

# رویکرد نظام کیفری اسلام

## به جرم سحر

○ ابوالفتح خالقی \*

○ داود سیفی قره یثاق \*\*

چکیده

سحر از جمله جرایمی است که حدی برای آن در قرآن مشخص نشده است و نظر اهل لغت و فقها و مفسران در مفهوم و اقسام کیفر و استثنائات آن مختلف است. مشهور فقها به نحو مطلق قائل به قتل ساحر مسلمان و تعزیر ساحر کافر شده اند. برخی از فقها فقط کسی که سحر را جلال بداند یا همراه با مقدماتی انجام دهد که موجب کفر او باشد و برخی دیگر تنها کسی که سحر را حرفه خودش قرار داده، مستحق اعدام دانسته اند. در خصوص استثنائات وارد بر جرم سحر، مشهور فقها دفع سحر به سحر را جایز می دانند که البته مخالفانی هم دارد. این مقاله به بررسی این نظریات و ادله آنها می پردازد.

کلید واژگان: سحر، ساحر، نظام کیفری اسلام، حد.

\* استادیار گروه حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه قم.

\*\* عضو هیئت علمی گروه حقوق دانشگاه زابل.

مقدمه

برتری قدرت حکومت اندیشه بر توان مادی در جهان، جهت دهی افکار عمومی و ایده ترویج اندیشه، همواره ذهن بشر را به خود معطوف ساخته است. گاهی افرادی که منافع خود را با عقاید جامعه در تعارض می بینند به هر نحوی سعی در جایگزین کردن آنها با اندیشه های نادرست خویش دارند تا با الگو ساختن افکار و عقاید خود در کنش های اجتماعی، به تضمین منافع خود پردازند.

یکی از ابزارهای معمول در ایجاد و ترویج این خطاهای فکری و منحرف کردن انسان ها از حق و ایمان، توسل به عمل مجرمانه سحر است که ارتکاب آن در جامعه ما در حال گسترش بوده و افراد بسیاری را قربانی می سازد. بزه دیدگان این جرم به گمان اینکه ساحران با عالم غیب ارتباط دارند برای تأمین برخی نیازهای خود به آنها مراجعه می کنند و متحمل ضررهای جبران ناپذیر مادی و معنوی می گردند.

شیوع این معضل سبب شد قانونگذار در لایحه قانون مجازات اسلامی، ماده ای را به سحر اختصاص داده و کسی را که جادوگری را به عنوان شغل خود قرارداد، مستحق کیفر اعدام بداند. اما در ادامه فرایند تصویب لایحه، این ماده به دلایل نامعلومی حذف شد.

با وجود این، از آنجا که از یک سو قوانین در نظام کیفری ایران باید بر مبنای فقه اسلامی تدوین شود و از سوی دیگر اصل ۱۶۷ قانون اساسی به عقیده غالب دکتین حقوقی جرم انگاری و مجازات، اعمال غیرمصرح در قانون را به موجب منابع و فتوای معتبر با رعایت قاعده درء تجویز می کند، بررسی رویکرد نظام کیفری اسلام به جرم سحر را امری ضروری می نماید. پرسش اصلی در این رابطه این است که آیا عنوان سحر بر آنچه مبتلا به جامعه ماست تعلق می گیرد یا نه؟ فقها در رابطه با مفهوم سحر و اقسام آن و حد ساحر چه عقایدی دارند؟ آیا تنها راه حل این مشکل، جرم انگاری جدید است که تورم کیفری و اطاله دادرسی را در پی دارد؟

## مفهوم لغوی سحر

در لسان العرب آمده است :

سحر عبارت است از هر آنچه مأخذ و منشأ و عوامل آن مرموز، نامرئی و پنهان است یا عملی که با انجام دادن آن، ساحر به شیاطین تقرب می جوید و از آن ها یاری می طلبد.<sup>۱</sup>

فیروزآبادی بعد از تعریف سحر به «کل ما مأخذ لطف و دقیق» به حدیث «ان من البیان سحراً» اشاره کرده و می نویسد :

معنایش این است که انسان گاهی چیزی را مدح می کند و قلوب شنوندگان را به طرف آن جلب می کند و گاهی نیز چیزی را ذم می کند و قلوب شنوندگان را از آن چیز بر می گرداند و در معنای محسور آورده است : غذای فاسد و مکان فاسد به علت کثرت باران و گیاه.<sup>۲</sup>

ابن اثیر نیز در معنای حدیث می نویسد : «قلوب شنوندگان را برمی گرداند اگر چه غیر حق باشد». <sup>۳</sup> در مفردات راغب اصفهانی - که مخصوص کلمات قرآن است - به سه معنای سحر اشاره شده است :

نخست : خدعه، فریب و پندارهایی است که حقیقت ندارند، مانند تردستی، چنان که باری تعالی می فرماید : «یخیل الیه من سحرهم».<sup>۴</sup>  
دوم : در معنای یاری و معاونت شیاطین با تقرب جستن و نزدیکی به آنها، چنان که باری تعالی می فرماید :

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۴۸؛ فراهیدی، العین، ج ۳، ص ۱۳۵؛ صفی پور، منتهی الارب في لغة العرب، ج ۱، جزء دوم، ص ۵۴۱.
۲. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۴۵.
۳. جزری، النهایة في غریب الحدیث و الاثر، ج ۲، ص ۳۴۶.
۴. طه، آیه ۶۶.

هل أتيتكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل آفاك آفيم؛<sup>۵</sup>

آیا شما را آگاه کنم که شیاطین بر چه کسانی نازل می شوند بر کسانی نازل می گردند که کذاب و بس گناهکار باشند.

سوم: تغییر و تبدیل صورت و ماهیت اشخاص و موجودات که خیال و پنداری بیش نیست؛ مثلاً انسانی را به صورت حیوانی در آورند.<sup>۶</sup>  
در کتاب مصباح المنیر سحر به معنای باطل را حق جلوه دادن آمده است.<sup>۷</sup> در مخزن العرفان آمده است:

سحر عبارت است از آن چیزی که سبب مخفی و نامعلوم باشد. سحر به فتح را غذا گویند برای آنکه در شکم مخفی می گردد و عملش نیز ظاهر نمی شود.<sup>۸</sup>

تأمل در معانی ذکر شده این نکته را می رساند که معنای «خدعه و نیرنگ و هر چیزی که سبب آن مخفی باشد» متبادر از سحر نزد عرف نبوده و از استقرای موارد استعمال اهل لغت و مشتقات حاصل از سحر نیز همین نکته فهمیده می شود. کثرت معنای لفظ سحر در مفهوم اصطلاحی آن بی تأثیر نبوده و موجب شده است تا فقها با عنایت به آن پنج معانی، تعابیر متفاوت و گاهی متضاد از سحر ارائه کنند که در ادامه به تحلیل آنها می پردازیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۵. شعراء، آیه ۳۲۱-۳۲۲.

۶. راغب اصفهانی، المفردات في الفاظ القرآن، ص ۲۲۶؛ برای دیدن معنای سوم رجوع کنید به: قریشی، قاموس قرآن، ج ۳، ص ۲۳۸؛ طریحی، مجمع البحرين، ج ۱، ص ۳۴۴؛ مدرسی، تفسیر هدی من القرآن، ج ۴، ص ۱۱.

۷. فیومی، مصباح المنیر، ج ۱، ص ۲۶۷؛ فرهنگ ابجدی، ص ۴۷۸؛ التحقيق في كلمات القرآن، ج ۵، ص ۶۹؛ طریحی، مجمع البحرين، ج ۱، ص ۳۴۴.

۸. امین، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۰.

اقوال فقها و مفسران در مفهوم اصطلاحی

اقوال فقها را در رابطه با سحر به چهار دسته می توان تقسیم کرد:

۱. تعریف به قید اضرار یا تأثیر

علامه حلّی در قواعد و تحریر گفته است:

سحر کلامی است که آن را می گویند یا می نویسند یا رقیه است یا انجام عملی است که در بدن یا عقل و یا قلب مسحور بدون مباشرت تأثیر کند<sup>۹</sup> و در منتهی، عقد را نیز به سحر اضافه نموده است.<sup>۱۰</sup>

شهید ثانی در تعریف سحر گفته اند:

سحر، کلام، نوشته، رقیه یا اقسام عزائم و مانند آن است که به سبب آن ضرری بر غیر پدید می آید.<sup>۱۱</sup>

شهید اول در دروس، دخنه (دود کردن بعضی ادویه) تصویر و نفت (دمیدن) و تصفیه نفس را بر آنچه ذکر شد افزوده است.<sup>۱۲</sup>

ظاهر کلام شهیدین این است که ضرر زدن در سحر معتبر است؛ یعنی در صورتی که بر عقل و بدن و قلب مسحور ضرری وارد نگردد، سحر نخواهد بود. اگر مراد از لفظ «یؤثر» در کلام علامه ضرر زدن باشد تعریف علامه و شهیدین مساوی خواهد بود و گرنه تعریف علامه اعم است. همچنین شهیدین استخدام ملائکه و شیاطین و جن را در کشف غائبات و معالجه دیوانه و احضار آنها، داخل

۹. علامه حلّی، قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۹؛ همو، تحریر الاحکام الشرعیه، ج ۲، ص ۲۶.

۱۰. همو، منتهی المطلب، ص ۱۰۱۴.

۱۱. شهید ثانی، مسالک الافهام فی شرح شرایع الإسلام، ج ۳، ص ۱۲۸؛ همو، الروضة البهیة

فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۳، ص ۲۱۵.

۱۲. شهید اول، الدروس شرعیة فی فقه الامامیه، ج ۳، ص ۱۶۴.

کردن آنان به بدن زن یا بچه و کشف غائبات از زبان آنان را سحر شمرده اند.<sup>۱۳</sup> ظاهراً مسحور در اینجا ملائکه، جن و شیاطین است که اضرار به آنها با خدمت گرفتن آنهاست که موجب می شود نتواند از اطاعت ساحر سر پیچی کنند.<sup>۱۴</sup> محقق کرکی گفته است:

اگر عبارت «یؤثر فی بدن المسحور» در کلام علامه قید برای جمع باشد، بسیاری از اقسام سحر که چیزی در بدن و عقل و قلب مسحور پدید نمی آورد از تعریف سحر خارج می شود، ولی اگر قید برای آخری، یعنی «انجام عمل» باشد تنها سحری که به انجام عمل صورت می گیرد و ضرری وارد نمی سازد، سحر نیست.<sup>۱۵</sup>

در وسیلة النجاة تعریفی مشابه تعریف شهید در دروس آمده است و تأثیر را نیز به احضار، خواب کردن و بیهوش نمودن و ایجاد دشمنی و محبت و مانند آن تفسیر کرده است.<sup>۱۶</sup>

از آنچه ذکر شد بر می آید که از نظر این دسته از فقها تحقق ضرر یا تأثیر در بدن و عقل یا قلب مسحور جزو ارکان ضروری تعریف بوده و با محقق نشدن آن، صدق عنوان سحر بر عمل شخص منتفی خواهد بود. از طرف دیگر ظاهر عبارت آنان این است که مسحور می بایست شخص ذی شعوری باشد، بنابراین اگر کسی به واسطه عمل سحر بدون اینکه در قوه و تخیل افراد تصرف کند و یا از جن و ملائک و

۱۳. شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۲۸؛ همو، شرح لمعه، ج ۳، ص ۲۱۵؛ شهید اول، الدروس الشرعیة، ج ۳، ص ۱۶۴؛ طباطبایی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام، ج ۱، ص ۵۰۳.

۱۴. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۶۰.

۱۵. کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۹.

۱۶. موسوی اصفهانی، وسیلة النجاة، ج ۲، ص ۶؛ امام خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۴۹۸.

شیاطین و یا انسان استفاده کند بر موجود موزی و درنده ضرری وارد سازد ساحر شناخته نخواهد شد. این عقیده نیز خالی از ایراد نیست؛ زیرا:

اولاً: تحقق ضرر حداقل در بسیاری از اقسامی که برای سحر ذکر کرده‌اند امری مسلم و حتمی نیست. نگاهی به برخی از آیات (طه/۶۶ و اعراف/۱۱۶) نشان می‌دهد که برخی از موارد «بیان سحر» واقعیت ندارد و صرفاً تخیل مسحور است.

ثانیاً: هیچ کدام از اهل لغت در تعریف سحر به قید ضرر یا تأثیر اشاره نکرده‌اند.

ثالثاً: بسیاری از اقسام سحر مانند شعبده و تردستی و کهنات و اعمال خارق العاده ناشی از تمرین و عادت یا اثر خواص فیزیکی اشیا و یا استفاده از علوم فنی و مهندسی و پایه، بنا به نظر برخی از فقهای مقدم و غالب فقها و مفسران معاصر از اقسام سحر خارج است.

۲. تعریف به سبب پنهان

علامه مجلسی در بحار الانوار می‌نویسد:

سحر در عرف شرع، مختص به هر امری است که سبب آن مخفی باشد، بر

غیر حقیقتش خیال شود و جاری مجرای تمویه و خداع باشد.<sup>۱۷</sup>

فخر رازی می‌گوید:

سحر در عرف شرع مختص به امری است که سبب آن مخفی باشد.<sup>۱۸</sup>

۱۷. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۳.

۱۸. فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۳، ص ۲۰۴؛ امین، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، ج ۲،

ص ۵۰؛ گنابادی، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباد، ج ۲، ص ۱۷۰؛ آذری قمی،

مکاسب المحرمه، جزء ۲، ص ۸.

مرحوم اراکی می گوید:

حاصل از رجوع به عرف این است که سحر هر امری است که سبب آن مخفی باشد ولو اجمالاً؛ اینکه گفتیم اجمالاً، بدان جهت است تا بعضی از صنایع را از آن خارج کنیم؛ زیرا سبب آن اجمالاً دانسته می شود که از موارد زمینی خارج نیست بر خلاف سحر.<sup>۱۹</sup>

### اشکالات این نظریه

الف) این تعریف نسبت به همه تعاریف دیگر اعم است و تعریف مانعی نیست؛ زیرا نمی توان گفت هر آنچه سبب مخفی است حتماً سحر خواهد بود؛ لذا شامل سحر و غیر سحر می شود، مثلاً بعضی افعال به واسطه نیروی جاذبه ایجاد می شود، یا در فضای خلأ حتی اجسام سنگین در هوا معلق می ماند. سبب همه این امور مخفی است ولی کسی مدعی سحر بودن آن نیست. تعریفی که اهل لغت برای سحر (هر آنچه سبب مخفی است) ارائه کرده اند تعریف شرح الاسمی است؛ مانند اینکه در تعریف گل یاسمن می گویند: «نوعی گیاه طبیعی است». این نوع تعاریف نمی تواند حمل بر تعریف حقیقی گردد.

ب) بسیاری از امور؛ مانند نیروی برق، رادیو، بعضی از ابزار جنگی و صنایع جدیدی که مردم آن را نمی شناسند و سبب آنها پنهان و مرموز است قطعاً جزو سحر نیستند.<sup>۲۰</sup>

۳. تبدیل ماهیت امری در ذهن انسان

برخی معتقدند از معنای متبادر کلمه سحر نزد عرف و ظاهر استقرار استعمالش و مشتقات آن نزد اهل لغت و تدبر در مجموع تفاسیر فقها استنباط

۱۹. اراکی، مکاسب المحرمه، ص ۱۴۸.

۲۰. خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۱.



می‌گردد که «سحر» برگرداندن چیزی از صورت واقعی آن به وسیله خدعه و تمویه است، به طوری که ساحر لباس حق را به باطل می‌پوشاند و آن را به صورت واقع نشان می‌دهد».<sup>۲۱</sup>

شیخ طبرسی می‌گوید:

سحر عملی است که سبب آن مخفی است و چنین توهم می‌شود که صورت ماهیت چیزی دگرگون شده بدون آنکه چنین دگرگونی صورت گرفته باشد.<sup>۲۲</sup>

در تفسیر جامع البیان آمده است:

سحر اقسام مختلفی دارد و گاهی انسان به وسیله قدرت نفسانی خود که ناشی از ریاضت شرعی است در خیال معمول تصرف می‌کند و اشیائی را که واقعیت خارجی ندارد به صورت واقعی در نظر معمول جلوه می‌دهد. این قدر متیقن مصداق سحر است. این قسم به دو حالت ممکن است اتفاق بیفتد، حالتی که شخص از هیچ، چیزی را نه در واقعیت بلکه در ذهن بیننده به وجود آورده است. این حالت شامل این تعریف نمی‌شود ولی حالتی که شخص ماهیت چیزی را تبدیل به ماهیت دیگری کرده است، مثل اینکه طنابی را تبدیل به مار در حال حرکت کند؛ در این جا مار واقعیت خارجی ندارد ولی بیننده تصور می‌کند واقعیت دارد. این حالت داخل در تعریف است.<sup>۲۳</sup>

۲۱. همان، ص ۴۴۸؛ روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۳۰۲، مدرسی، تفسیر هدایت، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۲۱.

۲۳. طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۶۴۴.

#### ۴. مطلق تصرف در ذهن

دسته ای از فقها معتقدند سحر امری است که در خیال و ذهن انسان تصرف می کند تا امر غیر واقعی را واقعی نشان دهد یا دوستی را دشمن بدارد یا به کارهای خارق العاده دیگر اقدام کند. به نظر برخی این کارها می بایست به موجب قدرت نفسانی ناشی از ریاضت باشد و از نظر عده ای القای تخیلات و گمان افکنی و منحصر به قدرت نفسانی نیست و می تواند ناشی از موارد عدیده ای باشد. در ابتغاء الفضیلة آمده است:

سحر ارجح تأثیر نفس در نفس است با عمل یا غیر عمل به نحو خارق العاده

بدون آنکه معلول ریاضت شرعی باشد. ۲۴

صاحب احسن الحدیث گفته است:

سحر فن یا علمی است که ساحر به وسیله آن در چشم یا ذهن شخص

تصرف کند تا مثلاً ریسمان را مار به نظر آورد یا دوست را دشمن بدارد؛

همان گونه که به خیال موسی کلیم چنان می آمد که عصاها و ریسمانها

حرکت می کنند حال آنکه بی حرکت بودند. ۲۵

بین این دو دیدگاه به لحاظ منطقی رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛

یعنی تصرف در ذهن و خیال انسان از طریق دگرگونی ماهیت و صورت اشیا یکی از

مصادیق این نظریه محسوب می شود ولی تصرفی که ناشی از امور دیگری غیر از

تبدیل ماهیت اشیا و موجودات باشد مانند القاء دوستی یا دشمنی بین دو نفر از

طریق سوزاندن چیزی یا ورد خواندن، داخل در تعریف قبلی نیست.

این تعریف نیز خالی از ایراد نیست؛ زیرا برخی از اقسامی که داخل در تعریف

قرار می گیرد مانند شعبده و ایجاد دوستی یا دشمنی بین دو نفر، موضوعاً سحر نیستند.

۲۴. حائری یزدی، ابتغاء الفضیله، ص ۶۵.

۲۵. قریشی، تفسیر احسن الحدیث، ج ۱، ص ۲۰۴.

برخی از فقها با ارجاع امر به عرف گفته اند:

سحر چیزی است که عرف آن را سحر تلقی نماید؛ تفاوتی ندارد که از قبیل استحداث خوارق عادت به مجرد تأثیر نفس باشد یا استعانت از فلکیات یا تمزیج قوای آسمانی به قوای زمینی یا استعانت از ارواح زمینی یا غیر اینها از چیزهایی که سحر نامیده می شود یا ضرر زدن به غیر اگر چه در لسان فقها سحر هم نامیده نشود.<sup>۲۶</sup>

### اقسام سحر

فقها با توجه به کثرت معانی سحر اقسام مختلفی را برای آن برشمرده اند. فخر رازی در تفسیر کبیر، اقسام هشتگانه ای را برای سحر قائل شده که مورد تقلید علامه مجلسی در بحار الانوار قرار گرفته<sup>۲۷</sup> و صاحب مکاسب نیز همین تقسیم بندی را پذیرفته است.<sup>۲۸</sup> برخی از این اقسام مانند علم الحیل و علم خواص و نیمه (سخن چینی) به عقیده قریب به اتفاق فقها موضوعاً سحر شناخته نمی شوند. ما به منظور رعایت اختصار اقسامی را که سحر بودن آنها محل مناقشه است از کتاب مکاسب نقل کرده و به تحلیل آنها می پردازیم:

#### ۱. سحر کلدانیین

مردم در زمان های قدیم ستارگان را می پرستیدند و گمان می کردند آنها مؤثر و مدبر زمین و مردم هستند. لذا ساحر نزد این گروه کسی بود که با شناختن ویژگی ها و خصوصیات قوانین آسمانی و با استعانت به فلکیات و قوای آسمانی اقدام به

۲۶. مامقانی، منهاج المتقین فی فقه الحق الیقین، ص ۲۰۷.

۲۷. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۱-۵۰.

۲۸. انصاری، کتاب مکاسب، ج ۱، ص ۲۶۲ و ۲۶۳.

کارهای خارق العاده می‌کرد. گاهی شخص تنها از کواکب استعانت می‌گیرد که این همان دعوت کواکب است و گاهی شخص به همراه قوایی که روی زمین وجود دارد آن کواکب را برای تأثیرگذاری می‌سازد. به عبارت دیگر، قوای آسمانی را با قوای زمینی ترکیب می‌کند که آن را طلسمات نامند.

ایرادی که بر قسم مذکور وارد شده این است که تعریف سحر - که عبارت است از برگرداندن چیزی از صورتش به طریق خدعه - بر قسم مذکور صدق نمی‌کند. لیکن از آنجا که این گروه قائل به تفویض امور برای کواکب هستند و کلامشان با ضرورت دین - اعتقاد به خالقیت و وحدانیت خداوند - تعارض دارد، کافر محسوب می‌شوند و بدین سبب مستحق کیفرند نه به سبب سحر بودن عملشان.<sup>۲۹</sup>

#### طلسمات

در تعریف طلسم اکثراً گفته‌اند:

آن عبارت است از ترکیب و انضمام قوای عالم بالا با موجودات عالم پایین برای انجام کارهای خارق العاده؛ مثلاً مرسوم است بعضی اشخاص به واسطه اطلاعاتی می‌دانند که اگر فلان ستاره در فلان برج باشد و روی زمین فلزی ساخته شود و در روز معین مقابل آن ستاره گرفته شود تأثیرش این است که هر کس این فلز را با خود داشته باشد در بین مردم به مقام رفیعی می‌رسد.<sup>۳۰</sup>

اکثر فقهای امامیه نه تنها طلسمات را از لحاظ حکم به سحر الحاق نموده‌اند، بلکه آن را نیز یک قسم سحر می‌دانند.<sup>۳۱</sup> اما برخی از فقها در این زمینه مطلبی

۲۹. خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۳؛ روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۳۰۵.

۳۰. اعلی حائری، دائرة المعارف الشیعیة العامة، ج ۱۰، ص ۴۰؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۹۷؛ مرارید، سلسلة الینایع الفقهیة، ج ۳۵، ص ۳۹۶؛ حلی (فخر المحققین)، ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۵؛ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۵۹؛ طباطبایی، میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۲۳؛ دستغیب شیرازی، گناهان کبیره، ج ۲، ص ۸۸.

دارند که ذکر آن مناسب است. قطب راوندی می گوید:

اینکه مردم بعضی از حيله ها را طلسم می نامند مجاز و استعاره است و گر نه آن طلسماتی که ظاهر و باطنش یکسان باشد و جهی از حيله مخفی از آن ظاهر نمی شود مانند مناره اسکندریه (این ها که سحر نیستند). در نزد ما آنها از معجزات انبیای گذشته و اوصیای آنها بوده اند، به همین سبب بعد از پیامبر اسلام طلسماتی ظاهر نشده است.<sup>۳۲</sup> در کتاب نفاس الفنون نیز طلسمات به نحوی ستوده شده است.<sup>۳۳</sup>

شارح نخبه گفته است:

اگر طلسمات مشتمل بر اضرار باشد یا تمویه بر مسلمان یا اهانت به چیزی از حرمت خداوند نظیر قرآن و اسماء الهی و امثال اینها باشد حرام خواهد بود، خواه آن را داخل در حقیقت عنوان سحر بدانیم یا نه و اما آن دسته ای که برای اغراض دیگری مانند حاضر شدن غائب، بقاء عمارت و فتح قلعه ها برای مسلمانان باشد مقتضای اصل جواز و اباحه، جایز بودن این گونه از طلسمات است.<sup>۳۴</sup>

اینکه شهید اول طلسمات را ملحق به سحر کرده است و جهش واضح نیست.<sup>۳۵</sup>

۲. سحر اصحاب اوهام و نفوس قوی

شکی نیست که بعضی از نفوس به دلیل صفای باطنی که از طریق ریاضت به دست آورده اند، می توانند در امور تکوینی اثر بگذارند؛ مثلاً روی آب راه بروند یا

۳۱. شهید اول، الدروس الشرعیة، ج ۳، ص ۱۶۴؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۵.

۳۲. راوندی، الخرائج و الجرائع، ج ۳، ص ۱۰۲۳ و ۱۰۲۵.

۳۳. آملی، نفاس الفنون فی غرایب العیون، ج ۳، ص ۱۹۸.

۳۴. شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۶۶.

۳۵. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۶۶.

آب را از جریان باز دارند و یا کسی را به خواب ببرند .

انسان مطیع اوهام خلق شده است؛ مثلاً می تواند روی شاخه درختی که روی زمین افتاده است حرکت کند ولی اگر آن را مانند پل در یک جای مرتفع قرار دهند چون توهم سقوط دارد نمی تواند از روی آن عبور نماید؛ زیرا هنگامی که آن خیال و وهم قوت می گیرد موجب سقوط وی می شود. ۳۶

برخی معتقدند دلیلی بر حرمت این نوع سحر نیست؛ مگر اینکه چیزی از عناوین حرام بر آن مترتب شود؛ حتی می بایست از صدق عنوان سحر بر آن خودداری کرد؛ زیرا اگر این کار به طریق حق واقع شود از نوع کرامات است و اگر به طریق باطل باشد کفر و فسق است. گمان نمی رود کسی تصفیه نفس را که به طور حق واقع شده و در امور تکوینی اثر می گذارد سحر شمرده و آن را حرام بداند، بلکه اگر همراه با اطاعت و تقوی باشد در شریعت اسلام مطلوب است. ۳۷

۳. کمک خواستن از ارواح زمینی که همان جن و شیاطین هستند. کهنات و تسخیرات می تواند از جمله مصادیق این قسم قرار گیرد. ۳۸ مشهور فقها در تعریف کهنات گفته اند: «خبر آوردن از آینده است به زعم اینکه آن اخبار را اجنه به او می دهد یا به زعم اینکه وی این امور را از مقدمات و اسبابی (مانند کلام و فعل و حال سؤال کننده) می دانند. ۳۹

۳۶. فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۶۲۱.

۳۷. خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۴؛ حسینی شاهرودی، محاضرات فی الفقه الجعفری، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳۸. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۹۲.

۳۹. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۹۸، انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۶۶؛ خویی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۰؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۸، ص ۷۹؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۹؛ تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۶۶؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۲۸ و شرح لمعه، ج ۳، ص ۲۱۵.

کهنات در بیشتر کتاب های فقهی، بدون آنکه به سحر ملحق گردد متعلق حکم حرمت قرار گرفته است.<sup>۴۰</sup> معدودی از فقها عقیده دارند که کهنات موضوعاً ملحق به سحر است،<sup>۴۱</sup> ولی عقیده بسیاری از فقهای متأخر و معاصر بر این است که اگر عقیده داشته باشد اخبار را از جن می گیرد کهنات حرام است اما اگر بر بعضی از امارات خفیه اعتماد کند و معتقد به صحت آن اخبار باشد یا اطمینان به آن داشته باشد، ظاهراً عیب ندارد.<sup>۴۲</sup> برخی نیز به صراحت گفته اند کهنات در جایی که کاهن اخبار را از اجنه می گیرد حکماً ملحق به سحر است بدون آن که موضوعاً سحر باشد.<sup>۴۳</sup>

تسخیرات: منظور تسخیر ملائکه و جن و انسان و حیوان است که تحت فرمان و اطاعت شخص تسخیر کننده قرار دارد و نمی تواند از اوامر او سرپیچی نماید. در مورد تسخیرات نظرات متفاوتی بیان شده است. اکثر فقها با این ادعا که تعاریف سحر بر تمامی اقسام تسخیرات صادق است، آن را به سحر ملحق کرده اند. اما این نظر به دلایلی قابل پذیرش نیست:

الف) استعانت به ارواح ارضی و استخدام جن، موضوعاً و حکماً از سحر خارج است اما اگر بر این امور چیزی از عناوین حرام منطبق شود، به حرمت آن

۴۰. ابن ادریس حلی، سرائر، ج ۲، ص ۲۱۸؛ شهید اول، الدرر السعید، ج ۳، ص ۱۶۷؛ شیخ طوسی، النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی، سلسلة الینابیع الفقهیه، ج ۱۳، ص ۷۶؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۳.

۴۱. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۹۸؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۸، ص ۷۹؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۲۸.

۴۲. خوبی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۰، سیستانی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۴؛ حکیم، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۱؛ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۱۳.

۴۳. صافی گلپایگانی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۲۹۳.

حکم می شود نه به این سبب که سحر است؛ مانند اینکه تسخیرات مشتمل بر مقدمات محرمه ای باشد یا اینکه مسخر به سبب عمل، دچار ضرر و تلف یا جنون شود یا اینکه مقدمات آن از امور غیر شرعیه باشد. بنابراین، با منتفی شدن عناوین محرم و جهمی برای حرمت نیست مانند تسخیر کفار انس و جن هر چند مشتمل بر اذیت آنها باشد و گرنه قتل کفار و جزیه از آنها نیز جایز نبود. تسخیر حیوانات مخصوصاً حیوانات موزی مطلقاً جایز است.<sup>۴۴</sup>

ب) انسان اشرف از جمیع آنهاست و به خدمت گرفتن مادون خودش اشکالی ندارد.

ج) آیا ممکن است ملتزم به جواز تسخیر حیوانات با قهر و غلبه باشیم ولی با

این حال تسخیر به طرق دیگر به نحوی که به اطاعت ما در آیند جایز نباشد.

البته برخی به این ایراد سوم اشکال گرفته و گفته اند: قیاس تسخیر حیوانات به قهر و غلبه با تسخیر حیوانات توسط سحر صحیح نیست؛ چرا که در مفهوم سحر نوعی خرق عادت، مخفی بودن اسباب و همراه بودن با خدیعه وجود دارد و طبیعت این دو عمل با یکدیگر متفاوت است.<sup>۴۵</sup>

برخی از فقهای معاصر نیز الحاق تسخیرات به سحر را از لحاظ موضوع و

حکم مشکل دانسته اند.<sup>۴۶</sup>

#### ۴. تخیلات و چشم بندی

شعبده و تردستی در این قسم قرار می گیرد و در تعریف آن اکثراً گفته اند:

۴۴. خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۴؛ حسینی شاهرودی، محاضرات فی الفقه الجعفری، ج ۱، ص ۲۲۴؛ روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۲۱۹.

۴۵. مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب التجارة (المکاسب المحرمة)، ص ۲۹۱.

۴۶. سیستانی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۴؛ حکیم، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۱؛

وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۱۳؛ فیاض، منهاج الصالحین، ج ۲،

ص ۱۱؛ زین الدین، کلمة التقوی، ج ۴، ص ۱۷.



افعال عجیبی که مترتب بر سرعت دست است، به طوری که حرکت آن برای

حسن پوشیده است و به اشتباه می افتد. ۴۷.

در واقع، شعبده باز ماهر امور عادی و افعال متعارف را به تمام سرعت انجام می دهد. او ابتدا حواس بینندگان را به اشیا مشغول می کند و سپس چیزی را ظاهر می کند که ناظران انتظارش را نداشتند و از آن تعجب می کنند. ولی آنچه از وی صادر می شود یک امر واقعی است، مانند اینکه چیزی را از جایی می گیرد و در جایی دیگر می گذارد ولی چون این کار با سرعت انجام می شود، بیننده خیال می کند آن چیز خودش به آن مکان رفت، حال آنکه سحر یک امر خیالی محض است؛ یعنی در عالم خارج هیچ عمل مادی اتفاق نیفتاده است، بلکه شخص در ذهن خودش وجود واقعی امری را تصور می کند به گونه ای که یقین به حدوث واقعی آن پیدا می کند. همان گونه که در ماجرای موسی و فرعون، بیننده خیال می کرد ریسمان ها تبدیل به مار شده و حرکت می کند. به عبارت منطقی بین مفهوم سحر و شعبده تباین برقرار است و لذا شعبده نمی تواند سحر تلقی گردد. ۴۸.

بسیاری از فقهای متأخر به ویژه فقهای معاصر معتقدند شعبده داخل در تعریف سحر نیست. مرحوم صاحب جواهر اشتغال به شعبده را از اعظم لہو می داند<sup>۴۹</sup> و بدان جهت حکم به حرمت می دهد. بسیاری از علما نیز معتقدند در صورتی که

۴۷. شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۲۹؛ شهید اول، دروس، ج ۳، ص ۱۶۵؛ بحرانی، حدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۸۵؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۸۱؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح القواعد، ج ۱۲، ص ۲۶۸، نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۹۲، نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۱۷؛ مروارید، سلسله الینایع الفقہیہ؛ ج ۳۵، ص ۳۹۷.

۴۸. خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۵؛ روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۳۰۷.

۴۹. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۹۲.

عناوین محرمه مانند اضرار به دیگری مترتب بر آن نشود حرام نیست.<sup>۵۰</sup> از اقوال این دسته از فقها فهمیده می شود که شعبده فی نفسه ممنوعیت شرعی ندارد و در نتیجه جزو اقسام سحر محسوب نمی شود؛ زیرا ممنوع نبودن عمل، مانع الحاق آن به امری است که حرمت شرعی به آن تعلق گرفته است.

از سوی دیگر از اختلاف نظر فقها در الحاق شعبده به سحر شک در اجرای قتل ساحر حادث می شود و اصل حاکم در شک در اجرای حدود، قاعده درء و حفظ دماء مسلمین می باشد که ایجاب می کند از الحاق شعبده به سحر خودداری کنیم. آیت الله بهجت در این خصوص می نویسد:

و آن عملی که مشکوک است سحر بودن آن، مانعی به حسب تکلیف از تعلم و تعلیم و عمل فی الجملة نیست، لکن به حسب احکام وضعیه از قصاص و ضمان دیه و مال، مثل احتمال حرمت، از غیر جهت سحر است عمل هم به حسب تکلیف ممکن است و با احتمال انتهاء به مهمّات از دماء و اعراض و اموال فی الجملة، مجرای اصالة البراءة نیست، مثل سایر مشکوکات از مهمّات.<sup>۵۱</sup>

#### سحر و هیپنوتیزم

امروزه در روانشناسی در کنار روش های سنتی درمان از روش دیگری به نام هیپنوتیزم یاد می کنند که به سبب تأثیر گذاری در ذهن افراد ممکن است با مفهوم

۵۰. سیستانی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۴؛ حکیم، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۱؛ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۱۳؛ فیاض، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۱؛ خوبی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۱؛ روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۳۱۹.

۵۱. بهجت فومنی، جامع المسائل، ج ۲، ص ۱۲، از سایت معظم له.

سحر مشتبه گردد. وانگهی جنبه های شیادانه و تجاری آن نیز آنقدر گسترده است که بر این تردیدها می افزاید. حال پرسش این است که آیا هیپنوتیزم از مصادیق سحر بوده یا ماهیتی جداگانه دارد؟

انجمن روانشناختی آمریکا، هیپنوتیزم را به عنوان فرآیندی تعریف و توصیف می کند که طی آن تلقیناتی برای ایجاد تجربیات خاص تجسمی به سوژه ارائه می شود. در این جریان، هیپنوتیزور سوژه را هدایت می کند تا به تلقیناتی در جهت تغییر تجربه شخصی، ادراک، حس، هیجان، تفکر یا رفتار پاسخ دهد.

هیپنوز را می توان حالت تغییر یافته ای از هوشیاری دانست که شامل توجه متمرکز به یک موضوع خاص، تلقین پذیری بالا و کاهش آگاهی محیطی است. تحت هیپنوز و به دلیل تغییرات ایجاد شده در ادراک، سوژه، تلقینات درمانگر را به صورت واقعی درک می کند و بنابراین بدون انتقاد می پذیرد. با تلقینات هیپنوتیزی می توان تغییرات واضح و قابل توجهی در فرآیندها و پاسخ های فیزیولوژیک ایجاد کرد. همچنین توسط هیپنوز به عنوان یک ابزار درمانی، می توان اثربخشی رویکردهای درمانی مختلف را افزایش داد و نتایج بهتر و ماندگارتری به دست آورد. هیپنوز دریچه ای به ذهن انسان است که وی را یاری می کند تا فشارهای روانی، دردها، عادات ناپسند، هیجانات و مشکلات روانتنی خود را بهتر و مؤثرتر مدیریت کند.<sup>۵۲</sup>

اگرچه سال هاست که هیپنوز به عنوان درمانی برای اختلالات پزشکی و روا نشناختی مورد استفاده قرار می گیرد، اما هنوز نظریه جامعی از هیپنوز در دست نداریم. به طور کلی نظریه های موجود را می توان تحت عناوینی مانند نظریات حالتی و غیرحالتی، تئوری های درون فردی و بین فردی یا نظریه های تک عاملی و

52. Wagstaff.g.f, hypnosis compliance and belief, Brighton, harvester, new York, smart s press, 1981.

چند عاملی طبقه بندی کرد. ۵۳

نظریه پردازان گروه اول، هیپنوز را حالتی از خلسه یا حالت تغییر یافته ای از هوشیاری می دانند. در مقابل، نظریه پردازان گروه دوم تفسیری اجتماعی- روانشناختی از هیپنوز ارائه می دهند. این نظریه پردازان می گویند که هیچ نکته منحصر به فردی در مورد هیپنوز وجود ندارد و معتقدند بسیاری از پدیده های هیپنوتیزی بدون القای خلسه هیپنوتیزی می نیز پدید می آیند. ۵۴ نظریه های درون فردی بر تجربه یک حالت خاص درونی در فرد هیپنوز شده، تأکید می کنند در حالی که مدل های بین فردی برای بافت اجتماعی و ابعاد ارتباطی تعامل هیپنوتیزی، اهمیت بیشتری قائل می شوند. مدل تک عاملی هیپنوز بر اهمیت تأثیر یک متغیر واحد مانند تن آرامی یا انفکاک بر تجربه هیپنوتیزی تأکید می کند در حالی که رویکرد چند عاملی به نقش ترکیبی دسته ای از نیروهای تعاملی مانند باورها، تجربیات و انتظارات بیمار، درخواست های بالین گر و غیره اهمیت بیشتری می دهند. ۵۵

چه به دیدگاه حالت معتقد باشیم یا نظریه غیر حالت را بپذیریم می توان به این نتیجه دست یافت که در هر حال آزمودنی، می باید برای پذیرش تلقین، آماده شود و اگر بخواهد رویکردها و انتظارات خاص را نیز دنبال کند می باید فعالانه چنین

53. Michael D Yapko, An Introduction to the Practice of Clinical Hypnosis, 3 ed Brunner Rutledge, new York, 2003, pp. 25-29

54. Barber T.X, Hypnosis: A scientific approach. New York: Van Nostrand Reinhold, 1969.

55. Wagstaff.g.f, hypnosis compliance and belief, brighton, harvester, new York.stmart s press, 1981; spans, n.p.and chaves.j f.haypnotic analgesian and surgery: in defence of social psychological position.british jonnal of enpermental and clinical hypnosis,6,131-139.

کند، بنابراین با این نوع نگاه، دیگر هیپنوتیزم شونده موجودی منفعل و در سلطه کامل هیپنوتیزم نیست و در هر دو حالت او می باید فعال باشد، هر چند سطوح آن متفاوت است. ۵۶

از توجه به مطالب مذکور روشن می شود که هیپنوتیزم نه تنها پدیده ای جادویی یا اسرارآمیز نیست، بلکه شیوه ای کاملاً طبیعی است که طی آن فرد با بهره گیری از توانایی خویش، بر افکار، احساسات، هیجان و رفتار خود کنترل بهتری می یابد. بنابراین بر خلاف سحر، هیپنوتیزم ارتباطی به ماوراء الطبیعه و یا نیروهای فوق بشری ندارد، بلکه قابلیت است که از آغاز خلقت، ذهن توانمند بشر به آن مجهز بوده است. ۵۷ گرچه چون دیگر مسائل علمی، تبیین های علمی کامل و نهایی در این باره در دست نیست اما این به معنای وجود امری مرموز در آن نیست. از سوی دیگر همان گونه که در تعریف سحر اشاره شد، سحر باید موجب ضرر مسحور شود یا حداقل در او تأثیر منفی بگذارد؛ در حالی که در هیپنوتیزم منفعت بیمار یا غرض عقلایی دیگری نظیر کشف عامل جنایت مدنظر است و درمانگر می کوشد به درمان یا تغییر رفتار همت گمارد.

نکته دیگر اینکه هیپنوتیزم شونده خود به شکل ارادی برای دریافت منافعی که از چنین شیوه هایی متصور است، آماده استفاده از آن می شود و قصد هیپنوتیزم کننده، تسخیر دیگری و ضرر به وی نیست، در حالی که سحر بدون اراده و اجازه مسحور انجام یافته و سحر به صورت ناخود آگاه در خیال و یا جسم وی تأثیر می گذارد. ۵۸

۵۶. شهیدی، هیپنوتیزم علمی نوین، ص ۴۱-۴۰

۵۷. همان، ص ۵۰.

۵۸. چترچی و شعیری، بررسی نگرش فقهی به هیپنوتیزم بالینی، ص ۸۵.

## نتیجه

از مراجعه به کتب فقها و اهل لغت و مفسران نتیجه می‌گیریم که اقسام ذکر شده، داخل در تعریف و مفهوم سحر نیستند، تا به تبع آن بتوان عامل سحر را محکوم به کیفر اعدام کرد. از جمله دلایلی که مؤید این نظر می‌باشد عبارتند از:

دلیل نخست: از اختلاف نظر فقها در اقسام سحر کشف می‌شود که لفظ سحر در اقسام ذکر شده عمومیت ندارد و اطلاق سحر بر تعدادی از اقسام سحر در خیر احتجاج به صورت کنایه و مجازی بوده است؛ چرا که اطلاق، اعم از حقیقت و مجاز است. شیخ انصاری پس از ذکر این اقسام به نقل از بحار الانوار می‌گوید: «روشن است که قسم چهارم تا هشتم، سحر اصطلاحی نیست، بلکه اگر به آنها «سحر» گفته شود، از باب مسامحه و مجاز است».<sup>۵۹</sup> علاوه بر این، خبر مذکور به دلیل مرسله بودن ضعیف بوده و قابل استناد نمی‌باشد.<sup>۶۰</sup>

دلیل دوم: ادله دیگری که قائلان به سحر بودن اقسام یاد شده، بدان استناد کرده‌اند، اجماع بر دخول اقسام مذکور در لفظ سحر است. البته در کلام صاحب مکاسب صراحتاً شمولیت موضوعی اجماع منقول، نیامده است بلکه از جمع بین کلام وی (اطمینان نداشتن به ادعای اجماع منقول و اتفاق علما) فهمیده می‌شود که کلام نخست در صدد نفی اجماع منقول بر داخل بودن اقسام ذکر شده در موضوع سحر است و کلام بعدی در صدد بیان حرمت اقسام مذکور بوده، خواه سحر باشد یا نباشد؛ زیرا هیچ تلازمی بین سحر بودن عمل و حرمت آن وجود ندارد.<sup>۶۱</sup>

این ادله نیز محل مناقشه است؛ زیرا هر چند در حجیت اجماع دخولی منقول شکی نیست ولی از مواردی است که نقل آن خصوصاً در دوره متأخر از عصر

۵۹. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۵۶.

۶۰. روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۳۰۵.

۶۱. حسینی شیرازی، ایصال الطالب الی المکاسب، ج ۲، ص ۲۷۲.

معصومین اتفاق نیفتاده، و در حجیت اجماع منقول غیر دخولی نیز میان علما وحدت نظر نیست؛ به عقیده برخی اجماع منقول مطلقاً حجت نیست، زیرا از جهت حجت بودن داخل در افراد خبر واحد نیست و به نظر برخی، اجماعی که از نظر منقول إليه کاشف از رأی معصوم نباشد هرچند به زعم ناقل آن دارای کاشفیت است، حجیت ندارد.<sup>۶۲</sup>

از نظر شیخ انصاری اگر ناقل، اجماع تمامی علما در همه اعصار را نقل کند به گونه‌ای که برای ناقل حدس قطعی به رأی معصوم پیدا شود حجت است، ولی اجماع منقولی که از راه قاعده لطف و امثال آن قول معصوم را کشف می‌کند، حجت نیست.<sup>۶۳</sup> از نظر برخی، اگر معلوم شود نقل کننده اجماع، فتوای تمام علما را در تمام زمان‌ها از روی حس و دیدن کتاب‌ها و اقوالشان نقل کرده، این اجماع به شرط آنکه نقل کننده عادل باشد حجت است. اما تحصیل اتفاق علمای یک زمان موجب حجیت اجماع نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد در یک زمان بر حکمی اتفاق داشته‌اند ولی علمای بعد از آنان در زمان‌های دیگری برخلاف آن حکم اتفاق کرده‌اند. حال اگر اتفاق علمای یک زمان کافی باشد، کدام یک از دو اجماع حجت است.<sup>۶۴</sup>

در مسئله مورد نظر همان گونه که پیشتر مطرح گردید، فقهای متأخر در شمول موضوعی سحر بر اقسام ذکر شده، نظر واحدی ندارند. علاوه بر این، احتمال دارد اتفاق علما ناشی از روایتی باشد که در این زمینه نقل شده است، به عبارت دیگر، اجماع مورد نظر از نوع اجماع مدرکی است که قوام و اعتبار آن به قوام و اعتبار مدرک آن است و با وجود دلیل لفظی نمی‌توان به دلیل لبی استناد کرد و

۶۲. مظفر، اصول الفقه، مجلد ۳ و ۴، ص ۹۶ و ۹۷.

۶۳. انصاری، فرائد الاصول، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

۶۴. حیدری، اصول الاستنباط فی اصول الفقه و...، ص ۲۵۳ و ۲۵۴.

اصطلاحاً این نوع اتفاق را اجماع نمی گویند. حاصل کلام اینکه ادعای اجماع موجب اطمینان و یقین برای ما نمی شود.

دلیل سوم: از ادله دیگری که صاحب مکاسب آن را نقل می کند شهادتی است که مرحوم فاضل مقداد و علامه مجلسی مبنی بر وارد شدن اقسام چهارگانه در عنوان سحر ارائه کرده اند و صاحب ایضاح نیز این اقسام را جزو سحر دانسته است<sup>۶۵</sup> ولی تمسک به شهادت آن دو نفر از جهاتی مورد خدشه است:

نخست آنکه شهادت این دو، مستند به اجتهاد ایشان است و شهادتی که مستند به اجتهاد و حدس و رأی باشد، معتبر نیست؛ یعنی در صورتی که شهود امری را به وسیله حواس ظاهری درک کنند، گواهی شان قابل پذیرش خواهد بود.<sup>۶۶</sup>

دوم آنکه شهادت این دو با گفته برخی از فقها معارض است؛ مثلاً شهید ثانی سحر را مختص به اموری می داند که موجب ضرر باشد. بنابراین در صورتی که اقسام یاد شده موجب ضرر برای مسحور نباشد سحر محسوب نمی شود. از نظر علامه نیز اگر عمل به گونه ای باشد که در شخص تأثیر نگذارد سحر نخواهد بود.

ممکن است ایراد شود اگر در موردی دو دسته شاهد وجود داشته باشد، شهادت آنانی که به اثبات امری حکم می دهند بر شهادت نافی مقدم است، پس می بایست نظر علامه مجلسی را پذیرفت. در پاسخ باید گفت: قانون تقدم مثبت بر نافی بدان جهت است که شهادت مثبتین مستند به علم است اما شهادت نفی کنندگان مستند به نبود علم است، که منافاتی با علم مثبتین ندارد. اما در محل بحث این گونه نیست؛ زیرا شهادت هر دو گروه مستند به علم است؛ یعنی علامه مجلسی و فاضل مقداد شهادت خویش را مستند به استعمال لفظ سحر در موارد یاد شده می دانند و در مقابل، کسانی چون شهید ثانی و فخرالمحققین ادعا می کنند که

۶۵. انصاری، کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۶۵.

۶۶. خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۶۰.



علم داریم استعمال سحر در این موارد مجازی بوده است و در نتیجه دلیلی برای تقدم وجود ندارد. ۶۷

پاسخ های کیفری به جرم سحر

سحر از جمله جرایمی است که در قرآن مورد مذمت قرار گرفته ولی کیفری برای آن تعیین نشده است و حد آن از طریق سنت پیامبر و ائمه (ع) به ما رسیده است. در مورد سحر احادیثی وجود دارد که به قتل ساحر اشاره کرده است؛ از جمله روایت سکونی از امام صادق (ع) است که پیامبر فرمودند:

سکونی عن ابي عبد الله (ع)، قال: قال رسول الله (ص): ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفار لا یقتل، فقيل: يا رسول الله (ص) ولم لا یقتل ساحر الکفار؟ قال: لان الکفر اعظم من السحر، ولان السحر والشرك مقرونان؛<sup>۶۸</sup> ساحر مسلمان کشته می شود، ولی ساحر کافر کشته نمی شود، گفته شد: ای پیامبر به چه علت ساحر کافر کشته نمی شود، فرمودند: به سبب اینکه شرك بزرگتر از سحر است و سحر و شرك هر دو توأم با هم می باشد.

امام علی (ع) نیز فرمودند:

اسحاق بن عمار، عن جعفر، عن ابيه، ان علياً (ع) كان يقول: من تعلم شيئاً من السحر كان آخر عهده بريّه، وحده القتل الا ان يتوب؛<sup>۶۹</sup> هر کس مقداری از سحر بیاموزد، چه کم یا زیاد، پس به تحقیق کافر شده است و رابطه وی با ذات مقدس منقطع گشته و حد وی قتل است، مگر اینکه توبه کند.

۶۷. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۶۸.

۶۸. حرعاملی، وسایل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۶۵.

۶۹. همان، ص ۳۶۷.

زید بن شحّام از امام صادق(ع) نقل کرده است:

زید الشحّام عن أبي عبدالله(ع)، قال: الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة

على (أُم) رأسه؛<sup>۷۰</sup>

ساحر با یک ضربه شمشیر بر سرش کشته می شود.

در روایتی از پیامبر(ص) نقل شده است که:

زید بن عليّ عن أبيه عن آبائه عن عليّ(ع)، قال: سئل رسول الله (ص) عن

الساحر، فقال: إذا جاء رجلا عدلان فشهدا عليه فقد حلّ دمه؛<sup>۷۱</sup>

هر گاه دو نفر عادل بر ساحر بودن کسی شهادت دهند خون وی حلال

می شود.

بین فقهای امامیه در رابطه با مجازات سحر اختلاف نظر وجود دارد و در

مجموع سه نظر از آنان ذکر شده است:

#### ۱. قتل ساحر مسلمان و تعزیر غیر مسلمان

مشهور فقهای امامیه معتقدند: ساحر مسلمان کشته می شود اگرچه آن را حلال

ندانند، ولی ساحر کافر تعزیر می شود؛ چرا که مقتضای اطلاق نص روایات و فتوای

عدم فرق بین مستحل و غیر مستحل سحر چنین است. حتی برخی از آنان بر این نظر

ادعای اجماع کرده اند.<sup>۷۲</sup> این عده از فقها علت تفاوت حکم ساحر مسلمان از کافر را

۷۰. کلینی، کافی، ج ۷، ص ۲۶۰.

۷۱. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۴۷، ح ۱۶.

۷۲. طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۵۳۹؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۲؛

حسینی عاملی، مفتاح الكرامه، ج ۴، ص ۷۲؛ شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۹، ص ۱۹۵؛

مسالك الافهام، ج ۱۴، ص ۴۵۴؛ خوانساری، جامع المدارك، ج ۷، ص ۱۱۴؛ وحید

خراسانی، منهاج الصالحين، ج ۳، ص ۱۳؛ روحانی، منهاج الفقاهه، ج ۱، ص ۳۸۳؛

مضامین روایت سکونی می دانند که پیامبر (ص) دو علت برای حکم بیان کردند: یکی اعظم بودن شرك از سحر و دیگری مقرون بودن سحر و شرك در كافر .

در اینکه وجه بزرگ تر بودن شرك چیست و چگونه تفاوت حکم را توجیه می کنند، استدلال کرده اند به اینکه: اعظم بودن شرك از سحر بدان علت است که سحر مخالفت خداوند در مقام عمل است ولی شرك مخالفت مولی از حیث عقیده و قلب است؛ چرا که شخص مشرك قلباً به خداوند عقیده ندارد، ولی ساحر مسلمان ممکن است قلباً به خداوند عقیده داشته باشد اگر چه از حیث عمل از اطاعت خداوند خارج است. هنگامی که پذیرفتیم شرك اعظم از کفر است باید بپذیریم که کافر ساحر در اثر سحر، کافر نشده است؛ یعنی عمل سحر تأثیری در کفر و شرك وی نمی گذارد، بلکه وی به حسب همان عقیده ای که دارد کافر است و اگر خواستند این شخص را بکشند به سبب سحرش نمی کشند اما اگر مسلمان، مرتکب عمل سحر بشود، سحر در کفر او مؤثر است و مرتد محسوب می شود.

معنای اقتران سحر و شرك در ساحر کافر این است که سحر او در کفرش مؤثر نیست؛ یعنی شخص پیشتر مشرك بوده و بعد، ساحر شده و اینگونه نیست که رابطه بین سحر و شرك در این شخص تقدم و تأخر باشد، به خلاف ساحر مسلمان که سحر و شرك در وی مجتمع نیست تا رابطه این دو در وی تقدم و تأخر باشد، بلکه اگر اقدام به سحر کند، سحر او موجب کفرش می شود و حد مرتد نیز قتل است.<sup>۷۳</sup>

> خویی، مبانی تکملة المنهاج، ص ۴۴؛ ابن علامه، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۰۹؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۷۷؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۲، ص ۳۲؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳، ص ۱۷۴؛ حلی، الجامع للشرایع، ص ۵۶۹.

۷۳. شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۵۴۶، فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۰۹؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳، ص ۱۷۴؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۲.

پذیرش این نظر که ساحر را به صرف انجام سحر، مرتد و در نتیجه مستحق کیفر اعدام می‌شناسد به چند جهت دشوار به نظر می‌رسد:

۱. روایت سکونی مفید کفر اصطلاحی نیست و نمی‌توان آثار و احکام کفر را بر ساحر جاری کرد؛ مثل اینکه او را از زنش جدا کرد و زن وی عده نگه دارد یا اموالش را بین وراثت تقسیم کرد؛ زیرا هرکس به شهادتین اقرار کند و به معاد اعتقاد داشته باشد مسلمان محسوب می‌شود و جان و مالش مورد حمایت است. هیچ کدام از فقها در هیچ زمانی احکام معامله با کافر را بر معامله با ساحر، اعمال نکرده‌اند، حتی امام (ع) به کسی که سحر را شغل خود انتخاب کرده بود و بعد از توبه خدمت ایشان رسیده و طلب پاری نموده بود، فرمودند: «حَلٌّ وَلَا تَعْقِدُ». همچنین روایتی که دال بر کافر بودن ساحر است در رابطه با افرادی است که آن را حلال می‌دانند و یا با قرآن و مناصب الهی معارضا می‌کنند و یا ادعای رسالت و امامت دارند. مضمون برخی از روایات نیز مؤید این نظر است.<sup>۷۴</sup>

۲. استدلال فقهای مشهور مبنی بر اینکه نکشتن کافر به سبب شرکش، مقتضی طریقت اولی در نکشتن او از جانب سحر مادون شرک است، نمی‌تواند استدلال حقیقی باشد؛ زیرا اگر این استدلال را بپذیریم می‌بایست مرتکب افعالی مانند زنا و لواط و قتل عمد را مبرا از مسئولیت کیفری بدانیم؛ چرا که این امور اعظم از شرک نیستند، حال آنکه کافر به سبب زنا با زن مسلمان یا قتل عمد، مستحق حد زنا یا قصاص شناخته می‌شود.<sup>۷۵</sup>

۳. اتفاق علما ناشی از روایاتی است که ذکر شد. به عبارت دیگر اجماع

۷۴. خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۷، مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸،

ص ۷۸؛ کلانتر، مکاسب با تعلیقات سیدمحمد کلانتر، ج ۳، ص ۲۸.

۷۵. گلپایگانی، درالمنضود، ج ۲، ص ۲۷۷.

مورد ادعا از نوع اجماع مدرکی است که اشکالات وارد بر آن در مباحث قبلی مطرح شد. یکی از حقوقدانان در مورد اجماع می نویسد:

اجماع را هر چند در کتب علم اصول جزء ادله (یکی از منابع حقوق اسلامی) نوشته اند، لیکن این نظر مورد اتفاق نیست و کسانی مانند صاحب شرایع تلویحاً حجیت آن را به کلی انکار کرده اند و حقیقت هم همان است؛ زیرا اجماع به معنی اتفاق اکثریت صحابه بر خلافت خلیفه اول در ابتدای امر ظاهر شد و بعد فقهای عامه آن را اصلی از اصول فقهی قرار دادند و اقلیت ناگزیر شدند در کتب و مدارس خود آن را عنوان کنند، ولی تدریجاً بی اساس بودن آن را آشکار ساختند. بهترین دلیل بر بی مآخذ بودن آن این است که اجماع نه اساس عقلی و عرفی دارد و نه اساس تعبدی درست. احادیثی که برای حجیت اجماع نقل می کنند، هیچ گونه دلالتی بر این امر ندارد.<sup>۷۶</sup>

۴. از نظر برخی اسناد، روایت وارده در حد ساحر ضعیف است و با شهرت فتوایی نیز جبران نمی شود؛ چرا که شهرت فتوایی نمی تواند ضعف روایت را جبران کند. بنابراین، اگر اجماع و تسالم بر آن تمام شود حکم به قتل گرفته می شود و گرنه عمومات، بر حرمت نفس محترمه دلالت دارد. اما هنگامی که ساحر، سحر را حلال بداند یا توسط آن با مناصب الهی معارضه کند قتلش واجب می شود. ولی قتل به سبب سحر بر او واجب نشده، بلکه به این سبب که منکر ضروریات دین است.<sup>۷۷</sup>

۲. قتل مرتکب مستحلّ

جماعتی از متأخرین با ملاحظه اینکه در عصر معصوم غالباً ساحران اعتقاد به

۷۶. لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۱۲.

۷۷. خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۹.

تأثیر کواکب و اجرام آسمانی در عمل داشته اند و حوادث را به آنها استناد می دادند، جواز قتل ساحر مسلمان را مقید به مستحل آن کرده اند؛ یعنی هرگاه مرتکب با اعتقاد به اباحه سحر آن را انجام دهد مرتد محسوب و توبه داده می شود و چنانچه از قبول توبه امتناع کند، کشته می شود؛ زیرا امری را که جمیع مسلمین آن را حرام می دانند، حلال شمرده است، همان گونه که اگر زنا را حلال بداند کافر محسوب می شد.<sup>۷۸</sup>

شیخ طوسی در خلاف گفته است:

هر کس سحر را حلال بداند کافر است و کشته می شود و هیچ خلافتی در آن دیده نمی شود و اگر کسی آن را حلال نداند و بگوید حرام است متهمی به آن عمل نماید، اگر چه فاسق است کشته نمی شود؛ چرا که اصل بر حرمت نفس بوده و مباح دانستن خون ساحر احتیاج به دلیل شرعی دارد.<sup>۷۹</sup>

از طرف دیگر روایات وارده (که به نحو اطلاق قتل ساحر را تجویز می کند) اسناد معتبری نداشته و مفاد آنها با کتاب و سنت که دلالت بر عدم جواز قتل مسلمان مقرر به شهادتین دارد، معارض است.<sup>۸۰</sup>

به نظر این دسته از فقها روایت دال بر قتل ساحر مربوط به جایی است که شخص آن را حلال می داند یا سحر را همراه با اعمالی انجام می دهد که موجب کفر است و از خبری که می گوید: «من تعلم شیئاً من السحر کان آخر عهده بریه و حده القتل الا ان يتوب؛ حدش قتل است مگر اینکه توبه کند»<sup>۸۱</sup> نیز همین نکته فهمیده می شود.

۷۸. شهید اول، الدرر، ج ۳، ص ۱۶۴؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۵، ص ۳۷۹؛ همو، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۹؛ محقق بحرانی، حدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۷۶؛ حجت بلاغی، حجة التفاسیر، ص ۷۹؛ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۷، ص ۲۶۰.

۷۹. شیخ طوسی، خلاف، ج ۵، ص ۳۳۱.

۸۰. کلانتر، مکاسب با تعلیقات سید محمد کلانتر، ج ۳، ص ۳۰.

۸۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۶۷.

استدلال دیگری که می توان بیان کرد این است که شخص به مجرد عمل سحر، کافر شناخته نمی شود و اگر چنین باشد در اموری مانند دفع سحر به سحر یا ابطال سحر مدعی نبوت، می بایست مرتکب را کافر به حساب آورد حال آنکه قریب به اتفاق فقها به جواز آن حکم داده اند بنا بر این، سوء نیت و انگیزه مرتکب، در ایجاب حد قتل، مؤثر است.

در نهایت با توجه به مجموع مطالب می توان گفت قدر متیقن این است که ساحر مستحیل یا معارض با مناصب الهی کشته می شود لیکن در مجازات قتل غیر مستحیل شک و تردید وجود دارد که مقتضای قاعده «تدرء الحدود بالشبهات» دفع کیفر سالب حیات در این گونه موارد است.

از میان فقهای اهل سنت، ابوحنیفه و شافعی و ابی ثور و اسحاق معتقدند: هنگامی که مسلمان با کلام یا عملی که موجب کفر است اقدام به سحر نماید، کشته می شود اما اگر آن را حرام بداند و مرتکب آن گردد، قتلش واجب نمی شود. کافر ذمی نیز تعزیر می شود. توبه ساحر نیز پذیرفته نیست، خواه مسلمان باشد و خواه کافر؛ زیرا ساحر با کفرش سعی در فاسد کردن زمین دارد و همانند محارب است.<sup>۸۲</sup>

۳. نظریه اختصاص قتل به مرتکبی که سحر را به عنوان حرفه پذیرفته است

برخی از فقها گفته اند: مراد از ساحری که به قتل وی حکم شده کسی است که سحر را به عنوان شغل و حرفه خودش قرار داده نه هر کسی که به آن عمل کرده است.<sup>۸۳</sup>

۸۲. انصاری قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۴۹؛ ابن عابدین، رد المختار علی الدر المختار، ج ۴، ص ۴۲۶؛ وهبة الزحیلی، تفسیر المنیر، ج ۱، ص ۲۵۲؛ ابن عاشور، تفسیر التحریر والتنویر، ج ۱، ص ۶۲۱ و ۶۲۲؛ طوسی، خلاف، ج ۵، ص ۳۳۱؛ رازی، تفسیر کبیر، ج ۳ و ۴، ص ۳۱۵.

۸۳. فیاض، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۲۹۷؛ منتظری، توضیح المسائل، ص ۵۸۳.

استدلالی که بر این نظر می توان ارائه داد این است که در روایات و احادیث وارده، شارع از عبارت ساحر استفاده کرده و مثلاً گفته است: ساحر مسلمان کشته می شود یا حد ساحر قتل با شمشیر است یا اینکه هرگاه دو نفر عادل بر ساحر بودن کسی شهادت دهند کشته می شود. متبادر از لفظ ساحر این است که شخص، ساحری را به عنوان شغل و حرفه خودش قرار دهد همان گونه که در عرف جامعه به کسی که یک بار یا دو بار اقدام به نویسندگی کرده است، نویسنده گفته نمی شود، بلکه می بایست نویسندگی را به عنوان شغل برای خود انتخاب کند و چندین بار نیز به آن عمل نماید. به عبارت دیگر، تشخیص موضوعات احکام از وظایف عرف بوده و در مورد ساحر نیز صدق عرفی لازم است. البته در کتاب جواهر آمده است گاهی گفته می شود: «منظور از ساحر کسی است که سحر را به عنوان شغل برای خود تعیین نماید حتی اگر در تمام عمر خود یک بار به آن اقدام نکرده باشد؛ همانند دیگر صنایع که انجام عمل در آن بر صدق عنوان شرط نیست».<sup>۸۴</sup> اما باید دانست عمومات کتاب و سنت که دلالت بر حرمت نفس ساحر دارد با این تعبیر معارض است و قاعده احتیاط در دماء نیز مفید تعبیر نخست می باشد.

از سوی دیگر، قدر متیقن از ساحر و حد قتل تعلق آن به شخصی است که آن را حرفه خود قرار داده و در صدق عنوان ساحر بر کسی که فقط یک یا دو بار اقدام به انجام سحر نماید، تردید وجود دارد و قاعده نیز این است که با شک در مصداق نمی توان به اطلاقات تمسک جست.

بر این نظریه نیز ایراداتی وارد شده است: <sup>۸۵</sup>

۸۴. نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۴۴۳.

۸۵. گلپایگانی، درالمنضود، ج ۲، ص ۲۷۸.



اولاً: متبادر از قول معصوم که گفته است: «الساحر یقتل؛ ساحر کشته می‌شود»، این است که حد بر ساحر به سبب فعلش بار می‌شود نه به سبب عنوانش تا شغل بودن سحر شرط لازم باشد. همچنان که متبادر از قول معصوم بر قضیه قطع دست سارق، این بود که سارق با انجام یک بار سرقت محکوم به حد خواهد شد نه اینکه سرقت شغل وی باشد و این هم مورد اتفاق فقهای امامیه است.

ثانیاً: این نظریه با معتبره سکونی دفع می‌شود که گفته است: «... و لآن» السحر و الشرك مقرونان»<sup>۸۶</sup>. در این حدیث از لفظ ساحر استفاده نشده تا احتمال داده شود منظور کسی بوده که سحر را به عنوان حرفه برای خود انتخاب کرده است، بلکه لفظ سحر به کار رفته که دلالت می‌کند ساحر بما هو ساحر موضوع حکم نیست، بلکه عمل سحر مقرون به شرك است که موجب قتل می‌گردد. بنابراین در ایجاب قتل فرقی نیست که سحر شغل او باشد یا نباشد.

#### استثنائات وارد بر حد سحر

در استثنائات وارد بر اجرای حد سحر از دو گونه رفتار یاد می‌شود: تعلیم و تعلم برای دفع سحر و انجام سحر برای دفع ضرر که در این بحث به مورد دوم می‌پردازیم:

#### ۱. قائلان به جواز انجام سحر برای دفع ضرر

گاهی ساحر برای دفع ضرر از شخصی که مورد سحر واقع شده است اقدام به سحر می‌کند؛ مثلاً شخصی را که با نشان دادن ماهیت غیر واقعی از اشیائی دچار

۸۶. کلینی، کافی، ج ۷، ص ۲۶۰، باب حد الساحر، ح ۱.

ترس مزمن از چیزی شده یا تیک عصبی پیدا کرده است برای برگرداندن وضعش به حالت سابق، سحر کنند. مشهور فقها معتقدند دفع سحر به سحر جایز است؛ لذا شخص عامل مستحق کیفر نخواهد بود؛ زیرا<sup>۸۷</sup> نخست آنکه ادله حرمت سحر منصرف به مواردی است که شخص ساحر غرض راجح شرعی نداشته باشد. لذا اگر شخصی از سحر خود مقصودی دارد که دارای رجحان شرعی است، مثل اینکه شخصی به واسطه سحر مبتلا به مرضی گشته و این شخص قصد دارد با سحر او را نجات دهد، باید گفت اخبار دال بر حرمت و حد قتل شامل این مورد نخواهد بود.

دوم آنکه منظور از ساحر در ظاهر روایات کسی است که مردم از ضرر وی بترسند پس اگر ساحر قصد دفع ضرر سحر را داشته باشد، عملش جایز بوده و کیفر ندارد. سوم اینکه روایاتی وجود دارد که مفید جواز دفع سحر به سحر است؛ از جمله آنها روایتی از امام صادق(ع) است که فرمودند: «حُلٌّ وَلَا تَعْقِدُ»<sup>۸۸</sup> یعنی سحر دیگران را بگشا ولی توسط سحر کار دیگران را نبند. همچنین روایت علی بن جهم از امام رضا(ع) که فرمودند:

وَأَمَّا هَارُوتُ وَ مَارُوتُ فَكَانَا مَلَکَیْنِ عَلِمَا النَّاسَ السَّحَرَ لِیَحْتَرِزُوا بِهٖ سَحَرَ

السَّحْرَةِ، وَیَبْطَلُوا بِهٖ کَیْدهُمْ...<sup>۸۹</sup>

هاروت و ماروت دو فرشته بودند که به مردم سحر را آموزش می دادند تا از سحر جادوگران دوری جویند و به وسیله سحری که آموختند مکر و کید جادوگران را ابطال کنند.

۸۷. روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۳۰۹؛ خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۶۳ و ۴۶۴؛

نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۷۷؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۷۹

؛ اعلی، دایرة المعارف الشیعیة العامة، ج ۱۰، ص ۹؛ جزائری، التحفة السنیة، ص ۱۹.

۸۸. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۱۱۵، ح ۷.

۸۹. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۴۷، ح ۵.

چهارم اینکه به سبب محقق نشدن عنوان ضرر در کار شخصی که سحر را دفع می‌کند، عنوان سحر بر کار او صدق نمی‌کند.

پنجم آنکه با وجود مرسل بودن روایات نیز، مفاد آیه شریفه در قضیه هاروت و ماروت جواز دفع سحر به سحر را ممکن می‌سازد؛ به این صورت که اگر دفع سحر با سحر جایز نباشد تعلیمش نیز جایز نیست، پس جواز تعلیم بر عمل به آن دلالت می‌کند و قدر متیقن از آن، دفع ضرر ساحر است.

## ۲. قائلان به عدم جواز

### الف) استدلال بر این نظریه

عده‌ای از فقها که گشودن سحر به وسیله سحر را جایز ندانسته‌اند ادله اخباری را که دلالت بر جواز می‌کرد با توجه به اعتبارش بر حالت ضرورت حمل کرده‌اند. مراد از ضرورت این است که برای دفع ضرر سحر راهی جز توسل به سحر وجود نداشته باشد و به عبارت دیگر تنها راه منحصر به فرد باشد. بنابراین توجیه، اگر برای دفع ضرر وسیله دیگری موجود باشد؛ مثلاً بتوان به وسیله آیات یا ادعیه یا داروهای که پزشکان تجویز می‌کنند ضرر سحر را مرتفع ساخت گشودن جادو با سحر جایز نخواهد بود. در خصوص روایات استنادی مشهور فقها نیز گفته‌اند مراد معصوم از اینکه فرمود: «حُلٌّ وَلَا تَعْقِدُ» این است که به وسیله دعا و قرآن و اعمال شرعی ضرر را از مردم دفع کند.<sup>۹۰</sup> یا ممکن است منظور از «حل» علم سحر باشد نه خود سحر،

۹۰. شهید اول، الدروس، ج ۳، ص ۱۶۴؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۲۸؛ به صراحت منع نکرده، بلکه از مفهوم کلامش فهمیده می‌شود؛ علامه حلی، منتهی المطلب ج ۲، ص ۱۰۱۴؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۳۰؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۸، ص ۷۲؛ فخر المحققین، ابضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۵.

نظیر نغز معما که حل آن متوقف بر علم به آن است. پس در این صورت حل سحر، سحر نیست؛ زیرا اثری بر خلاف عادت و طبیعت مسحور وارد نمی‌سازد، بلکه اثر سابقی را که به وسیله سحر محقق شده است از او بر می‌دارد.<sup>۹۱</sup>

برخی گفته‌اند جواز دفع سحر به سحر و تعلیم و تعلم آن، مربوط به ادیان قبلی بوده و در دین اسلام این حکم نسخ شده است.<sup>۹۲</sup>

دلیل دیگر اینکه در روایتی از معصوم که می‌فرماید:

انّ علیاً(ع) کان یقول: من تعلّم شیئاً من السحر کان آخر عهده برّیه وحده  
القتل الا ان یتوب؛<sup>۹۳</sup>

هر کس مقداری از سحر بیاموزد، چه کم یا زیاد، کافر شده است و رابطه وی با ذات مقدس منقطع گشته و حد وی قتل است مگر اینکه توبه نماید.

به صراحت تعلیم سحر ممنوع شده و هیچ قرینه‌ای مبنی بر انصراف تعلیم برای غیر دفع سحر نداریم، پس نمی‌توان از مفاد برخی روایات که تعلیم را جایز می‌داند به نفع نظریه مشهور استفاده کرد.<sup>۹۴</sup>

ب) اشکالات این نظریه

در پاسخ به استدلال‌های مذکور باید گفت:

اولاً: روایات اطلاق دارد و مقید کردن آن به حالت ضرورت بدون دلیل و

قرینه است.<sup>۹۵</sup>

۹۱. حائری یزدی، ابتغاء الفضیله، ص ۶۳.

۹۲. عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۲۳۸.

۹۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۶۷.

۹۴. روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۳۱۲.

۹۵. همان.

ثانیاً: امام (ع) در روایت بین حل و عقد تقابل برقرار کرده و گفته اند گشودن جایز است ولی بستن جایز نیست؛ لذا هر دو باید از یک جنس باشد. به عبارت دیگر ما از مقایسه ای که از حکم امام بین «حل»، «عقد» برقرار است استفاده می کنیم که حل امور ولو به سحر جایز است.<sup>۹۶</sup>

ثالثاً: ظهور اخبار در این است که دفع سحر به سحر در هر زمان جایز است و علتی که انجام سحر را در دفع ضرر از مسحور در شریعت سابق تجویز می نمود فاقد خصوصیتی است که آن را منحصر به شریعت سابق کند و در صورت اضطراب مسلماً در هر زمانی جایز است.

رابعاً: اصل بر اباحه عمل است.

حاصل آنکه انجام سحر برای دفع ضرر از مسحور و ابطال سحر مدعی نبوت و امامت به صورت مطلق جایز است. بنابراین جواز، اجرای کیفر بر عامل آن، فاقد مبنای حقوقی خواهد بود و بدیهی است در صورتی که مصالح بالاتری مانند حفظ نفس یا دین متوقف بر عمل سحر گردد قطعاً بنا به قاعده اضطراب، توسل به سحر جایز شمرده می شود و بر عامل آن هیچ سرزنشی نیست.

به نظر می رسد حتی در مواردی که عامل برای دفع ضرری غیر از سحر (مانند علاقه مفراط کسی به گناه بدون آنکه از ناحیه سحر متوجه او شده باشد) اقدام به سحر کند همان گونه که برخی از فقها آن را جایز شمرده اند<sup>۹۷</sup> نتوان عامل آن را محکوم به حد کرد؛ زیرا قاعده درء و اصل احتیاط در دما و تسامح در اجرای حدود ایجاب می کند که تفسیر مضیق و گاهی موسّع به نفع متهم، از جرایم مستوجب قتل داشته باشیم.

۹۶. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۶۹.

۹۷. همان، ص ۲۶۷.

## نتیجه

از مجموع مطالب گفته شده نتایج ذیل به دست می آید:

۱. از تبادر لفظ سحر نزد عرف و از استقراء استعمال و مشتقات حاصل از آن در نزد اهل لغت برمی آید که سحر عبارت است از: «برگرداندن چیزی از صورت واقعی آن به طریق خدعه و تمویه، به طوری که ساحر، باطل را لباس حق می پوشاند و آن را به صورت واقع نشان می دهد». بنابراین بسیاری از اعمالی که در جامعه ما اتفاق می افتد مانند ادعای ایجاد دوستی یا دشمنی میان افراد، خبر از محل اشیای گم شده و امثال آن نمی تواند سحر تلقی گردد. در این خصوص ایراد اساسی وارد بر لایحه قانون مجازات اسلامی این است که بدون آنکه تعریفی جامع و مانع از جرم سحر ارائه کرده باشد، به ذکر کیفر قتل برای سحر بسنده کرده است.

۲. با لحاظ تعریف متیقن از مفهوم سحر، روشن می شود که اطلاق عنوان سحر بر بسیاری از اقسام آن به نحو مجازی بوده و از اختلاف نظر فقها نیز بر می آید که لفظ سحر در اقسام گفته شده عمومیت ندارد. همچنین سایر ادله ای که برخی به آن تمسک جسته اند قابلیت استناد ندارد و در نتیجه نمی تواند مبنایی برای اجرای کیفر قتل بر عامل آن نوع رفتارها قرار گیرد. همچنان که مقتضای عموم کتاب و سنت، حرمت نفس محترم بوده و قاعده درء نیز تفسیر مضیق در این خصوص را ایجاب می کند.

۳. در رابطه با کیفر ساحر به نظر می رسد بتوان کسی که سحر را حرفه خودش قرار داده و سعی در ایجاد فساد در روی زمین دارد به عنوان مفسد فی الأرض محکوم به قتل کرد. همچنان که وقتی شخصی سحر را حلال بداند یا توسط آن با مناصب الهی معارضه کند، محکوم به کیفر قتل می شود؛ البته این قتل نه به سبب ارتکاب سحر، بلکه به سبب انکار ضروریات دین (ارتداد) بر وی واجب شده

است. بنابراین، چنانچه قاضی بر مبنای اصل ۱۶۷ ق.م.ا در تعیین کیفر اعدام برای ساحر، حرفه بودن سحر را شرط بدانند و یا مقنن در تدوین و تصویب قوانین جزایی این نظر فقها را برگزیند، عملش قابل دفاع است؛ زیرا از یک سو از نظر اصولی هیچ الزامی بر تبعیت قانونگذار از نظریه مشهور وجود ندارد، به ویژه هنگامی که مصلحت را بر خلاف آن تشخیص دهد آنگونه که در برخی از قوانین بر خلاف نظر مشهور عمل کرده است. از سوی دیگر، اعمال کیفر قتل برای صرف ارتکاب یک بار عمل مادی سحر، با اصل تناسب جرایم و مجازات ناسازگار است. اما باید توجه داشت در یک سیاست جنایی پایبند به مصلحت گرایی و عقلانیت و حقوق و آزادی های اساسی، پاسخ های کیفری شدید به نقض هنجارهای لازم الاتباع، می باید نه به سان وسیله و راه حل منحصر به فرد، بلکه به عنوان آخرین راه حل مورد توجه و عمل قرار گیرد. سیاستی که در لایحه قانون مجازات اسلامی و علی الخصوص در موضوع مورد بحث نادیده گرفته شده است.

۴. ارتکاب عمل سحر زمانی عنوان جزایی پیدا می کند که تجلی نیت سوء مرتکب باشد. بنابراین هرگاه اشخاص به قصد دفع ضرر از مسحور یا ابطال سحر مدعی نبوت و امامت و حتی رفع سایر ضررهایی که از سحر ناشی نشده، مرتکب سحر شوند مقتضای قاعده درء و اصل احتیاط در دما و تسامح در اجرای حدود، رهایی متهم از کیفر اعدام است.

منابع و مأخذ

۱. ابن عابدین، (حاشیة ابن عابدین) رد المحتار علی الدر المختار، ج ۴، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ هـ. ق.
۲. امام خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، ج ۱ و ۲، قم، دارالعلم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ هـ. ش.

- ٣ . ابن عاشور، محمد ظاهر، تفسير التحرير و التنوير، ج ١، بيروت، مؤسسه تاريخ عربى، ١٤٢٠ هـ.ق.
- ٤ . امين، سيده نصرت، مخزن العرفان في تفسير القرآن، ج ٢، تهران، نهضت زنان مسلمان، ١٣٦١ ش.
- ٥ . ابن منظور، لسان العرب، ج ١، قم، انتشارات ادب، ١٣٤٦ هـ . ش.
- ٦ . آذرى قمى، احمد، مكاسب المحرمه، جزء ٢، قم، مكتبة ولاية الفقيه، ١٤١٥ هـ.ق.
- ٧ . اراكى، محمد على، مكاسب المحرمه، قم، مؤسسه در راه حق، ١٤١٣ هـ.ق.
- ٨ . اسحاق الفياض، شيخ محمد، منهاج الصالحين، ج ٢، قم، دفتر شيخ محمد اسحاق الفياض، ١٤١٠ هـ.ق.
- ٩ . اعلمى حائرى، محمد حسين، دائرة المعارف الشيعية العامة، ج ١٠، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، دوم، ١٤١٣ هـ.ق - ١٩٩٣ م.
- ١٠ . آملى، محمد بن محمود، نفاس الفنون في غرايب العيون، ج ٣، با تتبع آفاى شعرانى، تهران، كتاب فروشى اسلاميه، ١٣٦٧ .
- ١١ . انصارى قرطبى، ابى عبدالله محمد بن احمد، تفسير قرطبى، ج ٢، بيروت، مؤسسة تاريخ العربى، مطبعة دار احياء التراث العربى، ١٤٠٥ هـ.ق.
- ١٢ . انصارى، مرتضى، كتاب المكاسب، ج ١، قم، مجمع فكر اسلامى، المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصارى(ره)، ١٤٢٠ هـ.ق.
- ١٣ . \_\_\_\_\_، فرائد الاصول، قم، مجمع فكر اسلامى، ١٤١٩ .



- ١٤ . بحرانی، شیخ یوسف، حدائق الناضرة، ج ١٨، قم، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٧٦ هـ. ش.
- ١٥ . بهجت فومنی، محمد تقی، جامع المسائل، ج ٢، سایت معظم له.
- ١٦ . جزائری، عبد الله، التحفة السنیه، میکرو فیلم آستان قدس رضوی، بی تا.
- ١٧ . چترچی، نوشین و محمد رضا شعیری، «بررسی نگرش فقہی به هیپنوتیزم بالینی»، ماهنامه علمی و پژوهشی شاهد، سال دوازدهم، ش ١٣، ١٣٨٤.
- ١٨ . جزری، محمد (ابن اثیر)، النهاية في غريب الحديث والاثار، ج ٢، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، ١٣٦٤ هـ. ش.
- ١٩ . حجة بلاغی، عبد الله، حجة التفاسیر، چاپ خانه قم، بی تا.
- ٢٠ . حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، ج ٢٨، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ. ق.
- ٢١ . حسینی شیرازی، سید محمد، إيصال الطالب إلى المكاسب، ج ٢، تهران، مؤسسه اعلمی، بی تا.
- ٢٢ . حسینی شاهرودی، سید علی، محاضرات في الفقه الجعفري، ج ١، تقریرات خویی.
- ٢٣ . حسینی عاملی، محمد جواد، مفتاح الكرامه، ج ٤ و ١٢، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ١٤١٩. گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ٢٤ . حکیم، سید محسن، منهاج الصالحین، ج ٢، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٠ هـ. ق.
- ٢٥ . حلی، ابن ادريس، سرائر، ج ٢، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ١٤١١ هـ. ق.
- ٢٦ . علامه حلی، الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر، منتهی المطلب، ج ٢، ١٣٣٣ هـ. ش.

۲۷. \_\_\_\_\_، تحرير الاحكام الشرعيه، ج ۵ و ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۲۸. \_\_\_\_\_، قواعد الاحكام، ج ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۲۹. حلى، محمد بن الحسن بن يوسف بن على بن مطهر (فخر المحققين)، ايضاح الفوائد، ج ۱ و ۴، قم، مطبعة العلميه، ۱۳۸۷ هـ.ق، ج ۴، قم، اسماعيليان، ۱۳۸۹ هـ.ش.
۳۰. حيدرى، سيد على نقى، اصول الاستنباط في اصول الفقه و تاريخه باسلوب جديد، ترجمه عباس زراعت و حميد مسجد سرايى، قم، حقوق اسلامى، چهارم، اسفند ۱۳۸۴.
۳۱. حائرى يزدى، مرتضى، ابتغاء الفضيله، قم، مطبعة العلميه، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۳۲. حلى، يحيى بن سعيد، الجامع للشرايع، قم، المطبعة العلميه، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۳۳. خوانسارى، سيد احمد، جامع المدارك، ج ۷، تهران مكتبة الصدوق، چاپ دوم، ۱۳۶۴ هـ.ش.
۳۴. خويى، سيد ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، ج ۱، قم، مكتبة الداورى، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۳۵. \_\_\_\_\_، مبانى تكملة المنهاج، ج ۱، قم، مدينة العلم، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۳۶. \_\_\_\_\_، منهاج الصالحين، ج ۲، چاپ بيستم، بيروت، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۳۷. دستغيب شيرازى، عبدالحسين، گناهان كبيره، ج ۲، شيراز، چاپ دوم، مسجد جامع عتيق شيراز، بى تا.

۳۸. راغب اصفهانی، مفردات، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۳۹. راوندی، قطب الدین، الخرائج والجرائح، ج ۳، قم، مؤسسه امام مهدی، مطبعة العلمیه، ۱۴۰۹ هـ. ق.
۴۰. روحانی، سید محمد صادق، فقه الصادق، ج ۱۴، قم، مؤسسه دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۴۱. \_\_\_\_\_، منهاج الفقاهة، ج ۱، بی جا، بی نا، ۱۳۷۶ هـ. ش.
۴۲. زحیلی، وهبة، تفسیر المنیر، ج ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۱ هـ. ق.
۴۳. زین الدین، شیخ محمد امین، کلمة التقوی، ج ۴، قم، چاپخانه مهر، بی نا، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۴۴. سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام، ج ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ هـ. ق.
۴۵. سیستانی، سید علی، منهاج الصالحین، ج ۲، قم، دفتر سید علی حسینی سیستانی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۴۶. شهید اول، الدروس الشرعية، ج ۳، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴.
۴۷. شهید ثانی، مسالک الافهام في شرح شرايع الاسلام، ج ۳، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۴۸. \_\_\_\_\_، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۳، قم، منشورات جامعة النجف الدينية و منشورات المكتبة الداوری، ۱۴۱۰ هـ. ق.
۴۹. شهیدی، عنایت الله، «هیپنوتیزم علمی نوین»، فصلنامه رویش روانشناسی، ۱۳۸۹.
۵۰. شیخ طوسی، المبسوط في فقه الامامیه، ج ۷، طهران، چاپ سوم، مكتبة المرتضویه، ۱۳۸۷.

- ٥١ . \_\_\_\_\_ ، تهذيب الاحكام، ج ١٠، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٥ هـ. ش.
- ٥٢ . \_\_\_\_\_ ، الخلاف، ج ٥، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ١٤٢٠ هـ. ق.
- ٥٣ . صافي، شيخ لطف الله، منهاج الصالحين، ج ١، قم، دارالقرآن الكريم، ١٤١٦ هـ. ق.
- ٥٤ . صفى پور، عبد الرحيم، منتهى الارب في لغة العرب، ج ١، جزء دوم، بى جا، انتشارات سنابى، بى تا.
- ٥٥ . طباطبايى، سيد على، رياض المسائل في بيان الاحكام، ج ١ و ١٣، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٤ هـ. ق.
- ٥٦ . طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ترجمه محمد باقر موسى همدانى، تهران، انتشارات امير كبير، ١٣٦٤ هـ. ش.
- ٥٧ . طبرسى، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٤١٥ هـ. ق.
- ٥٨ . طبرى، ابى جعفر محمد بن جرير، جامع البيان، ج ١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥ هـ. ق.
- ٥٩ . طريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج ١، تهران، مكتبة المرتضويه، چاپ دوم، ١٣٥٩ هـ. ق.
- ٦٠ . عاملى، سيد محمد جواد، مفتاح الكرامه، ج ١٢، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ١٤٢٤.
- ٦١ . فراهيدى، عبد الرحمن خليل بن احمد، العين، به تحقيق مهدي محزومى، ج ٣، قم، مؤسسه دار الهجرة، مطبعة الصدر، الطبعة الثانيه، ١٤٠٩ هـ. ق.
- ٦٢ . فخر رازى، تفسير كبير، ج ١ و ٣، ٤، بيروت، داراحياء التراث العربى،

- چاپ سوم، ۱۴۱۶ هـ. ق.
۶۳. فرهنگ ابجدی، ترجمه فؤاد افرام بستانی و رضا مهیار، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۶۴. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، ج ۱، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۶۵. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ هـ. ق.
۶۶. قریشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، ج ۱، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۶۷. \_\_\_\_\_، قاموس قرآن، ج ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۱ هـ. ش.
۶۸. کرکی، علی بن الحسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ هـ. ق.
۶۹. کلانتر، ابراهیم، مکاسب با تعلیقات سید کلانتر، ج ۳، چاپ تبریز، بی تا.
۷۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الفروع من الکافی، ج ۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۷ هـ. ش.
۷۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباد، ج ۲، ترجمه رضا خانی و حشمت الله ریاضی، انتشارات پیام نور، ۱۳۷۲.
۷۲. گلپایگانی، محمد رضا، درالمنضود، ج ۲، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۷۳. لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، انتشارات گنج دانش، چاپ سوم، ۱۳۷۰.

- ٧٤ . مامقاني، عبدالله، منهاج المتقين في فقه الحق اليقين، بيروت، داراحياء التراث العربي، رحلى، بي تا.
- ٧٥ . مدرسى، محمد تقى، تفسير هدايت، ترجمه احمد آرام، ج ١ و ٤، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوى، ١٣٧٧ هـ. ش.
- ٧٦ . مجلسى، محمد باقر، بحار الانوار، ج ٦٠، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ .
- ٧٧ . مرواريد، على اصغر، سلسلة الينابيع الفقهية، ج ١٣ و ٣٥، بيروت، مؤسسة فقه شيعه، ١٤٢٠ هـ. ق.
- ٧٨ . مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، مجلد ٣ و ٤، قم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ١٣٧٩ هـ. ش.
- ٧٩ . وحيد خراسانى، حسين، منهاج الصالحين، ج ٣، قم، بي نا، بي تا.
- ٨٠ . مقدس اردبيلي، احمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، ج ٨ و ١٣، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ١٤١١ .
- ٨١ . مصطفىوى، حسن، التحقيق في كلمات القرآن، ج ٥، مركز نشر آثار علامه مصطفىوى، ١٣٨٥ هـ. ش.
- ٨٢ . منتظرى، حسينعلى، توضيح المسائل، نشر تفكر، چاپ شانزدهم، ١٣٧٧ هـ. ش.
- ٨٣ . موسى اصفهاني، ابو الحسن، وسيلة النجاة، ج ٢، تهران، انتشارات صدرا، بي تا.
- ٨٤ . مكارم شيرازى، ناصر، انوار الفقاهه، المكاسب المحرمة (كتاب التجارة) قم، مدرسه اميرالمؤمنين(ع)، اول، ١٤١٥ و ١٤٢٠ هـ. ق.
- ٨٥ . نجفى، محمد حسن، جواهر الكلام، ج ٢٢ و ٣١، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٨ هـ. ش.

٨٦. نراقى، احمد، مستند الشيعة، ج ١٤، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤١٨هـ.ق.

87. Barber T.X, **Hypnosis: A scientific approach**, New York, Van Nostrand Reinhold, 2003.

88. Michael D Yapko, **An Introduction to the Practice of Clinical Hypnosis**, 3ed Brunner Rutledge, new York, 2003.

89. Spans,n.p. and chaves.j f, «Haypnotic analgesian and surgery: in defence of social psychological position», British jonnal of enperimental and clinical hypnosis, vol. 6.

90. Wagstaff.g.f, **Hypnosis compliance and belief**, Brighton, harvester, New York, stmart s press, 1981.