

قصاص در قرآن کریم

○ روح الله ملکیان *

چکیده

نویسنده در این مقاله سعی کرده با تکیه بر شواهد قرآنی و تحلیل کلمه «قصاص» و کلمات مرتبط با آن به درک متفاوتی از آیات قصاص دست یابد. به نظر نویسنده، این کلمه در هیچ جایی از قرآن به معنای «مجازات به مثل» به کار نرفته، بلکه همیشه مراد از آن «مساوات میان جانی و مجنی علیه» از حیث ذکورت و انوئت و حریت و رقیّت است، بر این اساس، معنای جدیدی از آیات قصاص و نسبت میان دو آیه ۱۷۸ سوره بقره و ۴۵ سوره مائده به دست می آید.

کلید واژگان: قرآن، قصاص، مجازات، مساوات.

* محقق و پژوهشگر حوزوی.

«قصاص» در لغت، به معنای مقاصه ولی مقتول، نسبت به قاتل یا مقاصه مجروح نسبت به جانی است که این مقاصه در ابتدا به معنای مساوات قاتل و مقتول یا جانی و مجروح در قتل یا جراحت بوده و سپس استعمال آن در هر مساواتی عمومیت یافته است.^۱ قصاص در اصطلاح فقها، به معنای استیفای اثر جنایت؛ یعنی کشتن یا بریدن عضو یا مجروح کردن جنایتکار است.

قصاص و احکام آن در تعداد کمی از آیات قرآن آمده که مهمترین آنها آیه ۱۷۸ سوره بقره و آیه ۴۵ سوره مائده است. از این رو، شایسته است بحث و بررسی در باره قصاص را در ذیل این دو آیه پی بگیریم:

آیه اول:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ
ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛^۲

ای کسانی که ایمان آورده اید، بر شما قصاص در کشته ها نوشته شد؛ حر به ازای حر و عبد به ازای عبد و مؤنث به ازای مؤنث، پس هر کس که چیزی به نفع او از جانب برادرش، گذشت شود، باید به طور پسندیده پیروی کند و با احسان، خون بها را به او بپردازد. این حکم، تخفیف و رحمتی از خداوند شماسست پس هر کس، بعد از آن از اندازه درگذرد، برای او عذابی دردناک است.

جمله اول: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى

کتابت در اینجا، کتابت تشریحی و به معنای قانون گذاری است و نظایر آن در

۱. الْمُعْرَبُ فِي تَرْتِيبِ الْمُعْرَبِ: ماده ی قصص.

۲. بقره، آیه ۱۷۸.

قرآن^۳ بسیار آمده است؛ هر چند در قرآن، در غیر این معنی هم بسیار به کار برده شده است.^۴ این کتابت، مخصوص تشریح حکم الزامی نیست، بلکه اعم از حکم الزامی و ترخیصی است؛ اگر چه فخر رازی گفته است: «در عرف شرع، لفظ "کتب" معنای وجوب را می‌رساند» و به این آیات استشهاد کرده است: "کتب علیکم

۳. که از آن جمله این آیه‌ها است: **أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ قَالُوا بَشَرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...** (بقره، آیه ۱۸۷) **كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ** (بقره، آیه ۱۸۰) **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** (بقره، آیه ۱۸۳) **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ...** (بقره، آیه ۲۱۶) **... هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ** (بقره، آیه ۲۴۶) **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ... (نساء آیه ۷۷) وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ... (نساء، آیه ۶۶) مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا... (مائده، آیه ۳۲) ... وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابَنِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ (حٰمد، آیه ۲۷) وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ... (نساء، آیه ۲۴).**

۴. مثلاً در این آیه‌ها: **يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ... (مائده، آیه ۲۱) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ... (انعام، آیه ۱۲) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ... (انعام، آیه ۵۴) قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا... (نوبه، آیه ۵۱) كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (مجادلة، آیه ۲۱) ... أولئك كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ وَأَيْدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ... (مجادلة، آیه ۲۲) وَلَوْ لَا أَنْ كُتِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءُ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا... (حشر، آیه ۳).**

الصيام" ونیز "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية"^۵، ولسی خواهیم دید که سخن او با آیه ۱۸۷ سوره بقره: **أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... قَالَانَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ**، منافات دارد.

متعلق تشریح، یا حکمی الزامی است که ترك آن جایز نیست و یا حکمی ترخیصی است که ترك و انجام دادن آن هر دو جایز است. از حکم الزامی، نوعی مشقت و سختی بر مکلف به نظر می رسد^۶، از این رو وقتی که حکمی با فعلی انشا شود که با حرف «علی» متعدی می شود، آن حکم الزامی است، همان طور که در مورد آیات قصاص، روزه، وصیت و قتال این گونه است. بدین جهت، فخر رازی^۷ گفته است: «لفظ علیکم، مشعر به وجوب است». و برعکس هرگاه حکم ترخیصی باشد که از آن منفعت و رخصت و سهولت و مانند آن به نظر می رسد، آن حکم با فعلی انشا می شود که با حرف «لام» متعدی می شود مثل آیه ۱۷۸ سوره بقره: **«قَالَانَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ»**. همان طور که در باره تحریم - که حکمی الزامی است - و احلال^۸ - که حکمی ترخیصی است - همین گونه است. و لذا در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره نساء چنین آمده: **«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»**، و در آیه ۳ و ۴ سوره مائده چنین آمده است: **«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ... أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ»**. بنابراین باید «قصاص» که با تعبیر «كتب علیکم» انشا شده، حکمی الزامی باشد.

۵. مفاتیح الغیب، ج ۵، ص ۴۱.

۶. و از این رو چه بسا آن حکم برای مکلف ناخوشایند است همانطور که آیه ۲۱۶ سوره بقره: **«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»** به آن تصریح کرده است.

۷. مفاتیح الغیب، ج ۵، ص ۴۰.

۸. در قرآن واژه تحلیل نیامده و از واژه احلال استفاده شده است. نگارنده هم در این استعمال از قرآن تبعیت کرده است.

علاوه بر این، اولاً، همان طور که ترك احکامی که با تعبیر «کتب علیکم» در آیات روزه و قتال و ... انشا شده بر هیچ کس جایز نیست، مگر کسانی که در همین آیات استثنا شده اند، قصاص هم باید حکمی الزامی بر مؤمنان بوده و ترك آن جایز نباشد، در حالی که می بینیم ترك مجازات قاتل و عفو وی به تصریح آیه و به اجماع عامه و خاصه بر همگان جایز است.

ثانیاً، از عبارت «کتب علیکم القصاص» بر می آید که قصاص، حکمی جدید است، ولی همانطور که در آیه بیست و پنجم سوره مائده آمده است، مجازات قاتل از جمله احکام الهی است که خداوند در تورات تشریح کرده و قرن ها بر آن گذشته و همچنین از سنت های عرب در دوران جاهلیت بوده و حکم جدیدی نیست.

ثالثاً، از لفظ «علیکم»، چنین برداشت می شود که حکم قصاص، مخصوص مسلمانان است، در حالی که این حکم قبل از آن برای غیر مسلمانان هم تشریح شده بوده است، همانطور که در آیه بیست و پنجم سوره مائده آمده است.

رابعاً، زحمت و مشقتی بر مؤمنان در مجازات قاتل نیست؛ زیرا این که ولی دم حق مجازات قاتل را دارد، حکمی مورد قبول طبیعت و فطرت مردم است، همانطور که در المیزان به این مطلب تصریح شده و آمده است:

قصاص در قتل، امری است سازگار با حس انتقام جویی و امری است که دل های صاحبان خون، تشنه آن است. صاحبان خون به حکم غریزه و طبیعت نمی توانند قاتل عزیز و پاره تن خود را زنده و سالم ببینند و نمی توانند این معنا را تحمل کنند که نسبت به جنایتی که به ایشان شده، بی اعتنائی شود... پس قصاص و وصیت دو حکم مقبول به طبع و موافق با مقتضای طبیعت آدمی است...^۹

بنابراین آنچه تا کنون گفته شد، مراد از «قصاص» در این آیه نمی تواند «مجازات به

۹. المیزان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۶.

مثل» باشد، بلکه باید حکمی باشد که به چهار صفت جدید بودن، الزامی بودن، اختصاصی مسلمانان بودن و دارای سختی بودن، متصف باشد و تنها حکمی که این صفات را داراست، «مساوات میان جانی و مجنی علیه» است؛ خصوصاً به قرینه اینکه گفته اند این آیه در باره اقوامی نازل شده که اگر برده ای از ایشان را برده قوم دیگر می کشت و قدرت کافی برای حفظ برتریشان بر دیگران داشتند، می گفتند در ازای این برده مقتول، از ایشان حری را می کشیم و نیز اگر زنی از ایشان کشته می شد... و روشن است که مساوات در باره کشتگان، حکمی است که در شریعت اسلامی و مختص به مسلمانان وضع شده و مسبوق به حکمی مثل آن در شرایع الهی سابق نیست و الزامی است و هیچ مسلمانی نمی تواند از آن تخطی کند؛ زیرا ولی دم یا خواهان مجازات قاتل است که باید رعایت مساوات مذکور در آیه را بکند و یا قاتل را می بخشد که رعایت مساوات، سالبه به انتفاء موضوع است و باز به رعایت مساوات خدشه ای وارد نمی شود. همچنین در این حکم بر مؤمنان سختی وجود دارد؛ چون مجازات نکردن قاتل - به علت نبودن مساوات مذکور بین قاتل و مقتول در بسیاری از موارد - موجب ناراحتی روحی و مشقت برای کسانی بوده که در گذشته بر طبق سنت جاهلی یا شریعت توراتی با قتل قاتل، تشفی خاطر پیدا می کردند.

پوشیده نیست که فهمیدن مراد قرآن از کلمه «قصاص»، اثر مهمی در فهمیدن مراد از بقیه آیه و در تعیین متعلق حرف جر در «فی القتلی» و فهمیدن ارتباط جمله «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» با جمله «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى» و در تعیین مشارالیه در جمله «ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ» و غیر اینها دارد.

از آیه ۱۹۴ سوره بقره «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»^{۱۰} هم به سه وجه می توان فهمید که

۱۰. «ماه حرام به ازای ماه حرام و حرمت ها برابر است، هر که بر شما ظلم کند شما نیز بر او به مانند آنچه بر شما کرده بکنید». در این آیه و آیه «والجروح قصاص»، اگر چه «قصاص» مصدر است و معمولاً خبر واقع نمی شود ولی از باب «زید عدل» و برای افاده مبالغه آمده است.

مقصود از قصاص «مساوات» است: ۱- در «حرمت» امکان مجازات نیست. ۲- اگر مراد از قصاص، مجازات به مثل بود می فرمود: «والحرمت بالحرمت» همانطور که قبل از آن فرموده است: «الشهر الحرام بالشهر الحرام». ۳- اگر مراد از قصاص در عبارت «والحرمت قصاص» مجازات به مثل بود، جمله بعد، یعنی «فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل ...» که متفرع بر همین عبارت است، زائد بود. بنابراین مراد آیه این است که: «حرمت ها برابرند، پس هر کس که با هتک حرمتی از حرمت هایتان بر شما اعتدایی کرد، شما نیز بر او مثل آن اعتدا را انجام دهید و همان حرمت را نسبت به او هتک کنید؛ چرا که حرمت ها مساویند». در آیه ۴۵ سوره مائده «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا» نیز دلیل دیگری بر اراده این معنی از کلمه قصاص وجود دارد که در جای خود آن را ذکر خواهیم کرد.

بسیاری از مفسران به همین معنی برای قصاص تصریح کرده اند: طبرسی در مجمع البیان^{۱۱} و جوامع الجامع^{۱۲} در تفسیر «القصاص في القتلى» گفته است: «المساواة في القتلى». در تفاسیر صافی^{۱۳} و اصفی^{۱۴} و تفسیر منسوب به امام عسکری^{۱۵} و معین نورالدین کاشانی^{۱۶} و شبر^{۱۷} و زبدة التفاسیر فتح الله کاشانی^{۱۸} و وجیز دُخَيْل^{۱۹} و مبین مغنیه^{۲۰} نیز همین معنا آمده است. در تفاسیر فارسی مثل

۱۱. ج ۱، ص ۴۷۹.

۱۲. ج ۱، ص ۱۰۰.

۱۳. ج ۱، ص ۲۱۵.

۱۴. ص ۸۲.

۱۵. ص ۵۹۵.

۱۶. ج ۱، ص ۸۹.

۱۷. ص ۶۵.

۱۸. ج ۱، ص ۲۹۱.

۱۹. ص ۳۹.

۲۰. ص ۳۴.

تفسیر گازر در معنای آیه آمده است: «و قصاص مساوات است یعنی بر شما مساوات واجب کرده اند در کشتگان».

در تفاسیر المواهب العلیة کاشفی^{۲۱} و منهج الصادقین کاشانی^{۲۲} و اثنی عشری^{۲۳} شاه عبدالعظیمی و حجة التفاسیر بلاغی^{۲۴} و غیره نیز همین گونه آمده است. بعضی از مترجمان قرآن به فارسی نیز به همین معنا تصریح کرده اند؛ مثلاً در ترجمه فیض الاسلام آمده: «در باره کشتگان قصاص (مساوات و برابری در لوح محفوظ یعنی کتاب خداوند ...) بر شما نوشته (واجب) شده است».

تفاسیر عامه هم همین گونه است، مثلاً در تفسیر فخر رازی^{۲۵} آمده: «القصاص عبارة عن المساواة» و در تفسیر قرطبی^{۲۶} و فتح القدير^{۲۷} آمده: «القصاص المساواة» و در النسفی آمده^{۲۸}: «كتب أي فرض عليكم القصاص وهو عبارة عن المساواة... والمعنى فرض عليكم اعتبار المماثلة^{۲۹} والمساواة بين القتلى». در احکام القرآن^{۳۰}، ابن عربی از ابن ابی لیلی نقل کرده است که «ان الله سبحانه و تعالی شرط المساواة في القتلى» و مثل همین را از احمد بن حنبل^{۳۱} نیز

۲۱. ص ۵۴.

۲۲. ج ۱، ص ۳۷۸.

۲۳. ج ۱، ص ۳۲۷.

۲۴. ج ۱، ص ۱۲۴.

۲۵. ج ۵، ص ۴۵.

۲۶. ج ۲، ص ۳۵۵.

۲۷. ج ۱، ص ۱۹۲.

۲۸. ج ۱، ص ۸۷.

۲۹. مماثلت و مساوات و معادله و مکافئه و ... الفاظی با معانی نزدیک به هم است و در مواردی به کار می رود که یک چیز بر چیز دیگر از حیث ارزش و مقدار و برتری و بالاتری و مانند اینها زیادتر و کمتر نباشد به گونه ای که هر یک بتواند جای دیگری قرار گیرد.

۳۰. ج ۱، ص ۶۴.

۳۱. ج ۱، ص ۶۵.

نقل کرده است. در تفسیر سورآبادی^{۳۲} آمده است: «ای آنها که گرویدگانند نبشتند و فریضه کردند بر شما برابری در کشتگان.». در غرائب القرآن^{۳۳} آمده: «القصاص عبارة عن التسوية» و مانند همین در مقتنیات الدرر^{۳۴} و جلالین^{۳۵} و مراغی^{۳۶} و مظهری^{۳۷} و تیسیر الکریم الرحمان^{۳۸} و محاسن التأویل^{۳۹} نیز آمده است. در مجموعه فتاوی ابن تیمیّه^{۴۰} آمده: «والجروح قصاص؛ یعنی کتاب الله آن یؤخذ العضو بنظيره فهذا قصاص؛ لانه مساواة»، و همین گونه است الکتشف والبیان^{۴۱} و خازن بغدادی^{۴۲} و ایجازالبیان عن معانی القرآن^{۴۳} و بیان المعانی^{۴۴} و التفسیر الوسیط^{۴۵} و تفسیر سورآبادی^{۴۶} و محاسن التأویل^{۴۷} و معالم التنزیل^{۴۸} و احکام القرآن کیاهراسی^{۴۹}. و نیل المرام قنوجی^{۵۰} و المنیر زحیلی^{۵۱}.

۳۲. ج ۱، ص ۱۵۵.

۳۳. ج ۱، ص ۴۸۱.

۳۴. ج ۱۰، ص ۳۲.

۳۵. ص ۳۰.

۳۶. ج ۲، ص ۶۱.

۳۷. ج ۱، ص ۱۷۷ و ۲۱۵.

۳۸. ص ۹۰.

۳۹. ج ۲، ص ۵.

۴۰. ج ۳، ص ۲۲۹.

۴۱. ج ۲، ص ۹۰.

۴۲. ج ۱، ص ۱۲۳.

۴۳. ج ۱، ص ۱۳۹.

۴۴. ج ۵، ص ۱۴۷.

۴۵. ج ۱، ص ۴۱۴.

۴۶. ج ۱، ص ۱۶۸.

۴۷. ج ۲، ص ۶۰.

۴۸. ج ۱، ص ۲۳۹.

۴۹. ج ۱، ص ۸۶.

۵۰. ص ۴۳.

۵۱. ج ۲، ص ۱۸۱.

بسیاری از مترجمان، عبارت «والحرمات قصاص» را این گونه ترجمه کرده اند: «حرمت ها را برابری است» (روض الجنان)، «حرام ها با هم برابرند» (فارسی)، «حرمت ها را مساوات و برابری است» (فیض الاسلام، اطیب البیان)، «حرمت ها برابر است» (معزی)، «حرمت ها را مساوات است» (منهج الصادقین).
ناگفته نماند که بیشتر این مفسران، «مساوات» را با تعابیری از این دست تفسیر کرده اند: «با قاتل همان کاری شود که او با مقتول کرده است»^{۵۲}، «با دیگران همان رفتاری را کند که دیگران با او در این باره می کنند»^{۵۳}، «با قاتل همان روشی را پیش گیرد که قاتل، زمانی که مقتول را کشته با او پیش گرفته بود»^{۵۴}، «در باره قاتل عمدی، همان کاری را کند که او با مقتول کرده بود»^{۵۵}، «قاتل را به خاطر مجازات بر جنایتش بارعایت مساوات بکشید»^{۵۶}، ولی این تفسیرها مانع از این نیست که بگوییم اینان تصریح کرده اند که معنای قصاص، مساوات است؛ زیرا تصریحات اول ایشان از لغت و ادبیات عرب سرچشمه گرفته، ولی این عبارات، آرا و انظار تفسیری ایشان است. هدف ما از نقل این تصریحات، یادآوری این نکته است که اینان خود متفطن بوده اند که معنای قصاص چیست، اگر چه در تفسیر آن به خطا رفته اند. به هر حال، تصریحات ایشان قابل انکار نیست و دلالت آیه بر این معنی قوی است و نیازی به انظار و آرای مفسران ندارد.

از آنچه گفتیم پاسخ اشکالاتی از این دست روشن می شود که چگونه ممکن است «کتب علیکم» به معنای وجوب باشد در حالی که اولیای دم بین قصاص و عفو مخیرند؟ و نیز خدشه ای که در پاسخ قطب راوندی^{۵۷} از این اشکال وجود

۵۲. جوامع الجامع، ج ۱، ص ۱۰۰.

۵۳. احکام القرآن، کیاهراسی، ج ۱، ص ۸۶.

۵۴. تفسیر امام عسکری (ع)، ص ۵۹۵؛ تفسیر صافی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۵۵. تفسیر المبین، ص ۳۴.

۵۶. تفسیر الوسیط، ج ۱، ص ۳۶۸.

۵۷. فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۹۶.

دارد، آشکار می شود:

از این اشکال دو جواب داده شده است: یکی اینکه بر شما قصاص، فرض (واجب) شده اگر اولیای مقتول قصاص را انتخاب کردند؛ زیرا که واجب گاهی اجباری و گاهی اختیاری است. دوم اینکه بر شما واجب شده: فرا رفتن از آنچه برای شما معین شده؛ زیرا که قصاص، گرفتن از جانی است مثل همان جنایتی که کرده است، چرا که قصاص مثل جنایت اوست.

همچنین خدشه گفتار سمرقندی در تفسیر بحر العلوم^{۵۸} روشن می شود که گفته است:

اگر بگویند این واجب بر کیست بر ولی دم است یا بر غیر او، می گوئیم: این واجب بر قاضی است هنگامی که نزد او شکایت کنند به اینکه بر قاتل به قصاص حکم کند اگر ولی دم خواهان آن باشد؛ زیرا خداوند همه مؤمنان را به قصاص خطاب کرده ولی چون همه آنان برای اینکه برای قصاص جمع شوند آمادگی ندارند، حاکم را در اجرای قصاص به جای خویش نشانده و او ولی را به قصاص و دیگران را به یاری ولی خطاب می کند.

همین گونه است سؤال و جواب هایی از این قبیل که در تبیان^{۵۹} و جامع البیان^{۶۰} و الجدید^{۶۱} و زاد المسیر^{۶۲} و لباب التأویل^{۶۳} و بیان السعادة^{۶۴} و غیر اینها آمده است؛ چرا که اگر اینان در فهمیدن مراد از لفظ «قصاص» به خطا نرفته بودند،

۵۸. ج ۱، ص ۱۱۸.

۵۹. ج ۲، ص ۱۰۰.

۶۰. ج ۲، ص ۶۰.

۶۱. ج ۱، ص ۲۰۵.

۶۲. ج ۱، ص ۱۳۷.

۶۳. ج ۱، ص ۱۰۷.

۶۴. ج ۱، ص ۱۶۷.

پیش از آنکه بخواهند پاسخ این قبیل سؤالات را بدهند، خود به خود جواب داده شده بود. خطا در فهمیدن یک کلمه از کلمات قرآن، آنان را به این گونه محامل و توجیهاات کشانده است.

اکنون که مراد از قصاص روشن شد، مفاد خود عبارت می‌رساند که متعلق «فی القتلی» کلمه «قصاص» و «قتلی» ظرف قصاص است. برخلاف آنچه در بیان السعادة^{۶۵} و الجدول فی إعراب القرآن^{۶۶} و غیر این دو آمده که «کتب» را متعلق جار و مجرور دانسته‌اند و بر خلاف إعراب القرآن و بیانه^{۶۷} و إعراب القرآن الکریم^{۶۸} که گفته‌اند جار و مجرور به محذوفی تعلق دارد که حال از «قصاص» است؛ زیرا اولاً، کلمه اقرب - در اینجا «قصاص» - کلمات دورتر را از متعلق شدن باز می‌دارد. ثانیاً، آنچه از آیه استفاده می‌شود این است که بر مسلمانان مساوات در کشتگان تشریح شده است نه اینکه بر ایشان در کشتگان مساوات تشریح شده است. ثالثاً، تقدیر خلاف اصل است و دلیلی بر آن در آیه نیست و همین خود قرینه دیگری است بر اینکه مراد از قصاص، مساوات است؛ چرا که اگر مراد مجازات باشد، لازمه اش یکی از این دو محذور است:

۱- ارتکاب مجاز نسبت به ظرفیت، و بدین سبب ابن عاشور تونسلی^{۶۹} گفته است:

حرف "فی" در «فی القتلی» برای ظرفیت مجازی است؛ چون قصاص در خود کشتگان ممکن نیست و لذا باید مضافی در تقدیر گرفت.

منظور او از تقدیر، «فی قتل القتلی» است.

۶۵. ج ۱، ص ۱۶۷.

۶۶. ج ۲، ص ۳۵۷.

۶۷. ج ۱، ص ۲۵۴.

۶۸. ج ۱، ص ۷۴.

۶۹. التحرير والتنوير، ج ۲، ص ۱۳۶.

۲- ارتکاب مجاز در معنای «فی» و آن را به معنای سببیت گرفتن^{۷۰}، همانطور که در الجدول^{۷۱} و آیات الأحکام جرجانی^{۷۲} و البحر المحيط^{۷۳} و التفسیر الواضح^{۷۴} و التفسیر الوسیط^{۷۵} و غرائب القرآن^{۷۶} و غیر اینها آمده است که حتی اگر کاربرد مجاز در قرآن را بپذیریم، این دو مجاز، قرینه‌ای ندارند تا مجوز دست برداشتن از معنای حقیقی باشد. محقق حلی در این باره^{۷۷} فرموده است:

حرف فی، برای ظرفیت است و بعضی گفته‌اند برای سببیت است ... ولی

اهل لغت منکر این معنی هستند.

از این رو، باید آیه را بر معنای حقیقیش باقی گذاشت که «فی» برای ظرفیت و متعلق به کلمه قصاص است.

«قتلی» جمع قتیل به معنای کشته و در اینجا اعم از کشته بالفعل و کشته بالقوه است؛ یعنی کسی که در انتظار کشته شدن است. از این رو، «قتیل» با «مقتول»

۷۰. برای این معنی به آیاتی مانند: (قَالَتَ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِنِي فِيهِ: يوسف، آیه ۳۲) و لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (انفال، آیه ۶۸) و روایاتی مانند: «ان امرأة دخلت النار في هرة» و «في النفس المؤمنة مائة من الإبل» و «في خمس من الإبل شاة» استشهاد کرده‌اند، اما حق این است که «فی» در این موارد مفید نوعی از ظرفیت است و بر اینان پوشیده مانده است. این معنای ظرفیت در آیات دیگری هم دیده می‌شود مثل: قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَوَسَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ وَبُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ وَإِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ.

۷۱. ج ۲، ص ۳۵۷.

۷۲. ج ۲، ص ۶۸۴.

۷۳. ج ۲، ص ۱۴۴.

۷۴. ج ۱، ص ۱۰۳.

۷۵. ج ۱، ص ۳۶۹.

۷۶. ج ۱، ص ۴۸۱.

۷۷. معارج الاصول، ص ۵۸.

مترادف نیست؛ زیرا مقتول تنها برای کشته بالفعل به کار می‌رود و قتل با دلالت سیاق، گاهی در خصوص همین معنی و گاهی در خصوص کشته بالقوه و گاهی - مانند همین آیه - در هر دو به کار می‌رود که این اعم بودن معنی، از صفات مشابهه به واسطه سیاق فهمیده می‌شود. مثلاً «میت» در آیه: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»^{۷۸} به معنی این است که تو قابلیت و شائیت مردن را داری و آنان نیز قابلیت و شائیت مردن را دارند نه اینکه تو الآن مرده‌ای و آنان الآن مردگانند. لذا ترجمه این آیه چنین است: «تو مردنی هستی و ایشان هم مردنی‌اند»، نه اینکه تو مرده‌ای و ایشان مرده‌اند. این مطلب جای ابهام ندارد و بزرگان لغت و ادبیات عرب مانند مؤلفان الفروق اللغویة و لسان العرب و قاموس و غیر اینها به آن تصریح کرده‌اند و آیاتی هم مثل: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ»^{۷۹} بر آن دلالت دارد؛ زیرا مرحله میت بودن را با عبارت «بعد ذلك»، پس از مرحله حیات دنیایی قرار داده است. لذا در مرحله دنیا، کسی میت بالفعل نیست، بلکه میت بالقوه است.

بر این اساس، اطلاق قتل بر کسی که در انتظار کشته شدن است، از باب مجاز اول یا مشارفه نیست، بلکه اطلاقی حقیقی است، بر خلاف نظر سید علیخان مدنی در کتاب طراز^{۸۰} که این نوع اطلاقات را مجازی دانسته است. بنا بر این، مراد از «قتلی» در اینجا دو دسته است: یکی کسی که بالفعل کشته شده و دیگری کسی که بزودی به سبب مجازات کشته می‌شود که همان قاتل است^{۸۱}. علاوه بر اینکه

۷۸. زمر، آیه ۳۰.

۷۹. مؤمنون، آیه ۱۴-۱۵.

۸۰. ج ۳، ص ۳۰۶.

۸۱. به نحو دیگری هم می‌توان اعم بودن «قتلی» از مقتول و قاتل را بیان کرد و آن اینکه کاربرد

اگر در این آیه فقط کشتگان بالفعل اراده شده بود، گفته می‌شد «للقَتلی»؛ چون مساوات برای آنها نه در بین آنها ممکن است و نیز روشن است که رعایت مساوات درباره کشتگان بالفعل، نامقدور است و آنچه مؤمنان بر آن قدرت دارند، رعایت مساوات بین قاتل و مقتول است که این خود قرینه دیگری است بر این که مراد از قصاص، مساوات است. لذا عبارت «کتب علیکم القصاص فی القتلی»، به این معنی است که بر شما مساوات بین مقتول و قاتل تشریح شده است.

اگر کسی اشکال کند که وقتی قصاص به معنای مساوات است، مدلول آیه وجوب مساوات خواهد بود و بنابراین، دلالتی بر وجوب مجازات قتل نخواهد داشت، بلکه نهایت چیزی که آیه بر آن دلالت می‌کند وجوب رعایت تساوی در مجازات قتلی است که مشروع است و دلالت بر مشروعیت مجازات قتل نخواهد کرد، پاسخ آن است که آیه «النفس بالنفس»، برای جواز مجازات قتل، کافی است و برای مشروعیت مجازات قتل نیازی به اثبات وجوب آن نیست، بلکه صرف جواز آن کافی است. به علاوه، وقتی آیه دلالت بر وجوب مساوات در مجازات دارد،

> «فعلیل» در معنای «فاعل» به قدری است که دانشمندان صرف، صفت مشبیه را اسم فاعل نامیده‌اند، چه مبالغه را هم برساند؛ مانند: علیم، قدیر، سمیع، شهید، جلیس و عقید و چه نرساند. در کتاب «تاریخ مدینه دمشق» ابن عساکر (۲۲۰/۱۲) آمده: «ان حجر بن عدی کان عند زیاد وهو یومئذ علی الکوفة إذ جاءه قوم قد قتل منهم رجل فجاء اولیاء القتیل وأولیاء المقتول فقالوا هذا قتل صاحبنا فقال اولیاء القاتل: صدقوا ولكن هذا بنطی وصاحبنا عربی ولا یقتل عربی بنطی فقال: زیاد صدقتم ولكن أعطوهم الدیة ...» و می‌بینیم که قتیل در مقابل مقتول و به معنای قاتل به کار رفته است، و اراده دو معنی از لفظ مشترك بین این دو حتی در کتب فقهی هم مشاهده می‌شود مثلاً در باب ضمان از کتاب الروضة البهیة آمده است: «وکذا لا یشرط علمه بالغریم وهو المضمون عنه ... ویمکن أن یرید به الأعم منه ومن المضمون له» که شارح، استعمال «غریم» را - که مشترك بین داین و مدیون است - در هر دو معنی جایز دانسته است با اینکه مفرد است نه تشبیه یا جمع، در حالی که «قتلی» جمع است.

پس جواز اصل مجازات، مفروغ عنه است. به عبارت دیگر - همانطور که در مفاتیح الغیب آمده مساوات در قتل صفت قتل است و وجوب صفت، مقتضی وجوب موصوف است پس آیه، جواز قتل را هم می‌رساند.^{۸۲}

مراد از قتلی که در آیه آمده، قتل عمدی است؛ زیرا احکام قتل خطایی در آیه ۹۲ سوره نساء آمده است: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ... .

مفاد آیه تا اینجا این است که خداند بر مؤمنان رعایت مساوات بین قاتل و مقتول را واجب کرده است. اما این مساوات مجمل است و مساوات بین قاتل و مقتول در همه جهات و بلکه در اکثر جهات ناممکن است و مساوات در بعضی جهات هم، ترجیح بلا مرجح است و در نتیجه اگر کلامی در تبیین این مساوات وجود نداشته باشد، اعمال مساوات ناممکن خواهد شد. از این رو، بلا فاصله خداند فرموده است: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى» بنا بر این سخن کسانی که این جمله را از جمله قبل آن جدا کرده اند، مقبول نیست؛ مانند آنچه در تفسیر التحرير و التنوير^{۸۳} آمده که فِي الْقَتْلِ را آخر کلام دانسته و عموم مساوات، با «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» ثابت شده است؛ نیز مانند سخنی که در البحر المحيط^{۸۴} نقل شده و عبارت «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» را جمله ای مستقل پنداشته و عبارت «الْحُرُّ بِالْحُرِّ...» را ذکر بعضی از جزئیات آن جمله دانسته و لذا نمی‌تواند در مقابل ثبوت حکم در سایر جزئیات بایستد. مانند همین سخن نیز در احکام القرآن ابن عربی^{۸۵} نقل شده است. پوشیده نیست که این سخنان، ناشی از

۸۲. مفاتیح الغیب، ج ۵، ص ۲۲۲.

۸۳. ج ۲، ص ۱۳۷.

۸۴. ج ۲، ص ۱۴۵.

۸۵. ج ۱، ص ۶۱.

فهم نادرست مراد قرآن از قصاص است که گمان کرده اند مراد از آن مجازات است و به اشتباه پشت اشتباه دچار شده اند. البته، بنابر آنچه گفتیم، پاسخ این سخنان روشن است و پاسخ بنا بر مسلک خودشان در التحریر و التنویر چنین آمده است:

«بر این سخنان این اشکال وارد است که اگر این تفصیل «الحر بالحر ...» مورد نظر نبود، فائده‌ای در ذکر آن نبود و معنی هر کلامی با انجامش روشن می‌شود و ضرورتاً خاص، عام را تخصیص می‌زند و چاره‌ای نیست که «الحر بالحر ...» تفصیل باشد مگر اینکه بگویند از باب مثال ذکر شده است». ۸۶

جمله دوم: الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى

این جمله در سه عبارت - که هر یک مرکب از مبتدا و خبر است - قصاص معتبر در مورد «قتلی» را توضیح می‌دهد. همانطور که در روح المعانی^{۸۷} و الأمثل^{۸۸} و إعراب القرآن و بیانه^{۸۹} و التحریر و التنویر^{۹۰} و غیر اینها آمده است، حرف «باء» برای مقابله است که بر سر عوض در می‌آید مانند «الکتاب بدینار» و «باء» در آیه: «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ»^{۹۱} هم به همین معنی است. متعلق این حرف جر چیزی است که موقعیت کلام مقتضی آن است مثلاً وقتی در موقع فروش گفته شود: «الکتاب بدینار»، مقتضای موقعیت کلام این است که «باء» به یکی از مشتقات «بیع» مانند «بعث، ابیع، بیاع» تعلق داشته باشد و وقتی در موقع

۸۶. التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۱۳۷.

۸۷. ج ۱، ص ۴۴۶.

۸۸. ج ۱، ص ۵۰۲.

۸۹. ج ۱، ص ۲۵۴.

۹۰. ج ۲، ص ۱۳۶.

۹۱. مائده، آیه ۴۵.

صلح گفته شود: «الکتاب بدینار»، مقتضای موقعیت کلام این است که «باء» به یکی از مشتقات صلح مانند «صالحت، صالحنا، صلوح» تعلق داشته باشد. در آیه «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ»^{۹۲} که در مقام و موقعیت بیان مجازات قاتل است، مقتضای این مقام آن است که «باء» به یکی از مشتقات «قود» (به معنی کشتن و مجازات قاتل) مانند «یقاد» تعلق داشته باشد. در آیه مورد بحث هم - که در مقام بیان مجازات قاتل است، مقتضای مقام این است که «باء» به یکی از مشتقات «قود» تعلق داشته باشد.

دو کلمه «قصاص» و «قتلی» پیش از این توضیح داده شد، اینک سه کلمه «حر» و «عبد» و «انثی» توضیح مختصری داده می شود:

لفظ «حر»، مخصوص مذکر است و شامل مؤنث نیست؛ زیرا اولاً لفظ «حره» مخصوص مؤنث است؛ و لفظ «حر» در قرآن و لغت فصیح عرب در معنای اعم از مذکر به کار نرفته است. ثانیاً، این دو لفظ در تذکیر و تانیث تضاد دارند و چون حرّه مخصوص مؤنث است، ضد آن - یعنی حر - مخصوص مذکر است. از این رو، اگر «حر» در آیه در معنای اعم از مذکر و مؤنث استعمال شده باشد، مستلزم خروج از دایره حقیقت و ارتکاب مجاز است که نه تنها قرینه ای بر آن در آیه نداریم، بلکه دو قرینه بر خلاف آن وجود دارد که نشان می دهد مقصود از «حر»، فقط مذکر است. اول اینکه در جمله بعد فرموده است: «العبد بالعبد» و صراحت لفظ عبد در اینکه مخصوص مذکر است بیشتر از صراحت لفظ حر در اختصاص به مذکر است؛ لذا اتحاد سیاق مقتضی این است که همانطور که منظور از «عبد» مذکر است، منظور از «حر» هم مذکر باشد. دوم اینکه در جمله سوم فرموده است: «الانثی بالانثی» و آوردن این جمله بلا فاصله بعد از «الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبد» دال بر این است که در این دو جمله از «حر» و «عبد» تنها مذکر مراد بوده و مؤنث اراده

۹۲. همان.

نشده است و گرنه جمله «الانثی بالانثی» معارض با دو جمله سابق خواهد بود. پس مقابله بین این سه جمله مشخص می کند که مراد از «حر»، آزاد مذکر و مراد از «عبد»، برده مذکر و مراد از «انثی»، مؤنث از این دو گروه است.

در تفاسیر چندی به مالک نسبت داده شده که گفته است مراد جنس حر و جنس عبد است که مذکر و مؤنث در آن مساویند و کلمه «انثی» از باب تأکید و اهتمام برای از بین بردن سنن جاهلیت آورده شده است. این سخن - بر فرض صحت انتساب آن به مالک - ناصواب است؛ زیرا اولاً، جنس حر فقط شامل مذکرهای آزاد و جنس عبد فقط شامل مذکرهای برده است و شامل غیر مذکرهای این دو گروه نمی شوند. ثانیاً، اگر جنس حر و جنس عبد شامل غیر مذکرهای این دو گروه بشود، با جمله «الانثی بالانثی» تعارض خواهد داشت. ثالثاً، بر فرض عدم تعارض، هر سخنی ظهور در تأسیس بودن دارد و اصالت ظهور مانع از این است که سخن را بر تأکیدی بودن حمل کنیم که نیازمند قرینه ای برای دست برداشتن از ظهور یک کلام است. رابعاً، «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى» حکمی عام برای همه مسلمانان است و باید شامل همه آنها - حر و حره و عبد و امه - بشود و لذا برای افاده تعمیم در این حکم، دو ضد - که سومی ندارد حر و عبد - ذکر شده، سپس «انثی» آمده است، ولی ضد آن ذکر نشده پس باید ضد آن - مذکر - از ما قبلش اراده شده باشد. بنابراین، مراد از «الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى» این است که مؤنث این دو گروه به ازای مؤنث آن است.

نظر مذکور، موافق سخن مالک در الموطأ است:

بهترین سخنی که درباره این آیه شنیده ام این است که «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ» درباره مذکرها است و «الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى» در این باره است که قصاص همانطور که بین مذکرها هست، بین مؤنث ها هم هست و حره در ازای حره کشته می شود همانطور که حر در ازای حر کشته می شود. امه نیز در ازای

امه کشته می شود همانطور که عبد در ازای عبد کشته می شود و قصاص بین زنان هم هست همانطور که بین مردان هست و نیز بین مردان و زنان هم هست. ۹۳

بنابراین معنای « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى » این است که بر شما مساوات درباره کشتگان تشریح شده است؛ یعنی جنس حر به جنس حر، جنس عبد به جنس عبد و جنس مؤنث این دو به جنس مؤنث از ایشان و هیچ برتری ای برای هیچ حری نسبت به حر دیگر و برای هیچ عبدی نسبت به عبد دیگر و ... نیست؛ مثلاً حرّ بالغ بزرگ بلند رتبه ثروتمند عزتمند قوی عالم، به ازای حر غیر بالغ دون فقیر ذلیل ضعیف نادان مجازات می شود.

۱- جمله «الْحُرُّ بِالْحُرِّ» اولین بخش از تفسیر «قصاص» مذکور در جمله قبل و به معنای این است که کشتن حر به ازای حر مساوات است و چون این جمله و جملات بعد در مقام تفسیر قصاص است، حتماً دارای مفهوم مخالفت با این مضمون است که کشتن حر به ازای غیر حر مساوات (قصاص) نیست.

اما گرفتن حقی کمتر از آنچه تلف شده، منافاتی با مساوات ندارد، از این رو بر اساس جمله «الحر بالحر»، حر به ازای غیر از حر کشته نمی شود، ولی هر کسی (حر و غیر حر) به ازای کشتن حر کشته می شود.

۲- العبد بالعبد، این جمله دومین بخش از تفسیر قصاص مذکور در اولین جمله و مفید این معنی است که کشتن عبد به ازای عبد مساوات است. از آنجایی که این جمله نیز مانند جمله قبل و جمله بعد در مقام تفسیر مساوات (قصاص) است، حتماً دارای مفهوم مخالفت با این مضمون است که کشتن عبد در ازای حری یا مؤنث مساوات نیست. ولی مفهوم مخالفت وقتی حجیت دارد که با مفهوم موافقت منافات نداشته باشد و هنگامی که عبد به ازای عبد کشته می شود به طریق اولی به

ازای حر هم کشته می شود. کسانی مانند محقق اردبیلی در زبدة البیان^{۹۴} و ابن قدامه در المغنی^{۹۵} و آلوسی در روح المعانی^{۹۶} و صاحب تکمله حاشیه رد المحتار^{۹۷} به این اولویت تصریح کرده اند.

۳- الانثی بالانثی، این جمله آخرین بخش از تفسیر قصاص و مفید این معنی است که کشتن مؤنث به ازای مؤنث مساوات است. گفتیم که مراد از حر و عبد مذکر از این دو است؛ لذا مفاد دو جمله «الحر بالحر و العبد بالعبد» این است که مرد آزاد به ازای مرد آزاد و برده مذکر به ازای برده مذکر کشته می شود. پس جمله الانثی بالانثی باید به معنای «الانثی من کل منهما بالانثی منه» باشد و به دو جمله «الحره بالحره و الامة بالامة» تحلیل شود تا منافاتی با مفاد دو جمله قبل نداشته باشد؛ چون این دو جمله نیز مانند دو جمله قبل در مقام تفسیر قصاص اند، حتماً دارای مفهوم مخالفت هستند. مفهوم «الحره بالحره» این است که کشتن حره در ازای حر یا عبد یا امه مساوات نیست، ولی پیش تر گفتیم که مفهوم مخالفت وقتی حجیت دارد که با مفهوم موافقت منافات نداشته باشد و هنگامی که حره به ازای حره، کشته می شود، به طریق اولی به ازای حر هم کشته می شود.

مفهوم «الامة بالامة» نیز این است که کشتن امه در ازای حر یا عبد یا حره مساوات نیست، ولی گفتیم که مفهوم مخالفت وقتی حجیت دارد که با مفهوم موافقت منافات نداشته باشد و هنگامی که امه به ازای امه کشته می شود به طریق اولی به ازای حر و حره و عبد هم کشته می شود.

از آنچه تا کنون گفته شد، نقش کلمه «القصاص» در آیه روشن می شود، اگر

۹۴. ص ۶۷۲.

۹۵. ج ۹، ص ۳۵۰.

۹۶. ج ۲، ص ۴۹.

۹۷. ص ۹۸.

آیه این گونه بود: «کتب علیکم فی القتلی ان الحر بالحر و العبد بالعبد و الانثی بالانثی»، مفادش این بود که تنها در صورتی می توان قاتل را کشت که قاتل و مقتول متساوی العنوان؛ یعنی هر دو حر یا هر دو حره یا هر دو عبد یا هر دو امه باشند که مجموعاً چهار صورت می شود، ولی در صورت تفاوت بین قاتل و مقتول در حریت و ذکوریت، کشتن قاتل منتفی می شد. ولی با آوردن کلمه «قصاص» نه تنها این سه جمله دارای مفهوم شده، بلکه ملاک کشتن یا نکشتن قاتل در صور شانزده گانه مسئله - که خواهد آمد - به روشنی تعیین شده است.

علاوه بر این روشن می شود که چرا خداوند تفسیر قصاص را با عبارت «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى» بیان کرده و نفرموده است: «الحر بالحر و الحرة بالحرة و العبد بالعبد و الامة بالامة»؛ زیرا با لحاظ مفهوم برای هر یک از سه جمله اول و تنگ تر شدن دایره مفهوم هر جمله به سبب جمله قبل، دیگر برای جمله «الامة بالامة» مفهومی باقی نمی ماند؛ چرا که «امه» به ازای همه کسانی که قبل از او ذکر شده اند، مجازات می شود، ولی مفهوم جمله «الانثی بالانثی» با دو جمله قبل از بین نمی رود، علاوه بر اینکه این جمله موجزتر هم هست.

در اینجا یکی از کلیدهای فهم قرآن رخ می نماید که معنای مورد نظر خداوند تنها با عبارت مذکور در قرآن افاده می شود و عبارات مشابه از افاده این معنی قاصر است. لذا برای فهمیدن دقیق معنای هر عبارت قرآن، باید آن را با عبارات مشابه مقایسه کرد و با توجه به تفاوت معنای عبارت قرآنی و عبارات مشابه، به معنای مورد نظر قرآن رسید. این کلید در مورد آیه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ»^{۹۸} به صورتی بدیع راهگشا است که به یاری خداوند آن را در مقاله ای در باره ارث خواهیم آورد. برای استفاده انحصار از آیه، وجوه دیگری را ذکر کرده اند که فخر رازی آن را اینگونه آورده است:

۹۸. نساء، آیه ۱۱.

اول: «ال» در «الحر» عموم را می‌رساند، پس جمله «الحر بالحر» می‌رساند که هر حری فقط در ازای حر کشته می‌شود.

دوم: «باء» از حروف جر است و باید متعلقی داشته باشد، پس تقدیر آن، این است: «الحر یقتل بالحر» و مبتدا نمی‌تواند اعم از خبر باشد، بلکه یا مساوی با آن و یا اخص از آن است و مقتضای هر دو فرض این است که هر حری در ازای حر کشته شود و این با کشته شدن حر در ازای غیر حر منافات دارد.

سوم. خداوند در اول آیه، رعایت مساوات را با «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ»، واجب کرد و چون به دنبال آن فرمود: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى» این عبارت دلالت می‌کند بر اینکه رعایت مساوات در حریت و عبودیت و انوئت معتبر است، چون «الْحُرُّ بِالْحُرِّ...» به منزله تفسیر برای «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» است و وجوب مجازات بر حر به سبب کشتن غیر حر الغای رعایت مساوات در ویژگی‌های مزبور است، پس نمی‌تواند مشروع باشد.^{۹۹}

با وجود آنچه گفته شد، بعضی گفته‌اند که «الْحُرُّ بِالْحُرِّ...» انحصار را نمی‌رساند، بلکه تنها مشروعیت مجازات کشتن را نسبت به گروه‌هایی که ذکر کرده می‌رساند بدون اینکه نسبت به نفی مجازات در غیر آنها دلالتی داشته باشد. اینان برای اثبات ادعای خود دلایلی آورده‌اند که عبارت است از:

اول: جمله «والأنتی بالانثی» این را می‌رساند که حره در ازای امه مجازات شود و اگر «الحر بالحر والعبد بالعبد» جلوی این مجازات را بگیرد، تناقض پیش خواهد آمد. جواب این سخن از آنچه گفتیم روشن می‌شود که مراد از «الانثی» هم حره و هم امه است و جمله «الانثی بالانثی»، معادل «الانثی من کل منهما بالانثی منه» است. بنابراین، جمله «الانثی بالانثی» دلالتی بر مجازات حره به ازای امه ندارد تا با جمله «الحر بالحر» تناقضی داشته باشد.

۹۹. مفاتیح الغیب، ج ۵، ص ۴۳-۴۴.

دوم: جمله «کتب علیکم القصاص فی القتلی»، جمله ای تامّ و مستقلّ است و جمله «الحرّ بالحرّ» تنها بعضی از جزئیات جمله اول را ذکر کرده است و ذکر بعضی از جزئیات آن، مانع از ثبوت حکم در سایر جزئیات نیست؛ چرا که این ذکر خاص می تواند برای فوایدی غیر از نفی حکم از سایر صور باشد. این فایده - که اکثریت قائل به آن هستند - بیان ابطال سنت جاهلیت است که در ازای عبد مقتول خود، حری را از قبیله قاتل می کشتند، پس فایده تخصیص به ذکر این موارد در آیه نهی آنان از این سنت جاهلی است.

فخررازی در جواب این سخن گفته است:

«جمله کتب علیکم القصاص فی القتلی مانع از جواز کشتن حر در ازای عبد است؛ چون قصاص عبارت از مساوات است و در کشتن حر در ازای عبد رعایت مساوات حاصل نمی شود، پس باید که نامشروع باشد».^{۱۰۰}

سوم: این آیه دلالتی ندارد بر اینکه حر به ازای عبد و مذکر به ازای مؤنث کشته نشوند؛ زیرا شرط مفهوم مخالفت این است که در ذکر این اوصاف فایده ای نباشد و در احادیث، این فایده توضیح داده شده که همان منع از تعدی و اثبات مساوات بین حر و حر و عبد و عبد است. این سخن را بعضی مانند آلوسی در روح المعانی^{۱۰۱} گفته اند. جواب این است که همین قدر کافی است که فایده ذکر این اوصاف، اثبات مساوات بین حر و حر و ... باشد - همانطور که خود آلوسی گفته است - زیرا وقتی که فایده اش اثبات مساوات بین حر و حر و ... باشد، آیا می توان به مساوات بین حر و عبد یا بین حر و امه قائل شد؟

هر یک از قاتل و مقتول چهار قسم دارند: حر، حره، عبد و امه و حاصل ضرب صور قاتل در صور مقتول، شانزده صورت می شود که از این قرار است:

۱۰۰. مفاتیح الغیب، ج ۵، ص ۴۴.

۱۰۱. ج ۲، ص ۴۹.

- ۱- قاتل و مقتول هر دو حر هستند، در این صورت به دلیل جمله «الحرّ بالحرّ» قاتل کشته می شود.
- ۲- قاتل، حر و مقتول حره است، در این صورت قاتل کشته نمی شود؛ چون مساوات در ذکوریت که مفاد جمله «الحرّ بالحرّ» است وجود ندارد و اگر قاتل حر را به ازای مقتوله حره بکشیم، با مفهوم «الحرّ بالحرّ» تضاد دارد.
- ۳- قاتل، حر و مقتول عبد است، در این صورت قاتل کشته نمی شود؛ چون مساوات در حریت که دو جمله «الحرّ بالحرّ» و «العبد بالعبد» دلالت بر اعتبار آن دارد، وجود ندارد.
- ۴- قاتل، حر و مقتول امه است. در این صورت قاتل کشته نمی شود؛ چون مساوات در حریت و ذکوریت که دو جمله «الحرّ بالحرّ ... و الاثنی بالاثنی» دلالت بر اعتبار آن دارد، وجود ندارد.
- ۵- قاتل، حره و مقتول حر است. در این صورت مساوات در ذکوریت وجود ندارد، ولی وقتی حکم خداوند این است که حر به ازای حر کشته شود، پس به طریق اولی لازم است که حره به ازای حر کشته شود.
- ۶- قاتل حره و مقتول حره است. در این صورت قاتل کشته می شود؛ چون در حریت و انوئیت مساوات دارند.
- ۷- قاتل، حره و مقتول عبد است. در این صورت قاتل کشته نمی شود، چون در حریت مساوات ندارند.
- ۸- قاتل، حره و مقتول امه است. در این صورت قاتل کشته نمی شود؛ چون در حریت مساوات ندارند.
- ۹- قاتل، عبد و مقتول حر است. در این صورت در حریت مساوات ندارند، ولی گفته شد وقتی حکم خداوند این است که حر به ازای حر کشته شود، پس به طریق اولی لازم است که عبد به ازای حر کشته شود.

۱۰- قاتل، عبد و مقتول حره است. در این صورت مساوات در حریت و انوئیت وجود ندارد، ولی گفتیم که حریت برتر از ذکوریت است و وقتی حکم خداوند این است که حره به ازای حره کشته شود پس به طریق اولی لازم است که عبد به ازای حره کشته شود.

۱۱- قاتل و مقتول هر دو عبد هستند. در این صورت به دلیل جمله «العبد بالعبد» قاتل کشته می شود.

۱۲- قاتل، عبد و مقتول امه است. در این صورت قاتل کشته نمی شود؛ چون مساوات در ذکوریت نیست. ۱۰۲

۱۳- قاتل، امه و مقتول حر است. اگر چه در این صورت مساوات در حریت و ذکوریت وجود ندارد، ولی قاتل کشته می شود؛ چون وقتی حکم خداوند این است که حر به ازای حر کشته شود، پس به طریق اولی لازم است که امه به ازای حر کشته شود.

۱۴- قاتل، امه و مقتول حره است. اگر چه در این صورت مساوات در حریت وجود ندارد، ولی قاتل کشته می شود؛ چون وقتی حکم خداوند این است که حره به ازای حره کشته شود، پس به طریق اولی لازم است که امه به ازای حره کشته شود.

۱۵- قاتل، امه و مقتول عبد است. اگر چه در این صورت مساوات در ذکوریت وجود ندارد، ولی قاتل کشته می شود؛ چون وقتی حکم خداوند این است که عبد به ازای عبد کشته شود، پس به طریق اولی لازم است که امه به ازای عبد کشته شود.

۱۶- قاتل و مقتول هر دو امه هستند. در این صورت قاتل کشته می شود؛ چون مساوات در انوئیت و رقیت وجود دارد.

حاصل صور مذکور این است که قاتل در ده صورت از شانزده صورت کشته

۱۰۲ . البته حکمی که برای این صورت و نیز صورت دوم بیان شده برخلاف مسلمات روایی و

فقهی است. «فقه اهل بیت(ع)»

می شود و در شش صورت که ابتلا به آن بیشتر است، کشته نمی شود. در بررسی آیه دوم خواهد آمد که با دلیل دیگری نیز می توان همین احکام را برای این شانزده صورت ثابت کرد.

درباره صورت دوم و سوم، توضیح مطلبی خالی از فایده نیست و آن اینکه در صورت سوم که قاتل حر و مقتول عبد بود، گفتیم که آیه بر این دلالت دارد که حر به ازای عبد کشته نمی شود و اجماع امامیه و مشهور بین عامه بر همین است، ولی ابوحنیفه و ثوری و ابن ابی لیلی و داود گفته اند که اگر حری عبد دیگری را بکشد باید او را کشت^{۱۰۳}، حتی بعضی از عامه گفته اند حر به ازای عبد کشته می شود هر چند عبد خودش باشد^{۱۰۴}. مستند اینان در این حکم، اطلاق جمله «النفس بالنفس» در آیه ۴۵ سوره مائده است با این ادعا که این آیه، ناسخ آیه «الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد» است و نیز حدیث نبوی «المسلمون تنكافأ دماؤهم» و مانند آن را هم ذکر کرده اند. مرحوم آقای خوئی در رد اینان مطالبی فرموده که خلاصه آن را می آوریم:

مطلق، ناسخ مقید نیست هر چند که متاخر از آن باشد، بلکه مقید قرینه ای برای تصرف در ظهور مطلق است بنا بر آنچه در مقید متاخر مقرر است. اما حدیث نبوی - بر فرض پذیرفتن آن - با آیه تخصیص خورده است؛ زیرا دلالت روایت بر جواز قتل حر به ازای عبد به سبب عموم آن است و روشن است که حجیت عام متوقف بر این است که مخصصی قبل از آن یا بعد از آن نیاید. ابوبکر بن عربی در احکام القرآن^{۱۰۵} گفته است: «جهالت، گروهی را به آنجا کشانده که گفته اند حر در ازای عبد خودش کشته می شود و در این

۱۰۳. تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۲۰۹.

۱۰۴. احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۳۷.

۱۰۵. ج ۱، ص ۲۷.

باره از حسن از سمره از پیامبر روایت کرده اند که «هر کس عبد خودش را بکشد، او را می کشیم»، ولی سند این حدیث ضعیف است. علاوه بر سخن ابن عربی می گوئیم: این حدیث با روایت دیگری از عمرو بن شعیب از پدرش از جدش از پیامبر معارض است که مردی عبد خود را عمداً کشت و پیامبر او را شلاق زد و یک سال تبعید کرد و سهمیه او را از بیت المال قطع کرد ولی او را به قتل نرسانید. نیز با روایت دیگری از ابن عباس از پیامبر و از جابر از عامر از علی که «حری در ازای عبدی کشته نمی شود» و روایتی از عمرو بن شعیب از پدرش از جدش که ابوبکر و عمر حر را به سبب کشتن عبد نمی کشتند. سنن بیهقی^{۱۰۶}، تعارض دارد. روایات اهل بیت بر این اتفاق دارد که حر در ازای عبد کشته نمی شود و مرجعیت دینی پس از پیامبر با اهل بیت ایشان است. با این وجود زمینه ای برای ادعای نسخ آیه «الحرّ بالحرّ» در مورد کشتن حر در ازای عبد باقی نمی ماند.^{۱۰۷}

علاوه بر این پاسخ، به زودی خواهیم دید که نسخ آیه قصاص با آیه «النفس بالنفس» جایز نیست؛ چون آیه قصاص در مقام تشریح حکمی بر امت اسلامی است و آیه «النفس بالنفس» در مقام نقل تشریح حکمی بر یهود است.

اما صورت دوم که قاتل حر و مقتول حره است، امامیه قائل شده اند که ولی دم زن می تواند درخواست کشتن قاتل را بکند به شرط اینکه نصف دیه مرد را به او بدهد و مشهور اهل سنت قائل شده اند به اینکه قاتل را در ازای مقتول می کشند بدون اینکه چیزی از دیه را به ورثه قاتل بدهند^{۱۰۸} با این ادعا که آیه «الانثی بالانثی» با آیه «النفس بالنفس» نسخ شده است، ولی حسن و عطا به این قائلند که مرد در

۱۰۶. ج ۸، ص ۳۴-۳۶.

۱۰۷. البیان، ص ۲۹۳-۲۹۵.

۱۰۸. تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۲۲۹.

ازای زن کشته نمی شود و این نظر در مصنف ابن ابی شیبیه کوفی^{۱۰۹} از ابراهیم و شعبی نقل شده است. لیث گفته است هر گاه مردی، زن خودش را بکشد او را نمی کشند^{۱۱۰}، مرحوم آقای خوئی در تبیین نظر امامیه و رد عامه که قائل به کشتن مرد قاتل بدون رد نصف دیه او شده اند، مطالبی فرموده اند که خلاصه آن از این قرار است:

ظاهر آیه «کتب علیکم القصاص» این است که قصاص، حکمی واجب است و بر قاتل واجب است که هر گاه ولی دم خواهان قصاص باشد، تسلیم این حکم شود و روشن است که این حکم در جایی است که مردی را یا زنی مردی یا زنی را بکشد، چون وقتی مردی زنی را بکشد بر او واجب نیست که به مجرد درخواست ولی دم، تن به قصاص دهد، بلکه می تواند امتناع کند تا نصف دیه اش را بگیرد و حاکم نیز او را قبل از گرفتن نصف دیه مورد قصاص قرار نمی دهد. به تعبیر دیگر، این آیه دلالت می کند بر اینکه عوض مؤنث مؤنث است و مرد عوض مؤنث نیست و بنابراین، در مدلول آیه نسخی وجود ندارد. آری از دلیل بیرونی ثابت شده که بر مرد قاتل لازم است هنگامی که ولی زن کشته شده نصف دیه را به او پرداخت کرد قصاص را بپذیرد؛ یعنی که مرد عوض زن به ضمیمه نصف دیه است. ولی این حکم دیگری است و برخوردی با حکم اول مستفاد از آیه ندارد. خلاصه کلام اینکه ثبوت نسخ در آیه متوقف است بر اثبات اینکه به مجرد درخواست ولی زن برای قصاص، پذیرش آن واجب باشد، همانطور که مشهور عامه می گویند، ولی چگونه می توانند آن را اثبات کنند؟ اینان بنا به تصریح خودشان برای اثبات آن گاهی به اطلاق آیه دوم و به عموم نبوی «المسلمون

۱۰۹. ج ۶، ص ۳۶۵.

۱۱۰. تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۲۲۹.

تتكافأ دماؤهم» تمسک می کنند که اشکال آن را گفتیم و گاهی به روایاتی از قبیل روایت قتاده از سعید بن مسیب که عمر گروهی از اهالی صنعا را در ازای زنی مجازات کرد و کشت، و روایت لیث از حکم از علی و عبدالله که این دو نفر گفته اند: «هر گاه مردی عمداً زنی را کشت او در ازای آن کشته می شود»، و روایت زهری از ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم از پدرش از جدش از رسول الله (ص) که فرمود: «مرد در ازای زن کشته می شود»^{۱۱۱}، استدلال کرده اند. این استدلال ها همگی باطل است؛ چون ۱- همه این روایات- بر فرض صحت سند- مخالف قرآن است و حجیت ندارد؛ زیرا اجماع داریم که نسخ قرآن با خبر واحد ثابت نمی شود. ۲- این روایات معارض است با روایاتی از اهل بیت و نیز روایتی از عطا و شعبی و حسن بصری از علی که در باره کشتن زنی به دست مردی، فرمود: «اولیای زن اگر خواستند مرد را کشته و نصف دیه را پردازند و اگر خواستند فقط نصف دیه را از قاتل بگیرند.^{۱۱۲}

۳. روایت اول، مرسله است؛ چون سعید بن مسیب در سال سوم خلافت عمر متولد شده^{۱۱۳} و روایت بی واسطه او از عمر بعید است و بر فرض صحت سند، ناقل فعل عمر است که فی نفسه حجیتی ندارد. روایت دوم هم مرسله است. اما روایت سوم بر فرض صحت سند، مطلق است و می تواند به پرداختن نصف دیه مقید شود.

نتیجه اینکه نسخ این آیه ثابت نشده و تنها با لحاظ فتوای جمعی از عامه ادعای نسخ شده است، چگونه می توان با لحاظ سخن فلان و بهمان دست

۱۱۱. احکام القرآن، جصاص، ج ۱، ص ۱۳۹.

۱۱۲. همان، ص ۱۲۰.

۱۱۳. تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۸۶.

از سخن خداوند برداشت؟ تعجب آور اینکه گروهی بر خلاف قرآن فتوی می دهند در حالی که اجماع دارند که قرآن با خبر واحد نسخ نمی شود! ۱۱۴

جمله سوم: «فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ»
 «مَنْ» مبتدا است و ضمیر در «له» و «أخيه» به آن باز می گردد و فعل «عفی» مجهول آورده شده تا شامل مواردی بشود که عفوکننده بیش از یک نفر است. در مجمع البیان آمده است:

خداوند عفو کننده را ذکر نکرده ولی معلوم است که مراد از او کسی است که حق مطالبه دارد که همان ولی دم است. ۱۱۵

در روح المعانی ۱۱۶ آمده است:

فعل «عفی» با حرف «عن» هم نسبت به جانی و هم نسبت به جنایت متعدی می شود، مثلاً گفته می شود: «عفوتُ عن زيد» و «عفوتُ عن ذنب زيد»، و اگر در جمله ای نسبت به هر دو متعدی شد نسبت به جانی با حرف «لام» و نسبت به جنایت با حرف «عن» متعدی می شود مثلاً گفته می شود: «عفوت لزيد عن ذنبه»؛ زیرا گذشتن از جنایت به نفع جانی است و جمله «فَمَنْ عَفِيَ لَهُ» از همین قبیل است و تقدیر آن، چنین است: «فمن عفا له ولي الدم عن شيء» و «عفا» مجهول شده و «شيء» جای فاعل قرار گرفته است.

در بحر المحيط آمده است:

در اینجا «عفی» به معنای «ترك» نیست؛ چون در این معنا فعل «عفی» فقط با همزه متعدی می شود و از این معنا است «اعفوا للّٰحی»: ریشها را به حال خود

۱۱۴. البیان، ص ۲۹۵-۲۹۷.

۱۱۵. ج ۱، ص ۴۹۰.

۱۱۶. ج ۲، ص ۵۰.

واگذارید» و درست نیست که «عفی» متضمن معنای «ترك» دانسته شود هر چند

که عفو کننده گناه واگذارنده آن است، ولی تضمین قیاسی نیست. ۱۱۷

مراد از «اخ» ولی دم مقتول است و با وجود اینکه این جنایت عمدی بوده، ولی او را برادر قاتل دانسته تا به مسلمانان بفهماند که برادری ایمانی قاتل با ایشان از بین نرفته است و با اشاره به بقای اخوت ایمانی قاتل، مسلمانان را تشویق به عفو از برادر ایمانی‌شان کرده است. جمله «عفی له ... شیء» صله «من» است و خبر آن «فاتباع» است و «فاء» آن، فایی است که بر سر مبتدای خبر در می آید. «اتباع» مصدری همانند «إمساك» در آیه «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»^{۱۱۸} است که به معنای «فامسکوهن بمعروف» است و «أداء» هم همانند «تسريح» در این آیه است و ضمیر «إليه» به عفو کننده باز می گردد و «اتباع» و «أداء» هر دو از جانب قاتل است. بنابراین معنای این جمله آن است که قاتلی که چیزی به نفع او از جانب برادرش (ولی دم)، گذشت شود، باید به طور پسندیده رفتار کند، و با احسان، خون بها را به او پردازد. از ابو مسلم نقل شده که گفته است:

معنای آیه این است که قاتل عمدی که ولی دم راضی به گرفتن دیه است و از

مجازات او در می گذرد، باید از فرمان خداوند درباره دادن خون بهایی که با

ولی دم بر آن مصالحه کرده، پیروی کند. ۱۱۹

جمله چهارم: ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ

مشارالیه کلمه «ذلک»، قصاص (مساوات) و توابع آن عفو ودیه ... است که

خداوند در مورد کشتگان برای امت اسلامی تشریح کرده است؛ چون حکم شرعی

۱۱۷. ج ۲، ص ۱۵.

۱۱۸. بقره، آیه ۲۲۹.

۱۱۹. فقه القرآن راوندی، ج ۲، ص ۴۰۰.

پیروان تورات مجازات قاتل به طور مطلق بوده، ولی این امت مأمور به رعایت مساواتی خاص در مجازات شده است که در آن تخفیفی از جانب خداوند است؛ زیرا در این حکم در موارد متعددی قاتل مسلمان کشته نمی شود و در مواردی هم که کشتن او مجاز است ولی دم می تواند با عفو و گذشتن از مجازات، از دیه بهره مند شود و در صورت عفو از دیه، پاداش اخروی می برد و باز جان قاتل حفظ می شود.

جمله پنجم: فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلُهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

یعنی هر کس بعد از مجازات قاتل یا گرفتن دیه، تعدی و ظلمی کند مانند آنچه در جاهلیت می کرده اند، برای او عذابی دردناک است.

آیه دوم: آیه ۴۵ سوره مائده:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ
 بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَّمْ
 يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛

بر ایشان در تورات نوشتیم که جان به ازای جان و چشم به ازای چشم و بینی به ازای بینی و گوش به ازای گوش و دندان به ازای دندان و جراحت ها قصاص است. پس کسی که آن را تصدق کند، کفاره ای برای اوست و کسانی که به آنچه خدا فرو فرستاده حکم نکنند، آنان ستمکارانند.

این آیه حاکی از تشریح احکام مجازات در مورد جان و اعضای بدن و جراحات در تورات بر یهود است و مقابله بین جمله «کتب علیکم» در آیه اول و جمله «کتبنا علیهم فیها» در این آیه، چه بسا موهم این باشد که همه احکام مذکور در آیه دوم مختص به یهود است و برای مسلمانان نیست؛ زیرا اگر این احکام مختص به ایشان نبود یا باید عبارت این آیه به سبک آیه روزه باشد که فرموده است: يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ؛^{۱۲۰} و یا یکی از این دو با دیگری نسخ شده باشد، چنانکه از بعضی عامه و نیز در فقه القرآن راوندی^{۱۲۱} و غیر آن نقل شده است. از این رو شایسته است به دو مطلب پردازیم: اول اینکه آیا احکام شرایع الهی قبل از اسلام - خصوصاً آنچه در قرآن نقل شده - نسخ شده است یا بر مشروعیت خود باقی است؟ دوم اینکه اگر پذیرفتیم که آن احکام باقی و مشروع است، آیا یکی از این دو آیه با دیگری نسخ شده است یا خیر؟

در مورد سؤال اول باید گفت: مشهور اصولیان برای بقای احکام شرایع قبل به استصحاب تمسک کرده اند و مرحوم محقق خراسانی در کفایه در ششمین تنبیه استصحاب به خوبی آن را بیان کرده است. ولی از آنجا که ادله لفظی از کتاب و سنت برای بقای این احکام به نحو عام و در مورد این آیه به نحو خاص در دست داریم، نوبت به تمسک به استصحاب نمی رسد. دلیل خاص در اینجا نظارت این دو آیه نسبت به هم است؛ چرا که فقره «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ» و «وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى» در آیه اول، ناظر به خصوص فقره «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» در آیه دوم است و اگر بین این دو آیه تقابلی وجود داشته باشد، تنها بین این دو فقره است نه در سایر فقرات و بقیه فقرات آیه دوم، بر مشروعیت خود باقی است. علاوه بر این، روشن است که شریعت اسلامی کامل ترین و تام ترین شرایع آسمانی است و اگر مقابله بین این دو آیه در همه فقرات باشد، لازمه اش این است که شریعت اسلامی در مورد مجازات های مزبور، ناقص تر از شریعت یهود باشد؛ زیرا آیه دوم که مربوط به یهود است دارای احکام مجازات نسبت به اعضا و جراحات ها هم هست ولی آیه اول این احکام را ندارد. شیخ طوسی

۱۲۰. بقره، آیه ۱۸۳.

۱۲۱. ج ۲، ص ۳۹۶.

در تهذیب الاحکام ۱۲۲ - با سندی که در ریاض المسائل ۱۲۳ از آن تعبیر به «الموثق كالصحيح» شده - این روایت را آورده است: « عن أحدهما في قول الله: النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف ... قال: هي محكمة » .

پاسخ سؤال دوم این است که هر دو آیه غیر منسوخ است و هیچ یک ناسخ دیگری نیست و دلیل آن همانطور که مرحوم آقای خویی فرموده اند این است که آیه دوم یا در مقام بیان نسبت به خصوصیات قاتل و مقتول نیست و فقط در مقام بیان مساوات در میزان جنایت است که در این صورت آیه دوم اهمال داشته و ظهوری در عموم ندارد تا آیه اول را نسخ کند، و یا در مقام بیان نسبت به خصوصیات قاتل و مقتول است و ظهور در اطلاق نسبت به حر، عبد، مذکر و مؤنث دارد و اینکه این حکم در امت اسلامی هم ثابت است و صرفاً برای اخبار از ثبوت این حکم در تورات نیست. ۱۲۴ در این صورت، آیه اول مقید اطلاق آن و قرینه ای برای بیان مراد از آن است؛ چرا که مطلق نمی تواند ناسخ مقید باشد هر چند که متأخر از آن باشد، بلکه بنا بر قاعده، مقید متأخر، قرینه برای دست برداشتن از ظهور مطلق است.

بنابراین، اطلاق «النفس بالنفس» می رساند که قاتل در همه صورت های شانزده گانه مذکور در آیه اول کشته می شود؛ چرا که «النفس» در طرفین مطلق و شامل حر، حره، عبد و امه است و هنگامی که این اطلاق با «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى» مقید شد، چند مورد از این اطلاق خارج می شود که عبارت است از:

الف) نفس اول (قاتل) حر و نفس دوم (مقتول) غیر حر یعنی حره یا عبد یا امه است، که صورت های دوم و سوم و چهارم از صور شانزده گانه مذکور است.

۱۲۲. ج ۱۰، ص ۱۵-۱۶.

۱۲۳. ج ۱۴، ص ۵۹.

۱۲۴. البیان، ص ۲۹۳-۲۹۴.

ب) نفس اول حره و نفس دوم عبد یا امه است که صورت های هفتم و هشتم از صور شانزده گانه مذکور است .

ج) نفس اول عبد و نفس دوم امه است که صورت دوازدهم است .

باقی صورت ها که ده صورت است ، تحت اطلاق «النفس بالنفس» باقی می ماند و چون اطلاق «النفس بالنفس» در این موارد از مقید شدن با «الحر بالحر و ...» مصون است ، لذا قاتل در این صور کشته می شود هر چند در شش صورت (پنجم و نهم و دهم و سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم) با مقتول در حریت و ذکوریت مساوی نیست .

از مطالب گفته شده معلوم می شود احکامی که در این آیه بعد از جمله «النفس بالنفس» آمده بر اطلاق خود نسبت به مسلمانان باقی است و بنابراین ، اطلاق «عین ، انف ، اذن و سن» در آیه ، دلالت دارد بر اینکه در مجازات به ازای این اعضا ، مساوات بین جانی و مجنی علیه در حریت و ذکوریت معتبر نیست ، بلکه بر اساس اطلاق در آیه **وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَاللِّسَنُ بِاللِّسَنِ** ، اگر جانی ، حری بزرگسال و مجنی علیه ، کنیزی خردسال باشد او را به مانند جنایتش مجازات می کنند .

جمله **«وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ»** به این معنی است که بر ایشان مقرر کردیم که جراحات ها قصاص است ؛ یعنی مساوی است و خداوند در اینجا متعرض جزئیات مجازات در مورد جراحات نشده است ، بلکه آنچه مقرر داشته این است که همه جراحات با هم مساوی است و مثلاً جراحات در دست ، مساوی با جراحات در هر عضو دیگر است . از طرفی خداوند در آیه ۱۹۴ سوره بقره به دنبال جمله **«وَالْحَرَامَاتُ قِصَاصٌ ؛ حَرَمْتُهَا مَسَاوِي اِسْت»** فرموده است : **«فَمَنْ اِعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدَى عَلَيْكُمْ»** ؛ پس هر کس بر شما اعتدایی کرد بر او به مانند اعتدایش اعتدا کنید» ، برای ما روشن ساخته که در امور مساوی با یکدیگر ،

مجازات هر اعتدا، اعتدایی به مانند آن است، لذا در مسئله جراحات هم حکم خداوند این است که هر اعتدای جراحی با اعتدای جراحی مانندش مجازات می شود؛ مثلاً جراحی در دست اگر جانی داشته باشد با جراحی در دست او به همان اندازه نه بیشتر مجازات می شود و اگر دست نداشته باشد در جایی غیر از دست به همان اندازه مجازات می شود و همین طور نسبت به جراحات در سایر اعضای بدن.

بنابراین مراد از قصاص در این آیه هم مجازات به مثل نیست؛ زیرا اگر مراد مجازات به مثل بود، آنچه قبل از جمله «والجروح قصاص» در عبارت «النفس بالنفس والعین... والسن بالسن» آمده هم قصاص است و جراحات خصوصیتی نداشته تا مجازات به مثل در مورد آن به قصاص تعبیر شود، بلکه وحدت سیاق مقتضی این بود که گفته شود: «کتبنا علیهم أن النفس والعین والأنف والأذن والجروح قصاص» یا اینکه گفته شود: «کتبنا علیهم أن النفس بالنفس و... والجروح بالجروح». بنابراین دلیل اینکه نفرموده است: «والجروح بالجروح» این است که در این تعبیر، عموم «الجروح» موهم این است که می توان هر قسمت از بدن جانی را به ازای جراحی که بر مجنی علیه وارد کرده مجروح کرد هر چند که در بدن جانی، عضو نظیر عضو مجروح شده مجنی علیه وجود داشته باشد. دلیل اینکه در مورد اعضای مذکور در آیه (چشم، بینی، گوش و دندان) تعبیر به قصاص نشده این است که قصاص مساوات بین اعضای مجنی علیه و اعضای جانی در خصوصیتی است که مردم (عرف) آن را خصوصیت می شمارند و در صورت معتبر بودن مساوات در خصوصیات اعضا، مجازات هایی مثل مجازات چشم قوی به ازای چشم ضعیف جایز نبود و همین طور است در مورد بینی، گوش و دندان. البته، اگر جراحی منجر به مرگ مجنی علیه (مجروح) شود، در استیفای این جراحی لازم است دو مساوات بین جانی و مجنی علیه رعایت شود، یکی در خود

جراحت و دیگری در حریت و ذکوریت .

به علاوه، سبب اینکه قصاص در آیه اول با عبارت «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى» تفسیر شده روشن می شود؛ زیرا اگر این تفسیر نبود، مساوات (قصاص) بین قاتل و مقتول مستلزم این بود که مثلاً بالغ بزرگسال به ازای بچه شیرخوار مجازات نشود. لذا با این تفسیر، رعایت این گونه مساوات بین قاتل و مقتول ملغی شده است و این خود قرینه دیگری است بر اینکه مراد از قصاص در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى»، مساوات است نه مجازات کشتن.

فهرست منابع و مآخذ

۱. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح، آیات الأحكام، تهران، انتشارات نوید، ۱۴۰۴ ق.
۲. الطبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، النجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ هـ. ق.
۳. ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابی بکر، أحكام القرآن، بیروت.
۴. الجصاص، احمد بن علی، أحكام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۵. طبری کیا هراسی، ابوالحسن علی بن محمد، أحكام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۶. فیض کاشانی، ملا محسن، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ هـ. ق.
۷. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ هـ. ش.
۸. حمیدان، قاسم، إعراب القرآن الکریم، دمشق، دار المنیر و دار الفارابی، ۱۴۲۵ هـ. ق.
۹. درویش، محیی الدین، إعراب القرآن و بیانه، دمشق، دارالارشاد، ۱۴۱۵ هـ. ق.

- ۱۰ . مكارم شيرازى، ناصر، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام على بن ابى طالب، ۱۴۲۱ هـ . ق .
- ۱۱ . نيشابورى، محمود بن ابى الحسن، إيجازالبيان عن معاني القرآن، بيروت، دار الغرب الاسلامى، ۱۴۱۵ هـ . ق .
- ۱۲ . ابو حيان اندلسى، غرناطى، محمد بن يوسف، البحر المحيط (التفسير الكبير)، بيروت، دار الفكر، ۱۴۲۰ هـ . ق .
- ۱۳ . ابن عجيبة، احمد بن محمد، البحر المديد فى تفسير القرآن المجيد، قاهره، ۱۴۱۹ هـ . ق .
- ۱۴ . ملاحويش آل غازى، عبدالقادر، بيان المعانى، دمشق، مطبعة الترقى، ۱۳۸۲ هـ . ق .
- ۱۵ . خويى، سيد ابوالقاسم، البيان فى تفسير القرآن، قم، ۱۳۷۵ هـ . ش .
- ۱۶ . ابن عساكر، ابوالقاسم على بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۵ هـ . ق .
- ۱۷ . الطوسى، محمد بن الحسن، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى .
- ۱۸ . ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۲۰ هـ . ق .
- ۱۹ . فارسى، جلال الدين، ترجمه قرآن، تهران، كتاب، ۱۳۶۹ هـ . ش .
- ۲۰ . معزى، محمد كاظم، ترجمه قرآن، قم، انتشارات اسوه، ۱۳۷۲ هـ . ش .
- ۲۱ . فيض الاسلام، سيد على نقى، ترجمه و تفسير قرآن عظيم، تهران، انتشارات فقيه، ۱۳۷۸ هـ . ش .
- ۲۲ . موسوى همدانى، سيد محمد باقر، ترجمه تفسير الميزان، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۷۴ هـ . ش .

- ۲۳ . حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ .
- ۲۴ . ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹هـ. ق.
- ۲۵ . شبر، سید عبد الله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲هـ. ق.
- ۲۶ . مغنیه، محمد جواد، التفسیر المبین، قم، بنیاد بعثت .
- ۲۷ . المراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی .
- ۲۸ . المظهری، محمد ثناء الله، تفسیر المظهری، پاکستان، مکتبه رشدیة، ۱۴۱۲هـ. ق.
- ۲۹ . الکاشارنی، محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰هـ. ق.
- ۳۰ . امام ابو محمد حسن بن علی عسکری (ع)، التفسیر المنسوب إلى الامام العسکری، قم، مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۹هـ. ق.
- ۳۱ . الزحیلی، وهبة بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸هـ. ق.
- ۳۲ . الحجازی، محمد محمود، التفسیر الواضح، بیروت، دار الجيل الجديد، ۱۴۱۳هـ. ق.
- ۳۳ . الزحیلی، وهبة بن مصطفی، التفسیر الوسیط، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۲هـ. ق.
- ۳۴ . سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، تفسیر بحر العلوم : بیروت، دارالفکر .
- ۳۵ . المحلی والسیوطی، تفسیر جلالین، بیروت، دار المعرفه .
- ۳۶ . الطبرسی، الفضل بن الحسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات

- دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ هـ. ش .
- ۳۷ . سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سورآبادی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ هـ. ش .
- ۳۸ . فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر صافی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ هـ. ق .
- ۳۹ . نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ هـ. ق .
- ۴۰ . کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی علمی، ۱۳۳۶ هـ. ش .
- ۴۱ . نسفی، ابوحفص نجم الدین محمد، تفسیر نسفی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۷ هـ. ش .
- ۴۲ . گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۸ هـ. ق .
- ۴۳ . أفندی، محمد علاء الدین، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ هـ. ق .
- ۴۴ . الطوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ هـ. ق .
- ۴۵ . آل سعدي عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمان، بیروت، مکتبه النهضة العربیه، ۱۴۰۸ هـ. ق .
- ۴۶ . طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ هـ. ق .
- ۴۷ . المحقق الثانی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت(ع)، ۱۴۰۸ هـ. ق .
- ۴۸ . القرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر

- خسرو، ۱۳۶۴ هـ. ش .
- ۴۹ . صافی، محمود بن عبد الرحیم، الجدول في إعراب القرآن، دمشق، دار الرشید، ۱۴۱۸ هـ . ق .
- ۵۰ . السبزواری، محمد بن حبیب الله، الجديد في تفسير القرآن المجید، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ هـ . ق .
- ۵۱ . جرجانی، ابو المحاسن حسین بن حسن، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ هـ . ش .
- ۵۲ . بلاغی، سید عبد الحجة، حجة التفاسیر، قم، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ هـ . ق .
- ۵۳ . ابوالفتوح الرازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ هـ . ق .
- ۵۴ . الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم، انتشارات اسوه، ۱۳۸۸ هـ . ش .
- ۵۵ . الطباطبایي، السيد علی، رياض المسائل، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ هـ . ق .
- ۵۶ . ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر في علم التفسیر، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۲۲ هـ . ق .
- ۵۷ . مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زیدة البیان في أحكام القرآن، تهران، المكتبة المرتضوية لاحیاء آثار الجعفریة، بی تا .
- ۵۸ . کاشانی، ملا فتح الله، زیدة التفاسیر، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ هـ . ق .
- ۵۹ . المدنی، السيد علیخان، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۳۰ هـ . ق .

- ٦٠ . الشهيد الأول، محمد بن مكى العاملى، غاية المراد فى شرح نكت الإرشاد، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٤١٤ هـ. ق.
- ٦١ . شوكانى، محمد بن على، فتح القدير، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ١٤١٤ هـ. ق.
- ٦٢ . العسكرى، ابو هلال، الفروق اللغوية، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٢ هـ. ق.
- ٦٣ . الراوندى، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٦٤ . الفيروزآبادى، مجدالدين، القاموس المحيط، بيروت.
- ٦٥ . الثعلبى النيشابورى، ابو اسحاق احمد بن ابراهيم، الكشف والبيان، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٢ هـ. ق.
- ٦٦ . البغدادى، علاء الدين على بن محمد، لباب التأويل فى معانى التنزيل (تفسير الخازن)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ. ق.
- ٦٧ . ابن منظور، ابو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، ١٣٦٣ هـ. ش.
- ٦٨ . الطبرسى، الفضل بن الحسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢ هـ. ش.
- ٦٩ . ابن تيميه، مجموعة فتاوى ابن تيميه، برنامہ رايانه اى المكتبة الشامله.
- ٧٠ . القاسمى، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ. ق.
- ٧١ . ابن عطيه الأندلسى، عبدالحق بن الغالب، بيروت، المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، دارالكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ. ق.

- ٧٢ . ابن ابي شيبة الكوفي، عبدالله بن محمد، المصنّف، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ . ق .
- ٧٣ . المحقق الحلّي، ابوالقاسم جعفر بن محمد، معارج الاصول، قم، مؤسسة آل البيت(ع)، ١٤٠٣هـ . ق .
- ٧٤ . البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ . ق .
- ٧٥ . المطرزي الخوارزمي، ناصر بن عبدالسيد، المغرب في ترتيب المعرب، در برنامه رايانه اي المكتبة الشاملة .
- ٧٦ . ابن قدامة، ابو محمد عبدالله، المغني، بيروت، دار الكتاب العربي .
- ٧٧ . فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ . ق .
- ٧٨ . الحائري التهراني، مير سيد علي، مقتنيات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ١٣٧٧هـ . ش .
- ٧٩ . الكاشفي السبزواري، الحسين بن علي، المواهب العلية، تهران، سازمان چاپ وانتشارات اقبال، ١٣٦٩هـ . ش .
- ٨٠ . مالك بن انس، الموطأ، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ . ق .
- ٨١ . القنوجي، محمد صديقي، نيل المرام من تفسير آيات الاحكام .
- ٨٢ . دُخَيْل، علي بن محمد علي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٢٢هـ . ق .