



نور / سعادت و الارشاد

نور علم

نشریه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

* مطالب این شماره:

- ۱- سرمقاله
- ۲- دو پیام مهم از حضرت امام (مدظله العالی)
- ۳- جامعه مدرسین
- ۴- تفسیر سوره فرقان (۳)
- ۵- مفسد فی الارض
- ۶- خمس در کتاب و سنت (۳)
- ۷- نگاهی کوتاه به زندگانی برابر شهید مطهری
- ۸- برهان حرکت
- ۹- وکالت در دعاوی
- ۱۰- اسلام و محیط زیست
- ۱۱- ترسیمی از مصرف در اسلام
- ۱۲- المسند

نور علم

نشریه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: محمد یزدی

درج مقالات تحت نظر هیئت تحریریه



حساب جاری: شماره ۸۰۰ بانک استان شعبه میدان شهداء قم

خرداد ۱۳۶۳ • رمضان ۱۴۰۴ • می ۱۹۸۴

مطالب این شماره:

- ۱- سر مقاله ۲
- ۲- دو پیام مهم از حضرت امام (مدظله العالی) ۵
- ۳- جامعه مدرسین روابط عمومی جامعه مدرسین ۱۷
- ۴- تفسیر سوره فرقان (۳) سید ابوالفضل میر محمدی ۲۵
- ۵- مفسد فی الارض سید محمد ابطحی کاشانی ۳۳
- ۶- خمس در کتاب و سنت (۳) علی احمدی میانجی ۴۵
- ۷- نگاهی کوتاه به زندگانی پربار شهید مطهری ۶۰
- ۸- برهان حرکت عبدالله جوادی آملی ۶۹

مقالات وارده

- ۹- وکالت در دعاوی سید محمد خامنه ای ۱۰۲
- ۱۰- اسلام و محیط زیست ابوالقاسم گرجی ۱۱۱
- ۱۱- ترسیم از مصرف در اسلام سید محمد رضا مدرس ۱۱۷
- ۱۲- المسند محمدرضا الحسینی الجلالی ۱۳۹



بسم الله الرحمن الرحيم

«ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين»^۱

حکومت در اسلام به معنی حاکمیت قوانین الهی است، حاکمیت قوانین الهی به معنی حاکمیت یک نظامی است که بر اساس این قوانین تنظیم شده است.

حاکمیت یک نظام به معنی نفی حاکمیت شخص یا اشخاص و گروهها است.

حاکمیت یک نظام الهی یعنی نفی هر نوع گرایش و تمایلی که از غیر خدا و دین سرچشمه گرفته باشد.

درست است که در پاره‌ای از دیگر حکومتها قانون حاکمیت دارد، اما آن قوانین اخواستهای ریشه می‌گیرد که به دست همان حکومتها قابل تغییر و کم و زیاد شدن است اما حاکمیت قوانین الهی و حکومت اسلام قبل ازخواستهای قابل تغییر به حکم و خواسته خدای بزرگ تکیه دارد که حتی تغییر دادن آن نیز بستگی به حکم خدا دارد.

و در یک کلام حکومت اسلامی حکومت خداست نه حکومت فرد بر مردم یا افراد بر

مردم یا حزب و گروهی بر مردم و یا حتی مردم بر مردم و یا قانون مردمی بر مردم، بلکه حکومت قانون الهی که خواست مردم است بر مردم.

نظام جمهوری اسلامی که پس از صدر اسلام اولین نمونه حکومت اسلامی است و شکل آن در قانون اساسی تصویر شده و دیگر قوانین عادی مورد لزوم، توسط مجلس شورای اسلامی تنظیم و تصویب می شود و از طریق فقهاء و حقوقدانان شورای محترم نگهبان کنترل می گردد، همان حاکمیت قانون الهی است.

طبیعی است نظرات و عقاید و سلیقه ها در موضوعات و مصادیق و موارد قابل بحث، طبق شرائط قانونی مذاکره شده و پس از گفتگو و طی مراحل قانونی و رسیدن به رأیی لازم شکل قانونی به خود می گیرد و باز این قانون است که باید حاکم گردد حتی بر کسی که در مقام مذاکرات قبلی نظر خلافی داشته است.

ثبات نظام جمهوری اسلامی مستقیماً بستگی دارد به حاکمیت قانون، حرکت مردم و مجلس و دولت و دستگاه های قضائی هر چه بیشتر به طرف حاکمیت این چنین قانونی باشد، حرکت به طرف حاکمیت اسلام و ثبات حکومت اسلامی است و هر گاه در گوشه و کنار، افراد و نظرات شخصی و یا قدرتهائی در برابر قانون اظهار وجود نموده و یا موضع گیری منفی کنند مانع ثبات حکومت بوده و مستقیماً ضربه به اسلام و مسلمین خواهد بود.

رهبر عظیم الشان انقلاب از لحظه اول پیروزی تا امروز همواره مراقبت دقیق فرموده و انقلاب را به طرف حاکمیت مطلق قوانین الهی رهبری نموده اند.

از شکل اولی حکومت که جمهوری اسلامی «نه یک کلمه کمتر و نه یک کلمه بیشتر» گرفته تا قانون اساسی و مجلس شورای اسلامی و برخوردهای قوای سه گانه با یکدیگر، تا مشکلات اجرایی دولت، همه را، به اسلام و احکام اسلامی، به قانون و مصوبات مجلس، به حکم و قضاوت های دادگاه ها و هر مرجع قانونی دیگری ارجاع می فرمودند. و هر گاه حرکتی علیه قانون و انقلاب و اسلام احساس می شد، امام وارد عمل می شدند. بخصوص با توجه به تجربه تلخ تاریخ مشروطه که با آن همه رنج و مقاومت روحانیت، نظارت فقها بر قانون اساسی به عنوان متمم تصویب می شود، اما با چه لطایف الحیلی در زمان کوتاهی عملاً دخالت و نظارت روحانیت را حذف نموده و به تدریج علیه

قانون حرکت نموده و بالأخره علیه اسلام وارد عمل شدند. امام امت در این مراقبت و نظارت بارها به این تجربه اشاره و یا تصریح فرمودند که در نظام جمهوری اسلامی تکرار نشود، که روشن ترین مراقبتها در همین گذشته نزدیک بود که وقتی کسانی شروع کردند علیه شورای نگهبان شعار بدهند، حرف بزنند و چیز بنویسند، با نهایت صراحت و قاطعیت وضع را روشن فرمودند.

و با توجه به اینکه مسأله اصلی ما در حال حاضر جنگ با دشمن صهیونیستی و استکبار جهانی است، این گونه حرکات و روشهای غیر اسلامی چه بسا امکان دارد با ایجاد شکاف در صفوف بهم پیوسته این امت اسلامی، خسارات جبران ناپذیری در پی داشته باشد، اطیعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتشکروا و تذهب ریحکم^۱ لذا برای لیبیک به پیام امام امت این قلب همیشه در طپش و آرمان ساز محرومان و مستضعفان، باید اختلافات جزئی را کنار گذاشته و دست به دست هم، تا دستهایمان پولادین و پابه پای هم تا پاهایمان استوار، برای پیشبرد اهداف مقدس انقلاب اسلامی کوشا باشیم.

به امید روزی که جز حکم خدا، حکم دیگری در زمین حاکم نباشد.

سردبیر

خوانندگان گرامی

جهت اشتراک، مبلغ ۱۰۰۰ ریال (برای ده شماره) به حساب ۸۰۰ بانک استان مرکزی (صادرات)، شعبه میدان شهداء قم، واریز و قبض بانکی را همراه با آدرس و مشخصات کامل خود به آدرس قم صندوق پستی ۱۹۸ ارسال فرمائید.

تذکر: وجه اشتراک را می توانید از طریق تمام بانکها به شماره حساب فوق واریز نمائید.

پیام امام امت در تأیید شورای محترم نگهبان

بسم الله الرحمن الرحيم

چنانچه مشاهده می شود پس از انتخابات در مجلس شورای اسلامی، افرادی که نظریه شورای محترم نگهبان در این خصوص را مشاهده می فرمایند، ایشان بوده است، دست به شایعه افکنی زده و اعضای محترم شورای نگهبان را که حفاظت مصالح اسلام و مسلمین هستند تشکیک و با عداوت تکریم می نمایند. بعضی از اینها در مطبوعات و محافل دست زده اند، طالع از آنکه بابت چنین اعمال و جملاتشان در مجلس و نگه داشتن مجلسی چند از انقلاب، چه بگویند و چه نگویند، امید است چنین اعمالی بی اثر و بی ثمر بماند و اینها را در صورتی که در صورت مشروطیت در کشور بود، با این نظر به خاطر عمل شده باشد، در آن زمان به تدریج فقهائ را از مجلس برکنار می نمودند و در این ملت آن آوردند که دیدیم. من به آقایان مسئولان می گویم که تشکیک و تخریب به فقهای شورای نگهبان، امری خطرناک برای کشور و اسلام است؛ عینتاً در مراجعات به تاریخ و بیک رژیم وارد می شود و در آخر رژیمی را ساقط می نمایند.

لازم است همه به طور اکید به مصالح اسلام و مسلمین توجه کنیم و به قراین، هر چند مخالف نظر و سلیقه شخصی مان باشد، احترام بگذاریم و به این جمهوری نوپا که مورد هجوم قدرتها و ابرقدرتها است وفادار باشیم.

در خاتمه باید بگویم که حضرات آقایان فقهای شورای نگهبان را با آشنائی و شناخت تعیین کردم و احترام به آنان و حفظ مقامشان را لازم می دانم و امید آن دارم که این نحو امور تکرار نشود.

و به شورای نگهبان تذکر می دهم که در کار خود استوار باشید و با قاطعیت و دقت، عمل فرمایید و به عداوت متعال اکتفا نکنید.

از خداوند تعالی عنایت و رحمت برای ملت عزیز را خواستارم.

روح الله الموسوی الخمينی

۱۳۶۳/۲/۲۵

در اینجا لازم است از کوششها و مجاهدات نمایندگان محترم مجلس اول تشکر و قدردانی نمایم که با همه مشکلات و کارشکنیها و ناهماهنگیها به کارهای مهمی موفق و از خط و صراط مستقیم اسلامی منحرف نشدند. و در مقابل منحرفان استقامت نموده کار بسیار مهم خود را آنهم در دوره اول مجلس و جو اغتشاش و آشوب که در انقلاب مستقل عظیمی مثل انقلاب ایران قابل اجتناب نبود، با افتخار و سرافرازی به پایان رساندند.

باید این مجلس را از این جهت که در حال غلیان انقلاب اسلامی است، لازم آن، نفوذ افراد منحرف بازیگر در کارهای مجلس را کم کرد و کارهای مهم را به دست افرادی با تجربه و کم تجربه در مجلس گذاشت تا در مجلس با تجربه و کم تجربه با حرکت اسلامی و با حرکت اسلامی چشمگیری بدست آید. باید این مجلس را از این جهت که در حال غلیان انقلاب اسلامی است، لازم آن، نفوذ افراد منحرف بازیگر در کارهای مجلس را کم کرد و کارهای مهم را به دست افرادی با تجربه و کم تجربه در مجلس گذاشت تا در مجلس با تجربه و کم تجربه با حرکت اسلامی و با حرکت اسلامی چشمگیری بدست آید.

و اما در مورد این مجلس که در حال غلیان انقلاب اسلامی است، لازم آن، نفوذ افراد منحرف بازیگر در کارهای مجلس را کم کرد و کارهای مهم را به دست افرادی با تجربه و کم تجربه در مجلس گذاشت تا در مجلس با تجربه و کم تجربه با حرکت اسلامی و با حرکت اسلامی چشمگیری بدست آید. باید این مجلس را از این جهت که در حال غلیان انقلاب اسلامی است، لازم آن، نفوذ افراد منحرف بازیگر در کارهای مجلس را کم کرد و کارهای مهم را به دست افرادی با تجربه و کم تجربه در مجلس گذاشت تا در مجلس با تجربه و کم تجربه با حرکت اسلامی و با حرکت اسلامی چشمگیری بدست آید.

باید این مجلس را از این جهت که در حال غلیان انقلاب اسلامی است، لازم آن، نفوذ افراد منحرف بازیگر در کارهای مجلس را کم کرد و کارهای مهم را به دست افرادی با تجربه و کم تجربه در مجلس گذاشت تا در مجلس با تجربه و کم تجربه با حرکت اسلامی و با حرکت اسلامی چشمگیری بدست آید.

رسیدگی هرچه بیشتر به امور محرومان و قشرهای کم درآمد و از آن جمله افراد محترمی می باشند که در دستگاههای دولتی با حقوق محدود مشغول خدمت هستند. این کارمندان زحمت کش اکثر قریب به اتفاقشان درآمد دیگری ندارند و به حقیقت از قشر محروم هستند. چنانچه حل مسائل کشاورزی که از مهمات امور کشور است به عهده دولت با پشتیبانی مجلس است و در تمام این امور آنچه لازم است بدون مسامحه عمل شود، موافق بودن قوانین مربوط به این امور و سایر امور کشور با قوانین مقدس اسلام اعم از احکام اولیه یا احکام ثانیه است که اگر جرئی انحرافی خدای نخواست در این مجلس از شرع اسلام بدانند سینه سینه به آن دنبال آن سنتهای سینه دیگر خواهد آمد و اگر هر کس در این راه با کسی در میان است و اگر آن شاء الله فعلی در این راه در میان هر کس در میان محرومین یا موانع در میان هر کس در میان محرومین است.

نمایند که در این راه در میان هر کس در میان محرومین است. از مال

می باشد چرا که هر کس در این راه در میان محرومین است. از مال

که منجر را در این راه در میان محرومین است. از مال

که مراعات آداب اسلامی در محاورات مورد و انگیزه

و در غیر این صورت باید دانست که دست شیطان و نفس اماره به سوء درکار است و گوینده بازیچه هوای نفس است.

نمایندگان محترم و خواهران و برادران گرامی مسأله بسیار مهم است آبرو و حیثیت یک مسلمان بایک انسان درکار است چه بسا بایک انحراف شما یک انسان آبرومند در جامعه ساقط شود و شرف یک مؤمن خدشه دار گردد. اگر انحراف دیدید نخست بدون سروصدا دنبال تحقیق روید پس از آنکه مسلماً معلوم شد قبل از کشیده شدن به مجلس با طرف به گفتگو بنشینید و مسأله را حتی الامکانها خود توضیح کنید. اگر در مرحله تطبیق حاصل نشد در کمیسیون مربوط او را به طرف دیگر که در دستتان نیست دعوت کنید و شخص مذکور می خواهد برخلاف نظر شما در آن کشور و ملت عمل کند و در آنجا به پیشانی شما حفظ مصلحت عمومی اسلام مقدم است بر حفظ مصلحت شخصی. پس در این صورت تقاضا کنید از آن طرف که در نظر شماست مطالبات خود را در آنجا به طرف مقابل دهید تا در هر دو طرف به نفع آن طرف عمل کند. در این میان هیچ طرفی را ترجیح ندهید و شرفی را به طرفی ندهید. هر یک از طرفین را به همان حد شرفی که مجرمی که بالاترین حد را در این مورد می بیند از طرف خود شرفی احدی حق آزار او را لفظاً و عملاً ندادند و هر یک از طرفین را در حد شرفی خود نگه دارید.

ج : از آنکه در این مبحث به نطق های قبل از دستور است. چه بسا که ناطق حیثیتاً گمراه کننده باشد و اگر کسی تمرد و تکلیف باینده هر چه بخواهد بگوید و به هر کس چه حاضر جلسه و بیخ جلسه در آنجا براند به اصطلاح جمله کند و میزانی الهی و شرعی و اخلاقی بر کار نیست و مسوولیتی بر او شرفی ندارد و گاهی بعضی از نطق ها موجب تأسف بسیار و تأثر است و چه بسا اهانت به یکدیگر بین مسلمانان و مؤمن را به حد اعلا می کشاند و حیثیات انسان ها را لکه دار می کند و گاهی نظام اسلام بسیار از گوشه و کنار اعم از صحیح و فاسد جمع آوری می کند و با آبروی دولت و اشخاصی بلکه مجلس بازی می کند و مجلس شورای اسلامی را بی توجه همپوشان مجلسی طافوت می نماید و مورد تاخت و تاز اعراض مسلمانان در سراسر کشور قرار می دهد. ناطقانی که در این مجلس اسلامی که حاصل سالهای دراز رنج و زحمت و خوبیهای محترم صدها هزار شهید و جانباز است برای تحقق احکام نورانی اسلام و تحول از رژیم طاغوت به رژیم الهی اسلامی استیجاب نمی نمایند گمان آن باید از اخلاق اسلامی بالا و والائی برخوردار باشند و خود را در برابر آن مسئول و متکفل بدانند و اعمال و گفتار خود بدانند و از رفتار و گفتار رژیم های پیشین استیجاب نمایند و اگر در این مجلس کسی از حدود شرعی چه در نطق های قبل از دستور و چه در

مذاکرات و محاورات دیگر خارج شد وظیفه فریضه بزرگ نهی از منکر را فراموش نکنند که خدای نخواستہ حق و عرض و حیثیت مردم در مکانی که حافظ مصالح اسلام و مسلمین و مردم کشور است ضایع نگردد بلکه وکلای محترم در برخوردها و نطق‌ها که در همه جا منتشر می‌شود آموزنده اخلاق کریم انسانی و اسلامی باشند. و مردم را به کیفیت سالم برخورد با یکدیگر آشنا سازند که این خود یک خدمت بزرگ به اسلام و مسلمین و بشریت است.

اینجانب با اینکه میل نداشتم این مسائل را بطور سر باز عرض نمایم لکن علاوه بر آنکه احساس تکلیف شرعی نبودم اکیداً علاقمندم که فداست مجلس معظم و وکلای محترم محفوظ باشد تا الگویی باشد برای مجلس ملی و پارلمانی آئین ایرانین لکن ترقی قابل تأکد است که اگر در مجلس به کسی که حاضر نیست و راه به مجلس لغو کند و اگر قانونی ضابطه سطحی شد به او اجازه داده شود یا در مجلس از سخن طعاع کند و اگر قانونی ضابطه سطحی می‌بینند راهی تریبون و مطبوعات این و آنند لیکن راه به مجلس که در مجلس ضابطه ضایع نشود. و شخصیتی بی دلیل عرض کند و کلماتی این امر تریبون نباید گان و رئیس محترم مجلس هستند که با تعهدی که در این زمینه است و مسئولیتی که بر دوش آنهاست این حق را به اشخاص ضایع بدهند تا به وسیله مجلس که سنگین از مصالح کشور و ملت است حق ضایع نشود و انسانی مظلوم نگردد.

و اگر چه کسی چه از دوستی‌ها یا دیگران تهمت زده شد حق شکایت به قوه قضائیه را دلبه تا رسیدگی شود و مجرم متعاقب و مجرم شود و اگر به یک وزارتخانه یا بنگاه تهمت زده شد حق دفاع یا وزیر در تریبون بنگاه است و حق شکایت دارند و قوه قضائیه متعاقب خواهد کرد و بالجمله با هر ترتیب ممکن باید از این اعمال غیر اسلامی جلوگیری شود.

البته این بدان معنا نیست که مجلس از حق قانونی و شرعی خود دست بردارد بلکه نمایندگان محترم در محدوده قانون و شرح آراء و مختارند و هیچ کسی نمی‌تواند از حقوق قانونی آنان جلوگیری نماید.

د. امروز مسأله اصلی کشور چنانکه معلوم است جنگ است دفاع از اسلام و کشور اسلامی است در حالی که هر تیری از هر طرف رها شود به سوی ایران و به جرم اسلامی بودن آن است و هر صدقش از هر گوشه جهان از هر حلقوم و از هر موج رادیوئی برای منطقه بلند شود در رأس برنامه‌هاشان تضعیف و توهین و تحقیر ایران است و آنچه در کشور ما می‌گذرد بطور متعکس در سراسر دنیا متعکس می‌شود. سازمانهای به اصطلاح حقوق بشر و شورای امنیت و سایرین التماس و دیگران هم خود را صرفاً محکوم نمودن اسلام و ایران نموده‌اند. معنیان صلح طلبی و انسان دوستی با تمام توان سعی در فرو بستن آتش فتنه و جنگ در همه جا به خصوص

جامعه مدرسین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«الذین یبلغون رسالات اللہ و یخشونه و لا یخشون احدا
الا اللہ و کفی باللہ حساباً»^۱.

۱- آنانکه می کوشند (به هر صورت ممکن) پیامهای الهی را به بندگان خدا برسانند
و جز از خداوند، از احدی نمی ترسند و تنها خدای بزرگ را حساب رس میدانند.
احزاب: ۳۹.

کارهای تشکیلاتی و منسجم در محیط‌های باز و شرایط آزاد بخصوص اگر در حمایت قانون باشد، موفق‌تر بوده و معمولاً به اهداف تعیین شده می‌رسد، طبیعی است هر چه اعضای این تشکیلات علاقمندتر و مؤمن به آن باشند توفیق و پیشرفت کار به مراتب بهتر و بیشتر خواهد بود، چنانکه مدیر و دبیر این تشکیلات نیز عامل مؤثری در جهت این موفقیت می‌باشد.

اما اگر شرایط محیط در جهت خلاف باشد کار مشکل بوده و توفیق کمتر و بخصوص اگر مخالف قوانین موجود و رژیم حاکم باشد یعنی مبارزه با محیط مخالف و رژیم حاکم نیاز به کار تشکیلاتی و منسجم داشته، اما شرایط پیشرفت و توفیق کاملاً با صورت اول متفاوت است.

به عنوان مثال برای خدمت به نظام جمهوری اسلامی ایران و پیشبرد اهداف آن کارهای تشکیلاتی، البته در چهار چوب مقررات و قوانین نظام اسلام و مساعدت شرایط، سریع‌تر به نتیجه می‌رسد و بهتر و بیشتر می‌توان خدمت نمود، ضمن آنکه انسجام و مدیریت و کفایت و لیاقت افراد و مدیران آن

تشکیلات، نقش مؤثری خواهد داشت. اما تعقیب همین اهداف در نظام گذشته در ایران یا هم اکنون در دیگر کشورهایی که تحت سلطه ستمگران شرق و یا غرب قرار دارند، حتی کشورهایی که به اصطلاح رژیمهای اسلامی دارند کار مشکلی است و در حقیقت مبارزه با رژیم طاغوتی برای روی کار آوردن رژیم الهی کار آسانی نیست گرچه برد کار تشکیلاتی به مراتب بیش از کارهای پراکنده و نامنظم خواهد بود.

بر همین اساس بود که در حوزه علمیه قم برای اولین بار در سال ۱۳۳۷ جمعی از مدرسین به منظور ایجاد تشکل و رسیدگی به امور حوزه علمیه قم، دور هم جمع شده و پس از برگزاری جلسات اولیه و تهیه طرح برای نظم حوزه و شروع به کارهای اجتماعی، مطلب را به نظر مرحوم آیه الله العظمی بروجردی می‌رسانند، ایشان اصل طرح را تأیید و تشویق نموده، اما خود مسئولیتی به عهده نمی‌گیرند و از آقایان می‌خواهند که خودشان دنبال کنند. از پایه‌گذاران این طرح، فقیه عالیقدر حضرت آیه الله منتظری، مرحوم

آیه الله ربانی شیرازی، و آیات و حجج اسلام حاج سید مهدی روحانی، حاج سید موسی زنجانی، حاج شیخ احمد آذری قمی، حاج آقامهدی حائری تهرانی، حاج شیخ محسن حرم پناهی، حاج میزار جعفر سبحانی و آقای مکارم شیرازی بودند.

ادامه کار و طی مراحل تکاملی این تشکل، تا سال ۴۱ به کندی انجام می گرفت تا با شروع انقلاب اسلامی و نهضت روحانیت توسط رهبر انقلاب حضرت امام خمینی دام ظلّه العالی، جلسات هیأت مدرسین منظم تر شده و گامهای دیگری برداشته شد تا سال ۴۴ که جمعی از این آقایان تشکل را با تنظیم اساسنامه و تعیین اهداف مشخص تر نموده و کار را به شکل منظم و سازمان یافته شروع کردند.

اعضای اصلی این تشکل و عنوان «جامعه مدرسین» از این زمان مشخص شد، پایه گزاران این اساس و اساسنامه عبارتند از آقایان: حضرت آیه الله منتظری، مرحوم آیه الله ربانی شیرازی، و آیات و حجج اسلام: علی مشکینی،

آذری قمی، سید علی خامنه ای، علی اکبر هاشمی رفسنجانی، ابراهیم امینی، سید محمد خامنه ای، مرحوم قدوسی، مصباح یزدی، حائری تهرانی.

زمان زیادی طول نمی کشد (اوائل سال ۴۵) که سازمان جاسوسی شاه (سازمان امنیت) اطلاع یافته و عوامل ساواک با ریختن در خانه آنان اساسنامه و مدارک را برده وعده ای را دستگیر و به زندان محکوم و جمعی به شکل مخفی و نیم مخفی حرکت سیاسی خود را ادامه دادند.

هر چه این حرکت رشد می نمود: تشکل این جامعه مثل بسیاری از تشکیلات دیگر منسجم تر شده و رشد می یافت و با پیوستن افراد دیگری، مبارزات، شکل جدی تر گرفته و این گروه پا به پای امام و رهبر انقلاب از قدم اول حرکت می کردند.

در اولین دستگیری حضرت امام که همه شخصیت های علمی و سیاسی نسبت به جان ایشان احساس خطر می کردند. جامعه مدرسین مرجعیت رسمی ایشان را مطرح و آن اعلامیه معروف را^۱ با

۱- این اطلاعیه که عین آن در آرشیو جامعه مدرسین موجود است، از جمله

چهارده امضاء صادر نمود چه آنکه مراجع تقلید از نظر قانون اساسی آن زمان مصونیت داشتند.

و به دنبال آن ساواک روی امضاء کنندگان فشار آورده عده‌ای را به زندان و تبعید انداخت، سایر اعضای جامعه مدرسین با جلسات متعدد و متعاقب دنباله مسائل را پی گیری نموده و همکاری بین آنان و طلاب حوزه به شکل آشکار و در رفت و آمدهای جمعی، رشد می یافت. اولین اثر این همکاری، اعتراض رسمی به ادامه تبعید امام در ترکیه بود که با تحصن در منارل آیات قم و جلب توجه عمومی و سخنرانی و رفت و آمدهای چشمگیر

انجام شد.

این اعتراض، در این شکل خاص، رژیم را به وحشت انداخت و برای پیدا کردن راه حل، به اقدامات سیاسی خاصی دست زد که خود داستان مفصلی دارد و در این زمینه مطالب تلخ و شیرین گفتنی، فراوان است که به فرصت دیگری احاله می شود.

جامعه مدرسین به شکل گروهی و تشکیلاتی مبارزات را دنبال می کرد، با ملاقات با آیات و مراجع و گرفتن اطلاعیه از آنان، تنظیم اطلاعیه‌هایی از خود در فرصتهای مناسب^۱ تهیه و پخش جزواتی منظم از

امضاء کنندگان: حضرت آیه الله منتظری، مرحوم آیه الله ربانی، آیه الله محمد محمدی فاضل... می باشند، این اطلاعیه در آن شرایط گذشته از بعد سیاسی و مقابله با شاه که قصد جان امام را داشت بعد اجتماعی خاصی در حوزه‌های علمیه و بازتاب وسیعی به خصوص در قم و نجف داشت. ما در آینده عین این اطلاعیه را در فرصتهای مناسب در اختیار خوانندگان خواهیم گذارد.

۱- در حال حاضر بیش از شصت نمونه از این اطلاعیه‌ها موجود است که اعتراض به رژیم و کارهای آن، از تبعید و زندان نمودن اساتید و فضلا گرفته تا اعتراض به امور جاری و برخوردهای حکومت بامردم تا مرحله حمایت از اعتصابات و اعتراض به حوادث قم، تبریز، مشهد، یزد و... تا اعلامیه خلع شاه که پس از راه پیمانی تاسوعا و عاشورای ۱۹/۲۰ و آذر ۵۷ صادر شد و در ۶ بند به طور صریح شاه را خلع و دولتهای او را غیر قانونی و قرار دادهای خارجی را غیر ملزم و... معرفی کردند، در بین امضاء کنندگان این اطلاعیه که کلیه امضاء جامعه مدرسین دیده می شوند، امضای حضرت آیه الله منتظری و شهید محراب آیه الله مدنی و مرحوم آیه الله ربانی شیرازی و دیگران مشخص است.

قبیل «بعثت و انتقام»^۱ تهیه‌لوازم و تکثیر و جذب نیروهای مناسب برای نشر و پخش، که از اینجا علاوه بر همکاری طلاب جوان و انقلابی، همکاری جمعی از بازاریان و مردم متدین قم شروع می‌شود.

بدین ترتیب جامعه مدرسین با الهام از رهبری‌های حضرت امام و برقراری ارتباط‌های لازم از طرق مختلف، مسیر را مشخص نموده و با همکاری طلاب حوزه علمیه قم و یاری مردم، مبارزه را ادامه می‌دادند و در طول چهارده سال مبارزه در مسیر انقلاب اسلامی، قدم به قدم مسائل را تعقیب نموده و به هر مناسبتی اقدام لازم را معمول می‌داشتند و در این رابطه بیشتر اعضای جامعه، بارها به زندان افتاده و به نقاط مختلف کشور تبعید شدند که یکی از علل نوسان تعداد امضاها و اطلاعیه‌های جامعه مدرسین، همین مسأله بوده که همیشه در مرکز جمعی به شکل مخفی کار را دنبال می‌کردند و هر وقت گرفتار می‌شدند، افراد باقیمانده ضمن برقراری ارتباط‌های لازم، راه را دنبال می‌کردند

تا جایی که گاهی می‌شد بیش از چهل و هشت ساعت جمعی از اعضا برای تصمیم نهائی درباره مسأله‌ای در نقطه‌ای به شکل مخفی مانده و کار را به پایان می‌بردند و حتی کسانی که در این فاصله‌ها خارج می‌شدند چون تحت تعقیب بودند دستگیر می‌گشتند.

رقم امضاها به طور متوسط بین دوازده تا هشتاد و چند امضاء است و در این رابطه ده‌ها جلسه مخفی و نیمه مخفی تشکیل و ارتباط حرکات انقلاب را با رهبر انقلاب حفظ و مراقبت نموده و هماهنگی این حرکات را در شهرهای مختلف، روحانیون به عهده گرفتند و به اشکال مختلف نیرو را مرتبط نموده و به شکل یک اهرم فعال کار می‌کردند.

داستان زندان و تبعید تک تک اعضا جامعه مدرسین که اکثراً پس از انقلاب در پست‌های حساس مملکت اشتغال داشته و دارند، از شورای عالی قضائی، شورای نگهبان، ریاست شعب دیوان عالی کشور، ریاست دادگاه‌ها تا نمایندگی مجلس شورای اسلامی و امامت جمعه‌ها باید از زبان خودشان شنید.

۱- این جزوات به شکل نشریه مرتب، باشدیدترین لحن و مخفیانه پخش می‌شد که دوره آنها موجود است.

هجرت امام از نجف به پاریس شکل گرفت: اعضاء جامعه مدرسین در همان فاصله کوتاه ضمن برقراری ارتباط مداوم و رساندن اطلاعات و گرفتن نظرات، افرادی به محضر ایشان رفته و سؤالات خاصی را نسبت به شناسائی نیروهای لازم برای آینده نزدیک، همکاری با شورای انقلاب، مخفی نگه داشتن اسامی اعضاء شورا و... را گرفته به مجمع عمومی منتقل کردند.

جامعه مدرسین در مرحله لزوم تشدید و حمایت از اعتصابات سراسری کشور و رسیدگی های لازم به جهات مادی و معنوی و جهت گیریهای سیاسی آن به طور فعال برخورد و حضور داشتند.

در زمان حکومت نظامی رژیم در شهرها، جامعه مدرسین ضمن مقابله و حمایت از درگیریهای مردم با نظامیان سراسر کشور با فرمانده نظامی قم برخورد های خاصی داشته اند و برای مقابله نیروهای مردمی با آن شرائط خاص همکاریها و برنامه ریزیهای لازم را داشته و شاید در سراسر مملکت اولین عملیات ایذائی^۱ در شکل خاص خود

علیه رژیم در قم توسط آنان رهبری می شد.

در جریان فرار سربازان و لزوم سرپرستی و حمایت از سربازان فراری ضمن توجه و دقت در ابعاد سیاسی و امنیتی آن برنامه ریزی نموده و تا آخرین لحظات فروریختن رژیم سلطنتی، این مسأله سنگین را در قم که مرکز بوده و بیشتر فراریان به این شهر می آمدند، به عهده داشتند.

جامعه مدرسین در جریان ورود حضرت امام به ایران و برخورد با دولت بختیار و تحصن در مسجد اعظم و هم آهنگ نمودن با تحصن دانشگاه و دیگر مسائل مربوط، حضور مستقیم و فعال داشتند.

در تنظیم ستاد استقبال از امام در قم و تدارک امور لازم، جامعه مدرسین با هماهنگی با نظرات حضرت آیه الله منتظری تشکیلات و مقدمات کار را تدارک دیده و در نتیجه با همکاری عموم اهالی محترم قم به خوبی برگزار شد.

در اولین دیدار جامعه مدرسین به

۱- جریان پاسگاه کهک (بخش نوفل لوشاتو) قم و درگیری نظامی و خلع سلاح این پاسگاه.

شکل دسته جمعی، در اولین روزهای ورود امام به قم در مدرسه فیضیه ضمن گزارش کوتاهی از وضع موجود جامعه مدرسین و اعلام آمادگی برای ادامه انجام وظائف سیاسی اجتماعی، رهنمودهای لازم گرفته شد، و به دنبال این رهنمود در موارد لازم مسائل مهم کشور پس از هماهنگ کردن با اعضائی که مسئولیتهای رسمی هم پذیرفته بودند به عرض ایشان می رسید، و رهبر انقلاب در موارد لازم به آنها ترتیب اثر داده و یا اشاراتی می فرمودند. جامعه مدرسین در بررسی پیش نویس قانون اساسی و ارائه نظرات، همکاری کامل نموده و تعدادی از اعضا در مجلس خبرگان در تهیه قانون اساسی حضور داشتند. در یکی از دیدارهایی که جامعه مدرسین با حضرت امام داشتند حضرت ایشان، اشاره به لزوم استحکام و توسعه و نظم بیشتر جامعه فرمودند که به دنبال آن تجدید نظر در اساسنامه و ایجاد بخشهای ده گانه و تقسیم کار و تنظیم شرح وظائف و آئین نامه های اجرایی شکل گرفت.

* * *

جامعه مدرسین در شکل کنونی
پس از ثبت رسمی اساسنامه و تقسیم کار در ده بخش که مسئولیت هر بخش به عهده یکی از اعضا جامعه است و با داشتن شرح وظائف مشخص کارهای مربوط به خود را انجام داده و طبق اساسنامه گزارش فصلی آن را به مجمع عمومی می دهند.

امور مالی جامعه مدرسین
هزینه های لازم برای کارهای اجرائی قبلاً بوسیله پرداخت حق عضویت و کمکهای اعضا تأمین می شد، اما پس از تشکّل جدید و توسعه کار ضمن یکی از گزارش هائی که به محضر امام ارائه شد، حضرت ایشان دستور پرداخت هزینه جامعه مدرسین را دادند که از آن به بعد کل هزینه توسط ایشان پرداخت و از طریق امنای مالی به حساب مخصوص ریخته و طبق ضوابط معینی برداشت و خرج می شود.

سازمانهای وابسته به جامعه

۱- نشریه مجله «نور علم» که پس

از تصویب مراحل ابتدائی و قانونی آن به شکل مستقل توسط هیأت تحریریه که از اعضاء جامعه انتخاب شده اند اداره می شود و گزارش کار خود را در فاصله های معینی به مجمع عمومی جامعه مدرسین ارائه می کند.

۲- انتشارات جامعه مدرسین که به شکل مستقل در چارچوب مقررات معینی کار خود را در سطح وسیع انجام داده و می دهد و گزارش کار آن به مجمع عمومی داده می شود.

طبعاً راهنماییها و ارشادات یا

دستورات لازم به مدیران این واحدها داده می شود.

• • •

ما در فرصتهای مناسب شما را با کاربخشهای مختلف جامعه مدرسین و خدمات آنان و در صورت لزوم آوردن عین اطلاعیه هائی که بعد تاریخی یا ارزش خاص سیاسی یا... داشته باشد، آشنا خواهیم نمود.

توفیق همه خدمتگزاران به اسلام و مسلمین را از خداوند بزرگ خواهیم. روابط عمومی جامعه مدرسین

اگر چنانچه علمای قم، مدرسین قم، طلاب قم، علمای تهران، روحانیت مبارز تهران، علمای همه بلاد و روحانیون همه بلاد و مردم بیدار نشوند الآن دارند می خواهند وضعی را کار کنند که زمان مشروطه کردند و بدانید که گناهی به گردن همه ما است.

«از بیانات امام خمینی در دیدار با مسؤولین کشور به مناسبت بعثت

رسول اکرم صلی الله علیه و آله. ۲۷ رجب ۱۴۰۴ - ۱۹ اردیبهشت ۱۳۶۳



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

در مقاله دوم هدف دیگر این سوره شریفه را که (قرآن شریف فرستاده خداست نه مجعول محمد ص) بیان کردیم و تعداد ۸ آیه از آیات این سوره شریفه را که بر موضوع بحث دلالت داشتند متعرض شدیم اینک هدف سوم این سوره را که توحید و یکتاپرستی حضرت حق جل و علا باشد مورد بحث قرار داده بمقدار مقتضی و وسع یک مقاله آیتی را که بر آن دلالت دارند نقل و سپس دلالت و معانی الفاظ و خلاصه ای از تفسیر آنها را بیان خواهیم کرد و هرگاه بموضوع دیگری برخورد کردیم چنانچه مقتضی باشد بطور تبعی و جنبی نیز آنرا مورد بحث قرار میدهم.

یادآور میشود چون نزول سوره های مکّه قرآنی در اوایل اسلام و نبوت پیغمبر اسلام (ص) بوده که بایستی آیاتی در رابطه با عقیده و اصول شریعت اسلام از قبیل توحید و تنزیه خداوند متعال از شریک و مثل، نازل گردد، و سوره مبارکه فرقان نیز مکی (یعنی قبل از هجرت پیامبر اسلام (ص) در مکه معظمه) و پس از ۴۰ سوره از سوره های مکی نازل گشته است باین موضوع اهمیت داده و آیات زیادی در تأیید و اثبات این مطلب در این سوره اختصاص یافته است. در تأیید مطلب فوق مناسب است حدیثی را که در کتب معتبره نقل شده به -

مقداریکه در بحث نافع باشد نقل کنیم:

محمد بن سالم از امام باقر (ع) (در ضمن حدیث مفصلی) نقل میکند خداوند متعال پس از عیسی (ع) محمد (ص) را مبعوث فرمود و آنحضرت ۱۰ سال در مکه پس از بعثت اقامت داشت و در این ده سال کسی از دنیا نرفت مگر اینکه هرگاه به الله و رسولش اقرار میکرد داخل بهشت میگشت و هرگاه به رحمن (الله) شریک قائل می شد داخل جهنم می گشت.^۱

بهر حال تعداد ۲۰ آیه در این سوره در اثبات توحید ذات احدی نازل شده که عبارتند از:

۱- الذی له ملک السموات والارض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديراً.^۲

ترجمه: آن خدائیکه سلطنت آسمانها و زمین از آن اوست و او برای خود هرگز فرزندی اختیار نکرده و در سلطنت خود شریکی ندارد و اوست خالق تمام موجودات و آنها را با حکمت و تدبیر خود طبق مقتضیات و ما یحتاج آنها ساخته و پرداخته است.

معانی الفاظ:

مُلک بضم میم در لغت بمعنای سلطنت می باشد.^۳

«سموات» جمع «سما» بمعنای آسمان است.

«ارض» بمعنای زمین است.

«خلق» فعل ماضی از ماده خلق بمعنای ایجاد چیزی که سابقه نداشته باشد و باصطلاح، اختراع چیزی را گویند.

«قدر» فعل ماضی از باب تفعیل از ماده تقدیر بمعنای تعیین حد چیزی و تعدیل آن بر طبق تناسب اعضاء و آثار و رهنمود آنها به نیاز خود است.^۴

خلاصه تفسیر: خداوند متعال در این آیه شریفه صراحتاً بوحدانیت ذات اقدسش اعلام و اینکه خلق تمام موجودات و تقدیر کار آنها و رهنمود تکوینی در رفع نیاز و غیره توسط خود الله جل و علا ایجاد و انجام گرفته است و سلطنت آسمانها و زمین بدست توانای اوست و هرگز فرزندی را (که تمام مخلوقات جاندار در بقاء خود محتاج بآن است) برای خود اتخاذ نفرموده است زیرا اوست که در بقاء خود احتیاج به غیر و فرزند ندارد پس هرگاه کسی

(۱) اصول کافی طبع جدید ج ۲ ص ۲۹

(۲) فرقان/۲

(۳) اقرب الموارد در ماده ملک و قدر

چنین نبوده و دارای چنین اوصافی نباشد
نباید و نشاید که او را شریک خدا
(عزاسمه) تصور کرد.

تعدد آسمان

از این آیه شریفه و سایر آیات قرآنی
که مشتمل بر کلمه «سماوات» و یا کلمه
«سبع سماوات» است، استفاده میشود که
آسمان بیش از یکی بوده، بلکه عدد آنها به
هفت آسمان میرسد و زمین هم گرچه در
آیات شریفه قرآنی مفرد آورده شده و
(دلیلی از نظر این آیات بر تعدد زمین
نیست) لیکن از آیه شریفه: «اللّٰه الذی
خلق سبع سموات و من الارض
مثلهن...»^۱ خدا کسی است که هفت
آسمان را آفرید و زمین را نیز مثل آنها خلق
کرد و نیز از احادیث و ادعیه استفاده میشود که
زمین نیز بیش از یک زمین و
بلکه عدد آنها به هفت میرسد ولی آنچه در
این فضای گسترده آسمان وسیله تلسکوپ
و امثال آن نظاره و ملاحظه شده جز فضائی
بنام آسمان با رنگ آبی روشن دیده نشده
است.

پس عدد هفت بچه ملاک است؟ و
هفت آسمان چگونه و کجاست؟ گمان
نمی‌رود کسی در این رابطه گرچه هر اندازه
دارای تخصص بوده توانسته باشد بطور قطع

اظهار نظر نماید لیکن چه بسا مطالبی از
روی حدس و تخمین اظهار شده است که
بحث از آنها از حوصله این مقاله خارج
است.

۲- و اتخذوا من دونه آلهة لا یخلقون
شیئاً و هم یخلقون و لا یملکون لانفسهم
ضراً و لا نفعاً و لا یملکون موتاً و لا حیوة
و لا نشوراً.^۲

ترجمه: این مشرکان بغیر از خدا،
بت‌هایی را برای خود به خدائی برگرفتند و
حال آنکه این بتان بر نفع و ضرر خود قادر
نیستند و اختیار امر موت و حیات و بعثت
در دست آنان نیست.

معانی الفاظ:

«اتخذوا» فعل ماضی از باب افتعال
از ماده اخذ بمعنای گرفتن می باشد.
«الهی» جمع اله بمعنی معبود است.
«نشور» مصدر نشرینشر بمعنای
انبساط و گسترده شدن و در این آیه شریفه
بمعنای زنده گشتن مردگان و آمدن آنان از
اطراف وسیع زمین برای رسیدگی به
حساب و جزاء است.

خلاصه تفسیر: خداوند متعال در این
آیه شریفه بطلان بت پرستی را که مشرکین
عصر پیغمبر اسلام (ص) به آن مبتلا بودند
بطور مستدل بیان میفرماید: که بت‌هایی که

(۱) طلاق/۱۲

(۲) فرقان/۳

شما آنها را پرستش میکنید و بعنوان اله با آنها توجه دارید و نهایت تذلل را در مقابل آنها می‌نمائید، آیا آنها تا حال چیزی خلق کرده‌اند؟ و آیا خود در خلقتشان بکسی احتیاج نداشته‌اند؟ البته جواب منفی است چون بتها خود مصنوع هستند و مشرکین آنها را ساخته‌اند و بعلاوه این کرنش و پرستش شما در مقابل این جمادات آیا برای این نیست که نفعی بشما برسانند و یا ضرری از شما دفع نمایند و یا بر حسب قدرتشان مرده‌ای را زنده کنند؟ یا زنده‌ای را نگذارند که بمیرد؟ ولی اینها عاجزند از اینکه نفعی بخودشان برسانند و یا ضرری را از خود دفع کنند تا چه رسد به اینکه قادر باشند که مرده‌ای را زنده کنند و یا مانع مردن کسی شوند و یا مردگان را از قبر برانگیزانند تا به حساب آنها رسیدگی شود، پس چگونه اینها شریک خدایند و شما آنها را عبادت می‌کنید؟!

یادآوری می‌شود: از آیه شریفه «افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى»^۱ استفاده میشود بت پرستان مکه چیزی را که خود آنها ساخته بودند عبادت میکردند

زیرا این بتها یعنی لات و عزی و منات از بتهای معروف عربند که بت پرستان آنها را از سنگ ساخته و در داخل خانه خدا قرار داده بودند و عبادت آنها می‌پرداختند و طبق نوشته بعضی از لغویین لات مخصوص طائفه ثقیف و یا قریش و عزی مخصوص طائفه غطفان و منات مخصوص طائفه هذیل و خزائه بوده است.^۲

و نیز از آیه شریفه «ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله...»^۳ یعنی این مشرکین بتها را که قادر نیستند به آنان ضرر برسانند و یا فائده‌ای را به آنان برسانند عبادت و پرستش میکنند و میگویند اینها نزد خدا شفیع ما هستند استفاده میشود که بت پرستان به عنوان شفیع به بتها توجه داشتند نه به عنوان خالق و تصور میکردند که بتها در روز واپسین، قدرت و یا وجهه‌ای نزد خداوند متعال دارند و از آنان شفاعت میکنند و روی این اصل در مقابل آنها نهایت تذلل و عبودیت را بر خود روا میداشتند که مورد نهی شدید قرار گرفته‌اند چنانچه در ذیل همین آیه شریفه آمده است:

(۲) مجمع البحرین در ماده لت

(۱) نجم/۲۰۱۹

(۳) یونس/۱۸

۴۳- و یوم یحشرهم و ما یعبدون من دون الله فبقول أنتم اضللتهم عبادی هو لاء ام هم ضلوا السبیل، قالوا سبحانک ما کان ینبغی لنا ان نتخذ من دونک من اولیاء ولكن متعتهم و آباء هم حتی نسوا الذکر و کانوا قوماً بوراً.

ترجمه: روزیکه خدای متعال این مشرکان را با معبودهایشان در عرصه قیامت محشور کند آنگاه به معبودها گوید آیا شما بندگان مرا از صراط مستقیم بیرون کردید و یا خود گمراه و از راه بیرون شدند؟ آنها گویند خدایا تو پاک و منزهی از شرک و هیچ سزاوار نبود که ما غیر تو را معبود و ولی قرار دهیم ولیکن تو آنان و پدرانیشان را در دنیا متمتع کردی تا در اثر سرگرمی و توجه بدنی یاد تو و قرآن تو را فراموش کردند و اینان خود در هلاکت بودند^۱.

معانی الفاظ:

«یحشر» فعل مضارع از ماده حشر بمعنای جمع کردن است.
و «ما» در اول جمله «و ما یعبدون»

موصوله به معنای چیز و شیء و غالباً در غیر ذوی العقول استعمال میشود لیکن در این آیه بر حسب ظاهر در ذوی العقول که قدرت پاسخگوئی داشته باشند استعمال شده است.

«یعبدون» فعل مضارع و جمع یعبد از ماده عبادت بمعنای نهایت تذلل و خضوع در مقابل کسی که در کمال فضایل باشد و لذا مخصوص خداوند تعالی است.^۲

«اولیاء» جمع ولی دارای معانی زیادی از جمله آنها ولی امر بودن است که هرگاه کسی متولی امر دیگری باشد او را ولی دیگری میدانند و این معنا در اینجا مناسب است.

«بوراً» بضم باء بمعنای کساد است ولیکن چون کسادی نوعاً به فساد و چه بسا به هلاکت منجر میشود در این قبیل موارد به معنای فاسد و یا هالک استعمال میشود^۳ و در بعضی از کتب لغت کلمه «بور» صفت مفرد و یا جمع می آید و گفته میشود: امرأة بور و قوم بور^۴. یعنی زن فاسد و یا قوم فاسد.

(۱) سوره فرقان ۱۷ و ۱۸

(۲) مفردات راغب در ماده عبد

(۳) مدرک سابق در ماده بور

(۴) المنجد در ماده بور

خلاصه تفسیر: خدای متعال در این دو آیه نیز در مقام توبیخ مشرکین و تذکر به آنان میفرماید: مشرکین و بت پرستان را در روزی که خواهد آمد با معبودهای خود محشور خواهیم کرد و در صحرای محشر از آن معبودها گواهی خواهیم گرفت که آیا شما بنده های مرا گمراه کردید؟ تا به من شرک ورزند و در عبادت من شریک قائل شوند و یا خود گمراه شده و از راه حق خارج شدند؟ و آنها پس از تسبیح و تنزیه خدای یکتا در پاسخ عرض میکنند: خدایا هرگز!! و چگونه میشود و مزاوار است که ما غیر تو کسی را ولی معرفی کنیم بلکه اینان و پدرانشان در اثر مال و منال دنیا که بآنها عطا فرمودی تو و پیغمبر و کتابش را فراموش کردند و اینان در همان دنیا مردمان فاسدی بودند.

قابل تذکر است که: بعضیها از جمله (و کاتوا قوماً بورا) استفاده کرده اند که معبودها در مقام پاسخ به سؤال خداوندی، گمراهی و ضلالت بت پرستان را به ذات آنها نسبت داده اند زیرا گفته اند: اینها انسانهای شقی و فاسدی بودند و در توجیه آن میگویند پس چون شقی بودند و ذاتشان

بد بوده مشرک شده اند.

ولیکن این استفاده خلاف ظاهر آیه است زیرا با توجه به مطالبی که در ماقبل این جمله است (خدایا توبه اینها مال دنیا دادی و بآن متمتع کردی)، بخوبی روشن میشود که مال و غرور دنیاشی باعث ضلالت اینها شده است نه ذاتشان و مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر آیه می نویسد: استناد ضلالت و سعادت بذات انسانها خلاف فطرت جمیع عقلاست زیرا همه معتقدند که تعلیم و تربیت در انسان مؤثر است، پس اگر ذات انسانها در افعالشان مؤثر و علت باشد، نباید تعلیم و تربیت در آنها مؤثر گردد و این خلاف فطرت عقلاست.^۱

۵- ان کاد لیضلنا عن آلهتنا لولا ان صبرنا علیها و سوف یعلمون حین یرون العذاب من اضل سیلا^۲.

ترجمه: مشرکین می گویند: این محمد (ص) نزدیک بود ما را از خدایان خود باز دارد و بگمراهی بکشد و صبر و استقامت ما باعث شد تا گمراه نشویم و اینان در آینده وقتی که عذاب را مشاهده کردند می فهمند که چه کسانی گمراه تر

(۱) تفسیر المیزان ج ۱۵ ص ۱۹۱

(۲) فرقان/ ۴۲

از همه گمراهانند؟

معانی الفاظ:

«ان» از حروف مشبّهة بالفعل که برای تأکید جمله بعد آورده میشود.

«کاد» از افعال مقاربه بمعنای نزدیک شدن جمله بعد یعنی نزدیک است که فعل بعدی وجود پیدا کند.

«لام» در لیضلنا نیز بمعنای تأکید جمله بعد است.

«یضل» فعل مضارع از باب افعال از ماده ضلالت بمعنای عدول از راه مستقیم است چه عمداً و چه سهواً، چه کم و چه زیاد و برای همین جهت است که استقامت و در راه راست بودن بسیار کار صعب و مشکلی است.^۱

«آلهة» جمع اله از ماده «اله یأله» بمعنای معبود است و در معنای اله اقوال دیگری نیز موجود است که بهتر و مشهورتر همان بود که ذکر کردیم.^۲

خلاصه تفسیر: خداوند متعال در این آیه شریفه نیز از شرک منع فرموده و مشرکین را در ضلالت و گمراهی دانسته است چنانچه میفرماید: اینان توحید و سرپیچی از شرک را ضلالت میدانند و در

حفظ آن مقاومت می نمایند و با این مقاومت خود خوشحالند که پیغمبر اسلام (ص) آنان را نتوانسته گمراه کند و از عبادت آلهه خودشان وادارد و سپس قرآن مجید بیان میفرماید که آنها فعلاً در غفلتند لیکن روزی بیاید که در آنروز متوجه شوند و بدانند چه کسی در ضلالت و گمراهی است؟ آیا اهل شرک در ضلالت است و یا اهل ایمان و توحید؟ لازم به تذکر است که: لولا از حروف شرطیه است احتیاج به فعل شرط و جزا دارد ولیکن چون در این آیه شریفه جزای آن معلوم بوده محذوف شده است و می توان گفت جزای آن، جمله (لتزول عنا عبادة آلہتنا) می باشد که در تقدیر است یعنی هرگاه ما در مقابل محمد(ص) صبر و مقاومت نمی کردیم این کرنش و عبادت- که در مقابل خدایان خود داشتیم- از ما سلب می گشت.

۶ و ۷- الم ترالی ربك كيف مذل الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً، ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً. ۳ ترجمه: آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را بگسترانید و طولانی نمود و

(۱) مفردات راغب در ماده ضل

(۲) فرقان/ ۴۵ و ۴۶

(۳) مدرک سابق در ماده «اله»

اگر می خواست سایه را به همین حال نگه بدارد نگه میداشت و ساکن می نمود لیکن اینکار را نکرد و آن را متحرک نمود و آفتاب را بر آن دلیل قرار داد. سپس آن سایه را بتدریج بطرف خود برگردانیدیم (و از بین بردیم).

معانی الفاظ:

«همزه» در اول آیه از حروف استفهام و از اقسام استفهام تقریری است که توسط آن از مخاطب اقرار گرفته میشود.

«تر» فعل مضارع از ماده رؤیت بمعنای دیدن است و اصل آن ترأی بوده که یاء آن بجهت «لم» که از حروف جازمه است حذف گشته و همزه آن نیز غالباً در استعمال محذوف میگردد.

«ظل» بمعنای سایه است ولی از بعضی ها نقل شده که سایه قبل از ظهر را «ظل» و سایه بعد از ظهر را که از طرف مغرب بطرف مشرق منتقل میشود «قیء» میگویند^۱.

«دلیل» دارای دو معناست، یکی برهان و دیگری چیزی که به وسیله آن

ارشاد و راهنمایی انجام میشود و در آیه معنای دوم مراد است.

«قبضنا» فعل متکلم مع الغیر از ماده قبض بمعنای اخذ و گرفتن است. «یسیر» در آیه بمعنای قلیل و کم آمده است.

خلاصه تفسیر: خداوند متعال در این دو آیه نیز در مقام بیان قدرت خود برآمده و به پیغمبرش دستور میدهد که مظاهر قدرت خدا را بشنود و امت تو هم قهراً باید از تو تعلیم بگیرند و به مظاهر قدرت خدا نگاه کنند که آیا غیر از او کسی مستحق عبادت است؟ و او که سایه طویل بین الطلوعین را بیافرید و سپس خورشیدی خلق فرمود تا راهنمای انسانها باشد که به سایه مطبوع توجه کنند^۲ زیرا هرگاه خورشیدی نبود که بتدریج با بالا آمدن خود سایه را کم کند و بالأخره آنرا نابود کند کسی متوجه سایه ای نمیشد چه انسان با ضد چیزی پی بوجود آن چیزی می برد پس آیا سزاوار است انسان در عبادت او شریکی بیاورد که خود مصنوع دست آنهاست و به نفع و ضرر آنها قادر نباشد.

(۱) مجمع البیان از ابو عبیده

(۲) مرحوم فیض در تفسیر همین آیه از تفسیر علی بن ابراهیم قمی نقل میکند که امام باقر (ع) فرموده: مراد از ظل و سایه در این آیه همان سایه بین الطلوعین است. و سپس مرحوم فیض میگوید: گفته میشود مطبوع ترین هوا، همان هوای بین الطلوعین است.



بسم الله الرحمن الرحيم

فی الارض» محکوم به اعدام شدند، هم اکنون نیز افرادی به همین عنوان محکوم به اعدام می شوند.

در ذهن برخی این توهم پیش آمده بود که ما چنین عنوانی در کتب فقه سراغ نداریم و در میان عناوین مجوز اعدام از قبیل «قتل»، «زنا»، «لواط»، «ارتداد»، «محراب به با خدا و رسول» و غیر اینها عنوانی به نام «مفسد فی الارض» دیده نمی شود و اینها اضافه می کردند که نمی توان گفت که

«انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلك لهم خزی فی الدنیا ولهم فی الآخرة عذاب عظیم»^۱ بعد از پیروزی انقلاب عده ای از سردمداران رژیم ستم شاهی پهلوی که در پستهای حساس و کلیدی، حافظ و تشکیل دهنده مهره های اصلی آن حکومت ظلم و جور بودند در دادگاههای انقلاب محاکمه و به عنوان «مفسد

۱ - سوره مائده آیه ۳۳

«مفسد فی الارض» همان محارب با خدا و رسول است که در کلمات فقهاء عنوان شده است چون فقهاء محارب را چنین تعریف کرده‌اند: «کسی که سلاح به دست برای ترساندن مردم در ملاء عام ظاهر شود»^۱ و این تعریف با عملکرد بسیاری از افرادی که به این عنوان اعدام شده‌اند تطبیق نمی‌کند.

برای روشن شدن مطلب و رفع شبهه، چند موضوع را مطرح و پیرامون آن به بحث می‌پردازیم:

۱- آیا در اثبات احکام شرعی، عنوان شدن موضوع آن در کلمات فقهاء لازم است؟ بطوریکه اگر عنوان نشده باشد، کشف کنیم که چنین حکمی در شریعت مقدسه ثابت نشده، و یا...

۲- معنی «افساد» و مقصود از آن چیست؟

۳- آیا دلیلی وجود دارد براینکه «افساد» مجوز اعدام باشد یا نه؟

۴- آیا موضوع «مفسد فی الارض» در کلمات فقهاء اصلاً عنوان نشده و یا عنوان شده ولیکن در اثر نبود تتبع و بررسی کامل، از آگاهی به آن محروم

بوده‌ایم.

نسبت به موضوع اول: می‌توان گفت که تلازمی بین ثبوت احکام و عنوان شدن آنها در کلمات فقهاء نیست، چون کلمات فقهاء معمولاً پیرامون احکامی است که یا در سنت مطرح شده و اگر از کتاب هم گرفته شده باشد خصوصیات آن با سنت بیان گشته باشد.

ولی اگر حکمی بطور صریح از کتاب به دست آید و ابهامی نداشته باشد، علتی برای عنوان کردن آن بطور مستقل در بین نخواهد بود مانند: «فتنه انگیزی» و «ایجاد فساد» و «اسراف» و یا «اخلال در زندگی مردم» و «ظلم و ستم در حق دیگران» و در عین حال که حرمت اینها بدیهی و ضروری است، لیکن هیچ کدام از فقهاء عظام (رضوان الله علیهم) متعرض آن نشده و فقط بعضی از خصوصیات آنها از قبیل «اعانت ظالم» و امثال این را مورد بحث قرار داده‌اند.

بررسی موضوع دوم: «افساد» از ماده «فساد» و در مقابل «صلاح و سلامت» می‌باشد، زمانی که شیء دارای

۱- شاکی السلاح بقصد مخافة الناس

خصوصیاتی باشد که آثار مترقبه و مقصود از آن حاصل شده و به دست آید، آن شیء را صحیح و سالم و هرگاه فاقد آن خصوصیات بوده و در نتیجه آن آثار مترقبه به دست نیاید، آن را ناقص و فاسد می گویند.

و مراد از «افساد فی الارض» انجام هر عملی است که مسیر عادی و سلامت اجتماع را برهم زده و در نتیجه بسیاری از مواهب و نعمتهای یک اجتماع سالم مثل «آزادی»، «عدالت»، «برابری در مقابل قانون» و «آرامش عمومی» را تباه سازد.

در یک جامعه سالم معمولاً افراد، درستکار، عادل، امین، راستگو، خیرخواه، خیراندیش و مراعات کننده حقوق دیگران بوده و در یک کلام می توان گفت که دارای خصلتهای پسندیده و نیکومی باشند، و در چنین

جامعه سالمی است که قانون فطرت می تواند به خوبی پیاده گشته و حاکم باشد و به آنچه که موجب شود این مواهب، خدشه دار گشته و یا از بین برود و افراد از مسیر فطرت سالم خود منحرف گردند، «افساد» گفته می شود. از این رو در قرآن مجید به پاره ای از زشتی ها^۱ «فساد» اطلاق شده و دست اندرکاران بسیاری از معاصی و انحرافات از قبیل قوم لوط^۲، قارون^۳، فرعون^۴، ساحرین^۵، حیف و میل کنندگان اموال ایتام^۶ و بالأخره کسانی که حاضر نیستند حقوق مردم را بطور کامل بپردازند، «مفسد» نامیده شده اند.

و با تأمل و دقت در تراوشات فکری و اعمالی که در زندگانی خود انجام می دهند و اثرات منفی که بر اجتماع و عالم انسانیت دارند و وجه اشتراک اینها، معنی «افساد» کاملاً روشن

۱ - قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد فی الارض وما كنا سارقین. «سوره یوسف آیه ۷۳»

۲ - قال رب انصرنی علی القوم المفسدین. «سوره عنکبوت آیه ۳۰»

۳ - ولا تبغ الفساد فی الارض ان الله لا یحب المفسدین. «سوره قصص آیه ۷۷»

۴ - الآن وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین. «سوره یونس آیه ۹۱»

۵ - ما جئتم به السحر ان الله سیبطله ان الله لا یصلح عمل المفسدین. «سوره یونس آیه ۸۱»

۶ - وان تخالطوهم فاخوانکم والله یعلم المفسد من المصلح. «سوره بقره آیه ۲۲۰»

۷ - ولا تبخسوا الناس اشیائهم ولا تمثوا فی الارض مفسدین. «سوره شعراء آیه ۱۸۳»

می شود. به عنوان مثال؛ اثر منفی عمل قوم لوط، تهدید نسل بشری به فناء، و اثر منفی استکبار فرعون، سلب آزادی از مجتمعات انسانی و به بردگی کشیدن انسانهای آزاد و استضعاف آنان، و اثر منفی مال اندوزی و جاه طلبی قارون، موجب هرچه بیشتر زیر فشار قرار گرفتن طبقات پائین، و اثر منفی سحر ساحران، موجب بازداشتن مردم از شناخت راه و روش زندگی سعادتمند و ایمان نیاوردن به پیامبری حضرت موسی علیه السلام و اثر منفی حیف و میل اموال یتیمان، باعث از بین رفتن امنیت اقتصادی از مال ضعیفانی که قادر بر حفاظت از مال خود نیستند و اثر منفی کم فروشی و بخش درمکیال، ترویج خیانت و عادت به کلاه برداری و در نتیجه باعث بی ارزش شدن معاملات و داد و ستدهای روزمره است.

از مجموع این موارد درمی یابیم، آنچه که موجب اختلال در روند جامعه به سوی مصالح و کمالات انسانی یعنی مواهبی که مقتضای فطرت هئ انسانی

باشد «افساد» نامیده می شود. بنابراین کسانی که سد راه اجراء فرامین سعادت آفرین الهی بوده و یا در پیساده شدن آن کارشکنی نمایند «مفسد» نامیده خواهند شد، و همچنین افرادی که جامعه را به بی بندوباری و فحشاء سوق می دهند و انسانها را با ترویج هوس رانی و اعتیادهای خطرناک از انسانیت و عزت و فرهنگ و افکار عالی انسانی تهی می سازند «مفسد» خواهند بود.

مسأله سوم: یعنی جواز اعدام «مفسد فی الارض» برای تقریب مطلب توجه به چند موضوع ضروری است: اولاً: تشریح دستورات و احکام اسلامی بر مبنای رعایت هرچه بیشتر مصالح عالی انسانی است و قهری است که تخلف از آن، موجب تقویت و از بین رفتن آن مصالح و در پی داشتن مفسد بی شماری است.

برای رسیدن به اوج تکامل انسانی و جلوگیری از این مفسد کفرهائی به نام «حد» و یا «تعزیر»^۱ برای متخلفین

۱ - ان الله جعل لكل شیء حداً و جعل علی من تعدی حداً من حدود الله عزوجل حداً. «وسائل باب ۲ از

ابواب حدود و تعزیرات»

از قوانین اسلامی مقرر شده و از آنجا که بار فساد و افساد تخلفات و معاصی مختلف است قهراً کیفرها نیز از جهت شدت و ضعف متفاوت خواهد بود.

در بعضی از مواقع، اولین ارتکاب جرم، شدیدترین مجازات را در پی دارد ولی در پاره‌ای دیگر از مواقع تنها در صورت تکرار تخلف، آن هم تحت شرایطی خاص از قبیل اجراء مکرر حسد و یا تعزیر، شدیدترین مجازات به اجراء گذاشته می‌شود. مثلاً در اولین ارتکاب «لواط» و یا «زنا با محارم» حکم الهی، اعدام و سربسته نیست کردن این ماده لجن‌زای اجتماعی است. ولیکن در «شرب خمر» چنانکه شخص مکرراً مرتکب شود و برای هر کدام از این تخلفات نیز حد تازیانه جاری گردد، در مرتبه سوم و یا چهارم است که حکم اعدام به اجراء در می‌آید.

بنابراین می‌توان ادعا کرد که مبنای تشریح حدود و تعزیرات برای جلوگیری از فساد و افساد می‌باشد گرچه در بعضی از موارد هم به نظر

ابتدائی عرفی به عمل شخص، فساد نگویند و عامل آن را مفسد نخوانند. مؤید این ادعا روایت محمد بن مسلم است: قال سألت عن الشارب فقال اما رجل كانت منه زلة فانی معززه واما آخرید من فانی كنت مهلكه عقوبة لانه يستحل المحرمات کلها ولوترک الناس وذلك لفسدوا^۱.

ثانیاً: تردیدی نیست که کیفر شخص در غیر موارد قصاص از قبیل «زنا» «لواط»، «ارتداد»، «سب النبی صلی الله علیه وآله و الامام علیه السلام دشنام دادن پیامبر و امام علیه السلام کشتن و اعدام می‌باشد و با توجه به اینکه اعدام در این موارد مشمول آیه شریفه: «من قتل نفساً بغير نفس اوفساد فی الارض فکاً نما قتل الناس جميعاً»^۲ نیست، در می‌یابیم که واجب شدن کیفر اعدام در این قبیل موارد به علت وملاک فساد است بلکه اگر کمی در این مسأله دقت شود که اگر جرمی مکرراً از کسی صادر شود و هر بار تعزیر و یا حد بر او جاری گردد حداکثر در

۱ - وسائل ج ۱۸ باب ۴ از ابواب حد مسکر

۲ - سوره مائده آیه ۳۲

مرتبه چهارم باید این مجرم اعدام شود هرچند که جرم به خودی خود وفی نفسه سنگین نباشد. و نیز با توجه به اینکه این شدت عمل برای جلوگیری از رواج قانون شکنی و پیشگیری از اقدام و جرأت افراد بر تجاوز از مرز و حریم قانون است (که بالاترین حد فساد را در بردارد) اطمینان حاصل می شود که تشریح این کیفر هم به ملاک و علت فساد است.

و از مجموع مطلب گذشته به دست می آید که یکی از عوامل بزرگ جعل و تشریح کیفرهای سنگین به ویژه اعدام، فساد و افساد است هرچند که در مواردی به نظر بدوی عرفی اطلاق فساد و افساد بر آن نشود.

البته باید توجه داشت، همانطور که متذکر شدیم ذکر این مقدمه از باب تقریب مطلب بوده نه اینکه بخواهیم با این مطالب، استدلال کرده باشیم، تا توهم تمسک به استحسان^۱ پیش آید. و برای استدلال می توان به دو آیه از

آیات قرآن مجید تمسک کرد:
آیه اول: «انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض»^۲ مفهوم این آیه کاملاً دلالت بر جواز اعدام «مفسد فی الارض» دارد.

و نباید توهم شود که به مقتضای صدر آیه: «و کتبنا علی بنی اسرائیل» این حکم اختصاص به بنی اسرائیل داشته و در مورد افراد دیگر قابل استدلال نیست زیرا:

اولاً: مورد اتفاق همه علماء و مفسرین است که این حکم هرچند که بر بنی اسرائیل نازل شده ولیکن بعد از سپری شدن دوران آنها، نسبت به امم بعدی نسخ نشده و استمرار دارد کما اینکه استمرار و عدم نسخ در آیه شریفه: «و کتبنا علیهم ان النفس بالنفس...»^۳ که با فاصله چند آیه بعد از این آیه آمده است مورد اتفاق علماء می باشد.

ثانیاً: آیه شریفه: «انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله...»^۴ که کلامی جدا از آنچه بر بنی اسرائیل نوشته شده و

۱ - ظن و گمانی که از محاسبه مناسبات حاصل می شود

۲ - سوره مائده آیه ۳۲

۳ - سوره مائده آیه ۴۴

۴ - سوره مائده آیه ۳۳

شاید متفرع بر آیه «وکتبنا...» باشد
شاهدی بر استمرار حکم این آیه شریفه
می باشد.

ثالثاً: خصوصیتی در قوم
بنی اسرائیل وجود ندارد که چون یکی از
پسران حضرت آدم علیه السلام برادرش
را کشته، و این حکم اختصاص به آنها
پیدا کند.

بنابراین دلالت مفهوم آیه بر جواز
اعدام «مفسد فی الارض» واضح و
روشن است.

آیه دوم: «اتما جزاء الذین یحاربون
الله ورسوله ویسعون فی الارض فسادا ان
یقتلوا او یصلبوا...»^۱

آیه شریفه گویای این معنی است
که حکم «اعدام» را می توان در مورد
محاربین مفسد جاری کرد.

در اینجا نیز ممکن است این توهم
پیش آید که «محارب مفسد» غیر از
«مفسد» است و این آیه مبارکه در صدد
بیان حکم «محارب مفسد» است نه
اینکه در صدد بیان حکم مطلق
«مفسد» باشد و الاً می بایست چنین
بگوید: «والذین یسعون فی الارض

فساداً.

لیکن هر چند که در این آیه بین
«محارب» و «مفسد» جمع شده و این
دو هم دارای دو معنای مستقل هستند و
برحسب ظاهر آیه فقط کسانی که
مصدق این دو معنی باشند کشته
می شوند. ولی با توجه به تفسیری که از
کلمه «محارب» شده (به اینکه محارب
کسی است که برای ترسانیدن مردم
اسلحه بکشد چه منجر به کشته شدن
مردم و یا غارت مال آنها بشود یا نه)
و اینکه فی الجمله علماء اتفاق نظر دارند
بر اینکه این مقدار جرم کافی است در
ترتب و پیاده شدن یکی از کیفرهای
چهارگانه مذکور در این آیه چنین به
دست می آید که ذکر جمله «ویسعون
فی الارض فساداً» برای تفهیم این معنی
است که «محارب» مصداق «مفسد»
است و یکی از کیفرهای چهارگانه به
ملاک «افساد» بر شخص جاری
می شود.

ولذا مرحوم سلار در کتاب مراسم،
بحث را چنین عنوان کرده است:
«والمجرد السلاح فی ارض الاسلام

والساعی فیها فساداً ان شاء الامام قتله وان شاء صلبه»^۱.

و این قبیل تعبیرات در عرف نیز زیاد استعمال می شود، مثلاً گفته می شود: کسی که آب را مسموم کند و مردم را بکشد باید چنین و چنان مجازات شود که فهمیده می شود، مسموم کردن آب از جهت کشنده بودن آن موجب کیفر است.

ممکن است با این آیه به بیان دیگر استدلال نمود به این نحو که: گرچه موضوع برای کیفرهای چهارگانه مذکور در آیه «محارب» است ولی «محارب» کسی است که «مفسد فی الارض» و یا «ساعی فی الارض فساداً» باشد، به اینگونه که «افساد فی الأرض» دخالت در تحقق عنوان «محارب» داشته باشد و اگر «شاکی السلاح لا خافة الناس» محارب شمرده شده، از جهت افساد و سلب آرامش مردم است نه اینکه خصوص شاکی السلاح خصوصیت داشته باشد. بلکه هر مفسد فی الارضی محارب با خدا و رسول او محسوب

می شود و مرحوم محقق اردبیلی در کتاب زبدة البیان در ذیل آیه: «و یسعون فی الارض فساداً»^۲ به این معنا اشاره، بلکه تصریح دارد و می فرماید: شاید این آیه برای بیان تحقق معنای «محاربه» باشد و سپس فرموده: که این جمله اشاره است بر اینکه «فساد فی الارض» موجب جواز اعدام می باشد.

در اینجا تنها یک بحث باقی می ماند و آن اینکه مشخص و مسلم نیست که اعدام هر مفسدی جایز باشد، زیرا مرحوم شیخ طوسی و بعضی دیگر قائل به ترتیب در اجرای کیفرهای چهارگانه هستند به این نحو که تنها آن مفسد و محاربی اعدام می شود که مرتکب قتل نفس باشد و اگر تنها مال مردم را با زور و تهدید گرفته باشد کیفر «قطع من خلاف» یعنی قطع دست راست با پای چپ و یا بالعکس در حق او جاری خواهد شد. کما اینکه اگر فقط موجب اخافه و ترساندن مردم باشد تنها «نفی بلد» یعنی تبعید، جزای عمل

۱ - الجوامع الفقهیه صفحه ۶۶۰

۲ - ص ۶۶۵

او خواهد بود. و در حقیقت تخییر مطلق در بین کیفرهای چهارگانه برای هر محارب و مفسدی ثابت نیست بلکه به تناسب شدت و ضعف جرم ارتكابی، یکی از آنها اختیار می شود (البته بین قائلین به ترتیب اختلافاتی نیز وجود دارد) و ما گرچه فعلاً در مقام بحث و تحقیق تفصیلی پیرامون ترتیب و یا تخییر در کیفرهای مزبور نیستیم (بلکه سعی و هم ما اثبات موضوعیت مفسد فی الارض برای یکی از کیفرهای مزبور یعنی اعدام می باشد) ولیکن بطور اجمال قابل تذکر است که:

اولاً: مورد اتفاق علماء است که لفظ «او» در قرآن مجید در مقام بیان احکام برای تخییر است یعنی حکم تخییری را بیان می کند. و صحیحه حریر از امام صادق علیه السلام^۱ هم دلالت بر همین مطلب دارد.

ثانیاً: ادله اقوالی که در ترتیب است مخدوش می باشد (همانطوریکه مرحوم محقق در شرایع ذکر کرده اند) و با مراجعه و تطبیق، این مدعای ما

روشن می شود.

بررسی آخرین موضوع: و اینکه «مفسد فی الارض» در کلمات فقها عنوان شده است یا نه؟

گرچه تتبع کاملی در این باره انجام نشده ولی آنچه که به نظر می رسد این است که: فقهاء در پنج موضع از آن یاد کرده و بعضی هم به عنوان امر مسلمی به آن استدلال نموده اند.

الف - در مسأله قطع دست در مورد کسی که فرد «حری» را بفروشد (که روایاتی نیز بر آن دلالت دارد).

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب^۲ در ذیل بعضی از آن روایات تذکر داده اند که این کیفر از جهت اجرای حد سرقت نیست زیرا در حد سرقت لازم است که مسروق، مال و به قدر نصاب (یعنی ربع دینار) باشد در حالی که «حری» مال نیست و سپس می فرماید: که این قطع از جهت این است که فروشنده «حری» مفسد فی الارض است.

به مرحوم شیخ اشکال کرده اند که: اگر قطع دست از جهت افساد باشد قطع

۱ - وسائل باب ۱۴ از ابواب بقیه کفارات الاحرام

۲ - مجلد ۱۰ ص ۲۴ فی حدود الزنا

دست کافی نیست بلکه قطع دست و پا (پای راست، دست چپ و بالعکس) لازم است اضافه بر اینکه در مورد مفسد فی الارض حاکم اسلامی مخیر است بین قتل و قطع دست و پا و صلب و نفی بلد، و سپس جواب هائی از این اشکالات داده اند.

از نحوه اشکال بر مرحوم شیخ و جواب هائی که از آن داده اند بر می آید که موضوع «مفسد» و حکم آن از مسلمات بوده و فقط اشکال در نحوه تطبیق مرحوم شیخ داشته اند.

ب - در مورد قطع دست سارق کفن، فقهاء بحث کرده اند که آیا لازم است قیمت کفن به سرقت رفته، ربع دینار باشد یا نه؟ چون از طرفی روایاتی که در باره قطع دست نباش (کسی که قبر را نبش کرده و کفن میت را می دزدد) وارد شده، مطلق است و نسبت (به مشروط بودن قطع دست) به قیمت کفن تعرضی ندارد و از طرف دیگر روایاتی که قطع دست را مقید کرده به اینکه مال سرقت شده باید کمتر از ربع دینار نباشد. پس در صورتی که قیمت کفن کمتر از ربع دینار باشد، دست دزد نباید قطع شود. و

با توجه به اینکه در بعضی از روایات هم وارد شده که «نباش» در مرتبه اول ارتکاب جرم، تعزیر و در مرتبه دوم دستش قطع می شود بین آن دودسته روایات و ادله به این صورت جمع شده که در مرتبه اول اگر قیمت کفن سرقت شده به مقدار ربع دینار بود، دست او قطع و اگر کمتر بود تعزیر می شود و در صورت تکرار جرم ولو قیمت کفن کمتر از ربع دینار هم باشد باز دستش قطع می شود.

در اینجا مرحوم ابن ادریس در کتاب «سراثر» می فرماید: «لما تكرر عنه الفعل صار مفسدا ساعيا في الارض فسادا فقطعناه لاجل ذلك لا لاجل كونه سارقا ربع دينار ولهذا روى اصحابنا انه من سرق حرا صغيرا فباعه وجب عليه القتع وقالوا لانه من المفسدين في الارض».

و گرچه در این مسأله نیز اشکالاتی شده ولیکن در اصل موضوع بودن «مفسد» اشکالی نکرده اند.

ج - در مسأله کسی که به دروغ ادعا کند که فلان کس مرا فرستاده و خواسته تا فلان مال را در اختیار من بگذاری، و از این طریق مالی را

تصاحب کند فقهاء فرموده اند: که حد قطع دست براو جاری نیست.

ولی در روایتی از حضرت ابی عبدالله علیه السلام وارد شده است که کسی که با پیام جعلی مالی را اخذ کند دست او قطع می شود.^۱

و مرحوم شیخ طوسی فرموده اند که دستور قطع دست در این روایت به خاطر «افساد» است.

د - در مسأله آتش زدن منزل دیگران، مرحوم شیخ طوسی در کتاب نهاییه فرموده: «کسی که عمداً به منزل دیگران آتشی افکند و منزل با وسائلی که در آن هست آتش گرفته و بسوزد، هرچه (چه اموال و چه افراد) تلف شود این شخص ضامن آن خواهد بود و بعد از آن باید اعدام شود.

مرحوم ابن ادریس اشکال کرده اند: که اگر این شخص قصد کشتن افراد را نداشته باشد نباید کشته شود و دیه بر عاقله است.^۲

ولکن مرحوم علامه در کتاب مختلف در بحث ضمان نفوس و اموال از فتوای مرحوم شیخ دفاع کرده و می فرماید: «والوجه ما قاله الشيخ... لنا انه من المفسدين فی الارض» و سپس به روایت سکونی^۳ در این باب استدلال می کند.

ه - در مورد کسی که معتاد و مصر بر کشتن عبید باشد ابن زهره در کتاب غنیه فرموده: «فان كان معتاداً لقتل الرقيق مصراً علیه قتل لفساده فی الارض لاعلی وجه القصاص».^۴

از این موارد مذکوره به دست می آید که موضوع «مفسد فی الارض» در کلمات فقهاء عنوان شده و اشکالی در اصل موضوع بودن آن و این که موضوع یکی از کیفرهای چهارگانه است نشده و تنها در تطبیق بر موارد، اشکال فرموده اند.

از همه گویاتر و بهتر، مرحوم ابن حمزه در کتاب وسیله^۵ عنوان بحث را «مفسد» قرار داده و گفته: «فصل فی

۱ - وسائل باب ۱۵ ابواب حد السرقة

۲ - السرائر کتاب الحدود ص ۴۲۸

۳ - الجوامع الفقهیه ص ۶۲۰

۴ - وسائل باب ۴۱ از ابواب موجبات الضمان

۵ - ص ۷۴۷

خواهد بود و به حکم آیه قرآنی مستوجب یکی از کیفرهای مفسد یعنی اعدام است.

و ثالثاً: روشن گردید که عنوان «مفسد فی الارض» در کلمات فقها نیز عنوان شده است.

البته بدیهی و روشن است که هر فرد عادی نمی تواند تشخیص موضوع داده و اقدام به این عمل نماید. بلکه تشخیص مفسد و احکام آن تنها در صلاحیت دادگاه های صالحه است و در عین حال تشخیص موضوع بدون تاثیر جو و تحت تاثیر قرار گرفتن و تصمیم و اقدام به حکم، کاری است بس مشکل و شایسته کمال احتیاط. خداوند متعال همه مسلمانان را از لغزشها حفظ فرماید.

بیان احکام المختلس والنباش والمحتال والمفسد» و اینگونه عنوان کردن هرگونه شبهه را از بین می برد (مثل عبارت مرحوم سلار در کتاب مراسم که قبلاً ذکر شد).

پس از مجموع این بحث چنین استفاده شد که:

اولاً: در اثبات احکام، معنون بودن آنها در کلمات فقهاء لازم نیست بلکه ممکن است مطلبی از جهت مسلم بودن آن مورد تعرض و گفتگو قرار نگرفته باشد.

و ثانیاً: ثابت گردید که تنها «محراب» و کسی که برای ترساندن مردم اسلحه می کشد «مفسد» نیست بلکه آنچه که موجب سلب آرامش و برهم خوردن روند جامعه به سوی سعادت است فساد و عامل آن «مفسد»

دعای پیغمبر در وقت افطار

علی ابن ابراهیم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن (ابي) جعفر، عن آبائه: ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا افطر قال: اللهم لك صمنا وعلی رزقك افطرنا فتقبله منا، ذهب الظماء وابتلت العروق وبقى الاجر.

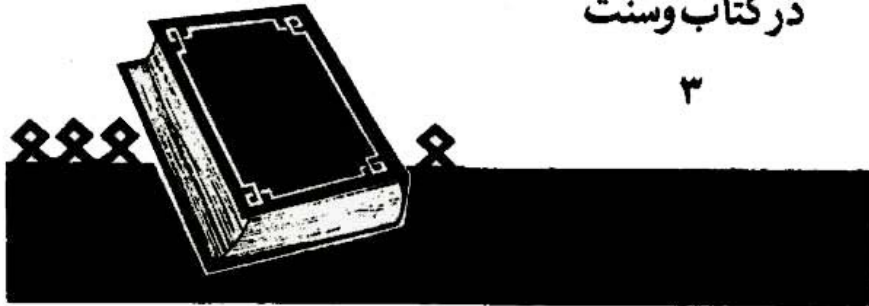
از امام باقر علیه السلام نقل شده که از نیاکانش نقل فرمود: که روش پیغمبر اسلام این بود که به هنگام افطار چنین می فرمود: خداوندا به امر تو روزه گرفتیم و با روزی تو افطار کردیم عطش شدید از بین رفت و بدن عرق کرد ولی اجر و پاداش تو باقی می ماند.

«فروع کافی ج ۴ ص ۹۵»

خمس

در کتاب و سنت

۳



بسم الله الرحمن الرحيم

- بدون تردید یکی از مواردی که خمس در آن واجب است غنائم جنگ است زیرا:
- ۱- علمای اسلام جملگی بر این امر اتفاق نظر دارند هیچ کس در آن اشکال نکرده است، گرچه در بعضی از خصوصیات آن اختلاف نظر دارند و این هم بدیهی است که اجماع علماء یکی از ادله چهار گانه فقهی است.
 - ۲- غنائم جنگ، مصداق قطعی آیه شریفه «واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ و للرسول و لذی القربی...»^۱ می باشد یعنی همه علمای اسلام از فقهاء و مفسرین که آیه شریفه را مورد بحث و تحقیق قرار داده اند، موضوع خمس را «غنائم» معنا کرده و غنائم جنگی را مشمول آیه شریفه قرار داده اند هر چند که علمای اهل سنت این آیه شریفه را به غنائم جنگی تخصیص داده اند.
 - ۳- در مورد غنائم روایاتی از طرق اهل بیت علیهم السلام وارد شده که باید کاملاً مورد دقت و تحقیق قرار گیرد، زیرا مفسرین واقعی قرآن آنها هستند. اکنون به متن احادیثی که در این زمینه وارد شده، توجه فرمائید:

۱- سوره انفال آیه ۴۳

الف: «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال: كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله فان لنا خمسة ولا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل اليها حقنا»^۱.

هر چیزی که در راه جنگ برای اثبات لاله الا الله و محمد رسول الله به دست آمده بدون شک خمس آن از آن ما است و برای احدی روا نیست که از آن چیزی بخرد مگر اینکه (قبلاً) حق ما را به ما برساند.

چون دستگاه اموی یا عباسی خمس را از آن خود دانسته و می فروختند و مصرف می کردند یا به کسی می بخشیدند امام علیه السلام می فرماید: این معامله یا بخشش صحیح نیست مگر اینکه حق امام را به او برسانند.

ب- «علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن سالم عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) في الغنيمة قال: يخرج منها الخمس ويقسم ما بقى بين من قاتل عليه وولي ذلك»^۲.

امام صادق علیه السلام در مورد غنیمت چنین فرمود: خمس را از آن جدا کرده و بقیه را میان رزمندگان و دست اندرکاران در جبهه قسمت می کنند.

امام علیه السلام در ذیل حدیث چنین فرموده:

«و اما الفيء و الانفال فهو خالص لرسول الله صلى الله عليه وآله».

یعنی «فیئ»^۳ و «انفال»^۴ مال خالص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است هیچ کس در آن حق ندارد.

ج: «محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن منصور بن حازم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الغنيمة؟ فقال: يخرج منها خمس لله وللرسول وما

۱- جامع احادیث الشیعه ج ۸/۵۲۹ به نقل از اصول کافی و مقننه مفیدره.

۲- جامع احادیث الشیعه ج ۸/۵۳۰ به نقل از تهذیب و وسائل الشیعه.

۳- اموالی که بدون جنگ و لشکر کشی به دست آمده باشد.

۴- اموال بدون مالکی که مال خالص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می باشد.

بقی، قسم بین من قاتل علیه و ولی ذلك»^۱.

هشام از امام علیه السلام حکم غنیمت را پرسید، حضرت فرمود:
خمس آنرا جدا کرده و باقی مانده را میان رزمندگان و دست اندرکاران جبهه قسمت
می نمایند.

د- «محمد بن الحسن الصفار عن الحسن بن احمد بن بشار عن يعقوب عن العباس الوراق
عن رجل سماه عن ابي عبدالله عليه السلام قال: اذا غزی قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت
الغنیمة كلها للامام و اذا غزوا بامر الامام فغنموا كان الخمس للامام»^۲.
از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: اگر گروهی بدون اذن امام جنگ کنند
و غنیمت به دست آورند همه غنیمت از آن امام می شود (و هر کجا صلاح بداند مصرف
می نماید) و اگر به اذن امام بجنگند و غنیمت ببرند، امام فقط مقدار خمس را مالک است
(و بقیه اختصاص به رزمندگان دارد).

هـ- «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن محبوب عن معاوية بن وهب قال: قلت لابی عبدالله
عليه السلام السرية يبعثها الامام عليه السلام فيصیبون غنائم، كيف تقسم؟ قال: ان قاتلوا عليها
مع امير امره الامام عليهم، اخرج منها الخمس لله وللرسول و قسم بينهم اربعة اخماس و ان لم
يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعله حيث احب»^۳.

معاوية بن وهب می گوید: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم گروهی از
رزمندگان از طرف امام به مأموریت جنگی می روند و (بعد از خاتمه جنگ) غنائمی
می آورند، چگونه تقسیم می شود؟ فرمود:

اگر تحت فرمان، فرماندهی که امام معین کرده جنگ کنند (و غنیمت بیاورند در
این صورت) خمس آن را برای خدا و رسول الله صلی الله علیه و آله کنار می گذارند و بقیه
رامیان رزمندگان در جبهه تقسیم می نمایند. و اگر بدون جنگ غنائم را بدست آورند همه
آنها در اختیار امام (علیه السلام) قرار می گیرد که هر کجا خواست (و صلاح دید) مصرف

۱- جامع احادیث الشیعه ج ۸/۵۳۰ به نقل از کافی.

۲- جامع احادیث الشیعه ج ۸/۶۱۶.

۳- همان مصدر ص ۶۱۷.

نماید.

چون اصل حکم مسلم است به همین اندازه از نظر ادله قناعت می کنیم و هر کس که بخواهد بیش از این به احادیث و اخبار مسأله رجوع نماید و کلمات فقهاء و بزرگان را ببیند به کتب حدیث مانند: وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل و بحار و کافی و تهذیب و جامع احادیث الشیعه ج ۸ کتاب خمس و کتاب جهاد، مراجعه کند و همچنین به ج ۱۶ و ج ۲۱ کتاب جواهر الکلام و مصباح الفقیه و سایر کتب فقه رجوع کند.

و در کتب اهل سنت مانند بخاری ج ۱۵۹/۲ و ج ۹۵/۴ و ج ۱۲۸/۷، مسلم ج ۱۳۶۶/۳، سنن کبری تألیف بیهقی ج ۲۹۰/۶، سنن ابی داود ج ۶۷/۳، مجمع الزوائد ج ۳۴۰/۵ و ج ۷۷/۳، تنویر الحوالمک شرح موطأ مالک ج ۸/۲، سنن دارمی ج ۲۲۴/۲، احادیث فراوانی در این مسأله نقل شده است.

و نیز به کتب تفسیر در تفسیر آیه «و اعلموا انما غنمتم» و کتب آیات الاحکام، مانند احکام القرآن جصاص و مسالک الافهام کاظمی و کنز العرفان فاضل مقداد و زبده البیان مقدس اردبیلی مراجعه نمایند.

نکاتی چند در برامون بحث:

۱- مطابق عموم آیه شریفه و احادیث وارده، در همه غنائم، خمس واجب است خواه منقول باشد و خواه غیر منقول و همچنین در اموال کفار فرقی نیست که در لشکر گاه باشد یا در جای دیگر و همه جزء غنیمت است. پس باید از عایدات زمینهای مفتوحه (که قابل فروش نیست و خراجیه است) سهم خمس را بردارند^۱.

۱- رجوع شود به عروة و تحریر الوسيله و شرایع و جواهر ج ۵/۱۶ و ج ۱۵۶/۲۱ و تحریر علامه (ره) ج ۱۳۹/۱۳۸/۷۳/۱ و تذکره ج ۴۲۰/۴۱۹/۱ و خلاف ج ۲ کتاب جهاد.

و صاحب شرایع فرموده: که امام می تواند خمس را از خود زمین جدا کند و بردارد، یا زمین را جدا نکند و از منافع آن سهم بگیرد و از شیخ هم چنین نقل شده، ولی روایاتی در مورد زمینهای مفتوحه عنوة وارد شده که: «هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم و لمن یدخل فی الاسلام بعد». و بحث مفصل به کتاب «خمس» و «جهاد» در فقه موکول می شود.

ولی عده‌ای از علمای ما فرموده‌اند که غیر منقول مشمول خمس نیست بلکه جزء مفتوح عنوة و مال همه مسلمین است و استدلال نموده‌اند به اخباری که در مورد زمین‌های مفتوح عنوة وارد است.

۲- از شرایط غنائمی که خمس به آن تعلق می‌گیرد این است که جنگ با اذن امام باشد، پس اگر بدون اذن امام وارد جنگ شوند و غنائمی به دست آورند (در صورتی که امام معصوم علیه السلام حاضر بوده و اذن گرفتن از ایشان امکان پذیر باشد) تمام غنائم مال امام علیه السلام خواهد بود.

گرچه مقتضای اطلاق آیه این است که همه اموال به دست آمده مورد خمس می‌باشد یعنی یک پنجم آن مال امام (علیه السلام) و بقیه از آن رزمندگان است، ولی امام علیه السلام در حدیث وراق شرط نمود که باید جنگ خود سرانه نباشد و در عین حال مسأله میان علماء محل بحث است.

۳- در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام که امکان اذن گرفتن از ایشان نیست اگر جنگی میان مسلمین و کفار واقع شود و مسلمانان غنائمی به دست آورند، به حکم آیه شریفه اموال به دست آمده میان رزمندگان تقسیم می‌گردد، فقط خمس آن باید به ولی فقیه برسد، خواه این جنگ برای دفاع از اسلام و یا مسلمین باشد، یا برای دعوت به اسلام صورت گیرد.

در هر حال تفصیل مباحث در فقه در کتاب جهاد و خمس مشروحاً ذکر شده است. مطلبی که باید متذکر شد این است که: آیه شریفه، خمس یک پنجم غنائم را برای خدا و رسول صلی الله علیه و آله و ذی القربی علیهم السلام قرار داده و نسبت به حکم چهار پنجم آن سکوت کرده و به وضوح مطلب اکتفاء نموده است که چهار پنجم، مال صاحب غنیمت می‌باشد و در غنائم جنگ، صاحبان غنائم رزمندگان و دست اندرکاران جبهه هستند، ولی مادر ضمن بحث مفصلی در پیرامون تعارض میان آیه انفال و آیه خمس (که توهم شده است) خواهیم گفت: در صورتی چهار پنجم غنائم میان رزمندگان قسمت می‌شود که ولی امر مصرف اهم و اصلحی در نظر نداشته باشد والا در آن مصرف اهم و اولی صرف می‌کند، یعنی اختیار همه غنائم در دست ولی امر است، کما اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله در جنگ حنین عملاً چنین کرد و همه غنائم این جنگ را میان

۵۰ نورعلم

مؤلفه قلوبهم قسمت نمود و به انصار که حامیان واقعی و رزمندگان جان نثار بودند چیزی نداد و لذا انصار هم گلایه کردند و حضرت در یک جلسه خصوصی از آنها دلجوئی کرده و قضیه را برای آنها تحلیل و عقده‌ها را باز نمود و همه حضار را خوشحال ساخت.

۴- اموال «بغاة» یعنی مسلمانانی که طغیان کرده و بر امام علیه السلام خروج کرده باشند آنمقداری که در لشکرگاه و جبهه جنگ موجود است جزء غنیمت محسوب می‌شود.^۱

دوم از موارد خمس که فقهاء رضوان الله علیهم بالخصوص مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند «کنز» است:

کنز در کلمات لغویین:

کنز در لغت عرب به معنای جمع کردن و گرد آوردن است، می‌گویند «کنز المال» یعنی جمع کرد و ذخیره نمود و در زمین دفن کرد. و «کنز» مصدر است، و به مال مدفون نیز گفته می‌شود از باب اطلاق مصدر (که اسم حدث) است به ذات (یعنی مال مدفون). گفته شده که: «کنز» اسم مالی است که در ظرفی نگهداری شده و به هر مال نفیس که ذخیره می‌گردد کنز گفته می‌شود.^۲

در کتاب لسان العرب آمده که: «کنز» اسم مال است، در صورتی که در ظرفی نگهداری شود و به خود ظرف هم گفته می‌شود و باز گفته شده که: «کنز» مال مدفون است و... «کنز» در ریشه به معنای مال مدفون بوده و عرب به هر مال زیاد نفیس «کنز» گوید.

در قاموس می‌خوانیم: «کنز» یعنی مال دفن شده، و طلا و نقره و ظرفی که مال در آن نگهداری می‌شود.

ابن اثیر در نهایت گوید: کنز در ریشه لغت به معنای مال دفن شده است.

۱- رجوع شود به کتاب جواهر الکلام ج ۱۶ ص ۱۳ و عروة الوثقی و سائر کتب فقهی در مباحث خمس و جهاد.

۲- اقرب الموارد ماده «کنز».

کنز از دیدگاه مفسرین:

شیخ الطائفه مرحوم طوسی در تفسیر تبيان و فخر رازی در تفسیر خود ج ۴۴/۱۶ و طبری در تفسیر کبیر ج ۸۵/۱۰ و رشید رضا در تفسیر المنار و طبرسی در تفسیر مجمع البیان ج ۲۵/۵ و آلوسی در تفسیر روح المعانی ج ۷۷/۱۰ کنز را چنین معنی کرده‌اند:

«اصل الکنز کبس الشيء بعضه علی بعض» و «الکنز فی اللغة جمع الشيء و رص بعضه علی بعض» یعنی کنز روی هم جمع کردن مال است.^۱

راغب نیز در مفردات مانند مفسرین چنین گفته: «الکنز جمع المال بعضه علی بعض» و ثعالبی در تفسیر خود ج ۱۲۷/۲ می‌گوید: «ویکنزون معناه یجمعون ویحفظون فی الاوعية و لیس من شرط الکنز الدفن» که صریحاً دفن شدن را از معنای کنز نفی می‌کند.

کنز در کلمات فقهاء:

صاحب جواهر می‌فرماید: «کنز» کما اینکه از کتاب تنقیح و تذکرة و منتهی و بیان و روضة و مسالك نقل شده است هر مالی است که، زیر زمین ذخیره شده باشد.^۲

و عده‌ای از فقهاء اضافه کرده‌اند که در زیر زمین برای حفاظت و به قصد حفاظت دفن گشته نه اینکه در اثر باد یا ریزش کوه دفن شده باشد و شاید بیان بعضی از لغوی‌ها هم موافق این معنا باشد. زیرا ذخیره کردن و جمع کردن خود، ملازم با قصد بوده و می‌رساند که دفن هم برای حفاظت است. و کلمه «گنج» نیز در فارسی همین معنا را

۱- «رص» در کلام تفسیر المنار به معنای ضم کردن و چسباندن آمده است یعنی مال را روی هم انباشتن، و «کبس» هم به معنای جمع کردن آمده.

۲- در کشف الغطاء ص ۳۶۰ و جواهر ج ۲۵/۱۶ و شرایع و قواعد ج ۶۱/۱ نیز کنز را به معنای دفن شده دانسته‌اند.

از فقهاء اهل سنت نیز شافعی و مالک تصریح کرده‌اند که «رکاز» به معنای دفائن جاهلیت است و بعداً خواهیم گفت که «رکاز» یا مرادف کنز است و یا معنای اعمی دارد که شامل کنز هم می‌شود و عده زیادی هم «رکاز» را کنز معنی کرده‌اند. و در تبیین الحقایق ج ۲۸۷/۱ آمده است که: «الکنز اسم لمدفون العباد» و ابو عبید در کتاب اموال ص ۴۷۶ عنوان باب را چنین نوشته «الخمس فی المال المدفون».

افاده می کند.

پس اگر در اثر زلزله یا آتش فشان، اشیاء نفیس یا جواهرات و طلا و نقره زیر زمین بماند و بعد کشف شود، عرفاً نمی گویند گنج پیدا شده است. جمعی از فقهاء فرموده اند که مراد از دفن در زیر زمین شامل دفن میان دیوار یا وسط سقف و یا طاق ساختمان نیز می باشد.

بنابراین مراد از «کنز» که در احادیث خمس وارد شده همان «گنج» است که طلا یا نقره یا هر مال نفیسی است که انسان آنرا برای نگهداری در جایی (زیر زمین یا لای دیوار یا در سقف) دفن کرده باشد.

و لیکن مفسرین در تفسیر آیه شریفه «والذین یکنزون الذهب و الفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله...»^۱ کنز را همانطوری که گذشت مطلق جمع کردن و روی هم انباشتن مال معنا کرده اند و تصریح نموده اند که دفن شرط نیست.

به نظر می رسد که در بیان تحریم کنز و تحریم رو بهم جمع کردن طلا و نقره، فرقی بین مدفون بودن و یا مدفون نبودن مال نگذاشته اند و این رأی و عقیده به صورت بیان معنای لغوی در آمده است.

به هر حال علامه کاظمی (ره) در مسالک الافهام^۲ در تفسیر آیه کنز نیز چنین فرموده است: «الکنز هو المال المذخور تحت الارض» و همچنین علامه اردبیلی رحمه الله در زبدة البیان^۳ و فاضل مقداد در کنز العرفان ج ۱/۲۲۴.

و جصاص در احکام القرآن ج ۴/۳۰۲ می گوید: «و اما الکنز فهو فی اللغة کبس الشیء بعضه علی بعض... و یقال کنزت التمر اذا کبسته فی القوصره و هو فی الشرع ما لم یؤد زکاته» سپس از عمرو بن عباس و ابن عمر و حسن و ابن عامر و سدی نقل کرده که گفته اند: «ما لم یؤد زکاته فهو کنز».

در تفسیر آیه کنز به کمک احادیث، «کنز» را تعمیم داده اند (دفن شده باشد یا

۱- سوره توبه / ۳۵

۲- ج ۲/ ۱۷

۳- ص ۱۸۰

خمس در کتاب و سنت ۵۳

نباشد) اگر زکات آن داده نشود کنز است یعنی به حکم کنز می باشد و در این مورد روایات از طریق اهل بیت علیهم السلام وارد است. رجوع شود به تفسیر نور الثقلین ج ۲/۲۱۳ و تفسیر طبری ج ۱۰/۸۵ و تفسیر الدر المنثور ج ۳/۲۳۲. و به عبارت دیگر معنای عامی را که لغوین نیز آن را نقل کرده بودند (ولی معنای اصل و حقیقی نبود، بلکه در اثر کثرت استعمال های مجازی به صورت مجاز مشهور یا حقیقت دوم در آمده بود) اختیار کردند.

و خود روایات و احادیث که در آن آمده: «کل مال لا تودی زکاته فهو کنز و ان کان فوق الارض»^۲ شاهد گفتار ما است، که معنای حقیقی کنز، مال مدفون بوده و اموال غیر مدفون بدان الحاق شده است.

ادله وجوب خمس در کنز (گنج):

روایات وجوب زکات که بعداً در مورد کنز یا معنای عامی که شامل کنز و معدن است، ذکر خواهد شد بطور روشن وجوب خمس را ثابت می کند.

۲- احادیثی که از امامان علیهم السلام در این مورد وارد شده است: «یا علی ان عبدالمطلب سن فی الجاهلیه خمس سنن اجراها الله عزوجل له فی الاسلام ... وجد کنزاً فاخرج منه الخمس و تصدق به فانزل الله عزوجل: واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسهُ وللرسول»^۲.

حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود: یا علی همانا عبدالمطلب در زمان جاهلیت پنج سنت قرار داد و خداوند عزوجل آنها را در اسلام اجرا نمود... گنجی پیدا کرد و خمس آنرا جدا نمود و صدقه داد، و آنگاه خدای عزوجل این آیه را نازل فرمود: «واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسهُ...».

۳- عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «الخمس علی خمسة اشياء: علی الکنوز و

۱- نور الثقلین ج ۲/۲۱۳ رقم ۳ از امالی شیخ

۲- جامع احادیث الشیعه ج ۸/۵۳۸ به نقل از من لایحضره الفقیه و خصال و ص ۵۳۹ عیون اخبار

المعادن...»^۱.

امام صادق علیه السلام فرمودند: خمس در پنج چیز واجب است: گنجها و معدنها...
 ۴- عن امیرالمؤمنین علی (علیه السلام): ان رجلاً دفع الیه مالا اصابه فی دفن الاولین
 فقال علیه السلام لنافیه الخمس وهو علیک رد»^۲.

از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که مردی مالی را که در دفاتن پیشینیان
 (قدیم) پیدا کرده بود، حضورش تقدیم نمود، آن حضرت فرمودند: یک پنجم آن مال ما و
 بقیه مال تو می باشد.

۵- عن ابی الحسن الرضا علیه السلام قال: «سألته عما یجب فیہ الخمس من الكنز فقال:
 ما یجب الزکاة فی مثله ففیہ الخمس»^۳.

از حضرت رضا علیه السلام سؤال کردم که در چه مقدار از کنز خمس واجب می شود؟
 فرمودند: در همان مقداری که زکات در آن مقدار واجب می شود.

سؤال از نصاب کنز است که در چه مقداری خمس واجب می شود ولی اصل وجوب
 خمس مسلم و ثابت فرض شده است.

۶- حماد عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح علیه السلام قال: الخمس فی خمسة اشیاء
 من الغنائم والفوس والکنوز...»^۴.

حضرت موسی بن جعفر علیه السلام فرمودند: خمس در پنج چیز واجب است:

۱- همان مصدر ج ۵۳۹/۸ به نقل از خصال و مقنع.

۲- جامع احادیث الشیعه ج ۵۳۹/۸ از مستدرک الوسائل به نقل از دعائم الاسلام.

در جمله «وهو رد علیک» ممکن است که ضمیر به مال برگردد، همانطوری که ما معنا کردیم، یعنی یک
 پنجم را برداشته و بقیه را به شما برمی گردانیم. ترجمه عبارت این است: یک پنجم آن مال، از آن ما و بقیه
 مال را به شما برمی گردانیم.

و ممکن است که ضمیر «هو» به خمس برگردد. یعنی خمس مال از آن ما و بقیه از آن شما و آن خمس
 هم چون در مصالح اسلام و مسلمین صرف می شود، پس در حقیقت به شما برمی گردد و مال شخصی
 امیرالمؤمنین علیه السلام نخواهد شد، کما اینکه در حدیث بیهقی خواهد آمد.

۳- همان مصدر ص ۵۳۹ به نقل از من لایحضره الفقیه.

۴- جامع الاحادیث ج ۸ صفحه ۵۱۴.

غنیمتها، و غوص (یعنی اموالی که با فرو رفتن در دریا به دست می آید) و گنجها. روایات از اهل بیت علیهم السلام در مورد خمس کنز زیاد است و ما در اینجا به همین اندازه قناعت می کنیم و خوانندگان محترم می توانند برای تحقیق و دقت بیشتر به همان مصدر ص ۲۵۲ / ۵۳۹ / ۵۲۹ / ۵۳۵ / ۵۶۴ / ۶۰۹ / ۵۳۴ / ۵۴۱ / ۵۴۸ مراجعه کنند و همچنین وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل و بحار کتاب خمس.

۳- احادیثی که در کتب اهل سنت نقل شده است.

۱- «عن سرابنت نیهان الغنویه^۱ قالت احقر الحی فی دار کلاب^۲ فاصابوا بها کنزاً عادیا^۳ فقالت کلاب دارنا وقال الحی احقرنا فنا فروهم فی ذلك الی رسول الله (صلی الله علیه وآله) ففضی به للحی واخذ منهم الخمس فاشترینا بنصینا ذلك ماة من النعم»^۴.

از سراب دختر نیهان نقل شده که: طائفه او (یعنی غنی) در محله (قبیله) کلاب جائی را کردند و به گنجی قدیمی برخوردند (که مورد نزاع و اختلاف شد) طائفه کلاب گفتند محله، محله ما است پس گنج از آن ما خواهد بود و طایفه غنی گفتند: ما کنده ایم (و در آورده ایم) هر دو طایفه برای رفع نزاع به حضور حضرت رسول صلی الله علیه و آله رسیدند و جریان را عرض نمودند و حضرت برله طایفه غنی حکم کرد و خمس گنج را از آنها گرفت (بقیه را میان طایفه قسمت کردند) و ما از سهم خود صد رأس چهارپا خریدیم.

این حدیث عمل رسول الله صلی الله علیه و آله را برای ما بیان می کند که حضرت غیر از غنائم جنگ از چیز دیگری هم خمس گرفته است و آن کنز است کما اینکه در حدیث دیگری عمل امیرالمؤمنین علی علیه السلام را نیز نقل می کند.

۲- عن الشعبي ان عليا عليه السلام اتى برجل وجد فى خربة الفا وخمسائة درهم بالسواد فقال على: لا قضين فيه قضاء بينا: ان كنت وجدتها فى خربة تحمل خراجا قرية عامره فهى

۱- غنویه منسوب است به طایفه «غنی» رجوع به معجم قبائل عرب ج ۳ ص ۸۹۵ و نهایه الارب تألیف قلقشندی ص ۳۵۷ و لیاب ابن اثیر ج ۲ ص ۳۹۲.

۲- کلاب اسم قبیله ای است و دار کلاب یعنی محله کلاب که در آن ساکن هستند.

۳- عادى (مشدد) منسوب به قوم عاد، کنایه است از قدمت داشتن.

۴- مجموع الزوائد ج ۳ ص ۷۸ از طبرانی در معجم کبیر و عمده القاری ج ۱۰۲/۹.

۵- «سواد» روستاهای میان بصره و کوفه و اطراف آن را می گویند.

لهم وان كانت لا تحمل فلك اربعة اخماسه ولناخمسه^۱.

شعبی نقل کرده که مردی را حضور امیرالمؤمنین علی علیه السلام آوردند که در خرابه‌ای از روستاها هزار و پانصد درهم پیدا کرده بود. علی علیه السلام فرمود: در این مورد قضاوت روشنی خواهم کرد:

اگر این پول را در خرابه‌ای پیدا کرده‌ای که مالیات آنجا را ده آبادی می‌پردازد، آن پول از آن سکنه آن ده است. و اگر مالیات آن خرابه راهیج دهی نمی‌پردازد، تو (یعنی پیدا کننده) مالک چهارپنجم آن پول و ما مالک خمس آن هستیم.

اصل وجوب خمس در این حدیث مسلم فرض شده و دو احتمال داده شده:

الف: اینکه کسی خراج و مالیات آن خرابه را نمی‌پردازد. در این صورت حکم روشن است که خمس آن مال امیرالمؤمنین علیه السلام بوده و بقیه مال پیدا کننده است.

ب: اینکه ده آبادی خراج و مالیات آن را می‌پردازد. در این صورت همه مال از آن اهل آن آبادی می‌شود ولی خمس را متعرض نشده که اهل آبادی باید خمس بدهند یا نه و ظاهر عبارت این است که در این صورت خمس واجب نیست.

و احتمال می‌رود که حضرت در این صورت طبق ولایتی که داشته‌اند، خمس را بخشیده تا آنها را به عمران و آبادانی تشویق کرده و پاداش دهد (بر اینکه مالیات خرابه را پرداخته‌اند).

و احتمال دیگر هم هست که: حضرت روی احتمال اینکه مال از آن آنها باشد که پدرانشان یا خودشان دفن کرده باشند. و اهل این روستا، این شخص را برای قضاوت حضور حضرت آورده‌اند.^۲

۱- کتاب اموال ابی عبید / ۴۷۶ و ترتیب المسند شافعی ج ۲۴۹/۱ و سنن کبری بیهقی ج ۱۵۶/۴ و اتم شافعی ج ۳۸/۲ و کنز العمال ج ۳۱۲/۶ (بیهقی در آخر حدیث نقل کرده که حضرت فرمود: «ثم الخمس لك» و بعد از آن حدیث دیگری آورده که حضرت فرمود: «اربعة اخماسه لك و اقسام الخمس فی قراء اهلك» و سپس گفته: هذا الحدیث اشبه بملی رضی الله عنه).

۲- موید این احتمال این است که حضرت می‌فرماید: «لاقتضین فیہ قضاء بیناً» که ظهور در قضاوت در مقام نزاع و ترافع است برای رفع اختلاف نه قضا به معنای بیان حکم واقعی.

ولی این احتمال به نظر بعید است، زیرا حضرت ملاک حکم را پرداختن و نپرداختن مالیات قرار داده‌اند نه احتمال اینکه مال آنها باشد یا نباشد. به هر تقدیر، حضرت حکم خمس را بیان فرمود و گرچه روی یک فرض باشد کما اینکه در یک روایت دیگری نظیر این قضیه ذکر شده است.

۳- «عن ابن عیینة، عن عبدالله بن بشر الخثعمی، رجل من قومه یقال له حممه قال: سقطت علی جرة من دیر قدیم بالكوفة فیها اربعة آلاف درهم فذهبت بها الی علی رضی الله عنه فقال اقسما خمسة اخماس فقسمتها فاخدمتها علی رضی الله عنه خمسا واعطانی اربعة اخماس فلما ادبرت دعانی فقال: فی جیرانك فقراء و مساکین؟ قلت: نعم قال: خذها فاقسما بینهم»^۱.

و در روایتی چنین آمده:

«عن عبدالله بن بشر الخثعمی عن رجل من قومه: ان رجلا سقطت علیه جرة من دیر بالكوفة فاتی بها علیا رضی الله عنه فقال: اقسما اخماساً ثم قال: خدمتها اربعة اخماس ودع واحداً ثم قال: فی حیک فقراء و مساکین؟ قال: نعم قال: خذفا قسمها فیهم»^۲.

مردی (در حوالی دیری قدیمی و کهنه در کوفه) یک ظرف حاوی چهار صد درهم از دیر بر او افتاد آن را پیش امیرالمؤمنین علیه السلام آورد پس حضرت دستور داد که آن را به پنج سهم تقسیم کند، سپس فرمود: چهار سهم آن را خود بردار و یک سهم را بگذار بعد فرمود: در همسایگی شما فقرا و مستمندانی هستند؟ گفت: بلی، حضرت فرمود: این یک سهم را هم بگیر و میان آنها قسمت کن.

نظیر همین عمل را از عمر بن الخطاب نیز نقل کرده‌اند:

۴- «ان غلاما وجد ستوقه^۳ فیها عشرة آلاف، فاتی بها عمر فاخذ منها خمسا»^۴.

۱- بیهقی، سنن کبری ص ۱۵۷ ج ۴، اموال ابی عبید ص ۴۷۶، ترتیب المسند شافعی ص ۲۴۹ ج ۱، ام شافعی ج ۲ ص ۳۸، کنز العمال ج ۶ ص ۳۱۲.
 ۲- سنن کبری بیهقی ج ۱۵۷/۴ و نصب الرایه تألیف زیلی ج ۳۸۲/۲ و کنز العمال ج ۳۱۱/۶ و طحاوی ج ۱۸۰/۱.
 ۳- ستوق به وزن تنور و قدوس ظرف پول است و در آن پول گذاشته و ذخیره می‌کنند.
 ۴- کنز العمال ج ۱۳۶/۱۹ و نصب الرایه ج ۳۸۲/۲.

جوانی ظرف پولی پیدا کرد که در آن ده هزار بود، آورد پیش عمر و عمر از او خمس آن را گرفت.

۵- «عن الشعبي: ان رجلا وجد الف دينار مدفونة خارجا من المدينة فاتي بها عمر بن الخطاب فاخذ منها الخمس مأتي دينار ودفع الي الرجل بقيتها»^۱.
شعبي گوید: مردی در خارج مدینه هزار دینار پیدا کرد که دفن شده بود، آن را پیش عمر بن الخطاب آورد. عمر خمس آن را که دو یست دینار بود گرفت و بقیه را به آن مرد پس داد.

ولیکن از عمر بن الخطاب دو حکم دیگر نیز در همین موضوع نقل شده است:
ابوعبید در اموال ص ۴۷۷ نقل کرده که در قبر دانیال مالی پیدا شد، عمر دستور داد که همه را جزء بیت المال قرار دهند. و بعد از آن نقل کرده که در مدائن در یک قبری مالی پیدا شد، عمر همه را به پیدا کننده ها برگردانید.

در یک روایتی از خود رسول الله صلی الله علیه و آله چنین آمده است:

۶- «سئل النبي (صلى الله عليه وآله) عن رجل وجد كنزاً في قرية خربة، فقال: ما وجدته في قرية غير مسكونة اوفي خربة جاهلية ففيه وفي الركاز الخمس»^۲.
از رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤال شد: که مردی در خرابه ای گنجی پیدا کرد. حضرت فرمودند: آنچه در ده غیر مسکون یا در خرابه های زمان جاهلیت پیدا شود در آن و در رکاز خمس واجب است.

۷- ابن جریج به طور فتوی این حکم را نقل می کند، ولی نمی گوید که گوینده آن کیست:

«عن ابن جريج قال: سمعت ان رجلا اذا ابتاع ارضا اودارا فوجد فيها مالا عديا فهوله وهو مغمم»^۳.

۱- کتاب اموال ابی عبید ص ۴۷۶ و نصب الرایة ج ۳۸۲/۲ و در حاشیه آن از درایه حافظ ص ۱۶۳ و سنن بیهقی ج ۱۵۶/۴.

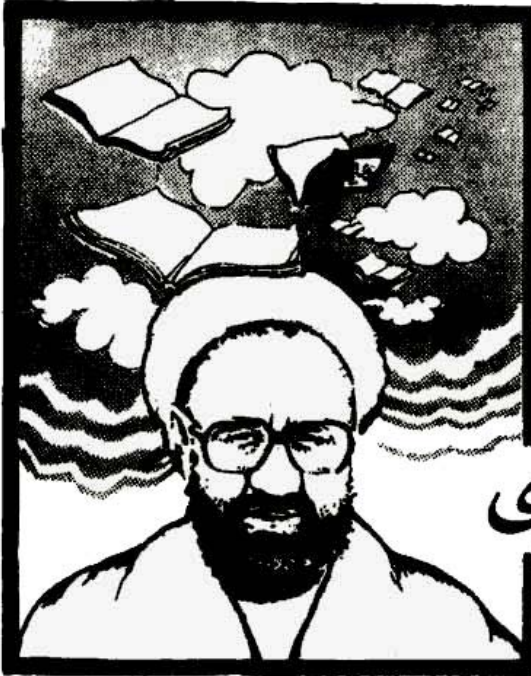
۲- خلاف شیخ رحمه الله تعالی ج ۳۵۷/۱.

۳- مصنف عبدالرزاق ج ۱۱۶/۴.

ابن جریر گوید: شنیدم که اگر مردی زمینی یا خانه‌ای را بخرد و در آنجا مال کهنه و قدیمی پیدا کند، آن مال، از آن پیدا کننده است و غنیمت شمرده می‌شود.
 این جمله آخر «و هو مغمم» اشاره است به آیه شریفه خمس، یعنی پیدا کننده، غنیمتی به دست آورده و باید خمس آن را بدهد. کما اینکه ابن عمر نیز چنین فتوی داده است.
 ۸- «جاء رجل الى عبدالله فقال: انى وجدت كنزا وفيه كذا وكذا من المال؟ فقال عبدالله: لا ارى للمسلمين بلغت اموالهم هذا، اراه ركاز مال عادى فادخسه فى بيت المال و لك ما بقى»^۱.

مردی پیش عبدالله آمد و گفت: من گنجی پیدا کرده‌ام که در آن این مقدار مال هست؟ عبدالله گفت: من عقیده ندارم که اموال مسلمانها به این مقدار برسد (که چنین گنجی داشته باشند) به نظر من این گنج از دفینه‌های زمانهای قدیم (قبل از اسلام) است. پس خمس آن را باید پردازی و بقیه مال تومی باشد.
 ۴- در مورد کنز هم مانند سایر درآمدها، آیه شریفه «واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسة...» دلالت بر وجوب خمس دارد، با آن تفصیل و تحقیقی که در معنای غنیمت در گذشته نوشتیم.

على بن ابراهيم، عن ابن ابي عمير، عن سلمة صاحب السابري عن ابي الصباح الكتاني، عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: من فطر صائماً فله مثل اجره.
 از امام صادق عليه السلام نقل شده است که فرمود: هر کس روزه داری را افطار دهد، مثل این است که خود روزه گرفته است.
 «فروع کافی ج ۴ ص ۶۸ باب من فطر صائماً ح ۱»



به زندگانی پر بار شهید مطهری

بسم الله الرحمن الرحيم

خود آموخت. در سن ۱۲ سالگی جهت تحصیل علوم دینی به مشهد مقدس عزیمت کرد و تا سال (۱۳۱۵ ش) در حوزه علمیه مشهد به فراگیری علوم اسلامی مشغول بود، و در سن ۱۳۱۵ برای تکمیل تحصیلات خویش به قم هجرت نمود و در این حوزه مقدس از محضر اساتید بزرگوار چون مرحوم آیه الله العظمی حاج آقا حسین بروجردی، مرحوم آیه الله سید محمد تقی خوانساری و سایر اساتید و مراجع بزرگ استفاده نمود و به درس فلسفه و فقه و اصول حضرت آیه الله العظمی امام خمینی ارواحنا له الفداء

شهید مطهری را همه می شناسند و از این جهت حضرت ایشان نیاز به معرفی ندارد، اما برای اینکه در پنجمین سالگرد شهادت این معلم شهید که «پاره تن امام بود»، یادی از این عالم ربانی و فیلسوف الهی شده باشد، فهرستی اجمالی از سیر تکاملی زندگی و تألیفات ارزشمندش را می آورم.

مرحوم مطهری در آغاز قرن چهاردهم هجری شمسی به سال ۱۲۹۹ (۱۳۳۸ هـ ق) در شهرستان فریمان در خانواده ای روحانی به دنیا آمد، دروس ابتدائی را در مکتب و نزد پدر بزرگوار



در دوره اول حاضر شد البته فلسفه و حکمت را بیشتر از محضر مرحوم آیه الله علامه بزرگ سید محمد حسین طباطبائی و مرحوم آیه الله میرزا مهدی آشتیانی و مرحوم شیخ مهدی مازندرانی استفاده نمود و در مباحث اخلاقی، غیر از محضر بعض اساتید یادشده از محضر مرحوم حاج میرزا علی شیرازی اصفهانی استفاده و بهره های فراوانی گرفتند.

دنباله گفتار را از قلم یار همراه شهید مطهری فقیه عالیقدر حضرت آیه الله منتظری می آوریم:

حکیم فرزانه

در سال یک هزار و سیصد و بیست شمسعی هجری در سن نوزده سالگی برای ادامه تحصیل به تشویق بعضی از دوستان از اصفهان عازم قم شدم و در مدرسه مرحوم حاج ملاصادق ساکن شدم.

پس از چندی در مدرسه فیضیه در درس سطح کفایه، اول باب اوامر که به وسیله مرحوم آیه الله آقای حاج سید محمد محقق یزدی معروف به داماد تدریس می شد شرکت کردم. مجموع

شرکت کنندگان از ده نفر کمتر بودند. پس از چند روزی یک نفر از شرکت کنندگان که می نمود چندسالی از من بزرگتر است پیشنهاد کرد مطالب درس را با یکدیگر بحث کنیم. در اول من با سردی از این پیشنهاد استقبال کردم ولی به تدریج که ارتباط و علاقه به یکدیگر بیشتر می شد در بحث به مطالب درس قناعت نمی کردیم بلکه مسائل مختلف اسلامی و حتی مسائل فلسفی و عرفانی را در حدود استعدادمان مورد مذاکره قرار می دادیم.

این جوان با هوش و خوش استعداد و پرکار و با همت و متقی و مقید به آداب و سنن اسلامی، مرحوم آیه الله آقای حاج شیخ مرتضی مطهری فریمانی خراسانی بود، اعلی الله مقامه و رفع فی الخلد درجه.

باری ایشان در مدرسه فیضیه سکونت داشتند و من هم به اصرار ایشان به مدرسه فیضیه منتقل شدم و به تدریج در زندگی و دخل و خرج و درس و بحث و گردش و تفریح و حضور در مجالس و محافل دینی و اخلاقی با یکدیگر ملازم بودیم و هر چند از نظر مادی هر دو با عسرت و سختی



می گذرانندیم، ولی با درس و مذاکره و شرکت در بعضی محافل و انجمنهای آموزنده مخصوصاً درس اخلاق حضرت آیه الله العظمی امام خمینی که عصرهای پنجشنبه و جمعه در مدرسه تدریس می شد دلخوش بودیم و از درسهای خارج مرحوم آیه الله داماد و آیه الله حجت تبریزی استفاده می کردیم.

ضمناً هر دو نفر دورا دور نسبت به مرحوم آیه الله العظمی آقای حاج آقا حسین بروجردی طاب ثراه که در آن زمان در بروجرد به سر می بردند، ارادتی خاص پیدا کردیم چنانچه مرحوم آیه الله مطهری در تابستان ۱۳۶۲ قمری و من در تابستان ۱۳۶۳ به بروجرد رفتیم و با درس و مذاق و اخلاق آن مرحوم آشنا شدیم و پس از اینکه آن مرحوم در محرم ۱۳۶۴ قمری به دعوت بزرگان اساتید قم از جمله حضرت آیه الله العظمی امام خمینی به قم آمدند، ما دو نفر از ملتزمین درس اصول و فقه آن مرحوم شدیم و ضمناً منظومه حکمت و سپس مبحث نفس اسفار را نزد آیه الله خمینی می خواندیم.

پس از چندی چون درسهای مرحوم

آیه الله بروجردی عمومی و شلوغ بود و ما احتیاج داشتیم به یک درس خصوصی که بتوانیم در آن، بحث آزاد داشته باشیم لذا مباحث عقلیه اصول را نیز نزد آیه الله خمینی شروع کردیم «که از اینجا دروس عالیة آیه الله خمینی در حوزه علمیه قم پایه گذاری شد» و ضمناً ما غیر از مباحثات فقهی و اصولی، جلد اول اسفار را نیز با یکدیگر بحث می کردیم و هر کدام نیز جداگانه حوزه تدریس داشتیم و در شبهای پنجشنبه و جمعه نیز در جلسه بحث فلسفی آیه الله علامه طباطبائی شرکت می کردیم و همین بحثها پایه کتاب اصول فلسفه شد.

این جریان حدود ده سال برقرار بود تا اینکه مرحوم آیه الله مطهری در اثر گرفتاریهای زندگی دیگر قدرت اقامت در قم را نداشت لذا به تهران مهاجرت کردند، ولی بحمدالله وجود ایشان در تهران منبع فیض بود و در محیط دانشگاه و بیرون از دانشگاه به تدریس و تألیف و نشر معارف اسلامی پرداخت. «شکرالله مساعیه الجمیلة»

مرحوم آقای مطهری در علوم اسلامی از قبیل تفسیر و فقه و اصول فقه



و اصول دین و فلسفه شرق مجتهد و اهل نظر بود و مخصوصاً اعماق مسائل فلسفه صدرالمتألهین شیرازی را دقیقاً لمس کرده بود و گفتار و تألیفات آن مرحوم، دقیق و پخته و آموزنده بود و برای نسل جوان دانش پژوه، بسیار سودمند و ارزنده است.

آن مرحوم در شناساندن مکتب اسلام اصیل و در مبارزاتی که به رهبری امام خمینی شروع شد نقش مؤثری داشت و در پانزده خرداد که آیه الله خمینی وعده ای از علمای اعلام و روشنفکران بازداشت شدند آن مرحوم نیز جزء بازداشت شدگان بودند و همیشه از یاران باوفای انقلاب و رهبر انقلاب بود و از ویژگیهای آن مرحوم اینکه محیط پرتلاطم تهران ایشان را آلوده نکرد و صفا و خلوص و سادگی و جهات اخلاقی و معنوی ایشان کماکان باقی ماند و چه فضیلت بزرگی است برای انسان که «محیط در او اثر سوء نگذارد بلکه او بتواند در محیط اثر مثبت خوب داشته باشد» - و نیز از ویژگیهای آن مرحوم تقید و علاقه مفرط ایشان بود به ذکر و دعا و تهجد و شب بیداری - رزقنی الله انشاء وایاکم.

به یاد دارم که در همان اوائل آشنائی ما با یکدیگر ایشان به نماز شب مقید بود و مرا نیز بدان تحریص می کرد و من به بهانه اینکه آب حوض مدرسه شور و کثیف و برای چشمانم مضر است از آن شانه خالی می کردم تا اینکه شبی در خواب دیدم که در خوابم و مردی مرا بیدار کرد و گفت من عثمان بن حنیف نماینده حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می باشم آن حضرت به تو دستور داده اند، به پای خیز و نماز شب را به پای دار و این نامه را نیز آن حضرت برای تو فرستاده اند.

در آن نامه با حجم کوچکی که داشت با خط سبز روشن نوشته شده بود «هذه براءة لك من النار» من در عالم خواب با توجه به فاصله زمانی حضرت علی علیه السلام متحیرانه نشسته بودم که ناگاه در همان حال تحیر، مرحوم آیه الله مطهری مرا از خواب بیدار کرد، در حالی که ظرف آبی در دست داشت، گفت: این آب را از رودخانه تهیه کرده ام برخیز و نماز شب بخوان و بهانه نجوی.

آن مرحوم فیض بزرگ شهادت را دریافت، گوارا باد او را، «حشره الله



تعالی مع الشهداء والصالحین و رزق الله
اولاده و اهل بینه الصبر و الاجر بجاه محمد
وآله»^۱.

است که برخی از آثار استاد توسط شخصی
ایشان به رشته تحریر در آمده و در زمان
حیاتشان منتشر شده و برخی پس از
شهادت.

سیری گذرا در نوشته‌های منتشر شده
استاد

و قسمتی از آثار ایشان همان
سخنرانی‌ها و درسهای استاد است که
از نوار استخراج و چاپ شده است که
در فصل دیگری به معرفی آنها
می‌پردازیم.

شهید مطهری حدوداً از سال ۱۳۳۰
قلم به دست گرفت و در زمینه‌های
مختلف فلسفی، اجتماعی، اخلاقی،
فقهی، تاریخی آثار زیادی از خود به
جای گذاشت، که البته این نوشته‌ها با
وجود اینکه موضوعات متنوعی دارند
ولی همچنانکه استاد در اثر جاوید خود
«عدل الهی» گفته‌اند: «تمامی آنها
یک هدف را دنبال می‌کند».

اینک فهرست اجمالی از آثار استاد شهید

۱- علل گرایش به مادیگری

۲- سیری در نهج البلاغه

این کتاب در هفت بخش تنظیم
شده که به ابعاد گوناگون نهج البلاغه
عنایت دارد و همانطور که از نامش پیدا
است سیری است که استاد شهید در
نهج البلاغه امام علی (ع) کرده است.

۳- انسان و سرنوشت^۲.

این کتاب توضیحی است در باب
«قضا و قدر» و علل و عوامل انحطاط
جوامع و...

امام است در باره تألیفات استاد
فرمودند: «بی استثنا همه آثارش خوب
است» و حضرت آیه الله منتظری نیز در
همین رابطه اظهار داشتند که «تمامی
کتابهای ایشان مفید و موثر است».
قبل از ذکر فهرست آثار مدون و
منتشر شده استاد، تذکر این نکته لازم

۱- از یاد نامه استاد شهید مرتضی مطهری

۲- این سه کتاب توسط آقای محمد علی تسخیری با عنوانهای: «الدوافع نحوالمادیة» «فی رحاب
نهج البلاغه» «الانسان والقضاء والقدر» به عربی ترجمه شده است.



کتاب از عنوان آن به خوبی معلوم است.

۹- نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر^۳
شهید مطهری در این کتاب بعد از تشریح واژه اصلاح و پرداختن به جریان‌ات اصلاحی جهان اسلام، به بررسی نهضت اسلامی اخیر ایران می‌پردازد.

۱۰- انسان و ایمان^۴- جامعه‌تاریخ^۵-
جهان بینی توحیدی- وحی و نبوت- انسان در قرآن- زندگی جاوید یا حیات اخروی.
استاد در این سری کتابهای خویش به تبیین و توضیح جهان بینی اسلام پرداخته است.

۱۱- عدل الهی^۶ ۱۲- گفتاری درباره
جمهوری اسلامی ۱۳- کتابسوزی ایران و مصر^۷

۴- داستان راستان ۲ جلد^۱

این کتاب در بردارنده ۱۲۵ داستان آموزنده و انسان ساز است که در سال ۱۳۴۴ به عنوان بهترین کتاب خواندنی سال برنده جایزه کمیسیون ملی یونسکو گردیده است. نویسنده، این کتاب را برای نسل جوان نوشته‌اند.

۵ و ۶- نظام حقوق زن در اسلام- مسأله حجاب

۷- خدمات متقابل اسلام و ایران
استاد در این اثر که سه بخش دارد راجع به اسلام آوردن ایرانیان و خدمات اسلام به آنان و بالعکس تحقیق کرده‌اند.

۸- قیام و انقلاب مهدی(ع) از دیدگاه
فلسفه تاریخ^۲ (بضمیمه شهید) و موضوع

۱- جلد اول این کتاب به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر گشته است.

۲- این کتاب توسط آقای محمدعلی آذرشب تحت عنوان «نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ» و ضمیمه آن بطور جداگانه با عنوان «شهيد يتحدث عن الشهيد» به عربی ترجمه شده‌اند.

۳- این کتاب استاد توسط آقای صادق العبادی تحت عنوان «الحركات الاسلامية في القرن الرابع عشر الهجري» تعریب شده است.

۴ و ۵- این دو کتاب استاد نیز توسط آقای آذرشب تحت عنوانهای «الانسان والایمان» و «المجتمع والتاریخ» به عربی ترجمه شده است و کتاب انسان در قرآن نیز تحت عنوان «الانسان في القرآن» تعریب شده است.

۶- این کتاب استاد تحت عنوان «العدل الالهی» تعریب شده است.

۷- این کتاب مجموع دوسخترانی و فصلی از چاپ هشتم کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» می‌باشد.



نورعلم

ضمیمه احیاء تفکر اسلامی) ۲۷ - حماسه
 حسینی ۲ جلد ۲۸ - مجموعه گفتارها ۲۹۰ -
 سیره نبوی ۳۰ - تکامل اجتماعی انسان ۳۱ -
 پیرامون انقلاب اسلامی (سه سخنرانی و دو
 مصاحبه تلویزیونی) ۳۲ - آشنائی با علوم
 اسلامی (چهار جلد) ۳۳^۵ - تعلیم و تربیت در
 اسلام ۳۴ - شرح منظومه (۲ جلد) (درسهای
 استاد در دانشکده الهیات بین سالهای تحصیلی
 ۴۰ - ۳۹ تا ۴۸ - ۴۷ می باشد) ۳۵ - ماهیت
 نهضت امام حسین^۶ .
 ۳۶ - مقالات فلسفی ۳۷^۶ - ختم نبوت (بطور
 مستقل و در کتاب محمد خاتم پیامبران جلد ۱

۱۴. ده گفتار (حاوی نه سخنرانی و یک مقاله)
 ۱۵ - بیست گفتار ۱۶ - امدادهای غیبی در
 زندگی بشر (پنج سخنرانی) ۱۷^۱ - جاذبه و
 دافعه علی علیه السلام (چهار سخنرانی) ۱۸ -
 آشنائی با قرآن (پنج سخنرانی در دانشگاه
 صنعتی شریف) ۱۹^۲ - آشنائی با قرآن (تفسیر
 سوره های حمد، بقره) ۲۰ - گفتارهای معنوی
 ۲۱ - احیاء تفکر اسلامی ۲۲^۳ - هدف
 زندگی (پنج درس) ۲۳ - انسان کامل (یازده
 سخنرانی) ۲۴ - جهاد و موارد مشروعیت آن
 در قرآن (سه جلسه تفسیر و سخنرانی) ۲۵ -
 اسلام و مقتضیات زمان ۲۶ - حق و باطل (به

- ۱ - مقاله «خورشید دین هرگز غروب نمی کند» این کتاب تحت عنوان «الدین شمس لن تغیب» توسط ماجدالبدراوی به عربی ترجمه شده است.
- ۲ - این کتاب استاد دو بار به عربی ترجمه شده است یک بار توسط آقای محمد جواد مهری تحت عنوان «التعرف علی القرآن» و یک بار هم توسط آقای جعفر صادق الخلیلی با عنوان «معرفة القرآن».
- ۳ - این کتاب توسط آقای محمد علی آذرشب تحت عنوان «احیاء الفکر فی الاسلام» به عربی ترجمه شده است.
- ۴ - این کتاب در بردارنده سخنرانیهایی است که قبلاً در کتابهای «بیست گفتار» و «ده گفتار» و «گفتارهای معنوی» چاپ شده بوده است.
- ۵ - یک جلد از این مجموعه مربوط به منطق و فلسفه و جلد دوم مربوط به کلام و عرفان و سومین جلدش درباره فقه و اصول است. (که اصول فقه آن به زبان انگلیسی ترجمه شده است) و جلد چهارم، مربوط به حکمت عملی است.
- ۶ - این کتاب تحت عنوان «حقیقة النهضة الحسینیة» توسط آقای صادق البقال به عربی ترجمه شده است.
- ۷ - مقاله اصالت روح، واصل تضاد در فلسفه اسلامی کتاب فوق به صورت مستقل هم چاپ شده است و مقاله پرسشهای فلسفی ابوریحان از ابوعلی سینا (در کتاب بررسیهایی درباره ابوریحان بیرونی) هم چاپ شده است.



چاپ شده است) ۳۸- اخلاق جنسی (مقاله) ۳۹- ولایه‌ها و ولایتها (در کتاب خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت، و بطور مستقل) ۴۰- پیامبر امی ۴۱- الغدیر و وحدت اسلامی (در کتاب یادنامه علامه امینی) ۴۲- مشکل اساسی در سازمان روحانیت (در کتاب بحثی درباره مرجعیت و روحانیت) ۴۳- خدای جهان و جهان (در کتاب سیمای اسلام) ۴۴- جهان بینی الهی و جهان بینی مادی ۴۵- سیر فلسفه در اسلام و سعادت ۴۶- باورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم تألیف مرحوم علامه طباطبائی (رضوان الله علیه) (۴ جلد) سه جلد اول این کتاب مباحث الهیات به معنی اعم و در جلد آخر «الهیات به معنی اخص» مورد بحث واقع شده است ۴۷- التحصیل بهمینیار استاد این کتاب را تصحیح و بر آن تعلیق زده‌اند.

ویژگی‌های آثار استاد

مراجعه به کتابهای استاد شهید نشان دهنده و ویژگی‌های خاصی است که در کمتر کتابهایی که در همان زمینه‌ها نوشته شده، یافت می‌شود و

بطور خلاصه آن ویژگیها عبارتند از:
 ۱- قابل استفاده بودن برای همگان، چون استاد به هنگام تحریر و نگارش، جامعه و استعداد آن را مد نظر داشته و لذا از استعمال الفاظ نامأنوس و اصطلاحات گنگ و تطویل و یا اجمال‌گویی پرهیز نموده است.

۲- تنوع و گستردگی موضوعات.

۳- نوشته‌های ایشان پاسخی بود به نیازهای جامعه بحرانی و در سراسر شبیه سقوط ما، که این نیز یکی دیگر از ویژگیهای نوشته‌های استاد است.

۴- ویژگی دیگر آثار استاد این است که نوشته‌های ایشان با بهترین اسلوب و با نهایت تحقیق نگاشته شده است، بطوریکه در کلیه کتابهایی که از ایشان در زمان حیاتشان منتشر شده انسان می‌بیند که حاوی تمام جنبه‌های بحث مورد نظر استاد بوده است.

۵- مطالبی را که استاد نوشته و یا القاء کرده به عمق معانی آنها رسیده و آنها را هضم کرده و بعد از بررسی همه جانبه اقدام به پخش آن کرده است.

۱- این کتاب استاد تحت عنوان «النبی الامی» توسط آقای محمد علی تسخیری به عربی ترجمه شده



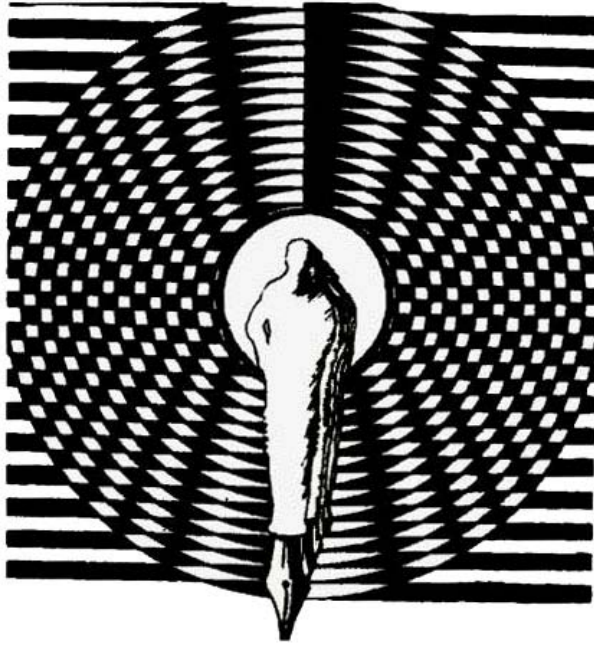
مکتبی بوده و زمینه ساز انقلاب سیاسی
بوده است. (۱)

۶ - ویژگی دیگر نوشته های استاد
را در این دانسته اند که ایشان آثارش در
واقع تحلیل گریک انقلاب فکری و

علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن احمد بن النضر الخزاز، عن عمرو بن شمر، عن جابر،
عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله لجابر بن عبدالله یا
جابر هذا شهر رمضان من صام نهاره وقام وردداً من ليله وعق بطنه وفرجه وکت
لسانه خرج من ذنوبه کخروجه من الشهر، فقال جابر: یا رسول الله ما احسن هذا
الحديث، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) یا جابر وما اشد هذه الشروط.

از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرمود: پیامبر صلی الله علیه وآله به جابر بن
عبدالله فرمود ای جابر این ماه، ماه رمضان است و هر کس روزهای این ماه را روزه
گرفت و قسمتی از شبهایش را به خواندن ادعیه و اذکار پرداخت، و شکم و دامن و
زبان خود را (از محرّمات) نگاهداشت، از گناهان خود بیرون آید همانگونه که از این
ماه بیرون رود. جابر عرض کرد: این چه حدیث خوبی بود! حضرت فرمود: و این
شرایط چه شرایط مشکلی است

«فروع کافی ج ۴ ص ۸۷ باب ادب الصائم ح ۲»



عبدالله جوادی آملی

برهان حرکت

بسم الله الرحمن الرحيم

قلمرو ماده و منطقه طبیعت چیزی را
بیافت که از گزند تحول مصون بوده و از
هر جهت ایستا و آرام باشد، خواه در
پهنه زمین و خواه در سینه باز فضا.

ولی بحث کنونی در اصل تغییر
نیست زیرا نه انکار آن برای حکیم
رئالیست میسر است و نه اثبات آن
نیازمند به برهان می باشد و نه اعتراف
به آن پیچیدگیهای مسأله حرکت را حل
نموده و نتایج پربار آن را تأمین
می نماید، زیرا اگر همه دگرگونیهای
جهان دفعی باشد نه تدریجی و از
یکدیگر گسسته باشند نه بهم پیوسته، و

موجی که در آب دریا ظاهر
می شود، و زبانه ای که از شعله آتش بر
می خیزد و رشدی که در جوانه گیاه
بیابان پیدا می شود، و پختگی که در
میوه بوستان پدید می آید و طلوع و غروبی
که در اختران خاوری و باختری به
چشم می خورد، و سرانجام اندیشه های
گونگون و اراده های فراوانی که سر از
دیوار آگاهی و عزیمت برآورده و در
کرانه غفلت یا فسخ عزیمت فرو
می روند، همه و همه نشانه اصل
دگرگونی در بسیاری از موجودات جهان
طبیعت است بطوری که نمی توان در

بین هر تحول و تحول دیگری وقفه ای فاصله باشد و سکونی چون سد بین آنها جدائی بیاندازد، هیچگونه نتیجه ای از ثمرات عمیق مسأله حرکت بر آنها مترتب نمی شود.

البته یک سلسله از احکام و نتایج، مترتب بر اصل تحول و دگرگونی است، خواه دفعی باشد و خواه تدریجی که آن آثار در هر حال مترتب می باشد، چه آنکه حرکت در جهان موجود باشد یا معدوم. زیرا هر تحولی و هر موجود نوظهوری از آن جهت که حادث و پدیده است نیازمند به مبدأ قدیم و پدیدآورنده خواهد بود، چه اینکه از آن جهت که ممکن است نیازمند به مبدأ واجب الوجود می باشد و در این شاخصه هیچگونه امتیازی بین تحول دفعی و تدریجی نخواهد بود، زیرا خروج از قوه به فعل مثلاً خواه ناگهانی و دفعی باشد و خواه پیوسته و تدریجی، در هر دو حال پدیده است و برهان حدوث (که نیازمندی حادث به مبدأ قدیم را اثبات می کند) در او جاری است، پس وجود حرکت و عدم آن یکسان خواهد بود چه اینکه انکار زنون و پارلنیدس و دیگر منکران وجود حرکت در جهان از رونق

برهان حدوث (هر پدیده ای نیازمند به مبدأ قدیم می باشد) نمی کاهد، و اقرار افلاطون و ارسطو و دیگر معترفان به وجود حرکت در طبیعت، بر فروغ آن برهان نمی افزاید.

بنابراین لازم است در برهان حرکت، هسته مرکزی برهان روشن شود تا هرگز در استدلال به آن بر وجود محرک نخست از رهگذر حدوث و پدیده بودن آن مطلبی به میان نیاید که با این غفلت برهان حرکت به برهان حدوث برمی گردد که در آن وجود و عدم حرکت یکسان خواهد بود چه اینکه لازم است در طرح برهان حرکت از انسجام و هماهنگی آن احتراز شود که با این تسامح برهان حرکت به برهان نظم برمی گردد، که در آن نیز وجود حرکت و عدم آن یکسان بوده و منکر آن حرکت همانند معترفان به آن، در آستانه نظم گیتی سرسپرده و آن را می پذیرند. خلاصه آنکه محور برهان حرکت، نه پدیده بودن آن است و نه منظم و منسجم بودن وی، زیرا در صورت اول به برهان حدوث و قدم برمی گردد و در صورت دوم به برهان نظم بازگشت می کند و اصالت خود را رها کرده و

و یترگی خویش را از دست می دهد، چون در برهان حرکت خصوصیتی است که نه برهان حدوث در آن سهمی دارد و نه برهان نظم از آن بهره مند می باشد. آری برهان امکان و وجوب (هرچیزی که هستی عین ذات او نیست محتاج به مبدئی است که هستی محض عین ذات او باشد) سایه افکن همهٔ براهین بوده و در همه موارد حضور فلسفی تام دارد و سرانجام بخشی از برهان حرکت را زیرپوشش خود قرار می دهد.

تذکر

برجستگی برهان حرکت، نه میراث بزرگ حکیم الهی یعنی ارسطو و دیگر همفکران پیشین او می باشد، بلکه محصول مجاهدت و ریاضت های بزرگ حکیم متأله مرحوم صدرالمتألهین و دیگر وارثان حکمت متعالیهٔ او می باشد، که جزء ذخائر فلسفه اسلامی به شمار می رود زیرا همانطوری که قبلاً اشاره شد انکار زنون نسبت به وجود حرکت با ادعای ارسطو و اقرار وی نسبت به وجود آن در اصل استدلال به وجود پدیده بر وجود پدیدآورنده، عنان در

عنان روند ، و همسان و هم سامان هم خواهند بود، و وقتی پرده از رخ این داعیه به کنار می رود که چهره حرکت جوهری به خوبی ترسیم شود و آن فرشتهٔ حکمت به رشته تحریر در آید، و از علم به عین آید و از گوش به آغوش، تا روشن شود که با لندگی برهان حرکت جوهری در فلسفه اسلامی نه تنها به این است که نقص برهان حرکت ارسطویی را جبران کرده است، بلکه کمبود برهان حدوث متکلمان را ترمیم نموده و همچنین خط مشی برهان نظم را نشان پویندگان آن راه داد، و زمام نظم را به همراه خود به درون ذات هر ذره ای رهبری کرد و انتظام رو بنائی جهان طبیعت را رهین نظم ذاتی و زیربنائی درون ذرات سیال جهان دانسته و از این رهگذر مایهٔ سرافرازی برهان نظم شد، چه اینکه پایه بلندی برای برهان حدوث خواهد بود، زیرا حدوث و دگرگونی را از محدوده عوارض و اوصاف اشیاء مادی به عمق هستی آنها کشاند و جانحهٔ جهان را چون جارحهٔ او عین جریهٔ آن و متن گذرا بودن قرار داد و طبیعت را لوحهٔ سیلان معرفی کرد و طرح مطالب یادشده در طی فصول آینده

بیان می‌گردد.

فصل اول

تفسیر حرکت

حرکت عبارت است از رهائی تدریجی چیزی از قوه و استعداد و رسیدن به فعلیت و کمال وجودی.

و در این تفسیر اموری ذکر شد که به منزله مقوم مفهوم حرکت می‌باشد و شناخت وی بدون تحلیل و شناسائی آن امور، میسر نخواهد بود، زیرا شناخت هر مفهوم مرکبی در گرو شناخت مقوم‌های اوست:

اول: قوه و استعداد به معنای آمادگی و زمینه مناسب است، که اگر چیزی تمام کمال‌های وجودی لائق به خود را دارا باشد و هیچگونه کمبودی از لحاظ فعلیتهای مناسب خویش نداشته باشد، حرکت نخواهد داشت، زیرا قوه و استعداد در او نیست تا از آن برهد و کمالی را فاقد نیست تا در اثر کوشش به آن برسد.

دوم: فعلیت و کمال وجودی به معنای هدف خارجی و مرتبه نهائی است که اگر چیزی هدف وجودی در

پیش نداشته باشد، هرگز حرکت نمی‌کند، زیرا حرکت بدون سمت و جهت نخواهد بود، یعنی نمی‌شود که چیزی حرکت کند و تمام سمت‌ها و جهت‌ها برای او یکسان باشد و او رابطه ویژه‌ای با هیچکدام آنها نداشته باشد پس برای هر حرکتی پایانی مخصوص و هدفی خاص خواهد، که قبل از رسیدن به او سیال و با رسیدن به او ثابت می‌گردد.

و این دو امر یعنی قوه و فعل همان است که در کتاب‌های فلسفه به نام مبدأ و منتهی، یعنی آغاز و انجام حرکت مطرح می‌شوند، نه یعنی جزء اول و جزء آخر حرکت، تا گفته شود که حرکت و همچنین هیچ امر متصل دیگری دارای جزء اول یا جزء آخر نمی‌باشد، و گرنه محذور جزء لایتجزی لازم می‌آید زیرا اگر آن جزء مفروض قسمت پذیر باشد که جزء اول نخواهد بود و اگر قسمت پذیر نباشد لازم می‌آید که یک موجود مادی در خارج ذهن، قابل انقسام نباشد و این محال است.

خلاصه آنکه مراد از آغاز و انجام حرکت همانا قوه و فعل است که به منزله دو نبش برای حرکت خواهند بود

نه، جزء اول و جزء آخر.

سوم: مسافت وجودی که بین قوه و فعل است، که اگر بستر و مسافتی بین آغاز و انجام حرکت نباشد و درجه وجودی فعل و کمال، عین همان درجه وجودی قوه و نقص باشد، هرگز رهیدن از نقص قوه و استعداد رسیدن به کمال فعلیت، به نام حرکت، فرض صحیح نخواهد داشت و منظور از بستر حرکت و مسافت بین مبده و منتهی، آن نیست که بین قوه شیء و فعلیت آن حتماً فاصله مکانی یا علمی باشد، بلکه مراد آن است که قطعاً فعلیت درجه کامل وجود، یک چیزی است که با نقص و قوه وجودی آن فرق دارد و چون یکی قوه و استعداد دیگری است حتماً پیوند وجودی بین آنها برقرار است که متحرک با پیمودن آن پیوند از قوه می رهد و به فعلیت می رسد و در حقیقت قوه و مسافت و فعلیت، شوون گوناگون یک واقعیت می باشند.

چهارم: تدریج به معنای پیمودن مسافت وجودی بین قوه و فعل در زمان است که اگر دفعتهاً چیزی از قوه و استعداد به فعلیت و کمال آید آن تحول را حرکت نمی گویند و مفهوم حرکت

بر آن دگرگونی دفعی و تبدل آتی صادق نخواهد بود، زیرا معنای حرکت بر چیزی منطبق می شود که هم قابل تجزیه ذهنی و تقسیم وهمی باشد وهم اینکه اجزای مفروض او با همدیگر مجتمع نشوند، بلکه هر کدام پس از گذشت دیگری فرا برسد و قبل از وجود بعدی یافت شود و چون قابل تجزیه و گسستن ذهنی است معلوم می شود که ذاتاً دارای وحدت اتصالی و پیوستگی است، زیرا موجود پیوسته است که فرض گسستن در آن صحیح می باشد، و چون اجزای مفروض آن با هم جمع نمی شوند معلوم می شود که ذاتاً سیال و گذرا است و از طرفی چون قابل سنجش و اندازه گیری با واحد زمان است معلوم می شود که امری است متدرج و سیال. زیرا زمان تنها واحد اندازه گیری چیزهای گذرا می باشد نه چیزهای ایستا و آرام، مگر از راه مقایسه و بالعرض، مانند اندازه گیری سکون به زمان که یک سنجش بالعرض و اضافی می باشد نه اندازه گیری بالاصالة.

خلاصه آنکه بدون زمان و تدریج مفهوم حرکت قابل تفسیر صحیح نخواهد بود و مفهوم زمان از مفهوم حرکت جدا

حرکت و زمان که در خارج عین یکدیگرند و فقط در ذهن است که زمان از حرکت جدا و ممتاز می‌گردد. چه اینکه حرکت با مسافت نیز عین هم خواهند بود، زیرا حدود مسافت توسط حرکت تحصیل می‌شود، نه آنکه قبلاً موجود باشد و حرکت در مقوله این را با حرکت در مکان نباید اشتباه نمود، زیرا آنچه مسافت حرکت است و با او متحد است همانا مقوله این است نه مکان تا گفته شود که مکان قبل از حرکت وجود دارد.

فصل دوم

وجود حرکت در جهان خارج

بحث در پیرامون هستی حرکت، جزء مسائل فلسفه الهی است که از اصل هستی و تحقق اشیاء گفتگو می‌نماید و در نتیجه، همه مباحث مربوط به اصل وجود آنها را بیان می‌کند ولی بحث در پیرامون حرکت در علوم طبیعی به عنوان آنکه وی یک پدیده خاصی برای ماده معینی مطرح است، خواهد بود یعنی در علم بحث می‌شود که آیا فلان ماده یا جرم،

است ولی حقیقت آنها در خارج متحدند.

پنجم: موضوع به معنای متحرک که تدریجاً از قوه به فعل می‌رسد، است که حرکت در تحلیل ابتدائی به آن نیازمند می‌باشد، گرچه در تحلیل‌های نهائی ثابت خواهد شد که در حرکت جوهری حرکت و متحرک بیش از یک چیز نمی‌باشند و در خارج عین وجود جوهری است که هم مفهوم حرکت بر او صادق است و هم معنای متحرک بر او منطبق می‌باشد، زیرا اگر حرکتی قائم به ذات خویش می‌بود و به غیر خود قیام نداشت او هم حرکت است و هم متحرک، ولی اگر حرکتی قائم به غیر بود در آنجا حرکت غیر از متحرک می‌باشد.

خلاصه آنکه در تحلیل مفهوم حرکت توجه به مفاهیم امور یاد شده لازم است و این نه به آن معنی است که مفاهیم یاد شده وجودهای جداگانه خواهند داشت و در خارج از یکدیگر ممتاز می‌باشند، زیرا ممکن است همه آنها یا لاقلاً بعضی از آنها با بعض دیگر، اتحاد وجودی داشته باشند و در خارج از همدیگر جدا نباشند، مانند

حرکت دارد یانه و نحوه حرکت او چگونه و مدار و جهت او چیست؟ لیکن در باره پدیده‌های دیگر که مورد بحث او نمی‌باشد گفتگویی ندارد و بطور کلی بحث در اینکه آیا حرکت در جهان موجود است یانه؟ با قطع نظر از ماده‌های خاص و اجرام مخصوص از حوزه علوم طبیعی بیرون بوده و در قلمرو بحث‌های سره و خالص فلسفی است، و فرق بین این دو سبک بحث، هنگامی روشن می‌شود که سخنان ارسطو و ابن سینا در علوم طبیعی راجع به حرکت و اینکه یکی از پدیده‌های جسم طبیعی حرکت می‌باشد، با تحلیل‌های عمیق صدرالمتألهین در فلسفه الهی راجع به هستی حرکت و نحوه او سنجیده شود و این نه تنها در اثر ابتکار حکیمانه صدرائی است بلکه و یرگی فلسفه الهی ایجاب می‌کند که درباره حرکت، بیش از آنچه در علم طبیعی طرح می‌شود تحقیق نماید و چون بحث کنونی ما در پیرامون وجود حرکت به عنوان بحث فلسفی سره و خالص است، لذا باید از همان راه‌های

مخصوصی که در فلسفه الهی برای اثبات هستی چیزی پیموده می‌شود استفاده نمود و فرآورده‌های علوم طبیعی را به عنوان شاهد و تأیید قرار داد، زیرا هیچکدام از احساس و استقراء توان آن را ندارند که حقیقت حرکت را به همان معنای عمیق که تفسیر شد اثبات نمایند و تحقق خارجی وی را تبیین کنند، زیرا حس و همچنین تکرر احساس در موارد گوناگون به نام استقراء غیر از اصل دگرگونی و تغییر حال یک موجود مادی، به تبع احساس‌های اولی نسبت به آن شیء را ادراک نمی‌کند، ولی پیوستگی حرکت و تدریجی بودن آن به ویژه خروج از قوه و استعداد به فعلیت و کمال را هرگز ادراک نمی‌نماید.

آری به تعبیر لطیف صاحب اسفار^۱ هریک از حواس پنجگانه، عقل را در ادراک معنای حرکت و آشنائی به بعضی از امور مقدماتی حقیقت آن، یاری می‌کنند. و اگر یک اندیشمند طبیعی دان چون مرحوم بوعلی سینا، عمق حرکت را خروج یک شیء از قوه

دخالت آن در همه مراتب، سلسله گرانباری برای راهیان کوی عقل می باشد.

استدلال بر وجود حرکت در خارج از راه قوه و فعل
یکی از بحث‌های تقسیمی فلسفه الهی آن است که هستی یا کامل بالفعل است یا می تواند کامل بشود (الموجود اما بالفعل او بالقوه) یعنی هر چیزی که در جهان هستی یافت شد، یا تمام کمال‌های مترقب خود را بالفعل دارا بوده یا برخی از کمال‌های خود را دارا است و بعضی دیگر را فاقد است و نمی توان پذیرفت که یک موجودی فاقد تمام کمال‌ها بوده و هیچگونه فعلیتی را واجد نباشد زیرا اصل هستی خود کمال و فعلیت است، و ممکن نیست که چیزی سهمی از اصل هستی داشته باشد ولی از همه کمال‌های هستی و فعلیت‌های متصور محروم باشد، وگرنه معدوم خواهد بود نه موجود.

پس هر موجودی یا همه کمال‌های وجودی مناسب خود را دارا است یا برخی از آنها را فاقد است، اگر موجودی همه کمال‌های لائق خود را

به فعل و استخراج کمال از نهاد مستعد همان شیء، می داند، نه در رهگذر احساس یا استقراء می باشد، بلکه با استمداد از تفکر عقلی و تحلیل فلسفی خواهد بود.

خلاصه آنکه هیچکدام از پیوستگی و تدریج و خروج از قوه و رهائی از استعداد و رسیدن به فعلیت و کمال وجودی، محسوس با هیچ یک از حواس پنجگانه نخواهد بود و علمی که ابزار آن احساس و استقراء است توان اثبات امر غیر محسوس را نداشته و حق انکار آن را نیز ندارد، زیرا چیزی که قابل حس نیست، نه می توان آن را با احساس اثبات کرد و نه می توان وجودش را از راه احساس نفی نمود ولی اگر ابزار شناخت منحصر در مشاهده حسی نباشد میتوان از راه تفکر عقلی در باره هستی یا نیستی چیزی که از قلمرو حس خارج است حکم کرد.

بنابراین به بعضی از ادله فلسفی وجود حرکت در خارج بسنده می شود و از بحث‌های دیگر پرهیز، تا تفکر فلسفی سره با احساس علمی آمیخته نگردد، زیرا گرچه حس در تهیه مقدمات اولیه دستیار خوبی است، ولی

واجد باشد، هرگز حرکت نمی‌کند، زیرا نه نقصی در او است تا با حرکت از آن برهد و نه کمالی را فاقد است تا در پرتو حرکت به آن برسد. لذا اینگونه از موجودها را مجرد از ماده و استعداد و مبرای از گزند دگرگونی و سیلان می‌نامند و از آنها به عنوان موجود ثابت یاد می‌شود (نه ساکن) و اگر موجودی برخی از کمال‌های مناسب خود را فاقد باشد و استعداد رسیدن به آنها را در نهاد خویش واجد باشد، حتماً از آن قوه و استعداد بیرون آمده و به فعلیت و کمال خود می‌رسد، یعنی ممکن نیست هیچ موجودی مادی از مرتبه قوه و استعداد نرهد و بیرون نیاید، و نیز ممکن نیست که هیچ موجودی مادی که از قوه و استعداد به درآمد به آستانه فعلیت نرسد.

آری ممکن است برخی از موجودهای مادی در اثر تزاحم دیگر موجودات جهان طبیعت از بوتۀ قوه بیرون نیایند، یا به دالان ورودی کمال داخل نشود، لیکن بطور سالبه کلیه، نمی‌توان اصل رهائی از نقص را انکار کرد، یا رسیدن به کمال را نفی نمود و گرنه وجود همه قوه‌ها و استعدادها لغو و

عاطل خواهد بود.

بنابراین اگر موجودی فاقد کمال مناسب خود بود، حتماً از قوه و استعداد بیرون می‌آید و قطعاً به فعلیت و کمال مترقب خویش می‌رسد. این مقدمه اول.

تا کنون مطلبی که حرکت یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل را اثبات کنند بیان نشد و همه مطالب یاد شده را منکران وجود حرکت قبول دارند، یعنی می‌پذیرند چیزی که منزّه از هرگونه قوه و استعداد است از گزند هرگونه دگرگونی مصون است، و نیز قبول دارند چیزی که قوه و استعداد کمالی را دارد به آن نائل می‌شود، ولی تمام سخن در اینجا است که آیا این تکامل و رهائی از استعداد و رسیدن به فعلیت آتی است که حرکت در خارج معدوم باشد، یا تدریجی است، که حرکت در خارج موجود باشد، برای تعیین آنکه این تکامل تدریجی است نه دفعی، مقدمه دیگر لازم است و آن اینکه «آن» طرف زمان است، همانند نقطه که طرف خط است و وجود خارجی مستقل ندارد، و گرنه محذور جزء لایتجزی لازم می‌آید، لیکن مفهومی است که از طرف زمان و آغاز و

انجام وی انتزاع می‌شود. نظیر انتزاع مفهوم نقطه از آغاز و انجام خط. بنابراین وجود دو «آن» یعنی انتزاع مفهوم «آن» از دو مصداق مجاور هم، ممتنع می‌باشد نظیر آنکه انتزاع مفهوم نقطه از دو مصداق مجاور هم ممکن نخواهد بود، زیرا برای زمان بیش از یک طرف اعم از آغاز یا انجام نمی‌باشد، چه اینکه برای خط بیش از یک طرف اعم از اول یا آخر نخواهد بود، یعنی یک زمان، دو آغاز یا دو انجام ندارد چه اینکه یک خط نیز دو اول یا دو آخر نخواهد داشت. و اگر دو «آن» یا دو «نقطه» تصویر شد حتماً یک زمان بین دو «آن» و یک خط بین دو «نقطه» وجود دارد که از دو طرف زمان، دو «آن» و از دو طرف خط، دو «نقطه» فرض بشود، پس حتماً بین دو آن وجود یک زمان ضروری خواهد بود. و اگر موجود مادی بخواید کمال وجودی خود را بیابد و به آن برسد، لازم است که نقص و استعداد و مرتبه فعلی خود را ترک کند، تا فعلیت خود را بازیابد، چون با حفظ همان مرتبه استعداد و نقص، یافتن مرتبه فعلیت و کمال میسر نیست، بنابراین یک موجود مادی باید مرتبه استعداد را

ترک کند و از آن جدا شود تا به مرتبه فعلیت برسد و این دو کار یعنی ترک و جدا شدن و وصول و رسیدن هر کدام در «آن» قرار می‌گیرند نه زمان، یعنی ترک قوه و جدا شدن از مبدء آنی است که در «آن» واقع می‌شود نه زمانی که در ظرف زمان قرار گیرد. و همچنین وصول و رسیدن به کمال امری است آنی که در «آن» قرار می‌گیرد نه زمانی که در زمان واقع بشود (گرچه اگر هر کدام از رهایی از قوه و رسیدن به فعلیت، زمانی می‌بود وجود تدریج و حرکت ثابت می‌شد و نیازی به مقدمات زائد نداشت).

بنابراین برای ترک و جدائی از مرتبه نقص و نیز برای وصول و رسیدن به مرتبه کمال، «آنی» جداگانه لازم است، زیرا یک «آن» هم ظرف ترک و هم ظرف وصول نخواهد بود، یعنی «آن» جدائی از نقص عین «آن» رسیدن به کمال نمی‌باشد.

پس دو «آن» لازم است تا یکی ظرف جدائی از نقص باشد و دیگری ظرف وصول به کمال. و چون وجود دو «آن» مجاور هم ممکن نیست پس حتماً بین آن دو، یک زمان وجود دارد

که آن موجود مادی در امتداد زمان از قوه به فعل خارج می‌شود، که یک طرف همان زمان «آن» ترک وجدائی از نقص است و طرف دیگر همان زمان، «آن» وصول و رسیدن به کمال می‌باشد و چون این خروج از قوه به فعل در زمان موجود می‌شود یقیناً تدریجی است نه آتی.

پس آن موجود مادی که استعداد کمال مناسب خود را دارا است، تدریجاً از قوه به فعلیت بیرون می‌آید و آن مسافت را در زمان می‌پیماید و این همان مصداق خارجی حرکت می‌باشد، زیرا خروج دفعی از قوه به فعل محال بوده و غیر از خروج تدریجی فرض دیگری مطرح نیست.

بنابراین ضرورت وجود حرکت در خارج اثبات می‌شود، زیرا طفره و جهش به معنای آن محال می‌باشد، یعنی ممکن نیست موجودی که در مرتبه پائین قرار دارد بدون پیمودن فاصله و مسافت به مقصد برسد، چه اینکه ممکن نیست درجه کمال عین درجه نقص یا در مجاورت آن به صورت توالی دو آن مجاورت دو موجود آتی قرار گیرد، مثلاً اگر دانه‌ای بخواهد به صورت جوانه

گیاه سبز شود، یا هسته‌ای به صورت درخت درآید، یا تخم مرغی جوجه شود، یا آب سردی گرم شود، یا بیماری بهبود یابد و نظائر آن، لازم است حالت فعلی خود را رها کند و به حالت بعدی ناظر آید، زیرا اگر دانه مثلاً حالت دانه بودن خود را رها نکند هرگز صورت گیاهی نمی‌پذیرد و روشن است که زوال حالت دانه بودن عین پیدایش صورت گیاهی نیست، بلکه آن یکی اول رخ می‌دهد و این یکی بعداً پدید می‌آید و چون هر کدام از این دو در «آن» واقع می‌شوند و به اصطلاح موجود آتی هستند و از طرفی جمع بین دو آنها و مجاورت آنها محال می‌باشد، قهراً بین آن دو یک زمان قرار دارد که آن دانه مثلاً صورت دانه بودن را در یک آن رها می‌کند و در طی زمان ممتد (خواه کوتاه، خواه بلند و خواه تند، خواه کند) واقع بین دو آن، رفته رفته به مقصد می‌رسد و لحظه وصول به هدف همانا «آن» خواهد بود.

از این رهگذر معلوم می‌شود که هیچ تبدیل و دگرگونی بدون زمان نخواهد بود و هر چه در زمان واقع می‌شود امری است تدریجی.

پس هر تبدیل و دگرگونی تدریجی خواهد بود و این همان تحقق حرکت است در خارج، بطوری که ممکن نیست چیزی بدون حرکت صفتی را رها کند و صفت دیگر را پذیرد چون هر تحول و دگرگونی دونبش دارد: یکی زوال حالت موجود و دیگری پدید آمدن حالتی که قبلاً نبود و هرگز پدید آمدن حالت دوم، عین زوال حالت اول نخواهد بود، و چون این دو حالت غیر از یکدیگرند، پس هر دو آنها در یک «آن» نمی گنجد بلکه برای هر کدام از آنها یک «آن» جداگانه می باشد و چون جمع و مجاورت دو «آن» در کنار هم ممتنع است قهراً بین آنها زمان فاصله بوده و در نتیجه تدریج ضروری خواهد بود.

بنابراین می توان به عنوان یک قاعده کلیه فلسفی گفت که تحول و زوال از حالت به حالت دیگر ضرورتاً به صورت حرکت بوده و بدون وی محال می باشد، بطوریکه نمی توان تحول و دگرگونی را به دو قسم تقسیم

کرد: یک قسم آن دفعی و آنی و قسم دیگر آن، تدریجی و زمانی، بلکه تحول، بیش از یک قسم نیست و آن فقط تدریجی و زمانی است.^۱

با توجه به اینکه تحول و دگرگونی عبارت از زوال حالت نقص و پدید آمدن حالت کمال می باشد و این دگرگونی در زمان واقع می شود و تدریجی می باشد و هر حادثه زمانی مانند خود زمان آغاز و انجامی دارد که متن آن رو ی داد بر متن زمان منطبق بوده و تدریجی می باشد و آغاز و انجام آن حادثه که همان زوال وضع قبلی و حدوث وضع بعدی باشد، در آغاز و انجام زمان یعنی در دو طرف وی که همان «آن اول و آن آخر» خواهد بود، واقع شده و بر آن دو طرف منطبق می گردند، بطوری که آنی در آن و زمانی در زمان واقع می شود که اگر زمان نباشد و تدریج یافت نشود، هرگز آن و آنی هم نخواهیم داشت، قهراً تحول آنی و دگرگونی دفعی در جهان فرض صحیح پیدا نمی کنند، چون آن

۱ - اسفار ج ۳ ص ۱۷۸ و ۱۷۷ و در اینجا برهان دیگری بر حرکت جوهری می توان اقامه کرد که در کتاب حدوث و قدم آمده و مرحوم علامه طباطبائی نیز به آن در تعلیقه همین ص ۱۷۸ اشاره فرموده است.

بدون زمان محال است و آتی بدون زمانی ممتنع می باشد. نظیر آنکه نقطه بدون خط ممکن نخواهد بود و اعتراف به تحول آتی با انکار تحول زمانی مانند اعتراف به تماس در نقطه با انکار امکان تماس با خط می باشد، یعنی هرگز برای یک اندیشمند آگاه قابل جمع نمی باشد چون فرض نقطه، بدون فرض خط، فرض صحیحی نخواهد بود زیرا نقطه فرضی، پایان خط مفروض است.

استدلال بر وجود حرکت در خارج از راه زمان «زمان» پدیده خاصی است که هم در علم طبیعی به عنوان یک عارضه مادی مطرح است و هم در فلسفه الهی به عنوان یک موجود گذرا و فرار طرح می شود و مرحوم صدرالمتألهین به هر دو راه اثبات زمان در خارج^۱ اشاره نموده است.

البته فعلاً در اصل هستی آن سخنی نیست، آنچه که محور بحث است تمیین عامل تحقق زمان و مبداء سازنده آن

است که زمان محصول چه موجودی و علت قریب آن چیست؟ برای شناسائی عامل هستی بخش زمان توجه به ویژگی آن لازم است و آن اینکه زمان موجودی است که با فرض ذهنی قابل تقسیم به اجزای متعدد می باشد و آن اجزای فرضی هرگز با هم جمع نمی شوند یعنی تدریجاً یافت می شوند و تدریجاً می گذرند و جمع بین گذشته و آینده آن ممکن نمی باشد.

بنابراین عامل تحقق زمان باید موجود باشد نه معدوم، زیرا معدوم سازنده شیء موجود نخواهد بود و باید تدریجی و گذرا باشد، زیرا شیء آرام و ساکن که همه اجزای آن بالفعل موجود و مجتمع در وجود می باشند نمی تواند عامل یک چیز تدریجی و گذرا باشد، چون انفکاک معلول از علت محال می باشد و اگر یک امر ساکن و آرام که تمام اجزای او بالفعل موجودند و هیچگونه تحولی در او نیست، سبب تحقق یک پدیده باشد همانا سبب تحقق همه اجزای آن پدیده می باشد و چون سبب همه آن اجزاء بالفعل موجود

است و هیچگونه کمبودی ندارد که با دگرگونی خویش آن را جبران نماید باید آن پدیده با تمام اجزایش بالفعل یافت شود و ممکن نیست که برخی از اجزای او یافت نگردد چه اینکه ممکن نیست بعضی از اجزای یافت شده او با باقی بودن عامل تحقق وی از بین برود. یعنی اگر عامل هستی بخش زمان موجود آرام و بی تحولی بود، پدیده زمان با تمام اجزای گذشته و آینده اش باید با هم موجود شود و ممکن نیست که اجزای آینده او فعلاً یافت نشود، چه اینکه ممکن نیست که اجزای گذشته او فعلاً موجود نباشد و از بین رفته باشد. زیرا سبب تحقق همه اجزای زمان، یک موجود ساکن و آرامی است که همه اجزای او بالفعل موجود است و هیچگونه تحولی در او راه ندارد و اگر بعضی از اجزاء، معدوم باشد خواه اجزای آینده و خواه گذشته، لازمه اش آن است که با وجود علت و بقای او معلول موجود نباشد و این همان انفکاک و جدائی معلول از علت است که بازگشت آن به نفی علیت می باشد، و اگر همه اجزای وی با هم موجود باشند و هیچ جزئی از جزء دیگر جدا نباشد لازمه اش آن است که

زمان به «آن» تبدیل شود و بازگشت آن به نفی وجود زمان است درخارج، زیرا زمان ذاتاً گذرا است که گذشته او با آینده اش هرگز جمع نمی شود و اگر چیزی همه اجزای او با هم جمع شوند هرگز مصداق زمان نمی باشد.

بنابراین برای تحقق زمان درخارج سببی است موجود که آن سبب موجود ذاتاً تدریجی و سیال می باشد تا با فرارسیدن هر جزئی از آن، یک جزء از زمان یافت شود و با زوال همان جزء از سبب، یک جزء از زمان که معلول او بود زائل گردد تا نوبت به جزء دوم از سبب و نیز جزء دوم از معلول برسد که نه محذور جدائی معلول از علت لازم آید و نه محذور اجتماع همه اجزای زمان که به منزله نفی وجود زمان درخارج است، در نتیجه وجود یک امر تدریجی که تحقق هر جزئی از وی زمینه پدید آمدن جزء دیگر را فراهم می کند، اثبات می شود و این امر تدریجی همان حرکت است، زیرا تنها چیزی که ذاتاً به زمان گذشته و آینده و سایر خصوصیات زمانی متصف می گردد همانا حرکت است، چه اینکه تنها چیزی که ذاتاً به واحد زمان سنجیده

می شود همانا حرکت می باشد و اگر تمام کارهای مادی را مانند رفتن و گفتن و نوشتن و... به واحد زمان اندازه می گیریم برای آن است که همه این کارها چهره های گوناگونی از حرکت می باشند و در حقیقت حرکت های متبلور هستند که از جهت حرکت بودن و حرکت داشتن قابل سنجش با واحد زمان می باشند، و از طرف دیگر زمان یک پدیده عرضی و کمی است که نیازمند به معروض و موضوع می باشد و معروض او نمی تواند یک امر ثابت و آرام باشد، زیرا عرض سیال اگر برای معروض آرام و ساکن ثابت شود لازمه اش آن است که معروض به عارض خود متصف نگردد درحالی که عرض یک وجود وصفی است و برای هر معروضی پدید آید موجب اتصاف آن معروض به وی می شود، مانند طول و عرض و عمق و دیگر اعراض مادی، ولی هرگز معروض ساکن به وصف سیلان و تدرج متصف نخواهد شد. و از اینجا مطلب دیگری روشن می شود و آن اینکه زمان هر موجودی

مقدار حرکت همان موجود مادی است نه مقدار حرکت موجود مادی دیگر، مثلاً زمان و عمر هر انسانی به مقدار حرکت وجودی همان انسان است نه آنکه زمین چند بار به دور خورشید بگردد و زمان و عمر انسان به حساب آید، چون زمان هر موجودی را حرکت ویژه خود او می سازد و اگر حرکت عمومی شبانه روزی را معیار اندازه گیری قرار می دهند، این یک امر اعتباری و اجتماعی است که باید جداً از اینگونه اعتباریات در بحث های سره وخالص فلسفی پرهیز شود.

خلاصه آنکه زمان برای حرکت همانند دیگر عرض های لازم وجودی موجودات مادی است، مانند رنگ و بو برای طبیعت گل که هم عامل تحقق آنها می باشد و هم به آنها متصف می گردد (البته از دو جهت که در جای خود ثابت است).

تذکر

بنابراینچه گذشت روشن شد که تمام تحول ها در جهان طبیعت به

پس مثال عقربه ساعت و نظائر آن نقضی بر مسأله حرکت نمی باشد، زیرا حرکت های متعدد را حرکت واحد پنداشتن، غیر از آن است که تحول های دفعی و دگرگونی های آتی را به صورت حرکت مشاهده نمائیم و در همه مواردی که چندین حرکت را به صورت یک حرکت احساس می نمائیم خواه در اثر ظرافت و دقت حرکت های مفروض و خواه در اثر سرعت، حرکت چند متحرک را به صورت حرکت یک متحرک احساس کنیم، هیچکدام از اینها آسیبی به اصل مسأله که همان ضرورت وجود حرکت در خارج باشد وارد نمی نماید.

فصل سوم

حرکت در جوهر

در تفسیر حرکت روشن شد که یکی از اموری که در تحلیل مفهوم وی مأخوذ است، همانا «مسافت» است که بستر حرکت را تأمین نموده و موجود متحرک با پیمودن متن او از نقص استعداد می رهد و به کمال فعلیت می رسد و آن مسافت و بستر حرکت

صورت حرکت خواهد بود و هیچ دگرگونی بدون حرکت وجود ندارد و اگر چندین حرکت جدای از هم را در مقام احساس به صورت یک واحد متصل تدریجی احساس نمائیم، مانند دگرگونی های متعدد عقربه ساعت، آسیبی به اصل بحث وارد نمی کند، زیرا حرکت با احساس و مشاهده ثابت نشد تا در اثبات خطای حس، دلیل وجود حرکت متزلزل شود. و از طرف دیگر آنچه در مثال عقربه ساعت و نظائر آن مطرح است این است که دگرگونی های این امور، متعدد و جدای از همدیگرند که به صورت یک واحد گسترده دیده می شود و یا با حس دیگری از حواس پنجگانه احساس می گردد، نه آنکه ثابت شده باشد که دگرگونی های آن امور به صورت دفعی و آتی است، زیرا گذشته از آنکه دفعی بودن یک چیز و آتی بودن یک امر، با فکر فهمیده می شود نه با حس مشاهده گردد.

برهان عقلی گذشته، هرگونه تحول آتی و تغیر دفعی (که بدون حرکت باشد) را محال دانسته و جای هیچگونه شبهه برای امتناع آن نخواهد بود.

گاهی عرض است و زمانی جوهر.

در قسم اول، موجود متحرک در بستر کمال عرضی حرکت نموده و در یکی از اعراض وجودی خود کامل می شود مانند نهالی که با حرکت در مسافت کمیت نمومی کند، یا گلی که با سیر در مسافت کیفیت خوشبو می شود، یا مسافری که با پیمودن مسافت مکانی و حرکت در مقوله «این» به مقصد می رسد، و یا زمینی که باطی بستر وضع و حرکت در مقوله «وضع» شب را به روز می رساند و به وضع مطلوب خود می رسد و نظائر اینها.

و در قسم دوم موجود متحرک در بستر کمال جوهری حرکت نموده و در یکی از صورت های جوهری که در پیش دارد کامل می شود، مانند هسته ای که نهال می گردد و نطفه ای که انسان می شود و نظائر آن.

بسیاری از پیشینیان فلسفه، حرکت در مقوله جوهر را نفی می نمودند و آن را ممتنع می شمردند و می گفتند: حرکت یک واحد به هم پیوسته است و وحدت و پیوستگی آن به وحدت شخصی موضوع آن یعنی متحرک مرتبط است، یعنی باید یک شیء واحد

شخصی در تمام حالات گوناگون و در همه حدود مسافت ثابت و محفوظ باشد، تا حقیقت حرکت تحقق یابد، یعنی ذات متحرک و وجود موضوع باید برقرار بماند تا صدق کند که یک شیء از حالی به حال دیگر سیر نموده و حرکت کرده است، ولی اگر ذات موضوع و جوهر متحرک عوض شود و صورت های جوهری، حدود مسافت یک حرکت واقع شوند، یعنی ذات متحرک هر لحظه دگرگون گردد، هرگز معنای حرکت بر آن صدق نخواهد کرد، زیرا در این صورت ذات تبدیل به ذات دیگر می شود و آن ذات اولی در لحظه دوم نیست و ذات دوم در لحظه اول نبود.

پس پیوندی بین گذشته و حال و همچنین آینده نخواهد بود و اگر یک ذات جوهری در تمام حالات حرکت محفوظ بماند، حرکت آن، حرکت در عرض است نه در جوهر.

خلاصه آنکه در اثر این شبهه و برخی از اشکالات دیگر حرکت جوهری را ممتنع می دانستند، لیکن مرحوم صدرالتألهین هم ضرورت وقوع حرکت در مقوله جوهر را اثبات نمود و هم اشکال بقاء موضوع را از حریم

حرکت جوهری دفع کرد که در اینجا به بعضی از ادله حرکت جوهری قناعت نموده سپس به اشکال بقاء موضوع حرکت پاسخ داده می‌شود.

اثبات حرکت در مقوله جوهر

برای اثبات حرکت در مسافت جوهری راههائی است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

دلیل اول

چون در تحلیل مفهوم حرکت روشن شد که حرکت رهائی تدریجی چیزی از قوه به فعل است و در برهان بوجود حرکت ثابت شد که هرگونه تحول و دگرگونی از قوه و استعداد به فعلیت و کمال تدریجی خواهد بود، یعنی تبدیل دفعی ممتنع و دگرگونی آنی بدون آنکه در حاشیه تحول تدریجی واقع شود محال است.

بنابراین تحولات جوهری نیز مانند تبدلات عرضی به صورت حرکت خواهد بود نه دفعی و آنی به نام کون و فساد، زیرا اگر تبدیل صورت‌های جوهری به صورت کون و فساد باشد یعنی زوال صورت جوهری پیشین به نام

«فساد» یک امر آنی باشد و در «آن» واقع شود و همچنین حدوث صورت جوهری بعدی به نام «کون» یک امر آنی باشد و در «آن» واقع شود، لازمه اش همان محذور اجتماع دو «آن» و مجاورت دو «آن» بدون آنکه بین آنها زمان قرار گیرد می‌باشد و این محال است.

پس زوال هر صورت و حدوث هر صورت دیگر بطور تدریج بوده که یک موجود مادی در بستر صورت‌های گوناگون سیر می‌کند و از لحاظ خارج بین آن صورت‌ها پیوستگی و اتصال برقرار است.

و از لحاظ ذهن از هر قطعه مفروضی صورت جوهری خاص انتزاع می‌شود مانند آنکه حرکت وضعی زمین یک واحد بهم پیوسته است و در خارج هیچگونه گسستگی بین حدود آن نیست.

ولی در ذهن بعد از تقطیع و پیدایش اجزای فرضی از یک قطعه خاص، معنای روز انتزاع می‌شود و از قطعه دیگر مفهوم شب انتزاع می‌گردد، بدون آنکه این دو قطعه در خارج از هم گسسته باشند، و برای امتناع کون و

فساد دلیل دیگری است^۱ که ذکر آن خارج از حوصله این مقاله مختصر است.

خلاصه آنکه همان دلیل اصل وجود حرکت در خارج اثبات می‌کند که تبدلات جوهری نیز مانند تحولات عرضی بطور حرکت و تدریج است نه بطور آنی و دفعی به نام «کون و فساد».

دلیل دوم بر حرکت در جوهر

چون حرکت در مسافت عرضی ثابت است و مورد قبول می‌باشد، لازمه اش آن است که حرکت در مسافت جوهری ثابت و محقق باشد، زیرا حرکت در مسافت عرضی بدون سیر جوهری ممتنع است، چون تمام حدود مسافت را صورت جوهری متحرک یکی پس از دیگری استخراج نموده و آنها را تحصیل می‌نماید نه آنکه حدود بستر حرکت و قطعات معروض مسافت قبلاً حاصل باشد و متحرک به تدریج به آنها برسد، بلکه تمام آنها مانند وجود هدف در نهاد متحرک بطور قوه ذخیره شده است نه به صورت فعلیت

و آن متحرک با کوششهای مداوم، آن قوه را شکوفا می‌کند و به تدریج یکی پس از دیگری حدود فرضی آن را تحصیل می‌نماید.

بنابراین پیدایش تدریجی حدود مسافت که همان سیر تدریجی در قطعات فرضی آن است، کار صورت جوهری متحرک خواهد بود، یعنی تمام درجات گوناگون رنگ و بو و طعم در نهاد صورت جوهری میوه موجود است و صورت جوهری میوه است که با کوششهای پی‌گیر، حدود مسافت‌های یاد شده را از قوه به فعل استخراج می‌کند که این همان معنای خروج از قوه به فعل است.

پس علت قریب و عامل مباشر تمام حدود و اجزای تدریجی مسافت، همان صورت جوهری طبیعت است و تمام این اجزاء و حدود تدریجی معلول همان طبیعت جوهری گل یا میوه و مانند آن خواهند بود، و اگر صورت جوهری طبیعت ساکن و آرام باشد و هیچ تحولی در متن ذات او راه نداشته باشد، لازمه اش (همانطوریکه در مسأله زمان

گذشت) یکی از دو محال است یا انفکاک معلول از علت^۱ یا اجتماع تمام اجزای حرکت و جمع بین سکون و حرکت، زیرا ذات جوهری طبیعت علت تمام اجزای مفروض حرکت می باشد و چون علت بدون هیچ کمبودی موجود است، معلول او که تمام حدود حرکت است باید یافت شوند و لازمه اش آن است که حدود آینده نیز، هم اکنون موجود شوند و حدود گذشته نیز از بین نروند، زیرا طبیعت جوهری که علت اجزای گذشته است به حال خود ثابت و برقرار است و با حفظ علت، معلول هم باید محفوظ بماند و اگر با حفظ علت که همان صورت جوهری طبیعت باشد، بعضی از حدود مسافت موجود نشوند یا از بین بروند، این همان محذور انفکاک معلول از علت است که تجویز آن برابر با انکار اصل علیت می باشد و تمام این محذورات ناشی از توهم سکون صورت جوهری طبیعت است، که اگر آن را سیال و گذرا بدانیم، نه محذور انفکاک معلول از علت در پیش است و نه امتناع

جمع اجزای حرکت و تبدل آن به سکون لازم می آید، بلکه طبیعت سیال هر لحظه حدی از حدود خویش را می پیماید و در اثر این تبدل درونی آثار گوناگون و اعراض گذرانی را نیز تحصیل می کند و آنها را به عنوان حدود مسافت خویش می نوردد و در آنها گام بر می دارد.

پس هر معلولی همراه علت و بزه خود یافت می شود و با دگرگونی آن نیز تحول یافته و جای خود را به معلول دیگر می سپارد، زیرا علت او جای خود را به علت دیگر سپرده است.

و از طرف دیگر وجود عرض تابع وجود جوهر می باشد و چیزی که در اصل هستی خود تابع هستی دیگر باشد در تمام شوون و اطوار هستی، خود نیز تابع شوون و اطوار هستی متبوع خویش می باشد، زیرا این تبعیت یک پیروی قراردادی نیست تا برابر مواد خاص قرار داد، در برخی از امور پیروی کند و در بعضی از امور مستقل باشد، بلکه این تبعیت یک پیروی تکوینی و اطاعت در متن هستی می باشد.

بنابراین ممکن نیست که وجود تبعی عرض حرکت کند و در این تحول تدریجی که یکی از اطوار وجودی او به شمار می‌آید مستقل بوده و تابع وجود اصیل جوهر نباشد در حالی که اصل تحقق او مولود هستی جوهر است، زیرا سخن در خصوص اعراض وجودی جوهر است که لوازم خارجی او محسوب شده و در اصل کیان خود به او تکیه دارند نه در هر عرضی، خواه عرض مفارق که از خارج بر طبیعت تحمیل می‌شود و خواه عرض لازم که محصول خود طبیعت جوهری است مانند رنگ و بوی گل یا طعم میوه و نظائر آن که در هیچ یک از این موارد نمی‌توان وجود عرض را در سیلان و حرکت مستقل از وجود جوهر پنداشت و چنین گمان کرد که هستی عرض در تحولات تدریجی خویش آزاد است گرچه هستی جوهر که اصل و مسبوع است هیچگونه تحولی نداشته باشد، زیرا لازمه این گمان، عرض را مستقل دانستن و قهراً جنبه جوهری به او دادن و طبیعت جوهری را از متبوع بودن، انداختن است و اگر وجود عرضی را مستقل پنداشتیم حرکت او در حقیقت حرکت جوهری خواهد بود.

خلاصه، هیچ موجود مادی و ذره ریز و یا درشت و سپهری یا زمینی و پیچیده یا ساده و مانند آن نیست که بی تحول باشد و هیچ تحولی نیست که به صورت حرکت نباشد پس هیچ موجود مادی نیست که بی حرکت باشد، و از طرف دیگر هیچ موجودی در پهنه گسترده طبیعت یافت نمی‌شود که بی کار و بی اثر باشد و تمام کارها و اثرها تحولات تدریجی خواهد بود. پس هیچ موجودی نیست که کارهای تدریجی و آثار متدرج نداشته باشد و چون تمام آن کارهای تدریجی مولود طبیعت همان موجود مادی پیچیده یا ساده، متراکم یا بسیط می‌باشد و نیز در اصل تحقق خود تابع ذات همان موجود مادی و متبوع خود، می‌باشد. بنابراین تحولات تدریجی آنها تابع تحول تدریجی ذات همان ماده بسیط یا مرکب است، نتیجه سیلان و گذرا بودن متن هستی، تمام ذرات جهان طبیعت را فرا گرفته، بطوریکه قرار در دل هیچ ذره نیست و سکون را در جهان بی قرار مجالی نخواهد بود و قافله هستی با نوای درای درونی خویش روان به سوی مطلوب نهائی خویش که همان

نکته

زمان از عوارض تحلیلی حرکت به شمار می رود یعنی زمان و حرکت در خارج از ذهن متحدند و با یک وجود موجودند، گرچه در تحلیل ذهن از یکدیگر جدا هستند، همانند جنس و فصل یک ماهیت نوعی که در خارج متحدند و در ذهن از یکدیگر جدا می باشند.^۱

بنابراین زمان با وجود حرکت جوهری متحد بوده و متن هستی یک صورت جوهری را تشکیل می دهد و این همان ابتکار عمیق مرحوم صدرالمآلهین است که زمان را بعد چهارم طبیعت های مادی می داند و ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق را با بعد سیال زمان مقوم موجود مادی معرفی می کند.^۲ لیکن با تفاوت در مرتبه و درجه وجود.

توضیح آنکه: ابعاد سه گانه طول و

عرض و عمق در تقویم صورت جوهری که در تمام اجسام یافت می شوند، یعنی همان صورت جسمیه دخالت دارند، ولی بعد چهارم یعنی زمان که عین وجود حرکت است در مرتبه صورت جوهری مخصوص به هر نوع که همان صورت نوعیه است دخالت دارد، زیرا مسافت حرکت و بستر سیر همانا صورت نوعیه است نه صورت جسمیه و آنچه در تحول جوهری است همان صورت نوعیه است نه صورت جسمیه، قهراً زمان در رتبه صورت نوعیه که فوق صورت جسمیه است مأخوذ خواهد بود. بنابراین درجه ابعاد چهارگانه هسان نخواهد بود، بلکه مرتبه ابعاد سه گانه همان درجه صورت جسمیه است و مرتبه بعد چهارم همان درجه صورت نوعیه است.

آری - چون صورت جسمیه به منزله ماده برای صورت نوعیه است و ترکیب ماده و صورت اتحادی است نه انضمامی و مجموع صورت جسمیه و

۱ - اسفار ج ۳ ص ۲۰۰

۲ - ج ۳ ص ۱۴۰ مرحوم استاد علامه طباطبائی در پاورقی همین صفحه بعد چهارم را از متن استفاده نموده اند.

صورت نوعیه یک واقعیت عینی را تشکیل می دهند با این عنایت می توان زمان را بعد چهارم طبیعت های مادی دانست.

فصل چهارم

پاسخ از اشکال بر حرکت جوهری

مهمترین اشکالی که حکمای پیشین را از قبول حرکت در مقوله جوهر باز می داشت، همانا اشکال موضوع نداشتن حرکت جوهری یا عوض شدن موضوع بود، یعنی می گفتند حرکت صفت چیزی است که حرکت می نماید، که همان متحرک باشد و اگر خود ذات، عین حرکت باشد لازمه اش آن است که حرکت موضوع نداشته باشد، و همچنین حرکت یک واحد به هم پیوسته است که وحدت و پیوستگی آن به وحدت شخصی موضوع وابسته است، یعنی وحدت ذات متحرک است که وحدت حرکت را حفظ می نماید و با حفظ وحدت موضوع می توان گفت که یک شیء معین قبلاً حالتی داشت و اکنون حالت دیگر دارد ولی اگر ذات عوض شود، عامل وحدت

عوض خواهد شد، قهراً وحدت و پیوستگی حرکت به کثرت و گسستگی تبدیل می گردد.

ولی با تأمل کافی در معنای حرکت روشن می شود که حرکت ذاتاً نیازی به موضوع ندارد، چه اینکه وحدت و پیوستگی حرکت از آن خود حرکت است نه از آن موضوع، و بر فرض نیاز حرکت به موضوع و همچنین احتیاج حرکت به عامل وحدت و پیوستگی به نام موضوع، برای حرکت جوهری نیز تصور موضوع دشوار نیست.

اما اینکه حرکت ذاتاً به موضوع نیازمند نیست برای آن است که حرکت نحوه هستی خاص می باشد.

اگر آن هستی قائم به ذات بود حرکت که در خارج عین همان هستی است قائم به ذات بوده و نیازی به موضوع ندارد مانند حرکت جوهری که در آن وجود بی نیاز از موضوع، عین سیلان و گذرا بودن است و هرگز به غیر خود به عنوان موضوع و متحرک جدای از حرکت نیازی ندارد.

و اگر آن هستی، قائم به غیر بود حرکت که در خارج عین همان هستی قائم به غیر است، نیازمند به موضوع

می باشد، مانند حرکت عرضی که در آن وجود نیازمند به موضوع، عین سیلان و حرکت است و هرگز بدون موضوع یافت نمی شود.

بنابراین احتیاج به موضوع اولاً و بالذات برای حرکت نیست یعنی حرکت از آن جهت که حرکت است نیازمند به موضوع نمی باشد، بلکه اگر وجودی که عین حرکت است محتاج به موضوع بود آن حرکت خاص نیز نیازمند به موضوع می باشد.

اما اینکه تصویر موضوع برای حرکت جوهری آسان است برای این است که هر موجود مادی گذشته از اصل ماده اولی به اصطلاح فلسفه دارای صورت جسمیه ای است که در تمام تحولات جوهری ثابت است و هرگونه تبدل و حرکتی که در صورت جوهریه نوعیه رخ بدهد نه تنها ماده اولی محفوظ است بلکه صورت جسمیه او نیز باقی و برقرار است و گذشته از همه اینها موضوع در حرکت جوهری خود صورت نوعیه ای است که در تمام حالات محفوظ است، زیرا حفظ و ثبات هر چیزی نسبت به همان چیز می باشد و وجود سیال جوهری چون همواره به سوی

هدف در تکامل است و جزرهائی از نقص چیزی را از دست نمی دهد پس همواره اصل حقیقت او محفوظ می باشد، زیرا هرگز کمالی را رها نمی کند و مقومی از مقوم های ذاتی خویش را از دست نمی دهد، تا اصل هستی او باقی نباشد.

فصل پنجم

حرکت بدون محرک و بدون هدف محال است
همانطوری که در تفسیر حرکت روشن شد، هرگونه تحولی را حرکت نمی گویند بلکه حرکت عبارت از رهائی تدریجی چیزی از قوه و استعداد به فعلیت و کمال می باشد، و حیثیت قوه و استعداد غیر از حیثیت فعلیت و کمال وجودی است، زیرا یکی فقدان و نقص است و دیگری وجدان و کمال می باشد و هرگز نداشتن، عین داشتن نیست و هرگز نقص عین کمال نخواهد بود.

بنابراین چیز ناقص اگر خواست کامل شود نیازمند به موجود کامل است و چون خود حرکت نیز که زمینه تکامل

او را فراهم می‌کند به نوبه خود کمالی است که ماده و هر موجود مادی دیگر نسبت به او هم بالقوه است.

پس اگر بخواهد به این کمال هم برسد نیازمند به موجود کامل دیگری است تا او را از نقص استعداد نسبت به این کمال هم برهاند تا تدریجاً به کمال مطلوب نهائی نائل گردد، و اگر یک موجود مادی بدون استعداد از موجود کاملی، خود به خود بخواهد از نقص برهد و به کمال برسد لازمه اش آن است که یک شیء مادی در عین قوه، دارای فعلیت باشد و در عین نقص دارای کمال باشد که این همان محذور اجتماع دو نقیض را در بر دارد.

لذا هر موجود متحرکی نیازمند به موجود کامل دیگری است که او را از نقص به کمال برساند و اگر آن محرک خارجی نیز متحرک باشد، خود محتاج به محرک دیگر خواهد بود، تا به محرک نخست منتهی گردد که وی در اثر منزه بودن از هرگونه نقصی مبرای از حرکت و هرگونه تحول دیگر می‌باشد و این همان برهان حرکت، از راه «نظام

فاعلی» است و چون حرکت رهایی تدریجی از قوه به فعل است، اگر آن فعل که همان هدف و مقصد حرکت است خود متحرک باشد برای او نیز فعل و هدف دیگری خواهد بود تا به هدف نهائی منتهی گردد که وی در اثر منزه بودن از هرگونه عیب و نقصی مبرای از حرکت و هرگونه تحول دیگر می‌باشد و این همان برهان حرکت از راه «نظام غائی» است، که در سلسله نظام‌های فاعلی حرکت به مبدئی می‌رسیم که عین کمال و فعلیت محض می‌باشد. چه اینکه در سلسله نظام‌های غائی حرکت، به هدفی می‌رسیم که عین جمال محض و فعلیت تام می‌باشد و به تعبیر قرآن کریم، با خداوندی آشنا می‌شویم که هم مبده نخست است و هم هدف نهائی «هو الاول و الآخر»!

و این معنا در حرکت جوهری به خوبی روشن است، زیرا هستی خارجی یک موجود مادی عین قوه و استعداد جوهری است، که تدریجاً به فعلیت و کمال جوهری دیگر می‌رسد و هرگز فاقد کمال، عین واجد او نخواهد

بود. و چون حرکت در جوهر عین وجود جوهر است، بنابراین تحریک در حرکت جوهری به معنای حرکت دادن یک موضوع نمی باشد بلکه در اینجا تحریک همان ایجاد و آفرینش است.

لذا صدرالمآلهین (ره) می فرماید: محرک در حرکت جوهری همان موجد است^۱ نه به معنای حرکت دهنده، و اگر حرکت عین وجود چیزی شد حتماً آن وجود به غیر خود نیازمند می باشد، زیرا چیزی که هستی عین ذات او نیست و هستی محض نمی باشد در اصل تحقق خود محتاج به غیر می باشد، و اگر هر کدام از حرکت های خاص خارجی به عنوان استدلال مطرح شود در متمیم برهان حرکت لازم است که از امتناع دور و تسلسل استمداد شود، ولی اگر مجموع جهان طبیعت را که یک واحد واقعی است مطرح نمائیم نیازی به استمداد از بطلان دور و تسلسل نیست، زیرا خارج از جهان طبیعت همانا ماوراء طبیعت است که به خداوند سبحان منتهی می گردد و هیچ

موجود مجردی گرفتار قوه و استمداد نیست تا از آن برهد، و به انتظار کمالی به سر نمی برد تا تدریجاً به آن برسد.

پس حرکت در موجود مجرد نیست بلکه او ثابت است نه ساکن، و قهراً نیازی به محرک نخواهد داشت.

خلاصه آنکه براساس برهان حرکت هم از راه نیاز حرکت به محرک و به اصطلاح از راه نظام فاعلی می توان پی به مبده جهان برد و هم از راه هدف داشتن حرکت و کوشش به مقصدی که کمال محض باشد و به اصطلاح از راه نظام غائی می توان به مقصد جهان که همان مبده هستی است پی برد^۲ و چنین نتیجه گرفت که هستی جهان طبیعت هم از جهت تعلق به مبده فاعلی عین پیوند به کمال نامحدود است و هم از جهت تعلق به مبده غائی عین ربط به هدف بی پایان می باشد، و آن کمالی که نامحدود باشد و عین حقیقت هستی باشد و همچنین آن هدفی که حدی برای هستی او فرض نشود یعنی صرف هستی باشد همانا خداوند سبحان است

۱ - اسفار ج ۳ ص ۳۹

۲ - اسفار ج ۶ ص ۴۴ - ۴۲

و همه این مزایا براساس حرکت جوهری مترتب است که ذیلاً به نکته آن اشاره می‌شود.

فصل ششم

ویژه‌گی برهان حرکت براساس حرکت جوهری
برهان که قیاس بولف از قضایای یقینی است به مقتضای قیاس بودن خود به اندازه حد وسط مشخصی که در آن اخذ شده است نتیجه می‌دهد، زیرا هر قیاسی به مقدار حد وسط خود نتیجه‌بخش می‌باشد.

آنانکه حدوث هر چیزی و پدیده بودن او را دلیل احتیاج جهان به خداوند می‌دانستند و حرکت جوهری موجودات مادی را نمی‌پذیرفتند، خلاصه استدلال آنان این است که جهان متغیر است و هر متغیری حادث است، پس جهان حادث است. آنگاه می‌گفتند که جهان حادث و پدیده است و هر چه حادث و پدیده باشد محتاج به محدث و پدید آورنده است، پس جهان محتاج به پدید آورنده است. و چون حد وسط قیاس مزبور تغییر است و مراد آنها از تغییر

همان دگرگونی در عوارض و اوصاف می‌باشد، عصاره آن استدلال چنین خواهد بود که جهان در عوارض و اوصاف خود متغیر است و هر چه در عوارض و اوصاف خود متغیر باشد در همان عوارض و اوصاف حادث خواهد بود، پس جهان در محدوده عوارض و اوصاف خود حادث است نه در جوهر ذات خویش.

و اگر کسی احتمال ازلیت ماده را مطرح کرد و گفت: ماده ازلی است گرچه عوارض و اوصاف او دگرگون می‌شود، با دلیل حدوث جهان که متکلمان از آن راه استدلال می‌کنند نمی‌توان پاسخ داد چه اینکه برهان حرکت ارسطویی نیز قادر بر حل اشکال ازلیت ماده نخواهد بود، زیرا بنا بر روش ارسطوئیان حرکت و دگرگونی در متن هستی ماده راه ندارد بلکه در عوارض و اوصاف بیرونی او راه دارد، و طبق اصل گذشته که هر قیاسی به اندازه حد وسط خود نتیجه می‌دهد ثابت می‌شود که جهان طبیعت در محدوده دگرگونی و حرکت خود یعنی در منطقه عوارض و اوصاف خود نیازمند به محرک ثابت و نخست می‌باشد. ولی نیاز اصل هستی

جهان یا ماده را اثبات نمی نماید، زیرا حرکت به عین هستی موجود مادی راه ندارد و از برهان امکان و وجوب کمک گرفتن بعد از پیمودن راه دشوار آن از اصل بحث بیرون رفتن است، زیرا برهان حرکت غیر از برهان امکان خواهد بود.

ولی اگر حرکت را خروج تدریجی از قوه به فعل دانستیم و برای وی هدف قائل شدیم سپس آن را در سراسر جهان طبیعت یافتیم و هستی هر موجود مادی را متن حرکت و سیلان هدف دار شناختیم و درون و بیرون هر ماده ای را گذرا دیدیم نه جایی برای توهم ازلیت ماده است، زیرا هر موجود مادی عین گذروگذشت و متن نوپائی و نوظهوری است و هرگز قرار و بقاء برای او فرض صحیح ندارد و چه رسد به اینکه ازلی باشد، و نه برهان حرکت همانند برهان حدوث از راه پدیده بودن جهان بحث می کند که چون پدیده است محتاج به پدیدآورنده است تا گفته شود بر فرض انکار حرکت و ادعای انتقال دفعی و تحول آتی نیز، جهان و هر موجود مادی دیگر پدیده است و به پدید آورنده نیازمند می باشد، و از این جهت

حرکت و عدم حرکت یکسان باشد و نه برهان حرکت فقط از راه نظام فاعلی مبدء جهان را ثابت می کند تا هدف دار بودن و بی هدف بودن جهان در این جهت یکسان باشد، بلکه برهان حرکت جوهری برای تمام ذرات گیتی و نیز برای مجموع جهان طبیعت هم از راه علت فاعلی و هم از راه علت غائی موجود ماورای طبیعت، ثابت می نماید، که سرانجام منتهی به حضرت خداوند سبحان می شود. زیرا حرکت یک آهنگ ممثل است که نه بدون فاعل محقق می شود و نه بدون هدف یافت خواهد شد، و هرگز در حرکت حقیقی و ذاتی چیزی از بین نمی رود و حرکت ذاتی همواره تکاملی است و اما حرکت از مساوی به مساوی و همچنین حرکت از کمال به نقص همانند فرسودگی درخت و پوسیدگی میوه و دیگر چیزها از موارد حرکت غیر ذاتی و غیر اصیل است، که در پرتویک حرکت ذاتی و اصیل که همان خروج از قوه به فعل و تکامل تدریجی است بالعرض یافت می شود مانند فساد و شری که در جهان، بالعرض یافت می شود نه بالذات و تحقیق در این امر که حرکت همواره

تکاملی است^۱ و حرکتهای غیر تکاملی موجود بالعرض است نه بالذات و قهراً احکام اولیه حرکت در باره آنها جاری نخواهد شد، مانند تحقیق در بعضی از مسائل دیگر حرکت از حوصله این مقاله خارج است.

و ویژه‌گی دیگری که در برهان حرکت جوهری است و در برهان حدوث اهل کلام یافت نمی‌شود این است که اگر دلیل احتیاج جهان به خداوند سبحان حدوث او باشد، بر فرض حدوث ماده و ازلی نبودن آن، وقتی که حادث شده و از کتم عدم بیرون آمده است دیگر نیازی به مبدء فاعلی ندارد، زیرا دیگر حدوثی نیست تا سبب احتیاج آن حادث به مبدء هستی گردد. چون چیزی که حادث شد دوباره پدید نمی‌آید تا از پدیده بودنش استدلال بر نیازمندی او بشود، ولی در برهان حرکت جوهری تمام موجودهای مادی هر لحظه تازه‌اند و هر آن نوظهور می‌باشند و هرگز بقائی ندارند تا بین بقای آنها و حدوث آنها

تفاوت باشد و در نتیجه احتیاج برای وجودهای مادی عین ذات آنها است همانطوری که بی نیازی عین وجود خداوند سبحان می‌باشد.

تذکر

ویژه‌گی برهان حرکت جوهری نه تنها در مسأله خداشناسی است بلکه در مسأله معرفت نفس و حل بسیاری از مباحث شناخت روح و کیفیت پیوند بین روح و بدن و سربقای روح بعد از رهائی از بدن، حرکت جوهری سهم به سزائی دارد.

مرحوم صدرالمآلهین در اسفار ج ۳ ص ۳۳۰ می‌گوید: «نزد من ترکیب یک واحد خارجی مانند انسان از روح مجرد عقلی با ماده جسمانی، از محال‌ترین محال‌ها می‌باشد».

و در ج ۸ ص ۳۹۲ می‌گوید: «مسأله روح را قبلاً به روش سائر حکماء تفسیر می‌نمودم و حل می‌کردم».

۱ - اسفار ج ۳ مرحوم صدرالمآلهین در متن و مرحوم حکیم سبزواری و مرحوم استاد علامه طباطبائی حرکت غیر تکاملی را حرکت بالذات نمی‌دانند و آن را نفی کرده‌اند.

و سپس همانند آنچه در همین ج ۸ ص ۱۲ و ۱۱ و نیز ص ۱۴۰ و ص ۳۴۵ می فرماید: آن را براساس حرکت جوهری و اینکه نفس از آن جهت که نفس و مدبر بدن است در طلیمه پیدایش امری است مادی و هم سطح با طبیعت، سپس در اثر تحول جوهری مجرد می شود، حل می کنم.

این تطور فکری خود را نیز در تعلیقه برالهیات شقای ابن سینا ص ۱۷۰ بیان می فرماید.

غرض از این تذکر اهمیت سیر در نفس و تأمل در آن است که راهگشای بسیاری از مسائل عمیق الهی خواهد بود.

و شاید سخن حکیمانه حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام که فرمود: «عرفت الله سبحانه بفسخ المزائم وحل العقود و نقض الهمم»^۱ نشانه کوتاهی برای پی بردن به مبده نخست برای پیدایش حرکت های نفسانی یا به تعبیر مناسب تر برای تحقق ظهور و خفای خاطرات روح باشد.

فصل هفتم

هماهنگی عقل و وحی در برهان حرکت

همانطوری که در سائر اصول و معارف کلی بین عقل و وحی هماهنگی کاملی است زیرا هر دو حجت خداوند سبحان می باشند. «انّ لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول».^۲

در برهان حرکت نیز وحی همانند عقل هر موجود متحرکی را ناقص می داند که برای رفع نقص به حرکت می پردازد و هر متحرکی را محتاج به محرک دانسته تا در اثر تحریک آن محرک حرکت کند، یعنی ممکن نیست که چیزی بدون تحریک عاملی جداگانه حرکت نماید و نیز هر محرکی که خود سر پرست نزدیک و مباشر حرکت باشد، حتماً دارای حرکت بوده و در اثر حرکت خویش چیز دیگر را

۱ - نهج البلاغه صبحی صالح ص ۵۱۱

۲ - اصول کافی، باب العقل والجهل

حرکت می دهد و موجود کامل و تام را منزّه از حرکت می داند.

در اینجا سخن امام معصوم حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را تبرکاً و تیحماً نقل می نمایم تا ختام این مقاله مسک گردد. «ختامه مسک».

امام هفتم علیه السلام در این باره که هر محرکی ناقص و محتاج به محرک است و خداوند سبحان چون منزّه از نقص و حاجت می باشد میرای از هرگونه حرکت است، بیان مبسوطی دارد که یک جمله نورانی آن این است: «... وکل متحرك محتاج الی من یحرکه اویتحرک به، فمن ظن بالله الظنون هلك»^۱.

مرحوم صدرالمآلهین در شرح اصول کافی^۲ در توضیح این جمله می فرماید: «محرک یا جدا و غیر از متحرک است مانند حرکت های نفسانی و یا نزدیک و مقارن متحرک است مانند حرکت های طبیعی ... و هرگز محرک عین متحرک نخواهد بود، زیرا یک چیز از آن جهت

که متحرک است محرک نیست، آنگاه ضرورت وجود چیزی را که فعلیت محض بوده و در اثر کامل بودن خود منزّه از حرکت می باشد و دیگر موجودهای ناقص را از راه تحریک به کمال می رساند، تبیین می نماید، یعنی خداوند سبحان هم ذاتش منزّه از حرکت است و هم کار او با حرکت خودش انجام نمی شود.

پس حرکت را به ذات خداوند سبحان راهی نیست و همچنین به عنوان یک وصف وجودی، صفت حضرتش قرار نمی گیرد، چه اینکه حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: «... ولا یجری علیه السکون والحركة و کیف یجری علیه ما هو اجراه و یعود فیه ما هو ابداه...»^۳

یعنی: خداوند سبحان موجودی مجرد و ثابت است که هرگز حرکت و مقابل او که سکون است وصف حضرتش قرار نمی گیرد، زیرا این دو از اوصاف موجود مادی اند که مخلوق

۱ - اصول کافی باب الحركة والانتقال وتوحید مرحوم صدوق ص ۱۸۳

۲ - ص ۳۰۲

۳ - نهج البلاغه صبحی صالح خطبة ۱۸۶ ص ۲۷۳

خداوند می باشند.

چه اینکه در خطبه اول نهج البلاغه آمده: «... فاعل لا بمعنی الحركات و الآلة...»^۱ یعنی خداوند سبحان با حرکت کار نمی کند همانند انسان، نه حرکت های بدنی و نه حرکت های فکری، یعنی اندیشیدن با ترتیب مقدمات مفهومی و فکری^۲ هیچکدام اینها در حریم کبریائی حضرتش راه ندارند، لذا زمان را که همراه با حرکت است به وجود حضرت خداوندی راه نیست، چه اینکه حضرت علی و دیگر امامان معصوم علیهم السلام جریان زمان را نسبت به حضرت باری تعالی محال دانسته اند و خطبه های ۱۸۲ و ۱۷۸ و ۹۱ و... شاهد گویای آن است که خداوند سبحان مبرای از هرگونه تحول و دگرگونی زمانی و مکانی و... می باشد.

بنابراین بر اساس دیالکتیک که موجود را برابر با ماده و مادی می دانند و چیزی که ماده نداشته باشد و مادی نباشد موجود نخواهد بود و هر موجودی محکوم به حرکت و همراه با زمان است و چیزی که متحرک و زمانی نباشد موجود نیست و چیزی که به نام موجود مجرد و ثابت باشد، پنداری و ذهنی صرف است، همه این سخنان را هم عقل فلسفی و تفکر عمیق الهی باطل می داند و هم وحی آسمانی آن را باطل می شمارد، یعنی عقل و وحی، هم در بعد اثبات موجود مجرد و ثابت و نیازمندی موجود مادی و متحرک به موجود بی نیاز و منزله از حرکت هماهنگ می باشند و هم در بعد ابطال انحصار موجودات در مادیات و همگانی بودن حرکت و زمان هماهنگ هستند.

والحمد لله رب العالمین

۱ - نهج البلاغه صبحی صالح ص ۴۰

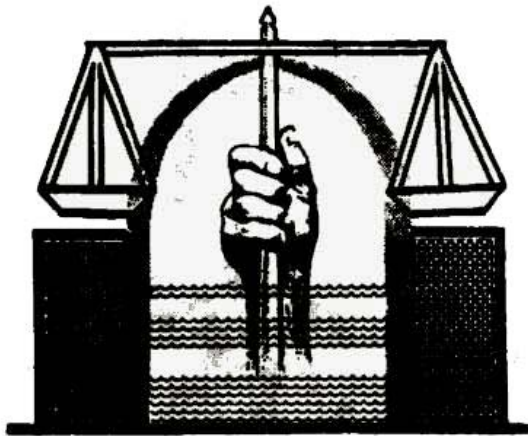
۲ - خطبه ۹۰ ص ۱۲۲

مقالات وارده



وکالت در دعاوی

سید محمد خامنه ای



بسم الله الرحمن الرحيم

در حد اختصار از بعد فقهی آن بررسی کنیم و آنطور که به نظر می رسد و ظاهراً تا کنون اتفاق همه فقهاء فرق اسلامی بر آن بوده است جواز بلکه لزوم آن را به اثبات برسانیم.

سابقه تاریخی

وکالت یکی از نهادهای حقوقی قدیمی است که سابقه تاریخی طولانی دارد و نمی توان آن را در نقطه ای خاص از تاریخ بشر متوقف کرد و به نظر می رسد که بنای عقلا در نخستین جوامع متمدن بشری پایه گذار آن باشد.

موضوع دخالت و مشارکت وکیل از طرف متداعیین در محاکم دادگستری که احیاناً در برخی محاکم فعلی با تردید یا انکار مواجه می شود و در نتیجه طرفین شکایت یا دعوا و بالخصوص متهم از داشتن وکیل محروم می شوند، یکی از مسائل فقهی مبتلی به و درخور توجه و بررسی است.

ما به دلیل آنکه جلوگیری مردم از این حق شرعی و قانونی که احیاناً به دلائل شرعی شخصی، انجام می شود و ممکن است بعدها نیز به تضييع حقوق مردم بیانجامد، بر آن شدیم که مسأله را

در این میان وکالت دعاوی که بخشی از انواع وکالت است در یونان رواج کامل داشته و حتی می توان آن را یکی از موجبات رشد منطق و حتی فلسفه در آنجا دانست.

«سوفسطا» که در لغت به معنای فلسفه شناس است بیشتر به کسانی اطلاق می شد که به کار وکالت دعاوی نیز اشتغال داشتند و گاهی نیز به سیاست می پرداختند.

وکالت دعاوی در رم قدیم نیز به صورت فن ظریفی در آمده و رواج کامل داشت و مردم برای اثبات و احراز حقوق خود در دادگاه به کسانی که از قدرت بیان و استدلال بهره مند و از قانون اطلاع داشتند وکالت می دادند تا در دعاوی مطروحه در محاکم از حقوق آنها دفاع نمایند.

وکالت در اسلام

در اسلام نیز وکالت به صورت نهادی حقوقی پذیرفته شده و مانند دیگر عقود امضائی، مورد قبول شارع مقدس قرار گرفته و در سنت مواردی از آن دیده می شود.

فقههای عظام کتابی به عنوان

وکالت در فصول مختلفه کتب فقهیه، مفتوح نموده و در آن انواع وکالت و از جمله وکالت در دعاوی را بررسی کرده اند.

در قوانین ایران که برخی از آنها به قوت خود باقی می باشد نیز وکالت در شؤون مختلفه ای که در فقه جایز شمرده شده جایز و رایج بوده و در دعاوی نیز با محدودیت هائی پذیرفته شده و قانونی بود.

دلیل این محدودیت ها در وکالت دعاوی، آن بود که وکالت در محاکم مانند حرفه های پزشکی و داروسازی و امثال آنها از حرف خاص و مهم بوده و بایستی صلاحیت شاغلین به آن احراز شده باشد زیرا وکیل دعاوی مستقیماً با اموال و اعراض و آبرو و حتی حیات اشخاص، طرف است و آن را در اختیار دارد و صلاحیت های مورد نظر، شامل صلاحیت علمی و تجربی و اخلاقی و امثال آنها مانند نطق و کتابت و... بود.

در گذشته متأسفانه علیرغم قیودی که در قانون برای صلاحیت روحی و اخلاقی وکیل دعاوی گذاشته شده بود، به سبب فساد حاکم برجامعه شاهسالاری و شاه زده سابق و زمینه

نداشتند، رویه ای در میان خود ایجاد کنند و وکیل را در محاکماتی که اکثراً مربوط به افراد طاغوتی بود دخالت ندهند، و در برخی موارد به حق یا ناحق خود آنها را به عنوان شرکت در جرم به محاکمه بکشند.

وکالت دعاوی در فقه وقانون

قانون اساسی که در آبانماه ۱۳۵۸ به تصویب فقهاء عظام و امام امت وملت ایران رسید در اصل سی و پنجم صریحاً مقرر کرد:

«در همه دادگاهها طرفین دعوی حق دارند برای خود وکیل انتخاب نمایند و اگر توانائی انتخاب وکیل را نداشته باشند، باید برای آنها امکانات تعیین وکیل فراهم گردد.

این اصل مبنای فقهی عمیق و روشنی دارد، جواز وکالت که عقدی جایز است فی الجمله در فقه مورد اتفاق فقهای همه مذاهب است، در برخی کتب فقه به اقسامی از آن اشاره شده و برخی اقسام نیز غیر مقبول شناخته شده است، از جمله شیخ در مبسوط در کتاب وکالت پس از آنکه آن را جایز و بلاخلاف دانسته و جواز بلکه کراهت

خلاف شرع هائی که فراهم می شد و مردم به آن ترغیب می شدند وکالت نیز گاهی از یک حرفه پاک و منزله به یک حرفه مادی و پردرآمد تبدیل می شد که مقصود از آن تفوق برطرف دعوی و محکوم نمودن او بود، با آنکه حاکم یا محکوم شدن وکیل در دعاوی اثر چندانی در درآمد وی نداشت.

خصلت حق جوئی وسمی در صلح و سازش طرفین دعوی، یا احقاق حق و نجات مظلوم که هدف وکالت دعاوی بود، در عده ای به خصلت غلبه جوئی و ممانعت از احقاق حق بدل گشته بود، از این رو وجود این عده وکلای ناصالح سبب گردید که وکالت که یکی از ابزارهای تشخیص در دادگاه و احقاق حق مظلوم بود، بدنام و مشوه گردد و وکلای که نه فقط برای حفظ حقوق موکل خود، بلکه برای قوام نظام عدل و تحری واقع، کوشش داشتند در اقلیت قرار گیرند.

سابقه سوء رفتار عده ای از وکلای دادگستری که احياناً منجر به بدنامی صنف خود گردیده بود، سبب شد که پس از انقلاب داسراها و دادگاههای نوپای انقلاب که تا مدتی قانون مدونی

ترک آن را از سیره و سنت معصومین ثابت می‌کند، وکالت را در تمام عبادات و معاملات و احکام به تفصیل ذکر و پس از استثنای برخی موارد، مانند وکالت در صلوة و طهارت و صوم و اعتکاف و تفلیس و غصب و التقاط و میراث و رضاع و ایمان و جرائم و احیاء و چند مورد دیگر و برخی موارد که فقط قابل «استناب» اند، بقیه اقسام را جایز می‌داند.

از جمله در باره وکالت در دعاوی مدنی می‌فرماید: «و اما الدعوی فیصح التوکیل فیها لان کل احد لایکمل المحاصمة والمطالبة».

و در امور کیفری نیز می‌فرماید: «و اما القصاص فیصح التوکیل فی اثباته فیصح فی استیفائه بحضرة الولی... و اما الدیات فیصح التوکیل فی تسلیمها وتسلمها والقسامة فلا یصح التوکیل فیها لانه ایمان... و اما حد القذف فحق الادمیین فحکمه حکم القصاص یصح التوکیل فیه... فاما بیان من یجوز له التوکیل ومن لایجوز له التوکیل: فکل من یصح تصرفه فی شیء مما تدخله النيابة یصح التوکیل فیه سواء کان الموکل رجلاً او امرأة، عدلاً او فاسقاً حراً او مکاتباً مسلماً

او کافراً حاضرأ او غائباً.

محقق قدس سره در شرایع ملاک جواز و صحت وکالت را همان ملاک صحت نیابت دانسته و بالتبجیه در غیر مواردی خاص که نیابت و بالتبع وکالت در آن جایز نیست، موارد باقی مانده را احصا نموده و آنها را جایز دانسته مشروط بر اینکه مورد وکالت مجهول نباشد و مملوک موکل باشد.

صاحب جواهر رحمه الله در کندو کاو و جستجوی یک «اصل» برای جواز یا عدم جواز می‌فرماید:

«با تأمل در کلام فقهاء به دست می‌آید که «اصل جواز وکالت است در هر چیز، زیرا اولاً در مواردی که وکالت جایز نمی‌باشد، دلیل بر لزوم مباشرت (وعدم جواز وکالت) وجود داشته ولی برای جواز آن شرطی ذکر نشده است.

ثانیاً: فقهاء در چنین مواقع تمسک به عمومات می‌کنند و به دنبال دلیل خاص برای افراد آن طبیعت نمی‌روند. و نتیججه می‌گیرد که وکالت طبق «اصل» در همه چیز جایز و مشروع است مگر مواردی که صریحاً منع شده باشد.

و علیهذا وکالت در دعاوی و

اثبات حجج و حقوق و حتی استیفاء قضاص و قبض و دریافت دیات و استیفاء حدود مطلقاً جایز است.

ممکن است اشکال شود که با وجود عموم جواز وکالت در مواردی که شک حاصل شود، اصالت عدم جاری است.

صاحب جواهر قدس سره، آن را هم پاسخ می دهد که در اینجا جای اصل عدم نیست، زیرا اصل مزبور با ثبوت مشروعیت وکالت، منقطع و ساقط شده است و روایاتی چون صحیح هاشم بن سالم و دو صحیح دیگر ناظر به جواز و بقاء اثر وکالت، مادام که عزل به وکیل ابلاغ نشده، می باشند.

ادله رجحان یا لزوم وکالت در دعاوی

علاوه بر جواز و اباحه اصل وکالت در اموری که به آن اشارت رفت دلائل

دیگری، نقلی یا عقلانی وجود دارند که در برخی موارد خاص، رجحان یا لزوم آن را ثابت می کنند که ذیلاً به آنها اشاره می کنیم:

۱ - وکالت از مولی علیهم و محجورین و سفهاء و صغار و موصی لهم برای حفظ حقوق آنها از طرف حاکم یا ولی و قیم آنها.

محقق در شرایع می فرماید: «بغنی للحاکم ان یوکل عن السفهاء من یتولی الحكومة والخصومة عنه»

و صاحب جواهر در شرح آن اضافه می کند: «وکذا غیرالسفهاء ممن للحاکم ولاية علیه وکذا الحکم وغیره من الاولیاء الا ان ینص الموصی علی عدم التوکیل».^۱

از اینجا معلوم می شود که بر عهده حاکم و یا هر مسؤول امور صغار و امثالهم است که برای حفظ حقوق آنها، مخصوصاً در دعاوی و خصومت ها

۱ - عن الصادق علیه السلام: ان الوکیل اذا وکل ثم قام عن المجلس فامرہ ماض ابداً والوکالة ثابتة حتی یبلغه العزل.

من وکل رجلاً علی امضاء امر من الامور فالوکالة ثابتة ابداً حتی یعلمه بالخروج منها کما اعلمه بالدخول فیها. «وسائل الشیخه، کتاب الوکالة، باب اول»

و شکایات جزائی و کیل تعیین نماید تا از تضييع احتمالی حقوق آنها جلوگیری شود.

۲ - به نص صریح فقها، شرکت شرفاء و اعیان و افراد موجه (و به اصطلاح ذوی المروات) یعنی کسانی که موقعیت و شرافت بیشتری در میان مردم یا سمت و منصبی بزرگ را دارا هستند (ولازم است که از ورود در معارکی که باعث وهن و خفت حتمی یا احتمالی آنها می شود احتراز کنند) در مرافعات و طرح یا پاسخگویی دعاوی شرعاً کراهت دارد.

مستند این حکم حدیث معروفی است از امیرالمؤمنین علی علیه السلام که روایت شده می فرمود: «ان للخصومة فحما وان الشيطان ليحضرها واني لاكره ان احضرها»^۱

یعنی مرافعه، شخص را به چیزی که نمی خواهد می کشاند و شیطان در محضر مرافعات و خصومات حاضر است و من از حضور در آن کراهت دارم.

و آن حضرت جز در چند مورد که به دلائلی خود مجبور به شرکت شد، برادر

خود عقیل و درجای دیگر عبدالرحمن بن جعفر را به وکالت خود انتخاب و به محکمه می فرستاد.

صاحب جواهر قدس سره پس از این جمله که: «بكره لذوی المروات من اهل الشرف والمناصب الجليلة الذین لا یلیق بهم الامتهان ان يتولوا المنازعة بانفسهم» و بعد از ذکر روایت سابق می فرماید:

«بل قد يستفاد مما روی عن علی علیه السلام... عموم الكراهة المتسامح فيها وان تاکدت فیهم خصوصا اذا كانت مع ذوی الالسنة البذیة».

و براین قرار به نظر ایشان شرکت در مرافعات حتی برای افراد غیر اعیان هم مکروه است بالخصوص که طرف مقابل آنها بد زبان و بد برخورد باشند و در صورتی هم که عموم کراهت را از آن استفاده نکنیم، کراهت فی الجملة و لزوم دخالت و کیل در دعاوی و یا کراهت ترک آنرا می توان استفاده کرد.

۳ - روح اسلام اقتضا می کند که عموم مردم در مقابل حکام و امرا و قضات، استقلال شخصیت و جرات

آشنائی با الفاظ قانونی و اصطلاحات حقوقی مدعی یا هر ذی‌حقی از حق خود به دور می‌ماند و حتی گاهی دادگاه را هم گمراه می‌کند.

تجربه نشان می‌دهد که عدم مداخله وکیل ماهر و مباشرت خود اصحاب دعوی، در موارد بسیاری به ضرر آنها تمام می‌شود و به دلیل عدم استفاده به موقع از ادله یا به علت طرح ناقص یا غلط اصل دعوی یا خواسته یا افزودن مطالب کذب و تهاقت و تناقض گوئی یا تطویل بلاطائل و دور شدن از اصل مطلوب از حق خود محروم می‌گردند.

بسیار دیده شده است که لواطح و استدلال‌های متداعیین غیر حرفه‌ای اکثراً مفصل و دارای حشو و زائد و غیر مستند به دلائل ضروری و پرونده اینگونه افراد دارای نقص بسیار است که علاوه بر تضییع حق خواهان، موجب گنجی یا زحمت و تطویل کار دادگاه و باعث نارضائی مردم از دادگاهها و قضاات می‌گردد.

از طرف دیگر قاضی نیز به دلیل آنکه حق ندارد احد متخاصمین را حتی اگر چه در دعوی ذی‌حق باشند تلقین یا

بیان و تکلم داشته باشند و بتوانند مقصود و خواسته خود را بدون ترس از حق طلبی و حقیقت گوئی بیان کنند، همچنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام در فرمان به مالک اشتر فرمود:

«... حتی یککلمک متکلمهم غیر «متعتم» فانی سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله یقول فی غیر موطن: لن تقدس امة لا یؤخذ للضعیف فیها حق من القوی غیر متعتم».

از طرفی در محکمه نوعاً رعب و مهابتی است که ذی‌حق نمی‌تواند کلام حق خود را بدون اینکه «غیر متعتم» باشد بیان کند و در نتیجه از بیان حق خود باز می‌ماند.

بسیار دیده شده است که به علت عدم آشنائی متخاصمین به قوانین مختلف و عجز از رد فروع به اصول و عدم تسلط به مطلق و مقید و عام و خاص قانون و تراجیح و دیگر فنون استنباط آن، در تعبیرات خود دچار اشتباه شده و لفظی را به جای لفظ دیگری که بار حقوقی دیگری دارد و از مقصود او به دور است به کار می‌برد و دادگاه موظف است آن را به عنوان اصل ادعا یا دفاع ضبط و طبق آن حکم نماید و در نتیجه بر اثر عدم

راهنمایی کند در مواردی که گذشت، امکان کمک و مساعدت ندارد ولو آنکه عجز احد متداعیین را در بیان حق ببیند. در جرائمی که لزوماً دادستان یک طرف قضیه است و با اضرار حقوق و قانون و تجربه به مقابله با متهم که مجرمیت او معلوم نیست، می آید (و دادگاه نیز حق کمک به متهم را ندارد) لزوم شرکت یک با تجربه به وکالت از متهم ضرورت بیشتری دارد. زیرا متهم معمولاً در کار قضائی بی تجربه است و عدالت اقتضا می کند که طرف متهم نیز یک آشنای به قانون با حق دفاع از وی حضور داشته باشد، بالخصوص که این متهم است که مجازات می شود.

با توجه به همه این مطالب، لزوم وجود وکیل بصیر و خبیری در دعاوی مخصوصاً در محاکمات جزائی در کنار اصحاب دعوا (مخصوصاً متهم) به سهولت احساس می شود. برای تأیید مطلب می توان به این بحث استدلال کرد:

۴ - فقهاء تصریح کرده اند که یکی از وظائف قاضی آن است که قضا را در محضر افرادی عالم به احکام شرعی یا موضوعات قرار دهد تا او را از خطا حفظ

کنند و اشتباه او را به او گوشزد نمایند. صاحب جواهر می فرماید: «لان الانسان محل الخطا والنسيان ولا يعتبر فيهم الاجتهاد لانه ليس المراد تقليدهم بل المراد الطمأنينة بصحة ما قضى به وقد تحصل بمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد اذا كان من اهل النظر والذكاء...»

و مرحوم علامه نراقی نیز در همین مقال فرموده است: «ومنه يظهر انه لا ينحصر من ينبغى احضاره بالمجتهدين اذ يجوز لغير المجتهد تنبيه المجتهد اذ انسى او غفل فانه قد يعرف المفضل ما لا يعرفه الفاضل و يتنبه التلميذ بما لا يتنبه به الاستاد».

وکالتی دعاوی - اعم از آنکه از طرف مدعی باشد یا مدعی علیه و اگر چه فقط موظف به حفظ حقوق موکل خود باشند - به علت اطلاع از قوانین و از پرونده امر که حاوی موضوع مورد دعواست و شاید ماهها در آن کار کرده باشند قهراً مانع اشتباه قاضی خواهند شد و از مصادیق بین «اهل علم» و خبرائی هستند که قاضی باید از آنها برای حضور در جلسات دادرسی دعوت کند و از نظرات آنها استفاده نماید.

قاضی خود یک مجتهد یا مطلع از قوانین و احکام است و از وکیل تقلید

نخواهد کرد و تذکر و تنبیه او در صورتی موثر خواهد بود که بحق و سالم باشد، از این رو دعوت و کیل از موارد دعوت علما و مردم آگاه در قضاست و شاید نظر قانون اساسی دایر بر لزوم حق حضور و کیل یکی هم همین بوده تا یقین حاصل شود که حقوق مردم حفظ شده و از تضییع حقوق و بطلان احکام کاسته گردیده است.

به عقیده نگارنده یکی از علل اشتباهات و احکام خلاف حق دادگاهها یا برخی تخلفات آنها که منتهی به رسیدگی دادگاه انتظامی قضات می شود و همچنین تورم حجم کار دادگاهها و به ثمر نرسیدن زحماتشان، عدم حضور وکیل در جریان دادرسی است و به خصوص در جرائم عمده که مجازاتهای سنگینی دارند، و بسا جان و عرض و مال و آزادی مردم به خطر می افتد، این لزوم بیشتر به چشم

می خورد و از همین رو است که در بیشتر قوانین قضائی دنیا حضور وکیل ولو خود متهم به آن مایل نباشد را اجباری دانسته اند، زیرا گاهی متهم به دلائل روانی اقرار به جرمی می کند که مرتکب آن نشده و یا دلائلی را در جواب می گوید که کذب است ولی وقوع جرم را ثابت می کند و دادگاه را به اشتباه می اندازد و در این مواقع وکیل در بیان حقیقت می تواند محکمه را از سقوط در اشتباه حفظ کند.

با توجه به این امور اگر دلیل نقلی و اتفاق فقهاء بر رجحان دخالت وکیل در دعاوی هم وجود نداشت، باز حفظ مصالح عامه و اجرای عدالت اجتماعی و امنیت قضائی اقتضا داشت که دخالت وکیل را در دعاوی و خصومات مخصوصاً در دعاوی کیفری که مسأله دماء و سلب آزادی است ضروری و راجح بدانیم.



اسلام ومحیط زیست



بسم الله الرحمن الرحيم

«الحمد لله والصلوة على رسوله
والائمة من ذريته»

اسلام در کلیه شؤون و روابط
انسانی اعم از روابط الهی و بشری بلکه
حتی در پیوندهای انسان با حیوانات و
دیگر اشیاء دخالت کرده و برای همه
مقرراتی وضع نموده است، لیکن این
بدان معنی نیست که برای هر موضوع با
عنوان ویژه و متداول امروزی آن، حکم
خاصی مقرر داشته است بلکه احیاناً
کلیات و یا اصول و قواعدی وضع فرموده
که می توان از آن، حکم موضوع مورد

نظر را به دست آورد، مثلاً:

درست است که برای همه امور
مربوط به خصوصیات جنگ و جهاد و
دفاع از قبیل نظام وظیفه، آموزشهای
جنگی و تهیه آلات و ادوات مبارزه با
ستمگران و دشمنان، در اسلام مقررات
خاصی وضع نشده است ولی بدون
شک حکم همه این امور را از آیات
قرآن مجید از قبیل آیه:

«واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن
رباط الخيل ترهبون به عدو الله
وعدوكم»^۱

۱ - برای ترساندن دشمن خدا و دشمن خود، تا می توانید نیرو و وسائل نقل و انتقال آماده کنید. «سوره

انفال، آیه ۶۱»

می توان استفاده نمود، و یا صحیح است که خداوند برای بیمه و انواع شرکتها: سهامی عام و خاص، تعاونی و غیره احکام خاصی مقرر فرموده است ولی به یقین حکم کلیه این امور را می توان از آیات و احادیث و جوب و فاء به عهد، عقود شروط و غیرها به دست آورد، همینطور نسبت به طرق، شوارع، فرهنگ، بودجه، مالیات و غیرها.

مسأله محیط زیست هم از همین قبیل است، به یقین در هیچ یک از منابع اسلامی به عنوان محیط زیست حکمی مطرح نشده است ولی بدون تردید در باره آب، خاک، زمین، هوا، پاکی، ناپاکی، نظافت، آلودگی، طوفان، باد، گردوخاک، آتش سوزی، اتلاف، تسبیب و مسائلی از این قبیل در آیات و احادیث و سایر منابع احکام، الی ماشاء الله مسائلی وجود دارد که به کمک آنها می توان مقررات دقیقی برای مسائل محیط زیست به دست آورد. متأسفانه به علت قصور یا تقصیر - و شاید به جهت اینکه محققان اسلامی از آغاز طرح این عنوان تا این اواخر، خود را نیازمند تحقیق در این مسائل نمی دیدند - تا کنون در این باره از نظر

اسلامی تحقیق و پژوهشی انجام نگرفته است، امید است در این فرصت مناسب که از انقلاب اسلامی بدست آمده اهل تحقیق مسائل مطروحه محیط زیست را با توجه به منابع اسلامی دقیقاً مورد بررسی قرار داده و ضمن تألیفات مستقل، نظرات اسلامی خود را به جهان علم و دانش عرضه دارند.

مسأله نشت نفت، علاوه بر مسائل حقوقی متعدد از قبیل: حیف و میل اموال عمومی مسلمانان، تباه ساختن منابع آب و تغذیه مردم منطقه و علاوه بر مسأله آلوده ساختن محیط زیست اهالی خلیج فارس که اکنون مورد بحث است، از لحاظ اسلام هم مسائل خاصی دارد که باید مورد توجه قرار گیرد.

اکنون با اشاره به مسائل حقوقی و محیط زیست، دیدگاه خاص اسلام هم به اختصار مورد بررسی واقع شده و در پایان به منابع استفاده مسائل اشاره می گردد:

۱ - اما از لحاظ حقوقی، بدون شک مسأله نشت نفت بر مبنای قواعدی از قبیل: اتلاف، تسبیب، ضرر و حرمت اضرار، کسی که مستقیم یا غیر مستقیم موجب

تلف، زیان و خسارت فرد یا جامعه ای شده خسارات وارده را باید جبران نماید و شخص یا جامعه زیان دیده می تواند به نحو مشروع، زیان خود را از زیان زننده دریافت دارند و در صورت عدم امکان به نحو مقتضی از او تقاضا نمایند.

۲- و اما از نظر محیط زیست - از این نظر هم بدون تردید هیچ کس نمی تواند محیط زندگی دیگران را آلوده یا مسموم سازد بطوریکه زندگی را بر آنان دشوار و ناهنجار گرداند، در این صورت حتی اگر به ضرری هم منتهی نگردد، زیست کنندگان می توانند آزار دهنده را تعقیب و از هر راه که مقتضی است شر و فساد وی را دفع نمایند.

۳- و اما از نظر اسلام - از نظر اسلام هم حکم همان است که ذکر شد، یعنی: چنانچه فرد یا جامعه ای از عمل شخصی متضرر شوند می توانند از راههای مشروع ضرر و زیان خود را از او دریافت دارند، و چنانچه این امکان وجود نداشت می توانند به هر نحو که ممکن است از او تقاضا نمایند، همینطور در صورت مجرد آلودگی محیط، کسانی که پیرامون زندگیشان

آلوده شده است می توانند آلوده کننده را برای کیفر تعقیب کنند، چرا که ستم و آزار دیگران به موجب ادله اربعه قبیح و حرام است، و چنانچه این امکان وجود نداشت می توانند به هر نحو که ممکن و مشروع است شر و فساد مودی را دفع کنند. بلکه حتی در صورتی که عمل کسی موجب شود که تنها آزادی صاحب حق و یا مالک در تصرف در متعلق حق و یا ملک خود سلب گردد، در این صورت هم صاحب حق یا مالک می تواند از حق خود دفاع کنند و دست ستمگر را از عمل خود کوتاه کنند چرا که این عمل تضییع حق و ناروا است ولو آنکه موجب تضرر و یا آلودگی محیط آنان نباشد.

آری ولیّ فرد یا جامعه (ولی امر) می تواند با رعایت مصلحت مولی علیه و یا مصلحت اهم دیگری، آزادی عمل مولی علیه خود را سلب کنند، اما غیر ولیّ بدون شک چنین حقی را ندارد. در اینجا مناسب است بطور اختصار به دو امر اشاره شود:

اهم اول - اینکه به موجب آیات بسیار و احادیث متواتره خداوند برای افراد بشر به ویژه مؤمنان این حق را قرار

۵ - «هوالذی انزل من السماء ماء لکم منه شراب ومنه شجر فيه تسمون ینبت لکم به الزرع والزیتون والنخیل والاعناب ومن کل الثمرات...»^۱ (نحل: ۱۱ و ۱۰)

امر دوم - در امر اول این مطلب بیان شد که چون هدف از آفرینش همه مخلوقات از جمله آب و گیاه و حیوان تنعم و بهره‌وری انسان است و نباید آنها را آلوده یا تباه و ویران ساخت، اکنون می‌گوئیم: به موجب پاره‌ای از آیات و روایات بسیاری از مخلوقات دیگر هم از جمله آب و حیوان همانند انسان، خود واجد ملاک تقدس‌اند، و یا به علت شدت آمیختگی آنها با انسان و سایر جنبندگان نباید آنها را آلوده ساخت، به

داده است که از نعم بی پایان او استفاده کنند. در اینجا چند آیه از این آیات را ذکر نموده و در پایان این نوشته به منبع احادیث اشاره می‌کنیم:

- ۱ - «هوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا...»^۱ (بقره: ۲۹)
- ۲ - «الم تر ان الله سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض واسخ علیکم نعمه ظاهرة وباطنة»^۲ (لقمان: ۲۰)
- ۳ - «وهوالذی سخر لکم البحر لتأکلوا منه لحما طریبا وتستخرجوا منه حلیة تلبسونها...»^۳ (نحل: ۱۴)
- ۴ - «والانعام خلقها لکم فیها دفء و منافع ومنها تأکلون... وتحمل اثقالکم الی بلدکم تکتونوا بالغیه الا بشق الانفس»^۴ (نحل: ۷ و ۵)

۱ - خداوند کسی است که همه آنچه در کره خاکی است برای استفاده شما قرار داده است.

۲ - آیا در نیافته‌اید که خداوند آنچه در کرات آسمانی و کره زمین است برای استفاده شما رام و مطیع ساخته و نعمتهای ظاهری و باطنی خود را بر شما تمام کرده است.

۳ - خداوند کسی است که دریا را مسخر شما ساخت تا از آن گوشت تازه (ماهی) بخورید و برای پوشش زیور استخراج کنید.

۴ - چهار پایان (گاو و گوسفند و شتر) را برای استفاده شما آفرید، در آنها تن پوش و سودهای دیگری است، و از گوشت و شیر آنها تغذیه می‌کنید... و بارهای شما را به سرزمینهایی می‌برند که جز به سختی بدان نخواهید رسید.

۵ - خداوند کسی است که برای استفاده شما آب را فرود آورد تا قسمتی از آن بنوشید و قسمت دیگر در راه پرورش درختان به کار ببرید. خداوند به وسیله آب برای شما زراعت درختان: زیتون، خرما، انگور و میوه‌های دیگر می‌رو یاند.

| | |
|---|---|
| <p>و اما روایات: در این باب روایات بسیاری وجود دارد که بعضی به صراحت و بعضی هم به اشاره و کنایه برآن معنی دلالت دارد، از جمله:</p> <p>۱ - روایاتی که در آنها از ادرار در آب اعم از راکد یا جاری نهی شده است و در بعضی از آنها تعلیل شده است به اینکه در آب هم زیست کنندگانی وجود دارد. (وسائل، ج ۱ ص ۲۴۰، چاپ بیروت، ۱۳۹۱ قمری)</p> <p>۲ - روایاتی که در آنها از قضاء حاجت در کنار نهرها، چاهها، راههای درو دار، زیر درختان میوه دار و نظیر اینها نهی شده است. (وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۲۸، چاپ بیروت)</p> <p>۳ - روایاتی که بر حقوق جانوران و وجوب انفاق بر چهار پایان دلالت دارد.</p> | <p>حریم پاک آنها تجاوزات ناپاکانه کرد، ستم و آزار در حق آنها روا داشت.</p> <p>اینک به برخی از این آیات و روایات اشاره می شود:</p> <p>اما آیات، از جمله:</p> <p>۱ - «وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا ام امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء.»^۱ (انعام: ۳۸)</p> <p>۲ - «الم تر ان الله یسبح له من فی السموات والارض والطیر صفات کل قد علم صلوته وتسیحه.»^۲ (نور: ۴۱)</p> <p>۳ - «ولله یسجد ما فی السموات وما فی الارض من دابة والملائکة وهم لا یتکبرون»^۳ (نحل: ۴۹)</p> <p>۴ - «و کاین من دابة لا تحمل رزقها الله یرزقها وایاکم وهو السميع العلیم»^۴ (عنکبوت: ۶۰)</p> |
|---|---|

-
- ۱ - هیچ جنبنده زمینی و یا پرنده آسمانی که با دو بال خود پرواز می کند نیست جز اینکه آنها هم امتهایی چون شما هستند ما در کتاب (تکوین و تشریح) از بیان هیچ چیز کوتاهی نکردیم.
 - ۲ - آیا این نیافته ای که همه کسانی که در کرات آسمانی و کره زمین اند و نیز پرنده گان در آن حال که بال گشایند خدا را تنزیه می کنند، همه به ثناء و تسبیح خود آگاهند.
 - ۳ - هر جنبنده ای که در کرات آسمانی و در زمین است و نیز فرشتگان برای خداوند سر تعظیم فرود آورده و تکبیر نمی کنند.
 - ۴ - چه بسیار جانوری که بار روزی خود نمی کشد، خداوند است که هم به آن و هم به شما روزی می دهد. و او است که آواز شما را می شنود و به راز دلتان آگاه است.

(جواهر الکلام، کتاب النکاح، ج ۳۱ ص ۳۹۳، چاپ تهران، اسلامیه، وافی، ج ۳، ابواب المساکن والدواجن، باب ۲۰۳، حقوق الدابة، ص ۱۱۲)

۴ - روایاتی که بر دیه جنایت بر بهائم دلالت دارد. (وافی، ج ۲، ابواب القصاص والدیات، باب الجنانة علی الحيوان ص ۱۳۰)

۵ - روایاتی که بطور صریح و غیر صریح بر نهی از آلوده کردن آنها و آزار حیوانات و یابریزوم رعایت آب و یا حیوانات دلالت دارد، بسیار است، علاقه‌مندان می‌توانند به این ابواب در کتابهائی که ذیلاً نامبرده می‌شود مراجعه کنند: صید و کفاره آن در حج، لقطه حیوان، اطعمه و اشربه، احیاء موت، احکام ارضین، احکام میاه، بیع حیوان، صید و ذباحت، سؤرحیوانات، استحباب اتخاذ دو اجن (حیوانات اهلی) در خانه‌ها، رکوب بحر (مسافرت دریائی) حریم انواع چاه، قنات، چشمه، نهر و غیرها، اشتراک مسلمین در آب و آتش و گیاه، فضل ماء و

بطور کلی ابواب حیوانات و مشارب. کتابهائی که می‌توان در آنها ابواب مزبور را یافت عبارتند از:

کتاب اربعه، وسائل الشیعه، مستدرک الوسائل، وافی، مکارم الاخلاق، معانی الاخبار، امالی صدوق، خصال صدوق، بحار مجلسی (مخصوصاً جلد های ۶۴ و ۶۵) کتب فقهی مخصوصاً جواهر، کتابهای تفسیر در تفسیر آیات مذکوره از جمله: تفسیر فخر رازی مجمع البیان، جوامع الجامع، المیزان، بیضاوی، ابوالفتوح و غیرها.

ضمناً خاطر نشان می‌سازد که در باب حیوان کتابهائی هم به وسیله دانشمندان اسلامی تألیف یافته که در اینجا می‌توانم از کتابهای: الحيوان الجاحظ و حياة الحيوان دمیری نام ببرم. گرچه در این کتابها نقصهائی هم وجود دارد و بعلاوه وافی به مقصود هم نیست ولی در عین حال می‌توان از خلال آنها در این زمینه مطالب سودمندی به دست آورد.*

ترسیمی از:

مصرف در اسلام



بسم الله الرحمن الرحيم

سید محمد رضا مدرس

مصرف خود نیز، به انگیزه ارضاء تمایلات و اشباع نیازهای جسمی و روانی انسان تحقق می پذیرد. تحقیق پیرامون پیدایش این تمایلات و شکل گیری چنین نیازهایی به عهده علوم مختلف طبیعی و انسانی است. و آنچه مربوط به مباحث اقتصادی می شود و بطور معمول مورد نظر دانشمندان این علم است تبیین کردارهای مصرفی افراد جامعه

اقتصاد بر سه پایه اصلی تولید، توزیع و مصرف استوار است اما در حقیقت تولید و توزیع و سائلی برای تأمین مصرف می باشند و هدف غائی همه تلاشها و کوششهای اقتصادی افراد، مصرف است. هرکس درآمدی کسب می کند و یا سرمایه ای می اندوزد، بدین هدف می باشد که سطح مصرف کنونی یا آینده خود و یا دیگران را بالا ببرد.^۱

۱ - البته احیاناً افرادی هم یافت می شوند که نفس جمع آوری پول و ثروت، برای آنان هدف است، و می توان گفت مصرف آنان تکاثر ثروت می باشد این حالت که در حقیقت یک نوع بیماری روانی است، در کتب اخلاق از علل وجودی و راههای نجات از آن بحث کرده اند.

می باشد. علمای اقتصاد می خواهند بدانند چگونه یک مصرف کننده مطلوبیتهای مختلف و خواستههای متفاوت خود را ارضاء می کند، و چه قواعدی بر انتخابها و رجحانهای او حاکمیت دارد، همچنین تمایل به مصرف و تمایل به پس انداز افراد به چه میزان است و در تحت چه شرائطی تغییر می یابد. اما برای رسیدن بدین مقصود، ناچار از شناختن انگیزه های حاکم بر افراد و سائرا مور هدایت گرو تنظیم کننده مصرف می باشند و در این جا است که پیش فرضها و اصول موضوعه تئوریها، نسبت به جوامع مختلف با ایدئولوژیها و تربیتهای گوناگون متفاوت می باشد.

انسان مفروض کاپیتالیسیم، موجودی متفرد و خودخواه است که با دست یابی به سهم خود از درآمد ملی هیچ انگیزه اساسی جز لذت طلبی و خودخواهی نمی تواند در کیفیت مصرف او دخیل باشد. او نظر به خویش دارد و رفاه و لذت خود را معیار همه چیز می شمارد.

واقعیت انسان مفروض در یک جامعه سوسیالیستی یا کمونیستی نیز،

چیزی بهتر از این نیست زیرا علی رغم ادعاهای پرطمطراق سوسیالیسم و کمونیسم، انسان با یک تفکر مادی و تربیب الحادی نمی تواند از خودخواهی و خود محوری رها شده، و در افق بیکران تمایلات عالی انسانی، به پرواز درآید، بلکه استبداد و محرومیتهای غیر موجه حاکم بر اینگونه جوامع بیشتر بر حس خودخواهی و آزمندی انسان می افزاید. بطور کلی هدایت و کنترل مصرف به طرق ذیل ممکن است:

۱- از طریق انگیزه های مثبت که انسان را به سوی مصارف مخصوص یا شکلهای خاص از مصرف هدایت می کند.

۲- از راه انگیزه های منفی که بازدارنده انسان از بعض مصارف یا شکلهایی خاص از مصرف می باشد.

۳- با کمک دستورهای مثبت و مستقیم قانونی که انسان را وادار به بعض مصارف یا شکلهایی خاص از آن می نماید، نظیر اجبار به استفاده از آب لوله کشی شهر برای حفظ بهداشت یا اجبار به سکونت در محلهائی مشخص.

۴- بوسیله محدودیتهای مستقیم قانونی که انسان را از بعض مصارف یا

اشکالی از آن منع می‌کند، همچون استفاده از داروهای مخدر.

۵ - با روش استفاده از محدودیتهای غیرمستقیم قانونی که با جلوگیری از تولید اشیاء، دیگر زمینه‌ای برای مصرف باقی نمی‌گذارد.

۶ - توسط محدودیتهای درآمدی چون انسان مجبور است، سطح مصرف خود را با سطحی از درآمد ملی که به او تعلق می‌گیرد تطبیق دهد.

البته ممکن است در بعض موارد این عوامل توأماً تأثیر نماید.

در نظام سرمایه‌داری از این اهرمهای ششگانه هدایت و کنترل مصرف، بطور عمده فقط محدودیت در آمد، دارای نقش اساسی است زیرا بالاصالة نظام سرمایه‌داری ترغیب یا تحدیدی نسبت به تولید و مصرف نمی‌باشد.^۱ و به ناچار طبق روش توزیعی که ارائه می‌دهد و سهم هریک از عوامل تولید را در روند تولید تعیین می‌نماید، می‌تواند در مصرف دخالت کند. بدین جهت است که وقتی بر اثر

تقسیم غیر عادلانه درآمد ملی و کمبود تقاضا و مصرف اقتصاد سرمایه‌داری دچار رکود و ورشکستگی می‌شود، داروی شفابخش این بیماری و نجات دهنده این محتضر را بالا بردن تقاضا و مصرف از طریق افزایش امکانات مصرف کنندگان، از طریق سیاستهای پولی و مالی می‌دانند.

در نظام سوسیالیستی و کمونیستی به دلیل متمرکز بودن برنامه ریزی، امکان استفاده از اهرمهای غیر انگیزه‌ای، وجود دارد اما به واسطه عدم کارایی و نقصان تولید، عملاً از اهرمهای منفی استفاده می‌شود. زیرا نظام، حتی توانائی پاسخگویی به نیازهای پذیرفته شده از جانب خود را نیز ندارد. و به جای آنکه از اهرمهای منفی مصرف در جهت کنترل مصارف مضر به فرد یا جامعه استفاده نماید آن را وسیله‌ای برای تشبیت نظام و سرکوبی نیازهای مشروع مردم قرار دهد.

اما در مکتب اسلام همه اهرمهای ششگانه هدایت و کنترل مصرف وجود

۱ - گرچه در نتیجه برخورد با مشکلات و موانع، بعض محدودیتها نیز کم کم به نظام سرمایه‌داری راه یافت.

دارد. بحث از اهرمهای پنجم و ششم بیشتر مربوط به مباحث تولید و توزیع می باشد و ما در اینجا سائر اهرمهای هدایت و کنترل مصرف را بیان می کنیم:

انگیزه های مصرف

۱ - انگیزه های مثبت

اسلام سعی بر آن دارد که انسان را بگونه ای بسازد که تمام حرکات و سکناتش او را به هدف نهائی و قرب الهی نزدیک گرداند، مسأله مصرف نیز از این قاعده مستثنی نمی باشد. بنابراین از دیدگاه اسلام مطلوب آن است که انگیزه غائی مصرف نیز در رابطه با رضایت خداوند و قرب الهی تحقق پذیرد و انگیزه های متوسط به جای هدف غائی قرار نگیرد. رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم به ابازر می فرماید:

«لیکن لك فی کل شیء نية صالحة حتی فی النوم والاکل»^۱

«برای تو در هر چیز نیست صالحی باشد حتی در خوابیدن و خوردن». انگیزه های دیگری در طول این انگیزه نیز در اسلام راجع است همچون مصرف برای حفظ آبرو. البته با وجود این، مصرف فقط به انگیزه رفع نیازهای مادی نیز تحریم نگردیده است.

۲ - انگیزه های منفی

انسان اگر مصرف چیزی را به انگیزه تبختر و تفاخر بر دیگران انجام دهد مذموم است، چنانکه از امیرالمؤمنین علی علیه السلام در ذیل آیه: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض ولا فساداً»^۲ «آن منزل آخرت برای کسانی است که اراده برتری و فساد در زمین نمی کنند» وارد شده است.

«ان الرجل لیعجه ان یکون شراک نعله اجود من شراک نعل صاحبه فیدخل تحتها»^۳

«همانا فردی را خوش می آید که

۱ - مکارم الاخلاق ص ۴۶۴

۲ - سوره قصص آیه ۸۳

۳ - تفسیر نورالثقلین ج ۴ ص ۱۴۴ حدیث ۱۲۴

بند کفشش بهتر از بند کفش دوستش باشد، پس بدین جهت داخل عنوان آیه می شود».

و بطور کلی روایات متعددی در تقبیح و مذمت انواع مصارف که به انگیزه تبختر و تفاخر، تحقق می پذیرد وارد شده است.^۱

هدایتها و کنترلهای قانونی

۱- دستورات اثباتی که به شکل وجوب یا استحباب، لزوم و یا رجحان بعضی مصارف یا اشکالی از آن را بیان می نماید.

الف - مصارف لازم:

۱ - مقدار مصرفی که حیات انسان بدان وابسته می باشد، و در صورت نبود ترس از آن است که انسان هلاک شود، واجب است بلکه به نظر بعضی از فقهاء اگر به واسطه عدم مصرف، نقص و ضرر بزرگی به انسان وارد شود که معمولاً تحمل نمی شود، تحفظ از آن واجب است.

مرحوم صاحب جواهر در باره شخصی که در تنگنا قرار گرفته و چنان در حالت اضطراب به سر می برد که غیر از میته (مردان)، برای حفظ جان خود وسیله دیگری ندارد، می فرماید: «لو اراد التنزه والحال حالة خوف التلف للنفس بل والضرر الذي لا يتحمل عليها لم يجز ذلك»^۲.

«در حال ترس از تلف جان یا وارد شدن ضرر غیر قابل تحمل، خودداری از مصرف جایز نیست».

۲ - مصارفی که مربوط به افراد تحت تکفل انسان است، نیز واجب می باشد که مقدار آن، نسبت به اوضاع و شرایط متغیر است و انسان باید نیازهای زندگی زن^۳ و همچنین فرزندان و پدر و مادر خود را در صورت عدم توانائی، با رعایت شرایط جغرافیائی و اجتماعی تأمین نماید.^۴

۳ - تغذیه حیوانی که انسان آن را مالک است نیز واجب می باشد.^۵

۱- به کتاب مکارم الاخلاق مراجعه شود.

۲- جواهر الکلام ج ۳۶ ص ۴۳۲ و در همین صفحه وجوب مصرف را چنین تعلیل می فرماید: «لوجوب دفع الضرر وحفظ النفس» «برای وجوب دفع ضرر وحفظ جان».

۳- وجوب نفقه زن مشروط به فقر او نیست.

۴ و ۵- تحریر الوسیله ج ۲ ص ۳۱۳ فصل نفقات.

تفصیلی مراجعه نمود.

همچنین اگر انفاق و صدقه و هدیه را مصداقی از مصرف بدانیم، محبوبیت و رجحان آن از نظر شرع کاملاً واضح است البته در تمام این موارد باید مسأله اعتدال و میانه روی را نیز در نظر گرفت. خداوند متعال در ضمن برشمردن صفات مؤمنین چنین می‌فرماید:

«والذین اذا انفقوا لم يسرفوا ولم یقتروا وكان بین ذلك قواماً»^۱
 «کسانی که هنگام صرف مخارج نه اسراف می‌کنند و نه تنگدستی (بلکه) انفاق و مخارج آنان معتدل و میانه است».

با مباحثی که در محدودیت‌های مصرف خواهد آمد، معنای اعتدال روشن‌تر خواهد شد و همین توصیه به قوام و اعتدال در انفاق^۲ که نسبت به شرائط متفاوت و مقتضیات مختلف متغیر است، می‌تواند همیشه نسبت لازم بین مصرف و پس انداز را جهت پویائی

ب- مصارف راجح

بطوریکه از بعض روایات می‌توان استفاده نمود، اساساً استفاده از نعم الهی با رعایت شرائط و ضوابط آن، از نظر شرع پسندیده و محبوب است. از امام صادق علیه السلام روایت شده است.

«ان الله جمیل و یحب الجمال و یحب ان یری اثر نعمته علی عبده»^۱
 «خداوند جمیل است و زیبایی را دوست می‌دارد. و دوست می‌دارد اثر نعمت او برعبدش دیده شود.»
 و نیز در نامه امیرالمؤمنین علی علیه السلام به حارث همدانی یکی از اصحاب خود آمده است: «... ولییر علیک اثر ما انعم الله به علیک...»^۲
 «... اثر آنچه خداوند، بدان نعمت به تو داده است برتو دیده شود...»
 و بالخصوص نسبت به بعض مصارف تأکیدات یا تصریحات ویژه‌ای شده است که باید به کتب

۱- مکارم الاخلاق ص ۱۰۳

۲- نهج البلاغه صبحی الصالح نامه ۶۹ ص ۴۵۹

۳- سوره فرقان آیه ۶۷

۴- مقصود از انفاق، مطلق خرج کردن است.

اقتصاد تضمین نماید.

۲ - دستوراتی که بعضی انواع مصارف یا شکل‌هایی از آن را به عنوان حرام یا مرجوح بودن، منع می‌کند و به عنوان محدودیت‌های مصرف شناخته می‌شود.

الف - مصارف حرام

در اسلام مصارف زیادی تحت عناوین مختلف اولی و ثانوی حرام شمرده شده است که باید به کتب فقهی مراجعه نمود. و ما در اینجا تعدادی از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱ - استفاده از اشیائی که موجب هلاکت یا تضرر انسان می‌شود حرام است. خداوند متعال می‌فرماید: «ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة»^۱
«خود را به دست خویش به مهلکه میندازید».

در کتاب تحریر الوسیله چنین آمده است:
«یحرم تناول کل ما یضر بالبدن سواء كان موجبا للهلاك، كشرب السموم القتالة و شرب الحاصل ما یوجب سقوط

الجنین، او سببا لانحراف المزاج او لتعطیل بعض الحواس الظاهرة والباطنة اولفقده بعض القوى...»^۲

«تناول آنچه مضر به بدن است حرام می‌باشد، چه موجب هلاکت شود، همچون نوشیدن سم‌های کشنده و نوشیدن زن حامله چیزی را که باعث سقط جنین شود، یا موجب از دست رفتن سلامت و اعتدال مزاج گردد، یا آنکه موجب از کار افتادن بعض حواس ظاهری یا باطنی و فقدان نیروئی از نیروهای انسانی گردد»^۳.

۲ - اسراف

یکی از مسائلی که در آیات شریف قرآن و روایات معصومین تأکید بسیار بر نهی از آن شده، اسراف است خداوند متعال می‌فرماید:

«ولا تسرفوا انه لا یحب المرفین»^۴
«اسراف مکنید همانا خداوند مسرفین را دوست نمی‌دارد».
و در جای دیگر می‌فرماید:

۱ - سوره بقره آیه ۱۹۵

۲ - تحریر الوسیله ج ۲ ص ۱۶۳

۳ - بعضی در اینجا توضیح داده‌اند که ضرر قابل اعتناء، موجب حرمت تناول اشیاء است.

۴ - سوره انعام آیه ۱۴۱

«وان المسرفین هم اصحاب النار»^۱
 «وهمانا مسرفین، اهل آتشند».
 مقصود از اسراف، چنانکه از موارد استعمال آن، و کلمات لغویین و فقهاء استفاده می شود، تجاوز از حد است. یعنی اگر انسان در استعمال اشیاء، از حدود شایسته آن خارج شد، عنوان مسرف بر او منطبق می شود. در تحقیق این مطلب و بیان تجاوز از حد، مرحوم محقق نراقی در کتاب عوائد چنین می فرماید:

«مقصود از حد، اعتدال و وسط بین تقییر- تنگ گرفتن - و اسراف است که این وسط، قصد و اقتصاد، نامیده می شود».

سپس بعد از ذکر شواهدی براین مطلب اضافه می کند: «مراد از «وسطی» که تجاوز از آن اسراف است چیزی است که عرفاً «متوسط» نامیده می شود، زیرا مرجع در شناخت حقایق لغوی مصادیق عرفی آن است پس مرجع در شناخت «متوسط»، عرف است و «وسط» در عرف صرف نمودن مال می باشد به اندازه احتیاج و متناسب و

لائق به حال شخص پس هر صرف مال و خرجی که چنین نباشد اسراف است. چه اساساً صرف و خرج نمودن نباشد بلکه تضييع و اتلاف باشد یا صرف باشد ولیکن مناسب و لائق به حال شخص نباشد و یا از آن چیزهائی نباشد که مورد احتیاج شخص است».

مرحوم نراقی بعد از طی کلماتی و ذکر شواهدی از روایات، مصادیق هریک را چنین توضیح می دهد .

اما تضييع، مصداق آن واضح است و آن اتلاف مال می باشد. مثل ریختن آب و کنار انداختن هسته و ریختن شیر و شیر و نظائر آن از آنچه خرج و صرف مال نیز شمرده نمی شود، بلکه گفته می شود این مال را بدون مصرف گذاشته است یا به گونه ای مصرف نموده که هیچ فایده ای (دینی یا غیر دینی) بر آن مترتب نیست. و مقصود از فایده آن چیزی است که مورد نظر عقلا می باشد، و عقلا و کسانی که بنائشان بر حاکم نمودن عقل است آنرا فایده می شمارند، نه آنچه که نزد سفهاء اهل دنیا و مستغرقین در لهو و لعب فایده

می باشد، چنانکه از بعض مسرفین حکایت شده که مردم را ضیافت می نمود و به غلامانش امر می کرد تا به هنگام آوردن ظرفهای پر از غذا و نوشیدنی و ریختن آن در ظروف سر سفره، آنها را بشکنند تا مردم او را به سعه صدر و کثرت مال توصیف کنند. (به واسطه عدم توبیخ غلامانش) یا آنکه بعض مردم لباسها و پارچه های نفیس را در مشعلها قرار می دادند تا نور آن به رنگهای گوناگون جلوه کند (این مربوط به زمانی است که از مشعل استفاده می شده است) و بازی با آتش که در این زمانها انجام می دهند و روشن نمودن چراغ در روز و امثال آن نیز، از این نوع اسراف است اما مصرف نمودن در آنچه لائق به حال شخص نمی باشد، آن است که انسان مال را صرف نماید در آنچه بر آن فایده دینی یا دنیائی - گرچه مجرد زینتی باشد که خداوند برای بندگانش حلال نموده است - مترتب باشد ولکن با وجود این چنین مصرفی نزد عرف لائق به حال او نباشد و تجاوز از حد و شأن او باشد،

چنانکه یک بازاری که تمام درآمدش در روزیش ازدو درهم نیست اموالی را برای زینت خانه خود به طلا و لاجورد اختصاص دهد. و مثل آنکه کسی که یک دفعه در یک سال و یا بیشتر، به سواری نیاز دارد و برای او مزارع و باغاتی نیست و درآمدی غیر آنچه قوت عیالش باشد ندارد، اسبی را به صد دینار بخرد و آن را نگهداری کرده و هزینه اش را تأمین کند، و امثال آن، و از این نوع است آنچه را امام علیه السلام ذکر فرمود از اینکه لباس صیانت و لباس کاریکی قرار داده شود و به همین مطلب (نسبی بودن اسراف) امام صادق علیه السلام در موثقه سماعه اشاره فرموده است که:

«رب فقیر اسرف من غنی، فقلت
کیف یکون الفقیر اسرف من الغنی فقال
ان الغنی ینفق مما اوتی والفقیر ینفق من
غیر ما اوتی»^۱

«چه بسا فقیری که اسرافکارتر از غنی است، خدمت امام عرض کردم چگونه فقیر اسرافکارتر از غنی است؟ حضرت فرمود: به اینکه غنی خرج کند

از آنچه داده شده (مالک است) و فقیر خرج نماید از آنچه داده نشده است»^۱. اما مصرف بدون نیاز آن است که انسان مالش را در چیزی که برای او فایده لائق به حالش دارد، صرف نماید ولیکن محتاج بدان فائده نمی باشد همانند کسی که دارای یک یا دو عیال است و داشتن دو، سه یا چهارخانه او را کفایت می کند، ده یا بیست خانه بنا نموده و رها نماید، و ممکن است این را نیز مصداقی از نوع دوم بدانیم و بر هر سه نوع صادق است، آنچه از کلام صاحب مجمع و اردبیلی استفاده می شود که اسراف مصرف نمودن مال می باشد در آنچه عقلاً آن را قبیح می شمارند، یا در آنچه شایسته نیست. و ظاهر شد از آنچه ذکر گردید که شرط صدق اسراف اِتلاف یا صرف مال و خرج نمودن آن است. بنابراین اگر هیچکدام از این دو نبود اسراف نیست، همچون جمع و

ذخیره کردن آنچه بدان نیاز ندارد یا لایق به حال او نمی باشد گرچه به تبدیل نمودن بعضی اموال به اموال دیگر باشد مثل آنکه جمع نماید طلای زیادی را در حالی که در جایی مصرف نمی کند یا طلاها را به پارچه ها و کالاهای زیادی تبدیل نماید.^۲

سپس مرحوم نراقی در آخر چند تذکر می دهد که از آن جمله عدم وجود اسراف در تجمل و زینت با حفظ شرائط و وجود اسراف در همه انواع مصارف است، در صورتی که از حد شایسته بگذرد.^۳

ولی ظاهراً تجاوز از حد را می توان در یکی از سه شکل زیر تصور نمود:

۱ - مصرف شیء بگونه ای که مطلوبیتی عقلانی را تأمین ننماید، همچون آتش زدن اسکناس به عنوان بازی یا تفاخر.

۲ - مصرف شیء گرچه مطلوبیتی

۱ - به نظر نمی رسد روایت ناظر به نسبی بودن اسراف باشد. بلکه می خواهد بگوید فقیر چون مالک نیست و توانائی مالی ندارد بیشتر از غنی در ورطه اسراف قرار می گیرد.
 زیرا نهایت اسراف غنی از مال خودش است ولی لازمه اسراف فقیر در بعضی موارد، غصب و استفاده از مال دیگران است که در نتیجه در مبداء و منتهای مصرف دچار اسراف شده است.
 ۲ - گرچه احیاناً به عناوین دیگر ممکن است حرام باشد.
 ۳ - عوائد الایام بحث اسراف.

را تأمین می کند، اما مطلوبیت تأمین شده بطور مساوی از راهی دیگر، با هزینه کمتر ممکن باشد. همچون بکار بردن پارچه ای مرغوب برای شستشوی اتومبیل بدون آنکه اثر خاصی بر آن مترتب باشد.

۳ - مصرف نمودن چیزی بدون آنکه تناسب معقولی بین شیء مصرف شده و مطلوبیت به دست آمده وجود داشته باشد، همچون صرف مبالغ هنگفتی برای حفظ و نگهداری گربه یا سگی در منزل، آنچنانکه بعضی انجام می دهند. لیکن در حقیقت بازگشت هر سه قسم به اتلاف مال است.

زیرا مصرف شیء بدون ایجاد مطلوبیت، صدق عنوان اتلاف بر آن کاملاً واضح است و اما صدق اتلاف در شکل دوم به واسطه هدر دادن ارزشهای زیادی به عنوان هزینه است، در صورتی که امکان استیفای مطلوبیت مورد نظر، با بکار گرفتن ارزش کمتر، ممکن بوده است. همچنین صدق

اتلاف در صورت سوم نیز روشن است زیرا اشیائی که دارای قدرت ایجاد مطلوبیت بالائی می باشد با مصرف آن در یک مسیر غیر قابل اعتنا، در معرض اتلاف قرار گرفته و نیروی نهفته در آن هدر می رود.

آنچه در همه این موارد قابل تذکر است اینکه:

اسراف آن هنگام حرام می باشد که شخص به آن اندازه از اشیاء مصرف نماید که عرفاً عنوان مسرف بر او صادق شود، بنابراین در مصادیق خفی، که فقط عقلاً آن را می توان اسراف نامید، تنها حکم به کراهت می شود.^۱

در کتاب عروة الوثقی در باره اسراف در آب وضو چنین می گوید:
«الاسراف فی ماء الوضوء مکروه»^۲
«اسراف در آب وضو مکروه است».

در این مورد هیچ یک از اعلام محشین معاصر، نظر مخالفی را با متن ابراز نکرده اند در عین حال نسبت به

۱ - در مورد اطلاعات حکم به حرمت اسراف دو نظر ابراز شده است یکی تحکیم اطلاق و خروج از آن و تقیید به معلوم الحلیه و دیگری مجمل دانستن اطلاعات به واسطه علم قطعی به عدم اراده جدی آن و اقتضای بر حکم به حرمت افراد متیقن و آن در جایی است که عنوان تبذیر نیز صادق باشد.

۲ - عروة الوثقی مسأله ۴۵ از «فصل فی افعال الوضوء».

لازم، صرف زیاده رویها و لابلایی گریها می شود. و این، نسبت به فرد و جامعه هر دو متصور است، زیرا ممکن است هر فرد انسانی به واسطه زیاده رویهای خود در بعض امور دچار فقر و تنگدستی شود و نتواند دیگر نیازهای لازم خود را برطرف سازد و یا آنکه به واسطه زیاده رویهای عده ای که امکانات بیشتری در اختیار دارند زمینه استفاده از عده ای دیگر سلب گردد.

نگاهی ساده به اسراف کاریهای عده ای بهره مند، نشان می دهد که با احتراز از آن اسراف کاریها، چقدر انسان گرسنه و برهنه را می توان سیر کرد و پوشاند، و چقدر از اتلاف بیهوده اشیاء جلوگیری نمود، به جای ساختمانهای سر به فلک کشیده و متعدد و با تجهیزات زرمداران دنیا، چقدر بینوا را می توان سرپناهی ساده داد تا آنان را از سوزش گرما و لرزش سرما حفظ نماید درحالی که صاحبان آن کاخها چه بسا به بیش از یک صدم و یک هزارم آنچه ساخته اند احتیاج ندارند، چقدر از

اسرافهای خفی نیز، منتهای زیادی در روایات وارد شده است.

امام صادق علیه السلام می فرماید: «ان القصد امر یحببه الله عزوجل وان السرف یبغضه حتی طرحك النواة فانها تصلح لشيء وحتى صبتك فضل شرابك»^۱.

«همانا میانه روی چیزی است که خداوند آن را دوست می دارد و همانا اسراف مبعوض خداوند است. حتی (اسراف) در دور انداختن هسته که آن به درد کاری می خورد و حتی دور ریختن اضافه آبی که می آشامی».

بدین جهت جامعه اسلامی باید به شدت از هر نوع اسراف پرهیز نماید.

عن الصادق علیه السلام: «ان مع الاسراف قلة البركة»^۲
«اسراف با کمی برکت همراه است».

و نیز: «وان السرف یورث الفقر»^۳
همانا اسراف موجب فقر است.

زیرا با حاکم شدن روحیه اسراف چه بسا کالاها و خدماتی که به جای تأمین احتیاجات و نیازهای حقیقی و

۱- بحار ج ۷۱ ص ۳۴۶

۲- عوائد الایام ص ۲۱۶

۳- وسائل ج ۱۲ ص ۴۱

عوامل تولید به جای اشتغال به تولید کالاها و خدمات مورد نیاز جامعه، سرگرم ساختن کاخها و تزئینات بی مصرف چنین افراد و ارائه خدمات تشریفاتی غیر معقول به آنان می باشند.

«عن ابی عبدالله علیه السلام: «کل بناء فوق الکفاية يكون وبالاً علی صاحبه يوم القيامة»^۱

«هر بنائی بیش از احتیاج، در روز قیامت وبال صاحبش خواهد بود».

اگر از بیش از ۴ میلیارد جمعیت جهان، یک میلیارد آن از اسراف یک لقمه غذای خود در هر روز، نه در هر نوبت، پرهیز کنند روزی یک میلیارد لقمه غذا، اضافه خواهد آمد که می تواند چندین میلیون انسان گرسنه را تغذیه نماید که:

«کلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب

المسرفین»^۲

«بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید همانا خداوند مسرفین را دوست نمی دارد».

البته در اینجا باید تذکر داده شود که هر زیادی اسراف نیست بلکه چه زیادت ها که موجب حفظ مال و شکل عالی تقدیر معیشت باشد.

اسحق بن عمار می گوید: خدمت امام کاظم علیه السلام عرض کردم: اگر مردی دارای ده پیراهن (قمیص) باشد آیا از اسراف شمرده می شود؟

حضرت فرمود: «لا ولكن ذلك ابغی لثیابه، ولكن السرف ان تلبس ثوب صونك فی المكان القذر»^۳ «نه، ولیکن آن برای دوام لباسهایش بهتر است، اما اسراف آن است که لباس خوب خود را در مکان غیر تمیز بپوشی» (یعنی هر لباسی برای وقتی و کاری مناسب است مثلاً هنگام بنائی نباید لباس فاخر پوشید).

۳- تبذیر:

یکی دیگر از مصارفی که به شدت تحریم شده است تبذیر می باشد. خداوند متعال می فرماید: «ان العبذیرین

۱- مکارم الاخلاق ص ۱۲۷

۲- سوره اعراف آیه ۳۱

۳- مکارم الاخلاق ص ۹۸

کاتوا اخوان الشیاطین»^۱ «همانا مبدترین برادران شیاطین می باشند».

تبذیر در اصل به معنی پاشیدن بذر است ولی به روش استعاره در معنی پراکنده ساختن مال بدون جهت به کار رفته است.

به هر حال تبذیر را بعضی بطور مطلق، همان اسراف دانسته اند و بعضی آن را اسراف خاص می دانند یعنی اسرافیه که همراه اتلاف مال باشد و هیچ غرض عقلانی بر آن مترتب نگردد. بنابراین هر کجا عنوان تبذیر صادق باشد عنوان اسراف نیز صادق است. در روایت نیز وارد شده است:

«ان التبذیر من الاسراف»^۲ «همانا تبذیر از اسراف است».

۴ - از مصارف حرام دیگر استعمال ظروف طلا و نقره و آلات لهو و لعب و استفاده از وسائل قمار است^۳ و همچنین تزیین به پوشیدن طلا و ابریشم خالص برای مرد حرام می باشد.

ب - مصارف مرجوح

۱ - مصرف انسان با وجود نیاز شدیدتر برادران مؤمن او مرجوح می باشد.

عن رسول الله صلی الله علیه وآله:

«ما آمن بالله من شیخ و اخوه جافع ولا

آمن بالله من اکتسی و اخوه عریان»^۴

«کسی که سیر شود و برادرش

گرسنه باشد به خداوند ایمان نیاورده است، و نیز کسی که پوشیده باشد و حال آنکه برادرش عریان است ایمان به خدا نیاورده است.

البته کراهت، در صورتی است که

جان مسلمانی در معرض تلف نباشد و گرنه واجب است و بطور کلی از امام صادق علیه السلام در باره حق مؤمن بر برادر مؤمن خود چنین وارد شده است:

«ان لا یستأثر علیه بما هو احوج الیه

منه»^۵

«اینکه به خود اختصاص ندهد

۱ - سوره بنی اسرائیل آیه ۲۷

۲ - بحار ج ۷۵ ص ۳۰۲

۳ - مگر اینکه در یک جهت حلال، از آنها استفاده شود.

۴ - مکارم الاخلاق ص ۱۳۴

۵ - جامع الاحادیث ج ۸ ص ۱۰۶۳

چیزی را که برادرش بدان محتاج تر از او است».

۲ - در روایات، مصرف بسیاری از اشیاء یا زیاده روی در آنها مکروه شمره شده است، که می توان علت کراهت آنها را وجود انواعی از مفاسد ضعیف در آنها دانست که به حد حرمت نرسیده است. برای آگاهی بیشتر باید به کتب مبسوط روایتی و فقهی مراجعه شود.

۳ - تفتیر^۱ که تقلیل و تضییق در مخارج می باشد (با وجود قدرت بر مصرف بیشتر) نیز از نظر اسلام مذموم است چنانکه در آیه شریفه عدم قنور به عنوان وصف برای عبادالرحمان آورده شده است:

«والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذلك قواماً»^۲.

«و کسانی که هرگاه انفاق و خرج نمایند اسراف نمی کنند و تنگدستی نمی ورزند بلکه خرج نمودن آنان معتدل و میانه است».

البته در صورتی که مقصود از انفاق در آیه، مطلق صرف مال باشد استدلال

نسبت به تمام مخارج صحیح است. چنانکه از روایتی که در ذیل آیه وارد شده است، می توان این معنی را استیناس نمود.

از ابی الحسن امام کاظم علیه السلام وارد شده است:

«القوام هو المعروف (علی الموسع قدرد و علی المقتر قدرد...) علی قدر عیاله و موثم التی می صلاح له و لهم و لا یكلف الله نفساً الا ما آتاها»^۳.

«قوام (اندازه ای که عقلاً مطلوب است) به عهده شخص دارا است به اندازه توانش و برنادر نیز به اندازه توانش، به اندازه افراد تحت تکفل او و هزینه آنان، بدان مقدار که صلاح برای شخص و برای عیالش می باشد. خداوند تکلیف نمی کند شخص را، مگر به اندازه توانی که بدو داده است»

۴ - یکی دیگر از مفاهیمی که در رابطه با محدودیت های مصرف مطرح می شود مسأله زهد است که اگر جنبه روایتی آن - عدم دلبستگی دنیا و مظاهر آن - را در نظر بگیریم می توان آن را با

۱ - نهی از تفتیر چون در معنی بسط در مصرف است می توان آن را در شمار دستورهای اثباتی ذکر نمود.

۲ - سوره فرقان آیه ۶۷

۳ - فروع کافی ج ۴ ص ۵۶ ح ۸.

نظر به انگیزه‌های مصرف، مورد بحث قرار داد و اگر به جنبه عملی آن نظر کنیم جزء محدودیتهای حقوقی مصرف قرار می‌گیرد. زیرا در حقیقت امر به زهد، تضییق دائره مصرف می‌باشد هر چند به دلیل استحباب زهد نمی‌توان به واسطه تضاد، حکم به کراهت مصارف خلاف زهد نمود. زیرا چه بسا اشیائی که جنبه اثباتی آن مستحب است ولی خلاف آن مکروه نمی‌باشد همین بیان در جانب کراهت نیز صحیح است.

جنبه روانی زهد

به هرحال زهدی که در حالات روحی انسان متجلی می‌شود، از عالی‌ترین صفات مؤمنین است که در همه حال و برای همه کس مطلوب می‌باشد. و کسی نمی‌تواند به درجات عالی کمال ارتقاء یابد مگر اینکه چنین روحیه‌ای در او بطور کامل پابرجا شده باشد.

برای تفسیر این زهد در روایات متعددی اشاره بدین آیه از قرآن کریم شده است.^۱

«لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتیکم»^۲

«برای آنکه تأسف نخورید بر آنچه از دست شما رفت و شاد نشوید به آنچه به دست شما رسید» و نیز در خطبه‌ای امیرالمؤمنین علی علیه السلام در صفت زهاد می‌فرماید:

«کانوا قوماً من اهل الدنیا ولیسوا من اهلها، فکانوا فیها کمن لیس منها عملوا فیها بما یبصرون، وبادروا فیها ما یحذرون، قلب ابدانهم بین ظهرانی اهل الآخرة، یرون اهل الدنیا بعظمت موت اجسادهم وهم اشد اَعْظاما لموت قلوب احبائهم»^۳

«گروهی از اهل دنیا می‌باشند، در حالی که از اهل دنیا نیستند، در دنیا به سر می‌برزند همچون کسی که از دنیا نیست، عمل می‌کنند در دنیا بدانچه می‌بینند و اقدام به اعمالی در دنیا

۱ - بحارج ۷۰ باب الزهد و درجاته

۲ - سورة حديد آية ۲۳

۳ - بحارج ۷۰ ص ۳۲۰

می نمایند که دنیا داران از آن می گریزند بدنهای آنان در میان اهل آخرت در گردش است، مردم دنیا را می بینند که بزرگ می شمارند مردن جسدهایشان را، در حالی که اینان مرگ دلهای دوستانشان را بزرگتر می شمردند.

جنبه عملی زهد:

جنبه عملی زهد که ناشی از جنبه روحی آن می باشد، بدان معنی است که انسان به دلائل خاص و تحت شرایط ویژه ای از بعضی مصارف و تمتعات دنیا چشم بپوشد، و گرنه بالأصل استفاده از نعمتهای الهی که بر انسان تحلیل شده است هیچگونه محدودیتی ندارد. بلکه به نوعی راجع است چنانکه در مباحث قبلی نیز گذشت.

همچنانکه در روایت نیز از امام صادق علیه السلام وارد شده است:

«ليس الزهد في الدنيا باضاعة المال ولا بتحريم الحلال، بل الزهد في الدنيا ان لا تكون بما في يدك اوثق منك بما في

يد الله عزوجل»^۱

«زهد در دنیا به ضایع نمودن مال و حرام نمودن حلال نیست، بلکه زهد در دنیا آن است که نسبت به آنچه در دستت می باشد مطمئن تر نباشی از آنچه نزد خداوند عزوجل است».

دلائل و شرائط ویژه ای که زهد عملی را ایجاب می کند به قرار زیر است:

۱ - چشم پوشی از مصرف بواسطه کمبود اشیاء مصرفی، تا زمینه برای استفاده دیگران موجود باشد. در اینگونه زهد، انسان برای خود محدودیت هائی در مصرف ایجاد می کند تا دیگران در رفاه و آسایش بیشتر باشند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در صفات انسان متقی می فرماید:

«نفسه منه في عناء والناس منه في راحة»^۲

«خود از خویش در رنج و مردم از او در راحتند».

بنابراین، اینگونه زهد در صورت وجود فراوانی و توسعه اقتصاد، معنی

۱ - بحارج ۷۰ ص ۳۱۰

۲ - نهج البلاغه، صبحی صالح ص ۳۰۶

ندارد و تنها در حالت کمبود و تنگنای اقتصادی متصور است.

در روایت وارد شده است وقتی که در مدینه سختی و تنگنای پیش آمد و قیمتها ترقی نمود امام صادق علیه السلام از کار گزارشان از موجودی گندم خود، سؤال فرمود، به حضرت عرض کرد آن مقدار موجود است که ماهها ما را کفایت می کند، در این موقع حضرت امر فرموده تا آنها را خارج کرده و بفروشد کار گزار که از این عمل حضرت تعجب کرده بود که در این هنگامه گرانی و سختی که همه به دنبال خرید بیشتر هستند امر به فروش می کند به حضرت عرض کرد: در مدینه گندم نیست! حضرت باز فرمود آن را بفروش آنگاه پس از فروختن حضرت فرمود:

«اشترع الناس يوماً بیوم»

«همراه مردم روز به روز خرید کن».

و نیز فرموده: «یا معتب اجعل قوت عیالی نصفاً شعیراً و نصفاً حنطة فان الله

یعلم انی و اجد ان اطعمهم الحنطة علی وجهها ولکنی احببت ان یرانی الله قد احسنت تقدیر المعیشة»^۱.

«ای معتب غذای عیال مرا نصف جو و نصف گندم قرار بده خداوند می داند که من توانائی دارم طعام آنان را از گندم قرار دهم به وجه مطلوب ولیکن دوست دارم خداوند ببیند مرا که که تقدیر معیشت و زندگانی را بر وجه نیکو بر گزار می کنم».

یا در روایت دیگری مشابه این روایت وارد شده است.

«فانا نکره ان ناکل جیداً و یا کل الناس ردیاً»^۲

«ما دوست نداریم خوب بخوریم در حالی که مردم (غذای) پست می خورند».

چنانکه از این روایت استفاده می شود، حضرت قبل از پدید آمدن سختی و گرانی دارای ذخیره بوده و خانواده حضرت از گندم استفاده مینمودند اما پس از پدید آمدن سختی حضرت ذخیره ها را در معرض فروش قرار داده و

۱ - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۲۱

۲ - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۲۱

نوع مصرف را نیز تغییر داده است.

و شاید رساترین روایت در اینجا احتجاج امام صادق علیه السلام بر سفیان ثوری صوفی باشد.

در فروع کافی از مسنده بن صدقه از اصحاب امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند:

«سفیان ثوری بر امام صادق علیه السلام وارد شد و مشاهده نمود که حضرت لباس سفید لطیفی به تن دارد، به حضرت عرض کرد:

این لباس، لباس تونیست، حضرت در جواب او فرمود: «اسمع منی و مع ما اقول لك فانه خير لك عاجلا و آجلا ان انت مت على السنة والحق ولم تمت على بدعة، ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان في زمان مقفر جذب فاما اذا اقبلت الدنيا فاحق اهلها بها ابرارها لافجارها و مؤمنوها لامنافقوها و مسلموها لا كفارها فما انكرت يا ثوري فوالله اني لمع ماترى ما اتى على مذعقت صباح ولا مساء ولله في مالي حق امرني ان اضمه موضعا الا وضعته»^۱.

«بشنو از من و فراگیر آنچه به تو

می‌گویم که برای حال و آینده تو بهتر است، اگر بر سنت و حق بمیری و بر بدعت جان نسنجاری، همانا رسول الله صلی الله علیه و آله در زمان کمبود و خشکسالی بود، اما هرگاه دنیا رو بیاورد سزاوارترین افراد در دنیا به (استفاده از نعمتهای) دنیا نیکان دنیا می‌باشند نه فساق آن، و مؤمنین آن نه منافقینش، و مسلمین آن نه کفارش».

پس ای ثوری آنچه خوب ندانستی به خدا قسم همانا من - با وجود آنچه تو می‌بینی - از آن وقت که به مرحله رشد رسیدم صبح و شبی بر من نیامد و برای خداوند در مال من حقی بود که امر فرموده بود در موضعی قرار دهم مگر آنکه قرار دادم».

۲ - زهد به واسطه قرار گرفتن فرد در

مقام رهبری و زمامداری اجتماع.

امیرالمؤمنین علیه السلام عاصم بن زیاد که در تزهّد و سخت‌گیری برخود، می‌خواست از حضرت پیروی کند چنین فرمود:

«ويحك اني لست كأنت انّ الله

تعالی فرض علی ائمه الحق ان یقذروا

انفسهم بضعفة الناس كيلا يتبع بالفقير
فقره»^۱

«وای بر تو همانا من همچون تو
نیستم، همانا خداوند فرض نموده است
بر امامان و رهبران حق آنکه زندگی
خود را در حد ضعفای از مردم تنظیم
نمایند تا فقر فقیر بر او گران نیاید».

و نیز در جای دیگر حضرت می فرماید:
«ان الله جعلني اما ما لخلقه فقري
على التقدير في نفسي ومطعمي ومشربي
وملبسي كضعفاء الناس كي يقتدي
الفقير بفقري ولا يظني الغني غناه».^۲

«همانا خداوند مرا امام خلقش قرار
داد و بدین جهت تنظیم امور زندگی و
خوردن و نوشیدن و پوشیدن را همچون
ضعفاء مردم بر من فرض نمود تا فقیر به
فقر من اقتداء کند و ثروت ثروتمند او را
به طغیان و ندارد».

۳- زهد عملی به عنوان وسیله ای
برای رسیدن به زهد روحی، زیرا هر
یک از دو جنبه زهد یکدیگر را یاری
داده و اثر متقابل برهم دارند. بدین

جهت گاه برای به دست آوردن زهد
روحی، انسان باید از بعض تمتعات
چشم پوشد.

علی علیه السلام در پاسخ کسی که
از جامعه کهنه و مندرشش سؤال کرده بود
می فرماید:

«بخشع له القلب وتذل به النفس و
يقتدي به المؤمنون»^۳

«به واسطه آن قلب خاشع گشته،
نفس رام شده و مؤمنین از آن پیروی
می کنند».

موارد دیگری از زهد عملی را نیز
می توان تصور نمود که باید در جای خود
مورد بحث قرار گیرد.

از مجموع آنچه در باره زهد و تقلیل
در مصرف بیان شد می توان دریافت که
اینچنین زهد برخلاف صرفه جوئی در
نظام سرمایه داری، یکی از عناصر موثر
در حفظ تعادل و رونق اقتصادی
می باشد، زیرا با وجود تولید و وفور
کالا، زمینه ای برای زهد عملی از نوع
اول (که بیشترین اثر اقتصادی را در

۱- اصول کافی ج ۱ ص ۴۱۱

۲- اصول کافی ج ۱ ص ۴۱۰

۳- نهج البلاغه صبحی الصالح ص ۴۸۶

جامعه دارا می باشد) باقی نمی ماند. بلکه در این حال، بسط در مصرف و استفاده از نعم الهی محبوب است، چنانکه در روایات گذشته دیدیم که امام صادق علیه السلام در هنگام توسعه و وفور نعمت خود، لباس خوب پوشیده بود، برای خانواده و افراد تحت تکفلش غذای بهتر تهیه می نمود، و بطور کلی فرمود در هنگام اقبال دنیا و وفور نعمت سزاوارترین مردم برای بهره مندی نیکان و متمین می باشد.

بنابراین در چنین حالتی تقاضا برای کالاها و خدمات ارائه شده وجود دارد و زمینه برای سرمایه گذاری بیشتر و گسترش تولید مهیا است، به ویژه اگر در اینجا توجه به شیوه توزیع و نظام مالیاتی و وجود انفاقات و وظائف اقتصادی دولت بکنیم، این مسأله روشن تر می شود، زیرا با وجود توزیع عادلانه و انفاقات و کمک های دولت علاوه بر انگیزه مصرف قدرت خرید نیز تضمین شده و محدودیت درآمدی افراد نیز مرتفع می گردد.

بنابراین در هنگام توسعه اقتصادی و وفور نعمت بالنسبه به نقش مصرف دو عامل، وضعیت مطلوب اقتصادی را

حفظ کرده و به جلو می برد:

- ۱ - عامل معنوی، که همان وجود انگیزه برای مصرف است.
- ۲ - عامل مادی، که قدرت خرید برای مصرف می باشد.

اما در عکس حالت فوق، که به هر علتی تولیدات تقلیل یافته و گرانی و تورم ناشی از کمبود کالا بر جامعه حاکم شده است مسأله زهد و چشم پوشی از مصرف برای تأمین دیگران به میان می آید و همانطور که در روایت دیدیم امام تا بدان حد در اینجا پیش می رود که موجودی ذخیره شخصی خود را نیز به بازار آورده، و در معرض فروش می گذارد و سپس خود همچون دیگران روز به روز غذای مورد احتیاج خود را تهیه می کند، آنهم مخلوطی از کالای فروخته شده و غیر آن که عادتاً در بازار فراوان تربوده است، این عمل امام علیه السلام در آن وضعیت کمبود و تنگنای اقتصادی از دو نظر می تواند در بهبود شرائط و اوضاع موثر باشد:

- ۱ - با تقلیل مصرف و به بازار آوردن ذخیره از فشار تورم ناشی از کمبود کالا کاسته می شود، و اگر همه بدین شیوه عمل کنند بهبود نسبی در وضع قیمت و

می توان با پس انداز فراهم آمده، سرمایه گذاری جدید نموده و مقدار تولید را بالا برد و اگر کمبود ناشی از نقصان سرمایه گذاری نیست، دست کم با پس انداز بیشتر می توان به محرومین کمک نمود، تا در این میان تمام کالاها توسط متمولین مصرف نشود.

بازار پدید می آید، زیرا از طرفی عرضه زیاد می شود و از طرف دیگر از مقدار تقاضا کاسته می گردد.

۲- با تقلیل در مصرف، مسلماً زمینه برای پس انداز بیشتر فراهم می شود، و در نتیجه اگر کمبود کالا ناشی از کمبود سرمایه گذاری باشد،

پایان



بقیه از صفحه ۱۴۴ (المسند)

تطویر و تسریع عملية التّفقه الذی يعتمد بالدرجة الاولى على صحة الاحاديث.

عدد المسانيد

و كمحاولة لاحصاء المسانيد و تسمية اصحابها اورد الحاجي خليفة صاحب كتاب كشف الظنون في باب الميم اسماء جملة من المسانيد التي عثر عليها اثناء تتبعه لكتب الحديث وذكر اسماء اصحابها، و كان كل ما جمعه ثمانى و خمسين مسندا.

و كتب اسماعيل باشا البغدادي بن محمد امين بن مير سليم المتوفى سنة ۱۳۳۹ في تذييله لكشف الظنون كتابا اسماء ايضاح المكنون، اورد فيه اسماء عشرة

مسانيد اخرى.

وذكر العلامة شيخنا السيد محمد صادق بحر العلوم تغمده الله برحمته اثنا عشر مسندا آخر مع ذكر اسماء مؤلفيها و تواريخ ولادتهم و وفياتهم. والشيخ آغا بزرگ الطهراني ذكر في كتابه الذريعة الى تصانيف الشيعة ج ۲۱ ص ۲۵ - ۲۸ اسماء احد و عشرين مسندا.

فكان مجموع ما احصوه هؤلاء من اسماء المسانيد و مؤلفيها هي احد و تسعون مسندا واليك ثبتا باسماء المؤلفات باسم «المسند» مرتبة حسب سني وفيات رواتها السندين، او مؤلفيها.

للبحث صلة



المسند

١

محمد رضا الحسيني الجلالى

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو على وزن اسم المفعول من
«اسند» فهو «مسند» ويكون اسماً للأداة
ايضاً فهو مسند - بضم الميم وكسرهما -
قال ابن منظور: وكل شيء اسندت
اليه شيئاً فهو مسند، وما يستند اليه
يسمى مسنداً ومسنداً وجمعه المساند.^٣
وذكر الفيومي مثله.^٤
وقال الزمخشري: ومن المجاز حديث

هوفى اللغة بمعنى الدهر تقول لا افعله
آخر المسند اى الى آخر الدهر وبمعنى: خط
حمير، تقول: رايت مكتوباً بالمسند كذا.^١
قال ابن منظور: المسند خط لحمير
مخالف لخطنا هذا، كانوا يكتبون به ايام
ملكهم فيما بينهم، قال ابو حاتم: هوفى
ايديهم - الى اليوم - باليمن.^٢

١ - اساس البلاغة، للزمخشري ص ٤٦١

٢ - لسان العرب ط دار لسان العرب بيروت ج ٢ ص ٢١٦

٣ - المصدر نفسه ج ٢ ص ٢١٥

٤ - المصباح المنير ج ١ ص ٣١١

مسند.^٥

واكثر ما يستعمل المسند فيما جاء

عن النبي صلى الله عليه وآله.^٧

قال السيد الجلالى: واما الكتاب المسمى بالمسند مضافا الى مؤلفه او شيخه الذى يروى عنه فليس بمجاز بل هو اسم مفعول من اسند الحديث اذا رفعه الى النبي صلى الله عليه وآله، او انه يسمى بالمسند باعتبار انه يستند اليه فى الحديث والاول اولى بالقصد، فهو - اذن - بمعنى الحديث المرفوع الى النبي صلى الله عليه وآله كما هو الملاحظ فى عادة المؤلفين لما اسموه بالمسند كمسند احمد مثلا...^٨

والنسبة الى (المسند) بهذا المعنى هو: المسندى.

وقد لقب به الامام العالم ابو جعفر عبدالله بن جعفر بن ايمان المسندى الجمعى، من اهل (بخارا).
وانما قيل له: (المسندى) لانه كان يطلب الاحاديث المسندة دون المقاطيع والمراسيل، يروى عن ابن عيينة وابى محمد بن عمار، وعنه البخارى وابو

والمناسبة فى هذا المجاز مع الحقيقة اللغوية هي: ان الحديث اذا كان مسندا - بالمصطلح الحديثى - فهو انما يستند اليه، اى يعتمد عليه ويعتبر دليلا، فهو بمعنى حديث مستند، هذا اذا كان بصيغة اسم الالة.

وان كان بصيغة اسم المفعول: فعنى مسند اى مرفوع بذكر سلسلة رجاله الى ان يصل الى قائله الاول، فلا يجاز فيه. ومعناه اصطلاحاً:

قال الازهرى: المسند من الحديث ما اتصل اسناده، حتى يسند الى النبي صلى الله عليه وآله والمرسل والمنقطع ما لم يتصل.^٦

وقال السيد الصدر: فهو - اى المسند - ان علمت سلسلته باجمعها، ولم يسقط منها احد من الرواة بان يكون كل واحد اخذه ممن هو فوقه، حتى وصل الى منتهاه: فسند.
ويقال له: الموصول والمتصل.

٥ - اساس البلاغة ص ٤٦١

٦ - لسان العرب ج ٢ ص ٢١٥

٧ - نهاية الدراية ص ٤٨ - ٤٩

٨ - مسند الحبرى للسيد محمد رضا الجلالى ص ٧ مخطوط

وقد تطلق كلمة المسند ويراد به الاسناد اى: نفس السند فيكون مصدرا كقولهم: مسند الشهاب ومسند الفردوس اى اسانيد احاديثها.^٩ واما الكتاب المسمى بالمسند. فيضاف الى مؤلفه كمنسند احمد بن حنبل.

او الى راويه كمنسند ابى حنيفة، الذى الفه بعض اصحابه.

بداية تأليف المسند

قال ابن حجر وهو يذكر اوائل المؤلفين: رأى بعض الأئمة ان يفرد حديث النبي صلى الله عليه وآله خاصة، وذلك على رأس المائتين، فصنف عبيد الله بن موسى العنسى الكوفى مسندا، وصنف مسدد بن مسرهد مسندا، وصنف اسد بن موسى مسندا وصنف نعيم بن حماد مسندا... ثم اقتنى الأئمة بعد ذلك اثرهم، فقل امام من الحفاظ الا وصنف حديثه على المسانيد كالامام احمد وابن راهويه وابن ابى شيبة وغيرهم من

زرعة و ابو حاتم الرازيان مات سنة (٢٩٩)٩، وله كتاب المسند.

و (المسند) بصيغة اسم الفاعل من (اسند) يطلق على المتناهى فى علم الحديث فى عصره او مصره وقد اطلق على جماعة منهم:

مسند بغداد: نصر بن احمد بن البطر بن الخطاب ت/٤٩٤ هـ.

مسند اصبهان: القاسم بن الفضيل الثقفى ابا عبد الله ت/٤٨٩ هـ.

مسند واسط: ابو الحسن على بن محمد بن الحسن بن حزقة الصيدانى ت/٤٠٩ هـ.

مسند خراسان: محمد بن اسحاق بن مهران الحافظ النيسابورى السراج ت/٣١٣ هـ.

مسند الشام: محمد بن احمد بن محمد الغسائى الحافظ الصيدانى ابن جميع ت/٤٠٢ هـ.

مسند الحجاز: عفيف الدين النشاوى.

مسند القاهرة: ابواسحاق التنومى صاحب المائة العشارية.

٩ - الانساب للسمعانى طبعة مرجليوث (ظهر/٥٣٠)

١٠ - تدريب الراوى ج ١ ص ٤٢

النبلاء. ١١

هذا ولكن شيخنا الصادق من آل
بحرالعلوم: يرى ان مسند ابي داود
سليمان بن الجارود المتوفى سنة ٢٠٤ هـ هو
اول المسانيد.

و ان من ذكرهم ابن حجر من
معاصريه تبعوه في تصنيف المسند. ١٢
وهذا ما يؤيده تاريخ وفياتهم ايضاً
فان اسد بن موسى الاموي مثلاً توفي
سنة ٢١٢ هـ وهو اول من صنف المسند
بمصر وعبيد الله بن موسى العيسى توفي
سنة ٢١٣ هـ.

ومسدد البصرى توفي سنة ٢٢٨ هـ
وكذا نعيم بن حماد الخزازى المصرى فقد
توفى سنة ٢٢٨ هـ ايضاً...

و اما فؤاد سزكين فهو يرى ان المسند
ظهر في اواخر القرن الثانى حيث يقول:
ظهرت مع اواخر القرن الثانى للهجرة
طريقة اخرى لترتيب الاحاديث وفق
اسماء صحابة الرسول صلى الله عليه وآله
في كتب يحمل الواحد منها اسم
(المسند). ١٣

عندالتتبع في كتب الحديث نجد ان
تسمية المجموعات الحديثية المسندة الى
الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله بطريق
احد الائمة عليه السلام بالمسند، كان
حاصلاً في زمن الامام الصادق
عليه السلام بل الباقر عليه السلام فيعود
ذلك الى اواسط القرن الثانى للهجرة او
اوائل القرن الثانى الهجرى - حيث ان
وفاة الامام الباقر عليه السلام كان
في/١١٤ هـ.

طريقة ترتيب المسند

كانت احاديث الرسول الاعظم
ترتب حسب الابواب عند بداية التدوين
وظهرت بذلك اصول ومصنفات حسب
طريقة الجمع...

و اما التصنيف على ترتيب المسانيد
فهى طريقة تختلف عما سبقها مما كانت
تصنف على الابواب والفصول.

قال الكتانى في حديثه عن الكتب
الحديثية:

و منها كتب ليست على الابواب

١١ - الرسالة المستطرفة ص ٧ وما بعدها

١٢ - السيد محمد صادق بحرالعلوم رحمه الله فى تقديمه لمسند على عليه السلام ص ١٤ - مخطوط -

١٣ - تاريخ التراث العربى المجلد الاول ج ١ ص ٢٢٧

ومن هذا الباب ما الفه كثير من
المحدثين حيث ذكروا في كل منها مارواه
احد الاعلام المتأخرين عن عهد الصحابة،
فجمع مارواه ذلك العلم بطريق مسند الى
النبي صلى الله عليه وآله كما الف للائمة
مسانيد وخاصة لائمة اهل البيت عليهم
السلام.

حجية احاديث المسانيد

قد اختلف العلماء في تقييم المسانيد
فالبعض اعتبر الروايات التي ترد في
المسانيد صحيحة يمكن التعويل عليها.
وآخرون على عدم صحة جميع
روايات المسانيد. ولهذا قدموا عليها كتب
الصحيح والسنن.

فقد قال العلامة الجزائري:

قد جرت عادة مصنفها (= اي
المسانيد) على ان يجمعوا^{١٤} في مسند كل
صحابي ما يقع لهم من حديثه صحيحا
كان او سقيا.

هذا وان الذي نذهب اليه ان الجهود
التي بذلت في تنظيم المسانيد لا تقل عما

ولكنها على المسانيد - جمع مسند -
وهي الكتب التي موضوعها جعل حديث
كل صحابي على حده صحيحا كان او
حسنا او ضعيفا، مرتين على حروف
المجاء في اسماء الصحابة، كما فعله غير
واحد.

وهو اسهل تناولا

او على القبائل، او السابقة
في الاسلام، او الشرافة النسبية، او غير
ذلك .

وقد يقتصر على احاديث صحابي
واحد، كمسند ابي بكر، او احاديث
جماعة منهم، كمسند الاربعة، او العشرة،
او طائفة مخصوصة جمعها وصف واحد
كمسند المقلين و مسند الصحابة الذين
نزلوا مصر.^{١٤}

وقال الكتاني: وقد يطلق المسند
عندهم على كتاب مرتب على الابواب
او الحروف، او الكلمات، لاعلى
الصحابة، لكون احاديثه مسندة و
مرفوعة، اسندت و رفعت الى النبي
صلى الله عليه وآله.^{١٥}

١٤ - الرسالة المستطرفة ص ٦٠ - ٦١

١٥ - نفس المصدر ص ٧٤

١٦ - توجيه النظر ص

وهذا ما سنعود للبحث عنه بصورة
مستوعبة عند البحث عن حجية روايات
مسند احمد بن حنبل انشاء الله.

فوائد المسانيد

ان كتب الحديث تعتبر المورد الثاني
لمعرفة احكام الاسلام بعد القرآن الكريم.
والمسانيد كاحد الموسوعات الكبيرة
التي تبين السنة النبوية تفيدنا في تفسير و
تفهم القرآن الكريم وبيان جزئيات
الاحكام التي ذكرها القرآن الكريم بصورة
كلية والترتيب الخاص الذي تتميز به
كتب المسانيد تسهل على الباحث الوقوف
على ما يروم الاطلاع عليه من سيرة
الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله و
سنته، او سيرة الصحابة الكرام
والتابعين.

نظرا لما عليه من الترتيب حسب
حروف الهجاء او السابقة في الاسلام
او القبائل او غير ذلك .
ثم ان الجهود التي بذلها مصنفوا
المسانيد في انتقاء الاحاديث الصحيحة
من بين ملايين الاحاديث قد ساهمت في
بقية درصفحة ١٣٨

بذل في تنظيم الصحاح وكتب السنن وكل قد
اتعب اصحابها انفسهم في انتقاء
الاحاديث الصحيحة وتدوينها في هذه
الموسوعات الحديثية، وهذا ما اشار اليه
شيخنا العلامة بحر العلوم (رحمه الله) بقوله:

و اوفى تلك المسانيد مسند احمد بن
حنبل، و في هذا المسند احاديث صحيحة
كثيرة لم تخرج في كتب السنة، وقال
احمد بن حنبل عن مسنده: هذا الكتاب
جمعه وانتقيته من اكثر من سبعمائة الف
حديث وخمسين الفا فما اختلف فيه من
حديث رسول الله صلى الله عليه وآله
فارجعوا اليه فان وجدتموه، والا فليس
بجدة. ١٧

ومن هذا يظهر ان هم المتقدمين لم
يكن مجرد تكديس الاحاديث وجمعها
في المسانيد فانهم لم يقدموا على هذه
الاعمال الشاقة الا لاحظه من التساهل
في تدوين الحديث وتداولها.
فقرروا تنقيح الاحاديث، وجمعها في
كتب المسانيد بعد تنقيحها وتخليصها من
الضعاف والموضوعات.

١٧ - العلامة المنفور له السيد محمد صادق بحر العلوم في تقديمه لمسند علي للسيد حسن ص ١٢ -



١٦٢

صدر حديثاً كتاب

مجمع الفائدة والبرهان

وهو أثر كبير في الفقه الاستدلالي، ألفه يراعة
عبري من أفذاذ الأمة، وعلم مفرد من جهابذتها،
وكبير من كبار فقهاء المذهب، مفخرة العلم،
حسنة الذهر، الفقيه المتبحر اللوذعي، المشتهر
بالمقدّس الأردبيلي - رضوان الله تعالى عليه..

مجمع الفائدة والبرهان

في

شرح أشارة الأئمة

الفقيه الميرزا محمد باقر

القمي

القمي

القمي

كتاب كريم قيم خالد في الفقه المستدل لم ير الذهر مثله، ترى في كلّ صحيفة إن
لم أقل «سطر» منه قاعدة علمية، أو نظرية صائبة، أو رأياً حقيقياً، أو قولاً سديداً، أو
فضلاً متديقاً، أو دعوى مدعومة بالبرهان، أو دليلاً قاطعاً، أو حجة بالغة، أو تحليلاً
علمياً، أو تحقيقاً دقيقاً، دون إسهاب مملّة أو إيجاز مخلّ.

فهو - والحقّ بغية الفقيه، وأمنية المجهّد، ورأسمال المستنيط، ودليل المفيد و
المستفيد، فان وردت منهلاً من مناهله الرويّة و اغترفت من نيره الصافي أو ارتشفت من
عذبه الشافي تجده غير آسن أصفى من المزن وأبلج لك صدق ما قلناه، واتضح لك الأمر
فوق ما سطرناه، وإن سبحت في أجواء بحره الطامي و تحضت غرامته أو اغتمست في
أمواجه تجده بجرّاً زاخراً متلاطمة أمواجه، جيّاشاً عبابه، فتأخذك الحيرة لما ترى فيه من
استقراء الأدلة و تحقيقها، و استقصاء النصوص و نقدها، و دقة نظر مصتفه الفذّ في
البحث و اضطلاعهم في التنقيب، و كثرة اطلاعهم على الأقوال، و معرفته بالرجال و درايته
للأخبار، و الاستنكافه عن سلوك طريق التعسف و التكلّف، و جهوده الجبارة في تحري
الحقيقة، و تفانيه في الحقّ.

خرج من الطبع غير واحد من أجزائه مع التحقيق و التصحيح بعناية جمع من
الأساتذة و ستصدر بقية الأجزاء متوالية إن شاء الله.



* صدوق پستی: ۱۹۸

بها ۱۰۰ ریال

* آدرس: قم حیابان شهداء کوی ملک صادقی

* تلفن: ۲۲۹۹۶