

## جواز بهتان بر بدعت‌گذار از منظر فقهی و اخلاقی

علی محمدیان\*

محمد رضا علمی سولا\*\*

محمد تقی فخلعی\*\*\*

### چکیده

مناسبات و رابطه بین فقه و اخلاق، در دوران معاصر بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به تأمل واداشته است. آنچه در شکل‌گیری چنین تأملاتی نقش اساسی داشته است، وجود فتاوایی است که گاهی به ظاهر با ذائقه اخلاق سازگار نیست؛ یکی از این فتاوا که در فضای معاصر چالش‌های بسیاری را برانگیخته است، فتوا به جواز بهتان زدن به کسانی است که در دین ایجاد بدعت می‌کنند. برخی از فقیهان معتقدند گاهی مصلحت اقتضا می‌کند که به بدعت‌گذاران افترا بسته شود تا موجبات رسوایی آنان فراهم شده و مردم فریفته ایشان نشوند. اینکه چنین دیدگاهی تا چه میزان با آموزه‌های دینی همخوانی دارد، نگارنده را به تأمل و استقصای فراگیر در ادله واداشت. لذا نوشتار حاضر در راستای نیل به این مهم در پژوهشی توصیفی - تحلیلی و با نگاهی مسئله‌محورانه، درصدد بررسی نظریه مزبور در پرتو قواعد و اصول دو علم فقه و اخلاق برآمده و در نهایت براساس داوری در ادله چنین دیدگاهی همسو با تعالیم و مقاصد شریعت نیست.

### واژگان کلیدی

اخلاق و فقه، بهتان بدعت‌گزار، بهتان، بدعت‌آور، اصول فقهی، موازین اخلاقی.

\*. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد. [alimohamadian64@gmail.com](mailto:alimohamadian64@gmail.com)

\*\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد. (نویسنده مسئول) [elmisola@um.ac.ir](mailto:elmisola@um.ac.ir)

\*\*\* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

### طرح مسئله

«بدعت» یعنی بنیان نهادن عقیده یا عملی در حوزه دین، بدون استناد به منابع پذیرفته‌شده در استنباط احکام، همچون قرآن و سنت معصومان علیهم‌السلام که گاه از آن به «تشریح در دین» نیز تعبیر می‌شود. در مقابل بدعت، «سنت» قرار دارد که عبارت است از مجموعه عقاید، اخلاقیات و احکام عملی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام پایه‌گذاری کرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۷۸؛ نراقی، ۱۴۱۷: ۳۲۵؛ سبحانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۶۰)

حرمت بدعت از مسلمات شریعت مقدّس اسلام و ضروری دین است؛ بلکه بدعت در حوزه عقاید، گاه موجب کفر و شرک می‌شود؛ مانند اعتقاد به تجسم ذات خداوند یا حلول او در کسی. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۲ / ۷۵) روایات بسیاری در نکوهش بدعت وارد شده که مضمون برخی از آنها این است که: «هر بدعتی گمراهی و فرجام هر گمراهی آتش است» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸ / ۳۳۵) و «هیچ بدعتی نهاده نشده، مگر آنکه در کنار آن سنتی ترک شده است». (همان: ۱۶ / ۱۷۵)

«وجوب مبارزه با بدعت نیز به دلالت عقل و نقل محرز است و مقابله با بدعت به اظهار علم، بر عالمان دینی واجب و کتمان علم، جز در موارد تقیه و خوف، حرام است». (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۳۱) در برخی روایات آمده است: «اگر عالم به رویارویی با بدعت‌ها برنخیزد و دانش خود را به منظور روشن کردن افکار عمومی عرضه نکند، دچار نفرین خداوند می‌شود». (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶ / ۲۶۹)

آنچه در این بین تا حدودی از آن غفلت شده و سوالات بسیاری را در اذهان ایجاد کرده، این است که چگونه باید با بدعت‌گذاران مبارزه کرد و آیا استفاده از هر شیوه‌ای که ولو با دروغ بستن و دادن نسبت‌های ناروا - به دفع تعالیم انحرافی آنان منجر شود - جایز است؟ اهمیت بحث از آنجا نشئت می‌گیرد که در میان برخی از فقیهان متأخر امامی، دیدگاهی وجود دارد که مطابق آن می‌توان برای دفع فتنه بدعت‌گذاران، اموری خلاف واقع و دروغین را به آنان منتسب کرد.

اینکه چنین دیدگاهی اولاً، تا چه میزان با ادله و مستندات فقهی همخوانی دارد و ثانیاً، داوری موازین و اصول اخلاقی در این باب چگونه است، زمینه تدوین نوشتار حاضر شده است؛ لذا جستار حاضر در دو بخش، نظریه یادشده را در محک سنجش فقهی و اخلاقی گذارده و میزان اعتبار آن را اندازه‌گیری نموده است.

### الف) تحلیل فقهی نظریه جواز مباحته

بسیاری از فقیهان، به ویژه متقدمان، متعرض این بحث نشده‌اند؛ لکن فقیهانی که بدین بحث پرداخته‌اند، در دو دسته قرار می‌گیرند:

**دسته اول:** پاره‌ای از فقیهان، مبارزه با بدعت‌گذار را صرفاً در چارچوب نقد مدعیات روا دانسته و هرگونه انتساب ناروا به ایشان را ممنوع دانسته‌اند. ایشان تأکید کرده‌اند که بدگویی اهل بدعت بدان معنا نیست که به آنچه انجام نداده‌اند، متهم شوند. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳ / ۵۴۴؛ شهیدثانی، ۱۴۱۰: ۹ / ۱۷۵؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۰ / ۵۲۴ - ۵۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۶ / ۴۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳ / ۱۶۴؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱ / ۴۱۳) این دیدگاه، بسیاری از فقیهان معاصر را نیز با خود همراه کرده است. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۲ / ۳۰۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ۴۰۹ - ۴۰۸؛ سبحانی، ۱۴۲۴: ۶۱۸)

**دسته دوم:** گروه دیگر از فقیهان، دادن نسبت‌های ناروا به اهل بدعت را مجاز شمرده‌اند. البته شیخ انصاری این دیدگاه را به صورت یک احتمال مطرح کرده است؛ (انصاری، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۱۹ - ۱۱۸) لیکن متأخران از ایشان، این نظریه را احتمال راجح شمرده و تقویت نموده و برای اثبات آن دست به استدلال زده‌اند. (خوئی، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۵۸؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۸۱؛ مؤمن قمی، ۱۴۲۲: ۴۵۱؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۲ / ۱۴۸؛ شیرازی، بی‌تا: ۳ / ۱۰۳)

### نقد ادله و مستندات

از آنجا که اصل اولی در باب بهتان و افتراء، حرمت این امور است، استثنای پاره‌ای از موارد از این حکم کلی، محتاج دلیل است؛ لذا با فرض حرمت بهتان، معتقدان به دیدگاه دوم باید در اثبات مختار خویش ادله‌ای ارائه نمایند که صلاحیت تخصیص عمومات و اطلاقات موجود را داشته باشد. ایشان در اثبات مدعای خویش عمدتاً به مستندات زیر تمسک جسته‌اند:

### دلیل اول: روایت مشهور به «مباحته»

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منقول است که: «إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي، فَأَظْهَرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ وَ أَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةَ وَبَاهْتُوهُمْ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۷۵) توضیح اینکه، واژه «باهتوهم» در روایت، به معنای «بهتان زدن» دانسته شده است.

### نقد دلیل اول

در نقد این دلیل باید گفت احتمال دیگری نیز در معنای «باهتوهم» وجود دارد که نه به معنای

بهتان زدن، که به معنای الزام آنها با حجج قاطع است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ». (بقره / ۲۵۸؛ بنگرید به: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۸۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۰ / ۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱ / ۲۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ۴۰۸) بنابراین با پدید آمدن دو احتمال، روایت به علت اشتراک لفظی در دو معنای «تحیّر» و «بهتان»، مجمل شده، در نتیجه قابلیت استناد به آن را در فرض مسئله از دست می‌دهد. (مؤمن قمی، ۱۴۲۲: ۴۵۱)

همچنین به نظر می‌رسد نظریه یادشده با آیات قرآن نیز همخوانی ندارد. خداوند به مؤمنان امر می‌کند: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ». (انعام / ۱۰۸) تعلیلی که در آیه شریفه به کار رفته است، در بحث فعلی نیز جاری است؛ زیرا با دشنام و دادن نسبت دروغین نمی‌توان کسی را از مسیر غلط بازداشت؛ بلکه به عکس، تعصب شدید آمیخته با جهالت در این گونه افراد، سبب می‌شود روی لجاجت افتاده، زبان به بدگویی و توهین به ساحت قدس پروردگار بگشایند.

طبرسی در تفسیر آیه می‌گوید: شما وظیفه دارید کفار را با منطق و دلیل به اسلام دعوت کنید؛ اما اگر زبان به بدگویی بگشایید، حربه منطق و دلیل را از کف داده‌اید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۵۳۷) در روایات بسیاری نیز از سبّ مخالفان و مشرکان نهی شده است؛ زیرا این کار، موجب تحریک آنها و در نتیجه مقابله به مثل می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷: ۸ / ۷؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶ / ۲۵۴؛ صدوق، ۱۴۱۲: ۱۰۷)

همچنین خداوند خطاب به مؤمنان می‌گوید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰى  
أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى. (مائده / ۸)

این آیه به صراحت مؤمنان را به رعایت عدالت امر می‌کند و به ایشان تذکر می‌دهد که دشمنی با گروهی، مجوز تخطی از قواعد مسلم عدالت نیست و ایشان در هر حال، ملزم به رعایت عدالت هستند.

محقق اردبیلی در «زبدة البیان» تصریح می‌کند که از نظر شارع، عداوت با گروهی نباید موجب خروج مؤمنان از موازین شرعی گردد. (اردبیلی، ۱۴۲۲: ۲۲) علامه مصطفوی نیز دشمنی ذکر شده در آیه را که در برابر آن، مؤمنان ملزم به رعایت عدالت شده‌اند، دارای اطلاق دانسته است؛ یعنی حتی اگر دشمنی در موضوعات دینی صورت بگیرد. وی معتقد است اجرای عدالت،

موضوع مستقلی است و عدالت در همه موارد لازم‌الاجرا خواهد بود و نباید به باطل آلوده شود. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۶ / ۳۸۵)

در فرازی از روایت پیش گفته، به اکتار سب و به کاربردن الفاظ زشت و ناروا در حق بدعت‌گذاران امر شده است: «وَأَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةَ»؛ اما به نظر می‌رسد سیره اهل بیت در تعارض با این سخن باشد. در *نهج البلاغه* آمده است که وقتی امام علی علیه السلام شنید که یاران، شامیان را در جنگ صفین دشنام می‌دهند، فرمود:

إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ وَ لَكَنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ ذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ  
كَانَ أَضُوبَ فِي الْقَوْلِ وَأَبْلَغَ فِي الْعُذْرِ. (نهج البلاغه، ۲۴۲)

خوش ندارم که بدزبان باشید. اگر عملکرد دشمن و چگونگی شرایطشان را منطقی توصیف کنید و یادآور شوید، گفتارتان به صواب نزدیک‌تر است و خود از توجیهی رساتر بهره‌مندید.

آنچه در این فراز درخشان آمده است، دستور مهم اخلاقی و اجتماعی است که می‌تواند آثار مهمی داشته باشد و آن نهی از بدگویی به دشمن و سب اوست که ممکن است آتش خشم را برافروزد و کینه‌ها را عمیق‌تر سازد.

#### دلیل دوم: روایت ابوالبختری

امام باقر علیه السلام فرمود:

ثَلَاثَةٌ لَيْسَ لَهُمْ حُرْمَةٌ: صَاحِبُ هَوًى مُبْتَدِعٌ وَ الْإِمَامُ الْجَائِرُ وَ الْفَاسِقُ الْمُعْلِنُ  
بِالْفِسْقِ. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲ / ۲۸۹)

سه گروه حرمت ندارند: بدعت‌گذار، امام جائر و فرد متجاهر به فسق.

با این توضیح که عدم حرمت بدعت‌گذار می‌تواند بر جواز بهتان زدن به وی دلالت داشته باشد.

#### نقد دلیل دوم

روایت فوق هم از جهت سند و هم از جهت دلالت، دارای اشکال است. از جهت سندی، به علت وجود ابوالبختری<sup>۱</sup> در سلسله روای آن ضعیف است؛ زیرا وثاقت او مورد تردید شدید است و کتب

۱. السِّنْدِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

رجالی شیعه، او را ضعیف و کذاب خوانده‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۱۷۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۲۶۲؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۶ / ۴۰۰؛ ابن‌غضائری، بی‌تا: ۱۰۰) کشی در *رجال* از فضل بن شاذان نقل نموده که وی دروغ‌گوترین مردم است. (کشی، ۱۴۹۰: ۳۰۹)

از نظر دلالت نیز بین عدم احترام بدعت‌گذار و جواز دادن نسبت‌های ناروا به وی تلازمی وجود ندارد؛ زیرا ثابت نشده است که تمام علت و مناط حرمت بهتان، احترام است تا چنین نتیجه‌گیری شود که بدعت‌گذار به دلیل نداشتن احترام، از این حکم مستثنا می‌شود. شاید نفس حفظ زبان از تعرض به اعراض و پرهیز از کذب که شارع بسیار مذمت کرده است نیز در مناط حکم دخیل باشد. شایان توجه است که بسیاری از فقها، حتی دلالت این روایت را بر جواز غیبت اشخاص فاقد احترام از قبیل متجاهر به فسق نیز نپذیرفته‌اند؛ تا چه رسد به بهتان که به ضرورت عقل، مراتب حرمت آن از غیبت شدیدتر است؛ چراکه دربردارنده دو مفسده کذب و غیبت است. (ن.ک: روحانی، ۱۴۱۲: ۱۴ / ۳۶۵)

#### دلیل سوم: تأمین مصلحت جامعه از طریق «مباهته»

برخی گفته‌اند مصلحت تنفیر خلق از بدعت‌گذاران، اقوا از مفسده کذب است؛ زیرا از این رهگذر، نیات فاسد آنها برای عموم مؤمنان و کسانی که به علت اطلاع محدودشان از اسلام، مستعد لغزش هستند، آشکار می‌شود و مردم فریفته ایشان نمی‌شوند. (خوئی، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۵۸)

#### نقد دلیل سوم

به نظر نمی‌رسد این توجیه نیز توان مقابله با اطلاعات ادله حرمت بهتان را داشته باشد. شاید در ابتدای امر، استدلال طرفداران مباهته، عاری از اشکال به نظر برسد؛ لیکن چنین استظهاری تنها تا زمانی به قوت خود باقی است که فقط مفسده کذب در نظر گرفته شده باشد و دیگر مفسد مباهته مغفول ماند. باید توجه داشت که قبح دروغ بستن به افراد، تنها از آن جهت مذموم نیست که در برابر مصلحت «حفظ دین» یا «هدایت‌گری» ناچیز شمرده شده، نفی می‌گردد؛ بلکه مفسده خطیر و روشن‌تر مباهته، انتساب فریب‌کاری و تدلیس به خداوند و پیامبر اسلام است. در مباهته، تنها با دروغ و بهتان مواجه نیستیم؛ بلکه با فریب‌کاری و حيله‌گری نیز مواجه‌ایم. دین حيله‌گر و خدای فریب‌کار، راه به جایی نمی‌برد و سرانجام شکست خواهند خورد. فرض کنید برای پیشبرد دین یا حفظ آن، به فردی که عقاید وی در تضاد با دین است، تهمت زده شود که آن را انجام نداده است. حال این اتهام موجب می‌شود شخصیت و هویت وی برای مدتی لکه‌دار

شود و با ویرانی شخصیت در نزد عموم، اندیشه‌های وی پوچ و بی‌معنا جلوه کند و افکارش در حاشیه شخصیت ویران‌شده‌اش قرار گیرد؛ اما پس از مدتی، پرده از حقایق برداشته و آشکار می‌شود که این اتهام نادرست بوده است و متشرعان تنها برای تخریب وی دست به اتهام زده‌اند. در این فرض، آن چیزی که ضرر می‌بیند و ضربه می‌خورد، خود دین است؛ زیرا دین، فریب‌کار و حيله‌گر معرفی شده است و این احتمال وجود دارد که در دیگر عرصه‌ها نیز به حيله و فریب دست زده باشد.

با رواج دروغ با دستاویز حفظ مصلحت و با انتساب روایی آن به دین، در پاسخ انسان‌های متحیری که خواهند گفت «چه بسا دین فریب‌کار احتمالاً درباره بهشت و دوزخ و فرشتگان و عالم پس از مرگ و وعده و وعید و حتی قدرت و علم خدا نیز دروغ گفته باشد تا مردم اصلاح شوند و از خوف خداوند کمتر در زمین فساد نمایند».

چه می‌توان گفت؟ فریب‌کاری دین به ویرانی آن منجر خواهد شد و مباحته نه تنها هیچ‌گاه به یاری و مساعدت حفظ و پیشبرد دین نخواهد انجامید، بر پیکره خود دین، ضربه وارد می‌کند و رفتارهای زشت متدینان باعث دین‌گریزی خواهد شد و آتش این اتهامات دروغین، نه مخالفان، که خود دین‌داران را در کام خود فرو کشیده، به محاق خواهد برد.

برخی از اندیشوران معاصر نیز با استدلال‌های فوق، همدلی تام داشته و نسبت به مفاسد ترویج چنین دیدگاهی هشدار جدی داده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۳۰ - ۱۲۷؛ ۱۳۷۵: ۱ / ۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ۴۰۸)

بنابراین در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت ادله فقها بر جواز «مباحته»، از اثبات مدعا ناتوان است و تاب تخصیص عمومات و اطلاقات حرمت بهتان را ندارد. پس از فراغت از بحث فقهی، اکنون شایسته است «مباحته» در ترازوی اخلاق نیز سنجیده شود و عیار آن در پرتو قواعد و اصول اخلاقی مشخص گردد.

#### ب) نسبت حکم فقهی (مباحته) با اصول اخلاقی

جواز یا عدم جواز برخورد غیراخلاقی، در مواجهه با دشمنان دین، از مسائلی است که افزون بر فقه، شأن بررسی اخلاقی را نیز خواهد داشت. البته اگر گزاره‌های فقهی و اخلاقی با یکدیگر تعاضد داشته باشند و هر دو یک مطلب را بیان کنند، مشکلی پیش نخواهد آمد؛ لکن در صورتی که بین آنها تباین وجود داشته باشد، چه باید کرد؟



شاید گفته شود در این فرض، فقه بر اخلاق مقدم می‌شود و لذا اخلاق باید خود را با فقه تطبیق دهد؛ اما این استظهار نادرست است؛ چراکه اصول اخلاقی، مستقل از شرع نیز موجود هستند و نمی‌توان شناخت آنها را منوط به شرع نمود.<sup>۱</sup>

باید توجه داشت که هم در اخلاق عرفی و غیر دینی و هم در متون دینی تمامی ادیان، سلسله اصول و قواعد اخلاقی مستقلی وجود دارد که از اصول زرین و قواعد طلایی به شمار می‌روند و در هیچ حالی نمی‌توان از آنها صرف‌نظر کرد. یکی از این اصول زرین و مستقل اخلاقی که مناسبتی تام نیز با بحث حاضر دارد، رعایت عدالت و انصاف حتی در مواجهه با دشمنان است: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى». (مائده / ۸)

چنین مواردی که در متون دینی اسلام، مصادیق متعددی می‌توان برای آنها برشمرد، از قواعد زرین به شمار می‌روند و لازم است احکام فقهی را با این موازین اخلاقی محرز تطبیق داد.<sup>۲</sup>

بنابراین فقیه باید هنگام استنباط احکام، به اخلاق توجه داشته باشد و حکم خلاف اخلاق صادر نکند؛ زیرا اخلاق، مطابق با فطرت انسان است. خداوند در قرآن از طرفی فرموده است: «فَالْهَمَّهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوِيْهَا»؛ (شمس / ۸) یعنی انسان می‌تواند اخلاق را به فطرت خود بیابد؛ از

۱. البته این دیدگاه نیز وجود دارد که عقل آدمی باید در قلمرو اخلاق تعطیل شود و تمامی اخلاقیات به یک‌باره به شریعت ارجاع داده شوند. این دیدگاه حسن و قبح ذاتی را انکار کرده، عقل را ملاک حُسن و قبح نمی‌داند؛ بلکه فعل شارع را ملاک حُسن و قبح قلمداد می‌داند؛ (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۱۶؛ حکیم، ۱۴۱۸: ۲۷۰) بنابراین مطابق این دیدگاه، آدمیان برای تشخیص حقوق و وظایف خود نمی‌توانند و نباید به عقل مستقل از شرع رجوع کنند. ذکر این نکته لازم است که به اعتقاد برخی، اخلاق در مقام ثبوت، راهی مستقل از شرع دارد و ذاتی است؛ اما در مقام اثبات، راهی مستقل از شرع و نقل برای درک و شناخت ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد و عقل مستقل در این زمینه حرف چندانی برای گفتن ندارد. چنین دیدگاهی اگرچه وابستگی اخلاق به دین را نفی می‌کند و از این نظر ظاهراً راه خود را از اشاعره جدا کرده، به اردوگاه معتزلیان می‌پیوندد بر وابستگی منطقی و معرفت‌شناسانه اخلاق به دین اصرار ورزیده است و در نتیجه عملاً تفاوتی با دیدگاه اشاعره در این زمینه ندارد و با تکیه بر پیش‌فرض‌های متفاوت به همان نتیجه می‌رسد.

۲. یکی از مسائلی که باید در اجتهاد بدان توجه شود، گردآوری احکام و قواعد زرین قرآن و سنت است که ظاهراً در اجتهاد رایج صورت نمی‌گیرد. از باب نمونه، این اصل که «با دیگران چنان رفتار کن که خوش داری دیگران با تو چنان رفتار کنند»، از احکام مشترک همه ادیان و اصول زرین اخلاقی است؛ همان چیزی که امیرالمومنین علیه السلام در وصیت خود به فرزندش بر آن تأکید می‌ورزد: «يَا بُنَيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبِّ لِعَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَاصْرِفْ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا وَلَا تَطْلُمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُطْلَمَ وَأَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ وَاسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُ مِنْ غَيْرِكَ وَأَرْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ»؛ (نهج‌البلاغه: نامه ۳۱) پسرم! خویشتن را معیار قضاوت میان خود و دیگران قرار بده. برای دیگران، چیزی را دوست بدار که برای خود دوست می‌داری و برای آنها نپسند آنچه را برای خود نمی‌پسندی. به دیگران ستم نکن، همان‌گونه که دوست نداری به تو ستم شود. به دیگران نیکی کن، چنان‌که دوست داری به تو نیکی شود.



طرف دیگر هم دین را مطابق با فطرت معرفی می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». (روم / ۳۰)

فقه هم جزئی از دین است؛ پس آنچه حکم دینی شمرده شده و استنباط و عرضه می‌شود، نمی‌تواند با ارزش‌های اخلاقی ناسازگار باشد و اگر چنین شد، باید در صحت استنباط و روند کشف حکم تجدیدنظر شود. حتی در فرض عدم ارتباط و پیوستگی فقه و اخلاق، سؤال مهم و کاربردی، این است که به لحاظ عملی، اگر احکام فقهی مورد اهتمام باشد، اما به احکام اخلاقی اهتمام نشود، آیا احکام فقهی به‌تنهایی می‌تواند آثار و نتایج مثبت خود را محقق کند؟

به نظر می‌رسد اهداف خداوند از وضع احکام فقهی صرفاً در جامعه اخلاقی و ایمانی محقق خواهد شد؛ یعنی چنین نیست که اگر احکام فقهی در هر جامعه‌ای اجرا شدند، نتایج مطلوب آن حاصل خواهد شد. مدعا این است که در جهان‌بینی اسلامی، اخلاق و فقه با یکدیگر و متناسب با هم تنظیم شده‌اند و با ارتباط با یکدیگر می‌توانند غرض شارع را برآورده سازند.

برای نمونه، اگر بخواهیم در جامعه‌ای به مفاد آیه شریفه: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء / ۳۴) عمل نماییم، آیا بدون رواج ارزش‌های اخلاقی اسلام و مدل زندگی متفاوت و معنادار دینی، چنین عملی قابل دفاع است؟ تأکید یک‌جانبه بر فقه، بدون آنکه زمینه‌های اخلاقی متناسب با آن در جامعه شکل گرفته باشد، ما را به اهدافی که در فقه وجود دارد نمی‌رساند؛ مگر آنکه فرد بگوید مسئولیت ما تنها استقرار شکل و صورت فقه است؛ نه رسیدن به اهداف آن.

در پاسخ به چرایی ضرورت چنین دیدگاهی، صاحب‌المیزان در ضمن تبیین آیه ۲۲۹ سوره بقره<sup>۱</sup> که برای تشریح احکام پاره‌ای از مناسبات بین زوجین نازل شده است، می‌گوید:

وربما استشعر من الآية عدم جواز التفرقة بين الأحكام الفقهية والأصول الأخلاقية، و الاقتصار في العمل بمجرد الأحكام الفقهية والجمود على الظواهر والتعسف فيها؛ فإن في ذلك إبطاً لمصالح التشريع وإماتة لغرض الدين وسعادة الحياة الإنسانية... ولم يبلغ المسلمون إلي ما بلغوا من الانحطاط و السقوط إلا بالاعتصار على أجساد الأحكام و الإعراض عن روحها و باطن أمرها. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۲۳۵)

۱. «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ». طلاق (طلاقی که رجوع و بازگشت دارد) دو مرتبه است؛ (و در هر مرتبه) باید به طور شایسته، همسر خود را نگاه‌داری کند (و آشتی نماید) یا با نیکی، او را رها سازد (و از او جدا شود). (بقره / ۲۲۹)

چه بسا بتوان از آیه شریفه، بویی از عدم جواز تفرقه میان احکام فقهی و معارف اخلاقی استشمام نمود و می‌توان گفت آیه، اشعاری هم به این معنا دارد که صرف عمل به احکام فقهی و جمود ورزیدن بر ظواهر دین کافی نیست. پس اکتفای بر عمل به ظواهر دین و رعایت نکردن روح آن، باطل کردن مصالح تشریح و از بین بردن غرض دین است ... و مسلمانان به این درجه از انحطاط و سقوط اخلاقی و فرهنگی نرسیدند، مگر به دلیل همین که به انجام تشریفات ظاهری اکتفا نمودند و از روح دین و باطن امر آن بی‌خبر ماندند.

از نظر علامه، میان احکام فقهی و اصول اخلاقی نمی‌توان تفکیک قائل شد. ایشان در واقع می‌گویند فقه، متوجه شکل احکام، و اخلاق نیز متوجه روح آنهاست و این دو با هم نتیجه مطلوب می‌دهند. ایشان این بحث را از آن رو مطرح کرده‌اند که خداوند می‌فرماید: زن را دو بار می‌توان طلاق داد و دوباره به او رجوع کرد؛ یعنی شخص باید تصمیم بگیرد که یا همسرش را به نحو شایسته نزد خود نگه دارد یا به نیکی، او را رها کند؛ بنابراین شق سوم (اینکه زن را رها مکن؛ اما وظایف اخلاقی خود را نیز نسبت به او انجام مده) وجود ندارد. علامه معتقد است حق دو بار طلاق و رجوع، حکمی فقهی است؛ اما این حکم فقهی، قیود اخلاقی دارد و اگر همراه با آن قیود نباشد، می‌تواند برای خانواده مشکل‌آفرین باشد. بنابراین مطابق این دیدگاه، اینکه تصور شود با غفلت از اخلاق و جمود بر فقه می‌توان به اهداف شریعت نائل شد، پنداری باطل است و چه بسا تأثیرات معکوسی هم داشته باشد.

ممکن است گفته شود ملاکات احکام فقهی، با عقل قابل درک نیست تا سخن از تقدیم اخلاق بر فقه گفته شود؛ اما در پاسخ می‌توان گفت درست است که ملاکات برخی از احکام فقهی نظیر عبادات روشن نیست، ملاکات برخی دیگر از این احکام که در حوزه عدل و ظلم است، قابل شناسایی است؛<sup>۱</sup> از این رو اگر اطلاق یا عموم احکام فقهی با ارزش‌های اخلاقی در

۱. بنابر نظر عدلیه - که معتقد به حسن و قبح ذاتی افعال و امکان درک آنها از جانب عقل هستند - احکام شریعت به حسب واقع، تابع مصالح و مفاسدی است که ملاکات احکام و از سلسله علل آن می‌باشند و احکام حدوداً و بقائاً دائرمدار آنها هستند. گرچه این ملاکات نسبت به جزئیات احکام عبادی و بخشی از امور غیر عبادی قابل کشف قطعی نیست، مصالح و فلسفه برخی دیگر از احکام به ویژه احکام اجتماعی اسلام، برای عقل صائب جمعی انسان‌ها که به دور از نفسانیات و جمود و آگاه به فضا و محیط تشریح و شرایط گوناگون آن باشند، قابل کشف و دسترسی است و می‌توان گفت این گونه احکام دارای اسرار مرموز و غیبی و غیر قابل فهم برای انسان‌ها نمی‌باشند؛ بلکه بخش عمده‌ای از آنها امضایی است که قبل از شرع، عقل خدادادی انسان که حجت کبرا است، به آنها راه یافته و مورد تأیید شرع و شارع خالق عقل نیز قرار گرفته است و به لحاظ توانایی عقل بر درک ملاکات و علل این گونه احکام است که در بسیاری از

این حوزه منافات داشت، آن ارزش‌ها اطلاق احکام فقهی را تقیید و عموم آنها را تخصیص می‌زنند. بنابراین اگر ادراکات اخلاقی در فقه، از این باب که احکام شرعی، تابع ملاکات نفس‌الامری است، به رسمیت شناخته شوند، تقارن بین اخلاق و فقه چشمگیر خواهد شد. در این صورت اخلاق می‌تواند در قالب یک مخصص لَبّی در استنباط فقهی به کار گرفته شود و از باب نمونه، با محور قرار دادن عدل یا ظلم، استنباط فقهی با محک آن سنجیده شود.

### ج) مباحثه و مقاصد و غایات اخلاقی شریعت

یکی از معایب روش مرسوم اجتهاد این است که در آن، نسبت احکام شریعت با اهداف آن مغفول مانده است. البته این پیش‌فرض که احکام دین، تابع اهداف آن است، اغلب مقبول اندیشمندان و فقه‌پژوهان است؛ (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۰ / ۵۲؛ سبحانی، ۱۴۱۹: ۳۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۲۶۸) اما به نظر می‌رسد پذیرش این پیش‌فرض عملاً نقش زیادی در فرایند استنباط برخی از فقیهان ایفا نمی‌کند و لذا در نتیجه، با عدم پذیرش آن یکسان است. یکی از مقاصد شریعت، برقراری عدالت در جامعه انسانی است؛ بنابراین دین، در مقام ثبوت عادلانه، و شریعت در لوح محفوظ بر منہج عدل است؛ اما آدمیان ممکن است در فهم شریعت خطا نموده، حکم ظالمانه‌ای را از متون دینی استنباط کنند. برای جلوگیری از این خطا، فقیهان مؤظف‌اند تفسیرها و برداشت‌های خود را از شریعت با ترازوی عدالت بسنجند که از مقاصد عظیم دینی شمرده می‌شود.<sup>۱</sup>

ادله نقلی، به علل ارتکازی و قابل فهم آنها اشاره شده است؛ مانند اینکه در وجه تشریح قصاص، آن را مایه حیات جامعه دانسته و ثبوت چنین حیاتی را نزد عقلا امری بین شمرده و خطاب به آنها فرموده است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ». یا در روایت اسحاق بن عمار از حضرت باقر علیه السلام آمده است که: «شخصی قسمتی از گوش فرد دیگری را برید و برای قضاوت به محضر امام علی علیه السلام آورده شد، آن حضرت حکم به قصاص از فرد جانی فرمود؛ ولی او قطعه بریده‌شده را به مکان خود چسبانید و التیام یافت. مجنی‌علیه مجدداً به محضر امام آمد و تقاضای قصاص کرد. امام علیه السلام برای بار دوم نیز دستور فرمود تا جانی قصاص گردد و قسمت بریده از گوش وی دفن شود و فرمود: «إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ السَّيِّئِ». (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۹ / ۱۸۵) این قبیل تعلیل‌ها که در احکام فراوان آمده است و نیز ارتکازی که در کنار آنها وجود دارد، در مقام استنباط، قرینه‌ای متصل به‌شمار می‌روند که نقش مهمی در توسعه و توضیح مدلول آیات و روایات دارند؛ بلکه باید گفت در مواردی اساساً حکم شرعی حدوثاً و بقائاً دائرمدار آنها می‌باشد. (ر.ک: منتظری، ۱۴۲۹: ۳۲؛ مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷: ۱ / ۴۰)

۱. شایان توجه است که برخی از فقیهان با پذیرش استدلال فوق، در صورت ناسازگار بودن مفاد روایتی با عدالت، معتقدند آن روایت، حجیت خود را از دست می‌دهد. نمونه آن روایاتی است که حيله را در ربا تجویز می‌کنند. در میان اینها، روایاتی است که از نظر بررسی راویان در سلسله سند، حجّت و معتبر است؛ (ن.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸ / ۱۷۹) لیکن برخی از فقیهان با این استدلال که مفاد این روایات با عدالت سازگار نیست، آن را در فقه استنادناپذیر دانسته‌اند. (خمینی، ۱۳۷۹: ۲ / ۵۴۳ - ۵۴۲؛ ۵ / ۵۳۰ - ۵۲۹؛ ر.ک: ضیائی‌فر، ۱۳۹۳: ص ۳۱۰)

الگوی زندگی دینی، لوازم و اقتضائات خاص خود را دارد و بر انجام آن، اهداف گوناگونی مترتب است. برای نمونه، اقتضا می‌کند که آدمیان در رفتارهای خود، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی را رعایت کنند؛ زیرا نقض این ارزش‌ها، آنها را از خدا دور و از تجربه دینی محروم می‌کند و در زندگی دنیوی و اخروی آنان تأثیر مخرب می‌گذارد و این سر تأکید دین بر عدل و احسان و عدالت‌ورزیدن با دیگران است.<sup>۱</sup>

البته مؤمنان برای اینکه برداشت‌های خود را از متون دینی با اصل عدالت بسنجند، به یک نظریه فرادینی در باب عدالت نیاز دارند که اصول و معیارهای عدالت را بیان کند و آن را بدون ارجاع به احکام دین، تفسیر و تبیین کند؛ در این صورت، اوامر و نواهی موجود در متون دینی، از جمله اوامر ارشادی تلقی خواهند شد.

همچنین نباید از نظر دور داشت که عادلانه بودن احکام دین در مقام ثبوت و در لوح محفوظ، به خودی خود عادلانه بودن برداشت‌ها و استنباط‌های فقهی از متون را - که بیانگر احکام دینی هستند - تضمین نمی‌کند. عادل بودن خداوند دقیقاً بدین معنا است که اراده او از اصل عدالت تبعیت می‌کند؛ لذا عدالت مقوله‌ای فرادینی بوده، هویت و شخصیتی خارج از ادیان پیدا می‌کند.

برای نمونه، قرائتی از دین که شهروندان را به درجه یک و درجه دو تقسیم می‌کند و قدرت و امکانات سیاسی و اجتماعی را نابرابر میان شهروندان توزیع می‌کند و برای حاکمان، اختیار بی‌مسئولیت و برای محکومان، مسئولیت بی‌اختیار در نظر می‌گیرد، با اصل عدالت در تعارض است و چنین دیدگاهی را نمی‌توان به خدای عادل نسبت داد؛ هرچند به فرض محال، ده‌ها و صدها آیه و روایت معتبر در تأیید آن در دست باشد.

اگر در لوح محفوظ، احکام شرع تابع اهداف شرع‌اند، این احکام در صورتی امکان بروز و ظهور خواهند یافت که در تحقق بخشیدن به آن اهداف، نقش مؤثر و مثبتی را ایفا کنند. بر این اساس، اگر یک، حکم شرعی، فرد یا جامعه را از مقاصد شریعت دور کند و نتیجه معکوس به بار آورد، آن حکم به دلیل عدم همخوانی با مقاصد شریعت پذیرفته نخواهد شد.

غایت احکام فقهی، تحقق بخشیدن به یک سلسله از ارزش‌ها و صفات اخلاقی در انسان است و به تعبیر دیگر، احکام فقهی طریقت دارند، نه موضوعیت؛ بنابراین هر تأثیری که غایت یک علم بر مبادی و روش‌های آن علم دارد، در اینجا هم وجود خواهد داشت؛ بنابراین اگر در

۱. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ (نحل / ۹۰)  
خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشا و منکر و ستم نهی می‌کند. خداوند به شما اندرز می‌دهد، شاید متذکر شوید.

جایی، حکم فقهی ما را به غایت اخلاقی نرساند؛ بلکه نتیجه ضد اخلاقی بدهد و ما را از اهداف شریعت دور سازد، باید در استنباط فقهی تجدیدنظر شود.

فتوا به جواز مباحته، از آن دسته از اموری است که به نظر می‌رسد با غایات اخلاقی شریعت فرسنگ‌ها فاصله دارد؛ زیرا این نظریه با توجیه وسیله به نفع هدف، سر از همان شیوه مشهور ماکیاولیستی درمی‌آورد؛ یعنی همان‌گونه که برخی از سیاست‌مداران، قلمرو اخلاق را از قلمرو سیاست جدا می‌دانند، (پونتارا، ۱۳۷۰: ۹۹)<sup>۱</sup> در دایره شریعت نیز تجویز مباحته، سر از جدایی قلمرو دین از قلمرو اخلاق درمی‌آورد.

در جهان اسلام، یکی از کسانی که قرن‌ها پیش از ماکیاولی، این سیاست را عملاً به اجرا درآورد و به توصیه‌های ماکیاولی پیشاپیش به طور دقیق عمل می‌کرد، معاویه پسر ابوسفیان بود. او برای حفظ قدرت خود، از هیچ کوششی فروگذار نکرد و در این زمینه به هیچ قاعده اخلاقی و انسانی پایبند نبود؛ در مقابل، امام علی علیه السلام هرگز حاضر نشد برای گرفتن حق خود و همچنین برای تحکیم پایه‌های حکومت خود، ذره‌ای از موازین اخلاقی و اسلامی کوتاه بیاید. وقتی او اعلام کرد مطابق سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله بیت‌المال را به طور مساوی بین مسلمانان تقسیم می‌کند، بسیاری که به خوردن مال زیاد عادت کرده بودند، از این رفتار امام دل‌زده شدند. در این هنگام، برخی از یاران امام پیشنهاد دادند که دست کم برای مدتی کوتاه، این روش را کنار بگذارند و با آنها مدارا کند تا پایه‌های حکومت ایشان تثبیت گردد؛ اما حضرت حاضر نشد نادرستی وسیله را برای رسیدن به هدف نادیده بگیرد؛ لذا به شدت در برابر این نگرش ایستاد و با آن برخورد نمود. (نهج البلاغه: ۱۴۶)

بنابراین اگر کسی در اخلاق، نتیجه‌گرا یا غایت‌گرا باشد (ارزش اخلاقی افعال را با توجه به غایت و نتیجه حاصل از آنها ارزیابی کند) چگونه می‌تواند برای حفظ حکومت اسلامی دروغ بگوید؟ اگر کسی معیار حسن و قبح افعال و به طور کلی، معیار ارزش‌های اخلاقی را ملائمت یا منافرت آنها با طبع سلیم و کمال مطلوب آدمیان بداند، آیا می‌تواند وسیله مذموم را با دستاویز هدف توجیه نماید؟ اگر می‌تواند، پس رفتار امام علی علیه السلام را در شورای شش نفره پس از مرگ

۱. ماکیاولی را می‌توان نماینده تام و تمام این نظریه به شمار آورد. وی معتقد است پایبندی به اخلاق در عرصه سیاست، نتیجه‌ای جز شکست و نابودی در پی ندارد؛ از این رو به شهریاران و حاکمان توصیه می‌کند که در عالم سیاست، هرگز نباید به فکر پرهیزگاری و ارزش‌های اخلاقی باشند: «هر که بخواهد در همه حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزگاری، سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت؛ از این رو شهریاری که نخواهد شهریاری را از کف ندهد، می‌باید شیوه‌های ناپرهیزگاری را بیاموزد و هر جا که نیاز باشد، به کار بندد». (ماکیاولی، ۱۳۷۴: ۱۱۷)

خلیفه دوم چگونه ارزیابی می‌کند؟<sup>۱</sup>

همچنین طرفداران این دیدگاه باید به این سؤالات پاسخ دهند که در پرتو این نظریه، چه جامعه‌ای ساخته می‌شود و گفت‌وگوهای علمی به چه سمت‌وسویی پیش می‌رود و رقابت‌های سیاسی گروه‌ها به کجا می‌انجامد و بر فضای رسانه‌ای کشور، چه جوّی حاکم می‌شود؟

اگر کسانی با این نگاه به مناصب حکومتی دست پیدا کنند و در برابر اعتراضات به‌حق یا به‌ناحق قرار گیرند و به مخالفان خود نسبت‌هایی بدهند، حتی اگر در تقوا مانند سلمان و ابوذر باشند، سخنان آنها چه اعتباری دارد؟ خاطراتی که بازگو می‌کنند یا می‌نویسند، چقدر با صداقت توأم است؟ اگر آمارها و گزارش‌هایی از جنایت‌های دشمنان خارجی ارائه کنند، چگونه می‌توان حمل بر حقیقت کرد؟ اعترافاتی که از متهمان می‌گیرند و اعلام می‌نمایند، به چه دلیل عاری از حقیقت نباشد؟ چرا اگر تا به حال، به دلیل تدین و ایمان و عدالت و تقوا، احتمال دروغ و تهمت را در گفتارشان نفی می‌کردیم، اینک به اقتضای تقوا و عدالت‌شان، سخنشان را چگونه راست بدانیم یا دروغ؟

صاحب‌المیزان این چالش را با توجّه به اهمیت آن مطرح نموده است و با انتقاد از دیدگاهی که وسیله را به نفع هدف توجیه می‌کند، آن را از مرام و منش سیاست‌مداران ظالم می‌داند. از نظر ایشان، تعالیم اسلام چنین رویکردی را بر نمی‌تابد؛ زیرا هدف، زائیده مقدمات است و چگونه ممکن است مقدمات باطل، حق را بزیاید و به آن نتیجه بخشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۵۶ - ۱۵۵) استاد شهید مطهری نیز طریق استاد خویش را در پیش گرفته است:

برای حق باید از حق استفاده کرد. یکی از راه‌هایی که از آن بر دین از جنبه‌های مختلف ضربه وارد شده است، رعایت نکردن این اصل است که ما همان‌طور که هدفمان باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای این هدف استخدام می‌کنیم، باید مقدس باشد؛ مثلاً نباید دروغ بگوییم، نباید تهمت بزنیم؛ نه فقط برای خودمان نباید دروغ بگوییم، به نفع دین هم نباید دروغ بگوییم؛ یعنی به نفع دین هم نباید بی‌دینی کنیم؛ به نفع دین تهمت زدن، به نفع دین بی‌دینی کردن است. دین اجازه نمی‌دهد ولو به نفع خودش بی‌دینی کنیم. (مطهری، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۳۹)

۱. آن حضرت در شورای شش نفره وقتی عبدالرحمن بن عوف به ایشان گفت: من به شرطی با تو بیعت می‌کنم که متعهد شوی بر اساس شیوه و سیره خلفای سابق عمل کنی، حاضر به پذیرش این کار نشد؛ (طبری، ۱۴۰۹: ۳ / ۲۹۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹: ۳ / ۳۷) درحالی‌که ظاهر امر چنین نشان می‌داد که اگر حضرت چنین تعهدی را می‌پذیرفت، حق خود، یعنی جانشینی پیامبر اکرم (ص) را به دست می‌آورد.



#### د) مباحثه و وهن دین

به نظر می‌رسد تجویز روایی بهتان زدن به بدعت‌گذار؛ به ویژه با محمل شرعی تراشیدن برای آن، از مصادیق اظهر «وهن دین» باشد؛ امری که با شهودهای اخلاقی و اصول بنیادین انسانی منافات دارد و نوعی تلقی اخلاق‌ستیز از شریعت به دست می‌دهد و موجب تزلزل اعتبار و مکانت آن نزد عرف می‌شود.

در این میان، مقلدانی که البته مزاج‌های گوناگونی نیز دارند، با تمسک بدین فتاوای غیراخلاقی، در پوستین خلیق افتاده و به نام دیانت و شریعت، با دروغ گفتن و غیبت کردن و بهتان زدن، ایشان را آزار و اذیت می‌کنند و تصویری ناپسند از اسلام و مسلمانی عرضه خواهند نمود و در توجیه عمل خود، حجت و عذر شرعی خواهند آورد که بنا به تعلیم و تفسیر برخی از فقیهان، که خود باید حافظ و پاسدار مرزهای شریعت اخلاقی باشند، پیامبر اسلام ﷺ دست آنان را در این گونه امور باز گذاشته است. امری که ترویج آن قطعاً موجب مخدوش شدن چهره انسانی پیامبر اکرم و اهل بیت خواهد گشت؛ چراکه جواز این عمل، اولاً و بالذات به آن بزرگواران نسبت داده می‌شود.

حال جای این پرسش است که آیا با ترویج این دیدگاه، اگر عامه مردم از چنین فتاوایی آگاه شوند، بازهم بر دیانت و فقاہت موجود باقی خواهند ماند و بازهم به چنین مکتب و چنان پیامبری حرمت خواهند نهاد؟ تجویز بهتان بستن به بدعت‌گذار که به اطلاق خود، نسبت‌های ناروایی از قبیل زنا، لواط، سرقت و قتل را دربر می‌گیرد و جواز شرعی چنین اموری را به پیامبر اخلاق مستند نمودن، چه بر سر دین خواهد آورد و دیگر از شریعت محمدی چه باقی خواهد ماند؟

در جامعه‌ای که اخلاق و انسانیت در پای دیانت و به اسم شریعت ذبح شود و چهره‌ای انسان‌ستیز از دین‌داری تصویر شود و دین‌داری بریده و عاری از اصول بنیادین اخلاقی و کرامت انسانی تجویز شده، تبدیل به سکه رایج گردد، شیوع چنین اوضاعی زمینه آن را فراهم خواهد آورد که این سخن دل‌انگیز پیامبر گرامی اسلام ﷺ «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، (نوری، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۱۸۷) اندک‌اندک به محاق رود و در درازمدت، از آبرو و رونق مسلمانی، جز اسمی و ظاهری باقی نماند.

#### ه) الگوی دینی و اخلاقی مبارزه با بدعت

به نظر می‌رسد شیوه درست و راهکار عملی مواجهه با بدعت‌گذاران را باید در آموزه‌های قرآنی سراغ گرفت:



أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ. (نحل / ۱۲۵)<sup>۱</sup>

صاحب المیزان در ذیل این آیه تذکر می‌دهد که شخص مسلمان باید در برخورد با دشمنان دین، از بی‌عفتی و سوء‌تعبیر اجتناب کند و فحش و ناسزا نگوید و از هر جهالت دیگری بپرهیزد؛ زیرا این عمل به قیمت احیای باطل و کشتن حقی دیگر انجام می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۷۳)

صاحب مجمع البیان معتقد است مقصود از جدل در آیه، درهم شکستن نیروی خصم از راه استدلال و او را به راه راست آوردن است: «فإن الجدل هو قتل الخصم عن مذهبه بطريق الحجاج». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۶۰۵)

سیره اهل بیت علیهم‌السلام در برخورد با مخالفان، مؤید استظهار مفسران است. ابن‌ابی‌العوجاء که از مادبون عصر امام صادق علیه‌السلام بوده است، درباره خصائص اخلاقی آن حضرت می‌گوید:

او با کمال متانت و بدون اهانت و بدزبانی به سخن ما گوش فرا می‌دهد و از ما می‌خواهد هر چه دلیل بر سخن خود داریم، بیاوریم. پس از اینکه حرفمان تمام شد، درحالی‌که به خیال خود او را محکوم کرده‌ایم، شروع به صحبت کرده، با چند جمله، تمام سخنانمان را باطل می‌سازد. (مجلسی، ۱۴۱۰: ۳ / ۵۸)

به نظر می‌رسد مبارزه اصولی با اهل بدعت، از راه منطق و استدلال و تبیین مواضع فکری آنان میسر است و این کار نیز از عهده عالمان دین برمی‌آید و به همین جهت است که مسئولیت اصلی مبارزه با اهل بدعت در کلام پیامبر اسلام بر عهده ایشان نهاده شده است: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۵۴) در غیر این صورت، ناسزا گفتن و بهتان زدن از عوام نیز ساخته است. شبیه این روایت از صادقین علیهم‌السلام نیز نقل شده است:

عَنِ الصَّادِقِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا: إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فَعَلِيَ الْعَالِمِ أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سَلِبَ مِنْهُ نُورُ الْإِيمَانِ. (صدوق، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۳۶)

البته اسلام در کنار مبارزه علمی، توصیه‌ها و راهکارهای دیگری نیز ارائه نموده است. یکی از این توصیه‌های قرآنی، عدم مجالست و همنشینی با دشمنان دین است:

۱. با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت نما! و با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن! پروردگارت، از هر کسی بهتر می‌داند چه کسی از راه او گمراه شده است؛ و او به هدایت‌یافتگان داناتر است.

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ  
وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا. (نساء / ۱۴۰)<sup>۱</sup>

آیه به مسلمانان هشدار می‌دهد با افرادی که به آیات قرآن کفر می‌ورزند و آن را استهزا می‌کنند، معاشرت نکنید. فلسفه چنین کاری این است که مطرود کردن ایشان، یک نوع مبارزه عملی به شکل منفی در برابر اعمال ایشان به شمار می‌رود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴ / ۱۷۲)

امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه فرموده: «هرگاه شنیدی شخصی حق را انکار و تکذیب می‌کند، از نزد او برخیز و با او مجالست مکن». (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۷۷)

از حضرت عیسی نیز نقل شده است که: با عدم مجالست و بغض و کینه نسبت به اهل معصیت، دوست‌دار خدا شوید:

تَحَبَّبُوا إِلَى اللَّهِ بِبُغْضِ أَهْلِ الْمَعَاصِي وَ تَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالتَّبَاعِدِ مِنْهُمْ وَ التَّمَسُّو  
رِضَاهُ بِسَخَطِهِمْ. (نوری، ۱۴۰۸: ۱۲ / ۱۹۶)

امام صادق علیه السلام به یکی از یاران خود می‌فرماید: «چرا وقتی یکی از شما کار ناپسندی می‌کند، به سراغش نمی‌روید و با نرمی او را موعظه نمی‌کنید؟» وی پاسخ می‌دهد: وقتی به آنها حق را عرضه می‌کنیم، قبول و پیروی نمی‌کنند. امام پاسخ می‌دهند: «در این صورت با آنان قطع رابطه کنید و در مجالس‌شان شرکت نکنید». (مجلسی، ۱۴۱۰: ۹۷ / ۸۶)

بنابراین افزون بر جهاد علمی عالمان دین، راهکارهای دیگری نیز در این زمینه وجود دارد و موعظه و انذار چنین اشخاصی، از مراتب اولیه برخوردار با ایشان است و در صورت عدم پذیرش حق، باید مطرود و مهجور کردن و قطع رابطه در پیش گرفته شود.

در سیره اهل بیت ابراز بیزاری و نفرت از بدعت‌گذاران<sup>۲</sup> و هشدار به مردم نسبت به پیروی از این افراد و آشکار کردن دروغ‌های آنها از راهکارهای مبارزه با بدعت به شمار می‌رود. از باب

۱. و خداوند (این حکم را) در قرآن بر شما نازل کرده که هر گاه بشنوید افرادی آیات خدا را انکار و استهزا می‌کنند، با آنها ننشینید تا به سخن دیگری بپردازند! وگرنه، شما هم مثل آنان خواهید بود. خداوند، منافقان و کافران را همگی در دوزخ جمع می‌کند.

۲. چنان‌که هنگامی که ابوالجارود بدعت خود مبنی بر حلول خداوند در ائمه علیهم السلام را آشکار کرد، امام باقر علیه السلام از او اظهار بیزاری کرد و برای تشدید تنفر مردم وی را شیطان نامید. (کشی، ۱۴۱۳: ۲۲۹) امام صادق علیه السلام نیز ابوالجارود و دیگر بدعت‌گذاران را لعنت کرد و درباره آنان فرمود: «كَذَّابُونَ مُكْذِبُونَ كَفَّارٌ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ». (همان: ۲۳۰)

نمونه، هرگاه امامان در جامعه به شخص غالی برخورد می‌کردند، به شیعیان خود فرمان می‌دادند تا آنان را ترک کنند و از ارتباط با آنان دوری گزینند. همچنین مردمی را که پیرو این اشخاص بودند و به طور کلی، همگان را از این مسائل آگاه می‌کردند که چنین کسانی دروغ‌گو هستند و مطالب باطلی را به افترا بر اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌بندند و عقایدی را به آن بزرگواران نسبت می‌دهند که اصلاً مورد اعتقاد آنان نیست. (کشی، ۱۴۱۳: ۲۲۴)

موارد ذکرشده از راهکارهای مبارزه با بدعت‌گذار در متون دینی و سیره اهل‌بیت است؛ همان‌گونه که مشاهده می‌شود، راهکارهای ارائه‌شده به‌هیچ‌وجه دلالتی بر مبارزه از راه باطل و مذموم شرعی، از قبیل دروغ بستن و بهتان زدن ندارند؛ بلکه افشای ماهیت بدعت و نشان دادن پوچی و بطلان آن با استدلال و از طرق علمی و دفع فتنه آنان از رهگذر قطع مرادوده و عدم مجالست با ایشان، از شیوه‌های صحیح و دینی مواجهه با بدعت‌گذاران به شمار می‌رود.

### نتیجه

مطابق دستاورد نوشتار حاضر، دیدگاه جواز بهتان زدن به بدعت‌گذاران، پشتوانه و ادله مستحکمی ندارد. فقیهانی که چنین دیدگاهی را پذیرفته‌اند، به روایت موسوم به مباهته و روایت ابوالبختری (دلیل نقلی) و تأمین مصلحت جامعه از طریق بی‌آبرو کردن بدعت‌گذاران (دلیل عقلی) استناد نموده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد این ادله، توان تخصیص عمومات و اطلاقات ادله حرمت بهتان را ندارد؛ چراکه دلیل اول، افزون بر اجمال لفظی که در واژه «باهتوهم» وجود دارد و در نتیجه قابلیت استناد خود را از دست می‌دهد. از نظر مدلول نیز مخالف با پاره‌ای از آیات قرآنی و همچنین سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام است که مؤمنان را به برخورد عادلانه با اشخاص، حتی اگر دشمنان دین باشند، توصیه می‌کند.

روایت ابوالبختری نیز هم ضعف سندی دارد و هم از لحاظ دلالت مخدوش است؛ چراکه از یک‌سو وثاقت ابوالبختری احراز نشده است و از سوی دیگر، ثابت نشده که تمام علت و مناط حرمت بهتان، احترام است تا چنین نتیجه‌گیری شود که بدعت‌گذار به دلیل نداشتن احترام، از این حکم مستثنا است. دلیل عقلی موجود در مسئله نیز با مذاق شریعت سازگار نیست و خوف انکشاف خلاف و ترویج آثار سوئی که بر شیوع آن مترتب است، تجویز آن را ممنوع می‌کند.

مباهته در ترازوی اخلاق نیز وزنی ندارد؛ چراکه از یک‌سو، اصول زرین و مستقل اخلاقی - که از بارزترین مصادیق آن لزوم رعایت عدالت است - چنین دیدگاهی را بر نمی‌تابد و از سوی دیگر،

فتوا به جواز مباحته، با غایات و مقاصد اخلاقی شریعت در تعارض قرار دارد؛ زیرا این نظریه برخلاف الگوی پذیرفته‌شده دینی، با توجیه وسیله به نفع هدف، سر از همان طریقه مشهور ماکیاولیستی درمی‌آورد؛ علاوه بر اینکه، رواج چنین دیدگاهی موجب وهن اسلام و تزلزل اعتبار آن شده، تصویری ناپسند از آن در اذهان باقی خواهد گذاشت.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، سید رضی، محمد، ۱۴۱۴، قم، مؤسسه نهج البلاغه.
۳. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم، ۱۳۹۹، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر.
۴. ابن غضائری، ابوالحسن، بی‌تا، رجال ابن‌الغضائری (کتاب الضعفاء)، قم، بی‌جا.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳، مجمع الفائدة و البرهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲، زیادة البیان فی أحكام القرآن، تهران، المكتبة الجعفریة.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ.
۸. برقی، ابوجعفر، ۱۳۷۱، المحاسن، قم، دارالکتب الإسلامیة.
۹. پونتارا، جولیانو، ۱۳۷۰، «اخلاق، سیاست، انقلاب»، ترجمه حمید غفاری، نامه فرهنگ، س دوم، ش ۱ و ۲.
۱۰. تبریزی، جواد بن علی، ۱۴۱۶، إرشاد الطالب إلى التعلیق علی المکاسب، قم، اسماعیلیان.
۱۱. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۶، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم، مؤسسة آل‌البیته.
۱۲. حرّعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، وسائل الشیعة، قم، مؤسسة آل‌البیته.
۱۳. حکیم، محمدتقی، ۱۴۱۸، الأصول العامة فی الفقه المقارن، قم، مجمع جهانی اهل‌بیت علیهم‌السلام.
۱۴. خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۹، کتاب‌البیع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۲۱، مصباح الفقاهه (المکاسب)، بی‌جا، بی‌نا.

۱۶. روحانی، سیدصادق، ۱۴۱۲، *فقه الصادق* علیه السلام، قم، مدرسه امام صادق علیه السلام.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۹، *مصادر الفقه الاسلامی و منابعه*، بیروت، دار الأضواء.
۱۸. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۵، *الرسائل الأربع*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۴، *المواهب فی تحریر احکام مکاسب*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، داوری.
۲۱. شیرازی، سید محمد حسینی، بی تا، *ایصال الطالب إلى مکاسب*، تهران، منشورات اعلمی.
۲۲. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۲، *الاعتقادات فی الدین*، قم، علمیه.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری.
۲۴. ضیائی فر، سعید، ۱۳۹۳، «گونه‌های بهره‌گیری از عدالت در فقه و اجتهاد»، پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۰، ش ۲.
۲۵. طباطبایی، سید علی بن محمد، ۱۴۱۸، *ریاض المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البتی علیه السلام.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۲۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۰۹، *تاریخ طبری*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *الفهرست*، نجف اشرف، المكتبة الرضویة.
۳۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱، *رجال العلامة*، نجف، المطبعة الحیدریة.
۳۱. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳، *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. فاضل هندی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶، *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۳۴. مؤمن قمی، محمد، ۱۴۲۲، *مبانی تحریر الوسیلة - کتاب الحدود*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۵. کشی، ابوعمرو، ۱۴۱۳، *رجال کشی*، مشهد، نشر دانشگاه مشهد.
۳۶. کلینی، ابوجعفر، ۱۴۰۷، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۳۷. گلپایگانی، محمدرضا موسوی، ۱۴۱۲، *الدر المنضود فی أحکام الحدود*، قم، دارالقرآن الکریم.

۳۸. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲، شرح الکافی، با تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامية.
۳۹. ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۷۴، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، کتاب پرواز.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۰، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر.
۴۲. نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۴۳. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، ۱۴۲۷، دیدگاه‌های نو در حقوق، تهران، میزان.
۴۴. مصطفوی حسن، ۱۳۸۰، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب.
۴۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا.
۴۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، سیری در سیره نبوی، تهران، صدرا.
۴۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۴۸. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، أصول الفقه، قم، اسماعیلیان.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۷، دائرة المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی علیه السلام.
۵۱. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶، أنوار الفقهة، کتاب التجارة، قم، مدرسه امام علی علیه السلام.
۵۲. منتظری، حسینعلی، ۱۴۲۹، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، قم، ارغوان دانش.
۵۳. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، ۱۴۲۷، فقه الحدود و التعزیرات، قم، جامعه المفید.
۵۴. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۵۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۴۱۷، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود، به همراه جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی