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۴. _____، *مختلف الشیعة*، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۵. فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة (الحدود)*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۲ق.
۳۶. فاضل مقداد، عبدالله بن محمد حلّی سیوری، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، قم: مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۳۷. قاضی ابن براج، سعدالدین ابوالقاسم، *جواهر الفقه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۳۹. گلپایگانی، سید محمد رضا، *الدر المنصود فی أحكام الحدود*، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۴۰. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران: المكتبة المرتضوية لاحیاء آثار الجعفریة، [بی تا].
۴۱. محقق حلّی، جعفر بن حسن بن یحیی، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۴۲. _____، *نکت النهایة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، *استفتائات جدید*، چاپ دوم، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ق.
۴۴. _____، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.

۴۵. مؤمن قمی، محمد، *کاوشی در مجازات محارب و مفسد فی الارض*، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام) (فارسی)، شماره ۳۵، ۱۳۸۲.
۴۶. نجفی، محمدحسن، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۴۷. نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ق.
۴۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بایسته های فقه جزا*، تهران: دادگستر، ۱۴۱۹ق.
۴۹. _____، *مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام) (فارسی)*، ۱۳۷۶.



بررسی انگاره‌های آزادی و گناه ذاتی از دیدگاه اسلام و مسیحیت

حمیدالله رفیعی زابلی*

چکیده

بنابر نقل اناجیل، حضرت مسیح علیه السلام بر شریعت حضرت موسی علیه السلام تأکید داشته؛ اما پولس یهودی، مسیحیت را از مسیر اصلی‌اش منحرف و شریعت را از آیین مسیحیت، وفق مراد بت پرستان رومی نفی کرده است. «نهضت لوتری» در مقابل کلیسای کاتولیک به وجود آمد و خشونت و تعصب این مذهب، اگر از مذهب، کاتولیک بیشتر نباشد، کم‌تر نیست. اعتقاد به گناه ذاتی و نیز بخشوده شدن انسان‌ها از این گناه (با قربانی شدن حضرت مسیح علیه السلام) افزون بر اینکه جامعه را گناه‌آلود می‌کند، دارای اشکالات عقلی غیر قابل توجیهی است. در دین اسلام نیز گناه ذاتی وجود ندارد تا بشر همیشه گناه‌آلود باشد؛ زیرا تقوا و پابندی به شریعت، انسان را از گناه دورنگه می‌دارد و با نبود شریعت است که انسان نسبت به ارتکاب گناه بی‌قید و بند می‌شود.

واژگان کلیدی: اسلام، مسیحیت، لوتر، آزادی، بندگی، پولس.

*. دکتری موسسه امام صادق علیه السلام در رشته کلام اسلامی؛ zabuli55@yahoo.com

مقدمه

مسیحیان و هواداران آیین مسیحیت رایج در دنیا مدعی‌اند که مسیحیت، «دین آزادی» و دین اسلام «دین بندگی» است و از این مقایسه، برتری دین مسیحیت نسبت به اسلام را نتیجه می‌گیرند. آنان می‌گویند آزادی در اروپا آزاد شدن فرد از قیومیت مذهب است. جوانه زدن و شکفتن «رفرماسیون دینی» و پیدایش «پروتستانیسیم» در اروپا، نتیجه منطقی بازگشت به ذات مسیحیت بوده است؛ آن‌گاه که عیسی ایثار می‌کند و به صلیب کشیده می‌شود تا گناه آدمی بخشوده گردد. تجسد در مسیحیت (تجلی خداوند در جسم عیسی) یا به بیان فنی‌تر جسم شدن پیام ازلی و غیر مخلوق خدا به شکل عیسای انسان (کلام مسیحی، ص ۶۶)؛ از بیخ و بن با وحی اسلام متمایز است؛ زیرا وحی اسلام دستورالعمل بندگی است. اسلام برخلاف مسیحیت که معتقد است گناه انسان با به صلیب کشیده شدن عیسی بخشوده شد؛ انسان همواره گناهکار و در حال کفاره دادن است. برخلاف مسیحیت بنیاد نهاده شده پولسی که شریعت در آن نفی شده و پروتستانیسیم لوتری که به عدم نیاز به میانجی میان انسان و خدای مسیحی معتقد است؛ اسلام دینی مبتنی بر شریعت و غیر نیازمند اصلاح است. مهم‌ترین و اساسی‌ترین تمایز میان این دو دین، یعنی مسیحیت پروتستان و اسلام، بر سر بود و نبود آزادی فرد، اختیار و واسطه است. مسیحی پروتستان بدون واسطه کلیسا می‌تواند باخدای خود مرتبط باشد؛ درحالی‌که در اسلام به دلیل احتیاج انسان به هدایت، انسان به پیامبر نیاز دارد. در این شبهه، با مقایسه بین اسلام و مسیحیت در حوزه شریعت، دین اسلام، دین «بندگی و اسارت» و دین مسیحیت «دین انسانیت و آزادی» معرفی گردیده و حقانیت مسیحیت پولسی از آن نتیجه‌گیری شده است. در این مقاله این شبهه مورد بررسی و نقد قرار گرفته و سعی شده است که به این شبهه پاسخ مناسب و مقتضی داده شود.

نیاز بشر به هدایت‌گر الهی

بشر دارای دو نوع نیاز است: یک نوع، «نیازهای مادی» است که خود انسان عهده‌دار برآوردن آن‌هاست. و نوع دوم، «نیازهای معنوی» است که به سرنوشت انسان و سعادت دنیا و آخرت او مربوط می‌شود. انسان با ادوات و ابزارهای خدادادی توانسته



است و می‌تواند به رموز و قوانین حاکم بر مادیات پی ببرد و نیازهای خود را در این عرصه تأمین کند؛ اما در بُعد معنوی، به‌ویژه در رستگاری ابدی به معلم آسمانی نیاز دارد. از این رو خداوند که خالق بشر است، برای هدایت وی، پیامبرانی همراه با شریعت ارسال کرده است تا بشر با عمل به آن‌ها سعادت دنیوی و اخروی خود را رقم بزند. به دلایل متعددی ثابت شده که انسان بدون هدایت آسمانی از عهده هدایت خود که سعادت دنیوی و اخروی او را تضمین کند، برنمی‌آید.

بعد از پذیرش خدای متعال و لزوم ارسال دین آسمانی برای هدایت بشر، به حکم عقل، حقانیت دین آسمانی در صورتی قابل اثبات است که اولاً اتصال آن به مبدأ روشن باشد و ثانیاً آموزه‌های آن وحیانی و تأمین‌کننده تمام نیازهای بشر در عرصه‌هایی باشد که از قدرت بشر خارج است. از این رو با توجه به آیه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ۸۹)؛ قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و مراد از «لِّكُلِّ شَيْءٍ» در ظاهر، همه چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد؛ از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواظبی که مردم در اهتدا و راه یافتنشان به آن محتاج هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۴-۳۲۵). در حقیقت دین الهی و نزول کتاب‌های آسمانی برای انسان‌سازی و دستورالعمل‌هایی است که تکامل فرد و جامعه را در همه جنبه‌های معنوی تضمین می‌کند و قرآن کریم در این زمینه چیزی را فروگذار نکرده است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۶۱-۳۶۲). بنابراین این معیار که انسان‌گرایی و اومانیزم حقانیت یک دین آسمانی را رقم بزند، به حکم عقل قابل پذیرش نیست؛ زیرا با پذیرش این معیار، نه تنها حقانیت مسیحیت در برابر اسلام قابل اثبات نیست، بلکه اصلاً به علت تنافی بین دین و اومانیزم، دین آسمانی از ریشه منتفی می‌گردد و با پذیرش اومانیزم به دین مسیحیت حتی به نوع پولسی آن هیچ نیازی احساس نمی‌گردد.

این مقاله درصدد بیان معیارهای حقانیت دین نیست، بلکه سه مطلب که در این شبهه مورد بحث و بررسی و نقد قرار می‌گیرد؛ یکی اینکه مسیحیت پولسی با نفی شریعت، به عنوان مسیحیت اصیل و ذات مسیحیت پنداشته شده است؛ دوم اینکه





گناهان بشر با صلیب کشیده شدن حضرت مسیح بخشوده شده و انسان از قید شریعت آزاد گردیده است؛ اما در اسلام، بشر پیوسته گناهکار بوده و همیشه به فدیة نیاز دارد و سوم اینکه از منظر آنان، اسلام آزادی را از انسان گرفته و او را به پیامبر محتاج کرده و در قید و بند شریعت عبد خدا در آورده است.

شریعت در مسیحیت

در نقد شبهه اول باید گفت که مسیحیت بدون شریعت با حضرت مسیح علیه السلام هیچ ارتباطی ندارد؛ زیرا شریعتی که در دین یهود نقش بسیار پررنگی داشته؛ به صورت کلی مورد تأیید حضرت عیسی علیه السلام قرار گرفته است. او بنا بر نقل انجیل، به صراحت می‌گوید که تصمیمی بر رد تورات و شریعت ندارد: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیاء را باطل سازم؛ نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم * زیرا هرآینه به شما می‌گویم تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود * پس هر که یکی از این احکام کوچک‌ترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد در ملکوت آسمان کمترین شمرده شود؛ اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید؛ او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد» (انجیل متی، ۵: ۱۷-۱۹).

حواریون و پیروان اولیه ایشان، بر همین مبنا بوده و نه تنها دست رد بر شریعت نمی‌زدند، بلکه به احکام پایبند بوده‌اند. یعقوب یکی از حواریان می‌گوید: «ای برادران من! چه سود دارد اگر کسی گوید ایمان دارم، وقتی که عمل ندارد؟ آیا ایمان می‌تواند او را نجات بخشد. ... پس می‌بینید که انسان از اعمال، عادل شمرده می‌شود، نه از ایمان تنها و چنان که بدن بدون روح مرده است؛ ایمان بدون اعمال نیز مرده است» (رساله یعقوب، ۲: ۱۴-۲۶). این تعبیر و موارد مشابه به وضوح به وجود شریعت و پایبندی به آن در مسیحیت دلالت دارند.

بنابراین تفکر پولس که آزاد شدن از قید شریعت موسی علیه السلام و برائت در پیشگاه خداوند از طریق ایمان مذهبی باشد (بوش، ریچارد، ۱۳۸۶، ص ۷۰۵)؛ کاملاً با آیین حضرت مسیح علیه السلام در تضاد است. اینکه پولس، نجات را هدیه‌ای رایگان می‌داند که خدا با خواست خود آن را عطا می‌کند و بشر نمی‌تواند با هیچ وسیله و عمل صالحی آن را به دست آورد (میشل، توماس، ۱۳۸۷، ۵۶ و ۵۷؛ بوش ریچارد، ۱۳۸۷، ص ۷۰۵)؛



با هیچ معیار عقلی قابل پذیرش نیست و در همین دنیا کسی عامل را با غیر عامل و انسان صالح را با انسان بدکار یکی نمی‌داند.

نفی شریعت در مسیحیت توسط پولس، مسیحیت را مسخ کرده و آثار منفی بسیاری را در جامعه مسیحی به وجود آورده است و امروز گرایش به مادیات و حیوانیت از همین انحراف پولس ناشی شده و تمدن عصر حاضر که انسانیت را به نابودی تهدید می‌کند، تمدن پولسی است نه تمدن مسیحی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۱۰).

از نظر نیچه، پولس به عنوان بزرگ‌ترین حواری کینه‌توز (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰)؛ بر این باور بود که خداوند او را برای مأموریت تبلیغ الوهیت عیسی به نزد یهودیان فرستاده است. (ناردو، دان، ۱۳۸۷، ص ۴۴)

نیچه در آخرین اثر خود به نام «دَجَّال» (The Antichrist)، پولس را بنیان‌گذار واقعی مسیحیت و درعین حال بزرگ‌ترین تخریب‌کننده آن توصیف می‌کند و با قرار دادن او در برابر عیسی صلی الله علیه و آله نقدهای جدی را متوجه او می‌سازد و پولس را فردی «ضد انجیل» و «کینه‌جو» می‌خواند (کونگ، هانس، ۱۳۸۶، ص ۱۶ و ۱۷). از نظر نیچه، پولس پیام‌آور تباهی است که اموری را قربانی نفرت خود کرد؛ به‌ویژه اینکه آن رستگار کننده، یعنی مسیح را به صلیب خود کشید. این تحریف‌گر (پولس) از سر نفرت دریافت که به واقعیت و حقیقت تاریخی نیازی ندارد و جنایت بزرگ یهودیان را در حق تاریخ تکرار کرد. گذشته را کنار گذاشت و خود تاریخ جدید برای مسیحیت جعل و حتی تاریخ اسرائیل را دیگر بار تحریف کرد تا خود را محق بر این کار بشناساند. بعدها کلیسا نیز، تاریخ بشر را برای پیشینه مسیحیت تحریف کرد (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۹۲ و یاسپرس، کارل، ۱۳۸۸، ص ۹۳)؛ و پس از مرگ عیسی نخستین قلب و کژنمایی عیسای واقعی را ایجاد گردید به مرور زمان آموزه‌های شخصی پولس (که عیسی یکسره با آن بیگانه بود) محور مسیحیت قرار گرفت (یاسپرس، کارل، ۱۳۸۸، ص ۹۵).

از دیدگاه نیچه، خدایی که پولس آفریده است، با نفی خدا مساوی است (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳). این اعتقاد پولس، بر عرفان و مذاهب اسرارآمیز یونانی‌ها مبتنی است که می‌پنداشتند جسد و جسم فاسد را به وسیله عبادت روحانی می‌توان جنبه الوهی و ازلیت داد (ناس، جان بایر، ۱۳۸۳، ص ۶۱۷). افزون بر اینکه قرآن کریم خبر می‌دهد حضرت مسیح صلی الله علیه و آله نه خود را خدا خوانده است و نه پسر خدا (مائده: ۱۱۶) لازمه



الوهیت حضرت مسیح علیه السلام طبق فرمایش پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله انقلاب قدیم به حادث یا انقلاب حادث به قدیم بوده که البته هر دو محال است (طبرسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴). این عقیده پولس، گویای آن است که او اصلاً تفاوت ربوبیت و عبودیت و بشری بودن را از الاهییت ندانسته است (جاحظ، بی‌تا، ص ۱۴۲).

براساس آنچه بیان شد، نه مسیحیت پولسی مسیحیت اصیل است و نه پروتستانیسم لوتری بازگشت به مسیحیت حضرت مسیح علیه السلام است.

گناه ذاتی در مسیحیت

آموزه بخشیده شدن بشر از گناه ذاتی در مسیحیت پولسی، افزون بر اینکه به آیین حضرت مسیح علیه السلام هیچ ارتباطی ندارد؛ اشکالات متعدد عقلی بر آن وارد است: اشکال اول: آن است که پولس خودش در این مسئله به تناقض‌گویی دچار شده است؛ زیرا او خود می‌گوید: «زن را اجازه نمی‌دهم که تعلیم دهد یا بر شوهر مسلط شود، بلکه در سکوت بماند؛ زیرا ... آدم فریب نخورد، بلکه زن فریب خورد و در تقصیر گرفتار شد؛ اما به زاییدن رستگار خواهد شد؛ اگر در ایمان و قدوسیت و تقوا ثابت قدم بماند» (رساله پولس به تیموتائوس، ۲: ۱۳-۱۵). بنابراین گفته پولس، حضرت آدم اصلاً مرتکب گناه نشده تا چه رسد که گناه او، به‌عنوان گناه ذاتی به همه بشر سرایت کند و برای بخشوده شدن آن، به قربانی‌نیازی باشد. افزون بر این، در تورات که جزئی از کتاب مسیحیان پولسی نیز می‌باشد، مار، حضرت آدم و حوا هرکدام در نسل‌های خود به جزای عملشان رسیده‌اند (ر.ک: سفر پیدایش، ۳: ۱۴-۱۹) و نیازی نیست که برای رفع گناه بشر، کسی و یا پیامبری و یا پسر خداوند قربانی شود. با وجود این، از نظر پولس، گناه آدم علیه السلام گناه ذاتی بوده و در ذات تمام افراد بشر، نسل به نسل منتقل شده و همگی به گناه پدر اولی‌شان آلوده شده است و پاکی و معصومیت را از نسل آدم به‌گونه‌ای از بین برده که همگی باید به خاطر آن عقاب شوند و به هلاک ابدی برسند (رساله پولس به رومیان، ۵: ص ۱۲).

اشکال دوم: «عقل ستیزی» این آموزه است. با وجود اینکه گناه دارای آثار تکوینی و تشریعی ناخوش آیندی بر فرد و جامعه ایجاد می‌کند؛ ولی به حکم عقل، آثار تشریعی آن که مشتمل بر سرزنش و مجازات و کیفر دنیوی و عقاب اخروی می‌شود؛ از مرتکب گناه به دیگران تجاوز نمی‌کند؛ زیرا این‌گونه آثار گناه از امور تکوینی و



طبیعی نیست که - مثلاً - از طریق زن از پدر به فرزند منتقل شود. مثلاً اگر کسی مرتکب گناه و جنایتی شود که حکمش مثلاً مستلزم مجازات اعدام باشد، نه تنها هیچ عاقلی بلکه هیچ انسانی، فرزندان و اولاد او را در کنار پدر به قتل محکوم نمی‌کند؛ چه رسد به آن نسل بعدی وی. وقتی که آثار تشریعی و قانونی یک گناه از شخصی گناهکار به اولاد او قابل انتقال نیست، خود گناه که در واقع فعلی است که در مدت زمان کوتاه در فضای خارج از انسان انجام می‌گیرد؛ محال است که به فرزندان و اولاد او منتقل شود.

افزون بر آن، با فرض پذیرش اینکه گناه آدم وارد جهان شده و عصمت را از بین برده است؛ در اناجیل و یا حتی در نامه‌های رسولان از زبان حضرت مسیح علیه السلام نقل شده است که او برای از بین بردن این گناه مبعوث شده و به همین منظور کشته می‌شود؛ بلکه فقط در زمینه کشته شدنش پیش‌گویی‌هایی در اناجیل به او نسبت داده شده است (ر.ک: انجیل متی، ۱۶: ص ۱۲ و ۲۰: ص ۱۷-۱۹؛ انجیل مرقس، ۱۸: ص ۳۱ به بعد). همچنین این عقیده با آموزه‌های دیگر عهد جدید منافات دارد؛ زیرا در اناجیل و قسمت‌های دیگر عهد جدید، وجود گناه حتی در میان پیروان مسیح علیه السلام گرفته شده و از این‌رو از حضرت مسیح علیه السلام در آموزش دعا برای بخشش گناه به شاگردانش چنین نقل شده است: «... هرگاه دعا کنید، گوئید: ... نان کفاف ما را به‌روز به ما بده! گناهان ما را ببخش؛ زیرا ما نیز هر قرض دار خود را می‌بخشیم و ما را در آزمایش می‌آورد، بلکه ما را از شریر رهایی ده!» (انجیل لوقا، ۱۱: ص ۱-۲). اگر گناهان مسیحیان، اعم از ذاتی و غیر ذاتی، با قربانی شدن حضرت مسیح علیه السلام قابل بخشش بوده است؛ دیگر نیازی نبوده که آن حضرت به شاگردان و پیروانش دعای آمرزش گناه بیاموزد.

از دیدگاه پولس، گناه غیرذاتی نیز با قربانی حضرت مسیح علیه السلام بخشیده شده است؛ زیرا برای او، طبق ادعای خودش روشن شده بود که حقیقت مسیح در باطن فرد مؤمن تجلی و او را به سر منزل رستگاری رهبری می‌کند و برای او ضرورت ندارد که دائماً به دستورهای رسمی و قوانین دینی رجوع کند و حلال و حرام را از روی آنها تشخیص دهد، بلکه باید بندهای شریعت موسی علیه السلام را رها کند و طلبکار آزادی روح و ضمیر شود. از این رو صریحاً اعلام می‌کند که دیگر عمل ختان (ختنه کردن) و جوبی



ندارد و رعایت حلال و حرام در طعام و شراب ضرورت نخواهد داشت و افراد را به نجس و طاهر نباید تقسیم کرد (ناس، ۱۳۸۳، ص ۶۱۶). از نظر او، شریعت جنبه منفی دارد و بخشایش گناهان از روی فیض محض صورت می گیرد که بر ایمان به خدا (مسیح) مبتنی است، نه با رعایت امور شرعی و پیروی از آن و علت آن را مرگ عیسی علیه السلام بر روی صلیب می داند که به نام شریعت و به دست نگهبانان آن اعدام گردید (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۲۸). از منظر او، نجات هدیه ای رایگان است که خدا با خواست خود آن را عطا می کند و بشر نمی تواند با هیچ وسیله و عمل صالحی آن را به دست آورد. بنابراین مسیحیان خواه یهودی و خواه غیر یهودی، نباید به شریعت موسی علیه السلام پایبند باشند (میشل، ۱۳۸۱، ص ۵۶ و ۵۷؛ بوش، ص ۷۰۵). پولس در موارد متعددی بر نفی شریعت در دین مسیحیت تاکید می کند و می گوید: ما نسبت به شریعت که موجب بردگی ما بود، مرده ایم و از این پس، باید خدا را به وسیله روح القدس خدمت کرد، نه مانند گذشته که از قوانین نوشته شده اطاعت می کردیم. نیز می گوید: بدون شریعت گناه مرده است و من از قبل بدون شریعت زنده می بودم؛ لکن چون حکم آمد، گناه زنده گشت و من مردم (رساله پولس به رومیان، ۴: ص ۱۲؛ ۷: ص ۵۰ عو ۹). پولس شریعت را مستلزم گناه دانسته و می گوید: شریعت باعث غضب است؛ زیرا جایی که شریعت نیست، تجاوز هم نیست (رساله پولس به رومیان، ۴: ص ۱۵) و شریعت در میان آمد تا خطا زیاده شود؛ لکن جایی که گناه زیاد گشت، فیض بی نهایت افزون گردید (رساله پولس به رومیان، ۵: ص ۲۰) و گناه محسوب نمی شود، در جایی که شریعت نیست (رساله پولس به رومیان، ۵: ص ۱۳) و شریعت مرگ و محکومیت را نصیب انسان می کند (رساله دوم به قرنتیان، ۳: ص ۸ - ۹).

اشکال دیگر این است که بین قربانی شدن حضرت مسیح علیه السلام و بخشودگی گناهان بشر، نه تنها هیچ رابطه منطقی، علمی و شرعی وجود ندارد، بلکه این عقیده، مردم را به ارتکاب گناه تشویق می کند.

در نهایت اگر راه بخشیده شدن گناه، دادن قربانی از سوی خدا بود، قطعاً خداوند بی درنگ بعد از اینکه آدم علیه السلام مرتکب گناه شد، قربانی می داد تا نوع بشر از همان ابتدا از گناه پاک می شد و دنیا به گناه ذاتی آلوده نمی گردید.

نهضت لوتری و آزادی

«نهضت لوتری» که به نام «سنت شمالی» نیز یاد شده است (آندرو والز فینلی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴)؛ با هدف اصلاح دینی و اعتراض بر کلیسای کاتولیک به علت پدید آمدن انحرافات در عملکرد کشیش‌ها و اُسقف‌ها (مطالبه مبنی بر امتیازات اجتماعی و برتری جویی آنان بر دیگر مسیحیان) به وجود آمد و با عمل کشیشان در خرید و فروش و آمرزش گناهان مخالفت کرد و بعد از کشمکش‌های فراوان مذهب و کلیسای جدید به نام «پروتستان» به وجود آمد (میشل مالرب، ۱۳۸۱، ص ۹۱-۹۲). همین اصلاحات مارتین لوتر باعث شد که گروه‌های متعددی مانند نوسامان‌ها، کالونی‌ها، لوتری‌ها، اناباپتیست‌ها، متدیست‌ها، پیرکشیشان و انگلیکن به وجود بیایند و در نتیجه مشکلات در جامعه مسیحی مضاعف شود (همان، ص ۹۰).

عملکرد پروتستان‌ها از کاتولیک‌ها چندان بهتر نبوده است. پروتستان‌ها در مقابل کاتولیک‌ها برخاستند و با آنان مقابله به مثل و املاک کلیساها و صومعه‌ها را تصرف کردند؛ محراب‌ها و شمایل مذهبی کلیساهای کاتولیک را از بین بردند، و کاتولیک‌ها را تحت فشار قرار دادند و یا آنها را از شهر بیرون راندند. پس از آن، اموال کلیساهای کاتولیک مصادره و برگزاری مراسم آیینی کاتولیک‌ها، در همه سرزمین‌هایی که در تصرف پروتستان‌ها بودند، لغو شد (ویل دورانت، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۵۰۲ - ۵۰۳). بنابراین پروتستان، مسیحیان را به گروه‌های مختلف تقسیم کرد و خود به مسیحیت پولسی، مانند کاتولیک‌ها و ارتودوکس‌ها پایبند هستند و نه تنها آزادی معقول در این مذهب وجود ندارد، بلکه در مذهب پروتستان، مقوله تعصب بیش از مذهب کاتولیک است.

اسلام و شبهه گناهکار بودن انسان

این ادعا که از دیدگاه اسلام، انسان همواره گناهکار و در حال فدیة دادن است به هیچ وجه با آموزه‌های اسلام همسو نیست؛ زیرا در دین اسلام، گناه ذاتی وجود ندارد تا بشر به آن آلوده شود و برای بخشوده شدن آن به فدیة نیاز باشد. این مسیحیت پولسی است که بشر را به گناه ذاتی آلوده پنداشته و برای بخشوده شدن آن به امر غیرمعقولی پناه برده است. از دیدگاه اسلام، هر انسانی با عملکرد خودش ارزیابی می‌گردد و هرکس مسئول گناه خویش است که آن هم با توبه و پشیمانی در برابر خداوند قابل





بخشش است. از این رو خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَكْفِرَ عَنْكُمُ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (تحریم: ۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به سوی خدا توبه کنید؛ توبه‌ای خالص. امید است [با این کار] پروردگارتان گناهانتان را ببخشد و شما را در باغ‌هایی از بهشت که نهرها از زیر درختانش جاری است، وارد کند.

آزادی و بندگی از دیدگاه اسلام

درباره آزادی باید گفت که با توجه به آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره: ۲۵۶)؛ از منظر اسلام، «دین اجباری» نفی شده است و جمله ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛ فرایند انتخابی آزادانه را رقم می‌زند؛ یعنی بعد از بیان و روشن شدن بدی از خوبی و شر از خیر به اکراه نیازی نیست و انسان خودش باید یکی از دو راه را انتخاب کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۲۴) و حاکمیت مطلق الهی با آزادی انسان منافات ندارد. که از منظر دین، حکومت و مدیریت جامعه تنها از آن مدیر و مدبر مطلق هستی است و نیز تنها کسانی می‌توانند عهده‌دار این سمت شوند که از سوی پروردگار، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم برگزیده گردند و در مسیر حکومت الهی گام بردارند و در پرتو تحقق این اصل، مردم از قوانین و دستورهای الهی که حافظ مصالح واقعی انسان است، بهره‌مند شوند؛ اما انسان تکویناً آزاد آفریده شده است و هرگز بر پذیرش هیچ حاکمیتی، اعم از الهی یا غیر آن، مجبور نیست. از این رو، به حکم آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ نه در اصل دین، تحمیل رواست و نه حکومت دینی می‌تواند اجباری باشد و هر چند که انسان تشریعاً باید دین و حاکمیت الهی را بپذیرد؛ تصمیم اجرا یا عدم اجرای دستورها و قوانین الهی در جامعه به دست مردم است و آنانند که اراده خود را برای تشکیل حکومت دینی و زندگی الهی بروز می‌دهند تا چنین حکومتی ایجاد شود و با حمایت آنها برقرار بماند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۰-۲۳).

مسئله بندگی در برابر خدای متعال که مسیحیت و اسلام به الوهیت آن ذات یگانه عقیده دارند؛ از نظر عقل هیچ اشکالی بر آن وارد نیست؛ زیرا کلمه «عبد» در لغت به



معنای شخصی است که به ملکیت در آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۷۰). این عبد و بنده بودن، اگر برای فرد یا افرادی از انسان‌ها باشد، قطعاً مذموم است و مورد پسند نخواهد بود؛ زیرا بر طبق حکم عقل و آموزه‌های ادیان آسمانی، انسان آزاد آفریده شده است و هیچ انسانی حق مالکیت انسان دیگر را ندارد.

اما با توجه به اینکه انسان مخلوق خدا است و هر مخلوقی به حکم عقل مملوک خالق خود است؛ بنده بودن انسان برای خدا نه تنها اشکال عقلی و عرفی ندارد، بلکه معیاری برای ارزش گذاری انسان است.

امام صادق (ع) در حدیثی بندگی در برابر خداوند را این‌گونه تقریر می‌فرماید: «حقیقت عبودیت به سه چیز است: یکی این که بندگان آنچه را خداوند به آنها بخشیده است، ملک خود ندانند؛ زیرا بندگان خدا مالک نیستند و هر چه دارند، از خدا است و هر جا خدا امر کند، باید خرج کنند؛ دوم اینکه بنده‌ای هرگز قدرت ندارد با فکر و اندیشه خود امور خود را اداره کند؛ سوم اینکه هر چه خداوند به او امر کرد و یا از آن نهی کرده است، به کار گیرد و از اوامر و نواهی خدا سر باز نزند. بنابراین هرگاه بنده‌ای چیزی را ملک خود نداند، مال را به راحتی انفاق می‌کند و هرگاه بنده‌ای امور خود را به خداوند واگذارد و بفهمد که با عقل و تدبیرش نمی‌تواند امور خود را آن طور که شایسته است، اداره کند؛ گرفتاری‌های دنیا و مصائب آن بر او گوارا می‌گردد. علاوه بر این، هرگاه بنده‌ای به اوامر و نواهی خداوند گردن گذارد، دیگر با مردم جدال و مناقشه نمی‌کند و آنها را آزار نمی‌دهد» (طبرسی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۷).

در این حدیث، هم فلسفه بندگی و هم آثار مثبتی که بر آن مترتب می‌شود، به خوبی بیان گردیده است. این گونه عبودیت هم در دین اسلام مورد تأیید و تأکید قرار گرفته و هم در دین مسیحیت و نه تنها عبد بودن و بندگی انسان در قالب پیروی از شریعت خداوند نقصی برای انسان شمرده نمی‌شود؛ بلکه مقام بسیار با ارزشی است که به انسان عنایت گردیده است؛ زیرا با این بندگی از هزاران بندگی دیگر نجات پیدا می‌کند. از این رو در قرآن کریم به پیامبر اسلام (ص) (که برترین مخلوق خداوند است) صفت «عبد» نسبت داده شده که این صفت بر شرافت او دلالت دارد: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ ...﴾ (بقره: ۲۳). به انبیای دیگری



نیز صفت مذکور اطلاق شده است: ﴿وَ اذْكُرْ عِبَادَنَا اِبْرَاهِيْمَ وَ اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ اُولٰٓئِكَ وَ الْاَيْدٰى وَ الْاَبْصَارَ﴾ (ص: ۴۵).

این معنای بندگی، در مسیحیت نیز وجود دارد و مورد قبول آنها است. آیات متعددی در عهد جدید، عیسی را به‌عنوان بنده و خادم خداوند خوانده‌اند:

«اینک بنده من که او را برگزیدم، و حبیب من که خاظم از وی خرسند است؛ روح خود را بر وی خواهم نهاد تا انصاف را بر امت‌ها اشتهار دهد» (انجیل، متی، ۱۸: ص ۱۲). همچنین: «برای شما، خدا، بنده خود عیسی را برخیزانیده، فرستاد تا شما را برکت دهد» (اعمال رسولان، ۲۶: ص ۳).

پس قرآن کریم و کتاب عهد جدید مسیحیان بر این مطلب اتفاق دیدگاه دارند که بنده خدا بودن، نه تنها معنایی منفی ندارد، بلکه به‌عنوان صفتی ارزنده از آن یاد شده و بهترین انسان‌ها به آن متصف می‌شوند.

نتیجه‌گیری

براساس مطالبی که از نظر گذشت، اولاً دین اصلی مسیحیت، بر شریعت خداوند و عمل به آن تأکید داشته و نفی شریعت توسط پولس یهودی، طبق اهداف مشرکان یونانی صورت گرفته است. رهایی از شریعت خداوند نه تنها آزادی را برای انسان به ارمغان نمی‌آورد، بلکه او را بنده هوا و هوس و خواسته‌های حیوانی و شیطانی خود می‌کند و چنین چیزی آزادی نیست، بلکه طبق مبانی قرآنی، انسان در این صورت بنده هوا و هوس خود است. اصلاحات لوتری نیز به دین حضرت مسیح علیه السلام ربطی ندارد، بلکه همان مسیحیت پولسی است که در کنار فرقه‌های دیگر مسیحیت، فرقه پروتستان را ایجاد کرد. افزون بر اینکه این اصلاحات دارای دستاورد چندانی نبوده است. روش و عملکرد این فرقه نیز از فرقه کاتولیک بهتر نیست. همچنین ثابت گردید که از دیدگاه اسلام، بشر به گناهی آلوده نشده تا در آن باقی بماند، بلکه گناه هرکسی از عملکرد او ناشی می‌شود و با توبه در پیشگاه خداوند، قابل بخشش است. این مطلب نیز ثابت گردید که عبودیت و بندگی انسان در برابر خداوند، نه تنها آزادی انسان را نفی نمی‌کند، بلکه به او ارزش و شخصیت می‌دهد.

فهرست منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. اندرو والز فینلی، *مسیحیت در جهان امروز*، ترجمه احمد رضا مصباح و حمید بخشنده، چاپ دوم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.
۳. بوش، ریچارد و دیگران، *ادیان در جهان امروز (جهان مذهبی)*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۴. جاحظ، عمر بن بحر، *رسائل جاحظ*، [بی جا]: دار مکتبة الهلال، [بی تا].
۵. جوادی آملی، عبدالله، *نسبت دین و دنیا*، چاپ هفتم، قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۶. رک: مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۷. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۸. طباطبائی، محمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی سید محمدباقر، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۹. طبرسی، أبو منصور أحمد بن علی بن أبی طالب، *الاحتجاج*، [بی جا]: نشر مرتضی، [بی تا].
۱۰. طبرسی، علی بن حسن، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، چاپ دوم، نجف: المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ ق.
۱۱. کونگ، هانس، *متفکران بزرگ مسیحی*، ترجمه گروه مترجمان، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم: ۱۳۸۶.



۱۲. میشل مالرب، *انسان و ادیان*، ترجمه مهراں توکلی، چاپ دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.

۱۳. میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، چاپ سوم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.

۱۴. ناردو، دان، *پیدایش مسیحیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس، ۱۳۸۷.

۱۵. ناس، جان بایر، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

۱۶. نیچه، فریدریش ویلهلم، *دجال «تلاشی برای نقد مسیحیت»*، ترجمه سعید فیروزآبادی، چاپ دوم، تهران: خیام، ۱۳۸۷.

۱۷. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، چاپ سوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

۱۸. یاسپرس، کارل، *نیچه و مسیحیت*، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: سخن، ۱۳۸۸.



بررسی تطبیقی آیه وضو از نگاه اهل تشیع و تسنن

سید مصطفی سجادی*

چکیده

هر کدام از دو مذهب شیعه و اهل سنت، براساس منابع علمی خود تلاش می‌ورزند، آیه وضو را مطابق دیدگاه خود تفسیر کنند و شیوه متفاوت وضو را بر اساس آن توضیح دهند. سه عبارت مهم، محل اختلاف در آیه مربوط (مائه: ۶)، یکی «الی المرافق» است که جهت شستن دست‌ها (از پایین به بالا یا از بالا به پایین) را مشخص می‌کند. دوم «ارجلکم» است که بر این اساس عده‌ای شستن پاها را و عده دیگر مسح کشیدن را در معنای آن بیان می‌کنند. سوم «الکعبین» است که برخی آن را قوزک‌های پا و عده دیگر برآمدگی روی پاها می‌دانند. در این مقاله، تفاوت تفسیر اهل سنت و شیعه از آیه، به اختصار مورد بحث قرار گرفته و با رد برخی اشکالات اهل سنت در هر کدام از این سه مورد؛ شیوه وضو گرفتن شیعه را با آیه شریفه تطبیق داده شد.

واژگان کلیدی: وضو، آیه وضو، شیعه، اهل سنت، فقه.

مقدمه

یکی از اختلاف‌های مهم بین اهل سنت و شیعه در «شیوه وضو گرفتن» است که از عبادات بوده و روزانه اهل این دو مذهب با آن سر و کار دارند تا بتوانند طهارت شرعی را برای نماز و دیگر عبادات فراهم آورند.

قرآن کریم که مورد قبول هر دو مذهب است، تنها در یک آیه (مائده: ۶)، شیوه وضو گرفتن را بیان کرده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^[۱]

تردیدی نیست که در زمان پیامبر گرامی اسلام، همه مسلمانان به یک صورت وضو می‌گرفتند و برداشت یکسانی از آیه شریفه داشتند.^[۲] در دوره ابوبکر و عمر نیز در شیوه وضو گرفتن هیچ دوگانگی نقل نشده است؛ ولی پس از مدتی عده‌ای شیوه وضو را تغییر داده و امت اسلام دچار اختلاف شدند. علمای اهل تسنن و علمای شیعه هر گروه مدعی هستند که شیوه آنان در وضو گرفتن همان شیوه رسول الله ﷺ است و تفسیری متفاوت از آیه ارائه می‌کنند که شیوه وضوی آنها را توضیح می‌دهد. نوشتار پیش‌رو به آیه شریفه، نگاه دقیق‌تری را ارائه می‌کند.

آیه وضو

در آیه شریفه، در عبارات مربوط به وضو دو جمله وجود دارد، که هر جمله با یک فعل متمایز شده است:

الف) ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾؛

ب) ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾؛

اما بین شیعه و سنی سه اختلاف عمده در مورد این آیه به چشم می‌خورد که



موجب تغییر اساسی در شیوه وضو گرفتن شده است:

۱. معنای «الی المرافق»

یکی از اختلاف‌های مهم، در معنای جار و مجرور «الی المرافق» در قسمت اول آیه است که موجب تفاوت در شیوه شستن دست‌ها در وضو شده است. برخی از اهل سنت، «الی المرافق» را برای تعیین «انتهای شستن» می‌دانند و این را می‌گویند در وضو باید دست‌ها را از پایین به بالا شست؛ اما شیعه «الی المرافق» را تنها برای تعیین «محدوده شستن» می‌دانند و در وضو دست‌ها را از بالا به پایین می‌شویند.

برخی از اهل سنت می‌گویند:

«در ترتیب شستن، وضوی شیعه خلاف ظاهر قرآن است. برای مثال، خداوند می‌فرماید: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾؛ یعنی صورت‌هایتان و دست‌هایتان را تا آرنج‌ها بشوید. پس باید دست را تا آرنج شست؛ ولی شیعه این کار را از آرنج به طرف دست صورت می‌دهد».^[۳] شیعه در مقابل چنین استدلال می‌کند:

رجوع به احادیث و بیان اهل بیت علیهم‌السلام و صحابه، برای فهم معنای آیات قرآن، روشی معمول در میان فقهای اهل سنت و شیعه است و اگر بخواهیم در این آیه برخلاف معمول عمل کنیم و فقط قرآن را ملاک قرار دهیم و روایات را در نظر نگیریم، چند ابهام و سؤال جدی در معنای آیه به وجود می‌آید:

اول اینکه به کدام دلیل «الی» در «الی المرافق» به معنای «غایت» است و چرا نتواند به معنای «مع» و همراهی باشد که در قرآن و ادبیات عرب (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۱۴) کاملاً معمول و مشهور بوده و برخی علمای اهل سنت (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۷۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۱۶ و حقی برسوی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۵۰)، نیز بدان معتقد می‌باشند؟ دوم: اینکه اگر «الی» در «الی المرافق» به معنای غایت باشد، غایت چه چیز مورد نظر است؟ غایت غسل یا غایت مغسول؟ به عبارت بهتر آیا منظور کیفیت شستن و انتهایی مسیر آن است (که از کجا شروع شود و به کجا پایان یابد) و یا مقصود تنها مشخص کردن محدوده آن است، بدون اینکه کیفیت و جهت شستن را بازگو کند؟^[۴]





سوم: اینکه «ید» در کلام عرب، مشترک لفظی است، بین همه قسمت‌های دست، یعنی انگشتان تا کتف^[۵] و اگر به همان معنای ادعایی قائل شویم؛ یعنی «الی المرافق» به معنای غایت و انتهای شستن باشد، سؤال مهم و بی‌جوابی پیش می‌آید و آن اینکه ابتدای شستن کجاست؟ و حال که قرار است آرنج‌ها انتهای شستن محسوب گردند، چرا ابتدای شستن از سر انگشتان باشد و نشود دست‌ها را در وضو از بازو یا بالاتر شستش؟! خصوصاً که شستن‌های مردم معمولاً از بالا به پایین است.

از این رو، مفسران و فقه‌های اهل سنت نیز دیدگاه واحدی ندارند و مشهور آنان، لزوم و وجوب شستن دست‌ها از پایین به بالا را قائل نیستند؛ بلکه برخی چنین برداشتی را از آیه، اشتباه و فاسد می‌دانند (ابن حزم الأندلسی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۹۶) و حتی بعضی از علمای اهل سنت، به استحباب شستن از بالا به پایین قائل هستند (درست مانند آنچه شیعه در وضو عمل می‌کند).

ابن کثیر در تفسیر خود می‌گوید:

«برای وضو گیرنده مستحب است که [هنگام شستن دست‌ها] از بازو شروع کند و آن را هم با ساعد بشوید؛ به دلیل حدیث نعیم المجرم که بخاری و مسلم روایت کرده اند» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۴).

فخر رازی می‌گوید:

«سنت این است که هنگام شستن دست در وضو، آب روی کف دست ریخته و از آن جا به سمت آرنج شسته شود؛ گرچه ممکن است که شست و شو با ریختن آب بر آرنج شروع شود و به سوی کف دست انجام گیرد. البته برخی گفته‌اند که این شکل اخیر شستن جایز نیست؛ چرا که خداوند متعال فرموده ایت ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ و آرنج‌ها را انتهای شستن قرار داده است. از این رو اگر آرنج ابتدای شستن باشد، خلاف آیه بوده و حتماً جایز نیست و غالب فقهاء نیز گفته‌اند که این کار به صحت وضو خللی وارد نمی‌کند و تنها ترک یک سنت [عمل مستحبی] است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۴).

برخی مفسران اهل سنت نیز به صراحت بیان کرده‌اند که دلیل صحت وضو در شستن از آرنج به پایین (شیوه شیعه) این است که آیه درصدد بیان اصل شستن است (و نه ترتیب شستن):



«برخی قائل شده‌اند که واجب است ابتدای شست و شو کف دست باشد به شکلی که آب از کف به سوی آرنج جریان یابد؛ چرا که آرنج‌ها در آیه، حد پایانی شست و شو قرار گرفته است و عموم فقها قائلند که عکس این ترتیب یعنی (از آرنج به سمت کف دست) به در دُرستی وضو خللی وارد نمی‌کند؛ چون منظور آیه بیان شستن است، نه ترتیب اجزای شستن!» (نظام الاعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۵۶).

وهبه الزحیلی^[۶] از فقهاء و مفسران معاصر اهل سنت می‌گوید:

«نزد غالب دانشمندان، از جمله امامان مذاهب چهارگانه اهل سنت، واجب است که آرنج‌ها هم، در وضو شسته شوند؛ به این دلیل که حرف «الی» که برای انتهای غایت است، در آیه وضو به معنای «مع» می‌باشد؛ همان طور که در آیات «وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ» (هود: ۵۲) و «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ» (النساء: ۲) بدین معناست و نیز برای اینکه «ید» اصالتاً شامل کف تا ساعد است. اما محدود کردن حکم شستن دست‌ها با بیان «مرفق» (آرنج) موجب ساقط شدن پس از آن شده است و نیز سنت نبوی، مطلوب را واضح و مجمل را تبیین کرده است: مسلم از ابوهریره درباره شیوه وضو گرفتن رسول الله ﷺ روایتی نقل کرده است که او ابتدا صورت را خوب شست و سپس شستن دست راست را از بازو شروع کرد و همچنین دست چپ را؛ و نیز دارقطنی از عثمان روایت کرده که بیاید برای شما، مانند رسول خدا ﷺ وضو بگیرم: پس ابتدا صورت و سپس دست‌ها را با لمس نواحی بازو شست. و همچنین دارقطنی از جابر روایت کرده که رسول الله ﷺ زمانی که می‌خواستند وضو بگیرند آب را روی دو آرنج می‌ریختند» (الزحیلی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۷۰).

بدین رو، صاحب تفسیر مجمع البیان، به درستی گفته است که در وضو از بالا به پایین شستن دست‌ها، به اجماع شیعه و سنی صحیح است و در عکس این حالت؛ یعنی شستن از انگشتان به سوی آرنج، اختلاف نظر وجود دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵۴).

بنابراین برای فهم درست آیات و رفع ابهام‌ها رجوع به روایات لازم است؛ اما قبل از مرور روایات بیان چند نکته مفید است:

الف) تا این جا روشن شد که مطابق دیدگاه مشهور، بلکه قاطبه علمای اهل سنت،



شروع از انگشتان در شست و شوی دست واجب نیست و عده‌ای تنها آن را سنت دانسته و عده دیگری نیز شستن دست از بالا به پایین (روش شیعه) را مستحب دانسته‌اند.

ب) از این شهرت فتوایی می‌توان نتیجه گرفت که آیه شریفه وضو و حتی روایات اهل سنت بر لزوم شستن دست‌ها از پایین به بالا در وضو، دلالت واضحی ندارند؛ چرا که اگر چنین دلالتی وجود داشت، شهرتی بر خلاف آن شکل نمی‌گرفت.

با توجه به مباحث پیشین، عبارت «الی المرافق» از نظر مشهور اهل سنت نمی‌تواند به معنای غایت و قید کلمه «فاغسلوا» باشد و نیز اگر «الی» در عبارت «الی المرافق» طبق دیدگاه بسیاری از علمای شیعه و اهل سنت به معنای «مع» و همراهی باشد؛ نمی‌تواند نقش خاصی در تعیین محدوده شست و شو دست داشته باشد و جایگاه مشخصی برای آن در آیه تصور نمی‌شود؛ چون کلمه «ید» مطلق است و شامل «مرافق» نیز خواهد شد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۱۱۶). بنابراین اگر بخواهیم نقش مؤثری برای این کلمات در آیه وضو قائل شویم، بهتر است آن را به معنای غایت و قید کلمه «ایدیکم» بدانیم تا محدوده مغسول را از کل نواحی دست برای مخاطب روشن کند.

در ادامه برخی روایات از منابع روایی اهل سنت و شیعه را که به این شیوه از شستن اشاره دارند، ذکر می‌کنیم. این روایات بعضاً مأخذ و منبع فتوای فقهای شیعه، مبنی بر لزوم شستن دست‌ها از بالا به پایین در وضو می‌باشد:

۱. روی عن جابر بن عبدالله قال: کان رسول الله ﷺ إذا توضأ أدار الماء علی مرفقیه (الدارقطنی، ۱۴۲۴ ق، ۲۰۰۴ م، ج ۱، ص ۱۴۲).

از لحاظ سندی دارقطنی و خیلی از علمای اهل سنت این روایت را به جهت حضور قاسم بن محمد در میان راویان، ضعیف دانسته‌اند.^[۷] البته ابن حبان او را از ثقات دانسته و برخی هم در رد دیدگاه دارقطنی توجیهاتی دارند (الالبانی، ۱۴۱۵ ق — ۱۹۹۵ م، ج ۵، ص ۹۹).

اما اگر به جهت وجود روایات معاضد و مؤید (همان)، از ضعف سند صرف نظر کنیم، از لحاظ دلالت، عموم علمای اهل سنت تنها برای لزوم شستن مرافق به همراه



دست‌ها در وضو به این روایت استدلال کرده‌اند؛ در حالی که در روایت نیامده است که رسول اکرم ﷺ مرافق را نیز هنگام وضو شستند تا تنها این نکته از روایت، برداشت شود؛ بلکه آمده است «ادار الماء»؛ یعنی آب را (دایره وار و چرخشی) روی مرافق ریخت^[۸] و کسی که آب را برای شستن جایی می‌ریزد معمولاً از همان جا نیز شستن را شروع می‌کند؛ همان طور که معمول شستن بدن چنین است و شیعه هم هنگام شستن دست‌ها در وضو به صورت مشابه عمل می‌کند. از این رو، می‌توان از ظهور الفاظ روایت، نقطه شروع شستن را نیز برداشت کرد.

نکته دیگری که موجب تقویت این برداشت می‌شود، آن است که اهل سنت (تا آن جا که ما دیده‌ایم) دست را به سمت بالا نگه می‌دارند، آب را روی کف دست می‌ریزند و از همان جا شستن دست را رو به بالا آغاز می‌کنند؛ اما اگر کسی بخواهد سنت پیامبر ﷺ را اجرا کند و روی مرفق (برآمدگی آرنج) آب بریزد، نمی‌تواند دست را رو به بالا نگه دارد (به ویژه که در روایت آمده است حضرت آب را چرخاندند و در واقع ریختن ساده نبوده است) و اگر هم چنین کند، مقدار زیادی از آب روی زمین خواهد ریخت و در وضو از آن استفاده نخواهد شد. بنابراین دست باید در این هنگام رو به پایین باشد تا آب دقیقاً روی آرنج ریخته شود که در این صورت نیز نمی‌توان شستن را از سر انگشتان شروع کرد؛ در حالی که آب روی آرنج ریخته شده است!

به نظر می‌رسد دیدگاه مفسر معروف اهل سنت (ابن کثیر) درباره شیوه وضو گرفتن و برداشت او از این روایت با تحلیل پیش گفته موافق باشد؛ چرا که پس از نقل روایت، چنین گفته است:

«به دلیل روایت بخاری و مسلم از نعیم المجرم، برای وضو گیرنده مستحب است که شستن بازو را شروع کند تا آن را همراه دو ساعد دست بشوید» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۴).

۲. روایت کامل نعیم المجرم:

نعیم بن عبدالله بن المجرم می‌گوید: اباهریره را دیدم که این گونه وضو می‌گرفت: ابتدا صورت را خوب شست و سپس شستن دست راست را از بازو شروع کرد و همچنین دست چپ را ... سپس گفت که دیدم رسول الله این چنین وضو می‌گرفت (النیسابوری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۱۶).^[۹]



اگر روایت را بدین صورت ترجمه کنیم، مؤید شیوه شستن شیعه، یعنی شروع از بالا خواهد بود؛ اما به نظر می‌رسد این مفهوم، خلاف ظاهر روایت است و ترجمه دقیق‌تر چنین خواهد بود: «سپس دست راست را شست تا اینکه شستن بازو را شروع کرد» یا «سپس دست راست را شست، حتی به شستن بازو را شروع کرد»؛ همان‌طور که برخی از شارحان حدیث (عویضة، ۲۰۰۴م، ج ۱، ص ۳۷۶) و اهل لغت (الزبیدی، [بی‌تا]، ج ۲۱، ص ۲۶۸) معنا کرده‌اند که در این صورت، این روایت نمی‌تواند شاهدی بر مدعای گذشته باشد.

۳. در روایتی از امام باقر (ع) کیفیت وضوی پیامبر اکرم (ص) این گونه توصیف شده است:

«دست چپ خود را در آب فرو برد و یک کف پر آب برگرفت. سپس آن را بر آرنج دست راست نهاد و کف دست خویش را بر ساعد کشید تا اینکه آب بر دست راست تا انگشتان جاری شد. آن گاه با دست راست یک کف پر آب برگرفت و آن را بر آرنج دست چپ نهاد و کف دست خویش را بر ساعد کشید تا اینکه آب بر دست چپ تا انگشتان جاری شد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۶).

۴. از امام صادق (ع) نیز درباره آیه وضو و کیفیت شستن دست‌ها سؤال شد؛ ایشان در پاسخ فرمود:

«آیه این است: «صورت و دست‌هایتان را تا مرفق بشوید»، سپس دست خود را از آرنج تا انگشتان کشید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸).

۲. «ارجلکم»، مسح یا غسل

یکی دیگر از اختلاف‌ها در معنای آیه وضو درباره کلمه «ارجلکم» است. بر اساس آیه، عده‌ای شستن پاها را و عده دیگر مسح کشیدن آنها را مقصود خداوند در وضو معرفی می‌کنند.

برخی از اهل سنت درباره معنای آیه گفته‌اند که این دو جمله، به معنای دو شستن، یک مسح کشیدن و یک شستن است و کلمه «ارجلکم» که طبق قرائت مشهور و مورد قبول شیعه و سنی، منصوب است، مفعول «اغسلوا» می‌باشد و این شستن آخری، بعد مسح قرار گرفته تا ترتیب وضو را نشان دهد.^[۸۰]

در مقابل شیعه، پاسخ داده است که منصوب بودن کلمه «ارجلکم»، بدین دلیل



نیست که مفعول «اغسلوا» است و در وضو باید پاها شسته شود، بلکه کلمه «ارجلکم» عطف بر محل^[۱۱] «برؤوسکم» و به معنای مسح پا می‌باشد (ابن هشام، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۴۹). اگر در وضو شستن پا واجب بود و خداوند می‌خواست مخاطب را با رعایت ترتیب وضو در آیه متوجه این نکته کند، راه ساده‌تر این بود که فعل «اغسلوا» تکرار می‌گردید و آیه بدین صورت می‌شد: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ اغْسِلُوا أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» و قسمت وضو دارای سه جمله می‌شد، نه اینکه جمله معترضه‌ای: «وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» که با جمله دیگر ارتباط مفهومی ندارد، در بین آن آورده شود و بین معطوف و معطوف علیه فاصله بیفتد؛ (مانند این که در آیه شریفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (انعام: ۱)؛ کلمه «النور» را عطف بر «السماوات» بدانیم، نه بر «الظلمات». این کار علاوه بر اینکه شاهد مستند و محکمی از قواعد ادبی ندارد، مخالف قواعد ادبیات عرب و فصاحت قرآن است و جایز نیست (ابن حزم، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۶) و عرب معمولاً جز در شعر بدین صورت سخن نمی‌گوید و قرآن نیز کتاب شعر نیست! اگر هم کسی به جواز این فاصله قائل باشد،^[۱۲] قطعاً ترجیحی ندارد؛ چون اولاً فاصله انداختن بین متعاطفین با مفرد (چه رسد به جمله) بی‌تردید خلاف اصل است (ابن هشام، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۴۹)؛ ثانیاً امر دائر است بین این که «ارجلکم» منصوب به «اغسلوا» باشد یا به «امسحوا» که دومی به جهت نزدیک‌تر بودن، مطابق قاعده الاقرب فالاقرب در ادبیات عرب است، عمل کردن آن بهتر خواهد بود. بنابراین نصب به «امسحوا» ثابت شده موجب اثبات وجوب مسح پا در وضو می‌گردد (فخر رازی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۰۵).

اگر نیز کلمه «ارجلکم» را با قرائت مجرور^[۱۳] بخوانیم، مسئله آسان‌تر می‌شود و «ارجلکم» با عطف بر کلمه پیش از خود که مجرور بوده، مکسور شده است و به معنای صریح مسح کردن پاها خواهد بود.^[۱۴]

ناگفته نماند که قرائت جر در کلمه «ارجلکم»، خود مؤید عطف بر محل در قرائت نصب می‌باشد و چون در دو قرائت، معنای آیه، همسان است، می‌تواند دلیل دیگری برای تأیید دیدگاه شیعه در معنای آیه شریفه وضو باشد.



علاوه بر این به نظر می‌رسد که اگر این آیه به یک عرب بادیه نشین (بدون سابقه ذهنی و گرایش مذهبی) به عنوان آموزش شیوه وضو گرفتن در اسلام ارائه شود؛^[۱۵] او دو شستن را از جمله اول و سپس دو مسح کشیدن را از جمله دوم برای وضو گرفتن خواهد فهمید.

دیدگاه روایات

علاوه بر معنای پیش گفته در آیه شریفه، روایات بسیاری از منابع اهل سنت و شیعه بر «مسح» پاها در وضو تأکید دارند و عمل تعدادی از صحابه مشهور و تابعین نیز مطابق آن است. برای نمونه چند روایت صحیح را نقل می‌کنیم:

۱. از عبد خیر نقل شده که از امام علی (ع) چنین نقل کرده است: به نظرم رسید که مسح باطن دو قدم (زیر پا) از مسح روی پاهاست بهتر است؛ تا اینکه رسول گرامی (ص) را دیدم که بر روی پاها مسح می‌کشیدند (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۳۹).

۲. «عطابن یسار از ابن عباس چنین نقل کرده است: آیا از وضوی پیامبر به شما خبر ندهم؟! حضرت دو مرتبه آب را در دهان چرخاندند و دو مرتبه آب در بینی انداختند و صورت و دست‌ها را یک مرتبه شستند و آن گاه سر و دو پایشان را مسح کشیدند (الشافعی، ۱۴۱۷ق - ۱۹۹۷م، ج ۴، ص ۳۶۴).

۳. معنای «الکعبین»

اهل لغت در معنای «کعب» اختلاف دارند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۱۷؛ فیومی، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۳۴) و برای آن معانی گوناگونی بیان کرده‌اند:

۱. استخوان دو طرف مفصل یا همان قوزک‌های پا (جزری، [بی تا]، ج ۴، ص ۱۷۸)؛

۲. استخوان روی پا (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۵۸۵۱).

۳. استخوان بین ساق و قدم (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۳).^[۱۶]

در فقه شیعه و اهل سنت نیز در معنای «الکعبین» اختلاف دیدگاه وجود دارد. در فقه شیعه آمده است:

«مشهور در فقه شیعه این است که کعبین دو استخوانی است که روی دو پا قرار دارد» (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۴۷).



در فقه اهل سنت آمده است:

«کعبین دو استخوانی است (قوزک) که در دو طرف ساق هر پا قرار دارد»
(السرخی، ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۳ م، ج ۱، ص ۹).^[۱۷]

برای اثبات درستی دیدگاه اهل سنت و رد دیدگاه شیعه بدین صورت استدلال شده است:

خداوند در آیه وضو، برای پا «الکعبین» (صیغه تثنیه) آورده است و «الکعب» (به صیغه جمع) نمروده است؛ اما (برای تعیین حد شستن دست‌ها) فرموده است: «المرفاق» (به صیغه جمع). از این رو منظور استخوان روی پا نیست؛ چون استخوان روی پا نیز در هر پا، یکی است، مانند مرفق در هر دست و دلیلی نداشته که آن جا صیغه جمع «المرفاق» آورده شود و در این جا صیغه تثنیه «الکعبین»؛ بلکه علت واقعی تثنیه آوردن کعب در آیه، همان دو قوزک هر پا است که حد انتهایی شستن باید تا آن جا باشد و حتی با تفسیر شیعه؛ یعنی مسح کشیدن پا هم باید تا آن جا مسح کشیده شود؛ که شیعه چنین کاری نمی‌کند و تنها روی پا را مسح می‌کشد (ابن قدامة المقدسی، ۱۳۸۸ ق - ۱۹۶۸ م، ج ۱، ص ۱۰۰).^[۱۸]

توجه به چند نکته در توضیح این دیدگاه و پاسخ به آن، مفید است:

۱. این اشکال را برخی علمای شیعه چنین پاسخ داده‌اند که طبق دیدگاه اهل سنت (کعبین به معنای دو قوزک پا)؛ هر انسان چهار کعب دارد؛ پس آوردن «کعب» در آیه (به صیغه جمع) اشکالی نداشت؛ زیرا در این صورت، نیز با واقعیت هماهنگ است و با سیاق و عبارت قبلی (مرفاق) مطابق می‌بود؛ یعنی بدون هیچ منعی می‌توانست در آیه مورد نظر، به صورت جمع، یعنی «کعب» استعمال شود؛ اما به صیغه تثنیه آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۹۶) تا با ظُنُوبَین (دو قوزک پا)، اشتباه نشود (جرجانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۱).^[۱۹]

این نکته براساس روایتی از امام باقر (ع) در توضیح معنای کعب، چنین است فرموده است:

«توجه کنید تا برای شما وضوی پیامبر اکرم (ص) را به نمایش گذارم سپس کف دستی از آب را برداشت و آن را روی صورت ریخت و آن گاه کف دستی دیگر از آب برداشت و روی یکی از دست‌ها ریخت و سپس کف دستی دیگر از آب برداشت و روی



دست دیگر ریخت. سپس سر و دو قدم خود را مسح کشید. آن گاه دست را روی پشت قدم گذاشت و فرمود: «این کعب است و اشاره کرد به پایین استخوان پا و دو قوزک و فرمود: این دو ظنبوب هستند» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۵).

۲. همان طور که اشاره شد، اهل لغت در معنای «کعب» اختلاف نظر زیادی داشتند و ترجیح دادن معنای خاصی از بین معانی سه گانه مقدور نبود. از این رو، تنها راه حل، مراجعه به روایات و در صورت وافی نبودن، مراجعه به اصول عملیه است.

۳. معنای «کعب» در مشهور روایات اهل بیت علیهم السلام، همان برآمدگی روی پاست. مشهور فقهای شیعه نیز این معنا را تأیید می کنند (همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۰).

۴. در آیه شریفه از عبارت «الی الکعبین» استفاده شده است و اگر غایت را داخل در مغیی بدانیم^[۲۰] که در احکام شرعی مطابق احتیاط است^[۲۱] و بعضی از فقها (حلی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۵۸) و برخی علمای ادب عرب (طنطاوی، [بی تا]، ج ۴، ص ۶۰)^[۲۲] گفته اند؛ در جایی که جنس غایت و مغیی یکی است (مانند همین آیه که جنس کعبین از ارجل است)؛ غایت داخل در مغیاست؛ چرا که اتحاد عرفی جنس غایت و مغیی^[۲۳] قرینه است بر این نکته که مغیی را انتهای غایت بدانیم، نه حد آن؛ آری، با توجه به توضیح بالا، می توان گفت که در این جا انتهای مسح، پس از اتمام کعب؛ یعنی تقریباً محل تلاقی ساق و قدم می باشد.

برخی از فقهای بزرگ شیعه، چون در این جا غایت را داخل در مغیی می دانستند (حلی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۵۸)؛ به صورتی «الی الکعبین» و دیدگاه اصحاب خود را تبیین کرده اند که انتهای مسح، محل تلاقی و مجمع ساق و قدم باشد که البته با مسامحه، همان سخن فقه اهل سنت از آن استفاده می شود (همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۰).

«مسح» عمل واحدی است که از یک نقطه آغاز می شود و در یک نقطه پایان می یابد منطقه ای که برای مسح مشخص می شود عبارت است از جایی که یک طرف آن، ضلع یک محدوده (سر انگشتان پا) و طرف دیگر آن، با تعیین دو گوشه^[۲۴] (دو قوزک در فقه اهل سنت) ضلع دیگر آن است.^[۲۵] روشن است که با فرض وجوب مسح،^[۲۶] دیگر به رساندن مسح تا خود دو گوشه (قوزک ها) نیازی نخواهد بود و همین که تا آن ضلع؛ یعنی خط موهومی که بین دو قوزک قرار دارد، مسح کشیده شود، کفایت می کند و قضاوت عرف بر این خواهد بود که از این طرف تا آن طرف (که

محدوده مسح در قرآن شمرده شده است) دست کشیده شده است. چنین تصویری از محدوده واجب مسح پا در قرآن، با تعبیر برخی از فقهای شیعه که نمونه‌ای از آن گذشت؛ یعنی رساندن مسح پا در وضو به محل تلاقی ساق و قدم، همسانی دارد.

نتیجه گیری

بین سنی و شیعه در تفسیر آیه وضو، سه وجه اختلاف اساسی وجود دارد که با دقت در آیه شریفه و همین طور با استناد به روایات شیعه و اهل سنت، ابهام قابل حل است:

معنای «الی المرافق» اختلاف این جاست که برخی از اهل سنت، «الی المرافق» را برای تعیین «انتهای شستن» می‌دانند و از این رو، می‌گویند در وضو باید دست‌ها را از پایین به بالا شست؛ اما شیعه «الی المرافق» را تنها برای تعیین «محدوده شستن» می‌داند و در وضو دست‌ها را از بالا به پایین شست و شو می‌دهد. اما با توجه به مطالب پیش گفته چند نکته روشن می‌شود:

الف) مطابق نظر مشهور، بلکه قاطبه علمای اهل سنت، در شست و شوی دست شروع از انگشتان واجب نیست و عده‌ای تنها آن را سنت دانسته و عده دیگری نیز شستن دست از بالا به پایین؛ یعنی روش شیعه را مستحب دانسته‌اند.

ب) از این شهرت فتوایی می‌توان نتیجه گرفت که آیه شریفه وضو و حتی روایات اهل سنت بر لزوم شستن دست‌ها از پایین به بالا در وضو، دلالت واضحی ندارند؛ چرا که اگر چنین دلالتی وجود داشت، شهرتی بر خلاف آن شکل نمی‌گرفت.

ج) عبارت «الی المرافق» از نظر مشهور اهل سنت، نمی‌تواند به معنای غایت و قید کلمه «فاغسلوا» باشد و نیز اگر «الی» در عبارت «الی المرافق» طبق دیدگاه بسیاری از علمای شیعه و اهل سنت، به معنای «مع» و همراهی باشد؛ نمی‌تواند نقش خاصی در تعیین محدوده شست و شوی دست داشته باشد و جایگاه مشخصی برای آن در آیه تصور نمی‌شود؛ چون کلمه «ید» مطلق است و شامل «مرافق» نیز خواهد شد. بنابراین اگر بخواهیم نقش مؤثری برای این کلمات در آیه وضو قائل شویم؛ بهتر است که آن را به معنای غایت و قید کلمه «ایدیکم» بدانیم تا محدوده مغسول را از کل نواحی دست برای مخاطب روشن کند.





لذا برخی روایات از منابع روایی اهل سنت و شیعه (که به این شیوه از شستن، اشاره دارند) ذکر شد و عنوان گردید که این روایات، بعضاً مأخذ و منبع فتوای فقهای شیعه (مبنی بر لزوم شستن دست‌ها از بالا به پایین در وضو) بوده است.

در مورد کلمه «ارجلکم»، مسح یا غسل، برخی از اهل سنت درباره معنای آیه گفته‌اند که این دو جمله، به معنای دو شستن، یک مسح کشیدن و یک شستن است و کلمه «ارجلکم» که طبق قرائت مشهور و مورد قبول شیعه و سنی، منصوب است، مفعول «اغسلوا» می‌باشد و این شستن آخری، بعد مسح قرار گرفته است تا ترتیب وضو را نشان دهد.

در مقابل، شیعه پاسخ داده است که منصوب بودن کلمه «ارجلکم»، بدین دلیل نیست که مفعول «اغسلوا» است و در وضو باید پاها شسته شود و نیز کلمه «ارجلکم»، عطف بر محل «برؤوسکم» و به معنای «مسح پا» می‌باشد و اگر در وضو شستن پا واجب بود و خداوند می‌خواست مخاطب را با رعایت ترتیب وضو در آیه متوجه این نکته کند؛ راه ساده‌تر این بود که فعل «اغسلوا» تکرار گردد و در این صورت، آیه بدین گونه می‌شد: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَغْسِلُوا أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» و قسمت وضو در آیه سه جمله می‌شد، نه اینکه جمله معترضه (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) که با جمله دیگر ارتباط مفهومی ندارد در بین آن آورده شود و بین معطوف و معطوف علیه فاصله بیفتد؛ مانند این که در آیه شریفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (انعام: ۱) کلمه «النور» را عطف بر «السماوات» بدانیم، نه عطف بر «الظلمات». این کار علاوه بر اینکه شاهد مستند و محکمی از کتاب‌های ادبی ندارد، بر خلاف قواعد ادبیات عرب و فصاحت قرآن است و جایز نیست و عرب معمولاً جز در شعر بدین صورت سخن نمی‌گوید و قرآن نیز کتاب شعر نیست.

معنای «الکعبین»: بین اهل لغت و فقهای شیعه و اهل سنت در معنای «الکعبین» اختلاف نظر است. برخی از اهل سنت می‌گویند:

خداوند در آیه وضو و برای پا «الکعبین» (صیغه تثنیه) آورده است؛ نه «الکعب» (به صیغه جمع)؛ در حالی که «المرافق» را به صیغه جمع آورده است که برای تعیین



حد شستن دست‌ها می‌باشد. از این رو، منظور استخوان روی پا نیست؛ چون استخوان روی پا نیز در هر پا، یکی است؛ مانند مرفق در هر دست. دلیلی نداشته که آن جا صیغه جمع «المرافق» آورده شود و در این جا صیغه تثنیه «الکعبین»، بلکه علت واقعی تثنیه آوردن کعب در آیه، همان دو قوزک هر پاست که حد انتهایی شستن باید تا آن جا باشد و حتی با تفسیر شیعه، یعنی مسح کشیدن پا هم باید تا آن جا مسح کشیده شود که شیعه چنین کاری نمی‌کند و تنها روی پا را مسح می‌کشد!

در مقابل، برخی از علمای شیعه پاسخ داده‌اند: طبق دیدگاه اهل سنت (کعبین به معنای دو قوزک پا)؛ هر انسان چهار کعب دارد. پس آوردن «کعب» در آیه (به صیغه جمع) اشکالی نداشت؛ زیرا در این صورت هم با واقعیت هماهنگ بود و با سیاق و عبارت قبلی (مرافق) مطابق می‌بود؛ یعنی بدون هیچ معنی می‌توانست در آیه مورد نظر، به صورت جمع؛ یعنی «کعب» استعمال شود اما به صیغه تثنیه آمده است تا با «ظُنُوبِین» اشتباه نشود.

این نکته در روایتی از امام باقر (ع) در توضیح معنای کعب، مبتنی بر شیوه وضوی رسول خدا (ص) بیان شده است:

«توجه کنید تا برای شما وضوی پیامبر اکرم (ص) را به نمایش گذارم»؛ سپس کف دستی از آب را برداشت و آن را روی صورت ریخت. آن گاه کف دستی دیگر از آب برداشت و روی یکی از دست‌ها ریخت و سپس کف دستی دیگر از آب برداشت و روی دست دیگر ریخت. سپس سر و دو قدم خود را مسح کشید و آن گاه دست را روی پشت قدم گذاشت و فرمود: این «کعب» است و اشاره کرد به پایین استخوان پا و دو قوزک و فرمود: این دو «ظُنُوب» هستند».

پی‌نوشت

[۱]. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که به نماز می‌ایستید، صورت و دست‌ها را تا آرنج بشوید و سر و پاها را تا مفصل [= برآمدگی پشت پا] مسح کنید و اگر جنب باشید، خود را بشوید [و غسل کنید] و اگر بیمار یا مسافر باشید، یا یکی از شما از محل پستی آمده [= قضای حاجت کرده]، یا با زنان تماس گرفته [و آمیزش جنسی کرده‌اید]، و آب [برای غسل یا وضو] نیابید، با خاک پاکی تیمم کنید و از آن، بر صورت [=پیشانی] و دست‌ها بکشید، خداوند نمی‌خواهد مشکلی



برای شما ایجاد کند، بلکه می خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام کند؛ شاید شکر او را به جا آورید».

[۲]. وضوی پیامبر ﷺ در حضور همگان بوده و حتی اصحاب برای تبرک جستن به آب وضوی حضرت، رقابت داشتند. بنابراین امکان ندارد که در زمان حضرت بر سر وضوی ایشان اختلافی ایجاد شده باشد. (نووی می نویسد: فتوحاً فمن نائل بعد ذلك و ناضح تبرکاً بآثاره صلى الله عليه وسلم و قد جاء مبيناً في الحديث الآخر فرأيت الناس يأخذون من فضل وضوئه ففيه التبرك بآثار الصالحين و استعمال فضل طهورهم و طعامهم و شرابهم و لباسهم) (شرح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۹).

[۳]. ر.ک: سایت های: www.ahlesonnat.com و Islamtxt.net.

[۴]. مانند اینکه به خدمتکاری گفته شود که دیوار منزل را تا یک متری شست و شو دهد، فهم عرفی خدمتکار هیچ وقت این نخواهد بود که باید از پایین به بالای دیوار را بشوید، بلکه او از این جمله تنها محدوده شستن را می فهمد و مثل همه مردم در شست و شوها، از بالا به پایین دیوار را می شوید!

[۵]. «اليد: الكف او من اطراف الاصابع الى الكتف»؛ (ر.ک: فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، القاموس المحيط، ذیل الید).

[۶]. وهبه الزحیلی (که ظاهراً رئیس گروه فقه مذاهب اسلامی دانشگاه دمشق بوده است)، تألیفاتی در زمینه فقه و تفسیر اهل سنت بود که در سال ۱۳۹۴ ش وفات یافت.

[۷]. عبدالقادر شیبۀ الحمد، سایت: <http://www.alukah.net/sharia/0/122319>، «سببُ ضعف هذا الحديث أن في إسناده القاسم بن محمد بن عقیل، وهو متروک، وقد ضعفه أحمد وابن معین وغيرهما، وعدّه ابن حبان في الثقات، لكن الجراح أولى وإن کثر المعدّل، وهنا الجراح أكثر، وصرّح بضعف الحديث جماعة من الحفاظ؛ كالمنذري، وابن الصلاح، والنووي، وغيرهم».

[۸]. لفظ «ادار» از ماده «دور» و به معنای ایجاد دوران و چرخش است، همان طور که ریسنده برای تولید نخ از پنبه یا پشم، آن را می تابد تا به نخ تبدیل شود (واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمدمرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر



القاموس، ج ۶، ص ۳۹۸، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق، «قد أدرت الغازلة درارتهما، إذا أدارتها لتستحكيم قوة ما تغزله من قطن أو صوف»؛ بنابراین «ادار الماء» در این حدیث بدین معناست که گویا حضرت آب را روی مرفق چرخاند تا به پشت و جلوی دست برسد و ریختن ساده نبوده که اگر این طور بود، از لفظ «صب الماء» کفایت می کرد.

[۹]. روایت کامل را نقل می کنیم تا مقایسه ترجمه ها ممکن گردد: النیسابوری، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ج ۱، ص ۲۱۶، کتاب الطهارة، باب ۱۲، حدیث رقم ۲۴۶، الناشر: دار إحياء التراث العربی - بیروت، «رأيت أبا هريرة يتوضأ، فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى، حتى أشرع في العضد، ثم يده اليسرى، حتى أشرع في العضد، ثم مسح رأسه، ثم غسل رجله اليمنى، حتى أشرع في الساق، ثم غسل رجله اليسرى، حتى أشرع في الساق، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ، وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنتم الغر المحجلون يوم القيامة، من إسبغ الوضوء، فمن استطاع منكم، فليطل غرته وتحجيلة»».

[۱۰]. ر.ک: سایت های: www.ahlesonnat.com و Islamtxt.net.

[۱۱]. شهرت و استفاده مکرر عرب از اعراب محل و موضع در توابع، از جمله عطف به حروف، شواهد متعددی از قرآن و ادبیات عرب دارد؛ مانند آیه شریفه ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (توبه: ۳) که کلمه «رسوله» عطف است بر کلمه «الله» که محلا مرفوع می باشد (ابن هشام، مغنی اللیب، ج ۲، ص ۴۷۳) و نیز سیبویه در الکتاب (ج ۱، ص ۶۶)، عطف بر محل را در باب «ما یجری علی الموضع لا علی الاسم الذی قبله» با ارائه شواهد اثبات کرده است.

[۱۲]. ابن مالک در شرح کافیة شافیه (ج ۱، ص ۵۱۴) گفته است که اگر فاصل اجنبی محض نباشد، نیکوست، «من الفصل بما ليس أجنبيا محضا الفصل (وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ) بين الأيدي والأرجل؛ لأن المجموع عمل واحد قصد الإعلام بترتيبه فحسن»؛ اما این سخن صحیح نیست؛ چرا که اولاً بین اجنبی محض و غیر



محض تفاوتی نیست و هر دو اجنبی هستند و ایجاد فاصل بین متعاطفین به اجنبی، قبیح است؛ ثانیاً واحد بودن مجموعه عمل، اجنبی بودن فاصل را از بین نمی برد و نمی تواند موجب جواز فصل به اجنبی بین معطوف و معطوف علیه شود؛ آن هم یک جمله کامل؛ ثالثاً قول ابن مالک شاذ و بر خلاف مشهور اهل ادب است.

[۱۳]. این قرائت را نیز چندین نفر از قراء نقل کرده اند و شهرت خوبی دارد. (فخر رازی مفسر مشهور اهل سنت ذیل آیه شریفه می گوید: «از کسانی که «أرجل» را به جر قرائت کرده اند؛ ابن کثیر، حمزه، ابوعمر و عاصم به روایت ابوبکر هستند؛ «فقرأ ابن کثیر و حمزة و أبو عمرو و عاصم فی رواية أبي بكر عنه بالجر، و قرأ نافع و ابن عامر و عاصم فی رواية حفص عنه بالنصب، فنقول: أما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل» فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب ج ۱، ص ۳۰۵). از این رو، فقهای بسیاری نتوانستند بین این دو قرائت یعنی منصوب و مکسور ترجیح محکمی پیدا کنند: «فهذا مما لا يستطيع فقهاؤنا تعيينه» (صدر، شهید، سید محمد، ما وراء الفقه، ج ۱، ص: ۲۹۴، دارالأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۲۰ ق).

[۱۴]. همان، «أما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل» در ادامه نیز ادله ای برای رد قول «خفض على الجوار» می آورد.

[۱۵]. آیه بدون اعراب آورده شده؛ چون رسم الخطهای اولیه قرآن اعراب نداشته است.

[۱۶]. «الكَعْبُ: العظم الناشز عند ملتقى الساق و القدم» (ر.ک: اصفهانی،

حسین بن محمد، راغب، مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۷۱۲، نشر دارالعلم، قم).
[۱۷]. «الكَعْبُ فَهُوَ الْعَظْمُ النَّاتِي الْمُتَّصِلُ بِعَظْمِ السَّاقِ»، و نیز (ر.ک: أبو محمد موفق الدین عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعی المقدسی ثم الدمشقی الحنبلی، الشهير بابن قدامة المقدسی، المغنی، ج ۱، ص ۹۸، الناشر: مكتبة القاهرة، ۱۳۸۸ ق - ۱۹۶۸ م).



[۱۸]. و نیز ر.ک: سایت‌های: www.ahlesonnat.com و Islamtxt.net.
 [۱۹]. جرجانی می‌گوید: کعبین گفتن دلیل است که مراد از کعب، ظنبوب نیست؛ چنان که عامه گفته‌اند، بلکه مفصل یا قبه قدم است؛ چنان که بعضی گفته‌اند؛ زیرا اگر مراد از کعبین، ظنبوبین بود، هر آینه لازم بود که به صیغه جمع (کعب)؛ می‌گفت: نه تثنیه (کعبین) چون در هر یک نفر چهار تا است در هر قدم دو تا؛ یکی راست و دیگری چپ و آوردن مرفق با صیغه جمع (مرافق)، موجب احتمال دیگری نمی‌بود؛ زیرا در یک نفر، دو تا مرفق است، یکی در دست راست و دیگری در دست چپ است. بدین جهت جمع آوردن مرافق را باید بر مجموع افراد مکلف حمل کرد تا این که مصداق، محقق باشد و اما در کعب؛ اگر جمع می‌گفت، محتاج به حمل به افراد مکلف نمی‌شد؛ از جهت تحقق جمع در هر فردی. پس تثنیه آوردن کعب، دلیل است بر این که هر فرد مکلف دارای دو تا کعب است؛ یکی در قدم راست و دیگری در قدم چپ.

[۲۰]. اینکه غایت را داخل در مغیی بدانیم یا خیر، دیدگاه گوناگونی در میان علمای اصول فقه و ادبیات عرب وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد که این بحث کاملاً بر قرائن متکی می‌باشد و نمی‌توان حکم کلی برای آن ارائه کرد. به‌عنوان نمونه دو جمله «من از امروز تا سه شنبه مرخصی می‌خواهم» و «از ابتدای قرآن تا سوره مائده را خواندم»؛ عرفاً معنای متفاوتی دارند و به نظر می‌رسد که در جمله اولی غایت داخل در مغياست، یعنی سه شنبه هم جزء مرخصی است؛ اما در دومی غایت داخا در مغیی نیست؛ یعنی سوره مائده خوانده نشده است.

[۲۱]. برخی مفسران متقدم اهل سنت نیز این احتیاط را نقل کرده‌اند: «قيل: إلی تفيد الغاية مطلقاً و أما دخولها فی الحكم أو خروجها منه فلا دلالة لها عليه و إنما يعلم من خارج و لم يكن فی الآية، و كانت الأیدی متناولة لها فحكم بدخولها احتیاطاً. و قيل إلی من حيث أنها تفيد الغاية تقتضي خروجها و إلا لم تكن غاية لقوله تعالى: ﴿فَتَطَهَّرْ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ و قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ﴾».



إِلَى اللَّيْلِ ﴿لكن لما لم تتميز الغاية هنا عن ذى الغاية وجب إدخالها احتياطاً﴾ (بيضاوى، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، ج ۲، ص ۱۱۶، دار إحياء التراث العربى - لبنان - بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ق؛ و نیز ملاحظه کنید: «فأما دخولها فى الحكم وخروجها، فأمر يدور مع الدليل... ومما فيه دليل على الدخول ... ومنه قوله تعالى: ﴿مَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ لوقوع العلم بأنه لا يسرى به إلى بيت المقدس من غير أن يدخله. وقوله «إِلَى الْمَرَاقِ» و «إِلَى الْكُعْبَيْنِ» لا دليل فيه على أحد الأمرين، فأخذ كافة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الغسل» (الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ۱، ص ۶۱۰، دار الكتاب العربى - بيروت، الطبعة الثالثة - ۱۴۰۷ق). برخى فقهای بزرگ شیعه نیز به این احتیاط تصریح کرده‌اند: «الاحتياط يقتضى ذلك لان من غسل المرفقين مع اليدين، لا خلاف أن وضوءه صحيح و إذا لم يغسلهما، ليس على صحته دليل» (الطوسى، محمد بن حسن، الخلاف فى الاحكام، ج ۱، ص ۷۸، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامى). همچنین موارد مشابهی در وضو داریم که به دلیل احتیاط فقها آن را لازم می‌دانند مثل شستن بالاتر از مرفق به جهت مقدمه علمیه و... .

[۲۲]. همچنین (ر.ک: جامی، عبدالرحمن بن احمد، شرح الکافیة لابن حاجب، ج ۲، ص ۳۶۵، الناشر: دار إحياء التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع و ر.ک: تفسیر المنار، ج ۶، ص ۲۲۳؛ به نقل از سیبویه: «هر جا ما بعد الی و ما قبل آن از یک جنس باشند، ما بعد داخل در حکم است و اگر از دو جنس باشند خارج است؛ (مثلاً اگر گفته شود تا آخرین ساعت روز امساک کن، مفهومش این است که آخرین ساعت را نیز امساک کن و اگر گفته شود تا اول شب امساک کن مفهومش این است که اول شب داخل در حکم نیست.

[۲۳]. در مثال‌های مشهور: «سرت من البصره الى الكوفه» و ﴿أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى

اللَّيْلِ﴾ متبادر عرفی سیر را جدا از جنس کوفه می‌داند؛ همان طور که صومی

را که در روز است، از شب مستقل می‌بیند. از این رو غایت داخل در مغیی نخواهد بود. درست بر خلاف آن جا که جنس غایت و مغیی، عرفاً یکی است. [۲۴]. معمول در عرف این است که وقتی به جای یک نقطه، یک خط موهوم به‌عنوان حد یک مکان مشخص می‌شود؛ دو گوشه آن خط را تعیین می‌کنند که وسط آن بشود همان خط موهوم و این همان کاری است که قرآن برای تعیین محدوده مسح پا انجام داده است.

[۲۵]. تعیین محدوده مسح پا در وضو توسط قرآن، با تعیین یک طرف صورت گرفته است؛ چرا که به تعیین طرف دیگر؛ یعنی سر انگشتان نیازی نبود و وقتی یک ضلع این محدوده؛ یعنی کعبین با عبارت «الی الکعبین» مشخص شد، خود به خود ضلع دیگر آن؛ یعنی سر انگشتان معین شده، مستطیل فرضی محل مسح را در ذهن انسان تداعی می‌کند.

[۲۶]. در فقه شیعه و در ابتدای همین مقاله ثابت گشت که مقصود قرآن در این جا مسح پاست، نه شستن آن. با وجود این، با کمی مسامحه می‌توان همین سخنان را درباره غسل مطابق مدعای اهل سنت بیان داشت.



فهرست منابع

۱. ابن أبی شیبہ، عبدالله بن محمد، *مصنف ابن أبی شیبہ*، تحقیق: حمد بن عبدالله الجمعه، محمد ابراهيم الحيدان، [بی جا]: مكتبة الرشد، [بی تا].
۲. ابن بابويه، محمد بن علی، *من لا يحضره الفقيه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن حزم الأندلسی، أبو محمد علی بن أحمد، *الإحكام فی أصول الأحكام*، بیروت: دارالآفاق الجديدة، [بی تا].
۴. ———، *المحلی*، بیروت: دارالآفاق الجديدة، [بی تا].
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۷. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ق.
۸. ابن هشام الأنصاری، *شرح شذور الذهب فی معرفة کلام العرب*، [بی جا]: [بی تا].
۹. البانی، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدین، *سلسلة الأحادیث الصحيحة وثیء من فقهها وفوائدها*، [بی جا]: مكتبة المعارف، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۵م.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۱. جرجانی، سید امیر ابوالفتح حسینی، *تفسیر شاهي*، تهران: نوید، ۱۴۰۴ق.
۱۲. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحديث و الأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، [بی تا].
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، محقق: حسین شفیعی، محمد فراهانی، قم: اسراء، ۱۳۸۹.





۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۵. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، *تذکرة الفقهاء*، [بی جا]: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، [بی تا].
۱۷. حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، *موسوعة الإمام الخوئی*، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی رحمه الله، ۱۴۱۸ق.
۱۹. الدارقطنی، أبوالحسن علی بن عمر البغدادی، *سنن الدارقطنی*، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۴ق - ۲۰۰۴م.
۲۰. زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، [بی جا]: دارالهدایة، [بی تا].
۲۱. الزحیلی، وهبه بن مصطفى، *الفقه الاسلامی وادلتہ*، دمشق: دارالفکر، [بی تا].
۲۲. السرخسی، محمد بن أحمد بن أبی سهل، *المبسوط*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م.
۲۳. سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم*، لبنان: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۲۴. شافعی، محمد بن عبدالله بن إبراهیم، *کتاب الفوائد (الغیلائیات)*، تحقیق: حلمی کامل أسعد عبدالهادی، ریاض: دار ابن الجوزی، ۱۴۱۷ق - ۱۹۹۷م.
۲۵. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۶. صدر، شهید، سید محمد، *ما وراء الفقه*، بیروت: دارالأضواء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۰ق.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۸. طنطاوی، محمد سید، *التفسیر الوسیط*، قاهره: دار النهضة، [بی تا].

٢٩. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، *الخلاف فی الاحکام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسين حوزه علمیه قم، ١٤٠٧ ق.
٣٠. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، *تهذيب الأحكام*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
٣١. عویضة، محمود عبداللطيف، *الجامع لأحكام الصلاة*، عمان: دائرة المكتبة الوطنية، ٢٠٠٤ م.
٣٢. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسير الكبير* (مفاتيح الغيب)، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٠ ق.
٣٣. فيومی، احمد بن محمد مقرئ، *المصباح المنير فی غريب الشرح الكبير للرافعی*، قم: منشورات دار الرضی، [بی تا].
٣٤. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الكافي*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
٣٥. نظام الاعرج، حسن بن محمد، *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بيروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١٦ ق.
٣٦. نيسابوری، مسلم بن الحجاج، *المسند الصحيح*، بيروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
٣٧. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقيه*، قم: مؤسسة الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ ق.



مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی «انفسنا» در آیه مباهله از دیدگاه

شیعه و سنی

محمدرضا پیری *

محمدابراهیم ایزدخواه **

چکیده

مفسران شیعی و بسیاری از مفسران اهل سنت، در تفسیر آیه مباهله، امام علی علیه السلام را نفس پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده‌اند. البیته این که امام علی علیه السلام نفس پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ به معنای حقیقی عینیت ذاتی دو نفس نیست، بلکه مراد از نفسیت امام علی علیه السلام، مساوات آن حضرت با پیامبر در فضائل و کمالات است. از این تساوی، عصمت امام علی علیه السلام نیز استفاده می‌شود. به زعم برخی از علمای اهل سنت در تفسیر آیه، واژه «انفسنا» به شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله منحصر است و شامل امام علی علیه السلام نخواهد شد. نگارنده با روش توصیفی - تحلیلی، بعد از نقد این دیدگاه، نظریه اطلاق «انفسنا» نسبت به امام علی علیه السلام را اثبات می‌کند.

واژگان کلیدی: مباهله، انفسنا، امام علی علیه السلام، عصمت، ولایت، خلافت.

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه قم؛ piry13@yahoo.com

**. استادیار و هیئت علمی گروه معارف دانشگاه قم؛ dr.izadkhah@yahoo.com

مقدمه

شیعیان، براساس دلایل گوناگون عقلی، قرآنی، روایی و تاریخی، معتقدند که امام علی (ع) وصی و خلیفه بلافصل پیامبر اکرم (ص) است و حوادث بعد از رحلت نبی مکرم اسلام (ص) و خلافت سه تن از صحابه، هرگز به این جایگاه ایشان خدشه‌ای وارد نمی‌کند. یکی از دلایل روشن، بر وصایت امام علی (ع) «آیه مباهله» است. جریان «مباهله» زمانی مطرح شد که گروهی از مسیحیان نجران، نزد پیامبر (ص) آمدند و خواهان مباحثه و مناظره در زمینه حقانیت دین اسلام شدند. پیامبر (ص) با آنان محاجه کرد و آنچه آنان از استدلال و استناد طلب کردند، پیامبر ارائه کردند اما آنان مجاب نشده و حقانیت ادعای پیامبر (ص) را باور نکردند. در آن زمان رسم بر این بود که اگر دو نفر یا دو گروه بر سر مسئله‌ای اختلاف دیدگاه داشتند و نمی‌توانستند یکدیگر را قانع و حقانیت خود را اثبات کنند، براساس تشریفات، همدیگر را «نفرین» می‌کردند؛ پس از نفرین، هر فرد یا گروهی که بر حق نبود، مورد عذاب خداوند قرار می‌گرفت و حقانیت فرد یا گروه دیگر به اثبات می‌رسید. از این رو، پیامبر (ص) آنان را به مباهله فراخواند (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۵۰ و ابن کثیر، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۷۱). پس از این واقعه بود که آیه مباهله نازل شد. «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱).

استدلال به این آیه برای اثبات عصمت، وصایت و خلافت امام علی (ع) به عبارت «و انفسنا و انفسکم» باز می‌گردد که خداوند امام علی (ع) را «نفس پیامبر (ص)» عنوان کرده است. بنابر دیدگاه بسیاری از اهل سنت، مقصود از «نساءنا»، حضرت فاطمه، مقصود از ابنائنا امام حسن و امام حسین و مقصود از «انفسنا» امام علی (ع) است و در واقع پیامبر اکرم (ص) در جریان مباهله، امام علی (ع) را «نفس خویش» معرفی کرده است. با این توصیف، برخی از علمای اهل سنت تلاش دارند که با نوعی اجتهاد، بگویند که واژه «انفسنا» فقط شامل رسول خدا (ص) است و این واژه شامل امام علی (ع) نمی‌شود. این دسته برای اثبات ادعای خود دلایلی را بیان می‌کنند؛ از قبیل اینکه «انفسنا» به صیغه جمع در آیه ذکر شده؛ در حالی که امام علی (ع) یک نفر است



و آن حضرت باید «نفسی» می‌فرمود و دیگر شبهات در مورد این آیه (ابن تیمیه، ۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۲۲-۱۳۰). نگارنده در صدد است که مفهوم «انفسنا» را از لحاظ معنا و مصداق بررسی و مصداق این عبارت از آیه را امام علی علیه السلام عنوان کند و سپس در ادامه شبهات مخالفان، اطلاق «انفسنا» به امام علی علیه السلام را مورد بررسی و نقد قرار دهد. قابل ذکر است که درباره آیه مباهله آثاری نگاشته شده است؛^[۱] ولی مزیت نسبی این پژوهش آن است که این نگارش بر اطلاق واژه «انفسنا» نسبت به امام علی علیه السلام متمرکز است. از سوی دیگر، نگارنده شبهات مربوط به این اطلاق را مورد بررسی و نقد قرار داده است.

«انفسنا» از دیدگاه روایات فریقین

برای فهم دقیق‌تر آیه مباهله باید ضمن باز خوانش روایات فریقین در مورد «انفسنا» و آیه، از درون این روایات، مباحث مربوط به «انفسنا» را در آیه مذکور مورد دقت و بررسی قرار گیرد.

روایات اهل سنت

رویداد مباهله در کتاب‌های اهل سنت با چندین نقل ذکر شده است:

۱. نقل ابن حجر:

امام علی علیه السلام در روز شورا در جمعی از صحابه، برای اثبات حقایق خود این گونه احتجاج فرمودند: «شما را به خدا قسم می‌دهم، آیا در میان شما کسی هست که به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیش‌تر از من قرابت رَحْمی داشته باشد و از کسانی باشد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم او را نفس خودش شمرده و فرزندان را فرزندان خودش و زنان او را زنان خودش عنوان کرده باشد؟! حاضران گفتند: «خیر، ما کسی را نمی‌شناسیم» (هیثمی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۵۴).

طبق این روایت، امیرالمؤمنین علیه السلام خودش را مصداق «انفسنا» و حسنین علیهم السلام را مصداق «ابناءنا» و فاطمه زهرا علیها السلام را مصداق «نساءنا» معرفی کرده است. اگر اشخاص دیگری نیز می‌توانستند مصداق آیه به حساب آیند، امکان نداشت امام علی علیه السلام بر افضلیت خودش به این آیه استدلال کند. علاوه بر این، در آن مجلس هیچ کس از صحابه به این تفسیر حضرت اعتراض نکرد و این سکوت صحابه، بر تقریر کلام امام علی علیه السلام دلالت دارد (میبدی، ۱۳۹۲، ص ۲۸).



۲. نقل حاکم نیشابوری:

حاکم نیشابوری در روایتی دیدگاه ابن عباس را درباره آیه مباهله این گونه نقل می کند: «آیه مباهله بر رسول اکرم ﷺ نازل شد؛ درحالی که حضرت علی نفس پیامبر ﷺ بود و «نِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ» در شأن فاطمه زهرا ﷺ و «أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ» در شأن امام حسن و حسین ﷺ نازل شد» (نیشابوری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۵۰).

۳. نقل حاکم حسکانی:

حاکم حسکانی، کلام ابن عباس را در تفسیر آیه «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (نساء: ۲۹) این گونه نقل می کند:

«یعنی اهل بیت پیامبرتان را نکشید؛ زیرا خداوند در شأن و منزلت آن ها می فرماید: «بیایید فرزندانمان و فرزندانتان و زنانمان و زنانتان و نفسمان و نفستان را دعوت کنیم. در این آیه «أَبْنَاءَنَا» امام حسن و حسین ﷺ هستند و «نِسَاءَنَا» حضرت فاطمه زهرا ﷺ و «أَنْفُسَنَا» پیامبر اکرم ﷺ و حضرت علی ﷺ است» (حسکانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۲).

۴. نقل ابوسعید الخدومی:

خدومی در کتاب «بريقة محمودیة»، هنگام شمارش فضائل امام علی ﷺ، اولین فضیلت را تعبیر «انفسنا» در آیه مباهله می داند و می گوید: «آیه الْمُبَاهَلَةِ (نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ) لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَنْفُسِ عَلِيٌّ لِأَنَّ الْأَخْبَارَ الصَّحِيحَةَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا عَلِيًّا إِلَى هَذَا الْمَقَامِ؛ «در آیه مباهله، مراد از جان پیامبر ﷺ، علی بن ابی طالب ﷺ است؛ چون اخبار صحیحی وجود دارند مبنی بر اینکه در مباهله، پیامبر اکرم ﷺ، علی ﷺ را انتخاب فرمود» (خدومی، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۷).

۵. نقل ابونعیم اصفهانی:

ابونعیم اصفهانی در دلائل النبوة از طریق شعبی، دیدگاه صحابه دیگری به نام جابر بن عبدالله انصاری را درباره آیه مباهله نقل می کند که ایشان گفته است: «مصدق «أَنْفُسَنَا» پیامبر اکرم و علی ﷺ و مصداق «أَبْنَاءَنَا» حسن و حسین ﷺ و مصداق «نِسَاءَنَا» فاطمه زهرا ﷺ است» (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۳).

۶. نقل بیهقی:

بیهقی طبق روایتی می‌نویسد: «محمد بن عائشه در بصره مجلسی بر پا کرد. در آن جمع، شخصی که در وسط حلقه نشسته بود، برخاست و گفت: ای اباعبدالرحمن! افضل اصحاب پیامبر ﷺ کیست؟ او در جواب گفت: ابوبکر، عمر، عثمان، طلحه، زبیر، سعد، سعید، عبدالرحمن بن عوف، ابو عبیده بن جراح. آن شخص در جواب گفت: پس علی چطور؟ او گفت: تو از من درباره صحابه پیامبر پرسیدی یا از نفس پیامبر؟ او گفت: از صحابه پرسیدم. آن شخص در جوابش گفت: خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾. پس بدان هیچ وقت اصحاب شخص مانند خود شخص نمی‌شود» (بیهقی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۸).

۷. نقل اندلسی:

اندلسی در تفسیر البحر المحیط می‌نویسد: «مراد از «ابناء» حسنین و منظور از «نساء» فاطمه و منظور از «انفس» علی است» سپس نویسنده این تفسیر چنین اذعان داشته است: «در صحیح مسلم آمده است که ابی‌وقاص می‌گوید: وقتی این آیه نازل شد، پیامبر ﷺ، علی، فاطمه، حسن و حسین ﷺ را دعوت کرد و گفت: خدایا! اینان اهل بیت ﷺ من هستند» (اندلسی، ابوحیان، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۸۸).

روایات شیعه

علمای شیعه همچون علمای اهل سنت، بر اساس روایات، مصداق «انفسنا» را امام علی ﷺ بر شمرده‌اند که ذیلاً به برخی از این استنادات روایی پرداخته می‌شود:

شیخ مفید رحمه الله روایاتی نقل می‌کند در مورد مناظره امام رضا ﷺ، با مأمون عباسی که در آن‌ها مأمون مدعی بود «انفسنا» در آیه مباهله مختص شخص پیامبر اسلام ﷺ است. امام رضا ﷺ با استدلال خود این ادعا را باطل می‌داند. مشروح مناظره بدین صورت است که روزی مأمون به امام رضا ﷺ گفت: بزرگ‌ترین فضیلت امام علی ﷺ را که قرآن بر آن دلالت دارد به من بگو. امام رضا ﷺ فرمودند: فضیلت او در مباهله است و سپس آیه مباهله را قرائت نمود و فرمودند: رسول خدا ﷺ، امام حسن و امام حسین را دعوت کرد که پسرانش بودند و حضرت فاطمه ﷺ را دعوت کرد که در این‌جا مصداق کلمه زنان است و امام علی ﷺ را دعوت کرد که به حکم خداوند





عزوجل، نفس [=جان] پیامبر ﷺ است. هیچ آفریده‌ای از پیامبر برتر نیست. پس به حکم خداوند، بایستی کسی از نفس [=جان] پیامبر برتر نباشد.

سخن امام ﷺ که به این جا رسید، مأمون گفت: خداوند «فرزندان» را به لفظ جمع آورده است؛ در حالی که پیامبر فقط دو پسرش را آورده بود؛ زنان نیز به لفظ جمع آمده است، در حالی که پیامبر فقط دخترش را آورده بود. پس چرا نگوییم که دعوت از «نفس» [=جان] نیز در حقیقت، مرادش خود پیامبر باشد که در این صورت، فضیلتی را که برای امیرالمؤمنین ﷺ بیان کردی، ساقط می‌شود؟ امام رضا ﷺ در پاسخ فرمود: آنچه گفتی درست نیست؛ زیرا دعوت کننده، کسی غیر از خودش را دعوت می‌کند؛ چنان که امر، به غیر خودش دستور می‌دهد و درست نیست که کسی خودش را حقیقتاً دعوت کند؛ چنان که کسی حقیقتاً نمی‌تواند به خودش دستور دهد و از آن جا که رسول خدا ﷺ مردی را در مباحله غیر از امیرالمؤمنین ﷺ دعوت نکرده بود، ثابت می‌شود که وی، نفسی است که مقصود خداوند در کتابش است و حکم آن را در قرآن قرار داده است. پس مأمون با شنیدن این استدلال گفت: با آمدن پاسخ، سؤال، کنده شد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸).

صاحب تفسیر فرات کوفی، روایتی از امام باقر ﷺ درباره آیه مباحله آورده است؛ مبنی بر این که آن حضرت چنین فرموده‌اند: منظور از «پسران ما...» حسن و حسین و منظور از «خودمان...»، پیامبر خدا ﷺ و علی ﷺ و منظور از «زنانمان...»، فاطمه زهرا ﷺ است (فرات الکوفی، ۱۹۹۰ م، ص ۸۵ - ۸۶).

عیاشی در تفسیر خود، ذیل آیه مباحله نقل کرده است که عمر بن سعد بن ابی وقاص از پدرش (سعد بن ابی وقاص) نقل می‌کند که روزی معاویه به وی گفت: چه چیز مانع می‌شود که ابوتراب [=علی بن ابی طالب] را سب کنی؟ سعد بن وقاص گفت: به خاطر سه خصلتی که در او دیده‌ام و یکی از آن‌ها چنین است: «لما نزلت آیه المباحله (تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم...)» اخذ رسول الله ﷺ بید علی و فاطمه و حسن و حسین ﷺ قال: هؤلاء اهلی هنگامی که آیه مباحله نازل شد... پیامبر خدا ﷺ دست علی، فاطمه، حسن و حسین ﷺ را گرفت و چنین گفت: اینان اهل بیت من هستند. (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۷).

با توجه به روایات فریقین، که به برخی اشاره شد، اثبات گردید که مصداق انسفا

امام علی علیه السلام است. در ادامه این پژوهش، نکات اثباتی «انفسنا» در مورد آن حضرت مورد غور و بررسی قرار می‌گیرد و سپس شبهات برخی از علمای اهل سنت به این شمول، بررسی و نقد می‌گردد.

مفهوم‌شناسی «انفسنا»

«نفس» در لغت به معنای خویشتن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰). اصلی‌ترین سؤالی که با توجه به مفهوم‌شناسی این واژه مطرح می‌شود، این است که از یک سو طبق روایات اهل سنت مراد از «انفسنا» امام علی علیه السلام است (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۳؛ بیهقی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۸) و از سوی دیگر «نفس» در این آیه به صورت جمع آمده است و جمع، حکایت از تعدد اشخاص دارد. بر این اساس برخی شبهه کرده‌اند که منظور «انفسنا» شخص امام علی علیه السلام به تنهایی نخواهد بود (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۲۹).

در پاسخ باید چنین اذعان داشت که اولاً: در قرآن آیاتی یافت می‌شوند که به صیغه جمع نازل شده و حال آن که در شأن یک شخص و فردی مشخص است. برای نمونه به چند آیه می‌توان اشاره کرد:

الف) آیه ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ۱۷۳)؛ «این‌ها [=مومنان واقعی] کسانی بودند که [بعضی از] مردم به آنان گفتند: مردم [=لشکر دشمن] برای [حمله به] شما اجتماع کرده‌اند. از آن‌ها بترسید؛ اما این سخن بر ایمان آن‌ها افزود و گفتند: خدا ما را کافی است و او بهترین حامی ماست. (آل عمران: ۱۷۳). بر اساس دیدگاه عده‌ای از مفسران، قائل این سخن، نعیم بن مسعود الاشجعی (یک نفر) بوده که وی به دستور ابوسفیان، قصد ترساندن مسلمانان را از مشرکان داشت (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۹).

ب) آیه ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (آل عمران: ۱۸۱)؛ «خداوند گفتار کسانی را که گفتند: خدا فقیر است و ما بی‌نیازیم شنید». منظور از «الذین» در آیه، طبق تصریح جمعی از مفسران، حی بن اخطب یا فنحاص (یک نفر) است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۸۲۹).





ج) آیه ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ (نحل: ۱۲۰)؛ «همانا ابراهیم [خلیل] امتی مطیع و فرمانبردار و یکتاپرست بود». در این جا کلمه «امت» که اسم جمع است که بر فرد اطلاق شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۶).

د) آیه ﴿الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَابِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ (مجادله: ۲)؛ «از میان شما کسانی که زنانشان را ظهار می کنند [و می گویند: پشت تو چون پشت مادر من است]. آنان مادرانشان نیستند؛ مادران آن ها تنها کسانی اند که ایشان را زاده اند و قطعاً آن ها سخنی زشت و باطل می گویند؛ و [لی] خدا مسلماً درگذرنده آمرزنده است». در این آیه با آن که فرد معینی زن خود را ظهار کرده و آیه در شأن او نازل شده است؛ آیه به صورت جمع می باشد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۶۷).

بر این اساس آیات فراوانی در قرآن وجود دارند که با این که شأن نزول آن شخص خاصی است؛ اما آیه در قالب جمع نازل شده است. آیه مباهله را نیز با توجه به شأن نزولش از همین دسته از آیات می توان قلمداد کرد.

ثانیاً: روایات بسیاری وجود دارند که در آن ها تصریح شده است پیغمبر ﷺ غیر از علی، فاطمه، حسن و حسین ﷺ کسی را به مباهله نبرد و این خود قرینه آشکاری برای تفسیر آیه خواهد بود. از سوی دیگر از جمله قرائنی که آیات قرآن را تفسیر می کند، سنت و شأن نزول قطعی است (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، مقدمه، ص ۴۳-۴۴)؛ چنان که علامه طباطبایی به این مبنا اذعان کرده است؛ «اگر در یک طایفه دیگر اخبار که آن نیز متواتر است، یعنی اخباری که از هر دو طریق از رسول خدا ﷺ رسیده و مردم را در فهم کتاب خدا و معارف اصولی و فروعی دین و بیان حقایق آن، به اهلبیت ﷺ ارجاع داده - مانند حدیث ثقلین و حدیث سفینه و امثال آن - دقت کافی به عمل آوریم؛ هیچ شکی برایمان باقی نمی ماند که منظور از واجب کردن مودت اهلبیت ﷺ و آن را به عنوان اجر رسالت قرار دادن، تنها این بوده که این محبت را وسیله ای قرار دهد برای این که مردم را به ایشان ارجاع دهد و اهلبیت ﷺ مرجع علمی مردم قرار گیرند» (ترجمه المیزان، ج ۱۸، ص ۶۵). ایشان در مورد دیگر به صراحت می فرماید «أن تفسیر الکتاب العزیز بغیر الکتاب و السنة القطعیة من التفسیر



بالرأى الممنوع فى الكتاب و السنة» (طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص ۱۳۳).
با توجه به استدلال‌هایی که گذشت، نزول جمعی «انفسنا» نسبت به شخص امام
علی علیه السلام بدون اشکال خواهد بود.

دلالت نفس بر عصمت

همان گونه که گذشت، براساس روایات، بسیاری از اهل سنت بر این باورند که مقصود
از انفسنا در آیه مباهله، امام علی علیه السلام است و این آیه با اثبات نفی امام علی علیه السلام،
سند روشن و قوی بر عصمت امام علی علیه السلام است؛ زیرا معنا ندارد شخص غیر معصوم
به عنوان نفس معصوم معرفی شود. از آن جا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، معصوم است، استناد
انفسی امام علی علیه السلام، به پیامبر صلی الله علیه و آله به عصمت این امام را اثبات می‌کند. این تفسیر هم
با معنای لغوی کلمه همخوان است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰) و هم با روایات
پر شمار اهل سنت تأیید می‌شود. با این حال، عده‌ای برای نپذیرفتن عصمت امام
علی علیه السلام از طریق آیه مباهله، می‌گویند که مراد از «انفسنا» شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است،
نه امام علی علیه السلام. به زعم آنان تعبیر فراخواندن نفس (آوردن خود) در بین عرب از
قدیم معمول بوده و همواره در کلام‌شان به کار رفته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷،
ص ۱۲۹).

در پاسخ این ادعا باید چنین نگاشت که اولاً؛ چنان که گذشت، بسیاری از علمای
اهل سنت، ذیل آیه مباهله معتقدند که مراد از «أَنْفُسَنَا» پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امام
علی علیه السلام است؛ چنان که حاکم نیشابوری به سند صحیح به نقل از جابر بن عبدالله
انصاری، قصه ورود عاتب و سید و شرفیاب شدن به محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله را نقل کرده
و سپس به نقل از جابر چنین می‌گوید: و در حق آنها نازل شد: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا
وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى
الْكَاذِبِينَ» مراد از «أَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» رسول خدا و علی علیه السلام است و مراد از «أَبْنَاءَنَا»
حسن و حسین است و مقصود از «نِسَاءَنَا» فاطمه است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲،
ص ۲۳۰ - ۲۳۱ و آجری، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۲۰۱). براساس آنچه تبیین شد، عدم
اطلاق «انفسنا» نسبت به امام علی علیه السلام، نوعی اجتهاد در برابر نص محسوب می‌شود؛
زیرا طبق این روایت امام علی علیه السلام، نفس پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده شده است.



ثانیاً: چنان که برخی از علمای اهل سنت تصریح کرده‌اند، تفسیر مذکور (مراد از أَنْفُسًا شخص پیامبر باشد) از لحاظ ادبی هم دارای اشکال است؛ چراکه عرفاً مقبول نیست انسان خودش را دعوت کند و بگوید: من، خودم می‌آیم، ولی بعداً دیگری را همراه بیاورد. از طرفی دیگر، اگر مقصود شخص پیامبر بود، به جای «انفسنا» واژه «نفسی» باید در آیه ذکر می‌شد؛ در حالی که ضمیر در آیه به صورت متکلم مع الغیر ذکر شده است؛ مگر این که چنین معنایی مجازاً در نظر گرفته شود و روشن است که همیشه اصل بر معنای حقیقی است تا آن که خلاف آن با قرینه، اثبات شود و در این جا قرینه‌ای بر معنای مجازی وجود ندارد (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۳۴).

ثالثاً: این احتمال که انفسنا فقط شامل پیامبر اسلام ﷺ باشد، درست تلقی گردد؛ لازمه‌اش آن است که تعبیر «أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ» زائد و حشو باشد؛ زیرا حضور شخص پیامبر در جریان مباحثه با جمله «تَعَالَوْا نَدْعُ» بیان شده است.

براساس روایات فریقین و تحلیل‌هایی که گذشت، منظور از «أَنْفُسَنَا» در آیه مباحثه، پیامبر اسلام ﷺ و امام علی علیه السلام است و هر تفسیر دیگری، خلاف مدلول روایات و حتی قواعد ادبی و بلاغی می‌باشد. براین اساس، وقتی اثبات گردید که امام علی علیه السلام نفس پیامبر ﷺ است، از این تساوی نفسانیت، عصمت امام علی علیه السلام اثبات می‌شود؛ زیرا پیامبر اسلام ﷺ انسان معمولی نبوده و دارای مقام عصمت الهی است و لذا هر شخصی لیاقت ندارد که نفس پیامبر شمرده شود؛ مگر این که آن شخص هم به مثابه پیامبر اسلام ﷺ، دارای مقام عصمت باشد.

تساوی در همه فضائل و کمالات

واضح است که مراد از اطلاق «نفس» به امام علی علیه السلام، به معنای عینیت حقیقی ذاتی امام علی علیه السلام و پیامبر نیست؛ زیرا چنین امری محال و ناممکن است و مستلزم شبهه اتحاد وجودی دو نفر می‌شود، لذا معنای لطیف دیگری در این جا مورد نظر است.

برخی از علمای اهل سنت، بر این باورند که اگر بر فرض بتوان پذیرفت که منظور از «أَنْفُسَنَا» امام علی علیه السلام است؛ آن گاه نمی‌توان گفت که امام علی علیه السلام ذات و عین پیامبر است؛ زیرا واژه نفس به معنای قریب و شریک در ملت و دین، بسیار زیاد به کار رفته است؛ چنان که در قرآن کریم آمده است «لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَ



الْمُؤْمِنَاتُ بَأَنْفُسِهِنَّ خَيْرًا (نور: ۱۲)؛ «چرا هنگامی که آن نسبت ناروا را شنیدید، مردان و زنان با ایمان نسبت به خود [=کسی که همچون خود آنها بود] گمان خیر نبردند؟!» با توجه به این مطلب، چون امام علی علیه السلام در نسب، دین و ملت با پیامبر برابر بود، تعبیر «أَنْفُسَنَا» به کار رفته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۲۴-۱۲۵).

این اشکال را چنین می‌توان پاسخ داد که اگر پذیرفته شود منظور و معنای «نفس» این بوده که امام علی علیه السلام در دین و نسب یا سبب شریک پیامبر است؛ این پرسش می‌تواند مطرح گردد که چرا پیامبر عمویش، عباس یا ابوبکر و عمر و دیگران را برای مباهله دعوت نکرده است؟! با این که آنان نیز در دین و نسب یا سبب شریک پیامبر بودند! آیا این اقدام پیامبر که امام علی علیه السلام را از میان همه یارانش انتخاب کرد، دلیل بر افضلیت امام علی علیه السلام بر سایر اصحاب پیامبر نخواهد بود؟ از سوی دیگر اطلاق «انفسنا» نیز بر عمومیت در تساوی میان فضایل طرفین دلالت دارد، مگر این که دلیل خاصی عمومیت آن را القا کند. در نتیجه باید پذیرفت که معنای «أَنْفُسَنَا» در آیه، مساوات در فضائل و کمالات است و اگر چنین نباشد و مراد صرفاً همسانی در دین، نسب و ملت باشد، عمل پیامبر صلی الله علیه و آله (آوردن امام علی علیه السلام و وانهادن عمو و دیگر یارانش) یا ترجیح مرجوح بر راجح و یا ترجیح بلامرجح خواهد بود که هر دو از پیامبر قبیح است! از این استدلال چنین برداشت می‌شود که در امام علی علیه السلام خصوصیت منحصر به فردی وجود داشته که از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان «خویشتن»، معرفی شده است و آن خصوصیت، همان عصمت و امامت بلافصل امام علی علیه السلام است.

برخی علمای اهل سنت چنین برداشت کرده‌اند که اگر امام علی علیه السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله در تمام صفات مساوی باشد؛ پس علی علیه السلام هم باید دارای مقام نبوت باشد و اگر مراد، مساوات او با پیامبر در بعضی از صفات است - نه در همه صفات - پس نمی‌توان از آن بر استحقاق خلافت او استدلال کرد؛ زیرا مساوات امام علی علیه السلام در بعضی از اوصاف با پیامبر صلی الله علیه و آله نمی‌تواند ایشان را بر تمام افراد، افضل و ارجح کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۲۶).

در پاسخ به این استدلال باید چنین گفت:

اولاً: اطلاق «انفسنا» در آیه بر همه مراتب فضیلتی اشخاص با یکدیگر دلالت دارد؛ مگر این که در قرینه متصل یا منفصل دیگری، مواردی از این اطلاق خارج



شوند، چنان که حدیث منزلت نیز این ادعا را تأیید می‌کند: «یا علی أنت منی بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لانبی بعدی» (صحیح البخاری، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۱۲۹).

ثانیاً: در صورت متشابه دانستن دلالت «انفسنا» به عینیت در صفات، با مراجعه به دلایل محکم، این تشابه برطرف می‌گردد؛ چنان که در روایات دیگر به این عینیت اشاره شده است: بخاری در صحیح خود آورده است: «پیامبر فرمود: ای علی! تو از من هستی و من از توام!» (بخاری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۳۵). در همان کتاب آمده است که پیامبر ﷺ به امام علی علیه السلام فرمود: «تو نسبت به من به منزله هارون نسبت به موسی هستی؛ جز این که بعد از من پیامبری نخواهد بود!» (همان، ج ۴، ص ۱۶۰۲)؛ از تشابه حضرت علی علیه السلام به حضرت هارون چندین نکته استفاده می‌شود:

هارون دومین شخصیت بعد از موسی در میان بنی اسرائیل بود؛ علی هم در میان امت پیامبر ﷺ چنین بود (میرحامد حسین، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۸۶ - ۸۸).

هارون برترین فرد قوم موسی نزد خدا و پیامبرش بود؛ علی نیز چنین بود (همان). هارون عالم‌ترین فرد قوم موسی بود؛ علی هم به تصریح پیامبر ﷺ عالم‌ترین فرد بعد از پیامبر ﷺ بود (همان، ص ۱۱۳ - ۱۲۹).

اطاعت از هارون بر یوشع بن نون (وصی موسی) و امت موسی واجب بود؛ اطاعت از علی نیز با فرض وصایت ابوبکر، عمر، عثمان یا هر فرد دیگری، بر آنها واجب بود (همان، ص ۸۸ - ۹۳).

هارون از خطا و نسیان معصوم بود؛ علی نیز چنین بود (همان، ص ۱۰۰ - ۱۰۴). براساس این حدیث، امام علی علیه السلام تمام کمالات پیامبر اسلام ﷺ، داراست؛ مگر نبوت را.

علاوه بر آن، بعضی از علمای اهل سنت، به این حقیقت تصریح کرده‌اند که امام علی علیه السلام در تمام کمالات، مگر مقام نبوت، با پیامبر برابر است. قاضی ایجی می‌گوید: «مراد از «أنفسنا» خود پیامبر نیست؛ زیرا انسان خودش را دعوت نمی‌کند؛ بلکه مراد از آن، امام علی علیه السلام است و اخبار صحیح و روایات ثابت شده نزد اهل نقل، دلالت دارد که پیامبر ﷺ، امام علی علیه السلام را برای این مقام دعوت کرد و یقیناً نفس علی همان نفس محمد، حقیقتاً نیست؛ بلکه مراد، مساوات آن دو در فضل و کمال است و تنها نبوت استثنا می‌شود و کلمه «أنفسنا» در باقی کمالات حجت است. پس امام علی با

پیامبر ﷺ در هر فضیلتی، جز نبوت، مساوی است؛ در نتیجه امام علی ﷺ افضل امت است» (ایچی، ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۶۲۴).

دلالت نفس بر وصایت و خلافت

یکی از دلایل امامت و خلافت بلافصل امیرالمؤمنین ﷺ، نزول آیه مباهله در شأن آن حضرت است. امام رضا ﷺ این آیه شریفه را از جهت دلالت بر امامت حضرت امیرالمؤمنین ﷺ بهترین و روشن‌ترین آیه در قرآن معرفی کرده و عالمان شیعه نیز به پیروی از امام خویش، برای اثبات امامت و خلافت بلافصل امیرالمؤمنین ﷺ به این آیه استدلال می‌کنند. سیدمرتضی در کتاب «الفصول المختارة من العیون و المحاسن» روایت استناد امام رضا ﷺ به آیه مباهله را به نقل از شیخ مفید آورده است (علم‌الهدی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸).

بر اساس این روایت شریف، حضرت امام رضا ﷺ با استناد به آیه شریفه مباهله و عمل رسول خدا پس از نزول آن، اثبات می‌کند که امیرالمؤمنین ﷺ، نفس پیامبر و با فضیلت‌ترین خلق خدا پس از رسول خدا است و بدین صورت، وجه دلالت آیه مباهله را بر امامت و خلافت بلافصل امام علی ﷺ بیان می‌فرماید.

شیخ مفید، پس از بیان داستان مباهله، به منزله نفس رسول‌الله بودن امام علی ﷺ را نشانه نهایت فضیلت امام و مساوات ایشان با پیامبر در کمالات و عصمت دانسته و عنوان می‌کند که خداوند امیرالمؤمنین و همسر و فرزندانش ﷺ را حجت پیامبر و برهان دینش قرار داده است و این فضیلتی است که احدی از این امت در آن با ایشان مشارکت ندارد (مفید، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۹).

شیخ طوسی، آیه مباهله را یکی از شواهدی می‌داند که با آن بر فضیلت امام علی ﷺ استدلال می‌شود (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶ - ۷).

مجموع استدلال عالمان شیعه این‌گونه است که با توجه به اثبات اطلاق «انفسنا» به امام علی ﷺ، آن حضرت در تمام کمالات - به‌جز از نبوت - با پیامبر اسلام ﷺ مشارکت دارد و همسنگ است، یکی از شئون پیامبر اسلام ﷺ مسئله ولایت ایشان بر مردم است؛ در نتیجه بعد از رحلت رسول خدا، امام علی ﷺ از شأن ولایت نسبت به مردم برخوردار است.



نتیجه‌گیری

بر پایه روایات اهل سنت، تنها مصداق واژه «أَنْفُسَنَا» در آیه مباهله، امام علی (ع) است. امام علی (ع) نفس پیامبر (ص) است و از آن‌جا که اراده معنای حقیقی از لفظ «أَنْفُسَنَا»، محال است؛ مقصود آیه، برابری کامل امام با پیامبر (ص) در فضیلت‌ها و کمالات است و کسی که با پیامبر برابر باشد، از دیگران هم برتر و برای امامت پس از پیامبر سزاوارتر، بلکه تنها کسی است که برای این مقام سزاوار است. براساس این نگاشته و بر مبنای روایات اهل سنت، که امام علی (ع) در تمام شئون - به‌جز نبوت - با پیامبر اسلام (ص) همسو و برابر است و در فضائل با پیامبر (ص) مشارکت دارد.



پی‌نوشت

[۱]. از جمله نگاهی به تفسیر آیه مباهله: پژوهشی در تفسیر و شأن نزول آیه مباهله، آیت‌الله میلانی؛ بررسی تاریخی آیه مباهله و بازتاب‌های کلامی آن، دکتر علی معموری؛ بررسی دیدگاه آلوسی در آیه مباهله از منظر مفسران شیعه، دکتر محسن قاسم پور.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
 کتاب مقدس؛ عهدعتیق.
 ۱. ابن تیمیه، *منهاج السنّة النبویّة*، تحقیق: محمد رشاد سالم، قاهره: مؤسسة قرطبة، ۱۴۰۶ق.
 ۲. ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *تذکرة الخواص من الأمة فی ذکر خصائص الأئمة*، قم: شریف رضی، ۱۴۲۶ق.
 ۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، *فضائل الصحابة*، تحقیق: وصی الله محمد عباس، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۳ق.
 ۴. ابن عیاش السلمی السمرقندی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، بیروت: مؤسسة الإعلمی، ۱۴۱۱ق.
 ۵. أجرى بغدادی، محمد بن الحسین بن عبدالله، *الشريعة*، محقق: الدكتور عبدالله بن عمر بن سلیمان الدمیجی، ریاض: دار الوطن، ۱۴۲۰ق.
 ۶. اصفهانی، ابونعیم، *دلائل النبوة*، [بی جا]: دارالتقاس، ۱۴۱۲ق.
 ۷. أندلسی، أبوحیان، *البحر المحيط*، تحقیق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علی محمد معوض، لبنان: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
 ۸. ایجی، عضدالدین، *شرح مواقف*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجلیل، ۱۹۹۷م.
 ۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۹۸۲م.
 ۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.
 ۱۱. بیهقی، إبراهیم بن محمد، *المحاسن و المساوی*، تحقیق: عدنان علی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
 ۱۲. حسانی، عبیدالله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، قم: دارالهدی، ۱۳۸۰.
 ۱۳. خادمی، أبوسعید محمد بن محمد، *بریقة محمودیة*، قاهره: مطبعة الحلبي، ۱۳۴۸.
 ۱۴. دمشقی، إسماعیل بن عمر بن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
 ۱۵. سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
 ۱۶. شیخ زاده، محمد بن مصطفی، *حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.



۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۸. ———، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۹. طوسی، محمدبن حسن، *تلخیص الشافعی*، قم: محبین، ۱۳۸۲.
۲۰. عیاشی، ابونصر محمدبن مسعود سمرقندی، *التفسیر*، تهران: المكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۸۰ق.
۲۱. فرات الکوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق: محمدالکاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۹۹۰م.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم: موسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۲۳. قرطبی، ابوعبدالله، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۲۴. مفید، محمدبن محمد، *الارشاد*، تهران: نشر الاسلامیه، ۱۳۷۶.
۲۵. ———، *الفصول المختاره من العیون و المحاسن*، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
۲۷. میبدی، علی ملاموسی، *نقد دیدگاه ابن تیمیہ در شأن نزول آیه مباحله*، مجله سراج منیر، شماره ۱۱، ۱۳۹۲.
۲۸. میرحامد حسین، *عقبات الانوار در اثبات امامت ائمه اطهار*، قم: مولانا بروجردی، ۱۴۰۴ق.
۲۹. نیشابوری، ابوعبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۳۰. نیشابوری، مسلم بن الحجاج أبوالحسین القشیری، *صحیح مسلم*، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۱. ———، *معرفه علوم الحدیث*، تحقیق: سیدمعظم حسین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۷ق.
۳۲. هیثمی، ابن حجر، *الصواعق المحرقة*، لبنان: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۷ق.

بررسی تطبیقی آراء آیت‌الله سبحانی و علامه طباطبائی و طنطاوی در موضوع جهان شمولی خطابات قرآنی

فرج‌اله عباسی*

چکیده

قرآن کتابی است جهانی و همه انسان‌ها مخاطب آن است. ندها و خطاب‌هایش، هیچ‌گونه رنگ و بوی نژادی، منطقه‌ای و طبقاتی ندارد. قرآن از همان آغاز، جهانی بودن رسالت رسول خدا ﷺ را اعلام کرد؛ رسالتی که همه مکان‌ها را در برمی‌گیرد و در همه زمان‌ها ماندگار می‌ماند و همه امور انسان‌ها را شامل می‌شود. با توجه به کتاب «مفاهیم القرآن» و «منشور جاوید» که از اولین تفسیرهای موضوعی قرآن کریم به زبان فارسی است و تفسیر ترتیبی «منیة الطالبین فی تفسیر القرآن المبین» و کتاب‌های دیگر قرآنی؛ می‌توان به اهمیت بررسی دیدگاه مفسر گرانقدر آیت‌الله جعفر سبحانی در خصوص جهانی بودن قرآن و پاسخ به پندارهای منطقه‌ای بودن این کتاب الهی پی‌برد. نوشتار پیش‌رو، پندارهای منطقه‌ای بودن قرآن کریم و جهان شمول نبودن معارف آن را با نگاهی به پاسخ‌های آیت‌الله سبحانی و با رویکرد تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و دکتر طنطاوی که بر تفسیر اثرگذار بودند؛ بررسی می‌شود تا این حقیقت بر همگان روشن گردد که آیات قرآن کریم و سیره رسول خدا ﷺ در رساندن معارف قرآنی به ایران، روم، حبشه و غیره، گویاترین دلیل بر فراگیری و جهانی بودن قرآن است.

واژگان کلیدی: قرآن، جهانی بودن، منطقه‌ای بودن، سبحانی، طباطبائی، طنطاوی.

* . کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن؛ f.abbasi1350@gmail.com

مقدمه

برخی بر این گمان‌اند که حضرت محمد ﷺ در مراحل آغازین دعوت خویش، یعنی در طول سال‌های اقامت در مکه و سال‌های نخستین اقامت در مدینه، در اندیشه جهانی کردن رسالت خویش نبوده و اسلام را به‌عنوان رسالت و دعوتی عربی و محدود به مکه و قبایل ساکن در جزیره العرب مد نظر داشته است و زمانی به فکر دعوت دیگر ملت‌ها به اسلام افتاد که زمام امور شهر مدینه را در دست گرفت و صلح‌نامه مشهور به «صلح حدیبیه» را با قریش امضا کرد. پس از آن بود که برای شاه ایران و امپراتور روم و مقوقس و نجاشی و دیگران نامه‌هایی ارسال کرد؛ این مستشرقان برای اثبات صحت ادعای خویش، به برخی از آیات از قرآن استدلال می‌کنند؛ از جمله:

— «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴)؛ «و نزدیکترین خویشاوندانت را

هشدار بده».

— «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (شوری: ۷)؛ «بدین صورت ما قرآنی عربی را بر تو نازل کردیم، تا به مردم ام‌القری [= مکه] و اطراف آن هشدار بدهی».

— «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (انعام: ۹۲) (این کتاب مبارکی است که ما آن را فرو فرستاده‌ایم و تصدیق‌کننده کتاب‌های پیش از خویش است و تا این که مردم ام‌القری [= مکه] و اطراف آن را هشدار بدهی).

چنانچه شرق‌شناسان راجع به آیاتی که در زمینه فرامنطقه‌ای بودن اسلام در قرآن آمده است، تحقیق کافی می‌کردند، حقیقت برایشان آشکار می‌گردید و اگر واقعاً به دنبال بازشناختن حق بودند، به آن می‌رسیدند و آیات بسیاری را در مورد جهانی بودن رسالت محمدی می‌یافتند؛ به طوری که هرگونه شک و تردید ناشی از نگرش جزئی به برخی از آیات را از آنان برطرف می‌کرد و از این رهگذر به رسالت جهانی رسول خدا ﷺ و آموزه‌های قرآن پی می‌بردند.

نکته‌ای که جای شگفتی دارد، این است که این محققان آن دسته از آیاتی که آشکارا به جهانی بودن رسالت اسلام اشاره می‌کنند از دسته سوره‌های مکی هستند، کنار گذاشته؛ به آیاتی استناد می‌کنند که نه از منطقه‌ای بودن قرآن، بلکه از شروع



دعوت پیامبر سخن می‌گوید که می‌بایست دعوت ایشان از خویشاوندان شروع شود و بعد به شهر و سپس به اطراف شهر سرایت گردد و در آخر هم فرمانطقه‌ای شود و این لازمه هر دعوتی است. در واقع آیات مورد استناد برخی از این محققان برای منطقه‌ای بودن قرآن، در واقع آیات مربوط به مراحل تدریجی دعوت بوده است، درحالی که در مورد جهانی بودن رسالت اسلام (مبتنی بر برخی آیات قرآن کریم) به عبارتی دیگر، استناد این محققان در مورد منطقه‌ای بودن قرآن کریم به آیاتی است که مراحل اولیه دعوت اقوام و بستگان و محدوده‌ای در این اندازه، دعوت پیامبر را در برمی‌گرفت. (قرضاوی، ۱۳۸۲، ص ۷۹).

روش تحقیق

روش تحقیق این نوشتار، توصیفی - تحلیلی است و موضوع آن، تبیین دیدگاه مفسر بزرگ، آیت‌الله سبحانی در پاسخ به شبهات منطقه‌ای بودن قرآن و اثبات جهان‌شمولی آموزه‌های قرآن کریم و فرمانطقه‌ای بودن معارف قرآنی، از منظر این مفسر معاصر می‌باشد که به صورت منسجم گردآوری شده است و با توجه به تأثیر مبانی تفسیری علامه طباطبائی در میان مفسران و نیز اثرپذیری مفسران اهل سنت از مبانی تفسیری طنطاوی، نگرش این دو مفسر نیز با دیدگاه آیت‌الله سبحانی تطبیق داده می‌شود.

پیشینه تحقیق

دیدگاه این مفسر بزرگ دربارهٔ جهانی بودن قرآن، به صورت پراکنده در کتاب‌هایش ملاحظه می‌شود؛ اما جمع‌آوری دیدگاه ایشان در یک نوشتار منسجم و نیز پاسخ‌های متقن، منطقی و مستدل ایشان به شبهات منطقه‌ای بودن قرآن کریم برای استفاده دانش‌آموختگان ضروری به نظر می‌رسد تا با استناد به مبانی و شاخصه‌های جهانی بودن قرآن، به تفسیر معارف قرآنی برای پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه بپردازند؛ معارفی که هم متقن و همه‌جانبه است و هم فرمانطقه‌ای بوده و هم در همهٔ عصرها کاربرد دارد و می‌تواند در حرکت جامعه به سوی کمال و سعادت را نقش آفرینی کند.

شناخت‌نامه‌ای از آیت‌الله سبحانی

یکی از مفسرانی که سالیان متمادی به تدریس، تبلیغ و تألیف کتاب‌های ارزنده علمی و خدمات جاودانه اشتغال داشته؛ اندیشمند معاصر، فقیه، اصولی، متکلم، رجالی،



تاریخ‌نگار و مفسر سترگ، حضرت آیت‌الله جعفر سبحانی تبریزی است. وی در ۲۰ فروردین ۱۳۰۸ شمسی در تبریز دیده به جهان گشود و پس از تکمیل سطوح عالی‌ه حوزه، راهی شهر مقدس قم شد و از محضر آیت‌الله بروجرودی رحمته‌الله، آیت‌الله محمد حجت کوه‌کمری رحمته‌الله و امام خمینی رحمته‌الله بهره بردند.

حضرت آیت‌الله سبحانی تبریزی کتاب‌های ارزشمندی در زمینه قرآن به جامعه عرضه کرده است؛ از جمله تفسیر موضوعی «مفاهیم القرآن» در ۱۰ جلد؛ «منشور جاوید»، نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی در ۱۴ جلد؛ تفسیر ترتیبی «منیه الطالبین فی تفسیر القرآن المبین» و تفسیر جداگانه برخی از سوره‌ها و موضوعات مختلف قرآنی دیگر، مانند «مکتب وحی» (مفهوم امی بودن پیامبر)؛ «خاتمیت از نظر قرآن وحی و عقل»؛ «مرزهای اعجاز»، ترجمه بخشی از تفسیر البیان آیت‌الله خوئی رحمته‌الله؛ «برهان رسالت» (در زمینه قرآن و وجه اعجاز آن) و ... (نرم افزار مجموعه آثار آیت‌الله سبحانی تبریزی).

شناخت‌نامه‌ای از علامه طباطبایی

سید محمدحسین طباطبایی، معروف به «علامه طباطبایی»، مفسر بزرگ و مشهور دوران معاصر است که در سال ۱۲۸۱ شمسی در تبریز در میان خانواده‌ای اهل علم متولد شد. در سال ۱۲۹۷ وارد حوزه علمیه و در سال ۱۳۰۴ برای تکمیل تحصیلات خود عازم حوزه علمیه نجف گردید و در درس مرحوم آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی، مرحوم آیت‌الله نائینی، مرحوم آیت‌الله آقای سید ابوالحسن اصفهانی، مرحوم آیت‌الله حجت کوه‌کمری، مرحوم آقا سید حسین بادکوبی بهره‌ها برد. وی در آبان ۱۳۶۰ شمسی رحلت کرد.

تفسیر «المیزان» علامه طباطبایی یکی از منابع اصیل فرهنگ و معارف اسلامی در قرن اخیر به شمار می‌رود. این کتاب در واقع موسوعه‌ای است جامع، مشتمل بر مباحث عمیق قرآنی، حدیثی، فلسفی، عرفانی، ادبی، اخلاقی، تاریخی و اجتماعی که با طرحی بی‌سابقه و شیوه‌ای محققانه به رشته تحریر درآمده است. از علامه طباطبایی علاوه بر تفسیرالمیزان آثار قرآنی دیگری ذیل بر جای مانده است؛ از جمله «تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن» در شش جلد؛ «قرآن در اسلام»، «وحی یا شعور مرموز» و «اعجاز» (کتابشناسی نرم افزار جامع التفاسیر).

شناخت‌نامه‌ای از دکتر طنطاوی

دکتر محمد سید طنطاوی، از دانشمندان قرآن پژوه مصری است که در طنطا (شهری در شمال مصر) به دنیا آمد و مقدمات علوم را در همان‌جا آموخت. پس از آن در دانشکده زبان و ادبیات عرب دانشگاه بنگازی به تدریس پرداخت و به درجه استادیاری دانشگاه مذکور نایل آمد و پس از آن به فتوا در امور شرعی پرداخت. وی افزون بر تفسیر قرآن، کتاب دیگری با عنوان «بنو اسرائیل فی الکتاب و السنة» تألیف کرده است.

«التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، تألیف محمد سید طنطاوی، تفسیری است در پانزده مجلد، فراگیر همه سوره‌ها و آیات قرآن کریم، مبسوط، تحلیلی، ساده و روشن و دارای نثری روان و قابل فهم برای آشنایان با زبان عربی و این مفسر در تفسیر خود، در کنار رویکرد تحلیلی و اجتهادی، از روایات پیامبر ﷺ، مأثورات از صحابه و تابعین و اقوال مفسران پیشین و معاصر بهره فراوان برده است. مفسر سعی دارد تفسیری علمی، تحقیقی و پیراسته از اقوال و قصص ضعیف و باطل ارائه کند (کتابشناسی نرم افزار جامع التفاسیر).

مفهوم‌شناسی

۱. جهانی بودن

«جهانی بودن اسلام»، به این معنا است که این دین، به هیچ قوم، ملیت، نژاد و اقلیمی اختصاص ندارد، بلکه همه انسان‌ها را از هر ملیت و نژادی که باشند و در همه عصرها، در بر می‌گیرد. از همین رو معارف قرآن کریم در همه قرن‌ها و در همه فرهنگ‌ها تا روز قیامت جاودانه است (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۱-۲، ص ۳۲۷).

بنابراین جهانی بودن قرآن، بدان معناست که آموزه‌های این کتاب الهی به زمانی خاص یا ملت یا گروهی ویژه اختصاص ندارد و به وسعت حیات انسان‌ها تا رستاخیز با تمام اقوام و زبان‌ها و ملیت‌ها و فرهنگ‌ها به گفت‌وگو می‌پردازد. آیه «إِنَّهُ فِي أُمِّ

الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَى حَكِيمٌ» (زخرف: ۴)؛ گویای آن است که خداوند در علم ازلی و قطعی خویش مقدر فرموده است که قرآن در مسیر جاودانه‌اش در جایگاهی والا مستقر باشد؛ جایگاهی که دست بی‌خردان از رسیدن بدان کوتاه است و پایه‌های آن استوار و معارف آن همواره در بستر زمان، بدون هیچ دشواری در حرکت و پویایی است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱).





۲. منطقه‌ای بودن

اصطلاح «منطقه‌ای بودن قرآن»، بدان معناست که معارف قرآن کریم برای مردمی خاص نازل شده و آموزه‌های آن بر دیگر مناطق جهان حجت نیست و لزومی ندارد که دیگر مناطق جهان به آموزه‌های قرآنی ایمان بیاورند. «فرامنطقه‌ای بودن آموزه‌های قرآنی» نیز به این معناست که معارف این کتاب الهی به سرزمین و قوم و قبیله و نژادی خاص محدود نیست و قرآن، به زمان و مکان بستگی ندارد و به همان شاکله‌ای که ۱۴۰۰ سال قبل در محیط تاریک حجاز تجلی کرد، امروز بر ما تجلی می‌کند، بلکه گذشت زمان و پیشرفت علم و دانش به ما امکاناتی داده است که بتوانیم بیش‌تر از گذشتگان از معارف این کتاب استفاده کنیم. بی‌تردید هر چه رنگ زمان و مکان به خود نگیرد، تا ابد و در سراسر جهان پیش خواهد رفت. بدیهی است که «دین جهانی و جاودانی» باید سند حقانیت جهانی و جاودانی نیز در اختیار داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳۰).

ناروایی پندار منطقه‌ای بودن قرآن کریم

قرآن کریم و سیره رسول خدا ﷺ گویای فراگیری و جهانی بودن قرآن است؛ اما به زعم برخی افراد (با استناد به آیاتی از قرآن کریم) قرآن رسالتی منطقه‌ای داشته و این گونه آیات دستاویزی برای شبهه افکنان شده است که البته با دقت در آیات مورد استناد آنها روشن خواهد شد که آیات مذکور بر منطقه‌ای بودن دعوت رسول الله ﷺ دلالتی ندارند.

۱. آیات انذار قوم و عدم تنافی با جهانی بودن قرآن

برخی شبهه افکنی می‌کنند که قرآن کریم وقتی رسول خدا ﷺ را معرفی می‌کند، وی را انذار کننده مکه و اطراف آن می‌داند و این گویای آن است که قرآن رسالتی جهانی نداشته، بلکه مأموریتی منطقه‌ای داشته است:

﴿وَلَكِنْ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (قصص: ۴۶)؛ (و به خاطر رحمت و لطفی که از جانب پروردگارت بود، تو را از آن داستان باخبر ساختیم تا مردمی را که پیش از تو هشداردهنده‌ای برای‌شان نیامده بود، هشدار دهی. باشد که متوجه شوند و دریابند).

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَ تُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لَّدَا﴾ (مریم: ۹۷)؛ (و ما

فقط آن [= قرآن] را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزکاران را به وسیله آن بشارت دهی و دشمنان سرسخت را با آنان انذار کنی).

﴿بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (سجده: ۳)؛ ولی آنان می‌گویند: آن را به دروغ به خدا بسته است؛ اما این سخن حقی است از سوی پروردگارت تا گروهی را انذار کنی که پیش از تو هیچ انذارکننده‌ای برای آنان نیامده است؛ شاید هدایت شوند).

﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنْذِرَ آبَاؤَهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ (یس: ۶)؛ (تا قومی را بیم دهی که پدرانشان انذار نشدند، از این رو آنان غافلند).

در دیدگاه آیت‌الله سبحانی، پاسخ این نگرش و پندار با کنار هم گذاشتن آیاتی از قرآن که برفراگیری و فرمانطقه‌ای بودن رسالت قرآن صراحت دارد؛ پاسخی آسان دارد: یکنه این آیات صراحت ندارد که رسول خدا ﷺ دیگر اقوام را دعوت نکند، بلکه آیات جهانی بودن قرآن تصریح می‌کند که دعوت قرآن دعوتی فرمانطقه‌ای است. دو: در سورة یس که برخی به آیه‌ای از آن استدلال و تصور کرده‌اند که قرآن منطقه‌ای است نه جهانی؛ آیه‌ای دیگر وجود دارد که انذار کننده بودن رسول خدا ﷺ را به صراحت جهانی می‌داند: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (یس: ۷۰)؛ (تا افرادی را که زنده‌اند بیم دهد و بر کافران اتمام حجت شود).

این آیه دایره انذار پیامبر را از قوم و قبیله‌ای خاص فراتر دانسته و هر انسان زنده‌ای را مخاطب خود قرار داده است و چنین خطابی، هم جزیره العرب را شامل می‌شود و هم دیگر مناطق را که در آن مکان‌ها انسانی زندگی می‌کند و در آیه‌ای دیگر، رسول خدا ﷺ را انذار کننده مسیحیان و یهودیان می‌داند: ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ (کهف: ۴)؛ (و آن‌ها را که گفتند: خداوند، فرزندی انتخاب کرده است، انذار کند). این آیه نیز هم امت حضرت موسی و هم امت حضرت عیسی را فرا می‌گیرد؛ زیرا یهود، «عزیر» را فرزند خدا می‌دانستند و مسیحیان، حضرت عیسی را: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (توبه: ۳۰)؛ (یهود گفتند: عزیر پسر خداست! و نصاری گفتند: مسیح پسر خداست! این سخنی است





که با زبان خود می‌گویند، که همانند گفتار کافران پیشین است. خدا آنان را بکشد، چگونه از حق انحراف می‌یابند؟!).

بر این اساس، آیات انذار به مقتضای مقام است؛ یعنی اول رسول خدا ﷺ باید قوم و عشیره خود را انذار کند: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء: ۲۱۴)؛ (و خویشاوندان نزدیک را انذار کن) و سپس اطراف مکه را تا برسد به مدینه و اطراف آن که یهود و نصاری بودند و سپس با نامه‌نگاری با فرمانروایان ایران، مصر و حبشه کل جهان را به یکتاپرستی دعوت کند.

بنابراین قرآن کریم به این نکته دلالت دارد که دایره دعوت رسول الله ﷺ برای هر فرد زنده‌ای است که قابلیت اندیشیدن را دارد و گستره این دعوت برای همه اقوام است؛ اعم از بستگان رسول الله ﷺ تا افراد ساکن در جزیره العرب و در نهایت دیگر مناطق این کره‌ی خاکی. در حقیقت فرایند دعوت پیامبر اقتضا می‌کند که دعوت از نزدیکترین‌ها شروع شود و سپس گسترش همگانی یابد: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يَنْذِرُونَ﴾ (انبیاء: ۴۵)؛ (بگو: من تنها به وسیله وحی شما را انذار می‌کنم؛ ولی آنها که گوش‌هایشان کر است، هنگامی که انذار می‌شوند، سخنان را نمی‌شنوند). (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۴۳؛ ۱۴۲۱ق (الف)، ص ۵۳۳؛ ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۷؛ [بی‌تا]، ص ۱۶).

در این آیه، انذار برای مخاطبان است و در آیه دیگر، انذار جنبه عمومی دارد: ﴿إِذَا كَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَجْرٌ مُبِينٌ﴾ (یونس: ۲)؛ (ایا برای مردم، موجب شگفتی بود که به مردی از آنها وحی فرستادیم که مردم را بترسان و به کسانی که ایمان آورده‌اند، بشارت ده که برای آنها، سابقه نیک نزد پروردگارشان است؟! [اما] کافران گفتند: این مرد، ساحر آشکاری است) (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱ق، (ب)، ج ۳، ص ۵۹؛ ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۷۷).

علامه طباطبایی نیز بر این باور است که دعوت رسول خدا ﷺ هر چند از اول جهانی بوده است؛ مرحله به مرحله صورت می‌گرفت به این فرایند که: آن حضرت، اول در مراسم حج مردم را به توحید دعوت کرد و با انکار شدید مشرکان مواجه شد. سپس مدتی به طور پنهانی آنان را دعوت کرد؛ در مرحله سوم،



مأمور شد نزدیکان خود را دعوت کند: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء: ۲۱۴)؛ (و نزدیک‌ترین خویشاوندانت را هشدار بده)؛ در مرحله چهارم مأمور شد همه قومش را دعوت کند: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (حجر: ۹۴) (آنچه را مأموریت داری، آشکارا بیان کن! و از مشرکان روی گردان) و در مرحله پنجم، به دعوت عموم مردم جهان مأمور شد: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا...﴾ (اعراف: ۱۵۸)؛ (بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم...) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۴۵).

ایشان در کتاب «قرآن و اسلام» نیز می‌نویسد: «قرآن مجید در مطالب خود، به امتی از امم، مانند امت عرب یا طائفه‌ای از طوایف مانند مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه با طوایف خارج از اسلام سخن می‌گوید؛ چنان که با مسلمانان سخن می‌گوید و نیز به دلیل خطابات بسیاری که به‌عنوان کفار، مشرکین، اهل کتاب، یهود، بنی اسرائیل و نصاری دارد و با هر طائفه‌ای از این طوایف باحتجاج پرداخته، آنان را به سوی معارف حقه خود دعوت می‌کند و هرگز خطاب خود را به عرب بودن آنان مقید نمی‌کند؛ چنانکه در مورد مشرکین - بت پرستان - می‌فرماید: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ (توبه: ۱۱)؛ (پس اگر از شرک توبه کردند و احکام دین را پذیرفتند؛ پس نماز به جای آوردند و زکات پرداختند، برادران دینی شما هستند و در تمام حقوق با سایر مؤمنان برابرند. ما آیات خود را به روشنی برای همه بیان می‌کنیم و تنها مردم دانا از آن بهره می‌برند) و در مورد اهل کتاب - یهود، نصاری و مجوس - می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ۶۴) (بگو: ای اهل کتاب؛ بیایید به سوی کلمه‌ای که در میان ما و شما به طور مساوی پذیرفته شود و آن، این است که جز خدای متعال کسی را نپرستیم و شریک برای وی قرار ندهیم و برخی از ما برخی دیگر را خدایان خود اتخاذ نکنند). چنان که می‌بینیم قرآن هرگز نفرموده است: «اگر مشرکان عرب توبه کنند»، یا نفرموده است: «ای اهل کتابی که از نژاد عرب می‌باشید» آری؛ در بدو طلوع اسلام که دعوت اسلام از جزیره العرب به بیرون سرایت نکرده بود، طبعاً خطابات قرآنی



نسبت به امت عرب بود؛ ولی از سال شش هجرت که دعوت به بیرون شبه جزیره راه یافت، هیچ موجبی برای توهم اختصاص نبود؛ گذشته از این آیات، آیات دیگری بر عموم دعوت پیامبر ﷺ دلالت می‌کنند:

﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (انعام: ۱۹)؛ (وحی شده است بر من این قرآن؛ برای این که شما را انذار کرده؛ بترسانم و هر که را که این قرآن - یا انذار - بوی برسد).

﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (قلم: ۵۲) و ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (ص: ۸۷)؛ (نیست قرآن مگر یاد آوری برای همهٔ جهانیان).

﴿إِنَّهَا لِأَحَدَى الْكَبِيرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ (مذثر: ۳۶)؛ (به درستی این آیه یکی از بزرگ‌ترین آیات می‌باشد؛ در حالی که ترساننده بشر است).

علاوه بر آیات مذکور، به گواهی تاریخ، اسلام آوردن عده‌ای از ارباب مذاهب، مانند بت پرستان، یهود، نصاری و همچنین از امت‌های گوناگون اسلام آوردن افرادی مانند سلمان فارسی، صهیب رومی و بلال حبشی به ثبوت رسیده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۲۳)، که این نکته گویای گسترهٔ دعوت پیامبر اکرم ﷺ و معارف قرآنی است. در نگاه طنطاوی، مفسر بزرگ اهل سنت نیز، انذار مردم مکه توسط رسول الله ﷺ با جهانی بودن دعوت آن حضرت همسان و سازگار می‌باشد: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي

رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يُمُنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (اعراف: ۱۵۸) (بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همهٔ شما هستم؛ همان خدایی که حکومت آسمان‌ها و زمین، از آن اوست؛ معبودی جز او نیست؛ زنده می‌کند و می‌میراند؛ پس ایمان بیاورید به خدا و فرستاده‌اش. آن پیامبر درس نخوانده‌ای که به خدا و کلماتش ایمان دارد؛ و از او پیروی کنید تا هدایت یابید) روشن است که بیان قوم قریش در این گونه آیات، به این دلیل است که هدایت آنها لازمهٔ شروع دعوت رسول الله ﷺ می‌باشد و نیز ثابت‌کننده این نکته که رسول خدا ﷺ بر خویشان خود مهربان و دلسوز است و با جهان‌شمولی قرآن کریم منافاتی ندارد، زیرا آیات و روایات متواتر جهانی بودن دعوت رسول الله ﷺ را ثابت می‌کند. (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۰، ص ۲۸۷ و ج ۱۲، ص ۱۳).



این نکته به این اصل مهم اشاره می‌کند که اگر اسلام به منطقه عربستان منحصر بود، نمی‌بایست افراد دیگر مناطق به اسلام فراخوانده می‌شدند؛ در حالی که به گواهی تاریخ در عصر رسول‌الله ﷺ افرادی بدان حضرت ایمان آورده‌اند و نامه‌های حضرت به کشورهای دیگر، مانند ایران، روم و حبشه گویای دعوت جهانی رسول‌الله ﷺ می‌باشد.

۲. انذار ام‌القری و اطرافش و عدم تنافی با جهانی بودن قرآن

در قرآن کریم دو آیه وجود دارد که برخی صاحب نظران به منطقه‌ای بودن قرآن، به آن‌ها استناد می‌کنند:

﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (انعام: ۹۲)؛ (این کتاب مبارکی است که ما آن را فروفرستاده‌ایم و تصدیق‌کننده کتاب‌های پیش از خویش است و تا اینکه مردم ام‌القری و اطراف آن را هشدار بدهی).

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَ تُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (شوری: ۷)؛ (و این گونه قرآنی عربی را بر تو وحی کردیم تا ام‌القری و مردم پیرامون آن را انذار کنی و آنها را از روزی که همه‌ی خلائق در آن روز جمع می‌شوند و شک و تردید در آن نیست، بترسانی؛ گروهی در بهشتند و گروهی در آتش سوزان!).

استدلال آنان، این‌گونه است که «ام‌القری» یا اسم علم برای مکه است، یا این که نامی است که بر مکه اطلاق شده؛ هر چند ممکن است در جای دیگر مفهوم دیگری داشته باشد؛ به هر معنا که باشد، آیه بر منطقه‌ای بودن دعوت قرآن کریم و رسالت رسول‌الله ﷺ دلالت دارد.

از منظر آیت‌الله سبحانی، استدلال به این گونه آیات بر منطقه‌ای بودن دعوت رسول‌الله ﷺ خیلی ضعیف است. باید از استدلال‌کنندگان پرسید که چرا در همین سوره انعام، آیه‌ای را فراموش کرده‌اند که بر جهان‌شمولی رسالت حضرت محمد ﷺ دلالت دارد و خداوند به صراحت بر رسول‌خدا ﷺ دستور داده تا همه‌ی مناطق جهان هستی را انذار کند: ﴿وَ أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾ (انعام: ۱۹)؛ (و این قرآن بر من وحی شده، تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آنها می‌رسد، بیم دهیم)؛ تصریح آیه بر این است که دعوت رسول‌خدا ﷺ به همه برسد، عرب باشد یا



عجم، شرقی باشد یا غربی؛ پس چرا به این آیه استناد نشده است، با اینکه هر دو آیه در یک سوره‌اند؟!

حق این است که رسول خدا ﷺ بر خلاف شیوه دیگر پیامبران کاری انجام نداده است؛ چنان که حضرت مسیح دعوتی گسترده داشت که از بنی اسرائیل فراتر بود؛ با این حال، دعوتش از بنی اسرائیل شروع شد: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (صف: ۶)؛ (و هنگامی را که عیسی بن مریم گفت: ای بنی اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم؛ در حالی که تصدیق‌کننده کتابی هستم که قبل از من فرستاده شده است [= تورات] و بشارت‌دهنده به رسولی هستم که بعد از من می‌آید و نام او احمد است! هنگامی که او با معجزات و دلایل روشن به سراغ آنان آمد، گفتند: این سحری است آشکار).

درست است که خطاب اولیه حضرت عیسی به بنی اسرائیل بوده است، اما با گستره وسیع دعوت آن حضرت منافاتی نداشت. رسول خدا ﷺ نیز دعوتش را از مکه شروع کرد و خدا به او فرمود: ﴿لَتَنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (انعام: ۹۲؛ شوری: ۷)، اما این امر الهی با گسترش دعوت آن حضرت به کل جهان منافاتی ندارد. بر همین اساس، رسول خدا ﷺ در ابتدای دعوت خود به این گستره تصریح داشتند: «يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً»؛ (ای فرزندان عبدالمطلب! همانا من برای شما و برای همه مردم مبعوث شده‌ام) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۸، ص ۳۴۳).

از این رو، چون سرزمین مکه شروع دعوت بود و هنوز زمینه گسترش دعوت فراهم نبود، خطاب‌ها نیز به قوم و اهل مکه صورت می‌گرفت؛ اما زمانی که زمینه فراهم شد، در همان مکه دعوت جهانی رسول الله ﷺ اعلام گردید:

﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (قلم: ۵۲)؛ (در حالی که این [= قرآن] جز مایه بیداری برای جهانیان نیست).

﴿لَا تُنذِرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (انعام: ۱۹)؛ (این قرآن بر من وحی شده، تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آنها می‌رسد، بیم دهم).

با این نگاه، روشن می‌شود که دعوت رسول خدا ﷺ جهانی بوده؛ اما خطاب‌ها به تناسب شرایط اسلام بیان می‌شد و هر جا زمینه‌ای فراهم بود، جهانی بودن بر همگان



اعلام می‌گردید (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱ق، (ب)، ج ۳، ص ۶۳) و این آیات و آیات دیگر بر این مطلب صراحت دارد که دعوت رسول الله ﷺ فراگیر و فرامنطقه‌ای و به سخن روشن‌تر، «جهانی» است و نمی‌توان با وجود این همه صراحت‌ها، منطقه‌ای بودن دعوت رسول الله ﷺ را مطرح کرد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۳۴).

علامه طباطبائی با طرح این پرسش که اگر غرض از نازل کردن قرآن فقط انداز عرب زبان‌ها باشد، با جهانی بودن قرآن چگونه سازگاری پیدا می‌کند؟ به آن چنین پاسخ می‌دهد که دعوت پیامبر اسلام در جهانی شدنش تدریجی و مرحله به مرحله بوده و یکی از دلایلی که می‌رساند چنین مراتبی در دعوت اسلام بوده؛ این آیه است: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ * إِنَّهُ هُوَ الْكَرُّ لِلْعَالَمِينَ﴾ (ص: ۸۷-۸۶)؛ (بگو: من برای دعوت نبوت هیچ پاداشی از شما نمی‌طلبم و من از متکلفین نیستم [و سخنانم روشن و همراه با دلیل است] این [قرآن] تذکری برای همهٔ جهانیان است). مخاطبان آیه کفار قریش است؛ اما می‌فرماید این قرآن هدایت و تذکر برای تمام عالمیان است و به یک قوم و دو قوم اختصاص ندارد و چون کتابی است همگانی، دیگر معنا ندارد که رسول خدا ﷺ از عرب اجر و پاداش مطالبه کند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۰).

در واقع اسلام ترتیب را در میان مردم رعایت کرده و رسول خدا ﷺ برای تمامی انسان‌ها مبعوث بوده، بدون این که دینش انحصاری و دعوتش به قومی یا به مکانی و یا به زمانی معین اختصاص داشته باشد؛ زیرا می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَ يُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (اعراف: ۱۵۸)؛ (بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همهٔ شما هستم؛ همان خدایی که حکومت آسمان‌ها و زمین از آن اوست؛ معبودی جز او نیست؛ زنده می‌کند و می‌میراند. پس ایمان بیاورید به خدا و فرستاده‌اش؛ آن پیامبر درس نخوانده‌ای که به خدا و کلماتش ایمان دارد و از او پیروی کنید تا هدایت یابید) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۵۳).

طنطاوی نیز بر این باور است که اگر قرآن، در ابتدا مکه و اطراف آن را محل و مکان دعوت رسول الله ﷺ دانسته است؛ برای این بوده که مکه و اطراف آن و اهل مکه به پیامبر نزدیک‌ترین مکان‌ها و نزدیک‌ترین افراد بودند؛ و لذا رسول الله ﷺ، در



ابتدا همه خویشاوندان خود را به ایمان دعوت می‌کند: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء: ۲۱۴)؛ (و نزدیک‌ترین خویشاوندان را هشدار بده). این آیات به معنای منطقه‌ای بودن معارف قرآن نیست؛ زیرا آیات فراوانی بر جهانی بودن دعوت رسول الله ﷺ صراحت دارد (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۳، ص ۱۶). از این رو دعوت پیامبر نه تنها جهانی و به انسان‌ها مربوط بوده، بلکه دعوت‌شان از انسان‌ها هم فراتر بوده است: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ (احقاف: ۲۹)؛ (و هنگامی که گروهی از جن را به سوی تو متوجه ساختیم که قرآن را بشنوند؛ وقتی حضور یافتند به یکدیگر گفتند: «خاموش باشید و بشنوید!» و هنگامی که پایان گرفت، به سوی قوم خود بازگشتند و آنها را بیم دادند).

۳. زبان قوم و سازگاری آن با جهانی بودن قرآن

از منظر عقل و خرد عرفی، عاقلانه نیست که پیامبری، فقط قوم و طایفه خود را هدایت کند و نسبت به سرنوشت آنان حساس باشد؛ اما مردم و اقوام دیگر سرزمین‌ها را به دین خود دعوت نکند. همه پیامبران بزرگ الهی، مانند حضرت ابراهیم، موسی و عیسی از گرایش همه مردمان و اقوام، به دین و شریعت خود استقبال می‌کردند و دست آنها را می‌گرفتند و آنان را هدایت می‌کردند و این رویکرد، مقتضای فلسفه نبوت و نجات بخشی پیامبران الهی است و در تاریخ نیز یک مورد پیدا نمی‌شود که پیامبری غیر هم‌زبان‌های خود را از گرویدن به دین و شریعت خویش مانع شده باشد. پس چگونه ممکن است این سخن را در حق خاتم پیامبران پذیرفت که چون زبانش عربی بود، فقط پیامبر عرب زبان‌ها بوده و درباره هدایت مردم بقیه مناطق و دیگر زبان‌ها غافل رسالتی ندارد؟!

آیاتی که به نزول قرآن به زبان عربی اشاره دارند، به هیچ وجه گویای این نکته نیستند که قرآن و دین اسلام مخصوص عرب زبان‌هاست و اقوام دیگر مخاطب قرآن نیستند؛ زیرا پیامبران در درجه اول با قوم خود (همان ملتی که از میان آنها برخاسته‌اند، تماس داشتند) و طبیعی است که نخستین شعاع وحی به وسیله پیامبران بر آنها بتابد و لذا پیامبر باید به زبان آنها و لغت آنها سخن بگوید تا حقایق را به روشنی برای آنان آشکار سازد؛ اما این مطلب به آن معنا نیست که رسالت وی به همان مردم و دارندگان همان زبان منحصر گردد.



آیت‌الله سبحانی در پاسخ به شبهه منطقه‌ای بودن قرآن (به دلیل عربی بودن آن) بر این باور است که سنت الهی و شیوه عقلا بر این است که هر دعوتی با زبان قوم باشد؛ اما اگر دعوتی فرامنطقه‌ای باشد و هر منطقه‌ای زبان خاصی داشته باشند، ترجمه دعوت به آن زبان‌ها کافی است و نزول آیات به همه زبان‌ها ضروری نیست؛ از این رو کتاب الهی به زبانی نازل شده که قوم پیامبر با آن صحبت می‌کرد و به عبارتی، معنا ندارد که رسول الهی با زبانی کتاب بیاورد که قوم خودش آن را متوجه نشوند و البته این نکته (نزول قرآن به زبان قوم رسول الله ﷺ؛ زبان عربی) مانع ترجمه آموزه‌های قرآن به دیگر زبان‌ها نیست.

علاوه بر این، در انزال کتاب الهی با زبان قوم عربی نکته ظریفی وجود دارد و آن اینکه قوم رسول خدا ﷺ به راحتی زبان غیر عربی را نمی‌پذیرفتند: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ * فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء: ۱۹۹-۱۹۸)؛ (هر گاه ما آن را بر بعضی از عجم‌ها نازل می‌کردیم و او آن را بر ایشان می‌خواند، به آن ایمان نمی‌آوردند).

لذا خدای حکیم، قرآن را به زبانی فرستاد که عرب‌ها بدان ایمان آورند و عذری نداشته باشند و بر اساس همین تعصب عرب بود که رسول خدا ﷺ تمام تلاش خود را صورت داد تا آنها را به سمت اسلام هدایت کند و بر این اساس خداوند کتابی را که نازل کرد، به زبان قومی بود که پیامبر از میان آنها بر انگیخته شده بود و از این رهگذر پیامبر توانست تعصبات آنها را زایل کند؛ قرآن در این زمینه چنین اذعان می‌دارد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (ابراهیم: ۴)؛ (ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم؛ تا [حقایق را] برای آنها آشکار سازد. سپس خدا هر کس را بخواهد [و مستحق بداند] گمراه، و هر کس را بخواهد [و شایسته بداند] هدایت می‌کند؛ و او توانا و حکیم است).

آیت‌الله سبحانی با بیان این نکات، نتیجه می‌گیرند که آیات مورد استناد برخی از شبهه‌افکنان بر منطقه‌ای بودن قرآن، هیچ گونه دلالتی بر مدعای آنها ندارد و آیه صراحت دارد که کتاب آسمانی به زبان قومی بوده که پیامبر در میانشان مبعوث شد؛ اما بر این نکته دلالتی ندارد که کتاب این پیامبر با زبان همه اقوام باشد؛ همان گونه



که حضرت ابراهیم مردم حجاز را دعوت کرد؛ در حالی که خودش عرب اصیل نبود. حضرت موسی، فرعون را به ایمان دعوت کرد که زبان فرعونیان قبطی بود؛ در حالی که زبان تورات عبری است و رسول خدا ﷺ، یهود و نصاری را به اسلام دعوت کرد؛ برخی از آن‌ها نیز دعوت پیامبر را پذیرفتند و برخی دیگر ایمان نیاوردند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱ق، (ب)، ج ۳، ص ۷۰).

علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش که پیغمبرانی که برای بیش از یک امت مبعوث شده‌اند، چه وضعی داشته‌اند؟ آیا همه آنان زبان همه اهل عالم را می‌دانسته و با اهل هر ملتی به زبان ایشان سخن می‌گفته‌اند یا نه؟ می‌گوید: داستان‌های زیر بر این مطلب دلالت می‌کنند که پیامبران الهی اقوامی را که اهل زبان خود نبوده‌اند نیز به آیین خود دعوت می‌کردند. مثلاً حضرت ابراهیم خلیل با این که خود، «سریانی» زبان بود، عرب حجاز را به عمل حج دعوت کرد و موسی با این که «عبری» بود، فرعون و قوم او را که «قبطی» بودند به ایمان به خدا دعوت فرمود و پیغمبر بزرگوار اسلام هم یهود عبری زبان و نصاری رومی زبان و غیر ایشان را دعوت فرمود و هر که از ایشان که ایمان می‌آورد ایمانش را می‌پذیرفت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۹) و این نکته گویای آن است که آن پیامبران، زبان اقوام مورد دعوت خود را می‌دانسته‌اند.

علامه در جای دیگر، عصر نزول را این گونه بیان می‌کند: اگر کسی در وسعت معارف و قوانین اسلام دقت کند و نیز در نظر بگیرد که در ایام نزول قرآن و بعثت آن جناب، دنیا در چه وضعی به سر می‌برد و ظلمت جهل و پلیدی فساد و ظلم تا چه حد رسیده بود؛ هیچ تردیدی برایش باقی نمی‌ماند که در آن روز، ممکن نبوده که اسلام یکباره شرک و فساد را از دنیا ریشه کن کند و تصدیق می‌کند که لازم بوده دعوت را در میان بعضی از طوایف ساکنان زمین، شروع کند و به ناچار این طایفه، همان قوم خود رسول الله ﷺ باشد و بعد از آنکه دین خدا در میان عرب جای خود را باز کرد به تدریج در بین غیر عرب هم راه یابد و چنان که این گونه شد و لذا خدای تعالی در این باره فرمود: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم: ۴)؛ (ما هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر به زبان قومش، تا دین خدا را برای آنان بیان کند) و نیز فرمود: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء: ۱۹۹)؛ (و اگر این دین را بر بعضی از افراد عجم نازل می‌کردیم تا او قرآن



را بر عرب بخواند، هرگز عرب به وی ایمان نمی‌آورد) آیاتی هم که بر این نکته دلالت می‌کنند که دعوت اسلام و انذارش ارتباطی با عرب دارد؛ بیش از این دلالت ندارد که عرب هم یکی از طوایفی است که باید به وسیله قرآن دعوت و انذار شود. از این گذشته، زبان عربی امتیاز مهمی دارد و آن، این که هیچ زبانی غیر عربی نمی‌توانست معانی و مقاصد قرآنی را قالب‌گیری و به نحو اتم و اکمل در ذهن شنونده منتقل کند. به همین دلیل خدای سبحان برای کتاب خود از میان همه زبان‌ها، زبان عربی را انتخاب کرد و فرمود: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف: ۳)؛ (ما آن را قرآنی عربی کردیم تا شاید شما در آن تعقل کنید) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۵۴).

قرآن کریم در نگاه طنطاوی از دو وجه نعمت و احسان را تکمیل کرده است: یک: نعمت و احسان به رسول خدا ﷺ که وی را برای همه مردم مبعوث کرد. دو: نعمت و احسان به مردم؛ زیرا رسولی را فرستاد که با زبان آنها سخن می‌گفت و البته لازم نیست که قرآن به همه زبان‌های دنیا نازل شود؛ زیرا ترجمه قرآن به دیگر زبان‌ها این نیاز را برطرف می‌کند و اگر به زبان عربی قرآن نازل شده است، برای این بوده که نزدیک‌ترین قوم به دعوت اولیه آن حضرت، عرب زبان بود؛ وگرنه قرآن برای همه مردم جهان است (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۷، ص ۵۱۳).

۴. صالحین اهل کتاب و عدم تنافی با فرامنطقه‌ای بودن قرآن

عده‌ای تصور می‌کنند که قرآن کریم برخی از اهل کتاب را جزو افراد صالح معرفی می‌کند و این بدان معناست که اگر دعوت قرآن فراگیر بود، می‌بایست همه را به ایمان آوردن به اسلام ملزم می‌کرد، نه اینکه اهل کتاب را به خاطر پایبندی به دین خودشان، از صالحان بداند و در واقع آنان مدعی هستند که قرآن با طرح این افراد به‌عنوان صالحان امت‌شان، روی سخن، با آنها دارد، نه با همه و آنان را به اسلام فرا می‌خواند:

﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يَوْمُنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران: ۱۱۴-۱۱۳)؛ (آنها همه یکسان نیستند؛ از اهل کتاب، جمعیتی هستند که قیام می‌کنند و پیوسته در اوقات شب، آیات خدا را می‌خوانند؛ در حالی که سجده می‌کنند؛ به خدا و روز دیگر ایمان می‌آورند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در انجام دادن کارهای نیکه پیشی می‌گیرند و آنها از صالحانند).



آیت‌الله سبحانی پاسخ این سوال را روشن‌تر و ساده‌تر از پاسخ قبلی دانسته و می‌نویسد: اگر کسی به سیاق آیات مراجعه کند، درمی‌یابد که مراد از صالح بودن برخی از اهل کتاب روشن است: قرآن کریم اکثر اهل کتاب را به خاطر نپذیرفتن حقیقت و ایمان نیاوردن به رسول خدا ﷺ، فاسق معرفی کرده است: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: ۱۱۰)؛ (و اگر اهل کتاب ایمان آورند، برای آنها بهتر است! عده کمی از آنها با ایمانند و بیشتر آنها فاسقند). پس تقسیم بندی اهل کتاب به صالح و فاسق، تقسیم بندی از منظر ایمان است نه از زاویه گستره دعوت.

در این آیه ایمان آوردن اهل کتاب به اسلام برای آنها «خیر» معرفی شده است و دنباله آیه بر پیروزی اسلام و شکست کفار مژده می‌دهد: ﴿لَنْ يَضُرَّوْكُمْ إِلَّا أَذًى وَ إِنْ يَقَاتِلُوكُمْ يُولُوكُمُ الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ﴾ * ضَرْبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقَفُّوْا إِلَّا بِحَبْلِ مِنْ اللَّهِ وَ حَبْلِ مِنَ النَّاسِ وَ بَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَ ضَرْبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ۱۱۱-۱۱۲)؛ (آنها هرگز نمی‌توانند به شما زیان برسانند، جز آزارهای مختصر و اگر با شما پیکار کنند، به شما پشت خواهند کرد. سپس کسی آنها را یاری نمی‌کند. هر جا یافت شوند، مهر ذلت بر آنان خورده است؛ مگر با ارتباط به خدا و با ارتباط به مردم و به خشم خدا، گرفتار شده‌اند و مهر بیچارگی بر آنها زده شده؛ چرا که آنها به آیات خدا، کفر می‌ورزیدند و پیامبران را بناحق می‌کشتند. اینها به خاطر آن است که گناه و تجاوز می‌کردند).

این گونه آیات گویای این حقیقت هستند که درست است اکثر آنها ایمان نمی‌آورند؛ در میان اهل کتاب نیز افراد صالحی هستند که دعوت قرآن را می‌پذیرند و این، به معنای دعوت عمومی‌تر است و اهل کتاب هم می‌بایست به این دعوت پاسخ دهند و هر کس پاسخ نداد، فاسق و هر کس ایمان آورد، صالح است. به دیگر سخن، صالح بودن برخی از اهل کتاب در گرو ایمان آوردن به اسلام می‌باشد و این آیات گویای این نکته نیست که آنها بدون اسلام آوردن هم می‌توانند از نجات یافتگان باشند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱ق، (ب)، ج ۳، ص ۶۰).

پاسخ دیگر آیت الله سبحانی به این شبهه آن است که آیه در بیان رد باورهای غلط و باطل یهود و نصاری است، نه پذیرفتن شرایع آنها و سپس این باورهای باطل را چنین ترسیم می کند:

یک: رد قوم گرایی:

یهود و نصاری هر کدام خود را بهترین و برترین قوم روی جهان می پنداشت؛ در حالی که قرآن آن را رد کرده و والایی را به تقوا دانسته است، نه یهودی یا نصاری بودن: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (مائده: ۱۸)؛ (یهود و نصاری گفتند: ما فرزندان خدا و دوستان او هستیم. بگو: پس چرا شما را در برابر گناهانتان مجازات می کند؟! بلکه شما هم بشری هستید از مخلوقات که آفریده؛ هر کس را بخواهد، می بخشد؛ و هر کس را بخواهد، مجازات می کند؛ و حکومت آسمان ها و زمین و آنچه در میان آنهاست، از آن اوست؛ و بازگشت همه موجودات، به سوی اوست).

دو: نجات انسان ها در گرو عمل:

یهود و نصاری بر این پندار بودند که انتساب به شریعت موسی یا عیسی عامل نجات است! قرآن این پندار را رد کرده و عمل را شرط نجات دانسته است: ﴿وَقَالُوا لَنُيْدْخِلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره: ۱۱۱)؛ (آنها گفتند: هیچ کس، جز یهود یا نصاری، هرگز داخل بهشت نخواهد شد. این آرزوی آنهاست! بگو: اگر راست می گوئید، دلیل خود را بیاورید).

سه: اصالت با توحید نه به یهودی یا نصاری بودن:

این دو طایفه، حقیقت هدایت را در یهودی و نصاری بودن می دانستند؛ در حالی که قرآن این باور را رد کرده و اصل را پذیرش توحید دانسته است: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (بقره: ۱۳۵)؛ (گفتند: یهودی یا مسیحی شوید، تا هدایت یابید! بگو: بلکه از آیین خالص ابراهیم پیروی کنید! و او هرگز از مشرکان نبود).





بنابراین، قرآن در این آیات اندیشه‌های قوم‌گرایی یهود و نصاری را رد می‌کند و لذا از این آیات نمی‌توان منطقه‌ای بودن معارف قرآن را ثابت کرد (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۷۹).

در نگاه علامه طباطبایی، ظاهر آیه دلالت دارد که امر به معروف؛ نهی از منکر؛ تحلیل طبقات؛ تحریم خبائث و برداشتن تکالیف شاقه جعلی و غیر الهی، تنها و تنها در اسلام یافت می‌شود؛ هر چند در سایر ادیان نمونه‌ای از هر یک آنها دیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۶۴). بنابراین این آیات بر منطقه‌ای بودن قرآن کریم دلالتی ندارد و بلکه دعوت اهل کتاب به ایمان آوردن به حضرت محمد ﷺ، گویاترین دلیل بر فرمانطقه‌ای بودن معارف قرآنی است که اهل کتاب را به اسلام دعوت کرده و در آن عصر اهل کتاب نه فقط در عربستان، بلکه مجوسیان در ایران و عمده مسیحیان در روم و کشورهای اروپایی را شامل می‌شد و این همان، معنای دقیق جهانی بودن و فرمانطقه‌ای بودن قرآن کریم می‌باشد.

طنطاوی نیز بر این باور است که قرآن کریم بیان می‌کند که همه اهل کتاب گمراه نیستند: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (اعراف: ۱۵۹)؛ (و از قوم موسی، گروهی هستند که به سوی حق هدایت و به حق و عدالت حکم می‌کنند).

مراد از این قوم هدایت شده به حق، افرادی هستند که به رسول خدا ﷺ ایمان آورده باشند و این نشانه‌ای از عدالت و انصاف قرآن کریم است که همه را یکسان نمی‌بیند:

﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يَوْمُنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران: ۱۱۴-۱۱۳)؛ (آنها همه یکسان نیستند: از اهل کتاب، جمعیتی هستند که قیام می‌کنند و پیوسته در اوقات شب، آیات خدا را می‌خوانند؛ در حالی که سجده می‌کنند؛ به خدا و روز دیگر ایمان می‌آورند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در انجام دادن کارهای نیکه پیشی می‌گیرند و آنها از صالحانند) (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۲۲۵ و ص ۳۸۱ و ج ۵، ص ۳۹۶).

بر این اساس، قرآن با این آیات، جهانی بودن معارف خود را به صراحت بیان می‌کند که اگر مخصوص یک قوم بود، نمی‌بایست اهل کتاب را که در کشورهای مختلف بودند، به اسلام دعوت و از ایمان آوردندگان تکریم کند.

نتیجه‌گیری

ملاحظه و در کنار هم نهادن آیاتی که برفراگیر و فرامنطقه‌ای بودن رسالت قرآن صراحت دارند، این نکته به دست می‌آید که آیاتی که می‌گویند رسول خدا ﷺ، خویشاوندان، قوم، مردم مکه و اطراف آن را به اسلام دعوت می‌کردند، بر منطقه‌ای بودن قرآن دلالتی ندارند؛ زیرا لازمه دعوت هر رسولی این است که اول خویشاوندان، قوم، شهر و اطراف محل سکونت خود را دعوت کند و سپس دعوتش را گسترش دهد. رسول خدا ﷺ، همین سیر دعوت را انجام دادند و بعد از دعوت اهل مکه و مدینه، دیگر ادیان را به اسلام دعوت و از ایمان آورندگان اهل کتاب تمجید کردند تا این پندار از بین برود که اهل کتاب، در زمینه ایمان آوردن بر رسول الله ﷺ مکلف نبودند. قرآن هیچ وقت آنها را معذور نمی‌داند. از سوی دیگر دعوت می‌بایست با زبان همان قومی باشد که دعوت رسول الله ﷺ از آن جا شروع می‌شود و برای دعوت بقیه مردم جهان که زبان دیگری دارند، ترجمه قرآن به آن زبان‌ها کافی است.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. سبحانی تبریزی، جعفر، منشور جاوید، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
۲. _____، الالهیات، چاپ دوم، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۱ق.
۳. _____، بحوث فی الملل والنحل، قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴. _____، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، تهران: مشعر، ۱۴۲۱ق (الف).
۵. _____، مفاهیم القرآن، چاپ چهارم، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۱ق (ب).
۶. _____، العقيدة الإسلامية، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، [بی تا].
۷. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۸. _____، قرآن در اسلام، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
۹. طنطاوی، محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
۱۰. قرضاوی، یوسف، قرآن منشور زندگی، تهران: احسان، ۱۳۸۲.
۱۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۳. معرفت، محمدهادی، التفسیر والمفسرون فی توبه القشیب، چاپ دوم، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۳۸۳.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ سی و دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

نرم افزار:

۱. نرم افزار مجموعه آثار حضرت آیت الله سبحانی تبریزی.
۲. نرم افزار جامع التفاسیر.

بررسی تحلیلی الگوی رفتاری پیشنهادی قرآن در موضوع طلاق

احسان فدایی*

چکیده

«طلاق» به عنوان مسئله‌ای اجتماعی، به لحاظ تأثیرات گسترده بر دگرگونی ساختار خانواده، حائز اهمیت بسزایی می‌باشد. قرآن کریم زوجین متقاضی طلاق را به رعایت آداب آن ملزم می‌کند و «احسان» در طلاق و جدایی همراه با حسن معاشرت را از لوازم آن می‌داند. با این توضیح، هر چند طلاق در اختیار زوج است؛ به این نکته مشروط است که مرد باید حقوق زن را به خوبی ادا کند: ﴿فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ﴾ و یا او را به احسان و نیکی طلاق دهد ﴿تَسْرِیحُ بِإِحْسَانٍ﴾. این نوشتار که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده به منظور دستیابی به دیدگاه قرآن کریم به بایسته‌های طلاق و چگونگی ایجاد سازگاری و تفاهم در فرایند این موضوع به سامان رسیده است. بدین منظور ابتدا با تحلیل محتوایی، ساختاری کلی موضوع مورد مطالعه مشخص شده و سپس داده‌ها جمع‌آوری و مویدات فقهی، تفسیری، روان‌شناختی و حقوقی گردآوری شده است.

نتایج نشان می‌دهد که هیچ راه حل اساسی و قابل اطمینانی برای رفع مشکلات جدایی از همسر، به جز توافق، همدلی و همکاری زن و شوهر طلاق گرفته، وجود ندارد و ناگفته پیداست که تنها با برخورداری دو همسر از سطح بالایی از پابندی به موازین اخلاقی، از جمله بخشایش، انعطاف و مواسات می‌توان سازگاری را از آنان انتظار داشت و تأکید قرآن در چندین آیه بر طلاق توأم با نیکوکاری یا طلاق شایسته، از شواهد این مدعاست.

واژگان کلیدی: سراح جمیل، طلاق شایسته، تسریح به احسان، امساک به معروف، انعطاف، مواسات.

*. دانش پژوه دکتری قرآن و روان‌شناسی جامعه‌المصطفی ﷺ العالمیه؛ fadaei653@gmail.com.

مقدمه

اسلام به عنوان مکتبی انسان ساز، به تکریم، تنزیه و تعالی خانواده دارای بیشترین عنایت است و این نهاد مقدس را کانون تربیت و مهد مودت و رحمت می‌شمرد و سعادت و شقاوت جامعه انسانی را به صلاح و فساد این بنا منوط می‌داند و هدف از تشکیل خانواده را تأمین نیازهای مادی، عاطفی و معنوی انسان، از جمله دستیابی به سکون و آرامش برمی‌شمارد. خانواده گروهی است متشکل از افرادی که از طریق نسب یا سبب و رضاع با یکدیگر به عنوان شوهر، زن، فرزندان، مادر، پدر، برادر و خواهر در ارتباط متقابل هستند و فرهنگ مشترکی پدید آورده‌اند و در واحد خاصی به نام خانواده زندگی می‌کنند. براساس یک نگاه ساده، عناصر اصلی تشکیل دهنده خانواده، یک زن و یک مرد است که مطابق آداب و رسوم اجتماعی خویش با یکدیگر پیوند زناشویی بسته‌اند و بعد فرزند یا فرزندی بر جمع آنها افزوده شده است (ر.ک: بهشتی، ۱۳۶۱، ص ۴). بر این اساس، محبوب‌ترین بناها در اسلام پیمان مقدس ازدواج است^[۱] و منفورترین چیز نزد پروردگار، خانه‌ای است که با طلاق و جدایی از هم فروپاشد.^[۲] طلاق پدیده‌ای روانی است مرتبط با مقوله «روان» انسان؛ زیرا بر تعادل روانی نه تنها زن و مرد، بلکه فرزندان، دوستان، بستگان و نزدیکان آنها اثر می‌گذارد (صدرالاشرفی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

طلاق به عنوان مسئله‌ای اجتماعی که در برگیرنده انحلال قانونی ازدواج و جدایی زن و شوهر می‌باشد؛ به لحاظ تأثیرات گسترده در روند رشد جمعیت و همچنین دگرگونی ساختار خانواده حائز اهمیت بسزایی است (همان، ص ۲۷).

پژوهش در باب «طلاق» می‌تواند با کشف و تعمیق شناخت این پدیده، زمینه شناخت علمی و گسترده آن را فراهم کند و به ارتقای آگاهی و بینش جامعه در زمینه فرهنگ زناشویی و همچنین برای تدوین برنامه‌های اجتماعی مناسب، به منظور در سالم سازی کانون خانواده و جلوگیری از پیامدها و آثار زیانبار طلاق یاری رساند. این معضل بزرگ اجتماعی، در هیچ زمانی مانند عصر حاضر، خطر انحلال کانون خانواده و آثار سوء ناشی از آن را به دنبال نداشته است؛ چرا که اگر جامعه‌ای به سوی افزایش طلاق پیش برود، حتماً در آستانه بحران قرار می‌گیرد (همان، ص ۲۸).

از طرفی از منظر اسلام، علقه زوجین، علقه‌ای طبیعی است و مکانیسم خاص دارد.





علاقه زوجین به یکدیگر، با توجه به طرفینی بودن، به این شکل تکوین یافته است که از جانب مرد در قالب خواستگاری آغاز می‌شود و در نتیجه علاقه دو طرفه شکل می‌گیرد. اسلام، تدابیری از مجرای عواطف به کار می‌برد که نظام خانوادگی بر همین پایه محفوظ بماند؛ یعنی شعله عشق و علاقه مرد همیشه روشن و زن نیز پاسخ‌گوی آن باشد و به تبع مهر، مودت و سکونت^[۳] همیشه در خانواده جاری باشد؛ منتها گاهی خانواده با بن‌بست‌هایی مواجه می‌شود که چاره‌ای جز طلاق (که منفورترین حلال الهی است)^[۴] وجود ندارد. البته در مواردی هم (مانند وضعیت ناامیدی از توافق زوجین) طلاق واجب یا مستحب می‌گردد.^[۵]

از طرف دیگر، وجود حق طلاق برای مرد (بخصوص در طلاق رجعی)، بدان معنا نیست که مرد بتواند آن را وسیله‌ای برای اضرار و آسیب رسانی به زن قرار دهد و به تعبیر قرآن کریم، «امساک» و «نگه داشتن» زن باید با خوبی و خوشی توأم باشد^[۶] و طلاق و رهاسازی او نیز باید با نیکی و احسان همراه باشد.^[۷] بنابراین قرآن کریم زوج را به لحاظ اخلاقی به رعایت آداب طلاق ملزم می‌نماید و احسان در طلاق و جدایی همراه با حسن معاشرت^[۸] را از لوازم آن محسوب می‌کند. با این توضیح، هر چند طلاق (در طلاق رجعی) در اختیار زوج است؛ طلاق دادن به این نکته مشروط است که علقه زندگی زناشویی همانند گذشته حفظ شود و طلاق همسر به خشونت و تهدید منجر نگردد؛ بدین ترتیب که یا باید زن را به خوبی نگه دارد و حقوقش را ادا کند و یا او را به احسان و نیکی طلاق دهد و حقوقش را بپردازد.^[۹]

تاکنون در خصوص موضوع طلاق، آسیب‌ها و راهکارهای برون رفت از آن پژوهش‌های روانشناختی و جامعه‌شناختی متعددی انجام شده است. به‌عنوان نمونه می‌توان به پژوهش صدرالاشراف و همکاران (۱۳۹۱)، عظیم‌زاده اردبیلی (۱۳۸۷)، اسدی (۱۳۸۳)، نوبهار (۱۳۹۳)، جعفرزاده کوچکی (۱۳۹۴)، مرادخانی (۱۳۹۴)، دهقان‌پور و بخشی (۱۳۹۴)، قاسمی و همکاران (۱۳۹۴) و دیگر پژوهش‌ها اشاره کرد.

در اکثر پژوهش‌ها، موضوع طلاق به‌عنوان آخرین راهکار برای خروج از بن‌بست در زندگی زناشویی بیان و به آسیب‌ها و روش‌های پیشگیری از آن پرداخته شده است؛ ولی با این رویکرد که در صورت وقوع طلاق چگونه آسیب‌های آن کاهش یافته و زوجین به صورت مسالمت‌آمیز و با آرامش از یکدیگر جدا شوند؛ به پژوهشی که



الگوی قرآنی را مورد بررسی قرار داده باشد، دست نیافتیم. پس سؤال اصلی این نوشتار که پاسخ به آن مبنای این پژوهش است چنین می‌باشد: «طلاق شایسته چیست و الگوی قرآن کریم در ارائه این راهکار در بحث طلاق کدام است؟»

این پژوهش نگرش قرآن به مسئله طلاق شایسته را بررسی کرده و شیوه‌های افزایش سازگاری و کاهش آسیب‌های طلاق از منظر این کتاب آسمانی مورد تحقیق قرار داده است. بنابراین هدف از این مطالعه، دستیابی به دیدگاه قرآن در موضوع طلاق و چگونگی ایجاد سازگاری و تفاهم در فرایند طلاق است.

روش تحقیق

این مطالعه با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. ابتدا با تحلیل محتوایی، ساختار کلی موضوع مورد مطالعه مشخص و سپس برای جمع‌آوری داده‌ها از جست و جو در منابع کتبی استفاده شده است. منابع کتبی مورد مطالعه از کتاب‌های فارسی و غیرفارسی، و همچنین مقالات و پژوهش‌های انجام شد پیشین مرتبط با موضوع بوده‌اند. پس از بررسی محتوایی منابع مورد نظر، خروجی این مرحله به صورت تحلیلی مورد تحقیق قرار گرفته و در پایان نتایج و توصیه‌های نهایی ارائه گردیده است.

قبل از پرداختن به اصل موضوع، لازم است واژگان مورد بحث، مفهوم‌شناسی گردند:

معروف

«معروف» از «عرف» (عین، راء و فاء)، به معنای اتصال و پی در پی بودن اجزا و قسمت‌های یک شیء یا سکون و طمأنینه است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۸۱) برخی در معنای اصطلاحی «معروف» گفته‌اند: هر چیزی که نفس آدمی آن را می‌شناسد، معروف است و عُرف و معروف یکی است (ازهری، ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۳۴۴). واژه معروف ۲۸ بار در قرآن آمده که ۱۹ مورد آن به موضوع معاشرت مردان با زنان در محیط خانواده پرداخته و «معروف» را ضابطه و قانون کلی در معاشرت و روابط خانوادگی ضروری عنوان کرده است. از نگاه قرآن، هر نوع رفتاری که در چهارچوب معروف جای می‌گیرد، بایسته و

ستوده و هر رفتاری که از این دایره بیرون باشد، ناپسند و نکوهیده است. قرآن کریم درباره رابطه زناشویی تعبیراتی جالب توجهی دارد. از جمله در آیه ۲۱ سوره روم، هدف از ازدواج را، کسب «سکینه» و «آرامش» زوجین از یکدیگر دانسته و تصریح می‌کند که میان شما، «رحمت» و «مودت» قرار دادیم تا بدین وسیله زمینه ایجاد آرامش را به مخاطبان بازشناساند.

عمل به معروف در مراحل طلاق

کلمه معروف در آیات مربوط به احکام طلاق، ۱۲ مورد می‌باشد که این تکرار، نشان دهنده عنایت پروردگار به مسائل حقوقی زنان مطلقه می‌باشد. تکرار این کلمه در بحث طلاق گویای آن است که شوهر باید مصلحت خانواده را در نظر بگیرد و از حقوق خود، سوء استفاده نکند. چند آیه را به طور نمونه ذکر می‌کنیم:

الف) پرداخت کالا به زن در هنگام طلاق (طلاق رجعی): «برای طلاق داده شدگان، بهره‌ای است به شایستگی و حقی بر مردم پرهیزگار».^[۱۰]

آیه به استمرار ارتباط حمایتی در امر زوجیت اشاره می‌کند و می‌فرماید: با وجود اینکه در طلاق رابطه زوجیت قطع می‌شود؛ به زن کالایی داده شود. علامه طباطبایی این احسان را در این جا واجب می‌داند: از ظاهر این جمله، هر چند به نظر می‌رسد که وصف محسن بودن در حکم دخالت دارد، و چون از خارج می‌دانیم احسان واجب نیست؛ نتیجه می‌گیریم که احسان مستحب است و حکم در آیه حکمی است «استحبایی»، نه «وجوبی»، و لیکن روایات صریح از طرق ائمه اهل بیت (ع) حکم در آیه را واجب دانسته است و شاید وجه در آن همان باشد که در سابق فرمود: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيْعُ بِإِحْسَانٍ...» که در آن آیه احسان بر زنان مطلقه «مسرعه» را واجب کرده است، پس در این آیه نیز حکم احسان بر محسنین که همان مردان طلاق‌دهنده باشند محقق و واجب شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۴۵) اما عده‌ای دیگر همچون صاحب تفسیر نمونه معتقدند ظاهر آیه همه زنان مطلقه را شامل می‌شود؛ ولی به قرینه آیه ۲۳۶ این حکم در مورد زنانی است که مهری در حین عقد ندارند و قبل از آمیزش طلاق داده شده اند. ایشان احتمال می‌دهد که احسان برای تمامی مطلقات است؛ با این تفاوت که در مورد زنان بدون مهر، واجب و در موارد دیگر مستحب است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۱۵) در هر صورت قول مشهور





مفسران همان دیدگاه اول است.

در تفسیر نمونه در خصوص این آیه شریفه چنین آمده است:

از آن جا که این هدیه اثر قابل ملاحظه‌ای در جلوگیری از حس انتقام‌جویی و رهایی زن از عقده‌هایی دارد که ممکن است بر اثر گسستن پیوند زناشویی حاصل شود؛ در آیه مذکور آن را به روحیه نیکوکاری و احسان وابسته کرده و می‌گوید: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾^[۱۱] «این عمل بر نیکوکاران لازم است» یعنی باید با روح نیکوکاری و مسالمت آمیخته باشد.

ناگفته پیدا است تعبیر به «نیکوکاران» نه به خاطر این است که حکم مزبور جنبه الزامی ندارد، بلکه برای تحریک احساسات خیرخواهانه افراد در اجرای این وظیفه است و گرنه همان طور که اشاره شد، این حکم جنبه الزامی دارد.

قرآن کریم در مورد آنچه مرد باید به زن بپردازد، تعبیر به «متاع» به کار برده و «متاع» در لغت، به معنای چیزهایی است که انسان از آنها بهره‌مند و متمتع می‌شود و غالباً به غیر پول و وجه نقد اطلاق می‌گردد؛ زیرا از پول به طور مستقیم نمی‌توان استفاده کرد، بلکه باید تبدیل به «متاع» شود. بر همین مبنا، قرآن از «هدیه» به «متاع» تعبیر کرده است.

این موضوع از نظر روانی اثر خاصی دارد؛ زیرا بسیار می‌شود که هدیه‌ای از اجناس قابل استفاده، مانند خوراک و پوشاک که برای اشخاص برده می‌شود؛ هر چند کم قیمت باشد؛ اثری بر روح آنها می‌گذارد که اگر آن را به پول تبدیل کنند، هرگز آن اثر را نخواهد داشت و لذا براساس روایاتی که در این زمینه به ما رسیده است؛ غالباً ائمه اطهار علیهم‌السلام مصادیق هدیه را امثال لباس و مواد غذایی و یا زمین زراعتی ذکر کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰۰).

احسان

«احسان» از «حُسن» (حاء، سین و نون) گرفته شده است. (ابن فارس، ج ۲، ص ۵۷). معنای حسن را ضد قبح (زشت بودن) دانسته‌اند (ابن‌درید، ج ۱، ص ۴۰۲. جوهری، ج ۵، ص ۲۰۹۹). بعضی احسان را ضد اسائه (بدی کردن) معنا کرده‌اند. (ازهری، ۲۰۰۱م، ج ۴، ص ۳۱۵). برخی هم محاسن (از الفاظ هم خانواده احسان) را مقابل مساوی

(بدی‌ها) شمرده‌اند.

«احسان» مصدر باب افعال به معنای نیکی کردن است، مثل ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (بقره: ۸۳) (قاموس قرآن، ج ۲، ص ۱۳۶). کلمه معروف و احسان گاهی قرین هم در قرآن بکار رفته‌اند و هر کدام دارای مرادی خاص می‌باشد. آیه ۲۲۹ سوره بقره که می‌فرماید: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْحٍ بِاِحْسَانٍ﴾؛ احسان در این آیه در کنار معروف ذکر شده است. با معروف، قید امساک و با احسان، قید تسریح آمده است؛ چون در «امساک» ایجاب حقی است که باید شناخته و رعایت شود؛ ولی «تسریح» که رها کردن و رفع زوجیت است؛ باید با نیکی و مراعات همان حقوق سابق انجام یابد (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۵). جالب توجه اینکه در مورد رجوع و آشتی، به معروف تعبیر شده است؛ یعنی کاری که در عرف ناپسند نباشد؛ ولی درباره جدایی به احسان تعبیر گردیده که چیزی است بالاتر از معروف تا مرامت و تلخی جدایی را برای زن به این وسیله جبران کند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۷).

امساک

«مسک» و «امساک» به معنای گرفتن و نگاه داشتن و «تمسک» که به معنای گرفتن و چنگ زدن است. «بخل» را از آن «امساک» گویند که در واقع منع کردن و نگاه داشتن مال از دیگران است.

- ﴿وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ (اعراف: ۱۷۰)؛ (آنان که به کتاب تمسک می‌جویند و آن را حفظ و به آن عمل می‌کنند و نماز به پا می‌دارند؛ ما اجر مصلحان را تباه نمی‌کنیم).

- ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ﴾ (ملک: ۲۱) یا کیست آنکه بشما روزی دهد اگر خدا روزی خود را منع کند.

- ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ...﴾ (ممتحنه: ۱۰).

إِمْسَاكِ الشَّيْءِ: التَّلَقُّ بِه وَحَفْظُهُ. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَاِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْحٍ بِاِحْسَانٍ﴾ (بقره: ۲۲۹)؛ و قال: ﴿وَيَمْسِكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ﴾ (حج: ۶۵)،





أی: یحفظها (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۸)

بر اساس معنای لغوی امساک، در موضوع مورد بحث، نگهداری با حفظ و رعایت حقوق زن و استمرار زوجیت مراد است.

تسریح (سراح)

«سراح» از ماده «سرح» (بر وزن شرح)، به معنای گیاه و درختی است که برگ و میوه دارد؛ چنان که «سرح الابل» به آن معناست که شتر را رها کردم تا از گیاهان و برگ درختان بهره گیرد، در معنای وسیع‌تر، به معنی هر گونه رها کردن هر چیز و هر شخص اطلاق می‌شود، و گاه به کنایه از طلاق دادن نیز می‌آید. «تسریح الشعر» به شانه زدن مو گفته می‌شود که در آن، معنای رهایی از قید و مسؤولیت زوجیت است. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۸).

به هر حال منظور از «سراح جمیل» در آیه مورد بحث، رهاکردن زنان، توأم با نیکی و خوبی و بدون رفتارهای پرخاشگرانه و با رعایت امور اخلاقی مثل انصاف، سخاوت و عدالت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۸۱).

آخرین حکم آیه مورد بحث این است که «زنان مطلقه را به طرز شایسته‌ای رها کنید» ﴿وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾ «سراح جمیل» به معنای رها کردن توأم با محبت و احترام، و ترک هر گونه خشونت و ظلم و ستم و بی احترامی است، بر این اساس همان گونه که در آیه ۲۹ سوره بقره آمده است، یا باید همسر را به طور شایسته نگه داشت و یا او را با نیکی و احترام رها کرد: ﴿فَإِمْسَاكِ بِمَعْرِوفٍ أَوْ تَسْرِجْ بِإِحْسَانٍ﴾.

در واقع هم ادامه زوجیت باید با رعایت معیارهای اخلاقی توأم باشد و هم جدا شدن از همسر؛ نه اینکه هر گاه شوهر تصمیم بر جدایی گرفت، هر گونه بی‌مهری، ظلم، بدگویی و خشونت را در مورد همسرش روا دارد.

بعضی از مفسران «سراح جمیل» را به معنای طلاق دادن طبق سنت اسلامی گرفته‌اند. در روایتی که در تفسیر «علی بن ابراهیم» و «عیون الاخبار» آمده نیز این معنای منعکس است؛ ولی بی‌تردید «سراح جمیل» به این معنا محدود نیست؛ هر چند این معنا یکی از مصادیق روشن آن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۷۴).

طلاق شایسته از منظر قرآن کریم

تداوم زندگی خانوادگی به وحدت و مودت و رحمت نیاز دارد^[۱۲] و این نیز نمی‌تواند یکطرفه و یک جانبه باشد؛ بلکه باید جذب و کشش از هر دو طرف - زن و مرد - باشد.

حال اگر در هیچ کدام جاذبه نباشد؛ یا در یکی جاذبه و در دیگری دافعه باشد؛ راه درمانی جز طلاق وجود ندارد. در روایت نیز طلاق، نوعی راه حل و البته در شرایط ناچاری عنوان شده است؛ چنان که حضرت فرمودند: «چه چیز مانع جدایی شما از همسر بدخلق است»^[۱۳] (کلینی، ج ۱۱، ص ۴۶۷).

نکته جالب توجه این است که اسلام هم پیروان خود را به دعا کردن تشویق کرده و هم وعده استجابت داده است. با این حال روایت رسول خدا ﷺ در خصوص عدم استجابت دعای پنج شخص خواندنی است. رسول خدا ﷺ در روایتی می‌فرماید: «پنج کس اند که دعای آنها مستجاب نشود: ...مردی که زنش او را آزار می‌دهد و به اندازه‌ای که به او بدهد (مهریه) دارد و او را رها نکند...»^[۱۴] (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۹).

مسئله مهم‌تر در باب این موضوع اینکه قرآن کریم در حدود ۱۴ قرن پیش به مسئله مسالمت در طلاق و بایسته‌های جدایی زن و شوهر، در قالب آیات متعدد پرداخته و این مسئله را مورد تأکید قرار داده است. ورود قرآن کریم به چنین مسئله‌ای در زمانی صورت گرفت که زنان در میان قوم عرب دارای جایگاهی با ارزشی نبودند. «تاریخ نشان می‌دهد در اکثر ملل و اقوام، زن یک موجودی ضعیف و ناچیز به شمار می‌آمد. به دختران ارث نمی‌دادند و فقط زن را برای خدمت به مردان و اطفای شهوت جنسی برای مردها نگاه می‌داشتند. زن از سرنوشت و آینده خود کاملاً ناآگاه بود و عرب تعداد زوجات را مانند یهود، بدون هیچ تحدیدی جایز می‌دانست و همچنین طلاق را بدون هیچ قید و شرطی تجویز می‌کرد. دختران را زنده به گور می‌کرد و... . مرد می‌توانست زن‌های متعدد بگیرد یا طلاق بدهد. اگر زن می‌مرد، مرد می‌توانست زن بگیرد ولی اگر شوهر می‌مرد، زن حق ازدواج مجدد نداشت. تقریباً تمام ملل متمدن پیش از اسلام در این جهت مشترک بودند که زن نباید در اراده و عمل استقلال و آزادی داشته باشد و باید تحت قیمومیت مرد زندگی کند.





اسلام به زن شخصیت داد و زن صالح و نیکوکار را یکی از گل‌های بهشت معرفی کرد و از زن با عنوان گلی خوشبو یاد فرمود^[۱۵] و کوشید توجه والدین و دیگر افراد را به سوی زن معطوف دارد» (پیرمردیان و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۵۵).

بنابراین توصیه به حفظ حقوق زن و حسن برخورد و ملاطفت با او در فرایند طلاق و جدایی زوجین از ابداعات دین اسلام است، بلکه می‌توان گفت این مسئله جزو شگفتی‌های تربیتی و روان‌شناختی قرآن کریم است که در فضایی پر از بی‌مهری نسبت به زنان، قاطعانه از ایشان در موضوع طلاق حمایت و به صبر و احسان نسبت به زوج توصیه کرده است.

امروزه حتی دانش روان‌شناسی خانواده بر این مطلب صحه گذاشته و طلاق شایسته را یکی از روش‌های کاهش رنج و آلام جدایی زن و مرد معرفی می‌کند. مطالعات مختلف گزارش کرده‌اند که برخی ویژگی‌های خود طلاق ممکن است بر سازگاری روانی بعدی تأثیر بگذارند (نظری فر و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۴۷۸).

علاوه بر پیامدهای اقتصادی، طلاق بر سایر ابعاد زن اعم از جسمی، عاطفی، روانی، جنسی، اجتماعی و حتی معنوی زنان تأثیر می‌گذارد (زارعی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۳). طلاق نه تنها از لحاظ تأثیرات مختلف بر فرد به‌عنوان انسان مهم است، بلکه از دیدگاه جامعه، فرهنگ، اقتصاد و حتی جمعیت قابل اعتناست. همان‌طور که می‌دانیم در متون مختلف دین مبین اسلام ذکر شده است که زن و مرد برای یکدیگر و به عنوان «مکمل» آفریده شده‌اند. پیوند آنها که همانا ازدواج است، دارای فواید مختلف جسمی، روانی، تکاملی و اجتماعی است تا آن‌جا که در احادیث مقوله «ازدواج» با نیمی از دین برابر شمرده شده و پس از آنکه پیوند زوجین طبق آیین و قراردادهای رسمی و عرفی برقرار می‌شود، اگر طرفین نتوانند به دلایل گوناگون شخصیتی، محیطی و اجتماعی با یکدیگر زندگی کنند، به ناچار باید طبق مقررات و ضوابطی از هم جدا شوند و این حق را دارند که شاید دوباره تصمیم بگیرند تا همسر مناسب و درخور خویش را بیابند (صدرالاشرافی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

طلاق، بدون تردید عامل تنش‌زای شدیدی است. درمانگران شناختی - رفتاری، تعداد، شدت و اثر تجمعی تقاضاهای متعددی را که زوجین یا خانواده طی فرایند



طلاق تجربه می‌کند و نیز منابع و مهارت‌های در دسترس آنها را برای مقابله با این خواسته‌ها مورد ارزیابی قرار می‌دهند. به رغم آموزش الگوی مقابله‌ای یا فشار روانی ممکن است خطر ناکارآمدی خانواده یا زوج با توجه به سطوح تقاضا و کمبود در منابع یاری رسان افزایش یابد. ادراکات اعضای خانواده از تقاضاها و توانایی آنها برای مقابله با این فشارها در مقابله با مسئله و فشار نقش برجسته‌ای ایفا می‌کنند. مهارت‌های درمانگر شناختی - رفتاری در ارزیابی و اصلاح شناخت‌های نامناسب یا تحریف شده، می‌تواند در بهبود راهبردهای مقابله‌ای خانواده‌ها بسیار مؤثر باشد (فرانک ام. داتیلیو، ۱۳۹۱، ص ۲۴۴). روان‌شناسان معتقدند هر قدر جدایی و طلاق زن و مرد با مصالحه و مسالمت بیشتری انجام شود، فشارهای ناشی از طلاق کاهش یافته و زوجین بحران طلاق را با موفقیت بیشتری پشت سر می‌گذارند و در صورت تصمیم به رجوع مجدد به یکدیگر با آرامش و مسالمت زندگی جدیدی را آغاز می‌کنند. بر این اساس از منظر اسلام و آموزه‌های قرآن کریم، جدایی زن و مرد از یکدیگر باید به شیوه‌ای صحیح و با توافق و به نیکی صورت گیرد تا هم روحیه زن آسیب نبیند و هم مرد بتواند مجدداً ازدواج کند.

به هر حال اسلام نه تنها طالب این است که زندگی خانوادگی شکلی معروف و عاقل پسند داشته باشد و زن و شوهر از لحاظ اخلاقی و نحوه معاشرت با یکدیگر در حد مطلوب و ایده آل باشند، بلکه - در صورت ضرورت - جدا شدن آنها نیز باید به شکل معروف و عاقلانه و منطقی و خدا پسندانه باشد.

اگر زندگی خانوادگی معروف و پسندیده است، طلاق و جدایی منکر و ناپسند است و اگر در صورتی مثلاً زمانی که ادامه زندگی زن و مرد موجب افساد است، زندگی خانوادگی منکر و ناپسند است باید طلاق معروف و پسندیده از ادامه این افساد و منکر جلوگیری کند و البته جا دارد که زن و مرد مسلمان در صورت جدایی از یکدیگر نیز معیارهای اسلامی و اخلاقی را رعایت کنند و به راه‌های غلط و غیر متعارف گام ننهند. به همین دلیل است که با سیری در آیات مربوط به طلاق در قرآن مجید، روشن می‌شود که همه جا بحث درباره این است که مواسات در زندگی زوجین و بریدن از یکدیگر در قالب و چهارچوب معروف و احسان باشد: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ



أَوْ تَسْرِحُ بِإِحْسَانٍ» (طلاق: ۲)؛ طلاق [ی که شوهر در آن رجوع تواند کرد] دو مرتبه است. پس یا به سازگاری او را نزد خود نگه دارد و یا به نیکی رها کند».

علت اینکه قرآن کریم نگهداری و امساک زن را به این نکته مقید می‌کند که «معروف» باشد؛ آن است که ممکن است کسی بعد از طلاق برگردد و با همسر خود آشتی کند؛ اما منظورش از آشتی کردن ایجاد زحمت و دردسر برای او باشد.

اسلام چنین روشی را نمی‌پسندد، بلکه آشتی کردن صرفاً باید به انگیزه برقراری تفاهم و گذشت و مودت و رحمت باشد (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۲۴۴).

همچنین علت اینکه «تسریح» و رها کردن زن را به احسان - که از معروف هم جالب‌تر و مهم‌تر است - مقید می‌کند؛ این است که ممکن است شوهر پس از پایان عده زن، او را گرفتار محدودیت‌های مالی کند. از منظر قرآن، چنین روشی پسندیده نیست، بلکه باید به حکم اخلاق اسلامی، چنین زنی مورد احسان شوهر سابق خود باشد. «بنابر این منظور از جدا شدن توأم با احسان و نیکی، آن است که حقوق زن را بپردازد و بعد از جدایی، ضرر و زبانی به او نرساند و پشت سر او سخنان نامناسب نگوید، و مردم را به او بدبین نسازد، و امکان ازدواج مجدد را از او نگیرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۶۸).

قرآن نیز برای استحکام و تأکید مطلب مذکور می‌فرماید: «و هرگاه زنان را طلاق دادید، بایستی تا نزدیک پایان زمان عده یا آنها را به سازگاری [در خانه] نگاه دارید و یا به نیکی رها کنید و روا نیست آنان را به آزار نگه دارید تا بر آنها ستم کنید. هر کس چنین کند، همانا بر خود ظلم کرده است».^[۱۶]

مردی که در زندگی خانوادگی دارای رفتار غلط و غیر اخلاقی است و زن را افسرده و پژمرده و مظلوم قرار می‌دهد و در جدا شدن از زن، به حرکات و اقدامات غیر اخلاقی و غیر اسلامی روی می‌آورد؛ مرد ایده آل و مسلمان متعهد و مکتبی نیست. مرد وظیفه دارد که خواه در زندگی زناشویی و خواه در طلاق و جدایی، شخصیت انسانی زن را محترم بداند و از برخوردهای نامطلوب و منکر و خلاف احسان بپرهیزد و تقوای خود را زیر پا نگذارد.

مرد باید بداند که قرآن به همان اندازه که برای زن «وظیفه» مقرر داشته است؛ برای



او «حق» قائل شده و خلاف عدالت است که اگر انسان از زن انتظار اجرای وظایفی بیش از مقررات دینی داشته باشد؛ حتی طلاق این قانون را نمی‌تواند بشکند. به همین لحاظ است که از منظر قرآن، در برابر هر وظیفه‌ای که به نحو متعارف فطرت انسانی بر عهده زنان است، برای آنها حقی است: «و برای زنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده است»^[۱۷] (بهشتی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۱).

به هر حال این آیات درصدد تأسیس اصلی «اخلاقی» هستند که بر تمامی روابط زوجین سایه افکنده و ضابطه و ملاک تشخیص برای تعیین حقوق و تکالیف باشد (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۳۲)؛ که این حقوق و تکالیف و مصادیق گوناگون آن در عرصه فقه و کلام فقها به وضوح آمده است.

مؤیدات الگوی قرآنی طلاق شایسته

موضوع طلاق شایسته که از قرآن کریم الهام گرفته است، مورد بحث در کتاب‌های تفسیری، فقهی، حقوقی است. در ادامه به بخش‌هایی از این مؤیدات می‌پردازیم:

طلاق شایسته از منظر تفاسیر

تفاسیر متعددی به موضوع طلاق شایسته و شیوه قرآنی در بحث طلاق پرداخته‌اند. برخی از آنها دقیق‌تر به مسئله وارد شده‌اند که به‌عنوان نمونه به دو مورد از آنها می‌پردازیم:

علامه طباطبایی رحمته‌الله در المیزان این گونه می‌فرماید: «ظاهراً مراد از «تسریح زن به احسان» این است که او را در جدا شدن و نشدن آزاد بگذارد؛ به این معنا که زن بعد از دو نوبت مطلقه شدن، دیگر به این محکوم نباشد که اگر همسرش خواست در عده رجوع کند؛ دست او به جایی بند نباشد، بلکه شوهر در مدت عده، رجوع نکند، تا عده سر آید، لکن از این واضح‌تر این است که مراد، طلاق سوم باشد، چون تفریع جمله «فامساک...» را مطلق آورده است و بنابراین جمله «فَإِنْ طَلَّقَهَا...» بیانی تفصیلی بعد از بیانی اجمالی برای تسریح خواهد بود.

همچنین در اینکه «امساک» را به «معروف» و «تسریح» را به «احسان» مقید کرده، عنایت لطیفی است که بر خواننده پوشیده نیست؛ برای اینکه چه بسا می‌شود که امساک همسر و نگهداری او در حباله زوجیت (پیوند زن و شوهری) به منظور اذیت و



اضرار او باشد و روشن است که چنین رویکرد منکر و زشت است، نه معروف و پسندیده است، آری کسی که همسرش را طلاق می‌دهد و هم چنان تنه‌ایش می‌گذارد تا نزدیک تمام شدن عده‌اش شود و آن گاه به او رجوع می‌کند، بار دیگر طلاقش می‌دهد و به منظور اذیت و اضرار به او این عمل را تکرار می‌کند؛ امساک و زن‌داری چنین کسی منکر و ناپسند است، و از چنین همسر‌داری در اسلام نهی شده است، آن گونه تداوم همسر‌داری در شرع جایز و مشروع است که اگر مرد بعد از طلاق زن به او رجوع می‌کند رویکرد التیام و آشتی رجوع باشد؛ به طوری که مقصود و غرض خدای تعالی در خلقت زن و مرد داشته، یعنی سکون نفس و انس بین این دو (در امتداد زوجیت) حاصل گردد.

بر این اساس امساک دو گونه است که اسلام امساک به معروف را جایز دانسته و نوع دیگر را جایز ندانسته است. اما «تسریح» یعنی رها کردن زن، نیز دو گونه است: یکی اینکه انسان همسر خود را به منظور اعمال غضب و انتقام گرفتن طلاق دهد، که چنین طلاق منکر و غیر معروف است و دیگر صورتی است که شرع آن را تجویز کرده و به همین دلیل احکامی برای طلاق آورده و آن طلاق است که متعارف است و شرع منکرش نمی‌داند. هم چنان که در آیات بعدی می‌فرماید: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ ، اصل در تعبیر همین است که در دو آیه بعد آورده، و اگر در آیه مورد بحث تعبیر را نیاورد بلکه امساک را به معروف و تسریح را به احسان مقید کرده است؛ به خاطر این است که آیه، با مطالب آیه بعدش که می‌فرماید: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا...﴾، تناسب و ارتباط بیشتری داشته باشد.

توضیح اینکه مقید شدن «امساک» و «تسریح» به قید معروف و هم به قید احسان؛ برای این است که این دو عمل (یعنی نگه داشتن زن و رها کردن او)؛ به نحوی صورت بگیرد که موجب فساد حکم شرع نشود؛ با این تفاوت که شارع در فرض رها کردن زن، نخواستار است به صرف معروف بودن آن بسنده کند، بلکه خواسته است علاوه بر معروف بودن، احسان نیز بوده باشد. به عبارت دیگر در فرض نگهداری زن همین مقدار کافی است که نگهداری به شکل معروفش باشد؛ یعنی



منظور مرد از رجوع به زن، اذیت و آزار او نباشد؛ چنان که در آیات بعد فرموده: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾؛ زن را به منظور اذیت و تجاوز به حق او نگه ندارید. ولی در مورد رها کردن زن، معروف بودن شکل آن کافی نیست؛ چون ممکن است مرد به همسرش بگوید به شرطی تو را طلاق می‌دهم و آزادت می‌کنم که فلان مقدار از مهریه‌ای که از من گرفته‌ای، برگردانی و نیز زن راضی شود، بی‌شک این شکل طلاق دادن ممکن است از منظر افکار عمومی طلاق معروفی باشد، و کسی آن را منکر و ناپسند نداند. پس قید معروف به تنهایی کافی نیست و به همین دلیل در این جا قید دیگری آورد. و حکم را به احسان مقید کرد» (طباطبایی، ج ۲، ص ۳۵۱).

در تفسیر نمونه این چنین بیان شده است: «باید توجه داشت، «امساک» به معنای نگهداری، و «تسریح» به معنای رها ساختن است؛ و جمله «تَسْرِیْحُ یَاْحُسَانٍ» بعد از جمله «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» به طلاق سوم اشاره می‌کند که آن دو را با رعایت موازین انصاف و اخلاق، از هم جدا می‌سازد (در روایات متعددی آمده است که منظور از «تَسْرِیْحُ یَاْحُسَانٍ» همان طلاق سوم است). بنابراین منظور از جدا شدن توأم با احسان و نیکی، آن است که حقوق آن زن را بپردازد و بعد از جدایی، ضرر و زیانی به او نرساند و پشت سر او سخنان نامناسب نگوید، و مردم را به او بدبین نسازد، و امکان ازدواج مجدد را از او نگیرد.

بنابراین آن گونه که نگاهداری زن و آشتی کردن باید با معروف و نیکی و صفا و صمیمیت همراه باشد؛ جدایی نیز باید با احسان توأم گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۸).

طلاق شایسته از منظر فقه و حقوق

قرآن کریم برای خانواده قداست و منزلت خاصی قائل شده است. خدای سبحان، از پیوند ازدواج به «میثاق غلیظ» یا پیمان محکم یاد کرده ^[۱۸] و خانواده را نیز «نعمت الهی» می‌داند. ^[۱۹] خانواده از نظر قرآن، فراموش‌خانه رنج‌های روزانه ^[۲۰] و کانون بی‌بدیلی برای ارضای مشروع غریزه جنسی است ^[۲۱] و نیاز انسان به دوست داشتن و محبوب واقع شدن را تأمین و تضمین می‌کند. ^[۲۱] به دلیل همین جایگاه ارزشی خاص، حراست از خانواده واجب و تلاش به منظور تقویت و استحکام پیوندهای خانوادگی ستودنی است و



پاداشی معادل جهاد در راه خدا دارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۹ و ۸۸). روشن است که خانواده زمانی واجد اوصاف و کارکردهای مذکور است که زوجین به وظایف، تعهدات و حقوق خود در قبال یکدیگر پایبند باشند. در غیر این صورت، کارکرد معکوسی خواهد داشت و اگر قابل بازسازی نباشد، تلاش برای بقای آن بیهوده است.

گفتنی است در حقوق اسلامی، طلاق به دست مرد و یا در مواردی به دست حاکم شرع است. این مسئله، در شرایطی که مرد به حقوق همسرش بی‌اعتنا گردد و به رغم درخواست زن، به طلاق وی راضی نشود، مشکلاتی جدی به دنبال خواهد داشت. قرآن کریم از این وضعیت به «امساک اضرائی» تعبیر کرده است. امساک اضرائی حالتی است که در آن، دوام زناشویی برای زن ضرر است؛ زیرا یا مرد به تعهدات خود در قبال زن پایبند نیست و یا از عهده اجرایی وظایف زناشویی برنمی‌آید. از نظر قرآن کریم، مرد یا باید همسرش را به شایستگی نگه دارد و یا وی را به نیکی رها کند و مرد نمی‌تواند زن را در علقه زوجیت خود نگه دارد، بدون اینکه به وظایف زناشویی خود پایبند باشد؛ اما چه بسا مرد به هیچ یک از اینها تن در ندهد. در این خصوص پرسش‌هایی طرح می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

- آیا دادگاه می‌تواند مرد را به یکی از دو امر یعنی «امساک به معروف» یا «تسریح به احسان» مجبور کرده و اگر اجبار کار ساز نباشد، زن را مطلقه کند؟
- حدود اختیار دادگاه در طلاق قضایی منحصرأً به مسئله ترک انفاق مربوط است یا امور غیرمالی زناشویی را نیز شامل می‌شود؟
- اختیار دادگاه در طلاق قضایی مربوط به رفتارهای اضرائی ارادی و عمدی مرد است یا رفتارهای ناشی از عجز و ناتوانی وی را نیز شامل می‌شود؟

درباره پرسش‌های مذکور از نظر فقهی، اتفاق دیدگاه وجود ندارد. برخی فقها نگاهی موسّع به آیات مذکور داشته و از آن یک اصل کلی، یعنی منع امساک اضرائی در روابط خانوادگی، استنباط کرده‌اند. برخی معتقدند این آیات در صدد بیان یک حکم کلی است، و آن این که هر کس در زندگی مشترک خویش ناچار است یکی از دو راه را طی کند: یا به طور کامل به حقوق زوجیت قیام کند و یا همسرش را رها کند تا وی به راه خود برود:



«و الذی یظهر من هذه الآيات الکریمه هو أنها فی صدد بیان حکم کبروی و هو أن کل شخص بالنسبة إلى حیاته الزوجية لا بد له من سلوک أحد طریقین ...» (حلی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۶؛ به نقل از هدایت نیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰).

استاد مطهری نیز از این نظریه دفاع کرده و در جهت تقویت مبانی آن کوشیده است. وی در این زمینه می گوید:

بعضی از فقها از همین جا دچار لغزش شده، خیال کرده اند این آیات مخصوص مردانی است که می خواهند در عده رجوع کنند؛ خیر، این آیات تکلیف همه مردان را در هر حال در برابر همسرشان روشن می کند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۹۰).

ایشان در ادامه می افزاید: مردی که همسرش را در علقه زوجیت خود نگه می دارد؛ ولی به حقوق وی اعتنا نمی کند و او را معلق و معطل نگه می دارد؛ از اختیار خود در حق طلاق سوء استفاده می کند و این مشکل به دست حاکم و از طریق طلاق قضایی به سهولت قابل حل است (همان، ص ۲۸۷).

استاد مطهری سپس با انتقاد از کسانی که حق طلاق زوج را مطلق می پندارند و معتقدند زن باید بر مشکلات ناشی از سوء رفتار شوهر بسوزد و بسازد، می نویسد:

به عقیده اینجانب این طرز تفکر با اصول مسلم اسلام تضاد قطعی دارد. دینی که همواره دم از عدل می زند، (قیام به قسط) یعنی برقراری عدالت را به عنوان هدفی اصلی و اساسی همه انبیا می شمارد ... چگونه ممکن است برای چنین ظلم فاحش و واضحی چاره اندیشی (طلاق) نکرده باشد؟! (همان، ص ۲۸۶).

به هر صورت، اسلام نسبت به تأمین مالی زنان طلاق گرفته، توجه ویژه ای مبذول داشته است. تأکید اسلام بر بازسازی خانواده های از هم گسیخته از راه ازدواج مجدد و نظر نامساعدی که نسبت به مجرد ماندن افراد طلاق گرفته دارد؛ باعث گردیده که اسلام برای تأمین زنان مطلقه تدابیر و دستورالعملی داشته باشد؛ ولی چنانچه زمینه ازدواج زنان مطلقه فراهم شده باشد، اسلام به ازدواج آنان توصیه می کند.

محورهای اصلی راهکارهای اسلام برای کاهش مشکلات مالی زنان مطلقه از این قرارند:

۱. لزوم شرعی و قانونی انفاق شوهر بر زن (اعطای نفقه) در زمان عده (حر عاملی،

ج ۱۵، ص ۴۳۶)؛



۲. لزوم شرعی و قانونی انفاق شوهر بر زن باردار تا زمان وضع حمل (طلاق: ۶؛ ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۳۱)؛

۳. لزوم شرعی و قانونی تأمین مسکن زن (طلاق: ۱؛ ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۴۳۵ - ۴۳۴)؛

۴. استحباب و در مواردی وجوب متعه طلاق: به این معنا که شوهر بر حسب توانایی مالی خود، همسر مطلقه‌اش را از مقداری پول یا کالاهای نقدی بهره‌مند سازد. قرآن کریم متعه طلاق را نوعی حق زن بر شوهر دانسته و آن را در همه موارد طلاق، خواه قبل از عروسی و خواه بعد از آن مقرر فرموده است (بقره: ۲۳۶ و ۲۴۱؛ ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۶۱ - ۵۶)؛

۵. پرداخت مهریه ازدواج به زن مطلقه، در صورتی که قبلاً آن را دریافت نکرده باشد: بدیهی است چنانچه زن به ازدواج مجدد اقدام کند، مهریه ازدواج دوم نیز می‌تواند اندوخته مالی جدیدی برای وی فراهم آورد؛ هرچند بالا بردن میزان مهریه‌ها با انگیزه تضمین آینده زن، با آموزه‌های اسلامی سازگاری چندانی ندارد (همان، ج ۱۵، ص ۱۱ - ۹)؛

۶. برداشتن مسئولیت پرورش فرزندان از دوش زن مطلقه و معرفی پدر به‌عنوان مسئول و ولی شرعی و قانونی فرزندان.

افزون بر محورهای یاد شده، می‌توان به شیوه‌های مشروع دیگری اشاره کرد که اخیراً در سیستم جمهوری اسلامی ایران نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ مانند اشتراط ضمن عقد (مثل اینکه زن در ضمن عقد نکاح، کالایی یا مبلغی را شرط کند که اگر شوهر او را طلاق داد، به زن بپردازد) یا دریافت اجرت کارهای خانگی که زن انجام داده، چنانچه به قصد تبرع (مجانی بودن) آن کارها را انجام نداده باشد (بستان نجفی)، حسین و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۲۶۶ و ۲۶۷).

به لحاظ فقهی نیز مرد حق ندارد زنی را که طلاق داده شده است (طلاق رجعی) از خانه بیرون کند؛ بلکه باید او را در خانه نگه دارد تا زمان عده‌اش به سر آید (تمیمی، دعائم الاسلام؛ ج ۲، ص ۲۸۶). برای او حق مسکن و نفقه است: «وَالْمُطَلَّقةُ لَهَا السُّكْنَى وَ النَّفَقَةُ مَا دَامَتْ فِي عِدَّتِهَا» (همان) و این نفقه باید بر اساس شرایط عرف و

در حد امکان شوهر باشد «نَفَقَتَهَا بِالْمَعْرُوفِ مِنْ سَعَةِ زَوْجِهَا فِي عِدَّتِهَا» (همان، ص ۲۸۹؛ قائمی امیری، ۱۳۹۰ ص ۳۷۴).

حکم امساک به معروف

حکم امساک از جهات متعددی قابل بررسی است:

– وجوب امساک به معروف بر مرد

بر مرد واجب است نسبت به همسرش، یکی از دو امر امساک به معروف و تسریح به احسان را برگزیند.

– استحباب تصریح بر امساک به معروف در عقد

بر ولی دختر مستحب است قبل از عقد به همسر آینده دخترش بگوید: این دختر را به تو تزویج کردم، به شرط امساک به معروف یا تسریح به احسان.

کیفیت اقرار بر امساک به معروف در عقد

«بر مرد هنگام ازدواج مستحب است که بگوید به عهد و پیمانی که خداوند گرفته است نگهداری به نیکی یا رهاسازی به نیکی اقرار می‌کنم».^[۲۳]

حکم تعلیق امر از سوی شوهر

هرگاه شوهر بدون آنکه همسرش ناشزه باشد، از اختیار یکی از دو امر یاد شده (امساک به معروف و تسریح به احسان) خودداری ورزد؛ حاکم شرع او را به انتخاب یکی از دو امر ملزم می‌کند و در فرض امتناع، زن را به تقاضای خودش طلاق می‌دهد (هاشمی شاهرودی، ج ۱، ص ۶۹۴).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفته شده، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و مشاوران خانواده پس از توصیه‌های متنوعی که برای کاهش مشکلات همسران و فرزندان طلاق ارائه می‌کنند، با این واقعیت انکار ناپذیر روبه‌رو می‌شوند که بهترین راه حل اساسی و قابل اطمینان برای مشکلات یاد شده، اصلاح ساختارهای اجتماعی و ایجاد ساختارهای حقوقی، قضایی و حمایتی برای زنان است. با ایجاد این ساختارها پیامدها و آسیب‌های طلاق برای زنان به حداقل رسیده و برای بازگشت زوجین به زندگی مشترک (حداقل در طلاق رجعی) جایی باقی می‌ماند.





ضمن اینکه توافق، همدلی و همکاری زن و شوهر طلاق گرفته بسیار مهم است و ناگفته پیداست که تنها با برخورداری زوجین از پابندی به موازین اخلاقی می‌توان چنین انتظاری را از آنان داشت. اسلام نیز به‌عنوان دینی اخلاق مدار، به شکوفا کردن و پرورش وجدان اخلاقی آحاد جامعه اهتمام فراوانی ورزیده است و تأکیدی که در چندین آیه قرآن بر طلاق توأم با نیکوکاری یا طلاق زینده صورت گرفته، یکی از دلایل این مدعاست. پابندی عمومی به موازین اخلاقی، گذشته از آنکه احتمال طلاق را تا حد بسیار زیادی کاهش می‌دهد، به وضعیتی منجر می‌گردد که در آن، اقدام به طلاق - در مواردی که ضرورت اقتضاء می‌کند - به جای آنکه نفرت انگیز و خصوصت آمیز باشد، مسالمت آمیز و تا حدودی خالی از تنش خواهد بود. تنها در این صورت است که می‌توانیم طلاق‌هایی با حداقل پیامدهای منفی را شاهد باشیم (بستان نجفی) و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۲۸۲).

از متون دینی می‌توان راهکارهای جامعی استخراج کرد که برای پیشگیری از وقوع طلاق و کاهش عوارض آن مفید و مؤثرند. به نظر می‌رسد این چهارچوب اسلامی، بیش از هر چیز بر محور «اخلاق» استوار است و در مرحله بعد «ضمانت‌های حقوقی و حمایت‌های اجتماعی» برای کاهش عوارض طلاق لحاظ شده‌اند. پیامدهای منفی طلاق تا حدودی طبیعی و اجتناب ناپذیر است؛ اما این چهارچوب اسلامی، چنانچه از منظری جامع نگریسته شود؛ یعنی با در نظر گرفتن مجموعه مصالح فردی و اجتماعی مورد توجه قرار گیرد، در مقایسه با نظام‌های حقوقی بدیل، موفق‌ترین و کم‌ضررترین راهکارها را ارائه کرده است (بستان نجفی) و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹).

شاید بتوان یکی از ادله تأکید بر طلاق شایسته را دلیل و بهانه‌ای برای رجوع زن و مرد به زندگی مشترک دانست. قرآن کریم در آیه ۲۲۸ بقره اولویت را در رجوع به همسر سابق داده و می‌فرماید: «در آن ایام اگر شوهرانشان قصد اصلاح داشته باشند، به باز گرداندنشان سزاوارترند». [۲۴] علاوه بر آنکه رجوع مرد به همسری که طلاق داده است، مزایایی بر ازدواج مجدد دارد؛ از جمله:

الف) زندگی با همسر جدید به تجربه جدید نیاز دارد؛ ولی زندگی با همسر سابقش، همراه با تجربه است؛



ب) رفتن به سراغ همسر جدید، هزینه‌های جدیدی را بر عهده مرد قرار می‌دهد؛
ج) گاهی بازگشت به زندگی قبلی، موقعیت اجتماعی زن و مرد را در جامعه حفظ می‌کند و کدورت‌هایی را که بر اثر طلاق به وجود آمده است، برطرف می‌کند؛
د) فرزندی که کانون گرم خانوادگی آن‌ها بر اثر طلاق متلاشی شده بود، دوباره به آغوش خانواده باز می‌گردند و لطمه روحی که بر اثر طلاق خورده‌اند، جبران می‌شود؛

ه) و گاهی بازگشت به زندگی، روحیه گذشت و صبر و ایشار را در زندگی شکوفا می‌کند (قرائتی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰).

بنابراین مبنای قرآن کریم، بر حفظ و دوام زندگی مشترک است و حتی جدایی را بدون بازگشت نمی‌داند و معتقد است جدایی مسالمت آمیز و طلاق طبق قوانین معروف و احسان بازگشت‌پذیری زندگی مشترک را افزایش می‌دهد؛ بالعکس طلاق عاری از اصول اخلاقی و روان‌شناختی رجوع را با موانعی مواجه می‌سازد و به تأخیر می‌اندازد.

پی‌نوشت

[۱]. قَالَ ﷺ مَا بُنِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءُ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَعَزُّ مِنَ التَّزْوِيجِ (بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۲).

[۲]. مَا مِنْ شَيْءٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَيْتٍ يَخْرُبُ فِي الْإِسْلَامِ بِالْفِرْقَةِ (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۶).

[۳]. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً﴾ (روم: ۲۱)

[۴]. مَا أَحَلَّ اللَّهُ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ (نهج الفصاحه، ص ۶۹۴).

[۵]. و قد يستحب كالطلاق مع الشقاق و عدم رجاء الوفاق، و إذا لم تكن عفيفة يخاف منها إفساد الفراش (محمد محسن فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۳۱۲).

[۶]. ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (طلاق: ۲).
[۷]. همان.

- [۸]. ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، (نساء: ۱۹).
- [۹]. ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (بقره: ۲۳۱).
- [۱۰]. ﴿وَالْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره: ۲۴۱).
- [۱۱]. «حقاً» می‌تواند صفت «متاعاً» بوده باشد، یا حال و یا مفعول مطلق برای فعل محذوفی - «متاعاً» نیز مفعول مطلق است، برای جمله «وَمَتَّعُوهُنَّ».
- [۱۲]. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (روم: ۲۱).
- [۱۳]. أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ خُطَّابِ بْنِ سَلَمَةَ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَيْهِ - يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَشْكُوَ إِلَيْهِ مَا أَلْقَى مِنْ امْرَأَتِي مِنْ سُوءِ خَلْقِهَا، فَأَبْتَدَأَنِي، فَقَالَ: «إِنَّ أَبِي كَانَ زَوْجَنِي مَرَّةً امْرَأَةً سَيِّئَةَ الْخُلُقِ، فَشَكَوْتُ ذَلِكَ إِلَيْهِ، فَقَالَ لِي: مَا يَمْنَعُكَ مِنْ فِرَاقِهَا، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَيْكَ؟
- [۱۴]. خَمْسَةٌ لَا يَسْتَجَابُ لَهُمْ رَجُلٌ جَعَلَ اللَّهُ بِيَدِهِ طَلَاقَ امْرَأَتِهِ.
- [۱۵]. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: فِي رِسَالَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تُمْلِكِ الْمَرْأَةُ مِنَ الْأَمْرِ مَا يَجَاوِزُ نَفْسَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ أَنْعَمُ لِحَالِهَا وَارْخَى لِبَالِهَا وَأَدْوَمَ لِحِمَالِهَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَلَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ.
- [۱۶]. ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (بقره: ۲۳۱).
- [۱۷]. ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (بقره: ۲۲۸).
- [۱۸]. ﴿وَكَيفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنِ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (نساء: ۲۱).
- [۱۹]. ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَ

رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفْبَالًا بَاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾ (نحل: ٧٢).
 [٢٠]. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ...﴾ ؛ (روم: ٢١).
 [٢١]. ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ
 يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * وَلَيْسَتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا
 حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ...﴾ ؛ (نور: ٣٢-٣٣).

[٢٢]. ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ ؛ (روم: ٢١).
 [٢٣]. «أَقْرَرْتُ بِالْمِيثَاقِ الَّذِي أَخَذَ اللَّهُ؛ امْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ».
 [٢٤]. ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ
 بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره: ٢٢٨).



فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه انصاریان، قم: اسوه، ۱۳۸۳.
- نهج البلاغه، ترجمه دشتی، قم: مشهور، ۱۳۸۳.
۱. ابن فارس، أحمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابوبکر محمد بن حسن الازدی البصری، *جمهرة اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
۳. ابومنصور محمد بن احمد ازهری، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
۴. أحمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی، أبو الحسن، *معجم مقاییس اللغة*، قم: دارالفکر، ۱۲۹۹ق.
۵. بستان (نجفی) و همکاران، حسین، *اسلام و جامعه شناسی خانواده*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۶. بهشتی، احمد، *خانواده در قرآن*، قم: طریق القدس، ۱۳۶۱.
۷. _____، *خانواده در قرآن*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۸. پیرمردیان مصطفی و همکاران، *مقایسه وضعیت زن در دوره جاهلیت و بعد از اسلام*، فصلنامه تاریخ نو، شماره ۱۱، تابستان ۱۳۹۴.
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *دعائم الاسلام*، قم: مؤسسه آل البيت علیه لإحياء التراث، ۱۳۸۳ق.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.





۱۱. زارعی و همکاران، *درک تجارب پس از طلاق در زنان*، مجله علوم پزشکی رازی، دوره ۲۱، شماره ۱۲۴، مهر ۱۳۹۳.
۱۲. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۳. صدر الاشرافی و همکاران، *اسبب شناسی طلاق (علل و عوامل) و راهکارهای پیشگیری از آن*، مجله مهندسی فرهنگی، سال هفتم، شماره ۷۳ و ۷۴، ۱۳۹۱، ۵۳ - ۲۶.
۱۴. طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
۱۵. طباطبایی سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۶. عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه، *مبانی حسن معاشرت به معروف در نظام حقوقی خانواده از منظر قرآن کریم*، دوفصلنامه علمی ترویجی فقه و حقوق خانواده (ندای صادق)، سال سیزدهم، شماره ۸۱، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
۱۷. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان*، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۱۸. فرانک ام. داتیلیو، *زوج درمانی و خانواده درمانی شناختی - رفتاری*، ترجمه دکتر معصومه اسماعیلی و همکاران، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۱.
۱۹. قائمی امیری، علی، *خانواده از دیدگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام)*، تهران: انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۸۶.
۲۰. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸.
۲۱. قرشی، سید علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *کافی*، قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
۲۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ ششم، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.

۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۲۵. نظری فر و همکاران، *تبیین عوامل مؤثر در سازگاری پس از طلاق در زنان مطلقه*، مجله تحقیقات کیفی در علوم سلامت، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶.
۲۶. هاشمی شاهرودی، محمود، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)*، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، مرکز پژوهش‌های فارسی الغدير، ۱۳۸۲.
۲۷. هدایت‌نیا، فرج‌الله، *منع امساک اضرائی در روابط خانوادگی با تأکید بر دیدگاه استاد مطهری*، مجله تماشاگه راز (۲)، بهار ۱۳۹۱.

28. Clarke — Stewart A, Brentano C. Divorce: Causes and consequences. New Haven, CT: Yale University Press; 2006.

