

واکاوی معنای عفت در دانش فقه و اخلاق

دکتر مهدی شجریان

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

m.shajarian110@gmail.com

چکیده

مسئله کانونی این مقاله تحلیل معنای عفت در دو دانش فقه و اخلاق اسلامی است. عفت در اصطلاح اخلاقی خود «خویشتن‌داری در مقابل تمایلات نفسانی» و میانه‌روی در بهره‌گیری از قوه شهویه است و التزام به آن متوقف بر التزام به تعبدیات مذهبی خاص نیست و با صرف حکومت عقل بر خواهش‌های نفسانی محقق می‌شود. در دانش فقه اما صرف نظر از طرح همین معنای اخلاقی توسط برخی از فقها با یک معنای مضیق‌تر فقهی نیز مواجهیم، که برخی دیگر از فقیهان مطرح کرده‌اند. مطابق این معنای فقهی، عفت با ترک محرمات شرعی حاصل می‌شود، چه عقل مستقل به ناشایستگی آن‌ها حکم کند یا نه. در نتیجه عفت نه تنها از محرمات قابل اثبات از طریق عقل اجتناب می‌کند بلکه از محرماتی که عقل در خصوص آن‌ها ساکت است نیز دوری خواهد گزید. این فقیهان اصطلاح اخلاقی عفت را مستحدث شمرده و اجازه حمل متون دینی به این اصطلاح را نمی‌دهند، اما با توجه به شواهد لغوی و استعمال مشتقات قرآنی و روایی واژه عفت، به نظر می‌رسد اصطلاح اخلاقی با معنای لغوی عفت انطباق دارد. در نتیجه اصطلاح فقهی این دسته از فقیهان از حقیقت لغوی فاصله دارد و حقیقتی متشرعیه در دانش فقه پیدا کرده است. بنابراین بدون قرینه نمی‌توان متون دینی را مطابق با معنای فقهی مذکور تفسیر کرد و در این میان فهم فقیهانی که عفت را مانند علمای اخلاق تفسیر کرده‌اند، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

کلیدواژه: عفت، فقه، اخلاق، تمایلات نفسانی.

عفت از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی است که در متون اسلامی نیز توجه ویژه‌ای به آن شده است. پیداست که فهم دقیق این متون متوقف بر شناسایی معنای دقیق این واژه است و بدون دریافت دقیق معنای آن، احتمال برداشت‌های خطا و مضیق از عفت در متون دینی هموار خواهد شد.

بررسی منابع اخلاقی و فقهی نشان می‌دهد که اندیشمندان در این دو دانش اسلامی تا حدودی برداشت‌های مختلفی از این واژه دارند و هر یک بر این باورند که متون دینی را باید مبتنی بر برداشت آن‌ها تفسیر و تعبیر کرد. این مقاله در این میان می‌کوشد تا معنای این واژه را در دو دانش مذکور مورد واکاوی و بررسی قرار دهد و ضمن استخراج دقیق معنای مدنظر فقها و اخلاقیون در این خصوص، با استناد به شواهد لغوی و قرآنی و روایی نشان دهد که کدام اصطلاح با معنای مدنظر شارع انطباق دارد و از این طریق راه فهم معنای عفت در متون دینی را هموار سازد.

اهمیت این مقاله را باید در نکته روشی که به آن منجر می‌شود جست؛ زیرا در نتیجه این مقاله می‌توان به صورت روشمند به متون دینی مراجعه کرد و معنای عفت در آن‌ها را تبیین نمود و الا بدون قضاوت در خصوص برداشت‌هایی که فقها و اخلاقیون در مورد معنای این واژه دارند، فهم متون دینی با چالش مواجه می‌گردد.

بر اساس آنچه گفته شد اهداف این مقاله عبارت‌اند از: استخراج دقیق معنای عفت در دو دانش فقه و اصول، تحلیل ویژگی‌های مدنظر فقها و اخلاقیون در شکل‌گیری معنای عفت، نسبت‌سنجی میان این اصطلاحات با آنچه در لغت بیان شده و نیز در آیات قرآن کریم به کار رفته است و در نهایت استخراج قاعده روشمند برای فهم متون دینی در بردارنده واژه عفت.

مسئله کانونی این مقاله تحلیل معنای عفت در دو دانش اخلاق اسلامی و فقه است. بر این اساس ابتدا در بخش نخست مقاله معنای عفت در دانش اخلاق و پس از آن در بخش دوم مقاله معنای عفت در دانش فقه تبیین و تحلیل خواهد شد و در بخش سوم مقاله نیز به تحلیل و بررسی این معانی پرداخته می‌شود.

روش این مقاله توصیفی، تحلیلی و انتقادی است. نگارنده می‌کوشد با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای دسته اول در دو دانش فقه و اصول شاخصه‌های معنایی عفت را استخراج کرده و آن‌ها را توصیف و تحلیل کند و نیز با اقامه شواهد مختلف دیدگاه صحیح در این باب که به استعمالات متون دینی نزدیک‌تر است را استخراج نماید.

نگارنده برای این مقاله پیشینه خاصی سراغ ندارد. تمایز اصطلاح عفت در دانش فقه و اخلاق مسئله‌ای اکتشافی برای نگارنده بوده است که در خلال تحقیقی عام پیرامون مسئله عفت با آن مواجه شده است. با این همه عمده آثار فقهی و اخلاقی که در باب مفهوم شناسی واژه عفت ورود داشته‌اند، پیشینه عام این تحقیق محسوب می‌شوند که در متن مقاله مکرراً به آن‌ها ارجاع داده شده است و ذکر آن‌ها در مقدمه مخل به مقصود است.

۱. عفت در اخلاق

از یک منظر مهم‌ترین عناصر، خصائص و ویژگی‌هایی که در تعریف دانشمندان اخلاق از عفت مورد توجه واقع شده به شرح زیر است:

۱-۱. عفت، میانه‌روی در تمایلات نفسانی

از منظر اخلاقی فضیلت، نفس انسان صرف‌نظر از قوه عقل دارای سه قوه وهم، غضب و شهوت است. هر یک از این سه قوه وقتی در وضعیت افراط و تفریط قرار گیرند، رذایل اخلاقی محقق می‌شوند و فضیلت‌های اخلاقی هنگامی تحقق می‌یابند که این سه قوه در وضعیت میانه و متعادل قرار گیرند. قوه شهویه - که تمایلات انسانی از خوردن، آشامیدن، آمیزش جنسی و مانند آن را دربر دارد - وقتی در وضعیت افراط و زیاده‌روی قرار می‌گیرد، انسان به دنبال رسیدن به همه امیال خود خواهد رفت و در این میان هیچ حدومرزی را نمی‌شناسد. چنین وضعیت افراطی اخلاقی تلقی نمی‌شود. متقابلاً اگر این قوه در وضعیت تفریط باشد و هرگونه میل و شهوتی را بر خود ممنوع شمارد، در وضعیتی غیراخلاقی به سر می‌برد. عفت در حقیقت «کشتن میل‌های افراطی نیروی شهوت» است.^۱ وضعیت اخلاقی این قوه هنگامی محقق می‌شود که انسان دست از مسیر افراط و تفریط برداشته و در یک خط میانه و معتدل به امیال و شهوات خود بها دهد و با مدیریت و کنترل آن‌ها، از تحقق افراط و تفریط جلوگیری نماید.^۲

۱-۲. عفت، غلبه و تسلط عقل بر شهوت

حال که عفت با میانه‌روی در امیال و شهوات شکل می‌گیرد، باید دید که این حد میانه از چه طریقی قابل تشخیص است. اندیشمندان اخلاقی به این سؤال نیز توجه کافی داشته‌اند و به‌وضوح بیان می‌کنند که این مرز متعادل توسط نیروی عقل شناسایی می‌شود. عفت از نظر آنان یکی از فضائل اصلی است که از اعتدال در قوه عاقله سرچشمه می‌گیرد.^۳ بر این اساس این عقل انسان عفیف است که عنان شهوت را به دست می‌گیرد و به مدیریت و کنترل آن اقدام می‌کند و تنها در چنین حالی است که عفیف بودن شخص محقق می‌شود.^۴ به همین دلیل است که عده‌ای عفت را اطاعت از عقل شمرده می‌گویند: «عفت عبارت است از: مطیع و منقاد شدن قوه شهویه از برای قوه عاقله، تا آنچه امر فرماید در خصوص اکل و شرب و نکاح و جماع، متابعت کند. و از آنچه نهی فرماید اجتناب نماید»^۵ و عده‌ای دیگر عفت را تسلیم در مقابل عقل دانسته و می‌گویند: «و أما فضیلة العفة، فقد عرفت آن‌ها عبارة عن ملكة انقياد القوة الشهوية للعقل، حتى يكون تصرفها مقصورا على أمره و نهيه، فيقدم على ما فيه المصلحة و ينزجر عما يتضمن المفسدة بتجويزه، و لا يخالفه في أوامره و نواهيه»^۶.

۱-۳. عفت، ملکه یا حالتی درونی

فضائل اخلاقی مثل سخاوت، شجاعت، حسن تدبیر، عفت و مانند آن، از کسی سر می‌زند که دارای ملکه اخلاق است. در علم اخلاق مقصود از «ملکه» یک حالت راسخ در جان آدمی است که با وجود آن فضائل اخلاقی بدون درنگ و تأمل از وی سر می‌زند. شخصی که ملکه اخلاقی دارد، پیش‌تر نفس خود را تأدیب کرده است و به مرحله‌ای رسیده که رفتارهای اخلاقی برای او مانند یک عادت شده است و دیگر با مشقت و فشار درونی از طرف او صادر نمی‌شود. قبل از تحقق ملکه در وجود آدمی، «حالت» محقق

^۱ مفضل بن عمر، توحید المفضل، ۲۱۴.

^۲ فیض کاشانی، الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام، ۴۵/۱؛ توحیدی، البصائر و الذخائر، ۱۲۱/۵؛ خمینی، شرح حدیث «جنود عقل و

جهل»، ۲۷۸؛ قزوینی، کشف الغطا، ۵۲.

^۳ مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، ۹۶-۱۰۰.

^۴ غزالی، میزان العمل، ۲۶۹.

^۵ احمد نراقی، معراج السعادة، ۳۲۱.

^۶ مهدی نراقی، جامع السعادات، ۱۰۹/۱ تا ۱۱۰؛ ر.ک: قزوینی، کشف الغطاء، ۲۲۶؛ احمد امین، الأخلاق، ۱۵۸.

می‌گردد. حالت اخلاقی وضعیتی ثابت و پایدار نیست و هنگامه‌ای است که انسان در تلاش برای رسیدن به ملکات اخلاقی است اما هنوز به آستان آن‌ها وارد نشده است.^۷

پیداست که عفت به مثابه ملکه یا حالت کف نفس از شهوت به این معنا است که این ویژگی اولاً و بالذات وصف نفس آدمی و امری درونی است، که نفس اماره را از تمایلات خویش منع می‌کند.^۸ این حقیقت درونی بروز و ظهور بیرونی و آثار خارجی نیز دارد. این آثار خارجی همان عفت نیستند بلکه انعکاس و پژواک درون آدمی در رفتار بیرون او هستند. نسبت این دو نسبت علت و معلول است. عفت علت و آثار و رفتارهای عفیفانه - مثل کنترل کردن نگاه یا پرهیز از برهنگی از ناحیه مردان و زنان - معلول آن هستند.

۴-۱. مطلق بودن عفت و نسبی بودن آثار بیرونی آن

هرچند اصل عفت یک حالت یا ملکه اخلاقی مطلق و پایدار است اما فعل عفیفانه مانند خود عفت از این پایداری و ثبات برخوردار نیست و تا حدودی نسبی است. توضیح اینکه عفت به معنای مهار شهوات توسط عقل و مدیریت عقل بر تمایلات انسانی، یک فضیلت اخلاقی فرازمانی و فرامکانی است. در هر مقطعی از زمان و در هر نقطه‌ای از مکان می‌توان به ضرورت آن تأکید کرد و شایستگی و اهمیت آن را تشریح نمود. اما بروز و ظهور عفت و نماد بیرونی آن، تا حدودی امری وابسته به فرهنگ جوامع، عرفی و تفسیرپذیر است. برای مثال عطر زدن مردان یا زنان در حد متعارف یا سخن گفتن بانوان با صدای بلند و رسا، در بسیاری از جوامع فعلی غیر عفیفانه و در راستای تحریک شهوات جنسی تلقی نمی‌شود، اما ممکن است در مقاطع تاریخی پیشین بتوان شواهدی بر تلقی غیر عفیفانه از این نوع رفتارها پیدا کرد. ناگفته پیداست که این نسبی و عرفی بودن فعل عفیفانه، آن قدر یله و رها نیست که هر رفتاری را در خود جای دهد. مثلاً برهنگی مطلق در هیچ جامعه‌ای عفیفانه محسوب نمی‌شود و حدی از پوشش شرط لازم فعل عفیفانه در همه فرهنگ‌ها و جوامع است اما درعین حال کیفیت و کمیت خاص در حوزه پوشش عفیفانه، مسئله‌ای فرهنگی است و ممکن است نوعی از پوشش در یک جامعه مصداق فعل عفیفانه تلقی شود اما همین نوع پوشش در جامعه‌ای دیگر، غیر عفیفانه شمرده شود.

این نکته مهم در سخنان برخی اندیشمندان معاصر نیز مورد توجه قرار گرفته است:

آن‌هایی که معتقدند اخلاق نسبی است، می‌گویند مثلاً یک روزی عفاف در یک جامعه‌هایی خوب بود ... ولی بعد زندگی ماشینی آمد و زن به متن اجتماع و داخل کارخانه‌ها کشیده شد. عفاف یک روزی خلق خوبی بود و امروز خلق خوبی نیست. ولی این حرف روی این مبنایی که ما گفتیم غلط است. عفاف و پاک‌دامنی به عنوان یک حالت نفسانی یعنی رام بودن قوه شهوانی تحت حکومت عقل و ایمان، تحت تأثیر قوه شهوانی نبودن، شره نداشتن، از آن افرادی که تا در مقابل یک شهوتی قرار می‌گیرند بی‌اختیار می‌شوند و محکوم غریزه خود هستند نبودن. پس عفاف همه‌وقت خوب است. بله، آن فعل اخلاقی که ما نام آن را عفت می‌گذاریم، مانعی ندارد که فرق کند؛ البته نه در این مقیاسی که این‌ها می‌گویند، در این مقیاس هیچ‌وقت فرق نمی‌کند.^۹

^۷ طبرسی، الآداب الدینیة للخزانة المعینیة، ۱۹۴ تا ۱۹۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ۳۳۲/۶۴؛ طباطبایی، المیزان، ۳۶۹/۱۹.

^۸ سجاسی، فراند السلوک، ۵۴۸.

^۹ مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ۷۷۸ تا ۷۷۹.

۵-۱. عفت، مادر فضائل

بسیاری از انسان‌ها در مقابل خواسته‌های نفسانی خود رام‌تر هستند تا در مقابل خواسته‌های اخلاقی، دینی و شرعی و همین سرسپردگی است که در واقع به نوعی عبادت هوای نفس تلقی می‌شود.^{۱۰} در این میان کسی که از عفت برخوردار است، از این رام بودن و تسلیم نفس شدن فاصله دارد و خواسته‌های درونی خود را در کنترل و مدیریت عقل خویش درمی‌آورد. در همین نقطه است که چنین شخصی می‌تواند از غالب زشتی‌ها فاصله گرفته و به غالب زیبایی‌ها آراسته شده و بسیاری دیگر از فضائل نفسانی را به دست آورد؛^{۱۱} زیرا عموماً زشتی‌ها ریشه در تمایلات نفسانی دارند و خوبی‌ها در سایه مخالفت با این تمایلات شکل می‌گیرند. به همین دلیل است که علمای اخلاق بسیاری از فضائل اخلاقی را به عفت بازمی‌گردانند.^{۱۲}

۶-۱. عفت عام و خاص (مدیریت تمایلات جنسی)

در مباحث قبل نمایان شد که عفت ملکه کنترل و مدیریت تمایلات نفسانی است. این معنا دایره‌ای عام و گسترده دارد و تمامی تمایلات سرکش درونی انسان را شامل می‌شود.^{۱۳} اما در میان امیال نفسانی، تمایلات جنسی جایگاهی خاص دارند. به همین رو عفت در دو کاربرد مورد توجه اندیشمندان اخلاقی قرار می‌گیرد: ابتدا کاربردی عام و فراگیر که عفت در آن به معنای کنترل مطلق خواهش‌های نفسانی است^{۱۴} و دیگری کاربردی خاص و محدود که در آن عفت به معنای کنترل خواهش‌ها و تمایلات جنسی است؛^{۱۵} از این رو می‌توان برای عفت دو کاربرد عام و خاص را لحاظ کرد. عفت در کاربرد خاص خود همان «عفت جنسی» است و برخی محققین معاصر از آن به «پرهیزکاری در خصوص مسائل جنسی» تعبیر کرده‌اند.^{۱۶}

۲. عفت در فقه

در کتب فقهی به مناسبت‌های مختلف به تبیین معنای عفت پرداخته شده است. به صورت کلی می‌توان گفت فقها در تفسیر معنای عفت دو دسته هستند و آن را دو گونه متمایز تفسیر کرده‌اند، که در ادامه تبیین خواهد شد.

۱-۲. عفت اخلاقی - عقلانی

در برخی تعابیر فقیهان، عفت به گونه‌ای تفسیر شده است که می‌توان آن را مرادف با همان تفسیر علمای اخلاق از عفت شمرد. بر اساس این تفسیر عفت ملکه‌ای اخلاقی و مدیریت کننده شهوات نفسانی به واسطه نیروی عقل است و فضیلتی اخلاقی است که با وجود آن قوای شهوانی انسان در حالتی متعادل و مستقیم قرار می‌گیرد و در ورطه افراط و تفریط فرو نمی‌رود. بر اساس برداشت این فقیهان عفت این است که قوه شهویه انسان در وضعیت اعتدال و «تحت تصرف عقل» باشد و در ارضای امیال خود اهل افراط و تفریط نباشد.^{۱۷} به تعبیر برخی از فقها: «تحصیل فضیلة العفة التي هي استقامة القوة الشهوية من غير ميل إلى طرفی إفراط الشرة و تفریط

^{۱۰} آمدی، غرر الحکم، ۱۲۹.

^{۱۱} غزالی، میزان العمل، ۲۸۰؛ مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، ۱۰۱.

^{۱۲} راغب اصفهانی، الدررعیة إلى مکارم الشریعة، ۳۱۸؛ قزوینی، کشف الغطاء، ۶۰ تا ۶۱.

^{۱۳} مکارم شیرازی، اخلاق اسلامی در نهج البلاغه، ۳۴۰/۱.

^{۱۴} توحیدی، الصداقة و الصدیق، ۲۲۶-۲۲۸.

^{۱۵} بیهقی، شعب الإیمان، ۳۵۱/۴.

^{۱۶} مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ۳۱۶/۱.

^{۱۷} شهید ثانی، رسائل الشهد الثانی، ۶۲/۱.

الخمود، و انقيادها للقوة العقلية»^{۱۸} و نیز تصریح شده است که عفت انقیاد و تسلیم انسان نسبت به قوه عاقله است به گونه‌ای که تمایلات او تحت اشاره عقل قرار گیرد.^{۱۹}

بر اساس این برداشت عفت خلقی درونی است و آثار بیرونی آن خود عفت نیستند بلکه پیامدها و نتایج فعلی آن در جهان خارج محسوب می‌شوند.^{۲۰} مطابق این برداشت چنانچه گذشت پیوند فضیلت درونی عفت، با حکم عقل پررنگ می‌شود و به همین دلیل است عده‌ای دیگر از کسانی که این برداشت را مطرح کرده‌اند، معنای عفت را با برداشت عرفی و سیره عقلایی پیوند داده و آن را خود نگهداری از امور نازیبا و کارهایی که مناسب با مقام و شأن عرفی انسان نیست شمرده‌اند.^{۲۱} به نظر می‌رسد این امور عرفی در حقیقت همان حسن و قبح‌های عقلی و عقلانی هستند که انسان عقیف در سایه خویشتن‌داری در مقابل خواهش‌های نفسانی به آن‌ها التزام خواهد داشت.

۲-۲. عفت فقهی - شرعی

در برخی دیگر از تعبیرات فقیهان، عفت با مسئله حلال و حرام فقهی پیوند خورده است و از این جهت رنگ و بویی کاملاً فقهی یافته است. در معنای قبل ملاک کنترل‌کننده تمایلات نفسانی «حکم عقل» بود اما در این معنا ملاک تحقق عفت عمل به «حکم شرع» است؛ به همین روی فقیهان مذکور به‌صراحت در تعریف عفت از واژه حلال و حرام استفاده کرده،^{۲۲} عفت را به معنای عدم ارتکاب رفتارهایی که با دستورات شرعی منافات دارند شمرده،^{۲۳} بین عفت و ترک حرام شرعی پیوند ایجاد کرده^{۲۴} و آن را امتناع ورزیدن از محرّمات شرعی دانسته‌اند.^{۲۵}

برخی از فقها در این دسته ابتدا عفت را پرهیز کردن از رفتارهای زشت و ناپسند شمرده‌اند که نزدیک به معنای نخسبت است، اما در ادامه آن را به عفت واجب در موارد پرهیز از حرام و عفت مستحب - در موارد پرهیز از اموری که مورد رغبت نیستند اما حرمت شرعی آن‌ها ثابت نشده است - تقسیم کرده‌اند^{۲۶} و این تقسیم به‌وضوح نشان می‌دهد که از این منظر نیز عفت تفسیری فقهی - شرعی پیدا کرده است.

عمده این اظهارات در ذیل روایتی از امام صادق (ع) مطرح شده است. در این روایت در مورد معنای عدالت شاهد سؤال شده است و حضرت در ضمن تبیین خود از معنای عدالت می‌فرماید: «أَنْ تُعْرِفُوهُ بِالسُّرِّ وَالْعَفَافِ».^{۲۷} فقیهان دسته دوم مقصود از عفت در این روایت را معنایی عام شمرده‌اند که بر اساس آن نه صرفاً پرهیز از امور ناپسند عقلی بلکه اجتناب از تمامی محرّمات شرعی لازم

^{۱۸} فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع، ۱۶/۲؛ رک: فیض کاشانی، الوافی، ۱/۶۶؛ فاضل جواد، مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام، ۱۷۷/۳.

^{۱۹} لنگرودی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، ۷/۲.

^{۲۰} رک: سبزواری، شرح نبراس الهدی، ۶۸.

^{۲۱} فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۲۷۹.

^{۲۲} صدر، ما وراء الفقه، ۱۲۲/۶؛ صدر، الاجتهاد و التقليد، ۲۹۸.

^{۲۳} اشتهاردی، مدارک العروة، ۲۵۵/۱۷.

^{۲۴} مجلسی، مرآة العقول، ۹/۱۲؛ بروجردی، تبیان الصلاة، ۶۰/۸؛ قمی، الغایة القصوی فی التعلیق علی العروة الوثقی، ۹۸.

^{۲۵} قمی، ثلاث رسائل، ۱۷.

^{۲۶} حسینی شیرازی، من فقه الزهراء، ۴۴۳/۲.

^{۲۷} ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۳۸/۳.

است.^{۲۸} در همین راستا برخی در تفسیر این روایت عفت را به معنای «اجتناب از امور حرام بلکه از امور شبهه‌ناک» دانسته و این معنا را متبادر عصر ائمه محسوب کرده‌اند: «الاجتناب عن المحارم، بل الشبهات كما هو المتبادر في عرفهم صلوات الله عليهم في باب العفة».^{۲۹}

برخی از فقیهان در این دسته دوم صریحاً عفت را فعل خارجی شمرده و بر این باورند که نمی‌توان آن را یکی از ویژگی‌های نفسانی شمرده در نتیجه از منظر آن‌ها عقیف کسی است که در جهان خارج مرتکب محرمات شرعی نشود. به اعتقاد این افراد آنچه علمای اخلاق در معنای عفت ذکر کرده و آن را یک صفت درونی نفسانی شمرده‌اند، یک اصطلاح جدید بین آن‌ها است و نمی‌توان کلمات اهل بیت (ع) را بر این معنا حمل کرد. در این خصوص گرفته شده است: «أن العفاف هو الامتناع عما لا يحل و هو من الأفعال الخارجية لا النفسانية فضلاً عن أن تكون من الصفات النفسانية، فان العقیف من لم يرتكب الحرام في الخارج. نعم ذكر علماء الأخلاق أن العفة من صفات النفس إلا أنه اصطلاح مستحدث بينهم، ولا يمكننا حمل العفاف الوارد في كلمات الأئمة (ع)».^{۳۰} بر همین اساس عده‌ای دیگر انسان عقیف را دارای ویژگی بیرونی شمرده و بر این باورند که عقیف کسی است که رفتارهای او موافق با شرع است.^{۳۱}

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان تفاوت دیدگاه دو دسته از فقهای پیشین را در دو اصل کلی تبیین کرد؛ اولاً عفت در تفسیر نخست پرهیز از امور زشت به حکم عقل و در تفسیر دوم پرهیز از محرمات به حکم شرع است و ثانیاً عفت در تفسیر نخست فضیلتی درونی و نفسانی است اما در تفسیر دوم رفتارهایی بیرونی و خارجی است. علاوه بر این برخی از فقیهان دسته دوم معنای اخلاقی عفت را اصطلاحی مستحدث می‌دانند که نمی‌توان روایات را بر اساس آن تبیین نمود.

۳-۲. تفاوت عفت فقهی و اخلاقی

برای روشن شدن تفاوت دقیق میان دو معنای ذکر شده، لازم است مقدمه مهمی را در اینجا تشریح کنیم. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان دستورات شرعی و فقهی را در مقایسه با حکم عقل به سه دسته تقسیم کرد:

۱) احکام و دستورات عقل‌پذیر قابل اثبات: در این دسته احکام، عقل مستقل انسان اولاً سکوت نمی‌کند و ثانیاً به صراحت مطابق با همین دستور حکم کرده و آن را اثبات می‌کند به گونه‌ای که اگر شرع نیز چنین حکم و دستوری نداشت، عقل به صورت مستقل حکم می‌کرد. مثلاً شرع می‌گوید: «کشتن انسان بی‌گناه حرام است» این در حالی است که عقل نیز قبل از بیان این حرمت شرعی، این کار را کاملاً قبیح و ناپسند می‌داند و از انجام دادن آن پرهیز می‌کند.

۲) احکام و دستورات عقل‌ناپذیر قابل ابطال: عقل مستقل انسان در این دسته احکام مانند دسته نخست سکوت نمی‌کند اما کاملاً عکس دسته نخست این حکم را صریحاً مخالف عقل تلقی و ابطال می‌کند. طبعاً فقیهان شیعه بر این باورند که در میان احکام شرعی نمی‌توان مثالی برای این قسم بیان کرد و هیچ حکم شرعی قطعی، مخالف حکم قطعی و صریح عقل وجود ندارد. اما با این همه برخی

^{۲۸} فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۲۴۳ تا ۲۴۴.

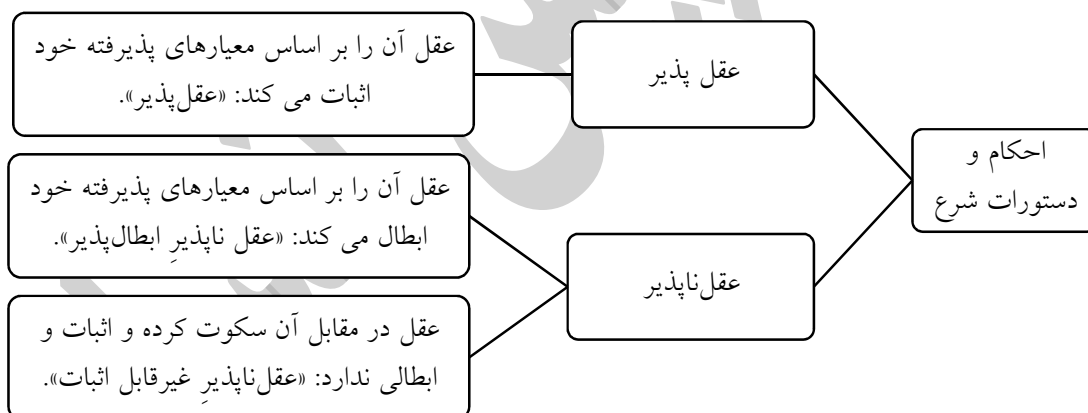
^{۲۹} مجلسی، روضه المتقین، ۱۰۵/۶.

^{۳۰} خوبی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۲۶۶/۱.

^{۳۱} عبد الرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیه، ۲۳۶/۱.

از فقیهان نیز چنین احکامی را ذکر کرده و بر اساس ستیز عقل با این احکام، به نفی و انکار آن پرداخته‌اند. مثلاً - صرف نظر از قضاوت در این خصوص در این مجال - برخی برابری دیه زن و مرد را حکمی عقل ناپذیر و قابل ابطال می‌دانند و به همین دلیل در فتوای نادر خود دیه زن و مرد را برابر تلقی می‌کنند.^{۳۲}

۳) احکام و دستورات عقل ناپذیر غیر قابل اثبات و ابطال: هر چند عقل در دودسته قبل حکم صریح داشت و سکوت نمی‌کرد، اما عقل در این دسته از احکام و دستورات سکوت می‌کند و هیچ قضاوت قطعی در باب صحت یا سقم این احکام و دستورات نخواهد داشت. شأن عقل در دسته اول پذیرش و اثبات، در دسته دوم مخالفت و ابطال و در این دسته سکوت است و عقل هیچ قضاوت صریحی نفیاً یا اثباتاً در خصوص این احکام نخواهد داشت. برخی این قسم سوم را «عقل‌گریز» می‌نامند^{۳۳} اما به دلیل اینکه ممکن است این تعبیر معنای عقل ناپذیری را به ذهن متبادر کند، از کاربرد آن صرف نظر کرده و این قسم را «عقل ساکت» می‌نامیم. به‌روروی بسیاری از مسائل شرعی در این دسته سوم جا دارند. اکثریت مسائل عبادی مثل احکام نماز، روزه، حج و مانند آن، عقل ساکت هستند و دلیل اثبات‌کننده آن‌ها، آیات قرآن و روایات معتبری است که ما را به انجام دادن این دستورات و عمل کردن به این احکام ملزم ساخته است. پیداست که ضروری تلقی کردن این دسته از احکام، ریشه در تعبد به شارع دارد و تنها کسانی به این دسته سوم عمل می‌کنند، که پیش‌تر وجود خدای متعال، انتساب دین اسلام به او، اعتبار و حجیت این دستورات به‌عنوان دستورات الهی و سایر مقدمات لازم دیگر را از قبل پذیرفته‌اند و الا بدون التزام به این باورهای اعتقادی پیشین، به‌صورت طبیعی شخص به این دستورات عقل ساکت تن نخواهد داد.



ممکن است اشکال شود که وجود احکام عقل ناپذیر غیر قابل اثبات در شریعت، با قاعده ملازمه منافات دارد؛ زیرا بر اساس این قاعده نه تنها حکم عقل ملازم با حکم شرع است (کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلِ حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ)، بلکه احکام شرع نیز ملازم با حکم عقل هستند (کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ حَكَمَ بِهَ الْعَقْلِ). پاسخ این است که در بخش دوم قاعده، اگر مراد حکم تفصیلی عقل باشد، فقیهان آن را نمی‌پذیرند و به تعبیر برخی «لا شك في فسادها لمخالفتها للوجدان الصحيح».^{۳۴} طبق این احتمال نمی‌توان در خصوص احکام ثابت شده از طریق خطابات شرعی، به‌صورت تفصیلی و با عقل مستقل به مصالح و مفاسدی که در ورای آن‌ها است دست یافت.^{۳۵}

^{۳۲} صانعی، برابری دیه، ۶۰ تا ۶۵.

^{۳۳} هاشمی شاهرودی، فقه اهل‌بیت علیهم السلام، ۱۶۶/۴۶.

^{۳۴} انصاری، مطارح الأنظار، ۲۴۱.

^{۳۵} اصفهانی، نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه، ۳/۳۴۲؛ انصاری، فراند الأصول، ۱/۶۲-۶۳.

اما اگر مراد حکم اجمالی عقل باشد، این معنا صحیح است. طبق این احتمال در خصوص تمامی دستورات شرعی حتی دستورات عقل ناپذیر غیرقابل اثبات، بر فرض اینکه مصالح و مفاسد واقعی که در مکلف به یا اصل تکلیف وجود دارد مکشوف شوند، آنگاه عقل تنها با این شرط مطابق شرع حکم خواهد کرد.^{۳۶} بنابراین قاعده ملازمه نهایتاً بر تنجیز عقلی احکام عقل ناپذیر غیرقابل اثبات دلالت دارد نه بر لزوم کشف عقلانی مستقل مصالح و مفاسدی که در مکلف به یا اصل تکلیف وجود دارد.

به هر روی اینک می‌توان تفاوت دو معنای فوق از عفت در ادبیات فقیهان را تشریح کرد. «عفت اخلاقی» تنها در دایره احکام و دستورات دسته نخست (عقل پذیر) ظهور و بروز پیدا می‌کند. فردی که دارای ملکه عفت اخلاقی است، حتی ممکن است مسلمان و شیعه نباشد اما قوه شهوانی خود را در مدیریت عقل خویش قرار داده است و بر همین اساس از بسیاری از رفتارهای جنسی که به حکم عقل ناپسند و رذیله اخلاقی هستند یا بسیاری از تمایلات دیگر در مسائلی نظیر خوردن، آشامیدن و مانند آن دوری می‌کند. اما «عفت فقهی» معنایی خاص تر دارد. کسی که به عفت فقهی به معنای مدنظر فقیهان شیعه ملتزم باشد، اولاً باید مسلمان و شیعه باشد و ثانیاً لازم است به تمام دستورات شرعی عمل کند؛ چه دستورات که عقل پذیراند و چه دستورات عمده‌ای که عقل ناپذیر غیرقابل اثبات هستند.

باید توجه داشت که از منظر برخی فقیهان محدودیت‌های ارتباطی بین زن و مرد نامحرم نیز از سنخ امور عقل ناپذیر غیرقابل اثبات و تعبدی است؛ یعنی تمام جزئیات آن را نمی‌توان با عقل مستقل و با این بیان که همه آن‌ها موجب تهییج شهوت است، اثبات کرد. در این خصوص گفته شده است: «أما النَّظَرُ فلم يثبت كون حرمة من جهة كونه من أسباب تهییج الشَّهوة»^{۳۷} و نیز گفته شده است: «أنَّ كون المناطق في المذكورات [محدودیت‌های فقهی در روابط زن و مرد نامحرم] تهییج الشَّهوة ممنوع بل حرمة النَّظَر أو كراهته تعبدی»^{۳۸}. بر این اساس کسانی که این محدودیت‌ها را زیر پا می‌گذارند هر چند رفتار آن‌ها موجب تهییج شهوت دیگران نمی‌شود و مفسده اجتماعی به دنبال ندارد و عقل مستقل بر زشتی آن حکم نمی‌کند - نظیر برهنگی بخشی از موی سر برخی از زنان روستایی - بر اساس اصطلاح فقهی مرتکب بی‌عفتی می‌شوند اما بر اساس اصطلاح اخلاقی رفتار آن‌ها غیر عفت‌افانه نیست.

۳. تحلیل و بررسی

اصطلاح دوم عفت در نزد فقها، هیچ‌یک از خصوصیات شش‌گانه پیشین در اصطلاح مدنظر علمای اخلاق را ندارد. اولاً صرف پرهیز از تمایلات نفسانی نیست بلکه در آن پرهیز از اموری که تعبداً حرام هستند و تمایل نفسانی طبیعی نسبت به آن‌ها وجود ندارد - مانند مراعات تمام محدودیت‌های ارتباطی بین زن و مرد نامحرم، هر چند به هیچ‌وجه موجب تهییج شهوت نباشد - نیز لازم است. ثانیاً عفت در این برداشت صرف غلبه عقل بر قوای شهویه نیست، بلکه در حقیقت غالب ساختن اراده شارع بر رفتارهای خویشتن است، حتی در مواردی که این اراده و حکم شرعی متناسب با آن عقل ناپذیر غیرقابل اثبات باشد. ثالثاً در این برداشت ملکه یا حالت بودن عفت به‌عنوان یک فضیلت درونی مطرح نیست بلکه عفت یک نظام رفتاری بیرونی است، که بر پایه عمل به دستور فقهی پی‌ریزی شده است. رابعاً در این برداشت اطلاق عفت درونی و نسبی بودن آثار و رفتارهای بیرونی متأثر از آن مطرح نیست بلکه عفت عبارت است از عمل به دستورات بیرونی که نسبی در آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا دستورات شرعی به باور عموم فقیهان تا قیامت ثابت و پایدار هستند. خامساً در این برداشت نمی‌توان عفت را مادر فضائل نفسانی شمرد؛ زیرا فرد به مجرد عمل کردن به تمام دستورات شرعی

^{۳۶} ضیاءالدین عراقی، تحریر الأصول، ۱۲۸-۱۲۹.

^{۳۷} شیرازی، حاشیة المکاسب، ۱/ ۶۳.

^{۳۸} یزدی، العروة الوثقی، ۱/ ۱۷.

تنها از نظر شرعی و فقهی عامل به وظایف خود خواهد بود و لزوماً به تمام فضائل نفسانی مزین نخواهد شد و از تمام رذایل نفسانی نیز مبرا نمی‌گردد و سادساً در این برداشت تقسیم عفت به عام و خاص نیز مطرح نیست بلکه چنانچه گذشت ملاک تحقق آن پرهیز از مطلق محرّمات شرعی است، چه مرتبط با شهوات نفسانی باشند یا نباشند.

با توجه به توضیحات بیان شده معلوم می‌شود که عفت در اصطلاح دوم فقیهان معنایی بسیار خاص و با قیود متعدد است و در صورت لحاظ این تعریف دایره افراد عقیف بسیار محدود خواهد شد. افراد نامسلمان بلکه غیر شیعی که به صورت طبیعی برخی از محرّمات شرعی در مکتب تشیع را - نظیر عدم پوشش موی سر در زنان یا ترک نماز و طواف نساء در اهل سنت - ترک می‌کنند عقیف نخواهند بود. این در حالی است که دایره افراد عقیف بنا بر اصطلاح اول فقیهان و نیز اصطلاح علمای اخلاق بسیار گسترده‌تر خواهد شد و تمام کسانی را که از امور ناپسند به حکم عقل پرهیز می‌کنند را شامل می‌شود حتی اگر به پرهیز از بسیاری از محرّمات شرعی از نظر مکتب ما پایبند نباشند.

حال که دو اصطلاح ذکر شده از عفت در منابع اخلاقی و فقهی نمایان شد، باید به این مهم پرداخت که عفت در متون دینی با کدام معنا به کار رفته است؛ اخلاقی یا فقهی؟ آیا انسان عقیف کسی است که از زشتی‌ها به حکم عقل فطری و خدادادی خود پرهیز می‌کند یا معنای عفت خاص‌تر از این است و تحقق آن مشروط به پرهیز از محرّمات عقل‌ناپذیر غیر قابل اثبات شرعی و فقهی نیز هست؟ برای این منظور ابتدا باید معنای لغوی این واژه را کاوید و سپس استعمالات آن در قرآن کریم و روایات اسلامی را از نظر گذرانند.

۱-۳. عفت در لغت

جامع‌ترین معنایی که برای عفت در لغت بیان شده است، خود نگهداری و محافظت از نفس در قبال تمایلات و شهوات نفسانی است. بر این اساس عفت یک حالتی در آدمی است که با وجود آن بر تمایلات ناروای خود غالب می‌شود.^{۳۹} مطابق این معنا عفت یک «امر درونی» خواهد بود که از تمایلات غیر شایسته جلوگیری می‌کند.^{۴۰}

به حسب جستجوی نگارنده غالب لغت‌دانان معنای عفت را کف نفس به معنای خود نگهداری و کنترل نفس می‌دانند اما در تبیین متعلق این خود نگهداری، تعابیر آن‌ها مختلف است. به دیگر سخن در اینکه عفت دقیقاً کنترل نفس در مقابل چه چیزی است، تعابیر آن‌ها به ظاهر متفاوت می‌شود. عده‌ای چنانچه گذشت این متعلق را همان تمایلات نفسانی و شهوات افسارگسیخته می‌دانند اما در این میان دست کم می‌توان ۶ تعبیر دیگر را نیز مشاهده کرد: ۱. خود نگهداری از حرام؛^{۴۱} ۲. خود نگهداری از حرام و آنچه زیبا

^{۳۹} راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ۵۷۳/۱.

^{۴۰} مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۷۹/۸.

^{۴۱} ابن احمد، کتاب العین، ۹۲/۱؛ حمیری، شمس العلوم، ۴۲۸۲/۷.

نیست؛^{۳۲} خود نگهداری از حرام و آنچه قبیح و ناپسند است؛^{۳۳} ۴. خود نگهداری از کار زشت و ناشایست؛^{۳۴} ۵. خود نگهداری از حرام و درخواست از مردم^{۳۵} و ۶. خود نگهداری از حرام و خواسته‌های دون پایه.^{۳۶}

در مقام تحلیل معنای لغوی عفت چند نکته به نظر می‌رسد:

اولاً در میان تعابیر متعددی که ذکر شد، جامع‌ترین تعبیر همان «خود نگهداری از تمایلات نفسانی» است؛ زیرا سایر تعابیر به کاررفته دودسته هستند: یا در حقیقت عبارت دیگری از همان تمایلات نفسانی هستند نظیر «کار ناپسند»، «خواسته‌های دون پایه» و مانند آن و یا مصادیق و مواردی از تمایلات نفسانی محسوب می‌شوند مانند «حرام»، «درخواست از مردم» و مانند آن.

ثانیاً تعبیر حرام در اینجا نباید به معنای «حرام شرعی و فقهی» لحاظ شود و نمی‌توان دایره درک این واژه را مؤخر از درک حرام و حلال شرعی دانست؛ زیرا عفت واژه‌ای است که قبل از نزول شریعت در ادبیات عرب رواج داشته است و معنای اصطلاحی جدید نیز پیدا نکرده است. بلکه این تعبیر در حقیقت همان مصداقی از فعل ناشایست و موافق با شهوات نفسانی است. علاوه بر این خود واژه حرام در لغت، به معنای کار ممنوع و ناروا است^{۳۷} و این واژه چنانچه قبل از نزول اسلام نیز رواج داشته است، معنایی جز این نداشته است.^{۳۸} در نتیجه به تعبیر برخی از لغت‌دانان این تعابیر خود معنای واژه عفت نیستند بلکه اموری تقریبی هستند که ذهن را به همان معنای اصلی و جامع ذکر شده، نزدیک می‌کنند.^{۳۹}

ثالثاً تمایلات شهوانی و خواسته‌های نفسانی غیر صالح، معنایی کلی، گسترده و فراتر از خصوص تمایلات جنسی است. بنابراین عقیف در معنای لغوی خودش به خصوص کسی که در مسائل جنسی اهل مراقبت است اطلاق نمی‌شود بلکه در یک معنای گسترده‌تر، علاوه بر اینکه چنین فردی را در برمی‌گیرد، عقیف در سایر تمایلات نفسانی غیر شایسته را نیز شامل می‌شود. برای مثال شخصی که تمایل خود بر ستم بر دیگران و استفاده ابزاری از آن‌ها را کنترل می‌کند یا آن دیگری که تمایل خود در بهره‌گیری از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها را مدیریت می‌کند نیز عقیف محسوب می‌شود.

رابعاً چنانچه گذشت برخی لغت‌دانان به «امر درونی بودن عفاف» تصریح دارند. علاوه بر این نکته مشترک در اظهارات آنان «کف النفس» شمردن عفت است و شکی نیست که کف النفس امری درونی و حالتی از حالات نفس است که در مرحله بعد آثار بیرونی آن در رفتار انسان منعکس می‌شود.

بر اساس نکات بیان شده معلوم می‌شود که تفسیر لغت‌دانان از عفت به اصطلاح اخلاقی آن بسیار نزدیک است و هیچ دلیل روشنی بر اختصاص آن به معنای مقید و فقهی عفت وجود ندارد بلکه کف النفس شمردن و درونی دانستن آن و نیز ذکر مصادیقی برای آن

^{۳۲} ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ۱۰۲/۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۲۵۳/۹.

^{۳۳} صعبی و موسی، الإفصاح فی فقه اللغه، ۳۰۳/۱.

^{۳۴} ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ۳/۴.

^{۳۵} ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ۲۶۴/۳.

^{۳۶} مهنا، لسان اللسان، ۱۹۶/۲؛ فیروزآبادی و زبیدی، تاج العروس، ۳۹۳/۱۲.

^{۳۷} مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲۷۲/۲.

^{۳۸} ابن منظور، لسان العرب، ۱۶۶/۱۱.

^{۳۹} مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۸۰/۸.

که نیازمند به بیان شرع نیستند نشان می‌دهد که این معنای لغوی که از قبل نزول شریعت نیز وجود داشته است، نزدیک به همان معنای مدنظر علمای اخلاق است و از این منظر اصطلاح علمای اخلاق «حقیقت لغویه» است و برخلاف برداشت برخی فقیهان،^{۵۰} نمی‌توان آن را اصطلاح خاص علمای اخلاق شمرد. در حقیقت آنچه اصطلاح خاص است و از حقیقت لغویه فاصله گرفته است، اصطلاح دوم فقها است؛ زیرا مقید به حرام شرعی شده است و محرمات شرعی عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات بعد از نزول شرع تعیین یافته‌اند و قبل از آن دلیلی مستقل بر قبح و ناروایی آن‌ها وجود نداشته است.

۳-۲. عفت در قرآن کریم

مشقات واژه عفت ۴ مرتبه در قرآن کریم به‌کاررفته است. بررسی این موارد نشان می‌دهد که عفت مذکور در این آیات، منطبق با همان عفت اخلاقی - عقلانی است. دو مورد نخست از این آیات در عفت به معنای عام آن (خویشترداری در مطلق تمایلات نفسانی) به‌کاررفته و دو مورد دیگر در معنای خاص آن (خویشترداری در تمایلات جنسی) به‌کاررفته است.

در مورد اول خداوند متعال در این آیه ۲۷۳ سوره بقره می‌فرماید: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» [انفاق و صدقات] حقّ نیازمندی است که در راه خدا [به سبب جنگ یا طلب دانش یا بیماری یا عوامل دیگر] در تنگنا افتاده‌اند [و] نمی‌توانند در زمین سفر کنند؛ فرد ناآگاه آنان را از شدت عفتی که دارند توانگر می‌پندارد».

پیدا است که عفت در این آیه به معنای «خویشترداری در مقابل تمایل درونی» است. انسان فقیر طبیعتاً به ثروت و مالی که دیگران در دست دارند، تمایل دارد. اما باین‌همه وقتی برخوردار از ملکه عفت باشد، مناعت طبع پیشه می‌کند و عرض و آبروی خود را برای رسیدن به دارایی دیگران، هزینه نمی‌کند. مفسرین این عفت را به معنای کف النفس - که حالتی درونی است - شمرده و متعلق آن را کف النفس نسبت به «آنچه در دست مردم است»^{۵۱} یا «درخواست کردن از ثروتمندان»^{۵۲} دانسته‌اند. در مورد دوم در آیه ۶ سوره نساء در خصوص کسانی که سرپرستی ایتم را به عهده دارند و از دارایی آنان مراقبت می‌کنند، می‌فرماید: «مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ؛ هرکسی که توانگر است باید عفت‌پیشه کند؛ و هرکسی که تهیدست است به اندازه متعارف [در قبال زحماتی که برای مراقبت از مال یتیم می‌کشد از اموال او] مصرف نماید».

پیدا است که انسان حتی در فرض غنی بودن و توانگری، از دارایی بیشتر استقبال کرده و به آن تمایل دارد. در چنین شرایطی تنها انسان عفیف است که می‌تواند با این تمایل درونی مقابله کند و آن را مهار نماید. بنابراین در این آیه شریفه سخن از کنترل میل نفسانی در بهره‌مندی از اموال یتیم به میان آمده است.^{۵۳}

به‌هرروی به نظر می‌رسد مسئله «مناعت طبع فقیر از درخواست کردن» در آیه اول و نیز «پرهیزکاری انسان توانگر از تصرف در اموال یتیم» در آیه دوم، هر دو مصداق «عفت اخلاقی - عقلانی» هستند به این معنا که عقل مستقل به شایستگی این دو حکم می‌کند و دستوری «عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات» تلقی نمی‌شوند. حکم به شایستگی عفت در این دو آیه، نیازمند التزام به شریعت و نظام فقهی خاصی نیست بلکه حکمی عقلی وجدانی است.

^{۵۰} خوبی، التنقیح فی شرح العروة الوثقى، ۲۶۶/۱.

^{۵۱} شببانی، نهج‌البیان عن کشف معانی القرآن، ۳۵۱/۱.

^{۵۲} شبر، تفسیر القرآن الکریم، ۸۲؛ بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۲۴۰/۱.

^{۵۳} بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۶۷/۲؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۱۹/۳؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۲۳۴/۶.

در مورد سوم در آیه ۳۳ سوره نور می‌فرماید: «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ؛ وَكَسَانِي كَمَا فِي الْأَنْبِيَاءِ»^{۵۴} بنابر این آیه شریفه افرادی را که فعلاً امکان ازدواج ندارند و نمی‌توانند وسایل و مقدمات آن را فراهم کنند، امر به عفت پیشگی کرده است.

پیداست که عفت در این آیه برخلاف دو آیه پیشین به معنای خاص خود به‌کاررفته است؛ زیرا آنچه انسان را به ازدواج ترغیب می‌کند، تمایلات جنسی است و کنترل و مراقب این تمایلات، همان عفت اخلاقی به معنای خاص است.

ممکن است گفته شود که عفت در این آیه به معنای فقهی به‌کاررفته است نه معنای اخلاقی؛ زیرا این عقل نیست که انسان ناتوان از نکاح و ازدواج را به عفت و پرهیزکاری دعوت می‌کند بلکه این حکم شرع به حرام بودن زنا و روابط جنسی غیر مشروع است که چنین چیزی را الزام می‌کند. در واقع در این آیه عفت به معنای «کنترل نفس در مقابل کار قبیح» (عفت اخلاقی) نیست بلکه به معنای «کنترل نفس در مقابل حرام شرعی» (عفت فقهی) است.

اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا نکاح و شایسته بودن آن امری شرعی نبوده بلکه قبل از شرع، عقل به شایستگی آن حکم می‌کند. نکاح به معنای رعایت شرایط و ضوابط در ارتباط جنسی، مسئله‌ای است که در تمام اقوام و ملل رایج بوده است و چیزی نیست که تنها در فقه اسلامی بیان شده باشد. به همین دلیل است که پیامبر اکرم (ص) از نسبت دادن حرام‌زادگی حتی به مشرکین نیز نهی کرده، می‌فرماید: «لَا تَسُبُّوا أَهْلَ الشِّرْكِ فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحًا»^{۵۵} بنابر این عفت در این آیه به این معناست که انسانی وقتی نمی‌تواند با ضوابط و شرایط تن به ازدواج دهد، مجاز نیست تا به اباحتی گری رو آورد و به هرگونه رابطه جنسی تن دهد.

آری اگر مخاطب آیه را خصوص مسلمانان و مؤمنین بدانیم - چنانچه آیه نیز متضمن بیان احکام شرعی و فقهی به مؤمنین است - آنگاه مقصود از نکاح در این آیه، خصوص نکاح فقهی خواهد بود و عفت پیشگی در آن نیز مستلزم عمل به احکام شرع خواهد بود. اما به نظر می‌رسد دلیل متقنی بر اختصاص مخاطب در این بخش آیه شریفه وجود ندارد و می‌توان بر معنای عام و اخلاقی آن - که فرارشرعی است - ملتزم ماند. پیداست که در این فرض آیه شریفه عموم انسان‌ها را دعوت به عفت پیشگی در روابط جنسی کرده است و این دعوت، دعوتی عقل‌پذیر و فراققهی است اما به جهت تعبدی که مسلمانان به احکام فقهی دارند، طبعاً لازم است به نکاح با شرایط و ضوابط شرعی آن تن دهند اما این نکته چیزی نیست که از خصوص این آیه و امر به عفت در آن به دست آید بلکه دستوری است که با لحاظ کلیت احکام شرع، الزامی تلقی می‌شود.

در مورد چهارم در آیه ۶۰ سوره نور می‌فرماید: «الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛» بر زنان ازکارافتاده‌ای که امید زناشویی ندارند، گناهی نیست که پوشش خود را کنار نهند درحالی که زینتی را با خودآرائی آشکار نکنند و عفت ورزیدن برای آن‌ها بهتر است». این آیه در مورد زنان بازنشسته و سالخورده‌ای که امیدی به ازدواج ندارند و دیگران نیز رغبتی به ازدواج با آنان ندارند دو توصیه دارد: اولاً باکی بر آن‌ها نیست که وضع ثیاب کنند و از حجاب شرعی خود بکاهند و ثانیاً عفت پیشه کردن برای آن‌ها بهتر است. در خصوص این توصیه دوم، عموم مفسرین مصداق عفت ورزیدن را همان پوشش و حجاب دانسته و در تبیین این دیدگاه اختلافاتی جزئی دارند. برخی عفت را به

^{۵۴} طباطبایی، المیزان، ۱۵/۱۱۳؛ حائری طهرانی، مقتنیات الدرر، ۷/۳۴۴.

^{۵۵} حر عاملی، وسائل الشیعه، ۸۰/۱۵.

معنای پوشیده بودن و حجاب شرعی دانسته،^{۵۶} عده‌ای دیگر آن را کنایه از حجاب محسوب کرده،^{۵۷} برخی دیگر آن را به معنای مبالغه و سختگیری در پوشش دانسته،^{۵۸} گروهی دیگر آن را رعایت پوشش شرعی از باب عمل به احتیاط شمرده^{۵۹} و گروهی دیگر بر این باورند که عفت مدنظر در این آیه به سبب حجاب تأمین می‌شود.^{۶۰}

به نظر می‌رسد حلقه اشتراک تمام این برداشت‌ها از آیه شریفه همان عفت اخلاقی - عقلانی است؛ زیرا عقل مستقل خود به بهتر بودن توصیه به پوشش برای این زنان حکم می‌کند. به دیگر سخن حجاب این زنان به معنای پوشش تمام بدن و نهایتاً استثنای وجه و کفین چنانچه در سایر زنان آزاد مسلمان این وظیفه وجود دارد، قدر متیقن از پوشش عقیقانه است و عقل به استحسان این مقدار از مراقبت و تحفظ حکم می‌کند و این دستور نه امری عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات بلکه ارشاد به مسئله‌ای عقل‌پذیر است؛ زیرا در مورد این زنان نیز از باب احتیاط عقلی - چنانچه برخی مفسرین فوق نیز به احتیاط تصریح داشتند - مراعات پوشش به عفت‌ورزیدن نزدیک‌تر است. بنابراین عفت در این آیه نیز منطبق بر معنای اخلاقی است.

نتیجه اینکه عفت در آیات قرآن کریم معنای جدیدی ندارد و در حقیقت به همان معنایی که قبل از قرآن در لغت عرب استعمال می‌شده است، به‌کاررفته است. از این منظر عفت نظیر واژگانی مثل دروغ، نفاق، بخل، حسد و مانند آن است؛ واژگانی بین‌الذهانی و فرادینی که فرهنگ دین خاصی آن‌ها را ایجاد نکرده است و برخلاف واژگانی نظیر صلاه، حج، زکات، جهاد و مانند آن، از اختراعات دین اسلام محسوب نمی‌شوند. به تعبیر رایج در علم اصول، عفت دارای «حقیقت لغوی» است و همان معنای لغوی که از پیش داشته است، در اسلام نیز به‌کاررفته است به خلاف برخی دیگر از واژگان که «حقیقت شرعی» دارند و در فرهنگ اسلامی معنای جدید و اصطلاحی خاص پیدا کرده‌اند، که تا قبل از اسلام با همان حدود و ثغور خبری از آن‌ها نبوده است.

۳-۳. عفت در روایات

بررسی روایات اسلامی نشان می‌دهد که عفت در این مقام نیز معنای جدیدی پیدا نکرده است و همان معنای لغوی که پیش‌تر قریب به معنای اخلاقی شمرده شد، در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است. به همین دلیل است که اکثر ویژگی‌های عفت لغوی و اخلاقی را می‌توان در روایات تفسیرکننده عفت به‌وضوح مشاهده کرد. توضیح اینکه بررسی روایات نشان می‌دهد:

^{۵۶} حسینی همدانی، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۱/ ۴۱۸-۴۱۹؛ خرم‌دل، تفسیر نور، ۷۴۳/۱؛ طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم،

۱۵۴/۱۰؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۴۴۰/۵.

^{۵۷} طباطبایی، المیزان، ۱۶۴/۱۵.

^{۵۸} زبیدی، التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة أهل البيت، ۱۴۱/۵؛ جرجانی، تفسیر شاهی، ۳۷۱/۲؛ اشکوری، تفسیر شریف لاهیجی، ۳۱۱/۳.

^{۵۹} حجازی، التفسیر الواضح، ۷۰۰/۲؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۱۷۷/۲.

^{۶۰} طبرسی، الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، ۴۷۳؛ سلطان علی‌شاه، بیان السعادة فی مقامات العباد، ۳/ ۱۳۱؛ ابن عربی، أحكام القرآن،

اولاً عفت در روایت اسلامی به زهد تفسیر شده است^{۶۱} و زهد به معنای ترک و اعراض از مشتبهات دنیوی است.^{۶۲} چنانچه ریشه عفت نیز قناعت شمرده شده است^{۶۳} و قناعت با رضایت به کم همراه است.^{۶۴} پیداست است که این دو امر با خویشنداری و کف النفس در قبال تمایلات نفسانی که در معنای لغوی و اخلاقی عفت مطرح شده اند، پیوند وثیق دارند.

ثانیاً در برخی روایت پیوند عفت با خردورزی و عقلانیت نیز به چشم می خورد به گونه ای که عاقلان اهل عفت ورزیدن شمرده شده اند،^{۶۵} چنانچه این ویژگی از اوصاف انسان های زیرک و کیس شمرده شده است^{۶۶} و کیس همان عاقل است^{۶۷} و علاوه بر این از منظر برخی روایات این عاقلان هستند که از طریق بهره مندی از ویژگی عفت، به سایر خوبی ها راه می یابند.^{۶۸}

ثالثاً در روایات متعددی عفت به عنوان مادر فضائل و سرچشمه همه خوبی ها^{۶۹} و یا به عنوان فضیلتی بسیار بزرگ شناخته شده است^{۷۰} و علاوه بر این صفتی کلیدی محسوب شده که اوصافی شایسته نظیر خشنودی، خضوع، آسایش، فروتنی، تذکر، تفکر و سخاوت از آن منشعب می شود.^{۷۱}

رابعاً عفت در روایات اسلامی، ویژگی درونی و نفسانی است. از منظر برخی روایات این عفت است که نفس و جان را صیانت و مراقبت می کند^{۷۲} و این نفس و جان انسان های متقی است که به این ویژگی متصف می شود.^{۷۳} علاوه بر این در برخی دیگر از روایات نیز شاهد پیوند آشکار این صفت، با کمالات درونی نفس نظیر رضای به مقدار کفاف^{۷۴} و صبر در مقابل شهوات^{۷۵} هستیم و این اتصال نیز تأیید کننده درونی شمردن عفت در روایات است. مضاف بر نکات قبل در برخی روایات نیز با لسان حصر بیان شده است که «تنها به سبب عفاف اعمال انسان پاک می شود»^{۷۶} و این تعبیر نشان می دهد که عفت خود عمل بیرونی نیست بلکه کمالی نفسانی و درونی است که موجب و سبب پاک شدن اعمال بیرونی می شود.

۴-۳. عدم امکان حمل متون دینی بر عفت فقهی - شرعی

پس از شرح معنای اخلاقی و فقهی عفت و نیز بررسی لغوی، قرآنی و روایی این واژه به نظر می رسد «عفت فقهی - شرعی» نوعی اصطلاح و حقیقتی متشرعیه است که نمی توان آیات و روایات اسلامی را بدون قرینه بر اساس آن درک کرد. این مدعا با بیان نکات ذیل واضح می شود:

۶۱ آمدی، غرر الحکم، ۱۹.
۶۲ ابن منظور، لسان العرب، ۱۹۶/۳.
۶۳ مجلسی، بحار الانوار، ۷/۷۵.
۶۴ طریحی، مجمع البحرین، ۳۸۴/۴.
۶۵ لیثی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ۴۲۸.
۶۶ آمدی، غرر الحکم، ۴۴.
۶۷ ابن منظور، لسان العرب، ۲۰۱/۶.
۶۸ ابن شعبه، تحف العقول، ۱۷.
۶۹ شریف الرضی، نهج البلاغه، ۵۹۹؛ لیثی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ۴۵.
۷۰ کلینی، الکافی، ۷۹/۲.
۷۱ ابن شعبه، تحف العقول، ص ۱۷.
۷۲ آمدی، غرر الحکم، ۱۰۱.
۷۳ ابن بابویه، صفات الشیعه، ۲۰.
۷۴ مفید، الارشاد، ۲۹۹/۱.
۷۵ نوری، مستدرک الوسائل، ۲۶۳/۱۱.
۷۶ نوری، مستدرک الوسائل، ۲۶۳/۱۱.
۷۷ آمدی، غرر الحکم، ۲۹۹.

اولاً بررسی لغت شناسانه‌ای که در بخش‌های قبل بیان کردیم، معنای لغوی این واژه را نمایان می‌سازد؛ معنایی که کاملاً با کاربرد این واژه در اخلاق اسلامی نیز انطباق دارد. به دیگر سخن عفت در لغت، اخلاق و نیز متون دینی، «عفت اخلاقی - عقلانی» است نه «عفت فقهی - شرعی» و ادعای اینکه عفت در معنای جدیدی به‌کاررفته است، ادعایی نیازمند به اقامه دلیل و خلاف اصل است. در نتیجه در صدق معنای این واژه پرهیز از اموری عقل‌پذیر - که عقل بر ناروا بودن آن‌ها دلالت دارد اما در عین حال تمایلات نفسانی آدمی را به سمت آن‌ها می‌کشاند - کفایت می‌کند و پرهیز از مخالفت با احکام و دستورات عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات، شرط تحقق معنای آن نیست.

آری اگر شخصی در خصوص یک دستور تعبیدی انتساب آن به شارع را پذیرفته باشد و اعتبار و حجیت این دستور برای او ثابت شده باشد و در عین حال به مخالفت با آن پردازد، در معنای لغوی و اخلاقی نیز عقیف محسوب نمی‌شود؛ زیرا عقل در خصوص این دستور ساکت نخواهد بود و انسان را ترغیب به پرهیز از آن خواهد کرد. مثلاً اگر شخصی با علم به حرمت شکستن بی‌دلیل نماز، نماز خود را می‌شکند، مراتبی از بی‌عفتی اخلاقی را واجد است؛ زیرا شکستن نماز را دوگونه می‌توان لحاظ کرد؛ از سوئی به‌عنوان «رفتاری عقل‌ناپذیر و غیرقابل اثبات» لحاظ می‌شود و پیداست که ارتکاب آن از این جهت عملی غیر عقیفانه نیست. اما از سوئی دیگر «مخالفت با حکم معلوم الهی» لحاظ می‌شود و از این جهت رفتاری قابل قضاوت عقلانی و غیر عقیفانه است. شخصی که به لحاظ دوم دست‌یافته است و در عین حال این عمل را مرتکب می‌شود در حقیقت به‌نوعی تجری مبتلاست و با جرئت به مخالفت با شارع پرداخته است و پیداست که این جرئت ورزی در مقابل حق، نوعی عمل به تمایلات سرکش نفسانی است و از این جهت امری غیر عقیفانه تلقی می‌شود. اما درجایی که شخص جاهل به این انتساب است و تنها به لحاظ اول دست‌یافته است، نمی‌توان مخالفت او را منافی با عفت اخلاقی تلقی کرد، مانند صاحبان ادیان و مذاهب دیگر یا افراد بی‌مواالاتی که از دستورات شرع اطلاع ندارند یا کسانی که به هر دلیل در انتساب این دستور به شرع تردید می‌کنند یا به‌صورت روشمند و علمی با آن مخالفت می‌ورزند و حجیت و اعتبار شرعی آن را بر نمی‌تابند.

ثانیاً به نظر می‌رسد در روایت پیشین از امام صادق (ع) - که شرایط عدالت در آن بیان شده است - نیز عفت معنایی فراتر از معنای لغوی ندارد. در این روایت عفت و ستر با عطف تفسیری در کنار هم قرار گرفته‌اند و ستر در لغت به معنای حیا است، که معنایی اخلاقی و عقل‌پذیر است.^{۷۸} این عطف تفسیری نشان می‌دهد که عفت در این روایت چیزی غیر از عفت اخلاقی نیست. آری در ادامه روایات به‌صراحت در خصوص پرهیز از محرمات شرعی و عمل به واجبات شرعی سخن گفته شده است و این بخش از روایت است که اجتناب از محرمات و انجام واجبات را الزامی می‌کند و الا اگر در روایت به‌صرف عفاف بسنده شده بود، این روایت تنها دلالت بر لزوم عفت اخلاقی داشت و بیش از این دلالتی از آن بر نمی‌آمد. بنابراین لزوم ترک محرمات عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات را نمی‌توان با این فقره از روایت اثبات کرد بلکه این شرط عدالت با ادامه این روایت ثابت می‌شود، که در آن می‌فرماید: «تَعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكَبَائِرِ». علاوه بر اینکه در عصر امام صادق (ع) به‌حسب شرایط خارجی، حجت بر افراد تمام بوده است و در انتساب محرمات عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات به شارع تردید وجود نداشته است؛ از این رو مخالفت با آن‌ها نیز نوعی مخالفت با «دستور معلوم الهی» و عمل به تمایلات نفسانی است و عبور از عفت اخلاقی محسوب می‌شود.

ثالثاً ادعای این نکته که در عصر شارع عفت معنای فقهی داشته است^{۷۹} محل تأمل است. اصل در لغات حقیقت لغویه داشتن است به این معنا که هر واژه‌ای که در آیات و روایات به‌کاررفته است، به همان معنای لغوی به‌کاررفته است و خلاف این امر دلیل می‌طلبد. کسی که ادعا می‌کند یک واژه معنای جدیدی پیدا کرده است، لازم است برای این مدعا دلیل روشنی اقامه کند این در حالی است که

^{۷۸} ابن احمد، کتاب العین، ۲۳۷/۷.

^{۷۹} مجلسی، روضه المتقین، ۱۰۵/۶؛ خویی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۲۶۶/۱.

در عبارات مذکور دلیلی بر این مدعا ذکر نشده است و شواهد لغوی، قرآنی و روایی نیز خلاف آن را نمایان می‌کند. در نتیجه لازم است به همان معنای لغوی ملتزم ماند و عفت را در معنای جدید و خاص تر (معنای فقهی - شرعی) به کار نبرد. رابعاً ممکن است گفته شود که آنچه معنای فقهی - شرعی خوانده شده، معنای جدیدی برای عفت نیست. توضیح اینکه فقیهان در این گروه نیز عفت را به معنای همان کف النفس می‌دانند و نهایتاً در متعلق کف دیدگاه موسعی دارند و بر خلاف دیدگاه نخست متعلق کف را از خصوص امور عقل‌پذیر، به مسائل شرعی عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات نیز توسعه داده‌اند. اما این اشکال وارد به نظر نمی‌رسد؛ زیرا کف النفس از مفاهیم ذات تعلق است و بدون لحاظ متعلق نمی‌توان معنای روشنی برای آن لحاظ کرد تا به عنوان معنای عفت و ما به الاشتراک هر دو دیدگاه فقهی شمرده شود. علاوه بر این بررسی‌های لغوی، قرآنی و روایی در این مقاله نشان داد که در استعمالات عفت این توسعه در متعلق کف وجود نداشته است و عفت ورزیدن به عنوان یک مفهوم مستقل از تعبد به دینی خاص با مسئله عقلانیت پیوند داشته است.

نتیجه‌گیری

۱. عفت در دانش اخلاق به معنای خویش‌داری در مقابل تمایلات نفسانی است که اولاً میان‌ه‌روی در این تمایلات است؛ ثانیاً به واسطه سلطه عقل بر قوای شهوانی محقق می‌شود؛ ثالثاً ملکه یا حالتی درونی است که فضیلتی برای نفس محسوب می‌گردد؛ رابعاً این امر درونی ارزشی مطلق دارد اما آثار بیرونی آن تا حدودی نسبی هستند؛ خامساً این فضیلت درونی مادر سایر فضائل است و سادساً در معنایی عام کف النفس در مقابل مطلق خواهش‌های نفسانی و در معنایی خاص کف النفس در مقابل تمایلات جنسی است.
۲. عفت در دانش فقه اما دو کاربرد دارد. کاربرد نخست کاملاً منطبق با اصطلاح اخلاقی (عفت اخلاقی) است اما کاربرد دوم آن عبارت است از ترک مطلق محرّمات شرعی، چه عقل‌پذیر باشند چه عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات (عفت فقهی). این کاربرد دوم در تمام خصوصیات شش‌گانه پیشین با معنای اخلاقی عفت تمایز دارد.
۳. عفت در لغت نیز به معنای خویش‌داری در تمایلات نفسانی است. لغت‌دانان صرف‌نظر از تصریح به درونی بودن آن، در این نکته اتفاق دارند که عفت «کف النفس» است و برای آن متعلقات متعددی ذکر کرده‌اند. لازمه این دیدگاه درونی شمردن عفت از منظر لغت‌دانان است. بنابراین عفت در معنای لغوی خود به اصطلاح اخلاقی عفت نزدیک است و از اصطلاح خصوص فقهایی که آن را ترک محرّمات عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات نیز می‌شمارند فاصله دارد.
۴. مشتقات چهارگانه عفت در قرآن کریم نیز به عفت اخلاقی نزدیک هستند و در تمام آن‌ها عفت به معنای خویش‌داری در مقابل تمایلات نفسانی و امری عقل‌پذیر است.
۵. موارد کاربرد عفت در روایات اسلامی نیز به همان معنای عفت اخلاقی نزدیک است. عفت در روایات به خویش‌داری در حوزه مشتهیات نفسانی تفسیر شده، پیوندی عمیق با عقلانیت داشته، سرچشمه سایر فضائل محسوب شده و ویژگی درونی و نفسانی شمرده شده است.
۶. عفت فقهی - که تنها برخی از فقیهان آن را مطرح کرده‌اند - یک اصطلاح مضیق در دانش فقه و حقیقتی متشرعیه است و نمی‌توان متون دینی را بدون قرینه بر این اصطلاح حمل کرد. مطابق اصل عفت در متون دینی حقیقت لغوی دارد و منطبق با همان معنای لغوی و اصطلاح اخلاقی - که برخی دیگر از فقیهان نیز آن را در نظر داشته‌اند - است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تصحيح طاهر احمد زاوي و محمود محمد طناحي. قم: اسماعيليان. بی تا.
۳. ابن احمد، خليل. *كتاب العين*. قم: موسسه انتشارات هجرت. ۱۴۰۹.
۴. ابن سيده، علي بن اسماعيل. *المحکم و المحيط الأعظم*. تصحيح عبدالحميد هنداوي. قم: دار الكتب العلمية. بی تا.
۵. ابن فارس، احمد. *معجم مقاييس اللغة*. تصحيح عبد السلام محمد هارون. قم: دار إحياء الكتب العربية. ۱۴۰۴.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع. ۱۴۱۴.
۷. ابن بابويه، محمد بن علي. *صفات الشيعة*. تصحيح امير توحيدى. تهران: زرار، ۱۳۸۰.
۸. ابن بابويه، محمد بن علي. *من لا يحضره الفقيه*. تصحيح على اكبر غفارى. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ۱۳۶۳.
۹. ابن شعبه، حسن بن علي. *تحف العقول*. تصحيح على اكبر غفارى. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۳.
۱۰. ابن عربى، محمد بن عبدالله. *أحكام القرآن*. تصحيح على محمد بجاوى. بی جا: دار الجيل. بی تا.
۱۱. اشتهاردى، على پناه. *مدارك العروة*. تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر. ۱۴۱۷ق.
۱۲. اشكورى، محمد بن علي. *تفسير شريف لاهيجى*. جلال الدين محدث. تهران: دفتر نشر داد. بی تا.
۱۳. اصفهانى، محمد حسين. *نهاية الدرايه في شرح الكفايه*. قم: سيدالشهدا، ۱۳۷۴.
۱۴. امين، احمد. *الأخلاق*. بيروت: دار الكتب العلمية. ۱۴۲۶.
۱۵. انصارى، مرتضى. *فرائد الأصول*. لجنة التحقيق تراث الشيخ الاعظم. قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۲۸.
۱۶. انصارى، مرتضى. *مطرح الأنظار*. تصحيح ابوالقاسم كلاترى نورى. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۴.
۱۷. آمدى، عبدالواحد بن محمد. *غرر الحكم*. قم: دار الكتاب الإسلامي. ۱۴۱۰.
۱۸. بروجردى، حسين. *تبيان الصلاة*. قم: گنج عرفان للطباعة و النشر. ۱۴۲۶ق.
۱۹. بلاغى، محمدجواد. *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*. بی جا: وجدانى. بی تا.
۲۰. بيهقى، احمد بن حسين. *شعب الإيمان*. تصحيح ابو هاجر محمدسعيد زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ۱۴۲۱.
۲۱. توحيدى، ابوحيان. *البصائر و الذخائر*. بيروت: دار الصادر. بی تا.
۲۲. توحيدى، ابو حيان. *الصدقا و الصديق*. تصحيح ابراهيم كيلانى. دمشق: دار الفكر، ۱۴۲۱.
۲۳. جرجانى، ابوالفتح بن مخدوم. *تفسير شاهي*. تصحيح ولى الله اشراقى و شهاب الدين مرعشى. قم: نويد. بی تا.
۲۴. حائرى طهرانى، على. *مقتنيات الدرر*. قم: دار الكتب الإسلامية. بی تا.

٢٥. حجازي، محمد محمود. التفسير الواضح. بيروت: دار الجيل. بي.تا.
٢٦. حر عاملي، محمد بن حسن. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. تصحيح محمدرضا حسيني جلالى. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث. ١٤٠٩.
٢٧. حسيني همداني، محمد. انوار درخشان در تفسير قرآن. تصحيح محمداقبر بهبودى. قم: لطفى. بي.تا.
٢٨. حسيني شيرازي، سيد محمد. من فقه الزهراء عليها السلام. قم: رشيد. ١٤٢٨ق.
٢٩. حميرى، نشوان بن سعيد. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. بي.جا: دار الفكر المعاصر. بي.تا.
٣٠. خرم دل، مصطفى. تفسير نور. تهران: احسان. بي.تا.
٣١. خمينى، روح الله. شرح حديث «جنود عقل و جهل». قم: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س).
٣٢. خويى، سيد ابو القاسم. التفتيح في شرح العروة الوثقى. قم: تحت اشراف جناب آقاى لطفى. ١٤١٨ق.
٣٣. راغب اصفهاني، حسين بن محمد. الذريعة إلى مكارم الشريعة. تصحيح ابواليزيد عجمى. قم: الشريف الرضى. ١٣٧٣.
٣٤. زبيدى، ماجد ناصر. التيسير في التفسير للقرآن برواية اهل البيت. بيروت: دار المحجة البيضاء. ١٤٢٨.
٣٥. زحيلي، وهبه. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دمشق: دار الفكر المعاصر. ١٤١١.
٣٦. سبزواري، مولى هادى بن مهدي. شرح نبراس الهدى - أرجوزة في الفقه. قم: انتشارات بيدار. ١٤٢١ق.
٣٧. سجاسى، اسحاق بن ابراهيم. فرائد السلوك. تصحيح غلامرضا افراسيابى. تهران: پاژنگ، ١٣٦٨.
٣٨. سلطان على شاه، محمد. بيان السعادة في مقامات العبادة. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ١٤٠٨.
٣٩. شبر، عبدالله. الأصول الأصلية والقواعد الشرعية. قم: مكتبة المفيد. ١٤٠٤.
٤٠. شريف الرضى، محمد بن حسين. نهج البلاغة. تهران: بنياد نهج البلاغة، ١٣٧٢.
٤١. شهيد ثاني، زين الدين بن على. رسائل الشهيد الثاني. قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم. بي.تا.
٤٢. شيباني، محمد. نهج البيان عن كشف معاني القرآن. تصحيح حسين درگاهى. قم: نشر الهادى. بي.تا.
٤٣. شيرازى، محمد تقى. حاشية المكاسب. قم: الشريف الرضى. ١٣٧٠.
٤٤. صادقى تهرانى، محمد. الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة. قم: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ١٣٦٥.
٤٥. صانعى، يوسف. برابرى ديه. قم: فقه الثقليين. ١٣٨٤.
٤٦. صدر، رضا. الاجتهاد والتقليد. تصحيح باقر خسرو شاهى. قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم. بي.تا.
٤٧. صدر، محمد. ما وراء الفقه. قم: دار المحبين. ١٤٢٧.
٤٨. صعيدى، عبد الفتاح و موسى حسين يوسف. الإفصاح في فقه اللغة. قم: مكتب الإعلام الإسلامى. ١٤١٠. طباطبايى، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. قم: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ١٤١٧ق.

۴۹. طبرسی، فضل بن حسن. *الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تصحيح على محمد على دخيل. بيروت: دار التعارف للمطبوعات. ۱۴۲۲.
۵۰. طبرسی، فضل بن حسن، *الآداب الدينية للخزانة المعينية*. تصحيح احمد عابدي. قم: زائر. ۱۳۸۰.
۵۱. طريحي، فخر الدين. *معجم البحرين*. تهران: مرتضوى، ۱۳۷۵.
۵۲. طنطاوى، محمد سيد. *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. قاهره: نهضة مصر. بی تا.
۵۳. طوسى، محمد بن حسن. *التبيان في تفسير القرآن*. تصحيح محمد محسن آقابزرگ تهرانى و احمد حبيب عاملى. بيروت: دار إحياء التراث العربى. بی تا.
۵۴. عبد الرحمان، محمود. *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية*. بی جا: بی تا. بی تا.
۵۵. عراقى، ضياء الدين. *تحرير الأصول*. قم: مهر، ۱۳۶۳.
۵۶. غزالى، محمد بن محمد. *ميزان العمل*. تصحيح سليمان دنيا. قاهره: دار المعارف، بی تا.
۵۷. غزالى، محمد بن محمد، *میزان العمل*، قاهره: دارالمعارف، بی تا.
۵۸. فاضل جواد، جواد بن سعيد. *مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام*. تصحيح محمد باقر بهبودى. قم: مرتضوى. بی تا.
۵۹. فاضل لنكرانى، محمد. *تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة*. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. ۱۴۱۴ق.
۶۰. فيروزآبادى، محمد بن يعقوب؛ مرتضى زبيدى و محمد بن محمد. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تصحيح على شيرى. قم: دار الفكر. بی تا.
۶۱. فيض كاشانى، محمد. *الشافى في العقائد والأخلاق والأحكام*. تصحيح مهدى انصارى قمى. تهران: لوح محفوظ. ۱۳۸۳.
۶۲. فيض كاشانى، محمد. *الوافى*. تصحيح ضياء الدين علامه و كمال فقيه ايمانى. اصفهان: مكتبة الإمام أميرالمؤمنين علي (ع). ۱۴۰۶ق.
۶۳. فيض كاشانى، محمد. *مفاتيح الشرائع*. قم: كتابخانه عمومى حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى (ره). بی تا.
۶۴. قزوینى، محمد حسن. *كشف الغطاء عن وجوه مراسم الإحتفاء*. تصحيح محسن احمدى. قم: كنگره بزرگداشت محققان ملا مهدى و ملا احمد نراقى. ۱۳۸۰.
۶۵. قمى، سيد تقى طباطبايى. *الغاية القصوى في التعليق على العروة - الاجتهاد والتقليد*. قم: محلاتى. ۱۴۲۴ق.
۶۶. قمى، سيد تقى طباطبايى. *ثلاث رسائل*. قم: محلاتى. بی تا.
۶۷. كلينى، محمد بن يعقوب. *الكافي*. تصحيح على اكبر غفارى. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۳.
۶۸. لنگرودى، سيد محمد حسن. *الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد*. قم: مؤسسه انصارىان. ۱۴۱۲ق.
۶۹. لىشى واسطى، على بن محمد. *عيون الحكم و المواعظ*. تصحيح حسين حسنى بيرجندى. قم: مؤسسه علمى فرهنگى دار الحديث، ۱۳۷۶.
۷۰. مجلسى، محمدتقى. *روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه*. قم: بنياد فرهنگ اسلامى كوشانپور. ۱۴۰۶ق.
۷۱. مجلسى، محمد باقر. *بحار الأنوار*. بيروت: دار إحياء التراث العربى. ۱۴۰۳.

۷۲. مجلسی، محمد باقر. *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*. تهران: دار الكتب الإسلامية. ۱۴۰۴.
۷۳. مسكويه، احمد بن محمد. *تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق*. تصحيح عماد هلالی. بی‌جا: طليعة النور، ۱۴۲۶.
۷۴. مصطفوی، حسن. *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۶۸.
۷۵. مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا. ۱۳۷۶.
۷۶. مغنیه، محمدجواد. *التفسیر الکاشف*. قم: دار الكتاب الإسلامي. بی‌تا.
۷۷. مفضل بن عمر. *توحيد المفضل*. تصحيح كاظم مظفر. مكتبة الداوري، بی‌تا.
۷۸. مفید، محمد بن محمد. *الارشاد*. تصحيح محمدباقر بهبودی و محمدباقر ساعدی خراسانی. تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۶.
۷۹. مکارم شیرازی، ناصر. *اخلاق اسلامی در نهج البلاغه (خطبه متقین)*. قم: نسل جوان. ۱۳۸۵.
۸۰. مکارم شیرازی، ناصر. *اخلاق در قرآن*. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع). ۱۳۸۵.
۸۱. مهنا، عبدالله علی. *لسان اللسان*. بیروت: دار الكتب العلمية. ۱۴۱۳.
۸۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی. *معراج السعادة*. قم: موسسه انتشارات هجرت. ۱۳۷۸.
۸۳. نراقی، مهدی. *جامع السعادات*. تصحيح محمد رضا مظفر و محمد کلانتر. بیروت: دار النعمان. بی‌تا.
۸۴. نوری، حسین بن محمد تقی. *مستدرک الوسائل*. بیروت: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۸.
۸۵. هاشمی شاهرودی، محمود. *فقه اهلبیت علیهم السلام (مجله فارسی)*. قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (عليهم السلام)، ۱۳۷۴.
۸۶. یزدی، محمد کاظم. *العروة الوثقى*. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. ۱۴۱۹.