



An Inquiry into the Meaning of *'Ilffat* (Chastity or Modesty) in the Fields of Jurisprudence and Ethics

Dr. Mahdi Shajarian

Assistant Professor, Department of Social Justice Studies, Institute for Civilizational and Social Studies, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran

Email: m.shajarian@isca.ac.ir

Abstract

The main concern of the present paper is to analyze the meaning of chastity in the two fields of Islamic Jurisprudence and ethics. In ethical discourse, chastity refers to self-restraint in face of sensual desires and maintaining moderation in sexual urges. Upholding this virtue is seen as a function of reason over basic desires, and does not require adherence to specific religious rituals. However, in jurisprudence, a narrower definition is provided by some jurists. According to this definition, chastity is achieved through refraining from prohibited acts (based on Islamic law), regardless of the acts being deemed immoral by reason independently. As a result, a chaste person avoids not only the prohibitions that can be approved by reason, but also the ones for which reason remains silent. This group of jurists consider the ethical expression of chastity to be an innovation and reject its application to scripture. However, it seems that based on lexical evidence and the usage of the term and its derivatives in the Qur'an and *hadith*, the ethical definition adopted by these jurists departs from the lexical reality and establishes a conventional religious usage (*Mutasharri'*) in the field of jurisprudence. Therefore, in the absence of contextual evidence, religious scripture cannot be interpreted based on the aforementioned jurisprudential meaning, and here the understanding of jurists who interpret chastity similar to ethics scholars seems to be the more accurate view.

Keywords: chastity, jurisprudence, ethics, sensual desires





واکاوی معنای عفت در دانش فقه و اخلاق

دکتر مهدی شجریان

استادیار گروه مطالعات عدالت اجتماعی، پژوهشکده مطالعات تمدنی و اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

Email: m.shajarian@isca.ac.ir

چکیده

مسئله کانونی این مقاله تحلیل معنای عفت در دو دانش فقه و اخلاق اسلامی است. عفت در مصطلح اخلاقی، «خوبشنداری در برابر تمایلات نفسانی» و میانه‌روی در بهره‌گیری از قوه شهویه است و التزام به آن متوقف بر التزام به تعبدیات مذهبی خاص نیست و با حکومت عقل بر خواهش‌های نفسانی محقق می‌شود. اما در دانش فقه، با یک معنای تضییق‌شده‌تر فقهی نیز مواجه‌ایم، که برخی 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 عقیف 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 نوپدید شمرده و اجازه حمل متون دینی بر این اصطلاح را نمی‌دهند، اما به نظر می‌رسد با توجه به شواهد لغوی و استعمال مشتقات قرآنی و روایی واژه عفت، اصطلاح اخلاقی با معنای لغوی عفت انطباق دارد، در نتیجه اصطلاح فقهی این دسته از فقیهان از حقیقت لغویه فاصله داشته و حقیقت متشرعی در دانش فقه پیدا شده است؛ براین اساس 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.

واژگان کلیدی: عفت، فقه، اخلاق، تمایلات نفسانی.

مقدمه

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 تاحدودی برداشت‌های مختلفی از این واژه دارند و هریک بر این باورند که متون دینی را باید مبتنی بر برداشت آن‌ها تفسیر و تعبیر کرد. این نوشتار می‌کوشد تا معنای این واژه را در دو دانش مذکور واکاوی و بررسی کند و ضمن استخراج دقیق معنای مدّ نظر فقها و اخلاقیون در این خصوص، با استناد به شواهد لغوی و قرآنی و روایی نشان دهد که کدام اصطلاح با معنای مدّ نظر شارع انطباق دارد و از این طریق راه فهم معنای عفت در متون دینی را هموار سازد.

اهمیت این مقاله را باید در نکته‌روشی که به آن منجر می‌شود جست؛ زیرا در نتیجه این نوشتار می‌توان به‌صورت روشمند به متون دینی مراجعه و معنای عفت در آن‌ها را تبیین کرد، وگرنه بدون قضاوت در خصوص برداشت‌هایی که فقها و اخلاقیون درباره معنای این واژه دارند، فهم متون دینی با چالش مواجه می‌شود.

براساس آنچه گفته شد اهداف این مقاله عبارت‌اند از: استخراج دقیق معنای عفت در دو دانش فقه و اصول، تحلیل ویژگی‌های مدّ نظر 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 درنهایت، استخراج قاعده روشمند برای فهم متون دینی دربردارنده واژه عفت.

مسئله اصلی این نوشتار تحلیل معنای عفت در دو دانش اخلاق اسلامی و فقه است. براین اساس ابتدا در بخش نخست، معنای عفت در دانش اخلاق و پس از آن در بخش دوم، معنای عفت در دانش فقه تبیین و تحلیل خواهد شد و در بخش سوم نیز به تحلیل و بررسی این معانی می‌پردازیم.

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

نگارنده برای این نوشتار پیشینه خاصی سراغ ندارد. تمایز اصطلاح عفت در دانش فقه و اخلاق مسئله‌ای اکتشافی برای نگارنده است که در خلال تحقیقی عام راجع به مسئله عفت با آن مواجه شده

است. باین همه، عمده آثار فقهی و اخلاقی که در باب مفهوم‌شناسی واژه عفت ورود داشته‌اند، پیشینه عام این تحقیق محسوب می‌شوند که در متن مقاله مکرراً به آن‌ها ارجاع داده شده 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 مدّ نظر واقع شده است به شرح زیر است:

۱.۱. عفت، میانه‌روی در تمایلات نفسانی

از منظر اخلاق فضیلت، نفس انسان صرف‌نظر از قوه عقل، دارای سه قوه وهم و غضب و شهوت است. هریک 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 در بر 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 غیر اخلاقی به سر می‌برد. عفت، درحقیقت «کشتن میل‌های افراطی نیروی شهوت» است.^۱ وضعیت اخلاقی این قوه هنگامی محقق می‌شود که انسان دست از مسیر افراط و تفریط بردارد و در خطی میانه و معتدل به امیال و شهوات خود بها دهد و با مدیریت و کنترل آن‌ها، از تحقق افراط و تفریط جلوگیری کند.^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 تشخیص‌دانی 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 فضایل اصلی است که از اعتدال در قوه عاقله سرچشمه می‌گیرد.^۳ براین اساس، این عقل انسان عقیف است که عنان شهوت را به دست می‌گیرد و به مدیریت و کنترل آن اقدام می‌کند و تنها در چنین حالی است که عقیف‌بودن شخص

۱. مفصل بن عمر، توحید المفضل، ۲۱۴.

۲. فیض کاشانی، الشافی، ۴۵/۱؛ ابوحیان توحیدی، البصائر والذخائر، ۱۲۱/۵؛ خمینی، شرح حدیث «جنود عقل و جهل»، ۲۷۸؛ قزوینی، کشف الغطاء، ۵۲.

۳. ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، ۱۰۰ تا ۹۶.

محقق می‌شود.^۴ به همین دلیل است که عده‌ای عفت را اطاعت از عقل شمرده و 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 عده‌ای دیگر عفت را تسلیم در مقابل عقل دانسته و می‌گویند: «و أما فضيلة العفة، فقد عرفت أنها عبارة عن ملكة انقياد القوة الشهوية للعقل، حتى يكون تصرفها مقصوداً على أمره و نهيه، فيقدم على ما فيه المصلحة و ينزجر عما يتضمن المفسدة بتجويزه، و لا يخالفه في أوامره و نواهيه.»^۶

۳.۱. عفت، ملکه یا حالتی درونی

فضایل 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» حالتی راسخ در جان آدمی است که با وجود آن، فضایل اخلاقی بدون درنگ و تأمل از وی سر می‌زند. شخصی که ملکه اخلاقی دارد، پیش‌تر نفس خود را تأدیب کرده و به مرحله‌ای رسیده است که رفتارهای اخلاقی برای او مانند عادت شده است و دیگر با مشقت و فشار درونی ازسوی او صادر نمی‌شود. قبل از تحقق ملکه در وجود آدمی، «حالت» محقق می‌شود. 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 معناست 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 عقیقانه - 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 عقیقانه مانند خود عفت از این پایداری و ثبات برخوردار نیست و تاحدودی نسبی است؛ توضیح اینکه، عفت به معنای مهار شهوات

۴. غزالی، میزان العمل، ۲۶۹.

۵. نراقی، معراج السعادة، ۳۲۱.

۶. نراقی، جامع السعادات، ۱۱۰۹ تا ۱۱۰۸؛ نک: قزوینی، کشف الغطاء، ۲۲۶؛ امین، الأخلاق، ۱۵۸.

۷. طبرسی، الآداب الدينية للخرافة المعينة، ۱۹۵ تا ۱۹۴؛ مجلسی، بحار الانوار، ۳۳۲/۶۴؛ طباطبایی، المیزان، ۳۶۹/۱۹.

۸. سجاسی، فراند السلوك، ۵۴۸.

توسط عقل و مدیریت عقل بر تمایلات انسانی، فضیلتی 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 کرد. اما بروز و ظهور عفت و نماد بیرونی آن تاحدودی امری وابسته به فرهنگ جوامع، عرفی و تفسیرپذیر است. برای مثال، عطرزدن مردان یا زنان در حد متعارف یا سخن گفتن بانوان با صدای بلند و رسا، در بسیاری از جوامع فعلی غیرعقیفانه و در راستای تحریک شهوات جنسی تلقی نمی‌شود، اما ممکن است در مقاطع تاریخی پیشین بتوان شواهدی بر تلقی غیرعقیفانه از این نوع رفتارها پیدا کرد. ناگفته پیداست که این نسبی و عرفی بودن فعل عقیفانه، آنقدر رها نیست که هر رفتاری را در خود جای دهد. مثلاً برهنگی مطلق در هیچ جامعه‌ای عقیفانه محسوب نمی‌شود و حدی از پوشش شرط لازم فعل عقیفانه در همه فرهنگ‌ها و جوامع است اما درعین حال کیفیت و کمیت خاص در حوزه پوشش عقیفانه مسئله‌ای فرهنگی است و ممکن است نوعی از پوشش در یک جامعه مصداق فعل عقیفانه تلقی شود اما همین نوع پوشش در جامعه‌ای دیگر غیرعقیفانه شمرده شود.

این نکته مهم، در سخنان برخی اندیشمندان معاصر نیز مدّ نظر قرار گرفته است: آن‌هایی که معتقدند اخلاق نسبی است، می‌گویند: مثلاً روزی عفاف در جامعه‌هایی خوب بود... ولی بعد زندگی ماشینی آمد و زن به متن اجتماع و داخل کارخانه‌ها کشیده شد. عفاف روزی خلق خوبی بود و امروز خلق خوبی نیست. ولی این حرف روی این مبنایی که ما گفتیم غلط است. عفاف و پاکدامنی به‌عنوان حالتی نفسانی؛ یعنی رام‌بودن قوه شهوانی تحت حکومت عقل و ایمان، تحت تأثیر قوه شهوانی نبودن، شره نداشتن، از آن افرادی که تا در مقابل 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

۵.۱. عفت، مادر فضایل

بسیاری از انسان‌ها در مقابل خواسته‌های نفسانی خود رام‌تر هستند تا در مقابل خواسته‌های اخلاقی، دینی و شرعی و همین سرسپردگی است که درواقع به‌نوعی عبادت هوای نفس تلقی می‌شود.^{۱۰} در این میان کسی که از عفت برخوردار است، از این رام‌بودن و تسلیم نفس شدن فاصله دارد و خواسته‌های درونی خود را در کنترل و مدیریت عقل خویش در می‌آورد. در همین نقطه است که چنین شخصی می‌تواند از غالب

۹. مطهری، مجموعه آثار، ۷۷۸/۲۲ تا ۷۷۹.

۱۰. آمدی، غرر الحکم، ۱۲۹.

زشتی‌ها فاصله گیرد و به غالب زیبایی‌ها آراسته شود و بسیاری دیگر از فضایل 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 فضایل اخلاقی را به عفت باز می‌گردانند.^{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. از این رو، عفت در دو کاربرد مدّ نظر 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} لذا می‌توان برای عفت دو کاربرد عام و خاص را لحاظ کرد. عفت در کاربرد خاص خود همان «عفت جنسی» است و برخی محققان 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. به‌طور 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.

۲.۱. عفت اخلاقی-عقلانی

در برخی تعابیر فقیهان، عفت به‌گونه‌ای تفسیر شده است که می‌توان آن را مرادف با همان تفسیر علمای اخلاق از عفت شمرد. براساس این تفسیر، «عفت» ملکه‌ای اخلاقی و مدیریت‌کننده شهوات نفسانی به سبب نیروی عقل 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. براساس 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

۱۱. غزالی، میزان العمل، ۲۸۰؛ ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، ۱۰۱.

۱۲. راغب اصفهانی، الذریعة إلى مکارم الشریعة، ۳۱۸؛ قزوینی، کشف الغطاء، ۶۱ تا ۶۰.

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

۱۴. ابوحیان توحیدی، الصدقة و الصديق، ۲۲۶-۲۲۸.

۱۵. بیهقی، شعب الإيمان، ۳۵۱/۴.

۱۶. مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ۳۱۶/۱.

تفریط نباشد؛^{۱۷} به تعبیر برخی از فقها: «تحصیل فضیلة العفة التي هي استقامة القوة الشهوية من غير ميل إلى طرفی إفراط الشّر و تفریط الخمود، و انقيادها للقوة العقلية»^{۱۸} و نیز تصریح شده است که «عفت» انقیاد و تسلیم انسان نسبت به قوه عاقله است، به گونه ای که تمایلات او تحت اشاره عقل قرار گیرد.^{۱۹} براساس این برداشت، «عفت» خلقی درونی است و آثار بیرونی آن خود عفت نیستند، بلکه پیامدها و نتایج فعلی آن در جهان خارج به شمار می روند.^{۲۰} مطابق این برداشت چنان که گذشت پیوند فضیلت درونی عفت، با حکم عقل پررنگ می شود و به همین دلیل است عده ای دیگر از کسانی که این برداشت را مطرح کرده اند، معنای عفت را با برداشت عرفی و سیره عقلایی پیوند داده و آن را نگهداری از امور نازیبا و کارهایی شمرده اند که مناسب با مقام و شأن عرفی انسان نیست.^{۲۱} به نظر می رسد این امور عرفی در حقیقت همان حسن و قبح های عقلی و عقلایی هستند که انسان عقیف در سایه خویشتن داری در مقابل خواهش های نفسانی به آن ها التزام خواهد داشت.

۲.۲. عفت فقهی-شرعی

در برخی دیگر از تعابیر فقیهان، عفت با مسئله حلال و حرام فقهی پیوند خورده است و از این نظر رنگ و بویی کاملاً فقهی یافته است. در معنای قبل، ملاک کنترل کننده تمایلات نفسانی «حکم عقل» بود، اما در این معنا ملاک تحقق عفت عمل به «حکم شرع» است. از این رو، فقیهان مذکور به صراحت در تعریف عفت از واژه حلال و حرام استفاده کرده و^{۲۲} عفت را به معنای عدم ارتکاب رفتارهایی که با دستورات شرعی منافات دارند شمرده^{۲۳} و بین عفت و ترک حرام شرعی پیوند ایجاد کرده^{۲۴} و آن را امتناع ورزیدن از محرمات شرعیه دانسته اند.^{۲۵}

برخی از فقها در این دسته ابتدا عفت را پرهیزکردن از رفتارهای زشت و ناپسند شمرده اند که نزدیک به معنای نخست است، اما در ادامه آن را به عفت واجب در موارد پرهیز از حرام و عفت مستحب-در موارد

۱۷. شهید ثانی، رسائل، ۶۲/۱.

۱۸. فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع، ۱۶/۲؛ نک: فیض کاشانی، الوافی، ۶۶/۱؛ فاضل جواد، مسالک الألفهام، ۱۷۷/۳.

۱۹. مرتضوی لنگرودی، الدر النضید، ۷/۲.

۲۰. نک: سبزواری، شرح تیراس الهدی، ۶۸.

۲۱. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۲۷۹.

۲۲. صدر، ما وراء الفقه، ۱۲۲/۶؛ صدر، الإجتهد والتقليد، ۲۹۸.

۲۳. اشتهازی، مدارک العروة، ۲۵۵/۱۷.

۲۴. مجلسی، مرآة العقول، ۹/۱۲؛ بروجردی، تبیان الصلاة، ۶۰/۸؛ طباطبائی قمی، الغایة القصوى، ۹۸.

۲۵. طباطبائی قمی، ثلاث رسائل، ۱۷.

پرهیز از اموری که مورد رغبت نیستند اما حرمت شرعی آن‌ها ثابت نشده است - تقسیم کرده‌اند^{۲۶} و این تقسیم به وضوح 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 درباره معنای عدالت شاهد سؤال شده است و حضرت ضمن تبیین خود از معنای عدالت می‌فرماید: «أَنَّ تَعَرُّفَهُ بِالسَّيِّئِ وَالْعَفَافِ». ^{۲۷} فقیهان دسته دوم مقصود از عفت در این روایت را معنایی عام شمرده‌اند که براساس آن نه صرفاً پرهیز از امور ناپسند عقلی، بلکه اجتناب از تمامی محرمات شرعی لازم 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 شمرد، 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 صفتی درونی نفسانی شمرده‌اند، اصطلاحی جدید بین آن‌هاست و نمی‌توان کلمات اهل بیت (ع) را بر این معنا حمل کرد. در این خصوص گفته شده است: «أَنَّ الْعَفَافَ هُوَ الْامْتِنَاعُ عَمَّا لَا يَحِلُّ وَهُوَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْخَارِجَةِ لَا النَّفْسَانِيَّةِ فَضْلًا عَنْ أَنْ تَكُونَ مِنَ الصِّفَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ، فَإِنَّ الْعَفِيفَ مَنْ لَمْ يَرْتَكِبِ الْحَرَامَ فِي الْخَارِجِ. نَعَمْ ذَكَرَ عُلَمَاءُ الْأَخْلَاقِ أَنَّ الْعِفَّةَ مِنْ صِفَاتِ النَّفْسِ إِلَّا أَنَّهُ اصْطِلَاحٌ مُسْتَحْدَثٌ بَيْنَهُمْ، وَلَا يُمْكِنُ حَمْلُ الْعَفَافِ الْوَارِدِ فِي كَلِمَاتِ الْأُئِمَّةِ (ع)». ^{۳۰} بر این 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}

براساس 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

۲۶. حسینی شیرازی، من فقه الزهراء، ۴۴۳/۲.

۲۷. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۳۸/۳.

۲۸. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۲۴۳ تا ۲۴۴.

۲۹. مجلسی، روضة المتقین، ۱۰۵/۶.

۳۰. خویی، التنقیح، ۲۶۶/۱.

۳۱. عبدالرحمان، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ۲۳۶/۱.

مستحدث می‌دانند که نمی‌توان روایات را براساس آن تبیین کرد.

۲.۳. تفاوت عفت فقهی و اخلاقی

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

أ. احکام و دستورات عقل‌پذیر اثبات‌شدنی: در این دسته احکام، عقل مستقل انسان اولاً سکوت نمی‌کند و ثانیاً به‌صراحت مطابق با همین دستور حکم می‌کند و آن را اثبات می‌کند، به‌گونه‌ای که اگر شرع نیز چنین حکم و دستوری نداشت، عقل به‌صورت 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.

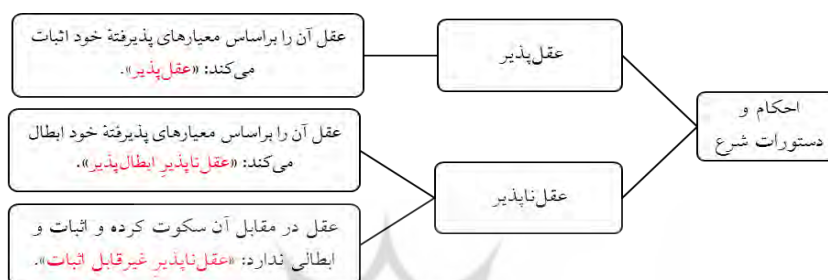
ب. احکام و دستورات عقل‌ناپذیر ابطال‌شدنی: عقل مستقل انسان در این دسته احکام مانند دسته نخست سکوت نمی‌کند اما کاملاً عکس دسته نخست این حکم را صریحاً مخالف عقل تلقی و ابطال می‌کند. طبعاً فقه‌های شیعه بر این باورند که در میان احکام شرعی نمی‌توان مثالی برای این قسم بیان کرد و هیچ حکم شرعی قطعی، مخالف حکم قطعی و صریح عقل وجود ندارد. اما باین وجود برخی از فقیهان نیز چنین احکامی را ذکر کرده و براساس 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 عقل‌ناپذیر و ابطال‌شدنی می‌دانند و به همین دلیل در فتوای نادر خود دیه زن و مرد را برابر تلقی می‌کنند.^{۳۲}

ج. احکام و دستورات عقل‌ناپذیر غیرقابل اثبات و ابطال: هرچند عقل در دو دسته 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 و 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 عقل‌ناپذیری را به ذهن متبادر کند، از کاربرد آن صرف نظر کرده و این قسم را «عقل ساکت» می‌نامیم. در هر حال، بسیاری از مسائل شرعی در این دسته سوم قرار 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

۳۲. صناعی، برابری دیه، ۶۵ تا ۶۰.

۳۳. هاشمی شاهرودی، فقه اهل بیت علیهم السلام، ۱۶۲/۴۶.

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، وگرنه بدون التزام به این باورهای اعتقادی پیشین، به‌طور طبیعی شخص به این دستورات عقل ساکت تن نخواهد داد.



ممکن است اشکال شود که وجود احکام عقل ناپذیر اثبات‌نشده در شریعت، با قاعده ملازمه منافات دارد؛ زیرا براساس این قاعده نه تنها حکم عقل ملازم با حکم شرع است (کلما حکم به العقل حکم به الشرع)، بلکه احکام شرع نیز ملازم با حکم عقل هستند (کلما حکم به الشرع حکم به العقل). پاسخ این است که در بخش دوم قاعده، اگر مراد حکم تفصیلی عقل باشد، فقیهان آن را نمی‌پذیرند و به تعبیر برخی «لا شک فی فسادها لمخالفتها للوجدان الصّحیح»^{۳۴} طبق این احتمال نمی‌توان در خصوص احکام ثابت‌شده از طریق خطابات شرعی، به‌طور تفصیلی و با عقل مستقل به مصالح و مفاسدی دست یافت که در ورای آن‌هاست.^{۳۵} اما اگر مراد حکم اجمالی، عقل باشد، این معنا صحیح است. طبق این احتمال، در خصوص تمامی دستورات شرعی حتی دستورات عقل ناپذیر اثبات‌نشده 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 اثبات‌نشده دلالت دارد، نه بر لزوم کشف عقلانی مستقل مصالح و مفاسدی که در مکلف به یا اصل تکلیف وجود دارد.

اینک می‌توان تفاوت دو معنای فوق از عفت در ادبیات فقها را تشریح کرد. «عفت اخلاقی» تنها در دایره احکام و دستورات دسته نخست (عقل‌پذیر) ظهور و بروز می‌یابد. 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

۳۴. انصاری، مطرح الأنظار، ۲۴۱.

۳۵. اصفهانی، نهاية الدراية، ۳/۳۴۲؛ انصاری، فراند الأصول، ۱/۶۳ تا ۶۳.

۳۶. عراقی، تحریر الأصول، ۱۲۸ تا ۱۲۹.

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 خاص‌تر دارد. کسی که به عفت فقهی به معنای مدّ نظر فقهای شیعه ملتزم باشد، اولاً باید مسلمان و شیعه باشد و ثانیاً لازم است به تمام دستورات شرعی عمل کند؛ چه دستورات که عقل‌پذیرند و چه دستورات عمده‌ای که عقل‌ناپذیر اثبات‌نشده‌اند هستند.

باید توجه داشت که از منظر برخی فقیهان محدودیت‌های ارتباطی بین زن و مرد نامحرم نیز از سنخ امور عقل‌ناپذیر اثبات‌نشده 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 التّظر فلم یثبت كون حرمة من جهة كونه من أسباب تهییج الشّهوة»^{۳۷} و نیز گفته شده است: «أنّ كون المناط فی المذكورات [محدودیت‌های فقهی در روابط زن و مرد نامحرم] تهییج الشّهوة ممنوع بل حرمة التّظر أو كراهته تعبدی»^{۳۸}. بر این اساس، کسانی که این محدودیت‌ها را زیر پا می‌گذارند هرچند رفتار آن‌ها سبب 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 - براساس اصطلاح فقهی مرتکب بی‌عفتی می‌شوند، اما براساس اصطلاح اخلاقی رفتار آن‌ها غیرعفیفانه نیست.

۳. تحلیل و بررسی

اصطلاح دوم عفت نزد فقها، هیچ‌یک از خصوصیات شش‌گانه پیشین در اصطلاح مدّ نظر 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، هرچند به هیچ‌وجه موجب تهییج شهوت نباشد - نیز لازم است؛ ثانیاً عفت در این برداشت صرف غلبه عقل بر قوای شهویه نیست، بلکه درحقیقت غالب‌ساختن اراده شارع بر رفتارهای خویش است، حتی در مواردی که این اراده و حکم شرعی متناسب با آن عقل‌ناپذیر اثبات‌نشده باشد؛ ثالثاً در این برداشت ملکه یا حالت بودن عفت به عنوان فضیلتی درونی مطرح نیست، بلکه عفت نظامی رفتاری بیرونی است که براساس 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:

۳۷. شیرازی، حاشیه المکاسب، ۶۳/۱.

۳۸. یزدی، العروة الوثقی، ۱۷/۱.

عمل به دستوراتی بیرونی که نسبیته در آنها وجود ندارد؛ زیرا دستورات شرعی به‌طور عموم فقیهان تا قیامت ثابت و پایدار هستند؛ خامساً در این برداشت نمی‌توان عفت را مادر فضایل نفسانی شمرد؛ زیرا فرد به‌مجرد عمل کردن به تمام دستورات شرعی تنها از نظر شرعی و فقهی عامل به وظایف خود خواهد بود و لزوماً به تمام فضایل نفسانی مزین نخواهد شد و از تمام رذایل نفسانی نیز مبرا نمی‌شود و سادساً در این برداشت، تقسیم عفت به عام و خاص نیز مطرح نیست، بلکه چنان‌که گذشت ملاک تحقق آن پرهیز از مطلق محرّمات شرعیه است؛ چه مرتبط با شهوات نفسانی باشند یا نباشند.

باتوجه به توضیحات بیان‌شده 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 غیرشیعی که به‌صورت 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 بنابر اصطلاح اول فقیهان و نیز اصطلاح علمای اخلاق بسیار گسترده‌تر خواهد شد و تمام کسانی را شامل می‌شود که از امور ناپسند به حکم عقل پرهیز می‌کنند، حتی اگر به پرهیز از بسیاری از محرّمات شرعیه 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 اثبات‌نشده شرعی و فقهی نیز هست؟ برای این منظور ابتدا باید معنای لغوی این واژه را کاوید و سپس استعمال آن در قرآن کریم و روایات اسلامی را از نظر گذرانید.

۱.۳. عفت در لغت

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

بنابر جست‌وجوی نگارنده غالب لغت‌دانان معنای عفت را کف‌نفس به معنای خودنگهداری و کنترل نفس می‌دانند اما در تبیین متعلق این خودنگهداری، تعبیر آن‌ها مختلف است. به‌دیگر سخن، در

۳۹. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۵۷۳/۱.

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

اینکه عفت دقیقاً کنترل نفس در مقابل چه چیزی است، تعابیر آن‌ها به ظاهر متفاوت می‌شود. عده‌ای چنان‌که گذشت این متعلق را همان تمایلات نفسانی و شهوات افسارگسیخته می‌دانند اما در این میان دست‌کم می‌توان شش تعبیر دیگر را نیز مشاهده کرد: ۱. خودنگهداری از حرام؛^{۴۱} ۲. خودنگهداری از حرام و آنچه زیبا نیست؛^{۴۲} ۳. خودنگهداری از حرام و آنچه قبیح و ناپسند است؛^{۴۳} ۴. خودنگهداری از کار زشت و ناشایست؛^{۴۴} ۵. خودنگهداری از حرام و درخواست از مردم؛^{۴۵} ۶. خودنگهداری از حرام و خواسته‌های دون‌پایه.^{۴۶}

در مقام تحلیل معنای لغوی عفت چند نکته به نظر می‌رسد: اولاً در میان تعابیر متعددی که ذکر شد، جامع‌ترین تعبیر همان «خودنگهداری از تمایلات نفسانی» است؛ زیرا سایر تعابیر به‌کاررفته دو دسته هستند: یا درحقیقت عبارت دیگری از همان تمایلات نفسانی هستند؛ نظیر «کار ناپسند»، «خواسته‌های دون‌پایه» و مانند آن 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 نارواست^{۴۷} و این واژه چنان‌که قبل از نزول اسلام نیز رواج داشته است، معنایی جز این نداشته است.^{۴۸} 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 ذکرشده نزدیک می‌کنند.^{۴۹} ثالثاً تمایلات شهوانی و خواسته‌های نفسانی غیرصالح، 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 معنایی گسترده‌تر، علاوه بر اینکه چنین فردی را در بر می‌گیرد، عقیف در

۴۱. فراهیدی، کتاب العین، ۹۲/۱؛ حمیری، شمس العلوم، ۴۲۸۲/۷.

۴۲. ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ۱۰۲/۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۲۵۳/۹.

۴۳. صعیدی، موسی، الاصحاح فی فقه اللغة، ۳۰۳/۱.

۴۴. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳/۴.

۴۵. ابن اثیر، النهاية فی غریب الحديث و الآثار، ۲۶۴/۳.

۴۶. مهنا، لسان اللسان، ۱۹۶/۲؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۳۹۳/۱۲.

۴۷. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲۷۲/۲.

۴۸. ابن منظور، لسان العرب، ۱۶۶/۱۱.

۴۹. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۸۰/۸.

سایر تمایلات نفسانی غیرشایسته 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 چنان‌که 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.

براساس 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، 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 مدّ نظر 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 فقه‌است؛ زیرا مقید به حرام شرعی شده است و محرمات شرعی عقل ناپذیر اثبات‌نشده 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

مشتقات واژه عفت چهار مرتبه در قرآن کریم به کار رفته 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 (خویش‌داری در مطلق تمایلات نفسانی) و دو مورد دیگر در معنای خاص آن (خویش‌داری در تمایلات جنسی) به کار رفته است.

در مورد اول خداوند متعال در این آیه ۲۷۳ سوره بقره می‌فرماید: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا 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.»

پیداست که عفت در این آیه به معنای «خوشتن داری در مقابل تمایل درونی» است. انسان فقیر طبیعتاً به ثروت و مالی که دیگران در دست دارند، تمایل دارد اما با این همه وقتی برخوردار از ملکه عفت باشد، مناعت طبع پیشه می کند و عرض و آبروی خود را برای رسیدن به دارایی دیگران هزینه نمی کند. مفسران 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} دانسته اند.

در مورد دوم در آیه ششم سورة نساء در خصوص کسانی که سرپرستی ایتام را برعهده دارند و از دارایی آنان مراقبت می کنند، می فرماید: «مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ؛ هرکسی که توانگر است باید عفت پیشه کند و هرکسی که تهیدست است به اندازه متعارف [در قبال زحماتی که برای مراقبت از مال یتیم می کشد از اموال او] مصرف نماید.»

پیداست که انسان حتی در فرض غنی بودن و توانگری، از دارایی بیشتر استقبال می کند و به آن تمایل دارد. در چنین شرایطی تنها انسان عفیف است که می تواند با این تمایل درونی مقابله و آن را مهار کند. بنابراین، در این آیه شریفه سخن از کنترل میل نفسانی در بهره مندی از اموال یتیم به میان آمده است.^{۵۳} به هر روی به نظر می رسد 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 می کند و دستوری «عقل ناپذیر اثبات نشدنی» تلقی نمی شوند. حکم به شایستگی عفت در این دو آیه نیازمند التزام به شریعت و نظام فقهی خاصی نیست، بلکه حکمی عقلی وجدانی است.

در مورد سوم در آیه ۳۳ سورة نور می فرماید: «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ؛ و کسانی که ازدواجی نمی یابند باید عفت پیشه کنند تا خدا آنان را از فضل خود توانگر سازد.» مقصود از نیافتن ازدواج، فقدان اسباب آن؛ نظیر شغل، مسکن، مورد مناسب و مانند آن است.^{۵۴} بنابراین، آیه شریفه افرادی را که فعلاً امکان ازدواج ندارند و نمی توانند 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 به کار رفته است؛ زیرا آنچه

۵۱. شبیانی، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ۳۵۱/۱.

۵۲. شبر، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، ۸۲؛ بلاغی، آلاء الرحمن، ۲۴۰/۱.

۵۳. بلاغی، آلاء الرحمن، ۱۶/۲؛ طوسی، الثبیان، ۱۱۹/۳؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۲۳۴/۶.

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

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 به کار رفته 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 نیست، 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 مشرکان نیز نهی می‌کند و می‌فرماید: «لَا تَسُبُّوا أَهْلَ الشَّرِّ فَإِنَّ كُلَّ قَوْمٍ نَكَاحًا»^{۵۵} بنابراین، عفت در این آیه به این معناست که انسان وقتی نمی‌تواند با ضوابط و شرایط تن به ازدواج دهد، مجاز نیست تا به اباحی‌گری رو آورد و به هرگونه رابطه جنسی تن دهد.

آری، اگر مخاطب آیه را خصوص مسلمانان و مؤمنان بدانیم -چنان‌که آیه نیز متضمن بیان احکام شرعی و فقهی به مؤمنان است- آن‌گاه مقصود از نکاح در این آیه، خصوص نکاح فقهی خواهد بود و عفت‌پیشگی 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 فراشرعی است- ملتزم ماند. پیداست که در این فرض آیه شریفه عموم انسان‌ها را دعوت به عفت‌پیشگی در روابط جنسی کرده است و این دعوت، دعوتی عقل‌پذیر و فراققهی است اما به سبب تعبدی که مسلمانان به احکام فقهی دارند طبعاً لازم است به نکاح با شرایط و ضوابط شرعی آن تن دهند و 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 نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَغْفِنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ بر زنان

ازکارافتاده‌ای که امید زناشویی ندارند، گناهی نیست که پوشش خود را کنار نهند، درحالی‌که زینتی را با خودآرایی آشکار نکنند و عفت‌ورزیدن برای آن‌ها بهتر است.^{۵۶} این آیه درباره 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 عفت‌پیشه کردن برای آن‌ها بهتر است. در خصوص این توصیه دوم، عموم مفسران مصداق عفت‌ورزیدن را همان پوشش و حجاب دانسته و در تبیین این دیدگاه اختلافاتی جزئی دارند. برخی عفت را به معنای پوشیده‌بودن و حجاب شرعی دانسته،^{۵۷} عده‌ای دیگر آن را کنایه از حجاب به شمار آورده،^{۵۸} برخی دیگر آن را به معنای مبالغه و سخت‌گیری در پوشش دانسته،^{۵۹} گروهی دیگر آن را رعایت پوشش شرعی از باب عمل به احتیاط شمرده^{۶۰} و گروهی دیگر بر این باورند که عفت مدّ نظر در این آیه به سبب حجاب تأمین می‌شود.^{۶۱}

به نظر می‌رسد حلقه اشتراک تمام این برداشت‌ها از آیه شریفه همان عفت اخلاقی-عقلانی است؛ زیرا عقل مستقل خود به بهتربودن 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 چنان‌که در سایر زنان آزاد مسلمان این وظیفه وجود دارد، قدرمتیقن از پوشش عفیانه است و عقل به استحسان این مقدار از مراقبت و تحفظ حکم می‌کند و این دستور، نه امری عقل‌ناپذیر اثبات‌نشده، بلکه ارشاد به مسئله‌ای عقل‌پذیر است؛ زیرا درباره این زنان نیز از باب احتیاط عقلی-چنان‌که برخی مفسران 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 درحقیقت به همان معنایی که قبل از قرآن در لغت عرب استعمال می‌شده است، به کار رفته 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 صلاة، حج، زکات، جهاد و مانند آن، از اختراعات دین اسلام به شمار نمی‌روند. به تعبیر رایج در علم اصول، عفت دارای «حقیقت لغوی» است و همان معنای لغوی که از پیش داشته، در اسلام نیز به کار رفته است، برخلاف برخی دیگر از واژگان که «حقیقت شرعی» دارند و در

۵۶. حسینی همدانی، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۱/۴۱۸ تا ۱۹/۴۱۹؛ خرم‌دل، تفسیر نور، ۱/۷۴۳؛ طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۱۰/۱۵۴؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۵/۴۴۰.

۵۷. طباطبایی، المیزان، ۱۵/۱۶۴.

۵۸. زبیدی، التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة اهل البیت، ۵/۱۴۱؛ جرجانی، تفسیر شاه‌ی، ۲/۳۷۱؛ اشکوری، تفسیر شریف لاهیجی، ۳/۳۱۱.

۵۹. حجازی، التفسیر الواضح، ۲/۷۰۰؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۲/۱۷۷۱.

۶۰. طبرسی، الوجیز، ۷۳/۴۷۳؛ سلطان علی‌شاه، بیان السعادة فی مقامات العبادة، ۳/۱۳۱؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۱۳/۱۴۰.

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 مدّ نظر 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: اولاً عفت در روایت اسلامی به زهد تفسیر شده است^{۶۱} و زهد به معنای ترک و اعراض از مشتهیات دنیوی است.^{۶۲} چنان‌که ریشه عفت نیز قناعت شمرده شده^{۶۳} و قناعت با رضایت به کم همراه است.^{۶۴} پیداست که این دو امر با خویشتن‌داری و کف‌النفس در قبال تمایلات نفسانی که در معنای لغوی و اخلاقی عفت مطرح شده‌اند، پیوند وثیق دارند؛ ثانیاً در برخی روایات پیوند عفت با خردورزی و عقلانیت نیز به چشم می‌خورد، به‌گونه‌ای که عاقلان، اهل عفت‌ورزیدن شمرده شده‌اند،^{۶۵} همان‌طور که این ویژگی از اوصاف انسان‌های زیرک و کیس شمرده شده^{۶۶} و کیس همان عاقل است^{۶۷} و علاوه بر این، از منظر برخی روایات این عاقلان هستند که از طریق بهره‌مندی از ویژگی عفت، به سایر خوبی‌ها راه می‌یابند؛^{۶۸} ثالثاً در روایات متعددی عفت به‌عنوان مادر فضایل و سرچشمه همه خوبی‌ها^{۶۹} یا به‌عنوان فضیلتی بسیار بزرگ شناخته شده است^{۷۰} و علاوه بر این، صفتی کلیدی محسوب می‌شود که اوصافی شایسته نظیر خشنودی، خضوع، آسایش، فروتنی، تذکر، تفکر و سخاوت از آن منشعب می‌شود؛^{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 می‌کند^{۷۲} و این نفس و جان انسان‌های

۶۱. آمدی، غرر الحکم، ۱۹.

۶۲. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۹۶/۳.

۶۳. مجلسی، بحار الانوار، ۷/۷۵.

۶۴. طریحی، مجمع البحرین، ۳۸۴/۴.

۶۵. لیلی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ۴۲۸.

۶۶. آمدی، غرر الحکم، ۴۴.

۶۷. ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۰۱/۶.

۶۸. ابن‌شعبه، تحف العقول، ۱۷.

۶۹. شریف‌الرضی، نهج البلاغة، ۵۹۹؛ لیلی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ۴۵.

۷۰. کلینی، الکافی، ۷۹/۲.

۷۱. ابن‌شعبه، تحف العقول، ۱۷.

۷۲. آمدی، غرر الحکم، ۱۰۱.

متقی است که به این ویژگی متصف می‌شود.^{۷۳} 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 تأییدکننده درونی‌شمردن عفت در روایات است. افزون بر نکات قبل، در برخی روایات نیز با لسان حصر بیان شده است که «تنها به سبب عفاف اعمال انسان پاک می‌شود»^{۷۶} و این تعبیر نشان می‌دهد که عفت خود عمل بیرونی نیست، بلکه کمالی نفسانی و درونی است که سبب پاک‌شدن اعمال بیرونی می‌شود.

۳. ۴. 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 می‌رسد «عفت فقهی-شرعی» نوعی اصطلاح و حقیقتی متشرعیه است که نمی‌توان آیات و روایات اسلامی را بدون قرینه براساس آن درک کرد. این مدعا با بیان نکات ذیل واضح می‌شود:

اولاً بررسی لغت‌شناسانه‌ای 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. به‌دیگر سخن، عفت در لغت و اخلاق و نیز متون دینی، «عفت اخلاقی-عقلانی» است، نه «عفت فقهی-شرعی» و ادعای به‌کاررفتن عفت در معنایی جدید، ادعایی نیازمند به اقامه دلیل و خلاف اصل است. در نتیجه، در صدق معنای این واژه پرهیز از اموری عقل‌پذیر - که عقل بر ناروایی 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 اثبات‌نشده شرط تحقق معنای آن نیست.

آری، اگر شخصی در خصوص دستوری تعبدی 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: ازسویی به‌عنوان «رفتاری عقل‌ناپذیر و اثبات‌نشده» لحاظ می‌شود و پیداست که ارتکاب آن از این جهت عملی غیرعقیفانه نیست و ازسویی دیگر، «مخالفت با حکم معلوم الهی» لحاظ می‌شود و از این نظر رفتاری قابل

۷۳. ابن‌بابویه، صفات الشیعة، ۲۰.

۷۴. مفید، الارشاد، ۲۹۹/۱.

۷۵. نوری، مستدرک الوسائل، ۲۶۳/۱۱.

۷۶. نوری، مستدرک الوسائل، ۲۶۳/۱۱.

۷۷. آمدی، غرر الحکم، ۲۹۹.

قضاوت عقلانی و غیرعقیفانه است. شخصی که به لحاظ دوم دست یافته است و درعین حال این عمل را مرتکب می‌شود، درحقیقت به نوعی تجری مبتلاست و با جرئت به مخالفت با شارع پرداخته و پیداست که این جرئت‌ورزی در مقابل حق، نوعی عمل به تمایلات سرکش نفسانی است و از این نظر امری غیرعقیفانه تلقی می‌شود. اما در جایی که شخص، جاهل به این انتساب است و تنها به لحاظ اول دست یافته است، نمی‌توان مخالفت او را منافی با عفت اخلاقی تلقی کرد؛ مانند صاحبان ادیان و مذاهب دیگر یا افراد بی‌موالاتی که از دستورهای شرع اطلاع ندارند یا کسانی که به هر دلیل در انتساب این دستور به شرع تردید می‌کنند یا به صورت 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 حیاست 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 به صراحت 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، وگرنه اگر در روایت به صرف عفاف پسندیده 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 اثبات‌نشده را نمی‌توان با این فقره از روایت اثبات کرد، بلکه این شرط عدالت با ادامه این روایت ثابت می‌شود که در آن می‌فرماید: «تُعَرَفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ». علاوه بر اینکه، در عصر امام صادق(ع) به حسب شرایط خارجی، حجت بر افراد تمام بوده است و در انتساب محرمات عقل‌ناپذیر اثبات‌نشده 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 واژه به کاررفته در آیات و روایات به همان معنای لغوی به کار رفته 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 در عبارات مذکور دلیلی بر این مدعا ذکر نشده است و شواهد لغوی، قرآنی و روایی نیز خلاف آن را نمایان می‌سازد.

۷۸. فراهیدی، کتاب العین، ۲۳۷/۷.

۷۹. مجلسی، روضة المتقین، ۱۰۵/۶؛ خویی، التفتیح، ۲۶۶/۱.

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 می دانند و نهایتاً دیدگاه موسعی در متعلق کف دارند و برخلاف دیدگاه نخست، متعلق کف را از خصوص امور عقل پذیر، به مسائل شرعی عقل ناپذیر اثبات نشدنی نیز توسعه داده اند. اما این اشکال وارد به نظر نمی رسد؛ زیرا کف النفس، از مفاهیم ذات تعلق است و بدون لحاظ متعلق نمی توان معنای روشنی برای آن لحاظ کرد تا به عنوان معنای عفت و مابه الاشتراک هر دو دیدگاه فقهی شمرده شود. افزون بر این، بررسی های لغوی و قرآنی و روایی این نوشتار نشان داد که در استعمالات عفت این توسعه در متعلق کف وجود نداشته است و عفت ورزیدن به عنوان مفهومی مستقل از تعبد به دینی خاص با مسئله عقلانیت پیوند داشته است.

نتیجه گیری

عفت در دانش اخلاق به معنای خویشتر داری در مقابل تمایلات نفسانی است که: اولاً میان روی در این تمایلات است؛ ثانیاً به سبب سلطه عقل بر قوای شهوانی محقق می شود؛ ثالثاً ملکه یا حالتی درونی است که فضیلتی برای نفس محسوب می شود؛ رابعاً این امر درونی ارزشی مطلق دارد اما آثار بیرونی آن تا حدودی نسبی هستند؛ خامساً این فضیلت درونی مادر سایر فضایل است و سادساً در معنایی عام، کف النفس در مقابل مطلق خواهش های نفسانی و در معنایی خاص، کف النفس در مقابل تمایلات جنسی است.

اما عفت در دانش فقه 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 عقل پذیر باشند و چه عقل ناپذیر اثبات نشدنی (عفت فقهی). این کاربرد دوم در تمام خصوصیات شش گانه پیشین با معنای اخلاقی عفت تمایز دارد.

عفت در لغت نیز به معنای خویشتر داری در تمایلات نفسانی است. لغت دانان صرف نظر از تصریح به درونی بودن آن، در این نکته اتفاق دارند که عفت «کف النفس» است و برای آن متعلقات متعددی ذکر کرده اند. لازمه این دیدگاه، درونی شمردن عفت از منظر لغت دانان است. بنابراین، عفت در معنای لغوی خود به اصطلاح اخلاقی عفت نزدیک است و از اصطلاح خصوص فقهایی که آن را ترک محرّمات عقل ناپذیر اثبات نشدنی نیز می شمارند، فاصله دارد.

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. 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 است و پیوندی عمیق با عقلانیت دارد و سرچشمه سایر فضایل و ویژگی‌های درونی و نفسانی محسوب شده است. عفت فقهی - که تنها برخی از فقیهان آن را مطرح کرده‌اند - اصطلاحی 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.

منابع

- قرآن کریم.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. غرر الحکم. قم: دار الکتاب الإسلامی. ۱۴۱۰ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. النهاية فی غریب الحديث و الأثر. به تصحیح طاهر احمد زاوی، محمود محمد طنحی. قم: اسماعیلیان. بی‌تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی. صفات الشیعة. به تصحیح امیر توحیدی. تهران: زراره. ۱۳۸۰.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. به تصحیح علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۳۶۳.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. المحکم و المحيط الأعظم. به تصحیح عبدالحمید هندآوی. قم: دار الکتب العلمیه. بی‌تا.
- ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول فیما جاء من الحکم و المواعظ فی آل الرسول. به تصحیح علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۳۶۳.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. احکام القرآن. به تصحیح علی محمد بجاوی. بی‌جا: دار الجیل. بی‌تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. به تصحیح عبدالسلام محمد هارون. قم: دار احیاء الکتب العربیه. ۱۴۰۴ق.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. به تصحیح عماد هلالی. بی‌جا: طلیعة النور. ۱۴۲۶ق.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر. ۱۴۱۴ق.
- ابو حیان توحیدی، علی بن محمد. البصائر و الذخائر. بیروت: دار الصادر. بی تا.
- ابو حیان توحیدی، علی بن محمد. الصداقة و الصديق. به تصحیح ابراهیم کیلانی. دمشق: دار الفکر. ۱۴۲۱ق.
- اشتہاردی، علی پناه. مدارک العروة. تهران: دار الأسوة. ۱۴۱۷ق.
- اشکوری، محمد بن علی. تفسیر شریف لاهیجی. به تصحیح جلال الدین محدث. تهران: دفتر نشر داد. بی تا.
- اصفہانی، محمد حسین. نهاية الدراية في شرح الكفاية. قم: سید الشہدا. ۱۳۷۴.
- امین، احمد. الأخلاق. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۲۶ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. لجنة التحقيق تراث الشيخ الاعظم. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۲۸ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. مطارح الأنظار. به تصحیح ابوالقاسم کلانتری نوری. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
- بروجردی، حسین. تبیان الصلاة. قم: گنج عرفان. ۱۴۲۶ق.
- بلاغی، محمد جواد. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. بی جا: وجدانی. بی تا.
- بیهقی، احمد بن حسین. شعب الإيمان. به تصحیح ابوهاجر محمد سعید زغلول. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون. ۱۴۲۱ق.
- جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم. تفسیر شاهي. به تصحیح ولی الله اشراقی، شهاب الدین مرعشی. قم: نوید. بی تا.
- حائری طهرانی، علی. مقتنیات الدرر. قم: دار الکتب الإسلامیة. بی تا.
- حجازی، محمد محمود. التفسیر الواضح. بیروت: دار الجیل. بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن. تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. به تصحیح محمدرضا حسینی جلالی. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث. ۱۴۰۹ق.
- حسینی همدانی، محمد. انوار درخشان در تفسیر قرآن. به تصحیح محمد باقر بهبودی. قم: لطفی. بی تا.
- حسینی شیرازی، محمد. من فقه الزهراء علیها السلام. قم: رشید. ۱۴۲۸ق.
- حمیری، نشوان بن سعید. شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام. بی جا: دار الفکر المعاصر. بی تا.
- خرم دل، مصطفی. تفسیر نور. تهران: احسان. بی تا.
- خمینی، روح الله. شرح حدیث «جنود عقل و جهل». قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). بی تا.
- خویی، ابوالقاسم. التنقیح فی شرح العروة الوثقی. قم: زیر نظر لطفی. ۱۴۱۸ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. الذریعة فی مکارم الشریعة. به تصحیح ابوالیزید عجمی. قم: الشریف الرضی. ۱۳۷۳.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم - الدار الشامیة. ۱۴۱۲ق.
- زبیدی، ماجد ناصر. التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة اهل البيت. بیروت: دار المحجة البيضاء. ۱۴۲۸ق.
- زحیلی، وهبة. التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. دمشق: دار الفكر المعاصر. ۱۴۱۱ق.
- سبزواری، هادی بن مهدی. شرح نبراس الهدی. قم: بیدار. ۱۴۲۱ق.
- سجاسی، اسحاق بن ابراهیم. فرائد السلوك فی فضائل الملوك. به تصحیح غلامرضا افراسیابی. تهران: پاژنگ. ۱۳۶۸.
- سلطان علیشاه، سلطان محمد بن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: اعلمی. ۱۴۰۸ق.
- شبر، عبدالله. الأصول الأصلية و القواعد الشرعية. قم: المفید. ۱۴۰۴ق.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. نهج البلاغة. تهران: بنیاد نهج البلاغة. ۱۳۷۲.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. رسائل الشهيد الثاني. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی تا.
- شیبانی، محمد. نهج البیان عن كشف معانی القرآن. به تصحیح حسین درگاهی. قم: الهادی. بی تا.
- شیرازی، محمد تقی. حاشیة المكاسب. قم: الشریف الرضی. ۱۳۷۰.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: اعلمی. ۱۳۶۵.
- صانعی، یوسف. برابری دیه. قم: فقه الثقلین. ۱۳۸۴.
- صدر، رضا. الاجتهاد و التقليد. به تصحیح باقر خسروشاهی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی تا.
- صدر، محمد. ما وراء الفقه. قم: دار المحبین. ۱۴۲۷ق.
- صعیدی، عبدالفتاح، حسین یوسف موسی. الإفصاح فی فقه اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. ۱۴۱۰ق.
- طباطبایی قمی، تقی. الغایة القصوى فی التعليق علی العروة: الاجتهاد و التقليد. قم: محلاتی. ۱۴۲۴ق.
- طباطبایی قمی، تقی. ثلاث رسائل. قم: محلاتی. بی تا.
- طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اعلمی. ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. به تصحیح علی محمد علی دخیل. بیروت: دار التعارف. ۱۴۲۲ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، الآداب الدینیة للخزانة المعینیة. به تصحیح احمد عابدی. قم: زائر. ۱۳۸۰.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی. ۱۳۷۵.
- طنطاوی، محمد سید. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر. بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. به تصحیح محمد محسن آقابزرگ تهرانی، احمد حبیب عاملی. بیروت: دار إحياء التراث العربی. بی تا.
- عبدالرحمان، محمود. معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة. بی جا: بی تا.
- عراقی، ضیاء الدین. تحریر الأصول. قم: مهر. ۱۳۶۳.

- غزالی، محمد بن محمد. میزان العمل. به تصحیح سلیمان دنیا. قاهره: دار المعارف. بی تا.
- فاضل جواد، جواد بن سعید. مسالك الأفهام الى آیات الأحكام. به تصحیح محمد باقر بهبودی. قم: مرتضوی. بی تا.
- فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۴ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت. ۱۴۰۹ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحكام. به تصحیح مهدی انصاری قمی. تهران: لوح محفوظ. ۱۳۸۳.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. الوافی. به تصحیح ضیاء الدین علامه، کمال فقیه ایمانی. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (ع). ۱۴۰۶ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. مفاتیح الشرائع. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره). بی تا.
- قزوینی، محمد حسن بن محمد معصوم. كشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء. به تصحیح محسن احمدی. قم: کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی نراقی، ملا احمد نراقی. ۱۳۸۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية. ۱۳۶۳.
- لیثی واسطی، علی بن محمد. عین الحکم و المواعظ. به تصحیح حسین حسینی بیرجندی. قم: دار الحديث. ۱۳۷۶.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی. روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور. ۱۴۰۶ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۳ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامية. ۱۴۰۴ق.
- مرتضوی لنگرودی، محمد حسن. الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد. قم: انصاریان. ۱۴۱۲ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. به تصحیح علی شیری. قم: دار الفکر. بی تا.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا. ۱۳۷۶.
- مغنیه، محمد جواد. التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الإسلامی. بی تا.
- مفضل بن عمر. توحید المفضل. به تصحیح کاظم مظفر. بی جا: الداوری، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد. الارشاد. به تصحیح محمد باقر بهبودی، محمد باقر ساعدی خراسانی. تهران: کتابفروشی اسلامیة. ۱۳۷۶.
- مکارم شیرازی، ناصر. اخلاق اسلامی در نهج البلاغه: خطبة متقین. قم: نسل جوان. ۱۳۸۵.
- مکارم شیرازی، ناصر. اخلاق در قرآن. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع). ۱۳۸۵.

- مهنا، عبدالله علی. لسان اللسان. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۱۳ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. معراج السعادة. قم: هجرت. ۱۳۷۸.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر. جامع السعادات. به تصحیح محمد رضا مظفر، محمد کلانتر. بیروت: دار النعمان. بی تا.
- نوری، حسین بن محمد تقی. مستدرک الوسائل. بیروت: آل البيت (ع) لإحياء التراث. ۱۴۰۸ق.
- هاشمی شاهرودی، محمود. فقه اهل بیت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع). ۱۳۷۴.
- یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم. العروة الوثقی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۱۹ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abd al-Rahmān, Maḥmūd. *Muḥjam Muṣṭalahāt wa al-Allāz al-Fiqhīya*. s.l. s.n. s.d.

Abū Ḥayyān Tawḥīdī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Baṣā’ir wa al-Dhakhā’ir*. Beirut: Dār al-Ṣādir. S.d.

Abū Ḥayyān Tawḥīdī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Ṣadāqa wa al-Ṣadiq*. Ed. Ibrāhīm Kiyānī. Dimashq: Dār al-Fikr. 2000/1421.

Āmidī, ‘Abd al-Wāhid ibn Muḥammad. *Ghurar al-Ḥikam*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī. 1990/1410.

Amīn, Aḥmad. *al-Akhlāq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 2005/1426.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Farā’id al-‘Uṣūl*. Lajnah al-Taḥqīq Tūrāth al-Shaykh al-A’zam. Qum: Majm‘ al-Fikr al-Islāmī. 2007/1428.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Muṭār al-Anzār*. Ed. Abū al-Qāsim Kalāntarī Nūrī, Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth. 1984/1404.

Balāghī, Muḥammad Jawād. *Ālā’ al-Rahmān fī Tafsīr al-Qurān*. s.l. Wujdānī, s.d.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Shu’ab al-Imān*. Ed. Muḥammad Sa’id Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn. 2000/1421.

Burūjirdī, Ḥusayn. *Tibyān al-Ṣalāt*. Qum: Ganj-i ‘Irfān. 2005/1426.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. 1989/1409.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *al-Shāfi fī al-‘Aqā’id wa al-Akhlāq wa al-Aḥkām*. Ed. Mahdī Anṣārī Qumī. Tehran: Lūḥ Maḥfūz. 2005/1383.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *al-Wāfi*. Ed. Ḍiyā’ al-Dīn ‘Allāmah, Kamāl Faqīh Imānī.

- Isfahān: Maktaba al-Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī (AS). 1986/1406.
- Fāzil Javād, Javād ibn Sa'īd. *Masālik al-Afhām ilā Āyāt al-Ahkām*. ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Qum: Murtaẓawī. S.d.
- Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī'a fi Sharḥ Taḥrīr al-Wasīla*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1994/1414.
- Fiyḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Mafātīḥ Sharā'ir*. Qum: Kitābkhānah-yi 'Umūmī Ḥāẓrat Āyat Allāh al-'Uẓmā Mar'ashī Najafī. s.d.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Mizān al-'Amal*. Ed. Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Ma'ārif. s.d.
- Ḥā'irī Tihirānī, 'Alī. *Muqtanayāt al-Durar*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, s.d.
- Hāshimī Shāhrūdī, Maḥmūd. *Fiqh Ahl-i Bayt(AS)*. Qum: Mū'assisa Dāyrah al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Mazhab-i Ahl-i Bayt(AS). 1996/1374.
- Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *al-Tafsīr al-Wāẓiḥ*. Beirut: Dār al-Jil. S.d.
- Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa'īd. *Shans al-'Ulūm wa Dawā' Kalām al-'Arab min al-Kulūm*. S.l.: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir. s.d.
- Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'a*. ed. Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Jalālī. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, 1989/1409.
- Ḥusaynī Hamidānī, Muḥammad. *Anvār Dirakhshān dar Tafsīr-i Qurān*. ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Qum: Luṭfī, s.d.
- Ḥusaynī Shīrāzī, Muḥammad. *Min Fiqh al-Zahrā (AS)*. Qum: Rashīd. 2007/1428.
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *Ahkām al-Qurān*. ed. 'Alī Muḥammad Bajāwī, s.l. Dār al-Jil. s.d.
- Ibn Athīr, Mubārak ibn Muḥammad. *al-Nihāya fi Gharīb al-Hadīth wa al-Athar*. ed. Ṭāḥir Aḥmad Zāwī, Maḥmūd Muḥammad Ṭanāḥī. Qum: Ismā'īliyyān, s.d.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Ed. 'Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1985/1363.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *Ṣifāt al-Shī'a*. ed. Amīr Tawḥīdī. Tehran: Zurārih. 1961/1380.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*. ed. Muḥammad 'Abd al-Salām Hārūn. Qum: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīya. 1984/1404.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. 1993/1414.

Ibn Miskawayh, Ahmad ibn Muhammad. *Tahdhīb al-Akhlaq wa Taṭhīr al-A'rāq*. ed. 'Imād Hilālī. S.I. Ṭalī'ah Nūr. 2005/1426.

Ibn Shu'bah, Hasan ibn 'Alī. *Tuḥaf al-'Uqūl fīmā Jā'a min al-Ḥikam wa Mawā'iz fī Āl al-Rasūl*. ed. 'Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1985/1363.

Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl. *al-Muḥkam wa al-Muḥīt al-A'zam*. Ed. 'Abd al-Ḥamid Hindāwī. Qum: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. s.d.

'Irāqī, Ziyā' al-Dīn. *Taḥrīr al-Uṣūl*. Qum: Mihr, 1943/1363.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Qum: Sayyid al-Shuhadā. 1996/1374.

Ishkavarī, Muḥammad ibn 'Alī. *Tafsīr Sharīf Lāhijī*. ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Tehran: Daftar-i Nashr-i Dād, s.d.

Ishtihārdī, 'Alī Panāh. *Madārik al-'Urwa*. Tehran: Dār al-Uswah. 1996/1417.

Jurjānī, Abū al-Faṭḥ ibn Makhdūm. *Tafsīr Shāhī*. Ed. Valī Allāh Ishrāqī, Shahāb al-Dīn Mar'ashī, Qum: Navīd, s.d.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *al-Tanqīḥ fī Sharḥ al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: zir naẓar Luṭfī. 1997/1418.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Sharḥ-i Ḥadīth "Junūd 'Aql va Jahl"*. Qum: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. S.d.

Khuram Dil. Muṣṭafā. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Iḥsān, s.d.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. ed. 'Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1985/1363.

Liythī Wāsītī, 'Alī ibn Muḥammad. *'Uyūn al-Ḥikam wa al-Mawā'iz*. ed. Ḥusayn Ḥasani Biyrjandī. Qum: Dār al-Ḥadīth. 1998/1376.

Maghniyah, Muḥammad Javād. *al-Tafsīr-i al-Kāshif*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī, s.d.

Mahnā, 'Abd Allāh 'Alī. *Lisān al-Lisān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1993/1413.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Bihār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 1983/1403.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Ma'āt al-'Uṣūl fī Sharḥ Akhbār Al al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1984/1404.

Majlisi, Muḥammad Taqī ibn Maqṣūd 'Alī. *Rawḍa al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum:

Bunyād-i Farhang-i Islāmī Kūshānbūr, 1986/1406.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Akhlāq dar Qurān*. Qum: Madrisah-yi Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS), 2007/1385.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Akhlāq Islāmī dar Nahj al-Balāghah: Khuṭbah-yi Mutaqīn*. Qum: Nasl Javān. 2007/1385.

Mufaḍal ibn ‘Umar. *Tawḥīd Mufaḍal*. ed. ed. Kāzim Muṣafar. s.l. al-Dāwarī, s.d.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Irshād*. Ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī, Muḥammad Bāqir Sā’idī Khurāsānī. Tehran: Kitābforūshī Islāmīyah. 1998/1376.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Ed. ‘Alī Shīrī. Qum: Dār al-Fikr. s.d.

Murtaẓawī Langrūdī, Muḥammad Ḥasan. *al-Dur al-Naḍīd fi al-Ijtihād wa al-Iḥtiyāt wa Taqlīd*. Qum: Anṣāriyān. 1992/1412.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fi Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1990/1368.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Majmū‘ah-yi Āṣār Ustād Shahīd Muṭaharī*. Tehran: Ṣadrā, 1998/1376.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Mī‘rāj al-Sa‘āda*. Qum: Hīrat. 2000/1378.

Narāqī, Mahdī ibn Abīzar. *Jāmi‘ al-Sa‘ādāt*. ed. Muḥammad Riḍā Muẓaffar, Muḥammad Kalāntar. Beirut: Dār al-Nu‘mān. s.d.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā’il*. Beirut: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth. 1988/1408.

Qāzvīnī, Muḥammad Ḥasan ibn Muḥammad Ma’šūm. *Kashf al-Ghiṭā’ an Wujūh Marāsīm al-Ihtidā*. ed. Muḥsin Aḥmadī. Qum: Kungirah-yi Buzurgdāshṭ Muḥaqqiqān Mulā Mahdī Narāqī va Mulā Aḥmad Narāqī. 2002/1380.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Dharī‘a fi Mkārim al-Sharī‘a*. ed. Abū al-Yazīd ‘Ajamī. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. 1994/1373.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Allāḥ al-Qurān*. Beirut: Dār al-Qalam-Dār al-Shāmiya. 1992/1412.

Sabzawārī, Hādī ibn Mahdī. *Sharḥ Nibrās al-Hudā*. Qum: Bīdār. 2000/1421.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. *al-Furqān fi Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: al-‘Alamī,

1986/1365.

Şadr, Muḥammad. *Māwarā' al-Fiqh*. Qum: Dār al-Muḥibin. 2006/1427.

Şadr, Rizā. *al-Ijtihād wa al-Taqlid*. ed. Bāqir Khusrūshāhī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, s.d.

Şa'īdī, 'Abd al-Fatāḥ, Ḥusayn Yūsuf Mūsā. *al-Ifṣāḥ fī Fiqh al-Lughah*. Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī. 1990/1410.

Sajāsī, Ishāq ibn Ibrāhīm. *Farā'id al-Sulūk fī Faḍā'il al-Mulūk*. Ed. Qulām Rizā Afrāsiyābī. Tehran: Pāzhang. 1990/1368.

Şānī'ī, Yūsuf. *Barābarī Diyih*. Qum: Fiqh al-Thaqalayn. 2005/1384.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *al-Rasā'il al-Shahīd al-Thānī*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. S.d.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. Tehran: Bunyād-i Nahj al-Balāghah. 1994/1372.

Shibānī, Muḥammad. *Nahj al-Bayān 'an Kashf Ma'ānī al-Qurān*. ed. Ḥusayn Dargāhī. Qum: al-Hādī. s.d.

Shirāz, Muḥammad Taqī. *Hāshiyā al-Makāsib*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Shubbar, 'Abd Allāh. *al-Uṣūl al-Aṣliyah wa al-Qawā'id al-Shar'iyah*. Qum: Mufid. 1984/1404.

Sulṭān 'Alīshāh. Sulṭān Muḥammad ibn Ḥiydar. *Bayān al-Sa'āda fī Maqāmāt al-'Ibāda*. Beirut: A'lamī, 1988/1408.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *al-Ādāb al-Diyā li-l-Khazāna al-Mu'iniya*. Ed. Aḥmad 'Ābidī. Qum: Zā'ir. 1961/1380.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *al-Wajīza fī Tafsīr al-Kitāb al-'Aziz*. ed. 'Alī Muḥammad 'Alī Dakhīl. Beirut: Dār al-Ta'āruf, 2001/1422.

Ṭabātabāyī Qumī, Taqī. *al-Ghāya al-Quṣwā fī al-Ta'līq 'alā al-'Urwa: al-Ijtihād wa Taqlid*. Qum: Maḥalātī. 2004/1424.

Ṭabātabāyī Qumī, Taqī. *Thalāth Rasā'il*. Qum: Maḥalātī. s.d.

Ṭabātabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: al-A'lamī. 1996/1417.

Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurān al-Karīm*. Cairo: Nahḍa Miṣr. s.d.

Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī. 1997/1375.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. ed. Muḥammad Muḥsin Āqā Buzurg Tehrani, Aḥmad Ḥabīb 'Āmulī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. s.d.

Yazdī, Muḥammad Kāzīm ibn 'Abd al-'Azīm. *al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī.

1999/1419.

Zabīdī, Mājid Nāṣir. *al-Taysir fi al-Tafsir li-l-Qurān bi- Riwaya Āl al-Bayt*. Beirut: Dār al-Mahja al-Bayḍā'.

2007/1428.

Zuḥaylī, Wahbah. *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqida wa al-Shari'a wa al-Manhaj*. Dimashq: Dār al-Fikr Mu'āṣir,

1991/1411.

