

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

پژوهش‌های دینی

(داخلی)

سال اول / پاییز و زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۲

صاحب‌امتیاز: معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران

مدیرمسئول: سلیمان ارچنه

سرمدیر و ویراستار علمی: دکتر ابراهیم زارعی فر

مدیرداخلی: مسلم محمودی

کارشناس: زلیخا احمدی فرد

هیأت تحریریه:

اسماعیل احمدی (عضو هیأت علمی معهد عالی) محمدامین امینی (عضو هیأت علمی معهد عالی)

دکتر عبدالله بازماندگان (استادیار معهد عالی) دکتر ابراهیم زارعی فر (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی)

سعدالدین صدیقی (استادیار معهد عالی) سید عبدالله منصور (عضو هیأت علمی معهد عالی)

سید محمدشرف هاشمی (عضو هیأت علمی معهد عالی)

نشانی: استان هرمزگان_ شهرستان بندرلنگه_ کوی امیرآباد_ مجتمع علمی فرهنگی سلطان العلماء_

دفتر مجله معهد عالی_ کد پستی: ۷۳۱۴۱-۷۹۷۱۶ / تلفن: ۰۷۶۴۴۲۴۶۲۵۵ / فاکس: ۷۳۱۴۱-۷۹۷۱۶

پایگاه اینترنتی: www.hiis.ir پست الکترونیک: majalle@hiis.ir یا majalle92@gmail.com

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه.

اهداف دو فصلنامه پژوهش‌های دینی

- * آگاهی و رشد در زمینه‌های مختلف علوم دینی
- * انتشار مقالات مرتبط با موضوع مجله
- * شناسایی اندیش‌مندان و درج مقالات آنان در مجله
- * تولید و توسعه دانش در گستره دین‌پژوهی

راهنمای نگارش و شرایط پذیرش مقالات

- مقاله نباید در نشریه دیگری انتشار یافته و یا هم‌زمان جهت چاپ به نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات ارسالی باید مستند و نتیجه تحقیقات نویسنده بوده و حاوی نظریه‌پردازی باشد.
- چکیده حداکثر ۱۵۰ کلمه (۱۰ سطر) و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به همراه مقاله ضمیمه شود.
- فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس حروف الفبا به شرح زیر تنظیم شود:
نام خانوادگی مؤلف، نام کوچک مؤلف، نام کتاب (قلم درشت)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل نشر، تاریخ نشر.
- مقاله تایپ شده را می‌توانید به آدرس majalle@hiis.ir یا majalle92@gmail.com ارسال کنید، و یا CD محتوی مقاله را به آدرس نشریه ارسال فرمایید.
- این نشریه در ویرایش و احیاناً در مختصر کردن مطالب آزاد است.
- مقالات مندرج در این نشریه بیان‌گر آراء و نظرات نویسندگان آن‌هاست.
- مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شوند.

- درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن پژوهش‌گر ضروری است.
- پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیأت تحریریه مجله است؛ و بعد از داوری، صلاحیت نشر آن اعلام خواهد شد.
- رعایت دستورالعمل نگارش مجله پژوهش‌های دینی الزامی است.

مشاوران علمی این شماره:

اسماعیل احمدی، دکتر عبدالله بازماندگان، دکتر صلاح الدین جوهری، عبدالرحمن چندقند، دکتر ابراهیم زارعی فر، دکتر عبدالظاهر سلطانی، دکتر رستم عطایی، ایوب علیپور، سید محمد صالح مهجور، دکتر سید احمد هاشمی، سید محمدشریف هاشمی

فهرست مطالب

- ۸ * چگونگی تعامل با اجتهادات در سنت پیامبر (صلی الله علیه وسلم)
دکتر محمد ابونجمی
- ۳۳ * موارد جمع نماز با تأکید بر اوقات اقامه آن در قرآن کریم
سید محمدشریف حسینی
- ۵۷ * التعزیر فی حوادث المرور بین القانون الجنائی الایرانی والفقہ الاسلامی
دکتر فاروق سلامی سوزائی
- ۷۸ * رویکرد ترجیحی امام کیا هراسی در تفسیر قرآن کریم
ایوب علیپور
- ۹۶ * بررسی معنایی واژگان «خلق» و «برء»
محمدعلی محسنی
- ۱۱۰ * آیات احسن
سید عبدالله منصوری
- ۱۲۵ * معناشناسی واژه مثانی در قرآن کریم
سید محمدصالح مهجور
- ۱۴۶ * ملخص المقالات
- ۱۵۳ * Abstracts

چگونگی تعامل با اجتهادات در سنت پیامبر (صلی الله علیه و سلم) *

دکتر محمد ابونجمی

arefaboonajmi@gmail.com

استادیار معهد عالی

چکیده

پیامبر خدا به‌عنوان آگاه‌ترین فرد به نصوص قرآن، اولین معلم کلام وحی، و پایه‌گذار سنت اجتهاد است. وی با معرفی موارد منع و جواز در اجتهاد، اسوه‌ای نیک در فراگیری شیوه‌های استنباط احکام می‌باشد. سنت پیامبر از یک نگاه به‌طور کلی به دو بخش تبیین و تطبیق قابل تقسیم است. در قسمت نخست، پیامبر وظیفه تبیین کلیات کتاب خدا را به عهده داشته، که اجتهاد در آن راهی ندارد. قسمت دوم از سنت، به‌معنی تطبیق فروع بر اصل‌های قرآنی است؛ در این بخش، سنت‌های وارده از پیامبر خدا حاصل اجتهاد و استنباط اوست، و مسلماً در موقعیت‌های متفاوت با گذشت زمان، قابلیت تغییر و تحول را پیدا می‌کند. اثبات ضرورت بازخوانی اجتهادات در سنت پیامبر که به دو دسته اجتهادهای کوتاه‌مدت و بلندمدت تقسیم می‌گردند، از مهم‌ترین دستاوردهای این نوشته است.

کلید واژه‌ها: سنت، اجتهاد پیامبر، اصول قرآنی، فروع، اجتهاد کوتاه‌مدت، اجتهاد بلندمدت.

مقدمه

با توجه به این که حوادث زندگی نامحدود و غیر قابل پیش بینی است، و حکمت خداوندی اقتضا می کند که حکم هر حادثه را به تفکیک بیان ننماید، پروردگار عالم در جهت ادای امانت به بندگان خود، با ارائه اصول و قواعدی - که با مطالعه نصوص شرع، می توان به آن دست یافت - احکام تمامی حوادث را در کتابی ماندگار گنجانده، و با نزول آیاتی هم چون ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل، ۸۹) ، این حقیقت را به بندگان خویش گوش زد کرده است.

لازم به ذکر است که خداوند حکم مسائلی که در ظروف زمان و مکان ثابت و غیر قابل تغییر هستند، به تصریح ذکر نموده است، اما بیان حکم مسائلی را که در گذر زمان و تغییر مکان دارای احوال متفاوتند، با ارائه فرمول مورد نظر به عهده مجتهدین گذاشته، و آنان را به عنوان ابلاغ کنندگان شریعت قرار داده است، که پیامبر اسلام نیز به عنوان اولین مبلغ از این امر مستثنی نیست.

از جمله تألیفاتی که در این زمینه به رشته تحریر در آمده، از باب مثال می توان به آثار «شاطبی» و «ابن رشد» در گذشته، و به کتاب «کیف تتعامل مع السنة النبویة» اثر یوسف قرضاوی در عصر حاضر اشاره کرد. سخن از اجتهاد پیامبر و چگونگی تعامل با آن در آثار پیشینیان به کرات، اما پراکنده و به صورت کلی ذکر شده است. اگرچه کسانی هم چون یوسف قرضاوی در عصر حاضر سعی بر تجمیع این موضوع در یک کتاب خاص داشته است؛ اما آن چیزی که نوشته حاضر را از نوشته های مذکور متمایز می سازد، اشاره به تقسیمات تفصیلی اجتهادات پیامبر است، در تحقق این امر، با کمک گرفتن از مثال های متعدد سعی بر تفکیک اجتهادات بلندمدت از کوتاه مدت، و تأثیر هر یک بر موقعیت های متفاوت شده است.

نوشته حاضر با بررسی و مطالعه سنت پیامبر، در پی تفکیک نمودن آثار وارده از ایشان، به دو قسمت ثوابت و متغیرات است. در این راستا مجتهد باید با شناسایی مواضع اجتهاد در سنت نبوی، متغیرات را از ثوابت تفکیک و با تعلیل مناسب سعی در کشف حکم مختص به آن باشد.

حکمت اجتهاد پیامبر

هیچ شکی نیست که خداوند، قادر است پیامبرش را در هر موقعیتی به وسیله وحی آگاه سازد، اما با این وجود مشاهده شده که پیامبر بدون انتظار وحی، به اجتهاد پرداخته است. (جصاص، ۱۹۹۴، ۲۴۲/۳، جونی، ۱۴۰۸، ۸۲/۱) در این زمینه می‌توان به مشورت پیامبر با یاران خود درباره چگونگی برخورد با اسرای بدر اشاره کرد. (یعمری، ۱۴۱۴، ۳۳۳/۱، ابواسحاق، ۱۴۲۴، ۱۳۳/۱، بخاری الحنفی، بی تا، ۲۰۹/۳) از سوی دیگر، در برخی موارد با وجود وقوع حادثه، از هر نوع اجتهادی خودداری نموده و منتظر جواب، از طرف خداوند بودند، همان‌طور که در جریان کشمکش بین خوله بنت ثعلبه و همسرش اوس بن صامت چنین موردی رخ داد. (احمد بن حنبل، ۲۰۰۱، ۳۰۰/۴۵) خوله بارها در این زمینه با پیامبر به سخن نشست تا این‌که خداوند با نزول آیات آغازین سوره مجادله، جواب مسأله را به او رساند. با توجه به این دو مثال و موارد مشابه می‌توان نتیجه گرفت که پیامبر خدا با وجود ارتباط مستقیم با وحی، باز هم در مواردی دست به اجتهاد زده است؛ اگرچه در مواردی دیگر تا نزول وحی توقف نموده است.

با دقت نظر در سنت پیامبر اسلام می‌توان حکمت اجتهاد پیامبر را در این دو مورد خلاصه

نمود:

۱- پایه گذاری سنت اجتهاد

پایه‌گذاری سنت اجتهاد، به معنی ابداع شیوه اجتهاد و استنباط احکام در زمانی است که نص صریحی وجود ندارد.

خداوند، پیامبر خود را به عنوان آگاه‌ترین شخص نسبت به مقاصد و خواسته‌های شرع، برای امت اسلامی انتخاب نموده، و اطاعت از خود را مشروط به اطاعت از وی در امر رسالت دانسته است^۲، آن‌گاه اعمال و رفتار وی را به عنوان الگو و نمونه برای امت معرفی نموده، و با آیه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (احزاب، ۲۱) ^۴، حجت را بر بندگانش تمام کرده است.

اصولاً مسأله اجتهاد و مسائل پیرامون آن در شریعت اسلامی امری بدیهی بوده، و بی‌تردید سزاوارترین افراد به این منصب، شخصیت پیامبر اکرم است، و اوست که با قدم گذاشتن در این وادی، می‌تواند الگویی مناسب برای امتش باشد. و امت وی هم با اقتدا نمودن به او، نیازهای خود را -بنابر سنت اجتهاد- در قرآن جست‌وجو کرده و از مقاصد و خواسته‌های شرع آگاهی یابند.

۲- معرفی موارد منع و جواز اجتهاد

توسل جستن پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- به سنت اجتهاد در برخی موارد، و پرهیز از آن در مواردی دیگر، بیان‌گر این نکته است که قبل از ورود به مقوله اجتهاد باید مواضع منع و جواز آن را شناخت.

مواضع اجتهاد باید بنابر تعلیل وارده در نصوص شرعی شناخته شود، و مسلماً اگر نص موردنظر، جایی برای تعلیل نداشته باشد، قابلیت انتقال به موارد دیگر را ندارد! همان‌طور که این امر در مسائل تبعیدی مانند نصوص اذکار و اوراد مشهود است. از این منظر پیامبر در برخی از مواضع، با بیان محلّ تعلیل، صحنه را به گونه‌ای شفاف نموده تا امتش به راحتی حکمت حکم را دریابد. در این جا به نمونه‌هایی از تعلیل رسول اکرم اشاره می‌شود:

الف: پیامبر خدا درباره زیارت قبور فرمودند: «إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تذكركم الآخرة».^۵ (احمد بن حنبل، ۲۰۰۱، ۳۹۸/۲، صنعانی، ۱۴۰۳، ۵۶۹/۳)

در اوایل بعثت که اصحاب پیامبر تازه مسلمان شده بودند و از نظر زمانی چندان با شرک فاصله نداشتند، پیامبر خدا از باب مصلحت، زیارت قبور را ممنوع اعلام می‌کند، اما پس از این‌که توحید در دل‌ها مستحکم شد و مظنه ترس از آلوده شدن به شرک از بین رفت، مسلمانان را به زیارت قبور تشویق می‌نماید، با این تعلیل که: «فإنها تذكركم الآخرة» (زیارت قبور شما را به یاد آخرت می‌اندازد).

در این جا اصل بر جواز زیارت قبور است، که مسلماً امری مستحب و پسندیده است. اما اگر موقعیت به گونه‌ای باشد که احتمال انحراف از توحید و تمایل به شرک احساس شود، باید از عمل به امر مستحب (زیارت قبور) خودداری نمود تا از واقع شدن در امر حرام (شرک محتمل) جلوگیری شود.

ب: پیامبر اکرم فرمودند: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث».^۶ (ترمذی، ۱۳۹۵، ۹۴/۴)

و در تکمیل همین امر باز فرمودند: «إنما نهيتكم من أجل الدافاة التي دفت، فكلوا وادخروا وصدقوا».^۷ (مسلم، بی تا، ۱۵۶۱/۳)

ذخیره نمودن گوشت قربانی برای استفاده در آینده، در اصل امری مباح است، اما پیامبر به خاطر یک مصلحت موقتی این عمل را تا اطلاع ثانوی ممنوع اعلام فرمودند.

پیامبر اکرم با عبارت: «من أجل الدافاة التي دفت»، قدوم مسافران به منطقه را به عنوان علت معرفی نموده، و ذخیره نمودن گوشت‌های قربانی را برای مدتی ممنوع ساختند. جای هیچ شکی نیست که با از بین رفتن این علت، حکم، به اصل خود که همان جایز بودن است، بر می‌گردد.

ج: هنگامی که از پیامبر درباره معامله رطب با خرما سؤال شد فرمودند: «أَبْتَقِصْ إِذَا جَفَ؟» (آیا به هنگام خشک شدن از وزن آن کاسته می‌شود؟) اصحاب وی جواب دادند که آری چنین است، پیامبر فرمودند: «فَلَا إِذَا»، پس جایز نیست. (حاکم، ۱۴۱۰، ۴۴/۲، طحاوی، ۱۴۱۴، ۶/۴)

حدیث مذکور بیان‌گر این مطلب است که معامله رطب با خرما درست نیست، و علت آن هم کاسته شدن از وزن رطب در حالت به خرما درآمدن است.

مسئله این حدیث، شامل موارد دیگری غیر از رطب و خرما که در آنها همین علت وجود دارد نیز می‌شود، و قطعاً با از بین رفتن علت، حکم معامله، به اصل خود که جواز است بر می‌گردد.

با پذیرفتن موارد منع و جواز اجتهاد در سیرت پیامبر، می‌توان سنت پیامبر را به دو بخش تقسیم کرد:

۱- تبیین: در این قسمت، پیامبر وظیفه تبیین کلیات قرآن را بر عهده دارد، همان چیزی که مورد خواسته خداوند در این آیه است: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل، ۴۴)^۸

بیان نمودن کلیات قرآن توسط پیامبر اسلام، عبارت از مجموعه اقوال، افعال و تقریرات وی بر امور ثابت و تغییرناپذیر است. مانند تبیین کیفیت نماز خواندن، روزه گرفتن، مناسک حج، که اصول آنها در قرآن یاد شده، و پیامبر تفصیلات آن را برای ما بیان کرده است. این امور از مواردی هستند که به‌عنوان بقای شریعت شمرده شده، و اجتهاد در آن نقشی ندارد.

۲- تطبیق: در این قسمت، پیامبر وظیفه پیاده‌سازی برخی از فروع شرعی را (با توجه به معانی و مقاصد) با اصول شرع دارند. همان چیزی که خواسته خداوند در این آیه است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَادَكَ اللَّهُ﴾ (نساء، ۱۰۵)^۹

آیه فوق به معنای حکم نمودن و قضاوت پیامبر با توجه به اصول قرآنی بوده، که عبارت از اقوال، افعال و تقریرات پیامبر بر امور متغیر با قابلیت اجتهاد است.

متغیرات از جنبه‌های تکمیلی خواسته‌های شرع بوده، و به خاطر سیلانی بودن آن، حقیقت پیوسته در آن ثابت نیست، بلکه سعی مجتهد بر آن است تا با کوشش فراوان به صواب دست یابد. حال اگر مجتهد با رعایت اصول اجتهادی قائل به حکمی گردد - گرچه در درگاه خداوند ناصواب باشد -، باز هم مشکل چندانی پیش نمی‌آید؛ زیرا در قضایای اجتهادی همیشه وجوهی از حقیقت در حکم وجود دارد.

پیاده‌سازی شریعت توسط پیامبر اسلام را که همان موارد اجتهادی پیامبر بوده، می‌توان به دو دسته: کوتاه‌مدت (اجتهاداتی که عمر طولانی ندارند)، و بلندمدت (اجتهادات با عمر طولانی‌تر و کاربرد بیش‌تر) تقسیم کرد.^{۱۰} اکنون با تعریف هر یک و با ذکر مثال‌های متعدد، به تبیین بیش‌تر آن‌ها پرداخته می‌شود.

الف: اجتهادات کوتاه‌مدت

این دسته از اجتهادات پیامبر، عبارت از تطبیقاتی است که با تغییر واقعیت، به زودی قابلیت اجرایی خود را از دست می‌دهند.^{۱۱} برخی از این تطبیقات عبارتند از:

۱- پیامبر درباره چگونگی برخورد با اسرای غزوه بدر با اصحاب خود مشورت نمودند. ایشان با در نظر گرفتن مصالح موجود و رایزنی‌های لازم، تصمیم گرفتند که اسیران را در قبال فدیة آزاد کنند. (مسلم، بی‌تا، ۳/ ۱۳۸۳) پس از آزاد شدن اسیران در قبال فدیة، دیری نگذشت که خداوند با نزول آیه‌ای از سوره انفال، پیامبر را از نادرست بودن تصمیم گرفته شده درباره اسیران آگاه نمود. (طبری، ۲۰۰۰، ۵۸/۱۴) خداوند در این باره فرمودند: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ

لَهُمْ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُشْرَخَ فِي الْأَرْضِ تَرْيُدُونَ عَرْضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ (انفال، ۶۷) آیه بر این دلالت می‌دهد که در این موقعیت حساس، مناسب بود به جای منفعت‌های دنیوی، به نابودی ریشه‌های کفر، و عزت دادن دین خدا توجه می‌شد!

باید توجه داشت که بنابر اصل‌های موجود در قرآن، پیامبر می‌توانست در این باره هر یک از این موارد را انتخاب نماید:

- ۱- کشتن اسیران.
- ۲- اسیر نگه داشتن آن‌ها.
- ۳- منت نهادن بر ایشان و دادن آزادی مطلق به آن‌ها.
- ۴- آزادی در قبال گرفتن فدیة^{۱۳}.

سزاوار بود پیامبر خدا با دقت بیش‌تر در این مسأله بهترین گزینه را که همان خواسته خداست، انجام می‌داد، اما پیامبر با مشورت اصحاب و توجه به برخی از مصالح جانبی، مورد اخیر (آزادی در قبال فدیة گرفتن) را انتخاب نمودند.

برای توضیح بیش‌تر باید گفت که با فروکش نمودن جنگ بدر، و شکست مشرکین مکه، وضعیت به‌گونه‌ای بود که مسلمانان در موقعیتی حساس در مقابل سران شرک قرار داشتند، پس مناسب بود به‌خاطر تثبیت هرچه بیش‌تر اسلام در جزیره العرب، سران کفر و مانعین راه پیشرفت اسلام، نابود گردند تا بار دیگر در پی تعدی و تجاوز به مسلمانان بر نیایند؛ اما عدم رعایت این نکته ظریف، و به دنبال آن آزاد شدن اسیران، سبب گردید که همچنان شوکت و عظمت کفر تا مدت طولانی باقی بماند، و بتوانند سال‌ها به مخالفت خود و ممانعت از ظهور اسلام ادامه دهند. اما در فتح مکه این بار جریان چگونگی برخورد با اسرای جنگی به‌گونه‌ای متفاوت مشاهده می‌شود.

در سال هشتم هجری پیامبر با یارانش علیه کفر برخاستند و با پیروزی آشکار، گروهی انبوه را به‌عنوان اسیر احاطه نمودند. مسلماً پیامبر می‌بایست یکی از چهار مورد گذشته در مورد اسیران را اعمال نماید؛ اما این بار نظر نهایی پیامبر، آزادی بدون قید و شرط آنان بود، و به آن‌ها فرمودند: «اذهبوا فأنتم الطلقاء».^۴ (بیهقی، ۲۰۰۳، ۱۹۹/۹)

چیزی که مدنظر است این است که خداوند برای بار دوم - با چنین تساهلی که در مورد مشرکین قریش (اسیران جنگی) انجام داده شد - آیه‌ای را مبنی بر این‌که چرا چنین کاری صورت گرفته است (آزادی مطلق)، نازل نکردند!

پرواضح است که اکنون وضعیت تغییر کرده، و روح شریعت خواستار کشته شدن اسیران نیست، زیرا با کاستن قدرت شرک و از دست دادن اماکن و موقعیت‌های مناسب، دبگر نیازی به کشتن آن‌ها وجود ندارد، و هم‌چنین با افزایش قدرت مادی و اقتصادی در بین سپاهیان اسلام، دیگر لزومی به فدیة گرفتن هم نیست؛ پس چه‌بهره که محترمانه آزاد گردند، چه‌بسا همین امر باعث تابیدن نور اسلام بر دل‌هایشان گردد، که چنین هم شد.

با بررسی این دو جریان می‌توان به این نتیجه رسید که با گذر زمان و تغییر مکان، ممکن است احکام اجتهادی دست‌خوش تغییر قرار بگیرند.

۲- پیامبر فرمودند: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين».^{۱۵} (ابوداود، بی‌تا، ۴۵/۳)
 خداوند درباره هجرت می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْكَ مَاؤُهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (نساء، ۹۷) ^{۱۶}

آیه مذکور بر این موضوع دلالت دارد که اگر فردی مسلمان در سرزمینی واقع شود، و در آن‌جا نتواند امور دینی خود را انجام دهد، به‌گونه‌ای که با قصور در انجام اعمال عبادی منجر

به ظلم به خود و خانواده خویش گردد، بر او لازم است که در صورت استطاعت به سرزمینی دیگر سفر کند. (رشیدرضا، ۱۹۹۲، ۳۵۶/۵)

شوکانی در ذیل این آیه آورده است: «فیراد بالأرض: کل بقعة من بقاع الأرض تصلح للهجرة إليها ویراد بالأرض الأولى: کل أرض ینبغی الهجرة منها». (شوکانی، ۱۹۹۴، ۵۸۲/۱)

در عصر مکی بسیاری از مسلمانان در شهر مکه به خاطر ایمانشان به فتنه می‌افتادند، و قهر و سلطه کفر هم به‌گونه‌ای بود که مانع از انتشار اسلام در سرزمین‌های دیگر می‌گشت، از این منظر پیامبر خدا در جهت رهایی مسلمانان از سیطره ظلم، و ایجاد قدرتی متمرکز در منطقه، مناسب دیدند موقتاً هجرت به سرزمین مدینه را واجب، و کوتاهی نمودن در این امر را ممنوع نمایند.

بنابراین با توجه به دلایل مذکور، هجرت به مدینه واجب عینی است، اما با گذشت مدت زمانی در عصر خود پیامبر مشاهده می‌شود که با فتح مکه، و گرایش گروه‌های متعدد به دین اسلام، و هم‌چنین با افزایش شوکت و عظمت اسلام در جزیره العرب، دیگر نیازی به تقویت یک پایگاه در جایی مشخص احساس نمی‌شود، بلکه نیاز به انتقال علم، ایمان و وحدت عمومی در سراسر عالم احساس می‌گردد. پیامبر با نگرشی نو در موقعیت موجود، حکم ارائه شده مبنی بر وجوب هجرت به مدینه را لغو نمودند، و با بیان: «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية»^{۱۷} (بخاری، ۱۴۲۲، ۲۳/۴)، به مسلمانان اعلام کردند که دیگر ضرورتی به هجرت نمودن به مدینه منوره وجود ندارد.

لازم به ذکر است که پیامبر در این جا به دو دلیل هجرت به مدینه را واجب فرموده‌اند:

الف: به دلیل رهایی مسلمانان از به فتنه افتادن در امر دین.

ب: به وجود آوردن قدرت علمی و نظامی به صورت گسترده در یک منطقه به منظور پی‌ریزی

حکومت اسلامی.

پس از فتح مکه و مسلمان شدن کفار در جزیره العرب، و عدم احساس نیاز به یک منطقه مشخص، دیگر نیازی به هجرت کردن به مدینه نبود، لذا حکم واجب بودن هجرت به مدینه منوره لغو گردید.

۳- پیامبر در حدیثی فرمودند: «لایحل لامرأة، تؤمن بالله والیوم الآخر، تسافر مسیرة ثلاث لیال، إلا ومعها ذو محرم».^{۱۸} (مسلم، بی تا، ۹۷۵/۲) حدیث مذکور، مسافرت زن بدون محرم را ممنوع اعلام می‌کند.

علت اصلی نهی در این حدیث به تحقق امنیت مسافران بر می‌گردد. در عصری که سفرها به وسیله چهارپایان صورت می‌گیرد، و هنوز در بسیاری از مناطق سایه‌های جهل و ناامنی برچیده نشده است، طبیعی است پیامبر نسبت به قشری از جامعه که در معرض خطر بیش‌تری هستند چنین موضعی اتخاذ کرده تا امنیت آنان را تأمین نماید. اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که اگر وضعیت حاکم تغییر یابد و سفرها به جای چهارپایان با وسایل سریع‌السیار (اعم از هواپیما، قطار، ...) صورت گیرد، به گونه‌ای که با انتقال صدها نفر در کنار هم امنیت کاملاً حفظ شود، و مجالی برای ترس وجود نداشته باشد، آیا باز هم از نظر شرعی منعی برای زن، بدون همراهی محارم وجود دارد؟!... قطعاً خیر! بلکه برای تأیید این حکم شرعی می‌توان به حدیث پیامبر استناد کرد که فرمودند: «یوشک أن تخرج المرأة من الحیرة بغير جوار أحد حتی تحج البیت».^{۱۹} (دارقطنی، ۲۰۰۴، ۲۲۵/۳)

بدون شک این حدیث بر به وجود آمدن امنیت در آینده نزدیک دلالت می‌دهد، به گونه‌ای که زن بدون محرم با امنیت ایجاد شده، قادر خواهد بود از راه دور و دراز رهسپار خانه خدا شود.

۴- هنگامی که از پیامبر درباره چگونگی برخورد با شتر گم شده سؤال شد، فرمودند: «ما لک ولها، دعها، فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء، وتأکل الشجر، حتی یجدها ربها».^{۲۰} (مسلم، بی تا، ۱۳۴۹/۳)

پیامبر این سخن را زمانی ایراد فرمودند که شتر، قدرت حفاظت از خود در برابر سختی‌ها و حیوانات وحشی در بیابان را داشت، و خطری آن را تهدید نمی‌کرد. پس از مدتی در زمان اصحاب پیامبر وضعیت موجود تغییر کرد. در وضعیت جدید خطر به صورت جدی متوجه شتران سرگشته بود، و از امنیت چند دهه پیش خبری نبود. عثمان بن عفان خلیفه وقت با توجه به فقه قضیه و فلسفه نهی پیامبر، به جواز گرفتن و نگهداری شتر نظر می‌دهد، بدین گونه که هزینه نگهداری آن از بیت المال تأمین گردد تا صاحب اصلی شتر پیدا شود. (مالک بن انس، ۱۹۸۵، ۷۵۹/۲)

در این جریان به وضوح مشاهده می‌شود که عثمان بن عفان به قصد مخالفت با حدیث نبوی آن حکم را صادر ننمودند، بلکه هدف اصلی، در نظر گرفتن موقعیت و مصلحت موجود بود؛ یعنی همان چیزی که در آغاز، مورد نظر پیامبر بوده است. (قرضاوی، بی تا، ۱۳۲)

ب: اجتهادات بلند مدت

این دسته از اجتهادات، عبارت از مواردی است که دارای کاربرد زمانی بیش‌تری است، یعنی تطبیقاتی است که با تفاوت در موقعیت‌ها، کم‌تر دچار تغییر می‌گردند، یعنی در حقیقت عمری طولانی‌تر دارند.

برخی از این کاربردها عبارتند از:

۱- احمد بن حنبل در مسند خود نقل کرده است که پیامبر خدا درباره به‌عهده‌گیری امور مسلمانان پس از خودشان فرمودند: «الأئمة من قریش».^{۲۱} (احمد بن حنبل، ۲۰۰۱، ۳۱۸/۱۹، ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ۴۰۲/۶)

واضح است که پیامبر با بیان این سخن، قصد برتری دادن قبیله قریش بر سایر قبایل - به صورت مطلق - را نداشتند. بلکه پیامبر این سخن را زمانی ایراد فرمودند که قریش دارای

موقعیت مناسبی در بین عرب‌ها بوده، و از حیث نفوذ داشتن و اجرای قوانین به‌عنوان قبیله مطاع (کسانی که سخنانشان مورد قبول دیگران است) قلمداد می‌شدند. جای هیچ شکی نبود که پس از پیامبر شایسته‌ترین گروهی که می‌توانست عهده‌دار منصب خلافت باشد، قریش بود؛ زیرا اطاعت از امام که مهم‌ترین مصلحت در این زمینه است به‌راحتی تحقق می‌پذیرد؛ اما آیا با گذشت زمان و تغییر یافتن سرشت مردم در مناطق مختلف، باز هم همین صورت از حکم به‌جای خود پابرجاست؟! آیا می‌توان با استناد به ظاهر حدیث بر قرشی بودن امام و پیشوا اصرار ورزید؟!

اگر به حکمت موضوع توجه شود، روشن است که خداوند هیچ‌گاه، فرقه‌ای را ذاتا بر بقیه فرق ترجیح نمی‌دهد، بلکه به فرموده او معیار کرامت، تقوا است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ﴾ (حجرات، ۱۳) ۲۲ خداوند با قید «ان اکرمکم عند الله اتقاکم» بهترین انسان‌ها را کسانی معرفی کرده است که به خصلت تقوا نزدیک‌ترند، و توصیه پیامبر-صلی الله علیه وسلم- در حدیث مذکور نیز تنها می‌تواند تطبیقی مناسب بر منصب خلافت در برهه‌ای از زمان باشد، نه فضل و کرامت همیشگی!

۲- از ابن عمر روایت شده است که پیامبر فرمودند: «الوزن وزن أهل مكة، والمکیال مکیال

أهل المدينة».^{۲۳} (ابوداود، ۲۴۶/۳، دارمی، ۱۹۸۸، ۷/۸)

این حدیث در برگزیده حکمتی والا از تعالیم نبوی به یارانش می‌باشد. از لفظ حدیث چنین بر می‌آید که پیامبر، تنها موزونات شهر مکه، و مکیلات شهر مدینه را برای مردم در امور دادوستد معتبر دانستند. پیامبر به‌منظور معتبر دانستن اندازه و مقدار در معاملات، زمانی این قاعده را به اصحاب معرفی کردند که وضعیت به‌گونه‌ای بود که تجار در سرزمین مکه، بیش‌تر معاملاتشان با تقدینه مانند درهم، دینار (اوقیه‌های مشخص شده) انجام می‌دادند. مسلماً اهل

مکه با چنین موقعیتی در اندازه‌گیری بر اساس «وزن» خبرگی کامل را کسب کرده بودند، و به مراتب از مناطق دیگر دقیق‌تر عمل می‌کردند؛ در عوض تجار مدینه دقت نظر چندانی در امر «اوزان» طلا یا نقره و چیزهای مشابه با آن را نداشتند، و موقعیت جغرافیایی آن‌ها نیز ایجاب می‌کرد که مبادلاتشان بیش‌تر با کیل صورت گیرد؛ زیرا مردم مدینه اهل کشت و زراعت بودند، و خرید و فروش غلات بیش‌تر با حجم، که همان «کیل» بود صورت می‌گرفت. از این رو ایشان در امر اندازه‌گیری با «کیل» آشنایی بیش‌تری داشته و به مراتب از بقیه مناطق خبره‌تر بودند.

پیامبر با توجه به فقه معاملات و اصل رعایت اندازه دقیق در امر خرید و فروش، فرمودند که وزن معتبر، وزن مورد استفاده تجار مکه، و کیل معتبر، کیل مورد استفاده کشاورزان مدینه است. قطعاً این معیار می‌تواند انتخابی مناسب به منظور تطبیق فرع بر اصل در آن موقعیت باشد، که کلیات آن بارها در قرآن ذکر شده است:

خداوند می‌فرماید:

﴿أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ (هود، ۸۵) ۲۴
﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (مطففین،

۱-۳) ۲۵

با توجه به آیات فوق، خداوند از بندگان خود می‌خواهد که در امور دادوستد نسبت به یکدیگر صداقت را رعایت کرده و به همدیگر ظلم نکنند. بدون شک پیامبر خدا با معرفی نمودن معیاری نسبتاً دقیق در سنجش و اندازه‌گیری، سعی در تحقق بخشیدن هرچه بیش‌تر خواسته‌های خداوند را داشته‌اند.

آیا در عصر حاضر که انسان‌ها مجهز به پیشرفته‌ترین ابزارهای سنجش از نظر کمی و کیفی هستند، دیگر نیازی به اصرار ورزیدن بر ظاهر حدیث نیست و با در دست داشتن معیارهای

بین‌المللی برای وزن (کیلو، گرم و...) و برای حجم (لیتر، میلی‌لیتر و...)، نیازی به معیارهای شهر مکه و مدینه در عصر پیامبر نیست.

۳- پیامبر درباره روزه گرفتن در ماه مبارک رمضان می‌فرماید: «صوموا لرؤیته وأفطروا لرؤیته، فإن غبی علیکم فأكملوا عدة شعبان ثلاثین»^{۲۶} (بخاری، ۱۴۲۲، ۲۷/۳)، و در لفظ دیگر «صوموا لرؤیته، وأفطروا لرؤیته، فإن غم علیکم فعدوا ثلاثین ثم أفطروا»^{۲۷} (ترمذی، ۱۳۹۵، ۵۹/۳) خداوند روزه را از ارکان اسلام دانسته، و زمان آن را ماه مبارک رمضان تعیین کرده است، و برای ابلاغ این امر در کتاب خود می‌فرماید:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره، ۱۸۳) ^{۲۸}

- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (بقره، ۱۸۵) ^{۲۹}

آیه نخست بیان‌گر تقریر و وجوب روزه بر شخص مسلمان بوده، و آیه دوم بیان‌گر ماه مبارک رمضان به‌عنوان وقت مقرر در طول سال است.

پیامبر برای شناساندن دخول ماه رمضان به مسلمانان، با ذکر این حدیث، دیدن هلال را علامت ورود به ماه رمضان دانسته است. یعنی بعد از ماه شعبان با رؤیت هلال روزه بگیرد (چون ماه رمضان فرا رسیده است)، و با رؤیت هلال از روزه گرفتن دست بکشید (چون ماه رمضان تمام شده است).

در این‌جا مقصود از حدیث، مشخص و واضح بوده که عبارت است از روزه گرفتن تمام روزهای ماه رمضان، نه چیزی از این ماه کم گردد و نه چیزی به آن افزوده شود، و نه این‌که

روزهای آن پس و پیش گردد! به عبارت دیگر منظور پیامبر، روزه گرفتن به طور کامل و دقیق در ماه مبارک رمضان است.

ایشان با در نظر گرفتن وضعیت مردم نسبت به شناسایی حلول ماه‌های سال، بهترین چیزی که می‌توانست به عنوان وسیله مناسب و فراگیر برای شناسایی ماه رمضان به مردم معرفی کند، رؤیت هلال بود. زیرا پیامبر در بین امتی مبعوث شده بود که نه اهل نوشتن بودند و نه اهل محاسبه کردن؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید امتی بی‌سواد بودند: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ (جمعه، ۲) ۳۰

عبدالله بن عمر روایت کرده است که پیامبر فرمودند: «إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا... یعنی مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين». ۳۱ (بخاری، ۱۴۲۲، ۲۷/۳)

مسلم است که برای یک امت بی‌سواد که مجهز به هیچ وسیله‌ای جهت دست‌یابی به تشخیص ماه‌های سال نیست، بهترین چیزی که می‌تواند به عنوان ابزاری آسان و مقدور برای عامه مردم قلمداد گردد، همان رؤیت با چشم است. زیرا اگر پیامبر در آن موقعیت ایشان را مجبور به ابزاری دیگر مانند محاسبه فلکی می‌نمود، مسلماً امر و تکلیف به ناممکن، و خلاف توانایی انسانی بود، در حالی که در شریعت اسلامی امر به ناممکن معنی ندارد، بلکه خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره، ۱۸۵) ۳۲، و از پیامبر نقل شده که: «إن الله لم يبعثني معتناً، ولا متعتناً، ولكن بعثني معلماً ميسراً» ۳۳ (مسلم، بی‌تا، ۱۰۴/۲)، و قطعاً پیامبر رحمت، معیاری را معرفی می‌نماید تا برای امتش آسان و کارساز باشد.

اکنون اگر موقعیت به گونه‌ای باشد که تجهیزات ستاره‌شناسی قادر بر شناسایی ماه‌های سال به طور دقیق باشند به گونه‌ای که احتمال هیچ اشتباه و یا شکی در آن نباشد، دیگر لزومی نیست که بر لفظ حدیث اصرار ورزیده شود که حتماً باید به وسیله چشم، حلول

ماه‌های سال اثبات گردد و بهتر است که به خواسته شرع که همان روزه گرفتن در این ماه به‌طور دقیق است عمل گردد.

۴- از علی بن ابی طالب -رضی الله عنه- روایت شده که پیامبر فرمودند: «إِذَا كَانَتْ لَكَ مَائِنًا دَرَاهِمًا، وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، فَفِيهَا خَمْسَةٌ دَرَاهِمًا، وَلَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ حَتَّى يَكُونَ لَكَ عَشْرُونَ دِينَارًا، فَإِذَا كَانَ لَكَ عَشْرُونَ دِينَارًا، وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، فَفِيهَا نِصْفُ دِينَارٍ، فَمَا زَادَ، فَبِحِسَابِ ذَلِكَ».^{۳۴} (ابوداود، بی تا، ۵۹/۲) در این حدیث پیامبر حد نصاب طلا را ۲۰ مثقال، و حد نصاب نقره را ۲۰۰ مثقال تعیین نموده‌اند. در جای دیگر پیامبر حد نصاب شتر را ۵ نفر، و حد نصاب گوسفند را ۴۰ رأس معرفی کردند. (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۱۸/۲)

در این جا چند مسأله مدنظر است:

۱- منظور پیامبر از عدد ۲۰ در نصاب طلا، و ۲۰۰ در نصاب نقره، و ۵ در نصاب شتر، و ۴۰ در نصاب گوسفند چه بوده است؟

۲- آیا ارزش مادی در موارد ذکر شده به اندازه هم می‌باشد؟

۳- آیا در جهت تعیین نصاب پول، طلا و نقره معیار است (چنان‌که اکثریت قریب به اتفاق

فقهاء این نظریه را برگزیده‌اند)، یا یکی از موارد مذکور در نصاب‌های زکات؟

این‌ها سؤالاتی هستند که برای هر محققى در زمینه مقدار نصاب زکات، مطرح می‌شود.

با دقت در نصوص شرع مشخص می‌گردد که تعبیرات قرآنی به‌گونه‌ای است که خداوند

اندازه مشخصی را به‌عنوان حد نصاب ذکر نکرده است، بلکه در امر زکات به‌طور مجمل بدین‌گونه اشاره نموده است:

- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ (مؤمنون، ۴) ^{۳۵}

- ﴿أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ (بقره، ۲۶۷) ^{۳۶}

- ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ (بقره، ۲۱۹) ۳۷

- ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (توبه، ۱۰۳) ۳۸

- ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (انعام، ۱۴۱) ۳۹

- ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ (توبه، ۶۰) ۴۰

با بررسی این آیات و آیات مشابه می‌توان این نتیجه را گرفت که مسلمانان توان‌مند، موظف به پرداخت قسمتی از اموال خود به افراد نیازمند هستند.

با تدبیر در اوضاع و احوال عامه مردم در عصر نبوی و چگونگی وضعیت مالی در بین مردم شخص به این نکته خواهد رسید، که هرگاه شخص، اموالی را مازاد بر مصرف خود داشته باشد، و یک سال نیز از آن بگذرد، وی از جمله کسانی است که وظیفه دارد افراد دیگر را که در راه تأمین زندگی خود درمانده‌اند، مساعدت نماید.

با برگشتن به نصاب‌های یاد شده در آن عصر، مشخص می‌شود که ۲۰ مثقال طلا تقریباً مساوی با ۲۰۰ مثقال نقره بوده، و همین اندازه در ۴۰ گوسفند نیز رعایت شده است، به گونه‌ای که ارزش هر یک از نصاب‌های یاد شده تقریباً معادل خرجی زندگی یک خانواده متوسط (چهارنفری) است.

لذا در این جا اصل قضیه، اندازه موردنظر در انصبه زکات است که باید با دقت مراعات گردد. پیامبر از طریق اجتهاد، اعداد مذکور را در تعیین انصبه مناسب دانسته‌اند. به گونه‌ای که این اعداد می‌تواند تطبیقی بر اصل موضوع باشد، که همان پرداخت مازاد بر اموال است که در آیات مذکور به آن اشاره شد.

فقهاء با توجه به اندازه نصاب طلا و نقره، حد نصاب پول و کالاهای تجاری را نیز تعیین کرده‌اند. زیرا پول رایج در گذشته همان درهم و دینار بوده است که پیامبر حد نصاب آن را

در حدیث بیان کرده است. گروهی از فقهاء حد نصاب پول و کالاهای تجاری را بر حسب یکی از دو نقدینه، یعنی طلا یا نقره می‌سنجند، به نحوی که اگر ارزش پول و یا کالاهای تجاری به ۲۰ مثقال طلا یا ۲۰۰ مثقال نقره رسید، و یک سال نیز از آن گذشت زکات به آن تعلق می‌گیرد. گروه دوم نصاب پول را فقط مطابق با ارزش ۲۰ مثقال طلا، و گروه سوم مطابق با ارزش ۲۰۰ مثقال نقره در نظر گرفته‌اند. (عاشور، ۱۳۷۴، ۱/۲۳۴، شرباصی، بی تا، ۹۱/۶)

در گذشته شاید بهترین نظریه‌ای که می‌توانست برای انصبه پول در نظر گرفت، همان چیزی بود که فقهاء عموماً به آن قائل شدند، و آن عبارت از معتبر دانستن قیمت طلا و نقره در منطقه بود. اما چیزی که امروزه ذهن فقهاء را به خود جلب نموده، این است که آیا تطابق پول بر طلا و نقره به‌عنوان اصلی ثابت و تغییرناپذیر است، یا تنها تطبیقی بر اصل نصاب قلمداد می‌گردد؟ آیا به فرض این‌که اگر یکی از این دو نقدینگی، و یا هر دو از بورس معاملاتی خارج شدند و ارزش مادی خود را از دست دادند، باز هم می‌توان نصاب پول را به اندازه ارزش مادی این دو فلز یعنی ۲۰ مثقال طلا و یا ۲۰۰ مثقال نقره دانست؟! امروزه مردم شاهد عدم تساوی ۲۰ مثقال طلا در برابر ۲۰۰ مثقال نقره در بازار جهانی هستند.

با پی بردن به اکسیده شدن نقره در گذر زمان، و عدم کارایی مناسب در موارد زینتی، دیگر ارزش گذشته را نداشته؛ اما در مقابل، ارزش طلا هم‌چنان محفوظ است، و تقریباً همان ارزش مادی که در عصر نبوی داشته، برای خود حفظ نموده است.

و امروزه با محاسبه مادی ۲۰ مثقال طلا در بازار فعلی، حدود ۴۰۰۰ تا ۴۵۰۰ دلار برآورد می‌شود؛ اما ارزش ۲۰۰ مثقال نقره قیمتی معادل ۹۰۰ تا ۹۳۰ دلار بیش‌تر برآورد نمی‌گردد. آیا باز هم می‌توان یکی از این دو ارزش (طلا و نقره) را با اختلاف فاحش، به‌عنوان نصاب پول در نظر گرفت؟ یا این‌که هر دو مقدار را اندازه‌موردنظر در نصاب دانسته، و عامه مردم را مختار به انتخاب یکی از آن دو نمود؟ یا بهتر است راه سومی را پیشنهاد نمود، و به

فقه و روح زکات توجه کرد، و چیزهایی که پیامبر برای تعیین انصبه در نظر داشته‌اند را رعایت کرد؟

آنچه امروزه بازارهای جهانی به آن گواهی می‌دهند، نزدیک بودن ارزش ۲۰ مثقال طلا با ارزش حد نصاب مذکور در عصر نبوی است. یعنی بر طبق فرمول گرفته شده از شرع، مقدار ۴۰۰۰ دلار می‌تواند کفایت یک خانواده متوسط در طول یک سال با رعایت قناعت باشد، اما ارزش ۲۰۰ مثقال نقره نمی‌تواند همان ارزش اصلی را دارا باشد؛ لذا امروزه نمی‌توان ارزش ۲۰۰ مثقال نقره را به‌عنوان حد نصاب پول شناخت.

نتیجه‌گیری

- پیامبر خدا در امت اسلامی به‌عنوان آگاه‌ترین فرد به اصول شرع، اولین معلم و پایه‌گذار سنت اجتهاد به حساب می‌آید.

- سنت موروثه از پیامبر، در دو قالب تبیین و تطبیق، قابل طرح و تقسیم می‌باشد.

- در قسمت تبیینات، پیامبر خدا وظیفه تفصیل اصول قرآنی را دارد، که عبارت از مجموعه اقوال، افعال و تقریرات وی بر امور ثابت و تغییرناپذیر است، و اجتهاد هم در آن نقشی ندارد.

- در قسمت تطبیقات، پیامبر خدا با توجه به مقاصد شرع، وظیفه تطبیق فروع بر اصول موجود در شرع را دارد، که جولان‌گاه اجتهاد پیامبر محسوب می‌گردد.

- تطبیقات پیامبر را در یک تقسیم می‌توان به دو دسته: اجتهادات کوتاه‌مدت، و اجتهادات بلندمدت تقسیم کرد.

- احکام مستنبطه از طریق اجتهاد بنا بر سازگاری موجود در آن، با تناسب زمان و مکان قابلیت تغییر و تحول را داشته، و به‌راحتی شکل‌های متفاوت به خود می‌گیرد.

- اجتهادات صادره از پیامبر نیز از این امر مستثنا نبوده، و بنابر تغییر وضعیت، قابلیت شکل‌پذیری در احکام متفاوت را دارد.
- در جهت تحقق خواسته‌های دین و شمولیت آن در موقعیت‌های مختلف، بازخوانی مجتهادات پیامبر ضرورت دارد.

پی‌نوشت

۱. و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیان‌گر همه چیز، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.
۲. منظور از تعلیل در این مقاله تعلیل لغوی است نه یک اصطلاح اصولی.
۳. اشاره به آیه ۸۰ سوره نساء «من يطع الرسول فقد اطاع الله» می‌باشد.
۴. مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی است.
۵. من شما را از زیارت قبور منع کردم، اما اکنون قبرها را زیارت کنید چراکه شما را به یاد آخرت می‌اندازد.
۶. شما را از ذخیره کردن گوشت‌های قربانی بیش از سه روز منع کرده بودم.
۷. شما را به خاطر قدم مسافران منع کردم، پس کنون بخورید و ذخیره کنید و صدقه دهید.
۸. و ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا آنچه به‌سوی مردم نازل شده است برای آن‌ها روشن سازی.
۹. ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا به آنچه خداوند به تو آموخته، در میان مردم قضاوت کنی.
۱۰. این تقسیم یک تقسیم فرضی بوده، و صرفاً به منظور فهم راحت‌تر از بازنگری در اجتهادات ذکر شده است.
۱۱. برای واضح شدن مطلب در این زمینه باید یادآور شد که منظور از این نوع، اجتهاداتی است که در زمان پیامبر رخ داده، اما کمی بعدتر با تغییر اوضاع و احوال جامعه، روح شریعت خواستار حالت دیگری از حکم شده است. این‌گونه اجتهادات، توسط پیامبر در زمان خود تغییر کرده، و یا در زمان صحابه با تعلیل نمودن به خواسته‌های شرع، به الفاظ آن توجه ننموده‌اند.
۱۲. سزاوار برگزیده‌ای نیست آن هنگام که اسیرانی در بند دارد، تا این‌که در زمین شدت به خرج دهد. شما متاع دنیوی را درخواست کرده‌اید درحالی‌که خدا آخرت را خواسته، و خداوند با عزت و کاردان است.

۱۳. مؤید این موارد می‌تواند آیه چهارم از سوره محمد باشد: ﴿وَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا انْتَهَيْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا أوثَاقَهُمْ﴾ بروید که همه شما آزادید.

۱۵. من از مسلمانی که در میان مشرکان مقیم است، بیزارم.

۱۶. کسانی که فرشتگان (قبض ارواح)، روح آن‌ها را گرفتند در حالی که به خویشتن ستم کرده بودند، به آن‌ها گفتند: «شما در چه حالی بودید؟ (و چرا با این‌که مسلمان بودید، در صفِ کفار جای داشتید؟!))» گفتند: «ما در سرزمین خود، تحت فشار و مستضعف بودیم». آن‌ها [فرشتگان] گفتند: «مگر سرزمین خدا، پهناور نبود که مهاجرت کنید؟!» آن‌ها (عذری نداشتند، و) جایگاهشان دوزخ است، و سرانجام بدی دارند.

۱۷. پس از فتح دیگر هجرتی نیست، اما جهاد و خلوص نیت هم‌چنان باقیست.

۱۸. سزاوار زن با ایمان نیست که به تنهایی و بدون محارم، مسیر چند روزه را سفر نماید.

۱۹. به‌زودی یک زن به تنهایی به قصد حج، از سرزمین حیره تا خانه خدا قادر به مسافرت خواهد بود.

۲۰. تو با آن چه کار داری! رهایش کن، چرا که ظرف غذا و آب را همراه دارد، بر آب وارد شده و از درخت تغذیه می‌کند، تا صاحبش آن را بیابد.

۲۱. زمامداران امور از قریشند.

۲۲. ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید (این‌ها ملاک امتیاز نیست) گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست.

۲۳. وزن معتبر اوزان مکیان است، و کیل معتبر کیل مدنیان.

۲۴. پیمان‌ه و وزن را با عدالت، تمام دهید! و بر اشیاء (و اجناس) مردم، عیب نگذارید و از حق آنان نگاهید!

۲۵. وای بر کم‌فروشان! آنان که وقتی برای خود پیمان‌ه می‌کنند، حق خود را به‌طور کامل می‌گیرند. اما هنگامی که می‌خواهند برای دیگران پیمان‌ه یا وزن کنند، کم می‌گذارند.

۲۶. با دیدن هلال روزه بگیرید، و با دیدن آن دست از روزه بکشید؛ حال اگر به‌خاطر پوشش (ابر) رؤیت ممکن نبود، روزهای شعبان را سی روز کامل کنید.

۲۷. با دیدن هلال روزه بگیرید، و با دیدن آن دست از روزه بکشید؛ حال اگر به‌خاطر پوشش (ابر) رؤیت ممکن نبود، سی روز ماه را کامل کنید، آن‌گاه از روزه دست بکشید.

۲۸. ای افرادی که ایمان آورده‌اید! روزه بر شما نوشته شده، همان‌گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد تا پرهیزکار شوید.

۲۹. ماه رمضان است ماهی که قرآن، برای راهنمایی مردم، و نشانه‌های هدایت، و فرق میان حق و باطل، در آن نازل شده است. پس آن کس از شما که در ماه رمضان در مسافر نباشد، روزه بدارد.

۳۰. او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت.

۳۱. ما امتی درس نخوانده هستیم، نه کتابت بلدیم و نه حساب کردن، هر ماه این قدر و این قدر می‌باشد..... یعنی یکبار بیست و نه روز و یکبار سی روز است.

۳۲. خداوند می‌خواهد به شما آسانی برسد، نه سختی.

۳۳. خداوند مرا معلمی آسان‌گیر و تعلیم دهنده قرار داده، نه سخت‌گیر.

۳۴. اگر شما مالک دویست درهم باشید، و یک‌سال از آن بگذرد، در آن پنج درهم زکات واجب است. و چیزی بر تو واجب نیست تا این‌که صاحب بیست دینار گردی، آن‌گاه یک سال از آن بگذرد، یک دوم دینار باید پرداخت کنی، پس از آن هرچه اضافه شود، به تناسب محاسبه می‌گردد.

۳۵. و آن‌ها که زکات را انجام می‌دهند.

۳۶. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از قسمت‌های پاکیزه اموالی که (از طریق تجارت) به دست آورده‌اید، و از آنچه از زمین برای شما خارج ساخته‌ایم (از منابع و معادن و درختان و گیاهان)، انفاق کنید.

۳۷. و از تو درباره آنچه باید انفاق کنند سؤال می‌کنند، بگو اضافه از نیاز خویش.

۳۸. از اموال آن‌ها صدقه‌ای (به‌عنوان زکات) بگیر، تا به‌وسیله آن، آن‌ها را پاک‌سازی و پرورش دهی!

۳۹. و حق آن را به هنگام درو، بپردازید.

۴۰. زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و..... است.

منابع

قرآن کریم.

أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقیق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، و دیگران، چاپ اول، مؤسسة الرسالة،

۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۱ م.

- ابواسحاق، ابراهیم بن علی، اللمع فی أصول الفقه، چاپ دوم، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۳م، ۱۴۲۴ق.
- بخاری الحنفی، عبدالعزیز بن أحمد بن محمد، علاء الدین، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، دارالکتب الإسلامیة، بیروت، بدون تاریخ نشر.
- بخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله البخاری، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲هـ ق.
- بیهقی، أحمد بن حسین بن علی بن موسی الخسروجردي، السنن البیهقی، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، چاپ سوم، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ ق - ۲۰۰۳م.
- ترمذی، أبو عیسی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: أحمد محمد شاکر و محمد فؤاد عبدالباقی و ابراهیم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۹۵ق - ۱۹۷۵م.
- حاکم، أبو الفضل زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقی، المستخرج علی المستدرک للحاکم، تحقیق: محمد عبدالمنعم رشاد، مكتبة السنة، قاهره، ۱۴۱۰ق.
- جصاص، احمد بن علی، الفصول فی الاصول، چاپ دوم، وزارة الأوقاف الكويتیة، کویت، ۱۹۹۴م، ۱۴۱ق.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله، الاجتهاد من کتاب التلخیص لإمام الحرمین، چاپ اول، دارالقلم، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- دارقطنی، أبو الحسن علی بن عمر بن أحمد البغدادی، سنن الدارقطنی، تحقیق: شعيب الارنؤوط، حسن عبدالمنعم شلبي، عبداللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۲۰۰۴م.
- دارمی، محمد بن حبان بن أحمد التمیمی، الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۹۸۸م.
- ابوداود، سلیمان بن الأشعث بن إسحاق السّجستانی، سنن أبي داود، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید. المكتبة العصرية، بیروت، بدون تاریخ نشر.
- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، دارالمعرفة، بیروت، ۱۹۹۲م.
- شرباصی، احمد. یسألونک فی الدین والحیة، دارالجليل، بیروت، بدون تاریخ نشر.
- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير الجامع بین فنی الروایة والدرایة من علم التفسیر، دار ابن کثیر، بیروت ۱۹۹۴م.
- ابن ابی شیبیة، عبد الله بن محمد بن ابراهیم العبسی، الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ۱۴۰۹ق.

صنعانی، أبوبکر عبدالرزاق بن همام الیمانی، المصنف، تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی، المکتب الإسلامی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: احمد شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق، ۲۰۰۰م.

طحاوی، أبوجعفر أحمد بن محمد الطحاوی، شرح معانی الآثار، تحقیق: محمد زهری النجار - محمد سید جاد الحق، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۴م.

عاشور، احمد عیسی، فقه آسان در مذهب امام الشافعی. ترجمه: محمود ابراهیمی، دار احسان، تهران، ۱۳۷۴ش. قرضاوی، یوسف، کیف تتعامل مع السنة النبویة، دار احسان، تهران، بدون تاریخ النشر.

مالک بن أنس بن مالک بن عامر الأصحی المدني، موطأ الإمام مالک، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۶ق. مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه قرآن، دار القرآن الکریم، قم، ۱۳۷۳ش.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۰ق.

یعمری الربعی، ابوالفتح محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، عیون الأثر فی فنون المغازی والشمائل والسير، چاپ اول، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۴ق.

موارد جمع نماز با تأکید بر اوقات اقامه آن در قرآن کریم*

Sharif2151@gmail.com

سید محمدشریف حسینی

دانشجوی کارشناسی ارشد رشته شریعت

چکیده

نماز یکی از پایه‌های اساسی دین اسلام است و اهمیت آن به قدری است که رکن دوم اسلام قرار گرفته است. یکی از مسائل مورد خلاف و مهمی که در بحث نماز مطرح است موارد جمع نمازهای پنج‌گانه و اوقات آنها است.

همه مذاهب اسلامی به جز احناف و ظاهری‌ها بر پایه یک سری عذرها، جمع دو نماز را جایز دانسته‌اند، و جمهور فقهای اهل سنت به جواز جمع دو نماز در شرایطی که وجه مشترک آنها خروج انسان از حالت معمولی است، قائل شده‌اند. اما عذرها به تناسب جوامع و زمان‌های مختلف متفاوت هستند. و بدیهی است که در گفته‌های فقهای قدیم توجهی به عذرهای موجود در جوامع امروزی نشده باشد. با بررسی اوقات نمازها در قرآن می‌توان به این نتیجه رسید که بعضی از نمازها اوقات متعدد و مشترکی دارند که این امر در کنار عذرهای معتبر و شرعی، موجب جواز جمع بین دو نماز شده است.

کلید واژه‌ها: نماز جمع، اوقات نماز، وقت مشترک، عذر، نماز مسافر

* دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۸، پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۲۸

مقدمه

نماز یکی از ارکان اساسی اسلام است و عبادت مشترکی است بین همه ادیان، گرچه نحوه انجام آن در ادیان مختلف متفاوت است. عذرهای ترک نماز بسیار اندک، و تشویق و ترغیب از جانب شرع، در انجام آن بسیار زیاد است. و از آن به‌عنوان سنبُل ارتباط نیک با خدا یاد می‌شود. قرآن بر رعایت وقت نماز تأکید دارد و در بین امت اسلامی مرسوم است که این عبادت، در سه یا پنج وقت ادا می‌شود. در حالت‌های طبیعی این عبادت در پنج وقت ادا شده و در حالت‌های غیرطبیعی از پنج وقت به سه وقت کاهش می‌یابد، و در میان فرق و مذاهب اسلامی، جمهور اهل سنت در شرایطی خاص و با توجه به یک سری عذرهای ادای آن را در سه وقت جایز دانسته‌اند.

با بررسی اقوال مذاهب معلوم می‌شود که فقهاء به اتفاق و اختلاف در جواز جمع بین نمازها به یک سری عذرهای اعتبار داده‌اند، ولی به دلیل زندگی در جامعه‌ای کوچک و ساده، که به پیچیدگی و وسعت جامعه امروزی نبوده دیگر عذرهای مورد توجه آن‌ها قرار نگرفته است. علت این امر اختلاف بر سر تعلیل به وصف منضبط^۱ و غیرمنضبط و تعلیل به حکمت است، بر این اساس برخی آن را به سفر محصور کرده و برخی آن را به موارد دیگر سرایت داده‌اند. از جمله کتاب‌هایی که به بررسی این موضوع پرداخته‌اند می‌توان به «الصلاة» ابونعیم، فضل بن دکین، «شرح عمدة الفقه» ابن تیمیه، «الصلاة واحکام تارکها» ابن قیم، «صفة الصلاة» آلبنانی و «صلاة المسافر» قحطانی اشاره کرد.

سؤالاتی که در این بحث برای نگارنده مطرح شده است عبارتند از: آیا عذرهای ارائه شده توسط فقهای گذشته در جمع بین دو نماز برای جامعه امروز کافیهست؟ در چه حالت‌هایی جمع

بین دو نماز جایز است؟ شرایط خاصی که سبب جمع نمازند کدامند؟ و وقت ادای نماز در شبانه روز چند بار است؟

در این جستار به بررسی این مسأله پرداخته می‌شود که در چه حالت‌هایی جمع بین دو نماز جایز است.

تعریف لغوی و اصطلاحی واژه جمع

جمع در لغت به معنای پیش هم قرار دادن و نزدیک کردن چیزی به چیز دیگر است. (راغب اصفهانی، ۲۰۰۸، ۱۰۹)

و در اصطلاح فقهاء به معنای: ادای دو نماز در وقت یکی از آن دو یا ادای هر کدام در وقت خود بدون فاصله است.

نظریه فقهای اسلامی پیرامون جمع نمازها

جمهور فقهاء در بعضی شرایط اجازه ادای نمازهای پنج‌گانه را در سه وقت می‌دهند. در ادامه به اقوال فقهاء و ادله آن‌ها پرداخته می‌شود.

مذهب حنفی: جمع بین نمازها را به دلیل وجود نصوص قطعی، که اوقات نمازها را تعیین می‌کنند، منع کرده است، و ترک این اوقات را تنها با نصوص قطعی هم‌رتبه، ممکن می‌داند. و تمامی احادیث وارده در سنت صحیح، در باب جمع را، حمل بر جمع صوری^۳ می‌کند مگر در سفر حج در عرفه و مزدلفه. (سرخسی، ۲۰۰۹، ۴/۶۰)

حنفی‌ها در جواز جمع بین دو نماز در عرفه و مزدلفه به حدیث رسول الله -صلی الله علیه وسلم- استناد می‌کنند که: «أن رسول الله -صلی الله علیه وسلم- جمع فی حجة الوداع المغرب

والعشاء بالمزدلفة» (در حجة الوداع رسول الله - صلی الله علیه وسلم - نماز مغرب و عشاء را در مزدلفه به صورت جمع خواند). (بخاری، بی تا، ۱۶۴/۲)

مذهب مالکی: مالکی‌ها قائل به اشتراک وقت می‌باشند و اسبابی را برای جواز جمع بین دو نماز قرار می‌دهند، این اسباب عبارتند از:

سفر: به دلیل وجود سختی و مشقت موجود در ادای هر نماز در وقت مشخص، و به دلیل سختی‌های موجود در سفر، به مسافر در جمع بین دو نماز رخصت داده شده است. (دسوقی، ۱۴۲۳، ۵۷۵/۱)

مالکی‌ها در این باب به حدیث انس بن مالک - رضی الله عنه - استناد می‌کنند که می‌گوید: «كان النبي - صَلَّى الله عليه وسلم - يجمع بين صلاة المغرب والعشاء في السفر» (رسول الله - صلی الله علیه وسلم - بین نماز مغرب و عشاء در سفر جمع می‌کرد. (بخاری، بی تا، ۴۶/۲)

بیماری: مالکی‌ها بیماری که در آن برای بیمار، امکان بیهوشی وجود دارد و منجر به فوت نماز از وقت خود می‌شود را عذری می‌دانند تا نمازهایی که وقت مشترک دارند (ظهر، عصر، مغرب و عشاء) در وقت اولی هر دو ادا شود، و این را رخصتی برای بیمار می‌دانند. (غریانی، ۱۴۲۶، ۵۱۷/۱)

مالکی‌ها بیماری را به سفر ملحق کرده، و به آن حکم سفر می‌دهند.

باران و گل آلود بودن مسیر همراه با تاریکی: مالکی‌ها جمع بین دو نماز در باران، و زمانی که مسیر گل آلود و تاریک باشد را جایز دانسته و به حدیث «كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء في المطر جمع معهم»^۴ (امام مالک، ۲۰۱۴، ۱۷۱) استدلال می‌کنند.

جمع در عرفه و مزدلفه: در عرفه بعد از فراغت از خطبه روز عرفه، بین ظهر و عصر در اول وقت ظهر جمع تقدیم می‌کنند، و به حدیث «...ثم اقام فصلي، فصلي الظهر ثم اقام فصلي العصر ولم يصل بينهما شيئاً»^۵ (مسلم، ۱۴۲۶، ۸۸۶/۲) استدلال می‌کنند. (غریانی، ۱۴۲۶، ۱۴۳/۲) و در جمع

بین دو نماز در مزدلفه، به حدیث «جمع النبی -صلی الله علیه وسلم- بین المغرب و العشاء بجمع کل واحد منهما بإقامة و لم یسبح بینهما ولا علی اثر کل واحدة منهما»^۶ (بخاری، بی تا، ۶۸۷/۲) استدلال می‌کنند. (غریانی، ۱۴۲۶، ۱۴۵/۲)

مذهب شافعی: در مذهب شافعی جمع بین دو نماز را در سفر، با شروطی خاص و هم‌چنین در باران، یخ و برف در صورت ذوب شدن جایز می‌دانند. (شربینی، ۱۴۲۱، ۲۵۹/۱) و حکم به جواز جمع نماز در عرفه و مزدلفه نیز می‌دهند. (همان، ۲۶۰/۲) اما بیماری را به این سه مورد ملحق نمی‌کنند.

ادله شافعیه احادیث وارده در باب «جمع بین دو نماز» می‌باشد، که به برخی از آن‌ها اشاره شد. از جمله حدیث ابن عمر -رضی الله عنهما- که می‌فرماید: «کان رسول الله -صلی الله علیه وسلم- اذا عجل به السیر جمع بین المغرب والعشاء» (رسول الله -صلی الله علیه وسلم- زمانی که برای سفر کردن عجله داشت نماز مغرب و عشاء را به صورت جمع می‌خواند). (مسلم، ۱۴۲۶، ۴۸۸/۱)

مذهب حنبلی: نگاه حنابله به اسباب جمع بازتر است، و دامنه جمع نزد آن‌ها از سایر مذاهب وسیع‌تر است و علاوه بر سفر و باران، بیماری و هرچه در معنای آن باشد را شامل می‌کنند. و هم‌چنین باد شدید در شب تاریک را جزء اعدار جمع نماز به شمار می‌آورند. (ابن مرداوی، بی تا، ۳۲۰/۲)

ابن قدامه در «المغنی» می‌گوید: جمع بین نماز، در بیماری‌هایی مباح است که ادای نماز در وقت خودش، منجر به ضعف و مشقت شود. و مریض در تقدیم و تأخیر، مانند مسافر مخیر است، و اگر هر دو برای او یکسان باشد، تأخیر، اولی می‌باشد. و در این باب به حدیث «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا بِالْمَدِينَةِ، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَكَاسَفَرٍ»^۷ (مسلم، ۱۴۲۶، ۴۸۹/۱) استدلال می‌کند.

وجه استدلال به حدیث این گونه است که جمع بدون عذر درست نیست؛ لذا ثابت می‌شود که این جمع به خاطر بیماری می‌باشد. (ابن‌قدامة، ۱۴۱۷، ۱۲۱/۱)

حنابله جمع را برای مستحاضه و هر کس که شرایط مستحاضه را داشته باشد جایز می‌دانند مانند بی‌اختیاری ادرار و.... و به حدیث «أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَمَرَ حَمْنَةَ بِنْتَ جَحْشٍ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ بَغْسُلٍ وَاحِدٍ، وَأَمَرَ بِهِ سَهْلَةَ بِنْتُ سُهَيْلٍ»^۸ استدلال می‌کنند. (همان، ۱۱۷/۱)

نجدی در کتاب «حاشیة الروض المربع»، مرضع، مستحاضه، عاجز از طهارت یا تیمم برای هر نماز، نایبنا که در معرفت وقت مشکل دارد، و شغل‌هایی که ترک جمعه و جماعت در آن جایز است را در یک معنا می‌داند. (نجدی، ۱۳۹۷، ۵۱/۲)

مذهب ظاهریه: این حزم قصر نماز را از توابع هیئت نماز و جمع را از توابع اوقات می‌داند، و معتقد به جمع بین نمازها نیست و تمامی جمع‌های وارده در سنت را به جمع صوری، تفسیر می‌کند. و در کتاب خود در مورد اوقات نماز در ذیل حدیثی که انس بن مالک از پیامبر -صلی الله علیه وسلم- نقل می‌کند «أَنَّهُ كَانَ إِذَا عَجَلَ عَلَيْهِ السَّفَرُ يُؤَخِّرُ الظُّهْرَ إِلَى أَوَّلِ وَقْتِ العَصْرِ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا؛ وَيُؤَخِّرُ المَغْرِبَ حَتَّى يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، وَبَيْنَ العِشَاءِ حِينَ يَغِيبُ الشَّفَقُ»^۹ (مسلم، ۱۴۲۶، ۴۸۹/۱) می‌نویسد: این حدیث خود ردی است بر هر خبر دیگری که می‌گوید: رسول الله -صلی الله علیه وسلم- بین ظهر و عصر، و مغرب و عشاء، در سفر جمع کرده، و حدیثی مخالف آن چه بیان شد نیست، و در غیر سفر که قطعاً دلیلی بر تقدیم عصر به وقت ظهر وجود ندارد، و هم‌چنین دلیلی بر تأخیر ظهر به وقت عصر، و مغرب به وقت عشاء، نیز نیست. و می‌افزاید کسی که به قطع از این اخبار، جمعی، غیر از این جمع را برداشت می‌کند، اقدام به کذب و مخالفت با سنت ثابت کرده است. و در ادامه می‌نویسد که قائل به جمع صوری هستیم که خود جمع بین کل احادیث است و موافق با یقین حق، که هر نمازی در وقت خودش ادا شده است. (ابن‌حزم، ۱۴۲۱، ۲۰۴/۲)

مذهب امامیه: قائل به این هستند که نمازهای فرض در یک شبانه‌روز پنج وقت می‌باشد (نجفی، ۱۹۸۱، ۱۲/۷) و نیز معتقدند برای ظهر و عصر، و مغرب و عشاء، وقت مشترک وجود دارد. (همان، ۷۵/۷)

استدلال آن‌ها به حدیثی از ابی‌عبدالله -علیه السلام- است که می‌فرماید: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ إِلَّا هَذَا قَبْلَ هَذَا»^{۱۰} (کلینی، ۱۴۱۳، ۲۶۵/۳) و در حدیثی دیگر می‌فرماید: «إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ إِلَّا أَنْ هَذَا قَبْلَ هَذَا»^{۱۱} (همان، ۲۶۷/۳)

علت اختلافات

این‌رشد سبب این اختلاف را در تعدی یا عدم تعدی علت جمع در سفر می‌داند، که همان مشقت است. زیرا مشقت بر مریض در ادای نمازها در پنج وقت به مراتب بیش‌تر از مسافر است؛ لذا او به جمع کردن بین دو نماز اولی است، اما آن‌که علت را قاصره^{۱۲} می‌داند و قائل به تعدد علت جمع نمازها نیست، جمع برای مریض را جایز نمی‌داند. (ابن‌رشد، ۱۴۲۸، ۳۷۶)

مروری بر احادیث وارده در باب جمع بین نمازها

جهت اثبات جواز جمع در نگاه صحابه و وجود نقل صحیح نماز قصر و جمع در سنت رسول الله -صلی الله علیه وسلم- لازم است مروری بر احادیث وارده در باب جمع بین نمازها شود.

۱- انس بن مالک از پیامبر روایت می‌کند: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ أُخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى وَقْتِ العَصْرِ، ثُمَّ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، وَإِذَا زَاعَتْ صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ رَكِبَ» (رسول الله -صلی الله علیه وسلم- اگر قبل از این‌که خورشید متمایل شود (زوال کند) مسافرت می‌کردند نماز ظهر را تا وقت عصر به تأخیر می‌انداختند و اگر زوال شده بود نماز ظهر را می‌خواندند و حرکت می‌کردند). (بخاری، بی‌تا، ۴۸۷/۲)

طبق این حدیث جمع تأخیر (به تأخیر انداختن یک نماز تا دخول وقت نماز بعدی) به اثبات می‌رسد.

۲- از ابن عمر نقل شده است: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إِذَا عَجَلَ بِهِ السَّيْرُ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ» و أَنَّ ابْنَ عُمَرَ، كَانَ إِذَا جَدَّ بِهِ السَّيْرُ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بَعْدَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ، وَيَقُولُ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا جَدَّ بِهِ السَّيْرُ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ» (رسول الله -صلی الله علیه وسلم- وقتی در مسافرت عجله داشت بین مغرب و عشاء جمع می‌کرد، و ابن عمر نیز وقتی در مسافرت عجله داشت بعد از این‌که شفق پنهان می‌شد بین مغرب و عشاء جمع می‌کرد و می‌گفت: رسول الله -صلی الله علیه وسلم- وقتی در مسافرت عجله داشت بین مغرب و عشاء جمع می‌کرد). (مسلم، ۱۴۲۶، ۴۸۸/۱)

اگر شفق، ورود وقت مغرب فرض شود طبق دلالت این حدیث رسول خدا -صلی الله علیه وسلم- مغرب و عشاء را به صورت جمع تقدیم ادا کردند؛ لذا این حدیث اثبات کننده جمع تقدیم می‌باشد.

۳- ابن عباس می‌گوید: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا، وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَلَا سَفَرٍ» (رسول الله -صلی الله علیه وسلم- ظهر و عصر را با هم و مغرب و عشاء را با هم بدون ترس و سفر جمع خواندند). (همان، ۴۸۹/۱)

۴- سعید بن جبیر از ابن عباس نقل می‌کند که: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا بِالْمَدِينَةِ، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَلَا سَفَرٍ» قَالَ أَبُو الزُّبَيْرِ: فَسَأَلْتُ سَعِيدًا، لِمَ فَعَلَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ كَمَا سَأَلْتَنِي، فَقَالَ: «أَرَادَ أَنْ لَا يُحْرَجَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ» (رسول الله -صلی الله علیه وسلم- نماز ظهر و عصر را بدون ترس و سفر در مدینه با هم خواند. ابوزبیر می‌گوید از سعید پرسیدم چرا این کار را کرد؟ گفت همین سؤال را من از ابن عباس پرسیدم و او گفت: به این خاطر که امتش را در حرج و سختی نیندازد). (همان، ۴۸۹/۱)

۵- معاذ بن جبل می‌گوید: «خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ، فَكَانَ يُصَلِّي الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا، وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا» (برای غزوه تبوک با رسول الله -صلی الله علیه وسلم- رفتیم و او نماز ظهر و عصر را با هم و مغرب و عشاء را با هم جمع می‌خواند). (همان، ۴۹۰/۱)

مجموعه این سه حدیث اگرچه مستقیماً دلیل جمع تأخیر یا تقدیم نیست اما اصل جمع را به اثبات می‌رساند.

۶- ابن عباس می‌گوید: «صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَمَانِيًا جَمِيعًا، وَسَبْعًا جَمِيعًا» قُلْتُ: يَا أَبَا الشَّعْتَاءِ أَظْنُهُ أَخَرَ الظُّهْرِ، وَعَجَّلَ العَصْرَ، وَأَخَّرَ المَغْرِبَ، وَعَجَّلَ العِشَاءَ، قَالَ: وَأَنَا أَظُنُّ ذَاكَ» (هفت رکعت و هشت رکعت نماز را با رسول الله -صلی الله علیه وسلم- به صورت جمع خواندم، و سپس به ابوشعته گفتم به نظرم، ظهر را به تأخیر، و نماز عصر را جلو انداخت، و نماز مغرب را به تأخیر، و عشاء را جلو انداخت، گفتم به نظر من نیز این گونه می‌باشد). (همان، ۴۹۰/۱)

دلالت این حدیث مشعر بر اثبات جمع صوری است. (بدین صورت که نماز اول را در انتهای وقت خود ادا می‌کند به گونه‌ای که پس از اتمام نماز اول، وقت نماز دوم فرا رسیده باشد). چنانچه ملاحظه شد، از مجموعه این احادیث، جمع صوری، جمع تقدیم و جمع تأخیر به اثبات می‌رسد.

اوقات نمازهای واجب روزانه در قرآن

پس از ذکر اقوال مذاهب و نگاهی کوتاه به احادیث جمع بین نمازها، و نوع رفتار رسول الله -صلی الله علیه وسلم- در این مورد، بررسی آیات اوقات نماز در قرآن، جهت رسیدن به نتیجه مطلوب، ضرورت دارد.

همواره این سؤال مطرح است که آیا جمع نمازها اصلی در قرآن دارد و آیا مجرد از سنت به اثبات می‌رسد؟
اگر به آیات قرآن در باب نمازها دقت شود مشخص خواهد شد که قرآن پنج نماز را در طول شبانه روز واجب کرده است.

- ۱- نماز صبح ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ (روم، ۱۷)
- ۲- نماز ظهر ﴿وَحِينَ تَظْهَرُونَ﴾ (روم، ۱۸)
- ۳- نماز عصر ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ﴾ (روم، ۱۷)
- ۴- نماز مغرب ﴿وَزُلْفَاءَ مِنَ اللَّيْلِ﴾ (هود، ۱۱۴)
- ۵- نماز عشاء ﴿وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾ (نور، ۵۸)

بررسی اوقات نماز در قرآن

دسته‌ای از آیات قرآن پیرامون اوقات نمازها است که دستور می‌دهد نمازها در چه وقت‌هایی به پا داشته شوند. آیاتی مانند:

۱- ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ. وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهَرُونَ﴾ (روم، ۱۷-۱۸) (پس خدا را تسبیح گویند آن‌گاه که به عصر در می‌آیند و آن‌گاه که به صبح در می‌آیند. و ستایش در آسمان‌ها و زمین تنها از آن اوست و نیز در پایان روز و هنگامی که به نیم‌روز در می‌آیند خدا را به پاکی ستایش کنید).

قرطبی از ابن عباس نقل می‌کند که: در قرآن از نمازهای پنج‌گانه یاد شده است. به او گفتند: آن آیات کجاست؟ گفت: خداوند فرموده: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ﴾ که نماز مغرب و عشاء است

﴿وَجِئْنَا تَصْبِحُونَ﴾ نماز صبح است ﴿وَعَشِيًّا﴾ عصر است ﴿وَجِئْنَا تَظْهِرُونَ﴾ نماز ظهر است.
(قرطبی، بی تا، ۱۴/۱۴)

رازی در مورد این آیات می‌گوید: این آیه واضح‌ترین آیه در مورد وقت نمازهاست، منظور از ﴿تُمْسُونَ﴾ نماز مغرب و عشاء است و ﴿تُصْبِحُونَ﴾ نماز صبح است و مراد از ﴿وَعَشِيًّا﴾ نماز عصر است و ﴿وَجِئْنَا تَظْهِرُونَ﴾ نماز ظهر می‌باشد. (رازی، ۲۰۰۹، ۱۲/۲۲۰)

۲- ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ عَسْقِ الْآيِلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (اسراء، ۷۸) (نماز را از زوال آفتاب تا نهایت تاریکی شب برپا دار، و [نیز] نماز صبح را، زیرا نماز صبح بازدید و گواهی می‌گردد. و پاسی از شب را زنده بدار، تا برای تو [به منزله] نافله‌ای باشد، امید که پروردگارت تو را به مقامی ستوده برساند).

رازی در مورد این آیه می‌گوید: منظور از ﴿لِدُلُوكِ﴾ زوال خورشید است که نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء زیر آن وارد می‌شود و منظور از ﴿قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ نماز صبح است. (همان، ۱۰۶/۱۰)

۳- ﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَايِ الْآيِلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ (طه، ۱۳۰) (پس بر آنچه می‌گویند شکیبا باش، و پیش از برآمدن آفتاب و قبل از فرو شدن آن، با ستایش، پروردگارت را تسبیح گوی، و برخی از ساعات شب و حوالی روز را به نیایش پرداز، باشد که خشنود گردی).

برخی می‌گویند این آیه دلالت بر نمازهای پنج‌گانه دارد به این دلیل که، زمان یا به قبل از طلوع خورشید یا قبل از غروب آن اشاره دارد، لذا شب و روز در این دو لفظ داخل هستند.

۴- ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ﴾ (هود، ۱۱۴) (و در دو طرف روز و نخستین ساعات شب نماز را برپا دار، بی‌گمان خوبی‌ها بدی‌ها را از میان می‌برد. این پندی برای پندگیرندگان است).
 منظور از ﴿طَرَفِي النَّهَارِ﴾ صبح و عصر و ﴿وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ مُغْرَبٌ وَعِشَاءٌ می‌باشد. (رازی، ۲۰۰۹، ۶۰/۴)
 با بررسی دیگر آیات وارده در باب نماز و توجه به لغت عربی مشخص خواهد شد که قرآن برای هر نماز اوقات متفاوتی را ذکر کرده است.

وقت نماز صبح

قرآن برای نماز صبح دو وقت یعنی اول و آخر وقت را ذکر کرده است. خداوند متعال می‌فرماید:
 ﴿فَسَبِّحْكَ اللَّهُ حِينَ نُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ (روم، ۱۷) از هری می‌گوید: حین اسم است مانند وقت و صلاحیت همه زمان‌ها را دارد، طولانی باشد یا کوتاه (از هری، بی‌تا، ۲۵۵/۵)؛ لذا منظور از ﴿وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ همان موقع که به صبح وارد می‌شوید، می‌باشد.
 این آیه بیان‌گر ابتدای وقت صبح است و در مورد آخر وقت آن، می‌فرماید: ﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾ (طه، ۱۳۰)
 فراهیدی درباره صبح چنین می‌گوید: «الصبح والصبح هما اول النهار (فاخذتهم الصبحه مصبحین) ای بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس»^{۱۳} (فراهیدی، ۱۴۲۶، ۵۰۶)
 پس صبح اول روز است، و خداوند در آیه ۱۷ سوره روم به نماز در آن وقت دستور می‌دهد
 ﴿وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾، و در آیه ۱۳۰ سوره طه به نماز خواندن قبل از طلوع خورشید دستور می‌دهد: ﴿قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾.
 پس خداوند دو وقت برای نماز صبح بیان می‌کند:

۱- هنگام طلوع فجر

۲- قبل از طلوع خورشید.

در جمع بین این دو آیه می‌توان چنین گفت: خداوند در آیه ۱۷ سوره روم ابتدا، و در آیه ۱۳۰ سوره طه انتهای وقت صبح را بیان می‌کند، و اقامه نماز صبح در بین این دو زمان مشروع، و نماز ادا شده است.

وقت نماز ظهر

از ظهر در لغت به‌عنوان «ساعة الزوال» یاد شده است. (همان، ۵۹۰)

در وقت نماز ظهر آیات زیر بایستی مورد توجه قرار بگیرد:

- ﴿فَسَبِّحْنَا اللَّهَ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ. وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ

تُظْهِرُونَ﴾ (روم، ۱۷-۱۸)

- ﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَايِ الْإِيلِ فَسَبِّحْ

وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ (طه، ۱۳۰)

بایستی به این کلمات در آیات فوق توجه شود:

الف: ﴿وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾

ب: ﴿وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾

ج: ﴿وَأَطْرَافَ النَّهَارِ﴾

در یک وقت، امر به ادای پنج نماز شده است، و دستور به ادای آن در سه وقت نیز هست،

با توجه به آیه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفْعًا مِنَ الْإِيلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ

ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّكِرِينَ﴾ (هود، ۱۱۴) مسلماً دو نماز دوتایی و یک نماز تکی وجود خواهد

داشت. باید توجه داشت آیه فوق در مقام بیان تعداد نمازها نیست بلکه اوقات نمازها را بیان می‌کند که سه وقت می‌باشد و آن عبارت است از:

۱- طرف اول روز (صبح)

۲- طرف دوم روز، یعنی انتهای روز (غروب) باید توجه داشت «طرف» در لغت یعنی جایی

که بعد از آن چیزی نیست. آخر هر چیز. (فراهیدی، ۱۴۲۶، ۵۶۵)

رازی در تفسیر خود در مورد ﴿طَرَفِ النَّهَارِ﴾ می‌نویسد: مذاهب در مورد تفسیر ﴿طَرَفِ النَّهَارِ﴾ زیاد است، و قول بهتر این می‌باشد که نمازی که در دو طرف روز هست صبح و عصر باشد، چون یک طرف روز طلوع خورشید است و طرف دیگر غروب آن. طرف اول نماز صبح است و طرف دوم نمی‌تواند نماز مغرب باشد چون در زیر ﴿وَرُفَعًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ وارد می‌شود؛ لذا لازم است طرف دوم را حمل بر نماز عصر کرد. (رازی، ۲۰۰۹، ۴۸۳/۸)

۳- وقت شب ﴿وَرُفَعًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾. تا این جا آیات مشعر بر این است که پنج نماز در سه وقت

ادا شود.

اگر پنج نماز در این سه وقت ذکر شده، قرار داده شود، طرف اول نماز صبح می‌شود، و طرف دوم نماز ظهر و عصر، و ﴿وَرُفَعًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ وقت نماز مغرب و عشاء می‌باشد. با این تقسیم‌بندی پنج نماز در سه وقت ذکر شده قرار گرفت. نماز ظهر در این دو وقت قرار می‌گیرد، شروع آن از ﴿إِذْ لَوْلَاكَ الشَّمْسُ﴾ یا همان ﴿وَحِينَ تَظْهَرُونَ﴾ و آخر وقت آن ﴿وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ قبل غروب خورشید می‌باشد.

وقت نماز عصر

در مورد وقت نماز عصر باید به این آیه توجه شود: ﴿فَسَبِّحْنَا اللَّهَ حِينَ نُمْسُونَ﴾ (روم، ۱۷)

۴۷ ♦ موارد جمع نماز با تأکید بر اوقات اقامه آن در قرآن کریم

در لغت «مساء» به بعد از ظهر تا نماز مغرب می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۲۶، ۹۱۰)؛ لذا چند ثانیه بعد از اذان ظهر مساء است، با این حساب شخص بعد از زوال وارد وقت مساء می‌شود، لفظ ﴿حِينَ تُمْسُونَ﴾ مشعر بر این است که شخص چند لحظه بعد از زوال وارد وقت عصر خواهد شد. با توجه به دلالت آیه و قید ﴿حِينَ تُمْسُونَ﴾ امر صورت گرفته که «فسیح حین تمسی و حین تظهر». به بیان دیگر چند لحظه بعد از زوال، مکلف را به نماز عصر امر می‌کند. آخر وقت عصر هم با توجه به آیه ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾ طرف آخر روز یعنی تا غروب خورشید می‌باشد.

وقت نماز مغرب و عشاء

قبلاً بیان شد که خداوند پنج نماز را در شبانه‌روز فرض کرده و طبق آیه ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفُلًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ (هود، ۱۱۴) این پنج نماز را در سه وقت گنجانده؛ لذا دو نماز دوتایی و یک نماز به تنهایی وجود دارد.

در بیان وقت نماز مغرب و عشاء توجه به این الفاظ قرآن مهم است:

۱- وَعَشِيًّا ۲- إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ ۳- وَرُفُلًا مِّنَ اللَّيْلِ ۴- ءَإِنَّا يَ اللَّيْلِ ۵- مِّنَ اللَّيْلِ

«عشیا»: عشی در لغت: بر آخر روز اطلاق می‌شود. (همان، ۶۴۱) راغب می‌گوید: «العشیُّ من زوال الشمس إلى الصُّباح. قال تعالى: إِذَا عَشِيَّةٌ أَوْ ضُحَاهَا والعِشاءُ: من صلاة المغرب إلى العتمة.» (لحظاتی قبل و بعد غروب عشی است. در لغت بیش تر به قبل غروب عشی گفته شده است). (راغب اصفهانی، ۲۰۰۸، ۳۷۵)

«غسق»: الغاسق در لغت یعنی شب‌هنگام زمانی که شفق پنهان گردد. (فراهیدی، ۱۴۲۶، ۷۱۳) در قاموس المحيط تاریکی اول شب، غسق نامیده شده است. (فیروزآبادی، ۱۴۲۸، ۸۲۳) راغب در مورد غسق می‌گوید: ﴿غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ یعنی اوج تاریکی شب. (راغب اصفهانی، ۲۰۰۸، ۴۰۳)

مؤلف «زاد المسیر فی علم التفسیر» می‌گوید: منظور از ﴿عَسَقَ اللَّيْلِ﴾ تاریکی شب است و در مورد نماز، سه قول وجود دارد: عشاء که قول ابن مسعود است و مغرب که قول ابن عباس می‌باشد. قاضی ابویعلی اشاره نفیسی در این مورد دارد، او می‌گوید احتمال دارد منظور بیان وقت مغرب، از غروب خورشید تا غسق الیل باشد. و قول سوم قول حسن بصری است که مقصود آیه هر دو نماز، یعنی مغرب و عشاء است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۹۹/۵)

«زلفا من الیل»: فراهیدی درباره آن می‌گوید: «زلفه من الیل طائفه من اوله» (قسمتی از ابتدای شب). (فراهیدی، ۱۴۲۶، ۳۹۴)

«آناء الیل» و «من الیل»: این دو در نتیجه یکی هستند، اما یکی نگاه به ظرفیت شب و دیگری به جزئیات شب دارد، چراکه در همه شب کسی مشغول یک نماز نمی‌باشد.

عشی بیان‌گر ابتدای وقت مغرب و عشاء است، همه نمازهای عشایی ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (روم، ۱۸) و همه این اوقات ذکر شده وقت مغرب و عشاء هستند. و شخص با توجه به موقعیت تشخیص می‌دهد که کدام یک از زمان‌های نام‌برده برای ادای نماز مناسب‌تر هستند، و نماز را در آن وقت ادا می‌کند. گاهی هر دو نماز در غسق ادا می‌شود، و بعضی اوقات هر دو نماز در آناء الیل یا یکی در غسق و دیگری در وقتی دیگر از شب ادا می‌گردد.

با توجه به این آیات مشخص می‌شود که چهار وقت برای ادای نماز مغرب و عشاء، ذکر شده است و زمان ادا، وابسته به موقعیت مخاطب، و دیگر وابسته‌های موجود در تعیین بهترین وقت هستند. این نماز در هر کدام از اوقات که ادا شود فرد تابع قرآن می‌باشد.

اشاره به اوقات مشترک برای دو نماز ظهر و عصر، و مغرب و عشاء، بیان‌گر این مهم است که وقت هر یک از این دو نماز یکی است. در غیر این صورت بیان اوقات مشترک برای نمازها

بیهوده بوده و با این توضیحات به نظر می‌رسد آیات این‌گونه جمع می‌شوند که، اگر انسان در وضعیت عادی باشد این نمازها را با توجه به نیازش به تذکراهایی که در نماز هست و مقاصد نماز، آن را در پنج وقت ادا می‌کند، اما در وضعیت غیرعادی فاصله را به هم می‌زند، نه این‌که نماز را از وقت خود خارج می‌کند؛ زیرا اگر شخص اجازه داشت نماز را از وقت خود خارج کند می‌توانست بین عصر و مغرب را جمع کند.

و این خود پاسخ به این سؤال است که چرا نماز عصر و مغرب را نمی‌شود با هم جمع کرد؟ چون هیچ نمازی خارج از وقت خود ادا نمی‌شود که بتوان قیاس گرفت. برای قیاس گرفتن باید اصلی باشد که بشود دومی را بر آن قیاس گرفت، در شرع نمازی وجود ندارد که خارج از وقتش ادا گردد.

ابن حزم و احناف که قائل به جمع نیستند از این جهت که، نماز نباید از وقت خود خارج شود، درست گفته‌اند. اما تمام مطلب این نیست، ادای نماز مغرب و عشاء با هم، یا ظهر و عصر در وقت یکی از آن‌ها، خروج یک نماز از وقت خودش نیست که شخص بخواهد دست به توجیه یا رد گزارش‌های صحیح موجود در سنت بزند. بلکه نماز در وقت خودش ادا شده و تنها فاصله بین دو نماز برداشته شده نه وقت آن‌ها.

خداوند در انتهای آیات نماز خوف می‌فرماید: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ (نساء، ۱۰۳) به تعبیری دیگر بیان می‌کند که نماز را قصر کنید ولی وقت را به هم نزنید. به صورت خلاصه قائل شدن به اشتراک وقت برای هر نماز، به شخص کمک می‌کند که بگوید اگر مکلف در موقعیتی واقع شد که آن موقعیت در ضوابط شرعی اعتبار داشت، (مثلاً دچار حرج شد) از میان اوقات ذکر شده برای هر نماز در مناسب‌ترین زمان آن را ادا می‌کند. مثلاً: برای دفع حرج ناشی از سفر، مغرب و عشاء را با هم می‌خواند و مکلف تشخیص

می‌دهد که کدام بهتر است و دفع حرج می‌کند؛ چون حرج با رحمت خدا در تضاد است و دفع آن از مقاصد عامه شرع می‌باشد.

افرادی که در موقعیت‌هایی مثل سفر واقع می‌شوند می‌توانند نمازها را در هر یک از اوقات تعیین شده در قرآن به‌جا آورند. رسول الله -صلی الله علیه وسلم- سفر را این‌گونه تعریف کرده است: «السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ، يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَنَوْمَهُ، فَإِذَا قَضَى نَهْمَتَهُ، فَلْيُعَجِّلْ إِلَى أَهْلِهِ» (سفر بخشی از عذاب است یکی از شما را از خوردن، نوشیدن و خوابش باز می‌دارد؛ لذا بعد از انجام امورش در برگشت به‌سوی خانواده‌اش عجله کند). (بخاری، بی‌تا، ۵۸/۴)

سفر، یک اصل در جمع بین دو نماز به حساب نمی‌آید، بلکه به‌خاطر این اوصاف هست که به‌عنوان یک عذر اعتبار پیدا کرده است. در موقعیت سفر ادای نماز در سه وقت به دفع حرج نزدیک‌تر است و با روح شریعت هم‌خوانی بیش‌تری دارد.

دانشجو، پزشک، مریض، بی‌اختیار در ادرار و.... افرادی هستند که موقعیت مشابه سفر دارند، و می‌توانند از این اوقات مشترک در ادای نماز استفاده کنند.

قانون اصل جواز قصر و جمع

وقتی در مورد احکامی صحبت می‌شود که عملی هستند، واقعیت انسانی را باید در نظر گرفت. خداوند احکام را روی واقعیت انسانی انسان بنا کرده است.

توانمندی‌ها، ظرفیت‌ها، حالات روحی و روانی و.... در قانون‌گذاری مؤثر است. خداوند به‌عنوان یک قانون‌گذار، به وضعیت‌هایی که انسان از حالت عادی خارج می‌شود توجه کرده است. خداوند، احکامی چون نماز، روزه، حج، زکات و.... را فرض کرده است. با بررسی انسان‌ها تفاوت آن‌ها مشخص می‌شود. مریض، مسافر، سالم، ثروت‌مند، فقیر و....؛ لذا به پیوست این تفاوت‌ها احکام نیز متفاوت واقع می‌شوند.

اگر بنا باشد برای آحاد یک جامعه قانون‌گذاری شود، باید وضعیت افراد آن جامعه را در نظر گرفت، و سپس قانون‌گذاری کرد. در منطق شرعی و بشری، تفاوت در وضعیت انسان‌ها، این را ایجاب می‌کند، که یک حکم واحد به نسبت دو فرد، در دو وضعیت متفاوت، صادر نشود. وقتی شخصی در وضعیت عادی قرار دارد، از آن‌جا که برنامه زندگی و کاری انسان بر اساس ساعت و زمان تنظیم شده است، می‌تواند نمازهایش را در پنج وقت ادا کند (با توجه به اهداف تعیین شده برای نماز از قبیل مدیریت فردی، یادآوری و ذکر خداوند که در بخش‌های مختلف نماز وجود دارد) اما در وضعیت غیرعادی این مفاهیم در سه وقت حاصل می‌شود؛ چون اجرای آن در پنج وقت مشقت زاست و با واقعیت زندگی انسانی هم‌خوانی ندارد.

در توضیح بیش‌تر این مطلب باید گفت، اگر به زندگی روزمره انسان‌ها توجه شود، مشخص می‌شود که در یک شبانه‌روز، پنج تغییر در حالت خورشید به وجود می‌آید که کار و فعالیت انسان‌ها بر روی آن تنظیم شده است.

این پنج تغییر عبارتند از: طلوع فجر، طلوع خورشید و شروع کار جدی روزمره تا زوال و اتمام کار و فعالیت جدی روز، عصر و شروع یک مرحله کاری غیرجدی از کارهای روزانه، غروب آفتاب و اتمام روز و در نهایت غروب کامل خورشید و واقع شدن در شب.

در تغییر مراحل و موقعیت‌ها، انسان در طول روز نیاز به نماز پیدا می‌کند. در حالت سفر و دیگر حالت‌های غیرعادی این متغیرها سه تا بیش‌تر نخواهد بود. طلوع فجر، زوال تا ورود به شب و غروب خورشید و ورود کامل به شب. فرد در حالت‌های غیرعادی به جز سه تغییر یاد شده تغییرات دیگر را معمولاً کم‌تر متوجه می‌شود. لذا نمازها روی این سه حالت تنظیم می‌شود. و این خود مصداق آیه ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (زمر، ۵۵) می‌باشد،

و احسن عبارت است از کامل‌ترین، به شرط عدم وجود حرج، زیرا در صورت وجود حرج از کمال کاسته می‌شود.

در حالات باران، سفر، و... حالتی بر حالت عادی عارض شده و فرد مجبور است مشقتی زیادتر از حالت عادی تحمل کند؛ لذا (کل ما ضاقت اتسعت).

به عبارت دیگر احکامی که قرار است جزء رفتار روزمره انسان بشود متناسب با وضعیت انسان‌ها تنظیم می‌گردد.

مثلاً اگر در احکام و شرایط حج و روزه تأمل شود مشخص خواهد شد که در حج، چون همه باید به یک محل بروند و مناسک، در یک محل انجام می‌شود، نیاز به توانایی جسمی و هزینه مالی است. یا روزه که قرار است مدتی طولانی فرد دست از خوردن و آشامیدن بکشد؛ لذا موافق با این وضعیت شرع استطاعت مالی و بدنی در حج، و استطاعت بدنی در روزه را شرط کرده، که خود مصداق بارزی از توجه به وضعیت انسانی در وضع احکام و قانون‌گذاری است.

بحث تدریج در تشریح نیز به‌گونه‌ای نگاه به وضعیت انسان است. مثلاً در بحث تحریم تدریجی خمر، به‌خاطر مراعات وضعیت انسانی افراد آن جامعه، اقوال زیادی وارد شده است؛ لذا همیشه نصوص جزئی، متأثر از وضعیت انسان‌ها می‌باشد.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی اوقات نماز در قرآن، و رفتار و اقوال رسول الله -صلی الله علیه وسلم- در سنت صحیح، و توجه به تأمین و تحقق مقاصد نماز، اصول قانون‌گذاری و ارتباط آن با برنامه و روال زندگی انسان‌ها، و همچنین توجه به وضعیت انسان و رعایت شروطی که قانون‌گذار در وضع قانون باید به آن توجه داشته باشد، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

- جمع نماز تنها به عذرهایی که توسط فقهاء عنوان شده است، منحصر نمی‌گردد، و عذرهای یاد شده توسط آن‌ها جنبه مثالی دارد.
- نماز ظهر و عصر، و مغرب و عشاء، دارای اوقات مشترک هستند، که قرآن از آن‌ها نام می‌برد.
- هر فرد با توجه به شرایط و موقعیت خود، بهترین وقت را برای هر نماز انتخاب می‌کند، و آن را ادا می‌نماید، و این به معنای خروج نماز از وقتش نیست.
- وقت نماز صبح از طلوع فجر تا طلوع خورشید، و وقت نماز ظهر و عصر از شروع زوال تا غروب آفتاب، و وقت نماز مغرب و عشاء از غروب خورشید تا انتهای شب می‌باشد.

پی‌نوشت

۱. وصف منضبط وصفی است که به نسبت متغیرهای متفاوت (زمان، مکان، افراد و ...) تغییری نکند. مثلاً سفر به نسبت همه سفر است و تفاوتی ندارد.
۲. تعلیل به حکمت آن است که حکمت مسأله در مقام علت قرار گیرد. مثلاً در سفر حکمت جواز قصر دفع مشقت است (از بین بردن سختی از مسافر)
- و ممکن است سختی بر او عارض نشود یا در جایی دیگر سختی بیش‌تر از سفر وجود داشته باشد اما شخص در شرع شاهد جواز جمع و قصر به نسبت آن موقعیت نباشد.
۳. جمع صوری ادای نماز اول در انتهای وقت آن و ادای نماز دوم در ابتدای وقت است، به‌صورتی که بعد اتمام نماز اول، وقت نماز دوم داخل شده باشد به‌دلیل نزدیکی دو نماز به هم اما هر کدام در وقت خودش.
۴. زمانی که امیران بین نمازهای مغرب و عشاء در باران جمع می‌کردند ابن‌عمر نماز خود را با آن‌ها به‌صورت جمع می‌خواند.
۵. سپس اقامه گفت و نماز ظهر خواند، و پس از آن اقامه گفته و نماز عصر خواند، و بین آن دو نمازی نخواند.
۶. رسول الله -صلی الله علیه وسلم- بین مغرب و عشاء را جمع کردند، و برای هرکدام یک اقامه گفته و بین آن دو و یا بعد از هر کدام از آن‌ها نماز نافله نخواندند.
۷. رسول الله -صلی الله علیه وسلم- در مدینه بدون ترس و سفر بین نماز ظهر و عصر جمع کردند.

۸. رسول الله -صلی الله علیه وسلم- به حمته دختر جحش امر کرد بین نمازها با یک غسل جمع کند و به سهله دختر سهیل نیز مانند آن را امر کرد.

۹. رسول الله -صلی الله علیه وسلم- زمانی که برای سفر کردن عجله داشت نماز ظهر را تا ابتدای وقت عصر به تأخیر می‌انداخت و سپس بین آن دو جمع می‌کرد. و نماز مغرب را به تأخیر می‌انداخت تا این‌که شفق پنهان می‌گشت، سپس بین آن و نماز عشاء جمع می‌کرد.

۱۰. هنگامی که خورشید از خط نصف النهار گذشت وقت دو نماز ظهر و عصر فرا رسیده است، مگر این‌که نماز ظهر قبل از نماز عصر باید خوانده شود.

۱۱. هنگامی که خورشید غروب کرد وقت دو نماز مغرب و عشاء فرا رسیده است مگر این‌که نماز مغرب قبل از عشاء باشد.

۱۲. علت قاصره آن است که این علت جای دیگر یافت نمی‌شود لذا مسأله قابل به قیاس نیست.

۱۳. صبح و صباح هر دو بر اول روز اطلاق می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید: (فاخذتهم الصیحة مصبحین) یعنی بعد از طلوع فجر و قبل از طلوع خورشید.

منابع

قرآن کریم.

ازهری، ابی منصور محمد بن احمد، تهذیب اللّغة، تحقیق: محمد عبدالمنعم خفاجی و محمود فرج العقدة، بی‌جا، بی‌تا.

بخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله البخاری، صحیح البخاری، دارالارقم بن ابی الارقم، بی‌جا بی‌تا.

ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، چاپ اول، دارالکتاب العربی - بیروت ۱۴۲۲ هـ.

ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی، المحلی بالآثار، تحقیق: دکتر عبدالغفار سلیمان البنداری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۱ هـ. ۲۰۰۱ م.

دسوقی، شمس‌الدین شیخ محمد، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر، دارالفکر، بیروت - لبنان ۱۴۲۳ هـ ق

موارد جمع نماز با تأکید بر اوقات اقامه آن در قرآن کریم ♦ ۵۵

- رازی، فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التيمي الرازي، تفسير الكبير يا مفاتيح الغيب، چاپ سوم، دارالكتب العلمية، ۲۰۰۹ م.
- راغب اصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المفردات في غريب القرآن، چاپ سوم، دارالكتب العلمية، بيروت، ۲۰۰۸ م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، چاپ چهارم، دارالكتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۸ هـ/ ۲۰۰۷ م.
- سرخسی، ابی بکر محمد بن احمد، المبسوط في الفقه الحنفي، دارالكتب العلمية، بيروت ۲۰۰۹ م.
- شربيني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب، مغنى المحتاج الى معرفة الفاظ المنهاج، دارالكتب العلمية، بيروت- لبنان ۱۴۲۱ هـ- ۲۰۰۰ م.
- غرياني، دكتور صادق عبدالرحمن، مدونة الفقه المالكي و ادلته، مؤسسة الريان ۱۴۲۶- ۲۷ هـ/ ۲۰۰۶ م.
- فراهيدى، خليل بن احمد ابى عبدالرحمن، العين، چاپ دوم، دارالاحياء تراث العربى، ۱۴۲۶ هـ/ ۲۰۰۵ م.
- فيروزآبادى، مجدالدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دارالفكر، بيروت، ۱۴۲۸- ۲۹ هـ/ ۲۰۰۸ م.
- ابن قدامه، موفق الدين و شمس الدين، المغنى مع الشرح الكبير على متن مقنع فى فقه امام احمد بن حنبل، چاپ دوم، بی جا، ۱۴۱۷ هـ/ ۱۹۹۷ م.
- قرطبي، ابى عبدالله محمد بن احمد الانصارى القرطبي، الجامع الاحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، طهران- ايران، بدون تاريخ.
- كليني، محمد بن يعقوب، فروع كافي، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان ۱۴۱۳ هـ- ۱۹۹۲ م.
- مالك بن انس، الموطأ، تحقيق: عبدالرزاق مهدي، نور الصباح الفجر مكتبة الامير، بيروت- لبنان، ۲۰۱۴ م.
- ابن مرداوى، علاء الدين ابى الحسن على بن سليمان بن احمد آل سعدى، الانصاف فى معرفة الراجح من الخلاف على مذهب امام احمد بن حنبل، تحقيق: ابى عبدالله محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعى، چاپ اول، دارالكتب العلمية، بيروت- لبنان، بدون تاريخ.
- نجدى، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى الحنبلى، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، چاپ اول، بی جا، ۱۳۹۷ هـ

نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت- لبنان، ۱۹۸۱م.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم، دارالآفاق العربیة، ۲۰۰۵-۱۴۲۶ هـ.

التعزير في حوادث المرور بين القانون الجنائي الإيراني والفقہ الإسلامي*

الدكتور فاروق سلامي سوزائي

farooghsalami@gmail.com

استاذ مساعد بالمعهد العالي

ملخص البحث

إن التعزير في اللغة يطلق على التأييد، والنصر والتوقيف، وفي القانون والفقہ هو: تأديب أو عقوبة غير مقدره شرعاً لجنايات لم يحد لها حدٌ ولا كفارة في الشريعة، وركز هذا البحث على دراسة مقارنة لعقوبة التعزير في حوادث المرور في القانون الجنائي الإيراني والفقہ الإسلامي؛ لتفانم تلك الحوادث على الطرق، والآثار الفردية والاجتماعية الناجمة عنها؛ نتيجة تطور وسائل النقل. والعقوبات التعزيرية المتعلقة بالجرائم المرورية في القانون الجنائي تتمثل في الحبس، والحرمان من السياقة، والغرامة المالية، وإبطال رخصة القيادة ونحوها، والتي توقع على المرتكب حسب ظروفه، ونوعية الجريمة، بينما تعرض الفقهاء لعقوبة التعزير في حوادث المرور بشكل عام ولم يخصوا باباً خاصاً يتحدثوا عنه، وقد اتفق النظامان (الإسلامي والوضعي) على أن الحاكم هو المسؤول عن تحديد نوع التعزير تحقيقاً للمصالح، وقد رجح البحث جواز أخذ المال تعزيراً في الجرائم المرورية، وقد ثبت من الناحية التاريخية أن الفقہ الإسلامي أسبق من القانون الوضعي الجنائي من حيث البحث عن التعزير والأحكام المتعلقة به.

الكلمات الرئيسية: التعزير، التأديب، حوادث المرور، القانون الجنائي الإيراني، الفقہ الإسلامي، التعزير بأخذ المال.

المقدمة

إنّ حوادث المرور ظاهرة اجتماعية تحدث في المجتمعات البشرية في كل عصر؛ لأن الانتقال من مكان إلى آخر يعتبر مقصداً من المقاصد المهمة لحفظ النفس الإنسانية وعمارة الأرض، فعملية الانتقال قضية لا بد منها لاستمرارية حركة الحياة وتطورها في شتى مناحيها الاجتماعية، والاقتصادية، والعلمية، ومن المعلوم أن الانتقال والمرور يسبب حوادث كالقتل، أو الإصابة، أو الإتلاف، وبالنظر الفاحص في هذه العقوبات المترتبة على المخالفات والجرائم المرورية خطأً في القانون، نجد أنها لا تختلف عن العقوبات المترتبة على الجنایات الخطئية في الشريعة الإسلامية عموماً، والتي تتمثل في ثلاثة محاور أساسية وهي: عقوبات أصلية (الدية والكفارة)، وعقوبات بدلية (الصيام والتعزير)، وعقوبات تبعية (الحرمان من الميراث والوصية)، ومن الجدير ذكره أن القانون الجنائي الإيراني لا يشمل هذه العقوبات إلا الدية والتعزير فقط، ونظراً لأهمية قضية التعزير لاسيما في الجرائم المرورية، وحاجة كل مجتمع للتعرف على أحكامها لوجود أنواع مختلفة للجرائم، ووقائع جديدة فتقتضي فهمها وبيان أحكامها الفقهية والقانونية، ونظراً لأهمية إجراء دراسة مقارنة بين الدراسات الفقهية والقوانين العملية في المجال العلمي، قام الباحث بدراسة موضوع التعزير في القانون الجنائي الإيراني دراسة فقهية مقارنة لمعالجة هذا الموضوع.

من الدراسات السابقة التي استطاع الباحث العثور عليها دراسة بعنوان: "حوادث السيارات وبيان ما يترتب عليها بالنسبة لحق الله وحق عباده" أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء عن حوادث السيارات بمدينة الطائف، وأربعة بحوث عن "حوادث السير" و"قواعد ومسائل في حوادث المرور" قد عرضت في مجلة مجمع الفقه الإسلامي في العدد الثامن، ومن المقالات الجديدة في هذا المجال باللغة الفارسية مقالة بعنوان: "طبقه بندي مجازاتها در قانون مجازات اسلامي؛ جاينگاه تعزيرات و مجازاتهای بازدارنده"، لحاجي ده آبادي، و"بررسی اجمالی مواردی از کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی (تعزيرات و مجازاتهای بازدارنده) مصوب سال ١٣٧٥" لحسنعلي موذن زادگان، وقد كتب الدكتور كاتوزيان كتاباً بعنوان: "مسؤوليت مدني ناشی از حوادث رانندگی"، ولم يتطرق في كتابه إلى قضية التعزير في حوادث المرور، وهذا ما سيتم تفصيله في الدراسة المزمع بحثها، ومن خلال هذا العرض لما سبق لبعض الدراسات والأبحاث، لاحظ الباحث أنها قد اتسمت بعدم الشمول، والعمومية في

بعضها، وعدم إجراء المقارنة بين القانون الجنائي والفقهاء الإسلامي، وعليه فإن هذه الدراسة ستقوم بتفصيل القول في عقوبة التعزير في حوادث المرور بين القانون الجنائي الإيراني والفقهاء الإسلامي، وجمع شتات الموضوع من مظانه المعتمدة في بحث مستقل، وعلى العموم إنّ هذه الدراسات السابقة تعتبر مدخلاً ومفتاحاً للتوسع في الموضوع، والتطرق إلى جميع جوانبه. وتقتضي طبيعة الدراسة الحالية استعمال المنهج الاستقرائي، والوصفي - التحليلي، والمقارن.

مفهوم التعزير ومشروعيته

التعزير في اللغة: إن التعزير لغة يدل على معنيين: الأول: التّأديب؛ لأنه يمنع المجرم أن يعاود الجريمة، والآخر: النصر والتوقيف والتعظيم، كما قال ابن فارس: "عَزَرَ العَيْنُ والزَّأُ والرَّأُ كلمتان: إحداهما التّعظيمُ والنّصْرُ، والكلمة الأخرى جنسٌ من الضّربِ، فالأولى: النّصرُ والتّوقيفُ، كقوله تعالى: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ (الفتح: ٩)، والأصل الآخر التّعزيرُ، وهو الضّربُ دون الحدِّ". (ابن فارس، ١٩٧٩م، ٤/٣١١) وقال صاحب اللسان: "العَزْرُ والتّعزيرُ: ضَرَبْتُ دُونََ الحدِّ لِمَنَعَهُ الجاني من المعاودة ورَدَّعَهُ عن المعصية... هو من الأضداد، وعَزَّرَهُ: فَخَّمَهُ وعَظَّمَهُ...، وعَزَّرَهُ عَزْرًا وعَزَّرَهُ: أَعَانَهُ وَقَوَّاهُ ونَصَّرَهُ... العزْر في اللغة الرَدُّ والمنع". (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ٤/٢٦١-٢٦٢) ٢

مفهوم التعزير في القانون الجنائي الإيراني

ذكر المشرع الجنائي تعريف التعزير في المادة (١٦) من القانون بأن: "التعزير عبارة عن التأديب أو العقوبة التي لم يُقدَّر شرعاً نوعها ومقدارها، وإنما فوّض إلى نظر الحاكم، كالحبس، والغرامة، والسوط، والذي يلزم أن يكون مقداره أقل من مقدار الحد"، وقيل: إن التعزير عقوبة لجرمة لم يوجب القانون لها حدًا. (لنگرودي، ٢٠٠٩م، ص ١٦٣) وقد أشار شارح القانون الجنائي الإيراني إلى بعض النقاط، ٢ منها: - إن التعزير الشرعي عقوبة غير مقدرة، لكنّه مقيّد بأصل قانونية العقوبات، وليس اختيار الحاكم مطلقاً، أي أنه ليس له تعيين العقوبة بإرادته وخارجاً عن العقوبات المقررة في القانون.

- إن المقصود بكلمة "الحاكم" في المادة المذكورة هي السلطة التشريعية، وإن كان لا يسمى الحاكم بها في عرف الشرع.

- يجوز تفويض نوع التعزير ومقداره إلى الحاكم إن كان مجتهداً.

- إن المقنن الإيراني نظر إلى العقوبات التعزيرية نظرة إرعاب لا نظرة إصلاح.

- قد ذكر المقنن الجنائي في التعريف ثلاث عقوبات تعزيرية، وهي: **الحبس، والغرامة، والجلد،**

وإنما ذكر هذه العقوبات الثلاث من باب التمثيل.

يستنبط بعض الخصائص للتعزير من المادة (١٦) من القانون الجنائي الإيراني، منها:

الأولى: إن التعزير غير محدد نوعاً ومقداراً (كمّاً): ففوّض الشرع تحديده إلى الحاكم؛ لأنه يمكن له أن يقرّر عقوبة مناسبة مع صفات المجرم والفعل الارتكابي؛ ليؤدي إلى إصلاحه، وهذا الأمر لا ينافي مع مبدأ شرعية وقانونية العقوبات، وهذا يصدق إذا كان المقصود من الحاكم قاضي المحكمة ولا وليّ الأمر أو رئيس الدولة.

الثانية: إن التعزير تأديب وعقوبة: فإن الأصل في اللغات، خاصة اللغات القانونية، حملها على التأسيس لا التأكيد، يعني أن كل كلمة له معنى خاص يختلف معناه عن الأخرى، فعلى هذا، يمكن ردّ الاختلاف بين التأديب والعقوبة إلى الشخص الذي يعزّر يعني أن العقوبة: تعزيرٌ وجزاءٌ يوقّع على أشخاص المسؤول والمكلف، وأما التأديب: تعزيرٌ يوقّع على أشخاص غير المسؤول كالمجنون والطفل، ولهذا الرأي شواهد في القانون الجنائي الإيراني كالملاحظة (١) من المادة (٥١)،^٥ والمادة (٥٩)،^٦ أما الأحسن في هذا المجال أن نقول: أن الاختلاف يرجع إلى "نوع التعزير"، فإذا استعمل السوط والحبس، ونحوهما للتعزير، أي العقوبات الشاقة والحشنة، فتسمى "عقوبة"، وإذا استعمل الوعظ والتوبيخ، والتهديد للتعزير، أي لم تكن هناك من الأمور التي فيها مشقة وحشونة، فتسمى "تأديباً"، ولهذا الرأي أيضاً شواهد من القانون كالمادة (٥٤) والمادة (٤٣)،^٧ فيمكن القول بأن هذا الرأي مكتمل للرأي السابق.

الثالثة: إن التعزيرات المذكورة في المادة (١٦) تكون للتمثيل، لا للحصر، فيمكن للمشرع الجنائي

أن يستعمل من تعزيرات أخرى للعقوبة.

الرابعة: أن يكون مقدار التعزير أقلّ من الحدّ: فتقرّر المادة (١٦) بأنه لو استعمل السّوط للتعزير، فيلزم أن يكون مقداره أقلّ من مقدار الحدّ.

أما تعريف التعزير في الفقه الإسلامي

فقد قال الطرابلسي من الحنفية أن: "التّعزير تأديب استصلاحٍ وزجره عن ذنوبٍ لم تُشرع فيها حدودٌ ولا كفاراتٌ" (الطرابلسي، د.ت، ص ١٩٤)، وعزّفه ابن فرحون من شيوخ المالكية بأن: "التعزير تأديبٌ استصلاحٍ وزجرٌ على ذنوبٍ لم يُشرع فيها حدودٌ ولا كفاراتٌ" (ابن فرحون، ١٩٨٦م، ٢/٢٨٨) وعزّف التعزير صاحب "مغني المحتاج" من الشافعية بأنه: "تأديبٌ على ذنبٍ لا حدّ فيه ولا كفارةٍ سواءً أكانت حقاً لله تعالى أم لآدمي" (الشريبي، ١٩٩٤م، ٥/٥٢٢)، وقال ابن قدامة من الحنابلة: أن "التعزير: هو العقوبة المشروعة على جنابة لا حد فيها" (ابن قدامة، المغني، ١٩٩٧م، ١٢/٥٢٣)، وقال جواد مغنية من الشيعة الإمامية: "أما التعزير في اصطلاح الفقهاء فهو العقوبة على الكبائر من فعل الحرام، أو ترك الواجب اللذين لا تقدير للعقوبة عليهما" (مغنية، ١٤٢١هـ، ٦/٢٤٥).

وقال عودة من المعاصرين: أن "التعزير هو تأديب على ذنوبٍ لم تشرع فيها الحدود، أي: هو عقوبة على جرائم لم تضع الشريعة لأبيها عقوبة مقدرة." (عبدالقادر عودة، د.ت، ١/٦٨٥) ومن حيث المقارنة بين نصوص القانون والفقهاء في الفقه الإسلامي في مفهوم التعزير نجد أنه: تأديب أو عقوبة غير مقدرة شرعاً لجنايات لم تُحدّد لها حدٌّ ولا كفارة في الشريعة، وبالنظر إلى تعريف المقتن الإيراني للتعزير نجد أنه قد زاد في التعريف عبارة -خلاف تعاريف الفقهاء-، حيث أنه نصّ فيه على تفويض تحديد عقوبة التعزير إلى نظر الحاكم، مع أن ذكر هذا القيد ليس من مستلزمات التعريف حسب نظر الباحث؛ لما يدخل ضمن الشروط والضوابط المتعلقة بتطبيق عقوبة التعزير، وهذا ما يتفق عليه جميع الفقهاء،^٧ وإن لم يصرّحوا به في تعاريفهم.

مشروعية التعزير

إن التعزير مشروع في الأصل بالكتاب، والسنة، والإجماع: فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ دُشُورَهُمْ فَعِظُوهُمْ بَوَاهِجُوهُمْ وَأَهْجُرُوهُمْ فِي أَلْمِصَاجِعٍ وَأَضْرِبُوهُمْ﴾ (النساء: ٣٤)، فقال القرطبي: "أمر الله أن يبدأ النساء بالموعظة أولاً ثم بالمجران، فإن لم ينجعا فالضرب...، والضرب في هذه الآية هو ضرب الأدب غير المبرح" (القرطبي، ١٩٦٤م، ٥/١٧٢)، وقال الشريبي: "فأباح الضرب عند المخالفة، فكان فيه تنبيه على التعزير" (الشريبي، ١٩٩٤م، ٥/٥٢٣)، ومن السنة فقد روي عن أبي بردة الأنصاري قال: "سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا تجلدوا فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله" (البخاري، ١٩٨٧م، ٦/٢٥١٢)، وأما الإجماع، فقد "اجتمعت الأمة على وجوبه في كبيرة لا توجب الحد أو جناية لا توجب الحد". (الزيلعي، ١٣١٣هـ، ٣/٢٠٧)

مفهوم حوادث المرور

بالمراجعة إلى نصوص القانون المتعلق بالمخالفات المرورية المصادق عليه سنة ٢٠١٠م، وقانون المرور المصادق عليه سنة ٢٠٠٥م للجمهورية الإسلامية الإيرانية، والقانون الجنائي الإيراني المصادق عليه سنة ١٩٩٢م، لا نجد تعريفاً لحوادث المرور. نورد هنا مفهوم كلام أحد المتخصصين في القانون المدني الإيراني عن الحادث المروري: أن كلمة الحادث في هذا التركيب تعني كل واقعة مؤدية للضرر، وأن هذا المصطلح لم يعرف في القانون المتعلق بحوادث المرور المصادق عليه سنة ١٩٨٥م؛ لأجل ذلك راجع بعض الباحثين قانون التأمين للحصول على معناه، مثلاً، فرانسوا شاباس في كتابه الموسوم بـ"حوادث المرور" ص ٥٨، بالنقل عن متخصصي قانون التأمين يعرف الحادثة بأنها: إصابة وضرر جسماني أو مادي ينتج عن عملية مفاجئة وقهرية لسبب خارجي ومستقل عن إرادة المؤمن عليه أو المستفيد. وبناء على هذا التعريف فإن الحادثة لها عنصران: أن تكون مفاجئة وقهرية، وأن تكون ناشئة عن علة خارجة عن إرادة الشخص. وبالنظر إلى معناها، يُعرف الحادث المروري بأنه: واقعة تقع بتدخل إحدى المركبات ذات محرك، سواء كانت المركبة متحركة أو متوقفة، فالمهم في هذا الأمر، تدخل مركبة في إيجاد الواقعة أو الحادثة. وبناء على ذلك، أن حادثة الحريق الناشئة عن انفجار سيارة في أثناء توقفه، تعتبر حادثة مرورية. (انظر: كاتوزيان، ٢٠٠٧م، ص ١٥)

واستقصاءً لتعريفات حوادث المرور عند الباحثين، يستنبط - بشكل عام - أن غالبها فيها مقال؛ لأن أكثرهم تطرقوا إلى تعريف حوادث المرور باستخدام كلمة "حوادث" وأشباهها، ويترتب على هذا الأمر صعوبة العثور على تعريف حقيقي لحوادث المرور، وهو بيان تعريف الشيء بشيء من جنسه، وهذا لا يتفق وصناعة الحدود؛ حيث قصد من حدّ الشيء بيان المفهوم والمعنى المتعلق به، وهو ما يوصلنا إلى حقيقة ذلك الشيء، وعليه يمكن التمييز بين حدّ ذلك الشيء عن غيره، ومن جهة أخرى، لم تتطرق تلك التعاريف إلى مسألة العمد، ومن الممكن أن تقع بعض الحوادث المرورية مع توفر جميع أركان الجرائم العمدية فيها، فيمكن للباحث تعريف حادث المرور بأنه: (كل فعل مزهق للأنفس أو متلف للأطراف أو الممتلكات بسبب سير الإنسان أو وقوفه أو مركبته في الطريق، والذي لم يقع غالباً بقصد من فاعله).

يتبين لنا من التعريف ضرورة وجود عناصر معينة في أي حادثة مرورية، وهي: الضرر: إنّ نتيجة الحادثة المرورية تتمثل في الضرر أو التلف، ويشمل أضرار مادية وبدنية. الطريق العام: يعني أن يحصل الضرر في الطريق العام الذي أعدّ للسير عليه. المركبة: إنّ حدوث النتيجة الضارة أو المتلفة في الطريق العام يكون بسبب مركبة، ونقصد بالمركبة هنا كل ما أعدّ للسير على الطريق العام. العنصر البشري: ويشمل السائق، والمشاة، والراكب.

التعزير في حوادث المرور في القانون الجنائي الإيراني

إنّ المشرّع الجنائي الإيراني قد خصّ الفصل التاسع والعشرون من المادة (٧١٤) إلى المادة (٧٢٦) في القانون من الكتاب الخامس: (التعزيرات والعقوبات الرادعة) بعنوان: "الجرائم الناشئة عن المخالفات المرورية"،^١ وحدّد لها سياسات جزائية وعقوبات مستقلة؛ ذلك للوقاية أو المنع عن الأضرار الباهضة في الأنفس والأموال، والحوادث الفظيعة، التي تمس مصالح الفرد والجماعة، كما نصّ المشرّع الجنائي في المادة (٧١٤) بأنه: إذا كان اللامبالاة، أو الإهمال، أو عدم مراعاة القوانين والنظم الحكومية، أو عدم مهارة السائق (سواء كانت المركبة أرضية، أو بحرية، أو جوية) أو الشخص الذي يتعامل مع مركبة ذات

محرك، قد أدّى إلى القتل غير العمد، يُحكم على مرتكبه بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات، وبدفع الدية إذا طلب من قبل أولياء الدم. (زرعت، ٢٠٠٨م، ص ٨١٥)

إن العنصر المعنوي في الجرائم الناشئة عن المخالفات المرورية، وهو موضوع المادة (٧١٤) وما بعدها من القانون الجنائي الإيراني، يشمل الخطأ الجنائي أو التقصير الجزائي، وأن الشرط الأساسي في مثل هذه الجرائم إظهار الرابطة السببية بين الواقعة (مثل القتل أو الجرح) وخطأ المقترب (مثل عدم الاحتياط، وعدم المهارة ونحوهما)، وبعبارة أخرى: أن من مظاهر التقصير الجزائي أو الخطأ الجنائي هي الصور التي ذكرها المشرع الجنائي في هذه المادة، بالإضافة إلى أنه يلزم وجود الرابطة السببية بين خطأ السائق أو تقصيره، ووقوع النتيجة الحاصلة من الحادثة المرورية.

إن الجاني في الجرائم غير العمدية كالجرائم المرورية لا يبغى بفعله النتيجة التي استهدفها، ولا يقصدها، ولا يطلبها، ولكن بسبب عدم توقع الجاني النتيجة، فيعدّ مخطئاً، ويستوجب العقوبة. (انظر: گلدوزيان، ٢٠٠٦م، ص ١٨٣)

ونصّ المقتن الجنائي في المادة (٧٢٤) بأنه: لو أحدث سائق مركبة تغييراً في عداد السرعة عمدًا، لكي يظهر الجهاز سرعة أقل من السرعة الحقيقية، أو ساق مركبة مع العلم بهذا التغيير في جهازه المذكور، يحكم عليه في المرة الأولى بالحبس من عشرة أيام إلى شهرين، أو الغرامة النقدية من خمسين ألف إلى خمسمائة ألف ريال إيراني، أو كلا العقوبتين معًا، ويحكم عليه بالحبس من شهرين إلى ستة أشهر إذا تكررت الجريمة. (المصدر السابق، ص ٨٢٨)

وقال المشرع الجنائي في المادة (٧٢٥) من القانون بأنه: لو أصدر مسؤول حكومي ممن يتولون تشخيص المهارة وإصدار رخصة القيادة، رخصة لمن لم يتوفر لديه شروط القيادة، يحكم عليه بالحبس التعزيري من ستة أشهر إلى سنة واحدة، ويفصل من مباشرة المهام الحكومية لخمس سنوات، وتبطل الرخصة الصادرة أيضًا. (المصدر السابق نفسه)

يفهم من المواد السابقة والمواد الأخرى للعقوبات التعزيرية المتعلقة بالجرائم والمخالفات المرورية في القانون الجنائي الإيراني أن هذه العقوبات تتمثل في الحبس، أو الحرمان من السياقة، أو الغرامة المالية،

أو إبطال رخصة القيادة، أو الحرمان من الخدمات ومباشرة المهام الحكومية، والتي توقع على المرتكب حسب ظروفه، ونوع الجريمة المرورية التي ارتكبها، ويجمع القانون بعض الأحيان بين العقوبتين معاً، وأن المتتبع لهذه المواد القانونية يجد أن هذه العقوبات ترجع إلى أسباب يمكن تلخيصها في نقاط على النحو التالي:

- اللامبالاة، أو الإهمال، أو عدم مهارة السائق.
- عدم مراعاة القوانين والنظم الحكومية.
- قيادة المركبة دون رخصة القيادة.
- السياقة في حالة السكر أو بسرعة أكثر من السرعة المقررة في القانون.
- تغيير الأرقام والمواصفات المتعلقة بلوحة المركبات أو إخراجها عن صورتها الأصلية الصناعية بدون أخذ الرخصة من إدارة المرور، أو التغيير في عداد السرعة.
- قيادة المركبة في الأماكن المخصصة لعبور المشاة، أو في الأماكن الممنوعة.
- استعمال المركبة التي قد سُرقت أو فقدت لوحاتها، سواء كان مالكها لها أم لم يكن، دون أن يخبر الشرطة بالقضية مباشرة بعد العلم بها.
- قيادة مركبة ذات نقص وخلل ميكانيكي.

التعزير في حوادث المرور في الفقه الإسلامي

إن الفقهاء لم يخصصوا لمبحث التعزير في حوادث المرور باباً خاصاً يتحدثوا عنه، بل تعرضوا للتعزير بشكل عام، وفي أبواب خاصة ما يتعلق بها، فيمكن للباحث معرفة أحكام تلك النوازل والمستجدات في ضوء مباني الأحكام وما أخذها، كحكم التعزير في حوادث السير والمرور، وكذلك من أقوال الفقهاء المتعلقة بالتعزير في أبواب أخرى، ثم تطبيقها على الحوادث المرورية حكماً واستدلالاً.

وبالنظر إلى عقوبات الحدود في الشريعة نجد أنها محدودة في جرائم قليلة، كالقتل، والردة، والزنا، والحراية، والقذف، والسرقه، وشرب الخمر، أما بقية الجرائم غير المحددة بحدود معينة، والتي تسمى بعقوبات التعزير كجرائم المرور ومخالفاته ترك تحديدها إلى وليّ الأمر أو الحاكم، يحددها حسب نوع الجريمة وحال مرتكبها، وكل ذلك يدخل ضمن السياسة الشرعية، وقد قسم ابن القيم المعاصي إلى ثلاثة

أقسام، فقال: "نوع فيه حدٌ ولا كفارة فيه، كالزنا والسرقه...، فهذا يكفي فيه الحدُّ عن الحبس والتعزير، ونوع فيه كفارة ولا حدٌ فيه، كالجماع في الإحرام ونهار رمضان...، فهذا تغني فيه الكفارة عن الحدِّ، وهل تكفي عن التعزير فيه: قولان للفقهاء...، ونوع لا كفارة فيه ولا حدُّ، كسرقة ما لا قطع فيه... ونحو ذلك، فهذا يسوغ فيه التعزير وجوبًا عند الأكثرين وجوازًا عند الشافعي". (ابن القيم، ١٤٢٨هـ، ١/٢٨١-٢٨٢)

ومن أهم الصور الحيّة الموجودة للجرائم التعزيرية أنظمة المرور والعقوبات المترتبة على مخالفتها في الطرق والشوارع، فعلى سائقي وسائل النقل والمركبات أن يلتزموا بقانون المرور وما يتعلق به، وبالتبع يجوز للحاكم أو ولي الأمر تعزير من خالف القانون بالحبس، أو الغرامة المالية، أو إبطال رخصة القيادة، أو الحرمان من قيادة المركبة، وما إلى ذلك حسب نوع الجريمة المرورية.

ومن الفقهاء المتقدمين قد أشاروا إلى مسألة التعزير في حادث الطريق، كابن غانم البغدادي قال: "ولو وضع خايبة^١ على باب دكان، فجاء رجلٌ بوفر^٢ احمارٍ شوك، فصدمها بغتةً، وهو يقول: كوست كوست، يعني إليك إليك، فكسرهما يضمن... وفي المحيط يُعزَّرُ، ولم يضمن إذا لم يعلم ذلك، وإلا فيضمن". (البغدادي الحنفي، ١٩٩٩م، ١/٤٠٦)

وقال صاحب "مغني المحتاج" عن قطاع الطريق: "ولو علم الإمام قومًا يخيفون الطريق، أي المارين فيها، ولم يأخذوا مالاً أي نصاباً، ولا قتلوا نفساً عزَّروهم بحبس وغيره؛ لارتكابهم معصية، وهي الخرابة لا حد فيها ولا كفارة... والأمر في جنس هذا التعزير راجع إلى الإمام، وظاهر كلام المصنف الجمع بين الحبس وغيره". (الشريبي، ١٩٩٤م، ٥/٤٩٩)

وقال محمد عطا السيّد من المعاصرين: "إذا نتج الموت أو الضرر نتيجة خطأ بيّن من السائق، كأن يخالف قواعد الحركة والمرور المعمول بها، كأن يتعدى السرعة القانونية، أو يجتاز النور الأحمر... فهو مخطئ خطأً جنائياً يعاقب عليه تعزيراً بما تحدده القوانين من عقوبة رادعة". (حوادث السير، مجلة مجمع الفقه الاسلامي، العدد الثامن، الجزء الثاني، ص ٣٢٦)

وقال السّلامي: "...هناك من ناحية أخرى التقصير، تقصير متعمد من صاحب السيارة، أو من صاحب المركبة...، فهنا يأتي التعزير، بما يمنع المستعملين لهذه الوسائل من التحرر بهذه الوسائل الفتاكة بالبشرية، والتعزير أراه واجباً ومؤكداً وأن يقنن تقنيناً واضحاً، وهذا التعزير قد يكون بالمال...، وقد

يكون بما يراه من ينظر في المصلحة العامة، ما يراه أولى وأجدر بردع الناس في تجاوزهم لحدود استعمال هذه الوسائل". (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثامن، الجزء الثاني، ص ٣٥٨-٣٥٩)

والذي يبدو للباحث: أن التعزير يعتبر من أهم مسائل السياسة الشرعية للحاكم تحقيقاً للمصلحة العامة، كوضع بعض العقوبات التعزيرية على المخالفات المرورية، والجرح التي لم يُنصَّ على العقوبة عليها، فيستحق عقوبة التعزير مخالفة لأوامر الحاكم وتعليماته، وبسبب الإهمال، وعدم الاحتياط، وترك التثبت الذي يؤدي إلى الضرر بالآخرين، فلهذا لا يجوز تعزير شخص في الفقه الإسلامي إلا أن يرتكب ذنباً أو معصيةً لم يكن محددةً بحدٍّ، ولكن جاز للإمام أن يعزّره دون وقوع ذنبٍ أو معصيةٍ منه للمصلحة العامة، ويشترط لذلك أن يرتكب الجاني فعلاً يضر بالمصالح العامة في المجتمع الإسلامي.

وبالاستقراء لكلام الفقهاء نجد أنهم متفقون على أن عقوبة التعزير تختلف باختلاف الظروف والعيادات، أو البيئة التي يعيش فيها الناس، وأن الحاكم وولي الأمر هو المسؤول عن تحديد نوع التعزير تحقيقاً للمصلحة، ودفعاً للمفسدة، وإليك أقوالهم:

قال الزيلعي من **الحنفية**: هو قد يكون بالحبس وقد يكون بالصُّع، وبتعريك الآذان، وقد يكون بالكلام العنيف، أو بالضرب...، وليس فيه شيءٌ مقدَّرٌ، وإنما هو مُفَوَّضٌ إلى رأي الإمام على ما تقتضي جنائيتهم، فإن العقوبة فيه تختلف باختلاف الجناية. (الزيلعي، ١٣١٣هـ، ٢٠٧/٣-٢٠٨)، وقال **القرافي من المالكية**: "وأما جنسه فلا يختصُّ بسوطٍ، أو حدٍّ، أو حبسٍ، أو غيره، بل اجتهاد الإمام، وكان الخلفاء المتقدمون يُعاملون بقدر الجاني والجناية" (القرافي، ٢٠٠٣م، ١١٨/١٢)، وقال النووي من **الشافعية**: ثم جنس التعزير من الحبس أو الضرب جلدًا أو صفعًا إلى رأي الإمام، فيجتهد ويعمل ما يراه من الجمع بينهما والاقتصار على أحدهما. (النووي، روضة الطالبين، ١٩٩١م، ١٧٤/١٠)، وقال ابن قدامة من **الحنابلة**: "وإذا ثبت تقدير أكثره، فليس أقله مقدَّرًا؛ لأنه لو تقدَّر لكان حدًّا؛ ولأن النبي -صلي الله عليه وسلم- قدَّر أكثره، ولم يقدر أقله، فيُرجع فيه إلى اجتهاد الإمام فيما يراه، وما يقتضيه حال الشخص". (ابن قدامة، المغني، ١٩٩٧م، ١٢/٥٢٥)

وقال الصدر من **الشيعة الإمامية**: "والمشهور أوكل مقدار التعزير إلى القاضي أو الحاكم بحسب ما يراه من المصلحة". (الصدر، ١٤٢٠هـ، ١١٦/٩؛ وانظر: مغنية، ١٤٢١هـ، ٦/٢٤٥)

إن أقوال الفقهاء في هذا الباب تدلنا إلى أن العرف والعادة يعتبر من أهم المصادر الحيّة للقاضي أو الحاكم في تحديد نوع العقوبة التعزيرية؛ لأن أعراف الناس وعاداتهم في منطقة تختلف عن مناطق أخرى، ربما أن يُعدَّ فعلٌ في منطقة تعزيراً، وفي أخرى إكراماً وإحساناً، ولذلك يختلف نوع العقوبة التعزيرية التي يختارها الحاكم للمجرم حسب ظروفه وحالاته التي يعيش فيها.

التعزير بأخذ المال في حوادث المرور

والذي يظهر لنا أن الحبس والتعزير المالي كانا من أهم العقوبات التعزيرية التي ركّز عليها القانون الجنائي الإيراني في المخالفات المرورية، وما يتعلق بها، وبالنظر إلى الفقه الإسلامي نجد أن الفقهاء اتفقوا^{١٢} على أن الحبس يعتبر نوعاً من أنواع التعزير، ولكن اختلفوا في التعزير بأخذ المال^{١٣} على قولين، وذلك على النحو التالي:

القول الأول: عدم جواز أخذ المال تعزيراً، وهذا ما ذهب إليه أبوحنيفة ومحمد بن الحسن (انظر: ابن عابدين، ١٩٩٢م، ٤/٦١؛ والزليعي، ١٣١٣هـ، ٣/٢٠٨)، والمالكية في المشهور (انظر: الدسوقي، د.ت، ٤/٣٥٥)،^{١٤} والشافعية في الجديد (انظر: النووي، المجموع شرح المذهب، د.ت، ٥/٣٠٨)،^{١٥} وطائفة من الحنابلة (انظر: ابن قدامة، المغني، ١٩٩٧م، ١٢/٥٢٦)؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّارِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، وقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - : " لا يُجَلُّ لِأَمْرٍ مِنْ مَالِ أَحِيهِ إِلَّا مَا طَابَتْ بِهِ نَفْسُهُ " (أحمد بن حنبل، ٢٠٠١م، ٢٤/٢٣٩)، فعموم الآيات والأحاديث يدل على عدم جواز أخذ المال من شخص والتصرف فيه بغير أسباب شرعية وبدون إذن منه، ولأنه لم ينصّ عليه في الأدلة الشرعية، " ولا يُفتى بهذا لما فيه من تسليط الظلّمة على أخذ مال النَّاسِ فيأكلونه... والتعزير بالمال كان في ابتداء الإسلام ثم نُسخ ". (ابن عابدين، ١٩٩٢م، ٤/٦١)

القول الثاني: جواز أخذ المال تعزيراً، وهذا ما ذهب إليه أبو يوسف من الحنفية (انظر: المصدر السابق نفسه)،^{١٦} ونسبه ابن فرحون إلى المالكية (ابن فرحون، ١٩٨٦م، ٢/٢٩٣)،^{١٧} وقول الشافعية في القلم (انظر: النووي، المجموع شرح المذهب، د.ت، ٣٠٨/٥)، وطائفة من الحنابلة (انظر: البهوتي، ١٩٩٧م، ٥/١٠٧؛ والرحيبي، ١٩٩٤م، ٦/٢٢٤)، وهو قول ابن تيمية وتلميذه ابن القيم (انظر: ابن تيمية، ٢٠٠٥م، ٢٨/١١١؛ وابن القيم، ١٤٢٨هـ، ٢/٦٨٨)؛ والشيعية الإمامية (انظر: العاملي، ١٤٠٩م، ٢٩/٩٢)؛^{١٨} لوجود القضايا الكثيرة المتعلقة بهذه العقوبة التعزيرية منها: إباحته - صلى الله عليه وسلم - سلب الذي يسطد في حرم المدينة لمن وحده،^{١٩} ومثل: أمره - صلى الله عليه وسلم - بكسر دنان الخمر وشق ظروفها،^{٢٠} ومثل: أمره لعبد الله بن عمرو بأن يحرق التَّوْبِينَ المَحْصَرِينَ^{٢١}، ومثل: أخذه - صلى الله عليه وسلم - شطر مال مانع الزكاة^{٢٢} (ابن القيم، ١٤٢٨هـ، ٢/٦٨٩-٦٩٠؛ وانظر: ابن تيمية، ٢٠٠٥م، ٢٨/١١٠)، ومثل تضعيفه - صلى الله عليه وسلم - العُرْمَ على من سَرَقَ من غير حِرْزٍ (ابن تيمية، ٢٠٠٥م، ٢٨/١١٠)^{٢٣}

والذي يبدو للباحث: من القولين السابقين مع أدلتهما: أن القول الثاني هو الراجح في المسألة، وهو جواز أخذ المال تعزيراً، خاصة فيما يتعلق بالتعزيرات المالية في الجرائم والمخالفات المرورية؛ لقوة استدلالهم بالقضايا العديدة تؤيد ما نحن فيه، وهذه القضايا "صحيحة معروفة، وليس يسهل دعوى نسخها، ومن قال إن العقوبات المالية منسوخة، وأطلق ذلك، فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً...، وفعل الخلفاء الراشدين، وأكابر الصحابة لها بعد موته - صلى الله عليه وسلم - مبطل" أيضاً لدعوى نسخها، والمدعون للنسخ ليس معهم كتاب، ولا سنة، ولا إجماع يصح دعواهم، إلا أن يقول أحدهم مذهب أصحابنا عدم جوازها فمذهب أصحابه عيار على القبول والرد وإذا ارتفع عن هذه الطبقة ادعى أنها منسوخة بالإجماع، وهذا غلط أيضاً، فإن الأمة لم تجمع على نسخها، ومحال أن ينسخ الإجماع السنة، ولكن لو ثبت الإجماع لكان دليلاً على نص ناسخ". (ابن القيم، ١٤٢٨هـ، ٢/٦٩١-٦٩٢)

ومن جهة أخرى أن الحكم العقلي يجوز التعزير المالي؛ لأن العقوبة التعزيرية ليست أمراً تعبدياً محضاً وضعت لمصالح غير مدركة للعقل، أو غير معللة لمعنى، بل المقصود منه تأديب المرتكب، وردعه، وردع

الآخرين، وأنه وسيلة لإصلاح الفرد والمجتمع، ولأجل هذا يفوض تحديد نوع التعزير إلى الحاكم الذي يشرف على الفرد والمجتمع، وهذا ما اتفق عليه جميع الفقهاء كما أشرنا إليه سابقاً، فالتعزير المالي يؤثر بعض الأحيان على المرتكب أكثر من العقوبات الأخرى، وأصلح لحاله وللمجتمع. ومن المعاصرين الذين اتفقوا على التعزير بأخذ المال في حوادث المرور هم: القاضي العثماني، والعماري، ومحمد عطا السيد، والقره داغي، والشيباني، ووهبة الزحيلي، والسلامي، وابن منيع،^٢ وقرار رقم: ٨٥/٢/٧٥ لمجمع الفقه الإسلامي بشأن حوادث السير^٣.

المقارنة بين القانون والفقه الإسلامي في التعزير في حوادث المرور

– إن النظامين (الفقه الإسلامي والقانون) يتفقان على أن المسؤول لتحديد العقوبات التعزيرية هو الحاكم وولي أمر المسلمين، وبعبارة أخرى أن المصدر الأساسي لتحديد عقوبة التعزير نوعاً وقيماً في حوادث المرور هو الحاكم سواء كان في الفقه الإسلامي، أو في القانون الجنائي الإيراني، وذلك يرجع إلى سياسة ولي أمر المسلمين في وضع الأنظمة والقوانين والعقوبات المترتبة على مخالفيها، وكل ذلك يدخل ضمن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، فوضع أنظمة المرور لمصالح الفرد والمجتمع من وظائف ولي الأمر، وواجب على الأفراد اتباعها، وإذا خالفها مخالفاً، فيعزَّر بما يحصل به الردع والزجر للمرتكب، والآخرين.

– إن القانون الجنائي الإيراني يجمع أحياناً بين عقوبتين تعزيريتين معاً، وكذلك في الفقه الإسلامي يجوز للحاكم بعض الأحيان الضم بين عقوبتين تعزيريتين، أو الاقتصار على إحدهما، على ما يراه من المصلحة في ذلك.

– إن النظامين (الفقه الإسلامي والقانون) متفقان على أن التعزير تأديبي، وعقوبة، واستصلاح. – إن الفقه الإسلامي يختلف عن القانون الوضعي الجنائي من الناحية التاريخية بأنه أسبق من القانون من حيث البحث عن التعزير وتحديدده حسب نوع الجريمة، وحال المرتكب من قبل الحاكم أو القاضي.

– إن التعزير بأخذ المال في حوادث المرور مشروع في القانون الجنائي الإيراني، وعند طائفة من الفقهاء كأبي يوسف، والشافعية في القلم، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والشيعية الإمامية، بينما

ذهب أبوحنيفة ومحمد بن الحسن، والمالكية في المشهور، والشافعية في الجديد، وطائفة من الخنابلة إلى عدم جواز أخذ المال تعزيرًا.

الخاتمة (نتائج البحث)

- التعزير لغة يعني النصر والتوقيز، والآخر هو التأديب أي الضرب دون الحد، وقد ثبتت مشروعيته بالكتاب، والسنة، والإجماع.

- إن للتعزير الوارد في المادة (١٦) من القانون الجنائي الإيراني خصائص منها؛ الأولى: إن التعزير غير محدد نوعًا ومقدارًا (كمًا)، والثانية: إن التعزير تأديب وعقوبة، والثالثة: إن التعزيرات المذكورة في نص المادة تكون للتمثيل، لا للحصر، فيمكن للمشرع الجنائي أن يستعمل من التعزيرات الأخرى للعقوبة، والرابعة: أن يكون مقدار التعزير أقل من الحد.

- إن مفهوم التعزير في نصوص القانون والفقهاء في الفقہ الإسلامي يعني: تأديب أو عقوبة غير مقدرة شرعًا لجنايات لم تُحدد لها حدٌ ولا كفارة في الشريعة. إن المقنن الجنائي الإيراني قد أضاف في تعريفه للتعزير بأنه مفضوٌ إلى نظر الحاكم، مع أن ذكر هذا القيد ليس من مستلزمات التعريف حسب نظر الباحث؛ لما يدخل ضمن الشروط والضوابط المتعلقة بتطبيق عقوبة التعزير، بينما لم يصرح به الفقهاء في تعاريفهم، وإن اتفقوا عليه نظريًا وتطبيقيًا.

- قد ثبت أن حادث المرور هو: كل فعل مزهق للأنفس أو متلف للأطراف أو الممتلكات بسبب سير الإنسان أو وقوفه أو مركبته في الطريق، والذي لم يقع غالبًا بقصد من فاعله. وهناك عناصر معينة لأي حادثة مرورية وهي: الضرر، والطريق العام، والمركبة، والعنصر البشري (السائق، والمشاة، والراكب).

- إن العقوبات التعزيرية المتعلقة بالجرائم والمخالفات المرورية في القانون الجنائي الإيراني تتمثل في الحبس، أو الحرمان من السياقة، أو الغرامة المالية، أو إبطال رخصة القيادة، أو الحرمان من الخدمات ومباشرة المهام الحكومية، والتي توقع على المرتكب حسب ظروفه، ونوع الجريمة المرورية التي ارتكبها، ويجمع القانون بعض الأحيان بين العقوبتين معًا.

- لم يخص الفقہ الإسلامي لعقوبة التعزير في حوادث المرور بابًا خاصًا يتحدث عنه، بل تعرض للتعزير بشكل عام، وبالنظر إلى عقوبات الحدود في الشريعة نجد أنها محدودة في جرائم قليلة، أما بقية الجرائم

غير المحددة بحدود معينة، والتي تسمى بعقوبات التعزير ترك تحديدها إلى وليّ الأمر أو الحاكم، كجرائم المرور ومخالفاته يحددها حسب نوع الجريمة وحال مرتكبها.

- يجوز التعزير بأخذ المال؛ لقوة الأدلة ووجود قضايا كثيرة وصحيحة تتعلق بمهذه العقوبة التعزيرية، خاصة فيما يتعلق بالتعزيرات المالية في الجرائم والمخالفات المرورية، ويتفق القانون الجنائي الإيراني مع الفقه الإسلامي في جواز هذا التعزير المالي.

الهوامش

١. والذي يبدو للباحث من تتبع في نصوص القانون الجنائي الإيراني المتعلقة بالمخالفات المرورية: أنها تدخل في الجرائم غير العمدية أو غير المقصودة وهي إحدى صور الركن المعنوي للجرائم التي تميزها عن غيرها من الجرائم العمدية، فقال سيهوند: إن العنصر المعنوي أو النفسي للقتل غير العمد الناشئ عن مخالفات السير، وهو موضوع المادة (٧١٤) من القانون الجنائي الإسلامي، عبارة عن: عدم الاحتياط، الإهمال، عدم مهارة السائق، وعدم مراعاة القوانين والأنظمة الحكومية فيعدّ كلّ هذه الصور من صور الخطأ في الجرائم غير العمدية. (سيهوند، ٢٠٠٩م، ص ١٩٨)
٢. ذهب جمع من أهل اللغة كما ذكرنا أن التعزير: هو الضرب دون الحدّ. قال ابن حجر الهيتمي: "التعزير... يطلق على التّفخيم والتّعظيم... وعلى ضربٍ دون الحد، كذا في القاموس، والظاهر أن هذا الأخير غلط؛ لأن هذا وضعٌ شرعيٌّ لا لغويٌّ؛ لأنه لم يُعرف إلا من جهة الشرع، فكيف يُنسب لأهل اللغة الجاهلين بذلك من أصله، والذي في الصحاح بعد تفسيره بالضرب، ومنه سمي ضرب ما دون الحدّ تعزيراً، فأشار إلى أن هذه الحقيقة الشرعية منقولة عن الحقيقة اللغوية بزيادة قيد هو كون ذلك الضرب دون الحد الشرعي...، وهذه دقيقة مهمة تفطن لها صاحب الصحاح، وغفل عنها صاحب القاموس". (الهيتمي، ١٩٨٣، ١٩٨٣م، ٩/١٧٥)
٣. انظر: زراعت، قانون مجازات اسلامي در نظم حقوقي كنوني، ٢٠٠٨م، ص ٥٤-٥٥.
٤. انظر: ده آبادي، "طبقه بندي مجازات ها در قانون مجازات اسلامي؛ جاياگاه تعزيرات و مجازات هاي بازدارنده"، مجله حقوقي دادگستري، ٢٠١١م، العدد ٦٩، ص ١٨-٢٢؛ وزراعت، قانون مجازات اسلامي، ٢٠٠٨م، ص ٥٥-٥٦.
٥. انظر: زراعت، قانون مجازات اسلامي در نظم حقوقي كنوني، ٢٠٠٨م، ص ١٤٤.
٦. انظر: المرجع السابق، ص ١٥٩.

٧. قال الزيلعي: "وإنما هو مُفَوَّضٌ إلى رأي الإمام على ما تقتضي جنابتهم" (الزيلعي، ١٣١٣هـ، ٢٠٨/٣)؛ وقال القرافي: "فلا حد له فلا يُقدَّرُ أقلُّه ولا أكثرُه بل بحسب اجتهاد الإمام على قدر الجناية" (القرافي، ١٩٩٤م، ١١٨/١٢)، وانظر: ابن فرحون، ١٩٨٦م، ٢٩٠/٢، والشرييني، ١٩٩٤م، ٥٢٤/٥؛ وابن قدامة، المغني، ١٩٩٧م، ٥٢٥/١٢.

٨. ويدعى بالفارسية: "جرالم ناشي از تخلفات رانندگی". (زراعت، ٢٠٠٨م، ص ٨١٥)

٩. إن السياسة الشرعية: "هي فعلٌ شيءٍ من الحاكم لمصلحةٍ يراها، وإن لم يردْ بذلك الفعل دليلٌ حُرْجِيٌّ". ابن نجيم، د.ت، ١١/٥؛ وقال ابن عقيل الحنبلي: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول -صلى الله عليه وسلم-، ولا نزل به وحْيٌ". (ابن القيم، ١٤٢٨، ٢٩/١)

١٠. خابية [مفرد]: ج خابيات وخوابٍ... جرّة عظيمة، وعاءٌ يُحفظ فيه الماء". (عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ٢٠٠٨م، ٦١٢/١)

١١. "الوقر بكسر الواو: الحمل، وأكثر ما يُستعمل في حمل البغل والحمار". (ابن الأثير، ١٩٧٩م، ٢١٣/٥)

١٢. انظر: الزيلعي، ١٣١٣هـ، ٢٧٠/٣؛ والقرافي، ٢٠٠٣م، ١١٨/١٢؛ والنووي، روضة الطالبين، ١٩٩١م، ١٧٤/١٠؛ وابن قدامة، الكافي، ١٩٩٤م، ١١١/٤؛ والطوسي، ١٣٨٧هـ، ٢٣١/٤.

١٣. "إن معنى التعزير بأخذ المال على القول به: إمساك شيءٍ من ماله عنه مدهةً لينزجر، ثم يعيده الحاكم إليه، لا أن يأخذه الحاكم لنفسه، أو لبيت المال، كما يتوهمه الظلمة؛ إذ لا يجوز لأحدٍ من المسلمين أخذ مال أحدٍ بغير سبب شرعي". (ابن عابدين، ١٩٩٢هـ، ٦١/٤). و"التعزير بالعقوبات المالية... وهي تنقسم كالدنيّة إلى إتلافٍ، وإلى تغييرٍ، وإلى تمليك الغير". ابن تيمية، ٢٠٠٥، ١٠٩/٢٨-١١٣)

١٤. قال الدسوقي: "ولا يجوز التعزير بأخذ المال إجماعاً". (الدسوقي، د.ت، ٣٥٥/٤)

١٥. وقال الشافعي: "لا يعاقب رجلٌ في ماله، وإنما يعاقب في بدنه، وإنما جعل الله الحدود على الأبدان، وكذلك العقوبات، فأما على الأموال فلا عقوبة عليها". (شافعي، ١٩٩٠م، ٢٦٥/٤)

١٦. قال الزيلعي: "وعن أبي يوسف أنّ التعزير بأخذ الأموال جائزٌ للإمام". (الزيلعي، ١٣١٣هـ، ٢٠٨/٣)

١٧. قال ابن فرحون: "والتعزير بالمال: قال به المالكية فيه". (ابن فرحون، ١٩٨٦م، ٢٩٣/٢)

١٨. لم يتعرض فقهاء الإمامية لهذه المسألة؛ لأن هذه المسائل تتعلق بشؤون الدولة، ولهذا لم يشعروا بالتعرض له والبحث عنه، ولكن وردت روايات تقتضي دفع غرامة مالية إلى بيت المال تعادل قيمة العبد، ومنها ما روي: "أن أمير المؤمنين -رضي الله عنه- رُفِعَ إليه رجلٌ عذّب عبده حتى مات، فصرّبه مائةً نكالا، وحبّسه سنةً، وأغرّمه قيمة العبد فتصدّق بها عنه". (العالمي، ١٤٠٩م، ٩٢/٢٩)

١٩. روي أن "سعد بن أبي وقاصٍ أخذَ رجلاً يصيد في حَرَمِ المدينة الذي حَرَّمَ رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فسَلَبَهُ ثيابه، فجاء مواليه، فقال: إنّ رسولَ الله -صلى الله عليه وسلم- حَرَّمَ هذا الحَرَمَ، وقال: مَنْ رَأَيْتُمُوهُ يَصِيدُ فِيهِ شَيْئًا فَلِه سَلْبُهُ..." (أحمد بن حنبل، ٢٠٠١م، ٣/١٤٦٠) حديث صحيح.

٢٠. هذا الحديث أخرجه الدارقطني في سننه، باب: اتخاذه الخمر من الخمر من حديث أنس: قال: جاء أبوطلحة إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، قال: إني اشتريت لأيتامٍ في حِجْرِي حَمْرًا، فقال له النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: أهرق الحمرَ وكسّر الدنان، فأعاد ذلك عليه ثلاث مرّاتٍ". (الدارقطني، ٢٠٠٤، ٥/٤٧٧)

٢١. عن عبدالله بن عمرو أنه قال: دَخَلْتُ يَوْمًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَعَلِيَّ ثَوْبَانِ مُعَصَّرَانِ، فَقَالَ لِي... مَا هَذَانِ الثَّوْبَانِ؟ قَالَ: صَبَعْتُهُمَا لِي أُمُّ عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقْسَمْتُ عَلَيْكَ لِمَا رَجَعْتَ إِلَى أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ فَأَمَرْتَهَا أَنْ تُوقِدَ لَهَا التَّنَوْرَ ثُمَّ تَطْرُخْهُمَا فِيهِ، فَرَجَعْتُ إِلَيْهَا ففَعَلْتُ". (الحاكم، ١٩٩٠م، ٤/٢١٠) وقال الحاكم: "هذا حديثٌ صحيحٌ الإسناد، ولم يُجْرَحْهُ".

٢٢. روي الحديث عن: "بِزْرِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: "فِي كُلِّ سَائِمَةٍ إِبِلٌ فِي أَرْبَعِينَ بَنَتْ لِبُونٍ... مَنْ أَعْطَاهَا مَوْجِرًا... فَلِه أَجْرُهَا، وَمَنْ مَنَعَهَا، فَإِنَا آخِذُوهَا وَشَطْرُ مَالِهِ..." (أبوداود، ٢٠٠٩م، ٣/٢٦) قال شعيب الأَنْزُوط: "إِسْنَادُهُ حَسَنٌ... وَفِي الْحَدِيثِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ: يَجُوزُ لِلْإِمَامِ أَنْ يَعْاقِبَ بِأَخِذِ الْمَالِ".

٢٣. عن عمرو ابن شعيب، عن أبيه عن جده عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الثَّمْرِ الْمَعْلُوقِ فَقَالَ: "مَنْ أَصَابَ بِفِيهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرِ مُتَّخِذٍ حَبْنَةً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَمَنْ خَرَجَ بِشَيْءٍ مِنْهُ فَعَلِيهِ غَرَامَةٌ مِثْلِيهِ وَالْعُقُوبَةُ، وَمَنْ سَرَقَ مِنْهُ شَيْئًا بَعْدَ أَنْ يُؤْوِيَهُ الْجَرِينُ فَبَلِغْ ثَمْنَ الْحَجْنِ، فَعَلِيهِ الْقَطْعُ، وَمَنْ سَرَقَ دُونَ ذَلِكَ، فَعَلِيهِ غَرَامَةٌ مِثْلِيهِ وَالْعُقُوبَةُ". (أبوداود، ٢٠٠٩، ٦/٤٤٣)

٢٤. انظر أقوال هؤلاء العلماء على الترتيب المذكور في: حوادث السير، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ١٩٩٤م، العدد: ٨، الجزء الثاني، ص ٣٤٦، ٣١١-٣١٢، ٣٢٦، ٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٩، و ٣٦٥.

٢٥. جاء في ضمن القرار ما نصه: "مما تقتضيه المصلحة أيضاً سن الأنظمة الزاجرة بأنواعها، ومنها التعزير المالي، لمن يخالف تلك التعليمات المنظمة للمرور...أحدًا بأحكام الحسبة المقررة". (المصدر السابق، ٢/٣٧٢)

المصادر والمراجع

ابن الأثير، أبوالسعادات محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، د.ط، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.

التعزير في حوادث المرور بين القانون الجنائي الإيراني والفقہ الاسلامي ◆ ٧٥

سيد أحمد، محمد عطا السيد، حوادث السير"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة الثامنة، العدد الثامن، الجزء الثاني م.د، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

البغدادي الحنفي، أبو محمد بن غانم بن محمد، **مجمع الضمانات**، تحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، الطبعة الاولى، دارالسلام، القاهرة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، **كشف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: محمد أمين الضناوي، الطبعة الاولى، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحزاني، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثالثة، دارالوفاء، المنصورة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

حاجي ده آبادي، أحمد، "طبقه بندي مجازات ها در قانون مجازات اسلامي؛ جا يگاه تعزيرات و مجازات هاى بازدارنده"، **مجلة حقوق دادگستري**، العدد ٦٩، ٢٠١١م.

الحاكم، محمد بن عبدالله بن نعيم بن الحكم النيسابوري، **المستدرک علی الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، الطبعة الاولى، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.

ابن حنبل، أبو عبد الله الإمام أحمد، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الطبعة الاولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، **سنن الدارقطني**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الاولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٤م.

ابوداود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الاولى، دارالرسالة العالمية، د.م، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

الدسوقي، محمد عرفه، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، تحقيق: محمد عيش، د.ت، داراحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.

الرحيبي، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الحنبلي، **مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى**، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، د.م، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

زراعت، عباس، **قانون مجازات اسلامي در نظم حقوقي كنوني**، الطبعة الثالثة، انتشارات ققنوس، طهران، ٢٠٠٨م.

- الزليعي، عثمان بن علي بن محجن البارع، فخر الدين الحنفي، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ١٣١٣ هـ.
- سيهوند، امير خان، جرایم عليه اشخاص حقوق كیفی اختصاصی (١)، الطبعة الرابعة، انتشارات مجد، طهران، ٢٠٠٩ م.
- شافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس، الأم، د.ط، دارالمعرفة، بيروت، ١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الطبعة الأولى، دارالكتب العلمية، د.م، ١٤١٥ هـ/١٩٩٤ م.
- الصدر، الشهيد السيد محمد، ما وراء الفقه، الطبعة الأولى، دارالأضواء، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
- الطرابلسي، أبو الحسن علاء الدين علي بن خليل الحنفي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، د.ط، دارالفكر، د.م، د.ت.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، الطبعة الثالثة، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، ١٣٨٧ هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رُدُّ المحتار على الدر المختار، الطبعة الثانية، دارالفكر، بيروت، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م.
- العالمي، محمد بن الحسن بن علي الحنّز، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ هـ.
- العماري، عبد القادر محمد، "حوادث السير"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، د.م، الدورة الثامنة، العدد الثامن، الجزء الثاني، ١٤١٥ هـ/١٩٩٤ م.
- عمر، أحمد مختار عبدالحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، عالم الكتب، د.م، ١٤٢٩ هـ/٢٠٠٨ م.
- عودة، عبدالقادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، د.ط، دارالكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية، د.م، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م.

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، الطبعة الاولى، دارالكتب العلمية، د.م، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثالثة، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، تحقيق: محمد بو حبيزة، الطبعة الثانية، دارالغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية، دارالكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحُكْمِيَّة في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمَد، الطبعة الاولى، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ.

كاتوزيان، ناصر، مسؤوليت مدني ناشى از حوادث رانندگي، الطبعة الثالثة، مؤسسه انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، طهران، ١٣٨٦هـ.ش/٢٠٠٧م.

گلدوزيان، ايرج، بايسته های حقوق جزای عمومی، الطبعة الثالثة عشر، نشر ميزان، طهران، ٢٠٠٦م.

لنگرودي، محمد جعفر جعفري، ترمينولوژي حقوق، الطبعة العشرون، كتابخانه گنج دانش، تهران، ٢٠٠٩م.

مغنية، محمد جواد، فقه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، مؤسسة أنصاريان، قم، ١٤٢١هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الثانية، دارالكتاب الإسلامي، د.م، د.ت.

النووي، أبو كريا محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، د.ط، جدة، مكتبة الإرشاد، د.ت.

النووي، أبو كريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي ابن حجر، تحفة المحتاج، د.ط، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٧هـ/١٩٨٣م.

رویکرد ترجیحی امام کیا هراسی در تفسیر قرآن کریم*

ایوب علیپور

asem13571399@gmail.com

عضو هیأت علمی معهد عالی

چکیده

امام کیا هراسی در تفسیر آیات قرآن و ترجیح بین آرای تفسیری تمام کوشش و تلاش خود را به کار برده است. استنادات اصیل و متوازن که برگرفته از اندیشه تفسیری و اصولی اوست، کتاب وی را از جمله مهم‌ترین کتاب‌های تفسیر فقهی قرار داده است. به‌کارگیری صیغه‌ها و اسالیب در ترجیح نظرات تفسیری که در کتاب احکام القرآن او وجود دارد، بیان‌گر قدرت و توانایی ایشان در پردازش و تحلیل مسائل قرآنی است. در این کتاب کیا هراسی در انتخاب و ترجیح بین اقوال، به وجوه ترجیحی چون نظیر قرآنی، سنت نبوی، قاعده ظهور قرآنی و عمومیت الفاظ استناد می‌کند، که البته از همه این وجوه در جای درست خودش به شکل نسبتاً دقیقی استفاده نموده است.

کلید واژه‌ها: کیا هراسی، تفسیر، قرآن، آیه، ترجیح، راجح

مقدمه

اطلاع لازم از شیوه تعامل مفسرین با آرای تفسیری و چگونگی گزینش و ترجیح بین آرا می‌تواند کار را برای علاقه‌مندان در حوزه تفسیر قرآن آسان سازد. تفسیر «احکام القرآن» نوشته امام کیا هراسی از جمله تفاسیری می‌باشد که نحوه گزینش و ترجیح بین داده‌های تفسیری را به خواننده آموزش می‌دهد، از این رو لازم است این تفسیر جهت استفاده محققان بازشناسی گردد.

امام کیا هراسی در گزینش و ترجیح آرای تفسیری از صیغه‌ها و اسالیبی استفاده می‌کند که عموماً دال بر ترجیح نظری در تفسیر است که البته این صیغه‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند، که در ادامه خواهد آمد. او آرای تفسیری را به صورت‌های مختلفی ترجیح می‌دهد که در این مقاله به پنج صورت مهم آن با مثال اشاره شده است.

در تبیین رویکرد تفسیری امام کیا هراسی کتاب‌هایی نوشته شده است که در این میان می‌توان به کتاب «منهج الإمام إلیکیا الهراسی الطبری» نوشته محمد منظور نعمان، و کتاب «الإمام إلیکیا الهراسی ومنهجه فی تفسیر احکام القرآن» نوشته خلیل اسماعیل الیاس اشاره نمود، اما مقاله حاضر به‌طور ویژه به رویکرد ایشان در ترجیح معانی قرآن پرداخته است.

این مقاله بر آن است که رویکرد ترجیحی امام کیا هراسی در استنباط معانی قرآن را از کتاب احکام القرآن او، استخراج کند، که نگارنده در این خصوص روش استقرایی را در پیش گرفته تا در استنباط رویکرد ترجیحی این شخصیت علمی کمال دقت را داشته باشد.

شرح مختصری از زندگی‌نامه امام کیا هراسی

کیا هراسی از علمای بزرگ شافعی مذهب می‌باشد که در سال ۴۵۰ هجری در آمل طبرستان به دنیا آمد و مراحل کودکی خود را در همان‌جا سپری نمود، سپس در سن هجده سالگی به

نیشابور رفته و نزد «ابوالمعالی جوینی» کسب علم نمود، تا این‌که توانست نزد این امام به مکانت علمی بالایی دست پیدا کند. سپس به بغداد رفته و در مدرسه نظامیه به تدریس مشغول شد و به منصب قضاوت نیز دست پیدا کرد. وی در طول دوران حیات علمی و اجتماعی خویش مناصب علمی، اجتماعی و سیاسی زیادی را بر عهده گرفت، و علاوه بر منصب تدریس و قضاوت، چندی نیز به‌عنوان سفیر «سلطان برقیارووق» در جهت مصالحت بین او و سلطان محمود نقش مهمی را ایفا نمود. در حل منازعات حکومتی بین سلاطین و دفع فتنه‌های سیاسی نیز عملکرد خیلی خوبی از خود نشان داده، و در دفاع از میراث علم شافعی مناظرات سختی با حنفی‌ها و حنبلی‌ها داشت، که در تاریخ معروف است. امام کیا هراسی پس از حیاتش بر از خدمت به علم و دانش در سال پانصد و پنج هجری دار فانی را وداع گفت. تنها کتابی که از این عالم برجسته به‌جای مانده است کتاب «احکام القرآن» است، که در مذهب شافعی دارای اهمیت به‌سزایی می‌باشد، وی این کتاب را در دفاع از مذهب و ردّ بر جصاص حنفی نوشت.

تعریف ترجیح و اختیار

محور اصلی تعاریف لغوی که از ترجیح شده است، بر سنگینی و زیادت دلاله دارد. (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۲/۲۸۹)، گفته می‌شود: «وَأَرْجَحَ الْمِيزَانَ أَيْ أَثْقَلَهُ حَتَّى مَالَ» یعنی: کفه ترازو را سنگین کرد تا این‌که به سمت پایین مایل شد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۲/۴۴۵)

تعریف‌های متعددی از معنای اصطلاحی ترجیح شده است از جمله: «اثبات منزلت یکی از دو دلیل بر دیگری». (جرجانی، ۱۹۸۳، ۱/۵۶)، «تقویت یکی از دو نشانه بر دیگری، به‌وسیله امری غیر آشکار». (زرکشی، ۱۹۹۴، ۸/۱۴۵)، «تقویت یکی از دو چیز در برابر دیگری تا بدین‌وسیله قوت آن شناخته شود و به آن عمل گردد، و ضعیف رها شود». (فخر رازی، ۱۹۹۷،

اما از آن جا که بین ترجیح و اختیار پیوند معنایی تنگاتنگی وجود دارد، و این دو واژه به جای یکدیگر نیز به کار می‌روند، لازم آمد که تعریف این واژه نیز بیان شود، محور تعریف لغوی اختیار، طلب نمودن آن چه در آن خیر است، می‌باشد. و پیداست که در این تعریف، معنای انتخاب، بهتر مدنظر قرار گرفته است، و به همین دلیل است که در تعریف اصطلاحی اختیار آمده است: «ترجیح دادن یک چیز مشخص و تخصیص آن و مقدم نمودن آن بر چیزهای دیگر».

(تهانوی، ۱۹۹۶، ۱/۱۱۹)

ارتباط معنایی ترجیح و اختیار در کاربرد

در باب اتفاق و افتراق معنایی ترجیح و اختیار در اصطلاح تفسیر، در میان متخصصان علم تفسیر در عصر حاضر نظراتی مبنی بر تفاوت کارکرد این دو واژه مطرح شده است، بدین صورت که ترجیح: تقویت نمودن یکی از اقوال موجود با ارائه دلیل، یا تضعیف اقوال دیگر است. و اختیار: تمایل به یکی از اقوال همراه با تصحیح دیگر آرای تفسیری است. (حربی، منهج الطبری فی التفسیر، ۱۴۲۹، ۵۷)

پیداست که این نظر به جهت اختلاف در معنای لغوی آن دو کلمه پدید آمده است، اما در اصطلاح مفسرین چندان به مفهوم لغوی دو کلمه توجه نشده است، به طوری که هر کدام را جای دیگری به کار برده‌اند، به عنوان مثال ابن عطیه و ثعالبی اختیار و ترجیح را به یک معنا به کار برده‌اند. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۳/۲۴۶ و ثعالبی، ۱۴۱۸، ۱/۳۲۸) هم‌چنین این دو واژه به شکل مترادف، به وفور در تفسیر «المنار» مشاهده می‌شود. (رشید رضا، ۱۹۹۹، ۶/۲۵۱) حتی در خیلی از پایان‌نامه‌های دانشگاهی که قائل به تفرقه بین ترجیح و اختیار هستند نیز تفاوت معنایی بین این دو واژه دیده نمی‌شود، که خود گویای این است که در کتاب‌های تفسیر هر دو کلمه را به جای یکدیگر به کار می‌برند.

صیغه‌های ترجیح نزد امام کیا هراسی

منظور از صیغه‌های ترجیح، مجموعه تعبیراتی است که مفسر برای نظرات راجح تفسیری به‌کار می‌برد، این تعبیرات گاه صریح و گاه محتمل می‌باشند.

لازم به ذکر است که قبل از مقایسه آرای تفسیری و شناخت نظر راجح هر مفسر، بایستی با صیغه‌های ترجیح هر مفسر آشنا شد، تا رأی برگزیده و راجح او کاملاً شناخته شود. با بررسی و جستجو در کتاب احکام القرآن امام کیا هراسی معلوم شد ایشان این تعبیرات را به سه گونه به‌کار برده‌اند که عبارتند از:

۱ - تصریح به رأی راجح (برگزیده)

این روش از مهم‌ترین صیغه‌های ترجیح نزد مفسرین به حساب می‌آید، که خود این روش در تفسیر، دارای صیغه‌هایی است که عبارتند از:

- صیغه‌های اثبات

۱- تصریح به تصحیح یکی از اقوال مانند:

الف- «وهو صحیح»، (این صحیح است). «هو الصحیح من مذهب الشافعی»، (این در مذهب شافعی قول صحیح است). «هذا صحیح عندنا»، (این نظر نزد ما صحیح است). «کل ذلک صحیح»، (همه آن‌ها درست است). «کلام صحیح»، (سخن درستی است). (کیا هراسی، ۱۴۰۵، ۱۶۹/۱ و ۳۴۳/۲..)

ب- «هذا بین حسن»، (این واضح و درست است). «هذا بین جداً»، (کاملاً مشخص و روشن است). «هذا بین ظاهر»، (این روشن و آشکار است). «هذا بین لا غبار علیه»، (این روشن است، غباری بر آن نیست). (همان، ۱۶۹/۱ و ۱۸۶ و..)

ج - «هذا هو الحق عندنا»، (این نزد ما حق است). «هو الحق»، (این حق است). «الحق ما قاله حق»، (حق چیزی است که او گفت). «الحق الواجب»، (حق حتمی است). (همان، ۱۸۸/۴ و ۴۲۱ و..)

د - «هذا كلام له وجه»، (این کلام دارای وجهی از صحت است). (همان، ۴۳۱/۲) و دیگر صیغه‌ها و عباراتی که مفسرین در گزینش و ترجیح آرای خود به کار می‌برند و متخصصان علوم قرآنی به خصوص آنانی که در حوزه تفسیر تطبیقی کار می‌کنند به آن توجه ویژه‌ای دارند. به عنوان مثال در آیه کریمه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (بقره، ۲۲۲) امام کیا هراسی در ردّ نظر امام ابوحنیفه و اثبات نظر امام شافعی، محیض در آیه را موضع اذیت تفسیر می‌کند، و آن را صحیح می‌داند. و می‌گوید: خداوند متعال موضع حیض را با این بخش از آیه (قل هو أذى) تبیین می‌نماید، زیرا که نجاست خود خون معلوم بود، و مورد اجتناب قرار می‌گرفت. و همین امر باعث می‌شود که تحریم، مخصوص جایگاه زیان و آلودگی باشد نه خود آلودگی - که خون است - این نظر صحیح و در مذهب شافعی است. (همان، ۱۳۵/۱) در این مثال امام کیا هراسی معنایی از آیه را ذکر نموده و با صیغه «هو صحیح» که در بند الف ذکر شد آن را ترجیح می‌دهد.

۲- ذکر قول راجح با صیغه تفضیل مانند:

ألف - «الأقرب»، (نزدیک‌تر). «الأقرب الى الظاهر»، (به ظاهر نزدیک‌تر است). (همان، ۱۸۰/۱ و ۷۷/۳ و..)

ب - «الأظهر»، (ظاهرتر)، «هو الأظهر»، (آن ظاهرتر است). (همان، ۴۳/۱ و ۴۰۷/۲ و..)

ج - «الأولى»، (سزاوارتر). «الأولى بالمراد»، (به منظور آیه سزاوارتر است). (همان، ۳۲۴/۴ و ۳۲۶ و..)

د- «اقوی»، (قوی‌تر)، (همان، ۱۱۵/۱ و ۲۱۲/۲ و..)

ه- «هذا أشمل التأویلات»، (این شامل‌ترین تاویل‌هاست). (همان، ۱۳/۳)

و- «أشبهه بظاهر الآیة»، (به ظاهر آیه شبیه‌تر است). (همان، ۲۲۱/۴)

به‌عنوان مثال در بیان مراد از (أولی الأمر) در آیه ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء، ۵۹)، می‌گوید: «احتمال دارد که منظور از (أولی الأمر) امرای باشند، به دلالت ذکر کلمه عدل در آیه سابق: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء، ۵۸) و نیز این سخن خداوند که فرمود: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (نساء، ۵۹)، (همان، ۴۷۲/۲). و این درست‌تر است، «وهو الأظهر».

همان‌طور که گذشت، امام کیا هراسی در تعامل با آرای موجود پیرامون مراد آیه، با توجه به یافت و فضای آیه کریمه، با صیغه «اظهر»، یک قول را بر دیگر اقوال ترجیح می‌دهد.

- صیغه‌های نفی

۲- تصریح به ضعیف بودن یک نظر در تفسیر آیه و تفسیر همان آیه با نظرات دیگر.

این تعبیر بدین صورت است که قول مرجوح را با عبارت‌ها و صیغه‌هایی به‌کار می‌برد که نشان‌گر ضعیف بودن آن قول باشد. پس از آن، او خود معنای راجح را ذکر می‌کند.

با بررسی در کتاب احکام القرآن مشخص می‌شود که، عبارت‌های به‌کار رفته که دلالت بر نفی اقوال و مخالفت با آن‌ها است به‌قرار زیر است:

ألف- «هذا بعيد»، «هو بعيد»، «هذا بعيد جداً»، «ذلك بعيد من القول»، «هو بعيد جداً»، «ذلك في غاية البعد»، «هذا تأویل بعيد»، «ذلك یبعد». (همان، ۳۱۰/۴، ۲۹۶/۴، ۲۹۳/۴، ۲۸۰/۴،

۲۷۱/۴، ۴۵۷/۲، ۳۵۷/۲، ۴۵۱/۲، ۴۷۷/۲، ۶۵/۱، ۳۲۱/۲، ۱۱۳/۳، ۱۸۸/۱، ۳۲۵/۲، ۳۴۳/۲، ۱۸۱/۱)

ب- «هذا غلط منه»، «هذا غلط» (همان، ۲۳۹/۱، ۹۵/۳، ۷۷/۱، ۱۷۹/۱، ۲۱۲/۱، ۴۱۷/۲، ۹۵/۳)
ج- «فیه دلیل علی بطلان»، «یدل علی بطلان»، «عَلِمَ بطلان هذا القول». (همان، ۹۱/۳، ۳۱۰/۴، ۳۱۴/۴، ۳۷/۱، ۲۸۸/۲، ۳۷۲/۲، ۴۲۸/۲)

د- «غیر صحیح». (همان، ۱۳۶/۱، ۱۵۱/۱، ۱۵۳/۱)

ه- «لا مستند لهذا القول». (همان، ۱۵۳/۱)

در ترجیح بین اقوال مفسرین، تمام این صیغه‌ها بیان‌گر نفی اقوالی هستند که توسط مفسر، ضعیف قلمداد شده‌اند، امری که باعث می‌گردد کار برای مقایسه نظرات تفسیری و در نهایت ترجیح نظر برتر آسان شود.

به‌عنوان مثال در استدلال به تفسیر این بخش از آیه که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ (مائده: ۹۵)، امام کیا هراسی استدلال برخی از مفسرین را که می‌گویند: هیچ کیفری علیه عاقله -خویشاوندان قاتل- وجود ندارد، از اصول شرع بعید می‌داند و می‌گوید: «استدل به قوم علی أن العاق لا جزاء علیه، وهو بعید جدا عن أصول الشرع» (همان، ۱۱۳/۳) گروهی به این آیه استدلال کرده‌اند که عقوبتی بر عاقله نیست، در حالی که این حکم کاملاً از اصول شرع به دور است.

در این جا بخش اول تعبیر مورد نظر به‌کار رفته است، بدین صورت ایشان در تفسیر آیه، نظری را ذکر نموده، سپس آن را با عبارت «هو بعید جدا» (این کاملاً بعید است)، تضعیف نموده است.

چنان‌که در توضیح آیه کریمه ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّمَّا قَتَلَ﴾ (مائده، ۹۵)، در ردّ قول ابوبکر جصاص می‌گوید: «رازی به این آیه استدلال کرده است که اگر یک گروه مرتکب قتل شوند، برای هر یک از افراد این گروه، مجازات کامل در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا خداوند

متعال فرموده است: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ﴾ یعنی هر یک از آن‌ها را قاتل نامیده است. مانند آیه: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (نساء، ۹۲)، پس اقتضا دارد که بر هر یک از قاتلان، آزاد کردن برده واجب شود»، پس از این سخن امام کیا هراسی می‌گوید: «این سخن بعید است «وهذا بعید»؛ زیرا هر یک از آنان قاتل مفرد حقیقی نیستند، بلکه مجموع آنان به منزله شخص واحد به‌شمار می‌روند». (همان، ۱۱۴/۳)

در این مثال امام کیا هراسی قول جصاص را با عبارت «هذا بعید» رد نموده، و قولی را که از نظر او صحیح و راجح است بیان نموده است.

۳- تصریح نمودن به رأی راجح با صیغه قوی و به رأی غیر راجح با صیغه ضعیف. در بیش‌تر حالات ایشان نظر راجح را با صیغه جزم و قوت ذکر نموده و آن را بر نظرات دیگر مقدم می‌دارد، و قول مرجوح را با صیغه ترمیض و ضعف ذکر می‌کند. چنین روشی در گزاره‌های قرآنی معمول است، چنان‌که بسیاری از مفسرین از جمله بیضاوی، زمخشری، نسفی، ابوسعود و... آن را در تفاسیر خود به‌کار برده‌اند، علاوه بر این گاهی، امام کیا هراسی در معنای آیه‌ای دو نظر مختلف را با صیغه ترمیض ذکر کرده، سپس یکی از آن دو نظر را با دلیل ترجیح می‌دهد.

مثلا در سبب نزول آیه کریمه ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ (تحریم، ۱) دو قول ذکر می‌کند که اولی درباره تحریم غسل و دومی در مورد تحریم ماریه کنیز رسول الله -صلی الله علیه وسلم- است. اما هر دو را با صیغه ترمیض ذکر می‌کند. امام کیا هراسی می‌گوید: «قيل: إن الآية وردت في تحريم العسل، وقيل: وردت في تحريم مارية لما أصابها في بيت حفصة، فعلمت به، فخرجت منه، فقال: ألا ترضين أن أحرمها فلا أقربها؟ فقالت: بلى، فحرمها فنزلت

الآیة» (همان، ۴/۴۲۵) آورده‌اند که این آیه در مورد تحریم غسل توسط رسول الله نازل شده است. و نیز گفته شده زمانی که رسول الله در خانه حفصه با ماریه همبستر می‌شود حفصه با خبر می‌شود و از خانه بیرون می‌رود، که به دنبال آن رسول الله -صلی الله علیه وسلم- به حفصه می‌گوید: آیا راضی می‌شوی که ماریه را بر خویش حرام کنم و به او نزدیک نشوم؟ حفصه می‌گوید: آری، که بلافاصله آیه نازل می‌شود.

پس از نقل این دو روایت در سبب نزول آیه فوق، روایت دوم، یعنی روایت تحریم ماریه را ترجیح می‌دهد، و می‌گوید: «این روایت به سبب نزول آیه سازگارتر است؛ چون خداوند متعال می‌فرماید: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾ (تحریم، ۱) در حالی که در مورد حدیث غسل روایت شده است، که رسول الله سوگند خورده است. اگرچه در روایت ماریه نیز، سوگند روایت شده است، اما موافقان ترجیح حدیث غسل استدلال کرده‌اند که خداوند متعال فرموده است: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحَلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ (تحریم، ۲) در حالی که مجرد تحریم، دال بر سوگند نیست». (همان‌جا)

همان‌طور که پیداست امام کیا هراسی قول دوم را ترجیح می‌دهد، و قول اول را به دلیل اختلاف روایت در معنای آن، و نیز مدلول خود آیه، تضعیف می‌نماید.

در همین راستا، امام کیا هراسی در ترجیح بین اقوال، دو قول را با صیغه جزم و تمریض ذکر می‌کند، سپس قولی را که با صیغه تمریض آورده است، مستدل کرده به گونه‌ای که تصور می‌شود، قول مستدل را ترجیح داده است. به‌عنوان مثال در معنای (فتنه) ذیل آیه ﴿وَقَلَّتْ لَهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ (انفال، ۳۹) می‌گوید: «معنای آن شرک است، و هم‌چنین گفته شده است که معنا چنین است که با کافران بجنگید تا مؤمن در دین خود، دچار فتنه نگردد.

به دلیل این که جنگیدن با کفار و کشتنشان برای دفع ضرر آن‌ها می‌باشد نه کیفر ناسپاسی.»
(همان، ۱۵۵/۳)

وجوه ترجیحی نزد امام کیا هراسی

منظور از وجوه ترجیح در تفسیر، روش‌هایی است که مفسر در ترجیح یکی از اقوال تفسیری به کار می‌برد، یا به تعبیر دیگر مستنداتی که مفسر جهت تقویت رأی تفسیری خود بدان استدلال می‌کند.

بهره‌مندی از این روش‌ها و مستندات در رویکرد تفسیری امام کیا هراسی کاملاً مشهود است. در این مقاله به پنج مورد از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۱ - ترجیح به دلالت نظیر قرآنی

از مهم‌ترین ضوابطی که به وسیله آن یکی از اقوال بر دیگری ترجیح داده می‌شود، تفسیر آیه با آیه مشابه خود است که در واقع صحیح‌ترین روش تفسیری به شمار می‌رود. امام کیا هراسی این روش را در کتاب خود بسیار به کار برده است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود. در استدلال به آیه کریمه ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ (بقره، ۱۲۶) و ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا﴾ (آل عمران، ۹۷) می‌گوید: خداوند متعال حرم مکی و کعبه را از خشک‌سالی، یورش و غارت در امنیت قرار داده است، و این امر خواسته ابراهیم -علیه السلام- بوده و خداوند نیز دعای او را اجابت نموده است.

ایشان رأی کسانی که با استدلال به آیات فوق، معتقدند اگر شخصی مستحق حدی از حدود الهی شده، و به خانه خدا پناه ببرد، کسی حق تعرض به او را ندارد، رد می‌کند. و در بیان ترجیح

نظر خود به نظائر قرآنی استناد می‌کند، و در توضیح این بخش از آیه ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ به آیات ﴿وَأَمْنَهُمْ مِنْ حَوْفٍ﴾ (قریش، ۴)، ﴿وَقَالُوا إِن نَّبَعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نَتَّخِطُفَ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَعْنَةُ الْمُكْفِرِينَ﴾ (قصص، ۵۷) استناد می‌کند، سپس می‌گوید: گفته خداوند که می‌فرماید: ﴿كَانَ آمِنًا﴾ به دنبال آیات مذکور بیان‌گر خبری است که در گذشته اتفاق افتاده است؛ نه این‌که به‌عنوان یک قانون درآمده باشد و هر کسی مرتکب جرمی شود، با پناه بردن به حرم مکه، از اجرای حد به‌دور بماند. (همان، ۲/۲۹۲)

و به همین صورت این روش را در جاهای زیادی از کتاب خویش برای تبیین مراد و ترجیح قول صحیح به کار برده و بر آن نیز اصرار می‌ورزد. با نگاهی به کتاب احکام القرآن، روشن می‌شود که امام کیا هراسی این روش را به‌عنوان یک رویکرد علمی و کاربردی در کتاب خود به‌کار گرفته است.

۲- ترجیح به دلالت سنت نبوی

یکی دیگر از روش‌های مهم و اساسی در تبیین و گزینش اقوال تفسیری پس از قرآن، انتخاب اقوال تفسیری بر اساس احادیث نبوی است، که مفسرین چه در تبیین مراد خداوند به‌طور مستقل، و چه در مقایسه بین نظرات مختلف به آن توجه نموده‌اند. این توجه از آن جاست که خود قرآن کریم بدان مشروعیت بخشیده است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل، ۴۴)

امام کیا هراسی در باب ترجیح بین اقوال مفسرین و توضیح نصوص قرآنی، به سنت نبوی استناد می‌کند، و در ترجیح بین اقوال مفسرین بدان استدلال می‌کند، که در این جا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

به‌عنوان مثال در ذیل آیه ﴿وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (نساء، ۱۰۱) در ردّ کسانی که با استدلال به حدیث نبوی معتقدند منظور از قصر، در آیه کریمه نماز خواندن در هنگام جنگ است، به گونه‌ای که اشاره کردن به جای رکوع، سجود و سوار بودن به جای قیام در نماز کفایت می‌کند، می‌گوید: «در احادیث نبوی شواهدی وجود دارد که نظر ما را ترجیح می‌دهد از جمله حدیثی به روایت یعلی بن امیه است که می‌گوید: «به عمر بن خطاب -رضی الله عنه- گفتم: چرا باید نمازمان را قصر کنیم در حالی که در امنیت هستیم؟ و خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (نساء، ۱۰۱)، عمر -رضی الله عنه- گفت: من نیز همانند تو تعجب کردم و لذا از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- پرسیدم، اما حضرت فرمودند: «صَدَقَ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ» این لطفی است که خداوند در حق شما نموده است پس لطف خداوند را بپذیرید. (مسلم، بی تا، ۴۷۸/۱) سپس امام کیا هراسی می‌گوید: این بخش از سخن که «چرا باید نمازمان را کوتاه بخوانیم در حالی که در امنیت هستیم؟» که به رسول الله گفته شد، دلیل و بیان‌گر این امر است که مفهوم آیه، دلالت بر قصر رکعات نماز دارد». (کیا هراسی، ۱۴۰۵، ۴۸۸/۲،

ترجیح به دلالت ظاهری آیه از وجوه و صورت‌های مورد اعتماد علمای تفسیر در توضیح آیات قرآنی است، که بسیاری از آنان در ترجیح اقوال تفسیری به آن استدلال کرده‌اند؛ بنابر قاعده تفسیری «لایجوز العدول عن الظاهر إلا بدلیل یجب الرجوع إليه» (حربی، قواعد الترجیح، ۱۹۹۶، ۱۳۷/۱)

با استدلال به چنین قواعدی امام کیا هراسی به ظاهر آیه در ترجیح بین اقوال عمل می‌کند، و آن را دلیل راجح می‌داند، به‌عنوان مثال در تفسیر آیه کریمه ﴿وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ (بقره، ۲۲۸) در مراد از آن‌چه خداوند در ارحام آفریده است می‌گوید: «ظاهر آیه در مورد حیض نیست بلکه در مورد حمل است، و این امری است که علاوه بر خود زن، دیگران نیز می‌دانند و از آنان مخفی نمی‌ماند» (کیا هراسی، ۱۴۰۵، ۱۶۱/۱)

و هم‌چنین در تفسیر آیه ﴿وَالَّذَانَ يَأْتِيَنَهَا مِنْكُمْ فَعَادُوهُمَا﴾ (نساء، ۱۵) می‌گوید: «بنابر ظاهر گفته خداوند که فرمود: ﴿وَالَّذَانَ﴾ مراد از این لفظ دو مرد می‌باشد، و بحث زن در اینجا مطرح نیست، به‌دلیل این‌که موضوع فحشای زن در آیه قبلی بیان شده است». (همان، ۳۷۶/۲)

۴ - ترجیح به دلالت سیاق

از مهم‌ترین صورت‌های تفسیری در گزینش آرای تفسیری و ترجیح آن بر دیگر اقوال، ترجیح به دلالت سیاق آیه است، ناگفته پیداست که سیاق به‌معنای به‌کارگیری معانی پیش‌و‌پس آیه جهت تبیین و توضیح مدلول آیه است، به‌گونه‌ای که اگر آیه را از بافت و فضای پیرامون آن خارج کنیم، در رسیدن به فهم مراد و مقصود آیه دچار مشکل می‌شویم. و معنای آیه آن‌طور که مطلوب و لازم است فهم نمی‌گردد.

امام کیا هراسی به این بُعد از مرجحات تفسیری بی‌توجه نبوده و آن را در کتابش به‌کار برده است، به‌عنوان مثال در بیان مخاطبین آیه کریمه ﴿وَأَنذَرْتُ الْبَنَاتِ صِدْقَاتِهِنَّ نِكَاحًا﴾ (نساء، ۴) می‌گوید: «خطاب در این آیه متوجه همسران می‌باشد و آنان را از عدم پرداخت مهریه منع نموده است. هم‌چنین آیه می‌تواند خطاب به ولی باشد که مهریه را می‌گیرد و به زن نمی‌دهد، اما لفظ (فَأَنذَرْتُ) که در آیه قبل آمده، کمک می‌کند که خطاب این آیه را متوجه شوهر بدانیم.» (همان، ۳۲۴/۲)

و در تفسیر آیه ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ (بقره، ۱۹۹) نظر ضحاک بن مزاحم که مستدل به سیاق هست را ترجیح داده و می‌گوید: «ضحاک گفته است که منظور از آن وقوف در مزدلفه و روانه شدن از مکانی است که ابراهیم -علیه السلام- از آن جا روانه شد، و ابراهیم را مردم نامید همان‌طور که جایی دیگر او را امت نامیده است، چون به تنهایی امتی بود، چنان‌که در این جا به منزله مردم است. بیش‌تر علماء قول اول (روانه شدن از عرفات به مشعرالحرام) را ترجیح می‌دهند اما نظر ضحاک از لحاظ دلالت نظم کلام و سیاق قوی‌تر است زیرا خداوند متعال فرمود: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ (بقره، ۱۹۸)، پس روانه شدن (افاضه) از عرفات در این آیه ذکر شد، سپس به‌دنبال آن فرمود: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ و شکی نیست که لفظ «ثُمَّ» بر ترتیب دلالت دارد؛ لذا فهمیده می‌شود که این روانه شدن (افاضه) غیر از روانه شدن از عرفات است، پس حمل آیه بر این معنا بهتر از حمل آن بر روانه شدن از عرفات می‌باشد. چون حرکت از عرفات قبلاً ذکر شده است و دیگر نیازی به تکرار آن نیست.» (همان، ۱۱۵-۱۱۶/۱)

توجه امام کیا هراسی به قاعده سیاق، به قدری است که مخالفت جمهور مفسرین و ادله آن‌ها را با ضحاک بی‌تأثیر می‌بیند. در این مسأله کیا هراسی با کسانی مخالفت می‌کند، که قدرت رأی آنان به اندازه‌ای است که امام طبری با این‌که به قوت قول ضحاک معتقد بود، ولی آن را نپذیرفت.

۵ - ترجیح به دلالت عموم

قاعده عموم یک قاعده عام شرع است که برگرفته از دلالت‌های الفاظ است، وقتی این الفاظ با نشانه‌هایی که در قواعد هر زبان آمده است مشخص می‌شود، دلالت بر عمومیت می‌کند. کیا هراسی این قاعده را به خوبی در تفسیر آیات قرآنی به‌کار برده است. ایشان ذیل آیه کریمه ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (بقره، ۲۸۲) می‌گوید: «عموم کتاب خداوند متعال گواهی بادیه‌نشین بر شهرنشین را جایز می‌داند؛ زیرا چه بسا که بادیه‌نشین نیز عادل و مورد اعتماد باشد و به خصوص که او هم‌کیش و هم‌دین ماست. و بادیه‌نشین به منزله این است که بادیه‌نشین اهل یک شهر دیگر است... سپس می‌گوید: عمومات در قرآن دال بر این است که شهادت عادلان مقبول است، فرقی نمی‌کند که این انسان عادل، بادیه‌نشین باشد یا شهرنشین..» (همان، ۲۴۹/۱)

هم‌چنین در استنباط از این عبارت قرآنی «مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ» می‌گوید: «عموما، این گفته خداوند متعال که می‌فرماید: «مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ»، دلیل بر جواز طلاق در حالت حیض پیش از دخول است.» (همان، ۲۰۱/۱)

از آن‌جا که امام کیا هراسی شخصیتی اصولی و فقهی بوده و کتاب احکام القرآن خویش را بر همین مبنا نوشته است، به مبحث ادله توجه زیادی دارد، و طبیعی است که به دلالت عموم به‌عنوان یکی از مرجحات، توجه ویژه‌ای نماید.

نتیجه‌گیری

- کتاب احکام القرآن به لحاظ علمی و منهجی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است، به‌طوری که آرای تفسیری را با دلایل قوی بررسی و تحلیل کرده، و با استدلال منطقی که نتیجه رویکرد علمی ایشان می‌باشد ترجیح می‌دهد.

- در برخورد با مخالفین مخصوصاً ائمه چهارگانه از ادب و احترام کافی برخوردار بوده و هیچ‌گاه سخنان ناروا علیه ائمه مذاهب به‌کار نبرده است.
- صیغه‌ها و وجوه ترجیحی که کیا هراسی به‌کار می‌برد، برگرفته از توانمندی او در تعامل با نصوص قرآنی و اقوال مفسرین مذاهب مختلف است، کاری که به جز از، فقیه، مجتهد و مفسر ساخته نیست.
- کیا هراسی برای ترجیح معنای تفسیر، تعبیراتی به‌کار می‌برد که به سه دسته کلی تقسیم می‌شود: ۱- تصریح به رأی راجح (برگزیده)، ۲- تصریح به ضعیف بودن یک نظر و ارائه نظر دیگر ۳- تصریح نمودن به رأی راجح با صیغه قوی و رأی غیرراجح با صیغه ضعیف.
- در بیان معنای آیه و ترجیح یک قول بر قول دیگر به دلایل مختلفی چون: مثالی آیات یا نظایر قرآنی، سیاق، حدیث نبوی، ظاهر آیه و اصل عموم استدلال می‌کند.
- به نظر می‌رسد به‌طور کلی ترجیحاتی را که امام کیا هراسی در بین نظرات مفسران و فقهاء به دست می‌دهد، بر پایه دلایل شرعی از کتاب و سنت است، و این بر خلاف باور برخی است که او را نسبت به مذهب شافعی متعصب دانسته‌اند.

منابع

قرآن کریم.

تهانوی، محمد بن علی، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق: علی دحروج، چاپ اول، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶م.

تعالی، عبدالرحمن بن محمد، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: شیخ محمد علی معوض، چاپ اول، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸م.

جرجانی، علی بن محمد بن علی، تعریفات، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۳م.

رازی، فخرالدین، محمد بن عمر بن الحسن، المحصول، تحقیق: طه جابر العلوانی، چاپ سوم، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۷م.

الحربی، الحسین، منهج الامام ابن جریر الطبری فی الترجیح، چاپ اول، دارالجنادرية، عمان، ۱۴۲۹هـ.

الحربی، الحسین، قواعد الترجیح عند المفسرین، چاپ اول، دارالقاسم، ریاض، ۱۴۱۷هـ، ۱۹۹۶م.

زرکشی، محمد بن عبدالله بن بهادر، بحر المحيط فی اصول الفقه، چاپ اول، دارالکتبی، ۱۹۹۴م.

رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم (المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۹م.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲هـ.ق.

ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریای رازی، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، دارالفکر، ۱۹۷۹م.

کیا هراسی، ابوالحسن علی بن محمد طبری، احکام القرآن، تحقیق: موسی محمد علی وعزة عبد عطیة، چاپ دوم، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، لسان العرب، چاپ سوم، دارالصادر، بیروت، ۱۴۱۴هـ.ق.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دارالآفاق العربیة، ۲۰۰۵-۱۴۲۶ هـ.

بررسی معنایی واژگان «خلق» و «برء»*

محمدعلی محسنی

mn171357@gmail.com

عضو هیأت علمی معهد عالی

چکیده

کلمات خلق و برء دو وصف از اوصاف خداوند متعال است، جواب به این سؤال که آیا این دو وصف به یک معنا است؟ یا این که هر کدام معنای جدای از هم دارند، می‌تواند جهان‌بینی ما را تحت تأثیر قرار دهد. لغت‌شناسان، مفسران و کسانی که به شرح اسماء الله الحسنى پرداخته‌اند، از دیرباز این کلمات را بررسی کرده‌اند، و در وجه اشتراک و اختلاف این دو کلمه نظریات متفاوتی ارائه داده‌اند.

این مقاله ضمن بررسی نظریات مفسرین و شارحان اسماء الله الحسنى، و کمک گرفتن از لغت‌نامه‌ها و بررسی کاربردهای قرآنی آن‌ها، به این نتیجه رسیده است که خلق در اصل به معنای طراحی و اندازه‌گیری است، و برء به معنای قطع، دور شدن، جدا شدن و رهایی می‌باشد و سایر معانی این دو واژه جزء کاربردهای مجازی آن‌ها به شمار می‌آید.

کلید واژه‌ها: خلق، برء، فری، ابداع.

مقدمه

انسانی که می‌خواهد در مسیر عبودیت قرار گیرد، لازم است خدا را با یکایک صفاتش بشناسد، تا بتواند موضع‌گیری درونی و قلبی شایسته با آن را اتخاذ نماید، و بعد از آن واقعیت زندگی‌اش را با آن تطبیق دهد، تا امر مهم یعنی «عبادت خداوند» تحقق یابد. (رک، سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۱)

کلمات خلق و برء دو وصف از اوصاف خداوند متعال است، که فهم دقیق آن می‌تواند جهان‌بینی ما را تحت تأثیر قرار دهد.

بررسی موضوع مورد بحث را می‌توان در کتاب‌های لغوی مانند: «العین» فراهیدی، «معجم مقاییس اللغة» ابن فارس، «المفردات فی غریب القرآن» راغب اصفهانی و کتاب‌های تفسیری مانند: «تفسیر القرآن» سمعانی، «مفاتیح الغیب فی تفسیر القرآن» فخر رازی، «تفسیر القرآن العظیم» ابن کثیر، و ... و شروح أسماء الله الحسنى مانند: «تفسیر أسماء الحسنى» زجاج، «أسماء حسنى» سبحانی، و ... یافت.

از آن‌جا که لغت‌شناسان، مفسران و کسانی که به شرح اسماء الله الحسنى پرداخته‌اند، در وجه اشتراک و اختلاف این دو واژه نظریات متفاوتی ارائه داده‌اند، این مقاله ابتدا به نظریات مفسران و شارحان اسماء الله الحسنى در رابطه با این دو واژه پرداخته است، سپس آراء اهل لغت در این باره بیان نموده است، و نهایتاً در بخش جمع‌بندی و استنباط به تحلیل نظریات مختلف پرداخته، و با استمداد از آیات قرآن کریم معنای دقیق این دو کلمه مشخص شده و وجه اشتراک و تفاوت آن‌ها معلوم گشته است.

نظریات مفسران و شارحان اسماء الله الحسنى در تفاوت «خلق» و «برء»

زجاج می‌گوید: «اصل خلق به معنای اندازه‌گیری و طراحی کردن است. وقتی چیزی را اندازه‌گیری و طراحی نمایی گفته می‌شود: «خلقت الشيء خلقاً». پس کلمه خلق در اسم خداوند متعال «الخالق»، به معنای شروع اندازه‌گیری و طراحی موجودات است. پس خداوند متعال طراح و به وجود آورنده آن است، و اوست که موجودات را به کمال می‌رساند، و اداره‌اش می‌کند. پس والامقام و مبارک است خداوند، که بهترین اندازه‌گیرندگان و سازندگان است.

الباری؛ زمانی که خداوند مخلوقات را شکافت و از هم جدا نمود، گفته می‌شود: «برأ الله الخلق فهو يبرؤهم براء». و براء به معنای خلق نمودن بر صفت و ویژگی خاص است، بنابراین هر مبروئی مخلوق است اما هر مخلوقی مبروء نیست، و این نیز از این جهت است که کلمه البرء از «تبرئة الشيء من الشيء» (رهایی و جدا شدن چیزی از چیز دیگر) می‌باشد، و این معنا نیز از گفتار ایشان (عرب‌ها) گرفته شده است که می‌گویند: «برأت من المرض» (بیماری‌ام برطرف شد و بهبود یافتم)، «وبرئت من الدين» (و از بدهی‌هایم یافتم و تبرئه شدم)، پس برخی از مخلوقات زمانی که از هم جدا می‌شوند، فاعل آن را باری می‌نامند. و در قسم گفته می‌شود: «لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة» (نه، قسم به ذاتی که دانه را شکافت و جانداران را جدا کرد). و أبوعلی فارسی می‌گوید: «براء همان معنایی است که به وسیله آن تصویر برخی از برخی دیگر جدا می‌شود، پس صورت زید با صورت عمرو فرق دارد، و صورت الاغ از صورت اسب متمایز است، پس والامقام و مبارک است خدایی که خالق و باری است». (زجاج، ۱۹۸۶،

سمعانی می‌گوید: «گفتار خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ (حشر، ۲۴)، الخالق: یعنی طراح و مخترع، و در رابطه با الباری گفته شده: هم‌معنا با خالق است، و معنای آن را تأکید می‌کند. و هم‌چنین گفته شده: به‌معنای زنده‌کننده پس از مرگ است. شاعر می‌گوید:

«وکل نفس علی سلامتها
یمیتها الله ثم یرؤها»

(و هر نفسی بر سلامتی‌اش می‌ماند تا این‌که خداوند او را بمیراند، و سپس برای بار دوم زنده‌اش کند). (سمعانی، ۱۹۹۷، ۴۱۰/۵)

فخر رازی می‌گوید: «خالق عبارت از برنامه‌ریز و طراح است، و در حق خداوند -عزوجل- به علم ایشان برمی‌گردد. ... اما باری همان ذاتی است، که موجودات را بر وجهی که موافق با مصلحتشان باشد به‌وجود می‌آورد. هنگامی که قلم را برای هدف معین می‌تراشند، گفته می‌شود: بری القلم». (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۲۷/۱)

قرطبی می‌گوید: «باری به‌معنای خالق است، اما فرقی نیز بین آن دو وجود دارد، و آن این است که باری به‌معنای ذاتی است که بدون مدل و نمونه قبلی به‌وجود می‌آورد، و خالق به‌معنای اندازه‌گیرنده‌ای است که موجودات را از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌کند. و بریة به‌معنای مخلوق است، وزن آن فعيلة است به‌معنای مفعول. اما کلمه بریة بر خلاف باری همزه نمی‌گیرد». (قرطبی، ۱۹۶۴، ۴۰۲/۱)

بیضاوی می‌گوید: «خالق ذاتی است که اشیاء را بر اساس حکمتش برنامه‌ریزی و طراحی می‌کند، و باری به‌وجود آورنده آن است بدون هیچ‌گونه تفاوتی. (یعنی به‌گونه‌ای آن را به‌وجود

می‌آورد که بین طرح اولیه و شیء به وجود آمده هیچ گونه تفاوتی وجود نداشته باشد». (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۰۳/۵)

ابن کثیر می‌گوید: «خلق: به معنای اندازه‌گیری و طراحی است، و برء: به معنای برش دادن برای ساختن است، و منظور از آن در این جا اجرا نمودن طرح قبلی و به وجود آوردن آن است. هر طراحی نمی‌تواند تمامی طرح و برنامه خود را دقیق اجرا نماید و به وجود آورد، مگر خداوند عزوجل. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۱۰۹/۸)

ناصر سبحانی می‌گوید: «خلق دارای سه مرحله است:

- ۱- مشخص کردن و تعیین اندازه. مثلا خیاط طبق آنچه در ذهن دارد خط‌هایی را با اندازه‌های مشخص و معین روی پارچه می‌کشد.
- ۲- جدا کردن قسمت‌های مشخص شده. همان کاری که خیاط پس از تعیین اندازه‌ها روی پارچه با وسیله‌ای چون قیچی انجام می‌دهد.
- ۳- قسمت‌های جدا شده، باید به صورت مطلوب و مطابق آنچه در ابتدای امر مدنظر بوده است، در بیاید.

اصل خلق در لغت عرب به معنای اندازه‌گیری است، و چون اندازه‌گیری هر چیزی معمولا برای بریدن است، پس کلمه خلق برای این دو معنا به کار رفته، و چون هدف از بریدن، این است که چیز جدیدی به وجود آید، گاه‌گاهی کلمه خلق برای سه مرحله ذکر شده، به کار برده شده است. این در حالی است که معنای دوم یعنی جدا کردن، خود لغت خاصی دارد و آن کلمه برء است. چه این که در برخی از معاجم حتی تعبیر جدا کردن در معنای آن آمده است. و «برائت

و بُرء» هم به معنای رهایی یافتن از مرض به‌کار رفته‌اند که همه این معانی، معنی جدا شدن و انفصال و رهایی از چیزی را می‌رسانند.

و برخی از لغات که حرف اولشان باء و حرف دوم آن‌ها راء است؛ مانند «بَرَحَ و بَرَتَ» به معنی جدا کردن یا جدا شدن هستند. و برای معنی سوم یعنی به صورت خاص در آوردن نیز در قرآن کلمه تصویر به‌کار رفته است». (رک؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ۵۴ تا ۵۷)

با توجه به تعاریفی که ذکر شد، واژه خالق در اصل به معنای اندازه‌گیرنده و طراح است، و نکته‌ای که لازمه همه این تعاریف به شمار می‌آید، و ناصر سبحانی نیز به صورت واضح به آن اشاره نموده، این است که به‌کار بردن واژه خلق برای مراحل اجرایی طرح تا به وجود آمدن کامل آن، جزء استعمالات مجازی این کلمه به شمار می‌آید. اما در رابطه با واژه باری نیز وجه مشترک همه این تعاریف این است که برء یکی از مراحل اجرایی خلق است.

تفاوت معنای خلق و برء در معجم‌های لغت

فراهیدی می‌گوید: «خالق به معنای سازنده است، و «خلقت الأدم»: یعنی چرم را اندازه‌گیری کردم». (فراهیدی، ۲۰۰۳، ۴۳۸/۱)

«بُرء: به معنای خلق است. ... و بُرء: به معنای بهبودی یافتن از مریضی. ... و براءة: به معنای جدا شدن از عیوب و کارهای ناشایست. ... و جمله «بارأت المرأة»، یعنی با آن زن بر جدایی صلح کردم». (همان، ۱۲۴/۱)

ابن فارس می‌گوید: «خاء، لام و قاف بر دو معنای اصلی دلالت می‌دهد: یکی اندازه‌گیری یا طراحی اشیاء است، و دیگری نرمی اشیاء. ... پس در معنای اول قول ایشان است که هنگام

اندازه‌گیری چرم، برای درست کردن مَشک می‌گویند: «خَلَقْتُ الْأَدِيمَ لِلسَّقَاءِ». ... و زهیر-مردی را مدح می‌کند و- می‌گوید: «وَلَأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتُ وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِي» یعنی: و تو چیزی را که اندازه‌گیری می‌کنی برش می‌دهی، و برخی دیگر اندازه می‌گیرند و بعد برش نمی‌دهند. (ابن‌فارس، ۱۹۹۹، ۲/۲۱۳ - ۲۱۴)

«اما باء، راء، و همزه دو معنای اصلی دارند که فروعاً این باب به این دو اصل بر می‌گردد: معنای اول خلقت است، گفته می‌شود: «بَرَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ» در معنای خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ. ... و معنای دوم دور شدن از چیزی است، یا برطرف شدن چیزی، که در این باره کلمه بُرء به معنای سالم شدن از مریضی است». (همان، ۱/۲۳۶)

راغب می‌گوید: «اصل خلق به معنای اندازه‌گیری دقیق است، و به معنای نوآفرینی و پدید آوردن چیزی بدون مواد اولیه، مدل، و نمونه قبلی به کار می‌رود. مثال: خداوند متعال می‌فرماید: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (انعام، ۷۳)، در این آیه خلق به معنای ابداع است، به دلیل قول خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (بقره، ۱۱۷)، هم‌چنین واژه خلق در معنای پیدایش و ایجاد چیزی از چیز دیگر به کار می‌رود، مثل قول خداوند متعال: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (نساء، ۱) ... خلق به معنای ابداع خاص خداوند متعال است، از این رو خداوند متعال در تفاوت خود و دیگران می‌فرماید: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (نحل، ۱۷)، اما خداوند متعال در برخی حالات، خلقی که به وسیله تغییر در اشیاء موجود پدیدار می‌شود را به غیر خودش نسبت داده است. مثال: ﴿وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِ﴾ (مائدة، ۱۱)». (راغب، ۱۴۱۲، ۲۹۶)

«اصل برء، براء و تبری به معنای جدا شدن و رهایی از چیزی است که مجاورت و هم‌یاری با آن را ناپسند و مکروه می‌دانی. ... و الباری به خداوند متعال اختصاص دارد، ... و البریة

به معنای آفریده و مخلوق است. گفته شده: ریشه کلمه بریة برأ است، اما همزه آن متروک مانده است. هم‌چنین گفته شده: ریشه آن بری است، و از جمله «بریت العود» (چوب را تراشیدم) گرفته شده است. بری به معنای خاک است، و از این جهت که انسان از خاک آفریده شده به این نام نام‌گذاری شده است». (همان، ۱۲۱-۱۲۲)

أبو هلال عسکری می‌گوید: «اصل خلق به معنای اندازه‌گیری است». (عسکری، ۱۴۱۲، ۲۲۴/۱) «برء به معنای مشخص نمودن صورت است، و گفتار ایشان که می‌گویند: «برأ الله الخلق» یعنی خداوند صورت آن‌ها را از هم متمایز و مشخص می‌کند. و اصل برأ به معنای قطع است، و «براءة» نیز از این معنا است به معنای قطع ارتباط، و در جمله «برئت من المرض» مثل این‌که اسباب بیماری از تو قطع شده است، و هم‌چنین است جمله «برئت من الدین، و برأ اللحم من العظم» یعنی گوشت را از استخوان جدا کرد». (عسکری، ۱۴۱۲، ۹۵/۱)

زیبیدی آورده است: «بیضاوی می‌گوید: اصل ترکیب «برء» برای خالص نمودن چیزی از چیز دیگر است یا بر سبیل رهایی یافتن مانند: «برأ المریض من مرضه والمَدیون من دینهم»، یا بر سبیل پدیدار گشتن و به وجود آمدن مانند: «برأ الله آدم من الطین»، (پایان نقل قول). و «برء» خاص‌تر از «خلق» است، و اولی «برء» به خلق حیوان اختصاص دارد، و در غیر آن کم‌تر به کار می‌رود. مانند: «برأ الله النسمه وخلق السموات والأرض». خداوند جانداران را آفرید و آسمان‌ها و زمین را خلق کرد». (زیبیدی، ۱۹۶۵، ۱۴۵/۱)

فراهیدی و ابن فارس برء را هم معنای خلق می‌دانند، اما در رابطه با معنای خلق فراهیدی آن را به معنای ساختن و اندازه‌گیری کردن می‌داند، و ابن فارس می‌گوید: اصل خلق به معنای اندازه‌گیری است.

نکته‌ای که در تعریف راغب وجود دارد، تقسیم‌بندی واژه خلق به دو معنای ابداع یا نوآوری و ایجاد چیزی از چیز دیگر است. ابو‌هلال عسکری و زبیدی نیز بره را نوع خاصی از خلق می‌دانند.

جمع بندی و استنباط

همان‌گونه که از تعاریف لغت‌شناسان و مفسران بر می‌آید، اصل خلق به معنای برنامه‌ریزی و طراحی است. و بره نیز در لغت دو معنا دارد. یکی به معنای خلق است، و دیگری به معنای قطع کردن، دور شدن، جدا شدن و رهایی است. اما بره به معنای به تصویر در آوردن، با لغت هم‌خوانی ندارد.

خلق نیز همان‌گونه که راغب اشاره نمود، طرح خداوند متعال برای به‌وجود آوردن موجودات است که به دو بخش کلی تقسیم می‌شود. یکی طرح خداوند متعال در به‌وجود آوردن چیزهایی است که مواد اولیه آن وجود ندارد. این نوع خلق کردن را می‌توان ابداع نامید، و بخش دوم طرح خداوند متعال، در به‌وجود آوردن چیزی است از چیز دیگری که قبلاً به‌وجود آورده است. در توضیح بخش اول یعنی ابداع خداوند متعال، می‌توان به خلقت آسمان‌ها و زمین اشاره نمود. ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (بقره، ۱۱۷)، ابداع در لغت به معنای «به‌وجود آوردن چیزی است که قبل از آن هیچ‌گونه طرح، ذکر یا شناختی از آن وجود نداشته باشد». (فراهیدی، ۵۴/۲) به‌عنوان مثال در ابداع آسمان‌ها می‌توانیم بگوییم، خداوند بعد از طراحی آسمان‌ها مواد اولیه مورد نیاز آن را به شکل دود یا گاز ایجاد نمود، سپس در آن تغییرات لازم را به‌وجود آورد تا بتواند نقش خود را به‌صورت دقیق اجرا کند. ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا

أَوْ كَرَّهَا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ . فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَرَبَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿فصلت، ۱۱-۱۲﴾ از آن جایی که طراحی اولیه برای به وجود آوردن است، به صورت مجازی می توان به تمامی مراحل بعد از آن تا به وجود آمدن کامل، خلق اطلاق کرد. ظاهراً برای هیچ کدام از مراحل ابداع، لفظ برء به کار نمی رود. (همان گونه که زبیدی مطرح کرد، و زجاج نیز در تعریف باری به این مطلب اشاره داشت).

در بخش دوم خلقت، می توان به خلقت انسان ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ﴾ (انعام، ۲) و سایر جانداران ﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران، ۴۹) اشاره نمود، که طبق گفته زبیدی لفظ برء در این بخش از خلقت به کار می رود. مثلاً خداوند متعال بعد از طراحی آدم، مواد اولیه مورد نیاز آن را از خاک جدا می کند (که می توان به این جدا کردن لفظ برء اطلاق نمود)، سپس به آن شکل و صورت می دهد (که به آن نیز تصویر می گویند). در این قسمت هم به صورت مجازی می توان به مراحل برء و تصویر، خلق اطلاق نمود. (همانند نظریه ناصر سبحانی)

از آن جا که در این بخش از خلقت، شیء موجود تغییر شکل پیدا می کند، و به شیء جدیدی تبدیل می شود، با نوآوری های مرسوم در بین انسان ها نوعی تشابه پیدا می کند؛ لذا خداوند متعال برای انسان نیز لفظ خلق به کار می برد ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (مائده، ۱۱۰) برای روشن شدن موضوع، این مسأله با یک مثال در زبان عربی شرح داده می شود.

شخصی که می خواهد مشکی از چرم بسازد، ابتدا قطعات مورد نیاز را اندازه گیری می کند، که عرب در این حالت می گوید: «خَلَقْتُ الْأَدِيمَ لِلسُّقَاءِ»، سپس چرم را در اندازه های تعیین شده برش می دهد، این کار در عربی فری نامیده می شود. (ابن فارس، ۴/۴۹۶-۴۹۷) (ابن کثیر نیز برء را

با فری هم‌معنا می‌دانست)، و سرانجام در مرحله سوم قطعات بریده شده را به هم می‌دوزد. به این کار هم در زبان عربی «خیاطة» گفته می‌شود. از این رو با توجه به مطالب گفته شده و دلایل زیر می‌توان باری را به معنای قطع‌کننده یا جداکننده دانست.

۱- ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ (حشر، ۲۴)، خداوند متعال در این آیه به ترتیب سه وصف خلق، براء و تصویر را برای خود اثبات می‌کند. این‌که خداوند متعال این سه وصف را به صورت جداگانه در کنار یکدیگر ذکر می‌کند، بیان‌گر این است که بین این سه وصف نوعی ارتباط وجود دارد.

پرواضح است که از نظر لغوی بین وصف «المصوّر» و اوصاف «الخالق» و «البارئ» تفاوت وجود دارد، اما محل اشکال تفاوت «الخالق» و «البارئ» است که می‌توان با استناد به آیه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ (اعراف، ۱۱)، به این نتیجه رسید، که بین «الخالق» و «البارئ» نیز تفاوت معنایی وجود دارد؛ چه این‌که خداوند متعال در این آیه بین خَلَقَ و تصوّر، از حرف عطف «ثم» استفاده می‌کند، و «ثم» در زبان عربی حرف عطفی است که معنای ترتیب همراه با فاصله زمانی را می‌رساند، و در آیه مورد بحث بین «الخالق» و «المصوّر» وصف «البارئ» ذکر شده است، و اگر «الخالق» و «البارئ» به یک معنا بود، می‌بایست خداوند متعال در آیه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ به جای حرف عطف «ثم» از حرف عطف فاء که ترتیب بدون فاصله زمانی را می‌رساند استفاده می‌کرد.

۲- در عربی بعد از خلق به معنای اندازه‌گیری، فری به معنای برش دادن مطرح می‌شود، و از جهتی خداوند صفتی به نام «الفاری» ندارد؛ چه این‌که واژه‌هایی هم چون فریة (به معنای دروغ) و افتراء نیز از این اصل گرفته می‌شوند، و خداوند متعال از همه آن‌ها میرا است.

۳- ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَاتٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَآفَئِدُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾﴾ (بقره، ۵۴)، چنان‌چه در این آیه باری به معنای قطع‌کننده یا جداکننده دانسته شود، با قتل نفس هماهنگی بهتری پیدا می‌کند؛ چرا که با توجه به توضیحات گفته شده می‌توان یکی از مراحل زنده شدن بعد از مرگ را برء نامید. چه این‌که برای زنده شدن بعد از مرگ نیز خداوند متعال سلول‌های بدن ما را از خاک جدا می‌کند، سپس آن را به تصویر می‌کشد.

نتیجه‌گیری

خلق در اصل به معنای برنامه‌ریزی و طراحی است. طرح خداوند متعال برای به وجود آوردن موجودات به دو بخش کلی تقسیم می‌شود.

۱- طرح خداوند متعال در به وجود آوردن چیزهایی که مواد اولیه آن وجود ندارد، که می‌توان به تعبیری دیگر ابداع خداوند نامید. (لفظ برء در این قسمت به کار نمی‌رود).

۲- طرح خداوند متعال در به وجود آوردن چیزی، از چیز دیگری است که قبلاً به وجود آورده است. در این بخش بعد از طراحی اولیه نوبت برء است، یعنی قطع کردن و جدا کردن مواد اولیه به اندازه نیاز، و بعد از برء، نوبت به تصویر است.

از آن جا که طراحی اولیه برای به وجود آوردن است، می‌توان به صورت مجازی به مرحله بره یا تصویر نیز، خلق اطلاق کرد.

منابع

قرآن کریم.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ هـ.

راغب، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، چاپ اول، دارالقلم، بیروت - دمشق، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ هـ.

زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: عبدالستار احمد فراج، چاپ اول، مطبعة حکومت الکویت، ۱۳۸۵ هـ - ۱۹۶۵ م.

زجاج، ابراهیم بن السری، تفسیر أسماء الله الحسنی، تحقیق: احمد یوسف الدقاق، چاپ پنجم، دارالمأمون للتراث، دمشق، ۱۴۰۶ هـ - ۱۹۸۶ م.

سبحانی، ناصر، اسماء حسنی، تطبیق و تنظیم و ویراستار: جهانگیر ولدببگی، چاپ اول، مردم سالاری، تهران، ۱۳۸۷ هـ ش.

سمعانی، منصور بن محمد، تفسیر القرآن، تحقیق: یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس بن غنیم، چاپ اول، دارالوطن، سعودی - ریاض، ۱۴۱۸ هـ - ۱۹۹۷ م.

عسکری، حسن بن عبدالله، معجم الفروق اللغویة، محقق: الشیخ بیت الله بیات، و مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم، ۱۴۱۲ هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، دارالجلیل، بیروت، ۱۴۲۰ هـ - ۱۹۹۹ م.

بررسی معنایی واژگان «خلق» و «برء» ♦ ۱۰۹

فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب فی تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت،

۱۴۲۰ هـ

فراهیدی، خلیل بن أحمد، العین، تحقیق: د عبدالحمید هنداوی، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ هـ

-۲۰۰۳ م.

قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: أحمد البردونی و إبراهيم أطفیش، چاپ دوم، دارالکتب

المصریة، قاهره، ۱۳۸۴ هـ - ۱۹۶۴ م.

ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، دارالکتب العلمیة،

بیروت، ۱۴۱۹ هـ

آیات احسن*

سید عبدالله منصوری

mansosar@gmail.com

عضو هیأت علمی معهد عالی

چکیده

با توجه به آیه ۵۵ سوره زمر این سؤال مطرح می‌شود که: آیا آیات قرآن قابل تقسیم به احسن و حسن هستند؟

و اگر پاسخ این سؤال مثبت است، دلیل آن چیست؟ قرآن کریم گاهی در برخورد با موضوعاتی، شیوه‌های مختلفی را ارائه نموده است، که با توجه به قرار گرفتن انسان در شرایط و وضعیت‌های مختلف، می‌تواند به فراخور حال خود بهترین شیوه را انتخاب و به آن عمل نماید.

اما ممکن است گاهی در انتخاب یک شیوه از میان شیوه‌های مختلف تعارضی رخ دهد. ولی با توجه به این‌که، موقعیت‌های مختلف تعیین‌کننده «أحسن» بودن است، دیگر بین شیوه‌های مختلف تعارضی به وجود نخواهد آمد.

کلید واژه‌ها: احسن، حسن، اجتهاد، آیات.

خداوند عزوجل می فرماید: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (زمر، ۵۵) (و از بهترین چیزی که از سوی پروردگارتان برای شما فرو فرستاده شده است پیروی کنید). همان گونه که خطاب به موسی -علیه السلام- هنگامی که در الواح، مواظ و تفصیلات شریعت را نوشت - فرمود: ﴿فَخَذُّهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (اعراف، ۱۴۵) (پس آن ها را با تاب و توان برگیر، و به قوم خود فرمان ده تا بهترین آن ها را به کار بندند). و هم چنین بهترین کلام را نازل کرد، و مرگ و زندگی را آفرید تا انسان ها را بیازماید که کدامشان بهترین اعمال را انجام می دهند، و وعده داد که به بهترین اعمال آن ها پاداش دهد و اجرشان را ضایع نگرداند (ر.ک: زمر، ۲۳، ملک، ۳، نحل، ۹۶ و ۹۷، توبه، ۱۲۰، هود، ۱۱۵) بنابراین واژه «احسن» از جایگاهی عالی و والا در شرع برخوردار است تا جایی که شاید بتوان گفت: شرع بر پایه هایی استوار گشته که آن را به احسن شرایع و بهترین آیین ها تبدیل کرده است.

تألیفات جداگانه ای پیرامون این موضوع به رشته تحریر در نیامده و حتی این شیوه اجتهادی در کتب اصول فقه اسلامی تا حدودی مغفول مانده و از اثر آشکاری در کتب فقه اسلامی نیز برخوردار نیست و تنها گاهی، آثار توجه به آن در فتاوا و یا جمع بین آیات و احادیث متعارض قابل مشاهده است، مثلاً در «المدونة» امام مالک یا «صحیح البخاری». امام مالک در رابطه با حدیث «ثم مسح رأسه بيدیه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه» (سپس با هر دو دست، سرش را مسح نمود. مسح را از ابتدای سر، شروع نمود و دست ها را تا پشت سر کشاند. و سپس آن ها را برگرداند، تا

به جایی که شروع کرده بود، رسید). (امام مالک، ۱۴۱۵، ۱/۱۱۳ و رک: بخاری، ۱۴۲۱، ۱/۳۷۹) آمده است که «أحسن ما سمعنا في ذلك وأعمه عندنا في مسح الرأس» (امام مالک، ۱۴۱۵، ۱/۱۱۳) به این معنا که: «[این حدیث] نزد ما بهترین و کامل‌ترین [حدیث] در [رابطه با] مسح سر است». که گویای نوعی انتخاب بهترین حکم از میان احکام مختلف است. یکی از ویژگی‌های شریعت اسلام، دوری از حرج و تکالیف طاقت فرساست. اما گاهی وقت‌ها، ممکن است به نظر برسد برخی از احکام شرعی در مواردی سبب ایجاد حرج شده، و تناسبی بین آن‌ها و شرایط مکلف و موقعیت او وجود ندارد.

با توجه به این‌که این اوصاف و تعاریفات از شرع، جنبه اصولی نیز دارد می‌توان آن را به‌عنوان یکی از روش‌های استنباط احکام شرع از نصوص معرفی نمود.

این مقاله با بررسی جنبه اصولی موضوع در صدد پاسخ‌گویی به امکان تقسیم آیات، به احسن و حسن است.

ادله پایه‌ای بحث

ادله پایه‌ای این مبحث آیاتی است از قرآن کریم که مهم‌ترین آن‌ها دو آیه است:

۱- ﴿قُلْ يٰعِبَادِ الّٰذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا ۗ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ۗ وَاٰنِيْبُوْا اِلٰى رَبِّكُمْ وَاَسْأَلُوْا لَهٗ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّاتِيَكُمْ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُوْنَ ۗ وَاَتَّبِعُوْا اَحْسَنَ مَا اُنزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَبِّكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاتِيَكُمْ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَّاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ ۗ﴾ (زمر، ۵۵-۵۳) (بگو: ای بندگانم! ای آنان که بر نفس خود اسراف روا داشته‌اید! از رحمت خداوند مأیوس و ناامید نگردید. قطعاً خداوند همه گناهان را می‌آمرزد. چرا که او بسیار آمرزگار و بس مهربان است. و به سوی پروردگار خود برگردید و تسلیم او شوید، پیش از این که عذاب، ناگهان به سوی شما تاخت آرد، و دیگر کمک و یاری نشوید. و از بهترین

چیزی که از سوی پروردگارتان برای شما فرو فرستاده شده است، پیروی کنید پیش از این که عذاب ناگهان به سوی شما تاخت آرد، در حالی که شما بی خبر باشید).

۲- ﴿قَالَ يَمُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلِمِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مَنِ الشَّاكِرِينَ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُوْرِكُمْ دَارَ الْفٰدِسِقِينَ﴾ (اعراف، ۱۴۵-۱۴۴) (گفت ای موسی! من تو را با رسالت‌های خویش و با سخن گفتنم، بر مردمان برگزیدم، پس آنچه را به تو داده‌ام، محکم بگیر و از زمره شکرگزاران باش. و برای او در آن لوح‌ها از هر چیز نوشتیم، تا پند و اندرز و تفصیل‌دهنده همه چیز باشد. پس آن‌ها را با تاب و توان بگیر، و به قوم خود فرمان ده تا بهترین آن‌ها را به کار بندند. به زودی سرزمین فاسقان را به شما نشان خواهم داد).

به دلیل اهمیت آیه ۵۵ سوره زمر، لازم است در مورد واژه‌های استفاده شده در آن مطالبی

بیان شود:

واژه «احسن»: همان گونه که آشکار است احسن اسم تفضیل از (حسن) است که متضاد قبیح، زشت و بد به شمار می‌آید. (رک: ابن فارس، ۱۴۲۳، ۵۷/۲) و همان گونه که فخر رازی در تفسیر خود در بحث از آیه ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (اعراف، ۱۴۵) اشاره می‌کند، ظاهر آیه بیان‌گر این است که در قرآن آیاتی وجود دارد، که احسن یا بهترین نیستند. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۳۶۰/۱۴) که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

اما عبارت دیگری که باید به آن توجه شود «ما أنزل إليك» در آیه ۵۵ سوره زمر است که همان طور که گذشت خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَأْتَمِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، ممکن است گفته شود که آیه مذکور این دلالت را که در قرآن بعضی آیات بر بعضی دیگر برتری دارند، نمی‌دهد. و منظور از «إلیکم» همه انسان‌ها هستند، و قرآن بهترین کتاب نسبت به تمام کتاب‌های نازل شده به سوی بشر است، که در جواب می‌توان چنین بیان نمود که:

ضمیر «کم» ضمیر مخاطب است، و اصل بر این است که این آیه خطاب به مخاطبین حاضر و - حد اکثر - افراد موجود در زمان نزول وحی می‌باشد، همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِبَيِّنَاتِ اللَّهِ تَمَمًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران، ۱۹۹) (و برخی از اهل کتاب هستند، که به خداوند و بدان‌چه بر شما نازل شده و بدان‌چه بر خود آنان نازل گردیده است، ایمان دارند در حالی‌که در برابر خداوند فروتن بوده و آیات خدا را به بهای ناچیز نمی‌فروشند. آنان نزد پروردگارشان پاداش خود را دارند. بی‌گمان خداوند سریع الحساب است).

همان‌گونه که قبلاً گفته شد ظاهر آیات بر این امر دلالت دارد، که در قرآن و تورات سخن از بهتر بودن برخی آیات از برخی دیگر وجود دارد.

بیش‌تر مفسرین اسلامی قائل به عدم صحت این برداشت ظاهری از آیات فوق هستند و به تأویل آن‌ها دست زده‌اند، گروهی معتقدند که: منظور از «ما أنزل إليكم»، «ما أنزل إلى البشر» است. بنابراین، آیه اشاره به برتری قرآن بر سایر کلام‌هایی که از جانب خداوند بر بشر نازل شده است، دارد. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۸/۲۷۰) گروهی دیگر بر خلاف اکثر مفسرین قائل به این هستند که: منظور از عبارت مذکور تنها قرآن است، نه همه آن‌چه بر بشر نازل شده است. (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳، ۳/۶۸۳)

اما اختلاف در مورد آیه دوم ﴿فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكَ بِأَخَذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (اعراف، ۱۴۵) جایی ندارد؛ زیرا ضمیر «ها» به تورات بر می‌گردد، و دلالت بر وجود برتری بین آیات در تورات دارد.

می‌توان گفت: منظور از «احسن» معنای تفضیلی و ظاهری آن نیست. (ر.ک: بغوی، ۱۳۷۵، ۸۲/۶، ابن عباس، بی‌تا، ۱/۳۹۰، مقاتل، ۱۴۲۳، ۳/۶۸۳ و ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۲۴/۱۱۵) و یا با حفظ معنای

تفضیلی، از زاویه‌ای دیگر آیه را تأویل نمود مانند این‌که: امر، امر وجوبی نیست، بلکه تشویق به تمسک به مندوبات و.. است. (رک: ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹، ۹۴/۵، بیضاوی، ۱۴۱۸، ۴۶/۵ و ثعالبی، ۱۴۱۸، ۸۲/۶).

تمامی این تأویل‌ها از تناقض بین ظاهر آیه - که دلالت بر برتری بعضی آیات بر بعضی دیگر می‌دهد، و نظرات مفسرین مبنی بر عدم تصور این برتری - نشأت گرفته است.

فخر رازی در این رابطه در تفسیر آیه ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (اعراف، ۱۴۵) می‌گوید: ظاهر «یاخذوا بأحسنها» بر این مطلب دلالت می‌دهد، که در تورات چیزهایی وجود دارد که بهترین نیستند، و بر بنی‌اسرائیل تمسک جستن به آن‌ها جایز نبود، و این تناقض است. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۳۶۰/۴).

پیداست که تمامی مفسرین به علت وجود قرینه دال بر غیرمعنای اصلی، قائل به تأویل آیات مذکور شده‌اند، گویا که مواعی برای پذیرش ظاهر آیات وجود دارد.

شاید بتوان خلاصه وجه این تناقض یا مانع را، به شکلی واضح‌تر در کلام ابن‌عاشور یافت، که به دو دلیل منظور از «احسن» را معنای ظاهری آن نمی‌داند.

۱ - هر آیه به نسبت چیزی که برای آن نازل شده، بهترین است. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۲۴۸/۸). بنابراین تمامی آیات به نسبت جایگاه خود در یک رتبه قرار داشته و به نسبت هم برتری ندارند.

۲ - قوم موسی معتقد به تفکیک شریعت نازل نبودند، به این صورت که بعضی از احکام شرع را گرفته و بعضی دیگر را رها کنند. (همان، ۲۴۸/۸).

در این جا با ذکر مثال‌هایی به بررسی دلایل پرداخته می‌شود.

خداوند عز و جل در رابطه با اوقات نماز، دو دسته از آیات را نازل فرموده است:

۱- ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفْعًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّكَرِينَ﴾ (هود، ۱۱۴) (و در دو طرف روز و در اوائل شب نماز را به پادار. بی‌گمان نیکی‌ها

بدی‌ها را از میان می‌برد. بی‌گمان آن اندرز و ارشاد کسانی است که پند می‌پذیرند و یاد می‌دارند، به معنای تقسیم نمازها به سه دسته بامدادی، نیم‌روزی و شام‌گاهی.

۲- ﴿فَسَبِّحْنَا اللَّهَ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (روم، ۱۷-۱۸) (پس عصرگاهان و صبح‌گاهان به تنزیه خدا بپردازید. و در آسمان‌ها و زمین شام‌گاهان و زمانی که به دم ظهر رسیده‌اید، خدا را حمد و ستایش کنید)، نمازها را با اوقات پنج‌گانه بیان می‌کند، که به صراحت نمازهای مسائی را به ظهر و مساء (عصر) تقسیم می‌کند -مساء در کتب لغت قدیم به بعد از ظهر معنا شده است (ر.ک: فراهیدی، ۳۲۳/۷)، - و همچنین نمازهای مغرب و عشاء که در صورت جمع‌بندی آیات مذکور به همراه بعضی دیگر از آیات، این تفکیک قابل درک است.

واضح است که خداوند عزوجل در مورد وقت نمازهای ظهر و عصر دو دستور متفاوت نازل فرموده است:

۱- امر به ادای نمازها قبل از غروب خورشید.

۲- امر به خواندن نمازهای ظهر و عصر در اوقات جداگانه.

و بر بندگان است که بهترین را انتخاب نمایند.

اگر به سنت رسول الله -صلی الله علیه وسلم- توجه شود، مشخص خواهد شد که چگونه ایشان احسن را انتخاب نموده‌اند، در روایتی از عبدالله بن عمر -رضی الله عنهما- آمده است: «أن نبی الله -صلی الله علیه وسلم- قال: وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس ... الحديث» (مسلم، ۱۴۱۵، ۱۱۸) (وقت نماز ظهر هنگامی است که خورشید از وسط آسمان به طرف غرب مایل شود، و سایه فرد به اندازه قدش گردد، تا زمانی که وقت عصر داخل نشده باشد، و وقت عصر تا زمانی است که

خورشید زرد نشده باشد) و هم چنین در روایتی از ابوهریره -رضی الله عنه- آمده است: «عن أبي هريرة -رضی الله عنه- أن رسول الله -صلی الله علیه وسلم- قال: من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» (بخاری، ۱۴۲۱، ۷۴/۲ و مسلم، ۱۴۱۵، ۱۱۳/۳) (کسی که یک رکعت از نماز صبح را قبل از طلوع خورشید دریابد، یقیناً نماز صبح را دریافته است، و کسی که یک رکعت از نماز عصر را قبل از غروب خورشید دریابد، یقیناً نماز عصر را دریافته است). که این احادیث گویای شیوه نماز خواندن پیامبر -صلی الله علیه وسلم- در غیر سفر است، اما در سفر در روایتی از معاذ بن جبل -رضی الله عنه- آمده است: «خرجنا مع رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فی غزوة تبوک، فکان یصلی الظهر والعصر جميعاً والمغرب والعشاء جميعاً» (مسلم، ۱۴۱۵، ۲۳۳/۳) (با پیامبر -صلی الله علیه وسلم- به غزوه تبوک رفتیم، پس ایشان نماز ظهر و عصر را با هم جمع می کرد و نماز مغرب و عشاء را [نیز] با هم جمع می کرد). یعنی پیامبر -صلی الله علیه وسلم- در وضعیت ها و شرایط مختلف بهترین آیات را انتخاب نموده و دستور باری تعالی را به اجرا گذاشته است.

مثال دیگر: در رابطه با «نماز خوف»، خداوند عزوجل می فرماید: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَحَدَّ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴿۱۰۲﴾ (نساء، ۱۰۲) (زمانی که تو در میانشان بودی و نماز را برایشان به پا داشتی، پس دسته ای از آنان با تو به نماز ایستند، و باید که اسلحه خود را با خود داشته باشند، سپس هنگامی که سجده کردند، پشت سر شما قرار گیرند، و دسته دیگری که هنوز نماز را

نخوانده‌اند، بیایند و با تو نماز بخوانند، و احتیاط خود را مراعات و اسلحه خود را داشته باشند. کافران دوست می‌دارند کاش از اسلحه و کالاهای خود غافل می‌شدید و آنان یک‌باره بر شما تاخت می‌آوردند. اگر از باران ناراحت بودید یا بیمار بودید، گناهی بر شما نخواهد بود که اسلحه خود را زمین بگذارید، و احتیاط خویش را بدارید. بی‌گمان خداوند برای کافران عذاب خوارکننده‌ای فراهم ساخته است). در عرف شرع «سجده» - حدافل - دارای دو مفهوم است، یکی همان سجده مشهور که یکی از ارکان نماز است، و دیگری خود نماز، همان‌طور که در روایتی از عبدالله بن عمر -رضی الله عنهما- در رابطه با سؤالی در مورد نماز وتر آمده است: «فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من صلى فليصل مثنى مثنى فإن أحس أن يصبح سجد سجدة فأوترت له ما صلى» (رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فرمود: کسی که خواست نماز [شب] بخواند، پس نماز را دو رکعت دو رکعت بخواند، و هرگاه احساس کرد که در حال ورود به وقت صبح است، یک سجده (رکعت) می‌خواند، [و این کار] نمازهای شب او را فرد می‌کند). (همان، ۲۸۷/۳ و ۲۸۸)

بنابراین با توجه به شرایط، باید بهترین گزینه را از بین دلالت‌های محتمل انتخاب نمود، همان‌گونه که در سنت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- این کار صورت گرفته است: در روایتی از صالح بن خوات -رضی الله عنه- به نقل از اصحابی که همراه پیامبر -صلى الله عليه وسلم- نماز خوف را در روز «ذات الرقاع» اقامه کردند- آمده است: «أن طائفة صلت معه وطائفة وجاه العدو، فصلى بالذين معه ركعة، ثم ثبت قائماً وأتموا لأنفسهم، ثم انصرفوا فصفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى، فصلى بهم الركعة التي بقيت، ثم ثبت جالساً وأتموا لأنفسهم، ثم سلم بهم» (یک گروه با ایشان در صف نماز و گروه دیگر در برابر دشمن قرار گرفتند، و با کسانی که با ایشان بودند، یک رکعت خواند و سپس ایستاد و آن‌ها نمازشان را کامل کردند، و سپس رفتند و در برابر دشمن به صف ایستادند و آن گروه دیگر آمدند، و [پیامبر] رکعت باقی‌مانده از

نمازش را با گروه دوم خواند، و سپس برای تحیات نشست و آن‌ها رکعت دیگرشان را خواندند و سپس با آن‌ها سلام داد). (همان، ۳۸۸/۳ و ۳۸۹، رک: بخاری، ۱۴۲۱، ۵۲۶/۷)

با توجه به آیه مذکور - که مسلمانان مأمور به این امر بودند که پس از «سجده» پشت صف‌های نمازگزاران قرار گرفته تا گروه دوم که نماز نخوانده‌اند به رسول الله - صلی الله علیه وسلم - ملحق شده و نماز بخوانند - مشخص می‌شود که در آن روز، مسلمانان از واژه «سجده» «نماز» برداشت کردند؛ زیرا انصراف گروه اول بعد از اتمام نماز بوده است، اما در غزوه‌ای دیگر عمل به دلالت «سجده مشهور» مشاهده می‌شود: در روایتی از عبدالله بن عمر - رضی الله عنه - آمده «غزوت مع النبی - صلی الله علیه وسلم - قبل نجد فوازینا العدو، فصاففناهم، فقام رسول الله - صلی الله علیه وسلم - یصلی لنا فقامت طائفة معه تصلی، وأقبلت طائفة علی العدو، ورکع رسول الله - صلی الله علیه وسلم - بمن معه، وسجد سجدتین، ثم انصرفوا مکان الطائفة التي لم تصل فجاءوا، فرکع رسول الله - صلی الله علیه وسلم - بهم رکعة وسجد سجدتین، ثم سلم. فقام کل واحد منهم فرکع لنفسه رکعة وسجدتین» (در یکی از غزوات، به همراه رسول الله - صلی الله علیه وسلم - به سوی نجد رفتیم. پس در آن‌جا، با دشمن روبرو شدیم، و در برابر یکدیگر، صف بستیم. سپس رسول الله - صلی الله علیه وسلم - به پا خواست، تا نماز را برایمان اقامه کند. پس یک گروه برخاستند و همراه ایشان نماز خواندند، و گروهی دیگر در برابر دشمن قرار گرفتند. رسول الله - صلی الله علیه وسلم - به همراه گروهی که با ایشان بودند، یک رکوع و دو سجده به‌جا آورد. سپس آن‌ها به‌جای کسانی که نماز نخوانده بودند شتافتند، پس آن گروه آمدند، و ایشان با آن‌ها نیز یک رکوع و دو سجده به‌جا آورده و سلام گفت. آن‌گاه، هر کدام از آن دو گروه، برخاستند و یک رکوع و دو سجده باقی‌مانده را به تنهایی ادا نمودند). (بخاری، ۱۴۲۱، ۵۵۲/۲ و ۵۵۳، و مسلم، ۱۴۱۵، ۳۸۶/۳)

بررسی دلایل

بررسی نظریه مذکور و دلایل ابن‌عاشور

با توجه به مثال‌ها، اگر در حالات مختلف تنها یک شیوه عمل وجود داشت، اهداف شرع از احکام، به‌طور کامل حاصل نمی‌شد، هرچند ممکن بود به‌گونه‌ای اهداف تأمین شود، اما نه با کیفیت مطلوب شرع. و در نتیجه نمی‌توان با انجام تنها یک شیوه از شیوه‌های ارائه شده در شرایط مختلف انسانی، صفت «احسن الأعمال» را به آن داد، و ادعا کرد که پیروی از بهترین آیات نازل شده مدنظر قرار گرفته است.

مشخص است که قضیه همان‌گونه است که ابن‌عاشور بیان نمود، آیات به نسبت موضوع و در جایگاه خود بهترینند، و در رتبه‌ای واحد قرار دارند، و همه «احسن ما أنزل إلیکم» به شمار می‌آیند، اما به شرط این‌که از هر کدام در موقعیت‌های مناسب خود، پیروی شود. مثلاً اگر بدون توجه به احسن بودن آیه در وضعیت خود، به برداشت دلخواه از آیات نماز عمل شود، می‌توان ادعای تبعیت از آیات قرآن را داشت، اما ادعای تبعیت از بهترین آیات را نه.

اما مسأله‌ای که باعث شده تا مفسرین به نفی تفضیل (تأویل معنای ظاهری آیه) تمایل پیدا کنند، حکم به حسن مطلق ذاتی به نسبت آیات قرآن کریم، و تعمیم آن حکم به نسبت همه حالات و متغیرات انسانی است، و اگر بتوان این‌گونه تصور کرد که به‌دلیل عدم ثبات حالات مختلف انسانی، آیات، متناسب با شرایط نازل شده است، و خداوند دستور داده که با اجتهاد بهترین آن‌ها را به‌عنوان حکم شرعی انتخاب نموده و به آن عمل شود، دیگر تناقضی باقی نمی‌ماند؛ بنابراین قرینه مانع از اراده معنای تفضیلی در آیه وجود نخواهد داشت. و به تبع، تأویل آیه نیز بدون قرینه مانع ممنوع خواهد بود.

در رابطه با آثار این نظریه بر اصول فقه، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱ - با توجه به این که در اصول فقه مدون خصوصاً اصول متکلمین - بجز کتاب «الرساله» امام شافعی رحمه الله - توجه کم تری به اجتهاد در فضای واقعی شده و بیش تر به آموزش اجتهاد در فضای مطلق ذهنی پرداخته شده است، طبیعی است که آثار توجه به تفاوت بین افراد مکلف یا محکوم علیه، آشکار نباشد، و با قرار دادن آن ها در یک حالت ثابت از حالات انسانی، قواعد اصولی پایه ریزی شوند، اما با معتبر دانستن این نظریه، قضیه تا حد زیادی تغییر می کند؛ زیرا این گونه تفکرات به طور عموم، فرد اصولی را وادار خواهد کرد که با توجه به شرایط و حالت های مختلف و تفاوت بین افراد مکلف، قواعد اصول استنباط و اجتهاد را پایه ریزی کند.

۲ - این نظریه به طور اخص به نسبت مورد قبلی - بر مجتهد لازم می سازد که پس از فهم صحیح، و قبل از عمل به آیات و حتی احادیث، ابتدا دلایلی بر اثبات احسن بودن احکام استنباط شده از آن ها ارائه کند، در غیر این صورت بر مبنای امر به اتباع احسن، اجازه استنباط و عمل به آن ها را نخواهد داشت.

۳ - این نظریه بر تعارض (یا تعادل و ترجیح) نیز تأثیراتی خواهد گذاشت: با توجه به این که تعارض، جز با تعلق دو یا چند امر متعارض به فعل واحدی از افعال مکلفین شکل نمی گیرد، بر مبنای این نظریه هیچ حکمی به فعل مکلف متعلق نمی شود، مگر این که ثابت شود آن حکم، بهترین احکام نازل شده به نسبت مکلف در آن وضعیت است، در نتیجه آیات و احادیث در شرایط خاص خود معنا می شوند، و به خاطر عدم تساوی بین آن نصوص در محل حکم، از شکل گرفتن تعارض جلوگیری می شود و تا حد زیادی قبل از رسیدن به مرحله دفع تعارض، مشکلات ناشی از تفاوت آن احکام حل خواهد شد.

به عنوان مثال نسخ ضمنی که یکی از راه های دفع تعارض بین نصوص متعارض به شمار می رود، در بسیاری از آیات قرآن کارکرد خود را از دست خواهد داد.

در مورد تفاوتی که این نظریه با اجتهاد مقاصدی دارد، می‌توان به این مطلب اشاره نمود که: اجتهاد مقاصدی عبارت است از: اجتهاد مناسب و موافق با شرایط، حالات و شرایط انسانی. در این باب گاهی مجتهد در مسائلی دست به اجتهاد می‌زند، که شاید نص صریحی در رابطه با آن واقعه پیدا نکند، و با تمسک به اهداف و مقاصد دین، حکم موردنظر را استخراج می‌نماید. اما در مورد کشف احسن آیات، مسأله تا حدودی متفاوت است؛ زیرا مجتهد از بین نصوص مختلف، بهترین را نسبت به وضعیت و شرایط انتخاب می‌نماید.

در نتیجه می‌توان گفت: تفاوت اساسی بین این دو مقوله بیش‌تر در وجود یا عدم وجود ظواهر نصوص، نمود پیدا می‌کند.

این نوع اجتهاد به ناچار نیازمند ضوابط و راه‌هایی برای تشخیص احسن یا بهترین آیات نازل شده به نسبت وضعیت‌های مختلف است، که جنبه‌های مختلف آن باید در فرصت دیگری مورد بررسی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

- «احسن» یا «بهترین» یکی از صفات بارز شرع است که قرآن و تعالیم دینی اهمیت زیادی برای آن قائل شده است.

- دستوراتی مبنی بر تحقق و ایجاد صفت احسن در شیوه زندگی، در نصوص شرعی صادر شده، از جمله آن دستورات دستور به پیروی از بهترین آیات است؛ زیرا گاهی انسان به انجام فعل خاصی در شرایط و وضعیت‌های مختلف تکلیف شده که عدم توجه به پیروی از بهترین‌ها، ممکن است او را در عملی ساختن آن دستور دچار مشکل نماید.

- به جهت تحقق اهداف شرع، باید دستورات به‌گونه‌ای متناسب با وضعیت‌ها و شرایط مختلف تنظیم شوند، تا در تأمین اهداف شرعی خللی ایجاد نشود، و نه مکلف به حرج افتاده

و نه قضیه عدم وجود حرج در شرع نادیده گرفته شود، هم‌چنین از اختلافات در دستورات شرعی کاسته شود.

– در مورد افعال شرعی، دستورات و گزینه‌های متفاوتی در شرع وجود دارد، که هر کدامشان در جای خود بهترینند، و انسان، مکلف به تشخیص مناسب‌ترین گزینه نسبت به وضعیت خود، و با در نظر گرفتن تحقق هرچه بهتر اهداف شرع شده است، تا با این کار فعل خود را به بهترین حالت ممکن تبدیل نماید.

– این دستور به مجتهد اجازه استدلال و تبعیت از آیه یا حدیثی را به مجرد برخورد با آن‌ها نمی‌دهد، بلکه او را وادار می‌کند، که پس از فهم صحیح، ابتدا احسن بودن آن را اثبات نموده و سپس به‌عنوان دلیل شرعی بدان استدلال کند.

منابع

قرآن کریم.

بخاری، أبو عبدالله محمد بن إسماعیل، صحیح البخاری، (همراه با شرح ابن حجر، أحمد بن علی العسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری) چاپ اول، دارالسلام للنشر والتوزیع، ریاض، سعودی، ۱۴۲۱هـ/۲۰۰۰م.

بغوی، فراء، أبو محمد الحسین بن مسعود، معالم التنزیل، (تفسیر البغوی) چاپ دوم، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر، ۱۳۷۵هـ/۱۹۵۵م.

بیضاوی، أبو سعید عبدالله بن عمر الشیرازی، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی چاپ اول، دارالإحياء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۸هـ

تاجی گله‌داری، حسین، ترجمه بلوغ المرام من ادلة الاحکام، چاپ اول، بی‌جا، بی‌تا.

ترشابی، عبدالقادر، ترجمه مختصر صحیح بخاری، چاپ اول، انتشارات حرمین، زاهدان، ۱۳۸۲ش.

ثعالبی، أبوزید عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: علی محمد معوض،

عادل أحمد عبدالموجود، چاپ اول، دارالإحياء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۸هـ

- خرمدل، مصطفی، تفسیر نور، نشر احسان، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير، چاپ اول، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۲۰هـ/۲۰۰۰م.
- ابن عباس، عبدالله، تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، گردآوری: مجدالدین أبوطاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، بدون تاریخ نشر.
- ابن عجبیه، الفاسی الصوفی أبوالعباس أحمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: أحمد عبد الله القرشی رسلان، الدكتور حسن عباس زکی، القاهرة، مصر، ۱۴۱۹هـ.
- ابن فارس، أبی‌الحسین أحمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام هارون، الاتحاد الکتاب العربی، ۱۴۲۳هـ/۲۰۰۲م.
- فخر رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التیمی، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) چاپ سوم، دارالإحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۲۰.
- فراهیدی، أبو عبدالرحمن الخلیل بن أحمد، العین، تحقیق: دکتر مهدی المخزومی و دکتر إبراهیم السامرائی، دار ومکتبة الهلال.
- قرطبی، أبو عبدالله شمس‌الدین محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: أحمد البردونی، إبراهیم إطفیش، چاپ دوم، دارالکتب المصریة، قاهره، مصر، ۱۳۸۴هـ/۱۹۶۴م.
- مالک، مالک بن أنس بن عامر الأصبیحی المدني، المدونة، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ۱۴۱۵هـ/۱۹۹۴م.
- مسلم، أبوالحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن کوشاذ القشیری النیسابوری، صحیح مسلم، (همراه با شرح نووی، محی‌الدین یحیی بن شرف، صحیح مسلم بشرح نووی) تحقیق: عصام الصباطی وحازم محمد وعماد عامر، چاپ اول، دار أبی حیان، قاهره، مصر، ۱۴۱۵هـ/۱۹۹۵م.
- مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبدالله محمد شحاته، چاپ اول، دارالإحیاء التراث، بیروت، لبنان، ۱۴۲۳هـ.

معناشناسی واژه مثانی در قرآن کریم*

سید محمد صالح مهجور

Abuyoosof.m@gmail.com

عضو هیأت علمی معهد عالی

چکیده

«مثانی» از جمله اوصافی است که از میان کتب آسمانی، وصف کل قرآن می‌باشد. هر چند مفسرین معانی کلی برای این واژه بیان کرده‌اند، اما آن را موضوعی مستقل و نیازمند شرح و بسط ندانسته‌اند. «مثانی» دلالت بر تبیین آیات قرآن به وسیله آیات دیگر می‌کند. ماده «ثنی» به معنای برگردان یک شیء است، و «مثانی» نیز در راستای این اصل لغوی، مجموعه‌ای از کلمات و موضوعات قرآنی را بر هم عطف می‌کند. سیاق آیات می‌تواند در تبیین بهتر معنای «مثانی» راه‌گشا باشد؛ بنابراین در این پژوهش، سیاق آیات سوره‌هایی که مشتمل بر ماده «ثنی» و یا لفظ «مثانی» است مورد دقت قرار می‌گیرد، و به سوره فاتحه نیز به‌عنوان نمونه‌ای صریح از «مثانی» بودن قرآن پرداخته می‌شود.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، ثنی، مثانی، تکرار، سیاق.

مقدمه

خداوند، کلام دل‌نشین خود را بر آخرین فرستاده خود فرو فرستاده، و به‌وسیله اوصاف مختلفی، آن را معرفی نموده است. برخی از این اوصاف مثل نور، ذکر و یا هدایت بودن، در مواضع متعددی استفاده شده و دارای دلالتی واضح می‌باشند، اما برخی دیگر نیاز به نگاهی عمیق‌تر در لغت و دیگر آیات قرآن دارند، تا مفهوم حقیقی آن‌ها آشکار گردد. «مثنائی» نمونه‌ای از چنین اوصافی است که مفهوم دقیق آن، جز با نگاهی ژرف در لغت و آیات قرآن، قدری دشوار می‌نماید. مفسرین از دیرباز بر حسب تفسیر ترتیبی قرآن، به شرح اصطلاح مثنائی پرداخته‌اند، اما آن را از زوایای مختلف مورد کنکاش قرار نداده‌اند، و اگر هم چنین کنکاشی توسط آن‌ها صورت گرفته، تنها به ذکر نتیجه یافته‌های خویش بسنده کرده‌اند. در تفسیر این اصطلاح از میان مفسرین متقدم می‌توان به «جامع البیان فی تأویل القرآن» طبری، «مفاتیح الغیب» فخر رازی و «الجامع لأحكام القرآن» قرطبی و از میان متأخرین نیز می‌توان به تفسیر «التحریر والتنویر» ابن عاشور و «المنار» رشیدرضا اشاره کرد.

اهل لغت نیز در مورد ماده «ثنی» به تفصیل سخن رانده‌اند، اما به وجه «مثنائی بودن قرآن» نپرداخته‌اند، و یا این‌که در این راستا به کلی‌گویی بسنده کرده‌اند. از میان اهل لغت نیز می‌توان به «العین» خلیل بن احمد، «معجم مقاییس اللغة» ابن فارس و «الصحاح» جوهری، اشاره نمود. آنچه این نوشتار در پی آنست، بحث اجمالی لغوی ماده «ثنی»، و سپس بررسی تفصیلی آن در قرآن بر اساس سیاق آیات مربوطه است. چنان‌که «مثنائی» بر حسب لغت عبارت از «دوتا دوتاها» باشد، این پرسش مطرح می‌شود که این «دوتاها» چه نسبتی با هم دارند؟ متساوی، متباین، متداخل و یا متقاطع هستند؟ در یک جهت حرکت می‌کنند یا جهات مختلف و حتی جهات عکس؟ مؤید هم هستند یا مکمل؟ و چه هدفی را دنبال می‌کنند؟

مقاله حاضر سعی دارد ماده ثنی را که منانی از آن گرفته شده است، در لغت مورد بررسی قرار دهد و مشتقات این کلمه را در قرآن شناسایی کرده، و آن‌ها را از زوایای مختلف مورد کنکاش قرار دهد.

بررسی ماده «ثنی» در لغت

اهل لغت معانی مختلفی را برای ماده «ثنی» آورده‌اند که مجموع آن‌ها را می‌توان در سه معنای برگردان، تکرار و تباین خلاصه نمود، هر چند در بسیاری مواضع، این موارد دارای تداخل معنایی می‌باشند.

خلیل بن احمد در باب ماده «ثنی» می‌گوید: ثنی عبارت از آن است که قسمتی از یک شیء به صورت طبقه طبقه بر روی قسمت دیگر قرار گیرد، که هر قسمت را «ثنی» گویند. (خلیل بن احمد، بی‌تا، ۲۴۲/۸)

ابن فارس اصل ثلاثی این ماده را چنین تعریف می‌کند: تکرار یک شیء دو مرتبه و یا قرار دادن آن به صورت دو شیء متوالی یا متباین. (ابن فارس، بی‌تا، ۱۸۸)

أزهري در توضیح ماده «ثن» می‌گوید: اصل آن از «ثَنَيْتُ الشَّيْءَ» به معنای کج کردن، برگرداندن و بیچاندن است. (أزهري، ۲۰۰۱، ۹۷/۱۵)

در صحاح جوهری در مورد این واژه چنین آمده است: «الثنی» واحد «أثناء الشئ» به معنای لابه‌لای چیزی؛ و «أنفذت كذا في ثنی كتابی» یعنی آن را در لابه‌لای کتابم جای دادم.

ابوعبید می‌گوید: «ثنی الوادی والجبیل» یعنی بیج و خم دره و کوه و «ثنی الحبل» قسمتی از طناب که آن را (به دور خودش یا به دور دست) می‌بیچاندند. (جوهری، ۱۹۸۷، ۲۲۹۴/۶)

ابن‌انباری این ماده را جزء اضداد دانسته و می‌گوید: و از حروف اُضداد «ثنی» است؛ گفته می‌شود: «ناقة ثنی» هنگامی که دو شکم می‌زاید، و به آن‌چه در شکم دارد «ثنی» گویند. (ابن‌انباری، ۱۹۸۷، ۳۲۰/۱)

تحلیل و بررسی اقوال اهل لغت

از تأمل در اقوال اهل لغت چنین بر می‌آید که ماده «ثنی» به نسبت هر چیز، «برگردان» آن را شامل می‌شود. برای مثال هرگاه پارچه برگردانده و دولایه شود، به هر لایه‌ای از آن «ثنی» گویند. به راه‌های پرپیچ و خم کوهستانی «ثنیة» گویند. به حالت مار هنگام حلقه زدن «ثنی» اطلاق می‌شود. موهای ناصاف و پیچیده را «مثنی» می‌گویند، چنان‌که امرؤالقیس سروده است:

«غداثُرُهُ مُسْتَشْرَرَاتُ إِلَى الْعُلَا
تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُثْنَى وَمُرْسَلِ»

(گیسوان بافته‌اش را بالا زده، ریسمانش در میان موهای پیچیده و رها گم شده است).

(امرؤالقیس، ۲۰۰۴، ۴/۱)

شاعر «مثنی» را در برابر «مرسل» استفاده کرده است. «مرسل» از «رسل» به معنای رها شده و کشیده است، چنان‌که ابن‌فارس در معنای «رسل» می‌گوید: راء و سین و لام دلالت بر رها شدن و کشیده شدن می‌کند. (ابن‌فارس، بی‌تا، ۴۰۲) بنابراین مُرسل در این جا موهای صاف و بلند و «مثنی» موهای پیچیده و موج‌دار است. «أثناء» نیز از همین ماده به معنای لابه‌لا و خلال است، و اشاره به بخشی از میان مجموعه بخش‌هایی دارد، که بر روی هم قرار گرفته‌اند. «إثناء» به قرار گرفتن یک قسمت بر روی قسمت دیگر گفته می‌شود.

«ثنی» تکرار ذات یک شیء نیست؛ زیرا در این صورت شیء تکرار شده استقلالاً از خود ندارد و تابعی از دیگری به حساب می‌آید، در حالی‌که «ثنی» در راستای دیگری قرار می‌گیرد

و آن را بر اساس اغراض مختلف، از یکنواختی در می‌آورد. در حقیقت زمانی می‌توان سخن از «ثنی» به میان آورد که نوعی وابستگی بین طرفین به وجود آمده باشد، به گونه‌ای که نتوان یکی را از دیگری بی‌نیاز و مستقل دانست.

مشتقات ماده «ثنی» در قرآن

ماده «ثنی» بیست و هفت مرتبه در قرآن تکرار شده است. مشتقات این ماده در قرآن عبارتند از: «یثنون»، «یستثنون»، «ثانی»، «ثنا»، «اثنان»، «اثنی»، «اثنین»، «اثنتا»، «اثنتی»، «مثنی» و «مثنائی».

غالب کاربرد این ماده جهت بیان عدد «دو» است، و استفاده در غیرمعنای عددی آن در قالب پنج لفظ یعنی «یثنون، یستثنون، ثانی، مثنی و مثنائی» می‌باشد. نگارنده سعی دارد به شرح این الفاظ با توجه به لغت، تفاسیر و سیاق آیات مربوطه بپردازد.

۱- یثنون

﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُونَ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (هود، ۵) هان، آنان سینه‌هایشان را می‌گردانند تا از او پنهان شوند، آگاه باشید که وقتی جامه‌هاشان را بر سر کشند، می‌داند آنچه را پنهان می‌دارند و آنچه را آشکار می‌سازند، او به راز دل‌ها داناست).

بررسی سبب نزول آیه پنج سوره هود

مفسرین اقوال مختلفی را به‌عنوان سبب نزول این آیه نقل کرده‌اند، که مشهورترین این اقوال را می‌توان چنین خلاصه نمود:

۱- امام بخاری از عبّاد بن جعفر روایت می‌کند که او از ابن عباس قرائت این آیه را شنید: «أَلَا إِنَّهُمْ تَتَنَوْنِي صُدُورُهُمْ» سپس درباره آن از ایشان سؤال کرد و ایشان نیز پاسخ دادند: مردانی حیا می‌کردند که قضاء حاجت کنند، یا با زنانشان همبستر شوند در حالی که عورت آنان آشکار است. (بخاری، ۱۴۲۲، ۷۳/۶)

نکته: قرائت «تَنَوْنِي» جزء قرائات شاذ به حساب می‌آید، و لفظ «تَتَنَوْن» از ماده «إِفْعُوْعَلْ يَفْعُوْعَلْ» جهت مبالغه «ثنی صدر» استفاده شده است، و لفظ «صُدُورُ» نیز مرفوع و فاعل آن می‌باشد.

۲- ابوصالح از ابن عباس روایت می‌کند: این آیه درباره شخصی به نام اخنس بن شریق نازل شده است که با رسول الله -صلی الله علیه وسلم- هم‌نشینی می‌کرد و سوگند می‌خورد که ایشان را دوست دارد، اما درونش خلاف آن چیزی بود که اظهار می‌نمود. (ر.ک، قرطبی، ۱۹۶۴، ۶/۵)

۳- عبدالله بن شدّاد نقل می‌کند: این آیه درباره برخی از منافقین نازل شده است؛ زیرا هرگاه از کنار رسول الله -صلی الله علیه وسلم- عبور می‌کردند سینه و کمرشان را «ثنی» می‌کردند، و سرشان را بر می‌گرداندند و چهره‌شان را می‌پوشاندند تا این‌که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- آن‌ها را نبینند. (ر.ک، طبری، ۲۰۰۰، ۲۳۳/۱۵ - قرطبی، ۱۹۶۴، ۶/۵ - ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ۳۰۵/۴)

۴- زجاج نقل می‌کند: برخی از مشرکین می‌گفتند: گروهی از مشرکین گفتند: آن‌گاه که درب خانه‌هایمان را بستیم و پوشش بر خود افکنیدیم و لباس‌هایمان را بر خود پوشاندیم و سینه‌هایمان را بر دشمنی محمد «ثنی» کردیم، چگونه او درباره ما آگاهی می‌یابد، پس خداوند به آن‌چه کتمان کرده بودند خبر داد. (ر.ک، قرطبی، ۱۹۶۴، ۶/۵)

۵- ابن‌انباری روایت می‌کند: این آیه درباره قومی نازل شد که به خاطر شدت دشمنی با رسول الله -صلی الله علیه وسلم-، هرگاه از ایشان قرآن را می‌شنیدند سینه‌های خود را خمیده می‌کردند و سرهاشان را بر می‌گرداندند، و جامه بر سر می‌کشیدند تا صدای رسول الله -صلی

الله علیه و سلم- را از خود دور سازند، و چیزی از قرآن وارد گوششان نشود. (جوزی، ۱۴۲۲، ۳۵۸/۲)

صرف نظر از صحت و سقم روایات فوق، اقوال مختلف در مورد علت «ثنی صدر» را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- ۱- حیاء (سبب نزول اول)
- ۲- کفر (سبب نزول دوم)
- ۳- نجوا (سبب نزول سوم)
- ۴- دشمنی (سبب نزول چهارم)
- ۵- پرهیز از استماع کتاب خداوند (سبب نزول پنجم)

وجه مشترک اقوال مذکور، حرکت و تغییر از حالتی به حالتی دیگر جهت کتمان یک حقیقت است. کتمان خود از نگاه و علم خداوند، کتمان دشمنی و اظهار دوستی، پنهان ساختن خود جهت پرهیز از مواجهه با رسول الله -صلی الله علیه وسلم- و یا شنیدن صدای ایشان. علت این تغییر حالت -به جز در سبب نزول اول- تلاش جهت حصول نتیجه دلخواه است که همان حفظ دشمنی با رسول الله -صلی الله علیه وسلم- از طریق حفظ ظاهر می باشد. مشرکین گمان می بردند که با مخفی کاری می توانند برنامه های دشمنی با رسول الله -صلی الله علیه وسلم- را پنهان نگاه دارند، و در زمانی مناسب آن را به اجرا درآورند. این ترفند ایشان، از حساسیت های احتمالی نیز جلوگیری می کرد. و منافقین نیز در پی ایجاد فرصت های مناسب جهت ضربه زدن به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- بودند، اما آن چه بیش تر برای آنان اهمیت داشت، حفظ ظاهر و بروز رفتارهای مخلصانه بود تا موجودیت خویش را تضمین نمایند، و گمان هر نوع مخالفت و ناخشنودی از سوی آنان را منتفی سازند.

بنابر آنچه گذشت «ثنی صدر» در این آیه به رفتارهای متناقض و دوسویه‌ای اشاره دارد که از یک سو ظاهر را حفظ می‌نماید، و از سوی دیگر سبب تقویت پایه‌های دشمنی می‌شود.

۲- ثانی

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ . فَأَنَّى عَظَفَهُ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (حج، ۸ - ۹) (و از مردم کسی هست که درباره خداوند بدون دانش و هدایت و به غیر کتابی روشن مجادله می‌کند. دوشش را می‌پیچاند (بالا می‌اندازد) تا از راه خدا گمراه سازد، او در دنیا رسوایی دارد، و روز قیامت عذاب آتش را به او می‌چسانیم).

بررسی اعراب و مفردات واژه ثانی

«ثانی» اسم فاعل و حال از فاعل «يجادل» است، و تقدیر کلام چنین می‌باشد: «یثنی عطفه». «ثنی» در این جا به معنای پیچاندن و حرکت دادن است، چنان‌که گفته می‌شود: «ثنی عنان فرسه» هنگامی که افسار اسب را حرکت دهد و بچرخاند تا سر اسب را به سمتی که می‌خواهد ببرد. ترکیب «ثانی عطفه» تمثیلی از تکبر و غرور است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳/۱۴۶ - ابن‌عاشور، ۲۰۰۰، ۲۰۸/۱۷)

بررسی سیاق آیه

الف) عبارت «من الناس» دو مرتبه در اوایل سوره حج تکرار شده که بیان‌گر حال دو گروه از مردم می‌باشد. گروه اول مقلدین جاهل که پیرو آرای شیطانی هستند، و بدین‌سان در وادی گمراهی سیر می‌کنند. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ (حج، ۳) و

گروه دوم جاهلینی که خود را دانا می‌دانند و دیگران نیز از ایشان پیروی می‌کنند و همین نیز سبب شده است، متکبرانه درباره خداوند به مجادله بپردازند. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾

ب) «تَنِي عِطْفٍ» در این آیه در راستای مجادله گروه دوم صورت می‌گیرد، تا تأثیر آن را مضاعف نماید. انسان متکبر، گردن یا پهلوی خود را به قصد اظهار مخالفت و بی‌توجهی حرکت می‌دهد و بر می‌گرداند، گویی حقیقت، سخنانی بیهوده بیش نیست. این حرکت ظاهری از حالتی به حالت دیگر و تغییر حالت اولیه، استفاده‌ای ابزاری در راستای نیل به هدف اصلی یعنی گمراه‌سازی است.

از معنای ترکیبی «ثانی عطفه» و سیاق آیات سوره حج، مشخص می‌شود که، ماده «تنی»، دلالت بر نوعی دوگانگی و حرکت از حالتی به حالت دیگر جهت ابراز یک هدف دارد.

۳- مثنی

﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِلُحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مثنًى وَفُرَادًى ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ (سبأ، ۴۶) (بگو تنها شما را به یک سخن اندرز می‌دهم، که دوگان‌دوگان و یکایک برای خدا برخیزید، سپس اندیشه کنید که هیچ‌گونه دیوانگی‌ای در هم‌نشین شما نیست، او برای شما جز هشداردهنده‌ای پیش از فرا رسیدن عذابی سخت نیست).

بررسی مفردات و اعراب واژه مثنی

ابوحیان أندلسی در تفسیر آیه سوم سوره نساء درباره لغت «مثنی» و کلمات همانند آن می‌گوید: «مثنًى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» معدول از «اثنینِ اثنین، ثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة» می‌باشد و مراد از آن‌ها

تأکید نیست، بلکه مراد از آن تکرار عدد تا پایان معدود است، چنان‌که گفته می‌شود: «نفروا بعیراً بعیراً» یعنی شترشتر کوچ کردند یا «فصلت الحساب باباً باباً» یعنی حساب را باب‌باب شرح دادم. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۴۸۹/۳)

ابوحیان دو لغت مثنی و فرادی را در سوره سبأ حال می‌داند. (همان، ۵۶۱/۸)

تحلیل و بررسی

الف) لفظ «مثنی» در این آیه دلالت بر هم‌فکری و بررسی جهات متعدد دارد، و لازمه هم‌فکری، استفاده از افراد با افکار متفاوت جهت رسیدن به نتیجه است؛ بنابراین چنان‌که با کسی هم‌فکری صورت گیرد که دقیقاً دارای طرز فکری مشابه است، هم‌فکری عملاً بی‌معنا و تبدیل به «فرادی» می‌گردد.

ب) «مثنی» در این آیه (در مقابل لفظ «فرادی») به اجتماعی دو نفره (و یا چند نفره) اطلاق شده که در غرض و هدف یکسان، اما در روش و منهج ناهمسان است، اما لفظ «مثنی» در سوره نساء، در برابر «واحدة» قرار گرفته و فقط تعداد را می‌رساند.

بنابر آنچه گفته شد در «مثنی» معنای تعدد و تکرار وجود دارد، اما مقصود تکرار عین یک شیء نیست، بلکه تکرار معنا از جهت دیگر است. مثل برنامه‌های متعدد جهت رسیدن به یک هدف.

۴- یسثنون

﴿إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لِيَصْرِفْنَهَا مَصْرِفِينَ. وَلَا يَسْتَتِنُونَ﴾ (قلم، ۱۷ - ۱۸) (ما آنان را آزمودیم چنان‌که صاحبان آن باغ را آزمودیم، چون سوگند یاد کردند که صبح‌گاهان آن را درو کنند. و استثناء نمی‌کردند).

ابن فارس در وجه تسمیه «استثناء» می‌گوید: و معنای استثناء از قیاس این باب است. او در آغاز باب درباره اصل لغوی «ثنی» می‌گوید: «هُوَ تَكَرُّرُ الشَّيْءِ مَرَّتَيْنِ، أَوْ جَعْلُهُ شَيْئَيْنِ مُتَوَالِيَيْنِ أَوْ مُتَبَايِنَيْنِ». تکرار چیزی در استثناء بدین صورت است که یک بار در جمله و بار دیگر در تفصیل (مستثنی) تکرار می‌شود. هنگامی که گفته می‌شود: «خرج الناس» پس زید و عمرو هر دو جزء «الناس» می‌باشند، و زمانی که استثناء شود گفته می‌شود: «إلا زيدا» پس بار دیگر لفظ «زید» تکرار شده است. (ابن فارس، بی تا، ۳۹۱)

استثناء - چنان‌که ابن فارس نیز می‌گوید - در دو طرف جمله (مستثنی و مستثنی‌منه) تکرار می‌شود، اما تکرار آن نه به سبب تماثل و تساوی، بلکه بر عکس آن یعنی به سبب تباین است؛ زیرا مستثنی، به سبب اختلاف در اوصاف، از زیر مستثنی‌منه خارج شده است؛ بنابراین اگر بین طرفین یک جمله تماثل وجود داشته باشد، تکرار آن از باب بدل، تأکید و یا ... خواهد بود. در این آیه - بنابر اقوال مختلف مفسران - صاحبان بوستان دو چیز را استثناء نکردند:

۱- اراده خدا را از اراده خودشان جدا ندانستند، و إنشاء الله نگفتند، در حالی که بین اراده آنان و اراده الهی تفاوت وجود دارد.

۲- سهمیه میوه‌ای برای نیازمندان در نظر نگرفتند، بلکه همه را برای خودشان می‌خواستند. از تأمل در باب استثناء و تطبیق آن با این آیه، می‌توان دریافت که ماده «ثنی» دلالت بر تکرار یک لفظ، اما با اوصافی مختلف (متضاد یا غیرمتضاد) جهت رسیدن به یک هدف دارد.

۵- مثنائی

﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَفْصِيرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيهِمْ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (زمر، ۲۳)

(خداوند بهترین سخن را نازل کرده است. کتابی همگون و همسان. پوست‌های آنان که از پروردگارشان می‌ترسند، از آن به لرزه می‌افتد، آن‌گاه پوست‌ها و دل‌هایشان با یاد خدا نرم می‌شود. این هدایت خداست که هر کس را بخواهد با آن هدایت می‌کند. و هر کس را که خدا بی‌راه بگذارد او هدایت‌گری ندارد).

با توجه به کلیدی بودن آیه فوق در بحث مثنائی برخی از واژه‌های به‌کار رفته در آیه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بررسی مفردات آیه

الف) متشابهاً: متشابه عبارت از همانندی و تشابه برخی از آیات با برخی دیگر در حق، صدق، إعجاز، بشارت، إنذار، زیبایی، حکمت و عدم تناقض و اختلاف است. (سیوطی، ۲۰۰۱، ۳/۳ - زرکشی، ۲۰۰۷، ۷۰/۲ - قرطبی، ۱۹۶۴، ۲۴۹/۱۵)

نکته: در آیه ۷ سوره آل‌عمران و آیه ۲۳ سوره زمر، قرآن متشابه دانسته شده است. تشابه در سوره زمر، به صورت مستقل و به عنوان وصفی برای کل کتاب خداوند است، اما در سوره آل‌عمران در مقابل وصف «محکم» قرار می‌گیرد. در متشابه، همانندی و هم‌سویی وجود دارد که از ویژگی‌های قرآن به حساب می‌آید، اما این همانندی، گاهی ظرفیتی را ایجاد می‌کند که بستر را برای فهم التقاطی و جانب‌دارانه مهیا می‌سازد، بدین سبب خداوند بنابر سوره آل‌عمران، کسانی را که چنین رفتاری با کلام الهی می‌کنند، موصوف به فتنه‌انگیزی و تأویل مغرضانه می‌کند. انسان خردمند، تمامی آیات قرآن را هم سو و معناکننده هم‌دیگر جهت رسیدن به یک باور صحیح از قرآن می‌داند و تشابه را نه تنها وسیله‌ای جهت طرح ابهام و اشکال قرار نمی‌دهد، بلکه آن را ظرفیتی جهت اطمینان از بیانات و مفاهیم متعدد قرآنی می‌داند.

ب) مثنائی: مثنائی در لغت - بنابر آن چه گذشت - جمع مثنی از ثنی به معنای «دوتاها» است، و فرقی با متشابه این است که مثنائی دوتاها بی است که در جهتی متفاوت و غیر موافق هم هستند، اما متشابه به دوتاها بی گفته می شود که در یک جهت حرکت می کنند.

برای روشن تر شدن مفهوم مثنائی، نگارنده بحث را در بررسی واژه های دیگر و سیاق آیات سوره های زمر و حجر ادامه می دهد.

ج) تقشعُرُّ و تلین: ماده «قشعُر» دلالت بر تغییر دارد، چنان که به تغییر پوست به سبب ترس و اضطراب، «قشعیرة» گویند و به هر چیزی که تغییر می یابد «مُقشعِر» اطلاق می شود. (خلیل بن احمد، بی تا، ۲/۲۸۷) قرطبی در مورد «تقشعُر» در سوره زمر می گوید: «تَضْطَرِبُ وَتَتَحَرَّكُ بِالْخَوْفِ مِمَّا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ» (قرطبی، ۱۹۶۴، ۱۵/۲۵۰)

«تلین» از ماده «لین» ضد خشونت و به معنای نرمی است. قرطبی لفظ «تلین» در این آیه را تسکین و اطمینان یافتن، معنا می کند. (همان، ۴/۱۲۴)

نکته اول: «تقشعُر و تلین» در مقابل همدیگر و برگرفته از دو جهت مختلف هستند، هر چند ممکن است یک مسیر را طی کنند و در امتداد هم قرار گیرند.

نکته دوم: «ذلک هدی الله» در ادامه آیه، چه به لفظ «کتاباً» و چه به حالت «تقشعُر و تلین» اشاره داشته باشد، در هر دو صورت، دلالت بر اسلوب متفاوت آیات قرآن دارد. هدایت الهی، گاهی اضطراب و ترس از وعید خواهد بود، و گاهی موجب امید و آرامش به سبب وعده های خداوند می گردد.

بررسی سیاق آیات سوره زمر

الف) سوره زمر پنجاه و هشتمین سوره مکی است که بعد از سوره سبأ و قبل از سوره غافر (و شش حم بعد از آن) نازل شده است. آغاز حوامیم اشاره به کتاب یعنی قرآن دارد.

ب) از جهت ترتیب مصحف، سوره قبل از سوره زمر، یعنی سوره «ص» با این آیه به پایان می‌رسد ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ و آغازگر این سوره نیز ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ است، بنابراین سوره زمر شرح «ذکر بودن قرآن» است.

ج) محور اصلی سوره زمر، سفارش به بهره‌مندی از قرآن به‌عنوان ابزار هدایت است. خداوند در مواضع مختلفی از این سوره به بحث قرآن و لزوم بهره‌مندی از آن، جهت هدایت می‌پردازد. (آیات ۱، ۲، ۱۸، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۴۱، ۵۵، ۵۹، ۶۵ و ۷۱)

د) لفظ «أحسن» دو مرتبه در این سوره در راستای امر به تبعیت از قرآن (آیات ۱۸ و ۵۵) و یک بار نیز به‌عنوان معرفی قرآن (آیه ۲۳) تکرار شده است.

ه) فضای آیات این سوره، دعوت مشرکین به عبادت خدا و نفی شرک است، و نام سوره نیز برگرفته از حال مردم در قیامت و در هنگام مواجهه با وعد و وعیدهای الهی است.

و) مباحث در این سوره به‌صورت متقابل بیان شده که نمونه‌های این مباحث از این قرار است: دین خالص در برابر شرک، کفر در برابر شکر، ضرر در برابر نعمت، یعلمون در برابر لا یعلمون، تخویف در برابر تبشیر، هدایت در برابر تحقق عذاب، النار در برابر غرفه‌های بهشتی، سرسبزی در برابر خشکی، شرح صدر در برابر قساوت قلب، تقشعر در برابر تلین، هدی در برابر ضلال، مشرک (رجلاً فیه شرکاء متشاکسون) در برابر موحد (رجلاً مسلماً لرجل)، کذب بالصدق در برابر جاء بالصدق، هاد در برابر مضل، کاشفات ضرر در برابر ممسکات رحمته، یمسک در برابر یُرسل، من دون الله شفعاء در برابر الله الشفاعه جمیعا، ذکر الله در برابر ذکر الذین من دونه، اشمأزت در برابر یستبشرون، یبسط در برابر یقدر، أسرفوا در برابر أنیبوا و أسلموا،

ساخرین در برابر محسنین، متکبرین در برابر متقین، مُسَوِّدَه در برابر لایمِسُّهُمُ السُّوء، سبیق الذین کفروا در برابر سبیق الذین اتقوا، فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا در برابر وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا، الکافرین در برابر العاملین، حَقَّتْ کَلِمَةُ الْعَذَابِ در برابر صدقنا وعده، و

بنابر سیاق آیات، سوره زمر - به‌عنوان سوره‌ای که در آن از مثنائی به‌عنوان وصفی برای قرآن یاد شده است - مراد از مثنائی، عباراتی است که در مقابل (و در راستای) همدیگر قرار می‌گیرند، تا یک موضوع را به سرانجام و مقصود اصلی برسانند.

«سبعاً من المثنائی» بنابر سیاق آیات سوره حجر

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (حجر، ۸۷) (و به راستی که ما هفت [آیه] از مثنائی و قرآن بزرگ را به تو دادیم).

الف) خداوند در اواخر سوره حجر می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ و این در حالی است که این سوره را با این آیه نیز آغاز کرده بود: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ﴾. خداوند در پایان سوره قبل یعنی سوره ابراهیم می‌فرماید: ﴿هَذَا بَلَّغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوهُمَ وَيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَجِدْ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ یعنی قرآن وسیله پیام‌رسانی، هشدارپذیری، دانایی و یادآوری است.

ب) سوره ابراهیم با لفظ «هذا» به پایان می‌رسد، و این سوره با «تلك» شروع می‌شود و این دلالت بر این مطلب دارد، که اوصاف یاد شده برای قرآن در پایان سوره ابراهیم، محل اشاره «تلك» در ابتدای سوره حجر است؛ بنابراین محور سوره حجر همان پیام‌رسانی، هشدارپذیری، دانایی و یادآوری می‌باشد، که با آغاز و پایان این سوره نیز مطابقت دارد.

ج) کلام الهی نازل شده بر رسول الله -صلی الله علیه وسلم- دارای دو جهت است:

۱- برشمردن آیات مختلف جهت اثبات یگانگی خداوند (کتاب)

۲- بازخوانی این آیات جهت هدایت‌پذیری (قرآن).

توضیح: کتاب و قرآن دو جنبه کلام الهی (مثنائی) هستند، بدین معنا که هم خداوند آیات و دلالت‌ها را به وضوح بیان می‌کند، و هم مقدمات درونی جهت بهره‌مندی از این آیات را فراهم می‌آورد؛ بنابراین کلام خداوند تلفیقی از علم و احساس است. گاهی جنبه علمی مقدم می‌شود (مثل آغاز این سوره) و گاهی نیز جنبه احساسی مقدم می‌گردد (مثل آغاز سوره نمل).

د) محور اصلی سوره حجر را می‌توان تبیین ریشه‌های انکار کافران از یک سو و سفارش به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- مبنی بر تحمل انکارها تا فرا رسیدن سنن الهی از سوی دیگر دانست.

ه) قرآن، ابزار اصلی انکار کافران بود؛ بنابراین خداوند در مواضع مختلفی از این سوره درباره قرآن سخن می‌گوید (آیات ۱، ۶، ۹، ۸۷ و ۹۱). خداوند در اوایل این سوره اعلام می‌دارد که از قرآن محافظت می‌کند ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر، ۹) و در اواخر سوره آن را موهبتی از نزد خود به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- معرفی می‌کند ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (حجر، ۸۷) و کافران را به خاطر رفتار دوگانه در برابر قرآن مورد عتاب قرار می‌دهد ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ (حجر، ۹۱)

و) در امتداد بحث اصلی این سوره یعنی انکار از سوی کافرین و اثبات از سوی خداوند، موضوع «مثنائی بودن قرآن» بدون هیچ‌گونه تفصیلی مطرح می‌شود. گویا خداوند «مثنائی بودن قرآن» را به صورت عام و «سبع المثنائی» را به صورت خاص وسیله‌ای متنوع و همه‌جانبه جهت مقابله با انکارهای کافران می‌داند که به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- داده شده است.

مثنائی بودن سوره فاتحه

امام بخاری، امام احمد و امام ترمذی در احادیثی از ابی سعید بن المَعْلَى و ابوهریره روایت می‌کنند، که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فرمودند: «أُمُّ الْقُرْآنِ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۷/۶- همان، ۸۱/۶- ترمذی، ۱۹۹۸، ۱۵۵/۵- احمد، ۲۰۰۱، ۳۱۱/۱۴).

احادیث مذکور، در مورد علت مثنائی بودن سوره فاتحه توضیحی نمی‌دهند، اما با مراجعه به دیگر احادیثی که در مورد سوره فاتحه روایت شده است می‌توان به علتی ضمنی در این باره دست یافت. امام ترمذی و امام نسائی در روایتی از ابی بن کعب روایت می‌کنند، که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فرمودند: «خداوند در تورات و انجیل مثل أم القرآن را نازل نکرده است، و آن سبع المثنائی است. و آن بین من و بندهام تقسیم شده است و برای بندهام آن چیزی است که درخواست کند» (ترمذی، ۱۹۹۸، ۱۴۸/۵- نسائی، ۲۰۰۱، ۱۳۹/۲).

این روایت در صحیح مسلم از ابی هریره به صورت مفصل چنین آمده است که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فرمودند: «کسی که نمازی بخواند و در آن أم القرآن را نخواند، پس آن نماز ناقص و ناتمام است (سه بار تکرار فرمودند). به ابوهریره گفته شد: ما پشت سر امام نماز می‌خوانیم؟ (یعنی باز هم باید فاتحه را بخوانیم؟) ابوهریره گفت: آن را نزد خودت (آهسته) بخوان پس همانا از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- شنیدم که فرمودند: خداوند بلند مرتبه می‌فرماید: نماز را بین خود و بندهام به دو بخش تقسیم کرده‌ام و برای بندهام آن چیزی است که درخواست کند. پس آن‌گاه که بنده گفت: «الحمد لله رب العالمین» خداوند می‌گوید: بندهام مرا ستایش کرد. و چون بگوید: «الرحمن الرحیم» خداوند می‌گوید: بندهام ثناگوی من شد. و چون «مالک یوم الدین» گفت خداوند می‌گوید: بندهام مرا بزرگ داشت و گاهی می‌گوید: بندهام

کار را به من واگذار کرد. و چون گفت «ایاک نعبد و ایاک نستعین» خداوند می‌گوید: این بین من و بندهام می‌باشد و برای بندهام هر آن چیزی است که درخواست کند. و هنگامی که گفت: «إهدنا الصراط المستقیم صراط الذین أنعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین» خداوند می‌گوید: این برای بندهام می‌باشد و برای بندهام آن چیزی است که درخواست کند» (مسلم، بی تا، ۱/۲۹۶)

بنابر حدیث فوق، موضوع سوره فاتحه به دو بخش تقسیم می‌شود: قسمت اول حمد و ثنا و مالکیت خداوند، و قسمت دوم اعلام بندگی و نیاز به پیشگاه خداوند است. دوبخشی بودن سوره فاتحه و پردازش موضوعات به صورت متقابل (قدرت خدا و ضعف بنده)، توجیه مثنایی بودن این سوره می‌باشد. این دو بخش، محور اصلی آیات قرآن را تشکیل می‌دهد؛ زیرا مباحث مختلف قرآن، از یک سو، وسعت قدرت خداوند را برای بندگان بیان می‌دارد، و از سوی دیگر، ضعف آنان را در برابر این قدرت بی‌مانند به تصویر می‌کشد، و چه بسا بدین سبب نیز، سوره فاتحه در حدیث مذکور، أم القرآن به معنای اصل و مرجع تمامی موضوعات قرآن نام‌گذاری شده است.

نکته: مثنایی وصف کتاب خداوند است و اختصاص به سوره فاتحه ندارد، اما «سبع المثنایی» (بنابر حدیث) یا «سبعاً من المثنایی» (بنابر سوره حجر) وصفی اختصاصی برای سوره فاتحه است که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- به آن تصریح می‌فرماید.

نتیجه‌گیری

- ماده «ثنی» در لغت به معنای برگردان است و «مثنایی» جمع مثنی به معنای «دوتاها» است.

- اسلوب قرآن به گونه‌ای است که از جهات متعدد به یک موضوع می‌پردازد، تا هم جوانب مختلف موضوع تبیین گردد، و هم این‌که موضوع، (به عبارتی دیگر) نیز بیان شده باشد تا ابهامات احتمالی برطرف گردد.

- خداوند در سوره زمر، قرآن را متانی معرفی کرده است، و متانی را در خود این سوره نیز به اجرا گذاشته است.

- متانی یا همان دوتایی‌های قرآن ممکن است در مقابل هم، و یا جهت تقویت و تبیین همدیگر قرار گیرند، و به عبارتی دیگر تکرار شود، اما در هر صورت، یک موضوع مشترک را دنبال می‌کند. گاهی مردم را انداز و گاهی بشارت می‌دهد، گاهی وعد و گاهی وعید می‌دهد، گاهی از بهشت و گاهی از آتش جهنم پرده بر می‌دارد، گاهی قدرت خودش و گاهی ضعف بندگان را به تصویر می‌کشد و....

- سوره فاتحه نمونه‌ای از «متانی بودن قرآن» است، زیرا «سبعا من المثانی» به تصریح رسول الله -صلی الله علیه وسلم- وصفی اختصاصی برای این سوره می‌باشد.

منابع

قرآن کریم.

احمد بن حنبل، ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام احمد بن حنبل، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۲۰۰۱م.

أزهري، ابومنصور محمد بن احمد الأزهری الهروی، تهذيب اللغة، چاپ اول، دارالإحياء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.

امرؤ القیس، امرؤ القیس بن حجر بن الحارث بن الکندی، دیوان امرؤ القیس، چاپ دوم، دارالمعرفة، بیروت، ۲۰۰۴م.

ابن‌أخباری، ابوبکر محمد بن القاسم بن الأتباری، الأضداد، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۹۸۷م.

انصاری، مسعود انصاری، ترجمه قرآن کریم، چاپ اول، انتشارات فروزان روز، تهران، ۱۳۸۳ ش.

- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغيرة البخاری، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله -صلى الله عليه وسلم- و سننه و أيامه، چاپ اول، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره بن موسی الضحاک، سنن الترمذی، دار الغرب الإسلامی، بیروت، ١٩٩٨م.
- جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد الجوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، چاپ اول، دارالکتب العربی، بیروت، ١٤٢٢هـ.
- جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد الجوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت، ١٩٨٧م.
- ابو حیان، محمد بن یوسف بن علی بن یوسف الأندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، دارالفکر، بیروت، ١٤٢٠هـ.
- زركشى، ابوعبدالله بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشى، البرهان فی علوم القرآن، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ٢٠٠٧م.
- زمخشری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمرو بن احمد الزمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دارالکتب العربی، بیروت، ١٤٠٧هـ.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، الإیتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، دارالکتب العربی، بیروت، ٢٠٠١م.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، جامع البیان فی تأویل القرآن، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ٢٠٠٠م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسی، التحریر والتنویر، چاپ اول، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ٢٠٠٠م.
- ابن فارس، ابی الحسن احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، دار الفکر، بیروت، بدون تاریخ. فراهیدی، خلیل بن عمرو، ابوعبدالرحمن الخلیل بن احمد بن عمرو بن تمیم، کتاب العین، دار و مكتبة الهلال، بدون تاریخ نشر.
- قرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد الأنصاری القرطبی، الجامع لأحكام القرآن، چاپ دوم، دارالکتب المصریة، قاهره، ١٩٦٤م.

معاشناسی واژه منانی در قرآن کریم ♦ ۱۴۵

ابن کثیر، ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن کثیر القرشی دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹هـ.

مسلم، ابوالحسن مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری، صحیح مسلم، دارالإحیاء التراث العربی، بیروت، بدون تاریخ نشر.

نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی الخراسانی، السنن الکبری، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۲۰۰۱م.

ملخص المقالات

التعامل مع اجتهادات رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في سنته المطهرة *

الدكتور محمد ابونجمي

arefaboonajmi@gmail.com

استاذ مساعد بالمعهد العالي

الملخص

كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أعلم الناس بنصوص القرآن الكريم وهو أول معلّم لكلام الوحي ومؤسس للاجتهاد. وقد تبين من خلال سنته المطهرة مواضع منع الاجتهاد وجوازه. يمكن أن نقسم السنة الى قسمين: قسم التبيين وقسم التطبيق؛ وقد قام الرسول الأكرم في القسم الأول بشرح كتاب الله عزوجل. وهذا القسم لاسبيل للاجتهاد فيه. أمّا القسم الثاني فهو تطبيق الأمور على القرآن الكريم. وهذا القسم يعتبر نتيجة للاجتهاد واستنباطه الشّخصيّة والذي يتطوّر مع الزمن والظروف المحيطة به. من أهمّ ما توصل به هذا المقال هو ضرورة قراءة جديدة للاجتهادات في السنة النبويّة والتي يمكن تقسيمها الى الاجتهادات القصيرة المدى والاجتهادات البعيدة المدى.

الكلمات الرئيسية: السنة، اجتهادات رسول الله، الأصول، الفروع، الاجتهادات القصيرة المدى، الاجتهادات البعيدة المدى

جمع الصلّاة بالنظر الى أوقاتها في القرآن الكريم*

سيد محمدشريف حسيني

Sharif2151@gmail.com

طالب الماجستير في قسم الشريعة

الملخص

تُعَدّ الصلاة الركن الثاني من أركان الاسلام. وبما أنّ الصلاة من العبادات الموقوتة فإنّه قد حدث خلاف في مسألة جمع الصلوات الخمس وأوقات إقامتها. فقد أجمع المذاهب الاسلاميّة سوى الأحناف والظاهرية على جواز الجمع بين الصلّاتين عند الأعذار. كما أنّ جمهور فقهاء اهل السنّة أجازوا الجمع بين الصلّاتين عند الحالات الطارئة التي قد تحدث. لكنّ الأعذار تختلف باختلاف المكان والزمان، ومن المعلوم أنّه لم يكن باستطاعة الفقهاء في القديم أن يقفوا على الأعذار الطارئة على المجتمعات في هذا الزمن. وبناء على أنّ لبعض الصلوات الخمس أوقات متعدّدة ومشاركة في القرآن الكريم فإنّه يمكن الحكم بجواز الجمع بين الصلّاتين عند الحالات الطارئة والأعذار المشتركة.

الكلمات الرئيسية: جمع الصلّاة، الوقت المشترك، الأعذار، صلاة المسافر

بررسی تعزیرات حوادث رانندگی در قانون مجازات اسلامی و فقه اسلامی*

دکتر فاروق سلامی سوزائی

farooghsalami@gmail.com

استادیار معهد عالی

چکیده

تعزیر به تأدیب یا مجازات، برای جرایمی گفته می‌شود که در شرع، حد یا کفاره‌ای برای آن در نظر گرفته نشده است. از آن‌جا که وسایل نقلیه در دنیای امروزی به یک ضرورت تبدیل شده است و به تبع فواید آن، زیان‌هایی نیز به همراه دارد. یکی از زیان‌های آن، حوادث رانندگی است که آثار فردی و اجتماعی ناگواری از خود به‌جای می‌گذارد. مجازات تعزیری که قانون برای جرائم رانندگی قرار داده شامل حبس، محرومیت از رانندگی، پرداخت جزای نقدی، ابطال گواهی‌نامه و... می‌باشد. فقهای اسلامی در مورد مجازات تعزیری جرایم رانندگی تنها به‌صورت کلی به آن پرداخته‌اند. در حالی که هم قانون و هم شرع، متفقند که حاکم اسلامی مسئول است نوع جریمه تعزیری و مقدار آن را با توجه به مصالح جامعه مشخص کند. قانون برای جرایم رانندگی جزای نقدی وضع کرده، اما فقه اسلامی پیش از قانون وضعی به موضوع تعزیرات و احکام آن به‌طور اجمال پرداخته است.

کلید واژه‌ها: تعزیر، تأدیب، حوادث رانندگی، قانون مجازات اسلامی، فقه اسلامی، جزای نقدی

الإتجاه التّرجيحي عند الامام الكيا الهراسي في تفسير القرآن الكريم*

ايوب عليپور

asem13571399@gmail.com

عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي

الملخص

حاول الامام الكيا الهراسي في تفسير الآيات القرآنيّة وترجيح الآراء محاولة محمودة. فالمستندات الأصيلة والمتوازنة التي هي نتيجة لفكرته التفسيرية والأصولية جعلت كتابه من أهمّ كتب التفسير برؤية فقهية. إنّ استخدام المصطلحات والأساليب في ترجيح الآراء التفسيرية في كتابه "أحكام القرآن" يؤيد تمكّنه من دراسة وتحليل الآراء التفسيرية؛ فقد أتجه الكيا الهراسي في اختيار وترجيح الأقوال والآراء الى النظائر القرآنية والسنة النبوية وقاعدة الظهور القرآني وعموم الألفاظ، بحيث يمكن أن نعتبر إتجاهه إتجاها دقيقا.

الكلمات الرئيسية: التفسير، القرآن، الآية، التّرجيح، الرّاجح

دراسة كلمتي "الخلق" و "البرء" في القرآن الكريم*

محمدعلي محسني

mn171357@gmail.com

عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي

الملخص

تعتبر كلمتا "الخلق والبرء" من صفات الله سبحانه وتعالى، فما الفرق بينهما؟ الإجابة على هذا السؤال يمكن أن يغيّر تصوّرنا نحو الله والمخلوقات؛ عاجل اللغويّون والمفسّرون وشرّاح أسماء الله الحسنى منذ زمن هاتين الكلمتين بالدراسة والتحليل وأبدوا آراءهم المختلفة فيهما. توصل هذا المقال بعد دراسة آراء المفسّرين وشرّاح أسماء الله الحسنى واللغويّين الى أنّ أصل معنى الخلق هو التّصميم وتقدير المقاييس وأصل معنى البرء هو القطع والإبتعاد والفصل، والمعاني الأخرى التي تلحق بهما فهي من الاستعمالات المجازيّة.

الكلمات الرئيسية: الخلق، البرء، الفرى، الابداع

دراسة صفة "أحسن" للآيات*

سيد عبدالله منصورى

عضو هيئة التدريس بالمعهد العالى

mansosar@gmail.com

الملخص

هل يمكن تقسيم الآيات القرآنية الى "أحسن وحسن" كما يبدو من خلال آية ٥٥ من سورة الزمر؟ إنَّ القرآن الكريم يتَّجه في معالجة القضايا المختلفة الى مناهج متعدّدة يمكن للانسان أن يختار لنفسه من بين هذه الطّرق أحسن طريقة تلائم ظروفه وأوضاعه المختلفة، ويعمل بمقتضاه. وإذا حدث تعارض بين هذه المناهج في الظّاهر، فإنّ الظروف والمواضع المختلفة هي التي تحدّد أحسنيّة المنهج، وهكذا لم يحدث أىّ تعارض بين هذه المناهج المختلفة.

الكلمات الرئيسية: أحسن، حسن، الاجتهاد، الآيات

دراسة كلمة "المثاني" في القرآن الكريم*

سيد محمد صالح مهجور

Abuyoosof.m@gmail.com

عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي

الملخص

القرآن الكريم من بين الكتب السماوية هو كتاب وصف بالمثاني. قام المفسرون ببيان المعاني الكلية لهذه الكلمة لكنهم لم يعالجوها كموضوع مستقل يحتاج الى شرح و تفصيل.

كلمة المثاني تدلّ على شرح وبيان بعض الآيات القرآنية ببعضها الآخر، فمادة "ثني" بمعنى عطف الشيء، وبناء على أصل هذه اللغة فالمثاني تعطف مجموعة من الكلمات والموضوعات على بعضها. أما الذي يساعد على بيان أفضل لمعنى "المثاني" فهو سياق الآيات؛ تعالج هذه الدراسة سياق الآيات التي وردت فيها مادة "ثني" كما ندرس سورة الفاتحة كنموذج صريح للمثاني في القرآن الكريم.

الكلمات الرئيسية: القرآن الكريم، الثني، المثاني، التكرار، السياق

The Meaning of the Word "Masani" in the Holy Quran

Seyed mohammad saleh mahjour

Abuyoosof.m@gmail.com

Abstract

Masani is one of the descriptions that is considered as the description of whole Quran among all the scriptures. Although commentators have expressed general meanings for this word, they do not consider it as an independent topic which does not need explanation and expansion. "Masani" implies explanation of the Quran' ayah by other ayah. "Sany" means refraining an object, and "Masani" connects a collection of Quranic words and subjects. The style of ayah can help us in better explanation of the meaning of "Masani". Therefore, in this study, the style of ayah in surah consisted of the element "Sany" or the term "Masani" is investigated, and Fateh surah is addressed as an evident example of "Masani" in Quran.

Keywords: Holy Quran, sany, masani, repeat, style.

The Best Ayah

Seyed abdollah mansouri

mansosar@gmail.com

Abstract

According to the Zomar sourah, Ayah 55, a question is raised whether Quran ayah can be divided into better and best ayah. If the answer is yes, what is the reason? The holy Quran has presented different methods for dealing with some issues, that human can select the best method according to different situations and conditions. However, sometimes it is possible that some conflicts occur in selecting one method among various methods. But given that different situations may determine being "the best", there will be no conflict among different methods.

Keywords: the best, better, ijtiḥad, ayah.

Semantic Analysis of the words "Khalq" and "Bar'e"

Mohammad ali mohseni

mn171357@gmail.com

Abstract

The words "Khalq" and "Bar'e" are two descriptions of divine attributes. Answering the question whether these two descriptions are the same or they have different meanings can affect our worldview. Philologists, commentators and those who describe the holy names of God have investigated these two words and have different viewpoints about common and difference aspects of these two words. This study investigated the opinions of commentators and exegetes of God's holy names, referred to lexicons and studied the Quranic applications of these words and finally concluded that the word "Khalq" means designing and measuring, and the word "Bar'e" means to cut, getting away, being separated, and releasing, and other meanings of these two words are considered as their virtual applications.

Keywords: Khalq, Bar'e, bless, innovation.

Imam Kia Harasi Preferred Approach to Interpretation of Holy Quran

Ayyoub alipour

asem13571399@gmail.com

Abstract

Imam Kia Harasi has put a lot of effort into interpretation of the Holy Quran and preference among interpretation opinions. Due to the original and symmetrical citations retrieved from his interpretive and principled ideas, his book is one of the most important juridical interpretations books. Using paradigms for preferring interpreting opinions, which are seen in his book of Islamic rules, indicates his power and ability of processing and analyzing Quranic subjects. In this book, for selecting and preferring the words, Kia Harasi cited the preferred aspects like Quranic analogue, tradition of the Prophet, the rule of Quranic emergence and common words, and he used all these aspects in their proper and correct place and in a relatively precise manner.

Keywords: Kia Harasi, interpretation, Quran, ayah, preference, preferred.

Investigating Driving Crimes Sanctions in Islamic Punishment Laws and Islamic Jurisprudence

Farough salami souzaie

farooghsalami@gmail.com

Abstract

Sanction is a kind of punishment for crimes with no considered atonement or limit in the sharia. Vehicles become important and necessary in today's world and have some disadvantages besides their benefits. Driving accidents are the most important disadvantages that have unpleasant personal and social consequences. Sanction punishments considered by the law for driving crimes include imprisonment, driving ban, pay fines, revocation of the license, etc. Islamic jurists have addressed the issue of sanctions for driving crimes just in a general way. However, both public law and Islamic law agree that Islamic governor is responsible for determining the type of sanction fine and its amount according to the interests of the society. The law has established some fines for driving crimes, but Islamic jurisprudence has addressed the sanction and Islamic rules related to it before the state law.

Keywords: sanction, punishment, accidents, Islamic punishment laws, Islamic jurisprudence, fine.

The Cases of Adding the Prayers with an Emphasis on the Time of Praying in the Holy Quran

Seyed Mohammad sharif Hosseini

Sharif2151@gmail.com

Abstract

Prayer is one of the fundamental principles of Islam and is considered as the second pillar of Islam which indicates its high importance. One of the disagreement cases raised in the issue of prayer is the cases of adding the five daily prayers and their times. All the Islamic religions, excepting Ahnaf and Al-Zaheri, have allowed adding two prayers based on some excuses. The Sunni juris consult allowed adding two prayers in some conditions with the common aspect of human egression from the normal mode. But excuses are different in various societies and era. It is evident that ancient Islamic juris consults did not pay attention to excuses of the modern societies. By investigating the praying time in the Holy Quran, it can be concluded that some prayers have various and common times, and considering valid and legal excuses, adding two prayers is permitted.

Keywords: adding the prayers, prayer time, common time, excuse, traveler's prayer.

The Method of Interacting with Ijtihad in the Traditions of the Prophet Muhammad (Peace be Upon Him and His Progeny)

Mohammad abounajmi

arefaboonajmi@gmail.com

Abstract

Prophet Muhammad (peace be upon him and his progeny), as the most knowledgeable person about Quranic texts, was the first teacher of God's revelation and the founder of ijthihad tradition. He set the best example for inferring Islamic rules by introducing prevented and allowed cases in ijthihad. The tradition of the Prophet can be divided into two parts including explanation and adaptation. In the first part, the Prophet is responsible for explaining the overview of the holy Quran and ijthihad is not considered in this part. The second part of the tradition refers to matching secondary principles with Quranic pillars. The traditions of the Prophet existed in the second part are the results of his ijthihad and deduction, and they may undoubtedly be changed in different situations over time. Proving the necessity of reading out ijthihad in the tradition of the Prophet, which is divided into short-term and long-term ijthihad, was the most important achievement of the present study.

Keywords: tradition, the Prophet's ijthihad, Quranic pillars, secondary principals, short term ijthihad, long term ijthihad.

Contents

The Method of Interacting with Ijtihad in the Traditions of the Prophet Muhammad (Peace be Upon Him and His Progeny)	
Mohammad abounajmi.....	8
The Cases of Adding the Prayers with an Emphasis on the Time of Praying in the Holy Quran	
Seyed Mohammad sharif Hosseini.....	33
Investigating Driving Crimes Sanctions in Islamic Punishment Laws and Islamic Jurisprudence	
Farough salami souzaie.....	57
Imam Kia Harasi Preferred Approach to Interpretation of Holy Quran	
Ayyoub alipour.....	78
Semantic Analysis of the words "Khalq" and "Bar'e"	
Mohammad ali mohseni.....	96
The Best Ayah	
Seyed abdollah mansouri.....	110
The Meaning of the Word "Masani" in the Holy Quran	
Seyed mohammad saleh mahjour.....	125