

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نجوای دانش

صاحب امتیاز:

معاونت پژوهشی مدرسه علمیه آل یاسین علیه السلام

مدیر مسئول:

حجت الاسلام و المسلمین صبور

سر دبیر:

حجت الاسلام و المسلمین ابراهیمی

طراحی جلد و صفحه آرایی:

فاضل محمودی

باتشکر از:

حجج الاسلام و المسلمین عشایری و احمدیان

دوفصل نامه نجوای دانش

مدرسه علمیه آل یاسین

و حبیب بن مظاهر رضی الله عنه



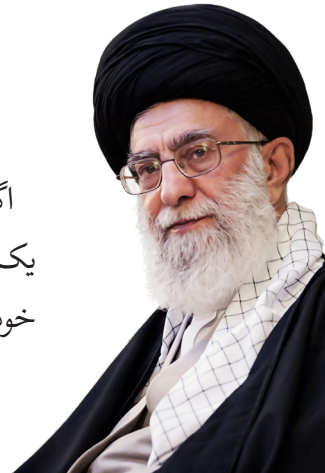
امام خمینی علیه السلام

حوزه ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مہیای عکس العمل مناسب باشند. چه بسا شیوه های رایج اداره امور مردم در سالهای آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کند. علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکری کنند.



امام خامنه ای ظہ اللہ علیہ

اگر ژرف یابی و پژوهش نباشد؛ نتیجه اش یک جا ایستادن، در جا زدن و با دنیای پیرامون خود به تدریج بیگانه تر شدن است



فهرست

۷	نحوای نخست
۹	جایگزینی برای نظریه جهانی از عدم در مسئله وجود خدا
۲۵	اصطلاح شناسی واژه محاربه ونفی بلد واثبات مشروعیت آن در باب مجازات محارب
۵۹	کارکردهای تفسیری آرایه تشابه الاطراف در فرآیند فهم متن
۸۷	خلق پول بانکی در آئینه فقه



نجوای نخست

مطالبه‌ی عمومی من از شما جوانان آن است که این راه [علم و پژوهش] را با احساس مسئولیت بیشتر و همچون یک جهاد در پیش گیرید. سنگ بنای یک انقلاب علمی در کشور گذاشته شده و این انقلاب، شهیدانی از قبیل شهدای هسته‌ای نیز داده است. به پاخیزید و دشمن بدخواه و کینه‌توز را که از جهاد علمی شما بشدت بیمناک است ناکام سازید. (فرازی از بیانیه‌ی گام دوم).

جهاد علمی همه‌جانبه، نخستین توصیه‌ی مقام معظم رهبری علیه السلام در بیانیه‌ی گام دوم است. بر این اساس باید گفت که گام نهادن در عرصه‌ی تحقیق و پژوهش و طی مجاهدانه‌ی این مسیر، مهم‌ترین وظیفه‌ی نسل جوان کشور در چهل سال دوم انقلاب اسلامی می‌باشد. بی‌شک حوزه‌های علمیه و نسل جوان طلبه‌نیز مخاطب این مطالبه‌ی امام انقلاب هستند.

رسیدن به قله‌های تولید علم و دانش در مسیر طلبگی، مستلزم تقویت روحیه‌ی تحقیق و نگارش علمی در طلاب است. درک معضلات کنونی کشور، انتخاب موضوعات تحقیقی ناظر به حل این معضلات، انجام تحقیقات عالمانه و مبتنی بر چارچوب‌های پذیرفته‌شده‌ی مکتب امام صادق علیه السلام از مهم‌ترین خصوصیات طلبه‌ی تراز انقلاب می‌باشد. این مجاهدت عالمانه و مخلصانه زمانی به ثمر



می‌نشینند که دستاورد تحقیق با بیانی شیوا و عالمانه ارائه گردد. تسلط به فرایند مزبور، هنری است که محقق باید از نخستین سالهای تحصیل با آن خو گرفته و طی سالیان متمادی این هنر را در خود به کمال رساند.

مدرسه آل یاسین علیه السلام با درک این ضرورت و در پاسخ به مطالبه‌ی رهبر معظم انقلاب از نسل جوان، برنامه‌ای جهت تربیت پژوهشگران جوان فراهم نموده است و با یاری خداوند متعال و در چهار سال ابتدایی تاسیس، طلاب موفق به نگارش دهها مقاله، مطابق با معیارهای نشریات معتبر علمی شده‌اند. برخی از این مقالات در اولین شماره دو فصلنامه «نجوای دانش» به زیور طبع آراسته شده و پیش روی شما قرار گرفته است.

در پایان از حمایت‌های مدیریت محترم مدرسه‌ی علمیه آل یاسین علیه السلام، حجت الاسلام و المسلمین صبور تشکر ویژه می‌نمایم. همچنین از کلیه اساتیدی که زحمت راهنمایی تحقیقات طلاب را عهده دار شدند سپاسگزاری می‌کنم.

الحمد لله رب العالمین

معاونت پژوهش مدرسه‌ی آل یاسین علیه السلام

جایگزینی برای نظریه جهانی از عدم در مسئله وجود خدا

رضا شفیع^۱

چکیده

مقوله مهمی که مسیر زندگی بسیاری از افراد بشر را تحت تاثیر قرار داده است، وجود خداست. شناخت این امر بیش از اینکه به معیارهای تجربی وابسته باشد به عقل و فطرت انسان متکی است. وقتی علم تجربی بصورت مستقل وارد تحقیق در این زمینه می شود دچار اشتباهاتی می شود. این مقاله با تمرکز بر نظریه "جهانی از عدم" برخی از اشتباهات علم تجربی درباره معرفت به مبدا هستی را بیان نموده است و قدرت تجربه در شناخت مقولات متافیزیکی را به چالش می کشد.

کلیدواژه ها: وجود خداوند، مهبانگ، عدم، خلأ کوانتومی، قوانین طبیعی، تجربه.

۱. طلبه پایه سوم مدرسه علمیه آل یاسین علیه السلام

مقدمه

بحث و کنکاش درباره منشأ هستی از دیرباز دغدغه نوع بشر را به خود اختصاص داده است. خدا باوران همواره براهین و دلایلی مختلف بر مخلوق بودن عالم و عدم امکان مادی بودن سرچشمه هستی اقامه نموده اند و همواره در نقد نظریات منکران خداوند کوشیده اند. گاه این مباحث در میان متکلمان، گاه در میان فلاسفه و یا حتی فیزیکدانان مطرح گردیده و هریک با بیانی تخصصی و ویژه دانش خویش، به نقض و ابرام مسائل پیرامون ذات احدیت همت گمارده اند. موضوع این نوشتار نیز به همین مسئله پرداخته است و در قالب پاسخ به شبهه تلاشی در راستای تبیین بهترین راه برای فهم وجود یا عدم وجود خدا می کوشد این راه همان نظریه «جهانی از هیچ» است.

برای مثال می توان از جمله مقاله هایی که کمی می تواند به موضوع نظریه جهانی از هیچ مربوط باشد، مقاله های "نقد استدلال های داوکینگز در رد وجود خدا" و "هاوکینگ و خودبستگی جهان" را نام برد.

از جمله کتاب هایی دیگری که تبیین منشأ پیدایش جهان توجه نموده اند، می توان به «توحید» و «آینده انقلاب اسلامی ایران» اثر استاد شهید مرتضی مطهری، کتاب «مبانی خداشناسی» نوشته محمد حسن وکیلی و نیز کتاب «معارف و عقاید» علامه مصباح یزدی و «چرا خدا نیست» اثر آرمین نوایی، اشاره کرد. مهم ترین و پرتیراژترین کتابی که در مورد اثبات این نظریه نوشته شده است، کتاب جهانی از عدم^۱ نوشته آقای لاورنس کراوس است.

در تمامی تحقیقات فوق مباحثی پیرامون سرچشمه حیات و توحید مطرح گردیده است، لکن تمامی این کتب یا توجه کافی به فرضیه جهانی از هیچ ننموده اند و یا صرفاً به تبیین این شبهه پرداخته اند و پاسخی به آن ارائه نکرده اند. این نوشتار درصدد بررسی منشأ هستی از طریق بررسی فرضیه جهانی از هیچ با تکیه بر مبانی



اسلامی است.

فرح رامین در مقاله «کاربرد نظریه مهبانگ در براهین غایت شناختی و کیهان شناختی» سعی در تبیین نظریه مهبانگ و شناخت هستی و ایجاد آن نموده است. هم چنین علی ریاحی در مقاله «نقد و بررسی ادله اثبات ماده اولی در فلسفه» به مباحثی مرتبط با آفرینش نخستین پرداخته است لکن، هیچ از یک دو مقاله فرضیه مزبور را به صورت کامل تبیین ننموده است و آن را به صورت کامل نقد ننموده است.

باز تبیین نظریه هستی از عدم (مهبانگ^۱، آغاز جهان)

وقتی علت ها و عامل به وجود آمدن موجودات را پیگیری می کنیم به مهبانگ می‌رسیم^۲ اما این سوال پیش می‌آید که عامل مهبانگ چیست؟ پاسخ لاورنس و دیگر ملحدان این است که عامل مهبانگ "هیچ" بوده است و جهان می‌تواند از "هیچ چیز" به وجود بیاید.

حال باید دانست که تعریف تجربی عدم یا هیچ چه می‌باشد و منظور آنان از عدم چیست. آنان عدم را نبودن محض تعریف نمی‌کنند، بلکه تعریفشان اینگونه است: «عدم همان خلأ کوانتومی است که از انرژی و نوسانات آن و قوانین فیزیک تشکیل شده است.» ولی این تعریف به عبارتی هیچ یا همان عدم را به طور کامل توضیح نمی‌دهد بلکه این نوع "هیچ" که لاورنس و برخی دانشمندان دیگر از آن صحبت می‌کنند، "هیچ چیز" نیست به خاطر اینکه دقیقاً همان چیزهایی که در تعریف هیچ کوانتومی می‌آورد، "چیز" هستند در حالی که فلاسفه عدم را به هیچ مطلق تعریف می‌کنند به طوری که هیچ چیز نباشد. در هر صورت لاورنس و دیگران در تلاش هستند که بگویند: «جهان می‌تواند از هیچ به وجود بیاید.» این سخن بر

۱. Big Bang یا همان انفجار بزرگ: انفجاری بزرگ که در اثر آن، ذره‌های ریز اتمی پدید آمدند و به مرور زمان عناصر و بعد موجودات و پدیده‌های گوناگون را به وجود آمدند.

۲. البته روی صحیح بودن مهبانگ اختلاف است ولی اینجا محل بحث نیست و فرض بر این گرفته شده که صحیح است. چون در صورتی که این نظریه اشتباه باشد - که در آن اختلاف هست - دیگر صحبت کردن در مورد این نظریه بی‌فایده خواهد بود.

اساس تعریف خودشان، امکان دارد و در صورت تحقق صحیح است. فلاسفه هم میگویند: «از "هیچ"، نمیتوان "چیز" به دست آورد بلکه باز هم "هیچ چیز" به دست خواهد آمد.» این سخن هم درست است چون تعریف فلاسفه متفاوت است به این صورت که در کنار تصور هیچ کوانتومی، هیچ دیگری قابل تصور است که همان هیچی است که فلاسفه می گویند.

تبیین اینکه جهان چگونه از عدم به وجود آمده است اینچنین است: وقتی ما علت های به وجود آورنده موجودات را دنبال می کنیم و به آغاز مهبانگ می رسیم در می یابیم که عامل به وجود آمدن جهان، فضایی بوده پر از انرژی که به آن هیچ کوانتومی می گوئیم و در واقع جهان و ماده از آن به وجود آمده اند. استیون هاوکینگ هم در یکی از صحبت هایش اینگونه گفت: «وقتی قانونی به نام گرانش وجود دارد جهان می تواند از هیچ به وجود آید.» البته او قوانین را فاعل می داند! در پاسخ به او همین بس که پروفیسور سی. اس. لویس^۱ درباره قوانین طبیعت می نویسد: «قوانین هیچ رویدادی ایجاد نمی کنند؛ آن ها فقط الگویی را بیان می کنند... همان گونه که قواعد حساب الگویی را بیان می کنند که تمام معادلات پولی باید با آن انطباق داشته باشد. قوانین حتی علت پدیده ها نیستند چه برسد به این که به آفرینش منجر بشوند.»

اشکال اول: چرا وقتی مفهومی تعریف تجربی نداشته باشد، مشکل دارد؟

لاورنس در این باره می نویسد:

«پیشنهاد اصلی من این که این واقعیت را بگوئیم که علم^۲، زمینه بازی را تغییر داده است تا این گونه بحث های خیالی و بی فایده درباره ماهیت عدم^۳، تبدیل

۱. Clive Staples Lewis

۲. Science

۳. Nothingness



به تلاش های مفید و عملیاتی برای توضیح چگونگی شکل گیری جهان ما شود. ... زمانی که بحث در مورد نحوه تکامل جهان ماست، ادیان و مذاهب، مقوله هایی کاملاً غیرمرتبط هستند. آن ها بحث را به حاشیه کشانده و مثلاً واژه هایی مثل "عدم" را به میان می آورند که هیچ تعریف تجربی برایش ندارند.» (لاورنس کراوس، ۱۳۹۳، مقدمه مولف)

لاورنس وقتی که این را می نویسد، پاسخ نمی دهد که چرا حتماً باید برای هر چیزی تعریف تجربی ارائه داد؟! در واقع این طور باید گفت که حیطه های علمی دیگری وجود دارند که می توان با توجه به آن ها تعریفی از عدم ارائه داد. مثلاً فلسفه. در انتهای این مباحث در بخش شیوه صحیح تحقیق درباره وجود خدا این مسئله که "آیا باید برای هر چیزی تعریف تجربی داشته باشیم یا خیر" را بیشتر مورد بررسی قرار می دهیم.

اشکال دوم: قبل مهبانگ چه بوده است؟

در اینکه آیا می توان گفت که قبل از مهبانگ چیزی وجود دارد یا خیر اختلاف است. برخی گفته اند نمی توان گفت قبل از مهبانگ چه بوده بلکه جمله درست این است که بگوییم عامل و علت مهبانگ چه بوده است زیرا چیزی به عنوان "قبل از مهبانگ" وجود ندارد بلکه به اعتقاد انیشتن، تمامی قوانین فیزیک و مفاهیم زمان و مکان هنگام مهبانگ به وجود آمده اند. (آلبرت انیشتن) اما لاورنس و استیون هاوکینگ سعی می کنند که این مسئله را نپذیرند.

«مایلم تأکید کنم این ایده که زمان و فضا باید متناهی ولی بی کرانه باشند صرفاً یک پیشنهاد است و آن را نمی توان از اصل دیگری استنباط کرد» (Stephen Hawking, ۱۹۸۸, ۱۳۶)

«... به هر حال زمانی که استیون هاوکینگ و همکارش جیم هارتل 'روش کاملاً

متفاوتی را برای تعیین شرایط مرزی برای جهان هایی که ممکن است از هیچ به وجود آیند، پیشنهاد کردند، مهم ترین واقعیات این ها بود: در گرانش کوانتومی، جهان ها می توانند و در حقیقت همواره در حال ظهور ناگهانی از هیچ هستند. ... این گرانش ها اجازه پدید آمدن جهان ها از هیچ را می دهد یعنی بدون وجود مکان و زمان. اما ممکن است به مکان و زمان نیازمند شود. ... آیا این به این معناست که جهان ما از هیچ به وجود آمده است؟ البته که نه. اما این اطلاعات ما را یک گام به سمتی می برد که چنین سناریو هایی را قابل قبول بدانیم. به علاوه این که این، یکی از ایراداتی که بر به وجود آمدن جهانی از هیچ وارد می شود و در فصل قبل توضیح دادم از بین می برد. در آنجا ما زمانی که از هیچ صحبت می کردیم، مکانی را در نظر می گرفتیم که قوانین فیزیک نیز در آن وجود دارند. اما در اینجا به وجود مکان نیز نیازی نیست. اما عجیب تر از آن بحث فصل بعد است که در مورد این است که حتی به وجود قوانین فیزیکی نیز ممکن است نیازی نباشد.» (لاورنس کراوس، ۱۳۹۳، ۱۳۰)

حتی ممکن است که وجود زمان، مکان و ماده یا انرژی به عنوان عوامل مهبانگ، پیشنهادی نادرست باشد.

اشکال سوم: وجود خدا امکان دارد نه وجوب!

لاورنس در جای جای کتابش از واژه هایی همچون امکان دارد، می تواند، امکان پذیر است، ممکن است، اگر اینگونه باشد و... استفاده می کند و جملاتی با این کلمات نشان دهنده این است که هنوز برهانی برای اثبات عدم وجود خدا نیآورده است بلکه درصدد آن است که با دلایل علمی-فیزیکی اثبات کند جهان می تواند از هیچ به وجود آید و این اتفاق ممتنع نیست. بله! این کلام درست که جهان متواند از هیچ به وجود آید و اگر اثبات شود، با آن مشکلی نداریم بلکه می پذیریم ولی به سوالات فلسفی هم باید پاسخ داده شود؛ سوالاتی که اصل به وجود آمدن هستی از

"هیچ" را به خاطر اینکه اموری فیزیکی هستند، رد نمی‌کند چراکه فلسفه در آن امور دخالتی نمی‌کند بلکه این سوالات، جرقه ای در ذهن هستند برای کشف و رسیدن به علت اولیه!

نه تنها باید به سوالات فلسفی پاسخ داده شود، بلکه باید به اشکال هم پاسخ داد که عباراتی همانند "می‌تواند" اثبات نمی‌کنند که به خدا نیازی نداریم. به عبارت دیگر، بفرض اینکه وجود خدا امکان داشته باشد که اینطور نیست - این اثبات نمی‌شود که به خدا نیازی نداریم بلکه ممکن است اما لاورنس می‌خواهد با اثبات ممکن بودن، بگوید که به خدا نیازی نداریم.

اشکال چهارم: سازنده قوانین طبیعت و خلأکوانتومی

لاورنس در ادامه می‌نویسد:

«وقتی من تاکنون توضیح دادم که چگونه همواره چیزی از هیچ به وجود می‌آید، من همواره بر این تمرکز کردم که چیزی از فضای خالی به وجود می‌آید، یا اینکه فضای خالی از هیچ به وجود می‌آید... اما من مستقیماً به این مسائل اشاره نکردم که قبل از آن ایجاد، چه چیزی ممکن بود وجود داشته باشد... یا به طور کلی چیزی که همگان به عنوان علت اول می‌شناسند. یک جواب ساده این است که که فضای خالی (خلأکوانتومی) یا حالت بنیادی تر از آن، ... از قبل بوده، یعنی ازلی بوده است. اما این سوال - که شاید غیر قابل پاسخ باشد - پیش می‌آید که چه چیزی قوانین خلقت را به وجود آورده است.» (لاورنس کراوس، ۱۳۹۳، ۱۳۳)

در اینجا او ابتدا به مباحث قبل از فصل یازده اشاره می‌کند و می‌گوید که این را توضیح داده که چرا به جای "هیچ"، "چیز" وجود دارد اما این را توضیح نداده که خود آن "هیچ" عاملش چیست. او می‌گوید که می‌توانم جواب این سوال که عامل چیست را اینگونه بدهم: «آن هیچ، ازلی است و آغازی ندارد.» البته این مسئله هم باید اثبات شود که لاورنس چگونه به این نتیجه رسید که خلأکوانتومی ازلی است

درحالی که باز هم اشکالات فلسفی می‌توان به آن وارد کرد. لاورنس در ادامه پایش را از محل ایستادن استیون هاوکینگ هم فراتر می‌گذارد و می‌گوید: «این سوال که قوانین فیزیک عامل وجودیشان چیست سوال مهم‌تری است که در فصل یازده خواهم گفت که برای وجود "چیز" به جای "هیچ" اصلاً به قوانین فیزیک نیازی نداریم.» (لاورنس کراوس، ۱۳۹۳، ۱۳۰) اما به جرعت می‌توان گفت که لاورنس در فصل یازده هرگز به پاسخ این سوال نمی‌پردازد و با طرح مسائل دیگر از این موضوع (چه سهوی و چه عمدی) می‌گذرد.

پس این سوالات همواره باقی می‌مانند که قوانین طبیعت سر از کجا درآورده اند و علت فاعلی آنان چیست و اینکه چرا خلاً کوانتومی ازلی است؟

انرژی‌ای که در خلاً کوانتومی است و لاورنس و دیگران در مورد آن صحبت می‌کنند دقیقاً چیست؟ از آن جایی بحث در مورد انرژی بحثی تخصصی و مفصل در علم فیزیک است به آن نمی‌پردازیم و فقط دو نکته در مورد آن ذکر می‌کنیم:

۱. برخی با ازلی بودن و آغاز نداشتن انرژی به وسیله قانون دوم ترمودینامیک مخالفت کرده اند و گفته اند اگر انرژی ازلی بود، تا الان دنیا باید به مرگ حرارتی می‌رسید. (محمد محمدی ری شهری، ۱۳۷۰، ۶۶ و ۶۷)

۲. انرژی کمیتی است که به توانایی انجام کار تعریف می‌شود که با این تعریف انرژی بدون ماده وجود ندارد و وابسته به ماده است. در واقع اگر ماده ای نباشد، انرژی معنا ندارد. در مبحث خود ما هم که ماده ای به عنوان عامل مهبانگ وجود ندارد.

اشکال پنجم: علم تجربی پاسخگوی همه سوالات نیست.

در برخی مسائل نمی‌توان از علم تجربی استفاده کرد بلکه به ناچار باید به یک علم عقلی مراجعه کرد چراکه علم تجربی به خاطر اینکه فقط مادیات را می‌تواند به اتاق آزمایش و تجربه ببرد، توانایی پاسخگویی به سوالات فرامادی مثل وجود خدا



را ندارد!

«نهایی ترین قاضی برای اثبات حقیقت آزمایش است.» (لاورنس کراوس، ۱۳۹۳، مقدمه مولف) حالا قضاوت با شماست آیا چیزهایی که یک فیزیک دان مورد بررسی و آزمایش قرار می دهد چیزی جز ماده است؟ هر کس ادعا می کند که علم می تواند چنین پاسخی بدهد سخت در اشتباه است. در واقع این برخی انسان ها هستند که به شدت تلاش می کنند تا با علمی که زبان درآورده و می گوید من نمی توانم، اثبات کنند که خدا وجود ندارد در حالی که خدا فراماده است. بنابراین آنچه علم تجربی نمی تواند اندازه گیری کند و آزمایش کند، نمی تواند در موردش نظر بدهد و باید صبر پیشه کند تا فلسفه پا به میدان به گذارد.

فیزیکدانی همچون کراوس نهایت کاری که کرد این بود که گفت خداوند می تواند وجود نداشته باشد که البته با اشکالاتی که بیان شد، همین نتیجه گیری او هم زیر سوال رفت.

شیوه تحقیق درست درباره مسئله وجود خدا

دو شیوه رایج برای این کار وجود دارد: ۱- علم تجربی ۲- عقل
آیا علم تجربی صحیح ترین راه برای فهم وجود یا عدم وجود خداست در حالی که خودش اعتراف کرده حیطة آزمایش هایش به متافیزیک (ماوراء الطبیعه) مربوط نمی شود. علم تجربی ای که از اسمش هم پیداست، تجربه است و با آزمایش به دست می آید. و اساساً یک نظریه برای اینکه نظریه باقی بماند همیشه باید دو نفر وجود داشته باشند که درصدد رد آن باشد. (لاورنس کراوس، ۱۳۹۳، مقدمه مولف)
وقتی علم تجربی، توانایی آزمایش عدم (همان هیچ مطلق) را ندارد، بی درنگ می گوید عدم وجود ندارد. ولی این عقل است که پا به میدان گذاشته و نواقص علم تجربی را برطرف خواهد کرد. پس مانند برخی دانشمندان در علم تجربی زیاده روی نمی کنیم و به دنبال علمی عقلی که نامش فلسفه است، می رویم. در حال حاضر

فلسفه یک علم کاملاً عقلی با استدلال‌های عقلی است که با توجه به آن‌ها به وجود خداوند می‌رسیم.

فلسفه و وجود خدا:

به طور خلاصه می‌توان این‌گونه بیان کرد:
هنگامی که به اطراف خود نگاه می‌کنیم موجوداتی را می‌بینیم که چهار علت می‌توان برای هر کدام تصور کرد:

۱- علت فاعلی ۲- علت مادی ۳- علت صوری ۴- علت غایی
وقتی پیراهنی را در نظر می‌گیریم یک خیاط نیاز دارد، برخی مواد برای دوخت نیاز دارد، الگویی برای دوخت نیاز دارد و در نهایت هدفی که لباس برای آن دوخته شده است. حال، وقتی علت‌ها را دنبال می‌کنیم و به مهبانگ می‌رسیم این سوال پیش می‌آید که علت فاعلی مهبانگ و قبل از مهبانگ چیست؟ علم در نهایت می‌تواند علت مادی مهبانگ را توضیح دهد نه علت فاعلی! پس به دنبال علت فاعلی می‌رویم که ما نامش را خدا می‌گذاریم.

چند تصور غلط درباره وجود خدا

۱- با علت قرار دادن خدا، مشکل‌مان حل نمی‌شود!

با توجه به سخنان و آثار برخی دانشمندان ملحد، به نظر می‌رسد که آنان امکان وجود خدا را انکار نمی‌کنند: برای مثال آقای کراوس در بخش‌های مختلف کتاب سخن از امکان داشتن وجود خدا می‌زند و در پایان کتابش هم می‌گوید: بازگشت به ایده خلقت الهی بستگی به خودمان دارد و البته من تصور نمی‌کنم به این زودی‌ها این گزینه حذف شود (لاورنس کراوس، ۱۳۹۳، ۱۳۹).^۱ یا مثلاً ریچارد داوکینز^۲ در مناظره خود با جان لینکس^۲ اذعان می‌دارد که وجود خدا امکان دارد. اما اینطور

۱. Clinton Richard Dawkins .

۲. John Lennox .



که به نظر می‌رسد آنان با این مشکل دارند که توضیح وجود جهان هستی به وسیله خدا، مسئله شناخت بوجود آورنده هستی را ساده تر نمی‌کند بلکه با این جواب، مسئله، پیچیده تر می‌شود زیرا خود خدا هم نیاز به توضیح دارد.

در واقع این برداشت ریشه در فرو رفتن افراطی در علم تجربی است وگرنه با فلسفه می‌توان به درستی به وجود خدا رسید. اینکه نتوان خدا را به صورت کامل و جامع توضیح داد، دلیل می‌شود که خدا وجود ندارد؟! خود همین علم تجربی وقتی به مسئله حقیقت اشیاء می‌رسد، از بحث درمورد آن‌ها خودداری می‌کند. مانند حقیقت برق، انرژی یا حقیقت حیات؛ ولی هیچ وقت کسی نمی‌گوید چون حقیقت برق را درک نمی‌کنیم پس وجود ندارد. (مرتضی مطهری، ۳۲۵)

۲- علت خدا چیست؟

زمانی که بحث از علت و معلول به میان می‌آید باید از تسلسل هم سخن گفت تا اشکال نشود که اگر به دنبال کشف بوجود آورنده جهان هستیم پس چرا این قانون بر خدا منطبق نمی‌شود. دقیقاً مسئله همین است که خداوند معلول نیست که علت داشته باشد بلکه خداوند خود علت است و قانون علیت هم بر سر همین موضوع بحث می‌کند: هر معلولی علت دارد. و حالا اگر علت‌ها را در پیش بگیریم به ناچار باید علت‌ها در یک جا تمام شوند و به علت اولیه برسیم چون در غیر این صورت هر چه علت‌ها را دنبال می‌کنیم باز می‌بینیم که هر چه تا الان پی گرفتیم همه معلول بودند و ما هنوز به دنبال علت هستیم. در واقع هر چه به دنبال علت باشیم به این معناست که ما همه را معلول در نظر می‌گیریم که به دنبال علت هستیم و هنوز قانون "هر معلول دارای علت است" اجرا نشده است در نتیجه می‌بایست علت اولیه را پیدا کنیم.

مقصود از تسلسل هم همین است: سلسله علت‌ها و معلول‌ها باید به یک جا ختم شوند و به علت اولیه برسیم. شاید با این مثال مسئله تسلسل بیشتر به

ذهن نزدیک شود: یک قرارداد رفع تحریم را در نظر بگیرید که گفته شده که یکی از مسئولین باید آن را امضاء کند تا تحریم ها رفع شود. حال، اگر مسئول اول بگوید که من قرارداد امضاء کردن را دوست ندارم و مسئول شماره دوم بگوید که من به کسانی که پشت این قرارداد ها هستند اعتماد ندارم و به همین ترتیب مسئولین دیگر هم دلیل های دیگری برای امضاء نکردن بیاورند، آیا قرار داد امضاء خواهد شد؟ جواب معلوم است خیر. ولی ما الان در حکم افرادی هستیم که پای قرارداد امضاء شده نشسته اند به دنبال امضاء کننده می گردند. آیا این درست است که بگوییم همه مسئولین بهانه آوردند و امضاء نکردند. در این صورت ما می پرسیم پس کسی که امضاء کرد چه کسی بود؟ حالا اگر خوب بنگریم ما دقیقا افرادی هستیم که علت اولیه را نادیده گرفته و می گوییم چه اشکالی دارد که سلسله علت ها تا بی نهایت ادامه داشته باشد؟! در واقع مانند این است که امضاء کننده قرارداد امضاء شده را انکار کنیم!

۳- امروزه که علت حوادث طبیعی را فهمیده ایم، دیگر به خداوند نیازی نیست!

برخی ملحدین اینگونه فکر می کنند که دین و خدا باوری برای این به وجود آمدند که ما علت حوادث و یا موجودات را نمی دانستیم و خدا را به جای علت های حوادث طبیعی مثل رعد و برق، باران و برف و تگرگ، نیفتادن پرنده از آسمان هنگام پرواز، غرق نشدن کشتی و باقی ماندن آن بر روی آب و... قرار دادیم. وقتی نمی دانستیم که علت ریختن باران از آسمان چیست گفتیم که خدا باران را از آسمان به زمین می ریزد یا مثلا وقتی نمی دانستیم که علت افتادن سیب از بالای درخت به زمین چیست گفتیم خدا آن را انداخت و بدین ترتیب مشکل نادانی علت پدیده ها حل شد! (Armin Navabi, ۱۱)

در اصل مشکل این است که علت نسبت دادن پدیده ها به خدا، نادانی نسبت به پدیده نبود- گرچه شاید نسبت دهنده نادان هم باشد نسبت به آن پدیده- بلکه



علت، کنجکاوری برای شناخت علت اولیه تمام موجودات بود که باعث شد خدا باوری شکل بگیرد. همچنین وقتی گفته می‌شود که پرنده ای که در آسمان در حال پرواز است را خداوند واپایش می‌کند، برای گوشزد کردن علت اولیه است، برای بازگو کردن اینکه خدایی که علت تمام موجودات و پدیده هاست را فراموش نکنید. چون اگرچه ابرها و علت های دیگر دست به دست هم داده اند تا باران فرو بریزد اما تمام این اشیاء علت اصلی و اولیه شان همان خداوند است.

۴- چرا علت اولیه همان خلأ کوانتومی یا مهبانگ نیست؟

نخست اینکه مشکل علت فاعلی هنوز حل نشده است. دوم اینکه علت اولیه خود به خود قانون "معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن شیء باشد" را در بر می‌گیرد. این قانون این را بیان می‌کند که وقتی معلولی دارای خصوصیتی باشد پس آن را از علت خود دریافت کرده در غیر این صورت چنین خصوصیتی را دارا نبود. برای مثال اگر به انسان عقل داشتن و هوشمند بودن را نسبت دهیم، باید حداقل علت اولیه آن را دارا باشد هرچند که علت های دیگر آن را دارا نباشند. پس ماده اولیه مهبانگ، خلا کوانتومی یا هر چیز دیگری که کشف شده را نمی‌توان علت اولیه نامگذاری کرد چرا که هوشمند نیست. اگر در آینده نیز موجود هوشمندی به عنوان علت نخستین کشف شود باز هم نمی‌توان آن را علت اولیه نامگذاری کرد به این خاطر که:

یک شخص اگر موجودات دیگر را بنگرد درمیابد که همه محدود هستند حتی موجوداتی که تا به حال ندیده است یا حتی درکشان نکرده است به این خاطر که همه آنان غیر از آن شخص هستند و وقتی که همه، غیر از او باشند یعنی محدود هستند و نیاز به حد زننده (حاد) دارند. به عبارت آسان تر، من خودم را در نظر می‌گیرم و به خود نگاه می‌کنم و با خود می‌گویم وقتی من در اینجا ایستاده ام پس یعنی غیر من فضای دیگری را اشغال کرده اند و در جایی که من اشغال کرده ام نیستند پس این به این معناست که محدود هستند حتی اگر آنان را ندیده باشم.

در نتیجه می‌توان گفت که همان‌هایی که محدود هستند، در وجودشان نیازمند هستند یعنی برای اینکه وجود داشته باشند نیازمند کسی هستند که وجودش کامل باشد. کسی که نیازمند و محدود نباشد. کسی که وجود از خودش است.

برای اینکه این مسئله واضح‌تر شود می‌توان مثالی زد: وقتی پسر بچه‌ای در حال خوردن یک غذای خوش مزه است و ناگهان قاشق از دستش می‌افتد و غذا روی لباسش می‌ریزد، مادرش هنگام شستشوی لباس از او می‌پرسد که چرا لباس چرب شده است و پسر بچه هم جواب می‌دهد که غذا روی لباس ریخت. در این هنگام مادر دیگر از چربایی چرب بودن غذا سوال نمی‌کند چرا که از قبل می‌داند چربی غذا از روغن است و چربی روغن هم از خودش! در اینجا معلوم می‌شود که اینکه چربی از کجا آمده به یک جا ختم شد و آن هم خود روغن بود. مادر به دنبال این بود که بالاخره به یک جا برسد که چربی برای خودش باشد و گرنه تا بی‌نهایت باید همین‌الگو را ادامه می‌داد که در این صورت به نتیجه نمی‌رسید که لباس پسر بچه از کجا چرب شده است. در مسئله وجود خدا هم همین‌را باید گفت که باید به علتی برسیم که وجودش کامل و از خودش باشد. (محمد حسین وکیلی، ۱۳۹۸، ۱۰۹)

نتیجه‌گیری

افرادی که سعی در پاک کردن مسئله وجود خدا از اذهان مردم را دارند به همراه استدلالاتی با مسلمانان روبرو می‌شوند که یکی از آن استدلال‌ها، جهانی از عدم است که حاصل غرق شدن در اقیانوس علم تجربی است. در اینجا اشکالاتی به این نظریه‌ای که پایه و اساسش، کتاب "جهانی از هیچ" است، وارد شد.

۱- چرا باید برای هر چیزی تعریف تجربی داشته باشم حال آن که علم تجربی خودش محدوده خودش را مشخص کرده و از آن جلوتر نمی‌رود. پس وقتی که صحبت از عدم می‌شود بهترین تعریف از عدم برای علمی است که توانایی بیان



تعریف دقیق عدم را داشته باشد.

۲- در این مسئله که قبل از مهبانگ چه بوده دو نکته وجود دارد: اول اینکه اصلاً می‌توانیم کلمه قبل را به کار ببریم یا چیزی به عنوان "قبل" وجود ندارد و باید از کلمه دیگری به نام "عامل" یا "علت" استفاده کرد و دوم اینکه بر فرض اینکه بتوان از کلمه قبل استفاده کرد در اینکه قبل از مهبانگ چه بوده، اختلاف بسیار است.

۳- وقتی لاورنس با این نظریه در تلاش است تا بگوید خدا می‌تواند وجود نداشته باشد پس چگونه نتیجه‌گیری می‌کند که به خدا نیازی نداریم چون جهان می‌تواند از هیچ باشد.

۴- حالا بر فرض اینکه جهان از هیچ درست باشد، جواب این سوال که سازنده عدم (با تعریف تجربی) کیست، چه می‌شود.

۵- مهم‌ترین اشکال بحث همین جاست که علم تجربی که با ماده سر و کار دارد چگونه می‌تواند به این نتیجه برسد که فراماده یا متافیزیک وجود ندارد؟ پس از بیان اشکالات روشن شد که بهترین راه فهم وجود یا عدم وجود خدا فلسفه است چون علمی عقلی می‌باشد.

همچنین بحث اینکه علت فاعلی برای این جهان نیاز است، مطرح شد و در ادامه چند تصور اشتباه درباره وجود خدا تبیین و بررسی شد:

۱- برخی گفته بودند که با علت قرار دادن خدا، مشکل حل نمی‌شود بلکه خود خدا هم نیاز به توضیح دارد. و در جواب گفتیم که هیچ کس چیزی را که کامل درک نمی‌کند اصلش را زیر سوال نمی‌برد.

۲- برخی نیز گفته بودند که علت خدا چیست که با مثالی ساده بیان کردیم که نباید به "تسلسل" تن به دهیم و باید بپذیریم که علت‌ها به یک جا ختم خواهند شد.

۳- برخی نیز تصور می‌کردند که خدا ساخته جهل بشر است همچنان که ریچارد داوکینز هم سعی دارد خدای ساخته شده توسط جهل را از بین ببرد، اما اینطور

نیست بلکه این کنجکاوی بشر برای شناخت علت اولیه بوده که آنان را به سمت خداپرستی کشانده است.

۴- در قسمت چهارم هم ویژگی هایی از علت اولیه گفته شد که در ماده اولیه ای که باعث مهبانگ شده یا هیچ کوانتومی وجود ندارند. پس علت اولیه نیستند و پس شناخت تجربی مهبانگ و قبل از آن همچنان سوال "علت اولیه کیست" باقی می ماند.

منابع

۱. لاورنس کراوس، جهانی از عدم (A Universe from nothing)، ۱۳۹۳، ترجمه سیامک عطاریان، بی نا، تهران، ۱۳۹۷.
۲. محمدی ری شهری، محمد، مبانی خداشناسی، دارالحدیث، تهران ۱۳۷۹.
۳. مطهری، مرتضی، آینده انقلاب اسلامی ایران، صدرا، تهران، ۱۳۹۴.
۴. محمد حسین وکیلی، معارف کاربردی (۳)، خداشناسی، کتب برترین آرزو،

۱۳۹۸

منابع لاتین

۱. Armin Navabi, Why there is no god, ۱۱
۲. Stephen Hawking, A Brief History of Time, ۱۳۶, ۱۹۸۸



اصطلاح شناسی واژه محاربه ونفی بلد واثبات مشروعیت آن در باب مجازات محارب

علی علیزاده^۱

سید مرتضی افتخارافضلی^۲

چکیده

امنیت جانی ومالی ساکنین یک سرزمین از مهمترین دغدغه‌های تمامی دستگاه‌های حکومتی جوامع بشری است. محارب که نزدیکترین اصطلاح فقهی به واژه تروریسم است از خطرناکترین عناصر برهم زنندهی ثبات امنیت وآرامش یک جامعه است؛ فردی که با قصد فساد دست به سلاح میبرد و جان ومال مردم را مورد تعرض قرار میدهد. میان فقهای امامیه، درباره ماهیت محاربه وچگونگی مجازات او در اسلام اختلافاتی به چشم میخورد که با امعان نظر ودقت در شرایط وقیود تعریف محاربه وهمچنین حد یا تعزیر بودن مجازات او میتوان حقیقت مراد شارع از جرم‌انگاری محاربه راتبیین کرد. پایه واساس تبیین مجازات محاربه آیه ۳۳ سوره مائده است که مجازات او را بنابرظاهر، یکی از این چهار حد معرفی می‌کند: قتل، به صلیب کشیدن، قطع دست وپا بصورت مخالف ونفی بلد. دراین مقاله برآنیم

۱. طلبه پایه ششم مدرسه علمیه آل یاسین علیه السلام قم.

۲. طلبه پایه ششم مدرسه علمیه آل یاسین علیه السلام.

که با روش توصیفی - تحلیلی بررسی دقیقی نسبت به تعریف محاربه ارائه دهیم و از رهگذر منابع دسته اول شیعی، مشروعیت تبعید ونفی بلد گروهی از محاربین را اثبات کنیم.

واژگان کلیدی: محاربه، فساد در زمین، نفی بلد، حد، تعزیر، مشروعیت.

مقدمه

مساله این پژوهش بر مبنای واقعیت خارجی مطرح می شود و صرفاً زائیده ذهن محقق نیست و به عبارت دیگر تحقیق می بایست براساس مشکلات و نیازهای جامعه سیاست گذاری شود. جامعه ایران نیز جامعه‌های روبه رشد و پیشرفت است و صاحب نظران و اندیشمندان دستگاه قضایی در عصر عدالت خواهی اراده جدی دارند تا از رهگذر منابع دسته اول شیعی از جمله آیات قرآن و روایات مورد اعتماد، مجازاتهایی موثر و مطابق با نظر شارع و مورد تایید عقل و جوامع حقوقی ارائه دهند. در این نگاشته سعی شده بصورت تحلیلی و دقیق، ابتدا تعریف محاربه و سپس در راستای تعیین مجازات موثر، تعریف نفی بلد و اکاوی و تبیین شود.

محارب در واقع با استفاده از سلاح باعث ایجاد ترس و ناامنی در جامعه شده و به حکم عقل و شرع، لازم است مجازاتی متناسب با میزان ضربه به امنیت جانی و مالی مردم برای او معرفی شود؛ در منابع اسلامی چهار مجازات برای این عنصر مخرب معرفی شده که بدین شرح است: قتل، به دار آویختن، بریدن دست و پا بصورت مخالف و تبعید.

تبعید به معنای دور کردن مجرم از شهرش، در عرض سه مجازات دیگر و بطور تخییری به عنوان مجازاتی مشروع در شریعت اسلام مطرح شده است.

در برخی از کتب مرتبط (طبسی نجم الدین، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴) اشاراتی به فتاوی فریقین و نظرات متفکران اسلامی درباره مشروعیت تبعید برای شخص محارب وجود دارد و در برخی مقالات نیز، بررسی سند روایات، بخش عظیمی از مباحث را به خود اختصاص داده است.

در عمده نگاشته‌های صاحب نظران به بررسی مجازات تبعید محارب صرفاً بصورت یک گزارهی فقهی برآمده از بخشی از منابع شیعی پرداخته شده است و غالب نوشته‌های پیشین نیز نگاه تطبیقی و پیشنهادی در فضای جامعه امروز را مورد بحث و بررسی قرار نداد هاند.

ثبات امنیت یک جامعه از مهمترین دغدغه‌های دستگاه حکومتی آن جامعه است که علاوه بر دین، عقل و تجربه نیز آن را تایید می‌کنند و از خطرناکترین پدیده‌های موثر در مخدوش کردن این ثبات، محارب است. کسی که سلاح دردست گرفته و با اشاعه رعب و وحشت میان مردم ممکن است منجر به قتل نفس و ضرر به مال و ناموس جامعه شود و بر روند عادی اقتصادی معیشتی مردم تاثیر منفی بگذارد.

این پژوهش با بررسی دقیق منابع فقهی شیعه اعم از کتاب و سنت باروش توصیفی-تحلیلی به ارائه تعریفی کامل از محارب و مفهوم نفی بلد با استفاده از منابع روایی پرداخته و در ادامه اثبات یا رد مشروعیت مجازات تبعید برای محارب را مورد بررسی قرار داده است.

با مراجعه و کنکاش میان منابع اسلامی در خصوص مساله تبعید محارب با واژگانی برخورد می‌شود که پیش از ورود به محل بحث، ذکر آنها و بیان آراء لغویین در خصوص معانی آنها حائز اهمیت است.

۱،۱ نفی بلد:

لغت شناسان عرب در ذکر معنای نفی بلد، از آن به خارج کردن و دور کردن شخص از محدودهای که در آن بوده تعبیر کرده اند؛ مشروط به تحقق دو شرط که در صورت عدم وجود آن دو شاهد مصداقی از نفی بلد نخواهیم بود: نخست آنکه عرف اهل محل آن شخص را داخل در مکان سابقش ندانند و دوم اینکه افراد مذکور شخص منفی من الارض را دور و رانده شده از مکان سابقش تلقی کنند (فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۷۶ و طریحی، فخرالدین ۱۴۱۶ق ج ۱، ص ۴۱۸ و جوهری، اسماعیل بن حماد ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۵۱۳).

توضیح برخی دیگر از لغت دانان نیز چنین فهمی را از واژه نفی (بلد) تایید می‌کند چرا که ایشان صرف اخراج او از سرزمین محل سکونتش را نفی بلد نمی‌دانند بلکه

باید در شهری دور از آن مکان سکنا داده شده و همچنین از برگشتش ممانعت به عمل آورده شود.

لازم به ذکر است که برخی آنرا بمعنای کشتن (اعدام) و یا حبس (سجن) میدانند که اغلب امهات لغت آن را ذکر نکرده‌اند و یا به قائلین مجهولی نسبت داده‌اند که این خود نشان از تضعیف ایشان دارد.

۲، ۱، محاربه:

محاربه مصدر باب مفاعله است و اخذ آن از دو ماده محتمل است: اول آنکه ماخوذ از حرب به فتح حاء و راء که بمعنای سلب است باشد؛ راغب اصفهانی گوید: حَرَب به معنای تاراج و غارت غنایم در ضمن جنگ است و سپس معنی آن توسعه یافته و در مورد مطلق سلب و غارت مال به کار رفته است (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۲) سیوری نیز در کنز العرفان میگوید: لغت حرب در اصل به معنای سلب است بعنوان مثال وقتی گفته می‌شود: حرب الرّجل ماله یعنی مالش را از او گرفت (سیوری، مقداد بن عبدالله، ۱۴۲۷ق، ص ۲۷۴) دوم اینکه گرفته شده از حرب به فتح حاء و سکون راء باشد که معنای آن عبارت است از جنگیدن و نزاع؛ ابن منظور در لسان العرب چنین گفته است: غارت مال انسان و ترک آن شخص به گونهای که هیچ چیزی برایش نماند (ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۳)

با دقت در معانی واژه مد نظر چنین متفاهم است که به نظر برخی از اهل لغت، حرب در استعمالات اولیه خود به معنای غارت کردن مال و به یغما بردن بکار رفته است، چون در گذشته بیشتر درگیریهای مسلحانه و جنگ به سلب و غارت اموال طرف مغلوب توسط شخص غالب منتهی میشده و حتی در برخی موارد هدف از جنگ، غارت و به یغما بردن مال طرف مقابل بوده است. با این توضیحات باید چنین گفت که در استعمالات پسینی عرب در واقع ملازمه‌ای میان سلب مال

مغلوب و جنگ و درگیری مسلحانه لحاظ شده است بنابراین واژه حرب معنای جنگ و درگیری مسلحانه به خود گرفته است.

برخی دیگر همچون لغت شناس بزرگ عرب فراهیدی بر این باورند که حرب در مقابل و نقیض سلم و سلم نیز به معنی صلح و آرامش است، در نتیجه باید حرب را به نا امنی و ضدیت تعریف کرد. از اینرو استعمال این کلمه برای جنگ یا سلب و غارت مال با ملاحظه این واقعیت است که جنگ و غارت اموال هر دو ملازم با اضطراب و نا امنی برای طرفین و وجود حالت تضاد و دشمنی بین آن دوست که گاهی به صورت غصب مال و گاهی به صورت جنگ و درگیری نظامی جلوه می‌کند. بنابراین کلمه حرب لزوماً به مفهوم جنگ نیست بلکه به معنای مطلق ناسازگاری و مبارزه است و در واقع جنگ و درگیری نظامی مصداقی از آن است (فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۲۱۳)

۱،۳ عقر:

برخی کتب لغت مانند لسان العرب معنای عقر را عقیم کردن بر شمرده اند (ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۵۹۱) و بعضی دیگر همچون شمس العلوم حمیری و معجم مقاییس اللغه در اصل معنای زخمی و مجروح کردن را برای لغت عقر بکار برده اند. (حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۴۶۷ و ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۹۰) همچنین عبارت عَقَر الرجل در معنای فعل لازم بمعنای مدهوش شدن است. جمع بندی آراء لغت شناسان عرب در کتبشان درباره این واژه چنین است که عرف عرب از عقر جراحت و شکستگی میفهمد و برای فهماندن عقیم کردن قرینه لازم است.

۱،۴ الص:

با لام مکسور و مضموم به معنای دزد و چپاولگر بیان شده است. در لغتنامه‌ها فتح لام را به این درید نسبت داده اند. در تاج العروس چنین آمده: (وَاللَّصُّ: السَّارِقُ،



مَعْرُوفٌ، وَيُتَلَّكُ، عَنْ ابْنِ دُرَيْدٍ فِي التَّهْدِيدِ وَالصَّحاح: اللَّصُّ، بِالضَّمِّ، لُعَّةٌ فِي اللَّصِّ، وَأَمَّا سَيِّوِيَةٌ فَلَا يَعْرِفُ إِلَّا لَصًّا، بِالْكَسْرِ). (واسطی، محب الدین، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸)

آنچه به نظرمی آید این است که در لغتی خاص لص به فتح لام استعمال شده است لکن در کتب روایی این کلمه غالباً بکسر لام آمده است و گاهی بضم لام.

۱،۵ تغریب:

برخی لغویون همچون ابن منظور در لسان العرب با موازنه برقرار کردن میان واژه غَرَبَ و مغرب الشمس، آن را به رفتن سمت محل غروب خورشید (مکانی دوردست) ترجمه کرده است. (ابن منظور، محمد بن مکرم ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۶۱۸)

۱،۶ اهل ریه:

ریب بمعنای شک و تردید است (فراهیدی ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۸۷ و حمد بن فارس بن زکریا ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۶۸) و منظور از اهل ریه (اهل فساد و اتهام) کسانی است که قصدشان در حمل و استفاده از سلاح برای مردم مشخص نیست، به عبارت دیگر کسانی که با به همراه داشتن سلاح و استفاده کردن از آن عادتاً و طبیعتاً موجب ترس و اضطراب مردم و ایجاد جو ناآرامی در فضای جامعه شوند را اهل ریه می نامند.

۱،۷ قاطع طریق:

راغب اصفهانی در مفردات الفاظ قرآن می گوید این عبارت دو معنا دارد؛ نخست آنکه: سیر و سلوک و پیمودن راه دومین معنا عبارتست از غصب و گرفتن اموال مردم در راه (راهزنی) (اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق: ۶۷۷) فیومی نیز در المصباح المنیر گفته است قاطع طریق کسی است که در کنار قصد غصب و سرقت باعث ترس مردم نیز می شود (فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۰۹)

برای اینکه به پرسش اصلی نگاشته حاضر یعنی ماهیت و مشروعیت مجازات تبعید برای محارب پاسخ دهیم ابتدا لازم است دو واژه اصلی بحث یعنی محارب

وتبعید مورد موشکافی قرار گیرند. از آنجایی که در ارائه تعریف فقهی برای این دو واژه به تبیین فقها و مفسرین بسنده نمی‌شود برآنیم که درکنار نقل نظر آنها کلماتشان را تاحدی مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

• ۲. تعریف اصطلاحی محاربه

۲،۱ محاربه در منابع اسلامی

۲،۱،۱ آیات و روایات:

در وهله اول جهت ارائه دادن تعریفی کامل و منطقی که شامل تمام مصادیق واقعی خود و خارج کننده مصادیق بیرونی باشد می‌بایست قرآن کریم و منابع روایی را بصورت گسترده مورد بررسی قرار داد.

در مرحله دوم مفهوم بدست آمده را با تعاریفی که فقها و مفسرین امامیه تبیین کرده اند مقایسه کرده سعی میکنیم تعریفی صحیح و با کمترین اشکال ارائه دهیم. با بررسی آیاتی که به نوعی کلمه حرب و محاربه در آنها منعکس شده است (مائده ۶۴ و ۳۳، توبه ۱۰۷، بقره ۲۷۹، انفال ۵۷، محمد ۴) چنین درمی‌یابیم که هیچکدام در مقام ارائه تعریفی از شخص محارب نیستند و صرفا مجازات او را تبیین کرده و یا خصوصیتی از آن را ذکر کرده‌اند لذا تحقیق و بررسی آیات در بخش مربوط به چگونگی نفی محارب خواهد آمد.

در برخی روایات نیز خصوصیتی از محارب منعکس شده ولی مشخص نیست که کدام قید از قیود بکار برده شده در روایت موثر در تعریف محارب است. روایت صحیح السنند محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام از همین قبیل است: امام باقر علیه السلام فرمود: هرکس در شهری از شهرها سلاح بکشد و کسی را مجروح کند قصاص می‌شود و او را به شهری دیگر تبعید می‌کنند. و کسی که خارج از شهرها سلاح بکشد و ضربه زند و مجروح کند و مال کسی را بدزدد و به غارت برد ولی خون کسی را نریزد، محارب است و جزای او جزای محارب است. (بحار الأنوار، ۱۴۱۰ق، ج ۷۶،

ص ۱۹۴، مستدرک الوسایل ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۱۵۵، کافی، ۱۴۳۵ق، ج ۷، ص ۲۴۸) از این روایت و روایات مشابه آن در می یابیم که قطعاً (از نظر دلالتی) به کسی که در بیرون شهرها دست به سلاح برد و کسی را مورد ضرب و شتم قرار دهد و مجروح کند و مالش را به غارت برد محارب گفته می شود. البته با مراجعه به توضیحات فقها در می یابیم که ایشان قسمت اول روایت را هم مربوط به محارب می دانند یعنی کسی که در شهر با سلاح شخصی را بترساند و زخمی کند نیز محارب محسوب می شود. آنچه که در نگاشته حاضر مورد اهتمام قرار گرفته آنست که باید تمام قیود اصلی و رکن گونه‌ی تعریف مشخص شود بصورتی که تمام مصادیق واقعی محارب در تعریف لحاظ شوند؛ بنابراین ناگزیر از بررسی روایات وارده دیگر در این زمینه هستیم تا به تصویری جامع تر نسبت به مراد شارع دست یابیم.

از امام صادق علیه السلام روایت کرده اند از پدر بزرگوارش که این چنین فرمود: اگر کسی بر تو وارد شد و خواست به اهل تو و اموال تو دست درازی کند اگر توانستی او را بزن (و با او مقابله کن)، دزد در جنگ با خدا و رسول خداست، او را بکش پس اگر چیزی در آن بر تو باشد بر گردن من است (بحار الأنوار ۱۴۱ق: ۷۶ / ۱۹۴، تهذیب الاحکام ۱۴۰۷ق: ۱۵۷ / ۶).

این روایت از ابهامات گذشته کاسته است. امام می فرمایند: کسی را که مبادرت به تعرض به مسلمان و اهل و مالش می کند محارب مینامند اگرچه منجر به دزدی و جراحت و قتل نشود.

پس صرف سلاح کشیدن و ایجاد ترس در قلب مسلمان به جهت اضرار به جان و مال در صدق محاربه کافی است و ملاک بدست آوردن قصد او نزد مسلمان، ظاهر او به همراه وجود سلاح است و ثمره این نوع بیان از محاربه و شخص محارب در انکار او نزد قاضی روشن می شود چراکه ممکن است او نافی قصد ارباب و اضرار به مسلمین شود.

و در ادامه امام می فرمایند: دزد و غارتگر (لص) محارب است. دزد اگرچه مال

را به چنگ نیاورد اگر موجب ترس و برهم زدن آرامش مسلمانی شود محارب است و کمترین مجازات او تبعید است.

سند: رَوَى عَلِيُّ بْنُ رِثَابٍ عَنْ ضُرَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ.

ترجمه: امام باقر علیه السلام فرمودند: هرکس به هنگام شب با اسلحه بگردد محارب محسوب می شود مگر آنکه از اهل ریه نباشد (من لایحضره الفقیه ۱۴۱۳ق: ۴/۶۸) در این روایت، حضرت باقر علیه السلام کسی را که در شب سلاح با خود حمل می کند محارب انگاشته اند فلذا آنچه از این روایت شریفه متفاهم است این است که در تعریف محارب نه زدوخورد و مشاجره شرط است، نه زخمی کردن و نه سرقت و نه کشتن....

منظور از اهل ریه همانگونه که گذشت کسانی هستند که توقع حمل و استفاده از سلاح از ایشان نمی رود به عبارتی دیگر اجازه قانونی بر استفاده از سلاح ندارند. فلذا اگر شخصی از نگهبانان شهر سلاح در دست داشته باشد و موجب ترس دیگری شود محارب محسوب نمی شود چراکه حد وسط و نقطه مائز میان شخص محارب و غیر او سلاح کشیدن شبانه است اگر اجازه قانونی بر حمل سلاح نداشته باشد به عبارتی دیگر کسی که حامل سلاح است و شبانه در شهر پرسه میزند در واقع يك تروریسم خاموش است فلذا چه بسا بتوان گفت در شریعت مبین اسلام برخورد و مقابله با محارب از همان مراحل اولیه شکل گیریش مورد تاکید است. این همان نقطه خلأئی است که در برخی مجامع بشری جهت مقابله و ریشه کنی محارب و تروریست احساس می شود.

روایاتی در دست داریم که نقش سرقت در تعریف محارب را مشخص می کند از جمله صحیح حلی از امام صادق علیه السلام که از جدشان امام علی علیه السلام نقل میکنند که این چنین فرمودند: اگر دزدی به سمت تو آمد او را بکش هرچه از آن به تو رسد برگردن من باشد.

از این روایت بدست می آید که اگر دزدی شمشیر بکشد و در کنار سرقت باعث

ترس دیگران شود محارب است .

همچنین بر اساس برخی روایات مانند روایت شیخ صدوق، به صرف کشتن شخصی محاربه اطلاق نمی شود

«شیخ صدوق می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره آیه (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) پرسیدند، امام علیه السلام فرمود: هرگاه کسی مرتکب قتل شده ولی محاربه نکرده و مال کسی را نگرفته باشد، به قتل می رسد.

(من لایحضره الفقیه ۱۴۱۳ق: ۶۷، وسایل الشیعه ۱۴۰۹ق: ۲۸/ ۳۱۲)

با بررسی روایاتی که مربوط به بحث هستند از جمله این روایت متوجه میشویم که در صدق محاربه صرف کشتن شخصی کفایت نمی کند و اینکه محاربه ماهیت و تعریفی خاص دارد غیر از قتل و سرقت و مجروح کردن.

آنچه در روایات و آیات بدست می آید این است که به ترساندن انسانی بوسیله سلاح به ناحق به قصد مادی (سرقت و غارت) و یا معنوی (برهم زدن ثبات و آرامش در جامعه، قتل، جرح، ضرب و...) محاربه اطلاق می شود.

در برخی از روایات فقط به تعبیر «إِذَا حَارَبَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَسَعَى فِي الْأَرْضِ فُسَادًا» همان طور که در آیه ۳۳ سوره مائده آمده است اکتفاء شده است، پس هرآنچه در تحقق محاربه تاثیر دارد باید از ماهیت کلمه محاربه و تلاش به فساد در زمین برداشت شود همانگونه که فقها در ضمن تفسیر این دو عبارت تعریف محاربه را ارائه داده اند. پس لازم است فهم فقها و مفسرین از منابع را در نظر بگیریم تا در نهایت تعریفی کامل و دور از نقص ارائه دهیم.

۲،۱،۲ فتاوی فقهای امامیه

۲،۱،۲،۱ تبیین فقهای متقدم از محارب:

نکته: مقصود ما از متقدمین اصطلاح مشهور آن است و فقهای که قبل از شیخ طوسی می زیستند را شامل می شود و فقهای پس از ایشان متأخر نامیده شده اند.

بعد از فحص یافتیم که چیزی از مرحوم ابن جنید اسکافی و ابن ابی عقیل

وهمچنین شیخ صدوق در مورد تعریف محارب در دست نیست و نظرشان مبهم است اگرچه فتاوییی در این باب در کتب مختلف از ایشان یافت می شود به عنوان مثال کتب فقهی در مقابل ابن جنید حکم را شامل مرد وزن میدانند و قول به اختصاص مجازات محاربه به مردان را به ایشان نسبت می دهند .

در الانتصار سید مرتضی عباراتی هست که گمان می رود ایشان تعریفی از محارب را ارائه داده اند. در الانتصار اینگونه آمده است: حکم المحاربین: و مما انفردت به الإمامية: القول بأن من حارب الامام العادل و بغی علیه و خرج عن التزام طاعته یجری مجری محارب النبی ﷺ و خالغ طاعته فی الحکم علیه بالكفر، و إن اختلف أحكامهما من وجه آخر فی المدافنة و الموارثة و کیفیة الغنیمة من أموالهم.

بطور خلاصه هرآنکه در مقابل معصوم و هرکسی که اطاعت از او واجب است، سرکشی کند محارب و در حکم کافر است.

شیخ مفید در مقنعه می گوید: و أهل الدغارة إذا جردوا السلاح فی دار الإسلام و أخذوا الأموال. (بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان ۱۴۱۳ق: ۸۰۴)

قیود ذکر شده در این تعریف عبارت اند از: اهل دغاره بودن (یورشگری)، کشیدن سلاح، اقدام در دارالاسلام و اخذ اموال.

شیخ طوسی در نهاییه محارب را اینطور معرفی می کند: کسی که برای گرفتن مال انسانی سلاح بکشد. (طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰ق: ۲۹۷) لکن در صفحه ۷۲۰ از همین کتاب می گوید او کسی است که سلاح بکشد و از اهل ریه باشد چنانچه ملاحظه می شود شیخ طوسی این دو شرط را «اهل ریه بودن و بیرون آوردن سلاح از غلافش» از ارکان تعریف دانسته است. ایشان در این بخش از نوشته هاش انگیزه اخذ مال و اقدام در دارالاسلام را که در تعریف شیخ مفید وجود داشت لحاظ نکرده و شرط ندانسته است. به علاوه، هدف از تجرید سلاح را بیان نفرموده و در مبسوط نیز گفته است: (قال جميع الفقهاء المراد بما قطع الطريق و هومن شهر السلاح و اخاف السبيل لقطع الطريق و الذی رواه اصحابنا أن المراد بها كل من شهر السلاح و اخاف الناس فی برکانوا و بحر و فی البیان او فی الصحراء و رروا ان اللص ایضا محارب و فی بعض روایاتنا ان المراد بها قطع

الطریق كما قال الفقهاء) (طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۴۷).

شیخ در این تعریف قول فقها را ذکر کرده که محاربه را سلاح کشیدن برای قطع طریق و راهزنی و ناامنی راه‌ها دانسته‌اند و ظاهراً آن را پذیرفته است. در کنار این قول، اقوالی دیگر از تعریف محارب وجود دارد که ایشان به ذکر آنها بسنده کرده‌اند. همچنین ایشان در خلاف گفته است: کسی از قطع طریق که برای ترساندن مردم در راه‌ها سلاح بکشد محارب است. (طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق: ۴۵۸/۵) به همین اندازه درباره نقل نظرات فقهای متقدم در مورد تعریف محارب کفایت می‌کنیم و به تعاریف تبیین شده بوسیله متاخرین می‌پردازیم.

تاکنون شروطی که متقدمین به آنها اشاره کرده بودند عبارت بود از:

۱. بیرون کشیدن سلاح

۲. خروج از ولایت رسول یا نائیش

۳. قطع طریق

۴. دزدی (قصددزدی)

۵. اهل دغاره و ریه بودن

۶. در مملکت اسلامی بودن

۷. مرد بودن

در آینده خواهیم دید که کدام شرط از شروط ذکر شده مورد اعتنای متاخرین قرار گرفته و در مقابل کدامیک مورد قبول واقع نشده و اساساً چه تمایزی میان نظر متقدمین و متاخرین وجود دارد.

۲،۱،۲،۲ تبیین فقهای متاخر:

محقق حلی تجرید سلاح برای اخافه (ترساندن) مردم را محاربه دانسته و در مورد اینکه آیا لازم است محارب، اهل ریه باشد تردید کرده و قول اصح را عدم اشتراط دانسته بلکه فرموده با قصد اخافه و علم بر آن محاربه محقق است. ایشان توانایی بر

اخافه را نیز دخیل نشمرده و درباره کسی که سلاح بکشد اما به علت ضعف قدرت اخافه نداشته باشد تردید کرده است و شبه اقوال را (بهترین قول را) ثبوت عنوان محاربه در این خصوص دانسته است (محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۳۷۳ش: ۱۸/۴)

علامه درمختلف برای اثبات عنوان محارب از اهل ریه بودن را شرط می داند لکن قید ترساندن مردم را ذکر نکرده است (علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر ۱۴۱۳ق: ۲۵۶/۹)

در جواهر تبیین شده است: محارب کسی است که برای ترساندن مردم به قصد فساد در زمین دست به سلاح برداگرچه سلاح در غلاف باشد (نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق: ۵۶۴/۴۱)

شهید اول در لمعه دمشقیه گفته آنکه سلاح کشد برای ترساندن دیگری محارب است و ایشان هم تصریح بر نفی ذکر اهل ریه در تعریف دارد. (عاملی، محمد بن مکی، ۱۴۱۰ق: ۲۶۳) لکن شهید ثانی در ادامه این مطلب قصد اخافه را شرط ندانسته است و گفته است «قصد الاخافه ام لا». (عاملی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق: ۲۹۰/۹) آنچه از کلام شهید متوجه می شویم این است که صرف ترسیدن مردم از شاهر سلاح کافی است اگرچه از اهل ریه نباشد. لکن در خارج و مقام ثبوت ترس از غیر اهل ریه مانند سرباز و پاسبان واقع نمی شود زیرا آنها اذن قانونی بر استفاده از سلاح دارند. و چه بسا ظاهر هم عدم اشتراط قصد اخافه باشد چنانکه در ادامه خواهد آمد.

امام خمینی نیز در تحریر الوسیله می فرماید: المحارب هو کل من جرد سلاحه أو جهزه لإخافة الناس وإرادة الإفساد فی الأرض. یعنی ایشان اولاً صرف بکارگیری سلاح را مطرح می کنند و تجرید سلاح را شرط نمی دانند (تجرید بمعنای بیرون آوردن سلاح از غلاف است) ثانیاً قصد فساد در زمین را شرط می داند. همانگونه که صاحب جواهر محارب را اینطور تعریف کرده بود (فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۲ق: ۶۳۷) بر اساس این نظر برای تحقق محاربه، علاوه بر به کارگیری سلاح و قصد اخافه، قصد افساد در زمین



نیز شرط است. این نظر مبتنی بر این برداشت از آیه ۳۳ سوره مائده است که موضوع حکم دو جزء دارد؛ یکی محاربه و دیگری افساد در زمین. کما اینکه در این عبارت از آیه آمده «یحاربون الله ورسوله ووسعون فی الارض فسادا» عنوان منظور محاربه بر وجه فساد است. در نتیجه اگر هر یک از شرایط محاربه و افساد تحقق پیدا نکند موضوع حکم مذکور در آیه تحقق نمی یابد زیرا محاربه و افساد هر یک جزئی از سبب اند که با تحقق هر دو جزء سبب، مسبب یعنی مجازات های چهارگانه قابلیت اجرا پیدا می کند. تفصیل این نکته در بخش جمع بندی خواهد آمد.

همانگونه که اشاره شد نظر متأخرین تمایزاتی با متقدمین دارد:

ظاهر این است که همه فقها قایل به اشتراط استفاده از سلاح هستند ولی به غیر از علامه دیگر متأخرین در مقابل متقدمین اهل ربه و فساد بودن را شرط نمی دانند. علاوه بر اینکه متأخرین قید ترساندن مردم را به تعریف محارب افزودند که در اقوال متقدمین یافت نمی شود لکن اشاراتی از آن در روایات دیده می شود (عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ ش: ۱/۳۱۵) که باید بررسی کرد ذکر این عبارت در روایات موجب اشتراط آن در صدق محاربه می شود یا خیر.

۲،۱،۳ تبیین مفسرین

شیخ طوسی در التبیان آورده است محارب کسی است که سلاح بکشد و دیگران را بترساند. (طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰ ق: ۳/۵۰۴)

در تفسیر روح البیان گفته شده: المحاربة و الفساد علی مراتب متفاوتة و وجوه شتی من القتل بدون أخذ المال و من القتل مع اخذه و من اخذه بدون قتل و من الاخافة بدون قتل و أخذ. فلذا ایشان سرقت و مجروح کردن و کشتن را شرط نمی دانند و اینکه در محاربه اخافه (ترساندن) شرط است.

آیه الله مکارم شیرازی می فرماید: منظور از محارب کسی است که با تهدید به اسلحه به جان یا مال و ناموس مردم حمله می کند؛ اعم از این که به صورت دزدان جاده ها و گردنه ها باشد، یا در داخل شهرها و حتی افراد چاقوکش که با تهدید به



اسلحه سرد به جان و مال و نوامیس مردم هجوم می‌آورند نیز مشمول این مجازات هستند، و قابل توجه اینکه این مهاجمان بر مردم، به عنوان محاربان با خدا و پیامبر ﷺ معرفی شده‌اند؛ و این دلیل بر تأکید فوق العاده‌ای است که اسلام درباره رعایت آزادی و امنیت اجتماعی و حقوق انسان‌ها دارد. ایشان برخلاف متقدمین اخافه را شرط ندانسته است. (مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۱، ش: ۴/۳۶۰)

در تفسیر نورآمده است: طبق آیه قرآن ربا خوار هم محارب شمرده شده چون امنیت اقتصادی رابه هم میزند. در روایات هم توهین به مسلمان محاربه با خدا به حساب آمده است:

من اهان لی ولیاً فقد بارزنی بالمحاربه یعنی من استحققه واذله (قرائتی، محسن، ۱۳۷۶ ش: ۳/۸۰)

در بعضی کتب روایی عباراتی مانند «من استذل عبدی المومن ویا من اخاف لی ولیا ویا من عادی اولیایی» آمده است ولیکن عبارت من اهان لی.. بهترین سند را دارد. علامه طباطبایی در المیزان می‌فرماید: محاربه افساد در زمین از راه اخلاص به امنیت عمومی بوسیله تهدید مردم با اسلحه است.

غالب مفسرین در تعریف محارب رأی فقها را ذکر می‌کنند و از خود تحلیلی ارائه نداده‌اند لکن علامه طباطبایی تبیینی منحصر به فرد نسبت به فقهای گذشته دارد که حاکی از نگاه دقیقی به متون قرآنی است ایشان در تبیین آیه ۳۳ سوره مائده می‌فرماید:

از آنجا که در آیه شریفه رسول خدا ﷺ را ضمیمه کلمه "الله" کرده، و فرموده: "الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" این معنا را به ما می‌فهماند که مراد از محاربه، دشمنی با خدا در خصوص مواردی است که رسول نیز در آن دخالتی دارد و در نتیجه تقریباً متعین میشود که بگوئیم: مراد از محاربه با خدا و رسول عملی است که برگشت میکند به ابطال اثر چیزی که رسول از جانب خداوند بر آن چیز ولایت دارد، نظیر جنگیدن

۱. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ۱۰ جلد، دار الکتب الإسلامیة - ایران - تهران، چاپ: ۹، ۱۳۸۶ ه. ش.

کفار با رسول و با مسلمانان، و راهزنی راهزنان که امنیت عمومی را خدشه دار می سازد.

و همین که بعد از ذکر محاربه با خدا و رسول جمله: "وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا" را آورده، معنای منظور را مشخص می کند و می فهماند که مقصود از محاربه با خدا و رسول افساد در زمین از راه اخلال به امنیت عمومی و راهزنی است، نه مطلق محاربه با مسلمانان، علاوه بر اینکه این معنا ضروری و مسلم است که رسول خدا ﷺ با اقوامی از کفار که با مسلمانان محاربه کردند بعد از آنکه بر آنان پیروز شدند و آن کافران را سر جای خود نشانید معامله محارب را با آنان نکرد، یعنی آنان را محکوم به قتل یا دار زدن یا مثله و یا نفی بلد نفرمود، و این خود دلیل بر آن است که منظور از جمله مورد بحث مطلق محاربه با مسلمین نیست.

بنا بر این مراد از محاربه و افساد بطوری که از ظاهر آیه بر می آید اخلال به امنیت عمومی است و قهرا شامل آن چاقوکشی نمی شود که به روی فرد معین کشیده شود و او را به تنهایی تهدید کند، چون امنیت عمومی وقتی خلل می پذیرد که خوف عمومی و ناامنی جای امنیت را بگیرد و بر حسب طبع وقتی محارب مستواند چنین خوفی در جامعه پدید آورد که مردم را با اسلحه تهدید به قتل کند و به همین جهت است که در سنت یعنی روایاتی که در تفسیر این آیه وارد شده نیز محاربه و فساد در زمین به چنین عملی یعنی به شمشیر کشیدن و مثل آن تفسیر شده است. (طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴ ش: ۵/۵۳۲)

باید توجه داشت که مراد از محاربه با خدا و رسول، محاربه با مسلمانان است ولی به منظور بزرگ جلوه دادن آن، توجه دادن به اهمیت امت اسلامی و اینکه جنگ با امت اسلام به منزله ی جنگ با خدا و رسول است، لفظ محاربه در آیه، به خدا و رسول اضافه شده است، زیرا امت اسلام منتسب به خدا و تحت ولایت آنهاست البته در تحقق محاربه مسلمان بودن ترسیده شده شرط نیست بلکه هرآنکه در مملکت اسلامی دارای امنیت جانی و مالی است اگرچه از اهل ذمه باشد را شامل می شود.

چنین معنایی به منزله ی مجاز در اسناد است. فاضل مقداد در تفسیر خود همین معنا را برگزیده است (سیوری، ۱۳۸۵ ش: ۳۵۱/۲)

باتوجه به اینکه مجاز اسنادی در اینجا روانتر و رساتر است باید پذیرفت که هرگونه محاربه ای با مسلمانان در این معنای مجازی لحاظ شده است و با پذیرش این معنا باید برای محاربه انواع گوناگونی قائل شد گاهی کافران با مسلمانان می‌جنگند، گاهی گروهی از خود مسلمانان علیه حکومت اسلامی قیام می‌کنند و با آن می‌جنگند و گاهی گروهی از مسلمانان به قصد ایجاد ناامنی و ترساندن و غارت و خونریزی با گروهی دیگر از ایشان به جنگ می‌پردازند. هر یک از این انواع محاربه را میتوان محاربه با خدا و رسول به شمار آورد و در نتیجه مصداق آیه ی کریمه دانست. اما با توجه به قرائن متعدد، بدون شك محاربه کافران با مسلمانان مراد آیه نیست. روشن ترین این قرائن استثنایی است که در آیه بعدی آمده است: (الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم) ظاهر آیه آن است که مراد از توبه، توبه از محاربه است نه توبه از شرک و این خود قرینهای است بر اینکه این محاربان از مسلمانان هستند و به مجرد اینکه قبل از پیروزی بر آنها دست از محاربه بردارند و توبه کنند سایر احکام مسلمانی در مورد آنان اجرا می‌شود. هم چنانکه در دیگر حدود الهی نیز این چنین است. اما اگر محاربان از کافران باشند و جنگ با آنها به سبب کفرشان باشد در صورتی عفو شامل حالشان می‌شود که در حصن اسلام درآیند و صرف دست از جنگ کشیدن کافی نیست، بلکه اساساً تعبیر توبه که در آمده است به خودی خود شاهد بر آن است که منظور آیه محاربان مسلمان است نه کافر، را که توبه برای مسلمانان است نه برای کافر، کافر ایمان می‌آورد داخل در حوزه اسلام می‌شود و برای این حالت، تعبیر توبه به کار نمی‌رود. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸ ش: ۲۱۰)

جمع بندی و تعریف نهایی

رسیدن به یک تعریف صحیح مبتنی بر بررسی قیود مذکور در تعاریف فقها و مفسرین



است و در مرحله بعد مقایسه‌ی تعاریف با آیات و روایات وصحت سنجی آنها با توجه به قیودی که در منابع دست اول شیعه بدست ما رسیده است.

مساله اول: آیا قصد ترساندن در تعریف محارب نقش دارد کما اینکه غالب فقها آن را ذکر کرده اند؟

همانگونه که در آیات و روایات آمده محارب کسی است که باعث ترس و ناامنی در فضای جامعه شود چه در شهرها و چه در راهها و طبیعتا چنین شخصی که به قصدی خاص سلاح در دست دارد موجب ترس مردم می شود فلذا این قید که در اکثر کتب فقهی بزرگان از متقدمین تا متاخرین آمده شرط نیست بلکه حاصل فعل این شخص است این فرد چه در اصل قصد ترساندن مردم را کرده باشد و چه نکرده باشد با این عملش قوانینی را که امنیت مردم را تامین می کند زیر پا گذاشته کما اینکه در کتاب الروضه البهیة نیز شهید ثانی همین را بیان کرده است (عاملی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق: ۹/۲۹۰) بله، ایجاد ناامنی و ترس در دیگران شرط است فلذا به صرف قصد فساد و ترساندن دیگران او محارب شمرده نمی شود. علاوه بر این اگر کسی معتقد شود که استفاده از سلاح بدون داشتن اذن قانونی و در محدودهای خاص در بین مردم ملازمه دارد با قصد ایجاد ناامنی در محیط جامعه پس در این صورت این فرد محارب خواهد بود. لکن این نکته مهم است که در زمان پیامبر و برخی از معصومین تا حدی حمل سلاح ممنوع نبوده فلذا صرف داشتن آن مجازاتی نداشته ولی به شرایط زمان و عصر حاضر و تاکید حکومت ها بر ایجاد امنیت پایدار، حمل سلاح جرم انگاشته شده است فلذا فردا اگر با قصد دیگری غیر از سرقت و قتل و ایجاد ناامنی در جامعه مانند قصد رقصیدن و یا بازی و بازیگری از سلاح استفاده کند بطوری که قصد ایجاد ناامنی در جامعه نداشته باشد محارب نیست.

در روایت دیگری از امام علی علیه السلام نقل شده که فرمودند: کسی که در مقابل دیگری با سلاح در حال بازی است مشکلی ندارد. بعضی به استناد به همین روایت و روایات مشابه قصد اخافه را شرط دانسته اند (گلیایگانی، سید محمد رضا، ۱۴۱۲ق: ۳/۵۱۸)



لکن ممکن است درمقابل قید بازی کردن و شوخی کردن قصدفساد و ضربه زدن به جان و مال و امنیت باشد نه قصد ترساندن حال آنکه دلیلی بر این اشتراط بجز تمایل اکثر فقها به آن نیست زیرا درهیچ یک از منابع شرعی این قید نیامده است. فیض کاشانی درمفاتیح الشرایع هم همین را تایید می کند (کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۰۱ ق ۹۹):

مساله دوم: آیا محارب مختص به گروهی خاص مانند قطاع طریق و اهل ریهه است یا شامل گروه های دیگر هم می شود؟

تعریف محاربه به قطع طریق که مستلزم ربودن مال افراد درگذرندها و راه های خارج از شهر و آبادی است، بیشتر محاربه را به سرقت نزدیک می کند و در اقوال فقهای امامیه نادر است و بیشتر به نظر گروهی از اهل سنت مستند است که گفته اند: حرابه عبارت از قطع طریق یا سرقت کبری است (عوده، ۱۹۸۹ م: ۶۳۹/۲). مالکی ها به صراحت این قید را شرط می دانند. المحارب عند المالکيه: هو من أخاف الطريق لأجل أن يمنع الناس من السلوك فيها، و الانتفاع بالمرور فيها، و إن لم يقصد أخذ مال السالكين بل قصد مجرد منع الانتفاع بالمرور. (سعدی، ابوجیب ۱۴۰۸ ق: ۸۴)

عدم اشتراط این قید قریب به اجماع امامیه است. درخلاف والمبسوط ناامن کردن راه ها و کشیدن سلاح و قصد قطع طریق سه شرط محارب عنوان شده است. دلیلشان هم اجماع اصحاب ومدلول اخبار است. (طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ ق: ۴۵۷/۵) (همان، ۱۳۸۷ ق: ۴۷/۸) لکن ایشان درنهایت (همان، ۱۴۰۰ ق: ۷۲۰) قطع طریق را شرط ندانسته اند و این یعنی درخلاف و مبسوط منظورشان از محارب، محارب گفته شده درآیه بوده است کما اینکه درتفسیر تبیان خود نیز به این نکته اشاره کرده است (همان، ۵۰۴/۳) که مشکلی ندارد که آیه شریفه درباره مصداقی از مصداقی محارب نازل شده باشد کما اینکه ابن عباس و چندی از فقهای متقدم هم قطاع طریق را مقصود آیه معرفی می کنند. طبرسی و ابن ادریس حلی می گویند مراد آیه مورد خاصی از محاربین یعنی قطاع طریق است و درعین حال محارب را مخیف سبیل

وشاهرسلح عنوان کرده اند. (طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۰ق: ۲/۴۱۸، حلی، ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ۳/۵۰۵) همچنین امام خمینی رحمته الله علیه در تحریر الوسیله قطع طریق را شرط نمی داند.

با بررسی منابع فقهی وحدوسط هایی که فقهای امامیه ذکر کرده اند متوجه می شویم که قطاع طریق گروهی از محاربین هستند که با داشتن شروط دیگر محاربه عنوان حرابه را خواهد گرفت. در واقع بارزترین مصداق محارب قاطع طریق است که هم شرط ترساندن مردم را دارا است وهم استفاده از سلاح را. اما درباره قید اهل ریه باید گفت:

همان گونه که بحث از این عبارت در بخش تعریف لغوی گذشت کسانی که امرشان در استفاده از سلاح برای مردم روشن نیست اهل ریه نامیده شده اند. کسانی که حمل سلاح از آنها متوقع است بنابراین قانون حکومت مانند سربازان، پاسبانان محارب نیستند اما کسانی که برخلاف قانون با خود سلاح حمل کنند و یا استفاده کنند و یا کسی که سابقه شرارت و فساد و اقدام بر علیه امنیت ملی داشته باشند با داشتن شرایط محاربه مجازات او را خواهند داشت.

لازم به ذکر است که برخی از فقهای امامیه، اهل ریه بودن را در تحقق تعریف محاربه شرط دانسته اند (طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۷۲۰ و ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۵۳ و راوندی، سعید بن عبد الله، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۸۷) در مقابل اکثر فقهای اعم از متقدمین و متاخرین آن را شرط ندانسته اند (ر.ک. مصدر سابق)

مهمترین دلیل گروه اول از فقها اکتفاء و اقتصار بر قدر متیقن از نصوص است و استنادشان به خبر ضریس است که در ظاهر آن را شرط می داند لکن مردود است چرا که روایت در مقام اثبات است به این معنا که در خارج این شخص محارب است و به اصطلاح از قیود غالبی در تبیین های فقها بشمار می رود ولی برای ما واقع رانشان نمی دهد تا موجب شود در تعریف تصرف کنیم و آن را از شروط محارب عنوان

کنیم علاوه بر اینکه عبارت بکاربرده شده درآیه «انما جزاءالذین» یعنی الذین جمع معرف به الف ولام است که عموم را می رسان غیر ازاین آیه روایات ونصوص دیگرهم عامند وخصوصیتی برای اهل ریه قائل نشده اند (کما اینکه ازکلماتی همچون رجل ومن استفاده شده است) وهمین که بقیه شرایط ازجمله اخافه دراین شخص صدق کند محارب خواهد بود اگرچه ازاهل ریه نباشد.

مساله سوم: معنای افساد درزمین چیست و آیا قصد فساد درتعریف محارب نقش دارد؟

فساد ضد صلاح است (ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق: ۲۶۱/۱۰) و به عدم اعتدال تبیین شده است (اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق: ۳۷۹). به هر تجاوز و معصیتی فساد می گویند کما اینکه در بعضی تفاسیر اینگونه آمده است لکن درآیه شریفه فی الارض آمده و تقیید به این قید به هدف تخصیص معنای لغوی فساد است و الا لغویت در تعبیر قرآن لازم می آید چرا که فساد در غیر زمین عادتاً فرض نمی شود و تقیید به آن هیچ معنایی را نمی رساند. پس فی الارض می گوید فساد که موجب ضرر به دیگران شود اعم از ضرر به جان، آبرو، نسل و اموال موجب جزاء اشاره شده خواهد شد.

از آنجا که مبنای جرم انگاری محارب آیه ۳۳ سوره مائده است برای تبیین این قید به بررسی آیه می پردازیم «انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الارض فسادا» این آیه هم به محاربه تصریح دارد وهم به فساد در زمین لکن ظهور عرفی آن این است که محاربه با خداوند ورسولش وفساد در زمین هر کدام جزء موضوعند و برای ثبوت مجازات گفته شده درآیه هر سه باید محقق شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴ش: ۱۵۱) هر چند برخی کوشیده اند این دو واژه را بیانگر دو جرم مستقل بدانند (حبیب زاده، محمد جعفر، ۱۳۷۹ش: ۱۲) اما قاطبه مفسرین وفقها معتقدند که این دو مستقل در نظر گرفته نشده اند درآیه زیرا الذین موصول است و یحاربون الله ورسوله صله ویسعون فی الارض فسادا عطف بر صله است و مجموع معطوف و معطوف علیه برای بیان یک

حقیقت هستند بلکه اگر موصول سر یسعون تکرار میشد استقلال دوقید فهمیده می شد (امامی کاشانی، محمد، ۱۳۷۲ش: ۹۰، فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۲ق: ۶۳۸) علاوه بر اینکه فقها اتفاق نظر دارند که موضوع مجازات محاربه برپایه فساد در زمین است نه فساد مجرم به تنهایی (نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۷ش: ۲۵۱/۴) و فساد در زمین علت ثبوت مجازات بر محارب است و به اصطلاح قید تعلیلی است برای محارب (مرعشی، سید محمد حسن، ۱۳۷۰ش: ۴۴، فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۲ق: ۶۳۸)

حال این سوال مطرح می شود که آیا محاربه عنوانی است که گاهی مقرون به افساد در زمین می شود و در این صورت مجازات گفته شده در آیه براو ثابت می شود یا افساد در زمین جزء ماهیت محاربه است و کسی که افساد در زمین بر عملش صدق نکند اصالتاً محارب نیست.؟ آنچه با دقت نظر و بررسی متون دینی و روایی بدست آمده است این است که فساد در زمین جزء حقیقت محاربه است و بخاطر همین است که عده ی کمی از فقها مثل مرحوم امام این قید را در تعریف محارب ذکر کرده اند چرا که قیودی مثل قصد اخافه و اذاهل ریبه بودن را در تعریف محارب جاگذاری کرده اند حال آنکه محاربه بدون فساد در زمین و یا قصد فساد در زمین قبل از محقق شدنش معنی ندارد. ترکیب افساد و فی الارض این معنا را می دهد که این فعل جنایی باعث فساد و عدم تعادل در زمین و زندگی تکوینی و طبیعی اهلش می شود لذا پخش مواد مخدر و یا منحرف کردن عقائد و فریب دادن مردم و یا ترویج اباحه گری و آزادی جنسی و... مشمول حکم محارب نیستند زیرا افساد فی الارض بر آنها صدق نمی کند اگرچه مجازاتی مشخص دارند. بلکه کارهای خشونت بار همراه با تهدید به امنیت جان و بقاء نسل و مال و آبروی اشخاص می تواند مصداق این عنوان باشد.

با مراجعه به متون منبع که روایات صادره از معصومین هستند به این تعریف می رسیم: محارب فردی مسلح است که با قصد فساد و لوبه یکی از مصداقش دست به تهدید امنیت جانی، یا مالی یا آبرویی شخص و اشخاصی که جان و مال و سرزمین و یا آبرویشان محترم است می زند و کارش تا حد ترسیدن دیگران ادامه پیدا

می‌کنند این‌که او را به صرف قصدی که داشته محارب بدانیم... تعریف بهترین است: (فردی مسلح که با تهدید امنیت جانی کسانی که امنیتشان محترم است با قصد فساد به دنبال ضرر به نفس یا مال یا سرزمین و یا آبروی آنان است و موجب ترس دیگران می‌شود)

«حال در مقابل یک کافر می‌باشد و یا به هدف سیاسی در مقابل حکومت و دولت اسلامی و یا کودتا و شورش و...»

لکن پس از بررسی تبیین فقها و مفسرین از محارب درمی‌یابیم که آنان محارب را با کمی تفاوت از تعریف ارائه شده مامعرفی کرده‌اند.

۲،۲ در منابع غیر اسلامی (حقوق فرانسه)

کلمه تروریست از میان کلمات و اصطلاحات حقوقی غرب بیشترین قرابت و نزدیکی را با اصطلاح محارب دارد.

ترور در لغت بمعنای ترساندن و تروریسم بمعنای ارعاب و تهدید و ایجاد ترس و وحشت میان مردم است و تروریست بمعنای طرفدار ارعاب و تهدید و حکومت‌های جور است (آقابخشی، علی، افشاری راد، ۱۳۸۳ ش، ۵۶۳) اما در اصطلاح تاکنون تعریف جامعی از تروریسم نشده است لکن در عین حال به دو تعریف مناسب که مراد از این عبارت را در جوامع حقوقی امروز تبیین می‌کنند اشاره می‌کنیم:

۱. در قطعنامه ۱۹۸۴ میلادی مجمع عمومی سازمان ملل درباره تعریف تروریسم چنین آمده: فعالیت‌های مجرمانه و خشونت آمیزی که گروه‌های سازمان یافته برای ایجاد رعب و وحشت انجام می‌دهند تا به این ترتیب اهداف به اصطلاح سیاسی خود را میسر سازند (آندوبوسا، مترجم: رخسای، ۱۳۷۵ ش، ۲۰)

۲. ولف، فیلسوف آمریکایی می‌نویسد: تروریسم عبارت است از به کار بردن یر مشروع زور و خشونت برای رسیدن به اهداف خاص. لذا استفاده مشروع از قدرت و زور داخل در مفهوم تروریست. (مصباح، مصطفی، ۱۹۹۰ م: ۴۴)

ریشه اصطلاح ترور مربوط به دوران انقلاب فرانسه می باشد که مشهور به «دوران ترور» است. در این دوران گروهی با ترور مردم و ایجاد رعب و ترس در بین مردم مقاومت آنها را در مقابل نظام ستمگر از بین می بردند و از طریق به کارگیری اقدامات خشونت بار به حکومت مستبدانه خود ادامه میدادند. تروریسم از نظر مفهوم حقوقی عبارت است از اقدامات جنایی بر ضد کشور به منظور ایجاد ترس در اشخاص، که این اقدامات با توسل به قتل و خرابکاری انجام می شود و گروه زیادی از مردم در این عملیات کشته می شوند.

افزایش جرائم تروریستی در کشورهای مختلف همگان را به مبارزه همه جانبه بین المللی با این پدیده مجرمانه وادار کرده

است و تشکیل کنوانسیون های متعدد بین المللی و منطقه ای در سالیان اخیر می تواند نشانگر تلاش کشورها در برخورد با این پدیده باشد. یکی از نکات مهمی که در کلیه کنوانسیون ها مورد تصریح قرار گرفته آن است که تدابیر کنوانسیون ها تنها در مورد آن دسته از جرائم تروریستی قابل اعمال است که خصوصیت بین المللی داشته باشند. بنابراین اقدامات

تروریستی که در محدوده قلمرو یک دولت رخ می دهد و فاقد یک عنصر بین المللی باشد، تنها در صلاحیت انحصاری دولت سرزمینی خواهد بود. حقوقدانان فرانسوی چهار دیدگاه اصلی درباره مفهوم حقوقی تروریسم مطرح کرده اند؛

دیدگاه نخست آن است که وجه تمایز اعمال تروریستی از غیر آن در ماهیت ایدئولوژیکی آن است این دیدگاه از آن جهت مورد انتقاد قرار گرفته است که این امکان وجود دارد که اعمال خشونت آمیزی به انگیزه سیاسی انجام شود، اما درباره تروریستی بودن آن اختلاف نظر وجود داشته باشد.

دیدگاه دوم بر این اعتقاد است که عمل تروریستی دارای اهداف ظاهری معینی نمی باشد و بر اساس این دیدگاه در

اقدامات تروریستی، مشخص بوده قربانیان چندان دارای اهمیت نمی باشد. آن چه در این زمینه مهم است، نتایج و آثاری است که از افعال تروریستی ناشی می شود.

دیدگاه سوم نیز مشخصه بارز عمل تروریستی را خشونت شدید موجود در آن و غیر عادی بودن عمل تروریستی دانسته است.

دیدگاه چهارم نیز در قرابت معنایی با دیدگاه اخیر، اعتقاد دارد که برای فهم درست اصطلاح تروریسم باید به احتمالات معنای لغوی آن مراجعه کرد. تروریسم به لفظ ترور برمی گردد که به معنای وحشت و ترس می باشد، بنابراین تنها اعمالی می توانند تروریستی قلمداد شوند که قادر باشند، ترس و هراس را در جامعه ایجاد نمایند.

از آنجایی که در این تحقیق به دنبال آنیم که مشروعیت مجازات تبعید برای محاربین را اثبات یارد کنیم پس از شناخت معنای اصطلاحی محارب لازم است معنای اصطلاحی نفی بلد که در آیه ۳۳ سوره مائده و دیگر روایات آمده نیز مورد کنکاش و بررسی قرار گیرد.

۳. نفی بلد (تبعید)

در ابتدا و پیش از بیان تعریفی که می تواند بعنوان قدر متیقن تعاریف ارائه شده از تبعید مورد استناد قرار گیرد، نیکوست که به اختلاف برخی از فقها در مصداق شناسی تبعید اشاره کرد:

۳،۱. برخی معتقدند مقصود، تغریب شخص و بیرون کردن او از محل جرم است (عاملی، محمدبن مکی، ۱۴۱۴ق: ۴/۲۷۳، طباطبایی، حایری، سیدعلی، ۱۴۱۸ق: ۱۶/۱۵۹، طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴ق: ۵/۳۵۵)
۳،۲. برخی دیگر مانند منتظری آن را منحصر در حبس می دانند (منتظری، حسین علی، ۱۴۰۹ق: ۲/۴۲۷)



۳،۳. حلبی وابن زهره قائل به تخییر هستند به این معنا که درحبس محارب ویا بیرون کردن او ازشهری که درآن محاربه کرده است، حاکم مخیر است ولی درصورت نفی ازشهر دیگر مطلق العنان وآزاد است ومحبوس نمی شود چرا که دلیلی برآن نیست (حلبی، تقی الدین بن نجم الدین ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۲ وابن زهره، حمزه بن علی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۲) علاوه بر اینکه اولاً اصل بر عدم حبس است وثانیاً روایاتی چون روایت عیاشی از امام جواد علیه السلام وروایات دیگر که بیانگر این مطلب است که به مردم شهر اعلان می شود با او معامله ومعاشرت ونکاح نکنند، چنین فهمیده می شود که برای او امکان فعالیت های روزمره وکسب وتجارت فراهم است ومحبوس نیست. (طوسی، محمد بن حسن ۱۴۰۰ق: ۷۲۰)

با مراجعه به کلمات فقهاء که پارهای از آن نیز در این نگاشته منعکس شد نفی بلد یا همان تغریب در اصطلاح فقه و حقوق عبارت است از بیرون کردن مجرم از محل ارتکاب جرم یا اقامت گاه وی. به تعبیر دیگر، تبعید مجازاتی است که به موجب آن فرد مجرم از اقامت در وطن وشهر خود ممنوع شده، برای مدتی معین به سکونت در محلی دیگر محکوم گردد.

در متون فقهی نیز کاربرد دو اصطلاح «تغریب» و «نفی» (نفی بلد) به همین معنا بسیار شایع تر بوده است (الموسوعه الفقهیه، چ کویت، ۱۴۰۸ق، ذیل ماده تغریب) درباره مدت زمان تبعید نیز در برخی احادیث (کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۴۶ و ۲۴۷) و فتاوی فقهی (حلی، یحیی بن سعید، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴۲) یک سال ذکر شده است اما بسیاری از علمای امامیه (مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۰۵ و ۸۰۶) و قاطبه علمای عامه (جزیری، عبدالرحمن، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۳۱۳ و ۳۱۴) مدت تبعید را مادام العمر انگاشتند مگر اینکه شخص تبعید شده توبه کند.

۴. مشروعیت و ماهیت تبعید با استناد به آیه ۳۳ سوره مبارکه مائده واحادیث معتبر (طبسی، نجم الدین، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹۲) وسیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و

حضرت علی علیه السلام (کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۹۷) مجازات تبعید مشروعیت یافته و درباره عقوبت بودن آن برای برخی جرایم از جمله محاربه اجماع حاصل شده و در برخی منابع نیز دلیل عقلی بر آن اقامه شده است (طبسی، نجم الدین، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۶۷)

درباره این مساله که مجازات تبعید برای شخص محارب از باب حد است یا تعزیر اختلافاتی نه چندان کم به چشم میخورد. بیشتر فقهای امامیه وعامه قائل به حد بودن تبعید هستند و در مقابل عده‌ای دیگر از فقها قائل به تعزیر بودن آن هستند (طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۸ش، ج ۵، ص ۳۶۹)

اما در مقام بررسی اقوال مطرح شده از سوی فقهاء در این مساله، به نظر می‌رسد که اعتقاد به حد بودن تبعید و نه تعزیر بودن آن وجهتر است چرا که طبق نظر مشهور، تعزیر کیفی است که میزان و مقدار آن در شرع دقیقاً معین نشده است (طباطبایی، علی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷) و از طرفی با بررسی ادله وارده در خصوص تبعید شخص محارب می‌بینیم که در برخی از اعمال خلافکارانه‌های همچون محاربه و قتل فرزند توسط پدر که مجازات تبعید برای آنها در شرع مقدس در نظر گرفته شده است، تعریف مزبور از تعزیر بر آنها صدق نمی‌کند چرا که در ادله مورد اشاره که پاره‌ای از آنها نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفت میزان تبعید و برخی از حدود و ثغور تبعید برای آن اعمال خلافکارانه ثابت شده است ولی اگر بر آن باشیم که تعریف مزبور برای تعزیر جنبه غالبی دارد و در مواردی خاص، میزان تعزیر در شرع معین گردیده (سبزواری، عبدالاعلی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۷، ص ۲۲۴) احتمال تعزیر بودن تبعید به طور جدی مطرح می‌شود.

نتیجه گیری

با بررسی منابع دست اول اسلامی در باب کیستی محارب و مجازات او چنین در می‌یابیم که اولاً قصد اخافه و ترساندن مردم برای تحقق تعریف محاربه لازم



نیست و صرف شهر سلاح در هر زمان و مکانی از جامعه موجب تحقق محاربه و لزوم اجرای حد بر شخص محارب می‌شود ثانیاً محارب اختصاص به گروه خاصی از خلفاکاران همچون اهل ریبه و قطاع طریق ندارد.

در مقام واکاوی مشروعیت تبعید برای شخص محارب نیز به این گزاره دست یافتیم که با بررسی ادله وارده در این خصوص، مشروعیت چنین مجازاتی برای او از واضحات است.

در انتها با بیان اینکه عبارت: بیرون کردن مجرم از محل ارتکاب جرم یا اقامت‌گاه وی به مدت معلوم، می‌تواند قدر متیقن از تعاریف ارائه شده برای نفی بلد باشد اثبات کردیم که قول صائب در اختلاف حد یا تعزیر بودن تبعید همان قول به حد بودن آن است.

منابع

قرآن کریم

۱. آقابخشی، علی، افشاری راد، ۱۳۸۳ش، فرهنگ علوم سیاسی، مینو، چاپار، تهران، ص ۵۶۳
۲. آندوبوسا، مترجم: رخشایی، ۱۳۷۵ش، بزهکاری بین المللی، نگار، کتابخانه گنج دانش، تهران، ص ۲۰
۳. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چچ ۳، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع
۴. ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغه، چ ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
۵. اصفهانی (راغب) حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، چ ۱، بیروت، دارالعلم / دارالشامیه
۶. اصفهانی مجلسی دوم محمد باقر، ۱۴۱۰ق، بحار الانوار الجامعه لدرراخبار الائمه

- الاطهار چا بیروت موسسه الطبع والنشر
۷. امامی کاشانی، محمد، ۱۳۷۳ش، بررسی نظریات فقهی شورای نگهبان، فصلنامه رهنمون، شماره ۴ و ۵، بهار و تابستان.
 ۸. بغدادی، (مفید) محمد بن محمد بن نعمان عکبری ۱۴۱۳ق المقنعه، چاقم کنگره جهانی هزاره شیخ مفید
 ۹. پور بافرانی، حسن تحلیل جرم محاربه نشریه - پژوهشی فقه و حقوق اسلامی، سال دوم، شماره چهارم، بهار - تابستان، ۱۹ صفحات ۸۷
 ۱۰. تبریزی، جواد بن علی، ۱۴۱۷ق، اسس الحدود والتعزیرات، چاقم، دفتر موقوف
 ۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد ۱۴۱۰ق، صحاح تاج اللغه و صحاح العربیه چا بیروت، دارالعلم للملایین
 ۱۲. حایری طباطبایی، سید علی بن محمد ۱۴۱۸ق ریاض المسایل فی تحقیق الاحکام بالدلائل چاقم موسسه آل البيت
 ۱۳. حبیب زاده محمد جعفر ۱۳۷۹ش، محاربه در حقوق کیفری ایران چا تهران انتشارات دانشگاه تربیت مدرس،
 ۱۴. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی ۱۴۰۵ق تفسیر روح البیان چا بیروت دارالفکر
 ۱۵. حلبی (ابوالصلاح) تقی الدین بن نجم الدین ۱۴۰۳ق الکافی فی الفقه، چا اصفهان کتابخانه عمومی امام امیر المومنین علیه السلام
 ۱۶. حلبی، (ابن زهره) حمزه بن علی ۱۴۱۷ق غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع چاقم موسسه امام صادق علیه السلام
 ۱۷. حلی (ابن ادریس) محمد بن منصور بن احمد، ۱۴۱۰ق، السرایر الحاوی لتحریرال فتاوی، چاقم، دفتر انتشارات اسلامی،
 ۱۸. حلی (علامه) حسن بن یوسف بن مطهر اسدی ۱۴۱۰ق ارشاد الاذهان الی احکام الایمان چاقم دفتر انتشارات اسلامی

۱۹. _____ ۱۴۱۳ ق مختلف الشیعه فی احکام الشریعه چ ۲ قم دفتر انتشارات اسلامی
۲۰. حلی (محقق) نجم الدین جعفر بن حسن ۱۴۰۸ ق شرایع الاسلام فی مسایل الحلال والحرام چ ۲ قم مؤسسه اسماعیلیان
۲۱. _____ ۱۴۱۸ ق المختصر النافع فی فقه الامامیه چ ۶ قم مؤسسه المطبوعات الدینیّه
۲۲. حمیری، عبدالله بن جعفر ۱۴۱۳ ق قرب الاسناد، چ ۲ قم مؤسسه آل البيت
۲۳. حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ ق شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم چ ۱ بیروت، دار فکر المعاصر
۲۴. خمینی (موسوی) سید روح الله، تحریر الوسیله چ ۱ قم مؤسسه دارالعلم
۲۵. راوندی (قطب الدین) سعید بن عبد الله ۱۴۰۵ ق فقه القرآن چ ۲ قم انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
۲۶. رضایی جمال بررسی مبانی فقهی محاربه و حد آن فدک، سال اول، شماره ۲؛ ص ۶۰۸۱
۲۷. سعدی، ابو جیب ۱۴۰۸ ق القاموس الفقهی لغتاً واصطلاحاً چ ۲۰ دمشق دارالفکر
۲۸. سیوری (حلی) مقداد بن عبد الله ۱۴۰۴ ق التنقیح الرائع لمختصر الشرایع چ ۱ قم انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
۲۹. ----- ۱۴۲۵ ق کنز العرفان فی فقه القرآن چ ۱ قم مرتضوی
۳۰. شاهرودی، سید محمود هاشمی ۱۳۷۸ ش بایسته های فقه جزا چ ۱ تهران نشر میزان
۳۱. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی ۱۴۱۵ ق الانتصار فی الانفرادات الامامیه چ ۱ قم دفتر انتشارات اسلامی
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین ۱۳۷۴ ش ترجمه تفسیر المیزان

- ، مترجم: موسوی، محمد باقر، چ ۵ قم جامعه مدرسین حوزه علمیه دفتر انتشارات اسلامی
۳۳. طبسی، نجم الدین، النفی والتغریب فی مصادر التشریح الاسلامی، چ ۱، قم، مجمع الفکر الاسلامی
۳۴. _____ السجن والنفی فی مصادر التشریح الاسلامی، چ ۱، قم، بوستان کتاب
۳۵. طبسی، فضل بن حسن ۱۴۱۰ ق موتلف من المختلف بین ائمه السلف چ ۱ مشهد مجمع البحوث الاسلامیه
۳۶. طرابلسی، ابن براج، قاضی عبد العزیز ۱۴۰۶ ق المذهب چ ۱ قم دفتر انتشارات اسلامی
۳۷. طریحی، فخر الدین ۱۴۱۶ ق مجمع البحرین چ ۳ تهران کتابفروشی مرتضوی
۳۸. طوسی (ابو جعفر) محمد بن حسن التبیان فی تفسیر القرآن چ ۱ بیروت دار احیاء التراث العربی
۳۹. ----- ۱۴۰۷ ق تهذیب الاحکام چ ۴ تهران دار الکتب الاسلامیه
۴۰. ----- ۱۴۰۷ ق الخلاف چ ۱ قم دفتر انتشارات اسلامی
۴۱. ----- ۱۳۸۷ ق المبسوط فی فقه الامامیه چ ۳ تهران المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه
۴۲. ----- ۱۴۰۰ ق النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی چ ۲ بیروت دار کتاب العربی
۴۳. عاملی، زین الدین بن علی ۱۴۱۰ ق الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه چ ۱ قم کتابفروشی داوری
۴۴. ----- ۱۴۱۳ ق مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام چ ۱ قم موسسه المعارف الاسلامیه
۴۵. عاملی، محمد بن مکی ۱۴۱۴ ق غایة المراد فی شرح نکت الارشاد چ ۱ قم دفتر تبلیغات اسلامی

۴۶. -----۱۴۱۰ق اللمعه الدمشقیه چ۱ بیروت دارالتراث
۴۷. عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل حذاء ۱۴۰۶ق مجموعه فتاوی ابن ابی عقیل چ۱ قم
۴۸. عیاشی، محمد بن مسعود ۱۳۸۰ق تفسیر العیاشی چ۱ تهران مکتبه العلمیه الاسلامیه
۴۹. فاضل هندی، بهاء الدین محمد اصفهانی ۱۴۱۶ق کشف اللثام والابهام عن قواعد الاحکام چ۱ قم، دفتر انتشارات اسلامی .
۵۰. فراهیدی، خلیل بن احمد ۱۴۱۰ق العین چ۲ قم نشر هجرت
۵۱. فیض کاشانی، محمد محسن مفاتیح الشرایع چ۱ قم انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
۵۲. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی چ۱ قم دار الرضی
۵۳. قرائتی، محسن ۱۳۸۸ش تفسیر نور چ۱ تهران مرکز فرهنگی درسهای از قرآن
۵۴. قمی (صدوق) محمد بن علی بن بابویه ۱۴۰۹ق، من لایحضره الفقیه، مترجم: غفاری، علی اکبر و صدر بلاغی، محمد جواد، چ۱، تهران، نشر صدوق کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب ۱۴۰۷ق الکافی چ۴ تهران دارالکتب الاسلامیه
۵۵. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی ۱۴۱۲ق الدرر المنضود فی احکام الحدود چ۱ قم دار القرآن الکریم
۵۶. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، ۱۴۲۲ق، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، چ۱، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار
۵۷. مرعشی، سید محمد حسن ۱۳۷۳ش دیدگاه های نو در حقوق کیفری اسلام چ۱ تهران نشر میزان
۵۸. مصباح، مصطفی ۱۹۹۰م، الارهاب مفهوم واهم جرایمه فی القانون الدولی

- الجنایی جامعہ فاریونس نبغازی ص ۴۴
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان ۱۳۷۱ ش تفسیر نمونه چ ۹ تهران
دارالکتب الاسلامیه ج ۱۰
۶۰. منتظری، نجف آبادی حسین علی ۱۴۰۹ ق ولایت فقیه چ ۲ قم نشر تفکر
۶۱. موسوی، بجنوردی سید محمد ۱۳۸۳ ش فقه تطبیقی (بخش جزایی) چ ۱
تهران سمت
۶۲. نجفی (صاحب الجواهر) محمد حسن ۱۴۰۴ ق جواهر الکلام فی شرح شرایع
الاسلام چ ۷ بیروت داراحیاء التراث العربی
۶۳. نوری، محدث میرزا حسین ۱۴۰۸ ق مستدرک الوسایل ومستنبط المسایل
چ ۱ بیروت مؤسسه آل البيت
۶۴. واسطی (زبیدی) محب الدین ۱۴۱۴ ق تاج العروس من جواهر القاموس چ ۱
بیروت دارالفکر للطباعه والنشر والتوزیع.



کارکردهای تفسیری آرایه تشابه الاطراف در فرآیند فهم متن

مهدی عشایری منفرد^۱

چکیده

آرایه تشابه الاطراف از آرایه های مهمی است که در دانش بدیع به عنوان یک آرایه معنوی از آن بحث به میان می آید. این آرایه علاوه بر اثر زیبایی شناختی دارای یک اثر تفسیری و معناشناختی نیز می باشد و در نتیجه اثری مهم در فرآیند فهم متن میگذارد. اهمیت این آرایه از جهت معنا شناختی به قدری است که غفلت از آن موجب کج فهمی در فرآیند فهم متن گردیده و در نتیجه باعث می شود که فهمنده متن در دریافت های خود از کلام متکلم به خطا راه یابد. در میان آثار موجود مفسران و ادیبان تا به حال به این مسئله پرداخته نشده است. البته به شکل پراکنده در کتب تفسیری و ادبی میتوان آثاری از معناداری این آرایه را پیدا کرد لکن بدین صورت به هدف این پژوهش دست نیافته اند. هدف این پژوهش اثبات معناداری این آرایه، اشاره به برخی معانی و کارکردهای و در نهایت تطبیق آن بر فواتح و خواتم قرآن کردیم بوده است. بعد از آن نشان داده است مفسرانی که از معناداری این آرایه غفت کرده اند در فرآیند فهم متن به خطا رفته اند. این تحقیق اثبات کرده است که

در فرآیند فهم متن اگر از این آرایه و کارکردهای معنایی آن غفلت شود فهمنده متن اشتباه می‌افتد و از درک معنای صحیح کلام باز میماند و به معنایی دست میابد که قطعاً مراد متکلم نبوده و صحیح نمی‌باشد.

کلیدواژه: دانش بدیع، علوم قرآن، آرایه تشابه الاطراف، علم المناسبات، فرآیند فهم متن، اثر زیبایی شناختی، اثر معناشناختی

مقدمه

دانش بدیع یکی از چند دانشی است که در میان دانش های زبانی، جایگاه ویژه ای را به خود اختصاص داده است. این دانش، در فرآیند فهم متن از اثری مهم برخوردار می باشد؛ آن قدر مهم که برخی این دانش را شرط اصل پدیده اجتهاد و برخی دیگر نیز آن را شرط کمال اجتهاد دانسته اند (عاملی، بی تا، ص ۴۱۹؛ بهبهانی، بی تا، ص ۳۴۱؛ مجاهد، بی تا، ص ۵۷۲ و ۵۷۳). علیرغم اهمیت بالای دانش بدیع و اثر گذاری آن در فرآیند فهم متن، برخی از دانشمندان علوم قرآن جنبه معناداری دانش بدیع را نادیده گرفته اند. آنان در واقع این دانش را منحصر در جنبه زیبایی شناختی ظاهری و غیر ضروری کلام میدانند و جایی برای اثر گذاری دانش بدیع در فرآیند فهم نص به گونه ای که غفلت از آن موجب کج فهمی کلام متکلم بشود باقی نگذاشته اند (رجبی، بی تا، ص ۳۳۵ و ۳۴۸). به گفته برخی این دانش از آرایه هایی بحث به میان می آورد که بیش از زیبایی های ظاهری کلام که ضروری هم نمی نماید، دارای فواید دیگری نبوده و در نتیجه در فرآیند فهم نص بی اثر است (رجبی، بی تا، ص ۳۳۵ و ۳۴۸). در این میان در کلام برخی دیگر نشانه هایی از همین بی اهمیتی وجود دارد. (تفتازانی، بی تا، ص ۲۶۵؛ هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۹۱ و ۲۹۲). این بی توجهی و غفلت از کارکردهای معنایی دانش بدیع دقیقاً در آرایه هایی که در این دانش مطرح می شود نیز وجود دارد. به دیگر سخن، برخی از بزرگان علوم قرآن همانطور که در فهم دانش بدیع به عنوان یک کل، از آثار معنایی آن غفلت نموده اند در فهم آرایه های مطرح شده در این دانش، به عنوان اجزاء دانش بدیع و از ابعاد معنایی آن، به سادگی عبور کرده و بدان نپرداخته اند. یکی از آرایه هایی که در این دانش از آن بحث می شود و به گفته برخی از برجستگان دانش بلاغت نسبت به دیگر آرایه های دانش بدیع از جایگاهی رفیع برخوردار می باشد، آرایه تشابه الاطراف است (مدنی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۵۰). در بلاغت موجود تنها به بعد زیبایی شناسی این آرایه پرداخته شده و دیگر ابعاد این آرایه تحت الشعاع بعد زیبایی شناختی

واقع گردیده است. از این رو ابعاد معنایی این آرایه مورد توجه ارباب بلاغت قرار نگرفته است. این تحقیق بر آن است تا -بر خلاف دیدگاهی که بلاغت موجود مدافع آن می‌باشد- معناداری این آرایه و اثر تعیین کننده آن را بر فرآیند فهم متن اثبات کند. سپس به یکی از مثال‌های بارز این آرایه که مناسبت بین فوایح و خواتم سور است پرداخته و دیدگاه برخی از ویژه دانان دانش تفسیر را مطرح می‌کند؛ تا نشان دهد برخی از مفسران که از کارکردهای این آرایه غفلت کرده‌اند، در فرآیند فهم متن در قرآن کریم به اشتباه و خطا رفته‌اند. در واقع در این تحقیق بدین سوال‌ها پاسخ داده می‌شود: چگونه ممکن است که آرایه تشابه الاطراف به عنوان یک آرایه بدیعی بتواند در فرآیند فهم متن اثر داشته باشد به گونه‌ای که غفلت از آن موجب خطا و اشتباه در فرآیند فهم متن شود؟ دلیل بر این ادعا چه می‌باشد؟ چه کسانی میان زبان‌شناسانی و مفسران و ادیبان هستند که این معناداری را پذیرفته باشند؟ کارکردهای مهم این آرایه چه می‌باشد؟

پیرامون سوال‌هایی که این پژوهش بدان‌ها می‌پردازد تا به حال تحقیق و پژوهشی انجام نشده است. در میان تحقیق‌های انجام شده، پژوهش‌هایی درباره آرایه تشابه الاطراف به چشم می‌خورد که البته در راستای همان توضیحات بلاغیان و فاقد جنبه نوآوری بوده و بیشتر جنبه تطبیقی داشته است. مقاله تشابه الاطراف در قرآن مجید از فاطمه شیخ‌لووند و مقاله بازتاب‌های هنری تناسب لفظ و معنا در خطبه‌های اشباه و قاطعه نهج البلاغه از امیر مقدم تقی‌پور و فاطمه قلی‌پور اگرچه از این آرایه بحث به میان آورده‌اند لکن بیش از تطبیق مباحث موجود در دانش بلاغت و بدیعی اثر و نتیجه‌ای نداشته است. در این میان در مقاله بایستگی دانش بدیعی در تفسیر؛ با نگاهی به تفسیر المیزان از محمد عشایری منفرد، پیرامون اثر معنایی دانش بدیعی به مثابه یک دانش بحث به میان آورده شده است؛ لکن نظر آن پژوهش بر ساختار دانش بدیعی بوده و مانند این تحقیق به شکل خاص بر معناداری آرایه تشابه الاطراف و اثر آن بر فرآیند فهم متن متمرکز نشده است. این مقاله با توجه به معناداری آرایه

تشابه الاطراف به شکل خاص و جایگاه آن در فرآیند فهم متن، تنها به کارکردهای معنایی این آرایه میپردازد.

۱. مفهوم شناسی

پیش از پرداختن به مساله اصلی این تحقیق، شایسته است که به برخی مفاهیم به کار رفته در این مقاله و نکاتی که باید برای فهم ادعا بدان‌ها دقت کرد، به طور خلاص اشاره کرد.

۱.۱. آرایه تشابه الاطراف

یکی از آرایه‌هایی که در دانش بدیع از آن بحث به میان آمده است، آرایه تشابه الاطراف است. برخی از ارباب بلاغت این آرایه را در ذیل آرایه دیگری به نام مراعات نظیر ذکر میکنند (تفتازانی، بی‌تا، ص ۲۶۸؛ ابن عربشاه، بی‌تا، ص ۹۹) و برخی دیگر آن را به عنوان آرایه ای مستقل ذکر کرده‌اند (هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۹۹). ویژه‌دانان دانش بلاغت آرایه تشابه الاطراف را چنین تعریف میکنند: آرایه تشابه الاطراف عبارت است از تمام شدن سخن با آنچه که در معنا با آغازین بخش کلام مناسبت و سازگاری داشته باشد (تفتازانی، بی‌تا، ص ۲۶۸؛ بی‌تا، ص ۴۲۰؛ ابن یعقوب مغربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۸؛ مطلوب، بی‌تا، ص ۳۲۲؛ مراغی، بی‌تا، ص ۳۲۳؛ خطیب قزوینی، بی‌تا، ص ۲۶۱؛ هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۲۳). باید توجه کرد که برخی از اهل بلاغت این آرایه را به لفظی و معنوی تقسیم میکنند و تعریف مذکور را، تعریف بدیع معنوی میدانند (هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۲۳).

در هر صورت، آنچه که دقت بدان مهم می‌باشد، آن است که در این مقاله هر جا که آرایه تشابه الاطراف ذکر می‌شود همان معنای مذکور اراده شده است و معنوی یا لفظی بودن این آرایه تاثیری در این پژوهش ندارد.

باید به این نکته دقت کرد که برخی از ارباب بلاغت، از این آرایه به رد العجز علی الصدر تعبیر کرده‌اند. آرایه رد العجز علی الصدر در اصطلاح دانش بلاغت معنایی

غیر از معنای آرایه تشابه الاطراف دارد. در دانش بلاغت آرایه ردالعجز علی الصدر چنین تعریف شده است: آرایه رد العجز علی الصدر عبارت است از اینکه در آغازین اجزاء سخن و در آخرین اجزای آن دو لفظی که مانند هم هستند یا متجانس هستند یا یکی ملحق به دیگری است ذکر شود (ابن عربشاه، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۵؛ هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۴۰؛ سبکی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۳).

ممکن است که بتوان در تعریف این دو آرایه تصرف کرد و هر دو آرایه را به یک آرایه برگرداند اما آنچه که مسلم می باشد آن است که در دانش بلاغت میان این دو آرایه تفاوت گذاشته شده است.

در اینجا سوالی مطرح می شود و آن سوال این است که اگر چنین باشد و در دانش بلاغت میان این دو آرایه تفاوت وجود داشته باشد، پس چرا برخی از بزرگان و خبرگان دانش های زبانی و تفسیری در آثار خود این خلط را مرتکب شده اند؟ آیا خلطی بدین روشنی از خبرگان و اندیشمندان دانش های زبانی و تفسیری ممکن است؟

اولین نکته ای که می بایست بدان توجه نمود، آن است که مانند چنین خلط هایی در سخنان اهل تفسیر تازگی ندارد. برای نمونه برخی از بزرگان و برجستگان ادب در سخنان خود میان استعاره، مجاز و کنایه خلط کرده و آنان را به جای یکدیگر به کار برده اند. علاوه بر اینکه این اصطلاحات به شدت رائج تر و پر استعمال تر بوده است و طبیعتا مقتضی عدم خلط در آن بیشتر وجود داشته است. این سخن در جای خود اثبات شده است و از پیش فرض های این مقاله می باشد؛ بنابراین در اثبات این ادعا، به نوشته یکی از محققان اکتفا می شود. (عشایری، بی جا، ص ۷۴)

پس اصل وجود چنین خلطی در آثار ویژه دانان ادب عربی پذیرفته شده است و چنین اتفاقی غریب و بعید از آن بزرگان نمی باشد. مخصوصا اینکه این خلط در اصطلاح واضح و رائجی چون استعاره و مجاز و کنایه ثابت شده است. پس طبعا خلط در اصطلاح هایی جزئی تر مانند تشابه الاطراف به مراتب طبیعی تر می نماید.

اما شاید بتوان برای خلط این دست از دانشوران، دلایلی را ذکر کرد:

امکان دارد که در ذهن آن دست از دانشوران، تمایزی میان این دو آرایه وجود نداشته باشد که این خود دو معنا دارد: یا اینکه به طور کلی متوجه این تمایز نشده‌اند و غافلانه از کنار آن عبور کرده‌اند و یا اینکه متوجه و ملتفت به این تمایز و تفاوت آشکار موجود میان این دو آرایه بوده‌اند و آگاهانه و از روی برهان و دلیل آن دیدگاه را مردود دانسته و انگاره یکی بودن این دو آرایه را برگزیده‌اند.

احتمالی دیگر که می‌تواند پاسخ این پرسش باشد، آن است که این دست از دانشوران آگاه به تفاوت میان این دو آرایه بوده‌اند، لکن در مقام کتابت، به دلیل نزدیکی زیاد این دو آرایه به یکدیگر آن دو را به جای یکدیگر به کار برده‌اند.

در نهایت، مهم‌ترین مسئله‌ای که باید بدان آگاه بود آن است که این دو آرایه در برخی موارد توسط برخی از دانشوران به جای یکدیگر استفاده شده است. این نکته اساسی در فهم کلام ایشان بسیار موثر است به طوری که توضیح و بحث از آن خود پژوهشی جداگانه می‌طلبد.

۱،۱،۱. جایگاه این آرایه در میان آرایه‌های دیگر

این آرایه در میان دیگر آرایه‌های دانش بدیع از جایگاهی ویژه برخوردار می‌باشد. یکی از برجستگان دانش بلاغت پیرامون این آرایه چنین مینویسد: «آرایه تشابه الاطراف بیانگر تبحر شاعر، قدرت تصرفش در کلام و خاضع و مطیع بودن الفاظ در برابر او بوده و در عین حال بسیار در نزد طبع و سمع خوش می‌آید. در میان آرایه‌های بدیعی هر آرایه که باشد از رتبه پایین تری از آرایه تشابه الاطراف برخوردار می‌باشد» (مدنی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۰). او در ادامه سخن یکی از شاعران برجسته را نقل می‌کند که در رد، نقد و تضعیف آرایه تشابه الاطراف می‌باشد و پس از نقل آن سخن چنین می‌گوید: اصلا بن حجت حموی (که گوینده آن سخن می‌باشد) در حد و اندازه‌ای نیست که بخواهد چنین سخنی را بر زبان جاری کند! (مدنی،

۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۰.

از این سخن، چند مطلب استفاده می‌شود: نخست آنکه این آرایه نسبت به دیگر آرایه‌های موجود در دانش بدیع از جایگاه بسیار رفیعی برخوردار است. دوم آنکه اگر متکلم و سخنور، در مقام اثبات تبحر و خبرگی خود در کلام قرار گیرد، می‌تواند از این آرایه استفاده کند. به دیگر سخن، استفاده بجای از این آرایه، بیانگر تبحر، تسلط و چیرگی سخنور بر فنون بیان می‌باشد؛ هرچند که از آن معنایی را اراده نکرده باشد. البته با توجه به این نکته سوالی مهم مطرح می‌شود. آن هم اینکه آیا ممکن است یک سخنور توانا و حکیم از آرایه ای بهره ببرد و از آن معنایی را اراده نکند؟ به دیگر سخن، آیا یک شخصیت برجسته ادبی که بر زوایا و خفایای کلام مسلط می‌باشد آیا ممکن است که معنا را فدای لفظ و لفظ را فدای معنا کند؟

این سوال، بسیار مهم می‌نماید و خود تحقیقی مفصل را می‌طلبد و پاسخ این سوال در این تحقیق تاثیری ندارد؛ بنابراین از پرداختن به آن اجتناب می‌شود.

۱،۲. رایه تشابه الاطراف و علم المناسبات

۱،۲،۱. علم المناسبات

واژه مناسبت در لغت به معنای مشاکلة و مقاربه می‌باشد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ بی تا، ج ۱، ص ۵۷).

در اصطلاح به دانشی گفته می‌شود که به وسیله آن علت‌های ترتیب اجزاء قرآن فهم و رابطه‌ها و تلازم‌هایی که بین این اجزاء وجود دارد کشف می‌شود (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ بی تا، ج ۱، ص ۵۷؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵؛ غزنای، بی تا، ص ۷۱).

برخی از دانشوران تفسیر، از این اصطلاح در معنایی اعم از متشابه القرآن و علم المناسبات بهره برده‌اند (الأنیس، ۱۴۲۴، اضواء علی ظهور علم المناسبات القرآنیة، الأحمدیة، ۱۳، صص ۷۱).

در اینکه این دانش دقیقا چه موضوعی دارد و از چه چیزی بحث می‌کند محققان قلم فرسایی‌ها کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین بخش‌های این دانش بررسی مناسبت میان فواتح و خواتم سور قرآن کریم می‌باشد. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۲۴). این بخش آنقدر از اهمیتی بالایی برخوردار است که برخی محققان در این بخش دست به تالیفاتی جداگانه و مفصل زده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۲۴).

آرایه تشابه الاطراف در این بخش از علم المناسبات به کار می‌آید. در واقع اساس و بنیان این بخش مهم از علم المناسبات را این آرایه بدیعی تشکیل می‌دهد.

پیش از ورود به بحث باید به یک نکته دقت کرد؛ آن هم اینکه غرض این تحقیق اثبات کارکردهای آرایه تشابه الاطراف در فرآیند فهم متن می‌باشد که بر پاره‌ای از سور قرآن کریم تطبیق می‌شود. در نتیجه کارکردهایی که برای این آرایه اثبات خواهد شد، تنها در قرآن کریم کارایی ندارد بلکه در فرآیند فهم هر متنی به کار می‌آید و غفلت از آن موجب خطای در فهم مراد و مقصود متکلم می‌گردد. به دیگر سخن، آیات مبارک قرآن کریم تنها به عنوان یک مثال و به عنوان بهترین مثال در این مقاله مطرح شده است، لکن کارکردهای معنایی این آرایه در فرآیند فهم هر نصی و هر متنی قابل طرح و بحث می‌باشد.

۲. کارکردهای آرایه تشابه الاطراف

۲.۱. کارکرد زیبایی شناختی

ویژه دانان دانش تفسیر در تحلیل و کشف این تناسب خود به دو گونه عمل کرده‌اند. در برخی موارد به معنایی این آرایه پرداخته و توسط آن به لایه‌های زیرین متن دست یافته‌اند و در موارد دیگری تنها بکاربرده شدن این آرایه توسط متکلم را ذکر کرده‌اند. واکنش اول مفسران طبیعی می‌باشد اما درباره واکنش دوم سوالی مطرح می‌شود. آن سوال این است که بکاربرده شدن این آرایه بدیعی در سوره مربوطه امری روشن و بدون نیاز به توضیح است و مفسر نیز بر این مطلب آگاه می‌باشد. پس

راز اینکه تنها، به اشاره‌ای به استفاده شدن آن آرایه در قرآن کریم اشاره شده چه می‌باشد؟ آیا مفسر و فهمنده متن نتوانسته معنایی که در لایه های زیرین متن به کاربرده شده است را درک کند یا اینکه علت دیگری وجود داشته است؟

به جرات میتوان گفت که حداقل در برخی موارد، در این کتاب شریف از این آرایه تنها برای اثبات تبحر و بیان خبرگی اعجازآمیز متکلم استفاده شده است؛ به دیگر سخن تنها ذکر و استفاده از این آرایه مورد قصد متکلم بوده است و از آن صرفاً به عنوان یک مبرز فصاحت و بلاغت استفاده شده است. توجه به دو مقدمه ما را به این مهم رهنمون می‌کند.

مقدمه اول آن است که قرآن در مقام اثبات خارق العاده و اعجاز آمیز بودن در فنون کلام و سخن بوده است. چرا که این کتاب تنها یک اثر ادبی نیست بلکه معجزه ابدی پیامبر اسلام می‌باشد؛ پس این کتاب باید در حدی باشد تا کسانی که در ظاهر خداوندگاران سخن به شمار می‌آمدند در مقابل بلاغت و فصاحت این کتاب به زانو درآیند. در نتیجه متکلم در این کتاب می‌بایست از هر فرصتی برای ابراز و اثبات این مهم استفاده نماید. چه ابراز و اثبات این مهم دربرگیرنده یک زیبایی معنوی باشد و چه لفظی. بنابر این بعید نیست که متکلم در مقام هنرنمایی معجزه آسای خود از صنعتی که تنها موجب زیبایی لفظ می‌شود استفاده کرده باشد. به دیگر سخن، هیچ اشکالی نیست که متکلمی فصیح از آرایه‌ای مهم و اثر گذار تنها به عنوان یک مبرز فصاحت و بلاغت استفاده ببرد.

مقدمه دوم نیز آن است که آرایه تشابه الاطراف به خودی خود یک آرایه اعجازآمیز است هر چند از این آرایه معنایی قصد نشده باشد. یعنی سخنور می‌تواند با استفاده بجا از این آرایه تبحر و تسلط خود را بر کلام و سخنوری ابراز و اثبات نماید. در واقع این ویژگی، ویژگی خود این آرایه می‌باشد. به دیگر سخن این آرایه تنها یا یکی از آرایه‌هایی است که ذاتاً زیبایی معجزه آسایی دارند. با در نظر گرفتن این مطالب و مطالب مذکور در مفهوم شناسی معجزه آسا بودن این آرایه آشکار میگردد.

در نتیجه می‌توان کارکرد زیبایی شناختی و اثبات تبحر متکلم در سخن را یکی از کارکردهای معنا شناختی آرایه تشابه الاطراف به حساب آورد. اگر این کارکرد اثبات شود دیگر فهمنده متن نباید به دنبال معنایی دیگر بگردد؛ چرا که به غرضی اصلی و اساسی متکلم دست یافته است و اصلاً این غرض با اراده کردن معنا در تضاد است. چرا که مخاطب تنها باید توجهش به خبرگی متکلم و تسلط آن بر فنون گوناگون کلام جلب شود و ذهنش به سمت معنای دیگر منحرف نگردد.

برای مثال سه سوره از سوره‌هایی که مفسران تنها به وجود چنین آرایه‌ای در ابتدا و انتهای سوره اشاره کرده‌اند، ذکر می‌شود:

الف. بررسی آرایه تشابه الاطراف در آغاز و پایان سوره حشر:

چنانکه گفته شده در این سوره شریف میان آیه نخست «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر، ۱) و آیه آخر «يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر، ۲۴) همگونی و مطابقت وجود دارد؛ به دیگر سخن، در آن از آرایه تشابه الاطراف استفاده شده است (سیوطی، ۱۴۲۶، ج ۷۰؛ علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۰۱؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۲۸؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۵۲۱) علامه طباطبایی درباره تناسب بین شروع و پایان آیه چنین می‌نویسد: این آیه شروعی است مطابق با آنچه در پایان سوره ذکر خواهد شد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۰۱). یکی دیگر از دانشوران تفسیر می‌نویسد: در این آیه از آرایه رد العجز علی الصدر استفاده شده است، چرا که صدر سوره با ذیل آن مطابقت دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۱۱۳).

در این سوره چنانکه روشن است این دو مفسر بزرگ که در امعان نظر به معناداری آرایه‌ها مشهور هستند و انتظار می‌رفت که به معناداری آن اشاره بکنند تنها بکاربرده شدن این آرایه را مطرح کرده‌اند و به معناداری آن نیز اشاره‌ای نداشته‌اند. دلیل این واکنش، نیز همانی است که گذشت. یعنی ابراز تبحر و خبرگی متکلم در فنون سخن و کلام که در نتیجه نیازی نیست که فهمنده متن به دنبال معنایی

دیگر بگردد.

ب. بررسی آرایه تشابه الاطراف در آغاز و پایان سوره مبارکه قلم

گفته شده است که در این سوره مبارکه میان دو آیه «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم، ۲) و «يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم، ۵۱) آرایه تشابه الاطراف به کار رفته است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ ۱۴۲۶، ص ۷۴؛ بی تا، ص ۶۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۱۹؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۸، ص ۹۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۱۰۱). علامه طباطبایی نه به تصریح بلکه به اشاره از این تناسب بحث به میان می آورد. محقق دیگری چنین می گوید: میان این دو آیه رد العجز علی الصدر زیبایی استفاده شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۱۰۱).

ج. بررسی آرایه تشابه الاطراف در آغاز و پایان سوره شعراء

علامه طباطبایی معتقد است که در این سوره نیز بین ابتدا و انتهای آن تناسب وجود دارد. او در المیزان چنین مینویسد: در این سوره بازگشت آخرین جزء به آغازین بخش آن اتفاق افتاده است. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۳۲) در اینجا نیز به همان ترتیبی که در ذیل بررسی سوره مبارکه حشر گذشت این مفسر به معنای این آرایه اشاره نکرده است.

۲.۲. قرینه یابی برای کشف مراد متکلم

از منظر بلاغیان کلام افزون بر معنا غرض نیز دارد. بنابراین فهمنده متن چنانکه در جستجوی معنای کلام می کوشد می بایست به همان مقدار در دست یافتن به غرض نیز کوشا باشد. آرایه تشابه الاطراف هم در ساحت غرض و هم در ساحت معنا کاربرد دارد. به دیگر سخن، در این آرایه قابلیت کشف معنای کلام متکلم و همچنین غرض متکلم وجود دارد و میتوان از این آرایه به عنوان یک قرینه در فرآیند فهم متن بهره جست. اهمیت این کارکرد از کارکرد های آرایه تشابه الاطراف به قدری است که در بین ارباب دانش تفسیر نیز اثر زبانی قابل توجهی داشته است. اثبات این کارکرد برای آرایه تشابه الاطراف از ظاهر کلام برخی از ویژه دانان دانش تفسیر

برداشت می‌شود. این مفسران معتقد هستند که نه تنها این کارکرد برای آرایه تشابه الاطراف اثبات شده است بلکه در برخی موارد موافق با ظاهر نیز می‌باشد؛ به دیگر سخن ایشان قرینیت آرایه تشابه الاطراف را امری موافق با طبع، فهم متعارف و کاملاً عقلانی دانسته‌اند. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۶۹). پس در نتیجه عرف و عقلا در میان فهم و درک کلام این کارکرد را به شکل موجبه جزئی پذیرفته‌اند و همین مطلب در اثبات این کارکرد برای این آرایه کفایت می‌کند. چرا که در این دست مباحث معیار و ملاک فهم و درک عقلا می‌باشد.

برای مثال سه سوره که در آن آرایه تشابه الاطراف، در آغاز و انتهای سوره قرینه‌ای بر کشف مراد متکلم شده است ذکر می‌شود:

الف. بررسی آرایه تشابه الاطراف در آغاز و پایان سوره مبارکه الرحمن

برخی معتقدند در این سوره میان آیات اولیه که پیرامون رحمت جهان شمول خداوندگار عالمیان است و میان آیه شریفه «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (۷۸) تناسب وجود داشته و از آرایه تشابه الاطراف استفاده شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۱۹۳؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۴۰۰). سوالی که در این شریفه به ذهن می‌رسد این است که مراد از اسم دقیقاً چه می‌باشد؟ دلیل مطرح شدن این سوال، آن است که برای خداوند متعال تا هزار و یک اسم و یا تا چهارهزار اسم بر شمرده‌اند (کفعمی، بی‌تا، ص ۸۶). و اینکه مراد از این اسم چه باشد بدون شک در مباحث تفسیری و علوم قرآنی اثر مستقیم دارد. پس باید مشخص شود که مراد متکلم از این اسم چه بوده است. علامه طباطبایی برای یافتن پاسخ این سوال از قرینه‌ای درون متنی که همان آرایه تشابه الاطراف باشد بهره می‌برد؛ به دیگر سخن ایشان از آرایه تشابه الاطراف و معنا داری آن استفاده کرده تا به مراد متکلم از این واژه اسم دست یابد. علامه طباطبایی پس از اینکه به این آرایه اشاره‌ای می‌کند چنین می‌نویسد: و به سبب آن (آرایه تشابه الاطراف) آنچه که مطابقت با ظاهر دارد این است که مراد خداوند متعال از واژه اسم همان (الرحمن)ی است که در آغازین

آیات سوره وجود داشت (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۶۹).

همانطور که روشن است، علامه طباطبایی در فرآیند فهم متن از این آرایه استفاده برده و مراد متکلم از واژه اسم در این آیه را کشف کرده است. پر واضح است که اگر از این آرایه غفلت می‌شد، مراد متکلم یا درک نمی‌شد یا اگر هم درک می‌شد آن درک ناصحیح می‌بود.

ب. بررسی آرایه تشابه الاطراف در آغاز و پایان سوره مبارکه نبا

مفسران بر این باورند که در این سوره بین آیات آغازین و پایانی آیه این سوره تناسب و تشابه الاطراف وجود دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۴۸) در آیه ۲۹ این سوره ابهامی وجود دارد. آن هم اینکه مراد گوینده از الیوم الحق دقیقا چه روزی می‌باشد؟ به دیگر سخن سوال این است که آیا متکلم از قرینه‌ای درون متنی برای توضیح و تبیین دقیق الیوم الحق بهره برده است یا اینکه می‌بایست برای توضیح آن به قراین فرامتنی تمسک کرد؟ مفسر طباطبایی با استفاده از صنعت تشابه الاطراف که قرینه‌ای درون متنی است - مراد از ذلک الیوم الحق را مشخص می‌کند. او معتقد است که بین آیه ۱۷ و ۲۹ تشابه الاطراف وجود دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۵). در آیه ۱۷ این سوره مبارکه از عبارت یوم الفصل استفاده شده است و از تناسبی که آرایه تشابه الاطراف بین این دو آیه ایجاد کرده است می‌توان فهمید که مراد از ذلک الیوم الحق نیز همان یوم الفصل است. او در این باره چنین می‌نویسد: سخن خداوند متعال: ذلک الیوم الحق اشاره به یوم الفصل مذکور با صفاتی که برایش ذکر شد دارد (چرا که) در حقیقت خاتمه کلام منعطف به فاتحه کلام می‌باشد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۵) از کلام برخی دیگر از مفسران چنین تحلیلی فهم می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۴۸) در این میان، مفسرانی یافت می‌شوند که به دلیل غفلت از معناداری و قرینیت این آرایه در توضیح و تبیین مراد متکلم از ذلک الیوم الحق به خطا افتاده‌اند. ابوحنیان قرنطی در توضیح این عبارت چنین می‌نویسد:

ذلک الیوم الحق به معنای کیان و وجود آن است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۹۰) حال اینکه اگر این مفسر به تناسبی که بین این دو آیه توسط آرایه تشابه الاطراف ایجاد شده بود دقت می کرد شاید به این خطا دچار نمی شد. باید به این نکته دقت کرد که اگرچه کیان و وجود یوم الفصل از لوازم این سخن است لکن قطعاً نه مراد متکلم بوده است و نه مدلول مطابقی آن. به دیگر سخن شاید این معنا از فوائد و لوازمی است که به ذهن مخاطب خطور می کند و لکن بسیار مستبعد است که متکلم نیز آن را اراده کرده باشد.

(ج) بررسی تشابه الاطراف در آغاز و پایان سوره المومنون

علامه طباطبایی ذیل آخرین آیه سوره مومنون چنین می فرماید: به آن سبب این سوره با همانی که آغاز شده بود پایان یافت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۷۴). در اینجا باید سوالی را از علامه طباطبایی پرسید و آن هم اینکه رابطه این دو آیه در حقیقت چه می باشد؟ مفاد آیه اول این سوره تنها اخباری است از رستگاری مومنان حال اینکه مفاد آخرین آیه - که علامه طباطبایی ادعا تناسب بین این دو را دارد - امری است از جانب خداوند متعال به پیامبر اکرم برای طلب مرحمت و مغفرت. چه تناسبی میان این دو آیه وجود دارد و در ذهن علامه طباطبایی چه می گذشته است؟

برای فهم این تناسب شایسته است که اولاً معنای آیه آخر روشن گردد تا سپس تناسب آن با آیه اول آشکار شود. در این آیه خداوند متعال امر می فرماید که شعار و گفتار مومنان را به مردم برساند و نیز برساند که پاداش آن، رستگاری در روز قیامت می باشد. پس از فهم این نکته است که ارتباط این آیه با آغازین آیه این سوره آشکار می شود. چرا که آیه اول نیز درباره پیروزمندی و رستگاری مومنان سخن می گفت. در این میان ممکن است که سوالی برای خواننده ایجاد شود که در سوره مطلبی پیرامون رستگاری کسانی که از این شعار تبعیت کنند وجود ندارد و آیه درباره این مسئله ساکت است. آنچه به ذهن صاحب این قلم می رسد این است که علامه

طباطبایی از همین تناسب بین آغازین آیه و آخرین آیه این سوره این معنا را کشف کرده است؛ چرا که در آیه اول سخن از رستگاری مومنان به میان آمده بود و واضح است که آن رستگاری مستند به ایمان داشتن آن اشخاص است؛ در اینجا نیز - با توجه به تناسب مذکور - اگر کسی از شعاری که پیامبر اکرم به دستور خداوند متعال به مردم ابلاغ می‌فرماید پیروی کند قطعاً مصداق آن (مومنین) شده و همانند آنان به درجه رستگاری می‌رسد.

برخی مفسران تناسب میان آغاز و پایان این سوره را به گونه ای دیگر بیان کرده‌اند. آنان معتقدند آن آیه ای که با آیه اول تناسب ایجاد کرده است آیه (إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) (الرحمن، ۴) می‌باشد (سیوطی، ۱۴۲۶، ص ۵۶). این دسته از مفسران معتقدند که بین این آیه و آغازین آیه این سوره تناسب وجود دارد. پیش از اینکه از معناداری این تحلیل و تبیین، بحثی به میان بیاید شایسته است که پاسخ یک شبهه ای که ممکن است در ذهن خواننده ایجاد شود را بدهیم. ممکن است اشکال شود که این آیه، آیه پایانی نیست تا میان آن و آغازین آیه این سوره تناسب ایجاد شود، حال اینکه تشابه الاطراف - چنانکه در تعریف آن ذکر شده - می‌بایست تناسب میان ابتدا و انتهای یک کلام باشد. در پاسخ این سوال باید گفت چنانچه از بررسی های دانشمندان علوم زبانی و ادبی فهم می‌شود این مقدار از تسامح در تناسب و تشابه ابتدا و انتهای کلام اشکالی ندارد (سیوطی، بی تا، ص ۵۶). به دیگر سخن مراد از ابتدا و انتهای کلام در تعریف این آرایه آمده است، دقیقاً اولین و آخرین بخش نیست چرا که سنخ مسئله زبانی می‌باشد نه عقلی و ملاک، عرف اهل زبان می‌باشد و از منظر عرف اهل زبان این دقت لزومی ندارد. چنانکه این سخن که به ذهن صاحب این قلم می‌رسد از کتب دانشمندان علوم زبانی فهم می‌شود (سیوطی، ۱۴۲۶، ص ۵۶). پس از پاسخ به این سوال ممکن است سوالی دیگر ایجاد شود و آن اینکه تا زمانی که میتوان بخش آخر کلامی را به عنوان یک طرف از تشابه الاطراف گرفت چرا به سراغ بخشی از کلام برویم که آخرین آیه نیست؟ به دیگر سخن هنگامی که میتوان یک

طرف از تشابه الاطراف را آخرین جزء یک کلام گرفت چرا باید به سراغ جزئی رفت که بنا بر تسامح آخرین جزء است و واقعا آخرین جزء نیست؟ در پاسخ به این پرسش چند مطلب را میتوان بیان کرد: اولین مطلب آن است که به احتمال زیاد آن بخش از مفسرانی که بخش پایانی را به عنوان طرفی از دو طرف تشابه الاطراف پذیرفته اند اصلا معتمد نبوده اند که در آنجا تشابه الاطراف رخ داده است. در این فرض بر آنان خرده ای نیست. احتمال دیگری که درباره این دسته از مفسران میرود آن است که از تشابه الاطراف بین آغازین و آخرین آیه غفلت کرده اند که به نظر صاحب این قلم می رسد که این سخن بسیار دور از ذهن باشد. چراکه: اولاً این دیدگاه دیدگاه یک مفسر نیست که گفته شود او غفلت کرده است بلکه این دیدگاه، دیدگاه حداقل سه تن از مفسران برجسته دانش تفسیر است. و بعید به نظر می رسد که هر سه این ها از این نکته غفلت کرده باشند. اتفاقاً اگر بنا باشد کسی متهم به کج فهمی شود جناب علامه است. چرا که وقتی تحلیل مفسران درباره این آیه را بررسی میکنیم، آن کسانی که از تشابه الاطراف سخن رانده اند معمولاً همین تحلیل را ارائه داده اند و تحلیل علامه طباطبایی در این میان، تحلیل نو و جدیدی می باشد. و ایشان به این آیه و ارتباط آن با آغازین آیه این سوره هیچ اشاره ای نمی کنند. بنابراین اگر بنا باشد مفسری را متهم به غفلت کنیم، علامه طباطبایی در این میان شایسته تر است! بنابراین با بررسی فضای رائج بین مفسران احتمال غفلت بسیار بعید است و آنچه که درست تر به نظر می رسد این است که این دست از مفسران با تحلیل علامه طباطبایی مخالفت داشته اند و به همین دلیل آن را ذکر نکرده اند. اگر هم که آنان تحلیل جناب علامه را نپذیرند دیگر اشکالی که مطرح شد بدانان وارد نمی شود. بلکه این اشکال زمانی وارد می شود که آنان آن جزء از کلام را به عنوان طرفی از تشابه الاطراف قبول داشته باشند ولی آنرا - به هر دلیلی مانند غفلت - ذکر نکرده باشند حال اینکه بطلان این سخن از مطالب گذشته آشکار می شود.

آنچه که به ذهن صاحب این قلم می رسد آن است که جمع بین هر دو مانعی

ندارد. یعنی دلیلی ندارد که حتما یک جزء طرفی از دو طرف تشابه الاطراف دانسته شود، بلکه می‌توان دو جزء را به عنوان طرفی از دو طرف تشابه الاطراف مطرح کرد. به دیگر سخن می‌توان گفت که آغازین آیه این سوره، یک بار با آیه ۱۱۷ و یک بار هم با آیه ۱۱۸ این تناسب و ارتباط را برقرار می‌کند. بنابر این جمع هر دو تحلیل مانعی ندارد.

اما پس از پاسخ به این دو پرسش به معنایابی آرایه تشابه الاطراف بنابر تبیین و توضیح این دست از مفسران می‌پردازیم. ابن عاشور که از این دست مفسران می‌باشد از آرایه تشابه الاطراف استفاده کرده و اضافی بودن حصر در آیه ۱۱۷ را اثبات می‌کند. او می‌نویسد: قصر در فانما حساباً عند ربه قصر حقیقی است..... در عین حال ممکن است که قصر در این آیه، قصر اضافی باشد که غرض آن عبارت است از اطمینان دادن به پیامبر به آنکه خداوند متعال آن حضرت را به دلیل کفر استمراری آنان، مؤاخذه نمی‌کند.... و آنچه که ما را به این مطلب رهنمون می‌سازد بخش پایانی این سوره است: انه لا یفلح الکافرون که در آن نوعی رد العجز علی الصدر وجود دارد؛ چرا که سوره با قد افلح المومنون آغاز شد و با انه لا یفلح الکافرون پایان یافت و آن نیز نفی رستگاری از کافران در مقابل مومنان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۱۱۱). چنانکه روشن است جناب ابن عاشور از این تناسب به عنوان قرینه‌ای بر اضافی بودن حصر و قصر استفاده کرده است. در واقع جناب ابن عاشور معتقد است که همانطور که پیامبر اکرم در برابر مومنان و رستگاری آنان مسئول نیست و ایشان تنها یک پیام‌رسان بوده‌اند و مومن شدن مومنان مرهون اراده خودشان است و خداوند جزای آن‌ها را می‌دهد، در کفار نیز به همین شکل است و کافر بودنشان به دلیل اراده خودشان است و پیامبر در برابر کافر بودن آنان مسئول نیست و تنها یک پیام‌رسان است. این نکته با دقت در فعل افلح نیز روشن‌تر می‌شود. خداوند متعال می‌توانست به جای این فعل، فعلی به کار ببرد که مومنان و کفار از جهت اعرابی معقول به بوده و فاعل آن پیامبر باشد؛ به دیگر سخن خداوند

متعال می‌توانست از فعلی استفاده بکند که فاعل آن و مومن کننده و کافر کننده پیامبر اکرم باشد لکن در عین حال از فعلی استفاده فرمود که مومنان و کفار خودشان فاعل باشند و مسئول نبودن پیامبر در برابر مومن شدن یا کافر ماندشان آشکار تر شود. در میان مفسران ابوحنیفان قرنطی (ابوحنیفان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۹۰) و جارالله زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۰۷) نیز متوجه کاربست این آرایه در این سوره مبارک بوده‌اند اما از معناداری آن سخنی به میان نیاورده‌اند.

۲،۳. دلیل بودن یکی از طرفین بر طرف دیگر

یکی دیگر از کاربردهایی که ویژه‌دانان تفسیر به آن پرداخته‌اند دلیل بودن یکی از طرفین بر طرف دیگر است. در واقع در نظر برخی مفسران - چنانکه خواهد آمد - این آرایه می‌تواند دلیل بر حکمی باشد که در طرف دیگر ذکر شده است. اگر چنین فایده‌ای پذیرفته شود در نتیجه ثمرات گوناگونی در دانش‌های متفاوتی چون تفسیر، اصول و فقه ایجاد خواهد شد. این کارکرد آرایه تشابه الاطراف کاملاً عقلانی بوده و مطابقت با ظاهر دارد همانطور که در مثال آتی بدان پرداخته خواهد شد و همین عقلانی بودن و مطابقت آن با ظاهر وجود چنین معنایی را اثبات می‌کند. در این میان به یک مثال اکتفا می‌شود.

بررسی تشابه الاطراف در آغاز و پایان سوره النور:

علامه طباطبایی معتقد است که آخرین آیه این سوره مبارک مانند دلیلی است بر آغازین آیه این سوره. او درباره این رابطه و تعلیلی که بین این دو شکل گرفته چنین می‌نویسد: سخن خداوند متعال «الْإِنِّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» پایانی است در این سوره که ناظر به آغاز این سوره است و رابطه آن نیز چنین است که آیه آخر مانند تعلیل بر آیه اول می‌باشد. (الْإِنِّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... این جمله بیان عمومیت ملک است، و اینکه هر چیزی بدون استثناء مملوک خداوند سبحان و قائم به او است. پس به همین دلیل با جمیع خصوصیت‌های وجودش معلوم برای او است. پس او آنچه را که وی بدان محتاج باشد می‌داند، و

مردم هم یکی از موجوداتند، که خدا به حقیقت حالشان و آنچه بدان نیازمندند آگاه است. پس می‌فهمیم آنچه از شرایع دین هم برای آنان تشریح کرده اموری است که در حیاتشان بدان نیازمندند، هم چنان که ارزاقی که برایشان آفریده مورد حاجتشان بوده، و بدون آن بقاء و دوام نخواهند داشت.

پس اینکه فرمود: (قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ) به منزله نتیجه‌ای است که بر حجت مذکور مترتب می‌شود، و معنایش این است که مالکیت خدا بر شما و هر چیز دیگر مستلزم علم او به حال و احتیاجات شما است، آری، او به علت اینکه مالک شما است، می‌داند که چه قسم شریعت و احکامی مورد احتیاج شما است، همان را برایتان تشریح نموده، و بر شما واجب می‌کند.

و جمله "وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" عطف است بر جمله "مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ" و معنایش این است که او هم در دنیا عالم به احوال شما است، و هم در روزی که به سویش باز می‌گردید، یعنی روز قیامت که در آن روز هر کسی را به حقیقت عملی که کرده خبر می‌دهد، و خدا به هر چیزی دانا است.

خداوند متعال در این جمله، مردم را تحریک بر اطاعت و انقیاد نسبت به احکام شرع خود، و عمل به آن فرموده، به این بیان که به زودی ایشان را به حقیقت اعمالشان خبر می‌دهد، هم چنان که در صدر آیه تحریک می‌کرد به اینکه شرع را بپذیرند، چون خدا آن را تشریح کرده، که عالم به حوایج مردم است، و این شریعت حوایج آنان را بر می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۶۷ و ۱۶۸). چنانکه در این کلام تصریح شده است آرایه تشابه الاطراف، این کاربرد را نیز دارد. در این میان برخی از مفسران به دلیل غفلت از این کاربرد معنایی آرایه تشابه الاطراف در تفسیر این آیه به خطا رفته‌اند. آنان در توضیح عبارت قد يعلم ما انتم علیه چنین گفته‌اند که این بخش از سوره - قد يعلم ما انتم علیه - به منافقان اختصاص دارد و آنچه متکلم از واژه (ما) اراده کرده است همان اعمال منافقانه است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۷۶). حال اینکه اگر آن تناسب را لحاظ می‌کردند و دقتی که علامه طباطبایی مبذول داشت

را می‌داشت، به این خطا نمی‌افتاد. چرا که همانطور که گذشت مراد از واژه (ما) را، آن حقیقت حالشان که گویای احتیاجات است دانستند و به این دلیل که این آیه را با آغازین آیه این سوره مبارک مرتبط می‌دانستند این معنا را به همان محتوای آیه اول برگردانده‌اند. در واقع مراد از این ما در این بخش از آیه همان احتیاجات است اما نه هر احتیاجی بلکه احتیاج‌های شرعی و الهی نه تکوینی و دنیایی. بنابر این مخاطب این بخش از آیه هم همان مردم عادی و مومنان می‌باشند و نیازی به توجیه‌های سرسام‌آور برخی از مفسران نیست. جالب است برخی کسانی که به این آرایه توجه نکرده‌اند بعد از مطرح کردن برخی توجیه‌های بی‌اساس در نهایت باز هم آن توجیه‌ها را مناسب ندانسته‌اند و به سردرگمی خود با تعبیر والله العالم اشاره کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶۱). در ظاهر کلام این مفسر و ادیب یک آشفتگی و سردرگمی وجود دارد. او در ابتداء احتمال‌هایی را مطرح می‌کند، آنگاه بدون آنکه به تحلیل آن‌ها بپردازد، با تعبیر والله الاعلم بحث را خاتمه می‌دهد. ظاهر قضیه از این قرار است که این ویژه‌دان دانش تفسیر در چنگال احتمال‌ها اسیر شده است و به دلیل دقت نکردن به معناداری این آرایه در این آیه از دست یافتن به یک جمع بندی عالمانه محروم گردیده است.

۲،۴. قرینه‌یابی برای مجاز یا غرض ثانوی

درباره همزه استفهام و کاربرد های غیر واقعی و تحلیل آن اختلافاتی وجود دارد. برخی از زبان‌شناسان بر این عقیده هستند که این تغییر های زبانی از قبیل اغراض هستند نه از قبیل معانی و اصطلاحاً به آن اغراض ثانویه گفته می‌شود که در برار غرض اولی از استفهام قرار دارد. در مقابل دیگر زبان‌شناسان بر این باورند که این تغییر ها و چالش ها از قبیل معانی هستند نه از قبیل اغراض و در نتیجه خروج از ما وضع له و مجاز اتفاق افتاده است. این نوشته برآن نیست که به این پدیده بپردازد چرا که از غرض نگارش این پژوهش خارج است. این نوشته همان دیدگاه مشهور دانشمندان بلاغت را مبنا قرار داده و مطابق آن بحث خود را شرح می‌دهد.

مجازی بودن یک امر نیاز به قرینه صارفه دارد و تا قرینه صارفه‌ای بر مجاز وجود نداشته باشد مجاز اثبات نمی‌شود. چرا که مجاز بودن خلاف اصل است و اصل بر حقیقت است و خلاف اصل نیز دلیل می‌خواهد و این دلیل نیز می‌بایست قرینه صارفه باشد. از کلام برخی مفسران اینگونه به نظر می‌رسد آرایه تشابه الاطراف که در آخرین و آغازین جزء یک سوره بر قرار است می‌تواند قرینه‌ای صارفه بر مجازی بودن یک کلام باشد. برای مثال تنها به یک سوره که آرایه تشابه الاطراف در آغازین و آخرین آیه آن به عنوان قرینه صارفه بر مجازی بودن کلام استفاده شده است ذکر می‌شود:

بررسی تشابه الاطراف در آغاز و پایان سوره القیامة:

یکی از بزرگان دانش تفسیر در تحلیل آیه شریفه «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (قیامت، ۳۶) چنین می‌نویسد: پس ارتباط دارد با آیه اول که می‌فرمود: ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه؟ پس انگار اینطور گفته شده است: ایحسب ان لن نجمع عظامه و یحسب ان نترکه فی حاله العدم؟ و در اینجا یک نکته دیگر هم که وجود دارد آن است که مقتضی حکمت الهی، همان واقع شدنش می‌باشد و این مطلب از آن یترک سدی فهم می‌شود. استفهامی هم که در این آیه به کار رفته مانند آیه ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه می‌باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۳۳۸).

همانطور که از کلام این مفسر فهمیده می‌شود با توجه به ارتباطی که میان این دو آیه - که همان تشابه الاطراف میان ابتدا و انتهای سوره باشد - وجود دارد می‌توان به مجازی که در همزه استفهامی که در این آیه وجود دارد پی برد. شاید اگر این آیه نبود و آرایه تشابه الاطراف نیز بکار نرفته بود این مجاز به منصفه ظهور نمی‌رسید یا مفسر برای احراز آن به زحمت و سختی می‌افتاد.

علامه طباطبایی در این میان اگر چه به این تناسب و قرینه یابی تصریح نمی‌کند ولی با توجه به کلام ابن عاشور و همچنین ظاهر کلام علامه می‌توان پی برد که در

ذهن او چه می‌گذشته است. ایشان در این باره چنین می‌نویسد: سخن خداوند متعال: ایحسب الانسان ان يترك سدى پایانی است که در آن بازگشتی به آغاز سوره است که عبارت باشد از: ایحسب الانسان الن نجمع عظامه و استفهام نیز به جهت توییح است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۵).

چنانچه از فحوای کلام علامه طباطبایی فهم می‌شود ایشان نیز احتمالاً در ذهنشان همان تحلیلی وجود داشته است که در کلام ابن عاشور نیز وجود داشت. البته این نکته را باید متذکر شد که این سخن درباره کلام علامه صرفاً یک احتمال است ولی قابل تأمل می‌باشد.

این بخش مثالی بود برای فهم مجاز، اما برای فهم غرض نیز همین آیه شریفه را می‌توان استفاده کرد. ابن عاشور در این میان به نکته ای دقیق اشاره می‌کند. او می‌نویسد: در اینجا عدولی صورت گرفته است و به جای اینکه معلوم باشد به شکل مجهول استعمال شده است و غرض نیز ایجاز بوده است. چرا که فاعل قبل در آیه الن نجمع عظامه مشخص شده بود. انگار چنین گفته شده است: ایحسب الانسان ان نترکه دون بعث و ان نهمل اعماله سدى (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۳۳۸).

چنانکه از کلام این مفسر فهمیده می‌شود این اختصار مرهون همان تشابه الاطرافی است که میان این دو آیه وجود دارد. چرا که اگر این تشابه الاطراف وجود نداشت دیگر این زیبایی کشف نمی‌شد. به دیگر سخن این مفسر پیوند میان این دو آیه را چنان محکم و وثیق می‌داند که معتقد است مخاطب به دلیل آغازین آیه انتظار دارد که سیاق آخرین آیه نیز همانگونه باشد و فعل به شکل معلوم استعمال شود اما این اتفاق نیفتاده و آن هنجاری که مخاطب و شنونده انتظارش را داشت شکسته شده است. بنابر این بستر مناسبی برای غرض ثانوی می‌شود. آن غرض ثانوی نیز اختصار می‌باشد و آن اختصار نیز به حذف فاعل است. دلیلش نیز آن است که فاعل پیش از این معین شده است و دیگر نیاز به تکرار آن نیست. در واقع ابن عاشور معتقد است که یکپارچگی این دو جمله با اینکه بین آن دو آیه های زیادی

فاصله انداخته است به حدی است که انگار دو جمله متتابع و پیوسته می باشد؛ اصلا مانند این است که گفته شده باشد: ایحسب الانسان ان نترکه دون بعث و ان نهمل اعماله سدی. بی شک ابن عاشور در کشف این زیبایی و یکپارچگی بین این دو آیه باید خود را مرهون توجه به آرایه تشابه الاطراف بداند.

نتیجه

آرایه تشابه الاطراف تنها جنبه زیبایی شناختی ندارد و باید این نکته را در نظر داشت که معناداری و کارکردهای این آرایه در واقع از دید دانشوران علوم زبانی پنهان نمانده بود اما در کتب بلاغی و برخی از کتب علوم قرآنی تنها به جنبه زیبایی شناسی آن پرداخته و از جنبه های معنایی آن غفلت شده بود. از کلام برخی مفسران روشن شد که این آرایه علاوه بر اثر زبانی شگرفی که دارد موجب تاثیر بر معنا می شود؛ آن تاثیر معنایی نیز به گونه ای است که غفلت از آن موجب کج فهمی در فرآیند فهم متن می باشد. پس برفهمنده متن واجب است که در فرآیند فهم متون از معناداری این آرایه غفلت نکند. مهم ترین کارکردهایی که این آرایه دارد و چشم پوشی آن از فهمندگان متون را به خطا می اندازد عبارت است از کاربرد زیبایی شناسختی، قرینه یابی برای کشف مراد متکلم، دلیل بودن یکی از طرفین بر طرف دیگر و قرینه یابی برای مجاز و یا اغراض ثانویه. پس روشن شد که آرایه تشابه الاطراف علاوه بر اثر زیبایی شناختی که دارد در فرآیند فهم متن به عنوان یک قاعده موثر و اساسی باید مورد توجه قرار گیرد و در غیر این صورت بی شک فهمنده متن در فهم معنای کلام دچار خطا و اشتباه خواهد شد. همانطور که برخی مفسران بدون توجه به اثر گذاری معنایی و کارکردهای تفسیری این آرایه به تحلیل آیات قرآن کریم پرداختند و علیرغم تبهرشان در دنیای تفسیر و زبان در فهم کلام متکلم به خطا افتادند.

منابع

۱. قرآن، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب ۷، ۱۳۸۹.
۲. ابن عاشور محمد طاهر، ۱۴۲۰، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، لبنان- بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، چ ۱.
۳. ابن عربشاه ابراهیم بن محمد، بی تا، الاطول شرح تلخیص مفتاح العلوم، لبنان- بیروت، دار الکتب العلمیة، چ ۱.
۴. ابن یعقوب مغربی احمد بن محمد، بی تا، مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح، بیروت- لبنان، دار الکتب العلمیة، چ ۱.
۵. ابو حیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت- لبنان، دار الفکر، چ ۱.
۶. انیس عبدالحکیم، ۱۴۲۳، البحوث اضواء علی ظهور علم المناسبة القرآنیة، الاحمدیة، ۱۱، صص ۱۳۰-۱۳.
۷. بقاعی ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، لبنان- بیروت، دار الکتب العلمیة منشورات محمد علی بیضون، چ ۳.
۸. الحر العاملی الشیخ ابو جعفر، ۱۴۰۳، الفوائد الطوسیة، قم- ایران، المطبعة العلمیة، چ ۱.
۹. خطیب قزوینی محمد بن عبدالرحمن، بی تا، الايضاح فی علوم البلاغة المعانی و البیان و البدیع، بیروت- لبنان، دار الکتب العلمیة، چ ۲.
۱۰. رجبی محمود، ۱۳۷۹، روش شناسی تفسیر قرآن کریم، قم- ایران، الهادی، چ ۱.
۱۱. زمخشری محمود بن عمر، ۱۴۰۸، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التاویل، لبنان- بیروت، دار الکتب العربی، چ ۳.
۱۲. سبکی علی بن عبدالکافی، بی تا، عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح، لبنان- بیروت، المكتبة العصرية، چ ۱.

۱۳. سیوطی عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۲۱، الاتقان فی علوم القرآن، لبنان- بیروت، دار الکتب العربی، چ ۲.
۱۴. —، ۱۴۲۶، مرصد المطالع فی تناسب المقاطع و المطالع، الرياض-المملكة العربیة السعودیة، مكتبة دار المنهاج للنشر و التوزیع، چ ۱.
۱۵. —، بی تا، معترك الاقران فی اعجاز القرآن، لبنان- بیروت، دار الفكر العربی، چ ۱.
۱۶. سید قطب ابراهیم حسین الشاربی، ۱۴۲۵، فی ظلال القرآن، لبنان- بیروت، دار الشروق، چ ۳۵.
۱۷. طباطبایی محمد حسین، ۱۳۹۰، المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان- بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چ ۲.
۱۸. عشایری منفرد محمد، بی تا، بی تا، بلاغت کربردی.
۱۹. قرطبی محمد بن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لاحکام القرآن، تهران- ایران، ناصر خسرو، چ ۱.
۲۰. الکفعمی العاملی الشیخ ابراهیم، بی تا، المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی، قم- ایران، مؤسسة قائم آل محمد علیه السلام، چ ۱.
۲۱. المجاهد السید محمد، بی تا، مفاتیح الاصول، قم- ایران، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چ ۱.
۲۲. مراغی احمد مصطفی، بی تا، علوم البلاغة البیان و المعانی و البدیع، لبنان- بیروت، دار الکتب العلمیة، چ ۴.
۲۳. مدنی علیخان بن احمد، ۱۳۸۸، انوار الربیع فی انواع البدیع، نجف اشرف- عراق، مطبعة النعمان، چ ۱.
۲۴. مطلوب احمد، بی تا، معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها، لبنان- بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، چ ۱.
۲۵. الوحید البهبهانی محمد باقر، ۱۴۱۵، الفوائد الحائریة، قم- ایران، مجمع الفكر

الاسلامی، چ ۱.

۲۶. هاشمی احمد، ۱۳۸۱، جواهر البلاغة، قم-ایران، مرکز مدیریت حوزه علمیه

قم، چ ۵.

خلق پول بانکی در آئینه فقه

مهدی دلاوری^۱

چکیده:

خلق پول یکی از موثرترین عوامل در شکل‌گیری نظام اقتصادی هر کشور است. طبق نظریه ضریب فزاینده از نظریات مختلف در خلق پول، بانک‌ها می‌توانند به صورت دسته جمعی از طریق فرآیند وام دادن و پذیرفتن سپرده سپرده‌گذاران خلق پول کنند.

این مسئله از مسائل مستحدثه فقهی محسوب می‌شود و دلیل نقلی برای آن یافت نمی‌شود و برای تشخیص حکم اولیه باید به سراغ عنوان یا عناوین کلی مرتبط با خلق پول برویم. محتمل‌ترین قاعده مرتبط با خلق پول اکل مال به باطل است. با توجه به برداشت فقها از قاعده اکل مال به باطل، خلق پول طبق نظریه ضریب فزاینده مصداق این قاعده نیست و اشکالی متوجه آن نمی‌باشد. پس با توجه به این که این عملیات از جهت عرفی و شرعی باطل نیست از جهت حکم اولی نمی‌توان حکم به حرمت آن کرد. برای بررسی حکم ثانوی نیاز به بررسی‌های تخصصی اقتصادی داریم تا از طریق بررسی تاثیرات منفی محتمل این نوع خلق پول بر نظام

اقتصادی حکم ثانوی فقهی این مسئله را بررسی کنیم.
کلیدواژه‌ها: خلق پول، باطل، بانک، حکم اولی، سپرده.

مقدمه:

یکی از مهم ترین وظایف بانک ها خلق پول است. هنگامی که یک سپرده گذار برای سرمایه گذاری به بانک مراجعه می کند، بانک می تواند همین وجوه را در قالب وام به یک وام گیرنده بدهد و پس از بازگشت وجه وام (با کسر ذخیره قانونی) دوباره مقدار کمتری از آن به شخص دیگری وام داده می شود و همچنین وام اعطایی توسط وام گیرنده در بانک دیگری سپرده گذاری می شود در نتیجه نه تنها وجه وام داده شده از سیستم بانکی خارج نمی شود بلکه وام گیرنده موظف است پس از مدت معین به مقداری که وام گرفته به سیستم بانکی بازگرداند. در نتیجه این عملیات، بانک مالک وجوه سپرده گذار می شود که از جنس بدهی است و همچنین مالک وام اعطایی به وام گیرنده می شود که از جنس دارایی است. بدین ترتیب بانک ها می توانند با واسطه گری بین سپرده گذار و وام گیرنده به صورت دسته جمعی خلق پول کنند.

بانک ها در اقتصاد و معیشت مردم یک کشور نقش کلیدی و حیاتی دارند. با شناخت ماهیت بانک و کارکرد آن در می یابیم که مهم ترین کارکرد بانک ها خلق پول است. با تعریف ماهیت صحیح خلق پول و هم چنین مدیریت صحیح آن، می توان بخش عظیمی از چالش های اقتصادی نظیر تورم، نقدینگی و رکود را مدیریت کرد و به طور مستقیم و غیر مستقیم به تولید و رشد اقتصادی کشور کمک کرد.

جمهوری اسلامی معتقد است که انسان برای رسیدن به سبک زندگی صحیح باید تمام شئون زندگی خود اعم از شئون فردی و اجتماعی را تحت تعالیم اسلام تعریف کند. لذا در سبک حکومت داری خویش مرجعیت همه جانبه دین اسلام را در عرصه های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی پذیرفته است. یکی از مهم ترین شئون حکومت داری مسئله اقتصاد است.

مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم می فرمایند: «اقتصادیک نقطه ی کلیدی

تعیین کننده است... اقتصاد البته هدف جامعه‌ی اسلامی نیست، اما وسیله‌ی ای است که بدون آن نمی‌توان به هدف‌ها رسید.» در ادامه ایشان بیان می‌کنند که انقلاب اسلامی راه برون رفت از اقتصاد ضعیف را به ما نشان می‌دهد اما عملکردهای ضعیف، ما را با چالش‌های درونی و بیرونی مواجه کرده است. و البته با اصلاح چالش‌های درونی، چالش‌های بیرونی بی اثر خواهد شد. چالش‌های درونی عبارتند از عیوب ساختاری و ضعف‌های مدیریتی. پس برای اصلاح اقتصاد کشور ابتدا باید مشکلات بنیادین و ساختاری برطرف شده سپس با مدیریت صحیح چالش‌های درونی را به طور کامل اصلاح کنیم.

در چند سال اخیر علاوه بر شدت گرفتن تحریم‌های ظالمانه، بافت قابل توجه مدیریت اقتصادی نیز مواجه بوده ایم. با شناخت شیوه صحیح خلق پول و تعریف آن در چهارچوب اسلامی، می‌توان بخش بسیار مهمی از زیر ساخت‌های اقتصادی کشور را اصلاح کرد که نتیجتاً منجر به بهبود وضعیت اقتصادی کشور می‌شود که در عصر ما از مسائل و مشکلات اصلی جمهوری اسلامی است.

افرادی که پیش از این به این موضوع پرداخته اند یا صرفاً به بیان و بررسی ماهیت خلق پول پرداخته اند و یا این که از جهت فقهی نیز بررسی کرده اند اما دقت لازم در بررسی فقهی به کار نرفته است.

سوالات مهم این مقاله عبارتند از:

آیا خلق پول طبق نظریه ظریب فزاینده جایز است یا خیر؟

خلق پول تحت کدام یک از عناوین فقهی مطرح می‌شود؟

آیا عنوان فقهی اکل مال به باطل بر خلق پول صدق می‌کنند؟

ماهیت اکل مال به باطل در نظر فقهای متقدم و متاخر و معاصر چیست؟

۱. بررسی فقهی خلق پول

پیش از بررسی فقهی خلق پول لازم است تا این مفهوم بصورتی واضح و مختصر



تبیین شود. در اساس یکی از مبانی در خلق پول که با نام روش ضریب فزاینده شناخته می شود، هرگونه ورود سپرده جدید به سیستم بانکی منجر به گسترش چند برابری شمار سپردهها میشود. این «معجزه‌ی» سیستم ذخیره جزئی است. سپردهها با ضریب «یک تقسیم بر ذخیره قانونی» افزایش می‌یابند... و همانطور که سپردهها افزایش پیدا ذخیره قانونی کرده، عرضه وامه نیز گسترش یافته است. ... الزام ذخیره جزئی، باعث توانایی سیستم بانکی به گسترش سپردهها از طریق چند برابر افزایش در سپرده ابتدایی میگردد. این مساله باید روشن باشد هنگامی که تعداد زیادی بانک وجود دارند، هیچ بانکی بصورت فردی نمیتواند سپردهها را چند برابر کند. بانک ها بصورت فردی حتی از نقشی که در این فرایند چند برابر کردن سپردهها بازی میکنند، ممکن است آگاه نباشند. آنها میبینند که سپرده‌هایشان افزایش یافته و بنابراین قادر به اعطای وامه ای بیشتری هستند. بنابراین مبنا کل نظام بانکی در حکم یک مجموعه واحد اقدام به خلق پول می کند و از طریق سپرده گیری، عرضه پول را افزایش می دهد. (مومنی، ۱۳۹۹)

پس از این مقدمه کوتاه به بررسی فقهی خلق پول می پردازیم. مسلم است که نظام پولی اعتباری که امروزه نظام رایج حکومت‌ها است به در زمان ائمه معصومین علیهم‌السلام مطرح نبوده است. به همین دلیل در ادله نقلی نمی توان رد یا تاییدی نسبت به این نوع نظام پولی پیدا کرد.

پس باید به سراغ عناوین و قواعد کلی علم فقه رفته و از میان آنان عناوینی را که احتمال می رود خلق پول به شیوه رایج قابل تطبیق با آن باشد پیدا کنیم. سپس با بررسی دقیق نظرات علمای متاخر و متقدم نسبت به معنای دقیق این عناوین فقهی، به پاسخ این سوال برسیم که آیا خلق پول قابل تطبیق با این عناوین فقهی است یا خیر.

در میان عناوین فقهی محتمل ترین عنوان قابل تطبیق با خلق پول، عنوان اکل مال به باطل است لذا ابتدا به بررسی معنای دقیق و دایره شمولیت این عنوان

می پردازیم.

۱.۱. بررسی قاعده اکل مال به باطل

قاعده اکل مال به باطل اولین بار در قرآن در آیه ۲۹ سوره ی نساء بیان شد و پس از آن به عنوان یکی از قواعد کلی فقهی مورد استناد ائمه اطهار علیهم السلام و علمای فریقین قرار گرفت. خداوند در قرآن می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منکم...»

معنای حقیقی کلمه اکل در لغت به معنای بلعیدن پس از جویدن است (فیومی، ۱۴۱۴ه.ق، ص ۱۷) علامه طباطبایی ذیل این آیه، در توضیح کلمه اکل می نویسد: «معنای کلمه (اکل) - خوردن - معروف است، و آن این است که خوردنی را به وسیله لقمه گرفتن و جویدن و بلعیدن مثلا داخل جوف کنیم، و چون معنای تسلط و انفاذ در این عمل نهفته است، لذا به این اعتبار کلمه (اکل) را در مواردی که تسلط و انفاذ در کار باشد نیز استعمال می شود مثلا... می گویند: "اکل فلان المال" (فلانی مال را خورد) که معنایش این است که در آن تصرف کرد، و بر آن مسلط شد،...» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ه.ش، ج ۴، ص ۵۹۹) پس می توان گفت مراد از کلمه اکل در این آیه هر گونه تصرف و تسلط بر اموال است.

مال به معنای چیزی است که انسان مالک می شود (قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱ ه.ش، ج ۶، ص ۳۲۱) و کلمه باطل در اعمال عبارت است از آن عملی که غرض صحیح و عقلایی در آن نباشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ه.ش، ج ۴، ص ۶۰۰) و تجارت به معنای تصرف در سرمایه به هدف کسب سود است (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ه.ق، ص ۱۶۴)

۱.۱.۱. ماهیت قاعده اکل مال به باطل در نظر فقهاء

در میان فقهای قبل از شیخ طوسی و بعد از شیخ تا زمان محقق حلی، قاعده اکل مال به باطل به میزانی که بعد از محقق حلی مورد توجه فقها قرار گرفت مورد توجه

نبوده است و به ندرت دیده می‌شود که فقیهی مستقیماً به توضیح قاعده پرداخته باشد.

این قاعده پس از محقق حلی به تدریج مورد توجه فقها قرار گرفت به گونه ای که در بسیاری از ابواب فقهی معاملات مورد استفاده واقع شد و پس از شیخ انصاری به یکی از پرکاربردترین قواعد فقه تبدیل شد.

۱،۱،۱،۱. مفاد آیه و قاعده اکل مال به باطل در نظر فقهای متقدم تا قبل از محقق حلی

همان‌طور که گفته شد به ندرت دیده شده که فقهای متقدم در کتب خویش به بررسی این قاعده بپردازند.

شیخ مفید در کتاب المقنعة در توضیح آیه قاعده مذکور می‌نویسد: «خداوند از اکل مال به باطل نهی فرموده است و از میان آن‌ها یک سری از تجارتهای را استثناء نموده تا آن را به عنوان حقی برای کسانی که از این تجارتهای استفاده می‌کنند قرار داده باشد» (مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۰ هـ.ق، ص ۵۹۰)

قطب الدین راوندی نیز به توضیح این آیه پرداخته و در ابتدا به بیانی مشابه بیان شیخ مفید می‌پردازد و سپس در بیان مراد آیه دو قول ذکر می‌کند. قول اول روایت سدی از امام باقر علیه السلام است که در آن گفته شده که منظور از اکل مال به باطل اکل مال با ربا و قمار و ثمن اندک و ظلم است. در قول دیگر گفته شده که منظور این است که اکل مال بدون این که شخص استحقاق آن مال را از طریق پرداخت عوض پیدا کرده باشد، صورت بگیرد. لذا بعد از نزول این آیه مردم در سختی بودند چرا که به سبب این نهی مطلق، نمی‌توانستند از اموال یک دیگر استفاده کنند تا این که خداوند با آیه ای که در سوره نساء نازل شد این حکم را نسخ کرد «بر نابینا و افراد لنگ و بیمار گناهی نیست (که با شما هم غذا شوند)، و بر شما نیز گناهی نیست که از خانه‌های خودتان خانه‌های فرزندان یا همسرانتان که خانه خود شما محسوب می‌شود بدون اجازه خاصی غذا بخورید... بر شما گناهی نیست که بطور

دسته جمعی یا جداگانه غذا بخورید...» (قرآن. سوره نساء. آیه ۶۱) در نهایت به این نتیجه می‌رسد که قول اول قوی تر است چرا که مفاد آیه سوره نور، استفاده از اموال طبق مکارم اخلاق است و از اساس داخل در عنوان اکل مال به باطل نمی‌شود. لذا مفاد این آیه با آیه اکل مال به باطل منافاتی ندارد. و همچنین گفته شده که منظور از اکل مال به باطل، تجاوز و گرفتن مال دیگران از راه غیر معتبر است. سپس در بررسی عبارت «الأ عن تكون تجارة» می‌گوید این عبارت دلالت می‌کند بر این که قول کسانی که کسب و تجارت را حرام کرده اند باطل است چرا که خداوند اکل مال به باطل را حرام کرده و استفاده از آن را با تجارت حلال کرده است. پس از آن در بررسی مراد از تراضی دو قول نقل می‌کند. قول اول این است که مراد از تراضی امضای بیع با جدا شدن از یک دیگر و ترک مجلس است و یا با استفاده از مخیر کردن یکدیگر پس از عقد است و قول دوم این است که مراد از تراضی امضای بیع با عقد است. (قطب راوندی، سعید بن هبة الله، ۱۴۰۵ ه ق، ج ۲، ص ۴۰ و ۴۱)

با توجه بحث‌های مطرح شده متوجه می‌شویم که فهم فقهای اولیه از این آیه به صورت ابتدایی و در حد ظاهر عبارت و کلیات معاملات بوده است.

۱،۱،۱،۲. قاعده اکل مال به باطل در نظر فقهای بعد از محقق حلی تا زمان شیخ انصاری

در میان این دسته از علما نیز کمتر دیده شده است که مستقیماً به شرح مراد تمام آیه پرداخته باشند و بیشتر در ضمن استدلالات فقهی به توضیح بخش خاصی از آیه و دلالت آن پرداخته اند.

فاضل مقداد از معدود علمایی است که به بررسی جامع آیه به صورت یک جا پرداخته است. در ابتدا می‌گوید خطاب در کلمه لاتاکلوا عام است و همه‌ی افراد را شامل می‌شود و هم چنین در توضیح مراد از اموالکم دو وجه ذکر می‌کند. وجه اول این که مراد اموال بعضکم است و مضاف الیه که کلمه بعض است، به دلیل وجود قرائن حذف شده است و وجه دوم این است که مراد از این نوع اضافه صرفاً بیان

تملیک نیست بلکه برای بیان مطلق اختصاص یک مال به یک شخص است. سپس به بیان چند نکته می پردازد. نکته اول این است که مراد از «الباطل» سبب باطل است لذا هر چیزی را که شارع اجازه نداده است شامل می شود. مانند غصب و سرقة و خیانت و هر عقد فاسدی و همچنین مواردی را که از اسباب عقد نیستند نیز داخل می شود مانند قمار. و به طور کلی این عبارت از عبارات مبهم است و برای بیان مصادیق دقیق آن نیاز به بیانات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت ایشان عَلَيْهِمُ السَّلَام داریم.

اما این که چرا از کلمه اکل استفاده شده است یا به این خاطر است که اکل از بزرگ ترین منافع اموال است یا از باب بیان ملزوم (اکل) و اراده لازم (تصرف) است لذا جمیع تصرفات مالی را در بر می گیرد.

نکته دیگر این که مواردی که شارع با استثناء اجازه داده است آن چیزی است که با سبب تجارت تصرف شود و استثناء سبب تجارت از اسباب باطل از نوع استثناء منقطع است. (چون تجارت هایی که شارع اجازه داده است قطعاً باطل نیست) و مراد از تجارت به ملکیت در آمدن مال بایک عقدی است که در آن معاوضه مالی محض صورت بگیرد. و این که چرا کسب حلال با عنوان تجارت یاد شده به این خاطر است که غالباً کسب مال با تجارت صورت می گیرد.

نکته بعدی این است طبق این قاعده شرط اجازه شارع نسبت به تجارت این است که با رضایت دو طرف عقد صورت گرفته باشد. لذا عقد کسی که اجازه نداده یا بالاجبار تن به معامله داده است باطل است مگر این که بعد از آن اجازه دهد که در این صورت شرط رضایت حاصل شده است. و همچنین مراد از رضایت، رضایتی است که شرعاً معتبر باشد. به همین دلیل رضایت غیر بالغ و مست و دیوانه و سفیه و مفلس معتبر نیست در نتیجه عقود آنها هم باطل است.

نکته آخر این که همان طور که تجارت بدون رضایت معتبر نیست، رضایت بدون تجارت نیز معتبر نیست و لازمه تجارت عقد است. در نتیجه تصرفی که ناشی از

رضایت مالک است باید در ضمن یکی از عقود شرعی صورت گیرد. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳ ه ش، ج ۲، ص ۳۴ و ۳۳)

شهید اول در توضیح اجمالی آیه اکل مال به باطل می نویسد: «معنای آیه این است که خوردن و سایر تصرفات اگر با تجارت همرا با رضایت صورت بگیرد جایز است و این که شارع اجازه داده تصرف شود به دلیل حاصل شدن ملکیت آن مال برای متصرف است.» (شهید اول، محمد بن مکی، ۱۴۳۰ ه ق، ج ۲، ص ۷۹)

شیخ انصاری نیز در کتاب مکاسب به بررسی این آیه پرداخته است. در بخشی از کتاب آمده است نهی از اکل مال به باطل دلالت بر هر گونه اکل که عرفاً باطل باشد می شود و اما مواردی که شارع تخصیص زده است (چه در آیه و چه در ادله دیگر) از مصادیق باطل نیست. برای مثال این که رهگذر از میوه قسمتی از درخت که در مسیر است بخورد عرفاً باطل است اما اجازه شارع نشان برای ما کشف می کند که این کار باطل نیست. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۵، ص ۲۰)

شیخ انصاری ذیل مبحث عقد فضولی در رد ادعای ثبوت مفهوم حصر و مفهوم وصف در آیه به بررسی تفصیلی تر این آیه پرداخته است.

در رد مفهوم حصر به این نکته اشاره می کند که استثناء به کار رفته در آیه از نوع منقطع است نه متصل به همین جهت این استثناء دلالتی بر مفهوم حصر ندارد. و در رد مفهوم وصف آورده است که بر فرضی که حجیت چنین مفهومی را پذیرفتیم، جایی می توان از مفهوم وصف استفاده کرد که فایده دیگری برای بیان وصف و قید غیر از تحدید وجود نداشته باشد. در جالی که این جا قید «تجارة عن تراض» برای بیان موارد غالبی ذکر شده است. و همچنین احتمال می رود که «عن تراض» قید برای تجارت نباشد بلکه خبر دوم برای فعل «تكون» باشد. در نتیجه می توان گفت امثال بیع فضولی از دایره کسب های مباح خارج نمی شود. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۳، ص ۳۶۴)

۱،۱،۲. موارد استفاده فقها از قاعده اکل مال به باطل در مسائل فقهی

تا اینجا مواردی را ذکر کردیم که فقها در آن به بررسی مستقیم آیه پرداخته بودند. اما در غالب موارد فقها ذیل استدلالات مختلف فقهی در ابواب مختلف دایره شمولیت این قاعده و مصادیق آن را روشن تر کرده اند. این گونه موارد به حدی زیاد است که حصر همه‌ی موارد آن در این مجال نمی‌گنجد. و ما به ذکر موارد مهم و پرکاربرد و مرتبط با موضوع مقاله، با ذکر یک یا دو مثال اکتفاء می‌کنیم.

۱،۱،۲،۱. تصرف در مال دیگری بدون اجازه و غضب

از قواعد کلی پر استفاده در فقه حرمت استفاده از مال غیر بدون اجازه و غضب است. ابن فحد حلی می‌نویسد: «قاعده کلی و اولی این است که تصرف در مال دیگری حرام است مگر این که صریحا اجازه دهد به خاطر آیه اکل مال به باطل... البته مواردی خاص توسط روایات از این قاعده خارج می‌شود» (ابن فحد حلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۷ ه ق، ج ۴، ص ۲۳۶)

همچنین شهید ثانی در بیان معنای غضب و علت حرمت آن می‌نویسد: «اصل غضب این است که مال شخصی را از روی ظلم بگیرد و گفته شده که این گرفتن و تصرف باید علنی باشد نه پنهانی. و علت حرمت غضب آیه «لا تاکلوا...» است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ه ق، ج ۱۲، ص ۱۴۵)

۱،۱،۲،۲. جمع بین عوض و معوض

یکی از قواعد مهم فقهی این است که هیچ‌یک از دو طرف عقد حق ندارد بین عوض و معوض جمع کند یعنی نمی‌تواند هم مالک عوض و هم مالک معوض شود. شهید ثانی در اثبات این قاعده می‌نویسد: «برای هیچ کس جایز نیست که بین عوض و معوض جمع کند به خاطر این که اکل مال به باطل خواهد بود و حالت حق آن این است که عوض بدهد و معوض بگیرد.» (شهید اول، ۱۴۳۰ ه ق، ج ۱۵، ص ۴۵۵)

همچنین ابن ابی جمهور می نویسد: «جمع کردن بین عوض و معوض جایز نیست به خاطر این که اکل مال به باطل است. به همین دلیل نمی توان بین ثمن و مثنی، منفعت اجیر و اجرت جمع کرد» (ابن ابی جمهور، ۱۴۱۰ه ق، ص ۱۱۱)

۱،۱،۲،۳. گرفتن کالا بدون این که در مقابل آن عوضی باشد.

در عقودی که عرفا نیاز است چیز داده شود و چیزی گرفته شود (مانند بیع)، اگر یک طرف چیزی بگیرد بدون این که چیزی در مقابل آن بدهد مصداق قاعده اکل مال به باطل خواهد بود.

برای بررسی بهتر این مورد به سراغ یک فرع فقهی می رویم. اگر فروشنده با خریدار شرط کند که اگر کالا معیوب بود هیچ ضمانتی را قبول نمی کند و خریدار نیز قبول کند و چیزی از او بخرد که با امتحان کردن خراب می شود و قابل فروش نخواهد بود (مانند تخم مرغ)، طبق نظر برخی از فقها این شرط صحیح است و به تبع آن معامله نیز صحیح خواهد بود. شهید ثانی به این نظر اشکالی وارد می کند و آن این است که در بعضی از موارد ممکن است که کل کالا معیوب باشد و بعد از امتحان کردن هم قیمتی نخواهد داشت. در این موارد فروشنده در مقابل چیزی که دریافت کرده عوضی نداده است و این با مقتضای عقد بیع در تنافی است. به همین دلیل اکل مال به باطل خواهد بود و به همین دلیل باید بگوییم که شرط برائت ذمه در مقابل عیب کالا باطل است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ه ق، ج ۳، ص ۱۸۰)

۲. تطبیق قاعده اکل مال به باطل و خلق پول

بعد از بررسی ماهیت و کاربرد قاعده اکل مال به باطل باید بررسی کنیم که آیا خلق پول به شیوه ای که بیان شد قابل تطبیق با قاعده اکل مال به باطل خواهد بود یا خیر. برای این امر نیاز است که در مرحله اول ببینیم که آیا طبق معنای کلی که فقها از آیه اکل مال به باطل ارائه کردند، خلق پول داخل در مصادیق اراده شده در آیه اکل مال به باطل خواهد بود یا خیر. و در مرحله بعد بررسی می کنیم که آیا خلق



پول با موارد جزئی تری که در فصل قبل بیان شد قابل تطبیق است یا خیر.

۲،۱. بررسی مطابقت خلق پول با مفاد کلی آیه اکل مال به باطل

با دقت در جزئیات مراحل خلق پول طبق دیدگاه ضریب فزاینده درمی یابیم که اولاً این فرآیند ذیل دو معامله وام دادن و سپرده‌گذاری کردن و ذیل تصرف در اموال سپرده‌گذاری شده رخ می‌دهد. و دو مورد اول از معاملات معتبر عرفی و شرعی می‌باشد و نه تنها سبب آن از اسباب باطل و غیر معتبر نیست بلکه از مصادیق معاملات صحیح است. در نتیجه داخل در مصادیق قید تجارت که در آیه استثناء شده است می‌شود. همچنین بانک می‌تواند در وجوه سپرده‌گذاری شده و وجوهی که توسط وام‌گیرنده بازگردانده می‌شود، تصرف کند و آن را به شخص دیگری بدهد. چرا که این وجوه ملک بانک محسوب می‌شود و در صورتی که سپرده‌گذار قصد گرفتن سپرده خود را داشته باشد بانک موظف است معادل آن را بازگرداند. نکته دیگر این که این معاملات با رضایت دو طرف شکل می‌گیرد و از این جا می‌توان فهمید که داخل در قید «عن تراض» نیز می‌شود.

۲،۲. بررسی مطابقت خلق پول با عناوین جزئی قاعده اکل مال به باطل

حال به سراغ موارد جزئی تر که فقها مطرح کرده اند می‌رویم. در ابتدا باید گفت واضح است که این نوع خلق پول مصداق «تصرف در مال غیر بدون اجازه» نخواهد بود چون همان طور که گفتیم تمام معاملاتی که در این فرآیند رخ می‌دهد با رضایت دو طرف اتفاق می‌افتد و اساساً بعد از معامله بانک مالک وجوهی است که نزد خود دارد.

همچنین بانک‌ها وجه بدون عوض دریافت نمی‌کنند تا مصداق اخذ مال بدون عوض شوند. اما ممکن است در ابتدا به ذهن برسد که بانک‌ها جمع بین عوض و معوض می‌کنند. چون وقتی به مجموعه این فرآیند یک جا نگاه می‌کنیم متوجه می‌شویم که در نهایت هم وام‌ها در سیستم بانکی باقی می‌ماند و هم سپرده‌ها و

وجوهی که بازگردانده می‌شود و در واقع بانک‌ها جمع بین عوض و معوض می‌کنند و این از مصادیق اکل مال به باطل است.

در جواب تحلیل باید گفت که اگر همه‌ی این عملیات توسط یک بانک صورت می‌گرفت گفته می‌شد که بانک جمع بین عوض و معوض کرده است در حالی که در فرض نظریه ضریب فزاینده یک بانک نمی‌تواند به تنهایی خلق پول کند بلکه این فرآیند توسط همه‌ی بانک‌ها رخ می‌دهد و این بانک‌ها مالکین متفاوتی دارند و در نهایت یک شخص جمع بین عوض و معوض نمی‌کند بلکه در سیستم کلی بانک این وجوه جمع می‌شوند و پول تولید می‌شود.

نکته دیگر این که اگر همه‌ی بانک‌ها متعلق به یک شخصیت حقیقی یا حقوقی می‌بود باز هم منجر به جمع بین عوض و معوض نمی‌شد. چرا که جمع بین عوض و معوض در جایی باطل است که در یک معامله اتفاق بیفتد. اما اگر در چند معامله جمع شود اشکال ندارد. برای مثال اگر شخصی کالایی را بفروشد به قیمت خاصی بفروشد و فروشنده قیمت گرفته شده را به مشتری قرض دهد گفته نمی‌شود که مشتری جمع بین عوض و معوض کرده است. در خلق پول نیز بانک‌ها در یک معامله سپرده‌ها و وام‌ها را جمع نمی‌کنند بلکه در یک معامله با سپرده‌گذار وجوهی دریافت می‌شود و در معامله‌ای دیگر وام داده می‌شود و وجوهی که توسط وام‌گیرنده بازگردانده می‌شود ضمن معامله اعطای وام به بانک بر می‌گردد. در نتیجه جمع بین عوض و معوض رخ نداده است.

در نهایت باید گفت که دلیلی بر این که خلق پول از مصادیق اکل مال به باطل باشد نداریم و وجه دیگری بر بطلان آن متصور نیست. مگر آن که در دراز مدت موجب اخلال در نظام اقتصادی شود که در این صورت از باب حکم ثانوی و مصلحت دارای اشکال خواهد بود و بررسی این امر نیاز به بررسی تخصصی اقتصادی خلق پول و تاثیر آن بر نظام پولی جامعه دارد.

نتیجه:

با توجه به برداشت فقها از قاعده اکل مال به باطل، خلق پول طبق نظریه ضریب فزاینده مصداق این قاعده نیست و اشکالی متوجه آن نمی باشد. پس با توجه به این که این عملیات از جهت عرفی و شرعی باطل نیست از جهت حکم اولی نمی توان حکم به حرمت آن کرد.

اگر در بررسی های تخصصی تر به این نتیجه برسیم که این نوع خلق پول در دراز مدت موجب اختلال در نظام اقتصادی می شود و مصالح جامعه به خطر می افتد ممکن است از باب حکم ثانوی دارای اشکال باشد و این مسئله نیاز به پژوهش های تخصصی در مسائل اقتصادی و حکومتی دارد.

منابع:

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۱۰ ه ق)، الأقطاب الفقهية علی مذهب الامامية (اول)، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه
۳. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ ه ق)، المذهب البارع فی شرح مختصر النافع (چاپ اول)، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي
۴. انصاری، مرتضی ابن محمد امین (۱۴۱۵ ه ق)، کتاب المکاسب (چاپ اول)، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، الأمانة العامة
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه ق)، مفردات الفاظ قرآن (چاپ اول)، بیروت: دارالقلم
۶. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۳۰ ه ق)، موسوعة الشهيد الاول (چاپ اول)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمية، قم المقدسة معاونة الابحاث،

مركز العلوم و الثقافة الاسلامية

۷. شهيد ثانی، زين الدين بن علي (۱۴۱۳ ه.ق) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (چاپ اول)، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية
۸. طباطبائی، محمد حسين (۱۳۷۴ ه.ش)، ترجمه تفسير الميزان، ترجمه موسوی، محمد باقر (چاپ پنجم)، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی
۹. فاضل مقداد، محمد بن عبدالله (۱۳۷۳ ه.ش)، كنز العرفان في فقه القرآن (چاپ پنجم)، تهران: نشر مرتضوی
۱۰. فيومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ه.ق)، مصباح المنير (چاپ دوم)، قم: مؤسسه دارالهجرة
۱۱. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ ه.ش)، قاموس قرآن (چاپ ششم)، تهران: دارالکتب الإسلامية
۱۲. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ ه.ق)، فقه القرآن (چاپ دوم)، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه
۱۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ ه.ق)، المقنعة (چاپ دوم)، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.

مقاله

۱. مومنی، فرشاد و همکاران، نقد نظریه ضریب فزاینده پایه پولی و برخی دلالت های اقتصاد کلان
۲. نظریه خلق اعتبار بانکی، ۸۸ فصلنامه اقتصاد و الگوسازی، سال یازدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۹.

