

پژوهشی در دلالت عبارت قرآنی

﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

بر حرمت اعانت بر اثم و عدوان*

□ سیف‌الله احدی^۱

□ محمدتقی فخلعی^۲

چکیده

بسیاری از فقها و مفسران به عبارت قرآنی ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ بر حرمت اعانت بر اثم و عدوان استدلال کرده‌اند، اما برخی این استدلال را نپذیرفته و با توجه به کاربرد واژه «تعاون» و نیز وجود قرینه‌ی تزیه‌ی بودن نهی، در دلالت آیه شریفه اشکال کرده‌اند. در این جستار پس از بررسی ادله هر دو گروه و تحلیل آرای لغت‌شناسان و مفسران و فقهای اسلامی این نتیجه به دست آمد که کلمه «تعاون» و «اعانت» در بیشتر موارد در یک معنا استعمال شده‌اند. همچنین صرف‌دنبال هم بیان شدن و مقابله دو جمله پایانی آیه شریفه، صلاحیت قرینه بودن برای دلالت نهی بر کراهت را ندارد و اعاده فعل تعاون در جمله دوم و عدم اکتفا به حرف «لا» بیانگر استقلال این دو جمله است. لذا بر اساس حکم عقل و تناسب حکم و موضوع، دلالت آیه شریفه بر حرمت اعانت بر اثم و عدوان، مسلم است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۳۰

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد (ahadi.seifollah1251@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (fakhlai@um.ac.ir).

واژگان کلیدی: حرمت، اثم، عدوان، معاونت بر گناه.

مقدمه

احادیث فراوانی درباره «اعانت بر اثم و عدوان» و «معاونت ظلمه» وارد شده است که به نظر بسیاری از فقها دال بر حرمت و شریک بودن معین در معصیت این عمل است؛ چنان که در قرآن نیز به آن تصریح شده است: ﴿لَا تَرَكَوْا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا قَتَمَسْكُمْ النَّارُ﴾ (هود/۱۱۳) خواه رکون به معنای میل قلبی باشد یا به معنای کمک ظاهری یا اظهار رضا و محبت، یا طلب خیر برای این ظالمان که جامع تمام این معانی، اتکا و تعلق داشتن به آنهاست. اما اینکه عبارت «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده/۲) بر حرمت اعانت بر اثم و عدوان دلالت دارد یا خیر؟ در این نوشتار بررسی می‌شود. بیان این نکته ضروری است که حرف «واو» در «وَتَعَاوَنُوا» حرف عطف نیست بلکه مستأنفه است. بنابراین جمله بعد از «واو» جمله ابتدایی و استینافی است و بیانگر قاعده‌ای کلی در شریعت اسلام. آنچه در شأن نزول آیه بیان کرده‌اند مربوط به دیگر قسمت‌های آیه است. بنابراین مجالی برای بحث در اینکه آیا شأن نزول آیه به حجیت عموم ضرر می‌زند یا خیر، باقی نمی‌ماند. همچنین از دید مفسران، سوره مبارکه مائده از سوره‌های مدنی است که در حجة الوداع بر پیامبر ﷺ نازل شد. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «سوره مائده آخرین سوره‌ای است که فرود آمد. پس حلال آن را حلال و حرام آن را حرام بدانید» (صادقی، ۱۳۶۵: ۹/۸). لذا بسیاری از پژوهندگان آیات ناسخ و منسوخ گفته‌اند که آیه‌ای از سوره مائده نسخ نشده است، هرچند برخی قائل به نسخ برخی آیات این سوره شده و گفته‌اند که عباراتی از آیه دوم سوره مائده نسخ شده است. تنها شعبی است که قائل به نسخ تمام این آیه است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۱۰/۱).

استدلال فقها و مفسران امامیه و اهل سنت به آیه شریفه

استدلال فقها به آیه شریفه

استدلال فقهای امامیه

فقهای امامیه در ابواب مختلف به آیه شریفه استدلال نموده‌اند:

۱- باب طهارت: در جامع المقاصد پس از بیان احکام وطی و نزدیکی با حائض

آمده است:

طبق آیه شریفه بر زن لازم است که در صورت امکان خودداری کند (کرکی عاملی، ۱۴۱۱: ۳۲۱/۱).

۲- باب نماز جمعه: شیخ طوسی می فرماید:

بر مسافر و کودک و زن و دیگر کسانی که نماز جمعه بر آنها واجب نیست، خرید و فروش (به هنگام ظهر شرعی) حرام نیست. بنابراین، اگر نماز جمعه بر یکی از طرفین عقد بیع واجب باشد و بر طرف دیگر واجب نباشد، خرید و فروش برای کسی که نماز جمعه بر او واجب نیست کراهت دارد؛ زیرا عمل او اعانت بر امری است که بر فرد دیگر حرام است (المبسوط فی فقه الامامیه، بی تا: ۱/۱۵۰).

علامه حلی می فرماید:

- بیع فقط بر کسی که نماز جمعه بر او واجب است، حرام است (۱۴۲۰: ۲۷۹/۱).
- به عقیده من طبق آیه شریفه، تحریم در حق طرف دیگر نیز وجه دارد (۱۴۱۴: ۱۰۹/۴).

برخی فقها گفته اند که حکم به تحریم بیع در خصوص مخاطب نماز واضح است، اما درباره فرد دیگر دو وجه، بلکه دو قول وجود دارد. نیکوتر آن است که اگر فعل او موجب اعانت بر عمل حرام شود، بر اساس آیه مورد بحث حرام است (طباطبایی حائری، ۱۴۰۹: ۱۳۹/۱). برخی گفته اند که قول اظهر، تحریم است؛ زیرا فعل او معاونت بر عمل حرام است (موسوی عاملی، ۱۴۱۰: ۷۸/۴؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۲۴۵/۱؛ همو، ۱۴۲۲: ۷۸۶/۲؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۱: ۴۲۸/۲).

محقق اردبیلی می فرماید:

بسیار متعجبم که برخی فقها از تحریم غیر بیع، هنگام ظهر جمعه منع کرده و از باب معاونت، به تحریم بیع بر کسی که نماز جمعه بر او واجب نیست، قائل شده اند!

ایشان شمول عبارت «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» را نسبت به غیر مخاطب نماز جمعه، در صورتی که خرید و فروش بر او حرام نباشد، محل تأمل و اشکال دانسته، می فرماید: اگر چنین باشد، فروش مواد اولیه و ابزار و آلات لهو و قمار در صورت علم به اینکه خریدار از آنها در ساختن آلات لهو و قمار استفاده می کند و فقط برای همین منظور

می‌خرد، جایز است و فروش انگور به شراب‌ساز نیز همین گونه است و فرق گذاشتن میان آن‌ها اشکال دارد. آری، ظاهر این است که در صورت قصد اعانت داشتن و توقف داشتن اصل فعلش بر قصد، اعانت محقق می‌شود؛ مثل دادن عصا به ظالم برای زدن (۱۴۰۳: ۳۸۱/۲).

محقق حلی دربارهٔ همین مسئله می‌فرماید:

اگر یکی از متعاقدين از کسانی باشد که نماز جمعه بر او واجب نیست، بیع نسبت به او جایز و نسبت به فرد دیگر حرام است (۱۴۰۹: ۷۶/۱).

صاحب جواهر می‌افزاید:

علت این جواز، چنان که شیخ و علامه حلی آن را اختیار کرده‌اند، اصل است. اکثر متأخران با تعلیل به اعانه بر اثم، آن را حرام دانسته و یا به آن متمایل گردیده‌اند و محقق اردبیلی در داخل بودن چنین فرضی تحت عنوان اعانه، مناقشهٔ طولانی کرده است و شاید این قوی‌تر باشد، مگر اینکه فرض شود قصدش اعانه است که در این صورت حرام است (نجفی، ۱۳۹۲: ۳۰۷/۱۱).

۳- باب حج: اگر فرد محرم - در حرم باشد یا در حلّ - دیگری را به صیدی راهنمایی کند و آن شخص حیوانی را بکشد، فرد محرم ضامن خواهد بود. اما اگر مُحَلّ در حلّ باشد و محرمی را راهنمایی کند مُحرم قاتل، ضامن است. تحریم دلالت و راهنمایی، تأمل‌برانگیز است؛ چه از یک طرف، آن فعل در حق راهنما مباح است. از طرف دیگر، فعل او اعانت بر عمل حرام است و خداوند متعال از آن نهی کرده است و اقوی تحریم آن است (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۴۵۸/۲).

۴- باب نکاح: اگر مردی زنی را در ایام عدّهٔ طلاق بائن یا رجعی با علم به اینکه او در ایام عدّه است و ازدواج در ایام عدّه حرام است، به عقد خود درآورد، عقد باطل است و آن زن بر او حرام ابدی می‌شود. اما اگر فقط یکی از آن دو به این امر علم داشته باشند، حکم به او اختصاص می‌یابد هرچند بر دیگری نیز ازدواج با او (فرد عالم)، از حیث مساعدت و اعانت بر اثم و عدوان حرام است (همو، ۱۴۱۰: ۱۹۸/۵).

۵- باب مکاسب محرمه: محقق اردبیلی فروش سلاح به دشمنان دین را به دلیل کمک بر اثم و عدوان حرام می‌داند و می‌فرماید:

ممکن است فروختن آن برای هر کسی که ظلم می‌کند حرام باشد مانند راهزن، و بلکه فروختن آن بر هر کسی که با آن بر ظلم کردن کمک می‌شود حرام است ولو تراشیدن قلم باشد، البته در صورتی که معین، علم و قصد یاری داشته باشد، کما اینکه یاری بر نیکی و تقوا استجاب دارد (۱۴۰۳: ۴۲/۸-۴۳).

صاحب *مفتاح الکرامه* نیز فروش چوب به بت‌ساز و یا فروش انگور به شراب‌ساز را در صورتی که لفظاً شرط کند که بیع برای همین منظور باشد یا نیت آن را داشته و بر آن اتفاق داشته باشند و یا شرط نکند بلکه به قصد اعانت باشد، مانند فروش سلاح به دشمنان دین، مشمول حکم حرمت دانسته است؛ زیرا عمل او اعانت بر اثم و عدوان است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۲/۱۲۴).

شیخ انصاری در چندین جا از مکاسب محرمه به آیه شریفه استدلال و اعانه بر اثم بودن این گونه معاملات را دلیل حرمت آن دانسته است؛ مانند: حرمت فروش انگور به شرطی که مشتری شراب درست کند؛ حرمت فروش چوب به شرطی که مشتری با آن، بت و صلیب یا آلات لهو یا قمار بسازد؛ حرمت اجاره دادن مسکن تا مشتری در آن شراب بفروشد؛ حرمت اجاره کشتی یا باربر برای حمل شراب (۱۴۱۷: ۱/۱۲۳).

با وجود این، ایشان اضافه می‌کند که گاهی چنین استدلالی در این موارد اشکال دارد و بلکه ممنوع است؛ زیرا چه بسا وقوع فعل از سوی مُعان قصد نشده باشد (همان: ۱/۱۳۲).

میرزای نایینی فروش مواد اولیه اشیا می‌مانند بت، صلیب، آلات قمار و... را به فردی که چندان دیانتی ندارد، در صورتی جایز می‌شمارد که وی به تغییر صورت آن اقدام کند. از دید میرزا توهّم حرمت چنین معامله‌ای از باب اعانت بر اثم پذیرفتنی نیست؛ زیرا ایشان قصد اعانتِ معین را در تحقق عنوانِ اعانت دخیل می‌داند و صرف علم بایع به وقوع اثم از طرف مشتری را کافی نمی‌داند (۱۴۱۸: ۱/۳۲-۳۱).

امام خمینی رحمته الله درباره حکم فروش مبیع به کسی که آن را در حرام مصرف می‌کند، مانند فروش چوب به کسی که آن را صلیب و بت می‌سازد، پس از بیان صور مختلف مسئله می‌فرماید: در حکم کلی این مسئله می‌توان به چند دلیل استدلال کرد؛ از جمله حکم عقل به قبح اعانه غیر بر معصیت مولا؛ و آیه *لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانَ* (موسوی

خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹۳-۱۹۴ و ۱۹۶).

۶- در مطلق اعانت بر اثم و عدوان: برخی فقها گفته‌اند که این آیه بر حرمت معاونت بر هر آنچه اثم و عدوان باشد، دلالت دارد (طباطبایی حائری، ۱۴۱۹: ۷۹/۸؛ نراقی، ۱۴۰۸: ۲۶؛ همو، ۱۴۱۸: ۱۴/۱۴؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۱/۵۶۵).

استدلال فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت نیز در موارد متعددی به آیه شریفه استناد کرده‌اند:

۱- باب نماز جمعه: ابن قدامه در باب نماز جمعه از کراهت بیع یکی از طرفین که نماز جمعه بر او واجب نیست، سخن می‌گوید و بر اساس آیه ﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ احتمال حرمت آن را می‌دهد (الشرح الکبیر، بی‌تا: ۴۰/۴).

۲- باب حج: اگر شخص مُحرم فرد محرم یا محلی را به صیدی راهنمایی و یاری کند (و آن فرد آن را بکشد) شخص معین ضامن است؛ زیرا اعانت و یاری او سبب کشتن صید شده است و وی در این امر تعدی و تجاوز کرده است؛ زیرا عمل او تعاون بر اثم و عدوان است و خداوند فرموده است: ﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (کاسانی، ۱۴۰۹: ۲۰۳/۲).

۳- باب مکاسب محرمه: ابوحنیفه و شافعی فروش انگور به شراب‌ساز را صحیح و مکروه دانسته‌اند، اما مالکیه و حنابله آن را باطل دانسته‌اند؛ زیرا آنچه واسطه رسیدن به حرام باشد، حرام است به دلیل آیه شریفه ﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (ر.ک: زحیلی، ۱۴۰۹: ۴۷۰/۴).

همچنین ابوحنیفه قائل است که اجاره فردی برای حمل خمر صحیح است؛ زیرا نفس حملِ معصیت نیست؛ زیرا چه بسا حمل آن برای دور ریختن یا برای سرکه ساختن باشد. پس حدیث پیامبر ﷺ مبنی بر لعن حامل خمر مربوط به حمل به نیت شرب خمر است و ما نیز بدان قائلیم که آن معصیت است و استفاده از اجرت آن کراهت دارد، اما به عقیده شاگردان وی (محمد و ابویوسف) اجرت حمل خمر به طور مطلق کراهت دارد؛ زیرا عمل گناهی است و آن اعانت بر معصیت است و خداوند متعال از آن نهی کرده است (کاسانی، ۱۴۰۹: ۱۹۰/۴).

ابوبکر کاسانی در جای دیگر می نویسد:

تاجر حق ندارد چیزی را که باعث تقویت کفار می شود، مانند اسلحه، اسب، برده و... به سرزمین اینان حمل کند؛ زیرا موجب کمک به آن‌ها در جنگ با مسلمانان می شود و خداوند می فرماید: ﴿لَا تَعَاوُزْ أَعْلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (همان: ۱۰۲/۷).

همچنین آورده است:

دادن زکات، کفاره و نذر به کافر حربی - هرچند مورد اعتماد باشد- جایز نیست؛ زیرا خداوند متعال از نیکی و احسان به آن‌ها نهی کرده است. از طرفی، این کار موجب کمک به آن‌ها در جنگ با مسلمانان می شود و خداوند چنین کمکی را نهی فرموده است (همان: ۱۰۴/۵).

در المعنی آمده است:

فروش کشمش به کسی که فروشنده اطمینان دارد وی از آن خمر درست می کند، حرام است. شافعی در این باره قائل به کراهت است و بعضی از اصحابش آن را حرام می دانند و فقط در صورت شک فروشنده، قائل به کراهت اند. از حسن و عطاء و ثوری نقل شده است که چنین بیعی اشکال ندارد؛ زیرا تمام ارکان و شرایط بیع کامل است. مبنای قول حرمت، آیه ﴿لَا تَعَاوُزْ أَعْلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ است (ابن قدامه، المعنی، بی تا: ۲۸۳/۴).

در کشف القناع آمده است:

استفاده مردان از حریر و نیز استفاده از آن برای تشبیه به زنان و یا برعکس (تشبیه زنان به مردان) حرام است. بنابراین، بیع آن، بافتن، دوختن، تملیک و تملک آن، اجرت این کار و امر به آن، با توجه به آیه ﴿لَا تَعَاوُزْ أَعْلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ حرام است (بهوتی، ۱۴۱۸: ۳۳۷/۱).

بهوتی مواردی از قبیل تهنیت، تعزیت، عیادت کفار و فروختن و اجاره دادن آنچه با آن معبد و بت و صلیب می سازند، اعانت کفار بر کفرشان می داند و به استناد آیه شریفه این امور را حرام می داند (همان: ۱۴۹/۳). همچنین فروش قرآن کریم، کتاب فقه و احادیث پیامبر ﷺ به اهل ذمه و نیز رهن گذاشتن آن‌ها نزد اهل ذمه بر اساس همین آیه صحیح نیست (همان: ۱۵۲/۳). بهوتی درباره بیع آنچه با آن قصد حرام می شود، مانند

فروش انگور برای درست کردن شراب ولو اینکه مشتری از اهل ذمه باشد، و بیع سلاح در فتنه برای اهل حرب یا برای راهزنان در صورت علم داشتن فروشنده، و نیز اجاره خانه برای ساختن آتشکده یا معبد یهودیان و نصارا یا برای فروش خمر می نویسد: «بر اساس آیه شریفه، هیچ یک از این امور صحیح نیستند» (همان: ۲۰۹/۳ و ۶۵۷).

در البحر الرائق آمده است:

اجاره دادن خانه به کافر تا آن را معبدی گرداند یا به مجوس تا آن را به آتشکده ای تبدیل کند یا در آن خمر بفروشد، بر خلاف ابوحنیفه که به جواز چنین بیعی قائل است، طبق نظر محمد و ابویوسف و با استناد به آیه شریفه، مکروه است (ابن نجیم، ۱۴۱۸: ۳۷۲/۸).

۴- باب بیع: همچنین در بحث ربا گفته اند که رباگیرنده، ربا دهنده و کاتب و شاهد بر آن، در گناه مساوی اند و آن نظیر لعن پیامبر ﷺ نسبت به ده نفر در مسئله خمر است. دلیل در تمامی اینها آیه شریفه است (سرخسی، ۱۴۰۶: ۸/۱۴).

۵- باب لقطه: برخی فقهای اهل سنت بر اساس آیه شریفه، برداشتن لقیط - طفل بر زمین مانده - را واجب دانسته اند (نووی، بی تا: ۲۸۵/۱۵).

استدلال مفسران به آیه شریفه

مفسران در موارد متعددی برای حرمت اعانت بر اثم و عدوان به آیه شریفه استدلال نموده اند:

برخی مفسران در تفسیر آیه «أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (مزل / ۲۰) آورده اند که سه قسم قرض داریم: یک قسم برای رفع احتیاجات مشروع مؤمن بدون شرط زیاده، حتی شرط رد آن در زمان مشخص؛ قسم دوم، قرض به شرط زیاده که ربا و حرام است؛ قسم سوم، قرض بدون شرط زیاده، لکن برای انجام عملی غیر مشروع که این نیز حرام است؛ چون اعانت بر اثم است و خداوند می فرماید: «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸: ۲۶۱/۱۳-۲۶۲).

همچنین در پاسخ به این سؤال که آیا این امر منافی با عدل نیست که شخصی ستم کند و از فرزندان و نوادگان او انتقام بگیرند با اینکه خداوند در قرآن می فرماید: «لَا تَنْزُرْ

وَأَزْرَةً وَزَرَ أُخْرَى ﴿ (انعام / ۱۶۴)؟ آورده‌اند:

انتقام از فرزندان ظالم به سه وجه ممکن است: وجه اول اینکه فایده ظلم پدران به آن‌ها رسیده باشد؛ مثل اینکه اموالی را پدر غصب نموده است و فرزند می‌داند، ولی به صاحبش رد نمی‌کند بلکه در آن تصرف می‌کند. وجه دوم اینکه فرزندان به فعل پدران راضی باشند که به مفاد «الراضی بفعل قوم کالداخل فیهم» از ایشان انتقام گرفته خواهد شد. وجه سوم اینکه فرزندان به پدران خود اقتدا کنند و به سنت‌های شوم آنان عمل نمایند. مثل ظلم است اعانتِ ظالم: ﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (همان: ۳۲۵-۳۲۶).

همچنین برای قاعده «حرمت اعانت بر اثم و عدوان» (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۷۶/۱۰) و نیز قاعده لاضرر (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۴۳/۵) به این آیه استناد شده است. برخی مفسران اهل سنت گفته‌اند:

شکسته خواندن نماز در سفر معصیت جایز نیست؛ زیرا این کار یاری بر معصیت خداست، در حالی که خداوند می‌فرماید: ﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۵۶/۵).

اشکالات استدلال به آیه شریفه

چنان که گذشت، بسیاری از فقها و مفسران بر حرمت اعانت بر اثم و عدوان، به آیه شریفه استدلال نموده‌اند، اما در مقابل، گروهی از فقها بر این استدلال از دو منظر اشکال وارد کرده‌اند: اول اینکه در آیه شریفه کلمه «تعاون» به کار رفته و تعاون غیر از «اعانت» است. دوم اینکه نهی در آیه شریفه در مقابل امر استحبابی قرار گرفته است و نهی تنزیهی است.

تفاوت مفهومی تعاون با اعانت

برخی دلالت آیه را در باب نماز جمعه پذیرفته و احتیاط را برگزیده‌اند (بحرانی، بی‌تا: ۱۷۶/۱۰).

مرحوم آیه‌الله موسوی خوبی در بحث لزوم امین بودنِ وصی می‌فرماید: ممکن است وجه آن، حرمت اعانت بر اثم باشد؛ چه می‌دانیم که غیر امین بر وجه

حرام در آن تصرف می‌کند. بنابراین، وصی قرار دادن او اعانت بر اثم و حرام است. اما این وجه اشکال دارد؛ زیرا حرمت اعانت بر اثم با دلیلی ثابت نشده است و آنچه حرام است تعاون بر اثم است، چنان که در آیه شریفه آمده است (۱۴۱۱: ۲۲/۸).

ایشان همچنین در آنجا که فردی دو ظرف آب -یکی پاک و دیگری نجس- داشته و بر عطش رفیقش خوف داشته باشد، می‌فرماید:

هیچ مانعی از جواز دادن آب نجس به او برای رفع عطش و مصرف آب پاک در وضو وجود ندارد، مگر توهم اینکه آن عمل حرام باشد؛ زیرا شرب نجس، مبعوض شارع است. پس مصرف آب پاک برای وضو و دادن آب نجس به انسان مکلف، اعانۀ بر اثم و حرام است، اما هم در صغرای این امر مناقشه می‌توان کرد و هم در کبرای آن. اما به حسب کبری، دلیلی بر حرمت اعانۀ بر اثم نیست و مستفاد از آیه، حرمت تعاون و از اعوان ظلم بودن انسان است (همان: ۴۵۴/۹).

ایشان در *مصباح الفقاهه* نیز درباره استدلالات به آیه بر حرمت اعانت بر اثم می‌فرماید:

این استدلال اشکال دارد؛ زیرا تعاون عبارت است از اجتماع عده‌ای از افراد برای ایجاد امر خیر یا شرتا فعل از تمامی آنها صادر گردد؛ مانند ساختن مساجد و پل‌ها، و این بر خلاف اعانت است؛ زیرا اعانت از باب افعال است و آن عبارت است از آماده ساختن مقدمات فعل غیر، به طوری که آن غیر در انجام آن فعل مستقل باشد. پس نهی از معاونت بر اثم، مستلزم نهی از اعانت بر اثم نیست. بنابراین، اگر فردی گناه کند و دیگری او را یاری رساند، بر این عمل تعاون صدق نمی‌کند؛ زیرا باب تفاعل بیانگر انجام عمل از هر دو شخص است (موسوی خویی، ۱۴۱۲: ۲۳۵-۲۳۶).

برخی دیگر از فقها در اشکال بر استدلال به آیه شریفه می‌نویسند: اقتضای باب تفاعل همان اجتماع بر انجام منکر است؛ مانند اینکه افرادی برای قتل کسی یا از بین بردن مالی جمع گردند نه اینکه شخص دیگر را بر انجام منکر یاری کنند، به طوری که آن شخص به تنهایی گناه را انجام دهد و دیگران فقط او را با انجام بعضی از مقدمات آن گناه یاری رسانند (ابروانی غروی، ۱۴۲۱: ۹۷/۱؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ۹۱/۱؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ۱۷۵/۱۴ و ۴۶۰). به عبارتی، قدر متیقن از مفهوم تعاون، اشتراک افراد در عمل واحد است؛ زیرا ظاهر لفظ تعاون دخالت افراد در یک عمل در عرض واحد است. اما

اطلاق تعاون بر اعانت یک فرد به دیگری در یک عمل، و اعانت آن دیگری به آن فرد در عملی دیگر، به صورتی که هر یک از آن دو بعضی از مقدمات عمل دیگری را ایجاد کند، خالی از مسامحه نیست. لذا بر عمل هر یک از افراد در صورت دخالت آن‌ها در عرض واحد (تعاون) - و همچنین بر تحصیل مقدمات عمل فرد اصیل (مباشر) اعانه صدق می‌کند. اما اگر فرد اصیل، شخص غیر مباشر را اعانه کرده است، ذیل مفهوم اعانه قرار نمی‌گیرد. پس اعانه بر حسب مورد، اعم است و نهی در آیه به اخص تعلق دارد. بنابراین، بر حرمت اعم دلالت نمی‌کند (منتظری، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۲).

برخی محققان نیز عدم دلالت آیه کریمه بر معاونت را به دلیل تفاوت مفهومی تعاون و اعانه دانسته و این تفاوت را به این صورت بیان کرده‌اند:

اگرچه «عون» به معنای مساعدت است، بی‌تردید، صیغه «تعاون» مفهوم خاص خود را دارد و آن مشارکت و همکاری است نه اعانه و یاری. آیه بر آن است تا روحیه همکاری و تعاون در گناه را سرکوب کند؛ زیرا همان طور که برای انجام کارهای خیر مثل ساختن مسجد به چند نفر احتیاج است، گناهیانی نیز در جامعه وجود دارد که برای ارتکاب آن‌ها همکاری و مشارکت نیاز است. خداوند خواهان جلوگیری از چنین گناهیانی است (محقق داماد، ۱۳۸۶: ۱۷۵/۴-۱۷۶).

پس از دقت و تأمل می‌توان اشکال مطرح شده را به این صورت تقریر کرد: نهی در آیه به عنوان «تعاون» تعلق گرفته است نه به «اعانت». در تعاون لازم است معاونت از دو طرف باشد، پس اگر صدور فعل با اعانت هر یک نسبت به دیگری باشد؛ یعنی هر دو در ایجاد فعل شرکت داشته باشند، تعاون صدق می‌کند وگرنه در صورتی که اعانت از یک طرف باشد به گونه‌ای که یکی از آن دو به واسطه ایجاد بعضی از مقدمات فعل، کمک و یار برای فاعل مباشر باشد، اعانت خواهد بود نه تعاون؛ زیرا صیغه تفاعل به معنای اشتراک دو شخص در انجام کاری، وضع شده است.

اشکال وجود قرینه بر تنزیهی بودن نهی

چنان که در استدلال فقها به آیه شریفه گذشت، ظاهراً برخی فقها حکم کراهت را از نهی در آیه استنباط کرده‌اند؛ برای نمونه، شیخ طوسی یع کسی را که مخاطب نماز جمعه نیست مکروه می‌داند؛ زیرا عمل او اعانت بر چیزی است که بر فرد دیگر حرام

است (المبسوط فی فقه الامامیه، بی تا: ۱/۱۵۰).

برخی دیگر، نهی در آیه را از آنجا که در مقابل امر بر بر و تقوا قرار گرفته است و این امر قطعاً بیانگر الزام نیست، نهی تنزیهی دانسته‌اند (ایروانی غروی، ۱۴۲۱: ۹۷؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۷۲).

برخی مفسران عبارت **﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾** را تعبیری از عبارت **﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَّقْوَى﴾** دانسته و آن دو را در مقابل اضرار و ضرار که در شریعت ممنوع است قرار داده‌اند (صادقی، ۱۳۶۵: ۱۳/۲۹۶). برخی نیز نهی در آیه را همچون مؤکد امر در آیه دانسته و گفته‌اند که خداوند این امر را با نهی از ضدش تأکید کرده است (فاضل جواد کاظمی، ۱۳۶۵: ۲/۲۸۴؛ رشید رضا، بی تا: ۶/۱۳۱).

بررسی مفاد آیه شریفه

از دو منظر می‌توان به بررسی دلالتی آیه شریفه پرداخت. نخست بررسی معنا و مفهوم واژه «تعاون» و نسبت آن با مفهوم «اعانت». دوم: قرینه بودن یا نبودن عبارت شریفه **﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَّقْوَى﴾** بر عبارت شریفه **﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾**.

بررسی مفهوم واژه «تعاون»

واژه «تعاون» از ماده «عون» و مصدر باب تفاعل است. برای تبیین معنای آن چند دیدگاه را مطرح می‌کنیم:

دیدگاه لغت‌شناسان

در برخی کتب لغت آمده است: «تعاون القوم تعاوناً واعتونوا اعتواناً: أعان بعضهم بعضاً» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲/۲۵۳؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۶/۲۱۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۲۹۸؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۸/۲۶۹؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۱-۲/۴۳۹؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۶/۲۸۵؛ بستانی، بی تا: ۲/۱۵۰۲؛ رضا، ۱۳۷۹: ۴/۲۵۳).

در برخی دیگر آمده است:

تعاون القوم: عاون بعضهم بعضاً. أعانه: ساعده. عاونه الغلام معاونه وعواناً: أعانه. المعاون: المساعد. المعونة: العون والإعانة والمعاون (گروهی از اساتید، بی تا: ۱۱۵۷).

چنان که ملاحظه می‌شود در منبع اخیر تفاوتی میان باب‌های تفاعل، مفاعله و افعال وجود ندارد و تعاون، معاونت و اعانت یک معنا دانسته شده است.

برخی لغت‌شناسان تعاون را به معنای مطلق کمک و مساعدت دانسته‌اند (غفرانی، ۱۴۲۸: ۲۰۹؛ عویس، ۱۴۲۸: ۱/۴۷۰؛ آذرنوش، ۱۳۸۸: ۴۷۰).

بنابراین، آنچه از دیدگاه لغت‌شناسان به دست می‌آید این است که آنان بین باب تعاون و اعانت فرقی قائل نشده‌اند؛ لذا اگر شخص «الف» شخص «ب» را در امری یاری رساند و همچنین شخص «ب» شخص «الف» را در امر دیگری کمک کند، عنوان تعاون صدق می‌کند. این کمک‌رسانی می‌تواند همان تهیه مقدمات فعل شخص فاعل مباشر باشد و لزومی ندارد که دو نفری یا دسته‌جمعی به طوری که همگی فاعل مباشرند، فعل را انجام دهند. بنابراین، در تحقق عنوان تعاون، مشارکت به نحو فاعلیت لازم نیست.

دیدگاه مفسران

بسیاری از مفسرانی که به معنای تعاون در آیه شریفه پرداخته‌اند میان تعاون و اعانت فرقی ننهاده‌اند:

۱. برخی مفسران «تعاون» را به معنای مطلق یاری کردن تفسیر کرده‌اند (جرجانی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۲؛ امین، ۱۳۶۱: ۴/۲۵۵) که شامل اعانت نیز می‌شود؛ چرا که یاری کردن همدیگر می‌تواند در دو کار جدا از هم نیز صدق کند؛ یعنی فرد اول، فرد دوم را در کارش یاری کند و برعکس.

۲. بسیاری از مفسران به وضوح و با صراحت، تعاون را به معنای اعانت تفسیر کرده و آورده‌اند: «لَا يَعِينُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا» یا «نُهَاهُمْ أَنْ يَعِينُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا» (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۲۴۰؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی‌تا: ۳/۴۲۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۱۷؛ خازن، ۱۴۱۵: ۷/۲؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۲/۳۳؛ رشید رضا، بی‌تا: ۶/۱۳۱؛ علیمی، ۱۴۳۲: ۲/۲۴۷؛ دخیل، ۱۴۲۲: ۱۴۰). نیز آمده است: «لَا تَعَاوَنُوا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ عَلَى الْإِثْمِ فَإِذَا أَرَادَ أَحَدٌ مِنْكُمْ أَنْ يَعْمَلَ إِثْمًا فَلَا تَعِينُوهُ» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۱/۵۹). بنابراین، ﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ صریح است بر آنکه اعانت و کمک نمایند بر آنچه مبتنی بر اثم و عدوان است (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳/۱۲).

نیز افزوده‌اند: تعاون از «أعان يعين إعانة وتعاون يتعاون تعاوناً» است. طبق قواعد زبان عربی مفهوم صیغه تفاعل، دوطرفه است. پس آیه خطاب است به هر دو نفر که هر فردی دیگری را بر برّ و تقوا کمک کند. همین طور است در مورد نهی از تعاون بر اسباب اثم و عدوان. بنابراین، حکم اعانت از طرف واحد نیز معلوم می‌شود، پس اعانت بر برّ و تقوا محبوب است و اعانت بر اثم و عدوان، مبعوض (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۲۶۴/۱۰؛ طیب، ۱۳۷۸: ۸۸/۲). اعانت، فراهم ساختن مقدمات انجام فعل است؛ مثلاً دست کوری را گرفتن برای رفتن به مسجد یا اسلحه و مرکب دادن به مجاهدان. در واقع، معین فاعل بالتسبیب است و مرتکب، فاعل بالمباشره و راضی به فعل، فاعل بالرضا و هر سه در عقوبت شرکت دارند؛ به ویژه اعانت بر ظلم که ذیل عنوان «اعوان ظلمه» قرار می‌گیرند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۲۹۴/۴).

چنان که ملاحظه می‌شود از نظر این مفسران فرقی بین تعاون و اعانت نیست.

۳. برخی در تفسیر آیه گفته‌اند: فردی عملی انجام دهد که دیگران در آن عمل او را الگو قرار دهند، اما دین از آن عمل راضی نباشد (قشیری، بی‌تا: ۳۹۸/۱). نیز گفته‌اند: در صورتی که توان مخالفت با امور ناپسند دارید، با سکوت و رضایتان به انجام اثم و عدوان کمک نکنید (آل غازی، ۱۳۸۲: ۲۸۵/۵).

بر اساس این دو تفسیر، این ادعا که برای تحقق عنوان تعاون لازم است همکاری و مشارکت افراد در انجام گناه به نحو فاعلیت باشد و با هم اجتماع کرده باشند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا صرف سکوت و رضایت بر وقوع منکر و نیز الگو واقع شدن برای دیگران در کارهای حرام داخل در مفهوم تعاون قرار می‌گیرد.

۴. برخی مفسران نیز ضمن تفسیر تعاون به اعانت، فقط قصد معین را در تحقق عنوان اعانت افزوده‌اند: ظاهر این است که نهی تنها در صورتی است که معین قصد تعاون داشته باشد نه اینکه همکاری اتفاقی و بدون قصد باشد؛ زیرا مراد، اعانت بر وجهی است که عرفاً گفته شود معین، معان را یاری کرده است؛ مانند اینکه ظالم از شخصی برای قتل مظلوم شمشیری بطلبد و معین با اینکه می‌تواند از دادن شمشیر امتناع ورزد، شمشیر را به وی می‌دهد. در چنین مواردی، این گونه اعمال عرفاً یاری محسوب می‌شود (فاضل جواد کاظمی، ۱۳۶۵: ۲۸۵/۲؛ محقق اردبیلی، بی‌تا: ۲۹۸).

دیدگاه فقها

حضرت امام خمینی رحمته الله در این باره که در آیه شریفه کلمه «تعاون» به کار رفته است نه کلمه «اعانت» فرموده‌اند:

ظاهر ماده «عون» عرفاً و به نص لغویان عبارت است از مساعدت بر امر، و معین همان پشتیبان و مساعد است و این تنها در صورتی صدق می‌کند که یکی در انجام کاری، اصل باشد و مستقلاً انجام دهد و دیگری او را بر آن کار کمک کند. پس مفهوم «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» این است که بعضی از شما برای برخی، پشتیبان و یار و معاون نباشید. معنای تعاضد مسلمانان و تعاون ایشان این است که هر یک از آن‌ها یار و معین برای دیگری باشند، نه اینکه بر امری با هم اجتماع کنند. اینکه تعاون، فعل دو فرد است، موجب خروج مفهوم آن از معنای اعانت نمی‌شود. بنابراین، معنای «تعاون زید وعمرو» این است که هر یک از آن دو معین و پشتیبان دیگری است، پس اگر هر یک از آن دو مقدمات عمل دیگری را فراهم سازد، گفتن جمله «آن دو با یکدیگر تعاون و همکاری دارند» صدق می‌کند. به عبارتی دقیق‌تر، اینکه صیغه تفاعل بیانگر کاری است که دو نفر انجام می‌دهند، تلازمی ندارد که آن دو در ایجاد فعل شخصی شریک باشند. بنابراین، تعاون همانند تکاذب و تراحم و تضامن، از اموری است که فعل دو نفر است بدون اینکه در فعل شخصی شراکت داشته باشند. اگر مراد از حرمت تعاون بر اثم همان مشارکت در آن باشد اقتضای جمود بر ظاهر آیه، همان شرکت جمیع مکلفان در انجام عمل حرام خواهد بود و این وضعیت معلوم است. پس ظاهر آیه شریفه جایز نبودن اعانت و یاری بعضی نسبت به برخی دیگر در گناه و تجاوز است و آن مقتضای ظاهر ماده و هیئت تعاون است و اگر قائل شویم به صدق تعاون و تعاضد بر اشتراک در یک عمل، در عدم اختصاص داشتن آن (اختصاص تعاون بر اشتراک در عمل) هیچ شبهه‌ای نیست (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹۷/۱-۱۹۸).

همچنین گفته شده است که امر و نهی خداوند در این آیه به اعتبار یک فعل و یک موضوع و در یک واقعه نیست بلکه خطاب به عموم مؤمنان و مسلمانان است که نسبت به یکدیگر در نیکی و تقوا یار باشند، نه در اثم و عدوان. پس اطلاق لفظ تعاون به اعتبار مجموع قضایایی است که از مسلمانان صادر می‌شود نه به اعتبار یک قضیه و واقعه. بنابراین، مأموّره در آیه شریفه کمک‌رسانی هر مسلمانی به مسلمان دیگر است

در امر نیک و خیری که از او صادر می‌شود ولو این مساعدت با فراهم ساختن بعضی از مقدمات قریبه یا بعیده آن فعل باشد و منهی عنه اعانت هر فردی است که فعل گناه از او صادر می‌شود. پس در دلالت آیه هیچ قصوری وجود ندارد (بجنوردی، ۱۳۸۲: ۳۶۱/۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶: ۴۴۵/۱).

با توجه به مطالبی که در بررسی دلالتی واژه «تعاون» از منظر لغت‌شناسان، مفسران و فقها بیان کردیم، می‌توان با صراحت گفت که فرقی بین تعاون و اعانت وجود ندارد و برای تحقق عنوان تعاون لزومی ندارد که هر دو فرد بر امری با هم اجتماع کنند و دخالت آن‌ها در عرض واحد باشد، بلکه تعاضد و تعاون یکدیگر این است که هر یک از آن‌ها یار و معین برای دیگری باشد. پس اگر هر یک از دو فرد مقدمات عمل دیگری را فراهم سازد، جمله «آن دو با یکدیگر تعاون و همکاری دارند» صدق می‌کند. بنابراین، اشکال مطرح شده در دلالت آیه وارد نیست.

بررسی وجود قرینه بر تحریمی نبودن نهی در آیه شریفه

در ادامه به این اشکال پاسخ می‌دهیم که نهی در آیه شریفه در مقابل امر بر برّ و تقوا قرار گرفته است و این امر قطعاً برای الزام نیست. بنابراین، نهی در آیه نیز به دلیل وجود قرینه، نهی تنزیهی خواهد بود نه تحریمی.

برای تعیین مدلول نهی در آیه، ابتدا مبنای علمای اصول را در مسئله «موضوع له صیغه امر» بیان می‌کنیم:

موضوع له صیغه امر (یا نهی)

اصولیان در مدلول صیغه امر اختلاف نظر دارند. مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این باره دو دیدگاه است: نخست اینکه صیغه امر ظاهر در وجوب است. دوم اینکه صیغه امر حقیقت در قدر مشترک بین وجوب و ندب است بدون اینکه در یکی از آن دو ظاهر باشد.

آنچه در مسئله ما (دلالت نهی بر حرمت یا کراهت) به کار می‌آید، همین دو دیدگاه است. لذا از پرداختن به دیگر دیدگاه‌ها پرهیز می‌کنیم.

۱. دیدگاه اول: حقیقت بودن صیغه «افعل» در وجوب

صاحب معالم می نویسد:

صیغه «افعل» و آنچه در معنای آن است بر حسب لغت و بنا بر اقوی، فقط حقیقت در وجوب است و جمهور اصولیان موافق این امر هستند. سید مرتضی گفته است که این صیغه در لغت، بین وجوب و ندب به نحو اشتراک لفظی مشترک است، اما در عرف شرعی، حقیقت در وجوب است.

وی در این باره که اگر صیغه اِفْعَل، موضوع برای قدر مشترک بین وجوب و ندب نباشد، کاربرد آن در ندب مجاز خواهد بود و اشتراک لفظی و مجاز هر دو خلاف اصل اند، می نویسد:

مجاز اگرچه خلاف است، هر گاه دلیلی داشته باشد لازم می شود و صیغه امر، حقیقت در وجوب است، پس به ناچار در غیر وجوب، مجاز است و گرنه اشتراک لفظی پیش می آید که در مقام تعارض آن با مجاز، اشتراک، مرجوح و خلاف اصل است (ابن شهید ثانی، بی تا: ۴۶).

صاحب قوانین می نویسد:

مشهور بین اصولیان این است که صیغه امر لغتاً حقیقت در وجوب است. قول نزدیک تر به صواب همین است به دلیل تبادل عرفی، و در لغت و شرع نیز به ضمیمه اصالت عدم نقل ثابت می شود (قمی، بی تا: ۸۳).

۲. دیدگاه دوم: حقیقت بودن صیغه امر در نسبت طلبیه

بسیاری از علمای اصول موضوعاً له صیغه امر را نسبت طلبیه دانسته و برای استفاده وجوب از آن راه های متعددی را بیان کرده و گفته اند:

در استفاده وجوب از صیغه هیچ اشکالی وجود ندارد، چنان که آیه شریفه ﴿مَا مَنَعَكَ الْاَسْتِجَادَ إِذْ أُمِرْتَكَ﴾ (اعراف/ ۱۲) بر آن دلالت می کند و ظاهر آیه ﴿فَقَعَّوَالَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر/ ۲۹) آن است. اشکال تنها در طریق استفاده وجوب است (نابینی، ۱۴۰۴: ۱-۱۳۴/۲).

بعضی آورده اند: نهایت آنچه امکان دارد ادعا شود این است که صیغه برای انشای طلب وضع شده در صورتی که به انگیزه برانگیختن و تحریک باشد. تبادل وجوب، هنگام استعمال صیغه بدون قرینه، بعید نیست و مؤید آن عدم صحت عذرخواهی عبد

به هنگام مخالفت با امر مولاست به احتمال اینکه مولا ندب را اراده کرده باشد، در صورتی که عبد اعتراف می‌کند که هیچ قرینه‌ای بر ندب دلالت نداشته است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱: ۶۹-۷۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ۲۵۷/۳).

برخی آورده‌اند: صیغه امر حقیقت است در معنایی که منشأ اعتبار وجوب است و آن نسبت طلبیه یا نسبت تکوینیه است. اما ادعای اینکه صیغه، حقیقت در وجوب است، بر دلالت آن بر اراده و عدم ترخیص در ترک مراد متوقف است، در حالی که صیغه، فقط حاکی از مجرد اراده است نه عدم ترخیص در ترک مراد، و وجوب و استحباب هرچند از مبادی استعمال هستند، معقول نیست که صیغه در آن دو استعمال شود، و حتمیت اراده و عدم آن بعد از استعمال انتزاع می‌شوند. بنابراین، صیغه افعال حقیقت در وجوب نیست بلکه بین وجوب و استحباب مشترک است و استعمال آن در موارد ترخیص، مجاز نخواهد بود. آری، هنگام شک در ترخیص، عقلاً بنا را بر عدم آن می‌گذارند و احتیاج به ثبوت عدم ترخیص نیست؛ زیرا وظیفه مولا بیش از تشویق و واداشتن نیست و بعد از اعلام وظیفه، نوبت به حکم عقل مبنی بر لزوم حرکت و اقدام عبد می‌رسد (تونبی، ۱۴۱۲: ۶۹؛ حکیم، بی‌تا: ۱۵۹/۱؛ نایینی، ۱۴۰۴: ۱۳۶-۱۳۷؛ موسوی خویی، بی‌تا: ۹۶/۱؛ مظفر، ۱۳۸۱: ۱۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۷۰/۱-۲۷۴) و به خاطر وضوح این مطلب که عقاب عبد در صورت ترک امثال طلب بعثی غیر مقررین به اذن ترک، نزد عقلاً قبیح نیست بلکه عبد را مستحق عقاب می‌دانند؛ بنابراین، نفس طلب مساوی است با وجوب و تمام الموضوع حکم عقلاً به استحقاق عقوبت به واسطه مخالفت با آن، مگر اذن در ترک به آن ضمیمه شود، نه اینکه آنان از باب مقدمات حکمت به کاشف بودن امر از اراده حتمیه حکم کنند. بنابراین، آنچه نیاز به مؤونه زائد دارد ندب است نه وجوب، بلکه ممکن است گفته شود که طلب بعثی مطلقاً منشأ انتزاع وجوب است و اذن در ترک با آن سازگاری ندارد بلکه منافات دارد؛ زیرا اجتماع بعث و تحریک به عمل با اذن در ترکی که مساوی با عدم بعث است، ممکن نیست. بنابراین، صیغه‌های به کار رفته در استحباب، در طلب بعثی استعمال نشده‌اند و تنها به انگیزه ارشاد به وجود مصلحت راجحه در فعل به کار رفته‌اند (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۵: ۱-۲/۱۰۳-۱۰۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۴: ۲۴۷/۱ و ۲۵۶-۲۵۷؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹: ۱/۱۱۵).

برخی دیگر آورده‌اند: مفاد هیئت چیزی جز نسبت ارسالی بین فاعل و مبدأ نیست و تمایزی بین نسبت ارسالی وجوبی و استحبابی وجود ندارد. بنابراین، استفادهٔ وجوب به واسطهٔ اطلاق خواهد بود و تقریب اطلاق به دو صورت است: اول اطلاق امر، ظهور دارد که در مقام حفظ مطلوب است ولو حافظ مبادی از جهت احداث داعی بر فرار از عقاب، در اختیار عبد باشد، بر خلاف استحبابی؛ چرا که فقط برای احداث داعی بر تحصیل ثواب است و مثل آن موجب حفظ مبادی اختیار عبد بر ایجاد، به مقداری که طلب وجوبی اقتضا دارد، نمی‌شود، لذا در مقام حفظ وجود ناقص‌تر است، پس اطلاق حافظیه اقتضا دارد که امر حمل شود بر آنچه در حافظ بودنش شمول بیشتری دارد. دوم مقتضای اطلاق لفظ در مقام بیان این است که معنایش حمل شود بر آنچه اکمل است (عراقی، ۱۴۱۴: ۲۰۸/۱ و ۲۲۲). به عبارتی، طبیعت طلب، اقتضای لزوم ایجاد ماده را دارد مگر اینکه مولا اذن به ترک دهد. بنابراین، در مقام بیان، استحباب احتیاج به مؤونهٔ زائده دارد و هر آنچه بیانش نیاز به مؤونهٔ زائد دارد و آن خصوصیت زائد بیان نشده باشد، اطلاق آن را رفع می‌کند و موجب ظهور لفظ در آنچه بیانش نیاز به مؤونهٔ زائد ندارد، می‌شود (حائری، ۱۴۰۸: ۷۴/۲-۱؛ بجنوردی، ۱۴۲۱: ۱۹۲/۱).

در کتب اصولی اهل سنت آمده است: اصولیان اتفاق دارند که صیغهٔ امر در معانی زیادی استعمال شده است؛ مانند وجوب، ندب، اباحه، تأدیب، امتنان، اکرام، تهدید، تعجیز، دعا و...، اما در موضوعهٔ آن و اینکه در صورت نبود قرینه بر کدام معنا دلالت می‌کند اختلاف است. گفته‌اند: هیچ اختلافی نیست در اینکه صیغهٔ امر در غیر وجوب و ندب و اباحه و تهدید مجاز است. ارجح آن معنایی است که محققان به آن قائل اند و آن اینکه صیغهٔ امر حقیقت در وجوب است و مجاز در سایر معناها. دلیل آن، تبادر وجوب هنگام اطلاق صیغهٔ امر است و همچنین آیات و روایاتی که بر این امر دلالت دارند (شلبی، ۱۴۰۶: ۳۷۸/۱-۳۸۰) و یا مقتضای اطلاق صیغه، وجوب مأمور به است و گاهی بر اساس دلیلی، معانی دیگری غیر از وجوب مانند ندب، اباحه و تهدید را برمی‌تابد (سلفی اثری، ۱۴۲۷: ۴۴).

در برخی کتب اصولی، حقیقت بودن امر در وجوب را به جمهور اصولی‌ها و مذهب شافعی و مختار ابن حاجب و بیضاوی نسبت داده‌اند (زهیر، ۲۰۰۴: ۸۲/۲) اما

اینکه وجوب به واسطه وضع لغت است یا حکم شرع و یا حکم عقل، اختلاف است (ابوناجی، ۲۰۰۲: ۱۲۴).

چنان که ملاحظه گردید برخی علمای اصول موضوعه صیغه امر را وجوب قرار داده و استعمال آن را در استحباب و سایر معانی مجاز دانسته‌اند، اما بسیاری دیگر موضوعه آن را انشای طلب قرار داده و در کیفیت استفاده وجوب بحث کرده‌اند. حال اگر موضوعه صیغه امر را وجوب بدانیم، مجالی برای بحث از قرینیت در آیه شریفه باقی نمی‌ماند و دلالت نهی در آیه بر حرمت، واضح خواهد بود، اما اگر موضوعه صیغه امر را انشای طلب بدانیم، بحث از قرینیت پیش می‌آید.

تأملی در وجود قرینه در آیه شریفه

پس از تبیین این مطلب که بنا بر نظر اکثر علمای اصول، هنگام اطلاق صیغه امر و نبود قرینه، به حکم تبادر یا عقل یا به واسطه اطلاق، وجوب فهمیده می‌شود و از آنجا که در مسئله مورد بحث، عبارت «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» عطف بر جمله «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» گردیده، موجب توهم لزوم حمل نهی بر کراهت شده است. بنابراین، لازم است در ادامه جستار به این مطلب پردازیم که آیا صرف تتابع دو جمله بیانگر قرینه بودن آن دو برای یکدیگر است؟ به عبارتی، آیا صرف عطف دو جمله بر یکدیگر، اقتضای وحدت سیاق را دارد یا خیر؟

بسیاری از فقها قرینه بودن «امر بر اعانت بر برّ و تقوا» بر «نهی از اعانت بر اثم و عدوان» را نپذیرفته‌اند. برخی فقها آورده‌اند: دلالت جمله دوم که مشتمل بر نهی از تعاون بر اثم و عدوان است، بر حرمت اعانت بر اثم واضح است؛ همان طور که جمله اول در وجوب تعاون بر برّ و تقوا ظاهر است، لکن از خارج، علم به عدم وجوب مطلق تعاون بر برّ و تقوا داریم. بنابراین، باید از آن ظهور، رفع ید نماییم و حمل بر استحباب کنیم، کما اینکه همان ظاهر است یا بر بعضی از مواردی که تعاون واجب است؛ مانند نجات غریق یا حریق و امثال آن، یا تعاون از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است، حمل کنیم، اما هیچ مانعی از اخذ به ظهور جمله دوم وجود ندارد بلکه آن معروف و مشهور است. بنابراین، باید ظهور آن اخذ شود و هر یک از دو جمله در مقام

بیان امری است غیر از آنچه مفاد جمله دیگری است و صرف دنبال هم آمدن آن دو در بیان، دلالتی بر وحدت سیاق نمی کند (بجنوردی، ۱۳۸۲: ۳۵۹/۱-۳۶۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶: ۴۴۴/۱). به عبارتی، بر اساس آنچه در علم اصول بیان شده است، قیام قرینه بر رفع ید از ظهور بعض خطاب، موجب رفع ید از بعض دیگر نمی شود. در این مقام نیز به اعتبار قرینه، از ظهور امر در وجوب رفع ید می کنیم، اما رفع ید از ظهور نهی در تحریم، وجهی ندارد (تبریزی، ۱۴۱۶: ۹۱/۱).

برخی فقها نیز آورده اند: تناسب حکم و موضوع و نیز حکم عقل [التزام به جواز آنچه شارع از آن نهی کرده متوقف است بر ورود ترخیص بر انجام فعل از جانب شارع. پس در صورت عدم ترخیص، عقل به لزوم متابعت امر می کند و صرف مقابله با امر غیر الزامی صلاحیت قرینه را ندارد (حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ۱۴/۱۷۵)] دو شاهدی هستند بر اینکه نهی در اینجا برای تحریم است. افزون بر آن، تقارن اثم و عدوانی که همان ظلم است مجالی برای حمل نهی بر تنزیه باقی نمی گذارد؛ چون بر اساس اخبار مستفیض، حرمت اعانت بر عدوان و ظلم بدیهی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۳۱/۱؛ منتظری، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۲).

برخی مفسران نیز با پذیرفتن قرینیت آورده اند: آیه مبارکه بر دو قاعده عام مهم «قاعده حرمت اعانت بر اثم» و «حسن اعانت بر هر خیر و بری» دلالت دارد (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۱۰/۲۸۶).

برخی دیگر گفته اند: ظاهر عبارت «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» اقتضای ایجاب تعاون بر آن چیزی است که طاعت خداست و عبارت «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» نهی از معاونت غیر بر معاصی خداوند است (جصاص، ۱۴۰۵: ۳/۲۹۶). بنابراین، آیه مبارکه بر وجوب تعاون بر برّ و تقوا و حرمت تعاون بر معاصی دلالت می کند (زحیلی، ۱۴۱۸: ۶/۶۹).

نیز گفته اند: اعاده فعل تعاون و عدم اکتفا بر عطف به کلمه «لا» تشبیهی است بر آنکه هر یک از دو حکم مذکور مستقل اند و عبارت «اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» برای تأکید و تهدید مخالفان است و صیغه امر اگر دلالت بر وجوب نکند بنا بر قرینه صارفه دلالت بر افضلیت و ارجحیت می کند. مراد از قرینه صارفه عبارت است از وقوع امر به تعاون بر برّ و تقوا پس از نهی از اعتدا و ظلم و دشمنی به عداوت عده ای از کفار که

مانع دخول به مسجد الحرام شدند و حال آنکه عبارت «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» و «أَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» قرینه است که مراد از امر به تعاون و جوب است. پس صرف ظهور امر از وجوب به استحباب، محتاج اقامه برهان است (جرجانی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۲-۱۸۷).

با تأمل در عبارات فقها و مفسران می‌توان گفت که دو جمله پایانی آیه شریفه مستقل از یکدیگرند و صرف دنبال هم بیان شدن و مقابله آن دو دلیل بر قرینه بودنشان نمی‌شود. اعاده فعل تعاون در جمله دوم و عدم اکتفا به حرف «لا» مفید همین مطلب است.

به نظر می‌رسد پاسخی را که علمای اصول نسبت به اشکال معروف در مباحث اوامر داده‌اند، می‌توان در این مسئله نیز مطرح کرد. آن اشکال این است که چگونه ممکن و معقول است که صیغه امر در اعم از وجوب و استحباب استعمال شود، چنان که در برخی اخبار تعدادی از واجبات و مستحبات با صیغه واحدی بیان شده است، بدون اینکه با فصلی تعیین گردد؟ یا به عبارتی، چگونه ممکن است که طلب در خارج به وجود آید و به حد شدت و ضعف محدود نباشد، کما اینکه در قول معصوم علیه السلام آمده است: «اغتسل للجمعة وللجنازة والتوبة وغير ذلك»؟ چرا که عطف در قوت تکرار صیغه است و عبارت «اغتسل للجمعة وللجنازة» همان «اغتسل للجمعة و اغتسل للجنازة» می‌باشد. بنابراین، بحث از قرینیت در این مسئله، عیناً در مسئله ما نیز مطرح است.

علمای اصول در پاسخ گفته‌اند: اگر وجوب عبارت از شدت طلب، و استحباب عبارت از ضعف طلب باشد، این اشکال همچنان باقی می‌ماند. بدیهی است که ایجاد طلب بدون حد خاصی از شدت و ضعف معقول نیست؛ زیرا وجود کلی بدون حد، ممکن نیست، اما بنا بر آنچه از معنای وجوب گفتیم - وجوب تنها حکم عقلی است نه اینکه امر شرعی باشد و آمر آن را انشا کند تا مفاد صیغه و مدلول لفظی آن باشد - اشکال برطرف می‌شود؛ زیرا طلب منقسم به دو قسم نیست؛ بلکه طلب عبارت است از بعث، و آن غیر مقول به تشکیک است و صیغه در جمیع مقامات فقط برای ایقاع نسبت به داعی بعث و تحریک استعمال می‌شود. نهایت امر اینکه تفاوت وجوب و استحباب در مبادی‌ای است که باعث بر امر به ماده می‌شود و در بعضی مقامات دلیلی بر عدم لزوم انبعاث از بعث و غیر لزومیه بودن مصلحت (مثل غسل جمعه) قائم است و در بعضی مقامات دلیلی قائم نیست و مصلحت لزومیه می‌باشد (مثل غسل جنابت). پس این

مورد از همان موارد حکم عقل به لزوم انبعاث از بعث مولاست. بنابراین، وجوب از نفس صیغه -وضعاً یا انصرافاً- استفاده نمی‌شود بلکه از صیغه به ضمیمه حکم عقل برداشت می‌شود (نابینی، ۱۴۰۴: ۱-۱۳۷/۲؛ موسوی خویی، بی‌تا: ۹۶/۱؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۶: ۴۰۷/۱). آری ممکن است ادعا شود که متکلم می‌تواند در غسل جمعه بر قرینه اتکا کند بدین صورت که تفکیک، خلاف تفاهم عرفی است و چیزی که برای قرینه بودن صحیح است در کلام وجود دارد.

اما اگر موضوع له صیغه امر را وجوب بدانیم در عبارت «اغتسل للجمعة وللجنابة» در جمله اول اشکال عقلی لازم می‌آید؛ زیرا جمع عقلایی بین استعمال صیغه در مجاز و حقیقت امکان ندارد. بنابراین، باید مدعی شد که جمله اول پس از قیام دلیل منفصل بر عدم وجوب غسل جمعه، از اثبات وجوب به واسطه صیغه، ساقط و اخذ به جمله دوم و حمل آن بر وجوب لازم است؛ زیرا قرینه عقلی بر عدم وجوب شرعی در امر اول، قطعاً موجب قصور دلالت وضعی صیغه بر وجوب در جمله دوم نمی‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۱).

از طرف دیگر، وحدت سیاق در جایی است که هر یک از دو جمله مشتمل بر امر یا نهی باشد؛ مثل اینکه بگوید: «اغتسل للجمعة والجنابة» یا بگوید: «لا تشرب الماء قائماً ولا تبتل فی الماء» اما در مسئله ما یکی از دو جمله مشتمل بر امر و دیگری بر نهی است. بنابراین، موردی برای اخذ به وحدت سیاق نیست (بجنوردی، ۱۳۸۲: ۳۶۰/۱).

با این توضیحات می‌توانیم بگوییم که در مسئله ما به طریق اولی قرینیت منتفی است و صیغه، هم در امر و هم در نهی فقط برای ایقاع نسبت به داعی بعث به کار رفته است. نهایت اینکه در امر دلیلی بر عدم لزوم انبعاث از بعث قائم است و در نهی دلیلی قائم نیست و در این موارد عقل حکم به لزوم انبعاث از بعث مولا می‌کند. بنابراین، حسن اعانت بر نیکی و تقوا و نیز حرمت اعانت بر اثم و عدوان، از صیغه به ضمیمه حکم عقل فهمیده می‌شود. به عبارتی، دو اراده در اینجا وجود دارد: یکی حتمیه که متعلق به اعانت بر اثم و عدوان است؛ چه مصلحتش لزومیه است؛ و دیگری اراده غیر حتمیه که متعلق به اعانت بر برّ و تقواست؛ زیرا مصلحت آن غیر لزومیه است. پس مستعمل فیه در آن دو واحد است، لکن منشأ استعمال، متعدد است.

نتیجه‌گیری

آنچه از تتبع در اقوال لغت‌شناسان، فقها و مفسران درباره آیه دوم از سوره مائده به دست می‌آید این است که: بسیاری از فقها و مفسران اسلامی در ابواب مختلف، به این آیه شریفه استناد کرده و دلالت آن را بر حرمت اعانت بر اثم و عدوان، تام یافته‌اند.

بسیاری از لغت‌شناسان، مفسران و فقهای امامیه و اهل سنت که به معنای تعاون پرداخته‌اند تفاوتی بین تعاون و اعانت قائل نشده و انجام مقدمات فعل غیر را به معنای مساعدت و همکاری دانسته و دخالت هر دو فرد در عنصر مادی معصیت به نحو فاعلیت بالمباشره را لازم ندیده‌اند، بلکه برخی مفسران سکوت و رضایت در قبال عمل فرد دیگر و یا پیشوا و مقتدا شدن به واسطه انجام عملی را که در شریعت داخل نبوده مصداقی از اعانت بر اثم تفسیر نموده‌اند.

همچنین عبارت شریفه ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ که قبل از عبارت شریفه ﴿لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ و به صورت معطوف علیه آمده و بر استحباب تعاون بر برّ و تقوا دلالت دارد، صلاحیت قرینه بودن برای حمل نهی بر کراهت را ندارد بلکه دو جمله مستقل از هم به شمار می‌روند. لذا دلالت نهی در آیه بر حرمت اعانت بر اثم و عدوان به واسطه تناسب حکم و موضوع، و حکم عقل، مسلم است.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، چاپ هفتم، قم، مؤسسه آل‌البتیة، لایحیاء التراث، ۱۴۳۱ ق.
۲. آذرنوش، آذرتاش، *فرهنگ معاصر عربی به فارسی*، چاپ یازدهم، تهران، نی، ۱۳۸۸ ش.
۳. آل‌غازی، عبدالقادر ملاحویش، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین، *معالم‌الدین و ملاذ‌المجتهدین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
۶. ابن‌قدمه، عبدالله بن احمد، *الشرح‌الکبیر*، بیروت، دار الکتب العربی، بی‌تا.
۷. همو، *المعنی*، بیروت، دار الکتب العربی، بی‌تا.
۸. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۹. ابن‌نجیم، زین‌الدین بن ابراهیم، *البحر‌الرائق شرح‌کنز‌الدقائق*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. ابوناجی، عبدالسلام محمود، *اصول‌الفقه*، بیروت، دار المدار الاسلامی، ۲۰۰۲ م.
۱۱. امین، سیده نصرت، *مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب‌المکاسب*، چاپ دوم، قم، مجمع‌الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. ایروانی غروی، علی، *حاشیة کتاب‌المکاسب*، تحقیق باقر فخار اصفهانی، بی‌جا، دار ذوی‌القربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. بجنوردی، حسن، *القواعد‌الفقهیه*، تحقیق مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، قم، دلیل‌ما، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. همو، *منتهی‌الاصول*، بی‌جا، عروج، ۱۴۲۱ ق.
۱۶. بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق‌الناضرة فی احکام‌العترة‌الطاهرة*، تحقیق محمدتقی ایروانی، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
۱۷. بستانی، بطرس، *محیط‌المحیط*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۱۸. بهوتی، منصور بن یوسف، *کشف‌القناع*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. تبریزی، جواد، *ارشاد‌الطالب الی تعلیق‌المکاسب*، چاپ سوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. تونی، عبدالله بن محمد، *الوافیه فی اصول‌الفقه*، تحقیق محمدحسین رضوی کشمیری، قم، مجمع‌الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم، *تفسیر‌شاهی (جرجانی)*، تحقیق ولی‌الله اشراقی سرابی، تهران، نوید، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. جصاص، احمد بن علی، *احکام‌القرآن (جصاص)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح‌العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. حائری، عبدالکریم، *درر‌الفوائد*، تعلیق محمدعلی اراکی، چاپ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. حسینی روحانی، سیدمحمد، *منتقی‌الاصول*، تقریر سید عبدالصاحب حکیم، بی‌جا، الهادی، ۱۴۱۶ ق.
۲۶. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، *فقه‌الصادق‌علیه‌السلام*، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. حسینی شیرازی، سیدمحمد، *تبیین‌القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار العلوم، ۱۴۲۳ ق.
۲۸. همو، *تقریب‌القرآن الی‌الاذهان*، بیروت، دار العلوم، ۱۴۲۴ ق.
۲۹. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد، *مفتاح‌الکرامة فی شرح‌قواعد‌العلامه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

۳۰. حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، *العناوین الفقہیہ*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۲. حکیم، محسن، *حقائق الاصول*، قم، مکتبۃ بصیرتی، بی تا.
۳۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیہ*، قم، مؤسسۃ امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۰ ق.
۳۴. همو، *تذکرۃ الفقہاء*، قم، مؤسسۃ آل البیت (علیہم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۳۵. خازن، علی بن محمد، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۵ ق.
۳۶. دخیل، علی بن محمد علی، *الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، چاپ دوم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ ق.
۳۷. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۳۸. رضا، احمد، *معجم متن اللغه*، بیروت، دار مکتبۃ الحیة، ۱۳۷۹ ش.
۳۹. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، چاپ دوم، بیروت - دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۴۰. همو، *الفقه الاسلامی وادلته*، چاپ سوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۴۱. زهیر، محمد ابوالنور، *اصول الفقه*، بیروت، دار المدار الاسلامی، ۲۰۰۴ م.
۴۲. سرخسی، شمس الاثمہ محمد بن احمد، *المبسوط*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۴۳. سلفی اثری، محمد، *اصول الفقه*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۲۷ ق.
۴۴. شاه عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۴۵. شلبی، محمد مصطفی، *اصول الفقه الاسلامی*، بیروت، دار النهضة العربیہ، ۱۴۰۶ ق.
۴۶. صادقی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۴۷. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، *نہایۃ الاصول*، تقریر حسینعلی منتظری، قم، تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۴۸. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، *الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، مکتبۃ آیۃ اللہ مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۴۹. همو، *ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل*، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۵۰. طبرسی، حسن بن فضل، *معجم البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۵۱. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۵۲. طریحی، فخرالدین، *معجم البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۴. همو، *المبسوط فی فقه الامامیہ*، تصحیح و تعلیق محمدتقی کشفی، بیروت، دار الکتب الاسلامی، بی تا.
۵۵. طبیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۵۶. عاملی جبعی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیہ*، تحقیق سیدمحمد کلاتر، قم، داوری، ۱۴۱۰ ق.
۵۷. همو، *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۲ ق.
۵۸. همو، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسۃ معارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۵۹. عراقی، ضیاءالدین، *مقالات الاصول*، تحقیق محسن عراقی و منذر حکیم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.

۶۰. علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *فتح الرحمن فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، دمشق - بیروت، دار النوادر، ۱۴۳۲ ق.
۶۱. عویس، عبدالحلیم، *مصطلحات علوم قرآنی*، مصر، دار الوفاء، ۱۴۲۸ ق.
۶۲. غفرانی، محمد، *قاموس عصری (عربی - فارسی)*، تهران، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۸ ق.
۶۳. فاضل جواد کاظمی، جواد بن سعید، *مسالك الافهام الی آیات الاحکام*، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.
۶۴. فاضل لنکرانی، محمد، *اصول فقه شیعه*، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۸۱ ش.
۶۵. همو، *القواعد الفقهیه*، قم، چاپخانه مهر، ۱۴۱۶ ق.
۶۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۶۷. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجره، ۱۴۰۵ ق.
۶۸. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۶۹. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۷۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطایف الاشارات*، چاپ سوم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
۷۱. قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن، *قوانین الاصول*، چاپ سنگی قدیم، بی جا، بی نا، بی تا.
۷۲. کاسانی، ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع*، پاکستان، المكتبة الحبیبه، ۱۴۰۹ ق.
۷۳. کرکی عاملی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.
۷۴. گروهی از اساتید، *المعجم الوسیط المدرسی*، با اشراف صلاح‌الدین هواری، بیروت، دار و مكتبة الهلال، بی تا.
۷۵. مؤمن قمی، محمد، *تسلید الاصول*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۷۶. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، *زیده البیان فی احکام القرآن*، تهران، المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
۷۷. همو، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازهان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۷۸. محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، *شراعی الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، تعلیقات صادق شیرازی، چاپ دوم، تهران، استقلال، ۱۴۰۹ ق.
۷۹. محقق داماد، سیدمصطفی، *قواعد فقه (بخش جزایی)*، چاپ هشتم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۸۰. مصطفوی، سیدحسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز الكتاب للترجمة والنشر، ۱۴۰۲ ق.
۸۱. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ دوم، قم، دار العلم، ۱۳۸۱ ش.
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، چاپ دوم، قم، نسل جوان، ۱۴۱۶ ق.
۸۳. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی مکاسب المحرمه*، قم، تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۸۴. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *المکاسب المحرمه*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
۸۵. همو، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴ ق.
۸۶. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الاصول*، بی جا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

۸۷. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *اجود التقریرات فی الاصول*، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
۸۸. همو، *الطهاره*، چاپ دوم، قم، لطفی، ۱۴۱۱ ق.
۸۹. همو، *مصباح الفقاهة فی المعاملات*، تقریر محمدعلی توحیدی، بیروت، دار الهادی، ۱۴۱۲ ق.
۹۰. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه اهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۹۱. موسوی عاملی، محمد بن علی، *مدارک الاحکام*، قم، مهر، ۱۴۱۰ ق.
۹۲. نایینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۹۳. همو، *منیة الطالب فی شرح المکاسب*، تقریر موسی بن محمد نجفی خوانساری، تهران، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۹۴. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ ق.
۹۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *عوائد الایام*، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸ ق.
۹۶. همو، *مستند الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۸ ق.
۹۷. نووی، محیی الدین، *المجموع فی شرح المهدب*، بی جا، دار الفکر، بی تا.