

تبیین حکم خلود قاتل مؤمن در آیه ۹۳ نساء

با نگاهی به قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة»*

- مجید زارعی^۱
- حامد دژآباد^۲

چکیده

دو جریان عمده در تبیین مسئله خلود در میان مفسران وجود دارد. گروهی خلود در جهنم را به معنای جاودانگی و عده‌ای دیگر در معنای مکث طولانی و نه ابدی دانسته‌اند. گرچه غالب مفسران نظریه اول را اختیار کرده‌اند، اما با چالش‌هایی نیز روبه‌رو بوده‌اند. یکی از اشکالات قابل طرح بر این نظریه، استدلال به آیه ۹۳ سوره نساء است. در این آیه از لفظ عام برای قاتل استفاده شده است که شامل مؤمنین نیز خواهد شد؛ به ویژه که خطاب در آیات قبل و بعد نیز متوجه گروه مؤمن است. این در حالی است که بنا بر آموزه‌های اسلامی همانند روایات شفاعت، مؤمنین هیچ‌گاه در جهنم جاودانه نخواهند ماند. پژوهش حاضر با به کارگیری قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة» که در علم اصول فقه مطرح است، ضمن رفع این تعارض، نشان خواهد داد که وصف

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (majid.zareji@ut.ac.ir).

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (h.dejabad@ut.ac.ir).

ایمان مقتول در حکم خلود قاتل شائیت داشته و قتال عامدانه و عنودانه به جهت ایمان مقتول مدّ نظر بوده است که بالطبع با روح ایمان ناسازگار است. همچنین بر این اساس روشن خواهد شد که نه تنها چنین کیفری برای چنین قتلی از سوی خداوند عادل و رحیم، ظلم محسوب نشده، منع عقلی نداشته و در نهایت حکمت است، بلکه حکم زیستن ابدی این گروه در دوزخ با دیگر آیات نیز همخوانی مناسبی داشته و این آیه، استثنایی از حکم خلود در معنای ابدی بودن عذاب محسوب نمی‌شود.

واژگان کلیدی: قتل عمدی مؤمن، خلود در جهنم، رفع تعارض، قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة»، کارکرد تفسیری.

طرح مسئله

موضوع خلود در جهنم از جمله مسائلی است که به دلیل ابعاد گسترده آن، ذهن بسیاری از فلاسفه، متکلمان و مفسران را به خود مشغول داشته است. اساساً نه تنها خلود در دوزخ، بلکه ورود در آن و حتی احساس ترس و بیم از وقوع چنین امری، از چنان اهمیتی از بعد هدایتی و تربیتی برخوردار است که سبب حفظ حریم الهی توسط مخاطب خواهد شد. از این رو کلام خدای سبحان نیز که بر لسان معلمی مندر جاری شده است مشحون از تذکر درباره عواقب گناهان کبیره‌ای است که پایانی جز آتش جهنم و چه بسا خلود در آن در پی نخواهد داشت. قرآن کریم در طی ۸۰ بار ذکر واژه «خلود» و مشتقات آن (خالداً، خالدین، الخُلْد...)) از حدود ۱۶ گروه نام می‌برد که در جهنم مخلّد خواهند بود (جمعی از محققان، ۱۳۹۴: ۲۴۴/۱). بعضی از این افراد عبارتند از: کافران (بینه/ ۶؛ آل عمران/ ۱۱۶)، مشرکان (بینه/ ۶؛ فرقان/ ۶۹-۶۸)، مکذّبین و مستکبرین (اعراف/ ۳۶؛ تغابن/ ۱۰). اما یکی از این گروه‌ها که فقط در یک آیه از قرآن به عذاب جاودان دوزخ تهدید شده، قاتل مؤمن می‌باشد: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّعْتَدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعْدَاؤُهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (نساء/ ۹۳)؛ «و هر کس عمدتاً مؤمنی را بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد ماند و خدا بر او خشم می‌گیرد و لعنتش می‌کند و عذابی بزرگ برایش آماده ساخته است».

از ظاهر تعبیر «من» در عبارت «من یقتل» که مفید عموم است این گونه استنباط

می‌شود که موضوع حکم شامل مؤمن و کافر هر دو می‌شود. مزید بر این دلیل، خطاب در آیه قبل (نساء/ ۹۲) است که متوجه گروه مؤمن می‌باشد که در آن، حکم فقهی قتل خطایی مؤمن شخص می‌شود: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً...﴾ (نساء/ ۹۲). همچنین در آیه بعد از آیه محل بحث نیز دستور تحقیق و تبیین قبل از قتل اشخاص به بهانه‌های مختلف، به مؤمنین داده می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَبُوا...﴾ (نساء/ ۹۴: رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۳/۱۰).

از این رو این گونه به نظر می‌رسد که سیاق آیات نیز بر این معنا تأکید می‌کند که موضوع خلود در آیه محل بحث متوجه مؤمن قاتل نیز خواهد بود.

از سوی دیگر متکلمان مسلمان از امامیه بر این نکته اتفاق نظر و اجماع دارند که خلود در آتش تنها متوجه کافران است و حتی مرتکبین گناهان کبیره از مؤمنین مشمول آن واقع نخواهند شد (شیخ مفید، ۱۳۷۱: ۴۶۰). علمای امامیه بر مبنای روایات متواتری در مبحث شفاعت که از ائمه اهل بیت عليهم السلام رسیده است بر این باورند که سرانجام، مؤمنین از آتش جهنم نجات خواهند یافت. به عنوان نمونه ابن عباس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند که ایشان می‌فرمایند:

«والذی بعثنی بالحق بشیراً ونذیراً لا یعدّب الله بالنار موحداً أبداً وإن أهل التوحید یشفعون فیشفعون...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۸)؛ سوگند به کسی که مرا بشیر و نذیر برانگیخت، خداوند هیچ یکتاپرست و موحدی را به آتش جاودان عذاب نخواهد کرد. همانا اهل توحید از حق شفاعت برخوردار می‌شوند به طوری که می‌توانند شفیع دیگران شوند آنگاه شفاعت می‌کنند، البته شفاعت آنان پذیرفته خواهد شد.

حال سؤال این است که چگونه می‌توان این تعارض را رفع نمود؟ آیا عمومیت موضوع حکم، تخصیص بردار است؟ آیا باید در این کریمه بر خلاف آیات دیگر، واژه «خلود» را در معنای مکث طولانی و نه عذاب همیشگی و جاودان استعمال نمود یا اینکه راهکار دیگری نیز قابل ارائه می‌باشد؟

گفتنی است که حتی عده‌ای از بزرگان نظیر محقق طوسی و علامه حلّی نیز چون در تبیین آیات و روایات متضمن حکم خلود موفق نبوده‌اند، تلاش کرده‌اند تا مسئله را با تشکیک در معناشناسی خلود حل نمایند. آنان معتقدند که این گونه آیات باید تأویل

شود و تأویل آن یا به این است که عذاب جاودان را مخصوص کافران بدانیم یا اینکه بگوییم مراد از خلود، مدت طولانی است و نه عذاب همیشگی و جاویدان: «وَالسَّمْعِيَّاتِ مَتَأْوِلَةٌ وَدَوَامِ الْعِقَابِ مَخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ...» (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۵).

در صورتی که ما معتقدیم در صورت ثبوت امکان خلود از نظر عقلی، هیچ تأویلی بر خلاف ظاهر ضرورت ندارد و ریشه حل تعارض را باید در جای دیگری جستجو نمود.

البته در یکی دیگر از آیات قرآن کریم نیز برای جرم قتل نفس در کنار دو معصیت دیگر شرک و زنا وعده خلود داده شده است که این مسئله باید به درستی تحلیل شود که آیا این آیه نیز در طبقه آیه محل بحث قرار می‌گیرد یا خیر؟ در آیات ۶۸ تا ۷۰ سوره مبارکه فرقان در خلال صفات عباد الرحمن این گونه می‌خوانیم: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان / ۶۸-۷۰).

در مورد اینکه وعده خلود به کدام یک از سه گناه ذکر شده در آیه ۶۸ داده شده است، سه احتمال منطقی وارد خواهد بود: اول آنکه مرجع اسم اشاره «ذلك» به خصوص عمل زنا برگردد. دوم آنکه به زنا و قتل نفس هر دو برگردد و سوم آنکه به مجموع گناهان شرک و قتل نفس و زنا بازگشت کند. در این میان قریب به اتفاق مفسران احتمال سوم را برگزیده‌اند تا از این رهگذر، مضاعف شدن عذاب نیز با توجه به تعدد گناهان آنها توجیه شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۸/۱۵-۱۵۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۱/۳۳۶). همچنین در این بین، بعضی از مفسران فریقین به نکته لطیفی اشاره کرده‌اند: در آیه ۷۰ که در مقام بیان شروط استثناء از عدم دخول و خلود در آتش است، تعبیر «آمن» آورده شده است که نشان می‌دهد اگر نگوئیم که خلود ناشی از شرک است، دست کم به طور قدر متیقن، مسئله شرک را در بر خواهد گرفت و احتمال سوم تقویت می‌شود. به عبارتی دیگر این تعبیر نشان می‌دهد که در مستثنی منه صفت کفر ملحوظ است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۲۴۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۴۸). لذا این آیه شریفه را نمی‌توان از طایفه آیه محل بحث به حساب آورد که به طور مستقل، قاتل را تهدید به خلود در جهنم

کرده است همان گونه که در مورد زنا نیز در این کریمه وعده جداگانه‌ای داده نشده است.

پیشینه این پژوهش در میراث اسلامی در کتب و مقالاتی که صبغه کلامی و فلسفی دارند قابل ردیابی است (دهقانی محمودآبادی، ۱۳۸۹: ۱۱۷/۲-۱۳۴). البته تمرکز آنان بر پاسخ به شبهات و اشکالات وارد بر عذاب جاودانه است که چگونه با عدل و رحمت خداوند سازگار است؛ اما از نقطه نظر تفسیری مقالاتی پیرامون نظرات حضرت استاد علامه طباطبایی در مورد خلود و شبهات پیرامون آن نشر یافته است (بهشتی، ۱۳۸۴: ۲۶-۷/۱۱؛ رضایی، ۱۳۸۹: ۲۶-۷/۸).

اما تا کنون مقاله‌ای که به طور مستقل و با نگاهی تفسیری به آیه محل بحث پرداخته و با برشماری ابعاد تعارض، به شیوه‌ای نوین یعنی به کمک یک قاعده در علم اصول فقه، مسئله را تبیین نموده باشد، مشاهده نشد.

۱. رویکرد مفسران فریقین درباره شمول حکم قتل عمدی مؤمن

قبل از بررسی محمول حکم یعنی خلود قائل مؤمن، لازم است تا موضوع حکم یعنی افرادی که حکم شامل آنان می‌شود را به درستی مشخص کنیم. همان گونه که قبلاً ذکر شد، از مجموع شواهد ادبی و سیاقی موجود در این آیه و آیات قبل و بعد از آن، این گونه استنباط می‌شود که کیفر قتل عمدی مؤمن، شامل مؤمن و کافر هر دو می‌شود. اما در این میان، به دلیل وجود چالش‌ها و تعارضاتی که با پذیرش تعمیم موضوع حکم به مؤمن به عنوان قاتل مؤمنی دیگر ایجاد می‌شود، رهیافت‌های گوناگونی در آثار مفسران فریقین قابل برداشت بوده تا بلکه تعارض ابتدایی حتی المقدور دفع و یا اینکه در نهایت رفع شود. در ادامه پژوهش به تقریر هر یک از این نظرات می‌پردازیم. اما قبل از آن ذکر این نکته ضروری است که آنچه در ادامه می‌آید، از تتبع در آثار مفسران در مورد این آیه به دست آمده است و طبقه‌بندی پیش رو، جهت سهولت وصول به نتیجه توسط پژوهشگران انجام شده است و لذا ممکن است در بعضی از موارد، اشاره‌ای ضمنی و نه صریح از سوی مفسر انجام پذیرفته باشد.

در آیه شریفه
 «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ
 فَقَدْ ضَلَّ سَبِيلًا عَظِيمًا»
 ...

۱-۱. رهیافت انحصارگرا

در این رویکرد، تعدادی از مفسران سعی کرده‌اند تا با منحصر دانستن حکم قتل عمدی مؤمن به کافران قاتل، مؤمنان قاتل را از شمول آیه خارج سازند تا تعارض ابتدایی پیش گفته دفع شود. صاحب تفسیر *المحرر الوجیز* در پاسخ به کسانی که قائل به تعمیم حکم خلود در آیه محل بحث به مؤمن و کافر شده‌اند، از قول فردی به نام قاضی ابو محمد چنین نقل می‌کند که این گونه که آنها می‌پندارند نیست. او در بیان اقامه دلیل به آیه «وَمَنْ لَّمْ یُحِکْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْکَافِرُونَ» (مائده/ ۴۴) استدلال می‌کند که در این آیه نیز قضاوت و یا حکمرانی حاکمان اسلامی هر چند بر خلاف حق باشد، مشمول عموم تعبیر «وَمَنْ لَّمْ یُحِکْمْ» نمی‌شود و آنان کافر خوانده نخواهند شد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۹۵/۲).

گفتنی است که تمامی گروه‌های اصلی و فرق منشعب از خوارج از آن رو که عمل را جزئی از ایمان می‌دانند معتقد به کفر مرتکب گناه کبیره می‌باشند (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱۱۵/۱). هر چند که برخی از آنان بعدها در صدد توجیه معنای کفر برآمدند ولی بیشتر آنها همچنان از این نظر دفاع نمودند. گروهی از اینان با نام «وعیدیه» مرتکب گناه کبیره را کافر به دین و کافر را مخلد در دوزخ می‌دانند (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۴). همچنین گروهی از معتزله بر اساس آیه محل بحث معتقدند که مؤمن فاسق نیز اگر مرتکب قتل عمدی مؤمنی دیگر شود، کافر محسوب شده و عذابی دائمی خواهد داشت. لذا نظرات این دو دسته نیز به گونه‌ای در این گروه طبقه‌بندی خواهد شد (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۲/۱۰-۱۸۳؛ طوسی، بی‌تا: ۲۹۵/۳).

همچنین دلیل دیگری که ایشان ذکر می‌کند این است که اگر قاتل نزد حاکم شرع یا اولیای مقتول رفته و به قتل خویش اعتراف کند، دیگر در آخرت معذب نخواهد شد: «أَنَّهُ مِنْ عَوْقِبِ فِی الدُّنْیَا فَهُوَ کَفَّارَةٌ لَهُ» (همان: ۹۴/۲) و از اینجا نتیجه گرفته است که عموم تعبیر آیه خدشه‌دار می‌شود و حکم خلود در آیه محل بحث، مختص کافر قاتل است.

نقد و بررسی

بر این رهیافت، نقدهای فراوانی وارد است که در ادامه می‌آید:

۱. فخر رازی در تفسیر خود پس از استناد به قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» چهار اشکال بر این رویکرد وارد می‌کند. اشکال اول و دوم او همان گونه که در بیان مسئله نیز گذشت، به تناسب و سیاق آیات مربوط می‌شود که مخاطب آن در آیه قبل و بعد از آیه محل بحث، مؤمنین می‌باشند. همچنین در نقدی دیگر ایشان وصف «عامدانه بودن قتل» را علت حکم می‌دانند و لذا گروه مؤمن را نیز مشمول حکم قرار می‌دهند، یعنی اگر مؤمنی، مؤمن دیگر را از روی عمد به قتل برساند نیز مشمول حکم قرار می‌گیرد و آنچه که بر طبق این نظر شأنت دارد، وصف عامدانه بودن قتل است. به عنوان اشکال چهارم فخر رازی عنوان می‌کند که در صورت قبول این رویکرد، باید منشأ استحقاق این وعید را کفر قبلی کافر دانست و نه قتل مؤمن بدین کیفیت خاص؛ در حالی که کفر قبلی کافر، قبل از این قتل نیز محصل بوده است و این با ظاهر آیه مخالف است که در مقام بیان حکم قتل عمد است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۳/۱۰).

لازم به تذکر است که ما پاسخ فخر رازی در مورد مدخلیت داشتن وصف عامدانه بودن قتل را دیدگاهی تام نمی‌دانیم؛ از آن رو که بازگشت نظر ایشان به این است که آیه محل بحث ناظر به بیان حکم عمدی قتل است و نه حکم خطایی و این چیزی است که وضوح آن روشن است؛ چرا که در آیه قبل، حکم قتل خطایی بیان شد و به دنباله آن در این آیه حکم قتل عمدی داده می‌شود. به نظر می‌رسد ایشان در صدد آن بوده است تا با مدخلیت داشتن وصف عامدانه، گروه مؤمن را نیز همانند گروه کافر در شمول آیه داخل کند؛ زیرا که مؤمنان نیز می‌توانند همانند کافران دست به قتل عمد بزنند و از جهت امکان وقوع این فعل، تفاوتی بین این دو دسته نمی‌باشد. در ادامه پژوهش و در رویکرد معیار، وصف دیگری به عنوان علت حکم معرفی خواهد شد. اما در هر صورت، نقدهای ایشان در خور توجه است.

۲. در مورد آیه ۴۴ سوره مائده نیز موضوع حکم تنها شامل حال کافران اعتقادی نخواهد شد؛ بلکه اگر حاکم اسلامی نیز حکم خدا را زیر پا گذارد، مرتکب کفر عملی شده است و به طور کلی بازگشت هر گناه به مخالفت با دستور الهی است.

۳. متکلمان علمای امامیه بر خلاف خوارج و گروهی از معتزله، مرتکب گناه کبیره

را کافر ندانسته و حتی امکان توبه و شفاعت را برای او جایز دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۴؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۳۰۹/۸).

۴. در پاسخ به قول کسانی که می‌گویند با اعتراف قاتل به قتل خود و پس از اجرای حدود و احکام شرعی بر او، چنین فردی دیگر در آخرت تعذیب نخواهد شد، باید گفت که آنچه که این آیه متعرض آن شده است، حکم کلامی کشتن عمدی مؤمن است و نه حکم فقهی آن و بین حکم فقهی و حکم کلامی تفاوت زیادی وجود دارد. باید بین حکم فقهی و حکم کلامی تفکیک قائل شد و لزومی ندارد که اگر قاتلی در این دنیا مجازات فقهی خود را چشید، در سرای آخرت تعذیب نشود؛ چرا که مجازات اخروی به توبه شخص بین خود و خدای خود از سویی و پذیرش آن از سوی خدای متعال از سوی دیگر وابسته است که خود دارای شرایط و آدابی است. البته امکان این امر وجود دارد که بعضی از قاتلین، اعم از کافر قاتل یا مؤمن قاتل که مؤمنی را به عمد کشته‌اند، قبل از اجرای حکم قصاص، از دیدگاه کلامی توبه نموده و مشمول عفو الهی واقع شوند، اما هیچ‌گونه تلازمی بین حکم فقهی و حکم کلامی وجود ندارد و چه‌بسا کسانی که از دیدگاه کلامی بین خود و خدای خود توبه نکرده و علاوه بر شمول حکم فقهی، مشمول حکم کلامی قتل عمدی مؤمن نیز واقع شوند.

در این مجال مناسب به نظر می‌رسد که به منظور روشن شدن جوانب بحث، سایر احکام قتل مؤمن مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد. در این زمینه به طور کلی در تراث اسلامی به سه حکم جداگانه اشاره رفته است: ۱. حکم کلامی، ۲. حکم فقهی و ۳. حکم سیاسی - اجتماعی

در این میان، آیه محل بحث (نساء/۹۳) ناظر به حکم کلامی قتل عمد است. همچنین حکم فقهی این موضوع در آیات ۱۷۸ تا ۱۷۹ بقره و ۴۵ مائده به طریق اجمال و در روایات وارده از اهل بیت عصمت و طهارت به طور تفصیل ارائه شده است که در آثار فقها قابل ردیابی است:

حکم فقهی قتل عمدی، قصاص در جهت جبران حق الناس و کفار جمع (آزاد کردن یک بنده، دو ماه روزه گرفتن به گونه‌ای که ۳۱ روز آن پشت سر هم باشد و اطعام شصت فقیر) در جهت جبران حق الله است. لازم به ذکر است که کفار هیچ‌گاه

ساقط نمی‌شود اما در صورت رضایت طرفین (اولیای مقتول و قاتل) حکم قصاص را می‌توان به عفو بدون گرفتن دیه یا با گرفتن دیه تنزل داد که شارع مقدس در این فرض، بر خلاف قتل خطایی و شبه عمد، مقدار مشخصی را برای دیه تعیین نکرده است و دیه می‌تواند برابر، کمتر یا بیشتر از مقدار مصطلح شرعی آن باشد و همان گونه که گفته شد رضایت قاتل نیز هم در اصل پرداخت آن و هم در مقدار آن بر خلاف قتل خطایی و شبه عمد جزء شروط است. البته لازم به ذکر است که اگر شخصی مؤمنی را به جهت ایمان او به قتل برساند - آن گونه که در ادامه پژوهش به آن خواهیم پرداخت - چنین فردی در صورت ایمان قبلی مرتد محسوب شده و حتی عفو اولیای دم سبب رفع حکم اعدام چنان قاتلی نمی‌شود و اختیار آن در دست امام مسلمین به عنوان نمایندگی از جمیع آنان قرار خواهد داشت (نجفی، بی‌تا: ۱۷۸/۳۳ و ۲۷۸/۴۲-۲۸۰).

اما حکم سیاسی - اجتماعی قتل عمد در سوره مبارکه مائده تبیین شده است: ﴿مَنْ أَجْلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ (مائده/۳۲). آنچه که باید بدان توجه شود این است که در اینجا با توجه به نوع کیفر الهی، سخن از حکم فقهی یا کلامی در جهان آخرت که به دنبال قتل یک شخص صادر می‌شود، نیست؛ بلکه صحبت بر سر قتل شخصیت اجتماعی یک انسان است. به عبارتی دیگر قرآن کریم پا را از محدوده دایره ایمانی فراتر نهاده، حکم هتک حرمت به حریم انسانیت را در این کریمه مطرح می‌کند. لذا دیگر کمیت بدان گونه که در قصاص یا حدود مطرح است، در اینجا مطرح نظر نیست. بلکه در اینجا با حکمی با منشأ روانی و عاطفی روبه‌رو هستیم که امروزه آن را حقوق بشر می‌نامند. در این حال، شخص قاتل که خون بی‌گناهی را ریخته و از انجام مجدد این امر ابایی ندارد، چون در امنیت اجتماع اختلال ایجاد نموده است مورد خشم و انزجار عمومی قرار خواهد گرفت. از این رو قرآن کریم این حقیقت را بدین گونه ترسیم نموده است وگرنه هم در حکم فقهی و هم در حکم کلامی کمیت مطرح بوده و مجازات قاتلی که یک نفر را به قتل رسانده با قاتلی که چندین نفر را کشته متفاوت خواهد بود. در روایات نیز این امر مورد تأیید قرار گرفته است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۵-۳۵۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۴۰/۸-۱۴۲).

۲-۱. رهیافت تعمیم‌گرا

به دلیل چالش‌هایی که رهیافت انحصارگرا با آن روبه‌روست و همچنین شواهد سیاقی و ادبی اقتضای آن را دارد، مفسران با پذیرش تعمیم موضوع حکم، سعی در رفع تعارض موجود کرده‌اند تا گروه مؤمن را به نحوی از شمول حکم خلود در دوزخ خارج سازند. هرچند در این میان، برخی از علما جانب احتیاط را رعایت کرده و چنین نظر داده‌اند:

«مؤمن عمداً مؤمن را نمی‌کشد؛ لیکن اطلاق آیه مورد بحث وی را نیز شامل می‌شود. البته مصداق مهم این آیه غیر مؤمن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۰/۲۰).

همچنین مفسر دیگری در پاسخ به سؤالی که آیا می‌توان در رابطه با خلود افراد مرتکب گناهان کبیره در جهنم به این آیه استشهاد کرد یا خیر، این گونه پاسخ می‌دهد که ظاهر تعبیر «من یقتل» هم بر مسلمان و هم بر کافر، هم بر تائب و هم بر غیر تائب صدق می‌کند، اما پس از آن با اقامه دلیل است که قاتلان توبه‌کار از شمول این حکم بیرون می‌روند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۲/۱). تقریرات گوناگون این رهیافت در ادامه بررسی خواهد شد.

۱-۲-۱. تشکیک در مفهوم خلود به معنای جاودانگی

«خلود» برگرفته از «خلد» به معنای ثبات و ملازمت است. صاحب مفردات می‌گوید: هر چیزی که از عرُوض فساد عاری و بر حالت خود باقی است دارای خلود است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۱). بعضی از اهل لغت نیز خلود را مطلق دوام و استمرار از آغاز وقت معین دانسته و دوام آن را از قرینه «ابد» می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۹۴/۳-۹۵).

در مورد معناشناسی تفسیری میان مفسران اختلاف است. گروه غالب آن را در معنای جاودانگی در دوزخ می‌دانند و اما گروه اقلیت، در بعضی موارد آن را به معنای درنگ طولانی معنا کرده‌اند. در میان این گروه اخیر، مفسرانی از قرون نخست تا زمان معاصر به چشم می‌خورد. صاحب تفسیر شریف تبیان این گونه می‌گوید:

«لا يفهم من الخلود في اللغة إلا طول اللبث، فأما البقاء ببقاء الله فلا يعرف في اللغة» (طوسی، بی‌تا: ۳۲۹۵).

همچنین صاحب تفسیر کاشف در قرن معاصر این گونه استنباط می کند که می توان آیات دلالت کننده بر عذاب جاویدان را بر طولانی بودن مدت یا بر باقی ماندن در آتش بدون عذاب تأویل کرد. ایشان معتقد است همان گونه که آتش نمرود بر ابراهیم خلیل علیه السلام سرد شده، عذاب او مبدل به عذب شد، ممکن است آتش جهنم نیز این گونه تغییر کند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۰۲/۱).

بنابراین یکی از وجوهی که مفسران در تفسیر آیه محل بحث محتمل دانسته اند، این است که در مورد مؤمن قاتل، خلود به معنای ابدیت نخواهد بود و مکث در جهنم نسبت به مؤمن گنهکار، جاودانه نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۲/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۸/۴).

نقد و بررسی

۱. صاحب تفسیر گرانقدر *المیزان* معتقد است که ظواهر لفظی و نقلی کتاب خداوند به روشنی بر خلود و جاودانگی عذاب تصریح دارد به گونه ای که می فرماید: «وَمَا لَهُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره/۱۶۷) و همچنین در مورد روایات اهل بیت علیهم السلام ادعای استفاضه می نمایند که در برابر احادیث دیگر باید ملاک رأی قرار گیرد. این مفسر ارجمند سپس بحث های عقلی خود و شبهات پیرامون مسئله خلود را مطرح کرده و پاسخ می دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۱۲-۴۱۳؛ بهشتی، ۱۳۸۴: ۲۶-۷/۱۱). فیض کاشانی نیز می نویسد:

«لا خلاف بین أهل العلم أنّ الكفار مخلدون في النار إلى ما لا نهاية له كما هو ظاهر الكتاب والسنة» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۱۳۲/۲).

بنابراین این گونه به نظر می رسد که در اصل وجود عذاب جاودان، اتفاق نظر وجود دارد؛ چنان که علامه حلّی مانند استاد خود خواجه نصیر طوسی معتقد است که همه مسلمانان اتفاق و اجماع دارند که کافران در عذاب جاویدان و همیشگی خواهند بود ولی درباره مسلمانانی که مرتکب گناه بزرگ شده، اختلاف دارند (حلّی، ۱۴۱۵: ۴۱۴).

۲. عذب شدن عذاب برای عده ای از اهل آتش، بر خلاف ظواهر کتاب و سنت بوده و قولی شاذ و نادر محسوب شده که اعتمادی بر آن نیست.

۳. اگر بخواهیم خلود در آیه محل بحث را نسبت به دو گروه مؤمن و کافر، به دو معنای متفاوت تفسیر کنیم، این گونه به نظر می‌رسد که دچار نوعی تکلف شده‌ایم که بر خلاف ظاهر آیه شریفه است که وحدت سیاقی حکم در آن ملحوظ است.

۴. از سوی دیگر، همان گونه که گذشت نگاهی به دیگر موارد کاربرد این واژه در قرآن کریم نشان می‌دهد که این آیه نمی‌تواند استثنایی از حکم خلود به معنای جاودانگی باشد و هر گونه تفسیری که از آن ناهمسویی با دیگر آیات برداشت شود، مستلزم برهان قطعی است.

۵. اگر فرض کنیم که مؤمنی با انجام قتل آگاهانه مؤمنی دیگر، مرتد شده و یکی از احکام ضروری دین اسلام را که حرمت قتل نفس است انکار کند، آیا باید باز هم در مقام مقایسه نسبت به حکم خلود این شخص با یک کافر قاتل که بر سر مسائل مالی یا حقوقی نزاعی با مقتول انجام داده است، تبعیض قائل شد و اولی را به ماندن طولانی در دوزخ و دومی را به ماندن همیشگی در جهنم محکوم نمود؟! روشن است که در اینجا صرف ایمان داشتن قاتل، مجوز چنین تبعیضی نخواهد بود. البته یادسپاری این نکته سودمند است که صرف انجام قتل، ملازمه‌ای با انکار حرمت آن ندارد، لکن به عنوان یک فرضیه محتمل، اشکالی خواهد بود که این رهیافت را با خدشه روبه‌رو خواهد ساخت و تعمیم آن به تمامی موارد را زیر سؤال خواهد برد.

۱-۲-۲. عدم اطلاق حکم نسبت به مؤمن قاتل

گروهی از مفسران در جهت رفع تعارض این گونه گفته‌اند که آیه محل بحث اطلاق ندارد و گروه مؤمنین با توبه یا شفاعت از خلود در آتش دوزخ نجات می‌یابند. علامه طباطبایی معتقد است که هرچند آیه مورد بحث وعده آتش دائمی را می‌دهد، اما در حتمی بودن آن صریح نبوده و ممکن است این وعید را با آیاتی نظیر ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (نساء/ ۴۸) و ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا...﴾ (زمر/ ۵۳) تقیید نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۴۱).

جالب آنکه گروهی دیگر طبق نقل بعضی از روایات از طریق زید بن ثابت و... مقابل این نظر را ابراز کرده، گفته‌اند که آیه محل بحث، آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ

مَادُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء/ ۴۸) را مقید می‌کند. قرطبی در تفسیر خود این گونه گزارش می‌کند:

«فجمعوا بين الآيتين بأن قالوا: التقدير -يعفو ما دون ذلك لمن يشاء إلا من قتل عمداً.»
(قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۳۳/۵).

فرع بر این موضوع، به طور کلی در ذیل این آیه، بحث دامنه‌داری پیرامون توبه قاتل مؤمن در بین مفسران شکل گرفته است و سرّ آن، اختلاف مضمون روایاتی است که در مورد این موضوع در میراث اسلامی آمده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که قاتل مؤمن توفیق توبه نمی‌یابد:

«لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً وقال: لا يوفق قاتل المؤمن متعمداً للتوبة» (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳۳/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۷/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۵۳/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۸۴/۱).

گروه دیگری از مفسران گفته‌اند که بر مبنای روایتی که واحدی از ابن عباس نقل کرده است، مسئله توبه قاتل این چنین تبیین می‌شود که قبل از وقوع قتل، به خاطر سختگیری و پیشگیری از انجام قتل، گفته شده که این چنین گناهی توبه ندارد. اما پس از وقوع قتل، به دلیل عدم مأیوس شدن قاتل از رحمت الهی که خود، کفر محسوب می‌شود، باب توبه بر روی او بسته نشده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۲/۳-۱۴۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۰۴/۷).

نقله و بررسی

۱. بر طبق آموزه‌های اسلامی به ویژه آیات قرآن کریم، دستور به توبه و قبول توبه یک دستور و لطف همگانی در دین اسلام می‌باشد که شامل تمامی گناهان و گناهکاران می‌شود و حتی خالدان در جهنم تا زمان تکلیف به توبه یعنی حیات در دنیا، مستثنای از این حکم نمی‌باشند. به عنوان نمونه در سوره فرقان می‌خوانیم: «...وَلَا يَتَلَوْنَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ... *يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَحْلَدُ فِيهَا مَهَانًا* إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان / ۶۸-۷۰). بنابراین بر طبق این آیات و آیه ۵۳ سوره زمر که بیان آن گذشت، خداوند می‌تواند با توبه قاتل، همه

توبه قاتل مؤمن در آیه نساء...

گناهان او را ببخشاید و از این جهت فرقی بین مؤمن و کافر نیست و آیه محل بحث نسبت به هر دو گروه نامبرده، توسط توبه مقید می‌شود و نه فقط نسبت به گروه مؤمن.

۲. استدلال صاحب تفسیر المیزان به آیه ۴۸ سوره نساء تام نخواهد بود؛ چرا که این آیه در مقام بیان وعده عفو الهی بدون توبه است که شامل حال بعضی از گناهکاران خواهد شد؛ بدین معنا که خداوند متعال در این آیه می‌فرماید که بدون توبه، شرک به خدا هرگز آمرزیده نخواهد شد، اما به گناهان پایین‌تر از شرک فی الجمله وعده آمرزش داده شده است؛ البته آن هم نه نسبت به هر گناه و هر شخصی، بلکه به شکل موجه جزئی و مهمله وعده عفو داده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۳/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۶۹). بنابراین با این آیه نمی‌توان آیه محل بحث را مقید نمود، همان‌گونه که عکس آن نیز ناصحیح و وابسته به مشیت الهی است.

۳. اگر این گونه ادعا شود که خداوند بدون توبه نیز مؤمن قاتل را بر خلاف کافر قاتل خواهد بخشید و او در جهنم مخلد نخواهد بود، این ادعا اولاً باید توأم با دلیل معتبر عقلی یا نقلی باشد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۲/۱)؛ ثانیاً اگر برهانی بر این مدعا از قبیل شفاعت اقامه شود، باید تمامی جوانب آن بررسی شود. در بحث شفاعت، نکته اساسی و بنیادی این است که شخصی که مورد شفاعت واقع می‌شود، مشرک یا کافر نبوده، دین او مرضی حق تعالی بوده، حکم بین اسلام را انکار نکرده و با خدا از سر جحد و انکار و استکبار برنخیزد (حسینی طهرانی، ۱۴۳۱: ۳۴۰/۹)؛ حال آنکه این فرض متصور است که مؤمن قاتل بر اثر ارتداد خود، قتل مؤمن را حلال بداند یا مؤمن را به جهت ایمان او عمداً بکشد که در این صورت مشمول شفاعت نیز واقع نخواهد شد. توضیح بیشتر در مورد فرض اخیر در ذیل دیدگاه معیار ارائه خواهد شد.

بنابراین گرچه حکم آیه محل بحث توسط توبه قاتل قبل از مرگ مقید می‌شود، اما اولاً این تقیید اختصاصی به مؤمن نداشته و کافر هم می‌تواند با پذیرش اسلام، مشمول قاعده «الإسلام یجب ما قبله» قرار گیرد؛ هرچند از نظر فقهی باید قصاص شود؛ اما از کیفر حکم کلامی خلود در دوزخ نجات خواهد یافت. ثانیاً شاخص دیگری که نباید از آن غفلت نمود، انگیزه قاتل و کیفیت قتل عمد است که در پذیرش توبه قاتل مؤثر است. در روایتی از امام صادق علیه السلام این گونه می‌خوانیم:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئِلَ عن المؤمن يقتل المؤمن مُتَعَمِّدًا أله توبة؟ فقال: إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له؛ وإن كان قتله لغضب أو سبب شيء من أمر الدنيا، فإن توبته أن يقاد منه؛ وإن لم يكن علم به، انطلق إلى أولياء المقتول فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم؛ فإن عفوا عنه فلم يقتلوه، أعطاهم الدية وأعتق نسمة وصام شهرين متتابعين وأطعم ستين مسكينًا توبة إلى الله عزَّ وجلَّ» (كليني، ۱۴۰۱: ۲۷۶/۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۰۷/۳).

البته اینکه در این روایت، توبه‌ای برای گروه اول در نظر گرفته نشده است، با توجه به سایر روایات این باب می‌تواند به معنای عدم توفیق توبه یا دشوار بودن چنین توبه‌ای که باید از حال شرک و کفر به اسلام و ایمان باشد، در نظر گرفته شود و با مجرد توبه از همان معصیت مشکل حل نخواهد شد.

۱-۲-۳. عدم وجوب عمل به وعید

عده‌ای از مفسران در جهت رفع تعارض این گونه گفته‌اند که به طور کلی خلف وعید بر خلاف خلف وعده قبیح نیست. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۰۸ سوره هود این گونه می‌گوید که وعده، حقی را برای موعودله نسبت به آنچه که وعده بدان تعلق گرفته اثبات می‌کند و وفا نکردن به آن در حقیقت تضییع حق غیر و از مصادیق ظلم است؛ به خلاف وعید که حقی را برای وعیددهنده جعل می‌کند و بر صاحب حق واجب نیست که حق خود را استیفاء کند، بلکه برای او جایز است که از حق خود صرف نظر نموده، از آن عقوبت چشم‌پوشی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵/۱۱). امین‌الاسلام طبرسی نیز با نقل روایتی از واحدی از ابن عباس مبنی بر اینکه عدم وجوب عمل به وعید در میان عرب مرسوم است، به ذکر شواهدی از شعر عرب در این زمینه می‌پردازد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۳). همچنین در روایتی از امام سجاد عليه السلام چنین آمده است:

«سُبْحَانَ مَنْ إِذَا وَعَدَ وَفَى وَإِذَا تَوَعَّدَ عَفَى» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۴/۸۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۳).

همچنین در بعضی از تفاسیر، این احتمال با ذکر پاره‌ای از روایات تقویت شده است. از امام صادق عليه السلام منقول است که ایشان در ذیل آیه محل بحث فرموده باشند:

«فجزاؤه جهنم إن جازاه» (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳۴/۱-۵۳۵؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۴۲۹/۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۸۰).

۱. فخر رازی از مفسران مشهور اهل سنت، این نظر را به شدت محکوم کرده، آن را در نهایت فساد و خطایی عظیم و نزدیک به کفر برمی‌شمرد. دلیل وی این است که وعید از اقسام خبر است و چون از سوی خداوند متعال است، پس کذبی در آن راه ندارد (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۴/۱۰). در مقابل بعضی از مفسران، وعید را از سنخ خیر ندانسته، مفاد آن را از نوع انشاء می‌دانند که به صورت اخبار مطرح شده است و در انشاء، اختیار صاحب پاداش و جزا کاملاً محفوظ است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۳/۲۰-۱۶۴).

۲. در نقد گفتار کسانی که با تمسک به دو روایت پیش گفته، خواسته‌اند مدعای خود را ثابت کنند، این گونه می‌توان گفت که عفو الهی لزوماً به معنای عمل نکردن به وعید به طور کلی نمی‌باشد؛ چرا که ممکن است عفو الهی از راه توبه قاتل در دنیا یا شفاعت او در قیامت به شرط دارا بودن حد نصاب آن باشد. همچنین از روایت بعد نیز بیش از این استنباط نمی‌شود که اختیار و مشیت الهی در عمل کردن یا نکردن به وعید باید ملحوظ شود و خداوند با وعید به جهنم، مقهور وعید خود نیز نخواهد شد. اما اینکه آیا خداوند متعال به وعید خود عمل خواهد نمود یا خیر، مطلبی است که این روایت از بیان آن ساکت است.

۳. در مقابل روایت پیش گفته، آیات و روایاتی داریم که نمی‌توان به سادگی از ظاهر آنها دست برداشته، آنها را تأویل نمود؛ برای نمونه: «...وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلِ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (سجده / ۱۳)؛ «...وَمَثَلُ كَلِمَةٍ بَرْكًا لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود / ۱۱۹)؛ همچنین در زیارت آل یاسین می‌خوانیم: «... وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَقٌّ وَالْوَعْدِ وَالْوَعِيدَ بِمَا حَقٌّ...» (قمی، بی‌تا: ۷۱۲).

۴. اینکه علامه طباطبایی و دیگران مرقوم داشته‌اند که وعید الهی، فقط حق خداوند است و لذا عمل نکردن به آن ظلمی به موعودله محسوب نمی‌شود، بیانی تام نیست. در واقع این سخن زمانی صحیح است که گناهی که منجر به وعید الهی شده است، تنها حق الله باشد؛ اما اگر شخصی حقوق الناس را تضییع نمود و بدون توبه، جبران و اصلاح گناه خویش، از دنیا رفت و از سویی دیگر آن فردی که حق او تضییع شده نیز توان استیفای آن را در این دنیا نداشت، آیا باز هم عمل به وعید الهی در دادگاهی که

همه مستضعفان در طول تاریخ بشریت چشم امید به سوی آن دوخته‌اند، واجب و ضروری نخواهد بود. البته کاملاً مشخص و واضح است که منظور ما از این وجوب، «وجوب عن الله» می‌باشد و نه «وجوب علی الله» و هیچ قدرتی چنین توانی را نخواهد داشت که حقی بر گردن خداوند واجب کند. بنابراین این گونه به نظر می‌رسد که در قتل عمدی مؤمن که از بالاترین موارد تزییع حقوق الناس می‌باشد، خلف وعید الهی قبیح است؛ زیرا که قاتل حق حیات را از یک مقتول مؤمن سلب نموده است و این بالاترین ظلم است. روایات زیادی نیز بدین مضمون در میراث اسلامی آمده است که شخص مقتول در قیامت به خونخواهی در برابر پروردگار قیام خواهد نمود (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۸/۵). مگر اینکه گفته شود که خدای متعال از روی رحمت بی‌منت‌های خود آن قدر پاداش به مقتول می‌دهد که از حق خود صرف‌نظر کرده، مؤمن قاتل از خلود نجات می‌یابد. روشن است که این رحمت الهی در صورت تحقق، به پاس ارزش و احترام به روح مؤمن خواهد بود اما اگر این مؤمن در دنیا با ارتکاب این قتل به جرگه مرتدان پیوسته و با روح کفر از دنیا رود دیگر از چنین فیضی طرفی نخواهد بست.

۵. حتی اگر بپذیریم که عمل به وعید واجب نیست، باز هم نمی‌توان آیه محل بحث را مشمول این حکم قرار داد. برهان ما تأکیداتی است که در خود این کریمه آمده است که شدت غضب الهی را نسبت به این عمل شنیع می‌رساند. تعبیراتی همچون «خالداً فیها»، «غضب الله علیه»، «لعنه» و «أعد له عذاباً عظیماً» هر یک به گونه‌ای تأکید خداوند متعال در مجازات چنین شخصی خواهد بود (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۴/۱۰).

۶. بر فرض عدم وجوب عمل به وعید، ذکر این نکته ضروری است که دایره عفو الهی نیز دارای چارچوب و ضوابط خاصی است که از دیگر آیات قرآن کریم مستفاد می‌شود. یکی از کلیدی‌ترین آیات در این زمینه، آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا یَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ یَشَاءُ...» (نساء/ ۴۸) است که قبلاً نیز به مناسبتی از آن بحث شد. آنچه مسلم است اینکه خداوند متعال بر طبق این آیه شریفه، گناه شرک را بدون توبه به هیچ عنوان نخواهد بخشید. بنابراین در مورد قتل عمدی مؤمن نیز اگر قاتل با قتل مؤمن، مستحل حرام ضروری کرده و مرتد شود و یا اینکه به جهت ایمان مقتول او را به قتل برساند، چنین گناهی در ردیف شرک و کفر بوده و بر طبق این آیه، چنین قتلی بدون توبه هرگز

مشمول عفو الهی قرار نمی‌گیرد. در نتیجه خلف وعید در مورد چنین قاتلی از سوی خداوند قبیح و مذموم است.

البته ممکن است در جواب گفته شود که صدر خود این آیه (نساء/ ۴۸) نیز وعید است و غیر لازم‌الاجرا؛ آنگاه در جواب گفته می‌شود که اولاً سیاق این آیه دالّ بر اخبار است و نه انشاء، در ثانی اگر این گونه باشد، دیگر هیچ اعتمادی به دلالت ظاهری آیات وجود نخواهد داشت و بساط کذب و افتراء در دین ورود پیدا خواهد کرد.

۲. رهیافت معیار

در این رهیافت، سعی خواهیم نمود تا به کمک قاعده اصولی «تعلیقُ الحُکم علی الوصف مُشعَّرٌ بالعلیّة» از یک سو تعارض موجود در آیه محل بحث (نساء/ ۹۳) را حل کنیم و از سویی دیگر کارایی این قاعده را در حل مشکلات کلامی و فقهی که در خلال تفسیر قرآن رخ می‌دهد، تبیین نماییم. قبل از انجام این مهم، لازم است تا ابتدا با مفهوم این قاعده آشنا شویم.

۲-۱. مفهوم‌شناسی قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیّة»

یکی از قواعدی که در علم اصول فقه، در ذیل مبحث مفاهیم و به طور مشخص مفهوم وصف مطرح می‌شود، قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیّة» می‌باشد که از این پس به جهت اختصار به آن «قاعده» می‌گوییم. بر طبق این قاعده، وصف اصولی که به جای اسم ظاهر می‌آید، می‌فهماند که صفت، علت حکم است.

علمای منطقی و اصولی، دلالت را به سه نوع کلی: ۱. دلالت عقلی، ۲. دلالت طبیعی و ۳. دلالت وضعی، تقسیم‌بندی کرده‌اند. در این میان، دلالت وضعی نیز به سه قسمت: دلالت مطابقی، دلالت تضمینی و دلالت التزامی منقسم می‌شود. همچنین دلالت التزامی به نوبه خود شامل دو بخش دلالت التزامی بین و دلالت التزامی غیر بین خواهد شد (مظفر، بی‌تا: ۳۰۹-۳۰۵؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۲۰). قاعده مطروحه در اینجا ذیل باب دلالت التزامی غیر بین قرار خواهد گرفت که نام دیگر آن اشعار است.

به عنوان مثال، زمانی که گفته می‌شود: «أُکْرِمَ زَيْدًا الْعَالِمَ» این جمله مُشعر

(اشاره کننده، خبردهنده) به این است که اکرام زید به دلیل عالم بودن او می‌باشد؛ گویا گفته باشد: «أكرم زيداً لأجل علمه» (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۶۶). بنابراین این وصف «العالم» است که در عِلّت حکم «أكرم زيداً» شأنت و مدخلیت ایجاد می‌کند.

البته ذکر این نکته ضروری است که هرچند بین دو جمله «أكرم زيداً العالم» و «أكرم زيداً لأجل علمه» اختلاف در صراحت عِلّت حکم موجود است، اما این اختلاف زمانی محقق است که کلام، خالی از قرینه باشد؛ اما اگر بتوانیم شواهد و قرائنی بر مدّعی خود ارائه دهیم، این اشعار به حد ظهور خواهد رسید و اختلاف مرتفع خواهد شد (انصاری تبار، ۱۳۹۴: ۱۲۴/۱).

لازم به توضیح است که منظور از وصف اصولی، هر چیزی است که بتواند به عنوان قید برای موضوع حکم قرار گیرد. به عبارت دیگر، وصف اصولی اعمّ از وصف نحوی است؛ زیرا وصف نحوی شامل حال و تمیز نمی‌گردد ولی وصف اصولی، حال، تمییز، ظرف و جار و مجرور را نیز در بر می‌گیرد (همان: ۱۲۰/۱؛ قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

این قاعده جزء یکی از دلایلی قرار گرفته است که قائلان به مفهوم داشتن وصف به آن استدلال می‌کنند (مظفر، بی‌تا: ۱۷۳/۱؛ بروجردی طباطبایی، ۱۴۱۵: ۵۳۲). اصولیانی که در طرف مقابل با مفهوم داشتن وصف مخالفند، معتقدند که از این قاعده نمی‌توان در جهت مفهوم داشتن وصف بهره جست؛ اما آنها نیز اصل این قاعده و دلالت اشعاری آن را پذیرفته و در آن خدشه‌ای وارد نکرده‌اند و تنها این دلالت را برای اثبات مفهوم داشتن وصف، کافی نمی‌دانند که از حوزه بحث ما خارج است (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۱۵۹/۱). شیخ انصاری در کتاب *المکاسب* (۱۴۱۰: ۱۹۱) و *فرائد الاصول* (بی‌تا: ۵۴۱/۲)، وحید بهبهانی در *الفوائد الحائریه* (۱۴۱۵: ۳۴۳) و شهید صدر در *الاجتهاد والتقلید* (۱۳۷۸: ۳۰۹) از جمله اصولیانی هستند که به این قاعده استناد جسته و دلالت آن را بین می‌دانند.

نکته دیگر آنکه با راهیابی این قاعده به تفسیر قرآن، پذیرش آن به مراتب آسان‌تر می‌شود؛ زیرا که متکلم این کلام با سایر متکلمان فرق جوهری دارد. در تفسیر قرآن با کلام الهی سروکار داریم که خداوند متعال در کمال ایجاز و اعجاز، معارف ژرف و گسترده‌ای را به بشریت عرضه داشته است تا غوّاصان علوم الهی از تک‌تک اشارات و

لطایف آن، حظی وافر نصیب خویش سازند. بنابراین انسانی را که اسیر کلام خویش است نمی‌توان با متکلمی که به تمامی جوانب کلام خود آگاهی داشته و بلکه همان کلام او معجزه رسول خاتم اوست، مقایسه نمود. لذا استفاده از این قاعده در تفسیر قرآن نه تنها بی‌اشکال بوده، بلکه به مفسر کمک خواهد نمود تا زوایای پنهانی از کلام‌الله را کشف کرده تا به کمک آن با چالش‌های تفسیری مقابله و در نتیجه تفسیر گویاتری از کلام الهی ارائه دهد.

۲-۲. کارکرد قاعده مطروحه در آیه ۹۳ سوره نساء

بر طبق این قاعده، وصف ایمان مقتول در صدور حکم شأنیت داشته و نقش کلیدی ایفا خواهد نمود؛ بدین معنا که اگر کسی مؤمنی را به جهت ایمان او به قتل برساند، با این عمل خود، حتی اگر مؤمن و مسلمان بوده باشد، چون حکم ضروری دین را انکار کرده، مستحق عذاب جاویدان در دوزخ خواهد بود. بنابراین اگر قتل مؤمن به سبب الحاد قاتل و عناد و محاربت وی با اسلام و مؤمنان باشد، چنین قاتلی از نظر فقهی مهدورالدم است و حتی عفو اولیای دم سبب رفع حکم اعدام چنین شخصی نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۹/۲۰).

با این توضیح، این نکته روشن خواهد شد که علی‌رغم پذیرش تعمیم لفظ «من» در عبارت «من یقتل» که شامل مؤمن و کافر خواهد شد، اما مراد از قتل عمدی مؤمن در این کریمه، هر نوع قتلی نمی‌باشد. به دیگر سخن، اگر قاتل به سبب کینه و عداوت شخصی، مالی و یا خانوادگی اقدام به قتل مؤمنی دیگر کند، خواه مؤمن و یا کافر باشد، تخصصاً از شمول این آیه خارج است. در صورت اخیر، اگر قاتل، مؤمن باشد، گرچه مرتکب گناه کبیره شده است اما خلود در جهنم برای او مطرح نبوده و از شفاعت شافعان بهره‌مند خواهد شد و در صورتی که قاتل، کافر باشد، حکم خلود او در جهنم از این آیه قابل استخراج نبوده، باید به دیگر آیات در این زمینه مراجعه نمود. لذا کفر اعتقادی در برابر کفر عملی، ملاک صدور حکم در این کریمه می‌باشد.

در میان مفسران فریقین، صاحب تفسیر تسنیم از میان شیعیان، استفاده از این قاعده را بدون ذکر شواهد و قرائن، در حدّ یک احتمال مطرح می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹:

۱۶۱/۲۰). همچنین در میان عامه نیز فخر رازی گرچه به این قاعده اشاره می‌کند، اما وصف عامدانه بودن قتل را ملاک حکم می‌گیرد و از وصف ایمان مقتول غافل است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۳/۱۰).

۳-۲. شواهد و قرائن

به منظور دوری جستن از تفسیر به رأی و همچنین اعتماد و اطمینان بیشتر نسبت به رهیافت معیار، شواهد و قرائنی ارائه خواهد شد تا دلالت قاعده از مرحله اشعار به ظهور برسد.

۱-۳-۲. شواهد سیاقی

در مباحث تفسیری، سیاق یک قرینه پیوسته لفظی محسوب شده که از یک منظر به سیاق کلمات، سیاق جملات و سیاق آیات تقسیم‌بندی می‌شود (بابایی، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۸). آنچه که در اینجا می‌تواند به عنوان یک قرینه در تحکیم مدعای ما نقش مهمی ایفا کند سیاق آیات و کلمات خواهد بود.

۱. سیاق آیات

با نگاهی به فضای صدور سوره مبارکه نساء خواهیم دید که در آیات ۷۴ تا ۱۰۴، محور اصلی همان مسئله نبرد و قتال با مشرکان و منافقان است. لذا از آنجا که ممکن است در صحنه نبرد، مؤمنی با کافر و منافقی جابه‌جا گرفته شده و به اشتباه به قتل برسد، خدای متعال در آیه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَحَرِيرٌ بِرَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ...﴾ (نساء/ ۹۲)، حکم قتل خطایی مؤمن را عنوان می‌کند.

تعبیر صدر این آیه شریفه نشانگر آن است که اصلاً در شأن یک انسان مؤمن نمی‌باشد که بخواهد برادر مؤمن خود را عمدتاً به قتل برساند یا حتی در اندیشه چنین عملی باشد؛ مگر اینکه این فعل از روی خطای در تشخیص و تطبیق در صحنه نبرد اتفاق افتد و گرنه صدور این عمل از یک مؤمن در حق مؤمنی دیگر بسیار بعید و قبیح و دور از انتظار است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴۰/۲۰). این تعبیر مشابه تعبیری است که در مورد خیانت پیامبران الهی وارد شده است: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَبَ...﴾ (آل عمران/ ۱۶۱) یا

تعبیری که در مورد اتخاذ ولد توسط خدای سبحان آمده است: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَاَلِدِهِ...﴾ (مریم/ ۳۵). لذا صاحب تفسیر تبیان استثناء در این آیه را استثنای منقطع می‌داند که رأی جمهور مفسران است (طوسی، بی‌تا: ۲۸۹/۳). این نظر می‌تواند تا حدود زیادی بر صحت مدعای ما گواهی دهد؛ از این رو خدای متعال بلافاصله پس از بیان حکم قتل خطایی که متناسب با انسجام نظم ادبی است، در آیه بعد حکم قتل عمدی را صراحتاً اعلام می‌دارد. بنابراین سر تقدیم حکم قتل خطایی بر حکم قتل عمدی روشن می‌شود که اولی به منزله مقدمه و فرع بر دیگری است و گرنه دومی بر اولی مقدم و اصل و اساس می‌باشد. از این رو ملاحظه می‌شود که در هر دو آیه ۹۲ و ۹۳ که دارای یک پیوستگی و پیوند معنایی نزدیک به هم می‌باشند، آنچه که شأنیت و مداخلیت یافته است همانا وصف ایمان مقتول است که هتک حرمت آن با قتل تعدی مورد تحذیر و تقبیح شدید واقع شده است.

از این گذشته همان گونه که قبلاً نیز گفته شد، آیه مورد نظر در میان دو آیه دیگری قرار گرفته است که عهده‌دار بیان احکامی در مورد قتل مؤمنان است و خطاب در آنها متوجه مسلمانان و مؤمنان است. صدر آیات ۹۲ و ۹۴ سوره نساء به خوبی مؤید این مطلب است. لذا سیاق آیات ایجاب می‌کند که هر نوع تفسیر ما از آیه باید هماهنگ با این مسئله باشد؛ به گونه‌ای که مؤمن قاتل از شمول حکم آیه خارج نشود. در واقع بر طبق این سیاق، بطلان رهیافت انحصارگرا مشخص خواهد شد.

۲. سیاق کلمات

از کنار هم قرار گرفتن چند کلمه در ضمن یک جمله یا آیه می‌توان ظهور خاصی را که به جمله یا آیه بخشیده می‌شود، کشف و در نتیجه به مقصود گوینده پی برد. در آیه محل بحث نیز واژه «لعنت الهی» از چنین خصوصیتی برخوردار است؛ لذا از کنار هم قرار دادن محمول حکم این آیه شریفه (خلود قاتل و غضب و لعنت الهی بر وی) در کنار به کارگیری تفسیر قرآن به قرآن در لسان معصومین می‌توان به این نکته پی برد که موضوع حکم آیه ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ یقیناً گروه مؤمن را شامل نخواهد شد. تفصیل این مجمل آنکه نگاهی به دیگر موارد کاربرد واژه «لعن» در قرآن کریم نشان می‌دهد

که خداوند هیچ گاه مؤمنین را لعنت نکرده و در مقابل، آنها را به رحمت عامه و خاصه خویش بشارت داده است. در روایتی طولانی از امام باقر (ع) گزارش شده است:

«... وَلَا يَلْعَنُ اللَّهُ مُؤْمِنًا، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَنَّ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾ * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلَا يَأْوِلُونَ أَصِيْرًا﴾ (احزاب/ ۶۴-۶۵)...» (کلینی، ۱۴۰۱: ۳۱/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳۴/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۰۶/۳).

از جمع بندی شاهد اول و دوم در این قسمت متوجه خواهیم شد که گرچه به حکم شایع اولی، مؤمنین نیز مشمول حکم آیه خواهند بود اما آنان با ارتکاب این قتل، خود را از جرگه مؤمنین بیرون کشیده، به کفار ملحق می شوند و لذا مورد لعنت و غضب الهی واقع می شوند.

۳. همچنین فعل مضارع «یقتل» در آیه محل بحث که دال بر استمرار است، برخلاف فعل ماضی «قتل» در آیه ۹۲ همین سوره، نشان از تداوم روحیه ای دین ستیز در قاتل است که نه تنها منشأ قتل بوده، بلکه پس از وقوع قتل نیز همچنان در او ریشه دار بوده و مانع از پشیمانی او خواهد شد؛ گویا اگر مقتول مجدداً نیز زنده شود، قاتل نیز مجدداً همین کار را تکرار خواهد نمود. در صورتی که مؤمنی که به سبب مسائل شخصی و مالی، مؤمنی دیگر را به قتل برساند، پس از گذشت اندک زمانی پشیمان شده، توبه می کند؛ زیرا که حق حیات را از هم کیش خود سلب نموده است.

۲-۳-۲. شواهد روایی

دست کم سه دسته از روایات در این زمینه ما را یاری خواهند نمود:

۱. روایتی که ناظر بر شأن نزول آیه مورد نظر می باشد:

«أَخْرَجَ الْوَاحِدِيُّ عَنِ الْكَلْبِيِّ عَنِ أَبِي صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: إِنَّ مَقِيسَ بْنَ ضَبَابَةَ وَجَدَ أَحَاهُ هِشَامَ بْنَ ضَبَابَةَ قَتِيلًا فِي بَنِي النَّجَّارِ وَكَانَ مُسْلِمًا، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَهُ رَسُولًا مِنْ بَنِي فَهْدٍ، ... فَأَتَى الشَّيْطَانَ مَقِيسًا فَوْسُوسَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: تَقْبَلُ دِيَةَ أَحِيكَ، فَيَكُونُ عَلَيْكَ سَبَّهُ، أَقْتُلِ الَّذِي مَعَكَ فَيَكُونُ نَفْسَ مَكَانِ نَفْسٍ وَفَضْلَ الدِّيَةِ، فَفَعَلَ مَقِيسٌ ذَلِكَ... فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَعْتَدًا﴾ ثُمَّ أَهْدَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَمَهُ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ، فَأَدْرَكَهُ النَّاسُ بِالسُّوقِ فَقَتَلُوهُ» (عناية، ۱۴۱۱: ۱۷۲-۱۷۳).

بدین شکل که این آیه در مورد یکی از مسلمانان به نام مقیس بن ضبابه کنانی نازل شده است که پس از گرفتن دیه برادر مقتول خود از قبیله بنی النجار به کمک فرستاده مخصوص رسول خدا ﷺ یعنی قیس بن هلال فهری، تعصب جاهلیت او، وی را وادار کرد تا در برابر حکم شارع گردن ننهد، با کشتن قیس بن هلال فهری از دین اسلام کناره گیری کرده، مرتد شده و به طرف مکه فرار کند. پیامبر اکرم ﷺ نیز خون او را مباح اعلام کرد و آیه محل بحث نازل گشت (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۵/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۱/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۷/۴؛ ابن عاشور، بی تا: ۲۲۲/۴).

در مورد ارزیابی اعتبار این روایت باید اظهار داشت که بر پایه عدالت صحابه نزد اهل سنت، اقوال آنان حجت بوده و معتبر تلقی می شود. همچنین از دیدگاه شیعه گرچه بنا بر نظر مشهور، حدیث موقوف به دلیل عدم اتصال آن به معصوم از اعتبار کافی برخوردار نمی باشد، اما از آنجا که در روایات شأن نزول، احتمال ورود رأی و اجتهاد صحابه بسیار کم است، می توان مضمون چنین احادیثی را تلقی به قبول نمود (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۸۳-۲۹۲)؛ خصوصاً که اکثر مفسران شیعی نیز در کتب خود آن را نقل کرده و پذیرفته اند و لذا می توان به عنوان یک شاهد از آن بهره جست؛ هرچند که ارزیابی دقیق سندی آن از حوصله این نوشته خارج است.

بر طبق آنچه که بیان شد، مشخص است که مقیس بن ضبابه کنانی با قیس بن هلال فهری، اختلافی بر سر مسائل شخصی و یا مالی نداشته است و آنچه او را به چنین قتلی وادار می کند، همانا اعتراض او به حکم بین اسلام در احکام قتل و دیه است که با کفر وی همراه می شود و قیس را به عنوان نماینده مسلمین به قتل می رساند. ۲. دسته دیگر، روایاتی هستند که در آن صراحتاً به علت چنین حکمی اشاره شده است:

«عن سماعة قال قلت له [أبا عبد الله عليه السلام] قول الله تبارك وتعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً...﴾ قال: المتعمد الذي يقتله على دينه فذاك التعمد الذي ذكر الله، قال: قلت: فرجلٌ جاء إلى رجلٍ فضر به بسيفه حتى قتله لغضبٍ لا لعيبٍ على دينه، قتله وهو يقول بقول قال: ليس هذا الذي ذكر في الكتاب...» (عياشي، ۱۳۸۰: ۲۶۷/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۴۸/۲-۱۴۹).

در این روایت نیز به خوبی این نکته مبرهن است که فارغ از اینکه قاتل، دیندار است یا کافر، معصوم عَلَيْهِ السَّلَام صفت ایمان و دین مقتول را دخیل در صدور حکم می‌داند.

۳. از جمله قرائن دیگری که به طور فی‌الجمله و نه بالجمله بر صحت ادعای ما گواهی می‌دهد، روایتی است که کشتن یک مؤمن توسط مؤمنی دیگر را مساوی با کفر و خروج از اسلام قاتل می‌داند که در این صورت قاتل بر سبیلی غیر از دین اسلام، اعم از یهودیت، مسیحیت یا آیین مجوس از دنیا خواهد رفت:

«عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام في رجل قتل رجلاً مؤمناً، قال: يقال له: مُتْ أَيَّ مِيتَةٍ شِئْتَ؛ إِنَّ شِئْتَ يَهُودِيًّا وَإِنْ شِئْتَ نَصْرَانِيًّا وَإِنْ شِئْتَ مَجُوسِيًّا» (کلینی، ۱۴۰۱: ۲۷۳/۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۹/۲۹).

شایان ذکر است که اگر مفاد این روایت بر طبق ظاهر آن و در معنای کفر اعتقادی حمل شود، شاهد و مؤیدی بر مدعای ما خواهد بود؛ گرچه احتمال دیگری نیز قابل طرح است و آن، حمل کفر بر کفر عملی در مقابل کفر اعتقادی است. البته دیدگاه اخیر بیانگر آن است که چنین قاتلی که بنا بر این روایت تا لحظات آخر حیات خود توبه نکرده و لذا مشمول این خطاب واقع می‌شود، از عفو و شفاعت الهی در سرای آخرت برخوردار شده در نهایت وارد بهشت گردد؛ پذیرش این رأی، مستلزم تکلف بوده و روایت نیز در مورد آن سکوت کرده است. این در حالی است که اگر این قتل ناشی از کفر اعتقادی بوده و شخص در آستانه مرگ قرار گرفته و بدون توبه مشمول این خطاب واقع شود، راه بازگشتی برای او متصور نبوده و به هیچ عنوان مشمول غفران الهی قرار نخواهد گرفت و این با فضا و لحن روایت که در صدد تقبیح و توبیخ چنین قتل و قاتلی است هماهنگ‌تر به نظر می‌رسد. مضاف بر اینکه معمولاً اگر قتل از روی عداوت شخصی و کفر عملی صورت پذیرفته باشد، از آنجا که قاتل، مؤید به روح ایمان است بلافاصله پس از ارتکاب قتل، از عمل خود پشیمان شده و توبه را تا لحظات آخر عمر به تعویق نمی‌اندازد تا مشمول این خطاب واقع شود. با تمام این اوصاف، ظاهر این روایت نیز می‌تواند به عنوان یک احتمال معتابه در ردیف مؤیدات ما قرار گیرد.

در این مورد نیز باید توجه داشت که در روایتی دیگر آمده است که اگر کسی کفر اعتقادی داشته باشد و در روز قتل توبه نکند، او در جهنم خواهد بود.

نتیجه گیری

رہیافت معیار کہ بہ وسیلہ شواہد روایی و سیاقی نیز تأیید می شود، با دیگر آموزہ های دینی ہمخوانی و سازگاری مناسب تری دارد. در این رہیافت، با استفادہ از قاعدہ اصولی «تعليق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیۃ» کہ در موارد دیگری در تفسیر قرآن نیز می تواند راہگشا باشد، نہ تنها تعارض ابتدایی آیہ محل بحث با دیگر آموزہ های اسلامی مبنی بر عدم خلود مؤمن در دوزخ، دفع خواهد شد، بلکہ استدلال آن دستہ از کسانی کہ با تمسک بہ این آیہ خواہان اثبات خلود در معنای درنگ طولانی و نہ جاودان در جہنم هستند، با چالش جدی روبہ رو می شود. بنابراین همان گونه کہ قبلاً ہم ذکر شد، دیگر نیازی بہ تأویل آیہ بر خلاف ظاہر آن نیست.

ہمچنین در سایہ این بیان، سرّ تہدیدہای عظیم دیگری نظیر شمول غضب و لعنت الہی بر قاتل مؤمن، برای خوانندہ فہیم ہویدا گشتہ و چگونگی توبہ چنین اشخاصی نیز مشخص خواهد شد.

بہ طور کلی این مطلب قابل عنوان است کہ سایر انواع قتل عمدی مؤمن از قبیل قتل از روی عداوت شخصی، دعاوی مالی، خانوادگی و... از موضوع حکم این آیہ تخصصاً خارج است و آیہ در صدد تبیین مسئلہ دیگری است کہ توضیح دادہ شد. گرچہ در ضمن بحث از این آیہ مشخص شد کہ این قبیل از قتل ها نیز گناہ کبیرہ محسوب شدہ و بہ غیر از کیفر دنیوی قاتل از حیث حکم فقہی و مجازات روانی و اجتماعی، چہ بسا او را تا دیرزمانی در دوزخی معذب کند کہ اندک رحمتی در آن یافت شدہ، بلکہ عذاب آن پس از ہر اِخباتی مجدداً ازدیاد می یابد. لذا بر ہر صاحب عقلی ضروری است کہ خود را مخاطب این آیات دانستہ و از عواقب سوء آن بر حذر باشد.

از جملہ نتایج دیگر استفاد از این پژوهش آن است کہ با استفادہ از این قاعدہ، فلسفہ و حکمت حکم نیز تبیین می شود تا در بیانی سرشار از ایجاز و اعجاز، ظرفیت ها و ظرافت های ادبی قرآن کریم بر مفسران ژرف اندیش مبرہن گردد.

کتاب‌شناسی

۱. آلوسی، محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ، بی تا.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۵. انصاری، شیخ مرتضی، *کتاب المکاسب (المحشی)*، قم، دار الکتب، ۱۴۱۰ ق.
۶. انصاری تبار، مجید، *شرح جامع نموداری اصول الفقه*، اصفهان، مرکز مدیریت حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۹۴ ش.
۷. بابایی، علی اکبر و غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۲ ش.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۹. بروجرودی طباطبایی، حسین، *نهایة الاصول*، قم، تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. بهشتی، مهدی، «خلود در قیامت: رهنمودهایی از تفسیر المیزان»، *مجله رشد آموزش معارف اسلامی*، شماره ۷۸، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*، ایران، الشریف الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. جمعی از محققان، *فرهنگ‌نامه تحلیل واژگان مشابه در قرآن (آخر - احصاء)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۹۴ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، تحقیق و تنظیم مجید حیدری فر و حسن جلیل‌زاده، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق مؤسسه آل‌البتیة، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *معادشناسی*، مشهد مقدس، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۳۱ ق.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. دهقانی محمودآبادی، محمدحسین و محمدرضا بلانیان، «تحلیلی بر جاودانگی عذاب اخروی از دیدگاه ملاصدرا و تطبیق آن با آیات و روایات»، *مجله الهیات تطبیقی*، شماره ۲، ۱۳۸۹ ش.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، دمشق - بیروت، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. شهرستانی، الملل والنحل، قاهره، مکتبه مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۸۷ ق.
۲۴. شیخ مفید، محمد بن نعمان، *اوائل المقالات*، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، مکتبه حقیقت تبری،

- ۱۳۷۱ ق.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۶. صدر، رضا، *الاجتهاد و التقليد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ق.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۲. عنایه، غازی، *اسباب النزول القرآنی*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر*، تحقیق رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۷. همو، علم الیقین، تحقیق محسن بیدارفر، بی جا، بیدار، ۱۴۱۶ ق.
۳۸. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۹. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۴۰. قلی زاده، احمد، *واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه*، تهران، بنیاد پژوهش های علمی و فرهنگی نور، ۱۳۷۹ ش.
۴۱. قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، تصحیح سیدمجتبی حسینی موحد، قم، انتشارات مجتبی، بی تا.
۴۲. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الفرائض*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت، دار صعب، دار التعارف، ۱۴۰۱ ق.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. محمدی، علی، *شرح اصول فقه*، قم، قدس، ۱۳۷۸ ش.
۴۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۴۷. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۴۸. معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، قم، تمهید، ۱۳۸۸ ش.
۴۹. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۵۰. ملکی اصفهانی، مجتبی، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم، نشر عالمه، ۱۳۷۹ ش.
۵۱. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۲. وحید بهبهانی، محمدباقر، *الفوائد الحائره*، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.



موجز المقالات

دراسة في تأثير متعلّق المعرفة في الأخلاق من منظور القرآن الكريم

- حامد مسكوب (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد، فرع العلوم والأبحاث)
- سيّد محمّد باقر حجّتی (أستاذ بجامعة آزاد الإسلامية، فرع العلوم والأبحاث)
- مهديّ مهريزيّ (أستاذ مشارك بجامعة آزاد الإسلامية، فرع العلوم والأبحاث)

سعى البحث إلى تسليط الضوء على تأثير متعلّق المعرفة في الأخلاق من منظور القرآن الكريم. لذلك استهلّ البحث بنظرة دقيقة على آيات القرآن الكريم من هذا المنظور، وبوّب المعارف القرآنيّة المؤكّدة والمؤثّرة في الأخلاق، ومن ثمّ حلّلها، وهي كالتالي:

١. معرفة الدنيا، ٢. معرفة الآخرة، ٣. معرفة الشريعة والتعاليم الأخلاقيّة، ٤. معرفة الشيطان وسبل مواجهته، ٥. معرفة الإنسان، ٦. معرفة الله المتعال. ثمّ تركّز البحث على دراسة مدى التأثير الأخلاقيّ الكامن في هذه المعارف، وأعمقها وأكملها تأثيراً في الأخلاق. خلص البحث إلى أنّه كلّما ارتقى متعلّق المعرفة أكثر، ازداد تأثيره الأخلاقيّ عمقاً وسموّاً، وإنّ أعلى مراتب المعرفة -وهو التوحيد ومعرفة صفات الله تعالى- سيتركّز أعمق التأثير في إصلاح الأخلاق وتقويمها.

المفردات الرئيسيّة: المعرفة، الأخلاق، الدنيا، الآخرة، التعاليم الأخلاقيّة.

ضرورات الإدارة في التبليغ الاستراتيجي الشامل من منظور القرآن الكريم

- محمد نقي ديارى بيدگلي (أستاذ بجامعة قم)
- محمد هادي مفتح (أستاذ مشارك بجامعة قم)
- نعمة الله فيروزي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة قم)

لقد عدّ القرآن الكريم أهمّ رسالات الأنبياء الإلهيين إبلاغ رسالة الدين وتبليغها. والعناية بمعايير التبليغ في القرآني، تكشف الحقيقة القائلة بأنّ مهمة التبليغ، ليست مجرد نقل الرسالة وإبلاغها؛ بل نجاحها نتيجة نظرة علمية إستراتيجية إلى أبعاد التبليغ المعقدة والعوامل المؤثرة فيه. تفيد دراسة المؤلفات والخطوات الكثيرة في هذا المجال بأنّ المصادر والاتجاهات الحاليّة تتركز في أغلب الأحوال «على طرق التبليغ الفردي، وشرح النماذج في الداخل الديني»، وقلّما تعرض اتّجاهًا شاملاً دقيقًا لانسجام عناصر التبليغ وأبعاده وتماسكها. خلصت هذه الدراسة في ضوء معارف القرآن الكريم والسيرة العمليّة لأهل البيت عليهم السلام إلى ضرورات يمكن العناية بها أن تفضي إلى تطوّر وتأثير ملحوظ في مسار التبليغ الديني؛ ومن هذه الضرورات تجدر الإشارة إلى ضرورة الفهم الشامل من وجوه التمايز، تبليغ الدين أهدافه ووظائفه، تحديد الأولويات في نظام موضوعات التبليغ، عرض المشاريع الشاملة الطويلة المحاور، تخطيط نظام المشاركة الشاملة، وأيضًا تطبيق نظام المسح والتقييم الشامل في التبليغ. وبناءً على مخرجات التبليغ الإستراتيجي الشامل، فإنّ الترويج لأصل الدين وترسيخ أسسه في المجتمع لن يحصل بالنظرة الجزئية والإجراءات القصيرة الأجل؛ بل لا بدّ من تنفيذ هذه الخطوات والإجراءات على الأسس الدينيّة الأصيلة، وبمحموريّة رسم دقيق للآفاق المستقبلية، وتحديد منطقيّ لدور كلّ الأجزاء ومكانتها، وأبعاد وبرامج المتناسقة.

المفردات الرئيسة: تبليغ الدين، ضرورات الإدارة، إستراتيجيات شاملة، القرآن الكريم.

دراسة في نمط الحياة الإيماني على ضوء القراءة المضموتية والبنويّة في سورة الحجرات وفق دراسة دلالية للإيمان والكفر

- أبو الفضل حرّي
- أستاذ مساعد بجامعة أراك

هذا البحث يسلط الضوء على نمط الحياة الإيماني من خلال قراءة مضمونيّة وبنويّة لسورة الحجرات وفي ضوء دلالات الإيمان والكفر. يبدأ البحث باستعراض خلفيّة الدراسات التفسيرية المتعلّقة بسورة الحجرات بما فيها الميزان والأمثل وبعض الدراسات المستقلّة. ثمّ تتركز عدسة البحث على بنية سورة الحجرات ومضمونها في ضوء نمط الحياة الإيمانيّ. فقولته تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا»، يُعدّ ضرباً من الدعوة أو الخطاب الذي يمثّل الأيديولوجيا الإسلاميّة. وتكررت هذه الدعوة في سورة الحجرات ستّ مرّات. يناقش البحث هذه الدعوات في ضوء التقابل الدلاليّ بين الإيمان والكفر. ثمّ يتطرّق البحث إلى موضوع نمط الحياة الإيمانيّ أيضاً. بعد ذلك، يقال بأنّ هذه الدعوات تحمل شحنة دلاليّة سلبية، ويجب اجتنابها في نمط الحياة الإسلاميّ. كما تناول البحث ستّ ردائل خلقيّة لسانيّة ذميمة وفق دلالات مقولتي الإيمان والكفر وحقولهما الدلاليّة. وتلك الرذائل هي: الاستهزاء، والعيب والتعير، والتنازب بالألقاب القبيحة، وسوء الظنّ، والتجسس والغيبة. ثمّ توصف التقوى بأنّها أفضل صفة مؤثّرة في تلك الصفات الذميمة. وينتهي المقال إلى رسم نموذج على أساس قطبي الإيمان والكفر لنمط الحياة الإيمانيّ، والإشارة إلى النتائج المستخلّصة.

المفردات الرئيسيّة: نمط الحياة الإيمانيّ، علم الدلالة، الإيمان، الكفر، الحجرات.

المنهجية والتحقّق من صحّة استنباط دلالة الإشارة القرآنيّة

- سيّدة بتول ضياء الدين (طالب دكتوراه في التفسير المقارن بجامعة المصطفى العالميّة)
- حسن نقى زادة (أستاذ جامعة فردوسيّ في مشهد)
- حسن خرقانيّ (استاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- مرتضى نوروزيّ (عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة المصطفى العالميّة)

يتناول هذا البحث مفهومًا علميًّا لتوضيح دلالة الإشارة ومقامها وأركان وشروط وضوابط تحقّقها وحجّيتها، ويستثمر نهج الاستناد والوصف والتحليل. وتدلّ الدراسات في باب دلالة الإشارة على أنّ هذا النوع من الدلالة ليس من سنخ اللفظ، بل هو أمر أوسع من ذلك، ومن النوع غير الصريح والدلالة الالتزاميّة، ولا يكون حسب العرف المقصود المباشر للمتكلّم، غير أنّ هذا التعبير يستعمل تسامحًا فيما يتعلّق بالله وكلامه،

لأنه تعالى عالم مطلق بجميع الأمور. ولهذه الدلالة درجات تقسم وفق التعريفات إلى جلىّ وخفى، ويمكن الوقوف على هذه الدلالة بالدقة العقلية ومن الدلالات البينة، إلا أنها تكون بالمعنى الأعم وتأتي درجة دلالة الإشارة بعد دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه. إن حجّية دلالة الإشارة من باب حجّية ظواهر الألفاظ هي مسألة موضع شك، لأنها ليست المقصود الأصلي للمتكلّم لا من حيث الاستعمال ولا من حيث السياق، إذ أريد بها التبعية والارتكاز، بيد أنه يمكن اعتبار هذه الدلالة من الدلالات التبعية، وعدّها حجة من باب الملازمات العقلية. وتتمتع دلالة الإشارة بخاصية الاطلاع على الإعجاز البياني للقرآن الكريم والعالم الشموليّ للأحكام وعلوم القرآن، ويمكن بواسطتها استنباط الأحكام الشرعية والأحكام السياسيّة والأمر العقائديّة وما شابهها من القرآن. المفردات الرئيسة: الدلالة الالتزامية، دلالة الإشارة، الاستنباط من القرآن، أصول الفقه.

المبادئ والمناهج التفسيرية ودورها في تحديد مفهوم التوحيد

- حميد إيماندار (أستاذ مساعد بجامعة شيراز)
- حامد مصطفويّ فرد (أستاذ مساعد بجامعة وليّ عصر عليه السلام رفسنجان)

إنّ القرآن الكريم هو المصدر الرئيس في تقرير العقائد الكلامية والعقدية في منظور جميع الفرق الإسلامية؛ تركّز هذا البحث على دراسة تأثير المبادئ والمناهج التفسيرية في مضمار مبادئ العقيدة الإسلامية، دائرة في فلك التوحيد باعتباره أهمّ القضايا في مبادئ العقيدة الإسلامية. وفي هذا البحث سندرس المبادئ الصدورية والدلالية للتفسير ومناهجه من حيث دورها ووظائفها في تحديد مفهوم التوحيد. فالإتجاه الهرمينوطيقيّ في التفسير استأثر باهتمام الباحثين انطلاقاً من تأثيره العميق بمبادئ التفسير، وانصرف همّ الباحثين في هذا المجال إلى دراسة تقصّي النتائج السلبية لهذا الإتجاه في حجّية القرآن الكريم الصدورية. والنظرة المتميزة إلى الوحي القرآني ياضفاء الطابع الإنساني وغير الإلهي على ماهية الألفاظ والمعاني القرآنية تُعدّ نقطة ارتكاز في المبادئ التفسيرية للإتجاه الهرمينوطيقيّ، ما أثار مباشرة في تلقّي هذا الإتجاه من مختلف جوانب التوحيد. أمّا في حقل المبادئ الدلالية فقد اهتمّ الباحثون بأبحاث مثل المستويات الدلالية، وقابلية فهم الوحي القرآنيّ، مؤكّدين على دور هذه المبادئ في الأبحاث التوحيدية كمبحث

التأويل وتشابه الصفات الإلهية. ولقد أفرز تأكيد علماء الفريقين على الاستقلال الدلالي للقرآن الكريم بين حين وآخر إلى الجنوح إلى وجهات نظر سلفية في مضمار التوحيد العملي؛ فمنهج التفسير الأثري في الوسط السنّي تمثّل في التيار السلفي، وأثار التجسيم والتشبيه في مجال التوحيد الصفاتي، مركزًا على الروايات الغنّة؛ كما أنّ الاتجاه الأثري الشيعي هو الآخر أسفر عن التأويل والنزعة الباطنية في مجال التوحيد من خلال الطعن في استقلالية الدلالات القرآنية. إلى ذلك أفرز الحضور البارز للتفسير التأويلية والتمثيلية في المنهج التفسيري الفلسفي والنظر إلى القرآن باعتباره نتاجًا أدبيًا وثقافيًا في الاتجاه التفسيري الأدبي، أفرز ذلك كلّ تأثيرات سلبية في انطباعات أصحاب هذا الاتجاهين عن التوحيد الصفاتي.

المفردات الرئيسة: التفسير، التوحيد، المناهج التفسيرية، المبادئ التفسيرية.

تحليل مفهوم الجمال في القرآن الكريم في ضوء الحقول الدلالية

- سيّدة إلهام آقائي أرنند آبادي (طالبة دكتوراه في فلسفة التربية والتعليم بجامعة الزهراء عليها السلام)
- جميلة علم الهدى (أستاذة مشاركة بجامعة الشهيد بهشتي)

هذه الدراسة سعت إلى تحليل مفهوم الجمال في القرآن الكريم بالاستعانة بالحقول الدلالية، وهي فهم دلالة مفهوم واحد عبر دراسة المفاهيم المرتبطة به، بحيث تُتضح الأبعاد والزوايا المهمة والخاصة لذلك المفهوم وكذلك علاقاته مع المفاهيم الأخرى. ومن أجل تحقيق الهدف الرئيس المذكور آنفًا، اعتمد البحث مراحل الدراسة الدلالية لمفردات الجمال والمعبرة عنه، معرفة رتبة المفردات، معرفة العلاقات الدلالية بين المفردات، استنباط المفاهيم الرئيسة المرتبطة بالجمال والتعبير الجمالي، وأخيرًا تحليل مفهوم الجمال الحقيقي المنتهي إلى الخير، والجمال الحقيقي المنتهي إلى الشرّ وتصوير الجمال. منهج البحث، تحليلي على أساس الحقول الدلالية، واستعان بآيات القرآن الكريم والتفسير وأمّهات كتب اللغة. وخلص البحث إلى أنّه يجب في القرآن الكريم التمييز بين مفاهيم الجمال الحقيقي المنتهي إلى الخير والمنتهي إلى الشرّ وتصوير الجمال. وهناك ترابط في منتهى الوثاقه بين مفاهيم الجمال (وتصوير الجمال). وفي الحقيقة مصداق الجمال (وتصوير الجمال)، من شأنه أن يكون بنفسه مولدًا (عاملاً)، أو

معلولاً أو متقارناً مع مظاهر الجمال الأخرى (وتصوير الجمال). بعبارة أوضح يتنامى الجمال (وتصوير الجمال) ويتسع في سلاسل متوالية على الدوام. هذه المفاهيم المؤلدة (الجمال وتصويره)، اختيرت بوصفها مفاهيم رئيسة. وفي تحليل مفهوم الجمال الحقيقي المنتهى إلى الخير، والجمال الحقيقي المنتهى إلى الشرّ وتصوير الجمال مع دراسة المفاهيم المشتركة في العلاقات الإيجابية والسلبية والارتباط الإشارقي بين هذه المفاهيم؛ يجب القول بأن: الإيمان بالله تعالى يحظى بالموقع الرئيس المركزي في الجمال الحقيقي المنتهى إلى الخير. وفي الجمال الحقيقي المنتهى إلى الشرّ وتصوير الجمال، يلتقيان في نقطة واحدة عند خاتمة المطاف رغم اختلافهما في بداية الطريق. وفي كليهما، يؤدّي مفهوم الكفر الدور الأساس.

المفردات الرئيسية: تحليل المفهوم، الجمال، القرآن الكريم، الحقل الدلالي.

المثالية في عين الواقعية من وجهة نظر القرآن الكريم

- محمّد إبراهيم روشن ضمير (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
 - عليّ عربّي آيسك (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- إنّ مناقشة العلاقة المثالية تعني النظر في الأهداف السامية والتطلّع نحو الحقائق، الواقعية تعني مطابقة الحركة على أساس الحقائق فحسب، منذ فترة طويلة بعيدة الأمد أدت إلى مناقشات مطوّلة. إنّ بعض آيات القرآن تدعو الإنسان إلى الأخذ بعين الاعتبار المثل السامية وعدم الالتفات إلى الحقائق، وتحذّر مجموعة أخرى من الجهل بالحقائق. تُظهر نتائج هذا البحث، التي أجريت بطريقة وصفية - تحليلية، على الرغم من أنّه للوهلة الأولى تبدو هاتان الفئتان من الآيات متعارضتين، ولكن يمكن الجمع بينهما بالالتفات إلى آيات أخرى مثل الآيات المتعلقة بعدد أفراد العدو في وجوب الجهاد، والاعتدال في آيات الإنفاق وما إلى ذلك...، وتجعل الإنسان المسلم -بينما يراقب باستمرار المثل العليا والتطلّعات- ينتبه إلى الحقائق الحاضرة. بعبارة أخرى، يدعو القرآن الكريم الإنسان إلى المثالية والواقعية. من الواضح أنّ تجاهل المثل العليا سيؤدّي إلى انحرافات عن الهدف والوجهة، وتجاهل الحقائق سيعقّب الفشل الذريع والإخفاق.
- المفردات الرئيسية: المثالية، الواقعية، المثالية - الواقعية، القرآن.

دراسة في باب قاعدة المعاملة بالمثل على أساس الآية ٥٨ لسورة الأنفال

□ حميد رضا طوسى (أستاذ مساعد بجامعة المصطفى العالمية)

قاعدة الوفاء بالعهد تُعدّ القاعدة المركزية لمختلف المقرّرات في النظام الدولى للمواثيق والعهود. وهذه القاعدة تخسر قدسيّتها إذا نقض الطرف المقابل العهد، وحينئذ تكتسب قاعدة المعاملة بالمثل الشرعية. إنّ القاعدة الأخيرة تُعدّ أهمّ استثناء مشروع من قاعدة الوفاء بالعهد في جميع الأنظمة القانونية بما فيها النظام القرآنى القانونى. ومن المنظور القرآنى فإنّ النقض المبكر للعهود يظهر في أمرين: النقض الواقعى والنقض المستقبلى القائم على القرائن القطعية (النقض الحكمى) وكلاهما يشكّل أساس تسويغ قاعدة الإجراء المتقابل. التسويغ القرآنى لقاعدة الإجراء المتقابل المتعلّق بالنقض الحكمى يتمثّل في الآية ٥٨ لسورة الأنفال. وهناك مذهبان في تفسير هذه الآية لتفرّدها الدلالى. وعلى أساس المذهب الأول، لا حاجة لاستنباط الحكم، إلى الربط الدلالى بين الآية والآيات الأخرى المتعلّقة بنقض العهد؛ لأنّ السمة التعبيرية الإعجازية هي تشريع الحكم بإيجاز أى بألفاظ مختصرة ودلالة واسعة. هذا المذهب التفسيري، يماثل مذهب الاستنباط الفقهي من الآية (قاعدة النبذ) وفي المنهج التفسيريّ الذى تبناه هذا المقال، تبنى عملية كشف «جواز النقض المتقابل» في العلاقات التوافقية للحكومة الإسلامية على نظام الآيات الدلالية؛ لأنّه في المنهج الأخير يُفرض شرط مشروعية القاعدة (أى وقوع النقض البدائى) بما ينسجم مع الرؤية القرآنية الشاملة. وفي الوقت نفسه نجد ترابطاً دلالياً بين هذه الآية والآيات المتعلّقة بالنقض المبكر (الواقعى). وفي ضوء هذه الرؤية التحليلية، يبرز التعريف بمظهر جديد لمحوريّة العدالة في العلاقات التوافقية بين الدول (الإبداع القرآنى)، لأنّه على أساس هذا المنهج التحليلي، تتبيّن سمة كون «العمل المتقابل» «قاعدة» في مقابل «النقض المبكر».

المفردات الرئيسية: الآية ٥٨ لسورة الأنفال، قداسة قاعدة «الوفاء بالعهد»، مشروعية قاعدة المعاملة بالمثل، الأساس القرآنى لقاعدة الردّ المماثل.

إنجيل كودكى والقرآن الكريم؛ دراسة مقارنة

□ على ملا كاظمى (أستاذ مساعد بجامعة دامغان)

□ سيد كمال معتمد شريعتى (طالب ماجستير في علوم القراءات القرآنية بجامعة أصفهان)

«إنجيل كودكى توماس» أحد الأناجيل المسيحية غير المعترف بها. وثمة وجوه شبه بينه وبين القرآن الكريم؛ الأمر الذى دفع ببعض المستشرقين إلى القول بأن الرسول الأعظم ﷺ اقتبس بعض آيات القرآن من إنجيل كودكى. فجاء هذا البحث ردًا على تلك المزاعم؛ حيث يُظهر مدى التشابه والاختلاف بين إنجيل كودكى والقرآن الكريم؛ ويُثبت ما إذا كانت أوجه التشابه دليلًا على اقتباس القرآن من إنجيل كودكى؟ تُثبت المقارنة بين إنجيل كودكى والقرآن الكريم أنّ القرآن تفرّد بذكر بعض المعاجز، نحو: التكلم فى المهد، وشفاء البرص، ونزول المائدة السماوية، وفى المقابل تفرّد إنجيل كودكى بذكر معاجز أخرى، نحو: تطهير مياه النهر، والزيادة على المقدار القليل، وتطويل قطعة خشب، وإصلاح الجرة المنكسرة، والعلم بالأبجدية والحروف. أمّا من أهمّ المعاجز المشتركة بين القرآن الكريم وإنجيل كودكى، فهى خلق الطير من الطين، وشفاء المريض، وإحياء الموتى، والإخبار بالغيب. من جهة أخرى فإنّ احتمال هذا الإنجيل على مواضيع مثل ذكر الوالدين للنبي عيسى ﷺ، دعاء النبي عيسى ﷺ على الآخرين واستهزائه وسبّه لهم ونقل القصص والحكايات بتفاصيل عديمة الجدوى والتأكيد على التفاصيل الفارغة عن الفوائد الإرشادية والتربوية، وكذلك كون الرسول الأعظم ﷺ أميًا، وعدم ارتباطه وانتفاعه بالمُطلعين على الكتب المقدسة، والاختلافات الأسلوبية والمضمونية بين القرآن الكريم وإنجيل كودكى، ذلك كلّهُ يُثبت بجلاء المصدر الوحيانى للقرآن، والمصدر الإنسانى لأخبار إنجيل كودكى، وهذا يكشف عن النزعة التشويهيّة والتنقيصيّة فى هذا الإنجيل بشأن صورة السيّد المسيح ﷺ.

المفردات الرئيسة: القرآن الكريم، إنجيل كودكى توماس، النبي عيسى ﷺ، النزعة التنقيصيّة، الأسلوب التعبيريّ والمضمونى.

نظرة جديدة فى موضوع اعتبار خبر الواحد فى التفسير

(انطلاقًا من وجهة نظر الشيخ الطوسى)

- محمّد إمامى (أستاذ مشارك بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- مصطفى أحمدى فر (أستاذ مساعد بجامعة المصطفى العالمية بمشهد)
- فريدون عباسى (طالب دكتوراه فى التفسير المقارن بجامعة المصطفى العالمية بمشهد)

هل اعتبار خبر الواحد يخصّ الأحاديث الفقهيّة أم هو شامل لها وللأحاديث التفسيرية أيضاً؟ هناك رأيان أصليان، يرى البعض أنّ الأدلّة المثبتة لإعتبار خبر الواحد تختصّ بالأحاديث الفقهيّة فحسب دون التفسيرية، وهناك جماعة أخرى تعتقد أنّ تلك الأدلّة تعمّ الأحاديث الفقهيّة والتفسيرية كليهما. هذا وقد اعتبر مشهور المحققين الشيخ الطوسي من القائلين بعدم حجّية خبر الواحد في ساحة التفسير واستدلّوا لذلك بكلامه في كتابه *التيبان في تفسير القرآن وعدة الأصول* إلا أنّ إعادة نظر جديدة على كلام الشيخ في الكتابين تقنعنا بأنّ نعلّه من أصحاب القول بحجّية خبر الواحد في التفسير أيضاً.

المفردات الرئيسية: خبر الواحد، التفسير، الشيخ الطوسي.

حكم خلود القاتل المؤمن في الآية ٩٣ لسورة النساء، في ضوء قاعدة «تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية»

- مجيد زارعي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بمجمّع فارابيّ التابع لجامعة طهران)
- حامد دزآباد (أستاذ مشارك بمجمّع فارابيّ التابع لجامعة طهران)

هناك تياران تفسيريّان رئيسان في إيضاح قضية الخلود. فطائفة تفسّر الخلود في جهنّم بالبقاء فيها للأبد، وطائفة أخرى تفسّره بالمكوث الطويل، وليس التأييد. وعلى الرغم من أنّ الأغلبية اختارت التفسير الأوّل إلا أنّها تواجه تحدّيات كثيرة أيضاً. وهناك إشكالات قابلة للإثارة في هذا التفسير، ومنها الاستدلال بالآية ٩٣ لسورة النساء. إذ استخدمت هذه الآية مفردة عامّة للقاتل تشمل المؤمنين أيضاً؛ خاصّة أنّ الخطاب في الآيات السابقة واللاحقة موجّه إلى طائفة المؤمنين. هذا في حين أنّ المؤمنين لن يبقوا في جهنّم للأبد وفق التعاليم الإسلاميّة مثل روايات الشفاعة. والبحث الحاضر سيزيل هذا التناقض كما سيظهر بتوظيف القاعدة الأصوليّة «تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية» أنّ وصف إيمان المقتول له شأن ودور في حكم خلود القاتل، وكان القتل المتعمّد والعدائيّ محطّ الأنظار لكون المقتول مؤمناً، الأمر الذي يناقض بالطبع روح الإيمان. وعلى هذا الأساس سيّضح بأنّ العقاب الوحيد الذي يقرّره الله العادل الرحيم وحده لمثل هذا القتل لا يعدّ ظلماً، بل يعدّ منتهى الحكمة الإلهية البالغة، بل الحكم على هؤلاء بالخلود في جهنّم ينسجم مع الآيات الأخرى أيضاً، ولا تعدّ هذه الآية استثناءً من حكم الخلود الذي يعني أبدية العذاب.

المفردات الرئيسة: قتل المؤمن تعمداً، الخلود في جهنم، رفع التعارض، قاعدة «تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية»، الوظيفة التفسيرية.

دراسة ونقد في المبادئ والرؤى القرآنية والتفسيرية لمحمد أمين الأستر آبادي

- محمد شريفى (أستاذ مساعد بجامعة مازندران)
- قاسم فائز (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

محمد أمين الأستر آبادي، أحد أعلام الإمامية في القرن الحادي عشر الهجري. ألف آراءه في كتاب تحت عنوان *الفوائد المدنية*، وهذا الكتاب متميز بين مؤلفاته. ويتفرد الأستر آبادي بمبادئه ورؤاه التفسيرية والقرآنية الخاصة. تركزت هذه المقالة على تلك الآراء وتناولتها بالتحليل والنقد عبر منهجها الوصفي - التحليلي، وخلصت إلى النتائج التالية: يعدّ الأستر آبادي، التمسك بروايات المعصومين عليهم السلام السبيل الوحيد للوصول إلى الصلاح. ويرى أنّ القرآن يخاطب المعصومين عليهم السلام، معتبراً أي تفسير من غيرهم التفسير بالرأى، منكرًا حجّة ظواهر القرآن في الأحكام النظرية. إلى ذلك يطعن الأستر آبادي أيضًا في أهلية الإجماع والعقل، للاحتجاج والاستناد. يرى الأستر آبادي أنّ القرآن جامع لجميع العلوم، لا يستبعد التحريف فيه. وهناك أكثر من نقد صارم على هذه الأفكار والرؤى، ومنها: أنّ طريق الخلاص والفلاح هو التمسك بالقرآن والعترة (الثقلين) معًا. وأنّ اختصاص فهم القرآن واستيعابه بالأئمة يتنافى مع إعجاز القرآن والتحدّي به، إلا أنّ الفهم الدقيق والعميق للقرآن يختصّ بالأئمة عليهم السلام؛ لمن لا يوجد دليل على إطلاق امتناع فهمه من جانب غير المعصومين عليهم السلام. انتفاء حجّة الظواهر القرآنية يناقض الآيات التي تحثّ على التدبّر والتفكّر في القرآن. إنّ تفسير القرآن على أساس الضوابط والشروط، ممكن وضروري، ولا يُعدّ التفسير بالرأى. لا تعني الجامعية في القرآن الكريم الجامعية التامة؛ بل إنّها جامعية في الدين والهداية. وإنّ القرآن ما طاله تحريف لفظي لآية الحفظ وعدم إتيان الباطل.

المفردات الرئيسة: محمد أمين الأستر آبادي، المبادئ القرآنية، المبادئ التفسيرية.