

قلمرو آزادی بیان در نقد هنری

سیدضیاء مرتضوی^۱

چکیده:

یکی از ظرفیت‌های عمده و بسیار رایج هنر به ویژه در قالب‌هایی مانند فیلم، تئاتر، شعر، طنز و داستان، نقد کاستی‌ها، افکار، اخلاق و رفتارهای نادرست و مبارزه با آنها است، اما نقد در هر جامعه و فرهنگی مواجه با شرایط و ضوابطی است. در فرهنگ دینی و چارچوب آیین جاودانه اسلام نیز در دو حوزه فقه و اخلاق، شاهد قیود و شرایطی برای نقد دیگران هستیم که در مجموع نشان می‌دهد نقد درست و مجاز چه شاخص‌هایی دارد؟ این قیود این پرسش را پیش رو می‌گذارد که قلمرو آزادی بیان در نقد هنری چیست و چگونه رسم می‌شود؟ پرسشی که در مبارزه با ستم و بی‌عدالتی اجتماعی و نقد کسانی که حقوق مادی و معنوی، اعم از حقوق فردی و اجتماعی مردم را زیر پا می‌گذارند، رنگ بیش‌تری دارد. یکی از قیود اخلاقی و فقهی، حرمت غیبت است که دامنه موضوعی آن شامل مسائل عمومی و اجتماعی نیز می‌شود. این است که باید دید نقد هنری چه نسبتی با این حکم اخلاقی و فقهی و استثنای آن دارد؟ با توجه به اینکه «تظلم» از مصادیق روشن استثناء در حکم آن است، آیا می‌توان دامنه این استثناء را چنان دید که توانایی هنر را در مقابله با رفتارهای ظالمانه و پایمال‌کنندگان حقوق جامعه نه تنها محدود نسازد بلکه در راستای آن به کار گیرد؟ در این مقاله نشان داده شده که از نگاه فقهی و نیز تفسیری می‌توان و بلکه باید جانب کسانی را گرفت که چنین نگاه گسترده‌ای دارند و مظلم را محدود به شکایت به دستگاه‌های خاص نکرده‌اند. آنچه این بحث را به آزادی بیان در نقد هنری پیوند می‌دهد، از یک سو نگاهی است که فقهاء به درستی در گسترش حکم جواز مظلم، از جمله از نظر روش دارند و از سوی دیگر معنای گسترده‌ای است که «ظلم» و طبعاً «تظلم» از نظر فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و در حوزه‌های مختلف فردی و عمومی و حکومتی و بین‌المللی دارد. آنچه برخی آیات و روایات به شرحی که در این مقاله آمده، نشان می‌دهد و فقهای بزرگی مانند شیخ انصاری و به ویژه امام خمینی گفته‌اند، دایره آزادی بیان در مبارزه با

^۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بی‌عدالتی و ستم را از جمله در قالب‌های هنری بسی گسترده می‌کند و دست مظلومان را به دستی برتر در رسانه‌ای کردن و رسوا ساختن متجاوزان به حقوق مردم در می‌آورد و ظرفیت‌های هنری و رسانه‌ای را در کنار سایر توانایی‌های فردی و اجتماعی در راستای حمایت از آنان و احیای حقوق آنان و کند ساختن تیغ ستمگران قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: هنر، آزادی بیان، نقد، افشاگری، انتقام، غیبت، ظلم.

خاستگاه و اهمیت موضوع

۱- از نگاه دینی یکی از عام‌ترین پرسش‌ها در حوزه هنر با هر قالب و در هر زمینه که باشد، این است که قلمرو مجاز کار هنرمند چیست؟ دایره این پرسش کلی و عام، با توجه به ابعاد مختلفی که کار هنری از نگاه موضوع، قالب، ابزار، محتوا و هدف دارد، چنان که پیداست، جهات کلی چندی را در گزینش موضوع، ابزار تولید، چگونگی پرداختن و مانند آن در بر می‌گیرد. پیوندی که این ابعاد و جهات با بسیاری از عناوین فقهی و اخلاقی به صورت عام و برخی عناوین به صورت خاص دارد، پرسش‌های بسیاری را در زمینه‌های مختلف هنری که از گذشته وجود داشته، پیش روی فقیهان عالمان اخلاق گذاشته است. گسترش کمی و کیفی هنر در قرن اخیر در سایه پیشرفت و گسترش بسیار چشمگیر دانش و فناوری، به ویژه در حوزه کار رسانه‌های تصویری، دامنه پرسش‌ها را بسی گسترده‌تر ساخته است.

۲- انسان در دستیابی به خواسته‌ها و بیان درونی‌های خود ابزارهای بسیاری دارد و زبان در معنای عام خود از مهم‌ترین و عام‌ترین آنهاست. هنر، هر تعریفی که از آن به دست دهیم و دایره اصطلاحی آن را هر گونه رسم کنیم، بی‌تردید «زبان خاص» آدمی است که در کنار «زبان عام» خود دارد؛ زبانی ویژه که «رسایی» و «گیرایی» و «ماندگاری» آن در مجموع و به نسبت، بیشتر از زبان عام وی است. پس زبان هنری، زبان خاص آدمی است که ظرفیت و توانایی او را در زندگی فردی و اجتماعی دوچندان کرده است و می‌دانیم یکی از ظرفیت‌های هنر در هر قالبی که باشد، «نقد» است و هنر، توانایی نقد را در انسان افزایش می‌دهد. این است که هنر را در کنار ظرفیت‌های دیگر آن، باید «زبان خاص نقد» شمرد.

۳- «نقد» را، چنان که ریشه واژگانی آن به خوبی نشان می‌دهد، می‌توان به «ارزش‌سنجی» و جدا کردن خوب و بد از هم معنا کرد؛ چنان که ابن‌فارس این ریشه را به معنای آشکار ساختن و آشکار شدن چیزی دانسته است^۱ و جناب خلیل بن احمد انگشت زدن به هر چیز را نقد شمرده است؛ چنان که در معنای نوک زدن پرنده به دام نیز به کار می‌رود و از همین رو در معنای دید زدن دقیق و مداوم انسان به چیزی نیز کاربرد دارد.^۲ کاربرد فراوان این واژه در شناخت ارزش و اصالت «درهم» از راه‌های مختلف نیز چنان که واژه‌شناسان گفته‌اند، بر پایه همین معناست که این ریشه در شناخت و جدا کردن هر خوب و بدی از هم به کار می‌رود و «انتقاد» نیز با همین لحاظ و معنا می‌باشد؛^۳ چنان که فیومی در معنای انتقاد نوشته است: «اذا نظرتها لتعرف جيدها و زيفها». ^۴ این است که ابن‌منظور در معنای این حدیث «اگر مردم را نقد کنی تو را نقد می‌کنند و اگر رها کنی رها می‌کنند» نوشته است: «اگر درباره آنان عیب‌گیری و غیبت کنی مقابله به مثل خواهند کرد» و افزوده است که کاربرد «نقد» در این معنا به تناسب کاربرد آن در زدن با انگشت به سر کسی یا زدن به گردو است.^۵ از این رو در معنای نقد و ارسی کردن و آشکار شدن یا آشکار ساختن خوبی و بدی لحاظ شده است؛ این است که آن را به ارزش‌سنجی معنا کردیم و دست‌کم این است که ملازم این معناست. اما از این گفته‌ها و کاربردها به روشنی پیداست که ابزار نقد دخالتی در معنا و کاربرد آن ندارد. در عرف ما نیز نقد چنین وضع و معنا و کاربردی دارد و اگر هم بیشتر در نقد به زبان گفتاری و نوشتاری، یعنی زبان عمومی، به کار می‌رود، اما پیداست در معنا محدود به آن نیست. این است که شعر، داستان، فیلم، تئاتر، صدا، عکس، طنز، نقاشی، کاریکاتور، مجسمه و مانند آن، همه به عنوان زبان خاص نقد می‌تواند ابزاری حتی رساتر از زبان عمومی برای نقد باشد.

۴- نقد از جمله نقد هنری در هر حوزه‌ای آداب و شرایطی دارد که بخشی فنی و بخشی عرفی است، اما در فرهنگ دینی بخشی از آداب و شرایط نقد رعایت چارچوب‌های شرعی و اخلاقی است که لزوماً جدای از آداب عرفی نیست و از همین زاویه نقد هنری با عناوین فقهی و اخلاقی چندی مانند

۱. ابن‌فارس، مقائیس اللغه، ج ۵، ص ۲۸۲.

۲. خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۵، ص ۱۱۹ و نیز نک: ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۴۲۵.

۳. زبیدی، تاج العروس، ج ۵، ص ۲۸۲.

۴. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۲۰.

۵. ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۴۲۵.

حرمت دروغ، تهمت، استهزاء، تحقیر، تعبیر، ایذاء، فحش و سب، عیب‌جویی، ستایش‌گری بی‌جا، هجو، اهانت به محترمان، فتنه‌انگیزی، سخن‌چینی، گسترش فساد و فحشاء، افشاء سر، اختلال نظام اجتماعی و نیز موضوعاتی مانند غنا، پوشش، نگاه، لهو و لعب، تشبّه به جنس مخالف، تشبّه به کفار، تصویرگری و شعبده پیوند می‌خورد و در مجموع قلمرو آزادی بیان از جمله در نقد هنری را از نگاه شرعی رسم می‌کند. یکی از عناوین فقهی اخلاقی نیز که به صورت خاص می‌تواند در ترسیم چارچوب نقد هنری مورد توجه قرار گیرد، موضوع «غیبت» آشکار ساختن عیوب و کاستی‌های اختیاری و غیر اختیاری و یا سرگفتن آنهاست که هم در منابع فقهی و هم اخلاقی مورد بحث و اهتمام علمای اسلامی بوده است و به شرح حرمت و استثناهای آن پرداخته‌اند.

۵- آنچه بحث از موضوع غیبت را به صورت ویژه به موضوع ترسیم قلمرو آزادی بیان در نقد هنری پیوند می‌دهد، این است که در ترسیم محدوده آزادی بیان از جمله نقد هنری، گرچه لحاظ حرمت غیبت و پرهیز از آن، همانند دیگر عناوینی که برشمردیم، به صورت کلی دخالت دارد، اما این موضوع در خصوص نقد ستم و بی‌عدالتی و افشاگری درباره آن و به تعبیری دیگر، رسانه‌ای ساختن آن، حکم شرعی ویژه دارد؛ حکمی که آزادی بیان در نقد و نفی هنرمندانه ستم، تبعیض و بی‌عدالتی را در سطوح مختلف و تا هر جا که عنوان «ستم» در معنای عام و خاص آن صدق کند، گسترش می‌دهد.

۶- اهمیت توجه به این موضوع از یک سو به گستره «نقد» و «نقد هنری» بر می‌گردد که همه اندیشه‌ها، کردارها و پدیده‌های فکری، عقیدتی، اخلاقی، فرهنگی، هنری، سیاسی، اقتصادی و نظامی و غیر آن را در سطوح مختلف فردی و اجتماعی در بر می‌گیرد، و از سوی دیگر به گستره موضوع غیبت و طبعاً حکم شرعی آن پیوند می‌خورد که در دایره محدود روابط فردی و خصوصی محصور نمی‌شود، و از سوی سوم نشان‌دهنده رویکرد کلی اسلام در مقابله با بی‌عدالتی و مبارزه با «ستم» و حق‌کشی و پشتیبانی از ستم‌دیدگان با همه گستره‌ای است که مصادیق این مفهوم در سطوح مختلف فردی، اجتماعی و بین‌المللی، در زمینه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و با ابعاد مادی و معنوی دارد.

به عبارت دیگر، اینکه کاری مشمول حکم حرمت غیبت باشد یا نباشد، گرچه از نگاه فردی و لزوم پرهیز از گناه شخصی امری مهم است اما آنچه در این بحث اهمیت موضوع را از نگاه اجتماعی و در سطح «مدیریت جامعه بر پایه احکام و مقررات شرعی»، دو چندان می‌کند، این پرسش است که

مدیران جامعه با توجه به چنین رویکردی که شرح آن خواهد آمد، تا کجا می‌توانند ابزارها و قالب‌های هنری را در نقد «وضع موجود» به معنای عام این کلمه محدود کنند؟ این است که به نظر ما این ملاحظه فقهی در ترسیم قلمرو آزادی بیان از جمله در نقد هنری نقشی کلیدی دارد و باید در ترسیم چارچوب‌های قانونی و مقررات حاکم بر حوزه هنر و فعالیت‌های هنری مورد توجه جدی قرار گیرد و نباید آن را تنها به ملاکی برای بود و نبود «گناه» در تنظیم مناسبات شخصی و خصوصی و بیرون از شمول عناوینی مانند «قانون» و «جرم» محدود ساخت.

خاستگاه پرسش اصلی

حرمت غیبت و شدت منع از آن در قرآن و روایات و قرار گرفتن در شمار گناهان کبیره، به ویژه با توجه به گستره آن از نظر موضوع، مصداق و حکم، به صورت کلی یکی از قیود محدودکننده نقد از جمله در حوزه هنر به شمار می‌رود. فزونی اهمیت آن از نظر گستره موضوع و حکم این است که فقهاء در کنار برخی اختلاف‌ها که در برداشت از ادله موجود دارند، در مجموع و اجمالاً دامنه حکم حرمت را به جایی که موضوع غیبت، شخص معین یا عیب خاص یا حتی عیب پنهان و همراه با نارضایتی شخص از افشای آن یا با ابزار و شیوه خاص یا با انگیزه بدگویی و بدنمایی باشد، محدود نکرده‌اند. به عنوان نمونه سخنان شیخ انصاری و امام خمینی، رحمه الله علیهما، در بیان دامنه موضوع و حکم غیبت، این موارد را نشان می‌دهد:

- گسترش موضوع غیبت به هر چیزی که به گونه‌ای به شخص مرتبط است و بازگویی آن نشان‌دهنده نوعی کاستی در وی باشد، حتی اگر به عنوان مثال درباره خانه یا لباس یا حیوان سواری او باشد؛ چه رسد به امور رفتاری و اخلاقی شخص؛

- گسترش حرمت غیبت به افراد غیر معین با فرض محصور بودن میان گروهی معین؛

- گسترش حرمت به غیبت عمومی و جمعی، مانند بدگفتن از افراد یک صنف یا جریان یا شهر که در واقع به تعداد آن جمع غیبت شده است؛

- نسبی بودن دو قید «آشکار» و «پنهان» در جواز و عدم جواز غیبت با توجه به آگاهی و عدم آگاهی شنونده از عیب؛

- گسترش مفهوم غیبت و حکم حرمت به فرض رضایت شخص غیبت‌شونده؛

- گسترش حرمت به هر کاری که مایه بر ملا شدن چیزی باشد که موجب خواری شخص و از چشم مردم افتادن باشد، گرچه مفهوم غیبت بر آن صدق نکند؛

- عدم خصوصیت ابزار زبان و گسترش موضوع غیبت و حکم آن به هر شیوه گفتاری و کرداری و نوشتاری، گرچه به زبان اشاره یا تعریض باشد، حتی جمله مبالغه آمیزی مانند «بطلان این سخن بدیهی است» که در مقام نقد سخن دیگری گفته شود با این انگیزه که نشان داده شود شخص شناختی از امور بدیهی نیز ندارد.^۱ چنان که شهید ثانی هر چیزی که مقصود را برساند، در شمار غیبت زبانی شمرده و با برشماری مصادیقی از آن، خاطر نشان کرده که یکی از راه‌های بازگو کردن عملی عیب دیگری از طریق ادا در آوردن است و گناه آن بیشتر است؛ چون در نشان دادن و تفهیم رساتر است.^۲

چنان که ملاحظه می‌شود افزون بر عناوین فقهی و اخلاقی متعدد دیگری که قلمرو آزادی نقد از جمله نقد هنری را محدود می‌سازد و به آن اشاره کردیم، مفهوم غیبت و گستره حکمی آن، خود به تنهایی و در نگاه نخست، دامنه نقد را تا آنجا که پای افراد شناخته شده، هر چند در سطح کلی و غیر معین، در میان باشد و به گونه‌ای به نقد افراد حتی اگر بجا و راست باشد، بینجامد، بسی محدود می‌کند. این است که به عنوان نمونه روشی که امروزه رسانه‌های گروهی در نقد مستقیم دستگاه‌ها و اوضاع و عملکردهای مختلف اجتماعی از جمله در قالب افشاگری و یا نقد جریان‌ها و گروه‌های موجود و بر ملا ساختن کاستی‌ها و ضعف‌های آنان دارند و آن را یکی از مهم‌ترین رسالت‌ها و وظایف خود می‌دانند، افزون بر پرسش‌های فقهی و اخلاقی دیگر، مواجه با این پرسش است که این رفتارها چه نسبتی با احکامی مانند حرمت شدید غیبت دارد و آیا مدیران جامعه و دستگاه‌های مربوط می‌توانند و یا وظیفه دارند به استناد مسئولیت عام خود در منع از گناه و دست‌کم گناهانی که آشکارا صورت می‌گیرد، مانع نقد وضع موجود که به عملکرد اشخاص می‌انجامد شوند؟ بهره جستن از زبان خاص هنر در قالب فیلم و طنز و شعر و کاریکاتور و رمان و غیر آن نیز با همین پرسش روبه‌رو است و از همین زاویه است که به نظر ما «قلمرو آزادی بیان در نقد هنری» با حکم حرمت غیبت و استثناهای آن پیوند می‌خورد.

۱. درباره تمام این موارد نک: شیخ مرتضی انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۲۷؛ امام خمینی، المکاسب

المحرمه، ج ۱، ص ۴۰۲-۳۹۰ و ۴۱۳-۴۱۱.

۲. شهید ثانی، المصنفات الاربعه، ص ۳۷.

امروزه طرح این پرسش مایه شگفتی است اما به هر حال به عنوان یک پرسش واقعی پاسخ خود را می‌طلبد؛ پاسخی که لزوماً به معنای تخطئه کلی این روش نیست و چه بسا نشان دهد که قلمرو آزادی بیان در نقد از جمله در قالب هنر، دست‌کم در برخی زمینه‌ها، گسترده‌تر از آن است که در قوانین و مقررات کنونی کشور و انواع ممیزی‌ها پیش‌بینی شده یا در عمل شاهد آن هستیم. این پرسشی است که اگر هم به صورت کلی مطرح و مورد توجه نباشد و یا پاسخ آن واضح به نظر آید، اما به صورت خاص در این محدوده مورد توجه بوده و هست که آیا به انگیزه دادخواهی می‌توان عملکردهای ظالمانه را پیش دیگران باز گفت؟ برخی با اذعان به حق طبیعی و مشروع آدمی در دادخواهی، تاکید دارند تظلم و بدگفتن از کسی که حق‌کشی کرده، در مقام دادخواهی نیز تنها در صورتی جایز است که احتمال اثر در رفع ستم از وی را بدهد و اگر شاکمی می‌داند بی‌فایده است و کسی به او در رفع ستم کمک نخواهد کرد، طرح آن نادرست و خود تظلم خلاف خواهد بود. اینان با ذکر اینکه صرف بدگویی از ظالم بدون اینکه اثری در رفع ظلم از مظلوم داشته باشد، از مصادیق غیبت حرام است، هشدار داده‌اند: بدگویی از دیگران اثر سوء اخلاقی در خود منتقد دارد و با تکرار و اصرار بر آن بدون اثر مثبت، مایه گسترش بدگمانی نسبت به همه چیز می‌شود و در نهایت موجب سوء ظن به نیکان و سپس سوء ظن به اصل آفرینش و بدگمانی به هر چیزی می‌شود و از نظر اخلاقی درمان آن دشوار می‌گردد.^۱ چنان که در پاسخ به این پرسش که آیا بیان ظلم یا خیانت بعضی از مسئولین ادارات در برابر مردم جایز است، برخی نوشته‌اند: «گزارش دادن ظلم به مراکز و مراجع مسئول برای پیگیری و تعقیب بعد از تحقیق و اطمینان نسبت به آن اشکال ندارد و حتی اگر از مقدمات نهی از منکر محسوب شود واجب می‌گردد، ولی بیان آن در برابر مردم وجهی ندارد بلکه اگر موجب فتنه و فساد و تضعیف دولت اسلامی شود حرام است.»

از این رو باید دید آیا فقهای ما که آن گونه در نشان دادن حرمت غیبت و گستره آن اهتمام داشته و از آن پرهیز داده‌اند، نیز همه چنین نگاهی دارند؟

مدخل ورود فقهاء

پرسش کلی فقهاء پس از تاکید بر حرمت غیبت و بازگویی ضعف و عیب دیگران این است که غیبت در چه مواردی حرمت ندارد؟ و این بحثی است که در کتاب‌های فقهی و نیز اخلاقی با عنوان

^۱ - محمد یزدی، فقه القرآن، ج ۴، ص ۲۳۶.

مستثناهای حرمت غیبت به آن پرداخته می‌شود و مواردی از حکم عام حرمت استثنا شده است و نقطه مشترک آنها وجود مصلحت بالاتری بوده که در نگاه شارع حکیم مایه جواز غیبت شده است؛ مانند بازگو کردن عیب‌های بیمار پیش پزشک. اما جناب شیخ انصاری، به عنوان یک نقطه عطف در این بحث، پیش از بررسی این موارد به دو مورد دیگر پرداخته است که شرع اسلام، علی‌رغم نبود مصلحتی مهم‌تر، غیبت را جایز شمرده است؛ یکی غیبت کسی که علنی گناه می‌کند که از آن به «متجاهر به فسق» نام برده می‌شود و غیبت او دست‌کم در محدوده همان گناه علنی او جایز است و طبق یک نگاه اساساً از مصادیق موضوعی غیبت به شمار نمی‌رود و نقل و نقد آن از این نظر مانعی ندارد و اینک موضوع بحث نیست، و دیگر بدگویی از ظالم. در نگاه کسانی مانند شیخ انصاری جواز بدگویی و غیبت کسی که مرتکب ظلم می‌شود، از سوی کسی که به او ظلم شده، نه از سر ناچاری و به دلیل مصلحت بالاتر، بلکه به دلیل ادله ویژه‌ای است که «تظلم» و دادخواهی را برای مظلوم مجاز شمرده است و شرح آن خواهد آمد.

از سوی دیگر فقهاء اصل جواز دادخواهی را که همواره یا نوعاً همراه با بدگویی از دیگری است، به درستی امری بدیهی و مورد اتفاق نظر شمرده و سیره گذشته و حال جامعه اسلامی را گواه روشن آن شمرده و چندان نیازمند بحث ندیده‌اند. چنان که امام خمینی افزون بر آن، جواز آگاهی اطرافیان حاکم و قاضی را نیز لازمه غالبی جواز «تظلم» شمرده است.^۱ از جمله پرسش‌های فقهاء این دو پرسش است:

۱- آیا دادخواهی و به عبارت دیگر بدگویی از ظلم و حق‌کشی، تنها نزد قاضی و حاکم و کسی که می‌تواند به شکایت رسیدگی کند و حق مظلوم را بگیرد جایز است یا پیش دیگران نیز می‌توان از ظلم ظالم سخن گفت و به عبارت دیگر به گونه علنی و عمومی، از جمله در رسانه‌ها گروهی و اجتماعات عمومی، درباره ستمی که رفته و حقی که پایمال شده سخن گفت و ظالم را رسوا ساخت؛ حتی اگر سودی به حال مظلوم در احقاق حق وی نداشته باشد؟

۲- در صورت جواز آشکار ساختن ظلم و بیدادگری ظالم، آیا شخص ستم‌دیده تنها می‌تواند شرح دهد که چه ستمی و از سوی چه کسی در حق او رفته است یا مجاز است به بدگویی او نیز پردازد و به عنوان مثال بر او نفرین کند و مثلاً آشکارا خواری و مرگ او را از خداوند بخواهد و یا عیوب دیگر وی را نیز بر ملا سازد؟

۱. امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۴۲۶.

قلمرو پرسش

دامنه پرسش چنان که پیداست بسی گسترده است و اهمیت توجه به نگاه فقهایمانند شیخ انصاری و امام خمینی به خاطر این است که قاعده‌ای عام و اصلی اجتماعی و حیاتی را به دست می‌دهد. قاعده‌ای دینی که اهمیت و گستره آن چنان که آوردیم، محدود به روابط فردی یک فرد به عنوان «ظالم» و فرد دیگر به عنوان کسی که مورد ستم قرار گرفته محدود نمی‌گردد. زیرا ستم و حق‌کشی محدود به موضوعی خاص نیست و در موضوع‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و هر آنچه که قابل تعلق حق آدمی به آن باشد قابل تحقق است. ستم‌دیده نیز محدود به شخص یا گروه یا جامعه یا کشور و یا حتی دین و مذهبی خاص نیست. ظالم نیز ممکن است یک فرد عادی یا یک مسئول در هر رده یا یک دستگاه و سازمان یا جریان یا حکومت یا یک کشور، و از هر دین و قوم و طبقه‌ای باشد. چنان که شکایت بردن و فریاد برآوردن و بدگویی و افشاگری درباره رفتار ظالمانه می‌تواند با گفتن و نوشتن و بهره بردن از انواع رسانه‌های جمعی و قالب‌های بیانی و هنری و هر آنچه که ابزار برای تظلم عمومی است باشد؛ نیز می‌تواند به صورت فردی یا گروهی باشد؛ چه همه افراد آن گروه خود مظلوم باشند و ستم مشترکی بر آنان رفته باشد و چه به درخواست مظلومان دیگر شتافته و در نشان دادن ظلم ظالم و رساندن صدای آنان به دیگران به کمک آنان بروند. چنان که برخی فقهاء در شرح دایره تظلم تصریح کرده‌اند که این امر می‌تواند با کمک مستقیم به رفع ستم یا کمک مالی یا خبررسانی برای رفع ستم باشد و منوط به قطع به حصول رفع ستم نیز نیست.^۱

فقهای ما مواردی را مانند کتک زدن شبانه و ناسزا گفتن و گرفتن مال و هجوم به خانه مظلوم دور از چشم دیگران مثال زده‌اند اما هیچ‌گاه منحصر به نوع خاصی از ظلم و حق‌کشی نکرده‌اند. اگر به انواع «ظلم» و لایه‌های مختلف پایمال‌سازی حقوق به ویژه در جوامع امروزی که افراد از بسیاری حقوق مادی و معنوی برخوردارند و در گذشته یا موضوع نداشته یا بهای لازم به آن داده نمی‌شده، توجه تفصیلی شود، اهمیت این بحث از نظر دامنه آن روشن‌تر خواهد شد و ستم و تضییع حقی که از سوی یک مسئول در یک جامعه نسبت به یک فرد سر می‌زند تنها یک مصداق از مصادیق گسترده این موضوع عام است.

قرآن کریم، محور اصلی استدلال

۱. مهدی نجفی کاشف الغطاء، احکام المتاجر المحرمه، ص ۱۷۳.

محور اصلی سخن و استدلال فقهای که به بررسی موضوع پرداخته‌اند، نخست آیه شریفه ۱۴۸ سوره نساء است که محور اصلی بحث و استدلال آنان است و قاعده‌ای عام را در موضوع بحث به دست می‌دهد: «لَا يَجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَاءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا».

و دیگر آیه ۴۱ سوره شورا که برخی به آن استدلال کرده یا مانند امام خمینی دلیل اصلی شمرده‌اند: «وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مَنْ سَبِيلٍ».

برخی به آیات دیگری مانند «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»^۱ نیز استدلال کرده‌اند؛ چنان که روایاتی نیز وجود دارد که در جواز بدگویی از ظالم یا قلمرو آن به آنها استناد و یا گواه قلمرو دلالت آیات گرفته شده است؛ مانند روایتی که بدگویی و شکایت همسر ابوسفیان از وی پیش پیامبر اکرم (ص) را گزارش کرده است^۲ و یا برخی روایات که به آن اشاره خواهد شد اما محور اصلی بحث ما دو آیه نخست است و جای پرداختن تفصیلی به سایر موارد نیست.

مفاد اجمالی آیه نخست این است که «خداوند سخن بد گفتن آشکار را دوست ندارد، جز کسی که ستم دیده باشد» و مفاد آیه دوم این است که «کسانی که پس از ستم دیدن در پی انتقام - یا یاری جستن - برآیند، مجاز و موصون هستند». مفسران و به ویژه فقهاء بر محور این دو آیه نکات راهگشایی را در این موضوع پیش روی ما گذاشته‌اند و در برخی مسائل نیز اختلاف کرده‌اند. در این بررسی کوتاه نه می‌توان به همه فقهاء پرداخت و نه به همه نکته‌ها. آنچه انگیزه طرح اجمالی این بحث با بهره جستن از گفته فقهاء بر محور این دو آیه است، یکی اشاره به قاعده و مبنایی کلیدی است که این آیات در ترسیم قلمرو آزادی بیان در نقد هنری به دست می‌دهند و دیگر نقد برخی نگاه‌ها است که بر خلاف گفته فقهای بزرگی مانند کاشف‌الغطاء و شیخ انصاری و امام خمینی رفته‌اند، نتیجه آن این است که راهی را که قرآن کریم پیش پای جامعه و افراد برای مبارزه با ستم و حق‌کشی و نقد بی‌عدالتی گذاشته و یکی از احکام راهگشای اسلامی در همه جوامع است، محدود شود. پیداست این امر تا آنجا که به خاستگاه اجتهاد و طبیعت استنباط بر می‌گردد، اشکالی بر آن نیست، اما نشان دادن میزان قوت و ضعف آن از یک سو و میزان همراهی سایر فقهاء با آن امر دیگری است که بهره آن برای جامعه و به ویژه علاقه‌مندان کم نیست و طبعاً کسی نباید مخالف طرح آن باشد. در این جا نخست نگاهی کوتاه به گفته‌های برخی مفسران و سپس به سخن برخی فقهاء می‌پردازیم.

۱. بقره، آیه ۱۹۴.

۲. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۲۹.

گستره آیات بحث در نگاه مفسران

۱- ماده «جهر» چنان که از گفته واژه‌شناسان و کاربردهای آن در قرآن بر می‌آید، به معنای آشکار ساختن صدا یا نما به گونه‌ای است که به وضوح قابل شنیدن یا دیدن باشد^۱ و «جهر به سوء» علنی کردن بدی است. این کار می‌تواند با گفتن یا نوشتن یا غیر آن باشد و قید «من القول» در آیه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ» حتی اگر از نظر لغوی و در اصل به معنای گفتن باشد اما می‌دانیم که این معنا خصوصیت ندارد. به هر حال شیخ‌الاسلام طبرسی در بیان مقصود این آیه، نگاه مفسران گذشته را این گونه گزارش کرده که پاره‌ای از آنان مانند «سدی» گفته‌اند مقصود آیه این است که خداوند انتقام‌گیری با ناسزاگویی را دوست ندارد که پیداست به معنای حرمت آن است؛ مگر کسی که به او ظلم شده است. چنین کسی می‌تواند با گفتن چیزهایی که در دین جایز است، از کسی که به او ستم کرده انتقام بگیرد. به گفته طبرسی این معنا از امام باقر(ع) نیز روایت شده و مفاد آیه در این معنا همانند آیه دوم است. برخی دیگر مانند ابن‌عباس آن را مربوط به نفرین کردن دانسته‌اند؛ به این معنا که نمی‌توان آشکارا کسی را نفرین کرد مگر مظلوم که می‌تواند علیه ظالم آشکارا نفرین کند. برخی دیگر مانند مجاهد آیه را با معنایی عام‌تر دیده و گفته‌اند مقصود این است که خداوند نمی‌خواهد هیچ کسی دیگری را نکوهش کند یا از او شکوه کند یا بد او را بگوید مگر اینکه آن شخص به او ستم کند که در این صورت جایز است از وی شکوه کند و کار او را آشکار سازد و رفتار بد او را بازگو کند تا مردم با آگاه شدن از رفتار ظالم از او پرهیز کنند. طبرسی شاهد این معنا را روایتی از امام صادق(ع) درباره مهمان شمرده که می‌تواند در صورتی که میزبان شرط مهمان‌داری را رعایت نکرد و کوتاهی کرد، رفتار بد او را بازگو کند.^۲

در نقل دیگری، امام صادق(ع) میزبانی که مهمانانی را دعوت و به ناپسندی مهمان‌داری کند، «ظالم» و مهمانان را مجاز به بدگویی وی شمرده است.^۳ چنان که برخی نزول آیه را مربوط به یکی از اصحاب شمرده‌اند که عده‌ای را دعوت کرد و درست پذیرایی نکرد و آنان بدگویی کردند و او شکایت پیش پیامبر(ص) برد و آیه نازل شد و کار مهمانان را مجاز دانست.^۴

۱. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۴۸۷؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۰۸.

۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۳. عروسی حویزی، نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۶۸.

۴. ملا فتح‌الله کاشانی، منهج الصادقین، ج ۳، ص ۱۴۴.

۲- برخی مفسران به درستی، دلیلی برای مقید ساختن آیه به یکی از معانی یادشده ندیده و اطلاق آن را شامل همه این مصادیق دانسته‌اند. علامه طباطبایی با اشاره به معانی یاد شده بر اطلاق آیه تاکید دارد و محدود ساختن به برخی مصادیق را بی دلیل می‌شمارد. وی تصریح می‌کند که مظلوم می‌تواند آشکارا درباره بدی‌های ظالم در محدوده ظلمی که کرده سخن بگوید و ستم او را بر ملا سازد. اما آیه بر جواز برملاسازی چیزهایی که مربوط به ظلم او نیست یا چیزهایی که در ظالم نیست، اطلاق و دلالتی ندارد.^۱ سید محمدحسین فضل‌الله نیز بر همین اطلاق تاکید دارد؛ چنان که وی تصریح کرده است که راه ابراز عام است و هر ابزاری را شامل می‌شود. آیینان همان گونه که اطلاق آیه می‌رساند و برخی فقهاء نیز تصریح کرده‌اند، فرقی میان ظلم آشکار و ظلم پنهان نگذاشته‌اند و بلکه آن گونه که برخی فقهاء به قرینه روایتی که افزون بر متجاهر به فسق، زمامدار جائز را نیز فاقد حرمت شمرده،^۲ خاطر نشان کرده‌اند، موضوع اصلی آیه ستم پنهان و دور از چشم مردم است و گرنه زیر عنوان «متجاهر به فسق» قرار خواهد گرفت.

۳- با این نگاه تفسیری، مظلومان می‌توانند علاوه بر دادخواهی در محکمه و یا مسئول مربوط، ستم ظالم را پیش این و آن بر ملا سازند و در محدوده ستمی که کرده از او بدگویی و حتی بر او نفرین کنند و چنان که برخی تصریح کرده‌اند، این امر می‌تواند از راه تظاهرات و اعتصابات باشد و اگر راه منحصر به آن باشد، واجب خواهد بود؛ البته با این شرط که خود به ستم و زیان به دیگری نیانجامد.^۳ برخی نیز در بیان فلسفه این حکم خاطر نشان کرده‌اند که خداوند به مظلوم چنین اجازه‌ای داده است تا خشم او بخوابد و کار او به خشونت و دست بردن به شمشیر نکشد: «رخص الله للمظلوم الجهر بالقول السيء ليشفي غضبه، حتى لا يثوب إلى السيف أو إلى البطش باليد».^۴

۴- آیه «و لَمَنْ اَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيلٍ» که استمداد مظلوم علیه ظالم یا انتقام گرفتن از او را مجاز شمرده و سرزنش مظلوم را به خاطر آن نفی کرده در سیاق آیاتی است که بخشی از اوصاف مومنان را بازگو می‌کند؛ از جمله اینکه وقتی به آنان ستم می‌شود، در رفع آن و برای انتقام،

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۱۲۴-۱۲۳.

۲. سید محمدحسین فضل‌الله، من وحی القرآن، ج ۷، ص ۵۲۴.

۳. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۹.

۴. محمدجواد مغنیه، التفسیر الکاشف، ج ۲، ص ۴۷۸.

۵. ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۶، ص ۶.

از دیگران یاری می‌گیرند و ظلم‌پذیری ندارند،^۱ اما زیاده‌روی نمی‌کنند؛ کیفر بدی، بدی‌ای مانند آن است و هر کسی عفو و اصلاح کند اجر او با خداوند است. علامه طباطبایی خاطر نشان کرده که در پی وعده نیک به کسانی که از بدی دیگران بگذرند، این آیه به همراه دو آیه بعد در صدد رفع این توهم است که هیچ کسی، از جمله خود شخص ستم‌دیده، گمان نکند که آن وعده نیک به معنای نادیده گرفتن حق استمداد و انتقام مظلوم از ظالم است. آیه تاکید دارد که گناهی بر مظلوم نیست و از نگاه شریعت الهی کسی نمی‌تواند مانع مظلوم شود و راهی برای ابطال حق او وجود ندارد و لازمه دعوت به عفو و صبر نادیده گرفتن و اسقاط حق «انتصار» نیست.^۲ چنان که تشویق به عفو و صبر نیز بر پایه یک رویکرد کلی است و نه تایید پسندیده بودن آن در همه جا؛ چنان که به نقل از امام سجاد(ع) آمده است: حق کسی که به تو بدی کرد این است که او را ببخشی و اگر می‌دانی که عفو زیان دارد انتقام می‌گیری.^۳

پس از منع از تعرض به مظلوم و مجاز شمردن وی به «انتصار» و انتقام گرفتن از ظالم، در آیه بعد گناه را متوجه ستمکاران می‌سازد و بر حق تعرض به آنان و کسانی که به حقوق دیگران دست‌اندازی می‌کنند و حق انتقام گرفتن از آنان تاکید می‌کند؛ اینان هستند که عذابی دردناک دارند: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

۵- برخی مفسران چنان که شیخ طوسی گزارش کرده، مفاد آیه مورد بحث را نیز محدود به رجوع به حکومت و محکمه ساخته‌اند،^۴ اما آنچه اطلاق یا عموم آیه نشان می‌دهد و از ظاهر یا صریح گفته مفسران دیگر پیداست^۵ و در سخن برخی فقهاء نیز خواهد آمد، این آیه در راستای آیه نخست، نه محدود به ستمی خاص است و نه انتصار مظلوم محدود به رجوع به محکمه شده است. در این آیه نیز مفسران چنان که اطلاق آیه می‌رساند و برخی فقهاء تصریح کرده‌اند، فرقی میان ظلم آشکار و ظلم پنهان نگذاشته‌اند. با این نگاه تفسیری، مظلومان می‌توانند علاوه بر دادخواهی در محکمه و یا مسئول مربوط، ستم ظالم را پیش این و آن بر ملا سازند و در محدوده ستمی که کرده از او بدگویی و حتی

۱. سلطان محمد گنابادی، بیان السعاده، ج ۴، ص ۵۰.

۲. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۶۵.

۳. عروسی حویزی، نور الثقلین، ج ۴، ص ۵۸۵.

۴. نک: شیخ طوسی، تبیان، ج ۹، ص ۱۷۱.

۵. نک از جمله: جواد کاظمی، مسالک الافهام، ج ۴، ص ۲۳۳؛ طبری، جامع البیان، ج ۲۵، ص ۲۴-۲۵.

نفرین کنند، و این معنا اگر «انتصار» به معنای انتقام گرفتن دانسته شود که با سیاق آیات سازگارتر است و بیش تر نیز همین را گفته اند، امری روشن است.

اختلاف نگاه فقهاء

برخی فقهاء اساساً قلمرو غیبت حرام را محدود به جایی کرده اند که به انگیزه هتک آبرو و به خنده انداختن دیگران باشد، اما اگر با هدف درستی مانند مشورت دادن و تظلم و رسیدگی به آن باشد حرام نیست. محقق ثانی (متوفای ۹۴۰ق) چنین نظری دارد^۱ که بر پایه آن نقل و نقد رفتارهای ظالمانه که با غرض درست، از جمله احقاق حق و مبارزه با ستم و بی عدالتی صورت می گیرد، مجاز و بلکه مطلوب و گاه واجب خواهد بود. بسیاری از فقهای ما که به این موضوع پرداخته اند، جواز بدگویی از ظالم را محدود به خصوص دادخواهی پیش قاضی و مانند آن نکرده اند. اما برخی مانند جناب شهید ثانی^۲ (شهادت ۹۶۵ق) و محقق نراقی^۳ (متوفای ۱۲۴۵ق) بدون اشاره به آیات یادشده آن را محدود به بازگویی پیش کسی کرده اند که امید رفع ستم از سوی او می رود. اما احتمال می رود سخن گفتن درباره عملکرد حاکمان جائز از قلمرو نظر کسانی چون شهید ثانی بیرون است، به ویژه که در روایتی از پیامبر(ص)، زمامدار جائز در ردیف کسانی قرار گرفته که «حرمت» و احترام ندارند^۴ و در همین بحث مورد توجه برخی فقهاء قرار گرفته است.

از سوی دیگر صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ق) نخست با اشاره به نظر برخی فقهاء مانند محدث بحرانی^۵ (متوفای ۱۱۸۶ق) که به استناد اطلاق آیه نخست و روایات تفسیری، بیان ستم در حق خویش را محدود به صورت امید به رفع ستم نساخته اند، آن را عام دیده است اما با توجه به ادله حرمت غیبت، تکیه بر اطلاق آیه و روایات را دشوار یافته است.^۶ اما استاد بزرگ وی جناب کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸ یا ۱۲۲۷ق) از جمله به دلیل عموم آیه نخست، به عموم جواز نظر داده

۱. محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۷.

۲. شهید ثانی، المصنفات الاربعه (رساله كشف الریبه)، ص ۳۱.

۳. محقق نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۶۸.

۴. - شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۹.

۵. یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱۸، ص ۱۶۱.

۶. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۶۶.

است.^۱ شاگرد بزرگ او جناب شیخ انصاری (متوفای ۱۲۸۱ق) نیز به شرحی که خواهد آمد، همین نظر را دارد. شاگرد دیگر وی سیدعلی قزوینی (متوفای ۱۲۹۸ق) که شاگرد شیخ انصاری نیز می‌باشد، به نقل از برخی اساتید خود، به گفته‌ای اشاره می‌کند که حتی ذکر سایر عیوب و رفتارهای ناپسند ظالم را هر چند اگر امیدی به رفع ستم نباشد، مجاز شمرده است اما خود اذعان می‌کند که گوینده این سخن در میان فقهای قابل ذکر، برای وی ناشناخته است و نیز با واژه و عنوان «تظلم» سازگاری ندارد؛ مگر اینکه کسی باشد که آشکارا ستم می‌کند و در این صورت داخل عنوان «متجاهر به گناه» است و حکم آن تابع همان عنوان خواهد بود.^۲ اما وی در همراهی با اساتید خود، فاش‌گویی درباره رفتار ظالمانه را محدود به صورت امید به رفع ستم ندیده و در استدلال بر آن، افزون بر آیه نخست که بر خلاف آیه دوم، دلالت آن را درست و کافی دیده، در کنار روایات دیگر، نخست به روایتی از شکوه امیرالمومنین (ع) استناد کرده است؛ روایتی که به تعبیر وی با سندی قوی این سخن علی (ع) را بازگو می‌کند:

«همواره از زمانی که از مادرم متولد شدم مظلوم بوده‌ام؛ حتی چنین بود که عقیل چشم‌درد می‌گرفت و می‌خواستند در چشم او دوا بریزند اما او می‌گفت تا در چشم علی دوا نریزید نباید در چشم من هم دوا بریزید! این بود که در چشم من هم دوا می‌ریختند در حالی که من چشم من بیمار نبود!»^۳

قزوینی در شرح دلالت این سخن می‌گوید: امام (ع) از دست عقیل یا از دست والدین خود به خاطر رفتارشان شکایت کرده است؛ کسی نیز تردید ندارد که دوا ریختن در چشم کسی که بیمار نیست (و در واقع آزار دادن شخص است) ظلم است. از سوی دیگر امیدی به رفع ستم در میان نبود، چون زمان آن گذشته بود و عقیل و والدین حضرت (ع) هنگام این تظلم نبودند؛ پس جبران این ستم امکان نداشت؛ کار معصوم (ع) نیز حجت است؛ از این رو اگر تظلم، به ویژه در جایی که امیدی به رفع ستم از طریق آن نیست، جایز نبود امام (ع) اقدام به آن نمی‌کرد.^۴

۱. کاشف الغطاء، شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامه ابن المطهر، ص ۵۰.

۲. سیدعلی موسوی قزوینی، ینابیع الاحکام، ج ۲، ص ۲۶۴.

۳. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۲۴.

۴. البته عقیل که ولادت او سال‌ها پیش از امیرالمومنین (ع) بوده، حدود بیست سال نیز پس از شهادت حضرت زنده بوده است؛ ولی پیداست که حضرت این شکوه را در جایی و به قصد این نکرده که از او رفع ستم شود.

۵. سیدعلی قزوینی، ینابیع الاحکام، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۶۶.

آنچه در این جا در تایید و استدلال بر عمومیت جواز بدگویی از ظالم و نقد رفتارهای ظالمانه در جامعه از جمله در قالب‌های هنری مورد توجه ویژه است، نخست شرح نگاه و استدلال جناب شیخ اعظم انصاری است و سپس گفته دو تن از فقهای بزرگ معاصر؛ حضرت امام خمینی و آیت‌الله سیدابوالقاسم خویی، رحمه الله علیهم اجمعین.

عمومیت جواز نقد در نگاه شیخ انصاری

۱- جناب شیخ اعظم انصاری به تفصیل به استدلال بر مطلق بودن آیات یادشده و عمومیت جواز رسوا ساختن و نقد ظالم پرداخته است و چنان که پیش‌تر آوردیم جواز علنی ساختن رفتار ظالم را همانند جواز غیبت متجاهر به گناه از سنخ سایر موارد استثناء ندانسته که بر پایه مصلحتی برتر مجاز دانسته شده‌اند.^۱ ایشان مفاد دو آیه «لا یحبّ الله الجهرَ بالسوء...» و «و لَمَن انتصر بعد ظلمه...» را عام می‌داند و روایت کوتاهی کردن در میزبانی را که پیش‌تر آوردیم، شاهد عام بودن آیه دانسته است. وی از یک سو باز داشتن مظلوم از بدگویی ظالم و افشاگری نسبت به ظلم و حق‌کشی وی را که مایه تشفی دل است، موجب حرج بزرگ می‌داند؛ و از سوی دیگر خاطرنشان می‌شود که جواز این کار گمان به خودداری ظالم از ستم را در پی دارد که خود مصلحتی بدون مفسده است و احکام نیز تابع مصالح است. وی همین دو نکته را نیز موید حکم به جواز می‌شمارد:

«و یؤید الحکم فی ما نحن فیه أنّ فی منع المظلوم من هذا الذی هو نوع من التشفی حرجاً عظیماً؛ و لأنّ فی تشریح الجواز مظنة ردع الظالم، و هی مصلحة خالیة عن مفسدة، فثبت الجواز؛ لأنّ الأحکام تابعة للمصالح.»

۲- شیخ انصاری مانند برخی فقهای دیگر، این گفته منقول از پیامبر(ص) را نیز شاهد می‌گیرد که «صاحب حق، همانا حق سخن گفتن دارد: انّ لصاحب الحق مقالا»^۲ و نتیجه می‌گیرد که جواز بدگویی از ظالم توسط مظلوم مقید به گزارش کردن به کسی که امید به رفع ظلم از طریق او می‌رود نیست: «و الظاهر من جمیع ما ذکر عدم تقیید جواز الغیبة بكونها عند من یرجو إزالة الظلم عنه.»

۱. شیخ مرتضی انصاری، کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۳۴۳.

۲. بخاری، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۸۰۹، ح ۲۱۸۳.

ایشان پس از آن ادله مخالفان را مبنی بر عدم عمومیت آیه نخست و بسنده کردن به موارد خروج قطعی از حرمت غیبت ذکر کرده و خاطر نشان می‌کند اینان بدون رفع ظلم فایده‌ای در «هتک ظالم» ندیده‌اند:

«و مقتضاه الاقتصار علی مورد رجاء تدارک الظلم، فلو لم یکن قابلاً للتدارک لم تکن فائدة فی هتک الظالم».

۳- شیخ انصاری هرچند جواز بدگویی از ظالم را حتی بدون مصلحت نیز جایز شمرده است اما با توجه به مجموع ادله، احتیاط مطلوب را در این دیده که این مورد نیز در ردیف سایر موارد ده‌گانه رخصت غیبت کردن قرار گیرد تا تنها اگر مصلحتی بالاتر از حفظ احترام غیبت‌شونده وجود داشته باشد، جایز باشد.^۱ این است که در فرض عمل به این احتیاط مطلوب نیز از نگاه شیخ انصاری، اگر غرض مهم‌تری از اصل احترام غیبت‌شونده وجود داشته باشد، آشکار ساختن رفتار ظالم مجاز است و طبیعی است که مصلحت مقابله و مبارزه با ستم و بی‌عدالتی در جامعه در سطح نگاه کلان به مسائل اجتماعی یک مصلحت کلی و غیر قابل انکار به شمار می‌رود و از این رو مصلحت برتر مورد نظر جناب شیخ انصاری در عمل به یک احتیاط غیر الزامی امری است که نوعاً وجود دارد و قابل احراز است.

۴- سید عبدالحسین لاری نیز در دفاع از سخن شیخ انصاری، خاطر نشان کرده است که عموم آیه گرچه شامل جواز بازگویی سایر عیوب کسی که ستم کرده نمی‌شود، اما نسبت به اصل تظلم اطلاق دارد و محدود به مورد رفع ظلم نیست و دلیلی نیز که این مقدار از اطلاق تظلم را مقید سازد در میان نیست. وی افزوده است که به فرض اگر هم به اطلاق این آیه نتوان استناد کرد، اما آیه «فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْکُمْ» اطلاق دارد و مانعی برای استناد به آن نیست. بلکه اساساً بیان ستم ظالم در حدی که ستم کرده، قسمی از تقاص و قصاص برابر حق است و حکم عقل در جواز آن بس است و عدم توانایی بر از میان بردن ستم، مانع اصل حق تظلم نیست؛ مانند عدم توانایی بر گرفتن حق، که مانع حق مطالبه آن و مانع حق کیفر و مؤاخذه ظالم نیست. بلکه منع مظلوم از تظلم

۱. همان، ص ۳۵۱-۳۴۷: «و مع ذلک کله، فالأحوط عدّه هذه الصورة من الصور العشر الآتیة التي رخص فیها فی الغیبة لغرض صحیح أقوى من مصلحة احترام المغتاب.»

و آشکار کردن رفتار ظالمانه ظالم، با فرض اینکه به رفع ستم نیانجامد، خود ستمی دیگر در حق وی است و جایز نیست.^۱

عمومیت جواز نقد در نگاه امام خمینی

۱- امام خمینی که بر اصل جواز تظلم و جواز آگاهی والی و قاضی و حتی اطرافیان و دست‌اندرکاران رسیدگی به تظلم را امری روشن می‌داند، نقطه نیازمند بررسی را از جمله دو پرسشی می‌داند که پیش‌تر به عنوان موضوع بحث آوردیم. ایشان که به تفصیل به بررسی موضوع پرداخته، استدلال به آیه «لا یحبّ الله الجهرَ بالسوء» را برای اثبات عمومیت جواز بدگویی از ظالم پیش هر کس، هرچند فایده‌ای در رفع ستم نداشته باشد، بر خلاف فقهای دیگر، و نیز عمومیت جواز بازگفتن سایر عیوب ظالم، مواجه با ابهام دانسته است و منشاء ابهام را چگونگی استثنای موجود در آیه، یعنی جمله «ألا من ظلم» دیده و گفته است تنها در صورتی که این استثناء «متصل» باشد و نیز استثنای از «جهر به سوء» باشد و نیز احراز شود که آیه در صدد بیان ترکیب استثناء است، آیه عمومیت خواهد داشت و نه تنها بر جواز بازگویی ستم پیش هر کسی حتی اگر امیدی به رفع ستم نباشد را می‌رساند بلکه بازگویی سایر عیوب و بدی‌های ظالم نیز مجاز خواهد بود، زیرا اطلاق «جهر به سوء» آنها را نیز دربر می‌گیرد، اما اگر استثنای «منقطع» باشد که احتمال آن می‌رود و شاهدی برای دفع این احتمال در میان نیست، عمومیت را نمی‌رساند. ایشان که در این باره ملاحظاتی دارد، از جمله خاطر نشان کرده که نمی‌توان به استناد اینکه «اصل در استثناء، متصل بودن آن است» در اینجا رفع ابهام کرد زیرا به نظر ایشان این اصل تنها در صورتی که متکی بر ظهور کلام باشد، قابل استناد است.

۲- امام خمینی گرچه دلالت آیه یادشده را اطمینان‌بخش ندیده اما به استناد آیه «و لَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ» که آن را در این باره واضح‌تر و حتی عام‌تر دیده، به جواز غیبت ظالم و بدگویی از وی پیش هر کسی قائل گشته است. ایشان بر خلاف پاره‌ای فقهاء که در استدلال به این آیه، میان اینکه «انتصار» در آیه به معنای «یاری گرفتن» باشد یا «انتقام گرفتن»، فرق گذاشته‌اند،^۲ فرقی ندیده که مقصود جواز یاری گرفتن از دیگران علیه ظالم باشد یا جواز «انتقام‌گیری» از ظالم. ایشان توضیح می‌دهد که در فرض اینکه مقصود آیه، یاری گرفتن باشد، اطلاق آن شامل هر کسی می‌شود که

۱. سید عبدالحسین لاری، التعلیقة علی المکاسب، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. از جمله: سیدعلی موسوی قزوینی، ینایع الاحکام، ج ۲، ص ۲۶۶.

می‌توان به کمک او امید بست؛ چه والی و حاکم باشد، چه دیگری، ظالم آشکارا ستم کند یا پنهانی، شنونده آگاه از ستم او باشد یا نباشد. بنابراین برای کمک گرفتن در رفع حتی احتمالی ظلم می‌توان ستم‌ظالم را علنی کرد:

«لأن مقتضى إطلاقه جواز الاستنصار و طلب النصر من كل من يرجو منه ذلك، والياً كان أو غيره. و لازمه جواز ذكر مساءة الظالم و غيبته عند من يرجو منه النصر، كان الظالم متجاهراً أم لا، و السامع عالماً بمساءته أم لا.»

امام خمینی در فرض دوم می‌نویسد: اگر به معنای انتقام‌گیری از ظالم باشد نیز پیداست لازمه جواز این کار، جواز یاری گرفتن از دیگران در انتقام از ظالم است، زیرا کم اتفاق می‌افتد که مظلوم بتواند خود به تنهایی از کسی که به او ظلم کرده انتقام بگیرد و یاری گرفتن پیداست ملازم با بدگویی از ظالم است:

«لأن جواز الانتقام من الظالم مستلزم لجواز الانتصار من الغير، و إلاً فقلماً يكون المظلوم بنفسه يمكنه الانتقام من ظالمه، و الانتصار ملازم لذكر مساءة الظالم.»

امام خمینی می‌افزاید: مقتضای ظاهر آیه این است که حتی در فرض معنای دوم نیز در صورتی که مظلوم از دیگران برای رفع ظلم و انتقام کمک بخواهد، جایز است به او کمک کنند و وسیله انتقام‌گیری مظلوم از ظالم گردند؛... البته اگر این کار با انگیزه‌های شخصی خود و نه به عنوان ابزار انتقام، باشد، نمی‌توانند متعرض آن ظالم گردند:

«إن مقتضى ظاهر الآية جواز إعانة الغير إذا استعانه المظلوم لدفع ظلامته و الانتقام من الظالم... نعم، لا يجوز لهم التعرض للظالم بأغراضهم لا لكونهم آله و وسيلة للانتقام للمظلوم.»^۱

۳- امام خمینی در ادامه نیز بر اطلاق آیه و نفی این احتمال که آیه تنها در صدد بیان جواز اصل مقابله و انتقام است و نه چگونگی آن، استدلال و تاکید می‌کند. بنابراین آیه شریفه، آن گونه که از سیاق آن و برخی روایات تفسیری برمی‌آید، اگر هم به معنای جواز انتقام گرفتن از ظالم باشد، اما لازمه آن این است که فرد یا گروه ستم‌دیده مجاز باشد دست‌کم رفتار ظالمانه اشخاص را در هر موقعیتی که باشند، پیش این و آن بازگوید و دیگران نیز می‌توانند به کمک وی برای رفع ستم یا برای انتقام از ظالم و تشفی خاطر مظلوم هر کس باشد، اقدام کنند.

۱. امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۲۶.

امام خمینی بر پایه استدلالی که در این آیه آورده اصل امکان استدلال به آیه «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»^۱ و آیه «و الذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون»^۲ مطرح می‌کند اما استدلال به اینها را صاف و روشن ندیده است و به همان آیه بسنده کرده است.

شبهه هرج و مرج

نکته قابل توجه دیگر در سخن امام خمینی پاسخ به این شبهه است که اگر جایز باشد مظلوم خود درخواست کمک کند و از ظالم انتقام گیرد، موجب هرج و مرج می‌شود و والی و قاضی برای همین نصب شده‌اند که داد مظلوم را بگیرند و به او کمک کنند و امور جامعه را نظم بخشند؛ با این حال چگونه مردم خود می‌توانند اقدام کنند؟

«ربّما يقال: إنّ تجویز الانتصار و الانتقام للمظلوم بنفسه من الظالم یوجب الهرج و المرج، و إنّما نُصِبَ الوالی و القاضی للانتصاف و الانتصار و تنظیم أمور الناس، و معه کیف یطلق ذلك للناس بأنفسهم؟»
اما ایشان این تحلیل و برداشت را سست و مخالف اطلاق آیه و بلکه آن را مخالف برداشت و تحلیل درست می‌داند و موارد چندی مشابه این موضوع را شاهد می‌گیرد که در شرع واقع شده است؛ مانند جواز تقاصّ در طلب، جواز دفاع از جان و مال و آبرو، و دفع کسی که به خانه شخص سر کشیده است. ایشان برای تاکید بر جواز و اینکه با وجود دلیل نباید آن را با چنین جوهی بعید شمرد، می‌افزاید: آیا ممکن است به کسی که آبرو و مال وی مورد هجوم دزد قرار گرفته، گفته شود او باید دست نگه دارد و جایز نیست مهاجم را دفع کند، اما بعد از آنکه مهاجم هر کاری خواست کرد، به مظلوم گفته شود می‌توانی به محاکم صالحه شکایت کنی؟!^۳

«فهل ترى من نفسك وجوب القعود عن دفع السارق المهاجم على عرض الرجل و ماله و عدم جواز دفعه ثمّ بعد فعله ما فعل یقال للمظلوم: لك الرجوع إلى المحاكم الصالحة؟!»^۳

پیدا است کسی خواهان هرج و مرج در جامعه نیست؛ سخن امام خمینی نیز به معنای دعوت به آن نیست، بلکه از یک سو تاکید بر ضرورت گسترش راه‌های جبران حقوق مادی و معنوی آحاد جامعه و تقویت تضمین امکان استیفای حقوق هر کسی است که به تضييع حقوق فردی یا اجتماعی

۱. بقره، آیه ۱۹۴.

۲. شوری، آیه ۳۹.

۳. امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۴۳۱.

خود باور دارد و از سوی دیگر گسترش ناامنی و ترس برای کسانی است که چه بسا با احساس امنیت و دور از چشم جامعه، به حقوق دیگران دست‌اندازی می‌کنند. البته ادعای ارتکاب رفتار ظالمانه درباره دیگری، در مقام «اثبات»، از سوی متهم قابل پی‌گیری است و اگر در حد اتهام باقی بماند، جرم تلقی خواهد شد، اما این نگاه که از جمله در سخن امام خمینی بازتاب یافته است، از یک سو به شخص ستم‌دیده، در «مقام ثبوت» اجازه شرعی می‌دهد که با تشخیص خود، از رفتار ظالمانه هر کسی که درباره او با بی‌عدالتی رفتار کرده آشکارا سخن بگوید و خود را مرتکب گناه نداند، و از سوی دیگر حاشیه امنی را برای وی پدید می‌آورد که با فرض اطمینان نسبی به اثبات سخن خود بتواند در مجامع عمومی درباره تضييع حق خود سخن بگوید و دیگران را به کمک بطلبد و صرف اعلان عمومی و در «مقام ثبوت»، به عنوان تشویش اذهان عمومی یا تضعیف دستگاه و تبلیغ علیه آن یا شخص مربوط به شمار نرود و دیگران نیز از جمله با طرح در رسانه‌ها و با بهره جستن از ابزارهای هنری، مجاز به کمک به او باشند و از سوی سوم رویکرد کلی شارع حکیم را در مقابله با ستم و حق‌کشی و عدم سکوت در برابر آن و ضرورت ناامن ساختن جامعه برای ستمکاران و متجاوزان به حقوق شخصی یا عمومی مردم می‌رساند.

عمومیت جواز نقد در نگاه آیت‌الله خویی

۱- آیت‌الله خویی نیز از گروه فقهای است که به صراحت قائل به جواز بدگویی از ظالم و افشای ستم وی به دست مظلوم شده است؛ هرچند موجب دست شستن ظالم از ستم به وی نگردد. این فقیه که دلالت یا اعتبار ادله دیگر را کافی ندیده، به استناد آیه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ»، بر خلاف ابهام و تردیدی که از امام خمینی نقل کردیم، مقتضای اطلاق آیه را همین می‌داند و گفته کسانی که آیه را عام ندیده‌اند ناتمام شمرده است؛ با این بیان که در آیه هرچند الفاظ عموم به کار نرفته اما جمله «إِلَّا مَنْ ظَلِمَ» اطلاق دارد و با توجه به کامل بودن «مقدمات حکمت»^۱ عمومیت را

^۱ - وقتی گوینده حکیم سخن خود را به رغم اینکه در مقام بیان بوده و می‌توانسته قید یا قیود مورد نظر را بیاورد اما نیاورده و به گونه مطلق سخن گفته، اصولیان و فقهاء آن را دلیل بر اراده اطلاق می‌گیرند و به مدلول آن که عام است استناد می‌کنند. به آنچه استناد به اطلاق سخن را موجه می‌سازد «مقدمات حکمت» گفته می‌شود که ناظر به کار حکیمانه حکیم است.

می‌رساند. بنابر این به دلیل همین آیه، مظلوم مجاز به بدگویی از ظالم است چه رسوا کردن او احتمال تاثیر در رفع ستم از وی داشته باشد، چه نداشته باشد:

«ان الآیة و إن لم تشتمل علی شیء من ألفاظ العموم و أدواته إلا ان قوله (إِلَّا مَنْ ظَلِمَ) مطلق فبمقتضى مقدمات الحکمة فيه یفید العموم. و علیه فیجوز للمظلوم اغتیب الظالم، سواء احتمل ارتداعه أم لا.»

۲- آقای خوبی با اشاره به روایتی که بازگفتن کوتاهی میزبان در پذیرایی از مهمان را از مصادیق آیه و مجاز شمرده، مقصود از آن را هتک مهمان و کوتاهی در پذیرایی از وی در سطحی که مقتضای عرفی میزبانی است می‌شمارد و نه ترک آنچه مهمان بیش از اندازه متعارف توقع داشته باشد. ایشان تاکید دارد که رعایت حد متعارف از سوی میزبان و مهمان، ملاک تحقق ظلم و عدم ظلم است و هر کدام کوتاهی کند، دیگری می‌تواند رفتار وی را به دلیل این آیه، برای دیگران بازگو کند، چون این خود نوعی تظلم است. از این رو ایشان ضمن گسترش حکم جواز به غیبت میزبان درباره مهمان در صورتی که توقع بیرون از عرف داشته و میزبان را به زحمت انداخته، خاطر نشان می‌کند اگر روایتی نیز در این خصوص نبود، خود آیه این حکم را می‌رساند: «لأنه نوع من التظلم، فیکون مشمولاً للآیة من دون احتیاج إلى الروایة»^۱.

ذکر این جزئیات برای این است که علاوه بر تحکیم بحث نشان داده شود که موضوع ظلم درباره دیگران و جواز دادخواهی و تظلم حتی اگر ثمره آنی در رفع آن ستم نداشته باشد، چگونه در فقه مورد توجه و اهتمام فقهای بزرگ قرار گرفته و برای فریاد مظلوم در هر سطح و با هر موضوعی که باشد حساب ویژه‌ای گشوده شده است و وقتی میزبان و مهمان، اگر پای‌بند وظیفه متعارف خود نباشند، این گونه ممکن است در معرض اعتراض علنی قرار گیرند و از نگاه شرعی می‌توان جفای آنان را برملا کرد، وضع دیگران از این جهت پیداست چیست.

جمع بندی

۱- «نقد» را، چنان که ریشه واژگانی آن به خوبی نشان می‌دهد، می‌توان به «ارزش‌سنجی» و جدا کردن خوب و بد از هم معنا کرد. ابزار نقد در اصل معنا و کاربرد آن دخالت ندارد و هنر به عنوان زبان خاص در کنار زبان عام، ابزاری رسا و گیرا و ماندگار برای نقد است. هنر شعر، داستان، فیلم،

۱. سیدابوالقاسم خوبی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۴۳-۳۴۲.

تئاتر، صدا، عکس، طنز، نقاشی، کاریکاتور، مجسمه و مانند آن، همه به عنوان زبان خاص نقد می‌تواند ابزاری حتی رساتر از زبان عمومی برای نقد باشد. اما در شناخت چارچوب دینی و شرعی نقد، از جمله نقد هنری باید چگونگی پیوند آن را با چندین باب و عنوان مختلف شرعی و اخلاق بررسی کرد که یکی از آنها حرمت غیبت با وجه به قلمرو مفهومی و حکمی گسترده‌ای است که این عنوان فقهی و اخلاقی دارد.

۲- آنچه از دریچه حکم حرمت غیبت و استثناهای آن، به صورت ویژه قلمرو کارآیی نقد هنری را در مسائل عام اجتماعی نشان می‌دهد، تعریف «تظلم» و دامنه جواز آن به عنوان یکی از موارد پذیرفته شده استثنا از حکم حرمت غیبت است که می‌تواند نشان‌دهنده رویکرد کلی اسلام به مبارزه و مقابله با ستم و بی‌عدالتی با دامنه گسترده‌ای که مفهوم «ظلم» دارد باشد. خاستگاه توجه ویژه به نقد هنری از زاویه حکم مظلم، این است که به رغم نگاه محدودی که برخی فقهای ما در محدود ساختن دایره جواز به شکایت بردن پیش اشخاص و مقامات مسئول با امید رفع ستم از شخص مظلوم دارند، اما چنان که گروهی از فقهای بزرگ از جمله شیخ انصاری، امام خمینی و آیت‌الله خویی، تصریح کرده‌اند و ادله موجود نیز نشان می‌دهد، چنین محدودیتی را نمی‌توان همراهی کرد. در حقیقت این فرصتی عام است که شارع حکیم برای شخص ستم‌دیده در دفاع از حقوق خود و یا حتی تشفی خاطر او و نیز مبارزه کلی با ستم و بی‌عدالتی در جامعه و تبدیل آن به باور و فرهنگ عمومی جامعه فراهم ساخته و بهره بردن از کمک دیگران یا ابزارهایی که فریاد مظلوم را رساتر و موثرتر سازد مجاز شمرده است.

۳- گسترش مفهوم ستم و تضييع حق به حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی و انواع حقوق مادی و معنوی، ظرفیت بالای ابزارهای هنری برای نقد رفتارها و روش‌ها و ساختارهای ظالمانه و کسانی که به صورت فردی یا گروهی یا دولتی در حق فرد یا جامعه یا یک ملت ستم می‌کنند، و جواز بهره جستن از این ظرفیت در این راه و آزادی بیان ویژه‌ای که از این منظر وجود دارد، زمینه حضور هنر را در حوزه‌های مختلف اجتماعی، به هدف نقد و اصلاح وضع موجود و مقابله مستقیم با کسانی که به حقوق مادی یا معنوی مردم دست‌اندازی می‌کنند و در راستای منافع فردی یا جریانی خود، حقوق دیگران را نادیده می‌گیرند، هر کجا که باشند، فراهم می‌سازد. بر همین پایه دستگاه‌های مسئول از جمله قانون‌نویسان و دستگاه‌های قضایی باید از بهره جستن از چنین ظرفیتی حمایت کنند و در

قوانین ناظر به فعالیت‌های هنری و رسانه‌ای لازم است فصلی یا موادی ویژه به این امر اختصاص یابد.

۴- یک نکته کلیدی و راهگشا در بهره جستن از این ظرفیت و حق در نقد رفتارهای ظالمانه و حتی رسوا کردن متجاوزان به حقوق فردی یا عمومی این است که از نگاه ثبوتی، تشخیص وقوع ستم و تضییع حق و اصل رسانه‌ای کردن و چگونگی کمک گرفتن از دیگران یا ابزارهای موجود برای آن در اختیار خود کسانی است که به باور خود ستم دیده و حقی از آنان به ناروا گرفته شده است. با این حال از نگاه اثباتی و برای جلوگیری از سوء استفاده احتمالی از این حق، باید دلیل محکمه‌پسند بر ادعای خود داشته باشند؛ چنان که در موارد دیگری از حقوق شخصی مانند حق دفاع به درستی چنین قیدی وجود دارد. و الحمد لله، سوم آبان ۱۳۹۴.

کتاب شناسی

- ۱- ابن عاشور، محمد بن ظاهر، التحرير و التنوير، تونس، ۳۰ ج، دار سحنون، ۱۹۹۷ م.
- ۲- ابن فارس، احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقائيس اللغه، ۶ ج، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ۱۵ ج، بيروت، دار الفكر - دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ ق.
- ۴- امام خميني، سيدروح اللّٰه موسوي، المكاسب المحرمه، ۲ ج، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۱۵ ق.
- ۵- انصاري، مرتضى بن محمد امين، كتاب المكاسب، ۶ ج، قم، كنگره جهاني بزرگداشت شيخ اعظم انصاري، ۱۴۱۵ ق.
- ۶- بحراني، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ ج، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۰۵ ق.
- ۷- بخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح بخاري، تحقيق: مصطفى ديب بغا، ۶ ج، بيروت - دمشق، دار ابن كثير - يمامه، سوم، ۱۴۰۷ ق.
- ۸- خويي، سيدابوالقاسم موسوي، مصباح الفقاهة، ۷ جلد، بي جا، بي تا.
- ۹- راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، لبنان - سوريه، دار العلم - الدار الشاميه، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۰- زبيدي، حسيني، سيدمحمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ ج، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۱- شهيد ثاني، عاملي، زين الدين بن علي، المصنفات الاربعه (رساله كشف الريبه)، تحقيق: مركز الابحاث و الدراسات الاسلاميه، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۲- طباطبائي، علامه، سيد محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ۲۰ ج، قم، دفتر انتشارات اسلامي، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۳- طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ۱۰ ج، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۴- طبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير طبري)، ۳۰ ج، بيروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۵- طوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، ۱۰ ج، تحقيق: احمد قصير عاملي، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.

- ١٦- عاملي، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، ٣٠ ج، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ١٤٠٩ق.
- ١٧- عروسي، حويزي، عبدعلي بن جمعه، تفسير نور الثقلين، ٥ ج، قم، اسماعيليان، ١٤١٥ق.
- ١٨- فراهيدي، خليل بن احمد، كتاب العين، ٨ ج، قم، هجرت، دوم، ١٤١٠ق.
- ١٩- فضل الله سيد محمد حسين، من وحى القرآن، ٢٤ ج، بيروت، دار الملاك، دوم، ١٤١٩ق.
- ٢٠- فيومي، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم، دار الرضي، بي تا.
- ٢١- قزويني، سيدعلي موسوي، ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، ٢ ج، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته، ١٤٢٤ق.
- ٢٢- كاشاني، ملا فتح الله، تفسير منهج الصادقين في الزام المخالفين، ١٠ ج، تهران، كتاب فروشي محمدحسن علمي، ١٣٦٦ش.
- ٢٣- كاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالكي، شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر، بي جا، مؤسسه كاشف الغطاء - الذخائر، ١٤٢٠ق.
- ٢٤- كاشف الغطاء، مهدي، أحكام المتاجر المحرمة، نجف اشرف، مؤسسه كاشف الغطاء، ١٤٢٣ق.
- ٢٥- كاظمي، فاضل، جواد بن سعد اسدي، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ٤ ج، بي تا.
- ٢٦- گنابادي، سلطان محمد، تفسير بيان السعادة في مقامات العباده، ٤ ج، بيروت، دوم، ١٤٠٨ق.
- ٢٧- لاري، سيدعبدالحسين، التعليقه على المكاسب، ٢ ج، قم، مؤسسه المعارف الإسلاميه، ١٤١٨ق.
- ٢٨- محقق ثاني، كركي، علي بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، ١٣ ج، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، دوم، ١٤١٤ق.
- ٢٩- مغنيه محمدجواد، تفسير الكاشف، ٧ ج، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٤٢٤ق.
- ٣٠- نجفي، صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ٤٣ ج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، هفتم، ١٤٠٤ق.
- ٣١- نراقي، مولى احمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ١٩ ج، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤١٥ق.
- ٣٢- نوري، محدث، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ١٨ ج، بيروت، مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٨ق.
- ٣٣- يزدي، محمد، فقه القرآن، ٤ ج، قم، اسماعيليان، ١٤١٥ق.