

# نور

## مجله نور علم

### مجله نور علم

نشریه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

#### \* مطالب این شماره:

- ۱- سرمقاله (معیارهای انتخاباتی از دیدگاه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
- ۲- دو سند تاریخی از مبارزات شهید شیخ فضل الله نوری
- ۳- از قرآن چه میدانیم؟
- ۴- رابطه ارزش با واقعیت
- ۵- تفسیر سوره فرقان
- ۶- فقه سیاسی اسلام
- ۷- در قانون اساسی
- ۸- اخلاق تحلیلی
- ۹- خمس در کتاب و سنت
- ۱۰- پیامبر و امامان تأویل قرآن را می دانند
- ۱۱- روحانیت، چراغی که هرگز نمی میرد
- ۱۲- فرقه السلفیه و تطوراتها فی التاريخ

عزیزان من! توجه داشته باشید که در جند الهی وارد باشید. درس خواندن تنها انسان را در جند الهی وارد نمی‌کند، علم تنها خصوصاً علم‌های قانونی، رسمی، انسان را به مراتب انسانیت نمی‌رساند باید باشد لکن در جنب او باید توجه به غیب باشد. درس را برای خدا بخوانید. از صفر شروع کردید و امیدوارم تا غیرمتناهی بروید و بروید تا برسید به آنجا که غیر از خدا کسی را نبینید، همه چیز را از او ببینید، همه کس را جلوه او بدانید. اگر همچو تریبی در انسانها واقع بشود، انسانها الهی می‌شوند. انسان الهی جنگ و زور ندارد، جنگ و جدال ندارد، همه جنگ و جدال‌هایی که واقع می‌شود برای این است که توجه به طبیعت است. جنگ‌هایی که در اسلام وارد شده است برای اینکه اینها را از ظلمات به نور وارد کنند. جنگ‌های اسلامی، جنگ‌های رژیم‌های دیگر نیست. اینها از ظلمات به ظلمات دیگر وارد می‌کنند، از ظلمت به ظلمات وارد می‌کنند. انبیاء می‌خواهند از ظلمات اینها را به نور وارد کنند. خداوند همه شما را تأیید کند. من از شما فرزندان عزیز که دلم به شما خوش است، دلم به چهره‌های شما خوش است و از این صورتهای نورانی حظ می‌برم، تشکر می‌کنم که از راه دور آمدید و در این هوای گرم و در این منزل تنگ در زحمت واقع شدید. خداوند همه شما را از علمای عاملین و از مجاهدین اسلام قرار بدهد. خداوند همه شما را از ظلمات بیرون کند و به نور برساند.

(از بیانات امام خمینی در جمع طلاب حوزه علمیه اصفهان در تاریخ ۵۸/۴/۳)

بسم الله الرحمن الرحيم

مجله

نور علم

نشریه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

مطالب این شماره:

مدیر مسئول: محمد یزدی

درج مقالات - تحت نظر هیئت تحریریه

\*\*\*\*

نشانی قم:

خیابان شهداء کوی ملک صادقی

صندوق پستی: ۱۹۸

شماره تلفن: ۲۲۹۹۶

حساب جاری:

شماره ۸۰۰ بانک استان

شعبه میدان شهداء قم

\*\*\*\*

\* (شماره دوم) \*

دیماه ۱۳۶۲ - ربیع الثانی ۱۴۰۴

- ۱- سرمقاله ۲
- ۲- دوسند تاریخی ۶  
از مبارزات شهید شیخ فضل الله نوری
- ۳- از قرآن چه میدانیم؟ ۱۹  
علی مشکینی
- ۴- رابطه ارزش با واقعیت ۲۶  
دفتر همکاری حوزه و دانشگاه
- ۵- تفسیر سوره فرقان (۲) ۳۹  
سید ابوالفضل میرمحمدی
- ۶- فقه سیاسی اسلام (۲) ۴۶  
ناصر مکارم شیرازی
- ۷- در قانون اساسی (۲) ۵۴  
محمد یزدی
- ۸- اخلاقی تحلیلی (۲) ۶۲  
سید محسن خرازی
- ۹- خمس در کتاب و سنت (۲) ۷۰  
علی احمدی میانجی
- ۱۰- پیامبر و امامان تأویل قرآن رومی دانند ۸۲  
رضا استادی
- ۱۱- روحانیت، چراغی که هرگز نمی میرد ۹۵  
محمد حسین بهجتی (شفق)
- ۱۲- فرقه السلفیه و تطوراتها فی التاريخ ۹۶-۱۱۲  
سید مهدی روحانی



سر مقاله

## معیارهای انتخاباتی

از دیدگاه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

بسم الله الرحمن الرحيم

من تقدم على المسلمين و هویری فیهم من هو  
افضل منه فقد خان الله و رسوله و المسلمین. \*

آنکس که خود را جلو بیاندازد با آنکه می بیند در بین مسلمانان افرادی هستند که بهتر از او کار را انجام میدهند، به خدا و رسول و مسلمانان خیانت کرده است.

\*\*\*

اولین دوره مجلس شورای اسلامی ماههای آخر عمر پر برکت خود را میگذرانند، امت و مردم سراسر کشور نسبت به دوره آینده و مسائل مربوط به آن توجهی خاص و بحث‌های گوناگون دارند بخصوص عنایت خاصی که در فرمایشات رهبر کبیر انقلاب اسلامی حضرت امام مدظله‌العالی نسبت به مجلس و انتخابات دوره آینده دیده میشود و توضیحات و تفاسیری که در کلمات مقامات مختلف کشوری در ارتباط با آزادی، صلاحیتها، معیارها، لزوم شرکت و... بیان شده و می‌شود.

مجلس شورای اسلامی از امواج و فراز و نشیبهای سیاسی عبور نمود و با موفقیت بحرانها را پشت سر گذارد.

همانطور که میدانید در قانون اساسی دو وظیفه مهم برای مجلس شورای اسلامی و نمایندگان آن در نظر گرفته شده، اول قانونگذاری که طبق اصل هفتاد و یک نسبت به تمام امور کشور میتواند قانون وضع کند و دوم نظارت عامه که طبق اصل هفتاد و ششم حق تحقیق و تفحص در تمام امور کشور را دارد و هر نماینده به حکم اصل هشتاد و چهار در برابر تمام ملت مسئول است.

مجلس شورای اسلامی نسبت به وظیفه قانونگذاری برای اسلامی کردن قوانین و تحکیم نظام جمهوری اسلامی و گره گشایی از کارهای روزمره دولت و همچنین نسبت به وظیفه نظارت بر امور جاری کشور موفقیت‌های بسزائی داشته است.

طبیعی است درجه موفقیت مجلس شورای اسلامی در مسائل مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... مستقیماً بستگی به قدرت تشخیص و شناخت و تصمیم‌گیری و اراده نمایندگان داشته و دارد.

\*\*\*

برگزیدن و انتخاب نمودن، کارچندان آسانی نیست چه آنکه مدرک و دلیل این‌گزینش باید مشخص و روشن باشد و رابطه آن با کار و موردی که انتخاب برای آن انجام میگیرد تناسب کامل داشته باشد، هرچه اهمیت کار و شمع آن بیشتر باشد کار انتخاب مشکلتر و دقت بیشتر لازم است، انتخاب یک پزشک برای معالجه، یک مهندس برای تهیه طرح و نقشه، یک دانشمند و استاد برای تدریس باید با نهایت دقت انجام گیرد.

انتخاب یک نماینده برای مجلس شورای اسلامی و کار قانونگذاری و نظارت بر تمام امور یک کشور بمراتب دقت بیشتری لازم دارد.

برای آنکه این انتخاب و گزینش دقیق و صحیح انجام گیرد لازم است از جهت حجم، کار را روشنتر ببینیم و از طرف دیگر معیارها و ملاکاتی را که برای توان این کارها لازم است بشناسیم لذا بطور فهرست‌وار حقوقی را که نمایندگان و مجلس در ارتباط با وظائف خود پیدا میکنند نظر می‌کنیم.

حقوق ناشی از وظیفه قانونگذاری:

- ۱ - حق تهیه طرح قانونی و تقدیم به مجلس طبق ماده ۹۱ آئین نامه داخلی مجلس.
- ۲ - حق بحث در موافقت و مخالفت طرحها و لوایح قانونی
- ۳ - حق رأی در جلسات علنی و کمیسیونهای مجلس.
- ۴ - حق پیشنهاد حذف در شور دوم.
- ۵ - حق شرکت در هر کمیسیون.
- ۶ - حق پیشنهاد برای شور دوم.
- ۷ - حق دفاع از پیشنهاد در جلسه علنی در صورتیکه در کمیسیون تأیید نشود و در نهایت حق تصویب و شرح و تفسیر قوانین عادی و حقوق ناشی از نظارت چون:
- ۱ - حق اظهار نظر در تمام امور کشور.

۲ - حق نطق قبل از دستور حتی خارج از نوبت.

۳ - حق سؤال از وزیر.

۴ - حق استیضاح.

با یک نگاه سطحی به این حقوق بخوبی متوجه میشویم که حجم کاریک نماینده چیست؟ و شعاع تأثیرش در تمام امور کشور و نسبت به همه مسائل تا چه حد است. بدین جهت لازم است به ملاک‌هایی که یک نماینده باید داشته باشد توجه نموده تا در انتخاب کمتر گرفتار اشتباه شویم.

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم با استفاده از آیات و روایات و کلمات ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و با توجه به صلاحیتهای لازم که در فرمایشات حضرت امام به آنها اشاره شد ملاکاتی را مشخص و بیان کرده‌اند که باز بطور فهرست مروری بر آنها میکنیم:

۱ - تدین و تقوی و تعبد به احکام دین مقدس اسلام و فقه سنتی شیعه.

تبصره: در مورد کاندیداهای اهل تسنن ملاک، تعبد و پای بند بودن به فقه خودشان میباشد.

۲ - اطلاع از مسائل دینی، سیاسی، اجتماعی.

تبصره: آشنائی با مسائل و مبانی فقهی در حد رعایت ضوابط اسلامی برای روحانیون.

۳ - ایمان به انقلاب و قانون اساسی و ولایت فقیه.

۴ - داشتن قدرت تفکر و اخذ تصمیم و استقلال رأی.

۵ - عدم گرایش و وابستگی به گروه‌های منحرف.

۶ - مقبولیت در حوزه انتخابیه.

مزایای زیر موجب اولویت است:

۱ - سابقه نمایندگی و ابراز شایستگی در دوره اول.

۲ - پذیرش و توافق روحانیت محل.

۳ - تخصص در یکی از ابعاد لازم در مجلس و نظام کشور (حقوق، اقتصاد، برنامه ریزی،

مدیریت، سیاست، پزشکی، کشاورزی، و و.)

۴ - سابقه انقلابی

۵ - توطن و یا سابقه اقامت در محل.

۶ - عدم تصدی مشولیتی که در صورت انتخاب خلأ بوجود آید.

\*\*\*

روشن است که این ملاکات و صلاحیتهای اختصاص به دسته و گروهی نداشته و در همه

قشرهای مختلف جامعه هستند کسانی که چنین قدرت و توانایی و امتیازات را دارا باشند که با در صحنه بودن خودشان و انتخاب و گزینش مردم مسلمان و آگاه بهترین ها بمجلس شورای اسلامی راه خواهند یافت انشاء الله.

در موضوع تخصص در مجلس شورای اسلامی بحثی است که آیا تخصص در آن کار قانونگذاری است یا تخصص در رشته های مختلف علمی و فنی که در قانونگذاری بکار می آید. البته گرچه بنظر ما مسئله صورت دوم را دارد اما بهر صورت تخصص حتماً باید در کنار تقوی و تعبد قرار گیرد که احیاناً متخصص بی تعهد زیانبار خواهد بود.

به امید آنکه مردم مسلمان و آگاه و بیدار بالخصوص با صراحتها و اشارتهای حضرت امام که فرمودند خود مردم باید تصمیم بگیرند مگر آنکه کسانی که مورد اعتماد هستند شهادت بدهند، مدرسین قم، روحانیت تهران روحانیون ... نظر خواهند داد کسانی را انتخاب کنند که مجلس آینده با قدرت و توان و ایمان و اراده بیشتر به نظام جمهوری اسلامی ایران خدمت کند. در اینجا از فرصت استفاده نموده و از دانشمندان، فضلا، اساتید دانشگاه، نویسندگان والامقام دعوت میکنیم که با فرستادن مقالات علمی و سودمند خود، ما را یاری داده و همکاری خود را با این مجله بیشتر فرمایند.

از خدای بزرگ توفیق خدمت به اسلام و انقلاب اسلامی را خواهانیم.

# دو سند تاریخی

از مبارزات شیخ فضل الله نوری

بسم الله الرحمن الرحيم

وقایع انقلاب مشروطه در عین آنکه شاید بیش از هر دوره ای از تاریخ این مرز و بوم خطابه و مقاله و کتاب بخود اختصاص داده است ( که انبوهی از آنها بدست چاپ سپرده شده و بسیاری هنوز بشکل دست نویس باقی مانده و چه بسا آثاری که نه هیچ گاه بدست چاپ داده شده و نه هرگز داده خواهد شد) اما اگر از سر تأمل نظر کنیم هنوز چیزی بنام تاریخ مشروطیت که آینه تمام نمای این دوران لغزنده تاریخ ماست در دست نداریم.

ولذا چه بسا حقوقی که پایمال شد و باطلی که محقق جلوه داده شد، و امروز از آن جز نامی و خاطره ای چیزی در دست نیست، و شاید بزرگترین بزرگواری که شاهد مثال قول بالاست شهید شیخ فضل الله نوری است که در راه مشروطه مشروعه پایمردی کرد و فراتر از نام و ننگ جان خود را نیز در این راه گذاشت.

همراه با امید روزی که این برگ از تاریخ وقایع این ملت را هر چه روشن تر در مقابل چشم خود داشته باشیم، دو لوح از الواحی را که هنگام اقامت اعتراض آمیز شهید شیخ فضل الله نوری و یارانش در حضرت عبدالعظیم نسبت به انحرافات که در جریان انقلاب مشروطیت مشاهده می کرد، توسط ایشان منتشر شده در ذیل آورده میشود لوح اول در واقع نامه ای است که از طرف دو تن از مراجع نجف در پشتیبانی از مرحوم شهید حاج شیخ فضل الله نوری به مجلس فرستاده شد. <sup>۱</sup> لوح دوم نامه ای است که مرحوم حاج شیخ محمد علی رستم آبادی معروف به حاج آخوند

۱ - حاج شیخ محمد علی فرزند ملا عزیز رستم آبادی مشهور به حاج آخوند عالمی متقی و فاضلی جلیل القدر بود که در سال ۱۲۵۰ هجری قمری متولد و در سال ۱۳۳۲ دارفانی را وداع و در رستم آباد شمیران به خاک سپرده شد. اعلام الشیعه ص ۱۴۸۰.



یکی از یاران شهید شیخ فضل الله نوری در جواب یکی از فضلاء نجف نوشته اند. که بست نشینان، این جواب را انتشار داده اند، و نظر به اینکه جو غالب را علیه این شهید بزرگوار و یاران شریعت خواه او مشوب کرده بودند لذا دستشان از روزنامه های زمان کوتاه بوده، از این روی این الواح را که اسنادی گویا و دال بر حقیقت شهید شیخ فضل الله است، بوسیله چاپ خانه ای که خود تهیه کرده بودند و در حضرت عبدالعظیم قرار داشت بچاپ می رسانیدند.

میرزای شیرازی را متهم کرده به دروغ گوئی، شیخ فضل الله را این قدر فحش داده، جرمش (شیخ فضل الله) بیچاره چه بود؟ جرم شیخ فضل الله این بود که می گفت قانون باید اسلامی باشد، جرم شیخ فضل الله این بود که (می گفت) احکام قصاص غیر انسانی نیست، انسانی است، او را دازدند و ازین بردند و شما (جبهه ملی) حالا دارید به او بد گوئی می کنید.

قسمتی از بیانات حضرت امام امت (در باره جبهه ملی و روزنامه آنها) ۶۰/۳/۲۵

بسم تبارک و تعالی

حضرت مگراف حضرت نجی الاسلام و المسلمین کنی المذکر الذی بقای آخوند کاظم کاظم فرامانی و آقای آقا شیخ  
عبدالله نازد رانی ذواته طویحات که مزارین صابرت و اعلی از خطه عراق عرب با مضاف آن ذوی بزرگواری رسیده  
فی الوقت نزد جناب اعلی رئیس مجلس فرستاده شده و بعد هر چه مطالبه امر کرده بودیم در جوابی ازین مگراف فرستاده  
در مجلس موضع مذکور مقرر و دادند که آن علم کین شنبه مذکور

از جناب اشرف توفیق جناب بقره الاسلام نوری است برکات مجلس محترم شورای فی شنبه پیش  
ارکانه ما در شهر یزد بیکدیگر بموجب اخبار واصله در نظامنامه سیاسی و مع ذلک وقت مراد سپاسیده و خواهان از  
بروقت با شریعت مطهره مقرر نموده اند از این جهت مراد از مذکور معافا است این اساس است و چون نماند و هر  
بجان نامه عربیت این موقع را برای نشر زنده و احوال بیشتر و این اساس قیوم را بدنام نموده لازم است تا  
امید دیگر در دفع این نماند و اجساد احکام آیه حسنه را بر آن مقدم شیخ مکررات مع شود تا چون شنبه  
نیز مخصوصه مجلس محترم شریف و ذوق سازد و بپس ایشانی مقرر نموده اند و تعالی

و اعترافی محمد کاظم الخراسانی او تحریک استلاذندانی بتم جادی اولی

این و بقره الاسلام احوال الله تعالی ایام افغانا تا چنین صورت فرستاده اند که فصل و اثر بر طاعت و مراقبت  
نوعیه از جدول چندین در هر سه صحرایان مع طویح در صحنه مخصوصه که کاظم فرستاده اند قبول مجلس و مع ذلک  
شده است لذلک مگراف ذل شنت و همین فرستاده اند و عرض براه استام در جلوگیری مخرن از جاذبه  
الی یوم القیمه فرستاده و فی دیگر فرستاده اند که احوال شریفه حاجت آید بی مال بیسی را بجای آورده و در بیست و  
خوشان را در فرستاده اند که تمهید و تکلیف فرستاده اند لازم است عموم مسلمانان معین مگراف آن که در  
قرات کنند و مقام محرابی و پاسداری ایشان از شیخ نبوی و خطا هایت مجلس محترم که مزار خابرت اولی  
بیت مقرر است مقرر شود اگر چه مزار مگراف مطابق تاریخ و مضاف مگراف تا فرستاده اولی از من اشفاق در حاکم  
بیکر و در روز که هم مشرب جادی انانی است معین صورت فرستاده در صورت که مقرر است و بجز همین آیتها مشرب معین غایب  
ایشان است و جناب است فرستاده اول شده بر کس خواهد زیارت میستواند نمود و مجلس از هم مستتر فرستاده  
( در زاده حضرت محمد سلیم طبع است ) حریر محمد علی





### بسمه تبارک و تعالی

صورت تلگراف حضرت حجتی الاسلام و المسلمین کهنی الملة و الدين آقای آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و آقای آقا شیخ عبدالله مازندرانی مدالله ظللهاست، که مقارن مهاجرت داعی از خط عراق عرب بامضاء آن دو بزرگوار رسید و فی الوقت نزد جناب اجل رئیس مجلس فرستاده شد و بعد هر چه مطالبه و مراقبه کردیم نه جوابی ازین تلگراف عرضه داشتند و نه در مجلس، موضوع مذاکره قرار دادند، کان لم یکن شیئاً مذکوراً.

اتجف اشرف

### توسط جناب حجة الاسلام نوری دامت برکاته

مجلس محترم شورای ملی شیدالله تعالی ارکانه

ماده شریفه ابدیه که بموجب اخبار واصله در نظامنامه اساسی درج و قانونیت مواد سیاسیة و نحوها من الشرعیات را بموافقت با شریعت مطهره منوط نموده اند از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است و چون زنادقة عصر بگمان فاسد حریت این موقع را برای نشر زندقه و الحاد مفتتم و این اساس قویم را بدنام نموده لازم است ماده ابدیه دیگر در دفع این زنادقه و اجراء احکام الهیه عز اسمہ بر آنها و عدم شیوع منکرات درج شود تا بپسوندن الله تعالی نتیجه مقصوده بر مجلس محترم مترتب و فرقی ضاله مایوس و اشکالی متولد نشود انشاء الله تعالی.  
الأحقر الجانی محمد کاظم الخراسانی، الأحقر عبد الله المازندرانی (هفتم جمادی الأولى)

این دو حجة الاسلام اطال الله تعالی ایام افاضاتهما چنین تصور فرموده اند که فصلی دایر بر نظارت و مراقبت هیئت نوعیه از عدول مجتهدین در هر عصر بهمان نهج مطبوع در

صفحه مخصوصه که ملاحظه فرموده اند قبول مجلس و درج نظامنامه شده است لهذا تلگرافاً بذل شفقت و تحسین فرموده اند و محض مزید اهتمام در جلوگیری منحرفین ازجاده مستقیمه الی یوم القیمه، افزودن فصلی دیگر خواسته اند که الحق شرط عاقبت اندیشی و مآل بینی را بجای آورده در جه تیقظ و تفظن خودشان را در خور هزار آگونه نمجید و تشکر قرار داده اند. لازم است عموم مسلمانان عین عبارت تلگراف آن بزرگواران را قرائت کنند و مقام غمخواری و پاسداری ایشان از شرع نبوی (ص) و حفظ اسلامیت مجلس شوری که منشأ مهاجرت داعی و این هیئت مقدسه است مستحضر شوند اگر چه صورت تلگراف مطابق تاریخ و امضاء تلگرافخانه محفوظ است ولی از حسن اتفاق رغباً لمن ینکره امروز که دهم شهر جمادی الثانیه است عین صورت مزبوره در صفحه ای که مطرز بخط حججین آیتین و مشرف بعین خاتم شریف ایشان است بتوسط پست مقرر واصل شد هر کس بخواهد، زیارت میتواند نمود و عکس او هم منتشر خواهد شد.

حرر عن الداعی فضل الله نوری

(در زاویه مقدمه حضرت عبدالعظیم بطبع رسید)

روز ۱۳ رجب ۱۳۲۷ هجری قمری مرحوم شیخ فضل الله نوری  
بدست دژخیمان استبداد و استعمار به فیض شهادت نائل شد و بعد از  
گذشت هفتاد و چهار سال این خون مقدس و خون هزاران شهید دیگر به نمر  
نشست و در سنت در همان روز مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۳ رجب  
۱۴۰۰ هجری قمری با پیام حضرت امام افتتاح گردید.

(منطبعه در زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم ۲۶ جمادی الثانیه ۱۳۲۵)

صورت جواب مکتوب یکی از فضلاء مهاجرین نجف اشرف است که آن مکتوب را از آن مرکز مقدس بپهران بمنوان جناب مستطاب فقه الاسلام والمسلمین آقای حاجی ملا محمد علی مجتهد رستم آبادی ادام الله برکاته نگارش داده و تقاضای تشریح حق و باطل و علت عدم مساعدت با مجلس شورای ملی را از ایشان نموده لهذا با اشاره و ارائه حضرت معظم تحریر جواب میشود.

بسم الله الرحمن الرحيم

عرض میشود اینکه مرقوم رفته بود بندگان شریعتمدار آقای حاج آخوند رستم آبادی دامت افاضاته با آقایان عظام طهران و بزرگان حجج اسلام نجف اشرف در نفاذ مجلس شورای ملی مساعدت و موافقت ندارند عجب است تمام مسلمانان و کافه اهل ایمان امروز باید کسب عقاید اسلام از آن ناحیه نامیه و بزرگان مقیمین مرآن زاویه زاکیه که چشم و چراغ شرع و شریعت اند نمایند طرح و قدح و عدم مساعدت یعنی چه؟ «ز عشق تا بصیوری هزار فرسنگست» بلی چیزیکه علت تامه این آوازه ها شده مبیانت کلی عقاید حقه حضرت حاج آخوند است با این مجلس شورای ملی که در بدایت امر و اول تأسیس این اساس شهرتها و جلوه ها در انظار عامه مسلمانان دادند که مقصود از تشکیل این مجلس رفع

ظلم و تعدیات حکام و ولات ولایات و اجرای احکام شرعی و اعلاهی کلمه حق اسلامیه و انهدام استبداد و شهوات نفسانیه دولت و تسویه حدود و حقوق مسلمانان در اوامر و نواهی شرعی و انتظامات کلیه است، بدیهی است با اینگونه بیانات شافیه و محاسن وافیه هریک از افراد و احاد مسلمانان بچه شوق و شغفی مساعدت و مقاومت در اعلا و اجراء این مجلس خواهند نمود و محامد و مدایح آنرا بچه درجه بگوش استماع علمای اعلام و بزرگان آن ناحیه عرش احتشام که حافظین ملت بیضای اسلام اند خواهند کشید یعنی باین لطائف الحیل و مکاتبات و مخابرات متوالیه که (یتبع بعضها ببعض) لا یتقطع ترویج و تشیید مبانی مجلس و تجلیل و توقیر این اساس جدید مینمایند تا بجائی توصیفات و تمجیدات در مخابرات صادره از آقایان عظام نجف اشرف منتشر و مشتهرگشت که صریحاً و چهاراً مخالف مجلس را از ربه اسلام خارج و از اهل ضلال شمردند و بدین وسائل و رسائل کافه مسلمین را آلامن شذوندر متوجه و شایق باین مجلس نمودند که در روزنامه جات توأم کعبه محترم و قبله عبادت خلق نگاشتند (کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء) تا این اوقات بعضی از آقایان فخام متقی و پرهیزکار و هوشمند و شرع شعار که دامن زهد و قدس هریک از لوث اغراض و امراض شهوات نفسانیه و جذبات دنیویه از حب مال و جاه پاک و پاکیزه بود بمرور معایب و مفسد آن را از اطراف و جوانب مکشوف داشته از هر کناری لطمه باسلام دیدند و از هر گوشه نغمه شنیدند که رخنه ها در دین میکنند و شیرازه هزار و سیصد ساله آئین مبین محمدی صلی الله علیه و آله و سلم را به بیانات دلفریب نرم و لین و مکاتیب جذاب و دلنشین عنقریب بطوری از میان میبرند که اگر دین را بصاحب دین عرضه دارند ابدأ از خود نداند و بر اسلام باید گفت السلام که اول مرتبه داستان آزادی و حریت بیان و بنان را پیش کشیدند که هر کس هر چه خواهد بگوید و هر چه خواهد بنویسد نعوذ بالله تعالی از سوء خاتمه این کلمه ملمونه که آتش فتنه آن چون بالا گیرد عالمی را فرا گیرد چنانکه اکنون که بدایت امر است طبع روزنامه جات و درج اکاذیب و اباطیل در آنها و نگارش مفتریات و شنایع از طعن و طنز باسلام و سب و شتم علمای اعلام و تشییع فواحش و منکرات برای مسلمانان و تصویر علمای راشدین بصور سیاه و درنده گان و انحراف عقاید اسلامیه عامه از جاده مستقیمه و تحسین و توصیف حریت و آزادی از هفتاد الی هشتاد مرکز (کتطایر الکتب فی یوم النشور) بجائی رسیده که گویا کریمه مبارکه (ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مستولاً) را در قرآن مجید ندیده و یا خط



نسخ کشیده و با این شیادی و قلاشی و شعبده بازی و نیرنگ سازی که پیاپی تشریح و تدوین میشود همگی دادمسلمانی و فریاد معدلت خواهی دارند—گر مسلمانی از اینست که حافظ دارد—آه اگر از پی امروز بود فردائی—بخدای قادر قاهر از روز تشکیل این مجلس نه بقانون سابق مسجد و منبری و نه صلوة جماعتی و نه دوره درس و بحثی و نه امنیت و آسایش مگر غیبتها و تهمت‌ها و اضاعة صلوات و اتباع شهوات این یکی از فوائد قهریه مجلس نتیجه دیگر عنوان مساوات و برابری در حدود و حقوق میانه مسلمانان و سایر فرق اهل ذمه و غیره که اشتها و انتشار داده اند تا بحدیکه در شب جشن مجلس که لیله مبارکه جمعه ۱۵ جمادی الثانیه و شنبه ۱۶ بود و بلند جشنی گرفتند که تمام ملل و ادیان از داخله و خارجه و یهود و نصاری و طبقات فرنگیها و مادامها خاصه بابی مشربها و طبیعی مذهبها در جشن مزبور حاضر بودند و مخصوصا گبرها و ارامنه و یهود طاقها بسته و مزین ساخته نشسته بودند و فرنگیها همگی بحضرات آقایان حجج و علما اعلام حاضره مؤسسه این مجلس دست داده و تهنیت و تبریک میگفتند بدین کلمه که (زنده باد آزادی پابنده باد مشروطه) در این جشن در بالای سردرب مجلس بخط جلی نوشته بودند که (زنده باد برادری و برابری) در سطاق فرقه مجوس در همانشب که شربت و شیرینی گذاشته بودند و مردم صورت مسلمان نشسته و میخوردند بخط اجلی نگاشته که (زنده باد مساوات) و همی سرودند که (زنده باد ملت زردشت) ای مسلمانان چشم اسلامیان روشن باد حضرات طایفه ضاله بایه که سالیان دراز در پرده خوف و خفا و غایت تقیه بودند میدان و فرصتی بدست آورده در رزمگاه خیالات فاسده خود جولانی دارند و طبیعی مذاهب عیش و کامرانی مینمایند حضرت شریعتمدار حاج آخوند معظم که در اول مقدمات کار بنظر دوربین (المؤمن ینظر بنور الله) سوء نتایج آنرا مشهود داشته تکذیب تشکیل این مراتب را مینمودند پس از آنکه کار باین مفاسد و شنایع رسید از آقایان مؤسس این داستان بکلی منحرف گشته سوء اقداماتشان را صورت جلی میفرمایند ولی با آقایان عظام حجج اسلام مقیمین نجف اشرف که حاملین دین مبین اند سخنی بسوء ادب و خلاف تجلیل و توقیر ابدا عنوان و اظهار نفرمودند و مخابرات تلگرافی که از نجف اشرف در تشریف و تشیید مجلس مخابره میفرمودند یا از اصل معمول و بی اصل بوده و یا بذکر محاسن و مدایح مجلس چنانچه در بدایت امر شبهه نموده باز شبهه کرده تحصیل این تلگرافات میشود، لاجرم امروز که حضرت مستطاب حجة الاسلام و المسلمین آقای حاجی شیخ فضل الله

دام ظلّه العالی در آستانه مقدسه حضرت عبدالعظیم علیه السلام با جماعتی از حجج اسلام و مجتهدین عظام و حافظین آیین خیر المرسلین دامت برکاتهم و کثیری از اهل علم و افاضل طلاب و متدینین حفظهم الله معتکفند متفق بر ضلالت این مجلس اند و الحق با الهام حق، حق میگویند حضرت ثقة الاسلام حاج آخوند باواز بلند میفرماید (فلیعبدوا رب هذا البيت) حضرت مستطاب شیخ معظم شید الله انصاره را صاحب کلمه حق و ناصر و حامی اسلام میدانند و مجلس حالیه را ضال و مضل میخوانند مگر بقانون شرع اقدس محمدی صلی الله علیه و آله و سلم تسویه و تصفیه نمایند.

اگر از گوشه و کنار مردم هوشمند بردبار ایراد و اشکال نمایند که اگر این مجلسی ملی مورت این تجلی و مضار مقرر و مفسد مدونه بود علمای راشدین و هوشمندان باز هندو یقین و بلکه عامه مسلمین که هر یک در مهد اسلام پرورش یافته و اشعه انوار خدایپرستی بسالیان دراز بر آنها تافته چگونگی رضا و امضا دادند و بخلاف قانون احمدی این اساس نهادند سخنی است بظاهر صواب و مسئله در بادی نظری جواب ولی برادر من — چه توان کرد در این شهر دو صد طرارند، که کله از سر خورشید فلک بردارند — در بدایت امر که این داستان در میان کشیدند وصیت معدلت خواهی و اعلاء و اجرای حقوق و حدود رعیت بر سلطان و سلطان بر رعیت پیشنهاد نمودند باستثناء بعضی از بزرگان و معدودی از شیادان و صیادان آیین مبین مردم بیچاره ستم رسیده و رعایای سالها از دولت ریمده که از تخطیات و تحمیلات ولات ولایات و اخذ مال و منال دیوان با ضعاف مضاعف و تظافر و تراکم رنجهای صادره سلطنتی که بجان و هیجان آمده بودند یکمرتبه اجتماع و اتفاق نموده مشروطه طلب و مجلس خواه شدند دیگر نگفتند «این شتر صالح است یا خردجال» پس از آنکه ترتیب مجلس دادند و قرعه انتخاب و کلا و جلسا پیش نهادند و شروع در تحریر اساس و درج قواعد معلومه نمودند و مساعدت فرنکی مآبها را دیدند و موافقت فرقه بابیه ضاله را با آنها شنیدند که مجلس (پارلمنت) پاریس را منظور و مأمول دارند و متدرجا مقاصد سخیفه خود را همی خواهند گذارند و تمکین از الحاق کلمه مقدسه مشروعه با مشروطه ندارند بعضی از آقایان جلیل با علم و دانش و مسلمانان با رأی و بینش که از سر چشمه حیات شان شاداب و کامیاب بودند ناگهان چشم گشودند و مقاصد پندگان حضرت حجة الاسلام شیخ معظم دام ظلّه و تصریحات ملازمان آقایان عظام حاضرین زاویه مقدسه را که صاحبان درجات قدسیه و مقامات بلند علمیه اند بدل و جان خریدند و متابعت و

مجاهدت در طلب تسویه و تصحیح این مجلس بقانون شرع اقدس مینمایند که خدایشان نصرت دهد و اگر بدین ملک حالیه و نتایج مالیه و سوء مقدمات و انتشار روزنامه جات و انهدام حقوق و شئونات بزرگان و هتک حدود شرعیه و اندراس شرائط اسلامیہ کارپیش رود چنانکه الساعة و امروز نهایت استعداد در کار و گذار دارند. باز عرض میکنم که علی الاسلام السلام که بغایت خصماء دین و طبیعین دیرین و سایر فرق مختلفه در کمین و منتظر وقت و فرصت اند همینقدر بدانید و در پیشگاه بزرگان و حاملین شرع متین بنمائید و بتکلیف ایزد تعالی بعرض رسانید - بخت حافظ گراز اینگونه مدد خواهد کرد، زلف معشوقه بدست دیگران خواهد بود - خاتمه سخن را در این مقام بهمین اقتصار دهم که مدلول کلام آقایان مؤسسين این اساس این است هذا المجلس یامر بالعدل و الاحسان و کل مجلس یامر بالعدل و الاحسان مفترض الطاعة فهذا المجلس مفترض الطاعة کلّویة کبری مطاع و مسلم ولی بالله و الصغری (کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتریه مصفراً ثم یکون حطاماً و فی الآخرة عذاب شدید) که بیم آنست بابقاؤ و اعلاء این صغری بمهالک کبری در آتیه گرفتار و برجوع قهقری بجاهلیت اولی دچار، کار بجائی رسیده که از اصحاب عمایم بنماتم صفات و سوء اعتقادات متصف اندرسائل و براهین مششومه بمشروطیة الوهیت و مراتب ربوبیت مینگارند (تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً) گاهی در جرائد سراپا جرایم خود کلمات الوهیت آیات مقدسه پیغمبر خاتم را که انبیاء با آنقدر و جلالت مقدمه الجیش معسکر رسالتش بودند نستجیر بالله ناشی از بخار شیر شتر و گوشت سوسمار نگاشتند و گاهی ولی عصر و امام زمان ارواحنا فداء را در عداد مسائل موهومه گذاشتند گاهی آیه مبارکه حجاب را بوضع مخصوص که مهیج و مشهی باشد تفسیر نمودند و گاهی مردم ضعیف العقیده و عوام کالانعام را بمحاسن و فواید خماریاتها و افتتاح بیوتات فواحش تقریب و ترغیب نمایند (فویل لهم مما کسبت ایدیهم و ویل لهم مما یکسبون) سایر مفاسد و مهالک و شیوع قتل و غارت و تزییع نام و ناموس مسلمانان در اطراف بلاد و اضطراب و تزلزل قاطبه عباد خاصه در نواحی آذربایجان از شهر تبریز و اردبیل و غیرهما و حدود فارس و کرمانشاهان و نهاوند و القاء شبهات و اختلافات بین این مردم بیچاره باخذ نتایج نیات فاسده خود که راه زنان دین و دولت لاینقطع درکارند «گر نویسم شرح آن بیحد شود» مگر اکنون که بند را آب برده و فریب حریت و آزادی را خورده حتی الامکان مقالات خیر خواهانه منطبعة حضرت حجة الاسلام شیخ والامقام و سایر حجج الاسلامیه مجتهدین

عظام که در زلویة مقدسه حضرت عبدالعظیم علیه السلام بطبع رسیده بجان و مال از آقایان عظام و حجج اسلام نجف اشرف و غیره شیّدالله احکامهم که پاس بیضه اسلام و وقایه حدود و احکام سید امم علیه الصلوة والسلام مینمایند بطوریکه در مطبوعات مقاصد ایشان قرائت و درایت خواهند فرمود انشاءالله تعالی بموقع اثبات و اجرا گذاشته بمفاد (والذین جاهدوا فینا لنهذبینهم سبلنا) ارکان شرع نشر و شریعت مشید و منصور گردد انشاءالله تعالی.

محمد بن علی بن الحسین فی (المجالس) ... عن جابر، عن ابی عبد الله الصادق علیه السلام قال جاء «أخی خ ل» رجل الی رسول الله صلی الله علیه وآله فقال: یا رسول الله انی راغب فی الجهاد نشیط، قال: فجاهد فی سبیل الله فانک إن قتل کنت حیا عند الله ترزق، وإن تمت فقد وقع أجرک علی الله وإن رجعت خرجت من الذنوب کما ولدت...

«وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۱۲»

# از قرآن چه میدانیم؟



علی مشکینی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه وآله

ان اردتم عيش السعداء وموت الشهداء والنجاة يوم الضلالة فادرسوا القرآن فانه كلام الرحمان وحرز من الشيطان ورجحان في الميزان (النبي صلى الله عليه وآله)\*  
قرآن کریم، این کتاب مبین که آیاتش محکم، ظاهرش زیبا، باطنش عمیق، احکامش استوار و استمرار و دوامش تضمین شده است یگانه کتاب آسمانی است که از تحریف و تغییر انسانها و از دستبرد هوی و هوس آنها محفوظ مانده است، پی بردن به عمق محتوی و مضامین عالی و دقائق معارف آن از حیطة قدرت مغزهای متفکر و افکار جامعه بشری بیرون است نه بدان معنی که پویندگان دانش دورش نگردند و اندیشه خویش را در پی جوئی معارف آن بکار نگیرند و از این دریای بیکران اگر همه را نتوانند، باندازه استعداد خویش بهره نبرند، که این تصور باطل است، چه آنکه خدای منان این نعمت عظیم را به افکار بشری اهدا فرموده و بسوی تشکر در غوامض و غور در حقایق و غوص در ژرفای دانش و علوم آن دعوت نموده و در خود آن کتاب نیز به این دعوت رسمی تصریح شده و عقول دانش پژوهان را در باره انتفاع از این خوان گسترده رهنمون گردیده.

لکن متأسفانه این بحر بی ساحل معارف و کان عظیم اسرار با وجود پیروانی بالغ بر یک میلیارد نفوس، میان اتباع خویش نیز مظلوم بوده و حد اقل بمقدار استعداد خود تحقیق و بررسی و استفاده از حقائق آن را بعمل نیاورده اند.

توهم نشود که در این مرحله علماء و مفسرانی بسیار در اطراف این کتاب زحماتی فوق العاده نکشیده و تحقیقاتی فراوان انجام نداده اند، لکن سخن در این است که نمی بایست تا حال تمام مسلمین جهان حداقل قرائت صحیح عبارت های آن را یاد میگرفتند، و اکثریت قاطعی آنها حفظ میکردند و اکثریت مطلق از تفسیر و توضیح آن برخوردار می بودند و سپس احکام و

برنامه‌های ذات‌الایعاد آن را در محیط خویش پیاده میکردند. آری لازم بود این گنجینه عظیم تا کنون که قریب ۱۴۰۰ سال از عمر پربرکت آن میگذرد به همه زبانهای مختلف جهان ترجمه شده و در اختیار جهانیان قرار میگرفت و مناسب نبود که برخی از کتب محرف به هزار زبان ترجمه شود و این کتاب مصون و متقن به صد زبان نیز ترجمه نگردد. از این رویجای آنکه فعلاً از معلومات خود در باره ابعاد مختلف این کتاب سخن بگوئیم متناصب آنکه از مجهولات بگوئیم و جهل مرکب را تبدیل به جهل بسیط نمائیم چه آنکه حد اقل در این صورت فهمیده‌ایم که نمی فهمیم.

بالجمله اموری را مطرح میکنیم که غالباً بحقائق آن پی نبرده‌ایم گرچه عده‌ای معدود در این رابطه به اطلاعاتی بنحو اجمال نائل آمده‌اند و در صدد ادراک کامل آن تا حد میسر میباشند، البته این امور از زبان توده جامعه مطرح میگردد و بعنوان در خواستی است از متخصصان فن تفسیر و آشنایان معارف قرآن و غواصان دریای بیکران آن که به وسیله تحقیق و کنجکاوی و استخراج و تصفیه و نشر این معارف، یادی از تشنگان دور افتاده حقائق بنمایند.

#### واینک مطالب مورد نظر را در قالب سوالات زیر می‌آوریم

۱ - آیا اولین سوره‌ای که بر قلب مبارک پیامبر اسلام نازل شد کدام است؟ فاتحه‌الکتاب است که فاتحه این کتاب است یا علق است، یا مدثر است یا توحید است؟ و یا همه این سوره یکجا فرود آمده‌اند؟ و یا آنکه سوره و یا سوره‌های دیگر است؟ و آیا این مطلب را که عده‌ای متعرض شده‌اند طرحش لازم است؟ و فوائد درک آن چه قدر است و مضار عدم تعرض و یا عدم توجه به آن در چه حد است؟

۲ - آخرین سوره‌ای که فرود آمده کدام است؟ در اینجا گفته شده که فهم این امر برای ما مفید است چه آنکه می‌فهمیم خاتمه بیانات حقتعالی و آخرین سخن حضرتش با بندگان خود و پایان ابلاغ رسولش چه بوده و آنحضرت در مقام اتمام گفتارش از طرف حق از کدامین موضوع سخن گفته و لب فرو بسته، آیا سوره مائده بوده و یا آیه (۶۷) از آن سوره و یا آیه ما قبل آخر از سوره انشراح و یا غیر اینها؟

۳ - سوره‌ها و آیه‌های قرآن کریم آیا به تناسب رویدادها و حوادث فرود آمده و یا به مناسبت زمانی خاص و یا مکانی خاص و یا آنکه در رابطه با حوادث آینده و برحسب تقدم و تاخر آنها و یا بروفق انگیزه‌ها و علل دیگر؟ و اگر حوادث گذشته و یا آینده معلوم نشود لطمه‌ای به استفاده و استنباط مطلب میزند؟ و بالأخره شأن نزولهای سوره و آیات تا چه حدی در فهم و تفسیر آیات دخیل است.

۴ - سور و آیات این کتاب به چه وسیله به پیامبر بزرگ نازل گردیده و بچه طریق القاء شده و به تعبیر دیگر از مبدأ وحی و علم ازلی الهی تا وصول به مرحله نهائی آن که مغزها و دلهای جامعه است چند مرحله را پیموده‌اند؟ آیا صحیح است اینکه گفته میشود این کتاب اولاً از مبدأ وحی در لوح محفوظ مندرج و ثانیاً در قلب فرشته روح منتقش و ثالثاً در آسمان اول استنساخ و رابعاً بر قلب مطهر نبی اکرم (ص) القاء و خامساً بر زبان گوئی آنحضرت جاری و شادماً در دلهای مؤمنان و مستمعان وارد و سابعاً در مرحله عمل بمقام عینیت رسیده‌اند و آیا همه آیات و سور چنین بوده و یا راههای دیگر و نزدیکتر نیز وجود داشته؟

۵ - البته این کتاب عظیم چندین نام دارد، و هر سوره‌ای از آن نیز دارای یک یا چند نام است و برخی از آیات آن نیز نامی مخصوص دارد آیا این اسما و القاب را خود حضرت حق وضع فرموده؟ و یا پیامبر گرامی و یا پیروان دین و متشرعین شرع آنحضرت؟ و آیا نامهای مزبور روی تناسب دقیق و براساس روابط خاص است و مثلاً انتخاب اسم رعد، حجر، زخرف، نمل، دخان، بروج، طارق، علق و غیره اسراری دارد؟ و آیا این موجودات در مقابل سائر اجناس و انواع جهان واجد اهمیت خاصی هستند؟ و آیا وقت نام گذاری کی بوده؟ در همان وقت نزول سور یا قبل از آن و یا بعد از آن؟

۶ - ترتیب فعلی سوره‌ها و بلکه آیه‌های قرآن همان ترتیب نزول است؟ و یا دقیقاً برعکس آن و یا آنکه نه آن است و نه این و به هر حال اگر بر خلاف ترتیب نزول است چرا و چگونه و به دست چه کسی تغییر یافته و بدین شکل در آمده است؟

۷ - بی تردید بر این کتاب شریف سوره و آیه‌ای از غیر خالق آن افزوده نگشته چنانچه مطمئیم از آن، آیات و سوری نیز حذف نشده لکن آیا تغییراتی کمتر از اینها نیز حاصل نشده؟ و اگر نشده منشأ قرائتهای مختلف چیست آیا همه قرائتها نسخه بدلهای لوح محفوظ اند و یا این مقدار از تغییر در اختیار خواننده است و اگر چنین است حدود آن چیست و آیا بر هر قرائتی همه احکام نسخه اصلی مرتب است؟

و به تعبیر دیگر اگر این کتاب کریم سور و آیات و الفاظش بنحو تواتر و به یک لفظ به ما رسیده است پس قراء سبعة و اختلاف قرائات یعنی چه؟ و آیا آنها کیستند و چرا و چگونه و از چه زمانی اختلاف قرائات پیدا شد؟

۸ - این کتاب که در مرحله اول، از زبان آورنده آن به جامعه القا میگردد بچه وسیله حفظ و نگهداری می شد آیا تنها در صفحه دلهای مستمعین انتقاش می یافت و زائل نمی گشت و از آن صفحه به صفحه مشابه آن و هم چنین؟ و یا در صفحات کاغذ و یا تخته و یا پوست بره و آهو

و یا سنگ و یا فلزی از فلزات و یابو همه این طرزها که برخی از سوره و آیات در آن و برخی در این بوده و به هر حال در کجا نگهداری میشده؟ و اگر لوحه ای می شکست و نقشی زائل می شد چه میکردند. و یا آنکه الواح مکرر بوده؟.

۹ - آیات این کتاب را آنگاه که مستمعین تلقی میکردند همه معانی و محتوای آن در نظر آنها مفهوم بوده؟ و اگر چنین است آیه ای که دقیقترین مفسر اسلامی در فهم و تفسیر ظاهر آن چندین صفحه تحقیق دارد و گاهی هم اظهار عجز از فهم آن میکند چگونه آنها مطلب را به راحتی استفاده میکردند و اگر چنین نیست آیا طوطی وار یاد میگرفتند و چگونه سؤالاتی در اطراف آن انجام نمی گرفت و یا بسیار اندک انجام میگرفت؟.

۱۰ - تقسیم هر سوره ای به جملات محدود و فواصل معین و تسمیه هر یک به آیه و تحدید آیات به جدولی کوتاه و بلند و قرار دادن آنها در شماری مخصوص به تعیین چه کسی بوده؟ آیا از خود این کلام شریف استفاده میشود نظیر استاد قوافی شعر به سازنده آن و یا آنکه بواسطه توقف نمودن خود پیامبر بر سرآیه ها در هنگام قرائت بوده؟ و آیا عدد آیات در همان اعصار معین بوده و بالآخره اختلاف آیات از چه منشأ است؟.

۱۱ - بی تردید این کتاب بزرگ سراپا اعجاز است لکن آیا اعجاز آن در عبارتها و الفاظ آن است که به طرز زیبا و جالب، دلنشین و جاذب، فصیح و ملیح، شیرین و نمکین سروده شده، و یا در محتوی و معانی عمیق آن؟ و یا در توضیح رسا و حیرت انگیز آن در مبحث الهیات که در مقابل توحید تجسمی تورات، و ثنویت مانوی ایران، و تثلیث اکتومی انجیل، و تعدد انواع هند و غیر ذلک، توحید ذاتی آنچنان متین و معقول را مطرح نموده و ذات حق را عاری از تعدد و تجسم، و منزله از عوارض امکان، بر عقل سلیم بشری و خردهای بی شائیه انسانی ارائه داده؟ و یا در عرضه داشتن مجموعه قوانینی بنام شریعت مرکب از اصول عقائد و فنون اخلاق و فروع عمل که ملاحظه استحکام احکام و استقامت قوانین و متانت فروع آن هر عقل ژرف اندیش را متحیر نموده تحت تأثیر قرار میدهد و راههای خدشه و نقض و رد و ابطال را می بندد؟ و یا در اشاره به اسرار نهفته خلقت و دقائق رموز عالم هستی که در عصر نزول این کتاب افکار انسانها بدان توجه نداشتند همانند کرویت زمین، حرکت وضعی و انتقالی آن، تلقیح نباتات به وزش بادها، رموز خلقت جنین در میان رحم، نشأت یافتن سلسله جانداران از موجود تک سلولی و آب متعفن و تبادل انواع آنها در مراحل تکامل؟.

و یا در اظهار نظر صائب و عمیق آن در مسائل علمی که بدان اشاره نموده، نظری که جز متخصصان بصیر و ژرف اندیش فن را میسور نگردد؟.



و یا در اخبارات غیبی و پیشگوییهای صادق آن که گذشت قرن‌ها و مرور زمانها شواهد صدق آنها را ظاهر و روشن نموده است؟

و یا در متانت احکام و برنامه‌های آن که قانونگذاری جهان در بلندای قامت زمان در برابر متانت قوانین و عمق حکم و مصالح آنها در شگفت و حیرت فرو رفته اند؟

و یا در نقل صحیح قصص و سرگذشت اقوام و ملل که هر چه تحقیق و بررسی در اطراف آنها بیشتر و دقیق‌تر میشود ثبوت و ثبات و صحت و حقیقت آنها روشن‌تر میگردد؟

و یا در صادر شدن کتابی این چنین حیرت‌انگیز از انسانی آنچنان زیست کرده که در تمام عمر خویش قلم بدست نگرفته و مکتب نرفته و مدرسه ندیده باشد؟

و یا در تأثیر شگفت‌انگیز و غیر اختیاری آن که در دل‌های مستمعان و پیروان خود گذارده، آنها را حرکتی بدون سکون، قیامی بدون قعود، دوامی بدون زوال و حیاتی بدون مرگ بخشیده است؟

و یا در تحدی آن بدین معنی که در مقابل همه دانشمندان جهان قیام نموده و هل من مبارز گفته و دعوت به مقابله و آوردن مشابه آن و یا مشابه یک سوره آن را کرده است و احدی قدرت مقابله با آنرا پیدا نکرده؟

و یا در صرفه و منصرف نمودن دل‌ها و اراده‌ها از آنکه در صدد معارضه آن برآیند؟  
و یا در عدم وجود اختلاف و تناقض در مضامین آن از ابتداء تا انتهای آن برخلاف کتابهای آسمانی محرف و سائر کتابهای بشری و مؤلف انسانها؟ و یا در همه این امور؟ و یا در غیر این امور؟

۱۲ - از دقت و تأمل در وضع جهان آفرینش پیدا است که سنت جاریه الهی در باره خلقت همه اشیاء حرکت تدریجی و شروع از مبدأ و سیر تکاملی و توقف در منتهای محدود است چه در حرکت جوهری ذرات هستی و چه در حرکت‌های واقع در کم و کیف و این و مثنی و غیره.  
حال سؤال اینکه آیا این سنت تکوینی در باره قرآن کریم نیز جاری است؟ و اگر جاری است آیا مبدأ حرکت در الفاظ آن که خود مخلوقی مستقل و موجودی عرضی و آلی است از کجا و مسیر حرکت کجا و منتهای آن کجا است؟ و آیا جریان این قانون در این کتاب همان است که گفته شده آیات اوائل بعثت کوتاه‌ترین آیات بوده و رفته رفته تکامل یافته و طولانی‌تر شده تا آنکه اطول آیات در مدینه نازل گشته و لذا می‌بینید آیات مکی کوتاه‌تر و مدنی بلندتر است و کاملاً فرق است ما بین آیات مدهامتان، کاساً دهاقاً، عذراً او نذراً، النجم الثاقب، و نظائر آنها از آیات مکیه و ما بین آیه ۲۸۲ از سوره بقره که در برخی از قرآنها یک صفحه کامل است و

همین قانون در سوره‌ها نیز جاری است و با ملاحظه سوره مدثر مکی که قریب یک صفحه و نیم و شامل ۵۶ آیه و سوره طلاق مدنی که دو صفحه است و شامل ۱۲ آیه می‌باشد و همین قانون در سوره‌ها نیز جاری است به شهادت سوره کوثر و بقره، اگر مطلب این است آیا کیفیت تکامل معنوی آن همان است که گفته میشود طرز تشریح احکام این کتاب نظیر آن است که اگر ماها میخواستیم بطور طبیعی فردی را به اسلام دعوت کنیم از اصول دین شروع کرده و در جزئیات فروع آن ختم میکردیم؟ و اگر مطلب این است باید بررسی کرد کدامین اصل از اصول و کدامین فرع از فروع مقدم بوده و کدامین مؤخر و آیا اگر سوره مائده آخرین سوره باشد همه احکام آن آخرین حکم و خاتمه دین است؟ و یا این قانون در موضوع علوم دیگری که این کتاب بدانها اشاره کرده جاری است؟

۱۳ - تردیدی در این نیست که در الفاظ این کتاب از نظر کیفیت دلالت، اختلاف است و بدین تناسب الفاظ آن را بنام‌های محکم، متشابه، عام، خاص، مطلق، مقید، ناسخ، منسوخ، مجمل، مبین، ظاهر، مأول، حاکم، محکوم و غیره تقسیم کرده‌اند. حال آیا مراد از این اصطلاحات چیست؟ و چرا همه ظواهر آن یکنواخت نیست و اگر کسی با این مفاهیم آشنا نشود آیا استفاده او از این کتاب ممنوع است؟ و اگر استفاده کرد چه ضرری متوجه میگردد؟.

۱۴ - اینکه میگویند ظواهر کلمات این کتاب برای مردم حجت نیست و کسی حق ندارد از آن استفاده و استنباط حکم نماید جز آنچه خود پیامبر بزرگ یا یکی از جانشینان معصوم آنحضرت تفسیر و توضیح داده باشند و به تعبیر دیگر استفاده از ظواهر قرآن منوط به بیان معصوم است و گرنه ممنوع و بحکم مجمل و مبهم و همانند کلمه (ق و ص و حم) است گرچه در نظر فرد مراجعه کننده ظاهر و روشن باشد و فقط نصوص و مصرحات آن قابل درک و استفاده احکام‌اند آیا مطلب چنین است؟ پس ملاک و میزان میان نصوص حجت و ظواهر غیر حجت چیست؟ و آیا در این صورت این کتاب پر خیر و برکت، معدن اسرار و کان معارف و دریای دانش، قلیل النفع نمی‌گردد؟ و بصورت صندوقی مقفل و معمائی لاینحل در نمی‌آید؟

۱۵ - گفته میشود بر فرض آنکه همه نصوص و ظواهر این کتاب قابل درک و استفاده باشد باز این عمل بی قید و شرط نیست بل شروط و قیودی در بین است که اگر همه یا برخی از آنها تحقق نیابد استفاده از آن ممنوع و حکم‌های حاصله غیر قابل اعتماد خواهد بود، مثلاً اگر کسی از علوم زیر یعنی لغت عرب، صرف، نحو، منطق، معانی و بیان، درایه، رجال، حدیث، کلام، و بویژه اصول فقه بهره وافی نداشته باشد نمی‌تواند از این نهر روان دانش و چشمه جوشان علم و معارف کفی بردارد و لیبی تر کند آیا مطلب چنین است؟ و اگر آری پس استفاده از این کتاب

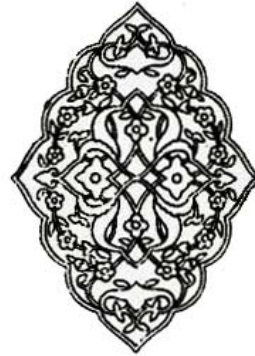
در وسع همه طالبان معانی آن نبوده مخصوص عده‌ای معدود خواهد بود و اکثریت قاطع مسلمین و دانش پژوهان از آن بی بهره خواهند شد.

در خاتمه غرض از ذکر امور فوق اثبات این نیست که مسائل مزبور در جانی مطرح نشده و کسی در اطراف آنها فکری نکرده، چه آنکه میدانیم اشخاصی هستند در اطراف و جوانب اکثر این مسائل فکر کرده و مطالبی دریافته‌اند لکن کسانی هم هستند نیازمند درک و تحقیق و کشف واقع در باره این موضوعات میباشند به امید آنیم که دانشمندان معارف الهی به تشنه‌گان این آب زلال توجه فرمایند و با نشر دانش خویش که زکات آن است در زمره (من علم لله و عمل لله و علم لله دعی فی ملکوت السموات عظیما) قرار گیرند.

خداوندا ما را آنچه‌تان کن که دوستانت بودند و بدانجا بر که آنها را بردی و آن ده که به آنها دادی.

والسلام علینا وعلی عبادالله الصالحین.

از  
دفتر همکاری حوزه و دانشگاه  
زیر نظر محمد تقی مصباح یزدی



## رابطه ارزش با واقعیت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

از دیرباز علوم بشری به دو دسته نظری و عملی تقسیم شده و فلسفه و ریاضیات و علوم طبیعی در دسته اول و اخلاق و علوم سیاسی در دسته دوم قرار داده شده است و حتی گاهی عقل انسانی بلحاظ درک مسائل دسته اول، بنام عقل نظری و از نظر درک مسائل دسته دوم بنام عقل عملی نامیده شده و چنین تصویری را بوجود آورده است که گویا انسان دارای دو عقل میباشد.

روشن است که ملاک این دسته بندی، وجود و عدم رابطه علوم با رفتار اختیاری انسان است، یعنی علومی که از واقعیات هستی بحث میکنند بنام علوم نظری نامیده شده اند و علومی که از عمل و رفتار انسان بحث میکنند و دستورها و پیشنهادهایی برای رفتار انسان ارائه میدهند بنام علوم عملی نامگذاری شده اند، به عبارت دیگر علوم نظری از آنچه هست و علوم عملی از آنچه باید با عمل اختیاری انسان بوجود بیاید بحث می کنند. و گاهی دسته اول بنام علوم واقعی یا توصیفی و دسته دوم بنام علوم دستوری یا تکلیفی نامیده میشوند.

دسته بندیهای مشابه دیگری نیز انجام گرفته که از جمله آنها تقسیم معارف بشری به علوم حقیقی و علوم اعتباری و تقسیم به معارف علمی و معارف ارزشی است. و انتخاب واژه «معارف» به جای «علوم» در تقسیم اخیر باین لحاظ است که به نظر بعضی از اندیشمندان، مسائل ارزشی را نمیتوان از قبیل مسائل علمی دانست و تنها میتوان واژه «معرفت» را که معنای وسیعتری دارد در مورد آنها بکار برد.

تا آنجا که این تقسیمات و دسته‌بندیها مربوط به اصطلاحات و قراردادهای باشد جای بحث و مناقشه نیست ولی از آنجا که با اختلاف نظرهای بنیادی در باره انواع معارف انسانی و کیفیت پیدایش آنها و مخصوصاً رابطه ارزشها با واقعیتها ارتباط پیدا میکند زمینه بحثهای جدی فراهم میشود که نمیتوان به آسانی و با چشم پوشی از کنار آنها گذشت. و به همین دلیل است که در عصر جدید در فلسفه اخلاق و همچنین در فلسفه حقوق، مباحثی تحت عنوان رابطه ارزش با واقعیت مطرح شده و اساس اختلاف نظرهایی را در مکتبهای مختلف، تشکیل داده است.

ن. آر. پولانتراست مینویسد: روابط «واقعیت و ارزش»، یعنی «بودن» و «بایست بودن» از جمله مسائل اساسی و کلیدی است که در علم حقوق، طرح میشود. انتخاب منابع و مبانی و معیار ارزش و شیوه تدوین و تفسیر یا مطالعه منظم و منطقی حقوق، بعنوان موضوع مطالعه، حقوق دانان را ناچار می‌سازد که در آغاز مطالعه، موضع خود را در باره این مسأله بطور ضمنی یا صریح، روشن کنند.

این کوشش نسبتاً نو است زیرا اگر چه بسیاری از فلاسفه حقوق و جامعه‌شناسان کوشیده‌اند تا وحدت واقعیت و ارزش را در حقوق بنیان گذارند و لیکن در بیشتر موارد، مطالعات آنان نه برای روشن ساختن مسأله، بلکه برای اعلام وضوح آن انجام شده است. یعنی به جای حل مسأله، آنرا حل شده اعلام داشته‌اند. در حالیکه غالباً میان نظرات مختلف و حتی آشتی ناپذیر، التقاط و سازش بعمل می‌آید در حالیکه معلوم نیست مطالعه از کجا آغاز شده و به کجا رسیده است».

بدیهی است در چنین شرایطی اعلام سخن نهائی، کار آسانی نیست ولی کوشش ما بر این است که در حد توان و اقتضای مقام، گامی در جهت روشن کردن این مسأله اساسی و کلیدی برداریم.

بنظر ما علت اصلی پیچیدگی مسأله رابطه ارزش با واقعیت و آشفتگی سخنان اندیشمندان در این زمینه دو چیز است: یکی ابهام مفهوم «ارزش» و «اعتبار» و مانند آن دوازده واژه‌هایی که در این موارد به کار میرود و احیاناً اشتراک لفظی آنها بین چند معنای کمابیش متفاوت؛ و دیگری خلط بین جهات لفظی و ادبی و جهات مفهومی و ذهنی و جهات فلسفی و عینی و سایر جهات مختلفی که به نحوی ارتباط با این مسئله دارند.

از اینروى نخست به توضیح مفاهیم ارزش و اعتبار و باید و نباید که شایع‌ترین واژه‌ها در این مبحث میباشد می‌پردازیم، سپس اشاره‌ای به جهات مختلف بحث و تفکیک آنها از یکدیگر مینماییم و آنگاه به متن مسأله پرداخته، راه حلی که به نظر میرسد ارائه خواهیم داد.

## ارزش

واژه ارزش گاهی مرادف با مطلق مطلوبیت به کار میرود و به معنای ملایمت و تناسب چیزی یا کاری با یکی از خواسته های انسانی می باشد. این مفهوم تقریباً وسیع ترین معنای ارزش است که هم در مورد اشیاء عینی و هم در مورد افعال و اقوال، استعمال میشود. و هم شامل اموری میشود که مستقیماً مورد رغبت انسان است و هم اموری که بطور غیر مستقیم و بعنوان واسطه ای برای رسیدن به مطلوب اصلی مورد رغبت قرار میگیرند و به عبارت دیگر هم شامل هدف و هم شامل وسیله میشود.

معنای دوم ارزش، مفید بودن است که در مورد اشیاء یا افعالی که وسیله ای برای رسیدن به مطلوب اصلی میباشند به کار میرود.

معنای سوم ارزش، مطلوبیت بالاصاله است که فقط شامل اموری میشود که مورد رغبت اصلی واقع میشوند و با اصطلاح صفت هدف قرار میگیرد و در مقابل معنای دوم می باشد. کسی که کار میکند تا پولی بدست بیاورد و با آن غذائی تهیه کند تا با خوردن آن شکمش را سیر کند پول و غذا و خوردن و سیری مطلوب اوست و به معنای اول همه آنها دارای ارزش است ولی به معنای دوم پول و غذا و خوردن ارزشمند است و به معنای سوم فقط سیری دارای ارزش خواهد بود.

معنای چهارم ارزش، مطلوبیت نسبی و اضافی است و در موردی به کار میرود که دو چیز باهم مقایسه شوند و یکی دارای مطلوبیت بیشتری باشد بطوری که از دست دادن دیگری برای رسیدن به آن صحیح باشد در اینصورت چیزی که دارای مطلوبیت بیشتری است و در مقام تعارض، مورد ترجیح قرار میگیرد متصف به ارزش میگردد. ارزش اقتصادی از این قبیل است که نسبت به اشیائی که مطلوبیت مساوی داشته باشند نیز توسعه داده میشود مانند ارزش کالایی که با مقداری پول، مقایسه میشود، و اگر چنین مقایسه و سنجشی انجام نگیرد ارزش اقتصادی و مبادله ای موردی نخواهد داشت هر چند کالای مفروض به معنای اول و دوم دارای ارزش باشد.

باید توجه داشت که قوام مفهوم ارزش در هیچیک از معانی چهارگانه، به انجام فعل اختیاری نیست و به همین دلیل، اشیاء عینی میتوانند به همه این معانی، متصف به ارزشمندی شوند.

معنای پنجم ارزش، مطلوبیت فعل اختیاری است از آنجهت که مصلحت و منفعتی را برای

جامعه، تأمین میکند. و به همین معنی است که در علم حقوق، مورد استعمال واقع میشود. معنای ششم ارزش، مطلوبیت فعل اختیاری است از آنجهت که فاعل با اراده آزاد خود کاری را که دارای نتیجه معنوی و متعالی است انتخاب میکند، مانند کسی که با وجود نیاز خود به غذایی آنرا به دیگری میدهد و ایثار میکند و از لذت سیری خودش صرف نظر مینماید. و ارزش به این معنی است که در علم اخلاق، مورد بحث قرار میگیرد.

قوام این دو معنی (برخلاف چهار معنای گذشته) به انجام دادن فعل اختیاری است و از جهت مشابهتی که به یکدیگر دارند گاهی مورد اشتباه، واقع میشوند و ارزش اخلاقی با حقوقی، خلط میگردد. ولی باید توجه داشت که ارزش حقوقی، از تأمین منافع و مصالح جامعه، انتزاع میشود ولی ارزش اخلاقی، اعم از آنست و شامل کارهایی هم میشود که موجب کمال نفسانی خود شخص باشد هر چند نفعی برای جامعه نداشته باشد. از سوی دیگر در ارزش اخلاقی، انگیزه و نیت فاعل ملحوظ است و از اینرو کاری که از روی ریاکاری و خودنمایی انجام گیرد فاقد ارزش اخلاقی است در صورتیکه میتواند دارای ارزش حقوقی باشد. و به اصطلاح منطقی، بین موارد ارزش حقوقی و ارزش اخلاقی «عموم و خصوص من وجه» است، یعنی از جهتی مورد ارزش حقوقی، اعم از مورد ارزش اخلاقی است و از جهت دیگر مورد ارزش اخلاقی، اعم است و در مواردی هر دو ارزش، وجود دارد.

نکته ای را که لازم است در اینجا خاطر نشان کنیم اینست که چون در همه موارد ارزش، نوعی مطلوبیت لحاظ شده و مطلوبیت از مفاهیم ذات اضافه است یعنی از رابطه بین شخص صاحب رغبت و شیء مورد رغبت انتزاع میشود و رغبت یک امر روانی و درونی است و در اشخاص و حالات مختلف، تفاوت میکند از اینرو چنین توهمی بوجود آمده است که ارزش مطلقاً ملاکی جز رغبت و حالت روحی اشخاص ندارد و از اینجهت نمیتوان ارزش و مطلوبیت را حاکی از اوصاف عینی و روابط علی و معلولی آنها دانست بلکه از قبیل سلیقه های مختلف است که در اشخاص تفاوت میکند و مثلاً یکی رنگ سبز را می پسندد و دیگری رنگ نارنجی را.

البته توضیح کافی برای رفع این شبهه، در ضمن بحثهای آینده داده خواهد شد ولی از هم اکنون خاطر نشان میکنیم که لازمه تبعیت ارزش از رغبت درونی به هیچوجه نفی رابطه علی و معلولی نیست و روشن است که در مورد مطلوبیت و ارزش طبیعی غذا، میان غذا و تأمین نیازمندیهای بدن، رابطه تکوینی و حقیقی وجود دارد و همین رابطه است که منشاء رغبت انسان به خوردن آن میشود. چنین رابطه ای را در سایر ارزشها نیز میتوان یافت و از همین جا میتوان به رابطه ارزش و واقعیت پی برد.

## اعتبار

واژه «اعتبار» دارای معانی لغوی و اصطلاحی گوناگونی است که از جمله معانی لغوی آن، تأمل کردن، پندگرفتن، آزمودن، اعتنائمودن و به حساب آوردن است. و در اصطلاح فلاسفه چند دسته از مفاهیم به عنوان «اعتباری» شناخته میشوند:

۱- مفاهیمی که ما بازاء عینی و خارجی ندارند ولی صفت برای اشیاء عینی، واقع میشوند مانند مفاهیم «ممکن» و «ضروری» و «علت» و «معلول» و دیگر مفاهیم فلسفی. واژه اعتباری به این معنی، مساوی با معقول ثانی فلسفی است.

۲- مفاهیمی که نه تنها ما بازاء عینی ندارند بلکه صفت برای امور خارجی هم واقع نمیشوند بلکه فقط مفاهیم ذهنی به آنها متصف میگردند مانند مفاهیم «کلی» «جزئی» «تقصیه» «قیاس» و سایر مفاهیم منطقی. واژه اعتباری به این معنی، مساوی با معقول ثانی منطقی است.

۳- مفاهیم نسبی که متضمن نسبت به زمان یا مکان یا اشیاء دیگر است مانند مفاهیم پدر، فرزند، بالا، پایین، گذشته، آینده. این مفاهیم را بعضی از فلاسفه، جزء مفاهیم حقیقی دانسته اند و بعضی دیگر جزء معقولات ثابته فلسفی به حساب آورده اند. و به نظر ما قول دوم صحیح است و از اینرو در معنای اول، مندرج میشود.

۴- مفاهیمی که بواسطه اغراض خاصی بصورت استعاره از مفاهیم دیگر گرفته میشود تا اینکه تدریجاً وضع جدیدی می یابد مانند بسیاری از مفاهیمی که در موضوعات حقوقی مورد استفاده، واقع میشوند نظیر مفهوم «مالکیت» و «زوجیت».

۵- مفاهیم ساختگی و تخیلی که بکمک نیروی تخیل و واهمه پدید میآید و ابداً مصداق خارجی و ذهنی ندارد مانند نیش غول. اینگونه مفاهیم را «وهمی» نیز مینامند.

۶- واژه اعتباری در فلسفه، اصطلاح دیگری نیز دارد که در بحث اصالت وجود، بکار میرود و کسانی که قائل به اصالت وجود هستند ماهیت را اعتباری میدانند و برعکس، کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند وجود را اعتباری می شمارند. واژه اعتباری در این مبحث به معنای نوعی موجودیت بالعرض است.

با توجه به این توضیحات معلوم شد که واژه «اعتباری» هیچگاه به معنای «ارزشی» بکار نمیرود ولی پاره ای از مفاهیم ارزشی را میتوان از مصداق مفاهیم اعتباری به معنای اول یا سوم دانست چنانکه بسیاری از مفاهیم حقوقی از مفاهیم اعتباری بمعنای چهارم میباشند، ولی اعتباری بودن این مفاهیم به معانی مزبور چنین نتیجه ای را نمیدهد که مفاهیم حقوقی رابطه ای با واقعیات ندارند، چنانکه توضیح آن خواهد آمد.



### باید و نباید

واژه های «باید و نباید» که در مورد امر و نهی به کار میروند در بعضی از زبانها نقش معنای حرفی را ایفاء میکنند (مانند لام امر و لاء نهی در زبان عربی) و در همه زبانها (تا آنجا که ما اطلاع داریم) جایگزین هیئت و صیغه امر و نهی میشوند چنانکه جمله «باید بگویی» جانشین «بگویی» و جمله «نباید بگویی» جانشین «نگویی» میشوند. ولی گاهی نیز بصورت مفهوم مستقل و به معنای واجب و ممنوع به کار میروند چنانکه به جای جمله انشائی «بگویی» جمله اخباری «واجب است بگویی» یا «گفتن تو واجب است» به کار میروند. این تفتنات کمابیش در همه زبانها وجود دارد و نمیتوان آنها را ملاک بحثهای فلسفی قرار داد و راه حل مسائل فلسفی را از پیچ و خم های زبان شناسی جستجو کرد. پس بهتر اینست که به کاوش درباره مفهوم «وجوب» پردازیم:

بدون شک مفهوم وجوب یک مفهوم ماهوی و حاکی از یک حقیقت عینی نیست و به عبارت دیگر ما بازاء خارجی ندارد ولی به اشیاء خارجی، نسبت داده میشود و از اینرو در ردیف معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم اعتباری به معنای اول، قرار میگیرد و در آنجائی که دلالت التزامی بر مطلوبیت متعلق آن برای شخص امر کننده داشته باشد از مفاهیم ارزشی بشمار میرود چنانکه معمولاً در بیان قواعد اخلاقی و نرملهای حقوقی از واژه های باید و نباید و واجب و ممنوع، استفاده میشود.

واژه «وجوب» به صورتهای مختلفی استعمال میشود که مهمترین آنها این دو صورت است:  
 ۱- وجوب در برابر امکان یکی از معقولات ثانیه فلسفی است که مرادف ضرورت به کار میرود و دارای اقسامی از جمله ضرورت ذاتی و ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس میباشد. هنگامی که تعبیر «واجب الوجود» در مورد خدای متعال بکار میرود حکایت از ضرورت ذاتی و ازلی وجود برای ذات حق تعالی دارد و هنگامی که علت تامه پدیده ای موجود باشد معلول، وجوب بالغیر پیدا میکند یعنی وجوبی که از ناحیه علت آمده است. و هنگامی که اجزاء علت را با معلول بسنجیم یا معلول را با علت تامه مقایسه کنیم هر یک از علت و معلول نسبت بدیگری متصف به «وجوب بالقیاس» میشوند. بنابراین هر چیزی که سبب پیدایش چیز دیگری شود نسبت بآن چیز دیگر ضرورت بالقیاس دارد مثل ترکیب اکسیژن و نیتروژن که سبب پیدایش آب میشود پس چنین ترکیبی نسبت به آب، ضرورت بالقیاس دارد و هنگامی که میگوییم «باید اکسیژن و نیتروژن را با نسبت معینی ترکیب کرد تا آب بوجود بیاید» واژه «باید» حکایت از چنین وجوب و ضرورتی دارد. همچنین هنگامی که میگوییم «باید جنایتکار را مجازات کرد تا

جلو ارتکاب جرم گرفته شود و جامعه به امنیت برسد» چنین ضرورتی لحاظ شده است و نیز هنگامی که میگوییم «افراد جامعه باید راست بگویند تا اعتماد عمومی به گفتار یکدیگر حفظ شود» نیز چنین وجوب و ضرورتی ملحوظ است. و در هیچیک از این موارد، وجوب، قابل جعل و قرارداد و تابع رغبت و میل کسی نیست. ولی در دو جمله اخیر که یکی قاعده حقوقی و دیگری قاعده اخلاقی است حیثیت دیگری وجود دارد که وجوب و باید را به صورت مفهوم ارزشی در میآورد و آن مطلوبیت مجازات مجرم و مطلوبیت راستگویی برای قانونگذار و اتسانها است.

۲- وجوب در برابر حرمت بعنوان تکلیفی که با اراده الهی یا تصویب قانونگذار یا رأی مردم، تحقق می یابد و جمله خبری «مجازات جنایتکار در نظام حقوقی اسلام واجب است» از چنین وجوبی حکایت میکند. در مورد تحقق چنین تکلیفی چیزهایی موجود است که ممکن است منشأ تحقق آن بحساب آورده شود یکی مطلوبیت مجازات برای قانونگذار و اراده تشریحی او نسبت به انجام دادن آن. دیگری مصالحی که قانونگذار در نظر گرفته و براساس آنها مجازات را لازم دانسته است. و سومی فشاری که مجری قانون در درون خود نسبت به انجام آن، احساس میکند. اولی حالت درونی قانونگذار و سومی حالت روانی مجری قانون و دومی حقیقت خارجی است که بر انجام تکلیف مترتب میشود. ولی حقیقت اینست که مفهوم وجوب تکلیفی، حکایت از هیچکدام از این امور ندارد هر چند با همه آنها ارتباط دارد. بلکه این وجوب امری است اعتباری که در چنین زمینه ای اعتبار میشود و از قبیل مفاهیم اعتباری بمعنای چهارم از معانی ذکر شده برای واژه «اعتباری» است.

ولی باید توجه داشت که نه حیثیت ارزشی بودن وجوب و نه اعتباری بودن آن بمعنای اول و نه بمعنای چهارم هیچکدام مستلزم نفی رابطه آن با واقعیات نیست چنانکه توضیح آن خواهد آمد. و اینک نوبت آن فرا رسیده که توضیحی پیرامون حیثیات مختلف بحث و تفکیک آنها از یکدیگر بدهیم.

### تفکیک جهات بحث

در اطراف مبحث رابطه ارزش با واقعیت، مسائل گوناگونی مطرح میشود که هر دسته از آنها مربوط به علم خاصی است مثلاً بحث در باره الفاظ ارزشی مانند واژه های خوب و بد و باید و نباید؛ و کیفیت وضع و استعمال آنها و اینکه این الفاظ در آغاز برای چه معنایی وضع شده اند و چه تحولاتی در آنها رخ داده تا آنجا که در معانی ارزشی بکار رفته اند؛ و اینکه استعمال آنها در این معانی، بصورت استعمال حقیقی است یا مجازی یا استعاره، و همچنین

بحث درباره اینکه الفاظ باید و نباید برای انشاء وضع شده اند یا اخباری؛ و اینکه چگونه عبارات انشائی و اخباری بجای یکدیگر بکار میروند و اساساً مفاد انشاء، اظهار مطلوبیت و حالات نفسانی است یا چیز دیگری؟ همه این مباحث و مانند آنها مربوط به علم بیان و شاخه هایی از زبان شناسی است و علماء اصول فقه بسیاری از اینگونه مسائل را مورد تحقیق قرار داده اند.

از سوی دیگر بحث درباره کیفیت انتزاع مفاهیم ارزشی و اعتباری و اینکه با چه مکانیزم ذهنی درک میشوند و چگونه بر یکدیگر مرتب میگردند و همچنین بحث درباره مراتب ذهن و کیفیت مصداق قرار گرفتن یک مرتبه برای مرتبه دیگر و بیان مراتب واقعیت و نفس الامر، و نیز بحث درباره معیار صدق و کذب در قضایای ارزشی و مانند آنها مربوط به روانشناسی فلسفی ذهن و معرفت شناسی است.

و اما آنچه مستقیماً با فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق، مربوط میشود اینست که آیا قواعد حقوقی و اخلاقی خواه بصورت عبارت انشائی بکار روند و خواه بصورت عبارت خبری، آیا پایگاهی در واقعیات دارند و روابط علی و معلولی پدیده های خارجی، تأثیری در پیدایش یا احیاناً تحول آنها دارد یا نه؟

روشن است که مسائل مختلف یاد شده کمابیش با یکدیگر مرتبط اند و احیاناً ممکن است حلّ بعضی از آنها کمکی به حل مسائل دیگر کند ولی بنظر ما پایه قرار دادن مسائل زبان شناسی نه دلیل منطقی دارد و نه کمکی به حلّ مسائل فلسفی میکند بلکه علاوه بر اینکه بسلامت خارج شدن از پیچ و خم های آنها آسان نیست ممکن است موجب گمراهی در حلّ مسائل فلسفی نیز بشود. البته توضیح مفاهیم و معانی الفاظ مربوطه، کار مفیدی است چنانکه ما هم قبل از ورود در متن مسأله تا حدودی به این کار پرداختیم ولی منظور ما جلوگیری از مغالطات ناشی از اشتراک لفظی و ابهام معانی بود نه اینکه بخواهیم مسائل فلسفی را براساس توضیح معانی الفاظ، حل کنیم.

بهر حال، پس از ذکر این مقدمات، اکنون بحث خود را درباره اصل مسأله رابطه ارزش با واقعیت با تحلیلی از یک قاعده حقوقی شروع میکنیم:

#### تحقیق در رابطه ارزش حقوقی با واقعیت

هنگامی که یک نُرْم حقوقی مثلاً عبارت «دست دزد را باید برید» را در نظر بگیریم دست کم به چهار واژه بر میخوریم که از میان آنها واژه های «دست» و «بریدن» از مفاهیم ماهوی هستند که از امور عینی و خارجی خاصی حکایت میکنند ولی واژه های «دزد» و «باید»

موقعیت دیگری دارند زیرا دزد هر چند بر انسان خاصی اطلاق میشود ولی نه از آنجهت که انسان و دارای اقدامهای معین و خصوصیات نوعی و ویژه ای است بلکه از آنجهت که «مال» کسی را ربوده است» پس برای درک معنای دزد باید مفاهیم «مال» و «ربودن» را مورد توجه قرار داد. واژه مال نیز هر چند بر امور عینی مثل طلا و نقره، اطلاق میشود ولی نه طلا از آنجهت که فلز مخصوص و دارای رنگ و خواصی میباشد، مال نامیده میشود و نه نقره از آنجهت که فلز دیگر و دارای خواص دیگری است بلکه از آن جهت که مورد رغبت انسانهاست تا بوسیله آن نیازمندی های مادی و روانی خود را تأمین کنند. بعلاوه، نسبت مال به شخص نیز نشانه مفهوم دیگری بنام مالکیت است که آنرا نیز باید مورد توجه قرار داد. همچنین «ربودن» مطلق تصرف خارجی در مال نیست بلکه تصرف عدوانی و پنهانی و بدون اجازه مالک است.

بدین ترتیب، ملاحظه میشود که این مفهوم، منحل به مفاهیم دیگری میگردد که هیچیک از آنها از قبیل مفاهیم ماهوی نیست.

از سوی دیگر واژه «باید» نیز از مفهومی اعتباری حکایت میکند که در زمینه استعمال آن امور متعددی، تحقق می یابد که هر یک از آنها به نحوی با این مفهوم ارتباط دارد و از جمله آنها این امور است:

- ۱- مصلحتی که قانونگذار در نظر گرفته.
- ۲- مطلوبیت تأمین آن مصلحت.
- ۳- رابطه مصلحت مزبور با فعل مکلف.
- ۴- اراده برخاسته از مطلوبیت تأمین مصلحت.
- ۵- تأثیری که وضع قانون در اراده مکلف و مع الواسطه در تأمین مصلحت دارد.
- ۶- وجوبی که با جمله مذکور، انشاء میشود...

نخست قانونگذار، امنیت اجتماعی را تصور میکند و لزوم آنرا تصدیق مینماید سپس ملاحظه میکند که دزدی کردن، این امنیت را به خطر میاندازد، بعد راه جلوگیری از آن را مجازات دزد و بریدن دست او تشخیص میدهد و اجراء این مجازات را برای حفظ امنیت اجتماعی «واجب» میداند، آنگاه ملاحظه میکند که اگر چنین قانونی وضع شود مسئولین اجرائی بر اساس آن اقدام به مجازات دزد خواهند کرد و از اینرو تصمیم میگیرد که این قانون را وضع کند و چنین تکلیفی را متوجه مسئولین مربوطه نماید و در این زمینه است که عبارت مزبور را انشاء و به وسیله آن وجوب مجازات را در ظرف اعتبار، ایجاد میکند.

امنیت اجتماعی که همان مصلحتی است که قانونگذار در نظر گرفته، مفهومی است که از روابط خاصی بین انسانها انتزاع میشود روابطی که موجب آسایش خاطر افراد جامعه و بالتبع

موجب سعادت عمومی می‌گردد. و رابطه آن با امور واقعی که همان روابط عینی در زندگی اجتماعی است روشن می‌باشد. و اما مطلوبیت آن برای قانونگذار یا مردم عبارتست از حالت روانی خاصی که از کیفیات نفسانی بشمار میرود و ملاک ارزشی بودن این نرُم حقوقی می‌باشد و برخلاف آنچه از سخنان بعضی از اندیشمندان غربی بدست می‌آید (۱) مطلوبیت امری است عینی روانی نه ذهنی، و گزاف و بی حساب، تحقق نمی‌یابد بلکه تابع قانون علیت می‌باشد.

مفهوم «لزوم» که به تأمین مصلحت نسبت داده شده نیز از قبیل ضرورت بالقیاس است که از رابطه اُمّیت اجتماعی با سعادت افراد جامعه، انتزاع می‌شود و اما خود سعادت، دیگر متصف به چنین وجوب بالقیاسی نیست و اگر تعبیر وجوب درباره آن بکار رود بمعنای مطلوبیت فطری آن می‌باشد و از قبیل مفاهیم ارزشی بمعنای سوم است.

همچنین بین اجراء قانون مجازات و تحقق این مصلحت، نوعی رابطه علیت برقرار است که وجوب مجازات از آن حکایت می‌کند. تصدیق به لزوم تأمین مصلحت و اجراء قانون مجازات، منشاء اراده وضع قانون می‌شود. بنابراین، تصمیم بر وضع قانون هم بی ارتباط با امور واقعی نیست. البته این تصمیم هنگامی گرفته می‌شود که تا حدودی تأثیر وضع قانون در اراده مسئولین بر اجراء آن، احراز شده باشد و آن هنگامی است که مسئولین و مکلفین به هر دلیلی باشد اجمالاً بناء بر اجراء قوانین گذاشته باشند. این تأثیر هر چند بصورت علیت تامه نیست زیرا مسئولین دارای اختیار تکوینی هستند و می‌توانند از اجراء قانون سر پیچی کنند ولی بدون شک از اجراء علت تامه بشمار میرود.

بعد از تحقق این مقدمات، قانون گزار با گفتن جمله «دست دزد را باید برید» یا با امضاء مکتوبی، قانون مزبور را تصویب می‌کند و عبارت دیگر «وجوب اعتباری» را در ظرف اعتبار ایجاد می‌کند. این وجوب هر چند امری است قراردادی و اعتباری بمعنای چهارم، ولی بهیچوجه مستقل از امور واقعی و عینی نیست و با نظر دقیقتر قرارداد کردن و پذیرفتن قرارداد هم امری است واقعی و نفسانی، چنانکه عمل کردن بآن هم دارای آثار واقعی و عینی است و نقش قانونگذار، ایجاد انگیزه در مسئولین برای اجراء آن در شرایط خاصی است. خواه این نقش را بصورت امر و با جمله انشائی، ایفاء کند و خواه با جمله اخباری که دلالت مطالبی بر تحقق یافتن یک امر اعتباری دارد. و بالالتزام دلالت بر انشاء می‌کند.

بطور کلی هر قانونگذار برای هر قانونی هدف جزئی خاصی را در نظر می‌گیرد که اجراء قانون

(۱) در بسیاری از کلمات دانشمندان غربی روانی و ذهنی مساوی یکدیگر و در مقابل عینی به کار رفته

مربوط می‌تواند آنرا تحقق بخشد و ممکن است یک دسته از هدفهای جزئی تحت عنوان کلی تری مندرج شوند و هدف جزئی وسیله ای برای تحقق هدف کلی تری قرار گیرد و آن هدف هم بنوبه خود مقدمه و وسیله ای برای تحقق هدف بالاتری باشد تا به هدف نهائی برسد هدفی که مطلوبیت آن ذاتی بوده و دیگر وسیله ای برای هدف عالیتری نباشد.

هدف نهائی دارای ارزش بمعنای سوم است و اما هدفهای متوسط در صورتیکه وسیله بودن آنها برای رسیدن به هدف بالاتر، مورد توجه باشد از نوع امور ارزشی بمعنای دوم است و اما تکالیف حقوقی که توأم با حقایق هستند مفاهیمی ارزشی بمعنای پنجم میباشند.

مثلاً مجازات دزد موجب امنیت اقتصادی، و مجازات قاتل موجب امنیت جانی، و مجازات تجاوزکننده به نوامیس مردم موجب امنیت عرضی و ناموسی است و همه آنها موجب امنیت اجتماعی بمعنای جامع کلمه میگردد و خود امنیت اجتماعی که هدف متوسط برای وضع این قوانین مختلف است وسیله ای برای تأمین سعادت اجتماعی میباشد.

بنابراین، سعادت اجتماعی که علی الفرض (۱) هدف نهائی قوانین حقوقی است دارای ارزش بمعنای سوم؛ و امنیت اجتماعی و امنیتهای خاص، دارای ارزش بمعنای اول و دوم؛ و قوانین خاص حقوقی دارای ارزش بمعنای پنجم میباشند هر چند ارزش بمعنای اول و دوم نیز بر آنها صادق است و در واقع ارزش بمعنای پنجم و ششم حالات خاصی از آنها میباشد. نتایجی که از این تحلیل بدست میآید عبارتست از:

۱- قواعد حقوقی و اخلاقی که همگی مشتمل بر واژه های واجب و ممنوع و باید و نباید و مانند آنها هستند، مستقیماً حکایت از واقعیات عینی نمیکند.

۲- مفاهیم غیر ماهوی که در این قواعد، مورد استفاده واقع میشوند همه به یک معنی، اعتباری نیستند بلکه اعتباری بودن بعضی از آنها بمعنای اول، و بعضی بمعنای سوم و بعضی دیگر بمعنای چهارم است و حتی یک لفظ مانند واژه «واجب» گاهی به معنای اول و گاهی به معنای چهارم اعتباری است.

۳- ارزشی بودن قواعد حقوقی بلحاظ مطلوبیت مفاد آنها برای قانونگذار یا مردم است و معمولاً عبارات حقوقی، دلالت التزامی بر مطلوبیت و در نتیجه بر ارزشی بودن دارند. ولی اهداف حقوقی بصورتهای دیگری دارای ارزش میباشند.

۴- اعتباری بودن و همچنین ارزشی بودن مفاهیم حقوقی بهیچوجه به معنای بی ارتباط بودن

(۱) در جای خودش توضیح داده خواهد شد که نظام حقوقی اسلام بعنوان جزئی از سیستم کلی نظامهای اسلامی، هدف عالیتری دارد که آن قرب خدای متعال است.

با واقعیات نیست بلکه همه آنها مبتنی بر واقعیات و مأخوذ از روابط عینی میباشند هر چند ممکن است در شناختن روابط عینی، اشتباهات و خطاهایی واقع شود.

۵- مفاهیم حقوقی از روابط علی و معلولی بین پدیده های خارجی و نفسانی بدست میآید و عموماً مشمول قانون علیت و مندرج در ضرورت بالقیاس هستند و در حقیقت، این ضرورت پشتوانه همه باید های حقوقی و اخلاقی است.

### تشخیص هدف حقوقی

مطالبی که تا کنون بیان شد در صورتیکه درست تصور شود تصدیق آنها چندان مشکل نیست ولی با این مطالب، تمام اشکالات در مسأله «ارزش و واقعیت» حل نمیشود و از جمله اشکالاتی که باقی میماند اینست که هدف یا هدفهای حقوق با چه معیاری تعیین میشود؟ آیا میتوان اهداف حقوقی را با براهین عقلی یا تجربی اثبات کرد یا انتخاب اهداف، تابع میل و سلیقه قانونگذار یا مردم است؟ در صورت اخیر، قواعد حقوقی پایه عقلانی خود را از دست خواهند داد زیرا منتهی به امری میشوند که معیار عقلانی ندارد.

در برابر این سؤال است که بعضی از اندیشمندان معتقد شده اند که اهداف حقوق و همچنین ایده آلهای اخلاقی، امری عقلانی نیستند و هر قانونگذاری هر هدف و ایده آلی را که دوست دارد و آنرا بپذیرد بپذیرد بدون اینکه بتوان هدفی را درست و صحیح دانست و برای صحت آن دلیلی اقامه کرد یا اینکه بتوان هدفی را نادرست و غلط نامید و دلیلی بر نادرستی آن آورد. این گرایش گاهی بنام «ارزش گرایی» نامیده میشود.

در مقابل، بعضی دیگر از اندیشمندان معتقد شده اند که هدفهای حقوقی و ایده آلهای اخلاقی را با حکم بدیهی عقل میتوان تعیین کرد و هر انسان عاقلی که ذهنش مشوب به شبهات و دلش اسیر هوسها و شهوات نباشد به خوبی میتواند درستی یا نادرستی هدف یا ایده آلی را تشخیص دهد چنانکه لزوم عدالت و امنیت و حفظ آزادی و سایر اهداف حقوقی و ایده آلهای اخلاقی، روشن و بدیهی است و همچنین نادرستی زورگویی و سلطه جویی و هرج و مرج طلبی و سایر ضد ارزشها، غیر قابل انکار است.

داوری تفصیلی در بین این دو گروه و بررسی همه سخنانی که در این زمینه گفته شده بدرازا میکشد و بخشی از آنها در ضمن بحثهای آینده خواهد آمد. آنچه در اینجا میتوانیم بگویم اینست که سخنان هیچکدام در بست صحیح نیست.

در پاسخ ارزش گرایان باید گفت:

اولاً مطالبه دلیل عقلی بر هر مطلبی صحیح نیست زیرا لازمه چنین توقعی اینست که یا مطالب بوسیله یکدیگر اثبات شوند و یا اینکه سلسله دلیلهای به بی نهایت بکشد یعنی لازمه آن یا دور است و یا تسلسل! و در جای خودش اثبات شده که هر قضیه نظری و اکتسابی باید در نهایت بوسیله اصول بدیهی، اثبات شود و در رأس سلسله براهین، قضیه محال بودن تناقض قرار گرفته که بحکم بدیهی عقل ثابت است. بنابراین، اگر صحت هندی با حکم بدیهی عقل، ثابت شود نباید آنرا بی دلیل و غیر عقلانی پنداشت.

ثانیاً لازمه پذیرفتن این نظریه آنست که هر کسی بتواند برای خودش قوانین حقوقی خاص و قواعد اخلاقی ویژه ای وضع کند و بر اساس آنها همه جرائم و جنایات را توجیه نماید! و در پاسخ بداهت گرایان باید گفت:

ادعای بدیهی بودن همه اهداف حقوقی، قابل قبول نیست و بهترین دلیل بر نادرستی آن اختلافی است که در میان طرفداران همین نظریه در اهداف حقوق و بداهت آنها وجود دارد و اگر صرف ادعای بداهت کافی باشد هر کسی میتواند هندی را برگزیند و دلیل انتخاب خود را بداهت آن، معرفی کند. بعلاوه اهدافی که ادعای بداهت در باره آنها شده احياناً منجر به تعارض و تناقض میشود چنانکه آزادی و مساوات در مواردی معارض با امنیت و عدالت میگردد، پس چگونه میتوان صحت همه آنها را بطور مطلق با حکم بدیهی عقل، اثبات کرد؟! و اما صحت آنها بطور مشروط و ترجیح یکی از اهداف بر دیگری محتاج به دلیل و موجب خروج از بداهت است.

بنظر ما راه حل این مشکل آنست که بین هدف نهائی و اهداف متوسط، فرق گذاشته شود. هدف نهائی که کلیترین اهداف حقوقی نیز میباشد یعنی سعادت دارای مطلوبیت فطری و همگانی است و با علم حضوری درک میشود و هیچگونه نیازی به دلیل عقلی یا تجربی ندارد. و اما اهداف متوسط مانند امنیت اقتصادی، حفظ و آزادیهای فردی و مانند آنها در شعاع هدف نهائی، مطلوبیت پیدا میکند و دلیل لزوم آنها تأثیری است که در رسیدن بآن دارد و بهمین جهت در دایره همین تأثیر هم محدود میشود. و همچنین راه تشخیص هدفهای جزئی تر، کشف رابطه آنها با هدفهای عالیتر و در نهایت با هدف نهائی است و این روابط بطور بدیهی ثابت نیست و اثبات آنها نیاز به دلیلهای عقلی و تجربی و احياناً نیاز به راهنمایی «وحی» دارد ولی هیچگاه تابع خواستها و سلیقه های شخصی نیست.





بسم الله الرحمن الرحيم

در مقاله اول یکی از اهداف اصلی این سوره شریفه یعنی رسالت پیغمبر اسلام (ص) و عمومیت آن را بر تمام افراد بشر، متعرض شدیم و ۶ آیه از این سوره را که دلالت داشتند بر اینکه پیغمبر اکرم (ص) مبعوث از طرف حق تعالی هستند مورد بحث قرار دادیم و دلالت هر یک از آیات را بضمیمه تفسیر مختصری اثبات کردیم اکنون هدف دوم سوره را متعرض میشویم که قرآن مجید، کلام خداست که آن را بر پیغمبرش نازل فرموده است.

و یاد آور میشویم که ۸ آیه از این سوره بر مطلب فوق دلالت دارند و آنها عبارتند از:

۱ - تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیراً.<sup>۱</sup>

ترجمه: بزرگوار و با برکت است خدائی که قرآن را بر بنده خود نازل فرمود تا اهل عالم

را از عیبیان و گناه بر حذر دارد:

معانی الفاظ این آیه شریفه را در مقاله اول بررسی کرده ایم.

خلاصه تفسیر خداوند متعال در این آیه صریحاً اعلام میکند: قرآن فرستاده ماست که

به بنده خود نازل کرده ایم تا جهانیان را از مخالفت با خالق خود بر حذر دارد و نیز قرآن شریف

را فرقان نامیده است، چون جدا کننده حق از باطل است و معلوم است که این معنی از هیچ

کتابی جز کتاب خدا مفهوم نیست حتی پیغمبر (ص) نیز قدرت تألیف آن را ندارد پس قرآن

ساخته فکر پیغمبر نیست بلکه آنحضرت چون بنده و رسول خداوند است خداوند قرآن را بر قلبش

نازل فرموده و سزاوار این هدیه و نزول هم میباید.

ممکن است در بحث از این آیه شریفه و امثال آن اشکالی بنظر برسد مبنی بر اینکه سوره مبارکه فرقان بنا بر آنچه که در عنوان قرآن‌های عصر ما دیده میشود مکی است و روایتی هم بر طبق آن از ابن عباس نقل شده است<sup>۱</sup> که سوره فرقان در مکه معظمه پس از ۴۲ سوره و بعد از سوره یس نازل شده است پس اگر خداوند متعال بفرماید: قرآن از طرف خداست، طبعاً باید مراد این باشد که قرآنی که تا آن زمان نازل شده از طرف خداست و اما سوره‌های بعدی که تعداد آن‌ها ۷۱ سوره میباید مشمول این کلام نخواهد بود.

در پاسخ می‌توان گفت: قرآن و یافرقان دو اسمند برای مجموعه و تمام قرآن، و به اصطلاح آنچه که بین دفتین است، و خداوند متعال قرآن به این معنی را فرموده که ما نازل کرده‌ایم، گر چه در زمان نزول سوره فرقان همه قرآن نازل نشده باشد. و به گفتار دیگر قرآن مجید یک مجموعه مخصوصی است که سوره سوره نازل و تکمیل میشده، پس هرگاه به آن با کلمه «القران» و یا با کلمه «الفرقان» اشاره شود به واحد شخصی ای اشاره شده که مقداری از اجزاء آن به دست ما رسیده اما در هر حال اشاره به مجموع آن است. و این توجیه که برای آیه ذکر کردیم در آیه شریفه «ام یقولون افتریه قل فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین» نیز صادق است یعنی (کافران می‌گویند قرآن بافته محمد است که به خدا نسبت میدهد ای پیامبر به آنان بگو اگر راست می‌گویند خود و یا به کمک هر که باشد مثل یک سوره از سوره‌های قرآن را بیاورید.<sup>۲</sup>

و بدیهی است سوره‌ای که خداوند متعال در مقام تحلی و بیان اعجاز از کفار خواسته است مخصوص سوره یونس که آیه شریفه در آن واقع است و یا سوره‌هایی که تا آن زمان نازل شده بود، نخواهد بود بلکه آنچه مورد مطالبه می‌باشد مثل یک سوره از سوره‌های قرآن است گرچه از سوره‌هایی باشد که تا زمان نزول سوره یونس نازل نشده باشد نهایت اینکه قرآن نام کتابی است که خداوند متعال برای رسولش ارسال فرموده است.

۲ - وقال الذین کفروا ان هذا الا افک افتریه و اعانه علیه قوم آخرون فقد جاؤا ظلماً و زوراً.<sup>۳</sup>

ترجمه: و کافران گفتند: این کتابی که محمد آورده و از جانب خدا میداند چیزی است که خود با کمک دیگران آن را ساخته است و تحقیقاً آنان با این کار مرتکب ظلم و

۱ - اتقان سیوطی نوع اول ص ۱۲ مجمع البیان جلد ۱۰ ص ۴۰۵ فهرس ابن ندیم ص ۴۵

۲ - سوره یونس آیه ۳۸

۳ - فرقان/ ۴

انحرافی شده‌اند.

#### معانی الفاظ:

«افک» چیزی را گویند که از حقیقت برگردانیده شده باشد<sup>۱</sup> و مراد از آن در این آیه شریفه همان دروغ و کذب است که از حقیقت خارج شده است.  
«افتری» فعل ماضی از ماده «افتراء» بمعنای جعل دروغ و یا بستن دروغ به کسی است.

و «زور» در لغت بمعنای انحراف است و بهمین جهت به دروغ هم گفته میشود زیرا دروغ انحرافی است از حقیقت به باطل.

خلاصه تفسیر: خداوند متعال در این آیه شریفه نیز می‌فرماید: حرفهائی را که کفار میزدند و میگفتند قرآن ساخته و پرداخته خود محمد است که با کمک گروهی آن را تألیف کرده، کلامی است انحرافی و ظلمی است که در حق پیغمبر اسلام (ص) روا میدارند در حالی که قرآن شریف کلام خداست که آن را بر پیغمبرش نازل فرموده است.

و یادآوری میشود: مرحوم قمی در تفسیر خود می‌نویسد: مراد از این قوم و گروه که به گمان کفار در جعل قرآن به پیغمبر کمک می‌کردند یهود و نصاری و شخصی است بنام ابن قبیطه که در هر صبح و شام آن را به پیغمبر القاء میکرد است.<sup>۲</sup>

و در روایت آمده که امام باقر (ع) فرمود: مقصود کفار از این گروه ابوفکیه و حبر و عداس و عباس (در نسخه عبالس) مولی حویطب می‌باشد.<sup>۳</sup>

۳ - وقالوا اساطیر الاولین اکتبها فہی تملی علیہ بکرۃ و اصیلاً.<sup>۴</sup>  
ترجمه: و نیز میگفتند: این کتاب، افسانه‌های پیشینیان می‌باشد که محمد آنها را نوشته است و در صبح و شام بر محمد املاء و قرائت میشود.

#### معانی الفاظ:

«اساطیر» جمع «اسطوره» و آن نیز جمع «سطر» است که بمعنای صفوفی از خط و یا چیز دیگر است و بمعنای مکتوب و نوشته نیز آمده است و بنا به نوشته بعضی از اهل لغت در نوشتجات باطل و بی اصل استعمال میشود.<sup>۵</sup> و بعضی بر این عقیده‌اند که اساطیر غالباً در امور

۱ - مفردات راغب

۲ و ۳ - تفسیر برهان در ذیل آیه

۴ - فرقان / ۵

۵ - منجد در ماده سطر

باطله استعمال میشود.<sup>۱</sup>

«اكتب» بمعنای کتب از ماده کتبت بمعنای نوشتن است.

«تعلی» از ماده «املاء» بمعنای قرائت چیزی است که دیگری بنویسد.

«بکرة» بمعنای صبح است.

«اصیل» بنا به نوشته بعضی از اهل لغت ما بین عصر و مغرب می باشد.<sup>۲</sup>

خلاصه تفسیر: خدای متعال در این آیه شریفه نحوه تعلق کفار را بیان میفرماید که آنان چگونه مرتکب افتراء و تهمت گشته اند به اینکه میگویند: این مجموعه که بنام قرآن نامیده شده همان افسانه های بی اصل و بی معنای سابقین است که محمد (ص) آنها را توسط بعضی از داستان سرایان یاد گرفته و آن را وحی می شمرد.

البته قرآن مجید پاسخ این تعلق را در آیه بعدی که — در سطور آتی به آن خواهیم پرداخت — مستقلاً بیان فرموده است که کتابی با این محتوایی که دارد ممکن نیست از غیر خدا باشد بلکه باید از طرف کسی باشد که به غیب و اسرار آسمانها و زمین آگاه است و نظیر این آیه در تعلق و پاسخ آیه شریفه: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي و هذا لسان عربي مبين»<sup>۳</sup> می باشد.

یعنی: ما آگاهیم که کافران میگویند قرآن را شخصی از بشر به محمد تعلیم کرده است و حال اینکه آن کسی که بنا به گفته اینان تعلیم دهنده قرآن است شخصی است عجمی و غیر فصیح، در حالیکه این قرآن عربی فصیح است (پس چگونه عجمی غیر فصیح تعلیم دهنده قرآنی است که عربی و فصیح است).

۴ — قل انزلہ الذی ینزل السورۃ والارض انة کان غفوراً رحیماً»<sup>۴</sup>.

ترجمه: ای رسول خدا به آنان بگو: قرآن را کسی فرستاده که به غیب و اسرار آسمانها و زمین آگاه است و او بسیار آمرزنده و مهربان است.

معانی الفاظ:

«انزل» فعل ماضی از باب افعال بمعنای فرو فرستادن است و مراد از آن در اینجا

همان وحی قرآنی است که توسط جبرئیل به آنحضرت وحی شده است.

«سر» جمع آن اسرار است یعنی آنچه که از نظر مردم مخفی و مکتوم است.

۱ — المیزان در تفسیر آیه

۲ — منجد در لغت اصیل

۳ — نحل / ۱۰۳

۴ — فرقان / ۶

«غفور» صیغه مبالغه است و در لغت به کسی گفته میشود که زیاد گذشت کند.

«رحیم» صفة مشبیه از رحم بمعنای دلسوزی و مهربانی کردن میباشد.

**خلاصه تفسیر:** خداوند متعال در این آیه شریفه یاد آور میشود کتابی که دارای محتویات و نظم و اعجازی است که شما قدرت آوردن مثل یک سوره از آن را ندارید، نمیشود افسانه داستان سرایان باشد بلکه باید کسی آن را نازل کرده باشد که دارای علم غیب و آگاهی به رموز آسمانها و زمین باشد و نیز به آنان تذکر میدهد که این افترا و تکذیبها گرچه باعث و مقتضی این بود که بر شما عذاب نازل شود و به سزای عمل خود در دنیا هم برسید ولی چون خدا بسیار آمرزنده و مهربان است به شما مهلت داده و عذاب نازل نکرد.

۵ - لقد اضلنی عن الذکر بعد اذ جائنی و کان الشیطان للأنسان خذولاً<sup>۱</sup>.

**ترجمه:** او مرا از پیروی کتاب آسمانی بازداشت و گمراه نمود و شیطان برای بنی آدم مایه خذلان است (که در مواقع گرفتاری آنها را رها میکند و از آنان تبری می نماید).

**معانی الفاظ:**

«اضل» فعل ماضی از باب افعال از ماده ضلالت بمعنای گمراه نمودن است.

«ذکر» در این آیه شریفه بمعنای مذکر (اسم فاعل) یعنی یادآورنده خدا که همان کتب آسمانی است که خدا را بیاد انسان میآورد و طبعاً برای امت اسلامی کتاب یادآورنده همان قرآن شریف خواهد بود.

«خذول» از ماده خذلان به کسی میگویند که دوستان خود را در موقع گرفتاری رها میکند و این کار را مکرر و زیاد بجا میآورد.

**خلاصه تفسیر:** خداوند در این آیه نیز اعراض از قرآن شریف را کار شیطانی دانسته و فرموده همین اعراض است که در روز واپسین موجب حسرت و ندامت ظالم میشود، بنابراین کتابی که بنام قرآن در دست مسلمانان است کتابی است آسمانی و از طرف خدای متعال نازل گشته و لازم است از آن پیروی نمود لیکن شیاطین در اثر اغواء و اضلال خود قرآن را افسانه سابقین جلوه میدهند و مردم را از گرویدن به آن باز میدارند.

۶ - وقال الرسول یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجوراً<sup>۲</sup>.

**ترجمه:** در آن روز پیغمبر به شکوه درآید و عرض کند بار الهامت من قرآن را ترک کردند و از آن اعراض نمودند.

۱ - فرقان / ۲۹

۲ - فرقان / ۳۰

**معانی الفاظ:**

«قال» گرچه فعل ماضی و بمعنای (گفت) میباشد لیکن در اینجا بمعنای مضارع یعنی «میگوید» بکار رفته و این بدان جهت است که چیزی که وقوعش در آینده مسلم و حتمی باشد بصورت ماضی میآورند.

و مراد از «رسول» در این آیه بقرینه کلمه قرآن پیغمبر اسلام (ص) است.

«مهجور» اسم مفعول از هجر است یعنی ترک شده و اعراض گشته.

**خلاصه تفسیر:** خداوند متعال در این آیه شریفه نیز قرآن کریم را مورد تصدیق خود قرار داده تا جایی که میفرماید: کسانی که از قرآن اعراض می نمایند و مطالب آن را نمی پذیرند، این عمل آنان در روز واپسین، مورد شکوه پیغمبر اسلام قرار میگیرد و آنحضرت با آن عواطف و رأفت هرگاه شکایت افرادی را که قرآن را انکار نموده اند به محضر خدای متعال عرض نماید، بدیهی است در آن هنگام شکوه آن حضرت مورد قبول قرار می گیرد و ملحدین و انکار کنندگان طبق استحقاق به کیفر می رسند.

۸۷- وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك

ورتلناه ترتيلاً.<sup>۱</sup>

ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً.<sup>۲</sup>

**ترجمه:** و کافران در مقام اعتراض به قرآن گفتند: اگر قرآن از جانب خداست، چرا یکجا نازل نشده است. همینطور است که میگویند، ما قرآن را یکجا نازل نکرده ایم بلکه آن را بتدریج (در عرض ۲۳ سال) فرو فرستادیم تا دل تو را محکم و مطالب آنرا بر تو آشکار سازیم. و آنان هیچ مطلبی و مثلی نمی آورند مگر اینکه ما حق را در آن بیان می کنیم و یا آن را به بهترین وجه تفسیر می کنیم.

**معانی الفاظ:**

«لولا» هرگاه به ماضی وارد شود مثل آیه شریفه، از حروف تویخیه است که (توسط آن) مطلب بعد از آن مورد تویخ قرار می گیرد، یعنی چرا قرآن یکجا نازل نشده و این کار خوبی نیست

«ثبیت» متکلم از باب تفعیل بمعنی محکم نمودن است تا زایل نشود

«فؤاد» بمعنای قلب است.

«رتلنا» متکلم از باب تفعیل از ماده ترتیل یعنی توضیح دادن و واضح نمودن و یا متوالی و پشت هم جملات را ذکر کردن می باشد.

«مثل» دارای معانی زیادی است لیکن مناسب در آیه این است که بمعنای مطلب و کلام توضیح دهنده باشد.

«تفسیر» از ماده «فسر» بمعنای واضح کردن مطلب و یا لغت غیر واضح است.

**خلاصه تفسیر:** خداوند متعال در این دو آیه نیز اشکالاتی را که کافران بر قرآن کریم وارد کرده اند بیان میفرماید که آنان میگفتند کتابی را که محمد بنام قرآن ارائه میدهد از طرف خدا نیست زیرا اگر از ناحیه خدا بود نمی بایستی بتدریج نازل شود بلکه بایستی بمانند سایر کتب آسمانی یکجا و یک جبهه نازل می شد و یا اینکه می گفتند کتابی که بتدریج نازل می شود شبهه جعل در آن زیاد است چه ممکن است حوادثی که واقع میشود، محمد از آنها برداشتی کرده و بر طبق آن کتابی تهیه می کند (العیاذ بالله) و بخدا نسبت می دهد و اما اگر قبل از حوادث کتابی یکجا نازل بشود دیگر این شبهه در آن نخواهد بود، اما خداوند متعال در پاسخ آنان میفرماید: قرآن را ما نازل کرده ایم و همینطوری که گفتید قرآن بتدریج نازل شده ولی در نزول تدریجی آن حکمتی است که مقتضی تدریج آن است، سپس حکمت و فلسفه تدریج را بیان فرموده که آن برای تثبیت قلب و اطمینان دادن به آنحضرت بوده است و بنظر میرسد تثبیت قلب آنحضرت از دو راه متصور است.

۱- مطالب زیادی که به عنوان پند و ارشاد در قرآن کریم نازل شده هرگاه یک دفعه نازل می شد ضبط آن مشکل و درک و تعلم آن نیز به صعوبت انجام میگرفت و چه بسا موجب تشویش خاطر پیغمبر اسلام می گشت و اما اگر بمانند سایر دروس و تعلیمات با تدریج و تأنی به قلب پیغمبر اسلام (ص) وارد میشد با کمال راحتی و آسایش، مطالب آن را درک و ضبط می نمود و قلب آنحضرت هم از تشویش و نگرانی آسوده می شد.

۲- هرگاه قرآن شریف وابسته به حوادث و سئوالات می بود و در هنگام مقتضی و طرح مطالب نازل می شد بدیهی است قلب آنحضرت از اضطراب و نگرانی حوادث واقعه آسوده می گشت، زیرا آنحضرت میدانست که خداوند متعال در این قبیل موارد آیه و یا آیاتی نازل میفرماید و حق مطلب را با بیان هر چه بهتر اداء می نماید چنانچه آیه (ولا یأتونک بمثل...) به آن ناظر است.

بنابراین قرآن شریف از ناحیه خداوند متعال است و نزول تدریجی آن دلیل بر این است که قرآن ساخته خود پیامبر نیست که به خداوند نسبت داده باشد.

ناصر مکارم شیرازی

# سیاست اسلامی و مبانی آن

در کتاب و سنت

۲

فقه سیاسی اسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

\* در فقه اسلام هیچ موضوعی در زندگی بشر بدون حکم نیست، و قیاس و استحسان، و آراء شخصی و تصویب باطل است، وظیفه مجتهد تنها منتقل ساختن احکام الهی به مردم است.  
\* بنابراین مسائل سیاسی بخشی از فقه اسلامی را تشکیل می دهد.

گفتیم «اسلام» و «سیاست» به معنی واقعی همچون «تار» و «پود» یک پارچه دست در گردن هم دارند، اگر «اسلام» را از «سیاست» جدا کنیم سیاست چهره انسانی خود را از دست می دهد، و اگر «سیاست» را از «اسلام» برداریم، اسلام چهره حقیقی خود را از دست خواهد داد، و همانگونه که با کشیدن «تار» یا «پود» بافت یک قطعه پارچه به کلی متلاشی می شود، حذف سیاست از اسلام، یا اسلام از سیاست نیز اسلام را متلاشی خواهد ساخت!

اکنون برای روشن تر شدن این حقیقت نظری به فقه اسلامی، مخصوصاً بخش فقه سیاسی اسلام می افکنیم، تا روشن شود که سیاست تا چه حد در فقه اسلامی ریشه دوانده و شاخ و برگ دارد؟

اما قبل از ورود در این بحث توجه به چند نکته لازم است:

- ۱ - محتوای علم فقه چیست؟
- ۲ - گستردگی و قلمرو علم فقه
- ۳ - اجتهاد به معنی «عام» و به معنی «خاص»
- ۴ - بطلان «تصویب» نشان می دهد که «مالاتص فیہ» در اسلام وجود ندارد، و برای هر موضوعی حکمی مقرر شده.



### ۱- محتوای علم فقه چیست؟

چنانکه می‌دانیم «فقه» از نظر مفهوم لغوی به معنی «درک و فهم» است، و «فقیه» از این نظر به کسی گفته می‌شود که دارای درک و فهم قابل ملاحظه‌ای است. قرآن در مورد تسبیح عمومی موجودات جهان می‌گوید: «وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم: «همه چیز در جهان تسبیح خدا می‌گوید اما شما تسبیح آنها را درک نمی‌کنید!» (سوره اسراء، آیه ۴۴)

و یا در مورد ویژگی‌های دوزخیان می‌گوید: «ولقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن والانس لهم قلوب لا یفقهون بها: «ما برای جهنم گروه کثیری از جن و انس را برگزیده‌ایم، از نشانه‌های آنها اینکه عقل دارند اما آن را به کار نمی‌گیرند و به وسیله آن درک نمی‌کنند» (اعراف، آیه ۱۷۹) ولی در اصطلاح علوم اسلامی «فقه» به یکنوع علم و درک خاص اطلاق می‌شود، و آن «درک و استنباط احکام فرعی از مدارک و منابع آنست»، به این ترتیب «فقیه» کسی است که بتواند هر حکم اسلامی را با مراجعه به مدارک آن به دست آورد، و این امر نیاز به آگاهی سبب علم و مختلفی دارد که بعضی آن را بالغ بر دوازده علم می‌دانند، و حداقل شش علم است که بدون احاطه بر آن کسی فقیه نخواهد شد: ادبیات عرب - لغت - رجال و درایه - تفسیر - اصول فقه - و فقه استدلالی.

البته در کنار این علوم، علوم دیگری نیز هست که در درجه دوم اهمیت قرار دارد، و یا علمی است که مانند «منطق» بیشتر جنبه وجدانی و فطری دارد. به هر حال گستردگی این علوم به حدی است که رسیدن یک فرد با استعداد به مقام یک «فقیه مطلق» نیاز به سالیان دراز فراگیری این علوم دارد و از عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین رشته‌های علمی محسوب می‌شود که گاهی شانس رسیدن به این مقام در میان یکصد نفر برای یک نفر بیش نیست!

\*\*\*

### ۲- گستردگی و شمول فقه اسلامی

یک اصل اساسی در فقه اینست که هیچ موضوعی در زندگی فردی و اجتماعی انسانها نیست مگر اینکه مشمول یک حکم فقهی می‌باشد، خواه اینکه حکمی مخصوص به خود داشته باشد. و یا از مصادیق یک حکم کلی و عمومی فقهی باشد. نه تنها برای مسائل اخلاقی، و یا آنچه مربوط به ارتباط انسان با خداست در اسلام احکامی پیش بینی شده، که در مسائل اجتماعی خواه اجتماع کوچک یعنی خانواده یا اجتماع

بزرگ، و خواه در زمینه های مادی یا معنوی، و همچنین مسائل اقتصادی و فرهنگی و سیاسی، هیچ مورد را خالی از حکمی از احکام نمی یابیم.

قرآن مجید به روشنی می گوید: ما فرطنا فی الكتاب من شیء «ما چیزی را در قرآن فرو گذار نکردیم» (انعام، ۳۸) و نیز می گوید: ونزلنا علیک الكتاب نیاناً لکل شیء «بیان همه چیز در قرآن است». (نحل، ۸۹)

اگر «همه چیز» را به مفهوم وسیع کلمه تفسیر نکنیم لا اقل همه اموری را که مربوط به سرنوشت و سعادت انسانها می باشد در بر می گیرد، و در قرآن منمکس است، به صورت یک حکم خاص و جزئی، یا تحت یک اطلاق و عموم.

و اگر می بینیم در احادیث اسلامی شدیداً مسأله «فتوا دادن یا قضاوت کردن به رأی» ممنوع شده تا آنجا که امام صادق می فرماید: من حکم برآیه بین اثین فقد کفر «کسی که به رأی خود در میان دو نفر داوری کند کافر شده است» (۱) به خاطر این است که چیزی نا گفته در فقه اسلام نیست که انسان بخواهد به رأی خود و صلاحدید خویش عمل کند.

و نیز اگر می بینیم «بدعت گذاری» شدیداً در اسلام تحریم شده یک دلیلش همین است که احکام اسلامی چنان شمولی دارد که جایی برای حکم دیگر باقی نمی گذارد. «تحریم قیاس» (حکمی را با مقایسه به حکم دیگر استنباط کردن) در روایات اسلامی و منعت شدید از آن نیز از همین رهگذر است، چرا که وقتی برای هر موضوع حکمی پیش بینی شده بود نوبتی به استنباط حکم از طریق قیاس نمی رسد.

امام باقر (ع) به یکی از یاران خود فرمود: اَباک و اصحاب القیاس فی الدین، فانهم ترکوا علم ما وکلوا به، و تکلفوا ما قد کفوه! «از آنها که به سراغ قیاس در دین می روند بپرهیز، چرا که آنها علمی را که باید فرا گیرند رها ساخته اند، و به سراغ چیزی رفته اند که از آن مستغنی هستند». (۲)

اشاره به اینکه یک فقیه اسلامی هیچ نیازی به قیاس کردن ندارد زیرا برای هر موضوعی در فقه اسلامی حکمی وجود دارد که از ناحیه پروردگار نازل شده است، منتها همانگونه که گفتیم گاهی این احکام به صورت یک سلسله اصول کلی است که هزاران حکم بر

۱- وسائل الشیعه جلد ۱۸ حدیث ۴۵ از باب ششم از ابواب صفات قاضی، در همین باب روایات دیگری به همین مضمون (به عبارات مختلف) وارد شده است.

۲- همان منبع حدیث ۴۳

آن تفریع می‌شود.

همانگونه که امام صادق (ع) فرمود: *انما علينا ان نقلی الیکم الاصول وعلیکم ان تفرعوا: «بر ما است که اصول را بر شما القا کنیم، و بر شماست که فروع را از آن به دست آورید»* (۱).

و امام «علی بن موسی الرضا» (ع) فرمود: *«علینا القاء الاصول وعلیکم التفریع: «وظیفه ما القاء اصول احکام است و وظیفه شما تفریع بر آن»* (۲).

گاهی نیز جزئیات ساده احکام به صورت مشروح در روایات اسلامی ذکر شده است، تا تصور نشود همه جا باید به سراغ کلیات رفت. حتی قرآن مجید که از نظریان قوانین معمولاً به سراغ کلیات می‌رود و بیشتر شباهت به قانون اساسی دارد گاهی چنان ریزه کاریهای احکام فقهی و جزئیات آن را بیان می‌کند که انسان حیران می‌شود:

به عنوان نمونه در آیه ۲۸۲ سوره بقره که طولانی‌ترین آیه قرآن است و در مورد تنظیم اسناد کتبی در معامله یا وام وارد شده «هیجده حکم فرعی» را یکجا در این زمینه بازگویی کند که خوانندگان می‌توانند با مراجعه به تفسیر این آیه در کتب تفاسیر بر آن آگاهی یابند. ما فکر میکنیم موضعگیری خاص قرآن در این گونه مسائل رمزی باشد به این واقعیت که در زندگی انسانها هیچ موضوعی بدون حکم اسلامی وجود ندارد، و نمونه‌اش همانست که در این آیه در زمینه تنظیم اسناد کتبی مشروحاً و با تمام ریزه کاریهایش ذکر شده است.

\*\*\*

### ۳ - اجتهاد به معنی عام و خاص

جالب اینکه فقه شیعه از این نظر صراحت بیشتری دارد: فقهای ما معتقدند همه احکام اسلامی منصوص است، و به همین دلیل با اجتهاد به معنی خاص سخت مخالفند، و اجتهاد را به معنی عام آن صحیح می‌دانند و باب آن را در همه دورانها مفتوح می‌شناسند.

توضیح اینکه: اجتهاد در احکام اسلامی دو مفهوم متفاوت دارد:

نخست اجتهاد به معنی استنباط احکام الهی از مدارک فقهی است و در این صورت با تعریفی که برای فقه ذکر شد تفاوت زیادی نخواهد داشت. مجتهد از این نظر کسی است که توانائی کافی بر استخراج تمام احکام اسلامی از کتاب و سنت دارد بی آنکه بخواهد به رأی و عقیده خود چیزی بگوید.

به این ترتیب کار مجتهد تنها منتقل ساختن احکام الهی از کتاب و سنت و دلیل عقل و اجماع، به توده های مسلمانان است، و هرگز نقش یک قانونگذار را ندارد. و به تعبیر دیگر: او قوانین اسلامی را از روی ادله درک می کند نه اینکه دخالتی در تشریح داشته باشد.

اما اجتهاد به معنی «خاص» این است که در خصوص «مالانص فیه» (یعنی در آنجائی که آیه و روایتی وارد نشده) و مجتهد نتواند از طریق قیاس حکمش را کشف کند باید طبق اطلاعاتی که درباره مصالح و مفاسد آن موضوع دارد حکم و قانونی برای آن بیندیشد و آن را به عنوان یک حکم اسلامی اعلام دارد. در حقیقت طبق این معنی، مجتهد در مواردی که منصوص نیست (مالانص فیه) حق قانونگذاری دارد و مطابق فکر خود می تواند قانونی تشریح کند! این همان چیزی است که علمای شیعه با آن مخالفند، طرفداران اجتهاد به این معنی خاص معتقدند هر حکمی که مجتهد از این طریق به دست آورد از سوی خداوند امضا می شود، و به عنوان یک حکم شرعی شناخته خواهد شد!

آنها با مشکل بزرگی در اینجا روبرو شده اند چرا که دیده اند نظر فقهاء غالباً متضوت است، ممکن است هر کدام حکمی را در آن مورد خاص در نظر بگیرند، و این حکمها با یکدیگر متضاد باشد.

آیا ممکن است برای یک موضوع در اسلام دو حکم متضاد وجود داشته باشد و در عین حال هر دو «حکم الله» محسوب شود؟!.

آنها برای شکستن این بن بست متوسل به نظریه «تصویب» شده اند، و گفته اند چه مانعی دارد که این احکام متضاد همه حکم الهی باشد منتها هر یک درباره مجتهدی که آن را پذیرفته و مقلدین او رسمیت دارد! نتیجه مجموع این سخن آن خواهد بود که «حکم الله واقعی» در این گونه موارد متعدد است و هر گروهی طبق اجتهاد خود دارای حکم خاصی خواهند بود، با اینکه موضوع یکی بیش نیست و مسأله هم یک مسأله بیش نیست!

#### ۴- بطلان «تصویب»

اما علمای شیعه با الهام از مکتب اهل بیت (ع) «تصویب» را به این معنی انکار کرده اند، و آن را از جهات مختلف نادرست و ناروا می دانند زیرا:

۱- اعتقاد به این نوع اجتهاد و نتیجه آن یعنی تصویب، مفهومی ناقص بودن آئین اسلام، و عدم پیش بینی همه نیازمندیها در آنست. مفهومی این است که خداوند در تکمیل آئین خود از افکار مردم کمک گرفته است، در حالی که او به همه چیز آگاه است، و از

نیازمندیهای همه انسانها تا دامنه قیامت با خبر است. او می تواند اصول و ضوابطی را در اختیار دانشمندان امت بگذارد که همه نیازهای قانونی خود را با توجه به این اصول دریابند (همانگونه که گذارده است).

بنابراین معنی ندارد که در «مالا نص فیه» اختیار قانونگذاری به افراد داده شود، اصولاً در یک آئین کامل «مالا نص فیه» معنی ندارد.

امیرمؤمنان علی (ع) در گفتار معروفش در «نهج البلاغه» با بیانی بسیار رسا به این امر اشاره کرده چنین می گوید:

ترد علی احدهم القضية فی حکم من الاحکام فیحکم فیها برأیه، ثم ترد تلك القضية بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلاف قوله، ثم یجتمع القضاة بذلك عند الامام الذی استقضاهم، فیصوب آرائهم جمیعاً، و الههم واحد، و نیتهم واحد، و کتابهم واحد، فأمرهم الله - سبحانه - بالاختلاف فأطاعوه؟ ام نهامهم عنه فمعصوه؟ ام انزل الله سبحانه دیناً ناقصاً فاستعان بهم علی اتمامه؟ ام كانوا شرکاء له فلهم ان یقولوا و علیه ان یرضی؟! ام انزل الله سبحانه دیناً تاماً فقصّر الرسول (ص) عن تبلیغہ و ادائه؟! والله سبحانه یقول «ما فرطنا فی الکتاب من شیء» «وفیه بیان لکل شیء».

«گاه یک دعوا مطرح می شود و یک قاضی به رأی خود حکم می کند، عین همین جریان نزد قاضی دیگری عنوان می گردد او برخلاف اولی رأی می دهد. سپس همه آنها نزد پیشوایشان که آنها را به قضاوت منصوب داشته گرد می آیند. او رأی همه آنها را تصویب می کند، و فتوای همگان را درست می شمارد، در حالی که خدای آنها یکی است، پیغمبرشان یکی، و کتابشان یکی!»

آیا خداوند سبحانه آنها را به اختلاف فرمان داده و آنها اطاعتش کرده اند؟ یا آنها را از اختلاف نهی فرموده و معصیتش نموده اند؟! یا اینکه خداوند دین ناقصی نازل کرده و در تکمیل آنها از آنها استمداد جسته است؟!.

یا اینکه آنها شریک خدایند، حق دارند بگویند، و بر خدا لازم است رضایت دهد؟! یا اینکه خداوند دین کاملی نازل کرده، اما پیامبر (ص) در تبلیغ و ادای آن کوتاهی ورزیده است؟ یا اینکه خداوند می فرماید: «ما در قرآن چیزی را فرو گذار نکردیم». و نیز می فرماید: «در قرآن بیان همه چیز آمده است» (۱)

•••

۲ - لازمه دیگر این سخن ناهماهنگی امت است چگونه ممکن است آئینی که اساس و پایه آن را توحید تشکیل می دهد از قانون واحدی تبعیت نکند، و به افراد حق دهد که قوانین متضادی به اصطلاح در «مالانص فیه» مطابق فکر و سلیقه خود تشریح کنند؟! این طرز نا هماهنگی نه تنها در آئین آسمانی توحیدی قابل قبول نیست که در قوانین بشری نیز قابل تحمل نمی باشد، چرا که همه جا به وحدت قانون و وحدت رویه دعوت می کنند و لا اقل دور هم جمع می شوند و قانون واحدی تشریح می کنند. اصولاً تضاد قوانین در موضوع واحد، در جامعه واحد، ارزش قانون را از بین می برد، و اعتماد را از آن سلب می کند.

\*\*\*

۳ - ما در مباحث لزوم بعثت پیامبران همیشه می گوئیم ادراکات انسان از رسیدن به قوانین کامل عاجز است و قانونگذار حقیقی تنها خدا است که انسان را آفریده، و تمام نیاز جسم و جان او را میداند، از آینده و گذشته او که در چگونگی نیازهای امروزش مؤثر است با خبر است.

چگونه ممکن است ناگهان این اصل اساسی را رها کرده، و بگوئیم فقیه حق دارد مطابق فکر و سلیقه خود، در مواردی که دسترسی به نص ندارد جعل قانون کند، نه تنها به صورت شورائی بلکه فرد فرد دارای چنین حقی هستند، اگر چنین است دیگر چه لزومی برای بعثت پیامبران می باشد؟

\*\*\*

۴ - اصولاً «مالانص فیه» وجود ندارد، و به عبارت روشنتر ما در هیچ مسأله فقهی به چیزی برخورد نمی کنیم که در عموم و خصوص کتاب الله و سنت و دلیل عقل و اجماع داخل نباشد. اگر ما سراسر مباحث فقهی را بررسی کنیم در هیچ مورد به چنین چیزی برخورد نخواهیم کرد.

اساساً به گفته علمای «اصول» آنجا که دست ما به ادله قطعی و امارات معتبر ظنی نرسد «اصول عملیه» حاکم است، و می دانیم مجاری اصول عملیه به اصطلاح «حصر عقلی» دارد، یعنی موردی پیدا نخواهد شد مگر اینکه در یکی از این اصول چهارگانه (اصل برائت - اصل احتیاط - اصل تخییر، و اصل استصحاب) وارد است به این ترتیب جایی برای اجتهاد به معنی قانونگذاری فقیه در احکام اسلام باقی نخواهد ماند.

\*\*\*

از مجموع آنچه گفتیم چنین نتیجه می‌گیریم که از نظر فقه اسلامی - بویژه بادر نظر گرفتن مکتب فقهی اهل بیت - احکام و قوانین اسلامی سراسر زندگی بشر را دربر گرفته، و همه نیازمندیهای انسانها در «قواعد کلیه» یا «احکام جزئی» وارد است.

آیا چنین برداشتی از فقه اسلام به ما اجازه می‌دهد که مسائل سیاسی را که مهم‌ترین بخشهای زندگی بشر را تشکیل می‌دهد از دین جدا بدانیم و یا دین را از سیاست تفکیک کنیم

مسائل سیاسی از مهمترین مسائلی است که زیر پوشش کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل است و هیچ مسأله سیاسی را نمی‌توان یافت که حکمی در اسلام برای آن تعیین نشده باشد.

البته کلی و عمومی بودن بسیاری از این احکام به فقیه میدان می‌دهد که نیازمندیهای هر عصر و زمان را در پرتو این احکام از طریق «تطبیق کلی بر فرد» دریابد، و اهداف اسلام را در آن پیاده کند.

اسلام اگر خدای نخواست هر چیز از دستش برود، ولی فقهش به طریقه موروث از فقهاء بزرگ بماند به راه خود ادامه خواهد داد، ولی اگر همه چیز بدستش آید و خدای نخواست فقهش به همان طریقه سلف صالح از دستش برود راه حق را نتواند ادامه دهد.

از پیام حضرت امام بمناسبت پنجمین سالگرد  
پیروزی انقلاب اسلامی شنبه ۲۲ بهمن ۱۳۶۱

# در قانون اساسی

محمد یزدی

۲

متن حکم مبارک حضرت امام در رابطه با احکام ثانویه

بسم الله الرحمن الرحيم

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام میشود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است پس از تشخیص موضوع بوسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به «موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع خود بخود لغو میشود» مجازند در تصویب و اجرای آن. و باید تصریح شود که اگر هر یک از متصدیان اجرا، از حدود مقرر تجاوز نمود، مجرم شناخته میشود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی میشود.\*

## تشخیص ضرورت و احکام ثانویه

مسأله اراضی شهری با گذشت از فراز و نشیبهای سیاسی به محیط قانونگذاری راه یافت، شکل مسأله بقدری بین و آشکار بود که نیازی به تأمل نداشت و اظهار رأی و تصمیم گیری آسان بود زیرا اگر از دیدگاه حکم اولیه بررسی می شد جواب منفی بود و اگر به حکم ثانویه ارجاع داده می شد مثبت، و طبعاً مسأله احکام اولیه و ثانویه و شناخت آنها و کاربرد این احکام مطرح شد. و چون یک مسأله ای کاملاً علمی و فنی بود در مقالات و مصاحبه ها و اظهار نظرها ماهیت خود را نشان داد و بخاطر فشارهای شرایط اجتماعی و کششهای مختلف سیاسی و گفتگو و دقت بیشتر، چهره روشنتری پیدا کرد. از طرفی در کنار حقوقی که قانون اساسی به مجلس شورای اسلامی داده بود یک حق طبیعی دیگر برای آن روشن شد، و یا حضرت امام به آن دادند که روی ماهیت این حق جدید، در گفتگوها و مصاحبه ها و مقالات، حرکتها و مانورهای انجام شد که مادر این مقاله بطور خلاصه ماهیت این حق جدید را که در عمل مراحل تکاملی خود را پیموده و همچنین عمر آن را بررسی می کنیم. در حله اول این سؤال مطرح است:



که آیا با پایان یافتن این دوره مجلس شورای اسلامی عمر این حق نیز پایان می‌یابد؟ یا به شکل قانونی است که با تغییر مجلس و جابجائی نمایندگان تغییر نمیکند چون حق به نفس مجلس داده شده؟ و آیا سیطره تاریخی این حق همپای دوام و بقای عمر اجازه دهنده است؟ یا تصرفی است از طرف ولیّ امر که آثار آن برای همیشه باقی است

• • •

### احکام اولیه در اسلام

مقصود از احکام اولیه دستوراتی است که برای مسلمانان در شرایط طبیعی و عادی آمده است بدون آنکه زمان یا مکان یا شرایط خاصی در نظر گرفته شده باشد چه در عبادات مثل نماز، روزه، حج و... و چه در سیاسات مثل حدود، دیات، قضاء، دفاع و یا سایر احکام مثل حرام بودن گوشت خوک و خنزیر و خرچنگ و... و حلال بودن گوشت مرغ و ماهی و گاو و گوسفند و حلال بودن آب و حرام بودن شراب حلال بودن خرید و فروش و حرام بودن ربا (۱) حرام بودن تصرف غیرمجاز در اموال دیگران و حلال بودن با اذن و اجازه و... که تمام این احکام مربوط به شرایط عادی است.

حال اگر برای کسی یا کسانی شرایطی پیش آمد (که طبعاً این شرایط و حالات که همیشه است و نه شامل عموم می‌شود) مثل اضطراب، ضرر، و حرج، در این حالات قسمتی از تکالیف دسته اول برداشته می‌شود و بجای آنها احکام دیگری قرار می‌گیرند.

بعنوان مثال در حالت اضطراب میتوان از غذاها یا مایعات حرام بمقدار ضرورت و رفع خطر استفاده کرد ولیکن پس از عادی شدن وضع و رفع خطر باز همان حکم اولی حرمت بر می‌گردد. (۲)

• • •

### ملاک احکام ثانوی

درست است که اگر احکام تابع ملاکات و مصالح و مفاسد خود باشد که حتماً چنین است - (۳) حرمت بدون ضرر معنی ندارد و حلیت حتماً بمعنی بی ضرری است، اما در صورت

۱ - احل الله البیع و حرم الربا.

۲ - مقصود از برداشته شدن حکم اولی و بجای آن قرار گرفتن حکم ثانوی یا برگشتن حکم اولی مرحله فعلیت است که با اجازه ارتکاب در مورد ضرورت، حرج و ضرر، اصل حکم اولی باقی است و تنها فعلیت آن برداشته می‌شود.

۳ - چنانچه در بخشهای اصولی ثابت شده است.

اضطرار، معنی کنار رفتن حرمت و آمدن حلیت این نیست که غذا و مایع حرام دیگر ضرر ندارد بلکه زیان و ضرر آن در برابر ضرری بزرگتر قرار گرفته که به نسبت، ناچیز شمرده میشود و به ناچار به حکم قانون عقلی برای دوری از زیان بیشتر باید ضرر کمتر را پذیرفت و به هنگام دوران امر بین این دو در شکل قانون اهم و مهم بحکم عقل اهم تقدم پیدا میکند و با بودن ملاک حکم اولی - در ظاهر جواز و حلیت - به شکل حکم در مرحله دوم قرار میگیرد.

و به همین ترتیب احکامی که روی موضوعات مخترعه شرعیه آمده اند و تابع مصالح و مفاسد خود هستند که در مسأله غضب و انقاذ غریق و نماز و تطهیر مسجد بحث شده است.

\*\*\*

روشن است که این احکام تابع این حالات و روی همین موضوعات قرار دارند و چون این حالات **موقت و محدود** هستند این احکام نیز موقت و محدود خواهند بود و طبعاً در ظرف و اندازه موضوع خود هم قرار خواهند گرفت که «الضرورات تنقذ بقدرها» یعنی وقتی اضطرار یا ضرر و حرجی پیش آمد نه چنین است که حرمت بطور مطلق برداشته و جواز گذاشته شود. و حتی در مواردی که ضرورت تنها نسبت به حکم تکلیفی باشد حکم وضعی بجای خود باقی می ماند مثلاً در مواردی که بحکم ضرورت از اموال دیگران بدون رضایت آنها استفاده میشود این جواز بمعنی سلب ملکیت نیست و باید جبران خسارت بشود.

البته روشن است که این احکام در این حالات نیز احکام اسلامی است و تنها به دلیل آنکه در مرحله دوم قرار گرفته اند از آنها با احکام ثانویه تعبیر میشود.

\*\*\*

### دو حکم روی یک موضوع یا دو موضوع و دو حکم؟

ممکن است تصور شود بیماری و سفر چون ضرر و حرج حالاتی عارضی هستند و احکامی که روی این موضوعات هم میآید تابع آنها است که با پایان یافتن سفر یا بیماری و همچنین ضرر و حرج احکامشان هم پایان مییابد. و بدین ترتیب باید حکم بیمار و مسافر هم حکم ثانویه باشد در صورتیکه فقط احکام مورد ضرر و حرج و اضطرار را احکام ثانویه میدانیم اما حکم مسافر و بیمار، و حتی تیمم برای کسی که آب برای او ضرر دارد از احکام اولیه است.

برای روشن شدن مطلب، باید بگوئیم: دقت در نکته ای که به آن اشاره رفت قضیه را روشن میسازد که احکام تابع ملاکات و مصالح و مفاسد در موضوع خود هستند و در موارد احکام ثانویه تراحم دو ملاک و تقدم اهم بر مهم وجود دارد اما در مسأله سفر و بیماری این چنین نیست که ملاک قصر و ملاک اتمام با هم برخورد و تراحم داشته باشند و یا ملاک وضوء و تیمم در

یک موضوع جمع و مزاحم یکدیگر باشند، بلکه نماز تمام و روزه گرفتن مربوط به ایام حضر است و نماز شکسته و قضای روزه مربوط به سفر (۱) که دو حکم روی دو موضوع قرار دارد و هر یک ملاک مخصوصی به خود را دارند اما در مورد اضطرار و حرج آن غذا یا شراب حرام زیان و ضرر خود را که ملاک حرمت بوده حتی برای شخص مضطر و مورد حرج دارد و تنها به دلیل وجود ضرر زیادتر این ضرر بر اساس قانون اهم و مهم تحمل می شود.

یعنی برای کسیکه مسافر است هیچ مصلحتی جز همان ملاک نماز قصر وجود ندارد برای کسیکه بیمار است و تیمم میکند یا نماز را نشسته میخواند هیچ مصلحتی جز ملاک تیمم و نماز نشسته وجود ندارد، اما برای کسیکه غذا یا شراب حرام را بحکم ضرورت و اضطرار یا حرج میخورد و یا تصرف در مال دیگران میکند همان مفسده ای که ملاک حرمت بوده وجود دارد و تنها به دلیل مزاحم، حکم تکلیفی حرمت در ظرف وجود این مزاحم و به اندازه آن برداشته میشود که در واقع دو حکم روی یک موضوع است و در یک کلام برای جدا کردن احکام ثانویه از احکام اولیه ای که با تغییر موضوع تغییر حکم میدهند باید به ملاک مراجعه نمود و نظر شرع را بدست آورد که در موارد احکام ثانویه دو حکم روی یک موضوع آمده اند و به دلیل مزاحم مفسد یا مصالح در موضوع و با ملاحظه قانون اهم و مهم، یکی مقدم شده اما در قسم دیگر هر حکمی مربوط به موضوع خود، بر اساس ملاک خویش است.

• • •

#### تشخیص موضوع و حق مجلس شورای اسلامی

با توجه به این مقدمه میدانیم که تشخیص موضوع چنین احکامی (احکام ثانویه) در مسائل فردی و شخصی کاملاً ساده و راحت است شخص خود میفهمد که با داشتن زخم معده روزه زیان دارد، یا در شرائطی است که اگر از آن غذا یا شراب حرام استفاده نکند از گرمسنگی یا تشنگی میمیرد، اما در مسائل اجتماعی و سیاسی موضوع به این سادگی نبوده و تشخیص آن آسان نیست.

بعنوان مثال گرفتن خانه و زمین مردم و تصرف در اموال آنان بدون رضایت ابتداءً جائز نیست، اما اگر یک ضرورت اجتماعی یا اقتصادی، سیاسی و... ایجاب کند مثل احداث راه و جاده ضروری، عبور خط فشار قوی برق، لوله گاز، آب، کابل تلفن یا ساختمان مرکز تقویت و امثال اینها که طبعاً باید در نقطه معین و مسیر و فاصله مشخصی قرار گیرد و تغییر نقطه یا

۱- ... فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر...

مسیر از نظر ایمنی، حفاظتی، فنی و... مقدور نیست، تصرف در این زمین و خانه و مال ضرورت پیدا میکند و در حدود و اندازه ضرورت بدون رضایت هم جایز میشود البته نه مجاناً و بلاعوض.

حال تعیین یک نقطه و مسیر مشخصی برای این قبیل کارها تابع نظر شخصی یک فرد نبوده و لازم است متخصصین فن نظر بدهند که پس از نظر آنان موضوع محقق میشود و حکم جواز تصرف بر آن، مترتب میگردد.

در یک مسأله سیاسی هم که مربوط به اراده جامعه است باید کسانی که در جریان امور سیاسی کشور هستند نظر بدهند که آیا چنین حالات غیرعادی وجود دارد یا نه؟ در حدی که اگر فلان اقدام انجام نگیرد نظام جمهوری اسلامی آسیب می بیند و یا نظم اجتماعی مختل میشود؟ (۱) که در حد حفظ نظام و جلوگیری از اختلال، انجام آن اقدامی که ابتداءً جایز نبود جایز میشود مثل اجازه یا منع احداث کارخانه بطور مطلق یا در نقطه مشخص و با شرایط خاص، ایجاد راه یا بزرگراه در مسیر مشخصی، حفر چاه های عمیق و نیمه عمیق یا منع آن، یا قیمت گذاری و کنترل خرید و فروش بعضی کالاها و اجازه یا منع بعضی شغلها و معاملات.

\*\*\*

#### اجازه امام به مجلس شورای اسلامی

مجلس شورای اسلامی به حکم اصل چهارم قانون اساسی تنها در چهار چوبه مقررات اسلامی حق قانونگذاری دارد.

بر اساس احکام ثانویه هم که روی موضوعات خود احکام اسلامی هستند میتواند قانونگذاری کند، اما مسأله تشخیص و تحقق موضوع که جنبه فنی دارد مورد بحث قرار نمیگیرد، کسانی مدعی هستند که ضرورت وجود ندارد یا در حدی که بر اساس نظام جمهوری اسلامی ضربه بزند یا موجب اختلال نظام شود نیست، و دیگران مدعی میشوند که ضرورت در همین حد وجود دارد.

قانون اساسی که حق قانونگذاری را طبق اصل هفتاد و یک در عموم مسائل به مجلس شورای اسلامی داده نسبت به تشخیص این قبیل موضوعات که احکام ثانویه بر آنها مترتب

۱- فتوای امام از تحریر چنین است: «للامام علیه السلام ووالی المسلمین ان یعمل ما هو صلاح للمسلمین من تثبیت سعر او صنعة او حصر تجارة او غیرها مما هو دخیل فی النظام وصلاح للجامعة».

(جلد دوم تحریرالوسیله ص ۶۲۶)

میشود ساکت است.

مجلس شورای اسلامی میتواند به دولت اجازه بدهد تا سده، راه، شبکه برق رسانی، سوخت رسانی و... احداث کند و اجازه خرید و تصرف در املاک و اموال دیگران را در صورت ضرورت تصویب کند، اما اینکه ضرورت وجود دارد یا نه این خود مسأله دیگری است. در اینجا حضرت امام با اعتماد به ایمان و قدرت تشخیص مجلس این حق را به آن داده‌اند که اگر مجلس تشخیص داد که ضرورت اضطرار یا حرج و... در جد حفظ نظام و جلوگیری از اختلال نظم وجود دارد این تشخیص میتواند موضوع حکم قانونی بشکل محدود و موقت قرار گیرد.

در حقیقت چون مجلس شورای اسلامی با همه مسائل سیاسی اجتماعی کشور آشنایی دارد، اگر نسبت به تحقق موضوع نظر داد، این نظر میتواند مبنای قانونگذاری قرار گیرد، که به نظر ما این همان رجوع به خبره و اماره است و راهنما بودن نظر اهل فن در مسأله مربوط به آنان است که خود یک امر عقلانی است و همانطور که در سائر امور به اهل فن مراجعه میکنیم و به نظرشان اعتماد میشود در مسائل سیاسی اجتماعی هم اهل فن، نمایندگان مجلس شورای اسلامی هستند و به تشخیصشان اعتماد میشود.

روشن است که این اعتماد و قبول خبرگی و صلاحیت تشخیص موضوعات سیاسی اجتماعی در مراحلی مثل ضرر، حرج، ضرورت و اضطرار نسبت به مجلس شورای اسلامی اظهار شده نه یک یا چند نماینده و این دهمین حقی است که مجلس دارد. (۱)

• • •

#### حق مجلس شورای اسلامی روشنتر شد

همانطور که میدانید نظرات مجلس شورای اسلامی بر اساس آئین نامه داخلی در مواردی که نصاب معینی ذکر نشده باشد مبنی بر همان اکثریت مطلق است که نصف بعلاوه یک حاضرین کافی است، اما در مسائلی که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، نصاب بالاتری لازم دانسته شده که طریقیّت و اماریت آن قوی‌تر باشد مثل نظر در باره خود آئین نامه داخلی که طبق ماده باید با دو سوم آراء باشد. (۲)

۱- حقوق نه گانه قبلی در مقاله اول بررسی گردید.

۲- متن ماده به این صورت است: «مصوبات مجلس با رأی موافق اکثریت مطلق حاضرین صاحب رأی معتبر است، مگر در مواردی که در قانون اساسی و این آئین نامه نصاب دیگری معین شده باشد».

(ماده ۱۳۸ از آئین نامه داخلی مجلس شورای اسلامی)

در اینجا هم بدلیل اهمیت مساله و بخصوص با تجربه ای که در لایحه اراضی شهری در مجلس شورای اسلامی بدست آمد حضرت امام در دیدار با نمایندگان مجلس حد نصاب ر مشخص فرموده اند که منظور تشخیص در حد معنی به است که اقلأ دو سوم باشد تا به سادگی با این مسأله برخورد نشود.

\*\*\*

### این حق برای مجلس شورای اسلامی اجازه است یا قانون؟ در اینجا دو نکته دیگر قابل توجه است

اول آنکه آیا حضرت امام با استفاده از مقام ولایت حقی را که قانون اساسی به قوه مقننه نداده [ البته نفی هم نکرده ] داده اند؟ که اگر چنین باشد سؤال دوم مطرح میشود که آیا این حق به مجلس شورای اسلامی در این نظام داده شده و فرقی بین نمایندگان دوره اول یا دوره های بعدی نیست و یا این حق به لحاظ اعتماد بخصوص نسبت به این نمایندگان که مورد شناخت هستند داده شده که طبعاً با پایان یافتن این دوره حق مذکور هم پایان می یابد مگر آنکه مجدداً داده شود و یا اینکه از طرف حضرت امام اعمال ولایت و اعطاء حقی نبوده و اصولاً بیان یک امر عقلانی کلی است یعنی همانطور که در تمام مسائل زندگی در موارد فنی و تخصصی به اهل آن مراجعه میشود در تشخیص ضرورت های سیاسی و اجتماعی هم مجلس شورای اسلامی اهل فن و خیره بوده و نظر آن بعنوان اماره عقلانی مورد توجه قرار میگیرد که در این صورت اشاره به وجود یک حق کاملاً طبیعی و عقلانی شده است که در قانون اساسی شاید بدلیل وضوح و روشنی آن تصریح نشده، که در این صورت اختصاص به همین دوره نخواهد داشت و در تمام دوره ها، مجلس شورای اسلامی حق تشخیص موضوع را دارد و نیازی به ذکر مجدد از طرف رهبری نیست. و یا مقام رهبری این اجازه را با استفاده از حق ولایت به خصوص به این مجلس یا بطور کلی به مجلس شورای اسلامی داده اند که در این صورت عمر آن به درازای عمر اجازه دهنده خواهد بود.

بنظر من مطلب از این قرار است که این خود حق طبیعی مجلس شورای اسلامی است و میتوان در ردیف حقوق نه گانه قبلی نام برد و اختصاص به دوره مشخصی ندارد زیرا که تخصص مجلس این حق را به آن داده است.

\*\*\*

### حقوق شورای نگهبان محفوظ است

نکته دوم آنکه در موارد احکام ثانویه پس از آنکه مجلس شورای اسلامی با استفاده از

این حق و تشخیص موضوع، قانونی را تصویب نمود و طبق اصل نود و چهارم به شورای محترم نگهبان فرستاد، شورای نگهبان که باید روی کلیه مصوبات مجلس نظر داده و عدم مخالفت آنها را با شرع و قانون اساسی کنترل کند در موضوع و تحقق یا عدم تحقق آن نظر نخواهد داد، بلکه با فرض تحقق موضوع بررسی نموده که حکم آن مخالف شرع یا قانون اساسی نباشد چه آنکه تشخیص موضوع، تصویب نیست، اما ترتب حکم بر موضوع نیاز به حکم و تصویب دارد و ترتیب حکم بر موضوع مصداق مصوب است، و در شماع کار شورای محترم نگهبان قرار میگیرد و در یک گلام بهره گیری مجلس شورای اسلامی از این حق طبیعی و عقلانی خود تأثیری در محیط حقوقی و قانونی شورای محترم نگهبان نداشته و ندارد.

شماع حقوقی و قانونی شورای محترم نگهبان و نظرات فقهی آنان را به یاری خداوند در

شماره بعد بحث خواهیم نمود.



# اخلاق تحلیلی

بسم الله الرحمن الرحيم

## محدوده ارزشهای اخلاقی

اخلاق، همهٔ خصلتها و صفات اکتسابی نفسانی انسان را در بر می‌گیرد، رهنمودهای اخلاقی، اختصاص به صفتی از صفات انسان ندارد بالاتر از آن پاره‌ای از خصلتهای روحی می‌تواند تمام اعمال و رفتار انسان را زیر جاذبه‌های خود قرار دهد. و اگرچه رفتار انسان موضوع علم اخلاق نیست ولی حالت انقیاد و اطاعت نسبت به ذات پاک خدا، یا محبت به آن حقیقت بی‌همتا از صفات روحی انسان‌های بزرگ است که مطابق وسعت دیدگاههای آنان این حالت‌ها توسعه می‌یابد و به دنبال این توسعه‌های خلقی و روحی رفتار آنان در مسیر عینیت بخشیدن این خصلتها قرار می‌گیرد و به آنجا منتهی می‌شود که کاری را انجام یا ترک نمی‌کنند جز آنکه به فرمان خدا و یا در مسیر رضایت الله سبحانه و تعالی بوده باشد. و از این مهمتر نیروهای باطنی هم مجذوب محبت خدا قرار می‌گیرند، تا آنجا که دیگر آرزویی جز توفیق لقاء خدا در سر ندارند و به غیر از خدا فکر نمی‌کنند و چیزی جز رضایت او نمی‌طلبند و سرانجام روح انسانی در همهٔ مراتب خویش از عقل و قلب و نفس، زیر پوشش ارزشهای اخلاقی قرار می‌گیرد. و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد<sup>۱</sup>.

در این شرایط است که هدایت تامهٔ قرآن نصیب چنین انسانی می‌گردد و از همهٔ ظلمتها و تاریکیها خارج می‌گردد و به وادی نور مطلق و صراط مستقیم قدم می‌نهد.

یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام ویخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و



### بهدیه‌ی صراط مستقیم<sup>۱</sup>.

و چون در کتابهای اخلاقی پیرامون موضوع علم و اخلاق توضیح کافی داده نشده و در این رابطه خلط‌هایی هم به عمل آمده است، در این مقاله برآن شدیم که آنچه بزرگان از علماء اخلاق در تبیین موضوع علم اخلاق نوشته‌اند بیاوریم و بعد به توضیح آن پردازیم.

### موضوع علم اخلاق

۱ - ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق می‌نویسد: «الخلق حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فکر ولا روية» خلق ملکه نفسانی است که نفس را بدون نیاز به فکر و تأمل به سوی رفتار و اعمال می‌کشاند.

۲ - غزالی در احیاء العلوم می‌نویسد که: «از جمله علوم شرعی علوم مربوط به مصالح اخروی است و آن علم به حالات قلب و اخلاق ناپسند و اخلاق خوب قلبی است»<sup>۲</sup>.

۳ - محقق بزرگوار خواجه نصیر الدین طوسی رضوان الله علیه می‌نویسد: «علم اخلاق» علمی است به آنکه نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و اقوال که به اراده از او صادر شود جمیل و محمود بود، پس موضوع این علم، نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به حسب اراده او و چون چنین بود اول باید معلوم باشد که نفس انسانی چیست؟ و غایت کمال او در چیست؟ و قوت‌های او کدام است؟ که چون آنرا استعمال بر وجهی کند که باید کمال و سعادت که مطلوب او است حاصل آید و آن چیز که مانع او باشد از وصول بدان کمال تا بر جمله تزکیه و تدسیه او که موجب فلاح و خیریت او بود مطلع شود، چنانکه فرموده است عزّ اسمه «و نفس و ما سويها فالهما فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها»<sup>۳</sup>.

۴ - ملا محسن فیض رحمة الله می‌فرماید: «علم اخلاق عبارت از علمی است که به کمک آن از حالات مختلف قلب اطلاع حاصل می‌شود»<sup>۴</sup>.

۵ - مرحوم ملا محمد مهدی نراقی می‌نویسد: «صفاتى که با روح انسانی منافات دارد و

۱ - سورة مائده، آیه ۱۶

۲ - محجة البيضاء، ج ۱ ص ۴۹ - ۴۸

۳ - اخلاق ناصری ص ۱۷ - ۱۶

۴ - کتاب حقائق، ص ۳۱

موجب ناراحتی آن است رذیله‌های اخلاقی است که سبب هلاکت و بدبختی آن خواهد شد و صحت و سلامتی روح انسانی به رجوع آن به سوی فضائل اخلاقی است که موجب خوشبختی و سعادت و وصول آن به مقام قرب الهی می‌گردد و علمی که در صدد بیان این رذائل اخلاقی و معالجه آنها است آن علم اخلاق است»<sup>۱</sup>.

۶ - مرحوم سید عبدالله شبر می‌نویسد: خلق (به ضم خاء) همان صورت باطنی انسان است چنانکه خلق (به فتح خاء) همان صورت ظاهری انسان است، گفته می‌شود فلانی خلق و خلقتش خوب است یعنی ظاهر و باطن او خوب است برای هر یک از ظاهر و باطن انسانی صورتی است که زشت یا زیباست، پس خلق (به ضم خاء) عبارت از چگونگی و خصوصیات نفس انسانی است که ثبات و دوام دارد و به سهولت و آسانی موجب صدور افعال می‌گردد بدون این که نیازی به فکر و تأمل باشد اگر در اثر این حالت و خصوصیت نفسانی افعالی صادر شود که از نظر عقل و شرع خوب و پسندیده است آن خصوصیت نفسانی اخلاق خوب نام دارد و اگر به عکس افعالی صادر شود که زشت و ناپسند است آن خصوصیت نفسانی اخلاق بدنام خواهد داشت»<sup>۲</sup>.

۷ - ملا احمد نراقی رحمه الله می‌نویسد: «و خود ظاهر و روشن و ثابت و مبین است که دفع صفات ناپسند و کسب ملکات ارجمند موقوف بر شناختن آنها و اصول و اسباب هر یک و کیفیت معالجات مقرر است و متکفل بیان تفصیل این مطالب علمی است که تعبیر از آن به علم اخلاق و حکمت خلقیه می‌نمایند»<sup>۳</sup>.

۸ - مرحوم استاد علامه آیه الله سید محمد حسین طباطبائی رضوان الله علیه می‌فرماید: «علم اخلاق فنی است که از ملکات انسانی مربوط به نیروهای نباتی و حیوانی و انسانی بحث می‌کند و فضائل ملکات را از رذائل آنها جدا و ممتاز می‌سازد تا انسان بتواند بواسطه تجلی و انصاف به فضائل اخلاقی سعادت علمی خود را تکمیل نماید و در نتیجه افعال و رفتاری داشته باشد که موجب ستایش عموم و مدح مجتمع انسانی گردد».

البته آنچه به عنوان هدف علم اخلاق ذکر شد به عقیده علماء اخلاق یونان بوده است ولی از نظر ما هدف اخلاق اسلامی، ابتغاء وجه الله است نه رسیدن به مدح و ثنای اجتماعی و نه به

۱ - جامع السعادات، ج ۱ ص ۵

۲ - کتاب الاخلاق، ص ۱۰

۳ - معراج السعاده، ص ۹ چاپ ۱۳۰۶

فضیلت و کمال انسانی».<sup>۱</sup>

### نقد و توضیح:

الف - همه تعاریف در این مطلب اتفاق دارند که موضوع علم اخلاق روح انسانی است به اعتبار صفات و ملکاتی که عارض بر آن می شود و همچنین اخلاق جمع خلق و به معنای ملکه و صفت ثابت و راسخ و اکتسابی روح انسان است، بنابراین اطلاق اخلاق به افعال و رفتار خارجی که موجب مدح یا ذم یا به خصوص افعالی که موجب مدح است خلاف اصطلاح علماء اخلاق است.

نویسنده کتاب «الاخلاق عند الامام الصادق» می نویسد: «علماء اخلاق در اعمال و رفتار اختیاری انسان بحثی ندارند و اگر در باره آنها به بحث و گفتگو بنشینند به عنوان ثانوی است و از این جهت است که آنها مظهر خارجی صفات و ملکات نفسانی انسان می باشد و به بخاطر این است که عمل و رفتار در تهذیب صفات نفسانی در صورتی که انحرافی در کار باشد یا در انحراف صفات نفسانی در صورتی که استقامتی در کار باشد تأثیر بسزائی دارد، گرچه استاد احمد امین اصرار دارد که عمل و رفتار جزء موضوع علم اخلاق است».<sup>۲</sup>

پس اطلاق اخلاق بر اعمال و رفتار مسامحی و مجازی و از باب تسمیه الشیء باسم سببه است، زیرا اعمال و رفتار انسان بر خاسته از ملکات و صفات نفسانی است و از همین جا روشن می شود که اطلاق خوش اخلاق بر کسی که خوش برخورد است مسامحی است، زیرا برخورد، فعل و رفتار خارجی است و ربطی به خلق که صفت نفسانی است ندارد و این اطلاق به اعتبار سبب آن که مهر و مودت قلبی و تواضع درونی است می باشد لذا آدم خوش برخوردی که روشن شود منظورش از این کار جلب منفعت است و در اظهار خوش برخوردی تزویر می کند کارش نفاق و تزویر است و خوش اخلاق نبوده بلکه بد اخلاق است که نفاق و تزویر می کند و به هر صورت نباید موضوع علم فقه را که اعمال و رفتار انسان است با موضوع علم اخلاق که نفس انسان به اعتبار صفات آن است خلط کرد، هر کدام از علوم موضوعی جداگانه برای خود دارند.

البته برخی از فضائل نفسانی از قبیل فضیلت اتقیاد و اطاعت خدا و محبت خدا می تواند

۱ - به میزان جلد ۱ ص ۳۷۹ - ۳۷۶ رجوع کنید

۲ - به الاخلاق عند الامام الصادق (علیه السلام) ص ۱۷ - ۱۸ رجوع کنید

تمام اعمال و رفتار انسانی را زیر پوشش ارزشهای اخلاقی ببرد به این معنا که کاری را بدون رضایت الله سبحانه و تعالی انجام ندهد، بدین ترتیب همه کارها ارزش اخلاقی خواهد داشت.

ب - روح انسانی مراتب و نیروهای مختلفی دارد<sup>۱</sup> از جمله نیروی ادراکی و قوه عاقله و قوه غضبیه و قوه شهویه است و روح انسانی با همه مراتب خود موضوع علم اخلاق است، تهذیب قوه عاقله و نیروی ادراکی انسان به این است که به آسانی بتواند میان حق و باطل و خوب و بد را تشخیص دهد و همچنین نیروی ادراکی را صرف تحصیل معارف الهی و حقه نماید و افکار خویش را در علوم مفید و نافع به حال دین و جامعه به کار گیرد.

بنابراین کسانی که به دنبال علوم می روند که سودی به حال جامعه و خودشان ندارد و یا به معارف حقه و الهی ارجح نمی دهند از تهذیب اخلاقی برخوردار نیستند و روح آنان در مرتبه ادراک و قوه عاقله بیماری اخلاقی دارد.

قوه عاقله به عقل نظری و عقل عملی منقسم است، مطلوب در قسم اول خود علم است، مانند علم بوجود خدای متعال، یا علم به وحدانیت یا سایر صفات عالیه او، و مطلوب در قسم ثانی عمل است مانند علم به این که عدل نیکو و ظلم قبیح است، نماز واجب و خمر حرام است و همچنین همه قواعد کلیه فقهیه که مدرک آن عقل است»<sup>۲</sup>.

فعالیت ادراک عقلی در هر دو جناح می باید به تهذیب اخلاقی آراسته باشد و از دایره ارزشهای اخلاقی خارج نگردد و به سوی معارف باطل و نیز قوانین و مقررات فاسد عملی و یا بدعت ها روی نیاورد.

در چنین شرائطی است که نیروی ادراکی در همه ابعادش تهذیب گردیده است و همین طور اگر ارزش های اخلاقی بر سایر نیروهای باطنی حاکم باشد همه آنها اعتدال و جهت صحیح پیدا می کنند و در غیر این صورت همه از مسیر صحیح منحرف می شوند، در نتیجه انسان را از مقام شامخی که دارد ساقط می کند نیروی شهوت و نیروی غضب آنگاه که زیر حکم عقل و ارزش اخلاقی قرار گیرد نفس انسانی را به حرکاتی وامیدارد که همه آنها جهت صحیح و اسلامی و الهی داشته و در سازندگی انسان نقش مهمی را می تواند ایفاء نماید که در جای خود به خواست خدا تفصیل داده خواهد شد، ارزشهای اخلاقی همه مراتب روح و نفس انسانی را فرا می گیرد و اگر کسی به مقام تزکیه کامل برسد از همه نیروهای باطنی و ظاهری خویش

۱ - به درالقوائد، ج ۲ ص ۳۸۶ و ۳۲۱ رجوع شود.

۲ - به درالقوائد، ج ۲ ص ۳۷۴ تألیف مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد تقی آملی (قدس سره) رجوع

می تواند بهره برداری نماید و به غرض اصلی از خلقت و آفرینش خویش نائل گردد و به عکس آنکه تزکیه را ارج ندهد در خسران و زیانکاری تباہ خواهد شد «قد افلح من زکّیها وقد خاب من دسیها»<sup>۱</sup>.

ج - صفاتی که در این علم مورد بحث است طبق تصریح محقق طوسی صفات اکتسابی است این صفات مانند سخاوت و شکیبائی و بردباری است که به وسیله تعلیم و تعلم و تمرین و تمرکز در نفس انسانی حاصل می شود و به صورت ملکات در می آید و اما صفاتی که طبیعی است و قابل اکتساب نیست مانند تیزهوشی مورد بحث نیست زیرا چیزهائی می تواند ارزش اخلاقی داشته باشد که انسان در اتصاف به آن دخیل باشد و دخالت انسان در مواردی است که در اختیار انسان باشد و چیزی که از اختیار و اکتساب بیرون است ارزش اخلاقی ندارد و در این علم مورد بحث نخواهد بود بنابراین هر تعریفی که قید اکتساب را نیاورده است می بایست آورده باشد.

البته صفات طبیعی اگر زیاد و کم شدن آن در اختیار انسان باشد مثل نیروی شهوت و غضب در موضوع علم اخلاق داخل است، زیرا زیاد و کم شدن آن قابل اکتساب است و طبعاً ارزش اخلاقی هم پیدا می کند.

د - روح انسانی قابل تربیت است و این طور نیست که هر انسانی همانطور که متولد شده است تا به آخر باقی بماند و هیچگونه تغییر و تبدیلی در خلق او به وجود نیاید، چه بسیار افرادی که در آغاز دارای صفات خوبی نبودند ولی به تدریج واجد ملکات فاضله شدند، و به عکس هم افرادی بودند که صفات خوبی داشتند ولی در اثر بی اهمیتی خصلتهای خوب خود را از دست داده اند.

این مسکویه می نویسد: «کل خلق یمکن تغییره، ولا شیء مما یمکن تغییره هو بالطبع، فاذا لاخلق ولا واحد منه بالطبع»<sup>۲</sup> اگر صفات انسانی قابل تغییر نیست پس پیامبران برای چه آمدند و رهنمودهای اخلاقی برای کیست؟

ه - اینکه در تعاریف آمده که خلق ملکه ای است که موجب افعال و اعمال خوب یا بد می شود و نیازی به مقدمات فکر و تأمل ندارد، منظور این نیست که بدون اراده، اعمال و افعال از انسان صادر می شود، بلکه مقصود آن است که در اثر تکرار عمل، نفس کمال آمادگی را

۱-سوره وائشمس، آیه ۹/۱۰

۲- تهذیب الاخلاق، ص ۳۴

برای انجام آن اعمال پیدا می‌کند.

و- ارزش آفرینی صفات اکتسابی به همین خاطر است که انسان در میان تراحم تمایلات و نیروهای باطنی با اراده و اختیار به ارشادهای عقلی و شرعی توجه نموده و مطابق رهنمودهایی که نسبت به او انجام گرفته حرکت می‌کند و همین ارزش‌های اخلاقی است که او را از ملانکه با فضیلت‌تر می‌سازد.

ز- افعال و اعمالی که در تعاریف آمده، ممکن است در نظر بعضی اختصاص به افعال و اعمال خارجی داشته باشد، ولی این اختصاص بی وجه است، زیرا افعال قلبی هم فعل است، پس اگر روح انسانی دیدگاه وسیعی پیدا کرد و خدا و قیامت و ماهیت دنیا را شناخت از یک منش و شخصیت دیگری برخوردار می‌شود که دل و قلب او پیوسته به یاد خدا خواهد بود.

ح- با توجه به مطالب فوق روشن خواهد شد که در تعریف علم اخلاق نمی‌توان فقط به حالات قلبی اکتفا کرد، بنابراین تعریف دوم و چهارم که از کتاب حقائق و احیاء العلوم نقل شد جامع الاطراف نیست و شامل همه مراتب و نیروهای نفس نمی‌شود و اگر مقصود از قلب همه مراتب نفس باشد اشکالی نیست ولی این اطلاق شیوع ندارد.

اضافه بر این حالات، اعم از صفات و ملکات است و آنچه خلق می‌تواند باشد همان صفات است و در تعریف بهتر بود که صفات آورده می‌شد و این اشکال به تعریف اول نیز وارد است که فرموده: «الخلق حال للنفس».

علاوه بر این بحث از حالات قلب و نفس جنبه‌های مختلفی دارد، از نظر فلسفی می‌توان در باره آنها بحث کرد که آیا حالات، کیف نفس‌اند یا فعل نفس و از نظر اخلاقی هم می‌توان در باره آنها گفتگو کرد و بهتر آن بود که مانند محقق طوسی به جنبه اخلاقی بحث اشاره می‌کردند مرحوم محقق طوسی فرمودند موضوع این علم، نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعال جمیل و محمود یا قبیح و منموم صادر تواند شد و بدین ترتیب به جنبه اخلاقی بحث از صفات نفس اشاره نموده‌اند گرچه تعریف ایشان هم نیز خالی از اشکال و مناقشه نیست زیرا شامل ارزشهای اخلاقی عقل نظری نمی‌شود در عقل نظری مطلوب افعال جمیل و محمود یا قبیح و منموم نیست بلکه تهذیب قوه عاقله به آن است که بین حق و باطل تمیز دهد و به معارف حقه و الهی واقف گردد و تعریف جامع السعادات و معراج السعاده نیز خالی از ابهام نیست زیرا نسبت به این که ارزشهای اخلاقی شامل همه نیروهای انسانی می‌شود یا نه و نسبت به این که چه صفاتی مورد بحث است اکتسابی یا غیر اکتسابی و صفات موجب افعال هستند یا نه و مقصود از افعال اعم از افعال قلبی و جوارحی است یا نه ساکت است همچنین عبارت مرحوم سید

عبدالله شبر که حسن و قبح صفات را دایره مدار افعال خوب و بد کرده است مورد اشکال است زیرا ارزشهای اخلاقی عقل نظری دایره مدار افعال خارجی نخواهد بود بدین ترتیب دانسته می شود جامع ترین تعریفها، تعریفی است که استاد علامه مرحوم آقای طباطبائی قدس سره از اخلاق نموده اند و به خواست خدا در مقالات بعدی عوامل حرکتیهای اخلاقی از نظر اخلاق یونانی و مکاتب الهی و مکتب پربار و غنی اسلام مورد بحث قرار خواهد گرفت انشاء الله.

#### خلاصه:

- ۱ - محدوده ارزشهای اخلاقی همه نیروهای باطنی و مراتب نفس را در بر می گیرد بنابراین نیروی ادراک و عقل و قوه شهوت و قوه غضب همه مشمول این ارزشها خواهد بود.
- ۲ - همه علمای اخلاق بر این مطلب اتفاق دارند که خلق و اخلاق مربوط به صفاتی است که عارض بر نفس می شود و ربطی به اعمال و رفتار ندارد و اطلاق اخلاق بر اعمال و رفتار مسامحی و غیر حقیقی است و بین موضوع علم اخلاق و موضوع علم فقه نباید خلط کرد.
- ۳ - صفاتی که در علم اخلاق مورد بحث است صفات اکتسابی است و صفات غیر اکتسابی که اراده انسان نه در اصل و نه در حد و اندازه آن دخیل است ارزشهای اخلاقی ندارد.
- ۴ - روح انسانی قابل تربیت است و زمینه تزکیه برای همه آماده است و پیامبران الهی از جمله پیامبر اسلام صلوات الله علیهم برای همین منظور برانگیخته شده اند.
- ۵ - ملکات انسانی موجب سهولت و آسانی صدور افعال و اعمال می گردد به طوری که در صدور افعال و اعمال نیازی به مقدمات فکر و تأمل نخواهد بود ولی در عین حال اعمال و رفتار انسان با اراده انجام می گیرد.
- ۶ - ارزش آفرینی صفات اکتسابی به خاطر آن است که در میان تراحم امیال با اختیار خود انسان تحصیل می گردد.
- ۷ - صفات اکتسابی تنها در افعال و اعمال خارجی مؤثر نیست بلکه در افعال قلبی نیز تأثیر فراوانی دارد.
- ۸ - تعاریفی که برای موضوع علم اخلاق شده غالباً جامع الاطراف نیست و گویا تعریف کنندگان در مقام تعریف حقیقی نبوده اند و تنها به شرح الاسم اکتفا کرده اند.



## خمس در کتاب

وسنت

۲

بسم الله الرحمن الرحيم

سخنان لغویین و دانشمندان را در معنای کلمه غنیمت ذکر نمودیم و قرائن و شواهدی را که دال بر مدعای ما بود آوردیم و گفتیم که مفسرین و فقهاء و اهل لغت کلمه «غنیمت» و «غنم» را از دو نظر مورد بحث و تحقیق قرار داده اند:

۱- در مقام بیان فرق میان فیشی و غنیمت (با در نظر داشتن اینکه هر دو مالی است که از کفار و مشرکین و بغات بدست مسلمانان افتاده است) گفته اند که «غنیمت» آن است که با لشگر کشی و جنگ و قهر و غلبه گرفته شده و «فیشی» آن است که بدون لشگر کشی و جنگ بدست آمده باشد.

حکمت این دو باهم فرق دارد که در جای خود ذکر خواهیم نمود. إن شاء الله تعالی

۲- در مقام تفسیر و شرح کلمه «غنیمت» فقط با قطع نظر از جهات دیگر.

بعضی از مفسرین و فقهاء هر دو نظر را در کلامشان جمع کرده اند مانند فخر رازی در تفسیر و همچنین شیخ طوسی ره در تبیان و شیخ طبرسی در مجمع البیان و شیخ محقق مقدس اردبیلی در زبده و فاضل مقداد در کنز العرفان و قرطبی در تفسیر الجامع لأحكام القرآن و رشید رضا در المنار.

و گاهی هم این دو نظر به همدیگر خلط شده و موجب توهم گشته است. آنچه که گفته شد برای اهل تحقیق کافی است، ولی چون برخی از اشخاص کم اطلاع یا مغرض در این مبحث چیزهایی نوشته و گاهی تحریفات زیادی در نقل کلام بزرگان انجام داده اند. لازم دیدم بیش از این به نقل کلام فقهاء پردازیم، تا مطلب کاملاً روشن گردد، گرچه سخن به درازا بکشد.



در روزهایی که مشغول تتبع در پیرامون کلمه «غنیمت» بودم رساله ای به دستم آمد که در تفسیر آیه خمس و تحقیق درباره کلمه «غنیمت» تألیف یافته است. مؤلف مبتنی و محقق<sup>۱</sup> زحمت بسیار کشیده و عین الفاظ بزرگان را نقل کرده است. بر خود لازم دیدم که بخشی از آن رساله را در اینجا نقل کنم، تا خوانندگان محترم استفاده بیشتری ببرند.

۱- شیخ صدوق رحمه الله (متوفای ساله: ۳۸۱ هـ. ق) در خصال ص ۳۱۲ ط غفاری لرحمته جعفر بن محمد و او از پدرش و او از جدش و او از علی بن ابیطالب علیهم السلام روایت کرده است که آنحضرت فرمودند: رسول خدا (ص) در وصیتی (که برای امیرالمؤمنین علیه السلام بیان فرمودند) فرمودند: یا علی عبدالمطلب در زمان جاهلیت پنج سنت قرار داد، و خداوند تبارک و تعالی آنها را در اسلام اجرا نمود... «ووجد کتراً فأخرج منه الخمس و تصدق به فانزل الله عزوجل: واعلموا انما غنمتم»<sup>۲</sup> در این حدیث شریف «غنیمت» در آیه شریفه به کنز تطبیق شده است.

شیخ صدوق رحمه الله در کتاب من لایحضره الفقیه ج ۴/ ۲۵۷ ط نجف پس از نقل این حدیث «عن رسول الله صلی الله علیه وآله: یا علی لا ولیمة الا فی خمس فی عرس او خرس او عذار او و کار او رکاز، فالعرس التزویج... والركاز يقدم الرجل من مکه»<sup>۳</sup> فرموده است: مصنف این کتاب گوید: شنیدم از بعضی از اهل لغت که گفته اند... و رکاز بمعنای «غنیمت» است. و مثل اینکه مراد این مرد لغوی این بود که اطعام برای آمدن از مکه «غنیمت» است چونکه ثواب بزرگی دارد.

و قول رسول خدا صلی الله علیه وآله که می فرماید: «الصوم فی الشتاء غنیمة باردة» از همین باب است. در معانی الاخبار ص ۲۷۲ و در خصال ص ۳۱۴ در شرح این حدیث نیز این سخنان را بیان کرده است.

مرحوم صدوق در اینجا غنیمت را به ثواب اخروی تطبیق مینماید.

۱- این رساله را عالم متبّع محقق آقای شیخ رضا استادی در جواب یکی از این اشخاص مفروض تألیف فرموده اند. جزاه الله عن الاسلام واهله خیراً.

۲- ترجمه: گنجی پیدا کرد و خمس آن را کنار گذاشت و صدقه داد. پس خداوند متعال این آیه شریفه را نازل فرمود: «واعلموا انما غنمتم».

۳- ترجمه: یا علی ولیمه نیست مگر در ۵ چیز: در عروسی یا در تولید فرزند یا در هنگام ختنه فرزند یا در خرید خانه یا در بازگشت از سفر حج.

۲- در معتبر ص ۲۹۲ و منتهی ج ۵۴۸/۱ از ابن عقیل نقل کرده است: گفته شده که خمس در همه اموال واجب است حتی در درآمد نجار و خیاط و خانه و باغ و صنعت. زیرا همه اینها فوایدی میباشد که خداوند رسانده و غنیمت است.

۳- شیخ مفید (ره) در مقننه ص ۴۵ فرموده خمس در هر چیزی که مغنم است واجب است. خداوند تعالی فرموده: «واعلموا انما غنتم...» و غنائم به هر چه که در جنگ، یا از معدن و غوص و گنج و عنبر، و یا هر چه که از سودهای تجارت و زراعت و صنعت بدست آید گفته می شود.

۴- شیخ طوسی رحمه الله در خلاف ج ۱۱۰/۲ می گوید: هر چه با شمشیر از مشرکین گرفته شود غنیمت نامیده می شود. در این سخن در بین علما اختلاف نیست. و نزد ما (علمای امامیه) هر چه را که انسان از سودهای تجارتها و کسبها و صنعتها، استفاده می برد غنیمت است. دلیل ما بر این سخن اجماع شیعه و آیه شریفه «واعلموا انما غنتم» می باشد.

باز شیخ در خلاف ج ۲ ص ۳۵۵ میفرماید: در معادن خمس واجب است... دلیل ما بر این مدعا اجماع شیعه و اخبار آنها و نیز قول خدای تبارک و تعالی است که می فرماید: «واعلموا انما غنتم».

در صفحه ۳۵۸ در مورد کتبی نیز نظیر همین استدلال را کرده است. در نهایت در باب خمس میفرماید: خمس در هر چیزی که انسان غنیمت می برد، واجب است. مانند ارباب تجارتها و زراعتها.

در استبصار ج ۲ ص ۵۶ در ذیل حدیث «لیس الخمس الا فی الغنائم خاصه» فرموده... وجه دوم اینست که کسبها و فائدههایی که برای انسان حاصل می شود از جمله غنائمی باشد که خداوند متعال در قرآن فرموده است. و در مبسوط ج ۶۴/۲ میفرماید: «انما الفنیمة فمشقة من الغنم و هو ما یستفیده الانسان بسائر وجوه الاستفاده سواء كان برأس مال او بغير رأس مال»<sup>۱</sup>

۵- ابوالصلاح گفته (بنا به نقل مختلف علامه ره) خمس در ارث و صدقه و هبه واجب است. زیرا اینها یک نوع کسب کردن است. لذا در معنای اغتنام داخل می گردند (که در آیه هست).

۶- شیخ ابوالفتح رازی (متوفای سنه ۵۵۳) در تفسیر آیه خمس پس از بیان موارد خمس می فرماید: و این جمله آنست که به دست هر کس افتد آن را در عرف غنیمت خوانند. برای اینکه غنیمت نامی است شامل هر فائده را که به مردم برسد و به عموم آن استدلال بر

۱- ترجمه: اما غنیمت از غنم مشتق شده است و آن عبارت است از آن که به نحوی از اتحاء استفاده که انسان بهره برد خواه این بهره برداری از طریق سرمایه گذاری باشد یا غیر آن.

و جوب اخراج خمس توان کرد از این جمله برای آنکه لفظ عموم متناول است آنرا. (رجوع شود به ج ۵/۴۱۴/۴۱۵).

۷- در غنیه فرموده: بدان از آنچه که در اموال واجب است یکی خمس است، و خمس در غنائم حرب، و گنج ها و معادن طلا و نقره... واجب است، دلیل ما اجماع... و ظاهر فرمایش خداوند متعال است که می فرماید: «واعلموا انما غنمتم» می باشد. و این چیزها را وقتی انسان بگیرد غنیمت می شود (به کتاب زکات رجوع شود).

۸- ابن شهر آشوب در متشابهات القرآن ج ۲/۱۷۵ فرموده: کلام خداوند که می فرماید: «واعلموا انما غنمتم» دال بر این است که در تمام معادن خمس واجب است.

۹- ابن حمزه در وسیله (کتاب جهاد) فرموده: <sup>۱</sup> «غنیمت آن استفاده ای است که بدون سرمایه گذاری بدست می آید و آن بر دو قسم است: ۱- استفاده ای که از گنج ها و معادن بدست می آید... ۲- استفاده ای که در اثر غلبه در میدان نبرد حاصل می شود.

۱۰- محقق در معتبر ص ۲۹۲ در بیان حکم معادن فرموده: ... برای اینکه آن غنیمت است و به دلیل عمومیت آیه خمس در آن واجب است.

و در خمس ارباح مکاسب فرموده: دلیل ما قول خدای تبارک و تعالی است که می فرماید: «واعلموا انما غنمتم» و غنیمت اسم فایده است همانگونه که این لفظ برای فائده حاصله در میدان نبرد بکار می رود برای فواید دیگر نیز بکار می رود.

۱۱- علامه در منتهی ج ۱/۵۴۶/۵۴۸/۹۲۲/۹۲۱ در خمس رکاز که به معنی کنز است فرموده: در رکاز خمس واجب است، و در این جهت میان اهل علم اختلافی نیست، خداوند تعالی فرموده: «واعلموا انما غنمتم» و کنز از جمله غنائم است. و در ارباح مکاسب فرموده: پنجم سود هایی است که از تجارتها و کشاورزیها و صنایع بدست می آید... و دلیل ما فرموده خداوند متعال است که می فرماید: «واعلموا انما غنمتم» و وجه استدلال اینست که خداوند تعالی خمس را در هر چیزی که غنیمت است واجب کرده است.

سپس فرموده: غنیمت فائده ای است که بدست می آید خواه با سرمایه گذاری باشد مانند سود تجارتها و کشاورزیها و خواه در میدان جنگ باشد.

سپس مؤلف رساله از علامه رحمه الله در تذکره ج ۱ ص ۲۵۲/۲۵۳ و تحریح ج ۱/۱۳۸ و مختلف ج ۲/۳۱/۳۲/۳۳ نقل کرده است که به عموم آیه استدلال کرده است.

۱- «الغنیمة ما یستفاد بغير رأس المال و ینقسم قسمین: اما یستفاد من الکنوز والمعادن... او

یستفاد بالغلبة من دارالحرب

- ۱۲ - ابن ادریس در سرائر در باره صید دریا فرموده: خمس واجب است اگر چه غوص نباشد. زیرا آن یک نوع کسب و غنیمت بدست آوردن است.
- ۱۳ - ابن جنید (در ردّ کسانیکه خمس را در ارث و هدیه و سود تجارت و در آمد کار و... منکر شده اند) فرموده: خمس در هر چه که غنیمت نامیده می شود واجب است. غنیمت، غنائم جنگی و غیر جنگی را شامل می شود.
- ۱۴ - فخرالمحققین در ایضاح ج ۱ ص ۲۱۷ در شرح کلام پدرش علامه در قواعد (یشرط فی المعادن اخراج الموثیة) فرموده: شیخ در خلاف و اقتصاد و ابن براج و ابن ادریس اخراج موثی را شرط ندانسته اند زیرا آیه «واعلموا انها غنمتم» اعم است.
- ۱۵ - شهید اول در دروس فرموده خمس در غنائم واجب است ... و در هفت چیز واجب است.
- و در «بیان» فرموده: خمس واجب است، و بدلیل استقراء در هفت چیز واجب است که کلمه غنیمت همه را شامل می شود.
- ۱۶ - فاضل مقداد در تنقیح (مخطوط) فرموده: چهارم (از موارد خمس) در آمد انواع کسب ها از قبیل تجارت و صنعت و زراعت می باشد. و شیخ، عمل را که از کوهها بدست می آید اضافه کرده، ابوالصلاح ارث را اضافه نموده است. زیرا کلمه غنیمت همه آنها را شامل می شود.
- مؤلف متتبع و محقق رساله سپس عبارتهای شرح لمعه، و مسالک و تفسیر ملاً فتح الله، و حدیقه المتقین، روضة المتقین، مفاتیح فیض، وافی، مجمع البحرین، روح البیان، شرح مفاتیح بهبهانی، غنائم میرزای قمی، تفسیر شتر، صافی، مستند، جواهر، خمس شیخ انصاری، المنار، مصباح الفقیه، دائرة المعارف و جدی، فقه السنة، انفال معقانی، مناهج المتقین، منتهی المقاصد، و... را نقل کرده است.
- ۱۷ - سید مرتضی رحمة الله در انتصار فرموده: از چیزهایی که امامیه در آن متفرد است: خمس را واجب دانستن است در همه مغانم و مکاسب و چیزهایی که از معادن و غوص و گنج و سود تجارتهای، زراعت ها و صنعت ها بدست می آید. (جوامع الفقه / ص ۱۱۳).

### آخرین سخن در اطراف کلمه غنیمت

سخن در مورد کلمه «غنیمت»، در آیه مبارکه خمس به پایان رسید:  
 نهایت کوشش خود را در شرح و توضیح و بیان مدارک انجام دادم گرچه اطلاعاتم

محدود و توانم اندک بود. در عین حال از آنچه که گذشت نتیجه ای که بدست آمد این است که:

مراد از کلمه «غنیمت» در آیه مبارکه هر مائی است که انسان آن را بدست می آورد خواه با زحمت باشد یا بی زحمت، سرمایه گذاری در آن کرده باشد یا نه، در جنگ با کفار بدست آید یا از راه تجارت و کشاورزی و صنعت. آنچه که در عبارت قاموس و بعضی از اهل لغت آمده که: «غنیمت مائی است که بی مشقت بدست آید». این تعریف قبلاً مورد نقد و بررسی قرار گرفته و مردود شناخته شد.

بنابراین بر هر مسلمانی واجب است هر مائی که از راه حلال بدستش آمده یک پنجم آن را بعنوان خمس به خدا و رسول و ذی القربی بپردازد، کم باشد یا زیاد و در متن آیه هیچ قید و شرطی جز اینکه غنیمت باشد ذکر نشده است. پس اگر عرفاً از افراد غنیمت شمرده شود، غنم باید خمس آن را بپردازد، سال بگذرد یا نگذرد، مؤنه سال باشد یا نباشد.

مخصوصاً کلمه «ما» در «انما» مبهم و احتیاج به بیان دارد و در آیه شریفه آن را با «من شیء» بیان کرده است. که در حقیقت مبهم را تکرار نمودن است. با توجه به اینکه تفسیر مبهم با مبهم محال است. شاید نکته اش این باشد که متعلق خمس مخصوص به یک چیز نیست، بلکه همانا مورد تعلق خمس بدون استثناء هر چیزی است که غنیمت صدق بکند.<sup>۱</sup> مفسرین تصریح بر این کرده اند که: «من شیء» دلالت بر تعمیم متعلق خمس دارد یعنی خمس در غنیمت واجب است. هر چه باشد، کم باشد یا زیاد، بزرگ یا کوچک.<sup>۲</sup> شاید منشأ این استفاده همانست که ادباء گفته اند: «من» گاهی برای بیان جنس است، و اکثراً بعد از کلمه «ما» و «مهما» می آید و این دو کلمه به «من» اولویت دارد، زیرا زیاد ابهام دارند مانند: «ما یفتح الله للناس من رحمة»<sup>۳</sup> و «مهما تأتتا به من آية»<sup>۴</sup> یعنی «آنچه خداوند باز می کند از جنس رحمت هر چه باشد» و «هر چه بیاوری از آیه از هر نوع و به هر کیفیتی باشد» که در حقیقت حکم مترتب است بر جنس خواه کم باشد یا زیاد و از هر نوعی باشد از انواع این جنس. به هر حال ما تعمیم را از دو جهت استفاده می کنیم:

۱- ذخائر الامة ص ۷/۶

۲- رجوع کنید به روح المعانی ج ۲/۱۰ - تفسیر فخر رازی ج ۱۶۴/۱۵ از کشاف - مجمع البیان

ج ۵۴۲/۴ ط اسلامیة و زبده الاحکام ص ۲۰۹.

۳- سوره فاطر، آیه ۲

۴- سوره اعراف، آیه ۱۳۲

- ۱- قید و شرط نداشتن موضوع خمس که غنیمت است.
  - ۲- ابهام «ما» و بیان آن با «من شیء».
- اخبار خمس نیز به این تعمیم و کلیت دلالت یا اشاره دارد مثلاً در اخبار چنین آمده است:
- ۱- از امام موسی بن جعفر (ع) درباره خمس سؤال کردم فرمود: در هر چیزی که مردم استفاده برند، استفاده خواه کم باشد یا زیاد.<sup>۱</sup>
  - ۲- از امام جعفر بن محمد علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «واعلموا انما غنمتم من شیء» روایت شده که فرمود: بخدا غنیمت فایده روز به روز است الا اینکه پدرم برای شیعیان حلال کرد تانسلسان پاک باشد.<sup>۲</sup>
  - ۳- از رسول خدا (ص) روایت شده (در حدیث طولانی) که فرمود: و اخراج خمس در هر چه که انسان مالک می شود.<sup>۳</sup>
  - ۴- هر فایده ای که مردم ببرند غنیمت است، و فرقی بین گنج ها و معادن نیست.<sup>۴</sup>
  - ۵- یک پنجم مالت را صدقه بده همانا خداوند از اشیاء به خمس رضایت داده است.<sup>۵</sup>
  - ۶- و خداوند اموال را با خمس پاک کرد.<sup>۶</sup>
  - ۷- خمس بر هر کسی که غنیمتی بدست آورد یا تجارتنی نماید واجب است.<sup>۷</sup>

- ۱- جامع الاحادیث ج ۸/۵۴۶ از کافی و استبصار و تهذیب سألت ابا الحسن (ع) عن الخمس؟ فقال فی کل ما افاد الناس من قلیل او کثیر.
- ۲- جامع الاحادیث، ج ۸/۵۴۹ از کافی و تهذیب و استبصار هی والله الافادة يوماً الا ان ابی جعل شیعتنا فی حل لیزکوا.
- ۳- جامع الاحادیث ج ۸/۵۴۶ از طرائف سید بن طاوس و اخراج الخمس من کل ما یملکه احد من الناس.
- ۴- کل ما افاده الناس فهو غنیمة لا فرق بین الکنوز والمعادن - جامع الاحادیث ج ۸/۵۴۸ از فقه الرضا.
- ۵- «تصدق» بخمس مالک فان الله قد رضی من الاشیاء بالخمس - جامع الاحادیث ج ۸/۵۴۴ از تهذیب و کافی و محاسن.
- ۶- وقد طهر الله الاموال بالخمس - جامع الاحادیث ج ۸/۵۴۴ از مقنعه.
- ۷- «علی کل امرء غنم او اکتسب الخمس - جامع الاحادیث ج ۸/۵۴۷ از تهذیب و در آخر حدیث چنین آمده است: حتی الخیاط لیخیط قمیصاً بخمسة دواتیق فلنا منها داتق.

۸- و اما غنائم و فوائد، خمس آنها در هر سالی بر آنها واجب است خداوند متعال فرموده است: «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول...» خدا تو را رحمت کند فوائد همان غنیمت است که مرد آن را بدست می آورد.

۹- خمس یک بار بر تمام اموال تعلق می گیرد.

۱۰- خمس نیست مگر در غنائم خاصه.

زیرا این احادیث یا تصریح به مطلب دارد مانند حدیث اول و دوم و سوم و چهارم و نهم و یا ظهور دارد مانند حدیث پنجم و ششم که جمع محلی به الف و لام موضوع خمس قرار داده شده است و مانند حدیث دهم که مقتضای حقیقی بودن حصر این است که غنائم مطلق فائده است.

از مطالب گذشته کاملاً روشن شد که اختصاص دادن وجوب خمس به غنائم جنگی دور از تحقیق و خلاف کتاب و سنت است.

محقق اردبیلی رحمه الله در زبده کلامی دارد که از نقل آن ناگزیریم: «از ظاهر آیه استفاده می شود که خمس در هر غنیمتی واجب است و غنیمت در لغت بلکه عرفاً هم بمعنای فائده است. بعضی از اخبار هم به این تعمیم اشعار دارند. مانند روایتی که در تهذیب از ابی عبدالله علیه السلام نقل کرده: «قال قلت له: واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول... قال: هي والله الفائدة يوماً فيوماً (کذا) الا ان ابی جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا».

ولی ظاهر این است که این معنی (تعمیم کلی) قائل ندارد، زیرا بعضی از علماء آنرا مخصوص کرده اند به غنائم جنگ و بعضی هم معادن و کنوز را به آن ضمیمه کرده اند. و اکثر اصحاب ما - یعنی علماء امامیه رحمه الله عليهم - آن را در هفت چیز منحصر نموده اند.

۱- «فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول... والفوائد - يرحمك الله فهي الغنيمة يفتحها المرء والفائدة يفتحها والجائزة...» جامع الاحادیث ج ۸/ ۵۶۴ از تهذیب و استبصار.

۲- الخمس من جميع المال مرة واحدة - جامع الاحادیث ج ۸/ ۵۴۷ از تحف العقول.

۳- ليس الخمس الا في الغنائم الخاصة - جامع الاحادیث ج ۸/ ۵۲۹ از وسائل.

۴- مصباح الفقيه محقق همدانی.

۵- تهذیب ج ۱/ ۳۸۸ و کافی ج ۱ ص ۵۴۴

۶- علماء اهل سنت

علاوه: اجمال در قرآن کریم زیاد است مانند آیه «والذین یکنزون الذهب والفضة» که مراد از آن بعضی از اقسام کبزه است که بحد نصاب رسیده باشد. علاوه بر اینها: اگر خمس در همه چیز واجب باشد. این تکلیف شاق است و الزام کردن شخص به دادن خمس جمیع آنچه را که مالک است مشکل است و اصل سمحه و سهله بودن شریعت آن را نفی می‌کند و علاوه روایت صحیحیه نیست، با اینکه صراحت آن نیز محل تامل است زیرا ممکن است که مراد از فائده یوماً فیوماً در صنعتی باشد که خمس در آن واجب است. و قائل شدن به اینکه: خمس در همه چیز و هر فائده واجب است مگر آنچه که اجماع بر عدم وجوب باشد خالی از بعد نیست. و آنچه طبرسی در تفسیر مجمع البیان آورده مطلب خوبی نیست.<sup>۱</sup>

اشکالی که در کلام اردبیلی قدس سره به نظر می‌رسد این است که: دلالت آیه از جهت معنای غنیمت و اینکه هیچ قیدی ذکر نشده و «من شیء» هم دلالت بر تعمیم دارد جای شک و تردیدی نیست و قائل نداشتن (اگر صحیح باشد) مانع نیست از اینکه با ظاهر آیه را اخذ کنیم و مشقتی را هم که ذکر فرمودند ممنوع است زیرا الآن جمعی از مسلمانان خمس را از تمامی درآمدها می‌پردازند و حرج و مشقتی احساس نمیشود، و روایت هم اولاً یکی دو تا نیست بلکه روایات همانطوریکه نقل کردیم متظافر و متعارض است علاوه بر اینکه موثق و معتبر و شاید صحیح هم میان آنها هست.

و محقق همدانی فرموده: بسا اشکال میشود در این مطلب یعنی در تعمیم در مورد خمس به اینکه تخصیص اکثر لازم می‌آید. ولی این اشکال مردود است: اولاً: تخصیص اکثر لازم نمی‌آید برای اینکه هر چه در ملک انسان داخل میشود استفاده و اکتساب به او صدق نمیکند و اگر صدق هم بکند و لفظ (غنیمت و استفاده و اکتساب) از آن منصرف نباشد جواب اشکال این است که:

مقتضی عموم کتاب و سنت این است خمس در همه (درآمدها) واجب است ولی از طریق اجماع و سیره کشف میشود که صاحبان خمس از حق خودشان در موارد زیادی صرف نظر نموده‌اند و به شیعیان خود ارفاق کرده‌اند و مؤید این مطلب مضمونی است که در روایات تحلیل خمس آمده است: «الناس یعیشون فی فضل مظلمتنا الا انا احللنا شیعتنا من ذلك» و باز تأیید میکند این مطلب را عده‌ای از روایات معتبره که خمس را در میراث و هبه واجب کرده

۱- عبارت مرحوم محقق اردبیلی را تلخیص و ترجمه نمودم برای استفاده کامل به زبده البیان ص



است (که حمل میشود به اینکه در اصل واجب بوده گرچه عفو شده است) با اینکه التزام بوجوب خمس در این موارد مشکل است.<sup>۱</sup> آنچه از دقت در احادیث وارده و سیره قطعیه رسول الله صلی الله علیه وآله بدست می آید اینست که:

همانطوری که قرآن کریم دلالت میکند: خمس مال خدا و رسول و ذی القربی می باشد که در مصارف مذکوره و در مصالح اسلام و مسلمین صرف مینمایند و گاهی صلاح اسلام و مسلمین تقاضا میکند که موقتاً از گرفتن مطلقاً صرف نظر نمایند کما اینکه رسول خدا صلی الله علیه وآله در جنگ بدر نگرفت و همه غنائم را میان رزمندگان تقسیم کرد<sup>۲</sup> و امام جواد علیه السلام یک سال خمس را حلال کرد<sup>۳</sup> و گاهی صلاح اسلام تقاضا میکند که در قسمتی از اموال بگیرند و در قسمتی صرف نظر کنند مانند مؤنه سال که از خمس آن مقدار صرف نظر شده و از بقیه در آمد در آخر سال خمس را مطالبه کرده اند.

و گاهی ممکن است بطور دقیق و بدون مسامحه از همه درآمدها خمس را بخواهند کما اینکه در حدیث آمده «حتی ان الخياط لخیط ثوبا بخمسة دواقی لنا منه داتیق» و «هی والله الأفادة یوما یوم».

از اینجا معلوم میشود که چرا حضرت رسول صلی الله علیه وآله در نامه ای که برای بعضی از قبائل نوشته اصلاً خمس را ذکر نکرده است و در نامه ای که برای بعضی دیگر نوشته خمس را نیز نوشته است و در بعضی خمس را در مطلق غنائم واجب نموده و در نامه دیگر در «سیوب» یا «رکاز» بالخصوص قرار داده است و در نامه در ارباح مکاسب بیان کرده است. و همچنین در وصیت هائی که برای قبائل عرب بیان میفرمودند گاهی خمس را ذکر کرده و گاهی مسکوت عنه گذاشته است.

و اما آنچه بعضی از علماء اهل سنت ادعاء کرده اند که حضرت رسول صلی الله علیه وآله اساساً خمس نگرفته است قطعاً خلاف واقع است زیرا:

اولاً: آیه شریفه در وجوب خمس نازل شده و حضرت رسول صلی الله علیه وآله اینهمه در نامه ها و وصیت ها آن را بطور مؤکد بیان فرموده بلکه جزء شرایط ایمان یا جزء قرار داد پیمان تأمین آورده است.

۱- مصباح الفقیه ص ۱۰۹

۲- سابقاً در تاریخ تشریح خمس گذشت

۳- جامع الاحادیث ج ۸/ ۵۴۹ شماره حدیث/ ۱۲

ثانیاً: همانطوری که قبلاً اشاره کردیم مأمورینی برای جمع آوری خمس تعیین کرده بودند.  
ثالثاً: بطور مسلم رسول خدا صلی الله علیه وآله خمس را در مواقع متعدد گرفته و  
مخصوصاً در خیبر خمس را گرفته و تقسیم نموده است.<sup>۱</sup>  
خلاصه اشخاصی که کوچکترین مطالعاتی در تاریخ و حدیث داشته باشند میدانند که  
این ادعاء باطل و دوراز حقیقت است.

و اما آنچه نقل شده که «...والذی نفسی یدیه مالی ما افاء الله علیکم ولا مثل هذه (ای  
الویره التي اخذها من الأبل) الآ الخمس وهو مردود علیکم...»<sup>۲</sup> مراد این است که خمس را از  
شما می گیریم و در مصالح شما مسلمانان مصرف میکنم نه اینکه خمس را به خود شخص شما بر  
میگردانم زیرا اگر اینطور بود اساساً خمس گرفتن لغو میشد.  
بیهای نیز پس از نقل حدیث، همین تفسیری را که ما گفتیم آورده است و این ادعاء  
کننده روی غرضی که داشته چنین ادعاء واضح البطلان را ذکر کرده و ما بعداً به آن اشاره  
خواهیم نمود. إن شاء الله تعالی  
روی همین اصل ائمه علیهم السلام نیز گاهی در یک زمان موقت خمس را نگرفتند<sup>۳</sup> و

۱- در این حدیث رجوع شود به: سنن بیهقی ج ۳۳۹/۶/۳۴۰/۳۴۱/۳۴۲ با اسانید متعدد و اموال ابی  
عبید ص ۴۶۱/۴۶۲ و درمنثور ج ۱۸۶/۳ از ابن ابی شیبة و تفسیر طبری ج ۵/۱۰ و المناجیح ج ۷/۱۰ از بخاری و  
ابو داود و تفسیر قرطبی ج ۱۲/۸ و فتح الباری ج ۱۷۴/۸ و بخاری ج ۱۱۱/۴ و در حاشیه فتح الباری  
ج ۱۰/۴/۸ و خراج ابی یوسف/۲۱ و نیل الأوطار ج ۲۲۸/۸ از احمد و نسائی و ابوداود و برقانی و کشاف  
ج ۲۲۲/۲ و ترتیب مسند شافعی ج ۱۲۶/۱۲۵/۲ و تبیین الحقائق ج ۳۵۷/۳ و بحر رائق ج ۹۸/۵ و بدایة  
المجتهد/۲۸۶ و نصب الرایة ج ۴۲۵/۴۲۶/۴۲۷ و تفسیر نسفی ج ۱۰۲/۲ و ارشاد الساری ج ۲۰۲/۵ و  
نسائی ج ۱۳۰/۷ و ابوداود ج ۱۴۵/۳/۱۴۶ و مجمع الزوائد ج ۳۴۱/۵ و ابن ماجه ج ۹۶۱/۲.

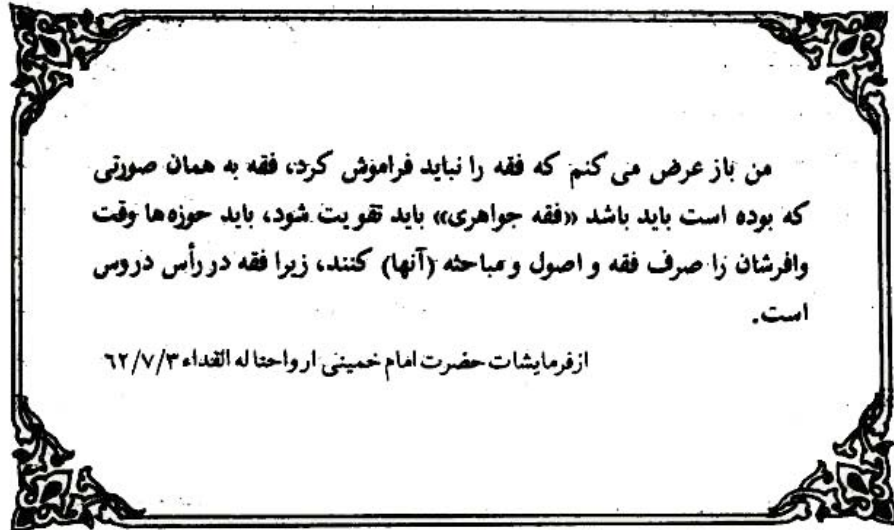
۲- رجوع شود به: سنن بیهقی ج ۳۳۹/۳۳۸/۳۱۸/۳۰۳/۳۰۳ و الصحيح من السیرة ج ۲۲۹/۳ از موطأ  
مالک ج ۱۴/۲ و اموال ابی عبید /۴۴۴/۴۴۷ و در منثور ج ۱۸۶/۳ از ابن ابی حاتم و تفسیر فخر رازی ج  
۱۶۶/۱۵ و احکام القرآن جصاص ج ۲۴۷/۲۳۲/۴ با سندهای متعدد و تفسیر قرطبی ج ۱۲/۸ و حصد القاری  
ج ۵۶/۶ و نیل الأوطار ج ۸۹/۸ از عمرو بن عنبة و عبادة بن صامت و عمرو بن شعيب.

ابو عبید گفته که این جریان در غزوة حنین اتفاق افتاده و فخر رازی گفته که در جنگ خیبر بوده  
است و احتمال می رود که در هر دو روی پیش آمدی حضرت رسول صلی الله علیه وآله فرموده باشد که اصرار  
در گرفتن غنائم نکنید و فشار نیاورید زیرا من نمیخواهم غنائم را خودم بخورم بلکه تنها خمس را بر میدارم و  
چهار خمس را میان شما تقسیم می نمایم و آن خمس را نیز در مصالح خود شما مسلمانان صرف میکنم.

۳- جامع الاحادیث ج ۵۴۹/۸ حدیث شماره ۱۲ از امام جواد علیه السلام

گاهی تأکید نمودند که باید همه خمس را بپردازند<sup>۱</sup> و گاهی از هفت چیز گرفتند و در بقیه عفو نمودند<sup>۲</sup> همانطوری که در ارباب مکاسب و طول سال هر چه مخارج زندگی داشته باشند بیستین را در آن عفو نموده و از بقیه در آخر سال خمس را ایجاب نموده‌اند.<sup>۳</sup>

فقهاء رضوان الله علیهم خمس را در هفت چیزی که ائمه علیهم السلام بالخصوص مورد تأکید قرار داده بحث کرده‌اند ما هم از آنان پیروی نموده بطور مفصّل به آن اشاره می‌کنیم. اول از آن هفت مورد غنائم جنگ است یعنی اگر لشکر اسلام با اذن امام علیه السلام جنگ نمایند و غنیمت بدست آورند باید خمس آن را برداشته و بقیه میان رزمندگان تقسیم شود.



من باز عرض می‌کنم که فقه را نباید فراموش کرد، فقه به همان صورتی که بوده است باید باشد «فقه جواهری» باید تقویت شود، باید حوزه‌ها وقت وافرشان را صرف فقه و اصول و مباحثه (آنها) کنند، زیرا فقه در رأس دروس است.

از فرمایشات حضرت امام خمینی ارواحنا له الفداء ۶۲/۷/۳

۱- جامع الاحادیث و وسائل وافق و مستدرک الوسائل در کتاب خمس در باب فرض خمس  
 ۲- وسائل و بحار و مستدرک و جامع احادیث الشیعة و سایر کتب حدیث در کتاب خمس  
 ۳- جامع الاحادیث ج ۸/۵۵۴.



# پیامبر و امامان تأویل قرآن رامی دانند

بسم الله الرحمن الرحيم

هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هنّ ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویلہ وما یعلم تأویلہ الا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوالالباب.<sup>۱</sup>

او است که کتاب (قرآن) را بر تونازل کرده، بخشی از آیات آن «محکمات» هستند و این محکمات «ام الکتاب» می باشند و بخشی دیگر از آیات آن «متشابهات» هستند پس کسانی که در دلهاشان کجی و انحراف است آیات متشابه آن را پیروی می کنند و منظورشان فتنه جویی و تأویل آیات متشابه است، در صورتی که جز خدا و راسخان در علم، تأویل آنها را نمی دانند<sup>۲</sup> (و راسخان در علم) می گویند: به قرآن ایمان داریم همه آیات آن از نزد پروردگاران نازل شده است و جز صاحبان عقل و لب پند و اندرز نگیرند و یادآور نشوند.

صرف نظر از روایاتی که در تفسیر «وما یعلم تأویلہ الا الله و الراسخون فی العلم...» می توان از آنها الهام گرفت در این جمله دو احتمال است:

۱ - «الراسخون» عطف به «الله» باشد و آیه اینطور معنی شود: تأویل متشابهات را کسی جز خدا و راسخان در علم نمی دانند.

۲ - «الراسخون» مبتدا باشد و آیه این طور معنی شود: تأویل متشابهات را جز خدا هیچ کس نمی دانند یعنی حتی راسخان در علم هم تأویل متشابهات را نمی دانند. و بنا بر احتمال دوم سه جور می توان گفت:

۱ - سوره آل عمران آیه ۷

۲ - احتمال دیگر: در صورتی که جز خدا تأویل آنها را نمی دانند و راسخان در علم می گویند...

۱ - راسخان در علم تاویل هیچ یک از آیات متشابهات را نمی دانند.  
 ۲ - راسخان در علم، تاویل همه متشابهات را نمی دانند نه اینکه تاویل هیچ یک را ندانند.

۳ - راسخان در علم، محتملات هر آیه متشابه را می دانند اما نمی دانند کدام یک از آنها مقصود است.<sup>۳</sup>

روشن است که اگر معنی اول یا احتمال دوم و سوم از معنی دوم صحیح باشد علم به تاویل برای راسخان در علم، اثبات شده است البته در معنی اول، علم تفصیلی نسبت به تاویل همه آیات متشابهات، و در احتمال دوم از معنی دوم، علم تفصیلی به تاویل بخشی از متشابهات، و در احتمال سوم از معنی دوم، علم اجمالی به تاویل متشابهات، بخلاف اینکه احتمال اول از معنی دوم صحیح باشد.

برای رفع این تردید و روشن شدن معنی آیه باید به روایات مراجعه کنیم و ببینیم در روایات از آن چهار احتمال کدام یک تأیید شده است:

روایت اول: عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن النضر بن سوید عن ایوب بن الحر و عمران بن علی عن ابی بصیراً عن ابی عبد الله علیه السلام قال: نحن الراسخون فی العلم ونحن تعلم تاویله.<sup>۴</sup>

ابو بصیر از حضرت صادق علیه السلام نقل می کند آن حضرت گفت: ما راسخان در علم هستیم و ما تاویل (آیات متشابهات) قرآن را می دانیم.

روایت دوم: علی بن ابراهیم قال حدثنی ابی عن ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن برید بن معاویة<sup>۵</sup> عن ابی جعفر علیه السلام قال: ان رسول الله صلی الله علیه وآله افضل الراسخون فی العلم قد علم جميع ما انزل الله علیه من التنزیل والتاویل وما كان الله لینزل علیه شیئاً لم یعلمه التاویل (تاویله) واوصیایه من بعده یعلمونه کله...<sup>۶</sup>

۳ - امالی سید مرتضی، ج ۱ ص ۴۳۹، حقائق التاویل سید رضی ص ۷-۱۴، تبيان شیخ طوسی، ج ۲ ص ۴۰۰ مجمع البیان طبرس ج ۲ ص ۴۱۰، جوامع الجامع طبرسی ص ۵۳، متشابهات القرآن ابن شهر آشوب، ج ۲ ص ۲۴۱ و مناقب ابن شهر آشوب ج ۱ ص ۲۸۵ چاپ قم.

۴ - سند روایت صحیح است. رساله وجیزه علامه مجلسی.

۵ - کافی، ج ۱ ص ۲۱۳، و همین روایت در تفسیر عیاشی ص ۱۶۴ از ابی بصیر، و نیز در بصائر الدرجات ص ۵۵ با همین سند و نیز با سند دیگر از ابی بصیر نقل شده است.

۶ - سند روایت صحیح است. رساله وجیزه علامه مجلسی.

۷ - تفسیر قمی، ص ۸۷، و همین روایت با سند دیگر از برید بن معاویة در کافی ج ۱ ص ۲۱۳ نقل شده

امام باقر علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه وآله از همه راسخان در علم، افضل است تنزیل و تأویل قرآن را می دانست... و جانشینان او نیز تنزیل و تأویل قرآن را می دانند.<sup>۸</sup>  
 روایت سوم: محمد بن عبد الجبار عن محمد بن اسماعیل عن منصور عن ابن اذینه عن الفضیل قال: سألت ابا جعفر علیه السلام عن هذه الروایة: ما من آية الا ولها ظهر وبطن... قال: ظهر وبطن هو تأويلها... قال الله تعالى: «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فی العلم» ونحن نعلمه.<sup>۹</sup>

امام باقر علیه السلام در توضیح روایتی که می گوید قرآن «ظهر» و «بطن» دارد فرمود: بطن قرآن همان تأویل قرآن است و خدای متعال در قرآن می فرماید: تأویل آیات متشابهات را کسی جز خدا و راسخان در علم نمی داند و ما (امامان) آنرا می دانیم (زیرا از راسخان در علم هستیم).

روایت چهارم: ابن محبوب عن جميل بن صالح عن ابي عبيدة<sup>۱۰</sup> عن ابي جعفر علیه السلام قال: سأله عن قول الله: «الم غلبت الروم فی ادنى الارض»<sup>۱۱</sup> قال: یا ابا عبيدة ان لهذا تأویلاً لا يعلمه الا الله والراسخون فی العلم من آك محمد صلوات الله علیهم...<sup>۱۲</sup>

ابوعبیده از حضرت باقر علیه السلام در مورد آیه دوم سوره روم توضیح خواست حضرت فرمود: این آیه تأویلی دارد که جز خدا و راسخان در علم از آن محمد صلوات الله علیهم آنرا نمی دانند.

→ ولی ذیلش با ذیل روایت تفسیر قمی مطابق نیست و نیز همین روایت با دو سند صحیح و حسن از برید در بصائر الدرجات ص ۵۴ - ۵۵ نقل شده و ذیل آن با ذیل روایت کافی برابر است و نیز همین روایت در تفسیر عیاشی ص ۱۶۴ از برید نقل شده است و نیز همین روایت در مجمع البیان ج ۲ ص ۴۱۰ و جمله ای از آن در جوامع الجامع ص ۵۳ نقل شده است.

۸ - ذیل این روایت که برای رعایت اختصار نقل نشد شامل مطلب تازه ای است زیرا فاعل «بقولون» را به راسخان در علم برنگردانده است. مراجعه شود و نیز به کتاب الدر المنثور شیخ علی عاملی ج ۱ ص ۷۶ مراجعه شود.

۹ - بصائر الدرجات ص ۵۴ و در تفسیر عیاشی ص ۱۶۴ فقط سطر آخر روایت از فضیل نقل شده است.

۱۰ - سند روایت صحیح است.

۱۱ - سوره روم آیه دوم.

۱۲ - کافی ج ۸ ص ۲۶۹، تفسیر قمی ص ۴۹۸ با سند صحیح دیگر از ابی عبیده. این روایت ذیلی دارد که از نظر متن مورد اشکال قرار گرفته است به بحار ج ۱۷ ص ۲۰۹ و حاشیه مرحوم آقای شعرانی بر شرح کافی ملا صالح ج ۱۲ ص ۳۵۷ رجوع شود.

روایت پنجم: ابی رضی الله عنه قال حدثنا عبدالله بن جعفر الحمیری عن احمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن ابی ایوب الخزاز والعلاء بن رزین عن محمد بن مسلم<sup>۱۳</sup> قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ان لقيام القائم عليه السلام علامات... ثم قال لی یا محمد هذا تأویله ان الله عزوجل يقول: «و ما يعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم»<sup>۱۴</sup>.

محمد بن مسلم گوید از حضرت صادق علیه السلام شنیدم می فرمود: برای قیام حضرت مهدی نشانه هایی است... سپس فرمود: ای محمد این تأویل آن است و خدای عزوجل می فرماید: تأویل آن را کسی جز خدا و راسخان در علم نمی داند.

روایت ششم: ابوالقاسم الكوفی قال: روی فی قوله: «و ما يعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم» ان الراسخين فی العلم من قرنهم الرسول صلى الله عليه وآله بالكتاب واخبر انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.<sup>۱۵</sup>

ابوالقاسم کوفی گوید: در تفسیر آیه «و ما يعلم تأویله...» روایت شده است که راسخان در علم آنان هستند که رسول خدا صلی الله علیه وآله با قرآن قرنشان کرد و فرمود: این دو از هم جدا نمی شوند تا روز قیامت.<sup>۱۶</sup> (منظور حدیث ثقلین است).

روایت هفتم: حدثنا احمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضی الله عنه والحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المكتب وعلی بن عبدالله الوراق رضی الله عنهم قالوا: حدثنا علی بن ابراهيم بن هاشم قال حدثنا القاسم بن محمد البرمکی قال حدثنا ابوالصلت الهروی قال: لما جمع المؤمنون لعلی بن موسى الرضا عليهما السلام اهل المقالات من اهل الاسلام والديانات من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين و سائر اهل المقالات فلم يقم احد الا وقد الزمه حجته كانه القم حجراً، قام اليه علی بن محمد بن الجهم فقال له: يا بن رسول الله اتقول بعصمة الانبياء؟ قال: نعم قال: فما تعمل (تقول) فی قول الله

۱۳ - سند این روایت جز احمد بن هلال که محل کلام است صحیح می باشد و برای روشن شدن حال احمد بن هلال، شرح فارسی فقیه تألیف مجلسی اول ره و معجم رجال الحدیث ج ۲ ص ۳۷۱، را ملاحظه کنید در این دو کتاب پس از بررسی و تحقیق او را موثق دانسته اند.

۱۴ - اکمال الدین صدوق ص ۳۶۴

۱۵ - مناقب ابن شهر آشوب ج ۱ ص ۲۸۵.

۱۶ - ممکن است گفته شود این روایت در صدد تعیین مصداق «الراسخون فی العلم» است و دلالت ندارد بر اینکه آنان تأویل متشابهات را می دانند.

عزوجل: وعصى آدم ربه فغوى...<sup>۱۷</sup> فقال الرضا عليه السلام: ويحك يا على اتق الله ولا تنسب الى انبياء الله الفواحش ولا تتأول كتاب الله برأيتك فان الله عزوجل قد قال: «ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم»...<sup>۱۸</sup>

... علی بن جهم. به حضرت رضا علیه السلام گفت: آیا شما پیامبران را معصوم می دانید؟ فرمود: آری عرض کرد پس در مورد این آیه: «وعصى آدم ربه فغوى...» چه می فرمائید؟ حضرت فرمود: ای علی بن جهم وای بر تو از خدا بترس و به پیامبران او نسبت گناه مده و قرآن را به رأی و نظر خودت تأویل مکن زیرا خدای عزوجل فرموده است: تأویل قرآن را کسی جز الله و راسخان در علم نمی دانند...

روایت هشتم: عن اميرالمؤمنين عليه السلام في احتجاجه على زنديق... وقد جعل الله للعلم اهلاً وفرض طاعتهم بقوله:

اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم<sup>۱۹</sup>

وبقوله: ولوردوه الى الرسول واولى الامر منهم لعلهم الذين يستنبطونه منهم<sup>۲۰</sup>

وبقوله: وكونوا مع الصادقين<sup>۲۱</sup>

وبقوله: وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم<sup>۲۲</sup>

ثم ان الله اقسام كلامه ثلاثة اقسام فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل وقسماً لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للاسلام وقسماً لا يعلمه الا الله وملائكته والراسخون في العلم...<sup>۲۳</sup>

از امیرمؤمنان علیه السلام روایت شده که فرمود: خدا برای علم و دانش اهلی قرار داده است و پیروی و اطاعت آنان را بر بندگانش واجب کرده است و این مطلب را در آیاتی از قرآن مجید بیان کرده... از جمله فرموده است: تأویل آیات متشابهات را کسی جز خدا و راسخان در علم

۱۷- سوره طه آیه ۱۲۱

۱۸- عیون اخبار الرضا ج ۱ ص ۱۹۱ - ۱۹۲، امالی صدوق ص ۵۵ - ۵۶

۱۹- سوره نساء، آیه ۵۹

۲۰- سوره نساء، آیه ۸۳

۲۱- سوره توبه، آیه ۱۱۹

۲۲- سوره آل عمران، آیه ۷

۲۳- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۱۴۳ به نقل از احتجاج در حدیث زندق. احتجاج طبرسی چاپ سنگی

نجف ص ۱۳۰ ذیل روایت در این صفحه این چاپ نیست.



نمی دانند. ۲۴

روایت نهم: حدثنا المظفر بن جعفر العلوی السمرقندی ره... قال حدثنا سلیم بن قیس الهلالی قال: سمعت علیاً علیه السلام یقول: ما نزلت علی رسول الله صلی الله علیه وآله آیه من القرآن الا اقرأها واملأها علی وکتبتها بخطی وعلمنی تأویلها وتفسیرها وناسخها و منسوخها ومحکمها ومتشابهها... ۲۵

سلیم بن قیس گوید: از امیرمؤمنان شنیدم می فرمود: هیچ آیه ای از قرآن بر پیامبر صلی الله علیه وآله نازل نشد مگر اینکه آنرا بر من قرائت و املاء کرد و من آنرا به خط خود نوشتم و تأویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آنرا به من آموخت.

روایت دهم: عن یوسف بن السخت البصری قال: رأیت التوفیع بخط محمد بن علی (محمد بن الحسن بن علی ظ) فکان فیہ: یجب علیکم ولکم ان تقولوا انا قدوة الله واثمه و خلفاء الله فی ارضه و امانؤه علی خلقه و حججه فی بلاده نعرف الحلال والحرام و نعرف تأویل الكتاب و فصل الخطاب. ۲۶

در توفیعی (که ظاهراً از امام زمان علیه السلام است) چنین آمده: آنچه بر شما شیعیان واجب است و به سود شما می باشد این است که در مورد ما عقیده داشته باشید: ما جانشینان خدا در روی زمین و حجت های او هستیم حلال و حرام خدا و تأویل قرآن را می دانیم.

این بود قسمتی از روایاتی که دلالت می کند بر اینکه رسول خدا و ائمه هدی علیهم السلام تأویل همه قرآن ۲۷ و تأویل آیات متشابه آنرا هم می دانند.

و با استفاده از این روایات که تعدادی از آنها صحیح السند است معنی آیه مورد بحث روشن می شود و معلوم می گردد که «الراسخون فی العلم» در آیه شریفه عطف به «الله» است.

در اینجا تذکر این نکته لازم است که علاوه بر روایات یاد شده، روایات فراوانی داریم که دلالت می کند بر اینکه همه قرآن و همه علم قرآن نزد ائمه هدی علیهم السلام است مانند این

۲۴ - ممکن است گفته شود که این روایت هم مصداق الراسخون فی العلم را تعیین می کند و راجع به مطلب مورد نظر ما ساکت است ولی شاید جمله اخیر ذیل روایت بتواند قرینه مراد باشد.

۲۵ - اکمال الدین صدوق ص ۱۶۶.

۲۶ - تفسیر عیاشی ص ۱۶.

۲۷ - در تفسیر المیزان ج ۳ ص ۶۳ آمده است: همانطور که متشابهات قرآن تأویل دارد همه آیات قرآن اعم از محکم و متشابه نیز تأویل دارد. و همین مطلب از روایات هم استفاده می شود. در وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۱۴۵ روایت اسحاق بن عمار و روایات دیگر را ملاحظه فرمایید.

روایت:

عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال: ما يستطيع احدان يدعی ان عنده جميع القرآن كله ظاهره و باطنه غير الاوصياء.<sup>۲۸</sup>  
 امام باقر علیه السلام فرمود: هیچ کس نمی تواند ادعا کند علم همه قرآن نزد اوست الا جانشینان پیامبر علیهم السلام.

از این روایات هم استفاده می شود که ائمه هدی تأویل آیات را می دانند.<sup>۲۹</sup>  
 تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که با توجه به روایات وارده پیرامون آیه مورد بحث، باید بگوییم: «الراسخون فی العلم» عطف بر «الله» است یعنی راسخان در علم تأویل متشابهات را می دانند، نه اینکه جمله مستأنفه باشد.

در مقابل این روایات، دو روایت دیگر هم داریم که شاید در بدو نظر به ذهن بیاید که این دو روایت مؤید آن است که «الراسخون فی العلم» مبتدا و جمله مستأنفه باشد و عطف بر «الله» نباشد از اینرو لازم است آن دو روایت هم بررسی گردد:

روایت اول: ابو عبد الله الأشعری عن بعض اصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم<sup>۳۰</sup> قال:

۲۸- کافی، ج ۱، ص ۲۲۸

۲۹- در این بحث از آوردن روایاتی که مانند خود آیه ذو احتمالین بود صرف نظر شد مثل این روایت:  
 علی بن ابراهیم قال حدثنا محمد بن احمد بن ثابت قال حدثنا الحسن بن محمد بن سماعة عن وهيب بن حفص عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سمعته يقول: ان القرآن زاجر و آمر یا امر بالجنة و یزجر عن النار و فیة محکم و متشابه فاما المحکم فیؤمن به و یعمل به و یدین به و اما المتشابه فیؤمن به و لا یعمل به و هو قول الله «فاما الذین فی قلوبهم زینغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویل و ما یعلم تأویل الا الله و الراسخون فی العلم یقولون کل من عند ربنا» و آل محمد علیهم السلام الراسخون فی العلم.  
 تفسیر قمی ص ۷۴۵ و تفسیر عیاشی ص ۱۶۲ و بصائر الدرجات ص ۵۴ عبارت از تفسیر قمی نقل شد.  
 و نیز از روایاتی که فقط گویای این مطلب است که رسول خدا صلی الله و آله و ائمه هدی علیهم السلام راسخان در علم هستند ولی از اینکه تأویل متشابهات و یا تأویل قرآن را می دانند یا نه ساکت است (مانند دو روایت زیر) صرف نظر شد:

۱- علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: این الذین زعموا انهم الراسخون فی العلم دوننا... خطبه

۱۴۰

۲- عن الصادق علیه السلام: الراسخون فی العلم امیر المؤمنین و الائمة من بعده علیهم السلام، کافی ج ۱

ص ۲۱۳

۳- این روایت مرسله است اما مرحوم ملا صالح مازندرانی در شرح این حدیث می نویسد: و ضعف

قال لی ابوالحسن موسی بن جعفر علیهما السلام: یا هشام... یا هشام ثم ذکر اولی الالباب باحسن الذکر وحلاهم باحسن الحلیة فقال: «یوتی الحکمة من یشاء ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً وما یذکر الا اولوالالباب»<sup>۳۱</sup> و قال: «والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوالالباب»...<sup>۳۲</sup>

ممکن است گفته شود: اگر «الراسخون فی العلم» عطف بر «الله» بود امام علیه السلام معطوف علیه را ذکر می‌کرد و جمله را ناقص نقل نمی‌فرمود.

پاسخ: اولاً آن حضرت در این بخش از گفتارشان در صدد بوده اند آیاتی که «اولوالالباب» در آنها ذکر شده یاد کنند و از همین رو هفت آیه که جمله «اولوالالباب» در آنها یاد شده است<sup>۳۳</sup> نقل فرموده‌اند و بنابراین لزومی نداشته است که همه آیه را ذکر کنند.

ثانیاً اگر ظهور ضعیفی در این مطلب داشته باشد باید بقرینه آن روایات مستقیضه صحیح‌السند، بر معنایی که ذیلاً از علامه مجلسی ره نقل می‌شود حمل گردد:

ای هؤلاء الراسخون العالمون بالتأویل یقولون آمنا بالمتشابه او بکل القرآن محکمه و متشابهه علی التفصیل لعلمهم بمعانیه، و غیرهم انما یؤمنون به اجمالاً...<sup>۳۴</sup>

روایت دوم: حدثنا علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمة الله قال حدثنا محمد بن ابی عبدالله الکوفی قال حدثنا محمد بن اسماعیل البرمکی قال حدثنی علی بن العباس قال حدثنی اسماعیل بن مهران الکوفی عن اسماعیل بن اسحاق الجهنی عن فرج بن فروة عن مسعدة بن صدقة قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: بیننا امیر المؤمنین علیه السلام یخطب علی المنبر بالکوفة اذ قام الیه رجل فقال: یا امیر المؤمنین

الخبر بحسب الاسناد لا یضر بصفة مضمونه لاشتماله علی علوم عقلية و حکم برهانية و آثار الهية... ج ۱ ص ۱۰۵.

۳۱- سوره بقره، آیه ۲۶۹

۳۲- کافی ج ۱ ص ۱۳- ۱۵ و همین روایت هشام با اضافاتی در تحف العقول ص ۴۰۶ آمده است اما در این قسمت از روایت، آیه: والراسخون فی العلم نیامده است.

۳۳- آن هفت آیه عبارت است از:

۱- سوره بقره، آیه ۲۶۹

۲- آل عمران، آیه ۷

۳- سوره رعد، آیه ۱۹

۴- سوره ابراهیم، آیه ۵۲

۵- ص ۲۹

۶- سوره زمر، آیه ۹

۷- سوره زمر آیه ۱۸

۳۴- مرآت العقول ج ۱ ص ۱۳ چاپ سنگی.

صف لنا ربك تبارک و تعالیٰ لتزداد له حباً و به معرفة فغضب اميرالمؤمنين عليه السلام و نادى الصلوة جامعة فاجتمع الناس حتى غص المسجد باهله ثم قام متغير اللون فقال...<sup>۳۵</sup>

عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه ان رجلاً قال لاميرالمؤمنين عليه السلام هل تصف ربنا نزداد له حباً و به معرفة فغضب و خطب الناس فقال فيما قال...<sup>۳۶</sup>

فمن خطبة له عليه السلام تعرف بخطبة الاشباح و هي من جلائل خطبه عليه السلام و كان سألها سائل ان يصف الله تعالى حتى كانه يراه عياناً فغضب عليه السلام لذلك و قال...<sup>۳۷</sup>

روى مسعدة بن صدقة عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال خطب اميرالمؤمنين عليه السلام بهذه الخطبة على منبر الكوفة و ذلك ان رجلاً اتاه فقال: يا اميرالمؤمنين صف لنا ربنا مثل ما نراه عياناً لتزداد له حباً و به معرفة فغضب و نادى الصلوة جامعة فاجتمع اليه الناس حتى غص المسجد باهله فصعد المنبر و هو مغضب متغير اللون فحمد الله و اثنى عليه و صلى على النبي صلى الله عليه وآله ثم خطبها...<sup>۳۸</sup>

در اینجا آغاز روایت را از همه مصادر آن نقل کردیم تا روشن شود سؤال سائل چه بوده است که آن حضرت علیه السلام را به خشم آورده و ناراحت کرده است و روشن بودن سؤال، به روشن شدن مقصود از پاسخ آن حضرت کمک می کند.

اینک آن بخش از روایت که مربوط به مورد بحث ما است نقل می شود<sup>۳۹</sup>  
فانظر ايها السائل فما ذلك القرآن عليه من صفة فأتم به واستضي بنور هدايته و ما كلّفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب عليك فرضه ولا في سنة النبي صلى الله عليه

۳۵- توحيد صدوق ص ۴۸.

۳۶- تفسير عياشي ج ۱ ص ۱۶۲.

۳۷- نهج البلاغه چاپ عبده، ج ۱ ص ۱۵۹.

۳۸- شرح ابن ابی الحديد ج ۲ ص ۱۳۸، شرح ابن ميثم، ج ۲ ص ۳۳۲.

۳۹- این روایت در توحيد صدوق و نهج البلاغه با تفاوتها و تقديم و تأخيرهاى نقل شده و در تفسير عياشى هم تقطیع و بخشى از آن نقل گردیده است اما در هر سه کتاب، آن بخش از روایت که مربوط به مورد بحث ما است آمده و ما عبارت نهج البلاغه را نقل می کنیم البته با عبارت منقول در آن دو کتاب مختصر تفاوتی دارد.

وآله و ائمه الهدی اثره فكل علمه الى الله سبحانه فان ذلك منتهى حق الله عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم بالمعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما و سمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً فافتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين.<sup>۴۰</sup>

مرحوم علامه مجلسی در ذیل این حدیث می فرماید: فيه اشكال الدلالة على ان الراسخين في العلم في الآية غير معطوف على المستثنى كما دلّت عليه الاخبار الكثيرة.<sup>۴۱</sup>  
برای حلّ این اشکال و رفع معارضه پاسخهای داده شده است:

پاسخ اول: کسی که سؤال در این روایت را صدر و ذیل آن که در نهج البلاغه و توحید صدوق آمده است با دقت ملاحظه کند تصدیق می نماید که سائل می خواسته به کنه ذات و صفات خدای متعال پی برد و حضرت در پاسخ او فرموده: باید به همان مقدار که در قرآن مجید در باره خدا و صفات او بحث شده اکتفا کنیم و اصلاً باین فکر نباشیم که به کنه ذات و صفات او پی بریم زیرا این امری است محال، و حتی راسخان در علم هم در این وادی وارد نمی شوند و از نشانه های رسوخ در علم همین است که در مطلبی که حق وارد شدن در آن را ندارند وارد نشوند و به جهل و قصور خود نسبت به کنه ذات خدا اعتراف کنند و بگویند: ما عرفناك حق معرفتك. شاهد این مطلب جمله ای است که در خطبه دیگر امیرمؤمنان آمده است: حارفي ملكوته عميقات مذاهب التذكير وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب...<sup>۴۲</sup>

این پاسخ در حاشیه توحید صدوق با عبارت زیر آمده است:

الغيب المحجوب هنا والغيب المكنون الذي ذكر في الحديث الثالث هو مقام ذات الواجب الذي لا يناله احد حتى الراسخين في العلم.<sup>۴۳</sup>

پاسخ دوم: اگر معنی عبارت نهج البلاغه این بود که راسخان در علم تأویل متشابهات را

۴۰ - در توحید صدوق و تفسیر عیاشی پس از کلمه «المحجوب» این جمله آمده است: «فقالوا آتينا به كل من عند ربنا» اما نهج البلاغه چاپ عبده و شرح ابن میثم و ابن ابی الحدید که در اختیار ما است این جمله را ندارد.

۴۱ - بحارج ۴ ص ۲۵۷

۴۲ - کافی ج ۱ ص ۱۳۴، توحید صدوق ص ۴۲ و نهج البلاغه خطبه

۴۳ - توحید صدوق ص ۵۵ و منظور از حدیث سوم همان حدیثی است که به عنوان شاهد نقل شد.

نمی دانند هیچگاه سید رضی رحمه الله در کتاب حقائق التأویل خود که آنرا پس از نهج البلاغه نوشته است احتمال معطوف بودن «الراسخون» را در ردیف مستانفه بودن ذکر نمی کرد.<sup>۴۴</sup>

پاسخ سوم: این روایت در نهج البلاغه و تفسیر عیاشی مرسله و در توحید صدوق ضعیف السند است و نمی تواند با آن روایات صحیح السند معارضه کند و اینکه به گفته مرحوم سید رضی این خطبه (خطبه اشباح) از خطبه های بسیار ارزنده امیرمؤمنان است دلیل نمی شود که بتوان به تمام جملات آن تمسک کرد همانطور که خود سید رضی در تفسیر آیه به آن تمسک نکرده است، بلکه به جملاتی که معارض با روایات صحیحه دیگر نباشد می توانیم تمسک کنیم.<sup>۴۵</sup>

پاسخ چهارم: علامه مجلسی فرموده اند: شاید در این روایت آن حضرت آیه را به مذاق آنانکه «الراسخون» را عطف نمی گیرند معنی کرده است.<sup>۴۶</sup>

پاسخ پنجم: و نیز علامه مجلسی فرموده: چه مانعی دارد که هر دو تفسیر در آیه منظور باشد. و شاید مقصود ایشان این است که بنابر عطف بودن، معنی آیه این باشد: تأویل متشابهات یا قرآن را جز خدا و راسخان در علم نمی دانند اما خدا همه را تفصیلاً می داند و راسخان در علم اجمالاً. پس می توان گفت راسخان در علم می دانند اجمالاً و نمی دانند تفصیلاً. و یا بگویم راسخان در علم بخشی از تأویلات را می دانند نه همه آنها را و بنابر استیناف هم معنی آیه این باشد که تأویل متشابهات و یا قرآن را بنامه خدا می داند و راسخان در علم، آنرا بنامه نمی دانند و می گویند کل من عند ربنا.<sup>۴۷</sup>

۴۴ - تاریخ پایان تألیف نهج البلاغه ماه رجب سال ۴۰۰ و تاریخ پایان قرائت جزء پنجم حقائق التأویل که در دست است و بر مؤلف قرائت شده سال ۴۰۲ می باشد و در ص ۱۶۷ حقائق التأویل از نهج البلاغه خویش یاد کرده است.

مرحوم سید رضی در آیه مورد بحث سه احتمال داده است و برای احتمال معطوف بودن این بیان را دارد: و من وجه آخران حقیقة الواو الجمع فوجب حملها علی سنن حقیقتها و مقتضاها ولا يجوز حملها علی الابتداء الا بدلالة، ولا دلالة هنا توجب صرفها عن الحقیقة فوجب حملها علی الجمع حتی تقوم الدلالة. حقائق التأویل ص ۱۳.

۴۵ - سید مرتضی هم در امالی احتمال عطف بودن را تقویت کرد، و به این جمله حدیث مورد بحث، تمسک نکرده است. نگاه کنید به امالی ج ۱ ص ۴۴۲.

۴۶ - عبارت علامه مجلسی اینست: الا ان يقال ان هذا الزام علی من یفسر الآیه كذلك. اما به نظر ما این پاسخ در صورتی قابل توجیه بود که احتمال عطف بودن به ذهن عامه مردم نمی آمد ولی چون هر دو احتمال در اذهان بوده است تأیید احتمالی که بنظر خود آن حضرت خلاف واقع است وجهی ندارد.

۴۷ - عبارت علامه مجلسی اینست: الا ان يقال: بالجمع بین التفسیرین علی وجهین مختلفین بهارج ۴



پاسخ ششم: در میزان فرموده‌اند: از خود آیه و بخصوص با نظر داشتن به این روایت، عطف نبودن استفاده می‌شود و معنی آیه اینست که راسخان در علم، تأویل متشابهات را نمی‌دانند اما این مطلب با اینکه به تعلیم الهی به آن عالم باشند منافاتی ندارد و در روایات دیگر که می‌فرمایند تأویل را می‌دانیم منظور همین است که به تعلیم الهی می‌دانیم مانند نسبت آیه‌ای که نفی علم غیب می‌کند با آیه‌ای که آنرا اثبات می‌کند یعنی نفی علم ذاتی و اثبات علم اعطائی است.<sup>۴۸</sup>

پاسخ هفتم: رسوخ در علم معنایی است که در غیر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآئمه هدی علیهم‌السلام نیز پیدا می‌شود و شاهد این مطلب آیه: «لكن الراسخون في العلم منهم (ای من اهل الكتاب) والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك...»<sup>۴۹</sup> می‌باشد البته این معنا مراتب دارد و مرتبه عالی آن در رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآئمه هدی علیهم‌السلام تحقق یافته است. بنابراین چه مانعی دارد بگوئیم راسخان در علم (بطور عموم) به تأویل آیات متشابه آگاه نیستند و این مطلب با اینکه گروهی از آنان که در درجه‌های عالی رسوخ در علم هستند به آن آگاه باشند منافات ندارد.<sup>۵۰</sup>

پاسخ هشتم: لا منافاة بین ان تدل هذه الآية على شأن من شئون الراسخين في العلم وهو الوقوف عند الشبهة والايمان والتسليم في مقابل الزائغين قلباً وبين ان تدل آيات اخرى على انهم او بعضاً منهم عالمون بحقيقة القرآن وتأویل آیاته...<sup>۵۱</sup>

در پایان لازم است یادآور شویم که حضرت علامه طباطبائی رحمه‌الله‌علیه با اینکه در تفسیر آیه کریمه بحث جامع‌الاطرافی در حدود هفتاد صفحه آورده‌اند ولی گویا به خاطر اینکه روایات باب را به‌تمامها بررسی نفرموده‌اند در تفسیر آیه عطف نبودن «الراسخون» را اختیار کرده‌اند. اما در عین حال فرموده‌اند: این آیه با عالم بودن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآئمه هدی علیهم‌السلام به تأویل قرآن و تأویل آیات متشابه آن که از ادله دیگر استفاده می‌شود منافات ندارد.<sup>۵۲</sup>

ص ۲۵۷.

۴۸ - میزان ج ۳ ص ۲۸ و ۶۹. این پاسخ در صورتی صحیح بود که روایات صحیح‌السند دال بر عطف بودن در ذیل آیه کریمه نداشتیم.

۴۹ - سوره نساء آیه ۱۶۲

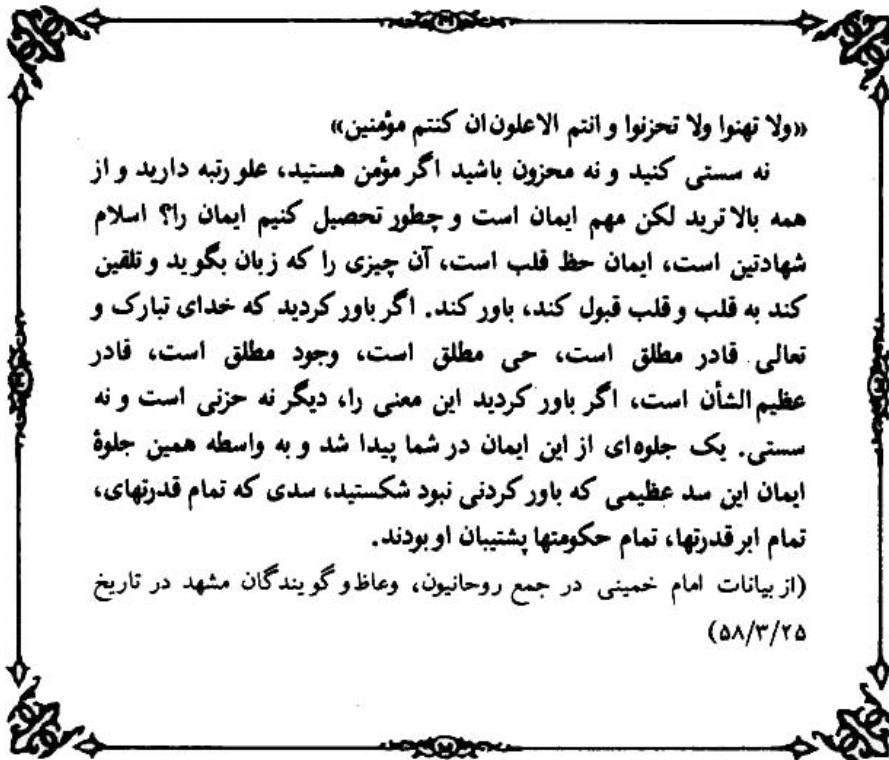
۵۰ - این پاسخ در صورتی درست بود که هر دو دسته روایات در توضیح و تفسیر آیه وارد نشده بود.

۵۱ - میزان ج ۳ ص ۲۸

۵۲ - به میزان ج ۳ ص ۱۹ - ۸۷ مراجعه شود.

نتیجه این بحث نسبتاً طولانی این است که با توجه به روایات وارده از معصومین باید بگوئیم «الراسخون فی العلم» در آیه شریفه عطف بر «الله» است، همانطور که بفرموده علامه طباطبائی ره معظم مفسرین شیعه و برخی از قدماء و شافعیه گفته اند، نه اینکه جمله مستأنفه باشد.<sup>۵۳</sup>

والله العالم



۵۳ - نگاه کنید به المیزان ج ۳ ص ۴۹: ان الو اهل هو للعطف او للاستيناف، فذهب بعض القدماء و الشافعية و معظم المفسرين من الشيعة الى ان الواو للعطف وان الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه من القرآن و ذهب معظم القدماء و الحنفية من اهل السنة الى انه للاستيناف و انه لا يعلم تأويل المتشابه به الا الله و هو ما استأثر الله سبحانه بعلمه....



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

روحانیت، چراغی که هرگز نمی‌میرد

عاشق صلق و صفا همگام روحانیت است  
زانکه این جانبخش می‌درجام روحانیت است  
گر درخشد خوش فروغی دزدل روشندان  
چشمه آن مهرزرتین فام روحانیت است  
گریه سرها شود حق بینی و برلبها خروش  
آنهمه شور و خروش از جام روحانیت است  
شوکت اسلام و دین، رسوائی کفر و نفاق  
حاصلی از سعی و از اقدام روحانیت است  
وحدت مستضعفان، پیوند دانشگاه و دین  
یک اثر ز آثار خوشفرجام روحانیت است  
گلشن ایمان شکوفا، مزرع اسلام، سبز  
از زلال چشمه انعام روحانیت است  
راه روحانیت آگه بود راه امام  
مشی رهبر، منبع الهام روحانیت است  
یارب این نوح زمان را حفظ کن، کاین پیر عشق  
روز طوفان مایه آرام روحانیت است  
کرد نابت آزمونها کانچه ماند استوار  
بر ره حق و عدالت، گام روحانیت است  
گر جهان پر گردد از طوفان نمیرد این چراغ  
نا جهان باقیست باقی نام روحانیت است  
محمد حسین بهجتی «شفق»

# فرقة السلفية وتطوراتها في التاريخ

مهدي الحسيني الروحاني

بسمه تعالى

توجه وفد بتاريخ ٦٢/٦/٨ مؤلف من بعض اعضاء جماعة المدرسين من الحوزة العلمية قم المقدسة و جامعة طهران والمجلس الثوري الثقافي الى المؤتمر الحادي والثلاثين للعلوم الانسانية المنعقد في اليابان وقد شارك الوفد المذكور في جلسات المؤتمر مدة اقامته في طوكيو و التي محاضرات كان لها الاثر العظيم في تعريف الثورة الاسلامية وفي احد جلسات هذا المؤتمر التي سماحة العلامة الحجة السيد مهدي الروحاني احد اعضاء الوفد و مندوب جامعة المدرسين محاضرة بطلب من المؤتمر وهذه المحاضرة تحمل في طياتها نكات و تحقيقات عميقة و مهمة ولأهميتها اقدمنا على طبعا كى يستفيد منها القراء الكرام.

## بسم الله الرحمن الرحيم

### فرقة السلفية

لابد لنا قبل الشروع في المقصود من الإشارة الى أمر هام وهو أن افتراق الفرق الإسلامية بعد اشتراكها في الأصول الهامة من الدين الإسلامي قد كان على نوعين وعلى كيفية هذا الافتراق ومداه يكون تقسيم الفرق الإسلامية و هذان الأمران هما:

الأول: تقسيمهم بالنظر الى الأمور العقائدية.

الثاني: تقسيمهم بالنظر الى الفقه و الأحكام العملية و ربما يكون الافتراق لفرقتين من كلا الوجهين كما هو الحال بالنسبة للشيعة الإمامية مثلاً حيث تفرقت عن عامة مذاهب السنة في العقائد و الأحكام معاً.

كما أن الفرقة «السلفية» التي اشتهرت باسم «الوهابية» كذلك أيضاً فإنها تفرقت عن سائر أهل السنة في العقائد و الفقه جميعاً و إن كان اختلافهم مع الشيعة أكثر إلا أن العمدة في اختلاف السلفية الوهابية مع سائر أهل السنة إنما هو في المسائل الاعتقادية.

تدعى السلفية أنه قد دخل في الدين بدع و أمور خارجة عن الدين أو مناقضة له فاتخذ المسلمون هذه البدع ديناً و بذلك فقد خرجوا عن طريقة السلف الصالح و هم الصحابة و التابعون و لم يبق من الفرق الإسلامية من يمشى على طريقة السلف اعتقادياً و فقهياً إلا السلفية يعنون بها أنفسهم و لذلك اختاروا لأنفسهم هذا الاسم.

و ان للأحاديث و المأثورات في كتب أهل الحديث مقاماً عالياً في هذا المذهب، و يضاف إليها آراء الصحابة و أقوال التابعين التي تذكر في كتب الحديث في رديف سنن رسول الله (صلى الله عليه و آله)، فهذه المأثورات و الأحاديث هي الأصل الأصيل عندهم و يحملون القرآن الكريم في دلالة على محتوى هذه الأحاديث و لا يزنون الأحاديث بميزان مخالفتها القرآن أو موافقتها له.

وكان سلفهم يقولون:

إن السنة لا تنسخ بالقرآن، و قالوا: السنة تنسخ القرآن و تقضى عليه، و القرآن لا ينسخ

السنّة ولا يقضى عليها. (مقالات الاسلاميين / ج ١ ص ٣٢٤ وج ٢ ص ٢٥١)، (تأويل مختلف الحديث / ص ١٩٩)

كما ان من قولهم:

إن القرآن أحوج الى السنّة من السنّة الى القرآن (١) وجابها القول بعرض الأحاديث على الكتاب في تقييمها وقبولها أو ردّها بشدة فائقة وقالوا:

إن القول بعرض الأحاديث على الكتاب قول وضعه الزنادقة (٢)

وعلى أى حال فان مذهب السلفية ليس كما يظن بعض الكتاب انه مذهب جديد بتمامه أبدعه ابن تيمية في القرن الثامن أوجاء به الشيخ محمد بن عبد الوهاب (المتوفى سنة ١٢٠٧ هـ. ق) في القرن الثاني عشر، ولا كما يظنون هم أنفسهم من أنهم على طريقة السلف مائة بالمائة عقائدياً و فقهياً، بل ان لهذا المذهب جذوراً عميقة بعضها يرجع الى القرن الأول وبعضها الى القرن الثاني ثم الثالث، كما أن من المسلم به أن ابن تيمية قد أضاف فيه أموراً لم تكن في القرون الأولى. ومع ملاحظة الربط الوثيق الذي لهذا المذهب بالمأثورات المنسوبة الى رسول الله (صلى الله عليه وآله) والصحابة والتابعين (رضى الله عنهم)، فقد مرّ في نشوئه وتكامله وتطوره و مهجوريته ثم بعثه وإحيائه من جديد بمراحل، وجرّت عليه أحوال متعاقبة... لا مناص من التعرّض لها في هذا البحث... فنحن نذكر هذه التطوّرات بعون الله وتسديده ونرى أنها يمكن تقسيمها الى ست مراحل على النحو التالي:

### المرحلة الأولى

#### تاريخ الحديث

قد أشرنا الى أن للعقائد السلفية إرتباطاً وثيقاً بالأحاديث الموجودة في كتب الحديث، و هذا يحتم علينا الإشارة الى تاريخ الحديث وإن كان فيه بعض الطول... فنقول:  
إن أول ما يلفت النظر في تاريخ الحديث هو محو وإفناء أحاديث رسول الله (ص)، فنجد أنه مع لحاق الرسول (ص) بالرفيق الأعلى و اختلاف الصحابة في الخلافة - نرى - قد استقرت و استمرت سيرة الخلفاء الثلاثة الأولى على هذا الأمر... و من بعد هم معاوية و بعدهم عبد الملك

(١): السيوطي / مفتاح السنّة في: «المسائل المنيرية» ج ٢ ص ٣٠، و جامع بيان العلم ج ٢ ص ٢٣٤

(٢): عون المعبود ج ٤ ص ٤٢٩ و جامع بيان العلم ج ٢ ص ٢٢٣

ابن مروان كما سيجيء إن شاء الله، وبالجملة... فان تأريخ الحديث بعد الرسول (ص) قد بدأ بأمرين:

**أولاً:** إن الخلفاء المذكورين كانوا يمتنعون عن التحديث ونقل الأحاديث.  
**ثانياً:** إنهم كانوا يمتنعون أيضاً من كتابة الأحاديث وتدوينها، الى حد أن عدم كتابة الأحاديث صار من مظاهر القداسة والإلتزام الديني لدى الصحابة و التابعين إلا عتة قليلة أبرزهم عليّ (ع) وشيعته بالإضافة الى أفراد قليلين آخرين.  
 وأعظم من ذلك فاننا نجد في صحاح أهل السنة بطرق عديدة أن الرسول (صلى الله عليه و آله) قال:

«لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب فليمححه» (١)

وقد تعاضد المنع عن التحديث في عصر متصل بعصر صدور الأحاديث وهو عصر الرسالة مع المنع عن الكتابة والتدوين فحيت كمية هائلة من سنن الرسول (ص) من صفحة الوجود. وأما المصلحة التي راعاها الخلفاء المذكورون حتى أدى اجتهادهم الى هذا الرأي، فلم تتضح لنا بصورة كاملة، فقد يقال: إن النص الآتي كاف في إيضاح ذلك.

فقد ذكر ابن أبي مليكة: أن الصديق (هو الخليفة أبو بكر) جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله (ص) أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله و حرّموا حرامه.

وحدث القاسم بن محمد: قالت عائشة: جمع أبي الحديث عن رسول الله (ص) وكانت خمسمائة حديث، فبات ليلته يتقلب كثيراً، قالت: فغمّني، فقلت: أتتقلب لشكوى أولس شيء بلغك؟ فلما أصبح قال: أي بنية هلمّي الأحاديث التي عندك، فجمّته بها فدعا بنا، فأحرقها، فقلت: لم أحرقها؟ قال: خشيت أن أموت وهي عندي فيكون فيها أحاديث عن رجل قد أئتمنته ووثقت ولم يكن كما حدثني فأكون قد نقلت ذلك (٢)

نعم... قد يقال: إن سر ذلك هو ما ذكر... ولكننا مع ذلك لا نطمئن الى أن ذلك هو كل السبب... ولدينا من الشواهد ما يبرر لنا نظرتنا هذه... إلا أن بحثها لا يهتّمنا كثيراً الآن...

(١): الحديث وارد في الصحاح وقد جمع الخطيب عتة من طرقها في: «تقييد العلم».

(٢): الذهبي تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٥٣

هذا... وبيد و للناظر أن أمر أبي بكر الصديق بعدم نقل سنن النبي (ص) و إحراقه خمسة حديث فعلاً قد صار الجرى العمل عليه و هو موافق تماماً للقول الذي صدر من زميله و معاضده عمر بن الخطاب في مرض موت النبي (ص) لمتما طلب (ص) كتاباً يكتبه للناس لئلا يضلوا بعده فنع عمر بن الخطاب عن ذلك و قال: حسبتنا كتاب الله، فهذا القول و قول أبي بكر بعد وفاة الرسول: فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً؛ ينبئنا بخطة مرسومة فيما بينها.

ولما أفضت الخلافة الى الخليفة عمر بن الخطاب اهتم بهذا الأمر جداً و كان كلما يرسل حاكماً أو والياً الى قطر أو بلد يوصيه في جملة ما يوصيه بأن: «جردوا القرآن و ألقوا الرواية عن محمد، و أنا شريككم» (١)، و كان عمر قد شيع قرظة بن كعب الأنصاري و من معه الى «صراة» على ثلاثة أميال من المدينة و أظهر لهم أن مشايخته لهم إنما كانت لأجل الوصية بهذا الأمر و قال لهم ذلك القول (٢)

و قال لأبي ذر و عبدالله بن مسعود و أبي الدرداء: ما هذا الحديث الذي تفشون عن محمد (٣)، قال الراوى عن ابن حنبل: أظن أنه قال: حبسهم، و قد قال الخطيب و الذهبي: إن عمر حبس ابن مسعود و أبا الدرداء، و أبا مسعود الأنصاري، و قال: إنكم تكثرون الحديث عن رسول الله (ص).

و بالاسناد عن عروة الزبير، قال: إن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن فاستشار فيها أصحاب رسول الله (ص) فأشار عليه عامتهم بذلك، فلبث عمر شهراً يستخير الله في ذلك شاكراً فيه، ثم أصبح يوماً و قد عزم الله له فقال: إني قد كنت ذكرت لكم من كتاب السنن ما قد علمتم، ثم تذكرت فاذا أناس من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً فأكبوا عليها و تركوا كتاب الله، و إني والله لا ألبس كتاب الله بشئ أبداً، فترك كتاب السنن.

و ذكر القاسم بن محمد: أن عمر بن الخطاب بلغه أن في أيدي الناس كتباً فاستنكرها و كرهها، و قال: أيها الناس إنه قد بلغني أنه قد ظهرت في أيديكم كتب فأحبتها الى الله أعد لها و أقومها، فلا يبقين أحد عنده كتاب إلا أتاني به، فأرى فيه رأيي، قال: فظنوا أنه يريد ينظر فيها و يقومها على أمر لا يكون فيه اختلاف، فأتوه بكتبهم، فأحرقها بالنار، ثم قال: أمنية

(١): تاريخ الطبري/ج ٣ ص ٢٧٣

(٢): طبقات ابن سعد/ج ٦ ص ٢، و شرف أصحاب الحديث/ص ٨٨

(٣): ابن حنبل/العلل و معرفة الرجال/ج ١ ص ٦٢

كأمنية أهل الكتاب (١)

وفي نقل ابن سعد أنه أقسم على الناس أن يأتيه بكتبهم (٢) و ذكر يحيى بن جعدة أنه أراد أن يكتب الستة ثم بداله أن لا يكتبها ثم كتب في الأمصار: من كان عنده شيء منها فليمححه (٣) وهذا اللفظ لعمر بن الخطاب قد زيد عليه و جعل من الأحاديث الصحاح عن رسول الله (ص) و قد ذكرناه.

أما نحن فلا نشك في أن هذا الحديث و النهي عن كتابة الحديث مكذوب على رسول الله (ص) و ذلك لما علم من المنقولات السابقة:

أولاً: ان الصحابة قد كتبوا الأحاديث و السنن حتى أن أبا بكر أحرق منها خمسمائة حديث، و أخرج عمر من أيديهم على مدى شهر كامل كمية كبيرة من الأحاديث فأحرقها أيضاً، كما أن عامة الصحابة هم الذين أشاروا على عمر بكتابة الأحاديث حين استشارهم فلم نر فيهم من نهى عن الكتابة مستنداً الى نهى رسول الله عنها، بل كان المحو والإفناء رأياً رآه عمر و قبله أبو بكر. ولذا استند لرأيه في مقام توجيهه لما أقدم عليه. حيث قال بأنها مشاة كمشاة أهل الكتاب أو أمنية كأمنية أهل الكتاب.

و ثانياً: إن الدين الذي تتعرض أول آيات نزلت من كتابه لكرامة الله لعبده بالقراءة و القلم، لا يقدم نبي هذا الدين الذي يدعى بقائه الى الأبد على إبطال نصف دينه، و ذلك بالنهي عن الضبط و التدوين لأوامره الشفوية في حين أنه يقول: إن هذه الأوامر أيضاً هي مثل كتابه المنزل يجب أن يعمل بها الى يوم القيامة.

و بعد وفاة عمر بن الخطاب نرى أن الخليفة عثمان و قد كان عالماً برأى الخليفين قبله و كان كاتباً لهما يقوم بنفس المهمة التي أخذ عمر على عاتقه القيام بها ولكن بصورة محددة و يسلب عن نفسه المسؤولية في ذلك، فيقول: لا يجوز لأحد أن يحدث بمحدث لم يسمع في عهد أبي بكر و عمر (٤)

كما أن معاوية يتبع طريقة الخلفاء الثلاثة، و يقول: أيها الناس إتقوا الروايات عن رسول

(١): تقييد العلم/ ص ٥٢

(٢): طبقات ابن سعد ج ٥ ص ١٤٠

(٣): تقييد العلم/ ص ٥٢

(٤): أضواء على السنة المحمدية ص ٥٠ عن طبقات ابن سعد.

الله (ص) إلا ما كان يذكر في زمن عمر (١)

و نرى أيضاً أن عبد الملك بن مروان ينهى أهل المدينة عن الأحاديث و يذكرهم بأن عدم قبول الأحاديث إنما هو طريقة السلف، قال الراوى: سمعت عبد الملك بن مروان يقول: يا أهل المدينة إن أحق الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم، وقد سألت علينا أحاديث من قبل هذا المشرق لا نعرفها ولا نعرف منها إلا قراءة القرآن، فالزموا ما في مصحفكم الذى جمعكم عليه الإمام المظلوم و عليكم بالفرائض التى جمعكم عليها إمامكم المظلوم رحمه الله فإنه قد استشار فى ذلك زيد بن ثابت و نعم المشير كان للإسلام فأحكما ما أحكما و أسقطوا ما شذ عنها (٢)

و كان عبيد الله بن زياد الوالى ليزيد بن معاوية على الكوفة ينهى زيد بن أرقم الصحابى عن التحديث بأحاديث رسول الله (ص) (٣)

أما المعارضة للمنع عن التحديث و تدوين الأحاديث فإن النصوص التاريخية وغيرها من المأثورات تذكر المعارضة لشخصين، أحدهما: على (عليه السلام) فإنه كان يسعى لتعليم الناس و إيقافهم على الحلال و الحرام، كما انه كان يهتم باستئصال عقائد المشركين مثل الجبر و التشبيه من أذهان الناس، وربما كان يقول: من يشتري منكم علماً بدرهم، يعنى يشتري قراطيس حتى يملئ عليه علماً، وقد أثرت خطبه العقائدية تلك فى تأسيس فرقة المعتزلة الذين يقوم مذهبهم على نفى الجبر و التشبيه، و قد اعترف المعتزلة بأنهم تعلموا هذين الأصلين من خطبه (عليه السلام) و من أبنائه و ولده، و لذلك فهم يسمون أنفسهم بـ: «أهل العدل و التوحيد» كما أن خطبه قد أثرت فى طريقة دعوة المعتزلة حيث نجدهم ينتهجون أسلوب الكلام و اللقاء الخطب فكانوا متكلمى الإسلام و المسلمين على ما يصوره الجاحظ لنا فى أول كتابه: (البيان و التبيين).

أضف الى ذلك أن علياً (ع) قد كتب كتباً كثيرة باملاء رسول الله (ص) و قد أودعها عند ولده و أروها لأصحابهم فى موارد لا تحصى، و إذا كان على (ع) هو ذلك الرجل الملتزم بأوامر رسول الله (ص) فإننا ندرك بشكل قاطع أنه لم يكن عنده شيء مما يدعى من النهى عن كتابة الحديث.

(١): السنة قبل التدوين / ص ٩٨، ورواية أخرى بهذا المعنى / ص ١٠٤

(٢): طبقات ابن سعد / ج ٥ ص ١٧٣

(٣): مسند أحمد / ج ٥ ص ٣٦٧



ثانيتها: أبوذر الغفاري فانه بعد ما لم يؤذن له بالخروج عن المدينة كما أشير إليه سابقاً لكثرة حديثه عن رسول الله (ص) كان ممنوعاً عن التحديث أيضاً إلا أنه لم يكن يلقى بالأى ذلك المتع، قال الراوى: جلست الى أبي ذر الغفاري، إذ وقف عليه رجل فقال: ألم ينهك أمير المؤمنين عن الفتيا؟ فقال أبوذر:

والله لو وضعت الصمصامة على هذه -و أشار إلى حلقه- أن أترك كلمة سمعتها من رسول الله (ص) لأنفذتها قبل أن يكون ذلك (١) وهذا وإن كان بلفظ الفتيا إلا أنه يعلم من جواب أبي ذر أن المتع إنما كان عن التحديث بكلمات سمعها من رسول الله (ص).

### نتائج المنع عن التحديث والكتابة

وقد فتح عن هذه التشديدات من قبل الخلفاء ما عدا عليّ (ع) الخوف والرعب في نفوس كبار الصحابة فقلّت عنهم الروايات الى حدّ كبير.

وقال ابن سعد في كلام طويل له يذكر فيه أنه قلّت الرواية عن الأكابر من أصحاب رسول الله (ص) ما عدا عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب لأنها وليا فسلا ثم سمي جماعة ممن عرفوا بالفقه والحديث من صغار الصحابة، -الى أن قال- : ومنهم من أفتى برأيه ومنهم من لم يحدث عن رسول الله شيئاً ولعله أكثر صحبة ومجالسة وسماعاً من الذي حدث عنه و لكننا حملنا الأمر في ذلك على التوقى منهم في الحديث أو على أنه لم يحتج إليه لكثرة أصحاب رسول الله (ص)... (٢)، وأنظر إلى قوله: و لكننا حملنا الأمر... الخ فان هذا حمل وتكلف ظاهر بعد ما علم من سيرة الخلفاء وسياستهم القاضية بالمنع عن التحديث والكتابة، وان كل واحد من هذين الأمرين أى: المنع عن التحديث، والمنع عن الكتابة والتدوين علة كاملة لمحو الأحاديث وإفنائها خصوصاً مع ملاحظة إتصال عهد صدور سنن الرسول بعصرهم و لكن إنضمام الأمرين بعضها الى البعض كان ضربة قاسية وقاضية على سنن رسول الله (ص) وأحاديثه ففقد من بين أيدي المسلمين أحكام إلهية وسنن نبوية كثيرة جداً.

فقد أخرج البخارى عن السائب بن يزيد، قال: صحبت طلحة بن عبيد الله وسعد بن

(١): طبقات ابن سعد/ج ٢ ص ١١٥/القسم ٢

(٢): طبقات ابن سعد/ج ٢ ص ١٢٦/القسم ٢

أبي وقاص و المقداد بن الأسود و عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنهم فما سمعت أحداً منهم يتحدث عن رسول الله (ص) إلا أنى سمعت طلحة يتحدث عن يوم أحد (أضواء/ص ٥٤) وقال ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث: و كان كثير من جلة الصحابة و أهل الخاصة برسول الله (ص) كأبي بكر و الزبير و أبى عبيدة و العباس بن عبد المطلب يقللون الرواية عنه بل كان بعضهم لا يكاد يروى شيئاً كسعید بن زيد و هو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة كما يروون (أضواء/ص ٥٦)

قال السيد محمد رشيد رضا: ... و نحن نجزم بأننا نسينا و أضعنا من حديث نبينا (ص) حظاً عظيماً لعدم كتابة علماء الصحابة كل ما سمعوه (تفسير المنارج ٦ ص ٢٨٨) و قد كان في المنع عن التحديث و التدوين آثاره البارزة و هى قلّة أحاديث الرسول (ص) و ندرتها، و قد كان من الآثار السيئة لذلك:

١ - انه قد فتح على الناس القول بالرأى و ملاحظة المصالح و المفاسد بأنفسهم و آرائهم و كان المتولى لذلك هو الوالى السلطان.

٢ - انه لقلّة الأحاديث قد نشأ عنها شيوع سنن أخرى غير ستة الرسول (ص) فيذكرون ستة أبى بكر و ستة عمر و ستة على، و هذا ليس بمعنى أنهم نقلوا رأى الرسول (ص) و إلا لكان ذلك ستة الرسول (ص) بل بمعنى أن لهم حقاً في تسنين السنن و تشريع الأحكام!! و على الأمة و الناس أن يأخذوا بآرائهم (١)

٣ - إن الآثار السيئة لقلّة الأحاديث لم تظهر في عصر الخلفاء الثلاثة بل ظهرت بعد قتل على (ع) بالذات و في عصر معاوية فانه أدام النهى السابق في المنع عن التحديث ولكنه أجاز لأبى هريرة و هو معاضده الوحيد من بين الصحابة فكثرت الروايات عنه فكان هو راوية الإسلام عند عامة المسلمين كما أنه أجاز لكعب الأخبار و كان من مسلمة اليهود، و لعمر و بن العاص و لابنه عبدالله بن عمرو و قلّة آخرين ينتسبون إليه جعلهم هم و حدهم العلماء و الحكماء و استفلهم في سياسته التي كانت تتجه نحو تقوية الإسرائيليات و طردها كبديل عن أحاديث و ستة النبي (ص) و كانوا قد اختلفوا للتحديث عن اليهود حديثاً يوحى بأن النبي (ص) مبلغ للقرآن فقط و أما الأحاديث فتؤخذ من اليهود و هذا الحديث هو: عن النبي (ص) انه قال: بلغوا عني ولو آية و حدثوا عن بني إسرائيل و لا حرج... و قد كان من

سياسته دفع أمر الخلافة عن علي وآله، وقد كان علي بعد ما فرغ عن وقعة الجمل أقام مناقشة كبيرة للناس في رحبة الكوفة سنة (٣٦) فاستشهد كل من حضر من الصحابة في قضية «الغدير»، وقول رسول الله (ص) فيه في تلك المناسبة فشاع ذلك في الناس، وهذا يعارض سياسة معاوية الذي يريد الخلافة لولده يزيد ولبنى أمية من بعده، فن أجل مواجهة هذا الأمر نجده يعمل على بث فضائل كثيرة لعثمان كما سنّ لعن علي وولده ثم زاد في فضائل الشيخين وأمر بصرف ما يذكر في فضل أبي تراب «يعني علياً» إلى الشيخين وجدّ في هذا الأمر حتى أدخل خلافة الخلفاء الثلاثة في عقائد عامة الناس تلو عقيدتي التوحيد والرسالة ومعاوية هو الذي أحدث القصص (أصوا / ص ١٢٤)، وشجّع القصاصين ومنهم ظهر أهل الحديث كما انه اهتم بعقيدة الجبر وسماها: «عقيدة القدر» فاستغلها لإثبات صحة خلافته وخلافة ابنه يزيد، واستعان بكعب الأحبار وأبي هريرة وغيرهما فنشر على يد هؤلاء عقيدة تشبيه الله تعالى بمخلوقاته وكان من نتيجة ذلك أن زادت الأحاديث المروية في قداسة الخلفاء الثلاثة وعقيدة الجبر وعقيدة التشبيه زيادة هائلة وبذلك فقد أسس معاوية فرقة: «العثمانية» على هذه القواعد الثلاث، وقد كانت فرقة الدولة القائمة.

والعثمانية تعارض الشيعة والخوارج وهما قد وجدتا قبل العثمانية، وقد وجدت فرق أخرى معارضة للعثمانية منها: «المرجئة» التي وجدت حوالي سنة (٨٠)، وهي كما لا تقدس علياً لا تقدس عثمان أيضاً، ومنها: «الجهمية» التي أنكرت أحاديث التشبيه وقد صار لقب الجهمية والنسبة إليها من أردأ النسب والألقاب ويؤدى مفهوم الإنكار لسنة الرسول (ص) ثم ظهرت: «الغيلانية» و «المعتزلة» وهم يعارضون الجبر ويقولون بالتنزيه على خلاف العثمانية القائلة بالتشبيه.

### المرحلة الثانية

وهي دورة تدوين الأحاديث ونضج عقائد أهل السنة فقد إنقرضت الدولة الأموية في سنة (١٣٢) هـ، وظهرت الدولة العباسية بعقائدها الشيعية في أمر الخلافة أولاً، وقد خرج في السنين الأولى للدولة الجديدة وبالذات في عصر المنصور الدوانيقي (١٣٦-١٥٨ هـ) علة من آل علي يطلبون الخلافة فغلب عليهم المنصور وأزال التشيع وكل أثرولون له عن الخلافة العباسية وأظهر الميل إلى العقائد التي أسسها معاوية ويروجها العثمانية.

ومن آثار المنصور الثقافية أن في عصره كثر الإهتمام بجمع الأحاديث، ومن سنة (١٤٣) تقريباً انفجر العالم الإسلامى دفعة واحدة فاشتغل العلماء والمؤلفون بجمع الأحاديث والفقهاء وتدوينها وألفت كتب كثيرة في هذا المجال واستمرت تلك الحركة على مدى قرن كامل بحيث يمكن أن يمد هذا القرن أى الى حدود سنة (٢٥٠) قرن تدوين الحديث فجمعت أحاديث كثيرة ونضجت على طبقها عقائد السنة التى سميت فى ما بعد بالسنة.

وقد كان لجمع الأحاديث ولنضج عقائد السنة تأثير متقابل بمعنى أن جمع الأحاديث كان له أثر فى إستقرار العقائد السنّية كما أن تلك العقائد كان لها أثر فى جمع أحاديث تؤيد تلك العقائد كما وتؤثر فى تضعيف رجال ورواة الأحاديث التى تناقض عقيدة السنة تلك..

وفى أثناء ذلك القرن أى فيما بين (١٤٣) وسنة (٢٥٠) تقريباً راجت وشاعت عقائد أهل الحديث وقد كان أكثرهم من رجال العثمانية واشتهرت تلك العقائد باسم: «السنة»، ولا نجد إسم أهل السنة قد أطلق على من مات قبل سنة (١٥٠)

والأمر الملفت للنظر هنا هو أن مجموعة عقائد السنة وتشكلها بشكلها النهائى لم يتم إلا بعد مئتين من الزمن وفى زمان متأخر عن عصر الرسالة و عصور الصحابة والتابعين جداً. قال الأستاذ هـ. ريتز فى مقدمة كتاب طبقات المعتزلة:

«من أراد أن يفهم إحدى العقائد السنّية (يعنى الكتب المدوّنة فيها) فعليه أن يستحضر فى خاطره أن كل جملة منها إنما هى رد على إحدى الفرق المخالفة لها من الشيعة والخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة، ولقد تشكلت عقيدة أهل السنة برة «الفرق الضالّة» التى لم تسم ضالّة إلا بعد غلبة أهل السنة والجماعة».

وهذا النحو من التشكل يقتضى تأخرها وجوداً عن سائر الفرق التى يفترض فيها أن تردّ عليها.

ومن المؤكّد أن صحة الأحاديث المجموعة لم تكن مورداً لنظر الفقهاء الذين يريدون أن يتحرروا الواقع العيني فكيف ومن أين وجدت هذه الأحاديث مع إهتمام الخلفاء الأولين بالمنع عن التحديث ومع المنوعية عن كتابة الحديث وتدوينه فى غضون أكثر من قرن خصوصاً مع ملاحظة تزايد الأحاديث يوماً فيوماً ولذا فقد نقل ابن خلدون أنه لم يصح عند أبى حنيفة إلا سبعة عشر حديثاً وليس معنى ذلك أنه كان لا ينظر فى الأحاديث ولا يشتغل بروايتها، فقد ذكر الخطيب عن أبى بكر بن داود قال: جميع ما روى أبوحنيفة فى الحديث مائة وخمسون

حديثاً أخطأ أو قال: غلط في نصفها(١)، وهذا هو ما يعترف به أبو حنيفة نفسه، فقد قال الخطيب عنه أيضاً: أنه قال: ما رأيت أفضل من عطاء وعامة ما أحدثكم به خطأ(٢)، بل لقد كان العمل بالأحاديث متروكاً مهجوراً في تلك المدة المديدة وأول من بنى الفقه على الأحاديث المأثورة هو الإمام الشافعي ولكن ما يراه صحيحاً ويعمل به منها ما يقرب من خمسمائة حديث وهذا هو رأي أستاذه الإمام مالك وسفيان بن عيينة وغيرهم، وبين هذا العدد وبين العدد الذي يذكره أهل الحديث من عدتها بستمائة ألف وسبعمائة ألف وألف ألف بون شاسع و فصل فاحش.

### المرحلة الثالثة

لقد ظهرت في أوائل فترة تدوين الحديث تلك عقيدة عجيبة في أهل الحديث ولم تكن منتشرة شائعة فيما بينهم أولاً بل كان انتشارها في أواخر القرن الثاني وهي أن كلام الله -القرآن الكريم- قديم غير مخلوق، في حين أن أهل الحديث يعترفون بأنه لم يرد عن رسول الله(ص) نص ولا عن الصحابة في هذا الموضوع كلام. فهل تسرب ذلك من اليهود القائلين بقدم التوراة (والتلمود) أو من النصارى القائلين بأن عيسى كلمة من الأزل، أو منها جميعاً كما كان الحال بالنسبة لعقيدة التشبيه... كل ذلك محتمل.

وقد انتشرت هذه العقيدة فيهم جداً في أواخر القرن الثاني، فأراد المأمون ردهم عنها فأخرج توقيماً في سنة(٢١٢) ونهى عنها ووتبع الناس عليها... ولكن ذلك لم يؤثر شيئاً فاهتم بهذا الأمر جداً في سنة موته سنة(٢١٨) وعاونه عليه علماء المعتزلة فاستتاب أهل الحديث كبارهم وصغارهم من هذه العقيدة فأجابوه طوعاً أو كرهاً إلا أربعة منهم الإمام أحمد بن حنبل وأوصى بالتشديد عليهم في هذا الأمر إلى أخيه الخليفة المعتصم، ولكن بموت شخص ورجوع شخصين منهم إنحصرت المعارضة في الإمام ابن حنبل فأقاموا مجلساً للبحث والمناظرة فلم يقنع قاهر المعتصم بضره بالسياط وذلك في رمضان سنة(٢٢٠)

(١): تاريخ بغداد/ج١٣ ص٤١٦

(٢): المصدر في ترجمة أبي حنيفة.

وكان ذلك سبباً في أن يصل بذلك الإمام أحمد بن حنبل إلى قمة الإمامة في العقائد، فكانت السنة ما قاله هذا الإمام والبدعة ما هجره وكتب رسائل عديدة في عقائد السنة وتحديد حدودها ورسومها هذا عدا عن كتابه «المسند» الذي هو أكبر كتاب في الحديث لدى أهل الحديث والسنة.

وحصيلة ما تقدم هو أن عقائد أهل السنة قد قامت منذ عصر معاوية على أساس التقديس للخلفاء الثلاثة وعلى الجبر والتشبيه، ثم... ومن أوائل الدولة العباسية بدأ جمع الأحاديث وأحاديث العقائد ثم ظهر اسم أهل السنة في أواسط القرن الثاني ثم انتشرت عقيدة قدم القرآن وكانت هي الركن الركين لعقائد السنة وفي ظلها بلغ الإمام ابن حنبل إلى إمامة العقائد السنية وبه وعلى يده تشكل نهائياً عقيدة السنة السلفية في قضية خلق القرآن وفي غيرها.

وفي سنة (٢٣٤) أظهر الخليفة المتوكل عقيدة السنة وطرده المعتزلة وعلماءها وصار مذهب السنة هو المذهب الرسمي للدولة.

وبإمامة الإمام ابن حنبل ظهر تبديل جديد في إحدى مواد عقيدة السنة الأصلية السلفية ولها أهميتها في التاريخ وهو أن الإمام ابن حنبل على خلاف قاعدة مذهب العثمانية المنكرة لفضائل علي (ع) ولصحة خلافته الشرعية قد قال بـ: «التربيع» وهو أن علياً رابع الخلفاء وان من أنكر ذلك فهو من أهل البدعة وبذلك فقد حاز علي (ع) المرتبة الرابعة من الخلافة في عقائد أهل السنة في أوائل القرن الثالث.

أما الحنابلة وجماعات من أهل الحديث فبقوا على إنحرافهم عن علي وآله (ع)، وظلوا يظهرن المحبة لأعداء علي، ونجد ابن قتيبة الذي كان من أكابر مؤلفي أهل الحديث والسنة و متكلمهم وهو كالجاحظ في المعتزلة على ما قاله ابن تيمية -نجده- مع إنحرافه عن أهل البيت يوتخ أهل الحديث على بغضهم وعدائهم لعلي وآله (عليهم السلام). وبالجملة فإن عقيدة التربيع التي أدخلها الإمام ابن حنبل في عقائد السنة قد أثرت أثرها الكبير في الأشعرية التي هي شعبة من أهل الحديث والحنابلة على ما سيبحث في إن شاء الله تعالى.

#### المرحلة الرابعة

وهي ترتبط بانعزال وأبعاد مذهب السنة السلفية الأصلية وأعني به ما كان عليه الإمام

ابن حنبل و سائر أهل الحديث في العقائد - انعزاله - ابعاده عن الساحة - وغلبة شعبة من الحنابلة على مذهب السنة السلفية.

ففي حدود سنة (٣٠٠) تاب احد علماء المعتزلة و هو الامام ابوالحسن الاشعري عن الاعتزال و اظهر الايمان بمذهب السنة و جاء من البصرة الى بغداد لنصرة هذا المذهب و عرض نفسه على كبير الحنابلة في ذلك الوقت و هو البرهاري فلم يقبله البرهاري لانه لا يقول بالكلام و الاستدلال كسائر اهل الحديث و الاشعري يريد الدفاع عن السنة بالكلام و الاستدلال، و لكن الاشعري آلف كتابه: «الابانة» للدفاع عن عقائد السنة و مذهب ابن حنبل، و قد قال في اول كتابه هذا: «قولنا الذي نقول به و ديننا التي ندين بها التمسك بـ(القرآن و السنة و ما روى عن الصحابة و التابعين) و بما كان يقول به ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل قائلون و لما خالف قوله مخالفون»، و الاشعري قد تصرف في اكثر مواد عقائد السلفية فعدل تارة و شرح و استدلل اخرى و قد مشى على طريقة الكلاية حتى ان المورخ العالم المسعودي - و هو معاصر الاشعري - يعدة من الكلاية، اما التعديلات و التوجيهات التي ادخلها في عقائد السنة فكان بعضها من نفسه و بعضها من الكلاية و بعضها من النجارية (وهي مذهب كلامي سني كان قبل الاشعري) إلا أننا نجد أن الأشعري في غير كتابه «الابانة» يؤول روايات التشبيه والتجسيم و ينحون نحو المعتزلة و على هذا الأساس فقد آلف البيهقي و هو محدث كبير و من أتباع الأشعري كتاب: «الأسماء و الصفات» و كذلك ابن فورك آلف كتاب: «مشكل الحديث و بيانه».

أما في مسائل الجبر و القدر فقد قال الأشعري بالكسب و هو القول بقدره حادثة للعبد حين الفعل و لكن الفعل مخلوق لله و أصل القول فيه: إن الله يخلق الفعل و العبد يكسبه، و هذا التوجيه و إن كان ناقصاً و غير كاف في دفع الجبر السني و لكنته على أتي حال فيه خلط و مخرج عن الجبر الصريح و هو مأخوذ من النجارية.

و في مسألة خلق القرآن و قدمه، قال الأشعري بالكلام النفسي، و في موضوع الخلافة، قال بالتربيع و يرى أن علياً (ع) أولى بالحق من خصومه: أم المؤمنين عائشة، و طلحة و الزبير و معاوية و عمرو بن العاص و أشباههم و أتباعهم، و كان هذا منه على خلاف ما ينزع اليه أهل الحديث أكثرهم من العثمانية.

و هذه التوجيهات أو التعديلات قد أخرجت الأشاعرة الذين هم شعبة و فرع من الحنابلة الذين هم أهل السنة الأصيلة عن أصلهم الأول و جعلتهم في مقابل للأصل فعظم الفرع في

مدة قصيرة نسبياً حتى أزال ذلك الذي اشتق منه من البلاد الإسلامية و ذلك بسعى علماء الأشاعرة مثل الباقلاني وابن فورك وأبي المعالي الجويني وابنه إمام الحرمين وأشهرهم الإمام محمد الغزالي وفخرالدين الرازي وغيرهم حتى صار اسم أهل السنة إسماً للأشاعرة وفرقة أخرى مشابهة للأشاعرة تسمى الماتريدية.

و خلاصة الأمر: إن بظهور مذهب الأشعرى أندحر مذهب السنة الأصلي في أرجاء البلاد الإسلامية أمام فرعه وأنزوى في بعض البلاد كبغداد والشام، وبتعبير أصح: لقد عزل الإمام ابن حنبل عن إمامته العظمى في العقائد وحاز مقامه الإمام الأشعرى ولكن الحنابلة قد أعدوا له مقاماً آخر وهو مقام الإمامة في الفقه.

و توضيحه: إن في أوائل القرن الرابع قام أحد علماء الحنابلة وهو أبو بكر الخلال فجمع مجموعة من الروايات والأقوال المنسوبة إلى الإمام ابن حنبل و دونها على حسب الترتيب الفقهي وسمّاها: «الفقه الحنبلي» وبذلك زادوا في إمامة ابن حنبل العقائدية وإمامته الفقهية، وكان الفارق بين إمامته في العقائد وإمامته في الفقه أن الأولى كانت إمامة عامة في جمهور الأمة ولكن إمامته الثانية كانت محدودة جداً.

### المرحلة الخامسة

و في أواخر القرن الثامن ظهر ابن تيمية وهو من الحنابلة فكان يهتم بأن يحیی مذهب السنة السلفية على ما كانت مفهومة في عصر ابن حنبل ويجدد ما تدلّ عليه أحاديث التجسيم والتشبيه والجبر بلا تفسير ولا تأويل وقد قاوم في كتبه ورسائله تلك التوجيهات والتأويلات للأحاديث التي أوردها الأشاعرة أمثال البيهقي وابن فورك في كتبهم وكان يصرّح بالتجسيم في ذات الله تعالى ويقول: إن هذه النكرة والنفرة للتجسيم هو من قبل الجهمية والمعتزلة كما أنه يحمل حملة شعواء على التصوّف والصوفية وقد شاع التصوّف وفرقه في جاهير أهل السنة منذ قرون...

والأمر الجديد الذي أبدعه ابن تيمية وجعله من عقائد السلفية أنه جعل عدداً من المسائل الفرعية العملية من المسائل الاعتقادية حيث ربط هذه المسائل المعدودة بمسائل التوحيد والشرك فحكم بأن التوسّل بالرسول (ص) وبسائر الأئمة والأولياء شرك بالله تعالى، وفاعله من المشركين، وهكذا التبرّك بقبورهم وتقبيل آثارهم وضرائحهم والسفر لزيارة القبور والبناء



على القبور كلّه شرك ، و كَفَر عاقبة المسلمين على أعمالهم هذه و جعلهم من المشركين و كان ينسب عقيدته هذه الى السلف الصالح، و أما ما يدل من الأحاديث على ضدّ عقيدته فكان يضغفه و يردّه و صار له أتباع في مصر و الشام من أشهرهم ابن قسيم الجوزية وله تأليفات في هذا المذهب.

و قد ردّ ابن تيمية على كتاب: «منهاج الكرامة» للعالم الشيعي الكبير العلامة الحلّي و سمي كتابه بـ : «منهاج السنة» و تظهر في هذا الكتاب نزعاته العثمانية التي هي تنقيص شأن عليّ (ع) بوضوح و جلاء، و قد صرّح بذلك عالمان من أهل السنة أحدهما: ابن حجر العسقلاني الذي قال: إن ابن تيمية لمبالغته في ردّ هذا الرافضي (يعني العلامة الحلّي) يردّ أحاديث حسانا و بذلك ينقص عليّاً.

ثانيهما: أحد العلماء المعاصرين و هو الشيخ محمد زاهد الكوثري فانه لدى ذكره أن ابن تيمية أنكر حديثاً من فضائل عليّ (ع) قال: لا بدع في ذلك فان ابن تيمية في كل خطوة من خطواته يظهر البغض و العداة لعليّ.

### المرحلة السادسة

في أواسط القرن الثاني عشر اهتم أحد طلاب العلوم الدينية و هو الشيخ محمد بن عبدالوهاب و هو من الحنابلة بكتب ابن تيمية و أثرت فيه دعوته فظهر في نجد حدود سنة (١١٥٠) يدعو الى ما دعا اليه، ولكنه اقتصر في دعوته هذه على آراء ابن تيمية الخاصة التي كَفَر المسلمين لأجلها و جعل ابن عبدالوهاب هذه المسائل قاعدة دعوته و أساسها فانه و إن كان متبعاً له في سائر آرائه من التشبيه و التجسيم ولكن اهتمامه كان منصباً على ذلك ولم تره تعرّض أو اهتم في رسائله لسائر عقائد السلف.

و قبل دعوته أحد رؤساء قبائل نجد و هو محمد بن سعود، و بمعاونته تسلط على القبائل الأخرى في نجد و هيمن عليهم دينياً و أدخلهم حسب زعمه في التوحيد و طال عمر هذين الرجلين و كان الشيخ رئيساً دينياً و ابن سعود حاكماً و أميراً، و للوهابيه منذ بدء ظهورهم تمديات على البلاد و محاربات مع قبائل العرب و شرفاء مكة و ابراهيم باشا بن محمد علي خديو مصر و قد هجموا على الأردن و العراق و قتلوا أهالي كربلاء قتلاً عاماً.

و الذي شهر أمرهم أخيراً ان الإنكليز و عدوا شريف حسين أن يعلنوه حاكماً للعرب و

لكنهم عدلوا عن خطتهم وحرّضوا الملك عبدالعزيز بن سعود وجيشه الوهابي على فتح مكة و المدينة ثم تسلّط بمعاونة الإنكليز على تمام مناطق نجد و الحجاز و عسير و سقاهما: «المملكة العربية السعودية» و لآل الشيخ محمد بن عبدالوهاب صلاحيات كاملة في الأمور الدينية و الإشراف عليها، و للدولة السعودية اهتمام و سعى في جميع البلاد الإسلامية في التبشير بمذهب السلفية الوهابية.

بارالها عنایت خود را از ما دریغ مدار و ناموس دهر و ولی عصر ارواحنا  
فداه را از ما راضی فرما و ما را از نور هدایت خود همیشه بهر مند نما «اتک  
از فرمایشات حضرت امام خمینی  
محبیب قریب».

٢٢/ بهمن/ ١٣٦١

شما از صفر شروع کردید و بحمدالله تا اینجا رسیدید و از حال اختناق شروع کردید و به آزادی رسیدید و من امیدوارم که تا آخر، تا آنجا که مقام انسان است، یعنی لا یتناهی، همه برسید. امیدوارم که انسانهای آگاه و آگاهی دهنده‌ای باشید. شما آقایان همانطوری که شغلستان محترم و شریف است مسئولیتتان زیاد است. شما باید خودتان را بسازید و بعد ملت را بسازید، خودسازی به اینکه تمام قشرهایی، ابعادی که انسان دارد و انبیاء آمدند برای تربیت آن، تمام ابعاد را ترقی دهید، جنبه علمی، همه ابعاد علم جنبه اخلاقی، همه ابعاد اخلاق. تهذیب نفس، وارسته کردن نفس از تعلقات دنیا که سرمنشأ همه کمالات، وارسته شدن نفس از تعلقات است و بدبختی هر انسان تعلق به مادیات است توجه و تعلق نفس به مادیات، انسان را از کاروان انسانها باز می‌دارد و بیرون رفتن از تعلقات مادی و توجه به خدای تبارک و تعالی انسان را به مقام انسانیت می‌رساند. انبیاء هم برای همین دو جهت آمده بودند، بیرون کردن مردم را از تعلقات و تشبث به مقام ربوبیت. (از بیانات امام خمینی در جمع طلاب حوزه طبعه اصفهان تاریخ ۵۸/۴/۳)



آدرس: قم خیابان شهداء کوی ملک صادقی

تلفن: ۲۲۹۹۶

بها ۱۰۰ ریال