



دلالت یا عدم دلالت آیه «لا تعاونوا علی الإثم والعدوان» بر حرمت اعانت و تعاون بر اثم و عدوان

ابوالقاسم علیدوست*

چکیده

مشهور فقیهان، آیه «لا تعاونوا علی الإثم والعدوان» را دالّ بر حرمت اعانت و تعاون بر اثم و عدوان می‌دانند. بر این اساس، برخی از ایشان قراردادهایی را که مصداق اعانت یا تعاون بر اثم و عدوان است، باطل می‌شمارند. در این مقاله اندیشه مزبور مورد نقد واقع شده است و دلالت نهی در آیه به جامع یا مجموع تحریم و کراهت، اندیشه صحیح قلمداد گردیده است.

واژگان کلیدی: اعانت، تعاون، معاونت، اثم، عدوان.

* استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

بی‌شک یکی از ساحت‌های قابل (بلکه لازم) برای پژوهش، بررسی اسناد عام قراردادها از قرآن کریم است؛ کاری که بس ضرور می‌نماید و کمتر بدان پرداخته شده است. از میان اسنادی که در این پیوند قابل گفت‌وگوی بسیار است، آیه دوم از سوره مبارکه مائده می‌باشد؛ بدین شرح:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَ لَاتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ... در نیکوکاری و پرهیزکاری با یکدیگر همکاری کنید و در گناه و تعدی به دیگران، همکار یکدیگر نشوید و از خدا پروا کنید که خدا سخت‌کیفر است.

قسمت اول این آیه یعنی «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ»، هرچند گاه در متون فقهی مورد استدلال واقع شده است (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۵۶۲ / خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۹۶)؛ ولی در حد فقره دوم «وَلَاتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» نیست و به دلیل عدم اقتضای گفت‌وگوی علمی و چالش‌دار در آن، در این مجال مطمح نظر ما نیست. بحث از فقره دوم، هرچند بحث از یک قاعده مشهور فقهی است؛ ولی نگاه ما در این بحث به آیه به عنوان یک سند عام می‌باشد.

در این نوشتار، نخست به بررسی مفردات آیه و سپس به بیان مفهوم تصدیقی آن می‌پردازیم. در نهایت به جایگاه اعانت بر اثم و عدوان در نظم حقوقی ایران اشاره‌ای خواهیم داشت.

۱. بررسی مفردات آیه

در این قسمت سه واژه «لا»، «تعاونوا» و «اثم» و «عدوان» بررسی می‌شوند.

۱-۱. «لا»

نخست به بیان آرا و وجوه محتمل و سپس نقد آنها می‌پردازیم و در نهایت، نظر برگزیده را با عنوان تحقیق می‌آوریم.

۱-۱-۱. بیان آرا و وجوه محتمل

۱. اندیشه مشهور - بلکه عموم فقیهانی که از آیه بحث کرده‌اند - این است که «لا» در آیه دلالت بر حکم الزامی تحریم دارد.^۱ مستند این نظر را می‌توان ظهور نهی در تحریم دانست. وجوه دیگری نیز می‌تواند مستند این اندیشه باشد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۲. در مقابل اندیشه مذکور، برخی دلالت «لا» در آیه را بر تحریم انکار می‌کنند و مفاد آن را حکم تنزیهی کراهت می‌دانند و سند آن را مقابله «لاتعاونوا» با «تعاونوا علی البرِّ والتَّقوی» دانسته‌اند که به یقین دلالت بر حکم الزامی ندارد (ایروانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵).

۳. برخی از معاصران نیز در کنار وجه دوم، احتمال استعمال آن را در جامع میان تحریم و تنزیه مطرح کرده‌اند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آن را بر خصوص حرمت یا کراهت حمل نمود، بلکه در استفاده حرمت یا کراهت از آیه باید از قراین خارج - که به اختلاف موارد گوناگون خواهد بود - مدد جست (حسینی حائری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۷۶).

این احتمال به دو شکل، قابل تصویر است: تصویر اول، استعمال «لا» در جامع واقعی تحریم و تنزیه می‌باشد. در این صورت واژه «لا» در یک معنا استعمال شده است؛ تصویر دوم، استعمال «لا» در مجموع دو معنا یعنی تحریم و تنزیه (از باب استعمال یک لفظ در دو معنا) می‌باشد. ظاهر تعبیر صاحب این اندیشه، تصویر اول است.

۴. احتمال دیگر درباره «لا»، هدایت «لا» با متعلقات مذکور پس از آن به یکی از مقاصد عالی و کلی شارع مقدس است؛ بدون اینکه دلالتی بر تشریح - اعم از الزام و غیرالزام یا جامع این دو - داشته باشد. بر این اساس، آیه مزبور از دلالت بر حکم - چه تکلیفی و چه وضعی - فارغ است و همچون دیگر نصوص مبین مقاصد الشریعة، هادی به مقصدی از مقاصد شارع در بعث رسل، انزال کتب و تشریح شرایع است.

۱. در این باره می‌توان به کتاب مکاسب شیخ انصاری، تعلیقات و متون فقهی ناظر به آن مراجعه کرد.

این وجه چه مقبول افتد یا خیر، هرچند شروعش از «لا» می‌باشد؛ ولی به دلالت تصدیقی آیه مربوط است. از این رو، ابرام و نقض آن در گفتار بعد صورت می‌پذیرد.

۲-۱-۱. نقد آرا و وجوه

موقعیت، دلیل و وضعیت اندیشه اول، نیازمند گفت‌وگوی چندانی نیست. این اندیشه مقبول مشهور فقیهان می‌باشد (موقعیت) و مستند به ظهور نهی در حرمت است (دلیل). بر این اساس، عدول از آن به اندیشه‌ای دیگر، نیازمند دلیل است، وگرنه مقتضای اصل و قاعده، صحت این نظر می‌باشد (وضعیت).

در این میان، آنچه تا اندازه‌ای مورد قبول و ردّ و گفت‌وگوی فقیهان واقع شده است، نظر دوم می‌باشد. موقعیت و دلیل این نظر در بیان آرا و وجوه بیان گردید و در نقد آن گفته شده است:

الف) فرضاً که قرینه‌بودن یک جمله بر جمله دیگر را بپذیریم، در آیه مورد گفت‌وگو قابل پذیرش نیست؛ زیرا تناسب حکم و موضوع^۱ و درک عقل، مانع از قرینه‌بودن «تعاونوا علی البرّ والتقوی» بر حمل «لاتعاونوا» بر کراهت است. افزون بر این، مگر می‌شود تعاون بر اثم و عدوان - که چیزی غیر از ظلم نیست - مکروه باشد؟! (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۱).

ب) سیاقی که مانع انعقاد ظهور امر در ایجاب یا ظهور نهی در تحریم می‌شود، سیاقی است که مشتمل بر امر فقط یا نهی فقط باشد؛ مثل «اغتسل للجمعة والجنابة» یا «لاتشرب الماء قائماً و لاتبل فی الماء»؛ ولی هرگاه - همچون آیه مورد گفت‌وگو - یکی از جمله‌ها بر امر و دیگری بر نهی مشتمل باشد، وجهی برای وحدت و قرینیت سیاق نیست. بر این اساس، نمی‌توان عدم دلالت «تعاونوا» را بر ایجاب، قرینه بر عدم دلالت «لاتعاونوا» بر تحریم دانست (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶۰ / تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۹۰-۹۱).

۱. موضوع «تعاون بر اثم و عدوان» و حکم «حرمت» است. به زعم ناقد محترم، روشن است که آنچه مناسب با این موضوع می‌باشد، حرمت است، نه کراهت.

برخی کوشیده‌اند از اندیشه دوم دفاع کنند و ناظر به نقدهای پیش‌رو، چنین نگاشته‌اند: درک عقل، دلالتی بر حرمت هر نوع تعاون بر اثم و عدوان ندارد؛ چنان‌که مناسبت حکم و موضوع نیز مقتضی حرمت مطلق تعاون بر اثم و عدوان نیست؛ زیرا فرض بر این است که تعاون بر اثم و عدوان، اتیان مقدمات حرام را نیز فرامی‌گیرد. این روشن است که نمی‌توان اعانت به افراد در انجام مقدمات حرام را مطلقاً حرام دانست. بر این اساس، وجهی برای اندیشه اول وجود ندارد، بلکه یا باید نهی در آیه را دالّ بر تنزیه و یا جامع میان تحریم و تنزیه دانست (حسینی حائری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۷۶).

با این توضیح، دلیل و سند احتمال سوم نیز معلوم گردید. روشن است که در صورت دفاع صحیح از اندیشه اول، نمی‌توان از اندیشه دوم و احتمال سوم دفاع کرد. ادامه مباحث این مسئله را روشن می‌سازد.

احتمال چهارم نیز در بحث از مدلول تصدیقی آیه مورد بررسی قرار می‌گیرد و نیازی به طرح آن در اینجا نیست.

۳-۱-۱. رأی برگزیده

به اعتقاد نگارنده، صحت یا عدم صحت اندیشه اول، دوم و احتمال سوم در ارتباط با «لا»، متوقف بر نوع تفسیری است که از واژه «تعاون» صورت می‌پذیرد؛ با این توضیح که اگر تعاون بر اثم و عدوان در آیه، به اعم از همکاری بی‌واسطه (مستقیم) و باواسطه و در صورت دوم نیز باواسطه قریب و بعید، به قصد تحقق اثم و عدوان و عدم آن تفسیر شود، نمی‌توان «لا» را در آیه، حمل بر تحریم نمود؛ زیرا مواردی از این نوع تعاون (و اعانت) به ضرورت فقه، حرام نیست و در این صورت است که باید اندیشه دوم یا احتمال سوم، برگزیده شود؛ ولی چنانچه تعاون بر اثم و عدوان در آیه، به مثل مشارکت و همکاری در تحقق گناه و تجاوز یا یاری و دستیارشدن در تحقق اثم و عدوان به قصد تحقق اثم و عدوان تفسیر گردد و مثل کمک غیرمستقیم و بدون انگیزه فاسد، از مدلول آیه خارج باشد، لازم است «لا» را در آیه حمل بر تحریم نمود و به اندیشه اول گرایش نشان داد.

پس توسعه در مفهوم «تعاون»، مانع حمل «لا» در آیه بر تحریم است و تضییق در

مفهوم آن زمینه را برای اجرای اصالةالظهور در نهی (و حمل «لا» بر حرمت) آماده می‌سازد و سیاقی که محقق/ایروانی بیان کرد، نمی‌تواند قرینه برخلاف آن باشد. البته قرینه بودن سیاق و عدم آن، امری منضبط، دستوری و صددرصد نیست. بر این اساس، نه اندیشه محقق/ایروانی را به طور کامل می‌پذیریم که صرف همسایگی «لاتعاونوا» با «تعاونوا» موجب عدم انعقاد در حرمت برای «لا» می‌شود و نه اندیشه ناقدان کلام ایشان را به طور صددرصد قبول می‌کنیم که در مثل «اغتسل للجمعة والجمعة»، سیاق، نقش‌آفرین است؛ ولی در مثل آیه، نقش‌آفرین نیست.

در واقع ظهورسازی و عدم ظهورسازی و ظهورشکنی سیاق، جزئی و موردی است و مؤلفه‌های زیادی در این پدیده نقش دارد که باید به صورت موردی بررسی شود. در هر صورت به نظر نگارنده، کلام ناقدان اندیشه محقق/ایروانی، صحیح است که صرف همجواری «لاتعاونوا» با «تعاونوا»، سندی بر حمل «لا» بر تنزیه و کراهت (و عدم تحریم) نیست.

براساس آنچه گذشت و با توجه به نکاتی که در گفت‌وگو از مدلول تصدیقی آیه ذکر می‌شود، اظهارنظر درباره «لا» را به انجام گفت‌وگو از مدلول تصدیقی آیه وامی‌گذاریم.

بحث مهم دیگری که در این پیوند مطرح است، دلالت «لا» بر بطلان معامله‌ای است که مصداق تعاون بر اثم و عدوان است. البته این بحث در فرضی است که دلالت «لا» بر تحریم تمام باشد، وگرنه در انگاره دلالت آن بر کراهت و تنزیه، وجهی برای احتمال بطلان وجود ندارد!

در این مورد بحث چندانی صورت نگرفته است و کسانی که در این باره تصریح یا اشارتی داشته‌اند، بر اندیشه عدم دلالت «لا» بر بطلان تأکید کرده‌اند. این بحث را در مدلول تصدیقی آیه دنبال می‌کنیم.

۲-۱. «تَعَاوُنُوا»

واژه «تعاونوا» مرکب از ماده «تعاون» و هیئت مضارع است. هیئت این واژه، طالب بحث

علمی نیست؛ به همین سبب در بحث ما ملحوظ نیست. برعکس، ماده آن، مقتضی بحث جدی می‌باشد. بحث مورد نظر را با طرح چند پرسش آغاز می‌کنیم:

آیا در لغت و عرف، میان تعاون، اعانت و معاونت - که از یک ماده و متعلق به سه باب گوناگون‌اند - تفاوت است؟

آیا تعاون فقط در صورت همکاری و مشارکت دو یا چند نفر به طور مستقیم در یک فعالیت، صادق است یا این واژه در همیاری به گونه‌های متفاوت صادق است؟ در فرض دوم، آیا صرف علم متعاون از قصد مباشر، در صدق این واژه و واژه‌های همسوی آن (اعانت و معاونت) کافی است یا افزون بر علم مزبور، قصد مجرمانه و سوءنیت متعاون (و معین و معاون) نیز لازم است؟

در فرض توسعه و صدق واژه بر همیاری در مقدمات، آیا میان مقدمات بعید و قریب، تفاوت است و صدق واژه فقط در فرض یاری بر مقدمات قریب است یا از این جهت تفاوت میان مقدمات بعید و قریب نیست؟

آیا وقوع فعل مورد اعانت (معان‌علیه) در خارج، شرط صدق تعاون، اعانت و معاونت می‌باشد یا صرف قصد وقوع، کافی است؟

بر فرض تفاوت مفهومی واژه‌های تعاون، اعانت و معاونت با یکدیگر، آیا تعاون در آیه شامل اعانت و معاونت نیز می‌شود؟

در این پیوند، پرسش‌های دیگری نیز وجود دارد که با تحقیق پیش رو، پاسخ آنها نیز روشن می‌گردد.

همچنین، رسیدگی به پرسش اخیر به قسمت بعدی (مفهوم تصدیقی) مربوط می‌باشد. از این رو، در آن گفتار این رسیدگی صورت می‌پذیرد.

۱-۲-۱. آمیخت عناوین تعاون، اعانت و معاونت در کلام فقیهان

بسیاری از فقها بدون تفکیک عناوین سه‌گانه مذکور از یکدیگر، تفاوت مفهومی این سه عنوان (البته بیشتر عنوان تعاون و اعانت) را نپذیرفته‌اند. از این رو، در گفت‌وگو از آیه، به تفصیل از اعانت بر اثم و عدوان صحبت کرده‌اند و آیه را منشأ اعتبار قاعده «حرمت

اعانت بر گناه» دانسته‌اند؛ به عنوان نمونه، محقق نراقی در بحث از آیه مورد نظر می‌فرماید: «فی حرمة المعاونۃ علی الإثم قال الله سبحانه: لا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ». وی در ادامه بدون تفکیک واژه‌ها از یکدیگر، سخن از اعانت و مساعدت به میان می‌آورد (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۷۵). همین رویه دقیقاً در کتاب مکاسب شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۵۰) اعمال گردیده است و لازم قطعی این کار، عدم تفاوت میان این سه عنوان نزد این دسته از فقیهان است.

به هر حال، در پاسخ به پرسش‌های گذشته، فقها موضع واحدی ندارند. شیخ انصاری که در فقه و اصول فقه خویش (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱ / همو، [بی‌تا]، ص ۱۰۱-۱۰۳) از این واژه (البته با خلط هر سه واژه به یکدیگر) بحث می‌کند، از اختلاف فقیهان در این‌باره پرده برمی‌دارد؛ با این عبارت: «جماعتی از متأخر المتأخرین قصد معین به تحقق حرام از سوی مباشر را در صدق اعانت معتبر می‌دانند» (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۲). برخی افزون بر قصد مزبور، تحقق معان‌علیه در خارج را نیز در تحقق مفهوم اعانت، صادق دانسته‌اند (همان، ص ۱۳۳). اکثر فقیهان حتی قصد را نیز معتبر نمی‌دانند (همان).

محقق اردبیلی فرموده است: در تحقق مفهوم اعانت، قصد مزبور یا صدق عرفی معتبر است (اردبیلی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۷ / انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۳). شیخ انصاری این گفته را در فقه پسندیده است (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۶).

با این حال، شیخ اعظم در اصول فقه پس از ارائه گفت‌وگویی طولانی درباره مفهوم اعانت، با محور قراردادن قصد تحقق پدیده مورد اعانت و عدم آن می‌فرماید: هرگاه معین، قصد تحقق فعل مورد اعانت را داشته باشد، اعانت مطلقاً صادق است؛ هر چند اعانت او کامل و در قالب ایجاد علت تام نباشد و چنانچه فاقد قصد مزبور باشد، اعانت صادق نیست؛ هر چند نمی‌توان معین را در فرض ایجاد سبب و علت تام، فاقد قصد دانست.

تعبیر شیخ در این باره این است:

لا إشكال فی صدق الإعانة عند القصد إلى المعان علیه من غیر فرق بین إيجاد العلة التامة

للمعان أو غيره ... و عدم صدقها عند عدم القصد إليه من غير فرق بين الأقسام أيضاً؛ إلّا أن فرض عدم القصد مع إيجاد السبب والعلّة بعيد؛ و لذا يستكشف من إيجادهما القصد، فيحكم بكونه إعانة، من غير توقف على الترتب أو العلم بالترتب أو العلم بالمدخلية، بل يكفي احتمال الترتب والمدخلية (همو، [بی تا]، ص ۱۰۳).

اختلاف بیان‌ها و گسست اندیشه‌ها در مثل مفهوم اعانت (که در بحث ما از مثل تعاون و معاونت نیز نمایندگی می‌کند) تا جایی است که شیخ انصاری پس از نقل برخی از اقوال در تفسیر اعانت، فاصله اقوال نقل شده را بسیار می‌داند: «و ما أبعد ما بین ما ذكره المعاصر و ما يظهر من الأكثر من عدم إعتبار القصد» (همو، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۳).

بنیان مذکور اثبات می‌کند که از راه تتبع و جست‌وجو در متون فقهی و سخن فقیهان به مفهومی معین و مورد قبول همگان یا اکثر، در مورد مفاهیم مورد گفت‌وگو به ویژه مفهوم اعانت نمی‌توان رسید. البته می‌توان مفهوم مضیقی را به عنوان قدر متیقن از معانی این واژه‌ها ارائه داد که البته چندان کارگشا نخواهد بود.

۲-۱-۲. بررسی و تحقیق

واژه‌های «إعانة»، «تعاون» و «معاونة» همگی از ماده «عون» اشتقاق یافته‌اند و به ترتیب، متعلق به باب افعال، تفاعل و مفاعله‌اند. معروف بر سر زبان‌ها و مکتوب در برخی متون این است که باب «افعال»، دلالتی بر فعل دوسویه ندارد؛ ولی این دلالت در باب «تفاعل» و «مفاعله» هست؛ با این تفاوت که «تفاعل» دلالت بر اشتراک به نحو واحد (هر دو فاعل)، هم در اعتبار و هم در اظهار دارد؛ ولی «مفاعله» دلالت بر اشتراک در اعتبار و بر فعل و قبول (یکی فاعل و دیگری مفعول) در اظهار دارد؛ با اینکه در «مفاعله» هم صدور فعل حقیقتاً از هر دو می‌باشد. عبارت /بن‌حاجب در این پیوند، این‌گونه است:

و «فَاعِلٌ» لِنِسْبَةِ أَصْلِهِ إِلَى أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ مُتَعَلِّقاً بِالْآخِرِ لِلْمِشَارَكَةِ صَرِيحاً فَيَجِيءُ الْعَكْسُ ضَمْنًا... و «تفاعل» لمشاركة أمرين فصاعداً في أصله صريحاً، نحو تشاركاً و من ثمّ نقص مفعولاً عن «فاعل» (ر.ک: استرآبادی، [بی تا]، ج ۱، ص ۹۶-۹۹).

گفتنی است در باب افعال، هرچند مشارکت و فعل دوسویه ملحوظ نیست؛ ولی

واژه «إعانة» با توجه به اشتقاقش از «عون»، حضور - دست کم - دو فرد یا دو چیز را در صدور فعل و پدیده می‌طلبد تا عون و - بالطبع - اعانت، صادق آید. نکته دیگر اینکه در باب مفاعله و تفاعل، هرچند - به گونه‌ای که بیان گردید - اشتراک در فعل ملحوظ است؛ ولی اشتراک در نحوه کار (مثلاً هردو فاعل مباشر در فعل باشند) لحاظ نشده است.

بر این اساس، می‌توان باب تفاعل و مفاعله را در جایی که دو فاعل در خلق پدیده‌ای همکاری دارند، به کار برد؛ هرچند در خلق مستقیم پدیده و ایجاد اثر، یکی از این دو، دخالت مستقیم و دیگری دخالت غیرمستقیم داشته باشد. بر این اساس، هرگاه گناهی مثل «ساخت و فروش شراب» را در نظر بگیریم که زید و عمرو در تحقق آن به یکدیگر کمک کرده‌اند؛ هرچند یکی مقدمات را تهیه کرده، دیگری مراحل نهایی ساخت و فروش را عملی کرده است، می‌توان در حق این دو نسبت به این عمل از واژه تفاعل و مفاعله بهره برد.

بر این اساس، محقق رضی، هیچ تفاوت معنایی میان مفاعله و تفاعل نمی‌بیند و آنها را مرادف می‌پندارد (همان، ص ۱۰۱).

آنچه بیان گردید، واریسی مسئله از جهت اقتضای باب تفاعل و مفاعله بود. مراجعه به لغت و عرف نیز برآیندی جز آنچه بیان گردید، ندارد؛ به عنوان نمونه گفته شده است: العون: الظهير على الأمر. و استعان به فأعانه. و تعاون القوم أعان بعضهم بعضاً (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۷ / فیومی، [بی تا]، ص ۴۳۸ / جوهری، ۱۹۹۰، ص ۲۱۶۷ / ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۵۲۵).

مطابق این متن، اعانت پاسخ به استعانت می‌باشد و معنای آن، چیزی جز کمک فردی به دیگری نیست. در این متن تعاون مرادف أعان انگاشته شده است. هر دو وقتی به کار می‌آیند که فردی به کمک (عون و مظاهرت) دیگری بیاید؛ اعم از اینکه کمک و دخالت مستقیم در خلق اثر و پدیده باشد یا در قالب مقدمه و ذی‌المقدمه عینیت یابد.

راغب در متن دیگری چنین نگاشته است: «العون: المعاونة والمظاهرة. يقال: فلان عونى أى معينى و قد أعنته. والتعاون النظار» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۵۴).

خاصیت این متن این است که *راغب*، معاونت را نیز داخل در صحنه می‌کند و آن را به مظاهرت (پشتیبانی) تفسیر می‌نماید.

حاصل مراجعه به لغت - که ما عرف عرب پیرامون این سه واژه را نیز در آن منعکس می‌بینیم - همان است که به عنوان اقتضای باب تفاعل و مفاعله گفته شد و آن چیزی نیست جز سهمیم بودن دو فرد یا بیشتر در اصل فعل و تحقق پدیده، اعم از اینکه دخالت‌ها مستقیم باشد یا باواسطه و از آنجا که مفهوم عون، کمک کردن و یاری است، باب افعال این ماده، سهمیم بودن دو فرد یا بیشتر را در خلق فعل می‌طلبد؛ اعم از اینکه دخالت معین در خلق فعل، مستقیم باشد یا باواسطه.

آری! آنچه شاید قابل انکار نباشد اینکه در کاربرد اعانت، یک نوع اصالت و تفرع ملحوظ است؛^۱ این گونه که صاحب اختیار و مالک اصلی کار، معان است و معین در تحقق پدیده به وی کمک می‌کند؛ ولی اصالت یکی و تفرع دیگری؛ غیر از دخالت مستقیم معان و دخالت باواسطه معین است. چه بسا صاحب و مالک کار (اصل و معان) شخصی باشد که در پدیده دخالت مستقیم ندارد و - برعکس - کسی در تحقق پدیده دخالت مستقیم دارد که فرع (معین) است. با این توضیح، خدشه وارد بر متن ذیل معلوم می‌گردد:

إن قضية باب التفاعل هو الاجتماع على إتيان الإثم والعدوان كأن يجتمعوا على قتل النفوس و نهب الأموال لإعانة الغير على إتيان المنكر، على أن يكون الغير مستقلاً في إتيان المنكر و هذا معيناً له بإتيان بعض مقدماته (ایروانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵ / توحیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۰ / فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۳۴).

اشتباه در گفته مذکور این است که دخالت مستقیم چند فاعل در پیدایش پدیده را اقتضای باب تفاعل می‌داند و همین نکته را تفاوت ماهوی تعاون و اعانت فرض کرده است، در حالی که این تفاوت فرضاً مشهور میان زبان‌ها و اذهان باشد، از لغت و عرف زمان صدور آیه، تأییدی بر آن نمی‌توان یافت. آنچه شاید بتوان گفت، اعتبار و لحاظ تأصل و تفرع در اعانت (تأصل معان و تفرع معین) و عدم این اعتبار و لحاظ در تعاون

۱. شاید همین وضعیت درباره مفهوم معاونت نیز حاکم باشد.

است؛ ولی تأصل ملحوظ در اعانت به معنای مباشرت در تحقق پدیده و تفرع در آن به معنای عدم مباشرت در پدیده نیست. در پیوند با مسئله مورد گفت‌وگو، یکی از کرده‌های عجیب نیز این است که محقق خوبی معاونت را جدا از اعانت فرض کرده است و آن را در ردیف تعاون ذکر می‌کند (توحیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۰)؛ به رغم اینکه نه در لغت و نه در عرف، معاونت به معنای تعاون - آن‌گونه که ایشان تعاون را تفسیر نموده است (یعنی مشارکت مستقیم همه فاعل‌ها) - نیست!

با تحقیقی که صورت گرفت، به پاسخ پرسش‌هایی که در آغاز گفت‌وگو از «تعاونوا» مطرح گردید، می‌رسیم، با این توضیح که واژه‌های «تعاون»، «إعانة» و «معاونة» هرچند متعلق به سه باب گوناگون‌اند؛ ولی به جای یکدیگر به راحتی در عموم موارد استعمال می‌شوند و تفاوتی که برخی میان تعاون و اعانت گذاشته‌اند، به طور مطلق صحیح نیست. تنها تفاوت احتمالی و قابل ذکر، ملاحظه تأصل یکی از فاعل‌ها و تفرع دیگری در پیوند با مفاهیم اعانت و معاونت و عدم این ملاحظه در ارتباط با مفهوم تعاون است. بر این اساس، مفهوم تعاون، اعم از مفهوم اعانت و معاونت می‌باشد (پاسخ پرسش اول).

در مفهوم تعاون، همکاری و مشارکت مستقیم دو یا چند نفر در ایجاد پدیده، شرط نیست (پاسخ پرسش دوم).

در صدق تعاون و واژه‌های همسوی دیگر آن، هماهنگی قصد متعاون، معین و معاون با قصد مجرمانه و گناه‌آلود طرف دوم لازم نیست؛ کافی است از سوی کمک‌کننده، پشتیبانی صورت پذیرد (پاسخ پرسش سوم).

بی‌شک در صدق واژه «عون» - که بنیان واژه‌های مورد گفت‌وگو می‌باشد - یاری‌کردن بر مقدمات قریب، شرط نشده است؛ بنابراین مظاهر در مقدمات بعید و باواسطه نیز مصداق معاونت، تعاون و اعانت است. البته نباید فاصله مقدمه و ذی‌المقدمه به اندازه‌ای زیاد باشد که به نظر کاربران واژه، رابطه قطع باشد؛ بنابراین نمی‌توان قریب‌بودن مقدمه را در صدق «عون» شرط کرد؛ چنان‌که نمی‌توان به طور مطلق (حتی در مقدمات با واسطه زیاد) این واژه را به کار برد. باید گزینه واسطی را در

این پیوند قبول کرد و تعیین آن را به عرف کاربران وانهاد، بدون اینکه بتوان برای آن حد مشخصی پیشنهاد داد (پاسخ پرسش چهارم).
 وقوع پدیده مورد اعانت در صدق تعاون، اعانت و معاونت شرط است؛ مثلاً «معاونت در قتل» وقتی به کار می‌رود که قتل صورت پذیرد، نه اینکه مقدمات آن عملی شود و اصل جرم تحقق نیابد (پاسخ پرسش پنجم).

۳-۲-۱. دخالت برخی عناصر در صدق بخشی از مفاهیم به گونه علی البدل

نکته‌ای که به نظر راقم این سطور می‌رسد و آن را کارگشا در موارد زیادی می‌بیند اینکه در بسیاری از مفاهیم که اعانت، تعاون و معاونت، بخش اندکی از این مفاهیم است، می‌توان نظریه «دخالت عناصر علی البدل» را مطرح کرد؛ بدین معنا که چند عنصر در نظر گرفته شود و گفته شود این عناصر علی البدل در صدق عنوان مورد نظر دخالت دارند؛ به عنوان مثال، در صدق عنوان «اعانت» از چهار عنصری که شمرده شد (آگاهی از قصد مباشر، قصد مجرمانه معین، قرب مقدمه و وقوع معان‌علیه)، میان قصد مجرمانه و قرب مقدمه یکی از این دو کافی است؛ یعنی اگر قرب مقدمه است، نیازی به قصد مجرمانه نیست و اگر قصد مجرمانه است، نیاز به قرب مقدمه نیست. نوآوری در این نظریه این است که بر حضور یک عنصر علی الاطلاق اصرار ندارد - آن‌گونه که در نگاشته‌ها و گفتارها هست - بلکه دو عنصر یا بیشتر را در نظر می‌گیرد و از اینها برخی را به گونه علی البدل مؤثر می‌بیند. البته ممکن است برخی عناصر مثل وقوع معان‌علیه در صدق اعانت، علی الاطلاق شرط باشد و عنصری جایگزین نداشته باشد. این نظریه هرچند به نظر ما در مقام حاضر کارایی ندارد و نیازی به آن نیست؛ ولی به عنوان یک طرح مفید می‌تواند در موارد بسیاری - که نیاز به عناصر شماری مفاهیم است - به کار آید.

۳-۱. «الإثم» و «العدوان»

در تفسیر و بیان تفاوت این دو کلمه، بیان‌های گوناگونی به منصفه ظهور رسیده است. راعب «اثم» را به هر فعلی که فاعل را از ثواب دور کند و پیمودن به سوی آن را کند

نماید و «عدوان» را به تجاوز و اخلال به عدالت در معامله، تفسیر کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۲). ابوهلال عسکری «اثم» را به هر نوع ظلم تفسیر می‌کند (ر.ک: معجم الفروق اللغویة، ۱۴۲۶، ص ۱۶، ش ۴۵). بر این اساس، جزایری عطف «عدوان» را بر «اثم» از نوع عطف خاص بر عام می‌داند (همان). محقق بجنوردی از فقیهان امامیه نیز به این تفسیر و لازم آن تصریح کرده است (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶۲). در متون تفسیری نیز گاهی اثم به «ترک ما امرالله تعالی بفعله» و عدوان به «تجاوز از حد الهی» تفسیر شده است (طبری، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۸۰).

این تفسیر از اثم و عدوان مورد قبول برخی مفسران دیگر نیز واقع شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰۸۹)؛ همان‌گونه برخی مفسران از تفسیر اول، استقبال کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۱۷).

به نظر می‌رسد مطابق تفسیر دوم، رابطه عدوان و اثم، رابطه خاص و عام نیست، بلکه هر دو به نوعی خروج از امر و حریم الهی است؛ با این تفاوت که در زمان کاربرد اثم، ساحت گناه و مخالفت فعل با فرمان الهی به انجام یا ترک در نظر گرفته می‌شود و در وقت کاربرد عدوان، تجاوز از مرز و حریم الهی مطرح نظر است. بر این اساس، این دو کلمه هرچند در مفهوم، متباین‌اند؛ ولی در صدق بر افراد، متساوی و متساوق می‌باشند، در حالی که براساس تفسیر اول، این دو لفظ مفهوماً متباین‌اند و مصداقاً رابطه عام و خاص مطلق دارند.

۲. مدلول تصدیقی آیه

گفت‌وگو از مدلول تصدیقی آیه را با طرح چند پرسش (که پیش‌تر به آنها اشاره شد) و پاسخ به آنها به انجام می‌رسانیم. پرسش‌های مطرح نظر عبارت‌اند از:

۱. آیا آیه مبین حکم شرعی است یا مبین یکی از مقاصد کلی شریعت؟
۲. آیا دلالت آیه را بر حکم شرعی تحریمی می‌توان پذیرفت؟
۳. آیا تعاون در آیه، از اعانت و معاونت نیز نمایندگی می‌کند و واژه «تعاون» با مفهوم

ویژه خود، خصوصیت و موضوعیت ندارد و یا آیه مورد بحث، عهده‌دار بیان حکم اعانت یا معاونت بر اثم و عدوان نیست؟
 ۴. آیا دلالت آیه بر حکم شرعی بطلان عقود، پذیرفتنی است؟

۲-۱. دلالت یا عدم دلالت آیه بر بیان حکم شرعی

پیش فرض همه فقیهانی که به گونه‌ای از آیه مورد بحث، گفت‌وگو کرده‌اند، دلالت آیه بر بیان حکم شرعی (تحریم یا کراهت و یا ...) است؛ ولی به نظر می‌رسد، می‌توان در اصل این پیش فرض تردید روا داشت و گفت: این آیه (هر دو فقره آن) مثل آیات «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ» (نساء: ۳۶) و «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱۹۴)، مبین خطوط کلی رسالت پیامبر و مقاصد عالی و کلی خداوند است، نه مبین حکمی خاص! و ما دلیلی بر حمل این آیه بر بیان حکم مولوی و تشریحی (اعم از امضایی یا تأسیسی) نداریم.

توضیح مطلب: ادله صادر از پیامبر و ائمه در همه موارد به انگیزه تشریح یا بیان شریعت و حکم الهی نیست. شأن قضاوت و ولایت در ایشان (به ویژه در پیامبر) گاه مقتضی است که ادله‌ای از این ناحیه از ایشان صادر گردد؛ چنان‌که ممکن است برخی گزاره‌ها در کلام ایشان از این نواحی نباشد. برخی با اینکه در این باره به طور کامل فحص نکرده‌اند، کلمات صادر از رسول را صادر از دوازده ناحیه و شأن می‌دانند؛ بدین قرار: تشریح، فتوا، قضا، امارت، هدی، صلح، مشورت‌دادن به مستشیر، نصیحت، تکمیل نفوس، تعلیم حقایق عالیه، تأدیب و تجرّد از ارشاد (ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ص ۱۴۰ / علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۴۹۵-۵۱۰).

از جمله نواحی منشأ صدور کلام از پیامبر و ائمه، بیان مقاصد کلی شریعت و اهداف کلان صاحب شریعت است. این سخنان، چون به انگیزه بیان شریعت نیست، قابل تمسک برای اثبات حکم نخواهد بود.

در مورد قرآن کریم بسیاری از این وجوه همچون شأن قضاوت، امارت محتمل نیست؛ ولی بیان مقاصد، ارشاد به تکمیل نفوس و امثال آن، احتمالی غیرقابل دفع است.

پرسشی که با این توضیح رخ می‌نماید اینکه با نبود قرینه‌ای خاص بر حمل آیه‌ای بر بیان شریعت یا غیر آن، چه باید کرد؟ آیا دلیلی عام و اصلی فراگیر بر تعیین حمل بر جهتی خاص (مثلاً حمل بر بیان شریعت) داریم؟ آیه مورد بحث از کدام دسته است؟ آیا قرینه‌ای خاص را در این جهت با خود دارد؟

مشهور فقها اصل اولی و ظهور در قرآن و ادله صادر از معصوم را حمل بر تشریح یا بیان شریعت می‌دانند، مگر اینکه خلاف آن ثابت گردد. بر این اساس، در آیه مورد بحث نیز همین‌گونه مشی کرده‌اند.

واقع امر اینکه پذیرش این اصل و ظهور، به رغم استقبالی که از آن شده است، کار آسانی نیست؛ زیرا هرچند ابدی و جهانی بودن پیام‌های متکفلان بیان شریعت (به ویژه قرآن)، مؤید این اصل است؛ ولی نظارت شارع بر همه شئون، تکفل هدایت، تربیت و دخالت در شئون آدمیان - بدون اینکه به جهت شرعی مربوط باشد - داشتن مقاصدی کلان و بیان آن در ادله، جریان این اصل را در ضیق و شداد قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، گاه قانونگذار شأن و سمت دیگری جز تقنین ندارد؛ ولی گاه علاوه بر این شأن، سمت هدایت، تربیت و امثال آن را نیز دارد. در این صورت، جریان اصالة التشریح و حمل ادله بر بیان شریعت تا اندازه‌ای مشکل می‌نماید!

با این حال، به نظر می‌رسد با توجه به ابدی و جهانی بودن شریعت و عدم منافات برخی شئون همچون شأن هدایت و تربیت با بیان شریعت، حمل گزاره‌های شرعی بر تشریح، مقتضای حکمت است، مگر موردی خلاف آن ثابت شود و این همان نظر مشهور یا همه فقیهان است.

در مورد آیه مورد بحث نیز این اصل جاری است، ضمن اینکه سیاق (پیش و پس) آیه، بودن آیه در سوره مائده است که جزء آیات نازل در اواخر عمر پیامبر می‌باشد و قاعدتاً با بیان شریعت تناسب دارد، نه بیان مقاصد (مقاصد را در نخستین مراحل کار و برنامه اعلان می‌کنند). روشن بودن متعلق حکم (تعاون) و اولی بودن این عنوان^۱ نیز از

۱. از نشانه‌های حمل یک نص بر بیان مقاصد این است که متعلق حکم روشن نباشد و نیازمند تبیین قانونگذار باشد؛ مانند «اعبدواالله» و «اتقواالله» یا عنوان ثانوی که سرفصل عناوین خُرد است (مثل

قراین و شواهد حمل بر بیان شریعت است. بر این اساس، حمل آیه بر بیان شریعت (نظر فقها)، متعین و مقبول است (پاسخ پرسش اول).

۲-۲. دلالت یا عدم دلالت آیه بر حکم شرعی تحریم

گزینه مختار را با بیان چند نکته به فرجام می‌رسانیم:

در مفهوم‌شناسی «تعاون» معلوم شد که تعاون مفهومی گسترده است و به هر نوع سهم‌داشتن در تحقق فعل و پدیده اطلاق می‌گردد. مساهمت مستقیم و قریب‌بودن مقدمات، شرط نیست؛ چنان‌که در صدق عنوان «تعاون»، وحدت قصد یک فاعل با فاعل دیگر شرط نیست. بر این اساس، «تعاون بر اثم و عدوان» صادق است؛ هرچند متعاون، قصد تحقق اثم و عدوان را نداشته باشد؛ در جایی که طرف دیگر، چنین قصدی داشته باشد.

آنچه بیان گردید، اقتضای این واژه در عرف و لغت است و وقوعش در آیه نیز به آن ویژگی خاصی نداده است.

براساس آنچه پیش‌تر گذشت، استنتاج تحریم از «لاتعاونوا» - که با ظهور نهی در تحریم موافق می‌باشد - برخاسته از مضیق‌دانستن مفهوم تعاون است، وگرنه مستلزم تحریم اموری است که ضرورت فقه و نصوص شرعی،^۱ بر عدم حرمت آنهاست. به

عدل، ظلم و حریت) باشد و در آیه مورد گفت‌وگو، هیچ‌یک از این نشانه‌ها نیست (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳-۱۵۴).

۱. مخالفت موسع‌انگاری مفهوم تعاون و - بالتبع - مخالفت موسع‌انگاشتن حرمت تعاون بر اثم و عدوان با ضرورت فقه را در متن ملاحظه کردید. مخالفت مزبور با نصوص شرعی را نیز می‌توان در معتبره ذیل ملاحظه کرد. متن روایت، این‌گونه است: «عن ابن فضال قال: کتبتُ إلی أبي الحسن الرضا أسئله عن قوم عندنا یصلون و لا یصومون شهر رمضان! و ربّما احتجت إلیهم یحصدون لی، فإذا دعوتهم إلی الحصاد لم یجیبونی حتی أطمعهم و هم یجدون من یطعمهم فیذهبون إلیهم و یدعونی و إنا أضحیک من إطعمهم فی شهر رمضان؟ فکتب بخطّه أعرفه: أطمعهم» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۱۰).

مطابق این حدیث، ابن‌فضال از به کارگرفتن کارگرانی که در ماه رمضان روزه نمی‌گیرند، می‌پرسد و امام اذن غذا دادن به آنها را در نهار رمضان می‌دهند؛ با اینکه مطابق تفسیری که از واژه‌های اعانت و تعاون صورت گرفت، عمل مزبور مصداق روشن اعانت و تعاون بر معصیت است؛ با این حال، امام اذن به این کار را صادر فرموده‌اند.

همین دلیل، برخی تضییق مزبور را در مفهوم تعاون و اعانت پذیرفته‌اند، فقط به این دلیل که اگر مفهوم تعاون موسع باشد، مستلزم بطلان یا حرمت معاملات اکثر مردم می‌باشد و این لازمه ناصحیح است (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۲ / عاملی، [بی تا]، ج ۴، ص ۳۸ / توحیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳).

خداشه‌ای که بر پذیرش این تضییق است، نبود دلیلی از لغت و عرف بر تأیید آن می‌باشد! برعکس، آنچه از لغت و عرف در اطراف مفهوم تعاون و دیگر مفاهیم همسان با آن به دست می‌آید، توسعه گستره این مفهوم و امثال آن است.

بنیان مذکور، فقیه را ناگزیر می‌سازد که یا از ظهور «لا» در تحریم دست بردارد و یا تعاون در آیه را بر تعاونی که با حرمت سازگار باشد، حمل نماید؛ هرچند اقتضای لغت و عرف غیر از این باشد. به نظر می‌رسد با توجه به قطعی بودن و صراحت تعاون در معنای عام، برعکس «لا» که در دلالت بر تحریم ظاهر است، نه صریح و با توجه به دخول «لا» بر ماده تعاون - که بالطبع در دلالت تابع آن است، نه متبوع - لازم است از ظهور «لا» در تحریم، دست برداریم و آن را مستعمل در جامع تنزیه و تحریم یا مجموع هر دو بدانیم. گفتنی است اصرار بر دلالت «لا» در آیه بر تحریم و پذیرش اشراب تضییق در مفهوم تعاون، با توجه به برخی نصوص و رویکرد تسهیل و سهولتی که روح شریعت مطهر است، پذیرفتنی نیست و صرف این که قصد بر تحقق اثم و عدوان را در صدق تعاون اضافه نماییم، کار به سرانجام نمی‌رسد؛ زیرا تعاون بر اثم و عدوان، هرچند به قصد تحقق اثم و عدوان باشد، مطلقاً حرام نیست؛ مگر اینکه مباشرت را نیز اضافه نماییم و اگر مساعدت بر مقدمات است، آن را به مساعدت بر مقدمات قریب، مقید سازیم و این در حالی است که هیچ‌یک از این امور دلیلی مساعد ندارد.

حاصل آنچه گذشت، عدم دلالت آیه بر تحریم تعاون بر اثم و عدوان می‌باشد. در اینجا می‌توان از سیاق آیه، چون عدم دلالت «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» بر حکم الزامی مدد جست و آن را شاهدهی (نه دلیل) بر عدم دلالت آیه بر تحریم تعاون بر اثم و عدوان

دانست. ادامه آیه که جمله «وَأَتَقُوا اللَّهَ» است نیز می‌تواند اشعار دیگری بر این مدعا باشد؛ زیرا جمله مزبور بر فرض که مبین حکم شرعی باشد و نه مبین مقاصد الشریعة^۱، با توجه به مراتب متفاوت تقوا، بی‌شک دلالتی بر حکم الزامی ندارد و در مجمع مطلوبیت یا مجموع مطلوب لازم و غیرلازم به کار رفته است. روشن است این تحقیق، هرچند در برآیند، با نظریه‌ای که پیش‌تر گذشت و مصرّ بر عدم دلالت آیه بر تحریم تعاون بود، یکی است؛ ولی - چنان‌که ملاحظه گردید - در فرآیند رسیدن به نتیجه، کاملاً متفاوت و جدید است. با این توضیح، زخمی‌کارا بر استدلال به کریمه مورد بحث برای اثبات حرمت مطلق تعاون بر اثم و عدوان، وارد می‌گردد؛ هرچند اندیشه مشهور، موافق این استدلال است (پاسخ پرسش دوم).

۲-۳. نمایندگی یا عدم نمایندگی مفهوم تعاون در آیه از مفاهیم اعانت و معاونت

مقصود از عنوان مذکور این است که آیا «لاتعاونوا علی الإثم والعدوان» در آیه مورد گفت‌وگو، موضوعیت دارد و شامل اعانت یا معاونت بر اثم و عدوان نمی‌گردد یا اینکه جمله مزبور شامل مفاهیمی چون اعانت و معاونت نیز می‌شود و از آیه می‌توان حکم آن مصادیق را نیز استنباط کرد، بدون اینکه نیاز به مثل قیاس یا الغای خصوصیت باشد؟!

روشن است که این پرسش وقتی مجال حضور دارد که مفاهیم اعانت و معاونت با مفهوم تعاون متفاوت باشد، وگرنه با مترادف‌انگاری این مفاهیم، پرسش مزبور بی‌مجال است؛ چنان‌که با انگاره تساوق مصداقی این مفاهیم یا اعم‌بودن مفهوم تعاون از بقیه در مصداق، پرسش مزبور و پاسخ به آن بی‌ثمر خواهد بود. همچنین، حضور جدی پرسش مزبور و پاسخ به آن زمانی است که آیه را دالّ بر حکم تحریمی بدانیم، وگرنه براساس عدم دلالت آیه بر حکم الزامی تحریم، این گفت‌وگو اثر فقهی کمتری خواهد داشت. مخاطبان این قلم فراموش نکرده‌اند که ما در قسمت پیشین به تفاوتی روشن میان

۱. گزینه مختار، دلالت این فقره از آیه بر مقاصد الشریعه است.

این مفاهیم نرسیدیم و کاربرد این مفاهیم را به جای یکدیگر در عموم موارد پذیرفتیم. تنها تفاوت احتمالی و قابل ذکر را ملاحظه تأصل یکی از فاعل‌ها و تفرع دیگری در کاربرد مفاهیم اعانت و معاونت و عدم این ملاحظه در کاربرد مفهوم تعاون دانستیم. به هر حال، بر فرض‌انگاره تفاوت میان مفاهیم مذکور، برخی بر اصالت و موضوعیت داشتن این مفهوم در آیه اصرار دارند و بر استدلال به آیه، جهت اثبات حکم اعانت بر اثم و عدوان، اشکال دارند و این در حالی است که برخی - حتی بر فرض انگاره تفاوت - صلاحیت آیه را در استدلال بر حکم مثل اعانت بر اثم و عدوان نیز می‌پذیرند؛ برای نمونه، به متن ذیل توجه نمایید:

إن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الأشخاص لإيجاد أمر من الخير أو الشر لیکون صادراً من جميعهم، كتهب الأموال و قتل النفوس و بناء المساجد و القناطر، و هذا بخلاف الإعانة فإنها من الإفعال، و هي عبارة عن تهيئة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير فی فعله، و عليه فالنهي عن المعاونة على الإثم لا يستلزم النهی عن الإعانة على الإثم. فلو عصى أحد فأعانه الآخر فإنه لا یصدق علیه التعاون بوجه، فإن باب التفاعل یقتضى صدور المادّة من كلا الشخصین (توحیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۰ / ایروانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵).

نقل و نقد این متن پیش‌تر گذشت. آنچه در مجال حاضر از نقل این متن مطمح نظر است، تصریح ماتن محترم بر گسست فقهی تعاون بر اثم و عدوان از اعانت است. ضمناً - به دلیلی که برای ما اصلاً معلوم نیست - ماتن معاونت بر اثم و عدوان را مرادف با تعاون بر اثم و عدوان دانسته است و در متن پیش‌رو، از تعاون به معاونت تعبیر کرده است!

بررسی و تحقیق: گسست خطاب به افراد از خطاب به مجتمع و مجموعه مکلفان؛ در گذشته بر اعم‌بودن مفهوم تعاون از اعانت و احتمال ترادف دو مفهوم تعاون و معاونت تأکید گردید و در دلالت آیه بر حکم الزامی تحریم، شبهه کردیم. بر این اساس، بحث حاضر، بحث مؤثر و کارآیی در بیان محدوده و گستره آیه نیست. با وجود این، به دلیل وجود اندیشه‌ای قوی بر نامرادف‌انگاری تعاون و اعانت و دلالت آیه بر تحریم تعاون بر اثم و عدوان، نه اعانت، این بحث را برقرار کردیم تا اثبات نماییم که حتی بر فرض

نامرادف‌انگاری این سه مفهوم، باز هم می‌توان از آیه در اثبات حکم معاونت و اعانت بر اثم و عدوان بهره برد و بر فرض که تعاون بر اثم و عدوان حرام باشد، معاونت و اعانت بر این دو امر نیز حرام است و حرمت مزبور را می‌توان به آیه نسبت داد؛ با این بیان که خطابات قانونگذار، گاه خطاب به فرد خاص در قضیه شخصیه است و گاه به جمع؛ ولی به نحو انحلال در موضوع و عام استغراقی، به گونه‌ای که هر فرد مکلف است؛ مانند اکثر اوامر و نواهی شرع، اعم از اینکه به امتثال برخی از دیگران ساقط نگردد (عینی) یا ساقط گردد (کفایی)؛ ولی گاه مجتمع و مجموعه مکلفان مورد خطاب‌اند؛ به گونه‌ای که همه مکلفان یک واحد اعتباری فرض گردیده، موضوع تکلیف قرار گرفته‌اند. در این موارد خطاب به فرد خاص نیست؛ چون قضیه حقیقیه و کلی است؛ چنان‌که خطاب به جمع - به گونه‌ای که بیان کردیم - (همه باید اقدام کنند و...) نیست، بلکه سنخ تکلیف اقتضا می‌کند که قانونگذار «امت» را در نظر گیرد و وی را مکلف سازد. البته امت، نهادی جدا از افراد نیست؛ ولی در اعتبار قانونگذار و آثار فقهی تفاوت می‌کند؛ مثلاً از آثار فقهی این گونه خطابات این است که متصدی اجرا (اگر تکلیف وجوبی باشد)، تک‌تک افراد نیستند، بلکه «ممثل‌المجتمع» مکلف است.^۱

با این توضیح می‌توان گفت مخاطب در مثل «و لاتعاونوا علی الإثم والعدوان»، مجموعه امت مکلف است. امت به عنوان یک مجموعه نباید همکار یکدیگر در گناه باشند و ما وقتی امت را در نظر بگیریم، بر اعانت آنها تعاون صادق است؛ همان‌گونه که وقتی اعانت زید به عمرو و اعانت عمرو به زید را (مجموعاً) در نظر بگیریم، «تعاون» حقیقتاً و نه مجازاً صادق است. بر این اساس، می‌توان گفت هرچند اعانت - به حسب فرض - غیر از تعاون است و حرمت دوم دال بر حرمت اول نیست؛ ولی در خطاب به مجموعه، بر اعانت‌ها تعاون صادق است و به حکم آیه کریمه حرام خواهد بود.

۱. این نظریه در میان برخی مفسران، ابراز گردیده است؛ هرچند به طور کامل به جوانب فقهی و اصولی آن پرداخته نشده است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۲۰، ج ۱۷-۱۸، ص ۳۸۴ / رازی، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۲۲۴ / همان، ج ۲۳، ص ۱۴۴-۱۴۵ / طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۷۹). تعداد کمی از فقیهان نیز اشاراتی به این بحث دارند؛ هرچند جمع کلمات ایشان کمی سخت می‌نماید (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۶۹-۵۷۰ / همان، ج ۲، ص ۶۳-۲۷۴ / علی‌دوست، ۱۳۸۸، ص ۶۰۵-۶۰۹).

محقق بجنوردی، برآیند تحقیق مذکور را با فرآیند دیگری سامان داده است؛ ایشان پس از نقل اندیشه نامرادف‌انگاری تعاون و اعانت و حصر دلالت آیه بر حرمت تعاون بر اثم و عدوان، در نقد آن می‌فرماید:

فرمان خداوند به تعاون بر برّ و تقوا و نهی او از تعاون بر اثم و عدوان به اعتبار فعل واحد در یک واقعه و قضیه نیست؛ خطاب در آیه به همه مؤمنان و مسلمانان است. بر این اساس، هرگاه زید در فعل خاصی که عمرو انجام می‌دهد، معین عمرو بود و بالعکس - عمرو در فعل دیگری که زید عهده‌دار انجام آن است، به زید کمک نمود، می‌توان از تعبیر «تعاون» بهره برد و در مورد این دو از واژه «تعاونوا» - که به معنای کمک کردن زید به عمرو و کمک نمودن عمرو به زید در مجموعه دو فعل است - بهره برد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶۱).

بیانی که محقق بجنوردی در اثبات مقصود دارد، هرچند روان‌تر از بیان سابق - که حاصل اندیشه راقم این سطور می‌باشد - می‌نماید؛ ولی مبتلا به این زخم است که در فقه و اصول، هر فعلی را فارغ از فعل دیگر و حکم هر فاعلی را فارغ از فاعل دیگر در نظر می‌گیرند و در مورد آن داوری می‌نمایند. حال اگر در مدرسانی زید به عمرو در تحقق اثم و عدوان، «تعاون» صادق نیست، نمی‌توان این واژه را با توجه به مدرسانی عمرو به زید، به کار برد و کار مدرسانی زید به عمرو را مصداق تعاون بر اثم و عدوان دانست و حکم تعاون را بر آن بار کرد. با اینکه کار زید، جز اعانت بر اثم و عدوان نیست؛ ولی در بیان سابق، این زخم وجود ندارد، بلکه خطابی واحد به مجتمع فرض می‌شود و حکم مناسب به آن تعلق می‌گیرد و در امثال، هر فردی موظف به رعایت آن می‌گردد.

با تحقیقی که گذشت، می‌توان تعاون در آیه را نماینده معاونت و اعانت نیز دانست و بر فرض نامرادف‌انگاری این عناوین و عام‌نبودن مفهوم تعاون در مصداق نسبت به مفهوم اعانت و معاونت، باز هم از آیه مورد بحث در اثبات حکم اعانت و معاونت بر اثم و عدوان می‌توان بهره برد (پاسخ پرسش سوم).

۲-۴. دلالت یا عدم دلالت آیه بر بطلان قراردادهایی که مصداق تعاون بر اثم و عدوان است

منظور از عنوان مذکور این است که بنا بر انگاره دلالت آیه مورد بحث بر تحریم قراردادهایی که مصداق تعاون بر اثم یا عدوان است، می‌توان با استناد به آیه، به بطلان این قراردادها فتوا داد. روشن است که فرضیه رقیب این گزینه، عدم صحت این فتوا و حصر دلالت آیه بر تحریم است.

با این توضیح معلوم گردید که بحث حاضر فقط در فرض دلالت آیه بر تحریم تعاون بر اثم و عدوان، مطرح می‌باشد، وگرنه بنا بر رأی مختار که چنین دلالتی را نمی‌پذیرد، این بحث مجال حضور ندارد.

آری! هرگاه قراردادی از مصداق تعاون بر اثم و عدوان حرام باشد، گفت‌وگوی مزبور در مورد آن بجاست.

بحث را با تتبع از برخی متون فقهی آغاز می‌کنیم و به نقد، بررسی و تحقیق در مسئله خاتمه می‌دهیم.

۱-۲-۴. تتبع

در پیوند با مسئله پیش‌گفته، متون ذیل به منصفه ظهور رسیده است که به برخی اشاره می‌کنیم:

الف) ثم کلّ مورد حکم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فسادالبيع لتعلق النهی بما هو خارج عن المعاملة، أعمى الإعانة علی الإثم أو المسامحة فی الردع عنه ... (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۴۵ / برای دیدن برخی دیگر از متون، ر.ک: خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۹ / تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، صص ۹۰ و ۱۰۲-۱۰۳).

شیخ انصاری در این متن با اشاره به پنج صورت از موارد اعانت به غیر بر تحقق حرام، می‌فرماید: چون نهی به عنوان معامله تعلق نگرفته است و به عنوانی خارج و عارض بر آن تعلق گرفته است، موجب فساد و بطلان معامله نخواهد بود؛ هرچند نهی از معاملات را دالّ بر بطلان آنها بدانیم.

ب) ثم على القول بحرمة الإعانة على الإثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع في شيء من الشقوق التي ذكرها المصنف؛ إذ الإعانة على الإثم إنما تتحقق بالتسليم في الخارج و من الواضح أن بينهما و بين البيع عموماً من وجه (توحیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۵).

محقق خوئی در گفته مذکور با اشاره به آنچه شیخ انصاری فرموده است، نه تنها بیع را در فرض تعاون بر اثم، باطل نمی‌داند، بلکه حرمت آن را نیز انکار می‌کند؛ به این دلیل که بیع مستلزم تسلیم و تسلیم کالا نیست و آنچه مصداق اعانت بر اثم می‌باشد، تسلیم و تسلیم کالا است.

۲-۴-۲. نقد، بررسی و تحقیق

مسئله مورد گفت‌وگو یکی از مصادیق مسئله کلان دلالت یا عدم دلالت نهی در معاملات، بر بطلان آن است.

در آن مسئله کلان، دو گفت‌وگوی مهم وجود دارد؛ گفت‌وگوی اول، دلالت نهی بر بطلان معامله یا تحریم آن یا هردو می‌باشد؛ گفت‌وگوی دوم، دلالت نهی تحریمی از معامله بر بطلان آن (افزون بر حرمت تکلیفی) است. طبیعی است گفت‌وگوی تفصیلی از آن را باید به مجال دیگری موکول کرده، در حال حاضر به اشارتی اکتفا کرد. بر این اساس، با نقد متونی که گذشت، مسئله مورد نظر را به اجمال بررسی می‌کنیم و با بیان رأی مختار، تحقیق را به فرجام می‌رسانیم.

در نقد متن نخست از شیخ انصاری می‌توان گفت هرگاه فرض بر این باشد که معامله و قراردادی مصداق حرام و مبعوضی از مبعوضات شرعی است (و بالطبع، بنا بر مسلک منسوب به عدلیه، دارای مفسده لازم الاجتناب است)،^۱ چگونه می‌توان آن را صحیح و مشمول ادله تصحیح و انفاذ معاملات دانست و دلیل آن را صرفاً تعلق نهی به عنوانی خارج از عنوان معامله پنداشت؛ هرچند عنوان مزبور منطبق بر معامله شده است؟!

آیا عرف و فهم مخاطبانِ نصوص شرعی - که مرجع و سنجه داوری در این مقام

۱. همه این موارد از مفروضات شیخ انصاری در متن پیش نقل شده است.

است - موافق این اندیشه می‌باشد که شارع از سویی انجام معامله‌ای را جرم و گناه تلقی کند و از سوی دیگر، به ترتیب اثر بر آن فرمان دهد و متخلف از ترتیب اثر را مجازات نماید؟! به نظر نگارنده، هرچند از نظر عقلی منافاتی میان نهی از عقد یک قرارداد و امر به ترتیب اثر بر فرض عقد آن قرارداد نیست؛ ولی نزد عقلا و عرف - هرگاه دلیل خاصی نباشد - میان این دو منافات است.

در متن دوم از محقق خوئی، گویا مثل بیع معاطاتی نادیده گرفته شده، تمرکز بر قراردادهای بالصیغه شده است و تسلیم و تسلیم امری خارج از آن قلمداد گردیده است، در حالی که عموم معاملات براساس معاطات صورت می‌گیرد. مناسب بود ماتن محترم، قراردادها را در گفت‌وگوی حاضر در هر دو فرض (معاطات و بالصیغه)، مطمح نظر خویش قرار می‌داد.

جدا از نقد متون پیشین، در بررسی و تحقیق مسئله باید گفت هرگاه معامله در قالب معاطات انشا شود و با تسلیم یک‌جانبه یا دوجانبه کالا محقق گردد و فرض بر این باشد که انجام معامله به این‌گونه، مصداق تعاون بر اثم است، نمی‌توان به صحت چنین معامله‌ای رأی داد. سند این ادعا، گذشته از آنچه پیش از این گفته شد (ناسازگاری تحریم و امضا)، برخی روایات معتبر می‌باشد؛ به عنوان مثال، زراره از امام باقر نقل می‌کند:

از امام در مورد عبیدی پرسیدند که بدون اذن مولایش ازدواج کرده است؟ امام فرمودند: اختیار این کار با مولای اوست. می‌تواند نکاح را اجازه دهد و می‌تواند بین زن و شوهر جدایی بیندازد. زراره گوید: به امام عرض کردم که دو تن از فقیهان عامه و پیروانشان بر این باورند که اصل نکاح فاسد است! امام فرمودند: «إنه لم یعص الله إنما عصى سیده فإذا أجازة فهو له جائز» (کلینی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۴۷۸).

مطابق مفهوم این روایت، هرگاه عقد و انشای قراردادی، مصداق عصیان الهی باشد، فاسد و غیرقابل اصلاح خواهد بود. این مفهوم به گونه روشن‌تری در معتبره دیگری از زراره بیان گردیده است.

روایت به این صورت است که زراره - پس از شنیدن بیان مذکور - می‌گوید:

مگر نه این است که عبد در اصل نکاح عصیان کرده است؟ امام در پاسخ وی می‌فرماید: «إنما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاص لله إنما عصى سیده و لم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نکاح في عدة و أشباهه» (همان، ح ۲).

چنانچه معامله در قالب صیغه (و بدون تسلیم کالا) صورت پذیرد، در صورتی که به هر دلیل معامله انجام شده جامع شرایط به تسلیم و تسلیم کالا نینجامد، معامله مزبور به دلیل اینکه مصداق تعاون بر اثم نیست، صحیح است؛ همانند موردی که تسلیم و تسلیم رخ دهد؛ ولی طرف مقابل کالا را در راه فساد مصرف نکند؛ اما هرگاه معامله مزبور به فرجام رسد، یعنی قبض و اقباض صورت پذیرد و کالا در مسیر باطل و حرام صرف گردد، نمی‌توان معامله مزبور را تعاون بر اثم ندانست و آن را صحیح انگاشت! گویا فرجام معامله و امور پس از آن در تعنون انشای معامله به تعاون بر اثم تأثیر می‌گذارد، آن را مصداق حرام و صحت آن را در ضیق و شداد قرار می‌دهد.

ممکن است گفته شود آنچه مصداق تعاون بر اثم می‌باشد، تسلیم کالا است و تسلیم کالا به عقد قرارداد ربطی ندارد؛ بر این اساس، معامله صحیح است، ولی بر عهده طرف قرارداد است که کالا را به شخصی که آن را در مسیر باطل صرف می‌کند، تحویل ندهد. اما این سخن قابل قبول نیست؛ زیرا - چنان که اشاره شد - تسلیم کالا از تبعات عقد قرارداد می‌باشد و این عقد قرارداد است که این زمینه را به وجود آورده است. افزون بر این، شارع مقدس در یک جعل کلی و قانون عام، هرگز معامله‌ای را که (مثلاً) فروشنده در آن از اقباض کالا به مشتری منع شده باشد، امضا نمی‌کند؛ هرچند در قضایای شخصیه ممکن است یک قانونگذار، چنین قانونی را جعل نماید.

خلاصه اینکه هرگاه معامله‌ای مصداق تعاون بر اثم باشد - تا زمانی که مصداق تعاون است - باطل می‌باشد؛ اعم از اینکه با معاطات واقع شود یا با صیغه منعقد گردد. با این توضیح، پرسش چهارم از پرسش‌های مذکور در این گفتار نیز پاسخ داده شد.

۳. اعانت بر اثم و عدوان در قوانین جمهوری اسلامی ایران

در قوانین جمهوری اسلامی ایران به جز آیین‌نامه اجرایی لایحه استقلال کانون وکلا،

به روشنی از عنوان اعانت بر اثم و عدوان یاد نشده است. ماده ۴۴ آیین‌نامه اجرایی لایحه قانونی استقلال کانون وکلای دادگستری مصوب ۱۳۳۴، در بیان وظایف و اختیارات وکیل، وی را موظف دانسته است که در مواردی که شائبه تضییع حقوق مردم وجود دارد، موکلان را به رفع ستم ارشاد نموده و از مساعدت در جور امتناع نمایند و با علم به محق نبودن شخص از پذیرش دعوی که مصداق تعاون بر اثم باشد، خودداری کرده و همچنین، از تشویق موکل به طرح شکایت در مراجع نظارتی به منظور ارباب محکمه خودداری نمایند.

با وجود این، حقوقدانان در تبیین برخی مقرره‌ها در قانون مدنی و قانون مجازات اسلامی به دلیل اعانت بر اثم و عدوان اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه، بند ۴ ماده ۱۹۰ قانون مدنی، مشروعیت جهت قرارداد را یکی از شرایط اساسی صحت قرارداد دانسته است و قرارداد با جهت نامشروع را در فرضی که جهت مزبور در قرارداد ذکر شده باشد، در ماده ۲۱۷ باطل دانسته است. دلیل مهمی که می‌توان برای بطلان معامله با انگیزه نامشروع یافت، ممنوعیت همیاری بر اثم و عدوان است.

نهاد «معاونت در جرم» - هم پیش از انقلاب اسلامی و هم پس از انقلاب - موادی از قوانین جزایی را به خود اختصاص داده است. در حال حاضر، قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، مواد ۱۲۶ تا ۱۲۹ را به معاونان جرم اختصاص داده است:

ماده ۱۲۶ - اشخاص زیر، معاون جرم محسوب می‌شوند:

الف) هرکس دیگری را ترغیب، تهدید، تطمیع یا تحریک به ارتکاب جرم نماید، یا با دسیسه یا فریب یا سوء استفاده از قدرت، موجب وقوع جرم شود؛

ب) هرکس وسایل ارتکاب جرم را بسازد یا طریق ارتکاب جرم را به مرتکب ارائه دهد؛
پ) هرکس وقوع جرم را تسهیل کند.

تبصره: برای تحقق معاونت در جرم، وحدت قصد و تقدم یا اقتران زمانی بین رفتار معاون و مرتکب جرم شرط است. چنانچه فاعل اصلی جرم، جرمی شدیدتر از آنچه مقصود معاون بوده است، مرتکب شود، معاون به مجازات معاونت در جرم خفیف‌تر، محکوم می‌شود.

ماده ۱۲۷ به مجازات معاون اختصاص یافته است و برای معاون، بسته به اینکه

مجازات قانونی جرم معان علیه چه چیزی باشد، مجازات در نظر گرفته است.

مطابق ماده ۱۲۸:

هرکس از فرد نابالغ به عنوان وسیله ارتکاب جرم مستند به خود استفاده نماید، به حداکثر مجازات قانونی همان جرم محکوم می‌گردد. همچنین، هرکس در رفتار مجرمانه فرد نابالغی معاونت کند، به حداکثر مجازات معاونت در آن جرم محکوم می‌شود.

ماده ۱۲۹ نیز حاکی از آن است که سرنوشت معاون به سرنوشت مرتکب جرم، گره

نخورده است؛ بنابراین:

هرگاه در ارتکاب رفتار مجرمانه، مرتکب به جهتی از جهات شخصی مانند صغر و جنون قابل تعقیب نباشد و یا تعقیب یا اجرای مجازات او به جهتی از این جهات، موقوف گردد، تأثیری در تعقیب و مجازات معاون جرم ندارد.

نتیجه

مشهور فقیهان، نهی در آیه را دال بر تحریم اعانت و تعاون بر اثم و عداون می‌دانند؛ ولی با توجه به معنای «تعاون»، این اندیشه ناصحیح است. نظر صحیح، هدایت نهی در آیه به جامع یا مجموع تحریم و تنزیه است.

واژه‌های اعانت، معاونت و تعاون به یک معناست و فقط تفاوت احتمالی اعتبار

تأصل و تفرع در دو مفهوم اول و عدم اعتبار آن در مفهوم اخیر می‌باشد.

وقوع معان علیه در صدق این مفاهیم معتبر است. عناصر دیگری نیز به گونه

علی‌البدل در صدق این مفاهیم معتبر می‌باشد.

رابطه مصداقی اثم و عداون بنا بر نظر مشهور، رابطه عام و خاص مطلق است. این

نظر طبق برخی وجوه در تفسیر اثم و عداون ناصحیح است.

معاملاتی که مصداق اعانت و تعاون حرام می‌باشد، باطل است.

منابع

١. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزه، ١٤٠٥ق.
٢. ابوالفداء، اسماعيل بن كثير؛ تفسير القرآن العظيم؛ تحقيق محمد ابراهيم بناء؛ ج ٣، چ ١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٩ق.
٣. اردبيلي، مولى احمد؛ زبدة البيان فى براهين أحكام القرآن؛ ج ٢، قم: انتشارات مؤمنين، ١٣٧٨.
٤. اردبيلي، مولى احمد؛ مجمع الفائدة والبرهان فى شرح ارشاد الأذهان؛ تحقيق آقامجتبى عراقى، شيخ على پناه اشتهاردى و آقاحسين يزدى اصفهانى؛ ج ٢، چ ١، قم: جامعة المدرسين فى الحوزه العلمية، ١٤٠٣ق.
٥. آلوسى، ابوالفضل محمود؛ روح المعانى؛ ج ١، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤٢٠ق.
٦. انصارى، مرتضى؛ المكاسب؛ ج ٥، قم: مجمع الفكر الاسلامى، ١٤٢٢ق.
٧. انصارى، مرتضى؛ مطارح الأنظار؛ ج ١، قم: مؤسسه آل البيت، [بى تا].
٨. ايروانى، ميرزا على؛ حاشية المكاسب؛ ج ١، چ ٢، تهران: مطبعة رشيدية، ١٣٧٩ق.
٩. بجنوردى، سيد محمد حسن؛ القواعد الفقهية؛ ج ١، چ ١، قم: نشر الهادى، ١٤١٩ق.
١٠. تبريزى، جواد؛ إرشاد الطالب؛ ج ١، چ ٣، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤١٦ق.
١١. توحيدى، محمد على؛ مصباح الفقاهة (تقريرات درس آيت الله العظمى سيد ابوالقاسم خويى)؛ ج ٣، قم: انتشارات وجدانى، ١٣٧١.
١٢. جوهرى، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)؛ ج ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.
١٣. حسيني حائرى، سيد كاظم؛ فقه العقود؛ ج ١، چ ٢، قم: مجمع انديشه اسلامى، ١٤٢٣ق.

۱۴. خراسانی، محمدکاظم، حاشیة المکاسب؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۵. خمینی، سیدروح الله؛ المکاسب المحرمة؛ تعلیق مجتبی تهرانی؛ قم: مطبعة مهر، ۱۳۸۱ق.
۱۶. رازی، فخرالدین محمد؛ التفسیر الکبیر (تفسیر مفاتیح الغیب)؛ ج ۱۱ و ۲۳، ج ۳، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ ج ۱، [بی جا]: دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه القمی؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۵ق.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن کریم؛ ج ۱۵، ج ۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
۲۰. طبرسی، محمد بن جریر؛ مجمع البیان؛ ج ۳، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۲۱. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان؛ ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۲. عاشور، محمد طاهر؛ مقاصد الشریعة الإسلامیة؛ ج ۱، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۳. عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامة (ط قدیم)؛ ج ۴، قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، [بی تا].
۲۴. علیدوست، ابوالقاسم؛ «فقه و مقاصد شریعت»؛ فصلنامه فقه اهل بیت؛ قم، ش ۴۰، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸-۱۵۸.
۲۵. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و مصلحت؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۲، قم: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۲۷. فیاض، محمد اسحاق؛ محاضرات فی أصول الفقه (تقریر اباحت آیت الله العظمی خویی)؛ ج ۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.

٢٨. فيومي، احمد بن مقرئ؛ المصباح المنير؛ ج ١، قم: منشورات دارالرضى، [بى تا].
٢٩. كلينى، محمد بن يعقوب؛ الكافى (فروع)؛ ج ٥، ج ٢، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٩١ق.
٣٠. معجم الفروق اللغوية (الحاوى للكتب أبى هلال العسكرى و جزء من كتاب السيد نور الدين الجزائرى)؛ ج ٣، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٢٦ق.
٣١. منتظرى، حسينعلى؛ دراسات فى ولاية الفقيه؛ ج ١ و ٢، ج ١، قم: مركز العالمى للدراسات الإسلاميه، ١٤٠٨ق.
٣٢. نراقى، احمد بن محمد مهدى؛ عوائد الأيام؛ ج ١، قم: مكتب الأعلام الإسلامى، ١٤١٧ق.

