

بسم الله الرحمن الرحيم

نگرشی تحلیلی و پژوهشی به نظریه فقیه قرآنی در معنا شناسی «تحریر رقبه» در
قرآن مجید

نویسنده: محمد حاج محمدی

چکیده: در این مقاله دیدگاه فقیه قرآنی آیت الله العظمی صادقی در مورد معنای «تحریر رقبه» با استفاده از مبانی ایشان مورد تحلیل علمی قرار می‌گیرد.

کلید واژگان: تحریر رقبه - آزاد کردن دربند - زندانی - برده - کرامت انسانی - آزادی

مقدمه

یکی از اموری که مورد اتفاق همگان است جامعیت و جاودانگی قرآن است. گرچه این این جامعیت دارای تفاسیر گوناگون است ولی شکی نیست که در مسیر هدایت و همچنین قانون‌گذاری تشریحی معجزه کامل و جامع می‌باشد؛ چرا که قرآن از جهت فقهی و حقوقی یک قانون اساسی بی‌نقص و در عین حال بسیار پیشرفته می‌باشد که به تعبیر خود این کتاب ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ ﴿النحل، ۸۹﴾ و در روایات مستفیضه نیز قرآن به عنوان کتابی جامع معرفی شده است که قدر متیقن مراد آن‌ها، جامعیت در مسیر هدایت و تقنین است.^۱ ولی از جهتی می‌بینیم که این دین جاودانه که متعلق به همهٔ زمان‌هاست برای آزادسازی بردگان چاره اندیشیده است ولی برای آزادسازی بردگان و دربندان نوین به ویژه زندانیانی که به جهاتی واهی از نعمت آزادی محروم شده‌اند چاره‌ای نیندیشیده است! آیا قانون‌گذار این شریعت به زمان پس از تشریح علم نداشته است؟! از سوی دیگر در برخی از آیات که ما را امر به «تحریر رقبه» کرده است بنابر ترجمه رایج که آن را به «آزادسازی برده» معنا نموده‌اند، امروزه موضوع خود را از دست داده است! آیا این با جاودانگی قرآن و اعجاز تشریحی آن سازگاری دارد؟ آیا این با عدل خدا بین بندگان هزار سال پیش و بندگان این عصرش منافات ندارد؟ آن‌ها باید پولی هنگفت انفاق می‌کردند تا برده‌ای را برای کفارهٔ مثلاً قتل سهوی خود آزاد

^۱ کافی، ج ۱ ص ۶۰

نمایند ولی معاصرین از این حکم سخت مالی معافند و به جایش چند صباحی در روزهای کوتاه زمستان روزه می‌گیرند و اگر توان آن را هم نداشتند یک «استغفرالله» کفایت می‌کند!

در قرن اخیر شخصی که عمر خود را بر روی قرآن صرف کرد و توانست یک انقلاب بزرگ قرآنی در همه رشته‌های علوم اسلامی ایجاد کند، مرحوم آیت‌الله‌العظمی دکتر صادقی رحمته‌الله بود. ایشان با روشی به ظاهر جدید و مغایر با روش‌های رایج فقهای سنی و شیعه به فقه پژوهی پرداخت که دستاورد چند دهه تلاش بی‌وقفه او دستیابی به فقهی اصیل و قرآنی بود که بدون هیچ تأثیرپذیری از عوامل بیرونی سراسر با فطرت انسانی سازگار بود.

به ویژه دیدگاه ایشان در معنای «تحریر رقبه» - که قرآن آن را به عنوان کفاره برخی از گناهان و یکی از مصارف واجب زکات و همچنین یکی از بهترین اعمال حسنه معرفی کرده است - بسیار دقیق و جالب توجه می‌باشد. گرچه اجماع علمای فریقین از آغاز تا به کنون آن را به آزادسازی برده معنا می‌کردند ولی ایشان پا را فراتر گذاردند و قائل شدند که در صورت نبودن برده، باید مصادقی دیگر از مصادیق بارز انسان دربند را آزاد کرد که در زمان ما می‌تواند آزادکردن زندانیان و یا پرداخت بدهی بدهکاران باشد.^۲ پرسشی که به ذهن می‌آید این است که مبنا یا مبانی که این نظر بر آن استوار است، - بنابر دیدگاه فقیه قرآنی - چه می‌باشد؟

ملاک فهم:

چگونه است که با وجود اینکه عموم فقها و مفسران شیعه و سنی معنای این عبارت (تحریر رقبه) را آزادسازی برده فهمیده‌اند فقیه قرآنی آن را به گونه‌ای دیگر معنا کرده و آن را به «آزادسازی انسان در بند و گرفتار» معنا کرده است؟ ملاک فهم درست و صائب چیست؟ ایشان بر اساس کدامین ملاک جرأت چنین مخالفتی را نموده است؟

آیا ملاک فهم مردم زمان وحی است یا مردم پس از آن یا فهم مردم هر عصری برای خودشان حجت است؟ آیا ملاک روایات و اخبار آحاد است یا شهرت قدما؟ آیا ملاک موافقت این فهم با روایات است یا اینکه موافقت آن با دیگر آیات قرآن؟

^۲ توضیح المسائل نوین، ص ۱۸۶ و ۲۱۲ و الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۷، صص: ۲۴۴ و ۲۴۵ و ترجمان فرقان ج ۱ ص ۴۲۶ و ۱۱۸ و ج ۲ ص ۹۱ و ۳۲۶ و ج ۵ ص ۲۳۴ و ۴۵۹

یقیناً در مکتب فقهی آن فقیه عظیم الشان بسیاری از این مشرب‌ها محلی از اعراب ندارد. برای روشن شدن مطلب ناچاریم که به برخی از این مبانی که احتمال بیشتری در در دخل آن‌ها در این فتوا دارد، بپردازیم.

تاریخمندی

گرچه از تاریخمندی معانی مختلفی اراده شده است؛ ولی معنای میانه و قابل قبول‌تر آن این است که دسته‌ای از قوانین شرع در حال و هوای موضوع در ظرف زمانی خاصی جای داده شده است و به همین جهت با تغییر شرایط و دگرگونی موضوع لحاظ می‌گردد.^۳ به عبارت دیگر برابر با این دیدگاه اگر بگوییم که نصوص دینی خطاب به انسان فطری و فراتاریخی است و صرف‌نظر از شرایط، مشکلات، ظرف تکلیف و موقعیت انجام، به انسان خطاب شده و از او انجام تکالیف طلب شده است یا اینکه به انسان با در نظر گرفتن ظرف خصوصیات و موقعیت تاریخی و جغرافیایی آن تکلیف شده است؟ که بنابر نظریه نخست باید جمود بر همان دیدگاه رایج نمود و به هیچ وجه نمی‌توان آن را به موضوع یا مصداق جدیدی تسری داد ولی بنابر نظر دوم آن حکم با توجه به شرایط مختلف اجتماعی معنا می‌شود. برابر با نظریه تاریخمندی احکام دینی جاودانه و در عین حال سازگار با شرایط روز بشری خواهد بود؛ چرا که بنابر این نظر باید شرایط مختلف زمانی و مکانی حکم را لحاظ کرد تا بتوان مناط اصلی حکم را به دست آوریم.

بنابر این مبنا - تاریخمندی - می‌توان چنین گفت که در زمان صدور این حکم - آزادسازی برده - مصداق بارز در بند بودن یک انسان بردگی بود و بسیاری از پدیده‌های نو و غم‌انگیز مانند برده‌داری سفید و زندان، به ویژه در این حد گسترده، و ... یا اصلاً وجود نداشت و یا با وجود برده‌داری نمود چندانی نداشت؛ به جهت همین شرایط خاص مکانی و زمانی شارع مقدس در این موارد (قتل سهوی،ظهار،سوگنددروغ،یکی از مصارف هشتگانه زکات) امر به آزادسازی برده نمود. ولی اگر این دستورات در شرایط امروز صادر می‌شد یقیناً به جای این دستور، امر به آزادسازی زندانیان بی‌گناه و یا حتی گناهکارانی که توبه نموده‌اند و رفع گرفتاری مستمندانی که شرایط سخت اقتصادی آن‌ها را به برده‌داری نوین مجبور نموده است و دیگر مصادیق بارز در بند بودن انسان، می‌نمود؛ نه اینکه بگویید چون برده‌ای وجود ندارد پس دیگر این حکم تعطیل است و نیاز به ادای هیچ کفاره‌ای نیست(!) یا به جای آن همگی از ثروتمند و مستمند باید روزه بگیرند! و طبعاً اگر ثروتمندی به دلیل عسر و حرج یا ضرر قادر بر روزه هم نبود آن هم مرتفع می‌گردد. آیا عقلانی است که شارع حکیم و عادل بین مردمان در زمان

^۳ تاریخمندی در نصوص دینی، مجله علوم حدیث، شماره ۴۴، ص ۵۰

برده‌داری سنتی و مردمان در این زمان که مبتلا به برده‌داری‌های نوین هستند تبعیض قائل شود و بر گروه نخست چنین کفارهٔ سخت مالی تشریح نماید و گروه دوم را بدون حکم مشابهی رها نماید؟! و همچنین میان بردگان قدیم و بردگان نوین تفاوت قائل شود.

گرچه بر فرض قبول این مبنا، دیدگاه فقیه قرآنی قابل توجیه علمی است ولی خود ایشان در جای دیگر به صراحت با تفسیر بر مبنای تاریخمندی مخالفت کرده‌اند. ایشان علت اصلی گرویدگان به این مبنا را مقایسهٔ متون بشری با قرآن می‌داند.

«اصولاً متون بشری شالوده و چکیده‌ی علوم بشری است. ولی قرآن کریم، متن الهی و پیام‌آور نجات و سعادت و هدایت بشر در همه‌ی زمان‌ها و منشعب از علم بیکران الهی است. آیا تناسبی بین علم مطلق الهی و علم محدود بشری وجود دارد که بخواهیم اثرات این دو را با هم مقایسه کنیم؟ در متون قدیمی بشری - همان طور که ذکر شد - مؤلف علم مطلق به آینده و حتی زمان خود نداشته است تا بتواند در متن خود قراین و شواهدی قطعی یا لغات جاودانه و ابدی به کار ببرد، به گونه‌ای که مراد نویسنده برای همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی زمینه‌ها قابل دسترسی باشد.^۴

ظاهراً دلیل مخالفت ایشان با تاریخمندی عدم نیاز به چنین مبنایی است و این از معرفت بی‌نظیر ایشان به قرآن است؛ چرا که ایشان قرآن را اصل اصیل در استنباط می‌داند و سنت را به عنوان ثقل اصغر و در صورت عدم مخالفت با ثقل اکبر می‌پذیرد و از سوی دیگر خود قرآن را دارای نوعی اعجاز لغوی و تشریحی می‌داند که بدون نیاز به تاریخمندی دارای جاودانگی می‌باشد. ایشان قرآن را در دلالت خود نه نیاز مند ثقل اصغر می‌داند و نیازمند به تاریخ و و نه نیازمند به علوم بشری؛ چرا که مدلول واژگان و فرازهای قرآنی از ابتدا واضح بوده است و تفسیرهای غلط از تحمیل اندیشه‌های غلط ما و ناهمی‌های بشر از عدم تدبّر در آن‌ها بوده و می‌باشد. این نظریه نه اینکه فقط بحثی ثبوتی یا ادعایی باشد بلکه ایشان عملاً آن را در سراسر تفسیر و فقه خود به اثبات رساندند. به عنوان نمونه؛ ایشان در ترجمهٔ ﴿ وَ لِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ هُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ ﴿النحل، ۴۹﴾ می‌فرماید: «واژهٔ دابّهٔ انس و جن و همهٔ راه‌روندگان بر روی زمین و آسمان را شامل می‌شود خواه بر روی زمین راه‌روند یا در آب شنا کنند و (الملائکة) هر فرشته در زمین و آسمان را دربرمی‌گیرد، و این از آیاتی است که تصریح دارد که در آسمان‌ها نیز مانند زمین حیواناتی وجود دارد ولی (دابّه) پرنده‌گان و فرشتگان را در بر

^۴ . نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر ص ۴۶

نمی‌گیرد چون دابّه آن است که عادتش راه رفتن است ولی آن دو چنین ویژگی ندارند مگر به ندرت.^۵ و در تفسیر ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ (الشوری، ۲۹) نیز به ظرایف بسیاری اشاره می‌نماید از جمله با دقت در معنای «دابّه» با استفاده از کاربردهای قرآنی و ضمیر مثنی در (فیهما) می‌فرماید: که در برخی از دیگر کرات آسمانی نیز حیواناتی از قسم دوپایان و چهارپایان و خزندگان وجود دارد. ولی تا به کنون بشریت به آن پی نبرده است و لذا کسی هم به این ظرافت معنایی دقت ننموده است. ایشان از ضمیر جمع «هم» نیز استفاده‌های زیادی می‌نمایند که بر متتبع علاقه‌مند است که مراجعه نماید.^۶

ایشان به دست آوردن منظور آیات را تنها به وسیله دقت در آیات و مفردات آن و عرضه آن‌ها به یکدیگر کافی می‌داند و راه دوم و در عین حال درست را قوت در ادبیات و لغت عرب می‌داند ولی قائل است که حتی آن را هم حتی المقدور باید از خود قرآن اجتهاد کرد. خلاصه اینکه ایشان قرآن را نیازمند هیچ عامل بیرونی برای نمایان شدن معانی نمی‌داند.

البته به نظر می‌رسد که آن‌چه ایشان در ردّ تاریخمندی فرموده است مربوط به قرآن کریم است نه روایات؛ چرا که روایات را بر فرض موافقتشان با سنت دارای چنان اعجازی نمی‌داند علاوه بر آن که بسیاری از آن‌ها در مقام تطبیق آیات بر مصادیق می‌باشد و شکی نیست که تطبیق دالّ بر حصر معنایی نیست و آن‌چه که ایشان از تاریخمندی نسبت به احکام قرآنی رد می‌کند به معنای ردّ عوامل بیرونی تاریخی بر قرآن است نه معنا شدن آیات به خودی خود و با دقت در آیات؛ که این در ظرف زمان یا به عبارت دیگر تاریخ رخ می‌دهد و هیچ خللی به روشنگر بودن ذاتی قرآن وارد نمی‌کند بلکه خود از اعجاز قرآن است که واژگانی جاودانه به کار می‌برد که با از بین رفتن برخی از مصادیق آن موضوع حکم به طور کلی از بین نرود.

به دست آوردن معنای زمان نزول با کمک تاریخ و عوامل بیرونی، جستجو در گرداب‌های آلوده است. ما آب را باید از سرچشمه‌ی زلال و صافش برداریم. تکرار می‌کنیم، همان‌طور که خدای تعالی در الوهیت به احدی نیاز ندارد، کتاب او نیز در دلالت و تفهیم معانی‌اش به احدی نیازمند نیست و ما مفسران قرآن تنها مستفسر از آن هستیم که نخست باید خود را تفسیر کنیم و غبارهای تحمیلی را از فکر، عقل، فطرت و دانش خویش بزدایم،

^۵ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱۶، ص: ۳۶۸

^۶ رجـ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۲۶، صص ۱۹۷ تا ۲۰۱

لازم به ذکر است که تفسیرات ایشان غیر از برخی از تفسیرات علمی دیگران است که بیشتر شباهت به تحمیلات علمی دارد تا تفسیرات علمی. بلکه ایشان فقط از خود قرآن کمک می‌گیرد و با وجود آن، در واقع هیچ تعارضی با فطرت و عقل و حقایق یقینی علمی پیدا نمی‌کند!

سپس با نگرشی مستقیم به آیات قرآنی نظر افکنیم، که این تفسیر خود مقدمه‌ای برای استفسار از قرآن می‌باشد.^۷

همان‌گونه که واضح شد کلام ایشان خصوص تاریخمندی در قرآن به معنای مذکور را رد می‌کند ولی سکوت ایشان در مورد روایات مشعر به این است که این مبنا را در مورد روایات پذیرفته است. بر این مدعا شواهدی در کلام خود ایشان نیز وجود دارد. به عنوان نمونه؛ ایشان در تفسیر روایتی از امام صادق علیه السلام که راوی از ایشان در مورد فروش دو گاوش که با آنها در مزرعه‌اش کار می‌کند می‌پرسد تا اینکه در باقیمانده عمر عزلت‌گزیند و به عبادت مشغول شود و امام در پاسخ می‌فرماید: «لا تفعل فان الأرض علی قرن الثور» «این کار را نکن چرا که زمین بر دو شاخ گاو است»؛ - در تفسیر این روایت - می‌فرماید: مراد کشاورزی در آن زمان است همانگونه که در این هنگامه بر دو شاخ تراکتور است.^۸ بنابراین نمی‌توان این دیدگاه قرآنی ایشان در مورد «تحریر رقبه» را منسوب به «تاریخمندی» به معنای مذکور یا هر گونه تأثر از عوامل بیرونی دانست؛ بلکه یقیناً ادله ایشان درون قرآنی است.

وضع واژگان برای ریشه معانی

موضوعی که در دوره‌های اخیر توجه زبان‌شناسان و معناشناسان را به سوی خود جلب نموده این است که آیا موضوع له الفاظ عربی، از یک ماده مشترک لفظی و با معانی مختلف، با یکدیگر متفاوت است یا اینکه همگی برای یک اصل و ریشه وضع شده‌اند و خصوصیات و قیود در مرحله تطبیق بر مصداق قرار دارند یا اینکه امر در واژگان مختلف، گوناگون است و در برخی حالت اول را دارد و در برخی حالت دوم؟ این مبنا که به «وضع الفاظ برای روح معانی» و «معناشمولی» تعبیر می‌شود و کسانی چون ملاحظه‌کنندگان آیت‌الله العظمی خمینی و آیت‌الله علامه طباطبایی رحمتهما و برخی از بزرگان دیگر به آن قائل هستند. ظهور بیشتر معاجم گذشته در این است که باور مؤلفان آنها بر نظریه نخست بوده است ولی روش برخی از آنها چون «مفردات قرآن الکریم» راغب اصفهانی مشعر به دیدگاه دوم - البته به شکلی میانه و معتدل - می‌باشد. مرحوم علامه محقق مصطفوی رحمته نیز کتاب خود را بر همین منوال بنا نهاد و در مقدمه کتاب خود، برای این مبنا دلایلی ذکر کرده است و آن را در بسیاری از واژگان قرآنی تطبیق داد.^۹

^۷ نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، ص: ۵۵

^۸ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن ج ۲۹ ص ۳۴۰

^۹ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۹

بر اساس این مبنا نیز اثبات دیدگاه فقیه قرآنی به صورت علمی و فنی امکان‌پذیر خواهد بود. کلام ایشان در معرفی «مفردات راغب» به عنوان بهترین کتاب لغت برای قرآن‌پژوهان و مفسران نیز اشعار به این دارد که ایشان لا اقل فی الجملة این مبنا را پذیرفته است.^{۱۰} گرچه این مبنا خود دارای تفاسیر گوناگونی است و کنکاش در آن خود نیاز به نوشتاری جداگانه دارد، ولی به هر حال، می‌توانیم بر اساس آن بگوییم: «تحریر» برای معنای «جعل الحرّ عبداً» یعنی آزادسازی خصوص برده وضع نشده است همانگونه که معنای حرّ نیز آزاد در مقابل برده نیست. و در مورد رقبه نیز امر بسیار آسان‌تر است.

بازنمود بیان:

در کتاب‌های لغوی، معنای زیادی برای «تحریر» یاد شده است؛ ولی به یقین همه این معانی، معنای حقیقی کلمه نیست و قائل شدن به اشتراک لفظی نیز در جایی که بتوان قائل به حقیقت و مجاز شد خلاف اصل است؛ چرا که اصل نخست عقلایی این است که هر ماده برای یک معنا قرارداد شده است و وضع جدید و کاملاً جداگانه (نه مجاز یا نقل به کثرت استعمال در معنای مجازی) خلاف اصل است و نیاز به انگیزه و دلیل جدید دارد. بنابراین تا جایی که امکان داشته باشد که ثابت کنیم که ریشه همه این معنای یک معنا است و معنای دیگر یا مجاز است و یا منقول نوبت به اشتراک لفظی نمی‌رسد. در مورد واژه «تحریر» نیز امر همینگونه است. یعنی معنای تحریر در مورد گفتگوی ما، مطلق آزادسازی از ناسره‌هاست و اگر گاهی آن را به معنای «جعل العبد حراً» یعنی آزادسازی برده معنا کرده‌اند به جهت قرینۀ لفظی (یعنی اضافه آن به واژه عبد مثلاً) یا قرائن حالیه است. وگرنه هیچ لغوی واژه «تحریر» به تنهایی را این‌گونه معنا نکرده است؛ بلکه بیشتر، معنای حقیقی و ماهوی آن را ذکر نکرده‌اند و به ذکر معنای مجازی آن که به صورت اضافه به واژگان دیگر به کار رفته است بسنده نموده‌اند. برآیند اینکه بازنمایی معنای حقیقی وظیفۀ ماست؛ یعنی باید رویهای یکسان این معنای مجازی و منقول را با حذف قیود نظاره نمود تا معنای حقیقی را به دست آوریم. همانگونه که راغب پس از ذکر معنای گوناگون می‌گوید: «همۀ این‌ها اشاره به یک معنا دارد و (حرّرت القوم): آن‌ها را از بند زندان آزاد و رها ساختم.»^{۱۱} و کامل‌ترین پژوهش معناشناسانه در این واژه وابسته به محقق مصطفوی قدس سره می‌باشد:

اصل یگانه در این ماده، گرمی ضد سردی است و به همین مناسبت در معنای (پالوده از یک چیز و میانه از آن و سالم از کاستی) به کار می‌رود. پس «الرجل الحرّ» یعنی مردی که پالوده و رها از قوم باشد پس برده و سرسپرده نیست. و از همین معنا است (تحریر الولد) یعنی خالص و تنها کردن فرزند برای طاعت و (تحریر الکتابه) یعنی استوارکردن آن. و پنهان نیست که حرارت و

^{۱۰} نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، ص: ۵۳

^{۱۱} مفردات الفاظ القرآن، ص: ۲۲۵

گرمی از حرکت و جنبش حاصل می‌شود همان‌گونه که سردی از سکون و آرامی است. پس گفته می‌شود (بَرَدٌ) یعنی آرام شد. و (بَرَدٌ) (الانسان) یعنی مُرد. پس (حُرٌّ) صفت مشبیه است مانند (صَلْبٌ) یعنی کسی که به گرمی و جنبش و کار و فعالیت متصف است و آن هنگامی است که برای او چاره‌داری و آزادکامی باشد و رهایی در خودش و برای خودش.^{۱۲}

برآیند این که معنای بنیادین و ریشه معانی این ماده، «گرمی» است و ریشه دومی آن که از اصل نخست نقل داده شده است «رهایی و خلوص و آزادی» است. ایشان در ادامه تک تک واژگان از این ماده را بر اساس همین اصل یگانه و اصل ثانوی منقول از این معنای بنیادین توجیه می‌کند که همه آن‌ها یا از معنای مجازی آن است یا از معنای منقول. واژگانی مانند «حریر»، «حریره»، «حَرٌّ» و «حَرور» همگی به مناسبت وجود داشتن معنای گرمی در آن‌ها، منقول از آن است. ایشان «تحریر الرقبة» را نیز چنین معنا می‌کند: «یعنی رها ساختن گردنی در بند و ساکن و بی‌حرکت از بندها و قیود و سکون و بی‌حرکتی» و در معنای این آیه **إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** **آل عمران، ۳۵** نیز چنین می‌گوید: «تحریر حقیقی رها ساختن از بندها و زنجیرهای ماده و بیرون کردن از پوشش‌های جهان طبیعت به سوی روشنایی و حقیقت است»^{۱۳}

بررسی لفظ رقبة

«رَقَبْتُ الشَّيْءَ أَرْقَبُهُ رِقْبَةً وَ رِقْبَانًا أَيْ انتظرت. (انتظار کشیدم) و قوله تعالى: وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي أَيْ لَمْ تَنْتَظِرْ. (منتظر نشدی) و التَّرَقُّبُ: تنظر الشَّيْءَ و توقعه. (نگاه کردن و انتظار کشیدن آن) و الرَّقِيبُ: الحارس يشرف على رِقْبَةٍ، يحرس القوم. (پاسبان یک قوم)»^{۱۴} «و اصل رقیب از ترقب به معنای انتظار است. و الرقیب: حافظ و نگهدارنده که فعیل به معنای فاعل است.»^{۱۵}

تتبع در کتاب‌های لغوی و تدبیر در آن‌ها ما را به این یقین می‌رساند که ریشه یگانه در این ماده «رقب»، به معنای انتظار کشیدن است و دیگر معانی، یا معنای مجازی آن و یا منقول از آن است. بعدها این معنا در مورد نگهبانی که در یک دیدبانی به انتظار دشمن یا دزد بیدار بود و اطراف خود را نگاه می‌کرد تا آن‌ها را، از تعرض به دیگران بازدارد و از مردم محافظت کند، - در این معنا - به کار رفت و کم کم به این مناسبت به معنای مطلق حفظ و نگهبانی به کار رفت و معنای اصلی آن که انتظار بود به فراموشی سپرده شد؛ یعنی تبدیل به حقیقت یا واژه منقول شد. و در همه دیگر واژگان نیز به مناسبت وجود معنای انتظار در آن‌ها، مجازاً به کار رفت و در بسیاری از آن‌ها به جهت کثرت استعمال تبدیل به یک حقیقت

^{۱۲} التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۲، ص: ۱۹۱

^{۱۳} همان، ص ۱۹۲

^{۱۴} کتاب العين، ج ۵، ص: ۱۵۵

^{۱۵} مجمع البحرين، ج ۲، ص: ۷۲

دومی (واژه منقول) شد. در مورد گردن نیز که واژه (عُنُق) بر آن اطلاق می‌شد به مناسبت وجود داشتن معنای انتظار در آن لفظ (رَقَبَة) در آن به کار رفت؛ چون کسی که انتظار شخصی دیگر را می‌کشد گردن (عنق) خود را می‌کشد و به دوردست خیره می‌شود؛ لذا این نشانه (کشیده شدن گردن کسی و نظاره کردن به اطراف) دلالت طبعی دارد بر اینکه آن شخص در انتظار کسی است. به همین مناسبت و با کثرت استعمال این واژه «رَقَبَة» به معنای گردن نقل داده شد. و شاید فتحه «قاف» به این جهت باشد که با «رَقَبَة» با سکون قاف که مصدر «رَقَبَ» است،^{۱۶} اشتباه گرفته نشود.

ولی پرسشی که مطرح است این است که کاربرد این واژه در معنای برده از چه سنخ استعمال است؟ آیا مجاز است یا کنایه؟ و آیا استعمال در مفهوم است یا استعمال در مصداق؟ و اصولاً فرق بین مفهوم و مصداق چیست و مصداق در معناشناسی از چه جایگاهی برخوردار است؟

«اما مجاز مرسل آن است که بین معنای حقیقی و مجازی ارتباط و علاقه ای از علاقات عرفی مجاز قائم باشد؛ که شمار این علاقات بسیار زیاد است. یکی از آن‌ها نامیدن چیزی به نام جزئش است مانند این که به نگهبان، نام «چشم» اطلاق شود. لازم است که جزئی که نام کل بر آن اطلاق می‌شود از اجزائی باشد که اختصاص و مناسبت بیشتری با معنای کل داشته باشد. به عنوان نمونه جایز نیست که لفظ «دست» یا «انگشت» بر «نگهبان» اطلاق شود.»^{۱۷}

آنچه که به نظر می‌رسد و اتفاقاً بیشتر مفسران برآند، این است که معنای «رَقَبَة» به ویژه هنگامیکه با «تحریر» یا «فک» یا «عتق» بیاید، از این قسم است به علاقه جزئیت یعنی نامیدن چیزی به نام جزئش در حالی که مراد کل آن است؛ و شکی نیست که گردن یکی از اجزای برده است و مراد از «اعتق رَقَبَة» «اعتق عبداً» می‌باشد. یعنی جزء عبد گفته شده ولی کلش اراده شده است. ولی پرسشی که خود را پیشنهاد می‌کند، این است که چه ناهمسوایی میان برده و دربندان امروزی در این جهت (جزء بودن گردن برای آن‌ها) وجود دارد؟ و از جهت تناسب معنایی جزء و کل نیز هیچ ناهمسوایی میان آن‌ها نیست. اگر تناسب این باشد که برده همیشه انتظار آزادی خود را می‌کشد و در ریشه لفظ «رَقَبه» نیز معنای «انتظار» وجود دارد (که بیان خواهد شد) این نسبت به دیگر دربندها نیز صادق است و اگر وجه تلائم این باشد که برده از حیث محدودیت تشبیه به اسیری شده که در گردنش غل و زنجیر است، این نیز در مورد بردگان و دربندهای معاصر صادق است. ظاهر بلکه متعین این است که اگر چه بکارگیری

^{۱۶} فرهنگ ابجدی عربی فارسی، متن، ص: ۴۱۷

^{۱۷} مختصر المعانی ص ۲۲۰

«رَقَبَةٌ» در مورد برده از قسم مجاز مرسل می باشد ولی حصر مصداق آن، در خصوص برده درست نمی‌باشد؛ و اینکه بلاغیون و لغویون آن را به معنای برده گرفته‌اند از **باب بیان مصداق معنای مجازی باشد نه خود معنای مجازی کلمه**. شاهد بر این مطلب این است که برخی از لغویون معنای آن را اعم از برده و اسیر گرفته اند. راغب در بیان این واژه می‌گوید: «اسمی است برای عضو معروف (گردن) سپس تعبیر شد به آن از همه بدن، و در تعارف اسم شد برای بردگان؛ همانگونه که از چهارپایان سواری یا باربر تعبیر می‌شود به سر و کمر و گفته شده بالای گردن و گفته شده پایین و ریشه می‌بندد.^{۱۸} ابن منظور می‌گوید: «الرَّقَبَةُ: گردن و گفته شده بالای گردن و گفته شده پایین و ریشه گردن؛ و الرَّقَبَةُ: مملوک؛ و أَعْتَقَ رَقَبَةً: یک نفر آزاد کرد؛ و فَكَ رَقَبَةً: یک اسیر آزاد کرد، همه تن نامیده شده است به اسم یک عضو به جهت شرف و برتری آن عضو»^{۱۹} برخی مفسران چون مفسر گرانقدر مرحوم آیت الله طالقانی رحمته سره نیز می‌فرماید: «رقبه مجاز در کلمه و از قبیل بیان جزء و اراده کل و مقصود انسان است. بنده را از این جهت رقبه گویند که بند بندگی را به گردن دارد، و چون حیوان است که اختیاری ندارد»^{۲۰}

این‌گونه استدلال‌ها با مجاز مرسل بودن این استعمالات سازگاری دارد؛ یعنی استعمال جزء (رقبه) و اراده کل (انسان در بند) با مناسبت میان این جزء و کل. بنابراین برده از مصادیق این معنای مجازی است نه خود معنای مجازی؛ چرا که رقبه جزئی از بدن همه انسان‌هاست نه اینکه فقط جزئی از بدن بردگان باشد و تناسب میان جزء و کل نیز در همه آن‌ها وجود دارد؛ ولی وقتی سخن از آزاد کردن انسان‌ها بوده است از آنجا که بیشتر انسان‌های قابل آزادسازی در روزگاران گذشته برده بوده‌اند در نتیجه عمل تحریر بیشتر در مورد بردگان صورت می‌گرفته است، بنابراین چیزی که به ذهن انصراف پیدا می‌کرده خصوص عبید بوده است ولی انصراف، دلیل بر حصر معنای حقیقی یا مجازی در مصداق منصرف الیه نیست. بنابراین «اعتق رقبه» یعنی انسانی را آزاد کن و این انسان مصادیق زیادی می‌تواند داشته باشد که فرد اکمل و اکثر این تحریر در روزگاری بردگان بوده اند ولی در زمان ما زندانیان هستند بدون آنکه موضوع حکم معدوم شده باشد یا تغییر یا تبدلی در آن حاصل شده باشد. آری، مصداق موضوع تغییر کرده است. شاهد بر این مطلب روایات متواتری است که در آن‌ها به جای واژه «رَقَبَةٌ»، «نَسْمَةٌ» به کار رفته است. «نَسْمَةٌ» در لغت به معنای روح و نفس و انسان است.^{۲۱} به عنوان نمونه؛ بشیر نبال از امام صادق روایت

^{۱۸} مفردات الفاظ القرآن، ص: ۳۶۲

^{۱۹} لسان العرب، ج ۱، ص: ۴۲۸

^{۲۰} پرتوی از قرآن، ج ۴، ص: ۹۹

^{۲۱} لسان العرب ج ۱۲ ص ۵۷۳ و مجمع البحرین ج ۶ ص ۱۷۵

می‌کند: «من أعتق نسمة...» «هر کس که برای خدای عز و جل انسانی صالح را آزاد کند خداوند در مقابل هر عضوی از او عضوی را از آتش منع می‌کند»^{۲۲} تأکید می‌کنم که این روایات در حد تواتر است که برای پژوهشگر متتبع روشن خواهد شد.

ولی هر حال به نظر می‌رسد که کاربرد این واژه در این معنای (انسان یا انسان در بند یا خصوص برده) از باب مجاز نباشد. چرا که اولاً در کلام عرب این واژه به تنهایی در این معنا استعمال نشده است و یا اینکه به ندرت استفاده شده است؛ یعنی به جای «جاء انسان» یا «جاء عبد» گفته نمی‌شود «جاء رقبة»؛ بلکه وقتی این معنا اراده می‌شود که در جملاتی خاص همراه با فعل «تحریر» یا «فک» و مانند آن به کار رود. دقت در قواعد ادبیات ما را رهنمون می‌نماید که این معنا، از باب کنایه است نه مجاز. کنایه در لغت یعنی گفتن امری نه به صراحت ولی در اصطلاح اهل بلاغت عبارت است از اینکه لفظی به کار رود ولی لازم آن اراده شود ولی با وجود این اراده خود لفظ نیز جایز باشد. به عبارت دیگر فرق اساسی کنایه با مجاز در این است که در کنایه قرینه‌ای وجود ندارد که مانع اراده معنای حقیقی باشد و جایز است که اراده شده باشد همانگونه که امکان دارد خود معنای کلمه ملفوظ اراده نشده باشد ولی سیاق و اسلوب مجاز مشتمل بر قرینه ای است که مانع از اراده معنای حقیقی و اصلی است. و برخی گفته‌اند در کنایه تلازم معنایی دوطرفه است به خلاف مجاز^{۲۳} در اینجا نیز جایز است که بگوییم: «علی حرر رقبة» یعنی علی یک گردن را از زنجیر محدودیت‌ها چون بردگی و اسارت و مانند آن آزاد کرد و لازم آن این است که همه آن تن و روح را آزاد کرد. در اینجا همراه با اراده معنای لازم، اراده معنای ملزوم نیز هیچ امتناعی ندارد. یعنی واقعاً اراده کند که غل و زنجیر از گردن کسی باز کرده است.

به هر حال ظاهراً این‌گونه کاربردها از باب کنایه و چون استعمالاتی مانند «زید کثیر الرماد» است و مکنی عنه عبارت است هر انسان محدود و گرفتار که البته مفهوم مصادیقش را در هر مکان و زمانی مشخص می‌کند.

اشکال: اگر مراد خداوند از «رقبة» در این موارد، مطلق انسان در بند است؛ می‌بایست بگوید: «تحریر انسان مقید و محدود» که صراحت در این معنا داشته باشد و مفسران زمان ما آن را بفهمند و به لغزش نیفتند. پس نتیجه می‌گیریم که مراد همان معنای رایج است.

^{۲۲} الکافی ج ۶ : ص ۱۸۱
^{۲۳} رج ← مختصر المعانی، صص ۲۵۷ تا ۲۶۳

پاسخ: اولاً نفس این اشکال به ترجمه مشهور نیز وارد است و ثانیاً قرآن یک رساله خشک علمی نیست بلکه یکی از جهات ملحوظ در آن، مراعات بلاغت است و شکی نیست که «کنایه و مجاز بلیغ تر از حقیقت است»^{۲۴}

جایگاه مصداق:

مصداق در معنی‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد که در مقایسه با دانش تفسیر قرآن همپوشی‌های خاص خود را دارد. زیرا، اهمیت مصداق به این دلیل است که مفاهیم انتزاعی را از طریق شناختی که در مفاهیم عینی به وجود می‌آید به دست می‌آوریم. مثلاً ما در مورد خدا سمیع و بصیر بودن را با سمع و بصر خود درک می‌کنیم یا نطق و تکلم او را. چنان که در یک محاوره ساده اگر کسی از طبقه پایین به بالا رود این بالا رفتن عینی و ملموس و قابل دریافت است، اما اگر در مقامات معنوی و سیر و سلوک و تهذیب پیشرفت کرد گفته می‌شود او هر روز بالاتر می‌رود، یعنی از مفاهیم عینی به مفاهیم انتزاعی معنوی تحویل داده می‌شود.^{۲۵}

بحث دیگری که خود را مطرح می‌سازد این است که آیا مفهوم همان مصداق است که از جهت ذهنی به آن مفهوم و از جهت خارجی به آن مصداق می‌گویند و لفظ مستقیماً برای مصداق وضع شده است یا اینکه مصداق غیر از مفهوم است و موضوع له لفظ خصوص مفهوم می‌باشد؟ شکی نیست که مصداق و مفهوم با هم متفاوت می‌باشند.^{۲۶} و منشأ مفهوم هر چه باشد، به هر حال لفظ برای مفهوم وضع شده است.^{۲۷} مثلاً «مسجد» در اصطلاح وضع شده برای عبادتگاه مسلمانان. ولی مصداق این لفظ در زمان وضع مساجدی بسیار ساده و خاکی و بدون فرش و گچکاری و هیچ گونه تشریفاتی بوده است که هیچ شباهت ظاهری با مساجد بزرگ و شکیل امروزی جز مکان عبادت الهی بودن ندارند. یا «میزان» که در اصل وضعش به معنای اسم آلت است بر وزن مفعال یعنی آلت و وسیله وزن کردن. این اسم در زمان وضع مصداقش بسیار ساده و بسیط بود و ترازوهای آن زمان هیچ شباهت ظاهری با ترازوهای پیشرفته امروزی ندارند. آیا این عدم شباهت باعث می‌شود که نتوان این لفظ «میزان» را بر این ترازوهای امروزی اطلاق نمود. آیا آیه **﴿وَاِذَا قَامُوا الصَّلَاةَ فَامْتَسِكُوا بِالْمِيزَانِ﴾** **﴿هود، ۸۵﴾** میزان‌های امروزی را دربر نمی‌گیرد؟! یا موضوع آن از بین رفته است؟ هرگز! هیچ عاقلی چنین حکمی نمی‌کند؛ چرا که موضوع آن از بین نرفته است؛ بلکه فقط مصادیق آن تغییر یافته‌اند و آنچه که مسلم بین فقها و اصولیون است این است که «نسبت موضوع به حکم نسبت علت به معلولش است»^{۲۸} ولی هیچ کسی برای مصداق

^{۲۴} مختصر المعانی، ص ۶۸

^{۲۵} معنانشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر، تحقیقات علوم قرآن و حدیث شماره ۲ صفحه ۵۳

^{۲۶} رج- المعجم الاصولی، ج ۲، صص ۴۸۷ و ۴۸۸

^{۲۷} رج- همان، ص ۶۰۹

^{۲۸} دراسات فی علم الاصول، ج ۳، صفحه ۱۷۰

چنین نقشی قائل نیست. و این را «تطور لغت» نمی‌نامند بلکه تطور و پیشرفت مصادیق لغت می‌گویند. شکی نیست که تطور و انعدام مصداق غیر از تغییر یافتن یا از بین رفتن موضوع له واژه می‌باشد. در مورد واژگان «تحریر رقبه» نیز طابق النعل بالنعل همین‌گونه است. یعنی موضوع له ثانوی و کنایی این عبارت «رها ساختن یک انسان از مشقت‌ها و محدودیت‌ها و گرفتاری‌ها» است که مصادیق آن از برده‌داری - های قدیم به برده‌داری‌های نوین و اسارت‌های جدید انسان معاصر تغییر یافته است ولی همگی با همه تفاوت‌هایشان مصداق‌اند برای همان موضوع له و بس. حداکثر اگر قائل بشویم که این معنا تشکیکی است مصادیق مختلف آن در صدق معنا بر آن‌ها متفاوت‌اند که اینجا یک بحث ثانوی مطرح می‌شود و آن این‌که آیا این معنا انصراف دارد به مصادیقی که صدق معنا بر آن‌ها شدیدتر و بیشتر است یا همه مصادیق را به صورت برابر در بر می‌گیرد؟ دیدگاه فقیه قرآنی در این مورد این است که با وجود فرد اعلی نوبت به فرد ادنی نمی‌رسد همانگونه با وجود فرد ادنی حکم ساقط نمی‌شود و این دیدگاه موافق با احتیاط است ولی ظاهراً دلیل آن انصراف نمی‌باشد بلکه دقت در خود لغت «تحریر» و ملاک حکم می‌باشد. به هر حال بررسی ژرف این بخش خود نیاز به کنکاشی جداگانه دارد.

برآیند این‌که این عبارت قرآنی به معنای «آزاد سازی گردن یا آزادسازی انسان دربند» است و ترجمه مشهور «آزادسازی برده» ترجمه به مصداق است، نه ترجمه به مفهوم! مانند اینکه کسی این عبارت «... وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» ﴿المائدة، ۵۵﴾ را در این آیه (آیه ولایت) به علی بن ابی‌طالب علیه السلام ترجمه کند! و اگر چه قائل شویم که ایشان مصداق انحصاری این آیه است.

این ترجمان اشتباه ناشی از نقش منفی پیش‌فرض‌ها در برگردان درست کلام وحی است؛ همان‌گونه که قرآن‌پژوه معاصر حضرت آیت‌الله ایازی می‌فرماید:

پیش‌فرض‌ها در پشت صحنه نشانه‌ها قرار گرفته‌اند و بدون آن که خود را آشکار کنند به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه خواننده را به معنایی خاص دلالت می‌کنند. اصولاً تعیین معنا به دو عامل بستگی دارد: یکی: واژه‌ها و ترکیبات زبانی و دیگری قصد گوینده است. قصد گوینده را از دو روش می‌توان به دست آورد، یکی از سخنان گوینده که در جای دیگر گفته و ما با اندیشه‌ها و نظریه‌های او آشنا هستیم و دیگری از شخصیت وجودی و موقعیت خاص ویژه سخن.^{۳۹}

و در مقابل پیش‌فرض‌های درست می‌باشد که می‌تواند ما را در فهم صائب کمک کند.

^{۳۹} معاشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲ ص ۶۳

از پیش فرض‌های دیگر تفسیر قرآن که در تعیین معنا تأثیر گذار است، اعتقاد به جهانی بودن قرآن است. این عقیده می‌تواند یکی از پیش فرض‌های مؤثر در تعیین متن باشد، زیرا در آن صورت متن و مخاطب محدود به گروه و دسته معینی نمی‌شود و معانی‌اش با زمان و انتظارات نسلی خاص و پیش فرض‌ها و ادراکات آنان مقید نمی‌شود.^{۳۰}

آری این از اشتباه فاحش مترجمان بوده که نسل بعد از نسل به تقلید از یکدیگر تکرار شده است در حالی که این معنا ترجمه «تحریر العبد» است نه «تحریر الرقبة» و با بی‌دقتی مفسران و فقیهان چه ظلم بزرگی به مؤمنان در بند پس از فروپاشی عصر برده‌داری سنتی شده است!

مقاصد و ملاکات احکام

یکی از مسائلی که مورد اتفاق علمای امامیه است این است که وضع احکام از جانب شارع مقدس به گزاف نیست؛ بلکه تابع ملاکات یعنی مصالح و مفاسد است. در حقیقت مصالح و مفاسد چون موضوع و علت برای احکام می‌باشند. بر همین اساس است که فقهای ما تنقیح مناط قطعی را غیر از قیاس ظنی می‌دانند.^{۳۱} که معمولاً آن را در ابواب معاملات ممکن می‌دانند مگر تعبدیاتی که مناط آن به صورت منصوص العله آمده باشد. ولی مناط این اختصاص به توصیلات و به ویژه معاملات جز این نیست که در بدست آوردن ملاک در تعبدیاتی را، محال می‌دانند و گرنه اگر فرض شود شخصی چون معصوم مناط قطعی در یک عمل تعبدی را بداند می‌تواند حکم به توسعه یا تضییق یا حتی تغییر موضوعات آن در دوره‌های مختلف کند. فقیه قرآنی قحطس سره نیز در روش فقهی تفسیری خود از این روش استفاده نموده است با این تفاوت که در بسیاری از موارد **با استفاده از قرآن** مناط قطعی یک حکم حتی به ظاهر تعبدی را به دست آورده است. به عنوان نمونه؛ ایشان در مورد محرمیت فرزندخوانده‌ای که از زمان نوزادی یا کودکی در خانه‌ای بزرگ شده است قائل به حرمت ذاتی و محرمیت بالعرض می‌شود به دلیل وجود مناط ﴿التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ ﴿النور، ۳۱﴾ و ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّائِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ ﴿النور، ۶۰﴾ در آن‌ها.^{۳۲} یا ایشان در مورد روزه مسافر، روزه در بسیاری از مسافرت‌های طولانی امروز را واجب می‌داند به این دلیل که مناط عدم وجوب روزه عسر و حرج است و چنین مناطی

^{۳۰} همان، ۲ ص ۶۴

^{۳۱} الأصول العامة، ص ۳۰۱

^{۳۲} رساله توضیح المسائل نوین، مسئله ۶۹۱، ص: ۳۱۶

در بسیاری از این مسافرت‌ها وجود ندارد.^{۳۳} همچنین در مورد ربا با توجه به اینکه مناط حرمت را خوردن در مقابل امر پوچ و باطل و باطل را نیز به علت نصّ آیه محکم **وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى** ﴿النجم، ۳۹﴾، مفت‌خوری و مفت‌خورانی می‌داند و بعد از به دست‌آوردن مناط قطعی این حکم به ظاهر تبعدی بسیاری از معاملات و قرض‌هایی را که بیشتر فقهای امروزی ربا می‌دانند، آن‌ها را تخصصاً خارج از موضوع ربا می‌داند و برخی از معاملاتی که آن‌ها ربا نمی‌دانند به قطع و یقین جزو ربا به حساب می‌آورد.^{۳۴}

البته لازم به ذکر است که ایشان ملاکاتی که خود انسان با عقل ناقصش برای احکام تبعدی بتراشد، حکم بر اساس آن‌ها را به شدت باطل و نادرست می‌داند؛ بلکه تنها را درست به دست‌آوردن این ملاکات و مناطات قطعی را استنباط از خود قرآن و سنت قطعی می‌داند.^{۳۵} همان‌گونه که در خمس و زکات و نکاح و موارد بسیار دیگری نیز بدون هیچ تأثیری از عوامل بیرونی از خود قرآن و سنت قطعی این ملاکات را استخراج می‌کند. جالب این است که با وجود این که ایشان نه از فتاوی مشهور فقهای شیعه یا سنی تأثیر می‌پذیرد و نه از مدرنیته، - با وجود آن - در همه موارد دیدگاه‌های ایشان موافق با فطرت سلیم انسانی می‌باشد و یا لاقلاً مخالف با آن نمی‌باشد.

با توجه به مبنای مزبور (تنقیح مناط قطعیه با استفاده از قرآن و سنت قطعی)، آیا می‌توان آن را از مبانی دیدگاه ایشان در مورد توسعه موضوعی تحریر رقبه دانست؟ پاسخ این است که خیر! نمی‌شود! چون با توجه به معنایی که از دو واژه «تحریر» و «رقبه» و معنای کنایی و ترکیبی آن دو نمودیم موضوع آن از زمان وحی تا به کنون هیچ تغییری نیافته است بلکه فقط مصادیق آن تغییر یافته‌اند و تنقیح مناط مربوط به موضوع است نه مصداق. این نکته با تدبّر در مطالبی که در مورد جایگاه مصداق عرض نمودیم واضح‌تر می‌گردد.

آری، اگر قرآن به جای «تحریر رقبه»، «تحریر عبد» یا «تحریر مملوک» را به کار می‌برد، نوبت به این مباحث می‌رسید که آیا عبد بودن خصوصیت دارد یا نه؟ و آیا می‌شود مناط و ملاک قطعی این حکم را نسبت به این موضوع استخراج نمود تا ببینیم که این ملاک در مورد موضوعات جدید نیز صادق است یا نه؟

^{۳۳} همان، مسئله ۴۱۱، ص: ۱۷۶

^{۳۴} رج ← همان، باب ربا، ص: ۲۵۶

^{۳۵} رج ← نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، صص ۲۹۸ و ۲۹۹

ولی اکنون اگر بحثی در این زمینه بنماییم فقط از جهت تأیید است و اینکه ببینیم که چنین برداشتی با محکومات قرآنی و روح دین و غایت شریعت موافق است یا خیر؟ همانگونه که مرحوم فقیه عالیقدر رحمته سره نیز می‌فرماید:

« هر گونه تفسیر یا برداشتی باید با سایر بخش‌ها و حقیقت و روح دین سازگار باشد؛ وگرنه پذیرفته نیست؛ و اختلاف فهم‌ها در این صورت قابل قبول است»^{۳۶}

بررسی حکم با عرضه به محتوا و روح قرآن و به روش قرآن به قرآن (فقه گویا)^{۳۷}

در آیه المائدة، ۸۹ که «تحریر رقبه» به عنوان مجازات قسم دروغ به لفظ نام جلاله خداوند همراه با قصد قلبی ذکر شده است، از آن تعبیر به «کفار» می‌کند. قبل از هر چیز باید در معنای این واژه تدبّر نمود. ما در این چکیده به کلام علامه مصطفوی رحمته بسنده می‌نماییم:

و التحقیق این است که اصل یگانه در این ماده، رد نمودن و بی‌اعتنایی به چیزی است که از آثار آن: بیزاری جستن، محو و ناپدید کردن، و پوشاندن است.^{۳۸}

بنابراین واژه کفار اشاره به این دارد که باید میان جرم و مجازات سخت باشد تا اینکه آن مجازات بتواند کفار آن جرم یا خطا باشد یعنی توانایی محوکردن یا پوشاندن آن را داشته باشد. و طبیعی است که خداوندی که امر می‌کند: **... فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ...** البقرة، ۱۹۴ خود بیش از همه در وضع مجازات یا کفار به این امر دقت می‌نماید. در سه مورد خداوند در قرآن کفار «تحریر رقبه» را واجب می‌کند. ۱- قتل خطایی النساء، ۹۲ ۲- قسم دروغ عمدی المائدة، ۸۹ ۳- **ظهار** المجادلة، ۳

در مورد نخست فرد خطاکار، مؤمنی را بدون اذن الهی از میان مؤمنان کم کرده است. این مسئله آنقدر اهمیت دارد که اگر عمدی باشد مجازاتش غضب و لعن الهی و خلود در جهنم است. النساء، ۹۳ . و چرا چنین نباشد که خداوند از میان همه مخلوقاتش فقط انسان را متصف به تکریم می‌کند. **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي**

^{۳۶} اسلام دین فطرت، صص ۳۰ تا ۷۰

^{۳۷} مرحوم آیت الله صادقی در رأس این منهج فقهی قرار دارد. برای آشنایی بیشتر با این روش فقهی و فرق آن با روش سنتی و رایج می‌توانید به کتاب «فقه گویا یا فقه سنتی، فقه پویا و فقه بشری» نوشته آن مرحوم مراجعه نمایید. در چند دهه اخیر این روش که عبارت است به دست آوردن مناط قطعی از خود آیات مبنای فقهی برخی از علما قرار گرفته است؛ و به نظر می‌رسد که برخی از علمای بنام و بزرگ معاصر، چون مرحوم فقیه عالیقدر حضرت علامه آیت الله العظمی منتظری نیز فی الجمله به آن مایل شده‌اند. تفصیل این بحث در این چکیده نمی‌گنجد.

^{۳۸} التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص: ۷۹

آدم... ﴿الإسراء، ۷۰﴾ و با توجه به اضافه جمع به اسم جنس که مفید عموم است یعنی همه فرزندان آدم از هر نژادی و دینی و جنسی باشند از چنین کرامتی برخوردارند که این کرامت را خداوند جهانیان به آن‌ها اعطا نموده است. و در میان بنی آدم آن‌ها که مؤمن باشند ارزش‌شان صد چندان است... **﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾**... ﴿الحجرات، ۱۳﴾ در سنت قطعی نیز روایات زیادی در بزرگداشت حرمت مؤمن وارد شده است. مانند مرسل جزمی که صاحب ارشادالقلوب از معصوم علیه السلام نقل می‌کند که «ارزش مؤمن تهی دست نزد خداوند بزرگ‌تر است از هفت آسمان و هفت زمین و فرشگان و کوه‌ها و آنچه که در آن‌هاست»^{۳۹} یا «هر کس مؤمنی تهی دست را آزار دهد گویا این که مکه و بیت المعمور را ده مرتبه ویران نموده است و گویا این که هزار فرشته مقرب را کشته است»^{۴۰} یا روایتی که در اصل اهوازی نقل شده است: «امام می‌فرمود: برای خداوند در زمین حرمت‌ها و ارزش‌های ویژه‌ای است: حرمت کتاب خدا و حرمت رسول خدا و حرمت اهل بیت و حرمت کعبه و حرمت مسلمان و حرمت مسلمان»^{۴۱} و شیخ مفید روایت می‌کند که حسن بن محبوب از حسن بن عطیه نقل کرد که امام صادق علیه السلام بر روی صفا نشسته بود. عباد بصری به او عرض کرد که حدیثی از شما نقل می‌شود. فرمود: آن چیست؟ عرض کرد: ارزش و حرمت مؤمن بزرگ‌تر است از حرمت این بنا. امام فرمود: آری، من آن را گفته‌ام...»^{۴۲} بنابراین روح شریعت که قرآن آن را این‌گونه بیان می‌کند: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَ**

إِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ ﴿النحل، ۹۰﴾ - یعنی همه اوامر الهی بر اساس این سه اصل است که مهمترین آن‌ها «عدل» است - اقتضا می‌کند که این شخصی که انسانی را اگرچه سهواً کشته است، متناسب به آن جبران نماید. یعنی به گونه‌ای که هم مقتضای عدل اجتماعی باشد و تا حد ممکن ضرری که به واسطه او به جامعه رسیده است جبران گردد و هم با خطایش تناسب داشته باشد. خود قرآن در آیه‌ای دیگر آن را بیان می‌کند. آن‌جا که می‌فرماید: **﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾** ﴿المائدة، ۳۲﴾ و جبران این قتل آن است که **﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾** ﴿المائدة، ۳۲﴾ و چون این شخص قاتل قادر بر زنده کردن کسی نیست و قرآن می‌فرماید: **﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا﴾** ﴿البقرة، ۲۸۶﴾ بنابراین خداوند بیش از احیاء میسور از او نمی‌خواهد نه این که هیچ چیز از او نخواهد! این احیاء میسور به این است که انسانی که آزادی و کرامت خود را از دست داده آزاد نماید. که مصداق بارز آن در هر زمانی مختلف است. مؤید این تفسیر ما مصحح ابن ابی عمیر از امام صادق علیه

^{۳۹} ارشادالقلوب ج: ۱ ص: ۱۹۴

^{۴۰} همان

^{۴۱} المؤمن ص: ۷۳

^{۴۲} الاختصاص ص: ۳۲۵

السلام است در مورد مرد مسلمانی که به اشتباه در دارالکفر توسط مسلمانان کشته شده است، که امام می-فرماید: (يُعْتِقُ مَكَانَهُ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً) یعنی به جای آن مقتول شخصی مؤمن آزاد می‌شود.^{۴۳} علامه طباطبایی علیه‌السلام مقاله می‌فرماید: «این قید در روایت به این اشاره دارد که حقیقت عتق و آزاد کردن عبارت است از اضافه کردن یک نفر به آزادهای مسلمین از آنجا که یکی از آنها کم شده است.»^{۴۴}

در مورد ظهار نیز از آنجا که انسانی مؤمن را مورد حبس قرار داده و کرامت او را له نموده است، در مقابل این گناه باید انسانی محبوس و گرفتار (برده، زندانی، و ...) را آزاد نماید.

قسم دروغ به خداوند نیز چون توهین به خداوند که منشأ هر عظمت و کرامتی است، می‌باشد قابل جبران نمی‌باشد؛ چون خداوند غنی بالذات است و از هر چیز بی‌نیاز در نتیجه جبران تکلیف بالوسع و میسور اقتضا می‌کند که این جبران را در مورد نوعی از مخلوقاتش که تام‌ترین جلوه و کامل‌ترین مخلوق اوست، انجام دهد؛ و آن مخلوق نمی‌باشد مگر انسان. در نتیجه باید انسانی محدود و گرفتار را آزاد نماید.

اما از جهت جنبه تأدیبی نیز هیچ شکی نیست که هیچ تأدیبی به اندازه انفاق انسان را از زنجیرهای نفس آزاد نمی‌کند. دقت در آیات این را می‌رساند که سخت‌ترین بیماری نفس «بخل» است، که همه انسان‌ها به آن گرفتارند. به همین جهت رستگاران را منحصر در کسانی می‌داند که از بخل نفس خود بازدارنده شدند. ﴿الحشر، ۹﴾ و ﴿التغابن، ۱۶﴾ و در جای دیگر طبع انسانی را بخیل می‌داند ﴿الإسراء، ۱۰۰﴾ در نتیجه همه جا جهاد با مال را مقدم بر جهاد بر نفس می‌کند. در روایت است که امام صادق علیه‌السلام از اول شب تا به صبح طواف می‌کرد و فقط می‌گفت: خدایا مرا از بخل نفسم حفظ فرما. راوی عرض کرد: جانم فدایت نشنیدم که به غیر از این دعا از خدا چیزی بخواهی! امام فرمود: و چه چیزی شدیدتر از بخل نفس است!^{۴۵} به همین جهات است که در پایان آیه ۹۲ نساء خداوند را به علم و حکمت اتصاف می‌کند تا به همه فقیهان و متدبران در قرآن بگوید که این حکم خداوند از سر مصلحت است و شما با تدبر در آیات می‌توانید آن را کشف نمایید.

و طبیعی است کسی که توان مالی برای آزاد کردن یک انسان محدود و گرفتار را ندارد، جبران این خطایش این است که خود را بکشد! فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ ﴿البقرة، ۵۴﴾ ولی چون قتل نفس مطلقاً مورد خشم و غضب الهی است ﴿النساء، ۹۳﴾، باید به قتل میسور اکتفا نماید و آن قتل

^{۴۳} من لایحضره الفقیه ج: ۴ ص: ۱۴۷

^{۴۴} تفسیر المیزان، ج ۵ ص ۴۴

^{۴۵} تفسیر القمی ج: ۲ ص: ۳۷۳

امیال و هواهای نفسانی است که هیچ امری چون امساک نفس و روزه برای کشتن آن‌ها مفید نیست لذا برای آن‌ها کفّارۀ روزه را معین می‌نماید. ولی این کفاره فقط برای کسانی است که توان مالی برای آزادکردن انسانی گرفتار ندارد و دلیل بر این مطلب این است که مفعول در (من لم یجد) ضمیر مقدر است که به مضاف (تحریر) بر می‌گردد نه به (رقبۀ) چون رجوع ضمیر به مضاف الیه خلاف صناعت است. (من لم یجد التحریر) یعنی کسی که توانایی تحریر را نداشت نوبت به روزه می‌رسد. و این مسئله مشعر به این است که این حکم ابدی است نه موقت چون همیشه رقبه‌های گرفتاری وجود دارند که بتوانید آن‌ها را آزاد نمایید. پس تدبیر نما که بسیار دقیق است.

برآیند این که این حکم حکیمانه نسبت به جاودانگی حکم تحریر رقبه با روح آیات آمره به تحریر رقبه و روح و مقاصد قرآن نیز سازگاری تام دارد.

فقیه قرآنی خود با عبارتی کوتاه و جامع به همه آن‌چه که تا به کنون مورد تدبیر و کنکاش قرار دادیم اشاره نموده است:

درست است که اولویت در تحریر رقبه برای همه بردگان از اسارت است ولی در صورت فقدان برده اختصاص پیدا می‌کند به دیگر رقبه‌ها (انسان‌های گرفتار و اسیر) به اینکه آن‌ها را اسارت به سنگینی‌هایی که آن‌ها را مقید کرده آزاد نمایی چون میسور و مورد توان به سبب معسور و خارج از توان ساقط نمی‌شود. بنابراین اشیاء آن است که آزادسازی واجب هنگامی که برده‌ای وجود ندارد، ساقط نمی‌شود؛ بلکه منتقل می‌شود به مصداق دوم از «تحریر رقبۀ مؤمنه» و این مسلمی دارای اولویت است چون حقی عمومی برای همه مسلمانان که از میان آن‌ها یک مؤمن کم شده است پس باید جبران شود با زنده کردن مؤمنی و چون مؤمن است پس باید کردن مؤمنی آزاد گردد.^{۴۶}

دقت بیشتر در آیات یقین ما را به صحّت هر چه بیشتر این فتوا بیشتر می‌گرداند. به جهت رعایت اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اصل آزادی : ریشۀ عبد ۲۷۵ بار در ۵۷ سوره در قرآن آمده است که در موارد معدودی از ان بندگی غیرخدا اراده شده است و سه یا چهار مرتبه از کلمۀ «عبد» برده اراده شده است. (آیه ۲۲۱ بقره ذوالاحتمالین است) که یک با تعبیر «عبداً مملوفاً» آمده است و این تعبیر منفرد در مقابل آن استعمالات کثیر در معنای بندگی خدا، آن را می‌رساند که «عبدالله» در واقع حرّ و آزاد است و این بندگی عین آزادی است و بنده غیر شدن عین بردگی و اسارت و ذلت است چرا که می‌فرماید: **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا**

^{۴۶} التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، ج ۷، ص: ۳۲۸

عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ... خدا هتلی زده است: «بنده‌ای مملوک را که هیچ کاری از او بر نمی‌آید، آبا (او) با کسی که به وی از جانب خود روزی نیکو داده‌ا بر او از آن در نماز و آشکاران اتفاق می‌کند بکساند؟» سپاس خدای راست. (نه) بلکه بیشترشان نادانی می‌کنند. ﴿النحل، ۷۵﴾ و در نهایت این آیه بر این موضوع تصریح می‌کند که حمد و ستایش و شکر اختصاص به ذات کامل و مستغرق جمیع صفات کمال است در نتیجه بندگی مخصوص اوست و غیر او که نقص و ذلت‌اند هیچکدام بر دیگری سلطه و ولایتی ندارند.

به ویژه اگر این سلطه مانع آزادی اندیشه و عمل او در راستای سیر الی الله شود. پس یقیناً رفع این سلطه در نهایت عدل و عدم تبعیض میان بندگان در آزادی، مطلوب شارع است و شریعت کامل برای آن راه یا راههایی قرار داده است.

دقت در تعبیرات قرآنی:

لسان گفتاری قرآن در همه جا از برده به «عبد مملوک» یا «ما ملکت الایمان» و امثال ذلک تعبیر نموده است غیر از مواردی که از آزادسازی سخن گفته که در همه این موارد تعبیر به «رقبه» یعنی گردن کرده است و این نیز شاهد بلکه دلیلی بر اراده اعم از «برده» در آیات مذکور است. همانگونه که فقیه قرآنی نیز با تعبیری زیبا و دقیق به این نکته اشاره می‌نماید.^{۴۷}

جمع بندی و نتیجه گیری:

با استفاده از قواعد اصیل عربی و دقت در لغت فصیح عربی و شهادت آیات و لسان قرآنی به یقین می‌رسیم که ترجمه صحیح «تحریر رقبه» «آزادکردن دربندی» است.^{۴۸} و ترجمه مشهور که به جهت این توهم که «برده» مصداق انحصاری آن است نسلی بعد از نسل تکرار شد و در حقیقت ترجمه به مصداق است نه ترجمه به معنا و مفهوم آیه!

این فتوا با تدبّر در حکمت جعل این حکم در آیات مربوطه و پس از عرضه آن به روح قرآن و محکمت قرآنی و مقاصد شریعت و با تأیید بسیاری از روایات به مراتب تقویت می‌گردد. البته این دیدگاه با برخی از مبانی دیگر مانند «تاریخمندی نصوص» قابل بازنمایی است ولی این مبانی مورد قبول فقیه قرآنی رحمته سره نمی‌باشد.

پیشنهادات:

^{۴۷} رج ← الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۷، ص: ۲۴۶
^{۴۸} ترجمان فرقان ج ۱ ص ۴۲۶ و ۱۱۸ و ج ۲ ۹۱ و ۳۲۶ و ج ۵ ۲۳۴ و ۴۵۹

به محققان پیشنهاد می‌کنم که تحقیق حقیر را در موارد ذیل ادامه دهند:

۱- به برخی شبهات و اشکالات توهم شده در این زمینه مانند یکسان نبودن هزینه تحریر دربندهای مختلف و علت تطبیق یا انصراف حکم به مصداق بارزتر آن در زمان ائمه علیهم السلام پردازند.

۲- در زمینه روایات اهل البیت علیهم السلام تحقیق مفصل‌تری صورت گیرد.

۳- در مورد این مبنا که آیا روایات اهل البیت در مقام بیان مدلول مطابقی آیات بوده است یا اینکه در مقام تطبیق حکم بر مصادیق زمان خود بوده‌اند.

۴- بررسی اجماع فریقین از ابتدا تا کنون در تفسیر این آیات به «آزادسازی برده» و تحقیق در مورد حجیت این اجماع بر اساس فقه سنتی.

۵- تحقیق در مورد تأثیری که این حکم در حل مشکلات جوامع اسلامی و مسلمانان و تألیف قلوب و جذب دل‌های مسلمان و غیر مسلمان به اسلام ناب قرآنی و محمدی می‌تواند داشته باشد.

۶- تحقیق در مورد احتیاط در حکم. آیا برای فقیه که بخواهد در این مورد فتوا نهد و احتیاط کند، کدام یک از این دو فتوا موافق‌تر با احتیاط است؟ آیا ترجیح جنبه حق الناس (یعنی انسان‌های در بند) به احتیاط نزدیک‌تر است یا ضایع کردن حق احتمالی آن‌ها و قائل شدن به عدم انعدام موضوع این حکم در این زمانه و انتقال حکم به صوم به هلاکت نزدیک‌تر است؟!

۷- بررسی این حکم بر اساس فقه سنتی که در عمل ثقل اصغر را اصل و ثقل اکبر را فرع دانسته است.

والله رب العالمین

منابع

۱- قرآن کریم

۲- ابن منظور محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق، چاپ سوم

۳- اهوازی، حسین بن سعید، المؤمن، انتشارات مدرسه امام مهدی (عج)، قم، ۱۴۰۴ه ق

- ۴- ایازی، سیدمحمدعلی، تاریخ‌مندی در نصوص دینی، مجله علوم حدیث، شماره ۴۴
- ۵- ایازی، سیدمحمدعلی، معناشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر، تحقیقات علوم قرآن و حدیث
- ۶- التفتازانی، سعد الدین، مختصر المعانی، منشورات دار الفکر، قم، [بی تا]
- ۷- حکیم، سید محمد تقی، الأصول العامه، المجمع العالمی لأهل البيت [بی جا]، ۱۴۱۸ هـ ق
- ۸- خویی، سید ابو القاسم، دراسات فی علم الأصول، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، [بی جا] ۱۴۱۹ هـ ق
- ۹- خویی، سید ابو القاسم، دراسات فی علم الأصول، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ هـ ق
- ۱۰- دیلمی، حسن بن ابی الحسن، إرشاد القلوب، انتشارات شریف رضی، [بی جا] ۱۴۱۲ هـ ق
- ۱۱- راغب اصفهانی حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم الدار الشامیه، دمشق بیروت، ۱۴۱۲ هـ ق، چاپ اول، تحقیق: صفوان عدنان داودی
- ۱۲- صادقی تهرانی، محمد، تبصره الفقهاء، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا]
- ۱۳- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵ ش، چاپ دوم
- ۱۴- صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ناشر: مولف، قم، ۱۴۱۹ هـ ق، چاپ اول
- ۱۵- صادقی تهرانی، محمد، رساله توضیح المسائل نوین، ناشر: مؤلف، قم، [بی تا]
- ۱۶- صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا]
- ۱۷- صادقی تهرانی، محمد، التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، ناشر: مؤلف، قم، [بی تا]
- ۱۸- صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان، انتشارات شکرانه، قم، ۱۳۸۵ هـ ش، چاپ اول
- ۱۹- صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا]
- ۲۰- صدوق، من لا یحضره الفقیه، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ هـ ق
- ۲۱- صنقور شیخ محمد، المعجم الاصولی، منشورات الطیار، [بی جا] چاپ سوم، ۱۴۲۸ هـ ۲۰۰۷ م
- ۲۲- طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲ ش، چاپ چهارم
- ۲۳- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ هـ ق
- ۲۴- طریحی فخر الدین، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش، چاپ سوم، تحقیق: سید احمد حسینی
- ۲۵- فراهیدی خلیل بن احمد، کتاب العین، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ هـ ق، چاپ دوم
- ۲۶- قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، تفسیر قمی، مؤسسه دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ هـ ق
- ۲۷- کلینی، محمد، الکافی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ هـ ش
- ۲۸- مصطفوی حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش
- ۲۹- مفید، الإختصاص، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ هـ ق
- ۳۰- منتظری، حسینعلی، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۵
- ۳۱- مهیار رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا]