

تبیین حکم خلود قاتل مؤمن در آیه ۹۳ نساء

با نگاهی به قاعده «تعليق الحكم على 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 «تعليق الحكم على 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.zarei@ut.ac.ir).

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

ایمان مقتول در حکم خلود قاتل شأنت 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، الخُلُد...) 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/ ۶۸-۶۹)، 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 مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ 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 يَقتُلَ 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: ﴿بِأَيِّهَا 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 علیهم‌السلام رسیده است بر این باورند که سرانجام، مؤمنین از آتش جهنم نجات خواهند یافت. به عنوان نمونه ابن عباس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین نقل می‌کند که ایشان می‌فرمایند:

«والذی بعثنی بالحق بشیراً ونذیراً لا یعدّب الله بالنار موحّداً أبداً وإنّ أهل التوحید یشفعون فیشفعون...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۸)؛ سوگند به کسی که مرا بشیر و نذیر برانگیخت، خداوند هیچ یکتاپرست و موحّدی 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: «والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر...» (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 نگوییم 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: ۲۶۷/۱۱؛ رضایی، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۹/۷۸).

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.

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 ابومحمد چنین نقل می‌کند که این گونه که آنها می‌پندارند نیست. او در بیان اقامه دلیل به آیه ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (مائده/ ۴۴) استدلال می‌کند که در این آیه نیز قضاوت و یا حکمرانی حاکمان اسلامی هرچند بر خلاف حق باشد، مشمول عموم تعبیر ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ﴾ 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). هرچند 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: «أَنَّ مَنْ عَاقَبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ 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 شأنیت 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 کفاره 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 کفاره هیچ‌گاه

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 عروض 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: ۹۴-۹۵).

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 گنهگار، 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 بِمُخَارَجِينَ 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 الكفّار مخلّدون فی النار إلى ما لا نهاية له كما هو ظاهر الكتاب والسنة» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۱۳۲۱/۲).

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 مسلمانی 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) تقيید نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۱/۵).

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

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

«فجمعوا بين الآيتين بأن قالوا: التقدير -يعغفر ما دون ذلك لمن يشاء إلا من قتل عمدا-»
(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 سر 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).

نقد 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 يُقْتَلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾ *يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَحْلُدُ فِيهِ مُهَاتًا* 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

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 تامّ 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، همان گونه 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 مخلّد نخواهد بود، این ادعا اولاً باید توأم با دلیل معتبر عقلی یا نقلی باشد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۲/۱)؛ ثانیاً اگر برهانی بر این مدّعا 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 مرضیّ 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 یجبّ ما قَبْلَهُ» 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 أَله 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» (كلینی، 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.

۳-۲-۱. 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).

نقد و بررسی

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 خبر 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 مدّعی 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 ثَوِيْلَةٍ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود/ ۱۱۹)؛ همچنین در زیارت آل یاسین می‌خوانیم: «... وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَقٌّ وَالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ بِهَمَّا 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

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 «تعلیق الحکم علی الوصف مُشعِرٌ بِالْعَلِیَّةِ» 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.

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

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 بالعلیة» 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 منطق و اصول، 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 تضمنی 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: ۳۰۵-۳۰۹؛ 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: «أَكْرَمَ زَيْدًا الْعَالَمَ» این جمله مُشعر

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

البته ذکر این نکته ضروری است که هرچند بین دو جمله «أكرم زيدًا للعالم» و «أكرم زيدًا لأجل علمه» اختلاف در صراحت علت حکم موجود است، اما این اختلاف زمانی محقق است که کلام، خالی از قرینه باشد؛ اما اگر بتوانیم شواهد و قرائنی بر مدعای 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 اعم از وصف نحوی است؛ زیرا وصف نحوی شامل حال و تمیز نمی گردد ولی وصف اصولی، حال، تمیز، ظرف و جار و مجرور را نیز در بر می گیرد (همان: ۱۲۰/۱؛ قلی زاده، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

این قاعده جزء یکی از دلایلی قرار گرفته است که قائلان به مفهوم داشتن وصف به آن استدلال می کنند (مظفر، بی تا: ۱۷۳/۱؛ بروجردی طباطبایی، ۱۴۱۵: ۵۳۲). اصولیانی که در طرف مقابل با مفهوم داشتن وصف مخالفند، معتقدند که از این قاعده نمی توان در جهت مفهوم داشتن وصف بهره جست؛ اما آنها نیز اصل این قاعده و دلالت اشعاری آن را پذیرفته و در آن خدشهای وارد نکرده اند و تنها این دلالت را برای اثبات مفهوم داشتن وصف، کافی نمی دانند که از حوزه بحث ما خارج است (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۱۵۹/۱). شیخ انصاری در کتاب *المکاسب* (۱۴۱۰: ۱۹۱) و *فرائد الاصول* (بی تا: 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 می دانند.

نکته دیگر آنکه با راهیابی این قاعده به تفسیر قرآن، پذیرش آن به مراتب آسان تر می شود؛ 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 گسترده ای را به بشریت عرضه داشته است تا غواصان علوم الهی از تک تک 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:

تعبیری که در مورد اتخاذ ولد توسط خدای سبحان آمده است: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وُلْدٍ...﴾ (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 سرّ 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 همی می‌باشند، آنچه که شأنیت و مدخلیت یافته است همانا وصف ایمان مقتول است که هتک حرمت آن با قتل عمدی 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 علیه السلام گزارش شده است: «... وَلَا يَلْعَنُ اللَّهُ مُؤْمِنًا، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾ * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلْيًا وَلَا نَصِيرًا﴾ (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 أَخَاهُ 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 الشَّيْطَانُ مَقِيسًا فَوْسوسَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: تَقْبَلُ دِيَةَ أَخِيكَ، فَيَكُونُ عَلَيْكَ سَبَبٌ، اقْتُلِ الَّذِي مَعَكَ فَيَكُونُ نَفْسَ مَكَانِ نَفْسٍ وَفَضْلَ الدِّيَةِ، فَفَعَلَ مَقِيسٌ ذَلِكَ... فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ ثُمَّ أَهْدَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَمَهُ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ، فَأَدْرَكَهُ النَّاسُ بِالسُّوقِ فَقَتَلُوهُ» (عنايه، 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: ۲۸۳/۱-۲۹۲)؛ 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؛ هر چند 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] قول الله تبارك وتعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً...﴾ قال: المتعمد الذي يقتله على دينه فذاك التعمد الذي ذكر الله، قال: قلت: فَرَجُلٌ جاء إلى رَجُلٍ فضربه بِسَيْفِهِ حَتَّى قَتَلَهُ لِعُضْبٍ لا لِعَيْبٍ على دينه، قتله وهو يقول بقول قال: ليس هذا الذي ذكر في الكتاب...» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۷/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۴۸/۲-۱۴۹).

نتیجه‌گیری

رہیافت معیار که به وسیله شواهد روایی و سیاقی نیز تأیید می‌شود، با دیگر آموزه‌های دینی همخوانی و سازگاری مناسب‌تری دارد. در این رہیافت، با استفاده از قاعده اصولی «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة» که در موارد دیگری در تفسیر قرآن نیز می‌تواند راهگشا باشد، نه تنها تعارض ابتدایی آیه محل بحث با دیگر آموزه‌های اسلامی مبنی بر عدم خلود مؤمن در دوزخ، دفع خواهد شد، بلکه استدلال آن دسته از کسانی که با تمسک به این آیه خواهان اثبات خلود در معنای درنگ طولانی و نه جاودان در جهنم هستند، با چالش جدی روبه‌رو می‌شود. بنابراین همان گونه که قبلاً هم ذکر شد، دیگر نیازی به تأویل آیه بر خلاف ظاهر آن نیست.

همچنین در سایه این بیان، سرّ تهدیدهای عظیم دیگری نظیر شمول غضب و لعنت الهی بر قاتل مؤمن، برای خواننده فهیم هویدا گشته و چگونگی توبه چنین اشخاصی نیز مشخص خواهد شد.

به طور کلی این مطلب قابل عنوان است که سایر انواع قتل عمدی مؤمن از قبیل قتل از روی عداوت شخصی، دعاوی مالی، خانوادگی و... از موضوع حکم این آیه تخصصاً خارج است و آیه در صدد تبیین مسئله دیگری است که توضیح داده شد. گرچه در ضمن بحث از این آیه مشخص شد که این قبیل از قتل‌ها نیز گناه کبیره محسوب شده و به غیر از کیفر دنیوی قاتل از حیث حکم فقهی و مجازات روانی و اجتماعی، چه بسا او را تا دیرزمانی در دوزخی معذب کند که اندک رحمتی در آن یافت نشده، بلکه عذاب آن پس از هر اِخباتی مجدداً ازدیاد می‌یابد. لذا بر هر صاحب عقلی ضروری است که خود را مخاطب این آیات دانسته و از عواقب سوء آن بر حذر باشد.

از جمله نتایج دیگر استفاد از این پژوهش آن است که با استفاده از این قاعده، فلسفه و حکمت حکم نیز تبیین می‌شود تا در بیانی سرشار از ایجاز و اعجاز، ظرفیت‌ها و ظرافت‌های ادبی قرآن کریم بر مفسران ژرفاندیش مبرهن 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 والتنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ، بی تا.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، *المحرز الوجیز فی تفسیر الکتب المزیز*، 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. بروجردی 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 جلیل زاده، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة 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 بلانیا، «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، *اوائیل المقالات*، به کوشش واعظ چرنداب، تبریز، مکتبه حقیقت تیبری،

- 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 الغرائب*، 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 الحائریه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.