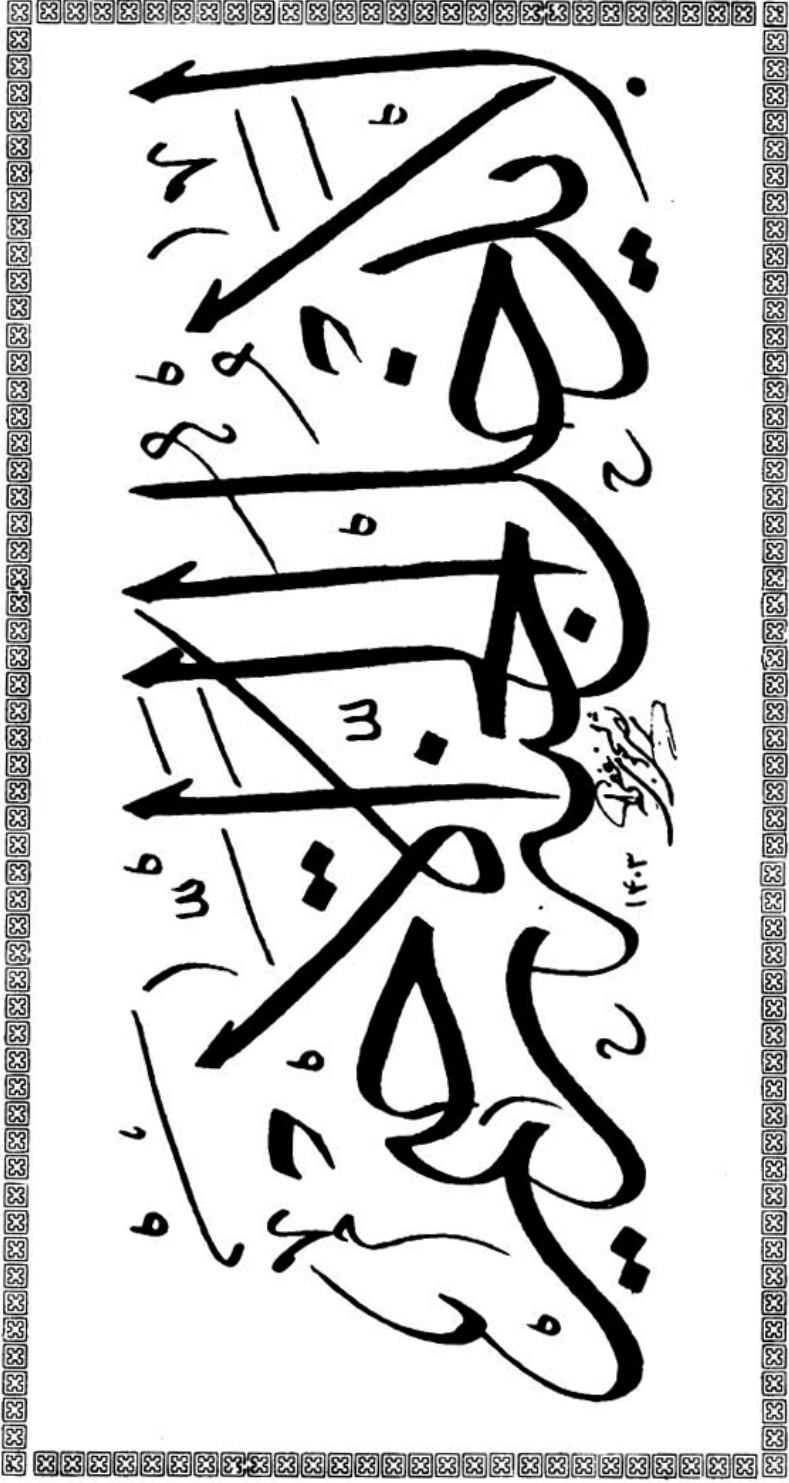


\* مطالب این شماره:

- ۱ - سرمقاله
- ۲ - سخنی با طلاب جوان و عزیز حوزه مقدسه علمیه
- ۳ - تفسیر سوره ملک (۲)
- ۴ - موقعیت عقل در منابع فقه و حقوق اسلامی
- ۵ - سیری اجمالی در تاریخ تدوین حدیث
- ۶ - تحلیلی پیرامون مسأله تعزیرات در اسلام
- ۷ - خمس در کتاب و سنت (۴)
- ۸ - در قانون اساسی (۴)
- ۹ - شهید مدرس
- ۱۰ - تئوری ارزش کار (۱)
- ۱۱ - تحلیلاتی نو درباره مجاز
- ۱۲ - المسند (۲)





بسم الله الرحمن الرحيم

### دو پیام مهم:

حضرت امام در روز ۴ شهریورماه ۱۳۶۳ که مقام محترم ریاست جمهوری و هیئت دولت پس از گرفتن رأی اعتماد از مجلس شورای اسلامی و به مناسبت هفته دولت به محضر رهبر انقلاب شرفیاب شده بودند مطالب مهمی به تفصیل ایراد فرمودند و در روز ۲ ذی حجه ۱۴۰۴، برابر ۷ شهریور ۱۳۶۳ به مناسبت کنگره عظیم و جهانی حج پیام بسیار مشروح و حاوی نکات دقیق و مهمی برای دنیای اسلام ارسال داشتند. در حقیقت بیانات اول رهبر انقلاب، خط مشی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نظامی داخل کشور و روابط دولت و مردم را دقیقاً مشخص فرموده و به لزوم مشارکت بیشتر مردم در تمام شئون و دوری از دولت‌سالاری اشاره فرمودند.

و در پیام دوم، خط مشی سیاست خارجی کشور و موقعیت نظام جمهوری اسلامی ایران در جهان و مساله مهم عبادی-سیاسی حج و لزوم توجه مسلمین جهان به مشکلات موجود و پیدا کردن راه‌حلهای مناسب و ده‌ها مساله و نکته دیگر را بیان فرمودند.

این دو پیام، در فاصله کوتاه زمانی، وقتی صادر شد که مجله نورعلم آماده انتشار بود، گذشتن از کنار آنها بدون توجه سخت نامناسب و برای بحث و گفتگو در اطراف آنها فرصت مناسبی نبود. با این اشاره وعده می‌کنیم در شماره‌های آینده تحلیلی از نکات جالب و مهم این دو پیام را داشته باشیم. ان شاء الله

هیئت تحریریه

از رهنمودهای امام امت در دیدار  
باریاست محترم جمهوری و هیئت دولت

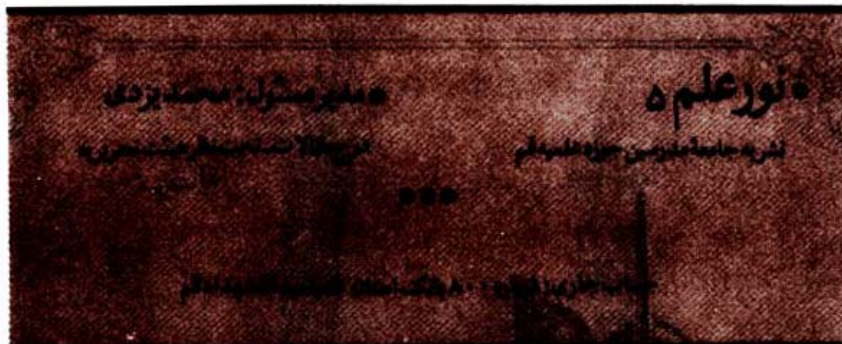
\* ما باید دنبال این معنا باشیم که مردم را نگهداریم، بدون پشتیبانی مردم نمی‌شود کار کرد، البته پشتیبانی به این نیست که مردم الله اکبر بگویند این پشتیبانی نیست پشتیبانی این است که همکاری کنند.

\*\*\*

\* ما مردم را لازم داریم، یعنی جمهوری اسلامی تا آخر مردم را می‌خواهد، این مردمنده که این جمهوری را به اینجا رساندند و این مردم هستند که باید این جمهوری را راه ببرند تا آخر و این شما آقایان (وزرا) هستید که در وزارتخانه‌هایتان و در اداراتتان می‌توانید مردم را راضی نگهدارید.

\*\*\*

\* در کالاهائی که می‌خواهند از خارج بیارند مردم را آزاد بگذارند آنقدر که می‌توانند هم خود دولت بیاورد هم مردم، لیکن دولت نظارت کند در اینکه یک کالاهائی که برخلاف مصلحت جمهوری اسلامی و برخلاف شرع است آنرا نیارند.



شهریور ۱۳۶۳ \* ذی‌عده ۱۴۰۴ \* سپتامبر ۱۹۸۴

### \* مطالب این شماره:

- ۱- سرمقاله ..... مدیر مسئول ۲
- ۲- سخنی با طلاب جوان و عزیز حوزه مقدسه علمیه ..... مرتضی نجویی ۴
- ۳- تفسیر سوره ملک (۲) ..... استاد شهید مرتضی مطهری ۱۱
- ۴- موقعیت عقل در منابع فقه و حقوق اسلامی... دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ۲۴
- ۵- سیری اجمالی در تاریخ تدوین حدیث ..... رضا استادی ۴۶
- ۶- تحلیلی پیرامون مسأله تعزیرات در اسلام ..... ناصر مکارم شیرازی ۶۳
- خمس در کتاب و سنت (۴) ..... علی احمدی میانجی ۷
- ۸- در قانون اساسی (۴) ..... محمد یزدی ۸۴
- ۹- شهید مدرس ..... ۹۵

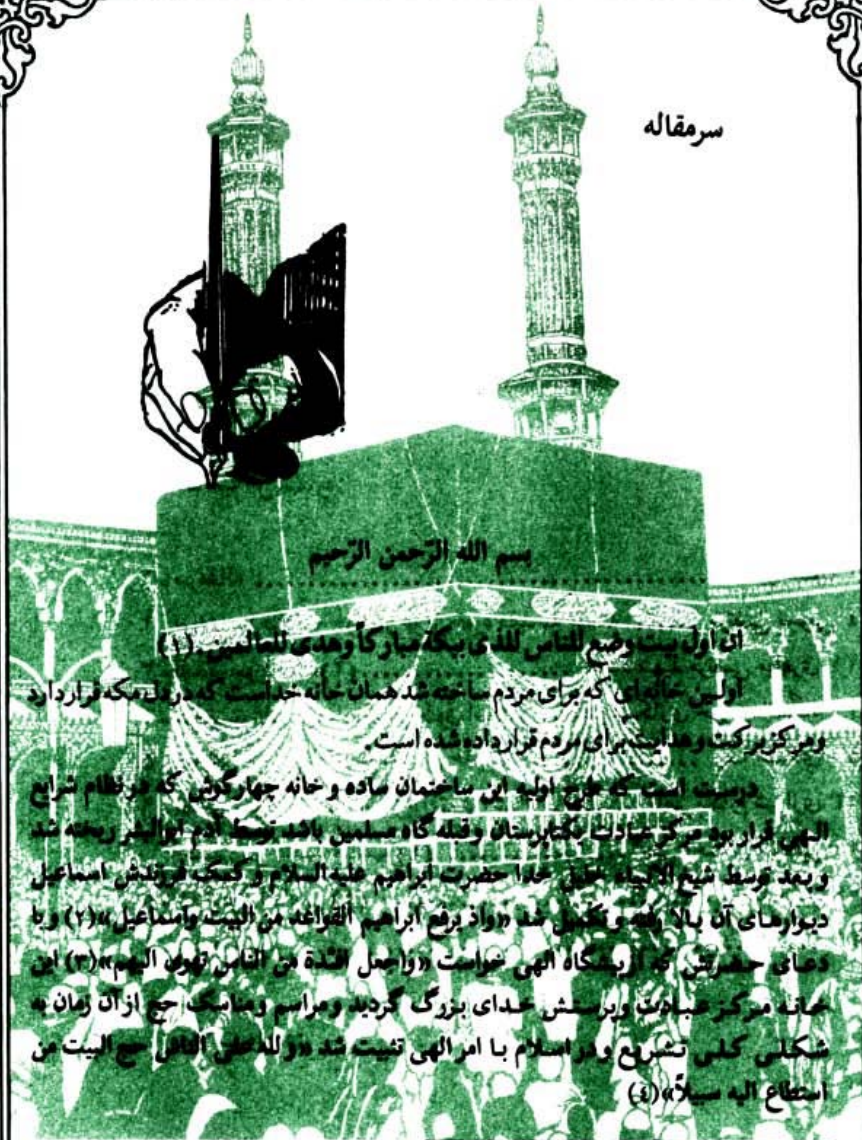
### مقالات وارده:

- ۱- تئوری ارزش کار (۱) ..... غلامرضا مصباحی ۱۰۲
- ۲- تحلیلاتی نو درباره مجاز ..... سید حسین مدرسی طباطبائی ۱۲۱
- ۳- المسند (۲) ..... محمد جواد الحسینی الجلالی ۱۳۴

صندوق پستی: ۱۹۸  
شماره تلفن: ۳۳۹۹۶

تاسیس شده:  
جدیدان شهید آو کوی ملک صادقی

سرمقاله



آنکه اول بیت وضع الناس للذي يكثر ما ركازاً وهدى للعالمين (۱)  
اولین خانه این که برای مردم ساخته شد همان خانه خداست که در آن مکان قرار دارد  
وهرگز برکت و هدایت برای مردم قرار داده شده است.  
درست است که چون اولیة این ساختمان ساده و خانه چهارگوش که در نظام شراب  
الهی قرار بود هرگز بنا نشد تا کتابستان و قلعه گاه مسلمان باشد توسط آدم بواسطه ربهت شد  
و بعد توسط شیخ المجدد خلیف خدا حضرت ابراهیم علیه السلام و تحت فرزندش اسماعیل  
دیوارهای آن بالا رفت و تکمیل شد «و اذ رفع ابراهیم القواعد من البيت واسماعيل (۲) و با  
دعای حضرتش که از پیشگاه الهی خواست «واجعل القعدة من التامین تهنون الهم» (۳) این  
مکانه مرکز عبادت و پرستش خدای بزرگ گردید و مراسم و مناسک حج از آن زمان به  
شکلی کلی تشریح و در اسلام با امر الهی تثبیت شد «والله اعلم الناس بحج البيت من  
استطاع اليه سبيلاً» (۴)

- (۱) آل عمران / ۹۶
- (۲) بقره / ۱۲۷
- (۳) ابراهیم / ۳۷
- (۴) آل عمران / ۹۷



و پیامبر اسلام برای مشخص کردن شکل نهائی این مراسم و پاک کردن آنها از آلودگی‌هایی که در طول تاریخ به دست مشرکین پیش آمده بود به دستور الهی از مردم دعوت نمود و خود در عمل این مراسم را نشان داد. «واذن فی الناس بالحدیج بأتوک رجلاً وعلی کل ضامریأتین من کل فج عمیق لیشهدوا منافع لهم...» (۱)

و در پایان آن سفر تاریخی پس از آنکه مناسک حج را تعلیم داد مسأله ولایت و تکمیل دین را هم در محل غدیر خم با معرفی علی علیه السلام از ناحیه خداوند به امامت مشخص نمود.

این بابگاه بزرگ و وحید که هر سال شاهد برگزاری بزرگترین و پرشکوه‌ترین کنگره جهانی اسلامی است و مسلمانان را با منافع و آیات فراوانی آشنا می‌سازد و ضمن پرستش و اطاعت خداوند یکتا و انجام مناسک با بستن احرام و دور کردن همه علائم و نشانه‌های شخصیتها و اثراتهای ساختگی و غیرالهی که در گذشته و دور از هر نوع آرایش و نماز در مقام ابراهیم یعنی بن صفا و مره و تقصیر و احرام حج و طواف در عرفات و مشرف و رمی جمرات و حج و طواف است... که هر یک یادآور و گویای یک دنیا است و در هر یک از این مناسک، پیش از همه اطلاع و شناسائی نسبت به آنچه در جهان اسلام بر سر آمده است ضروری است و به فکر راه حل آینده و مسلمانان را در فکر متوجه و آگاه سازد و به طاعت دیگری می‌باید.

بنابراین منظور که می‌دانیم امتکبار جهانی یا نقشه جدائی دین از سیاست و روحانیت از دین اسلام را در مسأله حج نیز تکرار نموده و با هر نقشه و تزویر جدیدی که حرکت می‌کند، مسلمانان را آگاه و آزرده و در جهان اسلام کرده و آیه کرده و تا حدی که به یک کشور اسلامی و اسلامی (یعنی که مردم آن از این حرکت سیاهستند) آتش سوزانند و کفار و مشرکین در میان اسلام و مسلمانان دشمنی شناخته شده در قرآن (۲) و تاریخ زمین ایجاد و ترویج می‌کنند و میدان تنگین کعبه را با امضاء کردند.

بنابراین اسلامی در ایران و نظام جمهوری اسلامی ایران بیش از هر چیز به این مسأله مربوط است که مسلمانان باید خود را باز یابند، روی پای خود بایستند و خود نگه کنند و مسلمانان جهان با داشتن سرزمینهای پهناور سرزمینهای گداز زیرین و روی زمین و قدرتهای علمی و فنی دلیلی ندارد که بیگانگان برای آنها نقشه بکشند و زندگیشان را اداره کنند. دلیلی ندارد که مقدس‌ترین نقاط متعلق به مسلمانان چون مکه و مدینه و همچنین قبله

بقیه در صفحه ۱۲۳

(۱) حج / ۲۷

(۲) ان اشد الناس للذین آمنوا الیهود ...

مَرَحَبًا بِشِعَارِ الصَّالِحِينَ

## سخنى با طلاب جوان و عزيز حوزه مقدسه علميه

بسم الله الرحمن الرحيم

تلاش اعجاب انگيز و تحسين آميز لشكر اسلام در عمليات افتخار آفرين و ظفر مندانه خيبر، جزائر مجنون را از سلطه بعث كافر آزاد نمود و اكنون شريان حياتى و گلوى ناپاك دشمن پليد و ستمگر در پنجه قوى لشكر اسلام است.

اما اينهمه عزت و شرف خونبهاى شهادت مظلومانه شهيدانى گرانقدر است كه طليعه و جلودار آنان روحانيت عزيز بوده است. و به راستى كه حق است كلام رسول مُصَدِّقِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؛

«أَغْرُوا نُوْرِيْنا اَبْنائِكُمْ قَعْدًا»<sup>۱</sup>.

از رسانه هاى خبرى كشور شنيديد كه طبق آمار در جبهه هاى جنگ تحميلي ۷۰۰ نفر روحانى به فيض و شرف شهادت نائل گشته اند. هيچ مى دانيد كه شهادت يك روحانى چه گران است و چقدر زحمت تدريس

(۱) وسائل الشيعة باب وجوب الجهاد حديث ۱۶



و تعلیم و تربیت و طول زمان و عنایات معنوی و مجاهده می خواهد که مثل اوئی دوباره تربیت شود؟ و سعی بسیار بیاید پدر پیر فلک را، تا دگر مثل بعضی از آنها را مادر گیتی از نو بزاید. بلی در این جنگ ۷۰۰ شهید از روحانیت متعهد و گرانقدر تقدیم اسلام عزیز و امام بزرگوار و امت مسلمان شده است.

مأذنه های ارشاد و شمعهای هدایت و مرزبانان حریم ولایت که دیروز صحن مدارس و مساجد را از نور خود روشن و از خون خود لاله گون می ساختند اکنون هم در سنگرهای پیکار اسلام و کفر به خاک و خون نشسته اند. مداد عالمی که افضل از دم شهید است، که او شهید ساز و شهید پرداز است، خود به خون شهادت نشسته و پیام جمع بین الحسنین را به امت خود می رساند. با قلم و عمل خود زنده و با شهادت خود به فیض حضور حضرت محبوب رسیده است.

و اکنون سخنی با شما طلاب جوان و عزیزانی که تازه پا به حوزه علمیه می گذارید دارم، چرا در روحانیت

بیش از سایر طبقات معنویت، قداست، احساس مسؤولیت و تعهد مشهود است؟. چرا اینان اینقدر در تحمل مصاعب و مصائب استوار و پابرجا و سخیها و مشقتها حوزه و ایام تحصیل را صابرانه متحمل و خرسندند و در جبهه های جنگ هم اینهمه فداکاری، و ایثار و استشهاد را هدیه ساحت مقدس اسلام می نمایند؟، این فضائل و مکارم اخلاقی از کجا سرچشمه می گیرد؟ بلی همانا از بی تعلقی و وارستگی از علائق دنیوی و زهد از زخارف دنیائی و توجه به حق و رضای او. هر تعلق و علاقه دنیائی قید و بندی است بر آدمی، قید و بندهای سنگین کجا می گذارد در بندی مقید و بسته به پای خیزد.

حجاب دوستی دنیا و مال و منال و جاه و مقام، دل آدمی را به زنگار می گیرد.

هزار صفحه کتاب می داند اما دریافت نفسی و فیض قدسی ندارد.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «حَرَامٌ عَلَيَّ قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ خِلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَقَ فِي الدُّنْيَا»<sup>۱</sup> حرام است بر دل‌های

(۱) اصول کافی ج ۲ باب ذم الدنيا و الزهد فيها حدیث ۲.

مباد کسی را که در عالم درس و بحث و سیر و سلوک روحانی خود (چه در حوزه و چه در خارج حوزه) توجّهی به زخارف دنیائی و دل‌بستگی به جاه و مقام و تهیّه زندگی تجملی پیدا کند که همه قداسات و عنایات معنوی رخت بر می‌بندد، آدمی بافضل و علم، فاقد معنویتی درونی می‌گردد، عقل دارد ولی قلب ندارد، برهانها و استدلالها را اقامه می‌کند اما فیض قدسی درونی ندارد، در تاریکیها با مفاهیم ذهنی خود حماسه‌ها می‌سراید اما نقل حماسه آنان که در نور غرقند.

ببینید، یکی همه چیز از شهید می‌داند و می‌گوید و می‌سراید، اما سوزی درونی ندارد و یکی زبان در کام است و دل در آتش و سوز، به شهید و نامش و مزارش که می‌نگرد گوئی در التهابی جان و جگر سوز آب می‌شود. یکی مصائب ابی عبدالله علیه السلام را می‌شنود و تکانی نمی‌خورد و یکی چون نام حسین می‌شنود سراپا اشک و آه و آتش می‌گردد. اینها دریافتهای نفسی

شما که شیرینی و حلاوت ایمان را بچشد مگر آنگاه که از دنیا زهد داشته باشد.

قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَالَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ عَلَامَةَ الْكَرَاهِيَةِ فِي ثَوَابِ الْآخِرَةِ زُهْدُهُ فِي عَاجِلِ زَهْرَةِ الدُّنْيَا»<sup>۱</sup>.

امام صادق علیه السلام فرمودند که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: همانا نشان آنکس که رغبت به ثواب آخرت دارد آنست که در جلوه نقدینه دنیا زهد ورزد.

ای خوشا بر طلابی که از محیط استضعاف و خانواده‌های فقیر بر می‌خیزند که همانا آن مصائب و مصائب چه عنایات و الطاف خفیه الهیه و برای آنان به همراه دارد. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمَصَائِبُ مَنَعٌ مِنَ اللَّهِ وَالْفَقْرُ مَخْرُوقٌ عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۲</sup>.

محبت به مال و منال دنیا حلاوت مناجات با خداوند را از آدمی می‌گیرد، انوار قدسیه و فیوضات الهیه با تجملات و تمایلات دنیائی سرسازش ندارد،

(۱) همان آدرس حدیث ۶.

(۲) شرح اصول کافی مازندرانی ج ۹ ص ۲۰۹.

و سوزهای درونی و فیضهای قدسی است که آدمی را فرا می گیرد و با حجاب و تجمل و دل بستگی و فریفتگی هرگز نمی سازد.

در جمهوری اسلامی خانواده ای با خانه ای به مساحت ۲۷ متر مربع سه شهید داده است و چه خانواده های مُثرف و پرتجمل که اخبار جنگی ما را از رادیوهای خارجی می شنوند و می فهمند و گوئی که در این مردم و مملکت نیستند و عجیبی نیست که غرق در شهوات و خواهشهای نفسی خودند و امیرالمؤمنین علیه الصلاة والسلام می فرماید: «الْمَالُ مَادَّةُ الشَّهَوَاتِ»<sup>۱</sup> از زیادتی مال و تجملات دنیائی چنان آنان را قساوت قلب فرا گرفته که معلوم نیست کسی به خود آیند و شاید هرگز نیایند.

امیرالمؤمنین صلوات الله وسلامه علیه فرمود: «إِنَّ كَثْرَةَ الْمَالِ مَفْسَدَةٌ لِلدِّينِ مَفْسَدَةٌ لِلْقُلُوبِ وَإِنَّ كَثْرَةَ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ مَصْلَحَةٌ لِلدِّينِ سَبَّبَ إِلَى

### الْحَيَّة»<sup>۲</sup>

امیرالمؤمنین فرمود: همانا زیادتی مال مایه تباهی دین و قساوت دلهاست و زیادتی علم و عمل به آن مایه اصلاح دین و رسیدن به بهشت است، تا آدمی اطمینان به دین و دانش خود نداشته باشد که مال و منال دنیا او را به غرور نمی کشد مباد که هرگز گرد زخارف دنیوی گردد که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«زَخَارِفُ الدُّنْيَا تُفْسِدُ الْعُقُولَ الضَّعِيفَةَ»<sup>۳</sup> زخارف و زینت های دنیا عقل های ضعیف را به تباهی می کشد. خلجانات هوسی گاه انسان را به گمراهی کشیده و به غرور نفسی می اندازد، خیال می کند معنویات و نورانیّت خود را با تجملات زندگی و جاه و جلال می تواند حفظ کند، غافل از آنکه این هنر از امامی معصوم یا صاحب نفس قدسیّه عالیّه ای بر می آید، امام صادق علیه السلام فرمود: «مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ مَاءٍ الْبَخِيرِ كَثَمًا شَرِبَ مِنْهُ

(۱) سفینه البحار ج ۲ ص ۳۲۷

(۲) دارالسلام نوری ج ۲ باب موجبات قساوة القلب وتحف العقول

(۳) غررالحکم آمدی حرف الزای

الْعَظْشَانُ إِزْدَادَ عَظْشًا حَتَّى تَقْتَلَهُ»<sup>۱</sup> مثل دنیا چون آب دریاست هر قدر تشنه از او بیاشامد تشنه تر گردد تا او را به هلاکت کشد.

سُبْحَانَ اللَّهِ که دل و قلب انسانی چقدر لطیف و زود اثر پذیر است!! به کوچکترین تماسی گردوغبار می گیرد، هوای گرفتگی به دنیا و وابستگی به زخارف آن خود در درون آدمی می جوشد، اگر یاری و مددی هم از خارج بگیرد هر پیلتنی را به زودی از پای می اندازد.

معاشرت و نشست و برخاست با آنان که فریفته و تشنه دنیاوند آدمی را هم فریفته و دل بسته می کند.

در روایات ائمه طاهرين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين مجالست با اغنیاء و ثروتمندان و مرده دلان هم مذموم و مطرود است. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ثَلَاثَةٌ مُجَالَسَتُهُمْ

تُمِيتُ الْقَلْبَ مُجَالَسَةُ الْأَنْدَالِ وَالْخَدِيثُ مَعَ النَّسَاءِ وَمُجَالَسَةُ الْأَغْنِيَاءِ.»<sup>۲</sup>

سه گروهند که همنشینی آنان قلب و دل را می میراند همنشینی با پستها و ناصالحان و مجلسهای همزبانی با زنان و همنشینی و معاشرت با ثروتمندان و عجیبی نیست چه فکر و ذکر آنان معمولاً متوجه مال و منال و ثروت اندوزی و تجملات ظاهری است و آنان را از معارف الهی و فضل و علم و دانش دینی خبری نیست تا از آن گفتگوئی کنند و چه زیباست شعر شیخ شهید بزرگوار:

سُئِلْنَا بِكَيْسَبِ الْعِلْمِ عَنْ ظَلَبِ الْفِنْيِ  
كَمَا سُئِلُوا عَنْ مَطَلَبِ الْعِلْمِ بِالْوَفْرِ  
فَصَارَ لَهُمْ حَظٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالْفِنْيِ  
وَ صَارَ لَنَا حَظٌ مِنَ الْعِلْمِ وَالْفَقْرِ<sup>۳</sup>

محدث نوری قدس الله تعالی نفسه در جلد دوم دارالسلام در موجبات قساوت قلب از شیخ اجل ابوالفتح کراچکی نقل می فرماید: که پیغمبر

(۱) شرح اصول کافی مازندرانی ج ۸ ص ۳۸۰

(۲) خصال صدوق باب الثلاثة حدیث ۲۰، بحارالانوار ج ۷۴/۱۹۱

(۳) چنین بنظر می آید که شعر از شهید اول باشد اما اکنون چون مجال تحقیقی نبود جازم نیستم. در کتاب اعیان الشیعة در ترجمه السید علی الامین تخمسی از او این دو شعر را نقل می کند و آنرا منسوب به شهید می داند بدون تعیین.

اکرم صلی الله علیه وآله فرمود: پنج چیز موجب قساوت قلب است، پنجمین «همنشینی و جلوس با مردگان» گفتند: مردگان کیانند یا رسول الله؟ «قَالَ: كُلُّ عَبْدٍ مُتْرَفٍ فَهُوَ مَيِّتٌ وَ كُلُّ مَنْ لَا يَعْمَلُ لِآخِرَتِهِ فَهُوَ مَيِّتٌ» فرمود: هر بنده ثروتمند فریفته به مال و تجملات، مرده است و هر آنکس که برای آخرت عمل نکند چونان مرده است. عجباً که نه تنها معاشرت بلکه نگاه به بخیلان زراندوز و مال دوستی که به حق مال و وظایف آن قیام نمی کنند، موجب قساوت قلب است.

دارالسلام محدث نوری از بحار از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می فرماید: «التَّطَرُّفُ إِلَى الْبَخِيلِ يَفْسِدُ الْقَلْبَ»<sup>۱</sup> نگاه و نظرافکندن به بخیل موجب قساوت قلب است.

معاشرت با اشراف مال اندوز و کاخ نشینان نه تنها سیاهی دل و مردگی قلب می آورد بلکه اصولاً در طرز تفکر و بینش فکری انسانی تأثیر می کند. آیا تا کنون متوجه شده اید که خوی کاخ نشینی در فکر و توجه و رجوع به منابع

علمی و پیدا کردن ظواهر ادله چه نحوی در برداشت یک محقق مؤثر است چه بسا که خوی توسعه زندگی و گرایش به رفاه و آسایش، ظواهر ادله را در نظر انسانی طوری جلوه می دهد که برخلاف نظر محقق مستضعف و رنج برده و محنت کشیده در می آید. ندیدید که در رژیم سابق چطور بعضی از پژوهشگران ظهور دلیلی را در مطلبی می دید که با خوی و خواسته اشراف و مستکبرین و زراندوزان و زمامداران، جور می آمد، شاید هم در این نظر تعمّدی نداشت اما دانشمند مستضعف و معاشر با فقراء و طبقه سوم طور دیگری از دلیل برداشت می کرد. باری دانشجوی جوان عزیز و طلبه روحانی اگر خود را گرفتار مصاعب و مصائب و فقر و ضیق معاش دید آنرا شعار صالحین و لطفی خقی و عنایتی ربّانی از خداوند برخوردارند که تا این سختیها نباشد او آبدیده و سخت و پولادین و پایدار و پاینده تر نگردد.

امام صادق علیه السلام فرمود:

«فِي مُنَاجَاةِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا مُوسَى إِذَا رَأَيْتَ الْفَقْرَ مُقْبِلًا فَقُلْ مَرْحَبًا

بِشِعَارِ الصَّالِحِينَ وَإِذَا زَأَيْتَ الْغِنَى مُقْبِلًا  
فَقُلْ ذَنْبٌ عَجَلْتُ عُفُوتُهُ»<sup>۱</sup>

خداوند متعال می فرماید: ای موسی  
هرگاه فقر را روبه خودت دیدی پس  
بگو خوشا به شعار صالحان و پاکان و  
هرگاه ثروت و مال را به خودت متوجه

دیدی بگو گناهی بوده است که جزا و  
عقوبتش زودتر و در این دنیا رسیده  
است.

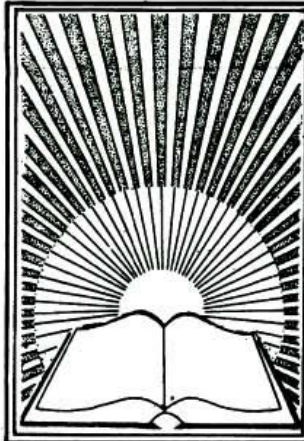
وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ.  
باختران - مرتضی الحسینی النجومی



### 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.





# تفسیر سوره ملک

۲

شهید آیت الله مرتضی مطهری

بسم الله الرحمن الرحيم

نظر کرده و به طور کلی مسأله خلقت را اعم از آسمان و زمین و ما بین زمین و آسمان مطرح می کند و می فرماید:

«ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطورم ارجع البصر کر تین ینقلب الیک البصر خاسئاً وهو حسیر».

یکی از مسائل مهم و بلکه از مهمترین مسائل برای فکر بشر، همین مسأله خلقت و نظام خلقت است. وقتی که انسان چشم به این دنیای گشاید تدریجاً دارای یک درجه از تفکر می شود (مگر اینکه انسانی باشد که شعورش در افق حیوانات باشد) و قهراً این سؤال برای هر انسان متفکری پیدا می شود که به قول حافظ: این سقف

«الذی خلق سبع سموات طباقاً».

این آیه که سومین آیه این سوره است، توصیف دیگری از خداوند متعال است.

در آیه دوم فرمود: خدا است که مرگ و زندگی را آفریده است، به آن غرض و مقصدی که بیان گردید.

و در این آیه، اشاره ای به کل عالم خلقت و طبیعت می کند و می فرماید: آن خدائی که ملک و اقتدار در دست قدرت او و زمام امور به دست او است همان است که هفت آسمان را آفریده که اینها طباق هستند یعنی بعضی مطابق بعض دیگر و طبقه به طبقه هستند.

سپس از مطرح کردن خصوصیت خلقت طبقات هفتگانه آسمانها صرف

ساده بسیار نقش دار چیست؟ این زمین چیست؟ چرا شب می آید، روز می آید، بهار می آید، تابستان می آید، پائیز می آید، زمستان می آید، باز دو مرتبه همان جریان تکرار می شود؟ در زمستان گیاهان می میرند، در بهاران دوباره زنده می شود، در تابستان تقریباً به حد کمالشان می رسند، باز دو باره فصل پژمردگی و افسردگی در پائیز می رسد، در زمستان می میرند، باز سال آینده دو مرتبه همین نظام تکرار می شود.

این حرکتی که در ستارگان بالای سر ما هست، چیست؟ خود این ستارگان چی هستند؟ به تعبیر خود قرآن این چراغهایی که در بالای سر ما آویخته شده است چیست؟ بعد انسان به کارهای این اشیاء دقت می کند و حساب می کند که مثلاً ماه برای چیست؟ چه اثری روی اشیاء دارد؟ و اصلاً اثری دارد یا نه؟ آیا اگر یکی از اینها را از این نظام بردارند، باقی دیگری می توانند مثل سابق سر جایشان کار بکنند؟ یا یک نظام به هم وابسته و به هم پیوسته ای است که وجود هر چیزی در جای خودش لازم و ضروری است؟ آیا عالم وجود دارد، یک هدفی راتعقیب می کند؟ و آیا اینها مقصدی دارند

یا نه؟.

اینها سؤالاتی است که قهراً برای هر کس پیدامی شود.  
به قول نزاری:

مگر می کرد درویشی نگاهی  
بدین دریای پر دُر الهی  
کواکب دید آن شمع شب افروز  
که شب از روی ایشان گشته چون روز  
تو گوئی اختران استاده اندی  
زبان باخاکیان بگشاده اندی  
که هان ای خاکیان بیدار باشید  
در این درگه بسی هشیار باشید

\*\*\*

چه می خواهند از این محمل کشیدن  
چه می جویند از این منزل بریدن  
در این محرابگه معبودشان کیست  
از این آمدن مقصودشان چیست؟  
آیا اینها تنها حرکات بیهوده و لغوی  
است و یا معنی و رازی دارد؟ آن راز و  
معنی را باید کشف کرد.  
اصل حرف قرآن و انبیاء این است  
که شما باید به این راز برسید.  
اگر صرفاً حرکت کردن باشد که  
مثلاً منظومه های کیهانی بروند و  
برگردند و هیچ مقصد و هدفی نداشته  
باشند، این کاری است پوچ و باطل.



اگر شما به کارخانه ای وارد شوید، در آنجا هزاران دستگاه کوچک و بزرگ می بینید که همه در حرکتند، چرخها، نوارها، انواع میله ها و انواع موتورها و... حال اگر یک دستگاه را به تنهایی نگاه کنید می بینید یک نواری دارد بین چرخها می چرخد، می آید به نقطه اول و باز می چرخد و برمی گردد، باز می رود و برمی گردد. انسان این را که به تنهایی می بیند می گوید چه کار بیهوده ای؟ چرا باز بر می گردد و می رود سر جای اول؟ ولی وقتی که این را در مجموع حساب بکنند که همه اینها جزء دستگاهی هستند که یک هدف کلی را، هدفی را که به همه اینها مربوط می شود و به هیچکدام هم به تنهایی مربوط نیست تعقیب می کنند. آن وقت قهرا این حرکت هم معنی خاصی پیدا می کند. این است که قرآن می گوید: (کسانی که نیمه های شب برای شب زنده داری و عبادت از خواب بیدار می شوند، موقعی که برای گرفتن وضوء، زیر آسمان می آیند، مستحب است این آیات را

بخوانند)

«ان فی خلق السموات والارض و اختلاف الليل والنهار لآیات لاولی الالباب الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار»<sup>۱</sup>.

در خلقت این آسمانها و زمین و در این آمد و شد شب و روز، نشانه هائی است اما برای صاحبان مغز و فکر و عقل.

اینجا قرآن مطالبه تعقل و مطالبه فکر می کند و می گوید: که این نشانه ها را درک کنید، ظاهر بین نباشید، اینها را به عنوان نشانه هائی برای حقیقت درک کنید یعنی اینها نشانه هائی است از حقیقتی و از حقی.

اولوالباب، که نه تنها صاحبان خرد و صاحبان فکر هستند، صاحبان دل هم هستند.

«الذین یذکرون الله قیاما و قعودا» اینجا صاحب دل بودن را ذکر می کند. آنان چه در حالی که ایستاده اند و چه در حالی که نشسته اند - البته این

ایستاده و نشسته تقریباً دو حال مختلف را بیان می‌کند نه فقط مقصود ایستادن و نشستن ظاهری باشد، چون بالاخره انسان یا ایستاده است یا نشسته و یا خوابیده، هر سه را بیان می‌کند، در حالی که ایستاده‌اند و در حالی که نشسته‌اند و در حالی که خوابیده‌اند. یاد خدا از آنها جدا نمی‌شود.

مثل عاشقی که در هر حالی به هر چیزی و به هر کاری که سرگرم باشد در آن عمق دلش، آن معشوق را باز همیشه می‌بیند. یعنی: هیچ چیز نمی‌تواند او را از معشوقش غافل بکند.

«وینتفکرون فی خلق السموات و الارض» در خلقت آسمانها و زمین فکر می‌کنند و نتیجه‌ای که می‌گیرند این است که:

«ربنا ما خلقت هذا باطلا».

پروردگارا ما ایمان داریم و می‌دانیم که خلقت زمین و آسمان و این حرکات و این آمد و شدها بیهوده نیست، اینها بر اساس حق و حقیقت و برای منظورهای حکیمانه‌ای است.

این است که قرآن در اینجا

می‌گوید: فکر کنید، دقت کنید، هر چه بیشتر فکر کرده و دقت نمائید تا به یک رازی بپسیرید.

قرآن اینجا تعبیر عجیبی دارد و می‌گوید: در خلقت و مخلوقات رحمان، میان اشیاء تفاوت وجود ندارد. مراد از این تعبیر چیست؟ آیا تفاوت وجود ندارد، یعنی اختلافی وجود ندارد یعنی چند گونگی وجود ندارد؟ در حالی که خود قرآن اختلاف را تأیید می‌کند، بلکه خود چند گونگی را یکی از آیات توحید ذکر می‌نماید.

«ومن آیاته خلق السموات والارض و اختلاف السننکم و اللوانکم»<sup>۱</sup>. اختلاف زبان‌ها و رنگهای شما یکی از آیات و نشانه‌های الهی است.

بنابراین قرآن نفس اختلاف و چند گونگی رانه تنها یک امر زائد و بیهوده‌ای نمی‌داند، بلکه آن را جزء دلائل حکمت می‌شمارد. پس تفاوت در اینجا به چه معنی است؟

قبل از اینکه این را توضیح بدهم مطلبی را عرض کنم:

دو ماه یا سه ماه پیش بود یکی از

اولی که روی زمین بود یک زبان بیشتر نداشت. روزی مردم در پای برج معروف بابل نشسته بودند که تصمیمی بگیرند و ناگهان در اثر زلزله این برج بسیار عظیم خراب شد. آنچنان مردم را وحشت فرا گرفت و وحشت زده شدند که به بل بل افتادند و هر کدام به جوری بل بل کردند از اینجا تعدد زبانها پیدا شد. پس تعدد زبان و اختلاف زبان نتیجه یک عصیان الهی بوده است والا مردم در آسایش و بهشت وحدت زبان بودند، بعد در اثر عصیانی که مرتکب شدند دچار عذاب اختلاف زبان شدند که هنوز دارند رنج این اختلاف زبان را می کشند و مقدار زیادی از نیروی فکری افراد بشر صرف یاد گرفتن زبانها می شود.

آنگاه نوشته بود: قرآن هم این مطلب را تأیید کرده، برای اینکه اولاً در بسیاری از آیات، قرآن تورات را تأیید کرده و تورات را کتاب آسمانی شناخته و بعد هم هر آیه ای را که در قرآن لفظ «لسان» در آن آیه آمده بود، ترجمه کرده بود بعنوان تأییدی از قرآن برای این

این مجلات خیلی معروف که شاید تازه ترین مقالات و افکار جدید در این مجله مطرح می شود، مقاله ای درج کرده بود از آقای<sup>۱</sup> که گاهی وقتها سخنرانی های مذهبی هم دارد و در نوشته هایش هم تمایلات مذهبی نشان می دهد، مقاله مفصلی بود که در دو شماره چاپ شده بود. عنوانش برای حمایت از زبان «اسپرانتو» بود که می گوید زبان بسیار ساده ای است که خیلی زود می شود آن را یاد گرفت و می خواهند آن را به عنوان یک زبان بین المللی انتخاب کنند و بدین وسیله اختلاف زبانها را از بین ببرند. و به همین تناسب مسأله اختلاف زبانها را در این مقاله طرح کرده بود. از اینجا هم شروع کرده بود که در کتاب تورات آمده است که اختلاف زبانها یک عقوبت الهی است. چون افسانه عجیبی در تورات هست که اتفاقاً در بعضی از کتاب های ما نیز این چیزها آمده است و می گویند مال تورات است و آن را به نام تبلیل السنه یهودیها در دنیا رائج کرده اند و آن این است که گفته اند: انسان

۱- ناصرالدین صاحب الزمانی.

موضوع.

مادر آنوقت یکی از دوستان راتشو یق کردیم تا مقاله مفصل و کوبنده‌ای در پاسخ این مقاله نوشت و در ضمن یادآور شد که اتفاقاً یکی از ادله اصالت قرآن همین است که برداشتهایش با تورات در مسائل مختلف است. این تورات امروزه که یک تورات مجعول و محرف است و قرآن آن را کتابی محرف می‌داند. می‌گوید: اختلاف زبان‌ها در نتیجه یک عصیان پیدا شد، اما قرآن می‌گوید: اختلاف زبانها، اختلاف رنگها، یک امر ضروری و لابد مننه بوده و از آیات حکمت الهی است.

تورات می‌گوید: اختلاف زبان یک چیزی است که نباید باشد، مصیبتی است که نباید باشد و در اثر یک عصیان، خدا بشر را به عقوبت اختلاف زبان گرفتار کرد. ولی قرآن می‌گوید: این یک امری است که مقتضای حکمت الهی است که باید باشد و هست، هیچ هم به کار بشر مربوط نیست، همین جویری که اختلاف رنگها را بشر ایجاد نکرده است، اختلاف زبانها هم یک امر ضروری است و

طبیعی که باید باشد و نشانه‌ای است از حکمت الهی، حالا این کجا و آن کجا؟.

مقصود این است که قرآن بسیاری از اختلافات را یک امر ضروری می‌داند ولی در عین حال می‌فرماید که در خلقت، اختلاف هست، تفاوت نیست. اختلاف را اثبات می‌کند و تفاوت را نفی می‌کند، یعنی چه؟.

اختلاف در واقع اختلاف نقش است، یعنی به هر موجودی در این دستگاه کلی و عظیم خلقت یک نقش مخصوص به خود واگذار شده است.

نقش خورشید، غیر از نقش ماه است. کاری که خورشید باید انجام بدهد غیر از کاری است که ماه باید انجام بدهد و کاری که هر دوی اینها باید انجام بدهند غیر از کاری است که زمین باید انجام بدهد و کاری که هوا باید انجام بدهد غیر از کاری است که آب یا خاک باید انجام بدهد. این معنی اختلاف است، اختلاف یعنی تفاوت نقش اما تفاوت چیزی است نظیر تبعیض. تبعیض یعنی چه؟.

گاهی یک شیء در نقشی که باید داشته باشد مورد توجه قرار می‌گیرد و

گروه نرسند. یک گروه به دلیل اینکه مثلاً سرباز هستند به اینها رسیدگی بشود. به گروه دیگر به دلیل اینکه کارگر هستند رسیدگی نشود یا عکس قضیه، این را می گویند تفاوت. و با همه اختلاف و تنوعی که در میان اشیاء هست تفاوت یعنی تبعیض در تدبیر میان اشیاء نیست.

می پرسند اختلافها برای چیست؟ اختلاف در نقش گاهی برای رسیدن به یک هدف است، چه بسا دو نقش متناقض، یک هدف را تأمین می کند، گاهی مثال می زنیم به دو تیغه قیچی، تیغه های قیچی همیشه برضد همدیگر حرکت می کنند. یعنی اگر یک تیغه می آید به طرف پائین، آن یکی میرود به طرف بالا. باز این یکی اگر به طرف بالا بیاید آن یکی به طرف پائین می رود. اینها با هم هماهنگی ندارند، ولی همین ناهمانگی خودش یک هماهنگی است، اگر هر دو با همدیگر بالا بیایند، دیگر چیزی را قطع نمی کنند، کاری را انجام نمی دهند، یا دو کفه ترازو همیشه دو نقش مخالف را بازی می کنند یعنی اگر این می آید به طرف بالا، آن می رود به طرف پائین

دیگری در نقش خودش مورد توجه قرار نمی گیرد، در یک کارخانه یک پیچ کوچک نقشی دارد و یک چرخ بزرگ هم نقشی دارد ولی از نظر اینکه آن کارخانه را اداره می کند، تفاوتی میان آن چرخ بزرگ و این پیچ کوچک نیست یعنی این پیچ کوچک در نقش خودش باید مورد رسیدگی کامل قرار بگیرد که در جای خودش مورد توجه قرار بگیرد.

و این همان اصطلاحی است که در روایات به عنوان «اتصال تدبیر» آمده یعنی یک تدبیر واحد بر همه اجزای مختلف جهان حکم فرما است، یک تدبیر واحد بدون تبعیض.

اصلاً اختلاف نقش، لازمه زندگی بشر و جامعه بشری است. نمی شود گفت: همه باید معلم باشند، همه باید کشاورز باشند، همه باید کارمند اداری باشند، همه باید مثلاً سرباز باشند، همه باید افسر باشند، همه باید ژنرال باشند. پس باید اختلاف در نقش باشد.

این یک مسأله است ولی مسأله تفاوت، مسأله دیگری است و آن این است که به یک گروه برسند و به یک

و بالعکس، این دو نقش مخالف است ولی این دو نقش مخالف برای هدف واحد است، در همین نقش مخالف یک هدف واحد وجود دارد.

قرآن اصرار زیادی دارد به مطالعه هرچه بیشتر خلقت و به مطالعه کشف نظامات خلقت و پی بردن به راز اصلی خلقت و حتی کشف کردن وابستگی عظیمه اشیاء به یکدیگر. اصل وابستگی اشیاء به یکدیگر که در فلسفه امروز زیاد روی آن تکیه می کنند و ماتریالیستها آن را به نام «اصل تأثیر متقابل» می خوانند که ماهیتش همان اصل وابستگی اشیاء است، معنایش این است، برخلاف آنچه که ما خیال می کنیم این ناخن من که در اینجا قرار دارد با یک ستاره ای که در دورترین کهکشانشانها قرار گرفته اند با یکدیگر وابستگی دارند، یعنی وجود هر یک از اینها بدون همدیگر محال است در صورتی که آدم خیال می کند که اشیاء به همدیگر وابستگی ندارند. گاهی وقتها می گوئیم این مورچه اگر نمی بود چه می شد؟ و نمی دانیم که همین مورچه ای که در اینجا وجود دارد یک رکن از ارکان عالم است، این تصورش

خیلی مشکل است ولی حقیقت است. اگر ما مورچه را بکشیم، معدومش نکرده ایم، شکلش را تغییر داده ایم. ولی اگر ما قدرت می داشتیم که مثلاً مجموع موادی که این مورچه را تشکیل داده، معدوم مطلق بکنیم، تمام نظام عالم به هم می خورد. چون اینقدر وابستگی میان اشیاء هست، اگر نقش هر چیزی را در مجموع دستگاه خلقت بدانیم، آنوقت نقش کل دستگاه خلقت را هم می دانیم. این است که قرآن می فرماید:

«ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت  
فارجع البصر هل تری من فطور».

در خلقت رحمان، تفاوت - اینکه یک چیزی مورد عنایت و تدبیر باشد و چیز دیگر نباشد - هرگز نمی بینی. قرآن می گوید: باز هم نگاه کن «فارجع البصر» بار دیگر چشمت را تیز بین کن ببین آیا یک سستی، یک فطور، یک شکاف در کار عالم می بینی؟ چیزی که صرفاً خرابی باشد در عالم وجود ندارد، بلکه هر خرابی مقدمه برای یک آبادی دیگر است. باز قرآن می گوید: باز هم فکر کن «ثم ارجع البصر کترین» مکرر در مکرر

خودش را خسته کرده باشد و هم شکست خورده برگردد چه حالتی دارد؟

چشم را، دیده را، دقت را، فکر را، هر چه دلت می خواهد مکرر در مکرر برای پیدا کردن عیبی در کار عالم - نظام کل عالم - به کار بینداز، ولی آخرش به تومی گویم، وقتی بر می گردد، هم شکست خورده است و هم خسته.

«ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين واعتننا لهم عذاب السعير».

در آیات قبل سخن از هفت آسمان یا به تعبیر دیگر سخن از طبقات هفتگانه آسمان کرده و در این آیه تعبیرش این است که «ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح» ما نزدیک ترین آسمانها را با چراغها مزین گردانیده ایم. مقصود از آن چراغها بدون شک ستارگان است. البته کلمه سماء که در قرآن آمده با آسمان متفاوت است. چون کلمه آسمان فارسی است و از «آس» یعنی سنگ آسیا گرفته شده. یعنی آن چیزی که مانند سنگ آسیا می چرخد. پس مفهوم چرخیدن در آنچه که «سماء»

نگاه کن، ببین. یعنی بار دوم چشم را تیز کن با چشم انتقاد نگاه کن، ببین می توانی یک عیبی پیدا کنی و یک نقصی و خللی بیابی؟ این نگاه که تنها با چشم نیست، با فکر، با عقل با علم با چشم مسلح، با هر چه می خواهی ببین، هر چه دلت می خواهد مکرر در مکرر در نظام عالم دقت کن ببین خلل و عیبی می توانی پیدا کنی؟

بعد می گوید: آخرین بار می دانم چه می شود: «بنقلب اليك البصر خاسئا و هو حسير».

چشمت بر می گردد به سوی تو شکست خورده و خسته. قیافه آدمی که هم شکست خورده و هم خسته شده باشد چه قیافه ای است؟ گاهی وقتها آدم کاری می کند و خیلی خسته می شود، ولی بالأخره موفق شده و به هدف می رسد. این فرد اگر چه آثار خستگی در بدنش هست ولی آثار موفقیت در چشمهایش پیدا است. گاهی وقتها آدم در یک کاری خسته شده ولی شکست خورده، تنش خسته نیست ولی آثار شکست در چهره و روحیه اش پیدا است.

حالا اگر فردی در کاری هم

می‌نامیم لحاظ شده و همان می‌شود که قدماء به نام «فلک» می‌نامیدند. ولی «سما» یعنی آنچه در بالا قرار گرفته است. دیگر ندارد که آن دور زمین می‌چرخد یا نمی‌چرخد. ولی چون ما فعلاً لغتی نداریم کلمه آسمان را به کار می‌بریم بدون اینکه مفهوم چرخیدن را منظور کرده باشیم.

در هر حال قرآن به طور مسلم از حقیقتی به نام هفت سما و آنهم به شکل هفت طبقه نام برده است یعنی یکی بعد از دیگری و آن یکی بعد از دیگری... که این جای شک و شبهه نیست. و باز در این جا آمده است که ما نزدیک ترین آنها را با ستارگان مزین کردیم.

این مقدار مطلبی است که از قرآن در نهایت روشنی استفاده می‌شود. البته ما در مطالبی که از قرآن استنباط می‌کنیم هیچ اصراری نداریم که با علم روز حتماً منطبقش بکنیم چون علم بشر متغیر است. بشر در هر دوره و هر زمانی یک نظریه‌ای دارد که در زمان دیگر ندارد، گو اینکه برای خود بشر هر چه که در زمان خودش هست، امری است مسلم. و آنچه که امروز برای ما از

نظر علمی مسلم است در دوست سال پیش و پانصد سال پیش و هزار سال پیش اصلاً مطرح نبوده و برعکس نظریه هیأت بطلمیوسی برای آنها صد درجه مسلم تر و یقینی تر و قطعی تر بود، ما اصرار نداریم که حتماً آنچه را که در قرآن آمده با آنچه که علوم قدیم گمانند و یا علم جدید می‌گوید تطبیق بکنیم. ای بسا مسائلی پیش بیاید که برای ما در این زمان مشکل باشد و حل نشده و در دوره‌های دیگر که علوم بشر پیشرفت می‌کند مسأله حل شود. ولی آنچه که ما می‌دانیم این است که این مطلبی که در قرآن آمده است اگر نخواهیم هیچ گونه توجیه و تعبیری برایش بکنیم با هیأت قدیم غیر قابل انطباق است یعنی متضاد است و با هیأت جدید متضاد نیست ولی منطبق هم نیست و این دو با هم فرق می‌کند.

اما اینکه با هیأت قدیم متضاد است از چند جهت:

اولاً: آنها قائل به نه فلک بودند ولی قرآن می‌گوید هفت تا.

ثانیاً: آنها شدیداً معتقد بودند که ستارگان سیار (که ماه و خورشید را جزء آنها می‌دانستند) هر کدام در یکی از



آسمانها قرار دارد و در آسمان هشتم همه ستارگان دیگر قرار دارند، آسمان نهم هم اطلس است، یعنی یک ستاره هم حتی در آن نیست.

قهرأ این سؤال را برای معتقدین به قرآن به وجود می آورد که ما این را با قرآن چگونه تطبیق کنیم؟ قرآن می گوید ما نزدیک ترین آسمانها را به ستارگان تزئین کردیم، و هیأت قدیم می گوید: در نزدیک ترین آسمانها فقط ماه وجود دارد و در دومش ستاره عطارد وجود دارد و در هشتمین آسمانها است که سایر ستارگان وجود دارند.

بر این اساس ناچار شدند به نحوی توجیه کنند، مثلاً بگویند: ما از اینجا ستارگانی را که در آسمانهای دیگر هستند می بینیم و چون آسمان دنیا از همه نزدیک تر است خیال می کنیم که آن ستارگان در آسمان دنیا هستند. پس قرآن مجازاً می گوید که آن ستارگان در آسمان دنیا هستند و لیکن این نحو بیان، توجیه و تأویلی بیش نیست.

و اما اینکه با هیأت جدید منطبق نیست به این معنی است که هیأت جدید از این جهت ساکت است. هیأت جدید مدعی است این ستارگانی که

بشر کشف کرده، بعضی از ستارگانی است که در عالم، وجود دارد و هنوز تا همه ستارگان کشف بشود راه طولانی در پیش است، هنوز مقدار کمی از ستارگان کشف شده اند.

تا آنجا که کشف کرده ایم فقط ستاره ها هستند و غیر از ستاره، خورشیدها، منظومه های شمسی و کهکشانشان چیز دیگری ندیدیم. بعد از آنها چی هست؟ چقدر ستاره است؟ چقدر کهشکان است؟ نمی دانیم. تا آنجا کشف شده است که می گویند: ستارگانی هست که میلیون ها سال نوری طول می کشد که نور خودش را به ما برساند، نوری که در هر ثانیه سیصد هزار کیلومتر یعنی پنجاه هزار فرسنگ حرکت می کند.

در عین حال شاید کرات و منظومه هائی که هنوز کشف نشده، چندین برابر آنها باشد و بعد آیا به جایی منتهی می شود یا نه؟ علم جدید از این جهت ساکت است و اظهار بی اطلاعی می کند.

ولی ظاهر قرآن این است که همه این ستارگان در نزدیک ترین آسمانها قرار گرفته اند.

پس آسمانهائی که قرآن از آنها یاد می‌کند فوق همه ستارگانی است که علم امروز موفق به کشف آنها شده است. آیا روزی خواهد رسید که بشر به کمک علم خودش به آن آسمانها برسد؟ نمی‌دانیم، خدا می‌داند، شاید هم هرگز چنین روزی نرسد.

و نیز از قرآن استنباط می‌شود که عالم آسمانها با عالم ما فرق دارد یعنی موجوداتی که در این عالم و در این طبیعت هستند مثل زمین و خورشید و ماه و دیگر ستاره‌ها اینها جماداتند. یعنی روح ندارند، حس و شعور ندارند. ولی ظاهر قرآن این است که آن آسمانها نوعی موجودات زنده هستند. یعنی اندام آن آسمانها حکم یک موجود زنده‌ای دارد و به تعبیر فلاسفه قوا و نفوسی به آنها تعلق دارد. یعنی همان قوائی که قرآن از آنها به ملائکه تعبیر می‌کند و اگر روح بشر بتواند به آنها اتصال پیدا کند - که البته اتصال پیدا کردن روح با آن آسمانهائی که شاید میلیاردها سال نوری با ما فاصله داشته باشد امکان دارد، چون روح بشر مجرد است - به یک دنیائی دیگر غیر از غیب و ملکوت اتصال پیدا می‌کند و جن و شیاطین -

که به بیان قرآن موجوداتی نامرئی هستند و با سرعتی مافوق سرعت نور که اصلاً نمی‌توان اسمش را سرعت گذاشت می‌توانند از نقطه‌ای به نقطه دیگر بروند - که می‌خواهند به عالم آسمانها نزدیک شده و از اخبار آنجا آگاه شوند، خداوند متعال به وسیله ستارگان، سدی ایجاد کرده که حتی این موجودات لطیف هم نمی‌توانند از این مانع عبور کنند، فقط ارواح انبیاء و ارواح بشر هستند که می‌توانند به آن عالم آسمانها - که قرآن می‌گوید عالم ملائکه است - نزدیک شوند.

و با این توضیحات روشن شد که قرآن با هیأت جدید منطبق نیست، یعنی آنچه که قرآن می‌گوید چیزی است که علم بشر هنوز نمی‌تواند در باره آن حرف بزند، نه می‌تواند نفی نماید و نه می‌تواند اثبات کند.

ولی گفته‌های قرآن برای ما سندیت دارد و احتیاج به سند دیگری نداریم فلذا بدون چون و چرا اینکه هفت آسمان در ما فوق همه ستارگان وجود دارد، قبول می‌کنیم.

البته بعضی‌ها در اینجا نظریه‌ای دارند و می‌گویند: که اساساً هفت

آسمانی که در قرآن آمده است، هیچ جنبه جسمانی ندارد بلکه باطنی و معنوی محض است.

ما حرف اینها را انکار نمی‌کنیم و شاید از بعضی از آیات و روایات نیز بتوان این مطلب را فهمید که ما به ازای هفت آسمان جسمانی، مراتب معنوی داریم و شاید در خیلی از موارد که از آسمانهای هفتگانه سخن می‌گویند، نظر به همین آسمانهای مافوق ستاره‌ها نیست بلکه نظر به عوالم باطنی انسان است.

و لیکن به نظر ما اگر چه این مطلب در جای خودش درست است ولی نمی‌شود گفت که قرآن به هفت آسمانی که جنبه جسمانی دارد قائل نیست.

ولی قرآن می‌گوید: «ولقد زینا السماء الدنيا بمصابیح» (نزدیک‌ترین آسمانها را با این چراغها و قندیل‌ها زینت بخشیده‌ایم) این نشان می‌دهد

که یک جسمی هست که این ستارگان چراغهای آن هستند و حتی در روایتی ضمن مباحثه‌ای که یکی از علمای یهود به نام عبدالله بن سلام - که بعد هم مسلمان با ایمانی شد با پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌کند، وقتی از ستارگان سؤال می‌نماید، حضرت در کمال صراحت می‌فرماید: همه این ستارگان را که شما می‌بینید، اینها مانند قندیل‌هایی هستند در زیر نزدیک‌ترین آسمانها.

«وجعلناها رجوما للشياطين و اعتدنا لهم عذاب السعير».

همین مصابیح و چراغها را مانع رسیدن شیاطین و وسیله رانده شدن آنها قرار دادیم که نتوانند خود را با آن عالم که نوعی تعلق به ملائکه دارد برسانند و از اسرار آن با خبر شوند، و برای آن شیاطین که می‌خواهند خیانت کنند، عذاب جهنم و عذاب سعیر را آماده کرده‌ایم.



# موقعیت عقل

در منابع فقه  
و حقوق اسلامی

\*

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

بسم الله الرحمن الرحيم

پیش از آنکه به بحث در پیرامون منبع بودن عقل برای حقوق اسلام  
پردازیم لازم است توضیح مختصری در باره مفهوم عقل و انواع ادراکات  
عقلی و ارزش آنها بدهیم:

## مفهوم عقل

واژه عقل در لغت و عرف عام و فلسفه و اخلاق، معانی و اصطلاحات  
گوناگون دارد که بررسی همه آنها به درازامی کشد. مفهومی که مناسب  
با بحث حاضر دارد عبارت است از:

«نیروی درک کننده درونی که اثبات یا نفی قضایائی را درک  
می کند که از مفاهیم کلی تشکیل یافته است».

در باره وجود چنین نیروئی بحثهایی در مکتب های مختلف  
فلسفی مطرح شده که در اینجا مجال ذکر و بررسی آنها نیست<sup>۱</sup> و ما

۱ - به کتاب «ایدئولوژی تطبیقی» و سایر کتب مربوط مراجعه شود.

در این مبحث وجود آن را به عنوان اصل موضوعی می‌پذیریم.

### انواع ادراکات عقلی

ادراک عقلی یا خود به خود و بدون استفاده از قضیه دیگری حاصل می‌شود و یا با استفاده از قضایای دیگر. در صورت اول آن را بدیهی و ضروری و در صورت دوم آن را نظری و اکتسابی می‌نامند. و در هر دو صورت یا مربوط به فعل اختیاری انسان یا موجود مختار دیگری است و در شکل باید و نباید و مانند آنها حاصل می‌شود و یا ارتباط مستقیمی با فعل اختیاری ندارد. در صورت اول آن را ادراک عملی و در صورت دوم آن را ادراک نظری<sup>۱</sup> می‌نامند. و خود عقل نیز به لحاظ مدرکاتش به دو قسم عملی و نظری تقسیم می‌شود.

مسائل فلسفی و ریاضی در حوزه عقل نظری و مسائل اخلاقی و حقوقی در حوزه عقل عملی قرار می‌گیرد. و در باره رابطه عقل عملی با عقل نظری نیز بحث‌های زیادی واقع شده که نمونه آن در بحث «رابطه ارزش با واقعیت» مطرح شده است.

### ارزش ادراکات عقلی

منظور از ارزش ادراکات عقلی حقیقت بودن و مطابقت آنها با واقع و نفس الامر است، و در باره اینکه منشأ ارزش آنها چیست اختلافاتی در مکتب‌های مختلف فلسفی وجود دارد:

گروهی معتقدند که ارزش آنها به واسطه حکایت از حقایق مجرد است و گروهی دیگر معتقدند که ارزش آنها ذاتی است و اساساً عقل را

۱ - باید توجه داشت که واژه «نظری» از مشترکات لفظی است و دست کم دو اصطلاح دارد که یکی از آنها در مقابل بدیهی و مساوی با اکتسابی است و دیگری در مقابل عملی و نسبت بین موارد آنها «عموم و خصوص من وجه» است.

به عنوان «نیروی درک کننده حقایق» معرفی می کنند، پیروان دکارت پشتوانه ارزش آنها را در صفات خدای متعال می جویند و می گویند: ادراکات فطری به دست الهی در سرشت عقل قرار داده شده و اگر چنین ادراکاتی مطابق با واقع نباشد لازمه اش این است که خدا فریب کار باشد.

و بالأخره پراگماتیستها حقیقت را مساوی با مفید بودن برای زندگی می دانند و ملاک ارزش ادراکات را فواید آنها برای زندگی قلمداد می کنند.

جای تحقیق این مسأله و نقد و بررسی آراء و نظریات مختلف، بخش معرفت شناسی از فلسفه است و ما در اینجا حاصل نظریه مورد قبول را می آوریم:

معیار ارزش ادراکات اکتسابی (= غیر بدیهی) ادراکات بدیهی است. یعنی در صورتی که ادراکات اکتسابی به شکل برهانی از ادراکات بدیهی، استنتاج شود دارای ارزش و اعتبار خواهد بود. اما ارزش ادراکات بدیهی را باید ذاتی آنها دانست و بازگشت آنها به قضایای تحلیلی است که مفهوم «محمول» از تحلیل مفهوم «موضوع» به دست می آید تحلیلی که به وسیله خود عقل انجام می گیرد و در این کار نیازی به ماورای خود ندارد و سرانجام، راز کاشفیت آنها از حقایق خارجی در «علم حضوری» نهفته است که در اینجا مجال توضیح آن نیست.<sup>۱</sup>

نکته ای که باید در اینجا یادآور شویم این است که قضایای بدیهی از مفاهیم کلی انتزاعی، تشکیل می شوند و استفاده حکم موارد جزئی و خاص از آنها نیاز به استدلال دارد و بسیاری از احکامی که بدیهی پنداشته می شود در واقع بدیهی نیست و حداکثر از قضایای قریب به

۱ - به کتاب «دروس فلسفه» از استاد مصباح مراجعه شود.

بدهت است که با یک یا چند واسطه به بدیهیات منتهی می‌شود و مخصوصاً بسیاری از احکام منسوب به عقل عملی نه تنها بدیهی نیست بلکه اکتسابی قطعی نیز نمی‌باشد، یعنی به صورت برهانی از بدیهیات به دست نیامده و غالباً دارای قیود ظریفی است که مورد توجه قرار نمی‌گیرد و از این روی، منطقیین آنها را به نام «مشهورات» نام گذاری کرده‌اند که تنها در «جدل» از آنها استفاده می‌شود و نه در «برهان». حتی حسن راست گفتن و قبح دروغ گفتن بطور مطلق نه از بدیهیات است و نه از قطعیات، بلکه هنگامی که قیود و شرایط آنها دقیقاً در نظر گرفته شود دارای ارزش قطعی خواهد بود ولی به دست آوردن جمیع قیود و شرایط هر موضوع خاصی نیاز به احاطه بر تمام فروض و سنجدن کلیه عوامل مؤثر در حکم عقل دارد، چیزی که غالباً برای افراد عادی میسر نیست.

#### منبع بودن عقل برای حقوق

منبع بودن عقل برای حقوق اسلامی به دو صورت تصور می‌شود: یکی اینکه بخشی از قواعد حقوقی اسلام از وحی گرفته شود و بخشی دیگر از عقل بطوریکه عقل به عنوان منبع مستقلی برای حقوق اسلامی تلقی شود.

معنای دیگر این است که عقل به عنوان کاشف از احکام شرعی الهی شناخته شود و اعتبار آن تنها از جهت کاشفیت از اراده تشریحی الهی باشد، و نه به عنوان منبع مستقلی برای تشریح و قانونگذاری. بدیهی است که اسلامی بودن یک نظام حقوقی به این معنی است که منسوب به خدای متعال و شارع مقدس اسلام می‌باشد و در چنین نظامی هیچ چیز دیگر به عنوان منبع مستقل، قابل قبول نخواهد بود. پس معنای صحیح منبعیت عقل برای حقوق اسلام همین معنای دوم است یعنی اعتبار و ارزش حکم عقل از جهت کاشفیت آن از حکم شرعی است.

مثلاً اگر فرض کنیم که در موردی حکمی از طرف شارع مقدس به دست ما نرسیده باشد و در همان مورد حکم قطعی عقلی وجود داشته باشد، بنا بر پذیرفتن عقل به عنوان منبع کاشف می توان از حکم عقل، حکم شرعی را کشف کرد و این کشف مبتنی بر اصولی خواهد بود که از جمله آنها تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی و قدرت عقل بر شناختن آنها است و قاعده معروف «ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع» مبین همین معنا است.

در موارد دیگری نیز می توان از عقل مدد گرفت از جمله استفاده از اصول عقلی برای فهمیدن مفاد کتاب و سنت یا کشف لوازم و ملزومات احکام (مانند مقدمه واجب) لزوم مقدم داشتن اهم بر مهم در مورد تراحم دو یا چند تکلیف، یا تعمیم حکم به موارد مشابه در صورتی که علت واقعی آن معلوم باشد، یا تعیین وظیفه ظاهری در موردی که دستیابی به حکم واقعی حتی با استفاده از مستقلات عقلیه ممکن نباشد (اصول عملیه) و موارد دیگری است که ضمن بحثهای آینده روشن خواهد شد.

#### دیدگاههای مختلف در حجیت عقل

در باره اینکه در کشف احکام شرعی و به خصوص قوانین حقوقی اسلام تا چه اندازه می توان از عقل استفاده کرد، اختلاف نظرهایی در میان فقهاء و دانشمندان اسلامی وجود دارد و به طور کلی می توان نظریات مختلف را در سه گروه دسته بندی کرد:

- ۱- نظریه منکرین حجیت عقل به طور مطلق، این دیدگاه تفریطی منسوب به اشاعره و ظاهرین از اهل تسنن و اخباریین از شیعه است.
- ۲- نظریه مثبتین حجیت عقل به طور مطلق، این دیدگاه افراطی به معتزله و قائلین به قیاس و استحسان نسبت داده شده است.
- ۳- نظریه کسانی که تنها در موارد خاصی استفاده از حکم عقل را برای اثبات حکم شرعی تجویز می کنند، این نظریه معتدل از فقهاء



اصولی شیعه است.

همه این دیدگاهها هر چند صریحا مطرح و دسته‌بندی نشده ولی سخنان طوایف نامبرده در مسائل کلامی و اصول فقه، آنها را تأیید می‌کند.

اینک نمونه‌هایی از مسائل مورد بحث را ذکر می‌کنیم و سپس به جمع بندی نتایج می‌پردازیم.

### حسن و قبح عقلی

یکی از مهمترین موارد اختلاف بین اشاعره و معتزله، همین مسئله حسن و قبح عقلی است و هر چند در تعیین دقیق محل نزاع و محدوده آن جای تحقیق هست ولی مورد بحث ما در محدوده تعیین محل نزاع قرار داد.

اشاعره از طرفی معتقد بودند که احکام الهی تابع مصالح و مفسد واقعی نیست بلکه مصالح و مفسد تابع اوامر و نواهی الهی می‌باشد، زیرا معنای تبعیت احکام از مصالح واقعی این است که خدای متعال ملزم باشد که بندگان خود را به امور خاصی امر و از امور معینی نهی نماید و لازمه آن محدودیت اراده تشریحی الهی و به تعبیر دیگر محکوم بودن خدا به حکم عقل است و گویا این عقل است که برای خدا تکلیف معین می‌کند و دایره اوامر و نواهی او را تعیین می‌نماید! در صورتی که خدای متعال مسئولیتی در برابر هیچ کسی ندارد «لایسأل عما یفعل و هم یسألون»<sup>۱</sup>.

از سوی دیگر به نقص ادراکات عقلی و اختلاف عقول مردم در تشخیص مصالح و مفسد و تأثیر هواهای نفسانی استناد می‌کردند و این امور را دلایلی بر عدم حجیت عقل در کشف احکام شرعی قرار

(۱) الملل و النحل، چاپ قاهره (سال ۱۳۸۷ ق) ج ۱، ص ۱۰۲.

می دادند.<sup>۱</sup> همچنین اختلاف حکم یک موضوع را در دو حالت دلیل بر این می گرفتند که احکام، ذاتی موضوعات نیست بلکه تابع جعل و تشریح است چنانچه راست گفتن گاهی خوب است و گاهی بد و آن هنگامی است که فساد انگیز باشد.

نظیر این گرایش اشعری را در میان بعضی از اندیشمندان جدید می توان یافت ملاک ارزشهای مثبت و منفی را امر و نهی الهی قرار می دهند.<sup>۲</sup>

#### نقد

در باره مطلب اول باید گفت: که معنای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی این نیست که عقل انسان، برای خدا تعیین تکلیف می کند و اراده او را محدود می سازد بلکه معنایش این است که عقل، لوازم صفات الهی و مقتضیات حکمت او را در آفرینش و تدبیر مخلوقات کشف می کند، کشفی که خدای متعال توان آن را به او داده است.

و این قرآن کریم است که دایره امر و نهی الهی را تعیین می کند و می فرماید:

«قل ان الله لا یأمر بالسوء و الفحشاء»<sup>۳</sup>.

و نیز می فرماید:

«ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی»<sup>۴</sup>.

(۱) شرح المقاصد تفتازانی (سال ۱۲۷۷) ج ۲، ص ۱۱۰.

(۲) به کتاب ارزش و دانش و نیز به مقالات «رابطه ارزش با واقعیت» مراجعه شود.

(۳) اعراف: ۲۸

(۴) نحل: ۹۰.

و روشن است که تعیین این حدود، مقتضای صفات الهی است و کار عقل بیش از کشف این مقتضیات نیست.

همچنین لازمهٔ عدم مسئولیت الهی در برابر مخلوقات این نیست که اراده تشریحی او گزاف و بر خلاف حکمت و مصلحت بندگان باشد بلکه کرم وجود و رحمت و حکمت او اقتضاء دارد که تکالیفی برای بندگان، تشریح فرماید که به نفع ایشان و در جهت تکامل حقیقی آنان باشد.

و اما نقص ادراکات عقلی و اختلاف مردم در تشخیص حسن و قبح کارها یا تحت تأثیر هواهای نفسانی واقع شدن، دلیلی بر عدم حجیت عقل در بدیهیات و نظریاتی که به طور صحیح از آنها استنتاج می‌گردد، نمی‌شود، چنانچه نارسائی عقل در کشف همه حقایق هستی یا اختلاف مردم در حل مسائل نظری یا تأثیر تقلید و تعصبات در قضاوت‌های ایشان، نمی‌تواند دلیلی بر عدم حجیت عقل در حکم به وجود خدا و توحید و دیگر صفات الهی و همچنین در حکم به لزوم تصدیق و تبعیت از انبیاء الهی (ع) باشد. مگر خود قرآن کریم در مواردی با عباراتی نظیر «فمالکم کیف تحکمون»<sup>۱</sup> و «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین»<sup>۲</sup>، عقل مردم را به قضاوت نطلبیده است؟ با اینکه در باب نظریات هم همان نارسائیها وجود دارد.

البته حجیت عقل بدین معنی نیست که هر کسی حق داشته باشد مدعی کشف مصالح و مفاسد واقعی شود و باستناد گمانهای خودش در دین خدا اظهار نظر نماید و در نتیجه بدعتها پدید آید و احکام متناقض به اسلام نسبت داده شود، چنانکه امر در معارف نظری هم به همین منوال است.

(۱) یونس: ۳۵.

(۲) انبیاء: ۲۴.

و اما اختلاف حکم یک موضوع (مانند اینکه راست گفتن گاهی متصف به حسن و گاهی متصف به قبح می شود) دلیل این است که حسن و قبح برای مطلق راست گفتن ذاتی نیست، نه اینکه این احکام موضوع ذاتی ندارند.

به دیگر سخن: اختلاف احکام دلیل این است که موضوع دارای قید و شرطی است و در صورت نبودن آن قید و شرط حکمش عوض می شود، مثلاً «راست گفتن غیر مضر» موضوع حسن و «راست گفتن فساد انگیز» موضوع قبح است و این احکام برای موضوعات مقید ثابت و تخلف ناپذیرند.

و چنانکه در مقدمه بحث خاطر نشان کردیم بسیاری از قیود موضوعات، مورد توجه قرار نمی گیرد و قضیه به صورت کلی و مطلق، بدیهی یا یقینی پنداشته می شود، در صورتی که موضوع آن در واقع مقید است و به همین دلیل است که اینگونه قضایا از «مشهورات» شمرده می شوند نه از «یقینیات».

بنابراین از ذاتی نبودن این احکام برای چنین موضوعات کلی و مطلقی نمی توان نتیجه گرفت که آنها تابع جعل و قرار داد هستند بلکه باید نتیجه گرفت که موضوع اصلی آنها چیز دیگری است و حکم بالعرض به این موضوعات نسبت داده شده است. و طبق قاعده «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» این احکام، موضوعات ذاتی دارند که بعضاً بر موضوع چنین قضایائی منطبق می شود چنانکه ممکن است بر موضوع دیگری نیز منطبق شود.

مثلاً موضوع ذاتی حسن، عنوان انتزاعی «کار مصلحت آمیز» و موضوع ذاتی قبح، عنوان «کار مفسده انگیز» است که هر یک از آنها گاهی بر راست گفتن و گاهی بر دروغ گفتن منطبق می شود.

در پایان یادآور می شویم که این بحث اخیر با نسبت در اخلاق و حقوق ارتباط پیدا می کند که در جای خودش مورد بررسی قرار گرفته

است.

### گرایش اخباریین و ظاهریین

دسته دیگر از منکرین حجیت عقل در کشف احکام شرعی، اخباریین شیعه و ظاهریین اهل سنت هستند. این گروه‌ها تنها منبع اثبات احکام فقهی و قواعد حقوقی را کتاب و سنت می‌دانند و حتی بعضی از ایشان پا را فراتر نهاده صلاحیت فهم کتاب را نیز از خود سلب کرده‌اند و تنها به اخبار و روایات استناد می‌کنند.<sup>۱</sup>

دلیل ایشان روایاتی است که فریقین در مورد لزوم اجتناب از آراء شخصی و عقول ناقص مردم و از قیاس در دین نقل کرده‌اند.

چنانکه از حضرت سجاد علیه السلام نقل شده: «ان دین الله لا یصاب بالعقول الناقصة»<sup>۲</sup> یعنی دین خدا رانمی‌توان با عقلهای ناقص دریافت.

و نیز از حضرت صادق علیه السلام روایت شده: «السنة اذا قیست محق الدین»<sup>۳</sup>. یعنی هرگاه احکام مورد قیاس واقع شود دین تباہ می‌گردد.

و اهل سنت از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند: «اعظمها فتنة علی امتی قوم یقیسون الامور برأیهم»<sup>۴</sup> یعنی بزرگترین فتنه‌ها و بلاها بر امت من از کسانی ناشی می‌شود که امور را به رأی خود قیاس می‌کنند.

همچنین اخباریین استدلال کرده‌اند که نهایت چیزی که عقل

(۱) رجوع کنید به مجموعه مقالات استاد شهید مرتضی مطهری ص ۷۱، و کتاب

تاریخ مذاهب الفقهیه ص ۶۹ و ۳۷۴.

(۲) بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۳.

(۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵.

(۴) بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۱۲- و کتاب سنن الدارمی، ج ۱، ص ۶۵.

می‌تواند اثبات کند وجود مصالح و مفاسد در کارها است ولی درک مصالح و مفاسد، کافی نیست که حکمی را به شارع نسبت دهیم حکمی که اطاعت آن موجب ثواب و مخالفت آن موجب عقاب باشد. زیرا ثواب و عقاب، تابع امر و نهی الهی است و نه تابع مصالح و مفاسد.

### نقد

ما مسأله قیاس را مستقلاً مورد بحث قرار خواهیم داد و اینک به طور اجمال می‌گوئیم:

روایاتی که نمونه‌های آنها ذکر شد در مقام ردع کسانی است که با عقول ناقص خود در باره احکام الهی سخن می‌گفتند و به جای اینکه به پیشوایان معصوم علیهم السلام مراجعه کنند، به رای و گمان خود فتوی می‌دادند.

و تعبیر «بالعقول الناقصة» در روایت اول، و قرائن کلامی و مقامی در سایر روایات، شاهد این مدعی است و هیچگاه این روایات در مقام نفی حجیت عقل به طور مطلق نیست. و دلیل آن روایاتی است که حجیت عقل راحتی در احکام عملی تثبیت می‌فرماید. چنانکه از حضرت صادق علیه السلام نقل شده که به هشام فرمود:

«یا هشام، ان لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة، و حجة باطنة. فاما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، و اما الباطنة فالعقول»<sup>۱</sup>.

یعنی: خدا بر مردم دو حجت دارد: یکی ظاهر و دیگری باطن. اما حجت ظاهری عبارت است از پیامبران و امامان، و اما حجت باطن عبارت است از عقلهای ایشان.

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶.

و نیز فرمود:

«یا هشام، ان الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول، و نصر النبین بالبیان»<sup>۱</sup>.

یعنی: خدای متعال حجتها را بوسیله عقل کامل کرد و پیامبران را با بیان، یاری فرمود.

و در روایت دیگری آمده است:

«ان اول الامور و مبدأها... العقل الذی جعله الله زینة لخلقه، و نورالهم. فبالعقل عرف العباد خالقهم وانهم مخلوقون... و عرفوا به الحسن من القبیح...»<sup>۲</sup>.

یعنی: آغاز امور، عقلی است که خدا آن را زینت آفریدگان و نوری برای ایشان قرار داده است، و با عقل است که بندگان، آفریدگار خود را می‌شناسند و به مخلوقیت خودشان پی می‌برند... و با عقل است که خوب را از بد تشخیص می‌دهند.

چنانکه ملاحظه می‌شود در روایت اخیر، تصریح شده است که عقل مورد کلام که خدا آن را نوری برای بندگان قرار داده منحصر به عقل نظری نیست بلکه شامل عقل عملی هم می‌شود که خوب و بد، زشت و زیبا را تشخیص می‌دهد. پس همچنانکه معرفت نظری آن، حجت است معرفت عملی نیز حجت خواهد بود. ولی از آنجا که عقل انسان برای شناختن همه خوبیها و بدیها و تعیین موارد دقیق موضوعات آنها کافی نیست و به تنهایی نمی‌تواند همه احکام و قوانین مورد نیاز بشر را درک کند، خدای متعال بر انسان منت نهاده و نقص و نارسائی عقل را به وسیله وحی جبران و تدارک کرده است. اما ارسال پیامبران و فرستادن کتابهای آسمانی و شرایع الهی بدان معنی

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳.

(۲) اصول کافی، ج ۱، ص ۲۹.

نیست که ادراکات بدیهی و یقینی عقل هم حجت نباشد. و اما در مورد سخن اخیر اخباریین که عقل تنها می تواند مصالح و مفاسد را درک کند و نه احکام شرعی را، باید گفت:

**اولاً:** در موردی که عقل مصلحت لازمه الاستیفائی را به طور یقین درک کند با ضمیمه کردن این مقدمه که ربوبیت تشریحی و حکمت الهی، اقتضا دارد که او را به تأمین مصالح ملزمه اش مکلف سازد و از این راه او را به نتایج عمل به تکلیف و ثواب اخرویش برساند، ثابت می شود که حکم الهی بر طبق آن صادر شده، هر چند در اثر عواملی به ما نرسیده است، و همچنین در مورد مفسده لازمه الاجتناب.

**و ثانیاً:** به فرض اینکه در مورد مصلحت ملزمه، حکم ایجابی، و در مورد مفسده لازمه الاجتناب، حکم سلبی ثابت نشود دست کم عدم حکم مخالف از طرف شارع مقدس، ثابت می شود و این خود نوعی حجیت عقل است که در مواردی کار ساز و راه گشا می باشد.

### قیاس

تا اینجا گرایش تفریطی را در مورد حجیت حکم عقل در مکتب کلامی اشعری و مکتب فقهی اخباریین و ظاهریین، مورد بررسی قرار دادیم. اکنون گرایش افراطی را که در طرفداران قیاس و استحسان، متبلور شده مورد کنگاش قرار می دهیم، نخست به علت پیدایش و رشد این گرایش اشاره ای می کنیم و سپس به متن بحث می پردازیم.

می دانیم که احکام اسلام در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تدریجاً نازل می شد و به مردم ابلاغ می گردید و تا حکمی نازل نشده بود مردم عملاً احساس تکلیف خاصی نسبت به موضوع آن نمی کردند.

از سوی دیگر جمعیت مسلمانان در زمان آن حضرت زیاد نبود و ابلاغ احکام جدید به ایشان، مشکلی را به وجود نمی آورد.

اما بعد از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از طرفی شریعت



اسلام کامل شده بود و مسلمانان موظف بودند در تمام شؤون زندگی فردی و اجتماعی، احکام اسلام را مراعات نمایند و از سوی دیگر جمعیت مسلمین روز بروز افزایش می‌یافت و مسائل و موضوعات جدیدی پی در پی مطرح می‌گردید و نیاز به تبیین احکام و قوانین اسلامی، بیشتر احساس می‌شد.

البته متن قرآن کریم در دسترس همگان بود ولی همه تفصیلات احکام صریحاً در قرآن نیامده بود و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله هم در همه موارد نیاز، در دسترس نبود. و احیاناً در نقل روایات نبوی اختلافاتی بوجود می‌آمد مخصوصاً که بعضی از خلفاء به دلائلی از نوشتن و حتی گاهی از نقل حدیث هم ممانعت می‌کردند. و بدین ترتیب خلأ علمی روز بروز گسترش می‌یافت و عرصه را بر فقهاء تنگ و تنگتر می‌کرد.

در این میان شیعیان که سخنان پیشوایان معصوم علیهم السلام را مانند سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حجت می‌دانستند، چنین خلأی را احساس نمی‌کردند و تنها مشکل ایشان فشارهای سیاسی در منزوی ساختن امامان اهل بیت علیهم السلام و دشواری تماس و استفاده از علوم ایشان بود که آنرا هم با فداکاریهای خودشان جبران می‌کردند و آشکار و نهان با اهل بیت پیغمبر صلی الله علیه و آله تماس می‌گرفتند و نیازهای علمی خود را برطرف می‌ساختند.

البته فقهاء اهل سنت نیز به کلی از علوم اهل بیت علیهم السلام بی بهره نبودند و کم و بیش از ایشان بخصوص از امام صادق علیه السلام استفاده‌هایی می‌کردند ولی بر اساس عقیده خودشان تنها به چشم یک فقیه به ایشان می‌نگریستند و جسته و گریخته روایاتی از ایشان می‌شنیدند و رهنمودهایی می‌گرفتند.

این خلأ علمی در فقه اهل سنت، موجب شد که فقهاء ایشان در صدد یافتن منبع دیگری برای فقه و حقوق بر آیند و به نحوی این خلأ

را پر کنند.

بدین ترتیب، قیاس به عنوان عنصر فقهی جدید، مطرح شد و در پی آن استصلاح و استحسان وارد صحنه گردید. توضیح آنکه: نخست در صدد بر آمدند که حکم مجهولی را از حکمی که در مورد مشابه آن ثابت شده بود به دست بیاورند و به دیگر سخن: مشابهت موضوع را دلیل بر وحدت یا مشابهت حکم بگیرند (قیاس)، و در مواردی که چنین کاری هم میسر نبود بر اساس مصلحت اندیشی فتوی بدهند (مصالح مرسله و استصلاح)، و بالاخره در موارد تعارض دو قیاس یکی را که به نظرشان بهتر می رسید ترجیح دهند (استحسان).

این روش فقاقت و اجتهاد برآی که احیاناً با عقل گرائی معتزله تقویت می شد مورد انتقاد شدید پیشوایان اهل بیت علیهم السلام قرار گرفت و حتی بعضی از بزرگان فقهاء اهل سنت نیز کم و بیش با آن مخالفت کردند ولی در مجموع، جامعه ای که از رهبری پیشوایان معصوم محروم شده بود برای رفع نیازهای فقهی و حقوقی خود چاره ای جز پذیرفتن آراء ناشی از قیاس و استحسان نداشت، مخصوصاً با توجه به اینکه قدرت سیاسی حاکم به دلائلی این روش را تائید می کرد.

#### تعریف قیاس

قیاس که در لغت به معنای سنجیدن و سنجش است در اصطلاح منطقی به مجموع دو قضیه ای گفته می شود که به شکلی تنظیم یافته باشند که بتوان قضیه دیگری را از آن استنتاج کرد. وارزش نتیجه قیاس، بستگی به ارزش مقدمات (قضایای تشکیل دهنده قیاس) و به شکل ترکیب آنها دارد. یعنی در صورتی که مواد قیاس یقینی باشند و ترکیب آنها هم به شکل صحیحی انجام گیرد نتیجه آن هم یقینی خواهد بود و چنین قیاسی را «برهان» می نامند و تعیین شرایط مواد و



شکل صحیح تنظیم آنها به عهده علم منطق است. اما در اصطلاح فقهی، به معنای عامتری به کار می‌رود و شامل تمثیل منطقی هم می‌شود. زیرا هر چند تعریفات مختلفی<sup>۱</sup> از طرف فقهاء برای قیاس ارائه شده ولی بازگشت آنها به این تعریف است: «قیاس فقهی، عبارت است از سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوعی دیگر به استناد جامعی که بین دو موضوع، وجود دارد».

و با توجه به اینکه این جامع، ممکن است فقط نوعی مشابهت باشد روشن می‌شود که قیاس فقهی، شامل تمثیل منطقی هم می‌شود.

البته در صورتی که جامع بین دو موضوع، علت حکم باشد می‌توان آن را به قیاس منطقی برگرداند و حتی اگر علت تامه حکم به صورت یقینی معلوم باشد می‌توان آن را نظیر «برهان» دانست<sup>۲</sup> که ارزشمندترین انواع قیاس منطقی و بهترین راه استدلال برای کشف مجهولات است اما با توجه به اینکه به دست آوردن علت تامه حکم شرعی به صورت یقینی بسیار مشکل و غالباً در مرز محال است باز گرداندن قیاسات فقهی به شکل برهان منطقی، میسر نیست و معمولاً این گونه قیاس‌ها نتیجه‌ای جز گمان ضعیفی ندارد.

### انواع قیاس

برای قیاس، تقسیماتی ذکر شده که مهمترین آنها تقسیم به منصوص العله و مستنبط العله و تقسیم به جلی و خفی است. اگر جامع بین دو موضوع، علتی باشد که در نص کتاب و سنت بیان شده است

(۱) به کتاب منهاج الاصول قاضی بیضاوی و کتاب قوانین الاصول میرزای قمی و کتاب المستصفی من علم الاصول تألیف غزالی و کتاب الاصول العامة للفقهاء المقارن تألیف سید محمد تقی حکیم و دیگر کتابهای اصول فقه مراجعه شود.

(۲) برهان حقیقی منطقی باید از مقدمات عقلی ضروری و ذاتی تشکیل شود.

آن را «منصوص العلة» و در غیر اینصورت آن را «مستنبط العلة» می‌نماید. و اگر معلوم باشد که اختلاف دو موضوع، تأثیری در حکم آنها ندارد، آن را «قیاس جلی» و در غیر این صورت آن را «قیاس خفی» می‌خوانند.

واضح است که قیاس خفی هیچ‌گاه مفید یقین به حکم نخواهد بود زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که اختلاف دو موضوع، منشاء تفاوت حکم آنها باشد. و اما در موارد دیگر، احتمال قطعی بودن نتیجه وجود دارد هر چند در قیاس مستنبط العلة، چنین موردی نادر است بلکه حتی در مواردی که علت حکم در نص کتاب و سنت نیز بیان شده غالباً چنین احتمالی وجود دارد که تأثیر علت مزبور مشروط به وجود شرط یا عدم مانعی باشد، و به عبارت دیگر بسیاری از علت‌های منصوص، از قبیل علت تامه نیست و به اصطلاح از قبیل حکمت‌های احکام می‌باشد و در نتیجه قیاسی که بر اساس آنها تشکیل می‌شود یقین‌آور نخواهد بود.

#### اختلاف نظر در حجیت قیاس

در باره اعتبار و حجیت قیاس و به عبارت دیگر در باره منبعیت قیاس برای فقه و حقوق، اختلاف نظرهایی در میان فقهاء مسلمین وجود دارد. از سوئی ابوحنیفه که نماینده مکتب فقهی عراق بشمار می‌رود و پیروان وی در بها دادن به قیاس، راه افراط را پیش گرفتند و حتی از بعضی از حنفیان نقل شده که قیاس را بر اخبار معتبر نیز ترجیح می‌داده‌اند<sup>۱</sup>.

از سوی دیگر ظاهرین مانند داود ظاهری و ابن حزم اندلسی راه تفریط راه پیمودند و عدول از ظواهر کتاب و سنت را به هیچوجه جایز نشمردند، حتی از ایشان نقل شده که قیاس منصوص العلة را نیز حجت

(۱) محمد زاهد الکوثری، فقه اهل العراق و حدیثهم، ص ۲۱، و تاریخ المذاهب

نمی دانسته اند<sup>۱</sup> .

سایر فقهاء اهل سنت در مواردی که دلیلی از کتاب و سنت نمی یافتند کم و بیش به قیاس عمل می کردند و از احمد بن حنبل نقل شده که عمل به قیاس را در موردی تجویز می کرد که دلیل دیگری یافت نشود هر چند روایتی ضعیف یا فتوایی از اصحاب پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله باشد<sup>۲</sup> .

فقهای شیعه به پیروی از اهل بیت علیهم السلام از آغاز ، پرچمدار مبارزه با قیاس در احکام الهی بودند و روایات بسیار و شدید اللحنی در این زمینه وارد شده که نیازی به ذکر آنها نیست و همچنین ائمه شیعه علیهم السلام بحثها و مناظراتی با طرفداران قیاس داشته اند که در کتب حدیث و تاریخ مضبوط است<sup>۳</sup> . و اساساً عدم حجیت قیاس از ضروریات فقه شیعه می باشد .

ولی باید دانست که قیاس مورد بحث در روایات و سخنان فقهاء شیعه همان قیاس های متداول و مورد استناد در فتاوی اهل سنت است و ائمه اهل بیت علیهم السلام تلاش می کردند که فقهاء ایشان را به نارسائی این روش و خطرهای آن آگاه سازند و راز سفارشات پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله مبنی بر ملازمت اهل بیت علیهم السلام وجدانشدن از ایشان را گوشزد نمایند و به ایشان بفهمانند که باید احکام اسلامی را از سر چشمه زلال علوم ایشان که پیوسته به علم پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله و وحی الهی می باشد، بگیرند تا از انحراف و بدعت گذاری در دین مصون بمانند . و این سخنان به هیچ وجه ناظر به قیاس های مفید یقین نیست .

(۱) ابن حزم اندلسی، المحلی، ج ۱، ص ۵۹ - ۶۰ .

(۲) ابن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۵ - ۳۹ .

(۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۹ - ۳۳ و اصول کافی، ج ۱، ص ۵۸ .

در کلمات فقهاء اهل سنت نیز شواهدی وجود دارد بر اینکه قیاس‌های یقین‌آور محل بحث نبوده است و گرنه چگونه می‌توان باور کرد که مثلاً احمد بن حنبل فتوای یک صحابی را مقدم بر آن می‌داشته، یا مالک به هنگام مرگ از فتوی دادن به قیاس در چند مورد، به سختی اظهار ندامت می‌کرده است؟!<sup>۱</sup>.

آیا می‌توان باور کرد که فقیهی باوجود یقین به حکم شرعی که از- قیاس منصوص العلة‌ای حاصل شده باشد بازهم فتوای یک صحابی را ترجیح دهد یا از فتوی دادن به چنین حکم متیقن به شدت پشیمان شود؟ به هر حال، بزرگان فقهاء شیعه تصریح کرده‌اند که قیاس منصوص العلة معتبر است و آن را از محل نزاع، خارج دانسته‌اند. از جمله محقق حلی ره فرموده است: «اگر شارع، علت حکم را صریحاً بیان کند و قرینه‌ای بر عدم دخالت امر دیگری وجود داشته باشد، اجرای حکم اصل در فرع، جایز است و این خود برهان است»<sup>۲</sup>.

و علامه حلی نیز فرموده است: «هرگاه علت حکم در اصل صریحاً بیان شده باشد و وجود علت در فرع، ثابت شود، حجت خواهد بود». و در واقع، قیاس منصوص العلة از مواردی است که از عقل برای فهمیدن مفاد نص، استفاده می‌شود و تعمیم حکم به استناد دلیل شرعی انجام می‌گیرد.

چنانکه در قیاس اولویت نیز جای شبه‌ای نیست و هر عاقلی می‌فهمد هنگامی که اظهار کوچکتین ناراحتی از پدر و مادر روا نباشد (ولا تقل لهما اف) هرگز ایداء ایشان روانخواهد بود. و گمان نمی‌رود که چنین قیاسی مورد انکار هیچ فقیهی قرار گرفته باشد.

در حقیقت، منکرین حجیت قیاس به طور مطلق را، باید اشاعره و هم

(۱) ابن خلیکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۶. و محمد ابوزهره، ابن حنبل ص ۲۷۳.

(۲) معارج الاصول، ص ۱۲۵.

مسلکان ایشان دانست که اساساً برای احکام شرعی، ملاکهای واقعی قائل نیستند و احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی دانند. و چون معتقد به علتی برای حکم نیستند نمی توانند بر اساس آن، حکم را تعمیم دهند و حکم موضوع دیگری را که دارای همان علت می باشد اثبات کنند مگر اینکه قیاس را به عنوان دلیل شرعی بپذیرند و سرایت دادن حکم را از موضوعی به موضوع دیگر (هر چند دارای علت مشترکی نباشند) به عنوان یک دلیل تبعیدی معتبر بدانند.

و اما قائلین به حجیت قیاس (به معنای معروف) متشبث به دلایل بسیار ضعیفی شده اند که در اینجا مجال بررسی و نقد آنها نیست و روایات فراوانی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله و ائمه اهل بیت علیهم السلام در نهی صریح و مؤکد از عمل به قیاس، وارد شده برای رد آنها کافی است. از جمله روایتی است که خود اهل سنت از پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله نقل کرده اند که فرمود:

«ستفترق امتی علی بضع وسبعین فرقة، اعظمها فتنة قوم یقیسون الامور برأیهم، فیحرمون الحلال، ویحللون الحرام»<sup>۱</sup>.

یعنی امت من به هفتاد و چند فرقه تقسیم خواهد شد و فرقه ای که فتنة و بلایش بر این امت عظیم تر است کسانی هستند که به رأی خودشان قیاس می کنند، و در نتیجه، حلال خدا را حرام و حرام او را حلال می شمارند. و نیز از آن حضرت نقل کرده اند که فرمود:

«تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقیاس بالرأی واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»<sup>۲</sup>.

(۱) ابن حزم، المحلی، ج ۱، ص ۶۲ و ابن عبدالبر، جامع بیان العلم وفضله ج ۲، ص ۱۶۳.

(۲) القرافی، شرح تنقیح الفصول (چاپ قاهره - سال ۱۳۹۳ ق) ص ۳۸۶، و ابن عبدالبر، جامع بیان العلم وفضله، ج ۲، ص ۱۶۳.

یعنی این امت زمانی به کتاب وزمانی به سنت وزمانی دیگر به قیاس عمل می کنند و آنگاه که چنین کردند (به قیاس عمل کردند) گمراه می شوند.

وراز ممنوعیت عمل به قیاس این است که هر چند احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی، تشریح شده است ولی باتوجه به ابعاد گوناگون وجود انسان و کسر وانکسارهایی که بین مصالح فردی واجتماعی، و مصالح مادی و معنوی و مصالح دنیوی و اخروی پیش می آید کشف فرمولهای پیچیده آنها غالباً میسر نیست و از این روی یک یا چند حکمت و مصلحت را نمی توان به طور مطلق و به صورت جانشین ناپذیر، علت تامه حکم به حساب آورد و بر اساس آنها حکم را به موارد دیگر تعمیم داد مگر آنکه علت تامه حکم، از طرف خود شارع مقدس تعیین شده باشد که در این صورت بیان آن علت به منزله بیان حکم همه موارد مشترک در آن خواهد بود و دست کم می توان آن را از قبیل ظواهر و ادله معتبره به شمار آورد. زیرا چنین بیان در عرف محاوره در حکم بیان قاعده کلی است و هر چند این کلیت در حدیقین نباشد ولی ظهور آن در مقام احتجاج، معتبر و قابل استناد می باشد.

### مصالح مرسله

بعضی از فقهاء اهل سنت که روایات خودشان را برای پاسخ گوئی به همه نیازمندیهای فقهی، کافی نمی دیدند و حتی قیاس را هم در همه این موارد کار ساز نمی یافتند به منبع دیگری به نام «مصالح مرسله» متمسک شدند و فتوا دادند بر اساس رعایت مصالح عمومی را «استصلاح» نامیدند.

استصلاح که نوعی عقلگرایی افراطی در فقه است از طرف اکثریت فقهاء اسلام بخصوص از طرف فقهاء شیعه مردود و مشمول نهیهای مؤکد از بدعت گذاری در دین و پیروی از گمان و فتوی دادن به رأی شناخته شده است.



کسانی که قائل به چنین منبعی برای فقه و حقوق شده‌اند استدلال کرده‌اند که بانفی این منبع، بسیاری از مصالح مسلمین، تقویت و بسیاری از مفساد پدید می‌آید. پس برای تأمین همه مصالح و جلوگیری از همه مفساد چاره‌ای جز پذیرفتن این اصل نیست.

در پاسخ ایشان باید گفت: مصالح جامعه اسلامی بر دو دسته تقسیم می‌شود: یک دسته مصالح کلی و دائمی که محدود به زمان و مکان خاصی نیست. و یک دسته مصالحی که محدود به شرایط زمانی و مکانی خاصی است.

اما دسته اول به طور کامل در شریعت مقدس اسلام رعایت شده و چیزی از آنها فروگذار نشده است. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «ام انزل الله سبحانه دیناً ناقصاً فاستعان بهم علی اتمامه، ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى، ام انزل الله سبحانه دیناً تاماً فقصر الرسول (ص) عن تبليغه وآدابه»<sup>۱</sup>.

یعنی: مگر خدای متعال دین ناقصی را نازل کرده و از ایشان برای کامل کردن آن کمک خواسته است، یا اینان شریکان خدا بند که حق دارند سخن بگویند (قانون وضع کنند) و لازم است که خداهم رضایت بدهد، یا اینکه خدای متعال دین کاملی را نازل کرده ولی پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله در رساندن آن به مردم کوتاهی ورزیده است؟

پس اگر کسانی منابع فقهی خود را کافی نمی‌بینند باید در مبانی خودشان تجدید نظر کنند که مبادا فرمان پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله مبنی بر ملازمت اهل بیت علیهم السلام و استفاده از علوم ایشان را نادیده گرفته باشند. و اما تأمین دسته دوم از مصالح مسلمین بعهده حکومت اسلامی است که با وضع مقررات محدود، مصالح ضروری جامعه را تأمین و مفساد را برطرف سازد. و حدود اختیارات حکومت اسلامی در جای خودش بیان میشود. ادامه دارد

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۸

رضا استادی



بسم الله الرحمن الرحيم

۱ - ان رسول الله صلى الله عليه وآله  
خطب الناس في مسجد الخيف فقال:  
نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها و  
بلغها من لم يسمعها فرب حامل فقه الى غير  
فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه... (۳)  
۲ - قال رسول الله صلى الله عليه وآله:  
من حفظ من امتي اربعين حديثاً مما  
يحتاجون اليه من امر دينهم بعثه الله  
يوم القيامة فقيهاً عالماً. (۴)  
۳ - قال رسول الله صلى الله عليه وآله:  
من حفظ عني من امتي اربعين حديثاً في امر  
دينه برید به وجه الله والدار الآخرة بعثه الله

الف: در زمان رسول خدا (ص)  
همانطور که در تواریخ ثبت شده است  
هنگامی که رسول گرامی اسلام صلی الله  
علیه وآله در سرزمین حجاز به رسالت مبعوث  
شد، مردم آن سامان جز معدودی از نوشتن و  
کتابت بی بهره بودند. (۲) و گویا همین  
موضوع باعث شد که آن حضرت برای حفظ  
احادیث و آثار نبوت مردم را بیش از کتابت و  
نوشتن حدیث، به از برکردن آن دعوت و  
تشویق نماید.  
از باب نمونه به احادیث زیر توجه کنید:

یوم القيامة فقیهاً عالماً (۵)

۴ - عن النبی صلی الله علیه وآله: من حفظ علی (۶) امتی اربعین حدیثاً ینتفعون بها بعنه الله یوم القيامة فقیهاً عالماً. (۷)

گرچه برخی از دانشمندان علم حدیث گفته اند: «حفظ» شامل از برکردن و کتابت هر دو می باشد و نوشتن حدیث هم حفظ آن است ولی روشن است که معنی ظاهری و اولی «حفظ» همان از برکردن است نه کتابت و نوشتن.

بنابراین می توانیم بگوئیم در زمان رسول اکرم صلی الله علیه وآله کتابت و نوشتن حدیث آنقدرها مرسوم و متعارف نبوده است و از اینرو گفته اند:

ان مدار الصدر السلف کان علی النقیض فی الخواطر لعلی الرسم فی الدفاتر. (۸)

ولی در عین حال به مدارکی بر می خوریم که حاکی از آن است که در زمان آن حضرت هم گاهگاهی احادیث نوشته می شده و آن حضرت هم به نوشتن آن تشویق می کرده است. به احادیث زیر توجه کنید:

۱ - قال رسول الله صلی الله علیه وآله: المؤمن اذا مات وترك ورقة واحدة علیها علم (۹) تكون تلك الورقة یوم القيامة سترأ فیما بینه و بین النار. (۱۰)

۲ - جائت فاطمة علیها السلام تشکوا الی رسول الله صلی الله علیه وآله بعض امرها فاعطاها رسول الله صلی الله علیه وآله

کریسة (۱۱) وقال: تعلمی ما فیها فاذا فیها «من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یؤذی جاره ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیکرم ضیفه ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیقل خیراً اویسکت». (۱۲)

۳ - عن ابن مسعود قال: جاء رجل الی فاطمة علیها السلام فقال یابنت رسول الله صلی الله علیه وآله هل ترک رسول الله صلی الله علیه وآله عندک شیئاً تطرفینیه: فقالت یا جارية هات تلك الجریدة. فطلبها فلم تجدها فقالت: و یلک اطلبیها فانها تعدل عندی حسناً و حسیناً. فطلبتها فاذا هی قد قدمت فی قمامتها فاذا فیها: «قال محمد النبی صلی الله علیه وآله: لیس من المؤمنین من لم یأمن جاره بوائقه (۱۳) ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یؤذی جاره ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیقل خیراً اویسکت...» (۱۴)

ب: کتاب علی علیه السلام

اینکه گفته شد کتابت حدیث در زمان رسول اکرم صلی الله علیه وآله مرسوم نبوده و از آن دوران نوشته قابل ملاحظه ای که شامل احادیث نبوی باشد برای طبقه بعدی بجای نماند، باصرف نظر (۱۵) از کتاب علی علیه السلام بود و الا از روایات متعددی استفاده می شود که کتاب یا کتابهای بسیار بزرگی که به املاء رسول خدا صلی الله علیه

سبعون ذراعاً فيها كل حلال وحرام. (۲۰)  
 ۵ - قال الصادق عليه السلام: ان عندنا  
 جلدأ سبعون ذراعاً املی رسول الله صلى الله  
 عليه وآله وخطه على عليه السلام بيده وان فيه  
 جميع ما يحتاجون اليه حتى ارش  
 الخدش. (۲۱)

۶ - دعا ابو جعفر عليه السلام بكتاب على  
 عليه السلام فجاء به جعفر عليه السلام مثل  
 فخذ الرجل مطوى ... فقال ابو جعفر  
 عليه السلام: هذا والله املاء رسول الله  
 صلى الله عليه وآله وخط على عليه السلام  
 بيده. (۲۲)

و چون روایاتی که از این کتاب نام  
 می برد و یاد می کند حدود پنجاه روایت  
 می باشد جای هیچ تردیدی در این زمینه باقی  
 نمی ماند.

لازم به تذکر است که حضرت علی  
 علیه السلام کتابهای دیگری نیز در زمان رسول  
 اکرم صلى الله عليه وآله و یا در دوسه ماه بعد  
 از رحلت آن بزرگوار به خط خود نوشته است  
 و آن کتابها نیز نزد فرزندان معصوم او بوده و  
 می باشد مانند جفر و جامعه و مصحف فاطمه  
 علیها السلام. به روایات زیر توجه کنید:

۷ - عن علی بن سعید قال: سمعت  
 ابا عبد الله عليه السلام يقول: اما قوله  
 فى الجفر فانما هو جلد ثور مذبوح  
 كالجراب (۲۳) فيه كتب وعلم ما يحتاج  
 الناس اليه الى يوم القيامة من حلال وحرام،

وآله وخط على عليه السلام وشامل تمام  
 احكام شرعى وقوانين اسلامى بوده از على  
 عليه السلام برای امامان بعدى به يادگار  
 مانده است و امامان عليهم السلام به آن  
 مراجعه و گاه گاه به آن استناد می کرده اند.  
 از باب نمونه چند روایت را يادآوری  
 می کنیم.

۱ - قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا  
 على اكتب ما املی عليك . قلت: يا  
 رسول الله اتخاف على النسيان! فقال: لا وقد  
 دعوت الله عزوجل ان يجعلك حافظاً ولكن  
 اكتب لشركائك الاثمة من ولدك ... (۱۶)

۲ - عن عذافر الصيرفى قال: كنت  
 مع الحكم بن عتيبة عند ابي جعفر عليه السلام  
 فجعل يسأله وكان ابو جعفر عليه السلام له  
 مكرماً فاختلفا فى شىء فقال ابو جعفر  
 عليه السلام: يا بنى قم فاخرج كتاب على  
 فاخرج كتاباً مدروجاً (۱۷) عظيماً ففتحه  
 وجعل ينظر حتى اخرج المسألة فقال: هذا  
 خط على عليه السلام واملاء رسول الله  
 صلى الله عليه وآله (۱۸)

۳ - قال الصادق عليه السلام: ان عندنا  
 كتاباً املاء رسول الله صلى الله عليه وآله  
 وخط على عليه السلام صحيفة فيها كل حرام  
 وحرام. (۱۹)

۴ - قال الصادق عليه السلام: ان عندنا  
 الكتاب باملاء رسول الله صلى الله عليه وآله و  
 خط على عليه السلام بيده، صحيفة طولها

املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط  
على عليه السلام. (۲۴)

۸ - سأل ابا عبد الله عليه السلام بعض  
اصحابنا عن الجفر فقال: هو جلد نور مملو  
علماً، قال: فالجامعة؟ قال تلك صحيفة طولها  
سبعون ذراعاً... فيها كل ما يحتاج الناس  
اليه، وليس من قضية الا وهي فيها حتى ارش  
الخدش، قال فمصحف فاطمة عليها  
السلام؟ قال: فسكت طويلاً ثم قال: ... ان  
فاطمة مكثت بعد رسول الله خمس وسبعين  
يوماً وكان دخلها حزن شديد على ابها وكان  
جبرئيل يأتيها فيحسن عزائها ويطيب نفسها  
ويخبرها عن ابها ومكانه ويخبرها بما يكون  
بعدها في ذريتها وكان على عليه السلام  
يكتب ذلك فهذا مصحف فاطمة  
عليها السلام.

۹ - قال الصادق عليه السلام: عندنا  
مصحف فاطمة اما والله ما فيه حرف  
من القرآن ولكنه املاء رسول الله صلى الله  
عليه وآله وخط على عليه السلام كيف يصنع  
عبد الله بن حسن اذا جاء الناس من كل افق  
يسألونه (۲۵)

۱۰ - قال الباقر عليه السلام: عندنا  
الجامعة وهي سبعون ذراعاً فيها كل شيء  
حتى ارش الخدش، املاء رسول الله  
صلى الله عليه وآله وخط على  
عليه السلام. (۲۶)

تا اینجا با این بررسی کوتاه و فشرده به

این نتیجه رسیدیم که در دوران ۲۳ ساله  
رسول اکرم صلى الله عليه وآله احادیث نبوی  
جز به وسیله علی علیه السلام نوشته و تدوین  
نشده (واحادیثی که توسط دیگران  
جمع آوری و نوشته شده بسیار کم بوده است)  
و کتاب یا کتابهای (۲۷) آن حضرت هم، به  
ارث به امامان بعدی علیهم السلام رسیده و  
در اختیار همگان قرار نگرفته است و در  
حقیقت از مختصات و منابع علم آنان بوده  
است.

ج: نقل حدیث و خلفای ثلاثه

ابوبکر در زمان خلافتش مردم را جمع  
کرد و گفت: شما از پیغمبر اکرم صلى الله  
عليه وآله حدیث هائی نقل می کنید و گاهی  
به این جهت در میانتان اختلاف پدید می آید  
اگر وضع بدین منوال بگذرد مسلمانان آینده  
به اختلاف شدیدتری دچار خواهند گردید،  
روی این اصل پس از رسول خدا صلى الله  
عليه وآله حدیثی نقل نکنید و اگر کسی از  
شما مطلبی سؤال کرد بگویند میان ما و شما  
قرآن کافی است حلال آنرا حلال و حرامش  
را حرام بدانید. (۲۸)

عایشه می گوید: پدرم بانصد حدیث از  
رسول خدا صلى الله عليه وآله جمع آوری  
کرده بود (۲۹) یک شب دیدم در میان  
رختخوابش ناراحت است چون صبح شد  
علت ناراحتی او را جو یا شدم گفت: «ای

= الدرّة)

قال محمود بن لبيد: سمعت عثمان بن عفان على المنبر يقول: لا يحل لاحد يروى حديثا لم يسمع به في عهد ابي بكر ولا في عهد عمر، فانه لم يمتنعى ان يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان لا يكون من اوعى اصحابه الا انى سمعته يقول، من قال على مالم اقل فقد تبوء مقعده من النار. (۳۵)

وبدين ترتيب در دوران بيست و پنجساله خلفاء ثلاثه نيز كتابت - بلکه روايت و كتابت - حديث رواجى نداشته و نوشته هاى حديثى اين دوره هم بسيار كم بوده و همان اندك هم به صورت كتاب محبوب نبوده است. مثلاً از كتابهاى اين دوره مى توان كتاب سلمان و كتاب ابي ذر را كه پيش از خلافت على عليه السلام از دنيا رفته اند (۳۶) نام برد ولى اين دو كتاب در حقيقت دو حديث طولانى بوده است و نه دو كتاب اصطلاحى. ابن شهر آشوب مى نويسد: اول من صنّف فى الاسلام امير المؤمنين عليه السلام ... ثم سلمان الفارسى ثم ابوذر الغفارى ثم الاصمغ بن نباتة ثم عبيد الله بن ابي رافع ثم الصحيفة الكاملة عن زين العابدين عليه السلام. (معالم العلماء ص ۲)

ولى شيخ طوسى مى نويسد: سلمان الفارسى روى حديث الجائليق الرومى الذى بعته ملك الروم بعد النبى (۳۷)

و سيد حسن صدر مى نويسد: صنّف

بنية هلمى الاحاديث التى عندك فجثته بها فدعا بنار فحرقها». و اين عمل خود را جنين توجيه كرد كه مى ترسم بميرم و اين احاديث نزد تو بماند و شايد در ميان آنها احاديثى باشد كه من از افرادى كه مورد اعتماد بوده اند نقل کرده ام ولى در واقع آنها افراد صالحى نباشند و من مسؤول باشم. (۳۰)

عن الزهرى قال: اخبرنى عروة بن زبير، ان عمر بن الخطاب اراد ان يكتب السنن واستشار فيها اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فاشار عليه عامتهم بذلك فلبث عمر شهرا يستخير الله فى ذلك شاكا فيه ثم اصبح يوما وقد عزم الله تعالى وقال انى كنت ذكرت لكم من كتابة السنن ما قد علمتم ثم تذكرت فاذا اناس من اهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله وانى والله لا البس كتاب الله بشىء فترك كتابة السنن. (۳۱)

وروى ان عمر قال عند ما عدل عن كتابة السنة: لا كتاب مع كتاب الله (۳۲)

وفى نقل آخر قال عمر لابنه عبد الله ناولنى الكتف.. فقال له ابن عمر: انا اكفيك محوها فقال لا والله لا يمحوها احد غيرى فمحاها بيده وكان فيها فريضة الجد. (۳۳)

وقال ابوسلمة لابي هريرة بعد جوابه لسؤاله: اكنت تحدث فى زمان عمر هكذا؟ فقال: لو كنت احدث فى زمان عمر مثل ما احدثكم لضربنى بمخففته. (۳۴) (المخففة

کتاب حدیث، جاتلیق. (۳۸)

و نیز شیخ طوسی می نویسد:  
ابوذرفغاری له خطبة یشرح فیها الامور بعد  
النبی صلی الله علیه وآله. (۳۹)  
و مرحوم صدر می نویسد: له کتاب  
الخطبة. (۴۰)

پس معلوم می شود که منظور از کتاب و  
تصنیف سلمان و ابوذر همین دو حدیث و  
خطبه بوده است. و از این رو درباره کتاب  
ابی رافع که کتابی مبوب بوده است گفته  
می شود: تدوین این کتاب اولین گامی بوده  
که در راه تدوین حدیث برداشته شده است.

د: تدوین حدیث و اصحاب علی  
علیه السلام

نجاشی می نویسد: ابورافع مولى  
رسول الله صلی الله علیه وآله و كان للعباس بن  
عبدالمطلب فوهبه للنبي صلی الله علیه وآله  
فلما بشر النبي باسلام العباس اعتقه. و اسلم  
ابورافع قديما بمكة وهاجر الى المدينة و شهد  
مع النبي صلی الله علیه وآله مشاهدته و لزم  
اميرالمؤمنين عليه السلام من بعده و كان من  
خيارالشيعه و شهد معه حروبه و كان صاحب  
بيت ماله بالكوفة و خرج مع اميرالمؤمنين  
عليه السلام فى الجمل و هوشیخ كبير له  
خمسة وثمانون سنة فلم يزل مع على حتى  
استشهد على عليه السلام فرجع ابورافع الى  
المدينة مع الحسن عليه السلام و لابی رافع

کتاب السنن و الاحکام و القضايا. اخبرنا  
محمد بن جعفر النحوى... عن محمد بن  
عبیدالله بن ابی رافع عن جده ابی رافع عن  
علی بن ابی طالب علیه السلام انه كان اذا  
صلی قال فى اول الصلوة... و ذکر الكتاب  
الى آخره باباً باباً الصلوة و الصيام و الحج  
و الزکوة و القضايا (۴۱)

و نیز می نویسد: علی بن ابی رافع تابعی  
من خيارالشيعه كانت له صحبة مع  
اميرالمؤمنين عليه السلام و كان كاتباً وله  
حفظ كثير و جمع كتاباً فى فنون الفقه  
الوضوء و الصلوة و سایر الابواب... (۴۲)

و نیز می نویسد: ربیعة بن سمیع عن  
اميرالمؤمنين عليه السلام له كتاب فى زکوة  
الغنم. (۴۳)

و نیز می نویسد: عبیدالله بن الحر الجعفی  
له نسخة یرویها عن اميرالمؤمنين  
عليه السلام. (۴۴)

و نیز می نویسد: عمر بن عبد الله بن یعلی  
بن مرة، له نسخة یرویها عن جده عن  
اميرالمؤمنين عليه السلام له كتاب قضايا  
اميرالمؤمنين عليه السلام. (۴۵)

مرحوم شیخ طوسی می نویسد: عبیدالله  
ابی رافع كاتب اميرالمؤمنين (ع) له كتاب  
قضايا اميرالمؤمنين (ع) (۴۶)

و نیز می نویسد: الاصبغ بن نباتة... روى  
عهد مالك الاشرى الذى عهده اليه  
اميرالمؤمنين عليه السلام لما و لاه مصر. و

روی وصیة امیرالمؤمنین علیه السلام الی ابنه محمد بن الحنفیة... وروی عنه ایضاً مقتل الحسین علیه السلام. (۴۷)

و نیز می نویسد: عبید بن محمد بن قیس البجلی له کتاب یرویه عن ابیه اخبیرنا به جماعه عن هارون بن موسی... قال اخبیرنا عبید بن محمد بن قیس عن ابیه قال: عرضنا هذا الكتاب علی ابی جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام فقال هذا قول امیرالمؤمنین علیه السلام انه کان یقول: اذا صلی قال فی اول الصلوة و ذکر الكتاب. (۴۸)

و نیز می نویسد: محمد بن قیس البجلی له کتاب قضایا امیرالمؤمنین علیه السلام اخبیرنا به جماعه... وله اصل ایضاً. (۴۹)

مرحوم سید حسن صدر می نویسد: میثم التمار صاحب امیرالمؤمنین علیه السلام له کتاب فی الحدیث ینقل عنه الشیخ الطوسی فی امالیه و الکشی فی الرجال و صاحب بشارة المصطفی فیہ و کثیرا ما یقول و جدت فی کتاب میثم التمار کذا. (۵۰)

و نیز می نویسد: الحارث بن عبدالله الاعور صاحب امیرالمؤمنین علیه السلام له کتاب یرویه فیہ المسائل التي اخبیر بها امیرالمؤمنین علیه السلام اليهودی. (۵۱)

و نیز می نویسد: سلیم بن قیس له کتاب... قال النعمانی فی کتاب الغیبة: لیس بین جمیع الشیعة ممن حمل العلم و رواه عن الائمة، خلاف فی ان کتاب سلیم اصل

من کتب الاصول... و کان من خواص اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام و مات فی امارة الحجاج بن یوسف الثقفی. (۵۲)

و صحیفه سجادیه حضرت علی بن الحسین علیه السلام هم از کتابهای همین دوره بشمار میرود زیرا وفات آن حضرت سال نود و پنج هجری بوده است.

بنابراین می توان گفت که از زمان علی علیه السلام تا زمان امام چهارم که تقریباً پایان سده اول هجری است نوشتن حدیث و تدوین آن کم و بیش معمول بوده است.

و از آن دوره جزوه ها و کتابهایی برای طبقه بعد بجای مانده است.

و از عبارتی هم که از شیخ مفید نقل می شود نیز همین مطلب استفاده می گردد شیخ مفید می گوید: صنف الامامیة من عهد علی علیه السلام الی عهد ابی محمد الحسن العسکری صلوات الله علیه اربع مائة کتاب تسمى الاصول... (۵۳)

البته واضح است که این کتابها و جزوه ها و نوشته های حدیثی از حیث کمیت با قیاس به دوره های بعد آنقدرها قابل ملاحظه نبوده است. (۵۴)

ه: معاویه و نقل حدیث در دوران حکومت و سلطنت معاویه که نزدیک به چهل سال طول کشید مخصوصاً در بیست و پنج سال آخر آن، دواعی جعل



حدیث بیش از دوران‌های گذشته بود. زیرا با در نظر گرفتن موقعیت و زمان و اهمیت خاص امیرالمؤمنین علیه السلام که با مرور زمان اکثر مسلمانان متوجه آن حضرت گردیده بودند، نقل حدیث‌های صحیح که باعث آگاه شدن مردم بود بیش از هر چیز بر ضرر مقام و موقعیت معاویه تمام می‌گردید. از این رو شیطنت معاویه ایجاب می‌کرد هم جلونقل حدیث‌هایی که به ضرر او است بگیرد و هم در مقابل آن حدیث‌های صحیح و آگاه کننده، مطالبی که به نفع او و سیاست او باشد به عنوان حدیث، جعل و در اختیار مردم قرار دهد.

معاویه با مکر و حیله خاصی که داشت نقشه‌ای کشید که هر دو جهت تامین شود، یعنی از طرفی علناً در بالای منبر نقل هر نوع حدیث را به استثنای حدیث‌هایی که در عهد عمر نقل می‌گردید ممنوع اعلام کرد (۵۵) و از طرف دیگر به افرادی که در مدح و فضیلت خلفای ثلاثه حدیثی نقل می‌کردند جایزه‌های قابل توجه و پاداش‌های فوق‌العاده می‌داد و از این رهگذر عده‌ای را به جعل حدیث و دروغ بافی به نفع سیاست خود تشویق می‌کرد.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه از مدائنی متوفای سال دو بیست و بیست و پنج نقل می‌کند: معاویه به تمام عمال و فرماندارانش طی بخشنامه‌ای چنین نوشت:

«من حمایت خود را از کسانی که در باره فضیلت ابوتراب و خاندانش چیزی نقل کنند برداشتم». و نیز نوشت: «که مراقب باشند اگر در محیطشان کسی از فضائل عثمان و خاندانش چیزی نقل کرد او را در مجالس رسمی مورد احترام قرار دهند و در اعزاز و اکرام او کوتاهی نکنند».

فرمانداران هم طبق این دستور برای کسی که جمله‌ای در فضیلت عثمان نقل می‌نمود حقوق و مزایایی معین می‌کردند. و پس از مدتی که حدیث درباره عثمان نقل شد به عمالش نوشت:

«حدیث درباره عثمان به حد کافی به تمام نقاط مملکت رسید اینک مردم را دعوت کنید که درباره فضائل صحابه و ابوبکر و عمر حدیث نقل کنند و هر حدیث و فضیلتی که درباره ابوتراب نقل شده، حدیثی مشابه آن درباره صحابه بیاورند و این کار مورد علاقه و باعث چشم روشنی من است.» (۵۶)

و: تدوین حدیث در سده دوم و سوم در میان اهل تسنن

عمر بن عبدالعزیز پنجمین خلیفه مروانی در سال‌های ۹۹-۱۰۱ خلافت کرد، وی در دوران کوتاه خلافتش به کارهای خوبی موفق شد که یکی از آنها رفع ممنوعیت کتابت حدیث بود.

قیل ربیع بن صبیح (المتوفی ۱۶۰) و قیل مالک (المتوفی ۱۷۹) ثم انتشر تدوینه و جمعه... (۶۳)

از این نقل ها و نظائر آن برمی آید که در قرن دوم کتابت و تدوین حدیث بین اهل تسنن مرسوم شده و به صورت جزوه ها و کتابها درآمده است. و واضح است که همین جزوه ها و کتابها قسمت مهم زیربنای کتابهای حدیثی ایشان را اعم از صحاح و مسانید که بعداً تالیف و تدوین شده است تشکیل می دهد.

کتابهای حدیث اهل تسنن تا پایان قرن سوم  
۱ - موطأ مالک ابن انس متوفای ۱۷۹، این کتاب دارای ۱۷۲۰ حدیث است که قسمتی از آنها از رسول اکرم صلی الله علیه وآله و قسمت دیگر از صحابه و تابعین است. (۶۴)

۲ - مسند سلیمان بن داود ابوداود الطیالسی متوفای ۲۰۴ (۶۵)

۳ - مسند احمد بن حنبل متوفای ۲۴۱ که دارای بیش از چهل هزار حدیث است که قسمتی از آنها از رسول اکرم صلی الله علیه وآله می باشد. (۶۶)

۴ - صحیح محمد بن اسماعیل بخاری متوفای ۲۵۶ که با مکرراتش دارای ۷۲۷۵ حدیث است. (۶۷)

۵ - صحیح مسلم بن حجاج متوفای ۲۶۱

ابونعیم در تاریخ اصفهان می نویسد: کتب عمر بن عبدالعزیز الی الافاق انظروا حدیث رسول الله علیه وآله فاجمعوه. (۵۷)

در صحیح بخاری چنین آمده است: عمر بن عبدالعزیز به ابوبکر بن حزم متوفای ۱۱۷ که قاضی و عامل او در مدینه بود نوشت: «انظر ما کان من حدیث رسول الله صلی الله علیه وآله فاكتبه فانی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء ولا قبل الاحدیث النبوی صلی الله علیه وآله وسلم...» (۵۸)  
ابن حجر در شرح این حدیث می گوید: يستفاد من هذا ابتداء تدوین الحدیث النبوی. (۵۹)

ابن شهاب زهری متوفای ۱۲۴ می گوید: امرنا عمر بن عبدالعزیز بجمع السنن فکتبناها دفترًا دفترًا فبعث الی کل ارض له علیها سلطان دفترًا. (۶۰)

و اینکه گفته می شود: اول من دون العلم ابن شهاب، ناظر به این داستان است. (۶۱)  
ذهبی در تذکرة الحفاظ می نویسد: اول زمن التصنیف و تدوین السنة و تالیف الفروع بعد انقراض دولة بنی امیه و تحول الدولة الی بنی العباس... (۶۲)

حسین بن عبدالله طیبی متوفای ۷۴۳ می نویسد: اختلف السلف فی کتابة الحدیث فکرها طائفة و اباحها اخرى ثم اجمع اتباع التابعین علی جوازها. فقیل اول من صنّف فیہ ابن جریج (المتوفی ۱۴۸) و

نوشتن حدیث و تدوین آن مبادرت کرده بود پس از رفع منع از طرف خلفای وقت و تشویق بیشتر از طرف ائمه اطهار علیهم السلام بیش از پیش دنبال این کار را گرفت.

عن ابی بصیر قال: دخلت علی ابی عبد الله علیه السلام فقال دخل علی الناس من اهل البصرة فسألونی عن احادیث فکتبوا فما یمنعکم من الکتابة اما انکم لن تحفظوا حتی تکتبوا. (۷۶)

عن المفضل بن عمر قال: قال لی ابو عبد الله علیه السلام: اکتب و بث علمک فی اخوانک فان مت فأورث کتک بنیک فانه یأتی علی الناس زمان هرج لایأسون فیہ الا بکتبکم. (۷۷)

عن عبید بن زرارة قال: قال ابو عبد الله علیه السلام: احتفظوا بکتبکم فانکم سوف تحتاجون الیهما. (۷۸)

سید بن طاووس در کتاب مهج الدعوات از عبدالله بن زید نهشلی نقل می کند: کان جماعة من اصحاب ابی الحسن الکاظم علیه السلام من اهل بیته و شیعته یحضرون مجلسه و معهم فی اکمامهم الواح... فاذا نطق ابوالحسن بکلمة او افتی فی نازلة اثبت القوم ما سمعوه منه. (۷۹)

شیخ بهائی در کتاب مشرق الشمسین می نویسد: قد بلغنا عن مشایخنا قدس سرهم انه کان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا عن أحد من الائمة علیهم السلام حدیثا

که با حذف مکررات دارای چهار هزار حدیث است. (۶۸)

۶ - سنن محمد بن یزید بن ماجه قزوینی متوفای ۲۷۳ (۶۹)

۷ - سنن ابی داود سلیمان بن اشعث سجستانی متوفای ۲۷۵ که به تصریح خود او دارای چهار هزار حدیث است. (۷۰)

۸ - سنن ترمذی (جامع ترمذی) متوفای ۲۷۹ (۷۱).

۹ - سنن احمد بن شعیب نسائی متوفای ۳۰۳ نام دیگر این کتاب «المجتبی» است. (۷۲)

و شش کتاب اخیر معروف به صحاح سته و نزد اهل تسنن معتبرترین کتابهای حدیثی ایشان است. البته گاهی موطأ مالک به جای سنن ابن ماجه یکی از صحاح سته شمرده می شود. (۷۳) و در میان صحاح سته، صحیح بخاری را در درجه اول اعتبار و پس از آن صحیح مسلم و بقیه را در درجه بعد می دانند.

۱۰ - سنن ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن دارمی متوفای ۲۵۵ (۷۴) و کتاب مفتاح کنوز السنة راهنما و کشف المطالب خوبی است برای این ده کتاب و چهار کتاب دیگر. (۷۵)

ز: تدوین حدیث در شیعه در قرن دوم و سوم  
شیعه که در قرن اول هم کم و بیش به

ذلك. (٨٤)

محقق حلى متوفى ٦٧٦ م نوبس: ان محمد بن على عليه السلام لا تساع علمه و انتشاره سمي باقر العلم ولم ينكر تسميته منكر... وكذا الحال في جعفر بن محمد عليه السلام فانه انتشر عنه من العلوم الجمه ما بهربه العقول... وروى عنه من الرجال ما يقارب اربعة آلاف رجل... وكتب من اجوبة مسائله اربع مائة مصنف سموها اصولا... (٨٥)

شهيد اول متوفى ٧٨٦ م نوبس: كتبت من اجوبة الامام الصادق عليه السلام اربع مائة مصنف لاربع مائة مصنف ودون من رجاله المعروفين اربعة آلاف رجل من اهل العراق والحجاز وخراسان والشام... (٨٦)

شيخ حسين بن عبدالصمد بدر شيخ بهائي م نوبس: قد كتبت من اجوبة مسائل الامام الصادق عليه السلام فقط اربع مائة مصنف لاربع مائة مصنف تسمى الاصول في انواع العلوم. (٨٧)

شهيد ثاني متوفى ٩٦٦ م نوبس: و كان قد استمر امر المتقدمين على اربع مائة مصنف لاربع مائة مصنف سموها الاصول فكان عليها اعتمادهم. (٨٨)

شيخ بهائي متوفى ١٠٣٠ م نوبس: كان قد جمع قدماء محدثينا رضى الله عنهم ما وصل اليهم من احاديث ائمتنا سلام الله عليهم في اربع مائة كتاب تسمى الاصول. (٨٩)

بادروا الى اثباته في اصولهم لنلا يعرض لهم النسيان لبعضه او كله بتماد الايام (٨٠)

ميرداماد در كتاب رواشع م نوبس: يقال: كان دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احدهم عليهم السلام حديثا بادروا الى ضبطه في اصولهم من غير تأخير (٨١)

شيخ مفيد متوفى ١٤٣ م نوبس: صنف الامامية من عهد امير المؤمنين على عليه السلام الى عهد ابي محمد الحسن العسكري صلوات الله عليهم اربع مائة كتاب تسمى الاصول (وهذا معنى قولهم اصل) (٨٢)

امين الاسلام طبرسي متوفى ٥٤٨ م نوبس: روى عن الامام الصادق عليه السلام من مشهورى اهل العلم اربعة آلاف انسان وصنف من جواباته في المسائل اربع مائة كتاب تسمى الاصول رواها اصحابه واصحاب ابيه من قبله واصحاب ابنه موسى الكاظم عليه السلام. (٨٣)

ابن شهر آشوب مازندراني متوفى ٥٨٨ م نوبس: و ائمتنا عليهم السلام خصوا بالعلوم لأنهم لم يدخلوا مكتبا ولا تعلموا من معلم ولا تلمذوا لفقير ولا تلقنوا من راووقد ظهرت في فرق العالمين منهم العلوم ولم يعرف الامتهم لأنهم اخذوا عن النبي صلى الله عليه وآله... وقد جمعوا ما روي عنهم وسموا ذلك بالاصول سبعة مائة اصل ويزيد على ذلك ويتضمن علوم الدين و الاداب والحكم والمواعظ وغير

میرداماد متوفای ۱۰۴۰ می نویسد:  
المشهوران الأصول الأربعة مصنف من  
رجال ابی عبدالله علیه السلام وفي مجالس  
السماع والرواية عنه ورجاله زهاء اربعة  
آلاف رجل وكتبهم ومصنفاتهم كثيرة الا ما  
استقر الامر على اعتبارها والتمويل عليها و  
سميتها بالاصول هذه الأربع مائة (۹۰)  
و در فائده چهارم و ششم آخر وسائل  
الشیعه و همینطور در هدایة الامة شیخ حر و  
اول فهرست شیخ طوسی و تأسیس الشیعة، به  
کثرت و زیادی اصول اولیه حدیث اشاره  
شده است مراجعه شود. (۹۱)

شیخ بهائی می نویسد: من الامور الموجبة  
لحكم القدماء بصحة الحديث وجوده في  
كثير من الاصول الاربع مائة المشهورة  
المتداولة عندهم او تكرره في اصل او اصلين  
منها باسانيد مختلفة او وجوده في اصل رجل  
واحد معدود من اصحاب الاجماع. (۹۲)  
میرداماد می نویسد: و ليعلم ان الأخذ من  
الأصول المصححة المعتمدة احد اركان  
تصحیح الروایة. (۹۳)  
و از این قبیل عبارات مورد اعتبار و  
اعتماد بودن این کتابها و اصلها استفاده  
می شود.

نسخه های این اصول که زیر بنای تألیف  
کتابهای معروف حدیثی شیعه را تشکیل داده  
است پس از تألیف آن کتابها کم کم از بین  
رفته است و همانطور که صاحب ذریعه

فرموده است:

«ثم ان بعد جمع الأصول في المجاميع  
قلت الرغبات في استنساخ اعيانها لمشقة  
الاستفادة منها فقلت نسختها وتلفت النسخ  
القديمة تدريجا...» (۹۴)

ولی در عین حال قسمتی از این اصول تا  
قرن ششم و هفتم در کتابخانه ها موجود بوده  
است و ابن ادریس صاحب سرائر متوفای  
۵۹۸ و ابن طاووس صاحب اقبال متوفای  
۶۶۴ برخی از این اصول را در اختیار  
داشته اند. (۹۵)

و مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ در کتاب ذریعه  
حدود صد و بیست اصل از این اصول را با ذکر  
مؤلفین یاد کرده است. (۹۶)

و تعدادی حدود بیست تا سی اصل از این  
اصول تا زمان ما باقی مانده (۹۷) که شانزده  
اصل آن به نام «اصول ستة عشر» چاپ شده  
است. (۹۸)

ح : تدوین حدیث شیعه بعد از زمان  
غیبت

پس از رحلت حضرت امام حسن  
عسکری علیه السلام یعنی  
سال ۲۶۰ هجری قمری علمای شیعه با  
استفاده از همان کتابها و اصلها و جزوه های  
حدیثی یاد شده به تدوین و تنظیم کتابهای  
حدیثی بزرگتر و جامع دست زدند که به  
قسمتی از آنها که تا پایان قرن پنجم تألیف

- شده است اشاره می شود:
- ۱ - محاسن برقی - ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی متوفای ۲۸۰-۲۷۴ از این کتاب که مشتمل بر بیش از صد باب بوده فقط چهارده باب در دسترس است که دوبار چاپ شده است و از بقیه اطلاعی در دست نیست. (۹۹)
- ۲ - بصائر الدرجات صفار - ابوجعفر محمد بن الحسن بن فروخ متوفای ۲۹۰، این کتاب شامل ده جزء است و دوباره چاپ شده است
- ۳ - بصائر الدرجات - سعد بن عبدالله بن ابی خلف الاشعری متوفای ۳۰۱-۲۲۹ اصل این کتاب در دست نیست ولی منتخبی از آن که توسط شیخ حسن بن سلیمان از شاگردان شهید اول انتخاب شده به چاپ رسیده است. (۱۰۰)
- ۴ - کافی - ثقة الاسلام کلینی متوفای ۳۲۹ یا ۳۲۸ این کتاب مهم ترین کتاب حدیثی شیعه و شامل شانزده هزار حدیث می باشد و یکی از کتب اربعه شیعه است و مکرر چاپ شده است.
- ۵ - کامل الزیارات ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه متوفای ۳۶۷، این کتاب دارای صد و هشت باب و توسط مرحوم علامه امینی تصحیح و چاپ شده است.
- ۶ - مصادقة الاخوان تألیف علی بن بابویه پدر شیخ صدوق
- ۷ - من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق متوفای ۳۸۱ این کتاب دومین کتاب از کتب اربعه شیعه است و مکرر چاپ شده است.
- ۸ - امالی شیخ صدوق
- ۹ - اکمال الدین شیخ صدوق
- ۱۰ - توحید شیخ صدوق
- ۱۱ - ثواب الاعمال و عقاب الاعمال شیخ صدوق
- ۱۲ - خصال شیخ صدوق
- ۱۳ - علل الشرایع شیخ صدوق
- ۱۴ - عیون اخبار الرضا شیخ صدوق
- ۱۵ - معانی الاخبار شیخ صدوق. این کتابها هر کدام چند بار چاپ شده است.
- ۱۶ - نهج البلاغه تألیف سید رضی متوفای ۴۰۶ شامل خطبه ها و نامه ها و کلمات قصار علی علیه السلام
- ۱۷ - تهذیب شیخ طوسی، متوفای ۴۶۰ سومین کتاب از کتب اربعه شیعه، مکرر چاپ شده است
- ۱۸ - استبصار شیخ طوسی، چهارمین کتاب از کتب اربعه شیعه، مکرر چاپ شده است
- ۱۹ - امالی شیخ طوسی، مکرر به چاپ رسیده است
- ۲۰ - تحف العقول تألیف حسن بن علی بن شعبة.

### پاورقی‌ها

- (۱) الحدیث هو کلام یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره (مقیاس الهدایة)
- (۲) طبقات ابن سعد ج ۳ قسم ۲ ص ۷۷ و ۸۳ - السنة قبل التدوین ص ۲۹۶
- (۳) کافی ج ۱ ص ۳۰۴ - وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۶۳
- (۴ - ۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۶۷
- (۶) الظاهر ان «علی» معنی اللام و یحتمل ان یکون معنی من (اربعین شیخ بهائی).
- (۷) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۷۰
- (۸) اربعین شیخ بهائی ص ۵ - سفینة البحار ماده «حفظ»
- (۹) با در نظر گرفتن ذیل حدیث معلوم می شود منظور علم دینی و احادیث است
- (۱۰) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۶۸
- (۱۱) الکریسة هی الجزء من الصحیفة.
- (۱۲) کافی ج ۲ ص ۶۶۷
- (۱۳) البوائق جمع الباققة و هی الشر
- (۱۴) دلائل الامامة ص ۱ - سفینة البحار ج ۱ ص ۲۲۹
- (۱۵) جهت صرف نظر اینست که آن کتاب مخصوص ائمه علیهم السلام بود و در دسترس همگان قرار نگرفت.
- (۱۶) جامع احادیث الشیعة ج ۱ ص ۲۴
- (۱۷) مدروج ای مطوی و ملفوف.
- (۱۸) رجال نجاشی در ذیل محمد بن عذافر - تاسیس الشیعة ص ۲۷۹ - جامع احادیث الشیعة ج ۱ ص ۲۴
- (۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲) جامع احادیث الشیعة ج ۱ ص ۲۵
- (۲۳) الجراب وعاء من جلد
- (۲۴) جامع احادیث الشیعة ج ۱ ص ۲۵
- (۲۵) جامع احادیث الشیعة ج ۱ ص ۱۹
- (۲۶) جامع احادیث الشیعة ج ۱ ص ۱۸
- (۲۷) در این که جعفر و جامعه و مصحف فاطمة و کتاب علی علیهما السلام چهار کتاب یا بیشتر یا کمتر است جای بحث است و نیاز به بررسی کامل دارد.
- (۲۸) اضواء علی السنة المحمدیة ص ۴۶ - السنة قبل التدوین ص ۱۱۳ - سیری در صحیحین ج ۱ ص ۴۵ هر سه

- به نقل از تذکرة الحفاظ ذهبی ج ۱ ص ۳
- (۲۹) از این نقل هم برمی آید که در زمان رسول خدا صلی الله علیه وآله نوشتن حدیث ممنوع نبوده است و گاهی برخی از اصحاب احادیثی را که از آن حضرت بی واسطه یا با واسطه می شنیده اند می نوشتند.
- (۳۰) السنة قبل التدوین ص ۳۰۹ سیری در صحیحین ج ۱ ص ۴۵ هر دو به نقل از تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۴
- (۳۱) تنویر الحالك فی شرح موطا مالک للسیوطی ص ۴ جامع احادیث الشیعة ج ۱ ص ۲۲
- (۳۲) السنة قبل التدوین ص ۳۱۰ به نقل از جامع بیان العلم و فضله لابن عبد البر ج ۱ ص ۶۴
- (۳۳) السنة قبل التدوین ص ۳۱۱ به نقل از طبقات ابن سعد ج ۳ قسم دوم ص ۲۴۷
- (۳۴) اضواء علی السنة المحمدیة ص ۵۹ السنة قبل التدوین ص ۹۶ به نقل از تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۷
- (۳۵) اضواء علی السنة المحمدیة ص ۵۴
- (۳۶) سلمان به قولی دیگر در سال ۳۶ که آغاز خلافت علی علیه السلام است از دنیا رفته است.
- (۳۷) فهرست شیخ طوسی ص ۱۰۶
- (۳۸) تاسیس الشیعة لعلوم الاسلام ص ۲۸۰
- (۳۹) فهرست شیخ طوسی ص ۷۰
- (۴۰) تاسیس الشیعة ص ۲۸۱
- (۴۱) رجال نجاشی ص ۳ و ۵، معجم رجال الحدیث ج ۱ ص ۴۵، ۴۷
- (۴۲) رجال نجاشی ص ۵، احتمال داده می شود که این کتاب همان کتاب ابی رافع باشد و پس از پدر آنرا روایت کرده باشد ولی کلمه «جمع» با این احتمال سازش ندارد.
- (۴۳) رجال نجاشی ص ۶
- (۴۴) رجال نجاشی ص ۷
- (۴۵) رجال نجاشی ص ۲۲۰
- (۴۶) فهرست شیخ طوسی ص ۱۳۳
- (۴۷) فهرست طوسی ص ۶۳ تاسیس الشیعة ص ۲۸۱ با این عبارت: روی عنه عهد الاشر و هو کتاب معروف.
- (۴۸) فهرست طوسی ص ۱۳۴
- (۴۹) فهرست طوسی ص ۱۵۷
- (۵۰) تاسیس الشیعة ص ۲۸۳
- (۵۱) تاسیس الشیعة ص ۲۷۲
- (۵۲) تاسیس الشیعة ص ۲۸۲

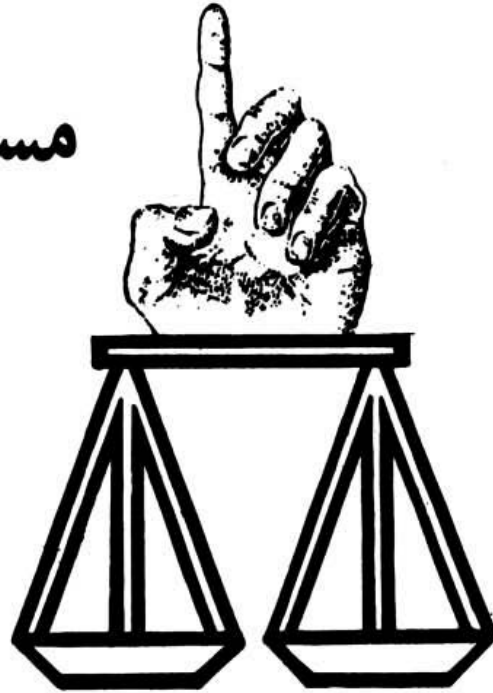


- (۵۳) معالم العلماء ص ۳ زیرا می گوید از عهد علی علیه السلام و غمی گوید از عهد صادقین علیهما السلام
- (۵۴) مجموع آنچه از این دوره یعنی تا پایان سده اول در کتاب «السنة قبل التدوین» یاد شده است گوید به عدد بیست نرسد.
- (۵۵) با در نظر گرفتن اینکه عمر نقل و نوشتن حدیث را منع کرده بود می توان فهمید که مقصود معاویه چه بوده است.
- (۵۶) به کتاب سیری در صحیحین ج ۱ ص ۵۰ - ۵۴ مراجعه شود.
- (۵۷) تنویر الحوالک ص ۴ تأسیس الشیعه ص ۲۷۸
- (۵۸) صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۶ السنة قبل التدوین ص ۳۹ سیری در صحیحین ج ۱ ص ۵۵
- (۵۹) تنویر الحوالک ص ۴
- (۶۰ و ۶۱) السنة قبل التدوین ص ۳۳۰ و ۳۳۲ تنویر الحوالک ص ۴
- (۶۲) تأسیس الشیعه ص ۲۷۹- تاریخ انقراض بنی امیه سال ۱۳۲ می باشد.
- (۶۳) الخلاصة فی اصول الحدیث للطیبی ص ۱۴۷-۱۴۸
- (۶۴) به مقدمه موطأ مالک چاپ مصر مراجعه شود.
- (۶۵) معجم المطبوعات ص ۳۱۰
- (۶۶) سیری در صحیحین ج ۱ ص ۵۸
- (۶۷) مقدمه صحیح بخاری چاپ ۱۳۷۸
- (۶۸) مستدرک الوسائل ج ۳ ص ۵۴۱
- (۶۹) معجم المطبوعات ج ۱ ص ۲۳۱
- (۷۰) مستدرک الوسائل ج ۳ ص ۵۴۱
- (۷۱) معجم المطبوعات ج ۱ ص ۶۳۲
- (۷۲) سیری در صحیحین ج ۱ ص ۵۹
- (۷۳) خزائن نراقی ص ۲۷۶
- (۷۴) این کتاب در دمشق چاپ شده است.
- (۷۵) آن چهار کتاب عبارتند از: طبقات ابن سعد، سیره ابن هشام، مغازی واقدی، مسند زید بن علی علیه السلام.
- (۷۶) اصل عاصم ص ۳۳
- (۷۷ و ۷۸) کافی ج ۱ ص ۵۲
- (۷۹) الذریعة حاج آقا بزرگ ج ۲ ص ۱۲۷

- (۸۰) مشرق الشمسين ص ۸
- (۸۱) الرواشح السماوية ص ۹۸
- (۸۲) معالم العلماء ص ۳
- (۸۳) اعلام الوری طبرسی ص ۳۸۷ و ۲۷۶
- (۸۴) مناقب ابن شهر آشوب ج ۱ ص ۲۵۴ چاپ قم.
- (۸۵) معتبر محقق ص ۴ - ۵
- (۸۶) ذکری ص ۶
- (۸۷) الذریعه ج ۲ ص ۱۳۹ به نقل از درایه شیخ عبدالصمد ص ۴۰
- (۸۸) درایه شهید ص ۱۸
- (۸۹) وجیزه شیخ بهائی ص ۸
- (۹۰) الرواشح ص ۹۸
- (۹۱) ممکن است به نظر آید که عباراتی که نقل شد مکررات است و نقل آن سودی ندارد ولی با دقت بیشتر معلوم می شود که عبارات یاد شده هر کدام خصوصیتی دارد به حدی که بعضی فکر کرده اند قسمتی از این عبارات با هم تنافی دارند و در صدد جواب و حل تنافی برآمده اند.
- (۹۲) مشرق الشمسين ص ۳
- (۹۳) الرواشح ص ۹۹
- (۹۴) الذریعه ج ۲ ص ۱۳۴
- (۹۵) به خاتمه سرائر و کتاب «السید علی آل طاووس» نوشته آقای آل یس ص ۲۲ مراجعه شود.
- (۹۶) الذریعه ج ۲ ص ۱۳۵ - ۱۶۷
- (۹۷) به مقدمه آقای مشکاة بروجیزه شیخ بهائی مراجعه شود.
- (۹۸) توسط دانشمند معظم جناب آقای حاج شیخ حسن مصطفوی.
- (۹۹) به مقدمه محاسن صفحه کا و جلد دوم ص ۶۴۸ چاپ محدث ارموی مراجعه شود.
- (۱۰۰) به مقدمه بصائر الدرجات صفار چاپ دوم ص ۴ مراجعه شود.

تحلیلی پیرامون:

# مسأله تعزیرات در اسلام



ناصر مکارم شیرازی

بسم الله الرحمن الرحيم

ممانعت موقت از کسب و کار، توییح  
لفظی خصوصی، توییح توسط وسائل  
ارتباط جمعی، منع بعضی از حقوق  
اجتماعی، وامثال اینها را شامل  
می شود؟  
• آیا هماهنگی در تعزیرات میان  
حکام شرع لازم است؟

• • •

• تعزیر چیست؟ و فلسفه آن کدام  
است؟  
• فرق دقیق «تعزیر» و «حد»  
• انواع تعزیر در اسلام و دلائل  
فقهی آن  
• آیا علاوه بر تنبیه بدنی به وسیله  
شلاق، تنبیهات بدنی و روانی دیگر  
مانند زندان، تبعید، جریمه مالی،

همه لازم تر است. همان موضوع هائی که در عنوان این بحث آمده است:

می دانیم در اسلام دو نوع مجازات برای متخلفان تعیین شده است:

### نوع اول:

مجازات‌هایی که نوع و کیفیت و مقدار آن در شرع تعیین شده و آن را حد می نامند، مانند حد زنا، لواط، مساحقه (همجنس گرایی زنان) شرب خمر، سرقت، قذف (نسبت دادن کسی به عمل منافی عفت) و حد محارب.

### نوع دوم:

مجازات‌هایی است که نه کیفیت و کمیت آن در شرع تعیین شده و نه حتی نوع آن، و آن را «تعزیر» می نامند. «تعزیر» به اجماع علماء و بنا به صریح نصوصی که در این زمینه وارد شده در تمام تخلفات و گناهان کبیره ای است که از کسی عمداً و عالماً سر می زند، خواه انجام فعل حرامی باشد یا ترک واجب. در تمام این موارد هنگامی که وقوع چنین جرمی پیش حاکم شرع ثابت شود، دستور اجرای تعزیر می دهد. در مورد تعزیر، بحث‌های متعددی داریم ولی چند موضوع امروز برای ما از

### ۱- فلسفه تعزیرات

گرچه در مباحث فقهی معمولاً سخنی از «فلسفه احکام» به میان نمی آید و یا اگر بیاید به عنوان یک بحث جنبی و در حد یک تأیید است، دلیل آن هم روشن است زیرا «فقیه» قانونگذار نیست حتی در مواردی که نصوص خاصی نباشد، بلکه باید حکم شرع را از قواعد و اصول کلیه ای که در شرع وارد شده استنباط و تبیین کند. آری، «فقیه» قانونگذار نیست که مصالح و مفاسد احکام را بسنجد و سبک و سنگین کند و بعد جعل قانونی بنماید، بلکه کار «فقیه» بررسی و کشف احکامی است که در کتاب و سنت و منابع اسلامی وارد شده است. به تعبیر دیگر، ما معتقدیم که تمام قوانین مورد نیاز امت اسلامی تا روز قیامت و پایان این جهان، در اسلام پیش بینی شده است که اگر پیش بینی نمی شد «اکمال دین» و «إتمام نعمت» مفهومی نداشت.<sup>۱</sup> منتها این احکام گاه در لابلای

آیات قرآن یافت می شود و گاه در قول و فعل و تقریر معصوم (پیامبر و امام) و گاه در اجماع علماء و گاه در دلیل عقل، و همانگونه که در روایات اسلامی آمده همه چیز حتی دیه یک خراش کوچک بر بدن در احکام اسلام پیش بینی شده است.

بنابراین نوبتی برای قانونگذاری «فقیه» باقی نخواهد ماند و اصولاً چنین حقی به او واگذار نشده است.

و اگر می بینیم مثلاً در مورد کارهای مجلس شورای اسلامی امروز تعبیر به قانونگذاری می شود منظور تطبیق کلیات قوانین اسلام بر موارد نیاز و حاجت است و یا بررسی مقررات اجرائی است. زیرا کیفیت اجراء موکول به حکومت اسلامی با نظارت «فقیه» است. و اینجا است که نمایندگان مردم می نشینند و بهترین کیفیات اجرائی را برمی گزینند و به حکومت اسلامی پیشنهاد می کنند، منتها بعد از آنکه عدم مخالفت آن با مقررات اسلامی از طرف «فقهاء» (و به تعبیر قانون اساسی، فقهای شورای نگهبان) تأیید شود.

ولی با اینهمه آگاهی بر فلسفه

احکام، چه آن بخش که در آیات قرآن و احادیث بی شمار وارد شده، و چه آن بخش که با دلائل روشن عقلی به ثبوت رسیده، از یک سو روشنائی قابل ملاحظه ای به ذهن دانشمندان می دهد و از سوی دیگر توده مردم را نسبت به اجرای احکام اسلامی علاقمند و دلگرم و خوش بین می سازد. و در مجموع یکی از طرق اعجاز این آئین پاک، محسوب می شود. چرا که وجود چنین احکامی با این فلسفه های عمیق از شخص درس نخوانده ای که ۱۴ قرن پیش از یک محیط کاملاً عقب افتاده برخاسته، امکان پذیر نیست، مگر از طریق وحی و تعلیم الهی صورت گیرد.

البته از دو چیز باید در اینجا به شدت پرهیز کرد:

نخست: افراط در مسأله بیان «فلسفه احکام» و تکیه کردن برگمان و پندار و تخمین و استحسان و مطالبی که از نظر علمی بطور قطع به ثبوت نرسیده و افکار محدود و یک بعدی، چرا که اینگونه فلسفه چینیها در باب احکام، انسان را به کلی از صراط مستقیم منحرف می سازد، و تسلیم جوسازیها و تخیلات و پندارها می کند و قوانین

احکام اسلام را به سمت تمایلهای این  
وآن منحرف می سازد.

**دیگر اینکه:** انکار فلسفه احکام  
وجمود و پرهیز و وحشت از آن، گذشته  
از اینکه با روش قرآن که در بسیاری از  
موارد تعبیرات پرمعنی در زمینه فلسفه  
احکام دارد (از قبیل فلسفه نماز، روزه،  
حج، زکات، قصاص، و مانند آنها که  
شرح آن به درازا می کشد) سازگار  
نیست. و گذشته از اینکه با روش  
معصومین علیهم السلام که به یاران خود  
اجازه می دادند که از فلسفه احکام  
سؤال کنند (و در کتابهای مفصلی مانند  
«علل الشرایع»<sup>۲</sup> بیانات آنها را در زمینه  
فلسفه احکام گردآوری کرده) نیز  
سازگار نمی باشد، سبب می شود اسلام  
چهره منطقی و عقلانی خود را در زمینه  
احکام از دست بدهد و اصل مسلم «ما  
حکم به الشرع حکم به العقل» که دلیل  
هماهنگی شرع و عقل در تمام زمینه ها  
می باشد خدشه دار شود، و راه عقل که  
«رسول باطن» است از «راه شرع» که  
«عقل بیرونی» است جدا گردد. و این  
امور کلاً خطرناک است. همانگونه که  
افراط در فلسفه چینی نیز خطرناک  
می باشد.

### از اصل سخن دور نشویم

بحث از فلسفه تعزیرات بود، فلسفه  
تعزیر همان فلسفه حدود است و هر دو در  
عنوان «فلسفه مجازاتها» جمع است.  
توضیح اینکه در جای خود گفته ایم  
که اکثریت مردم کسانی هستند که  
از طریق فرهنگی و تعلیم و تربیت و آموزش  
لازم، قابل توجیه و هدایتند، بنابراین نه  
نیازی به مجازات دارند و نه شدت عمل  
و خشونت.

به تعبیر دیگر، خوبیها که در اسلام  
از آن به عنوان «معروف» یاد می شود،  
اموری هستند شناخته شده و آشنای با  
روح و جان انسانها. یعنی خداوند  
فطرت انسان را چنان قرار داده که  
جاذبه ای میان آن و نیکی ها حکم  
فرماست و به همین دلیل است که  
توجیه فکری و فرهنگی برای اکثریت  
جامعه کافی است.

ولی در تمام اجتماعات اقلیتی  
وجود دارند که نه تنها پای بند به قوانین  
و احکام نمی باشند، بلکه گاه از قانون  
شکنی لذت می برند و از آن بالاتر گاه  
به آن افتخار می کنند.

اینگونه افراد برای هر جامعه ای

خطر دارند و یکی از مهمترین طرق پیش گیری از خطرات آنها استفاده از مجازاتهای مختلف عادلانه است.

ولی از آنجا که تخلف از قوانین واحکام الهی یک چهره و صد چهره ندارد، بلکه به تعداد این مقررات تخلف تصور می شود، مجازاتها نیز باید متنوع و متناسب با جرائم باشد.

در اینجا اسلام بخش مهم و عمده ای از آن را دقیقاً پیش بینی و مجازات آن را از نظر نوع و کیفیت و کمیّت تعیین کرده است (مانند حدود ششگانه که قبلاً به آن اشاره شد).

اما بخش دیگر که قابل تعیین دقیق نبوده، چون بسیار پرنوسان است اصل آن را به طور کلی تشریح کرده و تعیین دقیق آن را بر عهده حکومت اسلامی و حاکم شرع گذارده که با در نظر گرفتن «کیفیت» و «کمیّت» و «نوع جرم» و «شخص مجرم» و «زمان» و «مکان» و «سایر خصوصیات» مجازات لازم را تعیین و اجرا کند.

و این یکی از رموز جاودانگی آئین اسلام است، زیرا دست قضات را برای مجازات مجرمین - با توجه به شرایط و ویژگیهای زمان - بازگذارده و اختیارات

نسبتاً وسیعی به آنها داده است تا بتوانند نیازهای هر زمان را به وسیله آن برطرف سازند و گرد اتهام «عدم قابلیت اجرا» بر دامان احکام آن ننشینند و همیشه تازه و زنده باشد.

## ۲ - فرق دقیق حد و تعزیر

و در اینجا فرق عمده «حدود» و «تعزیرات» در فقه اسلامی روشن می شود. چرا که اولی از هر نظر معین و محدود و دومی تا حد زیادی باز و گسترده و در اختیار قاضی شرع و حکومت اسلامی است.

ولی بعضی از فقهای بزرگ مانند صاحب مسالک در عمومیت این تعریف برای تعزیر، تردید کرده و گفته اند: «والاغلب من افراده انه كذلك»<sup>۳</sup> نپس به پنج مورد نقض برای این کلیت اشاره کرده اند که در عین تعزیر بودن، تعیین مقدار برای آن شده است:

۱ - تعزیر کسی که در روز ماه مبارک رمضان با همسر خود آمیزش جنسی کند که در روایات بیست و پنج تازیانه برای او تعیین شده است.

۲ - دو مرد برهنه در یک بستر دیده

شوند و اقدام آنها به لواط ثابت نباشد که تعزیر آنها از ۳۰ تا ۹۹ تازیانه تعیین گردیده است.

۳ - کسی که از غیر طریق آمیزش جنسی زنی را ازاله بکارت کند، که از ۳۰ تا ۷۷ یا به قولی تا ۸۰ یا ۹۹ ضربه تازیانه تعیین شده.

۴ - برای دونفر زن و مرد بیگانه که برهنه در بستر واحدی دیده شوند، از ۱۰ تا ۹۹ تازیانه معین گردیده.

۵ - کسی زن غیر مسلمانی از اهل کتاب را (به صورت موقت) بدون اجازه زن مسلمانش به ازدواج خود درآورد، که دوازده تازیانه و نصف برای او تعیین شده (منظور از نصف تازیانه، گرفتن وسط تازیانه و به آن صورت ضربه وارد کردن است).

ولی شاید نیاز به توضیح چندان ندارد که در سه مورد از این ۵ مورد مجازات معینی ذکر نشده، بلکه قاضی در میان یک حداقل و حداکثر مخیر گردیده که این خود دلیل روشنی بر انطباق تعریف «تعزیر» بر آن است. و اما در دو مورد دیگر که بطور قطع تعیین شده بعید نیست از قبیل ذکر یک مصداق باشد نه انحصار در آن مصداق و

به این ترتیب مشکل این دو نیز حل می شود.

قابل توجه اینکه در روایت اول باب ۴۹ از ابواب حد زنا که مسأله ازدواج زن غیر مسلمان مطرح شده، راوی سؤال می کند: «فعلیه ادب؟» آیا او را باید تأدیب کرد؟ سپس امام مقدر فوق را بیان می فرماید و این تعبیر، خود بیانگر این مطلب است که مجازات مزبور داخل در حدود و احکام حدود نیست و هدف از آن تأدیب است. و در مورد مسأله تعزیر افطار ماه مبارک رمضان علاوه بر اینکه مورد اتفاق نظر در میان فقهاء نیست، سند روایت آن مورد ایراد است.<sup>۵</sup>

نکته دیگری که توجه به آن در اینجا لازم است اینکه: بطوریکه بعداً نیز اشاره خواهیم کرد امام و حکومت اسلامی می تواند در موارد تعزیر بر حسب مصالح مقدار معینی را پیشنهاد کند و در این صورت تبعیت از آن مقدار مادام که آن شرایط و مصالح باقی است لازم است. و این منافات با مسأله نامحدود بودن ذاتی تعزیر و مخیر بودن قاضی ندارد، و دو مورد بالا ممکن است از این قبیل باشد.



به هر حال این معیار قدیمی معروف در بیان فقهاء که حدود مجازات‌هایی هستند که از طرف شارع مقدس تعیین شده است. و اما تعزیرات موکول به نظر قاضی می‌باشد، همچنان به قوت خود باقی است. (ادامه دارد...)

#### پاورقی‌ها

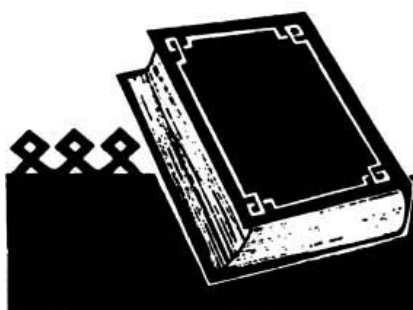
- (۱) سوره مائده آیه ۳.
- (۲) شیخ صدوق متوفای ۳۸۱.
- (۳) اغلب افراد تعزیر غیر معین است نه همه افراد آن. مسالک ج ۲ ص ۴۲۳.
- (۴) وسائل ج ۱۸.
- (۵) در سند روایت، ابراهیم بن اسحاق الأحمر است که شدیداً تضعیف شده، بعلاوه مفضل بن عمر نیز در سند می‌باشد که او هم محل گفتگو است.

.... از اینکه طولانی شده است جنگ نهراسیم که جنگ به نفع اسلام است و ما حق هستیم و حق بر باطل پیروز است و مرگ مخالفین با اسلام و جمهوری اسلامی نزدیک است و قوای مسلح ایران با کمال رشادت در مرزها مشغول مجاهده هستند و تمام ملت پشتیبان آنها است.  
از بیانات امام خمینی در دیدار با مردم شهرستان میانه و حومه  
در تاریخ ۱۳۶۰/۱۰/۲۶

# خمس

## در کتاب و سنت

۴



بسم الله الرحمن الرحيم

منتهی و کتاب تذکره، در وجوب  
خمس معدن ادعای اجماع نموده اند.<sup>۱</sup>  
ولیکن بین فقهای اهل سنت  
اختلاف وجود دارد:  
شافعی گفته: در معدن طلا و نقره،  
زکات واجب است و در معدنهای  
دیگر چیزی واجب نیست.  
ابوحنیفه گفته: در آهن و روی و  
طلا و نقره خمس واجب است.  
وابوحنیفه و محمد (شیبانی)  
گفته اند: که در زئبق خمس واجب

سوم از مواردی که فقهاء ما  
(رضوان الله علیهم) بالخصوص مورد  
بحث قرار داده و خمس را در آن واجب  
دانسته اند، «معدن» است. یعنی اگر  
کسی معدنی را استخراج نمود، پس از  
استخراج و کنار گذاشتن مخارج آن  
باید خمسش را پردازد.  
بین فقهاء شیعه در مسأله اختلافی  
نیست زیرا مرحوم شیخ طوسی (ره) در  
کتاب خلاف و مرحوم ابن ادریس در  
کتاب سرائر و مرحوم علامه در کتاب

است.

و ابویوسف می گوید: چیزی در  
زیبق واجب نیست.<sup>۲</sup>

و ابن حزم در مجلسی ج ۶ ص ۱۰۸  
از ابوحنیفه نقل کرده که خمس در  
معدن های طلا و نقره و مس و روی و  
قرذیر و آهن واجب است و در زیبق  
دوقول از او نقل شده است و مالک در  
معدن طلا و نقره، زکات را واجب  
دانسته مگر اینکه از معدن یک قطعه  
طلا با کمترین کار و کوشش بدست آید  
که در این صورت خمس لازم است.<sup>۳</sup>  
آنچه در اینجا لازم است مورد بحث  
و دقت قرار گیرد دو چیز است:<sup>۴</sup>

الف - معنای معدن

ب - ادله وجوب خمس

اما معنای معدن در نزد اهل لغت

لغویون برای معدن دو معنی ذکر  
کرده اند:

۱ - محل تکوّن جواهرات در زیر زمین  
(تحت الارض)<sup>۵</sup>

۲ - مرکز هر چیزی در زمین.

اینک متن گفته های لغویین:

در اقرب الموارد گفته: «معدن» بر  
وزن «مجلس» محل روئیدن (منبت)

جواهرات از قبیل طلا و نقره و آهن و  
نظائر اینها است و معدن جایگاه  
هر چیزی است که اصل و مرکز آنجا  
باشد.

ابن اثیر در نهاییه گوید: معدن  
جاهائی است که از آنجا جواهرات  
زمین مانند زروسیم و مس استخراج  
می گردد... معدن مرکز هر چیزی را  
گویند.

در لسان العرب آمده است: مرکز  
هر چیزی، معدن او است.

ولیت گفته: معدن محل هر چیزی  
است که ریشه اش در آنجا باشد و از  
آنجا سرچشمه می گیرد مانند معدن طلا  
و نقره و چیزهای دیگر.

در صحاح می گوید: «عدنت  
البلد» یعنی در آنجا اقامت گزیدم و  
«عدنت الابل بمكان» یعنی در آنجا  
ماندگار شد. و از این معنی مشتق شده  
است «معدن» به کسر دال، به علت  
اینکه مردم در زمستان و تابستان در آن  
بلد می مانند و مرکز هر چیزی معدن او  
است.

در مصباح المنیر گفته: «معدن»  
مثل «مجلس» اسم مکان اقامت است  
چون که مردم در آنجا زمستان و تابستان

ماندگار می شوند. یا برای اینکه جوهری که در آنجا آفریده شده در همان جا ثابت است.

و در مختصرالعین آمده: «معدن کل شیئی ء حیث یکون اصله»

در مجمع البحرین هم مانند صحاح معنی کرده و اضافه نموده است: و معدن محل استقرار جواهرات است.

کلام در این است که: لفظ «معدن» برای دومعنای عام: «معدن کل شیئی ء حیث یکون اصله» و خاص: «منبت الجواهر» وضع شده تا مشترک لفظی باشد یا اینکه برای یکی از این دو معنای وضع شده و در دیگری به طور مجاز استعمال شده است، گرچه بعداً در اثر کثرت استعمال در معنای مجازی، مجاز مشهور شده یا حقیقت ثانویه پیدا کرده است.

با دقت در سخنان اهل لغت مخصوصاً با توجه به بیان مناسبت میان «معدن» اسم مکان و «عدن و عدنت الابل» و ذکر وجه تسمیه، معلوم می شود که معنای معدن در ریشه واصل همان معنای عام است ولی برای خاطر اینکه محل تکون جواهرات ارزشمند و مورد احتیاج فراوان بود و اهمیت زیاده از حد

داشت، زبان زد مردم گشته و لفظ معدن در آن بیشتر استعمال شده است به حدی که توهم شده که معدن فقط در منبت جواهرات حقیقت است یا در مقابل معنای عام حقیقت دیگری است<sup>۶</sup> مانند کلمه «دابة» که در ابتداء به هر حیوان و جنبنده ای گفته می شد و در اثر کثرت استعمال در اسب شهرت یافته است.

شاید روی همین جهت است که در کتاب لسان العرب، اول در معنی معدن «مرکز کل شیئی ء معدنه» را ذکر کرده سپس معدن طلا و نقره را به عنوان مثال ذکر می کند، و یا در صحاح از معدن جواهر، صریحاً اسم نمی برد.

#### معدن در نظر فقها

فقهاء رضوان الله علیهم برخلاف لغویین «معدن» را در مقام تفسیر و شرح، به معنای چیزی که استخراج شده است بیان کرده اند یعنی اهل لغت معدن را اسم مکان جواهرات یا چیزهای قیمتی گرفته اند و فقها به خود جواهر یا چیزهای قیمتی استخراج شده، اطلاق کرده اند.

علامه همدانی رحمه الله، در کتاب مصباح الفقیه به این نکته توجه و مفصلاً

توضیح داده و در آخر کلامش چنین فرموده است:

«به هر حال اختلافی میان اهل لغت نیست که معدن اسم محل است و همه فقها آن را اسم «حال» قرار داده اند. گویا منشأ اختلاف این است که نظر فقهاء در طرح کردن و بیان نمودن معدن این بوده که حکم مال استخراج شده را بیان کنند و نظری به خود معدن نداشته اند، روی این جهت معدن را به مال استخراج شده اطلاق کرده اند از باب اطلاق اسم «محل» به «حال»<sup>۷</sup>.

به هر حال فقهاء در معنی معدن اختلاف دارند:

۱ - صاحب ریاض، «معدن» را نسبت جواهر معنی کرده و می فرماید: «از کلمه معدن حسب متفاهم عرف فقط محل تکون جواهرات متبادر است».

۲ - گروهی از فقهاء معنای عام را اختیار کرده ولی یک قید اضافه نموده اند: «یخلق فیها من غیرها».

علامه (ره) در تذکره فرموده: «المعادن وهی کل ما خرج من الارض مما یخلق فیها من غیرها» هر چه از

زمین بیرون آید و غیر زمین باشد یعنی چیزی باشد که جزء زمین نباشد مانند طلا و نقره که از زمین بیرون می آید به آن زمین گفته نمی شود.

جمله «من غیرها» را علامه رحمه الله تعالی اضافه کرده است.

مرحوم علامه در منتهی ج ۱ ص ۵۴۴ و تحریر ج ۱ ص ۷۳ نیز این قید را ذکر فرموده است.

تاکنون روشن نشده که مرحوم علامه این قید «من غیرها» را از کجا و به چه دلیلی آورده است.

صاحب جواهر، آن را مقتضای متفاهم عرف می داند کما اینکه به نهایت ابن اثیر نیز نسبت می دهد و می فرماید:

«بعد ان عرفت ان العرف علی الاعم من ذلك - یعنی از فتوای ریاض - بل واللغة کما عن ابن الاثیر: انه ما یرج من الارض و یخلق فیها من غیرها».

وظاهراً صاحب جواهر، کلام ابن اثیر را از کتاب مدارک نقل می کند زیرا ایشان صریحاً این معنی را از ابن اثیر نقل کرده است.

ولی ما در سه نسخه از نهاییه چاپ مصر و لبنان و ایران در تفسیر کلمه معدن

چنین عبارتی را پیدا نکردیم و علامه همدانی هم در مصباح ص ۱۱۰ فرموده‌اند عجیب است از صاحب مدارک و متأخرین (بعد از ایشان) که ما به سخنانشان دست یافته‌ایم و آنها از ابن اثیر در تفسیر معدن این عبارت را، نقل کرده‌اند و بدین جهت سخن او را با کلام صاحب قاموس معارض گرفته‌اند...

با اینکه عبارت نه‌ایه همانطوری است که ما نقل کردیم و شاید ابن اثیر نه‌ایه دیگری داشته که ما ندیده‌ایم و یا نسخه‌ای که صاحب مدارک داشته دارای چنین عبارتی بوده است، یا ابن اثیر آن را در جای دیگری گفته است و یا اینکه صاحب مدارک آن را از همین عبارت استنباط فرموده است. و همانطور که صاحب جواهر اشاره فرمودند: ممکن است نظر علامه این باشد که از کلمه معدن معنای متبادر این است «مما یخلق فیها من غیرها» و تبادر هم علامت حقیقت است.

علامه همدانی این معنا را از کلام قاموس نیز استفاده کرده و می‌فرماید: ممکن است عبارت صاحب قاموس نیز بدان اشعار داشته باشد زیرا صاحب

قاموس می‌گوید: «مکان کل شیء فیه اصله» و این تعبیر مغایرت بین زمین و آنچه که در زمین اصل و ریشه دارد را می‌رساند و بعید نیست که ادعاء شود این معنا از همه لغویین که چنین گفته‌اند: «ان مرکز کل شیء معدنه» به دست می‌آید.

قبل از علامه رضوان الله تعالی علیه، ابن قدامه متوفای (سال ۶۲۰) این معنا را اختیار نموده و در مغنی ج ۲/۲۱۷ می‌گوید:

«وهو کل ما خرج من الارض مما یخلق فیها من غیرها مما له قیمة - کالذی ذکره الخرقی ونحوه - من الحدید والیاقوت والزبرجد والبلور والعقیق والسنخ والکحل والزجاج والزرینق والمغرة وكذلك المعادن الجارية کالقار والنفط والکبریت ونحو ذلك»<sup>۸</sup>.

علامه رضوان الله تعالی علیه پس از تعریف معدن آن را به چند قسم تقسیم می‌کند و می‌فرماید:

«خواه به تنهایی قابل انطباع باشد مانند روی و مس و آهن یا با ضمیمه چیز دیگر قابل انطباع باشد مانند زینق یا اصلاً قابل انطباع نباشد مثل یاقوت و فیروزه و بلخش و عقیق و بلور و سنگ

سرمه وزاج و زرنیخ و گل سرخ و نمک (سنگ) و نمک آبی (سیخ)، یا اینکه چیز مایعی باشد مانند قیر و نفت و گوگرد.<sup>۱</sup>

۳- محقق رحمه الله تعالی در «معتبر» این قید را نیاورده است و فرموده: «المعادن وهی کلما استخراج من الارض مما کان فیها وهو مشتق من «عدن» بالمكان اذا اقام فيه منطبعة کانت كالذهب والفضة والحديد والرصاص...»

و شهید اول در دروس<sup>۱۰</sup>، گل سرخ و گچ و گل شستن را ذکر کرده که با نظر محقق موافقت دارد و در بیان<sup>۱۱</sup> سنگ آسیاب را الحاق نموده و سپس فرموده:

«وکل ارض فیها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة والجص». و شهید ثانی در روضة و مسالک فرموده: «المعدن» بکسر الدال ما استخراج من الارض مما کانت اصله ثم اشتمل علی خصوصية يعظم الانتفاع بها كالملح والجص وطین الغسل وحجر الریحی<sup>۱۲</sup>.

و مدرک این قول، کلام لغویین است که گفته اند: «مکان کل شیء

فيه اصله ومركزه»<sup>۱۳</sup> و «مركز کل شیء معدنه»<sup>۱۴</sup> و «المعدن مركز کل شیء»<sup>۱۵</sup> و «معدن کل شیء حیث یکون اصله»<sup>۱۶</sup>!

علاوه بر اینکه مرحوم محقق و شهید اول و شهید دوم، خود اهل ادب عرب و اهل لغت بوده اند، تبادل نظر اهل عرف را نیز واقف بوده اند پس لابد این تبادل را که صاحب جواهر در توجیه کلام علامه بیان کرده و فقیه همدانی آن را مدلول اشعاری کلام لغویین دانسته است، قبول نداشته اند.

این بود خلاصه نظریات لغویین و اقوال فقهاء بزرگوار شیعه، حالا به روایاتی که ما را در فهم حقیقت معنای معدن یاری می کند می پردازیم. تا ببینیم که ائمه علیهم السلام معدن را چگونه تفسیر نموده اند و یا چه چیزها را مصداق معدن دانسته اند تا از این راه در معنای معدن بتوانیم به حقیقت برسیم.

#### معدن در احادیث

در احادیث شریفه، «معدن» به طلا و نقره و مس و آهن و روی و نمک آبی اطلاق شده است:

۱- در صحیححه ابن مسلم چنین

قاموس (در معنای جوهر) است ولی در مقام توجیه حدیث اشکال ندارد.

۴ - در نهج البلاغه<sup>۲۰</sup>، چنین می فرماید:

«ولو وهب ما تنفست عنه معادن الجبال وضحكت عنه اصداف البحار من فلزاللجین والعقیان ونشارة الدر وحصيدالمرجان».

که با جمله «من فلزاللجین والعقیان» ماء موصوله در «ماتنفتست» را بیان می کند و «من» بیانیه بوده و «للجین» به معنای نقره و «عقیان» به معنای طلای خالص است. و در اساس اللغة آمده که عقیان طلائی است که از زمین می روید و از سنگ با ذوب کردن استخراج نمی شود.<sup>۲۱</sup> و «فلز» نام همه جواهرات زمین است.<sup>۲۲</sup>

۵ - در توحید مفضل امام صادق علیه السلام فرموده است:

«فكربا مفضل في هذه المعادن وما يخرج منها من الجواهر المختلفة مثل الجص والكلس والجبسین (الجبس خ ل) والزرايخ والمرتك والقونيا والزبيق والنحاس والرصاص والفضة والذهب والزبرجد والياقوت والزمرد وضروب الحجارة وكذلك ما

است: «سألته عن معادن الذهب والفضة والحديد والرصاص»<sup>۲۷</sup>!

۲ - در صحیححه دیگر ابن مسلم چنین ذکر شده است: «سأل اباجعفر عليه السلام عن الملاحه؟... فقال: هذا المعدن وفيه الخمس. قلت: فالكبريت والنفط يخرج من الارض؟ قال: واشباهه فيه الخمس»<sup>۱۸</sup>!

در این دو حدیث، جواهر و غیر جواهر مانند نفت و گوگرد و نظائر آنها جزء معدن حساب شده اند که نظر صاحب ریاض را رد می کند.

۳ - در تفسیر آیه مبارکه «وانبتنا فیها من کل شیء موزون» فرمود: «انبت فی الجبال: الذهب والفضة والجواهر والصفیر والنحاس والحديد والرصاص والكحل والزربخ»<sup>۱۹</sup>!

در این حدیث، «جوهر» در مقابل طلا و نقره و... ذکر گردیده با اینکه از افراد مسلم جوهر، طلا و نقره است.

علامه مجلسی رحمه الله تعالی در مقام رفع اشکال پس از نقل حدیث فرموده: شاید مراد از جوهر، سنگهای قیمتی مانند: یاقوت و عقیق و فیروزه و امثال اینها باشد.

این توجیه گرچه خلاف گفته



يُخْرِجُ مِنْهَا مِنَ الْقَارِ وَالْمُومِيَا  
وَالكِبْرِيْتِ وَالنَّفْطِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا  
يَسْتَعْمَلُهُ النَّاسُ فِي مَآرِبِهِمْ».<sup>۲۳</sup>

در این حدیث نیز معدن تنها به معنای مثبت جواهر می باشد زیرا نفت و قیر هم جزء معدن ذکر شده اند و علاوه با جمله «مما يستعمله الناس في مآربهم» معدن را تعمیم می دهد به هر چیزی که مردم استفاده کنند همانطوری که در کلام شهید ثانی ذکر شده است و شاید گفتار شهید ثانی به همین حدیث نظر داشته است.

#### تذکرات لازم:

در این بحث در احادیث شریفه و در سخنان فقهاء رضوان الله عليهم کلمات و یا جملاتی هست که احتیاج به شرح و بیان دارد، لذا ما به نحو اجمال به بیان آنها می پردازیم:

۱ - معدن را سه قسم نموده و فرموده اند: «سواء كان منطبعاً بانفراده كالرصاص والصفير».

«انطباع» انفعال است از «طبع» به معنای نقش کردن و مهر نمودن، یعنی فلزاتی هست که با حرارت دادن یا ذوب کردن نقش پذیر بوده و مهر می شود

و یا به صورت سکه در می آید. مانند مس و آهن و طلا و نقره، و فلزاتی هست که به تنهایی نمی شود نقش پذیر شود ولی اگر مخلوط شود امکان طبع هست. و قسم دیگری که قابل ذوب و طبع نیست و اگر بخواهیم چیزی براو نقش کنیم باید بتراشیم مانند عقیق و فیروزه و... یا به قول بدرالدین عینی قابل ذوب هست ولی قابل انطباع نیست.

۲ - ذهب: زر

۳ - فضه: نقره

۴ - حديد: آهن

۵ - نحاس: مس. و نیز در قاموس و فرهنگ معین به معنای روی گذاخته یا شراره ای که از آهن و روی گذاخته جدا می شود، آمده است.

۶ - صفير: روی (فرهنگ معین) ولی در کتابهای لغت مانند اقرب الموارد «نحاس اصفر» ذکر شده است یعنی مس زرد و در قاموس گفته «الصفير بالضم من النحاس» یعنی صفر قسمی از نحاس است.

۷ - زببق: سیماب، حیوه (فرهنگ معین) در اقرب آن را در (زابق) ذکر نموده و می گوید: «سیال معدنی منه ما یستقی ومنه ما

می شود و همه خواص قیرهای طبیعی را دارد... (فرهنگ معین)  
در قاموس واقرب گفته اند: «شیء اسود یطلی به السفن والابل اوهما، الزفت».

#### ۱۴ - نطف: نفت

۱۵ - کبریت: ماده بسیطة معدنیة صفراء اللون لا تحل بالماء یوقد بها (اقرب).

گوگرد شبه فلزی است که از ایام قدیم شناخته شده است و عنصری جامد و به رنگ زرد لیموئی... (فرهنگ معین)

۱۶ - مومیا: دواء و ربما اطلقت المومیا علی ما حنط من الاجسام (اقرب).

ماده قهوه‌ای یا سیاه رنگ و نیمه جامد که در نتیجه اکسید شدن هیدروکربورهای نفتی در شکافها و شکستهای طبقات زمین که در مجاورت ذخائر نفتی زیرزمینی هستند پیدا می شود. مومیائی در حقیقت عبارت از یک نوع قیر طبیعی است که غالباً مخلوط با خاک و شن می باشد... (فرهنگ معین)

۱۷ - یاقوت: یاقوت «من الجواهر

یستخرج من حجارة معدنیة بالنار معرب «زیوه» بالفارسیة والعامة تقول له: زیبق...».

۸ - رصاص: سرب، ارزیر، رصاص بردو قسم است: سیاه که همان سرب و ابار باشد و سپید که قلعی و قصدیر بود (فرهنگ معین و قاموس).

۹ - کحل - الاثمل -: سنگ سرمه (اقرب الموارد، فرهنگ معین).

#### ۱۰ - ملح: نمک

۱۱ - سبخ: نمک آبی «السبخة: ارض ذات نزوملح» (اقرب و قاموس)

۱۲ - زرنیخ: حجر منہ ابیض واحمر واصفر (قاموس) اذا جمع مع الكلس حلق الشعر (اقرب) زرنیق، زرنی... جسمی است معدنی و آن عبارت است از ترکیب گوگرد و آرسینگ... (فرهنگ معین)

۱۳ - قیر = قار: جسم جامد متبلور و سیاه رنگی که سطح شکستگی آن مانند شیشه (شکسته) ناصاف است و در اماکن نفتی قدیم یافت می شود... در ته دیگهای تصفیه (نفت)، مقادیر زیادی هیدروکربورهای خمیری یا جامد باقی می ماند و آن همان قیرهای مصنوعی است که به بازار عرضه

اواخر کلام فرهنگ معین نیز احتمال  
دوجنس بودن را می‌رساند.

۲۱ - گلس (بکسر کاف):  
الصاروج (اقراب الموارد وقاموس) آهک  
زنده را گویند که در نتیجه حرارت  
دادن به سنگ آهن در کوره به دست  
می‌آید (فرهنگ معین). اگر آهک را با  
خاکستر مخلوط کنند صاروج بدست  
می‌آید.

۲۲ - جص: با فتح و کسر جیم:  
گچ (قاموس، تاج العروس، فرهنگ  
معین).

۲۳ - جبس و جبسین: مرحوم  
علامه مجلسی رحمه الله تعالی فرموده:  
«وفی اکثر النسخ الجبسن ولم اجده فی  
کتب اللغة لکن فی کتب الطب کما  
فی اکثر النسخ».

در لغت عامی لبنان به بهترین نوع  
گچ «جبسین» گویند. در  
اقراب الموارد می‌گوید: جبس «الجص  
الذی ینبئ به» و در قاموس می‌گوید:  
الجبس: الجص.

در تحفه به جای جبسین «جبین»  
آورده و می‌گوید: به فارسی سنگ گچ  
نامند و آن سه قسم می‌باشد و پخته دو  
قسم آن را جص و یکی را اسفیداج

حجر صلب رزین صاف شفاف  
مختلف الالوان، بین احمر و اصفر و ارزق  
واخضر (اقراب الموارد) و در فرهنگ  
معین در این باره مفصلاً سخن گفته و  
خصوصیات آن را تشریح نموده است.

۱۸ - بلخش - بدخش - کجعفر  
یجلب من بلخشان بلد بارض الترك  
(اقراب الموارد) بلخش = بدخش: لعل  
(فرهنگ معین) و در کلمه «لعل»  
گفته: یکی از احجار کریمه است  
وسختی جالب توجهی دارد (فرهنگ  
معین. اقراب الموارد)

۱۹ - زاج: ملحی است معدنی  
بلوری شکل است (فرهنگ معین) و  
معرب زاک و از معدنیات است...  
وسفید و زرد و سرخ می‌شود (تحفه)

۲۰ - مغرة: بالتحريك الطین  
الاحمر (اقراب الموارد وقاموس) گل  
ارمنی (فرهنگ معین) سابقاً آن را از  
ارمنستان می‌آوردند ولی امروزه در  
اطراف اصفهان و نقاط دیگر ایران نیز  
بدست می‌آید و به همان نام قدیمی گل  
ارمنی مشهور است (فرهنگ معین در  
کلمه «گل» مفصلاً سخن گفته است)  
وظاهر تحفه این است که مغرة گل سرخ  
است و با گل ارمنی فرق دارد کما اینکه

(فرهنگ معین). حجر يشبه الزمرد وهوالوان كثيرة والمشهور منها الاخضر المصرى والاصفر القبرسى (اقرب الموارد).

۲۷ - فیروزج = فیروزه: حجر کریم وهوالمعروف بالفیروز معرب (اقرب الموارد). یکی از احجار آذرین به مناسبت رنگ آبی درخشانی که دارد به زودی شناخته می شود... (فرهنگ معین).

۲۸ - عقیق: خرز احمریکون باليمن وبسوا حل البحر رومة منه جنس کدر کماء یجری من اللحم المملح وفيه خطوط بیض خفیه وهوحجر تعمل منه الفصوص (اقرب الموارد). عقیق اقسام بسیار مختلفی دارد واگر مخصوصاً رنگ سرخ آتشی داشته باشد بسیار جالب است (فرهنگ معین). و در این فرهنگ در مورد این جواهر تحقیقات زیادی هست که خوانندگان می توانند به آنجا مراجعه نمایند.

۲۹ - زمرد: (بالذال المعجمة والذال المهملة) حجر یکون فی معادن الذهب اخضراللون شدیدالخضرة شفاف واشده خضرة اجوده واصفاه جوهر (اقرب الموارد). یکی از

می نامند، بنا براین «جیس» و «جیسین» سنگ گچ است که هنوز نیخته است.

۲۴ - مرتک: به وزن جعفر که در عربی آن را «مرتج» نیز می نامند و در فرهنگ معین می گوید: مرداسنگ و مردا رسنگ و مراسنگ و مرداسنج و مردآهنگ، در نقاشی به عنوان یکی از خشک کننده های رنگ روغنی مصرف می شود و در پزشکی جهت شستشو و ضد عفونی وسایل پزشکی در ترکیب برخی صابون های طبیعی مصرف می کنند. (فرهنگ معین، قاموس در کلمه «مرتج» و «مردارسنج» و اقرب الموارد در «مرداسنج»).

۲۵ - قونیا: (به تقدیم نون بریاء) یا قوبنا (به تقدیم باء برنون) مرحوم علامه مجلسی رحمه الله فرموده: «لم اجدهما فی کتب اللغة» و در بعضی از نسخه ها «توتیا» نقل شده که به معنای سنگ سرمه است.

۲۶ - زبرجد: سنگی است قیمتی ترکیبش عبارت است از سیلیکات طبیعی منیزیم و آهن و جزو سنگهای خانواده «پریدو» است دارای شفافیت و جلای شیشه و رنگش سبز مایل به زرد

سنگهای قیمتی به رنگ سبز است و آن  
هرچه پرنرنگتر باشد گرانبهاتر است  
(فرهنگ).  
سنگ آهک پیش از پخته شدن است  
ولی بعد به مخلوط از آهک و زرنیخ  
گویند که برای از بین بردن مو استعمال  
می شود.  
۳۰ - النورة: حجر الكلس یعنی

### پاورقی ها و توضیحات

- (۱) رجوع شود به جواهر، ج ۱۴/۱۶ و مصباح الفقیه ص ۱۰۹ و تذکره ج ۲۵۲/۲۵۱/۱ و مستمسک ج ۴۵۴/۹ و کتابهای دیگر.
- (۲) خلاف ج ۳۵۵/۱ و مغنی ابن قدامة ج ۶۱۷/۲.
- و علامه در تذکره ج ۲۵۲/۱ می فرماید: احمد بن حنبل در همه اینها (یعنی معدنهایی که در تذکره نام برده) زکات را واجب می داند... و ابوحنیفه خمس را در معدنی واجب می داند که قابل انطباق باشد.
- (۳) گویا ابن حزم با قید «کمترین کار و کوشش» می خواهد آنرا داخل در غنیمت کند.
- (۴) در تفصیل مسائل معدن به کتابهای فقهی باید رجوع کرد. مثلاً «نصاب» شرط است یانه و اگر نصاب شرط است مقدار آن چقدر است و آیا در استخراج کننده اسلام و همچنین بلوغ و عقل شرط است یانه... و...
- (۵) جوهر معرب «گوهر» است. در قاموس می گوید: الجوهر: کل حجر یستخرج منه شیء ینتفع به» و در لسان العرب نیز چنین تفسیر کرده است.
- (۶) برای دقت بیشتر عین الفاظ لغویین را در بیان وجه اشتقاق معدن ذکر نموده و در اینجا می آوریم:  
در قاموس گفته: «المعدن كمجلس منبت الجواهر من ذهب ونحوه لاقامة اهله فيه دائما اولاً ثبات الله اياه فيه ومكان كل شیء فيه اصله». در صحاح گفته: «عدنت البلد توطنته و عدنت الابل بمكان... و منه سمي المعدن. تاج العروس هم مانند قاموس و صحاح گفته است.  
در لسان العرب گفته:
- «ومنه سمي المعدن لان الناس یقیمون فيه... و عدنت الابل توطنته... و منه المعدن بكسر الدال وهو المكان الذي یثبت فيه الناس لان اهله یقیمون فيه ولا یتحولون عنه شتاء و صیفا... و معدن الذهب والفضة سمي معدنا لان ثبات الله فيه جوهرهما واثباته اياه فی الارض...».
- (۷) بعضی از فقهاء اهل سنت نیز این نکته را توجه نموده و توجیه کرده است.
- (۸) بدرالدین عینی در عمدة القاری ج ۱۰۳/۹ و شافعی در کتاب «ام» و همچنین در هدایة شرح بدایة ج ۱۰۸/۱ و المدونة الكبرى ج ۲۹۳/۱ و بحر رائق ج ۲۵۲/۲ و ابن حزم در محلی ج ۱۰۸/۶ در موضوع معدن تعریف لفظی نکرده اند ولیکن معادن را تک تک اسم می برند که مطابق تعریف ابن قدامة می شود.  
مثلاً بدرالدین می گوید: المعدن انواع ثلاثة ما ینوب بالنار ولا ینطیع کالجص والنورة و الکحل و الزرنیخ و المسغرة و ما یوجد فی الجبال: کالیاقوت و الزمرد و البلخش و الفیروزج و نحوها و ما یكون ما یعا: کالقار و النفط

والملاح المانی ونحوها. (قسم چهارم را ترک کرده و آن جواهراتی است که ذوب می شود و منطیع می گردد).  
و همچنین قسطلانی در ارشاد الساری ج ۳/۸۱، اجمالاً معدن را مخصوص جواهرات نکرده پس اینها از  
سنگ آسیاب و گل سرشور و نظائر اینها که از اسم زمین جدا نیست نیز اسم نبرده و مثل اینکه نظرشان به  
معنایی که این قدامه گفته، مایل بوده است.

(۹) تذکره ج ۱/۲۵۱/۲۵۲

«المعادن وهی کلمما خرج من الارض مما یخلق فیها من غیرها مماله قیمة سواء کان منطیعا بانفراده:  
کالرصاص والصفرة والنحاس والحديد او مع غیره کالزئبق اولم یکن منطیعا: کالیاقوت والفیروزج والبلخش  
والعقیق والبلور والسیخ والکحل والزاج والزرنیخ والمغرة والملح، او کان مایعا: کالقیر والنفط والکبریت».  
شیخ طوسی (ره) در مبسوط و نهاییه و خلاف و جمل و عقود، و ابن زهره در غنیة و علامه در قواعد ج ۱/۶۱،  
معدن را تعریف نکرده ولی مثالهایی ذکر کرده اند که با معنای تذکره متناسب است.

مرحوم شیخ در مبسوط فرموده:

..... فی جمیع المعادن ما ینطیع منها مثل الذهب والفضة والحديد والصفرة والنحاس والرصاص والزئبق  
ومالا ینطیع مثل الکحل والزرنیخ والیاقوت والزبرجد والبلخش والفیروزج والعقیق و یجب ایضاً فی القیر  
والکبریت والملح والمویا» و همچنین در سرائر ص ۱۱۲ این مثالها را ذکر نموده است. در نهاییه (جوامع الفقه  
ص ۲۶۴) و غنیة (جوامع الفقه ص ۵۶۹) و وسیله (جوامع الفقه ص ۶۸۱) مانند مبسوط همین مثالها را آورده اند  
پس معلوم می شود که با صاحب ریاض موافق نبوده اند و از معدنهایی که اسم زمین، او را شامل است اسم  
نبرده اند مانند: سنگ آسیاب و گل سرشور.

(۱۰) جواهر، ج ۱۶/۱۵

(۱۱) ص ۲۱۳

(۱۲) جواهر، ج ۱۶/۱۶

(۱۳) اقرب الموارد و قاموس و تاج العروس

(۱۴) صحاح و مجمع و لسان العرب

(۱۵) نهاییه

(۱۶) مصباح المنیر از مختصر العین

(۱۷) جامع الاحادیث ج ۸/۵۳۳ به نقل از تهذیب و اصول کافی و دعائم الاسلام.

(۱۸) همان مصدر ص ۵۳۴ به نقل از تهذیب.

در نقل من لایحضره الفقیه چنین آمده است: «هذا مثل المعدن فیہ الخمس فقلت فالکبریت...»

(۱۹) بحار، ج ۶۰/۱۷۹ به نقل از تفسیر علی بن ابراهیم.

(۲۰) نهج البلاغه فیض الاسلام خطبه ۹۰ (اشباح)

(۲۱) اقرب الموارد و لسان العرب

(۲۲) اقرب الموارد و فرهنگ معین. در اقرب الموارد پس از ذکر معنای سابق گفته: «فلز» مس سفید است که از آن دیگهای بزرگ می‌سازند. و در فرهنگ معین مفصلاً در مورد فلز بحث کرده است. و درلسان العرب پس از ذکر دو معنای فوق، این جمله از خطبه را نقل کرده می‌گوید: واصله الصلابة والشدّة. (۲۳) بحار، ج ۳/۱۲۸ و ج ۶۰/۱۸۶



#### بقیه از صفحه ۹۴

اسلامی و مذهبی هم دارد.

سوم: مسأله داشتن مذهب رسمی کشور یعنی اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است که در اصل دوازدهم به آن تصریح شده است. (۱)

ملاحظه می‌فرمائید که هیچ یک از این شرایط حتی نسبت به نماینده مجلس شورای اسلامی هم نبوده و کسانی که فاقد این شرایط هستند حتی برای چندین دوره می‌توانند کاندیدا شوند اما رئیس جمهور با داشتن شرایط مذکور بیش از دو دوره نمی‌تواند کاندیدا شود. یعنی یک نفر بیش از ۸ سال نمی‌تواند در این سمت باقی بماند.

با توجه به آنچه گفته شد نسبت به ماهیت مقام و منصب ریاست جمهوری و شرایط و وظایف و اختیارات و شعاع قدرت کار او، روشن شد که ریاست جمهوری در نظام جمهوری اسلامی یک سمت تشریفاتی نیست (گرچه بعضی از کارهای تشریفاتی به عهده وی گذارده شده) زیرا به نوبه خود یک قدرت کنترل کننده و ناظر بر امور جاری کشور است گرچه خود هم در ارتباط با دیگر نهادهای اساسی نظام چون مجلس شورای اسلامی و دستگاه قضائی به نحوی تحت کنترل قرار می‌گیرد.

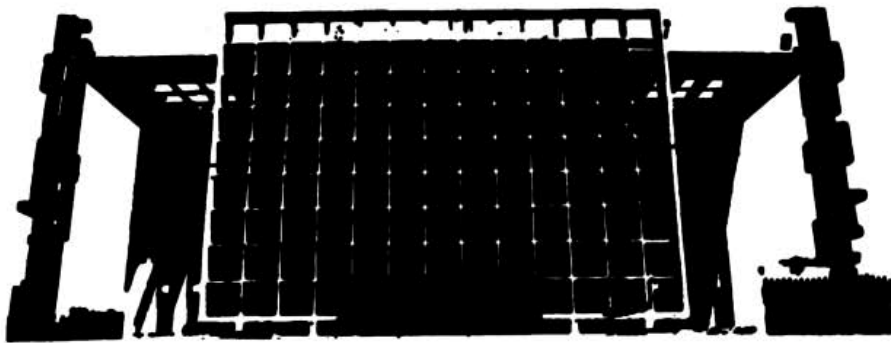
با یاری خداوند بزرگ در مقالات بعدی مسأله رهبری یا شورای رهبری را مورد بررسی قرار می‌دهیم. انشاء الله

---

(۱) دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است.....

## نهاد ریاست جمهوری

محمد یزدی



بسم الله الرحمن الرحيم

در نظام جمهوری اسلامی ایران، براساس قانون اساسی، پس از مقام رهبری، رئیس جمهور، عالی‌ترین مقام رسمی کشور است. (۱) که با رأی مستقیم مردم و اکثریت مطلق آراء شرکت کنندگان انتخاب می‌شود. (۲) حکم وی پس از انتخاب مردم توسط رهبر یا شورای

---

(۱) اصل یکصد و سیزدهم قانون اساسی: پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و تنظیم روابط قوای سه‌گانه و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً با رهبری مربوط می‌شود، برعهده دارد.

(۲) اکثریت مطلق، عبارت است از نصف بعلاوه یک مجموع رأی دهندگان، در مقابل اکثریت نسبی و در اکثریت نسبی مقایسه با رأی دهندگان مطرح نیست و فقط نسبت به سایر کاندیداها سنجیده می‌شود و هرکدام رأی بیشتری بدست آورند، برنده خواهند بود.

قید اکثریت مطلق یکی از جهات و ادله اهمیت موضوع است یعنی هرچه موقعیت و کارمنتخب اهمیت داشته باشد در نحوه انتخاب او دقت بیشتری بکار برده می‌شود تا حدی که



به اکثریت مطلق تقیید می کنند.

ملاحظه می فرمائید که در قانون انتخابات مصوب مجلس شورای اسلامی برای انتخاب نمایندگان در مرحله اول، حصول اکثریت مطلق را شرط دانسته و در مرحله دوم اکثریت نسبی را کافی دانستند که در حقیقت کسانی که به مرحله دوم راه یافته اند چون یک بار انتخاب شده اند برای نوبت دوم اکثریت نسبی کافی است. البته اصلاحیه مصوبه مجلس شورای اسلامی این انتخابات را کلاً یک مرحله ای نمود و فقط برای حفظ اهمیت قید شد که جمع آراء کمتر از یک سوم مجموع شرکت کنندگان نباشد تا اماریت عقلانی او در حد متوسط محفوظ بماند.

و در تصمیمات کمیسیونها اکثریت مطلق عده حاضر لازم است (۱۰).

چنانچه در انتخاب رئیس مجلس توسط نمایندگان، در نوبت اول اکثریت مطلق لازم دانسته شده و اگر این اکثریت حاصل نشود در نوبت دوم اکثریت نسبی را کافی دانسته اند ولی در انتخاب نواب رئیس، منشیان و کارپردازان، همان اکثریت نسبی را در یک مرحله کافی دانسته اند. (۲۰)

و چنانچه برای انتخاب نمایندگان سه قوه در شورای سرپرستی صدا و سیما نسبت به نماینده قوه قضائیه و قوه مجریه، اکثریت مطلق قید شده است. (۳۰)  
و همچنین در رأی تمایل به نخست وزیر و رأی اعتماد به دولت (۴۰) اکثریت مطلق

(۱۰) ماده ۳۹ آئین نامه داخلی مجلس شورای اسلامی: مناط اعتبار برای رسمیت جلسه کمیسیونها حضور حداقل دو سوم اعضاء می باشد و تصویب تصمیمات کمیسیون با اکثریت مطلق آراء عده حاضر خواهد بود.

(۲۰) ماده ۲۸ آئین نامه داخلی مجلس شورای اسلامی: انتخاب رئیس در نوبت اول با اکثریت مطلق آراء نمایندگان صاحب رأی است و انتخاب نواب و منشی ها و کارپردازان هر کدام جداگانه و با اکثریت نسبی و رأی مخفی و با ورقه خواهد بود. در صورتی که در انتخاب رئیس در نوبت اول اکثریت مطلق حاصل نشود در نوبت دوم اکثریت نسبی کافی خواهد بود.

(۳۰) بند الف و ج از ماده ۲ قانون اداره صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.

(۴۰) ماده ۱۴۲ و ۱۴۳ آئین نامه داخلی مجلس شورای اسلامی: برای ابراز تمایل آراء موافق، اکثریت مطلق حاضرین صاحب رأی مناط اعتبار خواهد بود.

### رهبری امضاء و یا با این امضاء تنفیذ می شود. (۳)

حاضرین قید شده است (۵۰) اما در انتخاب حقوقدانان شورای نگهبان که توسط شورای عالی قضائی به مجلس معرفی می شوند (۶۰) و انتخاب دو نماینده برای شورای پولی و بانکی کشور (۷۰) و دیگر موارد اکثریت نسبی کافی دانسته شده است.

(۳) امضاء و تنقیذ در معنای لغوی یکی و یا نزدیک به هم هستند، اما در اصطلاح، امضاء حکم می تواند به معنای اعطای حکم باشد که موضوع فقط توسط مردم احراز شده و مقام رهبری در احراز موضوع هیچ گونه دخالتی نکرده باشد و می تواند به معنی انفاذ و قبول صلاحیت موضوع در درجه اول و دادن حکم در درجه دوم باشد که رهبری هم در تشخیص موضوع و هم در حکم دخالت داشته باشد.

و به نظر ما انتخاب رئیس جمهور با رأی مستقیم مردم، گذشته از آنکه اهمیت مسأله را نشان می دهد (نسبت به کسانی که با واسطه و به طور غیر مستقیم از مردم رأی می گیرند مثل وزراء و هیئت دولت و کسانی که برای تصدی مسئولیهای خاص توسط نمایندگان مجلس انتخاب می شوند) در حقیقت در مقام تشخیص موضوع توسط خود مردم است، بدین معنی که خود مردم فرد شایسته این مقام را انتخاب نموده و وی را برای تصدی این مسئولیت، لایق تشخیص داده اند.

و چون صرف وجود و تحقق لیاقت و شایستگی کافی نیست و برای تحقق سمت و مقام که خود یک نوع ولایت و حکومت است نصب و حکم از طرف کسی که حق نصب و حکم را دارد لازم است لذا با امضاء مقام رهبری انتساب به ولی امر پیدا می کند و از این طریق به خداوند انتساب یافته و مشروع خواهد شد.

البته ممکن است بگونه دیگری هم تصور کنیم که مردم با این انتخاب، وی را به این

---

... رأی اعتماد به دولت پس از آخرین صحبت نخست وزیر خواهد بود، مناط اعتبار رأی اعتماد اکثریت مطلق آراء نمایندگان حاضر صاحب رأی است.

(۵۰) در ماده ۷ از قانون انتخابات و آئین نامه داخلی خبرگان نیز چنین آمده است: خبرگان با اکثریت مطلق آراء شرکت کنندگان انتخاب می شوند.

(۶۰) بند ۲ از اصل ۹۱ قانون اساسی: شش نفر حقوقدان، در رشته های مختلف حقوقی، از میان حقوقدانان مسلمانی که به وسیله شورای عالی قضائی به مجلس شورای ملی معرفی می شوند و با رأی مجلس انتخاب می گردند.

(۷۰) بند ۴ قانون اصلاح قانون پولی و بانکی کشور.

### وطبعاً در برابر ملت مسئول خواهد بود. (۱)

سمت منصوب نموده و در حقیقت حکم ریاست جمهوری توسط مردم تنظیم و با اکثریت مطلق امضاء شده است که رأی به ریاست و حکومت وی باشد نه رأی به تشخیص صلاحیت و البته رأی به ریاست پس از تشخیص صلاحیت خواهد بود. اما همانطور که می دانیم امور حکومتی و ولایتی تا وقتی به نحوی با ولایت امر و در حقیقت با حاکمیت الله تعالی مرتبط نشود، مشروع نخواهد بود طبعاً امضاء رهبر یا شورای رهبری این ارتباط را برقرار نموده و ریاست وی را مشروع می سازد.

چون به طور کلی ولایت و حکومت یک یا چند نفر مسلمان بر سایر مسلمین که همان حق دخالت در امور است خلاف اصل بوده و تا وقتی با دلیل قطعی و قابل قبول منتسب به خداوند عالم که حق دخالت از آن او است نشود، هر نوع تصرفی مشروع نخواهد بود و تنها آراء مردم نمی تواند این انتساب را ثابت کند.

لازم به تذکر است که مسأله از باب وکالت نیست تا گفته شود که مردم کسی را از طرف خود انتخاب نموده و در انجام کارهایی به وی وکالت داده اند بدون اینکه وکیل بر موکلین خود ولایتی داشته باشد و در این صورت برای مشروع بودن نیازی به انتساب به خداوند نخواهد بود. چه آنکه اگر از باب وکالت می بود باید تمام آثار وکالت را داشته باشد مثلاً بشود وی را عزل کرد یا موکلین بتوانند مستقیماً در کارهای خود دخالت کنند.

در صورتی که عزل رئیس جمهور پس از حکم رئیس دیوان عالی کشور به تخلف از وظائف قانونی یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت سیاسی وی منوط به نظر ولی امر دانسته شده که با رعایت مصالح کشور این کار را انجام می دهد (۱۵) و اگر انتخاب رئیس جمهور از باب وکالت بود مردم می توانستند او را از طریق مجلس یا رئیس دیوان عالی کشور عزل کنند. گذشته از آنکه وکالت، خود عقد جائز بوده و باید این حق در همه حال باشد و تعلیق به عدم کفایت یا تخلف از وظائف، خلاف این جواز است.

(۱) اصل یکصد و بیست و دوم: رئیس جمهور در حدود اختیارات و وظایف خویش در برابر ملت مسئول است...

(۱۵) اصل یکصد و دهم، بند پنجم: عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور، پس از حکم دیوان عالی کشور به تخلف وی از وظایف قانونی یا رأی مجلس شورای ملی به عدم کفایت سیاسی او.

رئیس جمهور پس از انتخاب و گرفتن حکم از رهبر در مجلس شورای اسلامی حاضر شده و با حضور رئیس دیوان عالی کشور و اعضای شورای نگهبان و به ترتیبی که در اصل یکصدویست و یکم قانون اساسی آمده، سوگند یاد نموده و سپس سوگند نامه را امضاء می کند.

رئیس جمهور این مسئولیت را برای مدت چهار سال به عهده می گیرد. (۱)  
ریاست جمهوری در نظام جمهوری اسلامی ایران همیشه باید حضور فعال داشته باشد و به همین دلیل حداقل یک ماه قبل از پایان مدت ریاست جمهوری، لازم است انتخابات دوره بعد انجام گیرد (۲) و تا مشخص شدن نتیجه نهائی و حکم رهبری، رئیس جمهور دوره قبل به کار خود ادامه خواهد داد، اگر چه مدت چهار سال پایان یافته باشد (۳) و به هنگام غیبت یا بیماری طولانی او شورائی مرکب از رؤسای سه قوه (رئیس مجلس شورای اسلامی، رئیس دیوان عالی کشور، نخست وزیر) وظایف او را انجام خواهد داد. (۴)  
در صورت فوت، کناره گیری، بیماری بیش از دو ماه و عزل وی، این شوری موظف است ترتیبی دهد که در ظرف پنجاه روز رئیس جمهور جدید انتخاب شود. (۵)

(۱) اصل یکصد و چهاردهم: رئیس جمهور برای مدت چهار سال با رأی مستقیم مردم انتخاب می شود و انتخاب مجدد او به صورت متوالی تنها برای یک دوره بلامانع است.  
(۲ و ۳) اصل یکصد و نوزدهم: انتخاب رئیس جمهور جدید باید حداقل یک ماه پیش از پایان دوره ریاست جمهوری قبلی انجام شده باشد و در فاصله انتخاب رئیس جمهور جدید و پایان دوره ریاست جمهوری سابق، رئیس جمهور پیشین وظایف رئیس جمهوری را انجام می دهد.

(۴) اصل یکصد و سی ام: در هنگام غیبت یا بیماری رئیس جمهور، شورائی بنام شورای موقت ریاست جمهوری مرکب از نخست وزیر، رئیس مجلس شورای ملی و رئیس دیوان عالی کشور وظایف او را انجام می دهد مشروط بر اینکه عذر رئیس جمهور بیش از دو ماه ادامه نیابد. و نیز در مورد عزل رئیس جمهور یا در موردیکه مدت ریاست جمهوری سابق پایان یافته و رئیس جمهور جدید بر اثر موانعی هنوز انتخاب نشده، وظایف ریاست جمهوری بر عهده این شورا است.

(۵) اصل یکصد و سی و یکم: در صورت فوت، کناره گیری یا بیماری بیش از دو ماه و عزل رئیس جمهور، یا موجبات دیگری از این گونه، شورای موقت ریاست جمهوری موظف

و برای آنکه تصور نشود ماهیت این سمت یک امر تشریفاتی است، لازم است حدود وظایف و اختیارات رئیس جمهور بررسی و مطالعه شود.

### وظایف رئیس جمهور

#### الف- اجرای قانون اساسی

یعنی نسبت به حسن جریان امور جاری کشور در هر یک از وزارتخانه ها و مؤسسات و دستگاه های وابسته مراقبت نموده و اگر در اجرای قانون اساسی کوتاهی شود و یا خلاف آن انجام گیرد (از حقوق ملت گرفته تا مسائل قضائی) جلوگیری نموده، دستور اجرای صحیح و یا توقف می دهد. (۱)

همچنین آئین نامه های اجرائی که در ارتباط با اجرای قوانین، توسط دولت تصویب می شود و حتی تصویب نامه هایی که در دائره وظایف قانونی دولت است باید به اطلاع رئیس جمهور برسد که اگر آنها را به نحوی خلاف قانون، حتی قانون عادی مصوب مجلس شورای اسلامی بیابد با ذکر دلیل به هیأت وزیران برگرداند. (۲)

ملاحظه می فرمائید که در این وظیفه قدرت اجرائی تا حدی است که می تواند از کارهائی جلوگیری نماید. (۳)

---

است ترتیبی دهد که حداکثر ظرف پنجاه روز رئیس جمهور جدید انتخاب شود و در این مدت وظایف و اختیارات ریاست جمهوری را جز در امر همه پرسی برعهده دارد.

#### (۱) اصل یکصد و سیزدهم

(۲) اصل یکصد و بیست و ششم: تصویب نامه ها و آئین نامه های دولت پس از تصویب هیأت وزیران به اطلاع رئیس جمهور می رسد و در صورتی که آنها را برخلاف قوانین بیابد با ذکر دلیل برای تجدید نظر به هیأت وزیران می فرستد.

(۳) همانطور که میدانیم در اجراء بند (ج) قانون حفاظت و گسترش صنایع، مصوب شورای انقلاب براساس آئین نامه تهیه شده توسط دولت، مسائلی پیش آمد که ادعا می شد آئین نامه فراتر از قانون رفته و پس از بحث و مذاکرات رئیس جمهور حضرت حجة الاسلام والمسلمین جناب آقای حاج سید علی خامنه ای دستور توقف اجراء قسمتی از این آئین نامه را صادر نمودند، و تعیین تکلیف نهائی بمعهد مجلس شورای اسلامی است که از طریق کمیسیون ویژه رسیدگی به قوانین شورای انقلاب و قبل از انقلاب که اواخر دوره اول مجلس تشکیل شده، باید انجام پذیرد.

### ب - تنظیم و برقرار نمودن روابط قوای سه گانه (۱)

در مواردی که وظایف هر یک از مجلس شورای اسلامی، دولت و دستگاه قضائی با یکدیگر مرتبط بوده و احیاناً اصطکاک می یابد، رئیس جمهور موظف است این روابط را بگونه ای تنظیم کند که جریان امور صحیح و سریعتر انجام گیرد. به عنوان مثال مراحل را که یک قانون باید طی کند تا قابل اجراء گردد در نظر بگیریم که اگر به شکل لایحه توسط یک وزارتخانه یا شورای عالی قضائی تهیه می شود و در هیئت دولت به تصویب می رسد و با امضاء نخست وزیر و وزیر مربوطه تقدیم مجلس می گردد و با به شکل طرح، توسط حداقل ۱۵ نماینده تهیه و تقدیم می شود، پس از طی مراحل قانونی داخل مجلس و شورای نگهبان از طریق رئیس مجلس به رئیس جمهور ابلاغ می گردد و رئیس جمهور ظرف پنج روز باید امضاء و به دولت ابلاغ کند و دولت ظرف ۴۸ ساعت آنرا منتشر نماید. (۲)

ملاحظه می فرمائید در این مسیر برای دونا سه قوه در میان هست که در موارد نقص یا ضعف یا اختلاف نظر موجب اختلالاتی می شود که رئیس جمهور وظیفه رسیدگی و تنظیم و برقراری این روابط و رفع این اختلافات را برعهده دارد. (۳)

### ج - ریاست قوه مجریه

کل دستگاههای اجرائی کشور از سطح وزارت و معاونت ها گرفته تا مسئولیتهای ادارات، تحت ریاست وی قرار دارد که در حسن اجراء امور و عمل به قوانین مربوط یا تخلف از آنها با اعمال ریاست خود بزرگترین نقش را ایفاء خواهد نمود و تنها کارهایی که مستقیماً مربوط به رهبری است از ریاست ایشان بیرون بوده و حق دخالت در آنها را ندارد (۴).

(۱) اصل یکصد و سیزدهم، و ذیل اصل پنجاه و هفتم: ... این قوا مستقل از یکدیگرند و ارتباط میان آنها بوسیله رئیس جمهور برقرار می گردد.

(۲) ماده یک قانون مدنی (۱۵)

(۳) داستان لایحه و قانون تعزیرات بهترین مثال برای این مسأله است.

(۴) اصل یکصد و سیزدهم و بند ۳ از اصل یکصد و دهم: وظایفی که مستقیماً مربوط به رهبری است و از طرفی به قوه مجریه ارتباط دارد و طبعاً از شرح وظایف رئیس جمهور بیرون

←

(۱۵) با برخورد غیر منطقی بنی صدر با شهید رجائی، یک تبصره به این ماده توسط مجلس شورای اسلامی اضافه شد که: در صورت استتکاف رئیس جمهور از امضاء یا ابلاغ، دولت موظف است آن را پس از انقضاء مدت مذکور ظرف ۴۸ ساعت منتشر نماید.

و به همین دلیل برای معرفی نخست وزیر و وزراء به مجلس و با تغییر یک یا چند وزیر، نظرو تصویب رئیس جمهور لازم است و پس از رأی تمایل مجلس، حکم نخست وزیری وی را صادر می نماید. (۱)

و شرکت در جلسات دولت حق طبیعی رئیس جمهور است و هرگاه لازم بداند جلسه هیئت وزیران در حضور او و به ریاست وی تشکیل می شود. (۲)

د - رئیس جمهور موظف است مصوبات قانونی مجلس یا نتیجه همه پرسی را پس از طی مراحل قانونی و ابلاغ به وی، امضاء کند و برای اجراء در اختیار مسئولان مربوطه بگذارد. (۳)  
از کلمه «موظف است» که در قانون اساسی آمده است به روشنی استفاده می شود که این کار را رئیس جمهور در اولین فرصت ممکن عادی باید انجام دهد. و نمی تواند با تعلل و بهانه گیری اجراء قانون را به تأخیر اندازد و مجلس شورای اسلامی برای این وظیفه و انحاء برخورد رئیس جمهور موادی را به تصویب رسانده است.

---

است از این قرار است:

۱ - فرماندهی کل نیروهای مسلح (از راه عزل و نصب رئیس ستاد مشترک ارتش و فرمانده کل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی)

۲ - تشکیل شورای عالی دفاع

۳ - تعیین فرماندهان عالی نیروهای سه گانه

۴ - اعلان جنگ و صلح

(۱) اصل یکصد و بیست و چهارم: رئیس جمهور فردی را برای نخست وزیری نامزد می کند و پس از کسب رأی تمایل از مجلس شورای ملی حکم نخست وزیری برای او صادر می نماید.

اصل یکصد و سی و سوم: وزراء به پیشنهاد نخست وزیر و تصویب رئیس جمهور معین و برای گرفتن رأی اعتماد به مجلس معرفی می شوند...

اصل یکصد و سی و ششم: هرگاه نخست وزیر بخواهد وزیری را عزل کند و وزیر دیگری را به جای او برگزیند باید این عزل و نصب با تصویب رئیس جمهور باشد...

(۲) اصل یکصد و بیست و هفتم: هرگاه رئیس جمهور لازم بداند جلسه هیأت وزیران در حضور او و به ریاست وی تشکیل می شود.

(۳) اصل یکصد و بیست و سوم از قانون اساسی

ه- رئیس جمهور فردی را برای نخست وزیری نامزد می کند و پس از کسب رأی تمایل از مجلس شورای اسلامی حکم نخست وزیری برای او صادر می نماید. (۱)

و- رئیس جمهور عهدنامه ها، مقاوله نامه ها، موافقت نامه ها و قراردادهای دولت ایران با سایر دولتها و پیمانهای مربوط به اتحادیه های بین المللی را پس از تصویب مجلس شورای اسلامی، خود یا به وسیله نماینده قانونی خود امضاء می کند. (۲)

ذکر این مورد جدای از مصوبات مجلس که باید به امضاء رئیس جمهور برسد دلیل بر اهمیت این مسائل و تحقق یک وظیفه دیگر است اگر چه در ماهیت با امضاء دیگر مصوبات فرقی نداشته باشد.

ز- رئیس جمهور، استوارنامه سفیران را امضاء می کند و استوارنامه سفیران کشورهای دیگر را می پذیرد. (۳)

ح- رئیس جمهور نشانهای دولتی را اعطای می نماید. (۴)

ط- رئیس جمهور به حکم قسم نامه ای که قانوناً باید یاد کند در حراست از مرزها و استقلال سیاسی و اقتصادی و فرهنگی کشور از هیچ اقدامی دریغ نخواهد ورزید. (۵)

### اختیارات رئیس جمهور

۱- رئیس جمهور می تواند جلسه هیأت دولت را در حضور خود تشکیل داده و ریاست آن را به عهده بگیرد. (۶)

۲- رئیس جمهور می تواند در جلسات علنی مجلس شورای اسلامی شرکت کرده و مشاوران

(۱) اصل یکصد و بیست و چهار از قانون اساسی

(۲) اصل یکصد و بیست و پنج از قانون اساسی

(۳) اصل یکصد و بیست و هشتم از قانون اساسی

(۴) اصل یکصد و بیست و نهم از قانون اساسی

(۵) قسمتی از سوگند نامه: ..... در حراست از مرزها و استقلال سیاسی و اقتصادی و

فرهنگی کشور از هیچ اقدامی دریغ نورزم....

(۶) اصل یکصد و بیست و هفت



خود را هم همراه بیاورد. (۱)

۳- رئیس جمهوری تواند برای صحبت نمودن در مجلس شورای اسلامی درخواست وقت نموده و صحبت کند. (۲)

۴- رئیس جمهوری تواند کسانی را که نخست وزیر برای وزارت پیشنهاد می کند تصویب نموده تا برای گرفتن رأی اعتماد به مجلس معرفی شوند. (۳)

روشن است که تصویب رئیس جمهور شرایط امکان معرفی است و تا به تفاهم نرسند نمی توان وی را به مجلس معرفی نمود چنانچه در عزل یک وزیر توسط نخست وزیر، موافقت رئیس جمهور شرط است و بدون این تفاهم، امکان ندارد. (۴)

در پایان توضیح وظایف و اختیارات رئیس جمهور، به مسأله دیگری هم باید اشاره کرد که نه از وظایف رئیس جمهور است و نه اختیارات او و بالأخره باید گفت یکی از آثار و احکام آن است که رئیس جمهور نمی تواند هیچ شغل رسمی دیگری را به عهده بگیرد و یا در شرکتی که تمام یا قسمتی از سرمایه های آن از دولت باشد شغلی داشته باشد. (۵)

رئیس جمهور با توجه به این مسئولیت سنگین و عظمت مقام در صورتی که از وظایف قانونی خود تخلف کند در حدی که دیوان عالی کشور وی را محکوم نماید و یا مجلس شورای اسلامی رأی به عدم کفایت سیاسی وی بدهد توسط رهبر یا رعایت مصالح کشور عزل شده، از کار برکنار می شود. (۶)

---

(۲۰۱) اصل هفتماد:

رئیس جمهور، نخست وزیر و وزیران به اجتماع یا به انفراد حق شرکت در جلسات علنی مجلس را دارند و می توانند مشاوران خود را همراه داشته باشند.

(۳) اصل یکصد و سی و سوم:

وزراء به پیشنهاد نخست وزیر و تصویب رئیس جمهور معین و برای گرفتن رأی اعتماد به مجلس معرفی می شوند....

(۴) اصل یکصد و سی و ششم.

(۵) اصل یکصد و چهل و یکم:

رئیس جمهور، نخست وزیر، وزیران و کارمندان دولت، نمی توانند بیش از یک شغل دولتی داشته باشند و داشتن هر نوع شغل دیگری در مؤسساتی که تمام یا قسمتی از سرمایه آن متعلق به دولت یا مؤسسات عمومی است... برای آنان ممنوع است.

(۶) بند ۵ از اصل یکصد و ده:

عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور و پس از حکم دیوان عالی کشور به

و این نکته در ارتباط با توزیع قدرت در نظام جمهوری اسلامی و جلوگیری از گرایش به استبداد در قانون اساسی پیش بینی شده است و ارگانهای مذکور در قانون اساسی به نحوی تنظیم شده که هر یک بتوانند دیگری را کنترل کنند و این بحث را در پایان این سلسله مقالات توضیح خواهیم داد. انشاء الله.

در خاتمه مناسب است به یکی دو نکته که در شرایط کاندیدائی رئیس جمهوری آمده است اشاره شود:

اول: مرد بودن، که چون این سمت یک مرحله از ولایت و حکومت است و در اسلام همان طور که می دانیم خانمها در تمام امور و مسائل چون آقایان حق حضور دارند جز در مسأله حکومت و قضاوت، بدین جهت ضمن رعایت نحوه اداء مطلب گفته شده: رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی انتخاب شود. (۱)

دوم: ایرانی الاصل و تابع ایران بودن است بدین معنی که پدر و مادر او هم باید متولد ایران باشند گرچه جد یا یکی از اجداد عالی یا اعلای پدری یا مادری وی در گذشته تابعیت ایران را پذیرفته باشند. یعنی اگر خود متولد ایران باشد و پدر و مادر وی متولد خارج بوده و تابعیت ایران را پذیرفته باشند، هر چند که خود ایرانی است اما ایرانی الاصل نخواهد بود و طبعاً نمی تواند کاندید شود، چنانچه اگر خود و پدر و مادرش متولد ایران باشند اما تابعیت کشور دیگری را پذیرفته باشند گرچه ایرانی الاصل بودن صدق می کند اما چون تابع ایران نیست نمی تواند کاندید باشد.

البته درست است که در اسلام مسأله مرزهای خاکی به مفهومی که مسلمین را از هم جدا کند وجود ندارد اما بلاد اسلامی و بلد و عاصمه حکومت اسلامی مسأله ای است که در اسلام کاملاً روی آن تکیه شده و برای مرزبانی و مرزبانان و حدود و ثغور اسلامی و کسانی که در دایره این مرزها زندگی می کنند (از مسلمین و غیر مسلمین)، مسائلی است که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد. و مسأله ایرانی الاصل بودن رئیس جمهور به این بحث ارتباط پیدا می کند که گذشته از ضوابط متعارف در دنیای روز و لزوم تابعیت و اهلیت حاکم بر یک منطقه نسبت به آن سرزمین، ریشه بقیه در صفحه ۸۳

---

تخلف وی از وظایف قانونی یا رأی مجلس شورای ملی به عدم کفایت سیاسی او.  
(۱) اصل یکصد و پانزدهم:

رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند انتخاب گردد: ایرانی الاصل، تابع ایران، مدیر و مدبر، دارای حسن سابقه و امانت و تقوا، مؤمن و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور.



## شهید مدرس

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل :

«مرحوم مدرس (رحمه الله) ... یکی از اشخاصی بود که در مقابل ظلم ایستاد، در مقابل ظلم آن مرد سیاه کوهی، آن رضاخان قلدر ایستاد و در مجلس بود...» (۱)

«امام خمینی»

مرحوم سیدحسن مدرس، از منادیان حکومت اسلامی و مخالفان جدی استعمار و دشمن آشتی ناپذیر رضاخان (نوکر دست نشانده استعمارگران) بود و موضع قاطع و کوبنده‌ای در مقابل رضاخان و دارودسته‌اش داشت و یک تنه همچون کوه در مقابلش ایستاد و راه را

در رابطه با زندگانی مرحوم سیدحسن مدرس (که در راه عقیده و ایمانش به شهادت رسید) معتبرترین نوشته‌ای که موجود است، متن مختصری است که خود ایشان بنا به درخواست مدیر روزنامه اطلاعات مرقوم داشته‌اند. و از آنجا که این نوشتار بیوگرافی است و شرحی از مبارزات این مرد بزرگ را نشان نمی‌دهد، لذا بر آن شدیم تا قبل از ذکر این نوشتار مقداری از مبارزاتش را نقل نمائیم. باشد که با این کار، مقداری از دین خود را نسبت به این مجاهد بزرگ ادا کرده باشیم.



بر اوسد کرد.

شهید مدرس که به عنوان عالم طراز اول به مجلس رفته بود، در دوره های دوم و سوم و چهارم و پنجم و ششم نماینده مجلس شورای ملی بود و در هر فرصتی که پیش می آمد (خاصه در دوره چهارم) با بیان شیوا و شیرین و صریح و محکم خود مخالفت معقول و منطقی و بنیادی خود را با دولت سردار سپه (که دست نشانده انگلیس بود) ابراز می نمود.

او در سال ۱۳۰۴ شمسی در نخستین و تنها نشست مجلس دوره پنجم (شنبه ۱۹ آبانماه با تشکیل دولت موقت به ریاست سردار سپه مخالفت ورزیده و با ذکر جمله: «اگر ده هزار رأی هم بدهید برخلاف قانون است» مجلس را ترک گفت. (۲)

آری به قول آیه الله پسندیده: «مرحوم مدرس کاملاً و جداً با جمهوری سردار سپه مخالف بودند و کوتاه نیامدند و مبارزه بی گیر و قطعی داشتند. (۳)

این مخالفتها و موضع گیری های مدرس تخم کینه و دشمنی و خصومت او را در دل رضاخان و حامیانش کاشت.

رضاخان (که به مغز کوچکش) راه حل مسالمت آمیزی نمی رسید و از حرکت های اسلامی و آشتی ناپذیر مدرس دیوانه و عاصی شده بود روزی روبه مدرس کرده و فریاد زد: «سید، آخر تو از جان من چه می خواهی؟» و سید با

چهره ای مصمم و امیدوار با همان لهجه اصفهانی خود گفته بود: «می خواهم کو = (که) تونباشی».

و «در وقتی دیگر مدرس به رضاخان گفت: تو یک قزاق هستی، برو بی کارت و پا به زمین بکوب. ترا چه به دخالت در امور مملکت؟» (۴)

موضع گیری های مدرس، رضاخان را به ستوه آورده و او را واداشت که از راه تهدید (۵) مدرس را از ادامه هدفی که داشت بازدارد و چون از این راه نتوانست مدرس مقاوم را با خود و اربابانش موافق نماید، برای منزوی کردن و ترور شخصیت این مرد خداترس چاره ها اندیشید لیکن نقشه هایش موثر نیفتاد، لذا او را به «خواف» (۶) تبعید و سپس او را به کاشمر منتقل و زندانی کرد.

اما مدرس کسی نبود که به خاطر مشقت ها و ناگواریها و ناملامت و... هدف را فراموش کند و لذا همچنان بر اندیشه های اسلامی خویش پای می فشرد از این رونقل شده که در یکی از نامه هایش که از زندان برای دوستان خود فرستاد، و به آنها نوشت که به زودی دوران محکومیتش پایان می پذیرد و آنگاه که آزاد شود مبارزات خود را دنبال خواهد کرد و این بار آنچنان وارد میدان مبارزه خواهد شد که یا کار رضاخان را یکسره کند یا خود به شهادت برسد.

محتوای نامه به اطلاع رضا شاه رسید



ویش دستی کرده به سال ۱۳۱۶ دستور قتل مدرس را صادر کرد. جلادان شاه برای اجرای دستور رضاخان بیست و هفتم رمضان سال ۱۳۱۶ را در نظر گرفتند و «مست و لایعقل (عصر روز بیست و هفتم) وارد زندان او شدند و نماز سید تمام نشده بود، دُخیمان از او جای خواستند، جای درست شد و میرغضب‌ها از آن خوردند و به میزبان مظلوم خود هم با اینکه روزه بود تکلیف کردند که بخورد. مدرس گفت: من روزه هستم و به موقع افطار خواهم کرد. اما آنها قانع نشدند و پس از اینکه مقداری سم در یک استکان چای ریختند به سید اصرار و عاقبت امر کردند بنوشد تا بمیرد...» (۷).

مدرس که نسیم جانفزای شهادت را بعد از سالها رنج و محنت و مبارزه و مجاهدت استشمام می نمود از خوشحالی نزدیک شدن لقا دوست در پوست نمی گنجید و بهمین جهت بود که «از میرغضب‌ها خواست برای تمام کردن نماز و آخرین راز و نیاز او با خدا آزادش بگذارند. نمازش به پایان رسید، میرغضب‌ها چای مسموم را به حلق پیری مظلوم و اسیر ریختند و منتظر شدند. منتظر شدند تا از منظره تشنج مرگ پیشوای احرار ایران لذت ببرند. منتظر شدند تا صورتی از این منظره هولناک را به ذهن خود بسپارند و برای ارباب تعریف کنند. حالت احتضار طول کشید، تأثیر سم یا

ظاهر نشد یا خیلی ضعیف بود. میرغضب‌ها از طول ساعات احتضار به خود لرزیدند و تصمیم گرفتند زودتر کار را تمام کنند، از عمامه مدرس استفاده کردند و بهم گفتند: بیچیمش به دور حلق دستار...» (۸)

و سرانجام این کوکب نورانی آسمان ظلمانی عصر خویش بدین صورت همانند اجداد طاهرین خود سلام الله علیهم اجمعین در زندان کاشمر شهد شهادت نوشیده و به جوار رحمت حق شتافت وهم اکنون آرامگاه او زیارتگاه مردم آزاده ایران است. رحمت خدا بر روح تابناک او و شهد شهادت گوارایش باد.

والسلام

شرح مختصری از زندگانی شهید مدرس به قلم خودش

بسم الله الرحمن الرحيم

خدمت با شرافت مدیر محترم روزنامه اطلاعات و فقه الله تعالی. تقاضا فرموده بودید سرگذشت خودم را از لحاظ شریف بگذرانم. اجابتاً به نحو اختصار تصدیع می دهم: ولادت من در حدود یک هزار و دویست و هشتاد و هفت هجری که تقریباً فعلاً قریب شصت سال زندگی را



طی نموده ام.

مولد من در قریه سرابه (۹) کججو (از توابع اردستان) پدرم اسماعیل، جدم میرعبدالباقی از طایفه میرعابدین که فعلاً هم اکثر آنها در آن قریه ساکن می باشند از سادات طباطبا و اصلاً زواره ای.

شغل پدر وجد من منبر و تبلیغ احکام الهی، جد ابی من میرعبدالباقی از زهاد محسوب بودند. مهاجرت به قمشه واقع در جنوب اصفهان در خط و طریق فارس نمودند مرا هم در شش سالگی تقریباً به جهت تربیت هجرت داده به قمشه نزد خود بردند.

سن صباوت را خدمت آن بزرگوار بسر برده ۱۴ سال تقریباً از عمرم گذشت که جدم مرحوم شد. حسب الوصیه آن مرحوم تقریباً در ۱۶ سالگی به جهت تحصیل به اصفهان آمدم.

سیزده سال در اصفهان مشغول تحصیل بودم در ۲۱ سالگی پدرم مرحوم شد مدت توقف در اصفهان قریب ۱۳ سال شد.

قریب سی نفر استاد را در این مدت در علوم عربیه و فقه و اصول و معقول درک کردم که از برجسته ترین آنها در علوم عربیه مرحوم آقا میرزا عبدالعلی هرنندی (۱۰) نحوی بوده که تقریباً ۸۰ سال عمر داشته، صاحب تصانیف زیاد ولی از بی اقبالی دنیا محجور ماندند.

و در علم معقول مرحومین جهانگیر

خان قشقائی (۱۱) و آخوند مولا محمد کاشانی (۱۲) که هر دو عمر خود را در مدرسه صدر اصفهان به آخر رسانیده به وضع زهد دنیا را وداع فرمودند.

بعد از واقعه دخانیه به عتبات عالیات مشرف شدم بعد از تشرف حضور حضرت آیه الله حاجی میرزا حسن شیرازی رحمة الله علیه به جهت تحصیل توقف در نجف اشرف را اختیار کردم.

علما و بزرگان آن زمان را تیمناً و تبرکاً کاملاً درک کرده و از اغلب آنها استفاده نمودم ولی عمده تحصیلات من خدمت مرحومین مغفورین حجتین کاظمین خراسانی و یزدی بود.

تشرف من در عتبات تقریباً هفت سال شد، بعد مراجعت به اصفهان نمودم. در مدرسه جده کوچک (مدرسه ای است به این اسم در اصفهان) مشغول تدریس فقه و اصول شدم به ترتیبی که فعلاً هم در مدرسه سپهسالار (۱۳) مشغولم و از خداوند توفیق می خواهم که به همین قسم بقیه عمر را مشغول باشم.

بعد از مراجعت از عتبات در اصفهان فقط از امورات اجتماعی مباحثه و تدریس را اختیار کرده بودم تا زمان انقلاب استبداد به مشروطه مجبوراً اوضاع دیگری پیش آمد که می توان گفت: «اتسع الخرق علی الراقع» (۱۴) بر حسب امر حجج اسلام عتبات عالیات و دعوت دوره دوم مجلس شورای ملی به



عنوان طراز اول نظارت مجلس شورا به تهران آمد و دوره‌های مجلس تا حال را درک کرده‌ام. دیدنیها را دیده‌اید و شنیدنی‌ها را شنیده‌اید.

در مدت چند سال انقلاب از جمله وقایعی که بر من روی داده، دو سال مهاجرت است با مجاهدین ایرانی در جنگ عمومی که به مسافرت عراق عرب و سوریه و اسلامبول منتهی شد که تفصیل آنرا مجالی باید و نیز دو دفعه مورد حمله شدم یکی در اصفهان که در مدرسه جده بزرگ در وسط روز چهارتیر تفنگ به من انداختند ولی موفق نشدند و آنها را تعقیب نکردم و مرتبه دوم سال گذشته بود که جنب مدرسه سپهسالار، اول آفتاب که به

جهت تدریس به مدرسه می‌رفتم در همین ایام تقریباً ده نفر مرا احاطه نمودند و فی الحقیقه تیرباران کردند از تیرهای زیاد که انداختند چهار عدد کاری شد، سه عدد به دست چپ مقارن پهلو جنب همدیگر زیر مرفق و بالای مرفق وزیر شانه حقیقتاً تیراندازان قابلی بودند. در هدف کردن قلب خطا نکردند ولی مشیت الله سبب را بی اثر نمود یک عدد هم به مرفق دست راست خورد.

ولا حول ولا قوة الا بالله العلی  
المعظیم. (۱۵)

فی شهر ربیع الثانی ۱۳۴۶  
مدرس

#### پاورقی‌ها و توضیحات

(۱) از بیانات امام خمینی در تاریخ ۵۶/۱۰/۱۰

(۲) مجله خانواده ماهنامه ارتش جمهوری اسلامی ایران، سال اول، شماره ۳، ص ۳۲، مقاله آقای زهت.

(۳) از یادداشت‌های آیه الله پسندیده درباره مرحوم مدرس که بزودی منتشر خواهد شد.

(۴) اطلاعات شماره ۱۷۲۷۷ ص ۱۷، مقاله آقای مقصودی.

(۵) در حالات این روحانی انقلابی آمده است: مدرس در راه دفاع از اسلام بارها از طرف او باش

رضاخانی مورد ضرب و جرح قرار گرفت. آیه الله پسندیده نوشته اند که: در یکی از جلسات (مجلس) متأسفانه احیاء السلطنه به منظور احیاء سردار سپه به صورت مرحوم سید حسن مدرس این یگانه عالم وظیفه شناس و با تقوا سیلی می‌زند. این سیلی ظالمانه در مردم تأثیر بسزائی داشت و اشعاری سروده و می‌خواندند.

از آن سیلی ولایت پر صد باشد      دکاکین بسته و غوغا باشد

(۶) یکی از روستاهای دور افتاده مشهد در مرز افغانستان

(۸۷) روزنامه قانون، سال سی و سوم، شماره ۸۵



- (۹) این قریه بعد از انقلاب شکوهمند اسلامی ایران توسط ساکنان آن به نام «شهرک مدرس» نامگذاری شده است.
- (۱۰) متوفی ۱۳۵۶ هـ. ق.
- (۱۱) متوفی سال ۱۳۲۸ هـ. ق.
- (۱۲) متوفی سال ۱۳۳۳ هـ. ق.
- (۱۳) مدرسه شهید مطهری فعلی.
- (۱۴) پارگی همه جا را گرفت (مترادف با ضرب المثل فارسی که آب از سرش گذشت).
- (۱۵) نقل از اطلاعات، سال دوم شماره ۳۴۶، مورخ ۸ آبانماه ۱۳۰۶

\* ما خودمان صاحب خانه هستیم. ما را بگذارید که صلاح و فساد خودمان را می دانیم.

\* سزاوار نیست که ما به امضاء خود آزادی و استقلال خویش را از دست داده و ترک کنیم، منشأ سیاست ما دیانت ماست، ما نسبت به دول دنیا دوست هستیم، چه همسایه چه غیر همسایه، چه جنوب، چه شمال، چه شرق، چه غرب، هرکس متعرض ما بود متعرض آن می شویم، هر چه باشد هر که باشد.

\* اختلاف من با رضاخان بر سر کلاه و عمامه نیست من با اساس این دستگاه مخالفم.

شهید مدرس

این مقاله توسط آقای باقری بیدهندی از همکاران دفتر مجله تهیه و تنظیم شده است.





# مقالات وارده

## تئوری ارزش کار

غلامرضا مصباحی

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث در باره تئوری ارزش کالا مبتنی بر کار است. تا کنون نقدهای فراوانی بر نظر مارکس در تئوری «ارزش-کار» وارد شده است ولی به نظر می‌رسید نقدهای مزبور کافی نباشد از این رو لازم دیده شد تا حد ممکن در باره آن بحث و نقد شود، بیشترین توجه بر روی نظر خود مارکس در باره «ارزش» است، البته آثار مفسرانی که نظر او را تفسیر کرده‌اند، نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. ابتدا نظر مارکس را در مورد ارزش به اختصار بیان می‌کنیم:

او از کالا شروع می‌کند و کالا را در دوره تولید کالائی مورد تحلیل قرار میدهد، به نظر او کالا چیزی است که برای مبادله تولید شده باشد، و چیزی را که شخص برای مصرف خود تولید کرده و یا بنا به تفسیر «انگلس» چیزی را که تولید کرده تا به رایگان به دیگران بدهد، کالا نمی‌نامد. و نیز اگر چیزی بدون واسطه کار انسانی مورد استفاده قرار بگیرد به نظر مارکس کالا نیست و ارزش مبادله‌ای ندارد. مانند درختان جنگلی که خودروهستند و علفهایی که بطور طبیعی رشد کرده‌اند، هر چند که بشر آنها را مورد استفاده قرار میدهد ولی دارای ارزش مبادله‌ای نیستند.

مارکس برای آنکه ارزش مبادله‌ای را به دست آورد، مبادلات کالاها را تحلیل می‌کند، و می‌گوید



دو کالا که مبادله می‌شوند، هر یک از طرفین از ارزش مصرف کالای خود چشم پوشی می‌کند تا مبادله انجام گیرد و باین وسیله در عین حال که ارزشهای مصرف را قوائم مادی ارزش مبادله می‌شمارد، ارزش مصرف را در ایجاد ارزش مبادله بی‌تاثیر می‌داند، ولی به نظر او ارزشهای مصرف حتی یک ذره ارزش مبادله ایجاد نمی‌کند و بالاخره با کنار گذاشتن ارزشهای مصرف آنچه به عنوان قدر مشترک بین دو کالا باقی می‌ماند، عبارت از مقدار کاری است که در آن دو کالا صرف شده است.

مارکس معتقد است که طبیعت در ایجاد ارزشهای مصرف نقش فعالی دارد، اما اصلاً ارزش مبادله ایجاد نمی‌کند، او برای اینکه دقیقاً مشخص کند که چه چیزی ارزش مبادله را ایجاد می‌کند می‌گوید: کار دو رو به دارد:

کارهای خاص مانند دوزندگی، بافندگی، نساجی که ارزشهای مصرف را ایجاد می‌کنند و این نوع کارها هیچگونه نقشی در ایجاد ارزش مبادله ندارند. و دیگر کار مجرد، یعنی کار مجرد از دوزندگی، بافندگی و نساجی و امثال اینها، کاری که حیثیتهای بخصوص و مشخصات ویژه در آن مورد لحاظ واقع نشده، چنین کاری ارزش مبادله‌ای را ایجاد می‌کند.

او برای معیار سنجش مقدار کار مجرد، ساعت و روز را معیار قرار می‌دهد، و آنهم نه «زمان کاری» که هر فرد انجام داده، زیرا ممکن است مقدار زمانی که افراد برای تولید یک کالا صرف می‌کنند متفاوت باشد، بلکه مقدار زمان کاری که به طور متوسط برای تولید یک کالا، لازم است که وی نام آن را زمان کار «اجتماعاً لازم» می‌گذارد. اگر یک تولید کننده، یک جفت کفش را در دو ساعت و دیگری در سه ساعت و شخص سوم در چهار ساعت می‌دوزد، متوسط و معدل زمان کار آنها، زمان کار «اجتماعاً لازم» است. و این زمان کار اجتماعاً لازم، تنها تعیین کننده مقدار ارزش است و نه چیز دیگر.

و اگر تغییری در نیروی بارآور تولید رخ دهد، مثلاً وسایل و امکانات تولید پیشرفته‌تر شود، به طوریکه زمان کار اجتماعاً لازم را برای تولید کم کند، موجب این است که ارزشهای تولید شده نیز پائین بیاید، به عنوان مثال اگر کالائی که در دوران

تولید دستی، به وسیله دست تولید می‌شده و ده ساعت کار می‌برده، اکنون با ماشین، تولید همان کالا پنج ساعت کار ببرد، ارزش مبادله‌ای ایجاد شده با تولید آن کالا، نصف ارزش مبادله‌ای دوره‌ای است که با دست تولید می‌شود، زیرا زمان کار صرف شده در آن، نصف زمان کاری است که در دوره قبل صرف می‌شده.

در این زمان کار اجتماعاً لازم، تمام شرایط طبیعی و تکنیکی و بالا رفتن مهارت و دانش کارگران در نظر گرفته شده و به این وسیله هر چه در اطراف و همراه تولید می‌گذرد و در تولید، نقشی و تاثیری دارد جزء زمان کار اجتماعاً لازم به شمار می‌آید. و بدین ترتیب تاثیری برای ماشین در ایجاد ارزش مبادله‌ای قائل نمی‌شود، به نظر او ماشین ارزش مبادله‌ای جدیدی بوجود نمی‌آورد، تنها به مقداری که از خود ماشین آلات و تجهیزات و ابزار، استهلاک و کسر می‌شود، به کالا های تولید شده بوسیله آن منتقل می‌گردد.

مارکس کارهای مرکب و ماهر را به صورت کمی به کار ساده تبدیل می‌کند و کار ماهر را کار ساده ضرب شده می‌داند، علاوه بر این، آنچه در تئوری ارزش، مورد نظر مارکس بوده صرفاً تولید کالا است، بنظر او کارهای خدماتی به طور مستقیم ارزش مبادله‌ای ایجاد نمی‌کنند، بلکه کارهای خدماتی با تاثیری که در بالا بردن تولید کالا و شرایط تولید آن دارند، به طور غیرمستقیم در ایجاد ارزش مبادله موثر واقع میشوند، به عنوان مثال: اگر استاد و معلمی، دانشجو و دانش آموز را درس میدهد ارزش مبادله‌ای ایجاد نمی‌کند، بلکه اگر این تحصیل جزء مهارت های علمی دانشجو و دانش آموز شود و او را در کارهای بعدی اش یاری کند، در ایجاد ارزش مبادله نقش خواهد داشت.

در جلد سوم کتاب سرمایه بخش دوم، به مسائل تازه تری برخورد می‌کنیم، مانند تفاوت بین ارزش و قیمت.

او معتقد است که ارزش کالاها را مقدار کار اجتماعاً لازم تعیین می‌کند ولی قیمت کالاها را نوسان عرضه و تقاضا تعیین می‌نماید. البته این قیمت در حول محور ارزش، بالا و پائین می‌رود و ارزش کالا به عنوان مرکز ثقل و نقطه جاذبه‌ای است که نمی‌گذارد قیمت کالا بسیار پائین و بالا برود.

علاوه بر این، او بین ارزش مخصوص به خود کالاها و ارزش عام یا بازاری کالاها

تفاوت می‌گذارد. ارزش مخصوص به خود کالاها، ارزش آنها است در شرایط تولید آنها، که متفاوت از شرایط متوسط تولید است. و ارزش عامشان عبارت است از ارزش آن کالاها بر حسب شرایط متوسط تولید، آنهم نه شرایط متوسط کل تولید، بلکه شرایط تولید آن کالاهائی که بیشترین حجم کالای تولید شده را تشکیل می‌دهند، به عنوان مثال: اگر تولید هشتاد درصد کالاها در شرایط سخت انجام گرفته باشد و ده درصد آنها در شرایط متوسط و ده درصد دیگر در شرایط آسان، آنچه ارزش عام کالای مزبور را تعیین میکند، آن هشتاد درصدی است که در شرایط سخت تولید شده است.

علاوه براین، او معتقد است که اگر کالا های تولید شده، بیش از نیاز جامعه باشد، اگر چه مقدار کار اجتماعاً لازمی که صرف تولید آنها شده، زیاد بوده ولی این کالاها ارزش خود را به آن مقداری بیان می‌کنند که اگر به مقدار نیاز لازم جامعه تولید شده بود، بیان میکردند.

بنابراین؛ بیشتر شدن مقدار کالای تولید شده و یا کمتر شدن آن نسبت به نیاز جامعه، تاثیر می‌گذارد و ارزش مبادله‌ای کالاها را بالا و پائین می‌برد، و ارزش آنها براساس مقدار کالائی که مورد نیاز جامعه است تعیین می‌شود، یعنی مقداری از کار صرف شده در بعضی موارد ارزش خود را تحقق نمی‌بخشد، و در مواردیکه کالاهای تولید شده کمتر از نیاز لازم جامعه باشد، سود ویژه‌ای کسب می‌کند.

این فشرده‌ای بود از نظر مارکس در باره ارزش.

اکنون به تفصیل سخنان او را طرح و نقد می‌کنیم:

## کالا:

مارکس در تحلیل خود نسبت به سرمایه‌داری در پی کشف قانون ارزش برمی‌آید، او این تحلیل را از کالا شروع می‌کند، و به تعریف او کالا چیزی است که تولیدکننده آنرا برای مصرف دیگران تولید کرده است، نه برای مصرف خود. در پاورقی ترجمه کتاب سرمایه از یادداشتهای انگلس اینطور نقل می‌کند: که کالا را برای مصرف دیگران تولید کرده باشد که از راه مبادله به دیگران برسد و نه از راه غیر مبادله و به

عنوان مثال میگوید: گندمی که به عنوان بهره مالکانه دهقان به ارباب فئودال خود می‌داد، و عشریه‌ای که به کشیش می‌داد، کالا به شمار نمی‌رود اگر چه برای دیگران تولید کرده است، آنوقتی کالا به شمار می‌رود که برای دیگران تولید کرده باشد و از راه مبادله به دیگران برسد. (۱)

اکنون عبارت مارکس را در این باره نقل می‌کنیم؛ او میگوید:

«چیزی ممکن است هم مفید و هم محصول کار انسان باشد، بدون اینکه صفت کالا به آن اطلاق شود، انسانی که با محصول خویش حاجت شخصی خود را رفع می‌کند، البته ارزش مصرف بوجود می‌آورد ولی کالا تولید نمی‌کند. برای اینکه کالا تولید کند، لازم است که نه تنها ارزش مصرف بوجود آورد، بلکه ارزش مصرفی تولید کند که به درد شخص دیگری بخورد، یعنی یک ارزش مصرف اجتماعی ایجاد نماید، و بالأخره هیچ چیز نمی‌تواند ارزش باشد، بدون اینکه در عین حال شیء مصرفی باشد، اگر چیزی بی‌فایده است کاری که در بر دارد نیز بی‌حاصل است، و عنوان کار به آن اطلاق نمی‌گردد، و ارزش هم نمی‌آفریند». (۲)

او میخواهد بگوید ارزشهای مصرفی که با مبادله می‌شوند ارزش مبادله‌ای را به‌مراه دارند و اگر مبادله نشوند کالا نیستند و بنابراین ارزش مبادله‌ای ندارند. و بالأخره ارزش مبادله‌ای بدون وجود شیء مصرفی و مفید وجود نخواهد داشت، و کار اگر روی شیء مصرفی و مفید انجام گرفت ارزش مبادله‌ای ایجاد می‌کند.

**نقد:**

تئوری ارزش باید تفسیری برای واقعیت ارزشهای مبادله‌ای، آنچنانکه هست،

(۱) کاپیتال فارسی جلد ۱ پاورقی صفحه ۸۲ ترجمه ایرج اسکندری

(۲) سرمایه ج ۱ صفحه ۸۲

باشد. نه اینکه برای تفسیر واقعیت آنرا در چارچوبه‌ای که برای آن تعیین شده قرار دهند و تفسیر کنند. با توجه به این مقدمه آنچه انسان برای خود تولید می‌کند، بالقوه قابل مبادله است، اگر چه بالفعل در جریان مبادله قرار نگیرد، و باید «قانون ارزش» هر چیزی را که ارزش مبادله‌ای دارد شامل شود، گرچه آن ارزش مبادله‌ای در ضمن معامله‌ای خود را نشان ندهد. زیرا امکان مبادله در مورد آن وجود دارد، باید دید اگر مبادله می‌شد براساس چه معیاری ارزش آن مشخص می‌گشت؟ آیا این شیء تولید شده ارزش مبادله‌ای دارد یا نه؟ بطوریکه اگر کسی آنچه را که شخص برای خود تولید نکرده نه برای مبادله، تلف کند و از بین ببرد، چه مقدار در مقابل آن باید پردازد؟ همان مقدار، ارزش مبادله‌ای را تعیین می‌کند. تئوری مارکس این موارد را کنار گذارده و تحلیل او شامل آنها نمی‌شود.

#### تقسیم ارزش به ارزش مصرف و ارزش مبادله

مارکس ارزش را به ارزش مصرف و ارزش مبادله تقسیم می‌کند، و می‌گوید: «سودمندی شیء است که آنرا ارزش مصرف می‌کند، ولی این سودمندی در هوا سیر نمی‌کند، چون وابسته به خواص جسمانی کالا است، بدون آن هستی ندارد، پس پیکر هر کالا، مانند آهن، گندم، الماس، خود یک ارزش مصرف یا یک مال (خواسته) است.» (۱)

یعنی؛ هر شیء از آن جهت که خواصی دارد، و این خواص مورد توجه انسان است مال و ارزش مصرف به شمار می‌رود. همچنین او می‌گوید:

«در شکل اجتماعی‌ای که ما تحقیق می‌کنیم ارزش‌های مصرف در عین حال قوای مادی ارزش مبادله هستند، ارزش مبادله نخست مانند رابطه کمی، یا نسبتی جلوه می‌کند که بر طبق آن ارزشهای مصرف از یک نوع، با ارزشهای

مصرف از نوع دیگر مبادله می‌شوند». (۱)

معنای سخن بالا اینست که اگر شیء ارزش مصرف نداشته باشد، حتماً ارزش مبادله‌ای نخواهد داشت، ولی ارزش مبادله رابطه کمی میان دو ارزش مصرف است که با هم مبادله می‌شوند. و اضافه می‌کند:

«چیزی ممکن است ارزش مصرف باشد، بدون اینکه خود، ارزش باشد. چنین است در موردی که شیء بدون واسطه کار انسان، برای بشر سودمند واقع می‌شود، هوا، زمین بکر، چمنزارهای طبیعی، چوبی که آزاد می‌روید و غیره از این مقوله‌اند». (۲)

یعنی اگر کار بشری بر روی چیزی انجام نگرفته باشد، اگر چه برای بشر سودمند باشد ارزش مبادله‌ای ندارد.

اشکال نظر فوق اینست که نمی‌توان به طور کلی گفت: هر چه کار بشر بر روی آن انجام نگرفته ارزش مبادله‌ای ندارد، زیرا درختان جنگلی، ماهیان دریا، حیوانات صحرا و پرندگان و معادن از هر نوع، دارای ارزش مبادله‌ای هستند و به همین دلیل دولتهائی که معادن زیر زمینی کافی ندارند، آماده‌اند که در مقابل در اختیار گرفتن معادن کشورهای دیگر، پول گزافی به آنها پردازند، با اینکه هیچ نوع کاری از اهالی و دولت آن کشور، بر روی آن معادن انجام نگرفته است. این نوع مبادلات در میان مبادلات وجود دارد، سؤال اینست که معامله بر روی این معادن دست نخورده بر اساس چه معیاری انجام می‌گیرد؟ چگونه بدون واسطه کار بشری، این معادن ارزشمند شده است؟

بله، این نکته وجود دارد که ارزش مبادله‌ای این معادن، جنگلها و... متعلق به شخص خاصی نیست، زیرا بنحوی در مالکیت شخصی آنها در نیامده ولی دولتها مالک آن هستند.

و اما علت اینکه هوا و مانند آن ارزش مبادله‌ای ندارد، وفور و فراوانی و عدم

(۱) سرمایه ج ۱ صفحه ۷۸

(۲) سرمایه ج ۱ صفحه ۸۱



قابلیت اختصاص آنها است، نه به این دلیل که کار روی آنها انجام نگرفته، بنابراین کنارگذاشتن همه چیزهایی که بدون کار بشری مورد استفاده قرار می گیرند، از ارزش مبادله، اشتباه است. و به بیان دیگر: میتوان گفت برخی از اشیاء مصرفی که بدون کار بشری قابل مصرف است، ارزش دارد ولی ملک کسی نیست، و ضرورتی ندارد که هر چه ارزش مبادله ای دارد ملک کسی باشد، و به همین دلیل است که انسانها برای بدست آوردن درختهای جنگلی، زحمت رفتن به جنگل را بر خود هموار می کنند ولی سنگی را که در بیابان افتاده است بر نمی دارند، یعنی چون درخت جنگلی ارزش مبادله ای دارد برای بدست آوردن آن زحمت می کشند و به همین دلیل آن سنگ را در عین حال که ممکن است قابل مصرف باشد ولی چون ارزش مبادله ای چندانی ندارد بر نمی دارند.

### تأثیر ارزش مصرف

مارکس معتقد است که در هنگام مبادله، باید هر یک از طرفین از ارزش مصرف کالای خود چشم پوشی کند تا مبادله انجام گیرد. او می گوید:

«چشم پوشی از ارزش مصرف کالاهاست که بطور وضوح مشخص رابطه مبادله ای آنها می گردد». (۱)

و در جای دیگری می گوید:

« همه کالاها برای دارنده خود بی ارزش مصرف هستند و برای غیر صاحبشان ارزش مصرف، پس باید متقابلاً از دستی به دست دیگر بروند، ولی این دست بدست شدن، مبادله آنها را عملی می سازد، و مبادله، آنها را بعنوان ارزش در برابر یکدیگر قرار می دهد، و موجب تحقق ارزش آنها می گردد». (۲)

---

(۱) سرمایه ج ۱ صفحه ۷۹

(۲) سرمایه ج ۱ صفحه ۱۱۵

اشکال این است که مبادله کننده باید از مصرف کالای خود صرفنظر کند تا بتواند آنرا با کالای دیگری مبادله نماید. اما چرا از ارزش مصرف آن چشم پوشی کند، چشم پوشی از مصرف کالا غیر از چشم پوشی از ارزش مصرف آن است، گذشته از این، اگر فروشنده از ارزش مصرف کالای خود چشم بپوشد، از ارزش مصرف خاص صرف نظر کرده، نه اینکه از ارزش مصرف بطور مطلق چشم پوشی کرده باشد. بلکه فروشنده در پی این است که ارزش مصرف خاصی را بدهد تا ارزش مصرف دیگری را جایگزین آن کند و در این دادوستد همواره او ارزش مصرف مجرد را در نظر دارد. مثلاً یک دست لباس میدهد تا یک دو چرخه بگیرد، از ارزش مصرفی که پوشیدن است صرفنظر کرده ولی از ارزش مصرفی که در سوار شدن بر دو چرخه نمودار می شود چشم نپوشیده است، بنابراین تصور اینکه هر یک از دو طرف مبادله «بطور مطلق» از ارزش مصرف کالا چشم پوشی می کند اشتباه است.

از اینجا مارکس تصور کرده است که باید در تحلیل ارزش مبادله ای تاثیر ارزش مصرف کالاها را به کناری گذارد و به همین جهت می گوید در تحلیل ارزش مبادله پس از کنار گذاردن ارزش مصرف چیزی بعنوان قدر مشترک میان دو کالا نمی ماند مگر مقدار کاری که در آن دو صرف شده است، او می گوید:

«دو کالا را... در نظر بگیریم، گندم و آهن، رابطه مبادله ای آنها هر چه باشد میتوان آن را به وسیله یک تساوی مجسم نمود، بطوریکه مقداری از گندم معادل مقداری آهن باشد، مثلاً: یک چارک گندم = «آ» کیلوگرم آهن، این تساوی به چه معنی است؟ این تساوی یعنی یک عامل مشترک با قدر واحدی در دو شیء مختلف در یک چارک گندم و «آ» کیلوگرم آهن موجود است، پس هر دو، مساوی با کمیت ثالثی هستند که بخودی خود نه این یکی و نه آن دیگری است، بنابراین از حیث ارزش مبادله، هر یک از آنها باید بتواند باین کمیت ثالث تحویل شود... این عامل مشترک نمی تواند یک خاصیت طبیعی معین هندسی، فیزیکی یا شیمیائی کالاها باشد، خواص طبیعی فقط تا اندازه ای به حساب می آیند که کالاها را سودمند می کنند و بالنتیجه ارزش مصرف بوجود

می‌آورند... هرگاه ارزش مصرف کالاها کنار گذاشته شود، فقط برای آنها یک خاصیت باقی می‌ماند و آن اینست که همه محصول کار هستند» (۱).

بنابراین، نظر مارکس اینست که وقتی دو کالا مقابل هم قرار می‌گیرند با نسبت معینی مبادله می‌شوند و این حکایت از قدر مشترکی بین دو کالا می‌کند که در هر دو به یک اندازه وجود دارد، و چون ارزش مصرف را در ارزش مبادله بی‌تاثیر می‌داند، آنرا عامل مشترک میان دو کالا نمی‌داند و در نتیجه چیزی که بعنوان عامل مشترک باقی می‌ماند کاری است که در آن دو تجسم یافته است.

اشکال ما اینست: همانگونه که گفته شد این اشتباه است که ارزش مصرف را در تحلیل ارزش مبادله، بی‌تاثیر بدانیم و به کناری بگذاریم، زیرا فروشنده و خریدار همواره در پی ارزش مصرف مجرد از این کالا و آن کالا هستند و اگر ارزش مصرف نادیده گرفته نشود، غیر از مقدار کاری که بعنوان عامل مشترک میان دو کالا در نظر گرفته شده، عامل دیگری هم وجود دارد که مشترک بین دو کالا است و آن اصل سودمندی کالاها است که در هر دو وجود دارد و تمایل و رغبتی که به این سودمندی‌ها تعلق می‌گیرد به طور مساوی به هر دو تعلق می‌گیرد، این سودمندی مجرد غیر از سودمندی خاص هر کالا است، و این همان چیزی است که خود مارکس آنرا بیان کرده است، ولی متوجه این نکته نشده است. او می‌گوید:

«در درون این رابطه (رابطه مبادله‌ای) یک ارزش مصرف، عیناً همانقدر عزت دارد که هر ارزش مصرف دیگر، بشرط اینکه به نسبت شایسته‌ای موجود باشد» (۲).

توضیح این جمله آنست که مثلاً یک دست کت و شلوار با یک دوچرخه مبادله می‌شود، در این رابطه مبادله‌ای، ارزش مصرف پوشیدن کت و شلوار، همانقدر عزت دارد و مورد رغبت و تمایل است که هر ارزش مصرف دیگر و از جمله ارزش مصرف

---

(۱) سرمایه ج ۱ صفحه ۷۹

(۲) سرمایه ج ۱ صفحه ۷۹

دو چرخه، به شرطی که این ارزشهای مصرف به نسبت شایسته‌ای میان دو کالا موجود باشند، نه اینکه عزتی که ارزش مصرف یک کالا دارد بسیار باشد و عزتی که ارزش مصرف کالای دیگر دارد کم باشد. پس همین عبارت نشان دهنده رابطه بین دو کالا است از جهت تساوی مقدار ارزش مصرف آنها.

در این باره بعداً در ارزش مبادله‌ای از نظر اسلام توضیح بیشتر خواهیم داد.

### نقش طبیعت

نظر مارکس اینست که طبیعت نقش فعالی در ایجاد ارزشهای مصرف دارد ولی هرگز نقشی در ایجاد ارزش مبادله‌ای ندارد. او می‌گوید:

«انسان در تولید خویش فقط می‌تواند مانند خود طبیعت عمل کند، یعنی تنها اشکال ماده را تغییر دهد، بالاتر آنکه در همین عمل تغییر شکل نیز، انسان دائماً بوسیله قوای طبیعی یاری می‌شود، پس کار منبع واحد ارزشهای مصرفی که خود تولید می‌کند، و یگانه سرچشمه ثروت مادی نیست، بنا به قول ویلیام پتی، کار، پدر و زمین مادر آنست.» (۱)

و در جای دیگر می‌گوید:

«مباحثه کسالت‌آور و بی‌مزه‌ای که راجع به نقش طبیعت در تشکیل ارزش مبادله در گرفته است، نشان می‌دهد تا چه درجه برخی از اقتصاددانان... در اثر ظاهر مادی تشخیص کار اجتماعی، گرفتار وهم و خیال گردیده‌اند، چون ارزش مبادله عبارت از نحوه‌ی اجتماعی معین برای بیان کاری است که صرف تولید چیزی شده است، منطقیاً نمیتواند چیزی از عوامل مادی طبیعت در برداشته باشد.» (۲)

پل سوئیزی نیز در تفسیر خود در باره نظر مارکس می‌گوید:

(۱) سرمایه ج ۱ صفحه ۸۳

(۲) سرمایه ج ۱ صفحه ۱۱۲

«خیاطی، لباس بوجود می‌آورد، رشتن، نخ می‌سازد، بافتن، پارچه به دست می‌دهد، نجاری، میز می‌سازد و جز اینها، اینها تنوعات کار مفید هستند، اما نادرست است اگر تصور کنیم کار مفید تنها منشاء ارزش مصرفی است، طبیعت هم به نحوی فعال و هم منفعل در پویش تولید ارزش مصرفی، همکاری می‌کند. به گفته ویلیام پتی «کار، پدر و زمین، مادر است» (۱).

مقصود مارکس و مفسر او از این سخنان این است که طبیعت و بشر نیز مانند طبیعت و با همکاری و یاری آن، ارزشهای مصرف را ایجاد می‌کنند، ولی این تاثیر در طبیعت در ایجاد ارزش مصرف، ارتباطی به ارزشهای مبادله‌ای ندارد، زیرا همچنانکه در قبل گفته است، آنچه کار بشری ایجاد کرده است در ارزش مبادله تاثیر دارد، نه غیر آن. اما این ادعا دلیلش چیست؟ اشکال این نظر اینست که اگر تاثیر طبیعت را در ایجاد ارزشهای مصرف قبول کند ناگزیر باید نقش طبیعت را در ایجاد ارزش مبادله‌ای نیز بپذیرد، زیرا مبادله، میان همان ارزشهای مصرفی صورت می‌گیرد که یا طبیعت به تنهایی تولید کرده و یا طبیعت همراه با کار انسانی آنها را ایجاد کرده است. بنابراین طبیعت با ایجاد ارزشهای مصرف و با واسطه آنها ارزش مبادله می‌آفریند.

برای توضیح اینکه نتیجه‌گیری مارکس برخلاف واقعیت‌های اجتماعی است نمونه‌هایی را ارائه می‌کنیم:

۱ - زمین مرغوب نسبت به زمین غیر مرغوب و متوسط، محصول بیشتری ایجاد میکند، با اینکه مقدار نیروی کار لازم برای تولید در زمین مرغوب، کمتر و در زمین غیر مرغوب بیشتر است. و این چیزی نیست، به جز تاثیر طبیعت در ایجاد محصول بیشتر، و پرواضح است که محصول بیشتر زمین مرغوب با اینکه نمودار کار کمتری است، ارزش مبادله‌ای بیشتری نسبت به محصول کمتر زمین غیر مرغوب دارد، با آنکه محصول کم زمین نامرغوب نمودار کار بیشتری است.

(۱) نظریه تکامل سرمایه‌داری ص ۴۲

۲ - معادن غنی نسبت به معادن کم حجم تر، با کار کمتر محصول بیشتری به ما میدهند و محصول بیشتر آنها دارای ارزش مبادله ای بیشتری نسبت به معادن کم حجم تر است، با اینکه نمودار کار کمتری نسبت به معادن کم حجم تر است، و این تاثیر طبیعت را در ایجاد ارزش مبادله نشان می دهد.

آیا محصول فراوانی را که با زحمت کم، معادن پر حجم یا دارای عیار بیشتر به ما میدهد، در اثر کار بیشتری است که روی آنها انجام گرفته؟ روشن است که این چنین نیست، با اینکه محصول آنها در مقایسه با محصول معدنی که مقدار مواد معدنی نهفته در آن کمتر است یا عیار آن کمتر است، دارای ارزش مبادله ای بیشتری است، آیا این تفاوت در اثر نقش کار است یا در اثر نقش طبیعت؟

۳ - انواع مختلف ماهیان دریا به وسیله ماهیگیران با یک تور ماهیگیری صید می شوند و برای صید همه آنها یک مقدار زمان کار مصرف میشود، با اینکه اگر تعدادی از ماهیان صید شده از نوع ممتاز آن باشد (مانند ماهی سفید شمال) ارزش مبادله ای گزافی را نسبت به سایر ماهیان صید شده دارند (که از نوع متوسط و غیر ممتاز ماهیان هستند).

به عنوان نمونه میان سه نوع از انواع ماهیان دریای شمال ایران مقایسه می کنیم، ماهی سفید، ماهی کپور، ماهی کولی (ماهی ریزی است). با یک تور ماهیگیری، انواع مختلف ماهی صید می شود، اگر بگوئیم مقدار کار، تعیین کننده ارزش ماهیهای صید شده است، باید ماهیگیر آنها را با هم وزن کند و به یک قیمت بفروشد، در صورتیکه نه او چنین کاری را می کند، و نه مشتریان برای انواع مختلف ماهی یک ارزش می گذارند، بلکه ماهی سفید دارای امتیازاتی است که این امتیازات را کار صیاد به آن نداده است و چندین برابر ماهیهای کپور و کولی خرید و فروش می شود.

۴ - درختان جنگلی که با فعالیت طبیعت روئیده و رشد کرده اند، نسبت به درختان باغها که با زحمت باغداران روئیده و رشد کرده اند بطور معمول دارای ارزش مبادله ای بیشتری هستند (یا دست کم از نظر ارزش مساویند) در صورتیکه در تولید درختان جنگلی کار بشری نقشی نداشته و در مقابل آن، درختان باغها زحمت کار سالیان درازی را در خود نهفته دارند. تنها کاری که بشر برای درختان جنگلی انجام

می دهد این است که با اره آنها را قطع کند. آیا تمام ارزش درختهای جنگلی بمقدار کاری است که برای بریدن آنها انجام گرفته؟ روشن است که چنین نیست.

۵ - انواع مختلف معدن، نسبت به یکدیگر از ارزشهای بسیار متفاوتی برخوردارند، باین که کارهای لازم برای تولید آنها هرگز به این مقدار متفاوت نیست. به عنوان مثال: کار لازم برای استخراج زغال سنگ و طلا و الماس هرگز بمقدار تفاوتی نیست که ارزشهای مبادله ای آنها متفاوت است. کاری که بشر برای استخراج طلا انجام می دهد از نظر کاری تفاوت زیادی با استخراج زغال سنگ ندارد ولی طلای استخراج شده از نظر مبادله، هرگز قابل قیاس با زغال سنگ به دست آمده نیست، اگر چه حجم زغال سنگ بسیار زیاد و حجم طلای بدست آمده نسبت به آن کم باشد. پس آنچه به طلا ارزش مبادله ای بیشتر داده، مقدار کار بیشتری نیست که روی آن انجام یافته، بلکه این نقش طبیعت است که معادن ارزشمندی مانند طلا و الماس و اورانیوم را ایجاد کرده است.

### کار مجرد

مارکس بین کارهای مشخص تولیدی و کار مجرد تفاوت می گذارد و معتقد است که کارهای مشخص، ارزشهای مصرف را ایجاد می کنند مثلاً دوزندگی لباس را بوجود می آورد که لباس ارزش مصرف است و نجاری میز و صندلی بوجود می آورد که میز و صندلی ارزشهای مصرفند.

در صورتیکه آنچه ارزش مبادله را ایجاد می کند دوزندگی و بافندگی و نجاری ... نیست بلکه کاری است که هیچیک از مشخصات کارهای خاص را ندارد، کار مجرد است و بالاخره مقصود او از کار مجرد نیروی فیزیکی صرف شده انسان است که در ضمن کار، این نیرو را از دست میدهد.

اومیگوید:

«ولی در این صورت، محصول کار خود نیز تغییر شکل یافته است... این دیگر میز، خانه، نخ و یا فلان شیء مفید دیگر نیست، کلیه خواص

محسوس آن تحلیل رفته است. و همچنین شیء مزبور، دیگر محصول کار نجار، بنا، نساج یا کار مولد معین دیگر نیست... مجموع آنها به کار همانند انسانی، بکار مجرد بشری تبدیل میگردد... از محصولات کار چیز دیگری جز این واقعیت شبح مانند، جز این کار ساده منعقد شده و بی تمایز بشری، یعنی صرف نیروی کار انسانی، بدون توجه به شکل مصرف آن باقی نمانده است» (۱).

«اشیاء مزبور از جهت اینکه تبلور این ماده مشترک اجتماعی هستند،

ارزش بشمار می آیند» (۲).

پس او معتقد است، کالاها از آنجهت دارای ارزش مبادله ای هستند که کار مجرد بشری یعنی نیروی انسانی در آنها صرف شده است. پل سوئیزی در توضیح نظر مارکس می گوید:

«کار هم دو رویه دارد، یکی با ارزش مصرفی و دیگری با ارزش کالائی که تولید می کند قرینه است، کالا، به عنوان ارزش مصرفی یا فائده ای، به کار مفید، مربوط می شود» (۳).

«بنابراین کار مفید، با کار انتزاعی در مورد فعالیت تولیدی همان نسبتی را دارد که ارزش مصرفی با ارزش در مورد کالا، بنابراین وقتی مارکس کار را جوهر ارزش میخواند، همیشه مرادش کار انتزاعی یا مجرد است» (۴).

بنابراین، همانگونه که اگر ارزش مصرف نباشد، ارزش مبادله نیست، همچنین اگر کار مفید نباشد کار مجرد نیست، و نیز همچنانکه ارزش مصرف چیزی غیر از ارزش مبادله است، کار مفید نیز چیزی غیر از کار مجرد است.

(۱) سرمایه ج ۱ صفحه ۷۹

(۲) سرمایه ج ۱ صفحه ۸۰

(۳) نظریه تکامل سرمایه داری صفحه ۴۱

(۴) نظریه تکامل سرمایه داری صفحه ۴۲



عبارت دیگری از پل سوئیزی:

«از یک سو همه کارها، صرف کردن قدرت کار آدمی است، و با این خصلت کار انسانی مجرد و یکسان، صانع و شکل دهنده ارزشهای کالاها است. از سوی دیگر، همه کارها صرف کردن قدرت کار آدمی در شکلی خاص و هدفی معین است، و با این خصلت کار مفید مشخص، ارزش مصرفی را تولید می‌کند... کار انتزاعی، همانگونه که نحوه استفاده مارکس از آن گواهی میدهد، برابر است با «کار بطور کلی» چیزی که در تمام فعالیتهای تولیدی انسان مشترک است» (۱).

### آیا کار مجرد یک امر واقعی است؟

مقصود از کار مجرد بشری چیست؟ برخی توضیحات مارکس نشان می‌دهد مقصود از کار مجرد بشری تجدید شده و انتزاعی شده همان کارهای مشخص تولیدی است، این معنا را از توضیح پل سوئیزی نیز میتوان بدست آورد. در اینصورت کار مجرد بشری، وجود واقعی و خارجی ندارد، بلکه تنها یک امر ذهنی است، آنچه در خارج از ذهن وجود دارد کارهای مشخص و متمایز و با شرایط طبیعی و تولیدی، و سودمندی‌های متفاوت است، و به اعتراف مارکس کار مجرد، کار انتزاعی و کار بطور کلی است که بسیار روشن است که کار انتزاعی، خودش وجود خارجی ندارد و منشاء انتزاع آن که وجود خارجی دارد عبارت است از کارهای مشخص و متفاوت تولیدی، مانند بنائی، نجاری، دوزندگی، بافندگی و مانند اینها.

ممکنست بگویند: مقصود ما از کار مجرد بشری، همان نیروی فیزیکی انسان است که در ضمن کار از دست میرود، که برخی از عبارتهای آنها این معنی را میرساند در اینصورت نیز اشکال میشود باینکه نیروی صرف شده در این کارها متفاوت است، هم تفاوت کیفی دارد و هم تفاوت کمی، این نکته بسیار روشن است

---

(۱) نظریه تکامل سرمایه‌داری صفحه ۴۳

که نیروی صرف شده در بنائی بیش از نیروی صرف شده در پارچه بافی است و نیروی صرف شده در کارخانه‌ای که دخالت دست در آن بیشتر لازم است افزون‌تر است از نیروی مصرف شده در کارخانه‌ای که بطور خود کار عمل میکند و نمیتوان آنها را به شکلی همسان و همانند تصور کرد تا معیاری برای ایجاد ارزش مبادله‌ای بشمار رود.

اگر مارکس و پیروان او در پی این هستند که چیزی را علت ایجاد ارزش بدانند که هرگز در جهان خارج از ذهن وجود ندارد، و یا انواع و مصادیق مختلف آن با یکدیگر قابل مقایسه و اندازه‌گیری نیست، مانعی ندارد که «کار مجرد بشری» را ارائه کنند، ولی علاوه بر اینکه این مقدار کار مجرد بشری در هیچکدام از کالاها صرف نشده است، بنظر می‌رسد، آنها در پی این هستند که یک معیار مشخص، قابل لمس ارائه بدهند. در اینصورت کار مجرد بشری مشکلی را حل نخواهد کرد. اما اگر بعنوان مثال علت ایجاد ارزش را تمایل و رغبتی بدانیم که جامعه نسبت به کالاها نشان می‌دهد، که این نیز یک امر ذهنی است، اشکالی نخواهد بود، زیرا طرفداران آن در صدد این نیستند که معیاری ارائه کنند که در خارج از ذهن تجسم می‌یابد، البته این تمایل و رغبت به اشیائی تعلق می‌گیرد که در خارج از ذهن موجودند، و این تمایل را در مقایسه بین دو کالا میتوان تشخیص داد.

### زمان کار اجتماعالازم

مارکس برای اینکه معیاری برای سنجش مقدار کار مجردی که در هر کالا صرف شده است، ارائه بدهد معتقد است که نباید به این منظور به یکایک کارهای انجام شده برای تولید کالاها توجه شود، زیرا ممکن است شخصی با نداشتن مهارت لازم، و با حالت کسالت و تنبلی دست به کاری تولیدی بزند، و یا در مقابل آن، شخصی با زرنگی و سرعت کار فوق‌العاده، کاری را انجام دهد، در اینصورت کارهای خاص نمیتواند معیار سنجش ارزش آنها باشد، بلکه آنچه باید مورد توجه قرار گیرد زمان کاری است که بطور متوسط در یک رشته تولیدی لازم است و اجتماعا به آن نیاز

است. بعنوان مثال: اگر برای تولید یک جفت کفش، دوزنده‌ای آنرا در دو ساعت و نفر دوم در سه ساعت و شخصی ثالثی در چهار ساعت تولید کند، آنچه معیار ارزش مبادله‌ای کفش دوخته شده را تشکیل می‌دهد میانگین زمان کارهای انجام شده است که مارکس نام آنرا «زمان کار اجتماعاً لازم» میگذارد. او میگوید:

«چگونه باید مقدار ارزش این کالا را سنجید؟ بوسیله مقدار کار، یعنی همان «جوهر ارزش‌زا»ئی که در آن جا گرفته، کمیت کار خود بوسیله طول زمان سنجیده می‌شود، و اجزاء معین زمان مانند: ساعت، روز و غیره به نوبه خود مقیاس زمان کارند... هر یک از این نیروهای انفرادی، مثل هر کدام دیگر از آنها، تا آن‌جا که دارای صفت یک نیروی اجتماعی متوسط است، و به مثابه نیروی کار متوسط اجتماعی عمل می‌کند، نیروهای همانند کار انسانی است، و بنابراین درتولید کالا نیز، فقط زمان کاری مورد استفاده قرار میگیرد، که بطور متوسط لازم است، یا به عبارت دیگر: زمان کاری که اجتماعاً ضرورت دارد. زمان کار اجتماعاً لازم، عبارت از زمان کاری است که با موجود بودن شرایط تولید عادی اجتماعی و با حد متوسط اجتماعی مهارت و شدت کار، لازم است، تا بتوان ارزش مصرفی را بوجود آورد» (۱).

پل سوئیزی نیز می‌گوید:

«برای تعیین ارزش کاری، بیشتر از آنچه که اجتماعاً لازم است، یعنی در شرایط موجود اجتماعی لازم است، نباید بحساب آید... باید توجه داشت که مفهوم «کار اجتماعاً لازم» صرفاً با کمیت کار انجام شده مربوط است، و کاری به ارزش مصرفی یا فایده‌مندی ندارد» (۲).

\*\*\*

(۱) سرمایه ج ۱ صفحه ۸۰

(۲) نظریه تکامل سرمایه داری صفحه ۵۶

## اشکال و نقد

«زمان کار اجتماعاً لازم» به عنوان معیار سنجش ارزش کالاها ارائه شده، و این نکته روشن است که معیار باید چیز ثابت و دارای استاندارد باشد تا بوسیله آن، اشیاء دیگر را محک بزنند، آیا زمان کار اجتماعاً لازم چنین است؟

آنچنانکه مارکس بیان کرد این زمان، متوسط زمان کاری است که با توجه به شرایط مختلف تولید برای یک رشته تولیدی لازم است.

اولاً: اشکال آن اینست که متوسط و میانگین زمان کارها امری است ذهنی و در خارج از ذهن نمیتوان آنرا یافت.

ثانیاً: با توجه به تغییر مستمر شرایط طبیعی، جغرافیائی علمی، فرهنگی و تکنیکی تولید، این زمان کار اجتماعاً لازم در هر رشته تولیدی، یک معیار مشخصی نخواهد بود و باید برای سنجش آن نیز معیار دیگری را در نظر گرفت. زیرا آنچه در تولید صرف شده است، کارهای مشخص است در شرایط تولیدی بسیار متفاوت که معنای آن اینست که یکی بیشتر زحمت کشیده و دیگری کمتر، و یکی بیشتر نیرو صرف کرده و دیگری کمتر، و یکی با روحیه پرتلاشی کار کرده و آن دیری باکسالت و بی میلی، یکی با ذوق و ابتکار بوده و شخص دیگر بدون ابتکار و کارگری با مهارت و دانش لازم کار را انجام داده و کارگر دیگر بدون آنها. واقعیت تولید همراه با این تفاوتها است، و زمان متوسط این کارها قابل تعیین و تشخیص نیست، و هر زمان با زمان دیگر و هر مکان و منطقه نسبت به مکان و منطقه دیگر متفاوت می شود.

جالب اینجاست که مارکس همه چیزهایی را که میتواند بنحوی در ارزش مبادله ای کالاها تاثیر بگذارد، درون کار اجتماعاً لازم می گنجانند و این معیار را آنقدر وسعت می بخشد که همه عواملی را که در تئوریهای مختلف ارزش بوسیله مکتبهای مختلف اقتصادی بیان شده است در برگیرد. (۱)

ادامه دارد

(۱) این مقاله در رابطه با دفتر همکاری حوزه و دانشگاه تهیه شده است.

## تحلیلاتی نو دربارهٔ

# مجاز

سید حسین مدرسی طباطبائی

بسم الله الرحمن الرحيم

مورد بحث قرار می‌گیرد. در علم کلام به خاطر حل مشکلاتی در برخی آیات و روایات که پاره‌ای لوازم جسمانیت را به خدا استناد می‌دهد یا کارهای بشر و گمراهی و هدایت بندگان را به اراده الهی منتسب می‌سازد مورد استفاده و سخن بوده است.

علم اصول فقه اسلامی از آغاز با علم معانی و بیان نزدیکی فراوان داشته

موضوع «مجاز» اچنان که می‌دانیم موضوعی است مشترک میان چند رشته از علوم اسلامی:

علم بیان، کلام، منطق، و اصول فقه، اصالتاً مبحثی از علم بیان است. در علم منطق که الفاظ را به خاطر کاربرد آن در استدلال مورد بحث قرار می‌دهد از آن سخن گفته می‌شود.

در مباحث الفاظ، اصول فقه هم

۱- مسأله استعمال مجازی لغات و عملی که ذهن در این مورد انجام می‌دهد از مسائل مهم در حقوق، فلسفه، روان‌شناسی و زبان‌شناسی امروز است. نوشته حاضر بخشی از یک سخنرانی است که در تاریخ ۲۳ آوریل ۱۹۸۳ (۱۳ اردیبهشت ۱۳۶۲) در مجمعی از زبان‌شناسان در دانشگاه کلمبیا (نیویورک) ایراد گردیده و به وسیله خود سخنران به فارسی درآمده است.

است. نظربه آنکه آیات قرآن کریم و روایات مذهبی از نمونه های اصلی بلاغت در زبان عرب تلقی می شده و نخستین بحث های بلاغی عربی پیرامون مضامین آیات قرآن شکل گرفته بود<sup>۲</sup> فهم درست آیات و روایات موکول بدان علم دانسته شده و به تبع استدلالات فقهی بر اساس توجه به نکات علم بلاغت صورت می گرفت. پس در آن بخش از اصول فقه اسلامی که با فهم نصوص قرآن و سنت در تماس بود مباحث علم بلاغت مرکز سخن بود. دانشمندان این فن از جمله سکاکی<sup>۳</sup> و بهاء الدین سبکی<sup>۴</sup> به این نکته توجه داده اند.

پرداختن دانشمندان اصول فقه و متکلمان و فلاسفه به این رشته و

تحقیقاتی که آنان در مباحث مختلف علم بلاغت به عمل آوردند مکتب نوینی را در این دانش پدید آورده که تمامی مبانی بلاغت را بر اساس استدلال عقلی و تحلیلات فلسفی بنیاد می نهاد و آن را شاخه ای از منطق و غایت آن را استفاده از مبانی و اصول بلاغی در مجادلات و مباحثات فلسفی می دانست<sup>۵</sup> این مکتب به دقت و گسترش مباحث علم بیان، کمک بسیار کرد. بسیاری مفاهیم جدید به وسیله متکلمان و فلاسفه و اصولیان در آن دانش ابداع گردید از آن جمله دو اصطلاح «حقیقت» و «مجاز» که در مفاهیم کنونی خود از ابداعات متکلمان - احتمالاً معتزله - دانسته شده است.<sup>۷</sup>

مبحث «مجاز» از دیرباز جزو

۲- ببینید تاریخ بغداد خطیب (چاپ قاهره - ۱۹۳۱ م) ۱۳: ۲۵۴ / ارشاد الاریب یاقوت (چاپ قاهره - ۱۹۳۸ م) ۱۹: ۱۵۸ - ۱۵۹ / نزهة الالباء ابن الانباری (چاپ بغداد - ۱۹۵۹ م): ۷۰ / و فیات الاعیان ابن خلکان (چاپ بولاق - ۱۲۷۵ ق) ۲: ۱۵۵.

۳- مفتاح العلوم سکاکی (چاپ قاهره - ۱۹۳۷): ۱۹۹ سکاکی از تدقیقات اصولیان در این زمینه بهره برده و در یک مورد (موضوع دلالت لام بر عهد) که در آن سخن «پیشوایان فقه» را ترجیح می دهد به صراحت از این موضوع یاد کرده است (مفتاح العلوم: ۱۰۳).

۴- عروس الافراح (چاپ قاهره - ۱۹۳۷ م) ۱: ۵۳

۵- ببینید حسن المحاضرة سیوطی (چاپ قاهره - ۱۲۹۹ ق) ۱: ۱۹۰.

۶- مفتاح العلوم: ۷۸ و ۲۳۹

۷- کتاب الایمان ابن تیمیه (چاپ قاهره - ۱۳۲۵ ق): ۳۵ تعبیر «مجاز» در آثار قدیم تر مانند مجاز القرآن

مباحث مهم و اساسی علم بلاغت عربی بوده که دانشمندان اصول فقه بخصوص اصولیان شیعی در باره آن فراوان سخن گفته اند و نمونه هائی از تحلیلات آنان در این باب پس از این ذکر خواهد شد.

هر کلمه که در اثر وجود نوعی علاقه و رابطه در معنائی جز معنی اصلی و موضوع له خود به کار رود «مجاز» است. این تعریفی است که عبدالقاهر جرجانی دانشمند معروف فن بلاغت عربی از اصطلاح «مجاز» به دست داده است.<sup>۸</sup>

البته این تعریف «مجاز لغوی» است که مثال شایع آن استعمال کلمه «اسد» در جمله «رأیت اسداً» در مفهومی جز حیوان معهود است به خاطر قدر مشترک شجاعت. این دانشمند

برای نخستین بار در فن بلاغت عربی<sup>۹</sup> از نوعی دیگر از مجاز نام می برد که آن را «مجاز حکمی» می خواند.<sup>۱۰</sup>

در این قسم کلمه در معنائی جز معنی اصلی اولی خود به کار نرفته لیکن حکمی که در جمله بدان نسبت داده شده است در واقع مربوط به موضوع دیگری است مانند نسبت بناء به فرمانروا در جمله «بنی الامیرالمدينة»، چه مباشرت در بناء از آن دیگران است و نسبت کار به امیر، به خاطر آن است که کار به دستور او انجام گرفته است.

پیشینیان تصور می کرده اند که در این گونه موارد مبالغه ای انجام گرفته<sup>۱۱</sup> یا کلمه ای حذف شده است<sup>۱۲</sup> (همچنانکه در «مجاز حذف» مانند جمله «أسئل القرية» در قرآن کریم<sup>۱۳</sup> منظور آن است که از اهالی شهر پرسش

ابوعبیده معمر بن مثنی در مفهوم «تفسیر» یا توضیح مراد و منظور سخن در مواردی که جمله به صراحت منظور رانمی رساند به کار رفته است.

۸- اسرار البلاغه (چاپ استانبول - ۱۹۵۴ م): ۳۲۵.

۹- الطراز یحیی بن حمزه علوی (چاپ قاهره - ۱۹۱۴ م): ۳: ۲۵۷.

۱۰- دلائل الاعجاز (چاپ قاهره - ۱۳۷۲ ق): ۲۲۷ و ۲۳۱.

۱۱- کامل میرد (چاپ قاهره - ۱۹۳۶ م): ۱: ۱۱۸ و ۱۸۸، ۳: ۱۱۷۰.

۱۲- الکتاب سیبویه (چاپ قاهره - ۱۳۱۶ ق): ۱: ۱۶۹.

۱۳- آیه ۸۲ سوره یوسف.

شود = پس صورت کامل جمله «اسئل اهل القرية» است نه آن که قریه در معنی اهالی آن به کار رفته باشد).

در مآخذ متاخرتر علم بلاغت قسم نخست «مجاز در کلمه» و قسم دوم «مجاز در اسناد» خوانده شده است.

سکاکی این قسم دوم را «استعاره ای به کنایه» نامیده است<sup>۱۴</sup>. در تحلیل او کلمه «امیر» در مثال بالا بجای بنا کنندگان واقعی نشسته است<sup>۱۵</sup>.

\*\*\*

رابطه ای که دو معنی را به یکدیگر پیوند می دهد به اقسام مختلفی تقسیم می شود که پاره ای مآخذ آن را در ۲۵ نوع دسته بندی کرده اند. مهم ترین این روابط رابطه «مشابهت» است مانند استعمال «اسد» در مفهوم شخصی شجاع در جمله «رایت اسداً». مجاز را

در این حالت اخیر «استعاره» و در باقی حالات مرسل نامیده اند. از روشن ترین موارد مجاز مرسل اطلاق لفظ مربوط به کل بر بخشی از آن دانسته شده است مانند استعمال لفظ «رقبه» (گردن) در مورد برده.

در این مورد گفته اند که جزء باید چنان اساسی و اصلی باشد که با انتفاء آن اصل مفهوم کل از میان برود چنان که در مورد گردن و انسان چنین حالتی وجود دارد.

از تفسیم بندی بالا فهمیده می شود که بلاغت دانان در مورد «استعاره» نیز معتقد بوده اند که کلمه در معنایی جز معنای حقیقی خود به کار رفته است. جرجانی<sup>۱۶</sup> و سکاکی<sup>۱۷</sup> به این نکته توجه کردند که در مورد «استعاره» لفظ حقیقتاً در معنای اصلی خود به کار رفته و گوینده در واقع مرد شجاع را در

۱۴- منظور از این اصطلاح آن است که «مشبه» ذکر شده و از آن «مشبه به» خواسته شود (مفتاح العلوم: ۱۷۹) عکس حالتی که در استعاره متداول وجود دارد.

۱۵- مفتاح العلوم: ۱۸۹

۱۶- دلائل الاعجاز: ۳۳۳ به بعد، مقایسه کنید با صفحه ۲۳۲ و موارد مختلف اسرار البلاغه او که استعاره را مجاز لغوی خوانده است.

۱۷- مفتاح العلوم: ۱۷۴ البته او با وجود این استعاره را نوعی مجاز لغوی می شمرد چون بهر حال مفهوم لفظ با مفهوم واقعی اصلی فرق کرده است.



مثال بالا فردی از مفهوم شیر دانسته است.

پس فرقی که میان استعاره و استعمال حقیقی وجود دارد آن است که در استعمال حقیقی موضوع در «عالم واقع» فردی از مفهوم ذکر شده است و در مورد «استعاره» در «دنیای ذهن» گوینده پس در واقع، استعاره نوعی از مجاز لغوی نیست<sup>۱۸</sup> بلکه همان طور که برخی دانشمندان متاخرتر تعبیر کرده اند «حقیقت ادعائی» است. سکاکی در توضیح این ایده می گوید اساس استعاره بر این پایه استوار است که فی المثل افراد مفهوم «شیر» دو گونه هستند نوعی متعارف که دلیر و جسورند و شکل مخصوص دارند و نوعی غیر متعارف که همان جرأت و جسارت و دلیری را دارند ولی فاقد صورت و شکل معهود هستند<sup>۱۹</sup>.

\*\*\*

یک مشکل که در مبحث مجاز به

طور عموم و استعاره به طور اخص وجود دارد مسأله رابطه مجاز و استعاره با عمل تشبیه و کنایه است. فیلسوفان بلاغت دان به درستی میان این مفاهیم تفکیک می نمودند چه در هر دو مورد تشبیه (مانند «زید کالاسد») و کنایه (مانند «زید کثیرالرماد») تمامی اجزاء جمله دقیقاً در معنی درست و اصلی خود به کار رفته است. جز آن که در این مورد دوم مفهوم کثرت خاکستر مستلزم سخاوت زید است و همین دلالت ملازمی (در اصطلاح بلاغت: دلالت عقلی) منظور نظر گوینده بوده است نه دلالت مطابقی (در اصطلاح بلاغت: دلالت وضعی) آن ۲۰ بلاغت دانان دیگر در این هر دو مورد دچار اشکالاتی شده و برخی از آنان «تشبیه» را از اقسام مجاز می دانسته اند<sup>۲۱</sup> با آن که به هیچ وجه در تعریف مجاز که استعمال کلمه در معنای جز معنی موضوع له آن است داخل نمی شود.

۱۸- ببینید شرح مختصر تلخیص المفتاح تفتازانی ۲: ۷۰ و ۱۰۵.

۱۹- مفتاح العلوم: ۱۷۴ / شرح مختصر تلخیص المفتاح ۱: ۵۹-۶۰، ۲: ۷۳.

۲۰- ببینید ایضاح قزوینی: ۳۱۸.

۲۱- عروس الافراح سبکی ۳: ۲۹۰ / فوائد ابن قیم (چاپ قاهره ۱۳۲۷ ق): ۵۴ / عمده ابن رشیق

(چاپ بیروت - ۱۹۷۲ م) ۱: ۲۶۸ / اتقان سیوطی (چاپ قاهره - ۱۳۶۸ ق) ۲: ۴۱

برخی دیگر از دانشمندان فن آن را به صراحت مجاز<sup>۲۶</sup> یا واسطه‌ای میان حقیقت و مجاز<sup>۲۷</sup> خوانده‌اند. گفته شده است که این اختلاف نظر ناشی از اختلافات احتمالی در شیوه استعمال است به این معنی که اگر در موارد کنایه مانند «زید کثیر الرماد» منظور گوینده از آغاز، بیان سخاوت زید با این سخن بوده و کلمه «کثیر الرماد» به جای کلمه «سخت‌مند» بکار برده شده استعمال مجازی است لیکن اگر معنی واقعی آن کلمه خواسته شده نهایت به این منظور که شنونده از آن مفهوم به معنی «لازم» آن یعنی سخاوت زید توجه یابد استعمال حقیقی است<sup>۲۸</sup> پیش تردیدیم که همین شیوه دوم است که کنایه خوانده می‌شود و شیوه نخست از محل کلام خارج است.

ضیاء‌الدین ابن الاثیر می‌گوید مجاز دو قسم است: ۱- توسع در کلام ۲- تشبیه. و تشبیه دو قسم است: ۱- تشبیه تام ۲- تشبیه محذوف، و این قسم دوم همان استعاره است<sup>۲۲</sup>.

قاضی علی بن عبدالعزیز جرجانی مشابه این سخن را در مورد جملاتی از قبیل «زید اسد» دارد و معتقد است که این نمونه‌ها در واقع استعاره نیست بلکه تشبیه ساده است که در آن حرف تشبیه حذف شده در واقع صورت اصلی جمله «زید کالاسد» است<sup>۲۳</sup>.

عبد القاهر جرجانی<sup>۲۴</sup> و سایر بلاغت دانان از این نظریه در این مورد پشتیبانی نموده‌اند. در مورد «کنایه» زمخشری آن را «بیان معنی با لفظی جز لفظ وضع شده برای افاده آن معنی»<sup>۲۵</sup> تعریف کرده که بدین ترتیب احتمالا آن را در انحاء مجاز قرار می‌دهد.

۲۲- المثل السائر (چاپ قاهره - ۱۹۳۹ م) ۱: ۳۵۶.

۲۳- الوساطة بین المتنبی و خصومه (چاپ صیدا - ۱۳۳۱ ق): ۴۰.

۲۴- اسرار البلاغة: ۲۹۸.

۲۵- کشف (چاپ قاهره - ۱۹۵۳ م) ۱: ۲۱۵.

۲۶- ببینید عمده ابن رشیق ۱: ۲۶۸ / اتقان سیوطی ۲: ۴۱.

۲۷- المثل السائر ابن اثیر ۲: ۲۱۰ / ایضاح خطیب قزوینی: ۳۱۸ - ۳۱۹.

۲۸- قواعد الفضول عراقی: ۳۴.

مشکل اساسی دیگر نحوه استعمال جملات تشبیهی در معانی متعارف خود است. فی المثل در جمله‌ای مانند «یقدم رجلا و یؤخر آخری» که برای توصیف حالت روانی شخص مردد به کار می‌رود کلمات و اجزاء جمله همگی دقیقا در معنی اصلی خود به کار رفته، لیکن تطبیق کل جمله بر یک شخص مردد مبنی بر تشبیه حالت روانی او است به پائی پیش و پائی پس نهادن، زیرا شخص مردد در عالم خارج پائی پیش و پائی پس نمی‌نهد. پس استعمال کل جمله در مورد شخص مردد نوعی استعمال مجازی است.

دانشمندان فن بلاغت بر همین اساس مجاز را به دو گونه: مجاز مفرد و مجاز مرکب یا مجاز در تطبیق تقسیم کرده و چنین نمونه‌ها را داخل در قسم دوم می‌دانند.<sup>۲۹</sup>

تفتازانی در شرح این تقسیم می‌گوید، همچنان که کلمات برای معانی خاص خود وضع شده است مرکبات نیز وضع «نوعی» دارد (به این

معنی که فی المثل ترکیب فعل و فاعل برای افاده معنی صدور فعل از فاعل قرار داده شده) و اگر ترکیبی لفظی (مانند ترکیب فعل و فاعل در مثال بالا) در غیر موضوع له اصلی خود به کار رود (چنان که در مثال بالا عمل پائی پیش و پائی پس نهادن در واقع از شخص منظور سرنزده است) ناگزیر مجاز خواهد بود.<sup>۳۰</sup>

\* \* \*

در اصول فقه شیعی دو روش دیگر در تحلیل استعمال لفظ در معنی مجازی دیده می‌شود که هر دو در اصل از تحلیل عبدالقاهر جرجانی و سکاکی در مورد استعاره الهام گرفته و بر برداشت و نگرش هوا داران آن تحلیلات در مباحث فرعی این باب نیز تأثیر روشن گذارده است:

۱- یک نظر می‌گوید که اساس استعمال مجازی توسعه‌ای است که ذهن در مفهوم موضوع له لفظ می‌دهد به طوری که محدوده شمول آن لفظ را از حدود نخستین، گسترش داده و شامل

۲۹- ایضاح: ۲۶۸ و ۳۰۴.

۳۰- مختصر تفتازانی ۲: ۹۶.

مصادیق جدیدی می‌سازد که در عمل ذهنی توسعه، داخل چهار چوب مفهوم اصلی قرار گرفته‌اند. فی المثل ذهن مفهوم «شیر» را که لفظ «اسد» بر آن دلالت می‌کند توسعه داده و شامل هر موجود شجاع زنده‌ای می‌سازد. چنین توسعه‌ای به طبع، تابع شدت ارتباط دو مفهوم بایکدیگر در ذهن است که هر یک از آن دو را به جای یکدیگر یا یکی را به جای دیگری قرار می‌دهد صحت استعمال نیز تابع همین عمل ذهنی خواهد بود. چنین ارتباط و توسعه مفهومی، چنانچه فراگیر باشد به این معنی که یک مفهوم بتواند در تمامی موارد مفهوم دیگر را در خود جای دهد استعمال لفظ وضع شده برای مفهوم نخستین در این مفهوم دوم «مجاز در کلمه» خواهد بود. لیکن اگر چنین توسعه ذهنی فراگیر وجود نداشته و تنها در موردی خاص جایگزین ساختن مفهومی با مفهومی دیگر در ذهن امکان پذیر باشد، به این معنی که در واقع مناسبتی ذاتی میان دو مفهوم وجود نداشته و تنها در اضافه به مفهومی ثالث و مسأله‌ای خاص مناسبتی میان آن دو هست که می‌توان آن مفهوم ثالث را در

ذهن به هر یک از آن دو نسبت داد استعمال مجازی لفظ وضع شده برای مفهوم نخست در مورد مفهوم دوم منحصرأ در آن فرض خاص و برای استناد دادن آن مفهوم ثالث مجازاست و چنین استعمالی «مجاز در اسناد» خواهد بود.

هواداران این تحلیل معتقدند که توسعه ذهنی فراگیر (نوع نخست) در مواردی وجود دارد که مصداق خارجی مفهوم مورد سخن واجد مرحله کامل از یک خصوصیت است به طوری که تصور ذهنی آن مفهوم همراه است با تصور آن وصف در مرحله عالی خود، مانند مفهوم «شیر». که در وجود خارجی خود حیوانی است در کمال شجاعت و تصور ذهنی آن نیز با این صفت در آمیخته است. در چنین حالات ذهن می‌تواند مفهوم مربوط را آینه وصف خاص قرار دهد و از سایر خصوصیتی که آن مفهوم در وجود خارجی خود واجد است ولی هیچ یک به این پایه اهمیت نداشته و مورد نظر نیست صرف نظر کند.

بدین ترتیب هر موجود دیگری که دارای همان وصف و خصوصیت باشد خواه ناخواه در ذهن با آن مفهوم پیوند

خواهد خورد و این پیوند، اطلاق لفظ مربوط به مفهوم نحست را بر این موجود ممکن خواهد ساخت.

بنابراین استعمال مجازی یک لفظ به جای لفظ دیگر منحصر خواهد شد به موارد وجود پیوند مشابهت، یعنی مواردی که دانشمندان فن بلاغت آن را «استعاره» می خوانند نتیجتاً کلیه موارد دیگر داخل در باب «مجاز در اسناد» است که به عقیده هواداران این نظر ضابطه ای برای آن نمی توان یافت زیرا آن تابع خصوصیات هر مورد است<sup>۳۱</sup> و ضوابطی که در متون بلاغت در این مورد (البته به عنوان انحاء علاقه در مجاز لغوی - مجاز در کلمه -) پیشنهاد شده است هیچ یک درست نیست فی المثل استعمال لفظ «رقبه» (گردن) به جای

«برده» که در زبان عربی استعمال شایعی است از راه «علاقه جزء و کل» توجیه گردیده است به این بیان که یک مفهوم مرکب را می توان با نام یک جزء اساسی که انتفاء آن موجب از میان رفتن کل مرکب می شود<sup>۳۲</sup>، یاد کرد. در حالی که به نظر هواداران نظریه مورد سخن اگر چنین ملاکی وجود داشت به طریق اولی (یا دست کم در همان حد) باید استعمال «قلب» در معنی انسان روا باشد وانگهی در مثال بالا نیز صحت استعمال «رقبه» به جای انسان منحصر به موارد خاصی است و آن در مواردی است که سخن از مملوکیت برده ای در میان باشد یا سخن از آزاد ساختن او<sup>۳۳</sup> یعنی در دو مفهوم «ملك الرقبة» و «عتق الرقبة» به نظر آنان این

۳۱- المقالات الغریة میزا صادق آقائریزی: ۲۰۱-۲۰۲.

۳۲- باید توجه داشت که مفهومی مانند انسان هر چند در وجود خارجی خود همراه با اجزاء فراوانی است ولی تمامی آن اجزاء در ترکیب آن مفهوم دخیل نیستند، چه مفهوم انسان در برخی مصادیق و افراد خود بدون آن اجزاء تحقق می یابد، اما اجزائی مانند سر و گردن و قلب تخلف ناپذیرند. از سوی دیگر باید توجه داشت که منظور از مفهوم در این مورد صورتی است که ذهن از وجود خارجی دارد نه ماهیت در معنی فلسفی آن. بنابراین، ایراد برخی دانشمندان اصول فقه بر تحلیل بالا که آن را نادرست خوانده و گفته اند که به هر حال مرکب با انتفاء هر جز خود منتفی شده و فرقی میان «جزء اساسی» و غیر آن نیست یا این که اجزاء خارجی در مفهوم دخیل نیستند، وارد نخواهد بود.

۳۳- المقالات الغریة: ۱۸۳.

مثال‌هایی از قبیل «اسئل القرية» که از قبیل مجاز حذف دانسته شده از روشنترین اینموارد است زیرا در این مثال کلمه «قریه» به معنی خشت و گل و دیوار و خانه نیست بلکه یک مجموعه اجتماعی است، یعنی بناها و افراد، و اصولاً قریه بدون سکنه در عرف و متفاهم اجتماعی «قریه» نیست مگر آنکه حالت مسکون بودن آن در نظر گرفته شده و به آن اعتبار «قریه» خوانده شود.

پس پرسش از قریه، به صورت مستقیم پرسش از مردمان یک مجتمع است<sup>۳۶</sup> نه آنکه بنا بر نظر شایع، کلمه «اهالی» حذف شده و به گفته ابن رشیق ایجازی در کلام انجام گرفته باشد<sup>۳۷</sup>.

به طور خلاصه طرفداران این نظر معتقدند که جز در مواردی که ذهن به خاطر مشابَهت در خصلت اصلی و عمده، دو مفهوم را به یکدیگر پیوند می‌دهد. لفظ نمی‌تواند در مفهومی جز

گونه موارد نوعی «مجاز در اسناد» بر اساس ایجاز در کلام است نه «مجاز در کلمه» و در واقع رقبه در معنی حقیقی خود یعنی گردن استعمال شده است. نکته در این استعمال آن است که میان مالکیت یک برده با مالکیت یک شیء فرق بگذارد زیرا مالکیت یک شیء، مالکیت بر سراسر وجود او است ولی مالکیت برده نوعی تسلط بر او است از قبیل تسلط حکمفرما بر رعایا یا زندانبان بر اسیر.

ذهنیت استعمالی در استناد رقیب و حریت در این مورد آن است که گویا رشته‌ای میان برده و مالک او وجود دارد که یک سر رشته به دست مالک و سر دیگر به گردن برده است و این رشته در اسناد مفهوم نخستین، تثبیت و در اسناد مفهوم دوم قطع می‌شود<sup>۳۴</sup> و چنین برداشت‌های ذهنی در تمامی موارد علاقات ادعا شده دیگر نیز قابل کشف است که همه موارد رابه شکل مجاز عقلی و مجاز در اسناد در می‌آورد<sup>۳۵</sup>

۳۴- المقالات الغریبة: ۱۸۶.

۳۵- همان مأخذ: ۱۹۲ و ۱۹۵ و جز اینها.

۳۶- همان مأخذ: ۱۹۷.

۳۷- العمدة ۱: ۲۵۰.

معنی است که با گفتار خود ایجاد نسوده و به ذهن شنونده یا خواننده آن منتقل ساخته است.

این مبنا را می‌توان با ذکر این مثال توضیح داد که گوینده ای لفظ «شیر» را به مطایبه در مورد شخصی جبون به کار برده است. در چنین فرض به شکل واضح نه کلمه «شیر» در معنای دیگر به کار رفته و نه مفهوم آن دگرگون شده و نه مرد جبون فردی از افراد آن مفهوم دانسته شده است بلکه کلمه در معنای اصلی استعمال شده و گوینده می‌خواسته است که همین متفاهم را به شنونده منتقل کند و اگر جز این می‌شد نتیجه ای که او می‌خواست به دست نمی‌آمد.

نهایت آنکه «انگیزه واقعی» کار او در این مورد مطایبه و ایجاد عکس العمل روانی انبساط خاطر است و این خود در واقع نوعی استعمال مجازی است. در مواردی که گوینده به خاطر مبالغه یا ایجاد حالات شاعرانه در روح شنونده صورت معکوس این عمل را انجام دهد عینا همین حالت حکمفرما است. فی المثل در عبارت «اسئل القرية» گوینده می‌خواهد بگوید مسأله به

مفهوم خود بکار رود و علاقه‌ها و روابطی که بلاغت دانان ذکر کرده‌اند واقعیت خارجی ندارد و تحلیلات ذهنی و برداشت‌های شخصی آنان است از مواردی که به زعم خود، مفهوم لفظ را با مفهوم لغوی آن مخالف یافته‌اند.

۲- نظر دیگر با تحلیلی فلسفی موضوع مجاز را از دائره استعمال بیرون برده و آن را به اراده قلبی و منظور درونی گوینده مرتبط ساخته است. به عقیده هواداران این نظر، لفظ در تمامی موارد (اعم از موارد استعمال حقیقی یا مجازی، موارد استعاره یا مجاز مرسل، مجاز مفرد و مرکب و تشبیه و کنایه) در معنای حقیقی تام و تمام خود استعمال شده و عمل کرد ذهنی در این موارد هیچ فرقی با یکدیگر ندارد و در نتیجه عملا چیزی به شکل مجاز لغوی به آن گونه که بلاغت دانان گفته‌اند در خارج وجود ندارد، چه نه لفظ در معنای جز معنی اصلی به کار می‌رود و نه توسعی ذهنی در مفهوم لفظ به وجود می‌آید و نه «مستعمل فیه» فردی از افراد آن تصور می‌گردد. نهایت آنکه در مواردی که اصطلاحاً «مجاز» خوانده می‌شود منظور اصلی و واقعی گوینده چیزی جز آن

قدری روشن است که در و دیوار قریه بدان شهادت می دهد یا هنگامی که لفظ «چشم» در معنی پاسدار به کار می رود، علاقه جزء و کل - چنان که بلاغت دانان گفته اند نقشی ندارد بلکه حالت کمالی یک پاسدار در نظر است که گوئی سراپا چشم است و جز چشم اندام دیگری ندارد. لطف چنین تعبیرات در همین است که معنی واقعی آن در نظر گرفته شده و آن معنی بر عالم خارج تطبیق شده باشد و گرنه اگر منظور در «اسئل القرية» چنانکه دانشمندان پنداشته اند «اهالی قریه» باشد صرفاً اختصاری در سخن است و هیچگونه لطفی در کلام نیست، در حالی که لطف مبالغه ای آن قابل درک است و این نکته در تمام تشبیهات شعری و بلاغی صادق است. در موارد مجاز مرکب نیز عیناً چنین حالتی وجود دارد که مبالغه یا تشبیه ذهنی، حالت گامی پیش و گامی پس نهادن را با معنی دقیق واقعی خود بر فرد مردد منطبق می یابد و آن را به یکی از آن انگیزه ها در مورد وی به کار می برد.

پس «مجاز» عبارت است از بکار بردن الفاظ با مفاهیم اصلی در مورد واقعیات خارجی نه به انگیزه نمایاندن دقیق و روایت عینیت خارج بل و انگیزه ای دیگر همچون مبالغه و تشبیه<sup>۳۸</sup>.

تحلیل بالا در اصول فقه شیعی به شکل اصلی کلی در تمامی مدالیل لفظی مورد نظر قرار گرفته و گفته شده است که اصولاً هر سخن دارای سه گونه مدلول و متفاهم است که در برخی موارد با یکدیگر تطبیق کرده و در برخی دیگر از یکدیگر تفکیک می شوند و آن سه مدلول عبارت است از: مدلول تصویری، مدلول تصدیقی و مدلول جدی. متفاهم تصویری هر لفظ همان معنایی است که به حسب وضع لغوی برای آن در نظر گرفته شده و تابع استعمال نیست. متفاهم تصدیقی آن است که گوینده در استعمال، همان معنی لغوی را در نظر داشته و آن را در معنایی دیگر به کار نبرده باشد.

متفاهم جدی آن است که گوینده از استعمال آن لفظ در آن معنی نظری



لیکن در نهایت، متفاهم از آن را تغییر می دهند.

و مواردی که قانونگذار با توجه به استثنائات بعدی، قانونی را به صورت کلی وضع می کند یا گوینده، لفظی مانند شیر را با معنای واقعی خود بر مردی شجاع منطبق می سازد از این قبیل است که منظور واقعی او به اقتضای طبیعت کار قانونگزاری یا به انگیزه مبالغه با مدلول استعمالی متفاوت است.

جز رساندن آن معنی نداشته و سخن از دل برخاسته و مبین خواست و منظور قلبی او بوده است چه گاه گوینده تحت تأثیر عواملی خاص سخنی می گوید که دارای معنایی خاص است و خود نیز بدان توجه دارد و الفاظ را در همان معانی به کار می برد ولی منظور قلبی و واقعی او آن نیست و عواملی مانند طبیعت کار، مطایبه، مجامله ترس و مشابه آن وی را به آن سخن وادار کرده است. این عوامل و آن منظور در نحوه استعمال لفظ تأثیری نمی گذراند

#### بقیه از صفحه ۳

اول مسلمانان «بیت المقدس» تحت نفوذ امریکا و اسرائیل باشد. حکام بر این امکان مقدس چرا به نقاط اصلی اسلام توجه نداشته باشند این سخن اصلی نظام جمهوری اسلامی با مسلمانان جهان در مراسم حج است که خوشوقتانه پس از پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی مسأله حج و مراسم آن در این بعد تکامل یافته که با تشکیل سمینارها در کشورهای مختلف و برخوردهای منطقی در ایام حج در عربستان سعودی، جهت حرکت مشخص تر شده است.

این خانه خدا و مراسم آن نه تنها برای مسلمانان مبارک قرار داده شده که برکاتش فقط آنان را بگیرد که «هدی للعالمین» نیز هست و باید برای جهانیان هم هادی و راهنما بوده باشد و دنیای بشریت از زندگی جهان اسلام الگو بگیرد و این الگو از این بیت و خانه خدا شکل گرفته و ترسیم می شود.

امیدواریم زمان زیادی طول نکشد که حج اسلام و حج اسلامی و مراسم و مناسک آن، مناسک و مراسم شایسته و بایسته و مورد خواست خدا و رسول گردد.

ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة

و السلام



# المسند

٢

السيد

محمد جواد الحسيني الجلالي\*

بسم الله الرحمن الرحيم

- ١ - مسند الامام زيد بن علي، الشهيد بالكوفة سنة (١٢٢) رضى الله عنه، يعرف باسم «المجموع الحديثي» جمعه: عبدالعزيز بن اسحاق بن جعفر بن الهيثم القاضي البقال، البغدادي (ت ٣١٣) وقد طبع في مصر سنة (١٣٤٠) وفي بيروت حديثاً.
- ٢ - مسند نعيم، نعيم بن حماد الخزازي المروزي، ابو عبد الله نزيل مصر (ت/١٢٨)
- ٣ - جامع المسانيد، الجامع لحديث الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام المقتول سنة (١٤٨) بالمدينة. الفه الحسين بن بشير الاسدي.
- ٤ - مسند الامام ابي حنيفة (ت/١٥٠) رواه الحسن بن زياد اللؤلؤي وقد الف باسمه اكثر من مسند، جمع خمسة عشر منها: محمد بن محمود الخوارزمي (ت ٦٥٥) باسم «جامع المسانيد» وهو مطبوع بالهند وبمصر.
- ٥ - مسند الشاميين لابي زرعة الشامي (ت ١٥٧)
- ٦ - مسند الاوزاعي لعبد الرحمن بن عمرو بن محمد (ت ١٥٧)
- ٧ - مسند احاديث ابراهيم ابن ادهم الزاهد (ت ١٦٣)، تأليف محمد بن مندة

\* نود ان نلفت انتباه القراء الاغراء الى ان اسم كاتب المقال ورد في العدد السابق خطأ السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، والصحيح هو السيد محمد جواد الحسيني الجلالي.

الاصبهاني (ت ٣٩٥)

٨ - مسند شعبة بن الحجاج، امير المؤمنين، في الحديث (ت ١٧٠) تأليف سليمان بن احمد الطبراني (ت ٣٦٠)

٩ - مسند ابي يوسف، القاضي يعقوب بن ابراهيم الانصارى الكوفي (ت ١٨٢)

١٠ - المسند، لمحمد بن صبيح، ابي السماك، الكوفي (ت ١٨٣)

١١ - مسند الامام موسى بن جعفر، ابي الحسن الكاظم عليه السلام (ت ١٨٣) رواه ابو عمران، موسى بن ابراهيم المروزى، البغدادي. حققه اخي العلامة السيد محمد حسين الجلالى، وطبع بمطبعة بهمن في طهران- ايران سنة (١٣٥٢) بالتاريخ الشمسى.

١٢ - مسند الامام على بن موسى، ابوالحسن الرضا عليه السلام (ت ٢٠٣)، رواه احمد بن عامر الطائى البصرى، وهو المعروف «بصحيفة الرضا» مشهور لدى كل الطوائف الاسلامية من الشيعة الامامية والزيدية واهل السنة، وله عند الجميع اسانيد عديدة، وقد طبعه الدكتور الشيخ حسين على محفوظ الكاظمى دام علاه في طهران سنة (١٣٧٧هـ) وبعدها في بغداد ورتبه الشيخ عبدالواسع الواسعى على ابواب الفقه وطبعه بذيل «مسند الامام زيد» في مصر وبيروت سنة ١٣٤٠

وطبع ايضاً بطهران باسم كتاب ابن ابي الجعد وهو كنية الطائى.

١٣ - مسند الطيالسى، لسليمان بن داود، ابي داود الطيالسى (ت ٢٠٤) اورده ابن حجر في المطالب العالية، وقد اورد السيوطى احاديثه في جمع الجوامع.

١٤ - مسند الشافعى لامام المذهب محمد بن ادريس الشافعى (ت ٢٠٤) وقد اورده السيوطى في جمع الجوامع وشرحه ابن الاثير الجزرى صاحب جامع الاصول (٦٠٦) بكتاب (الشافى).

١٥ - مسند المطوعى، لابراهيم بن نصر، مفيد نيسابور، الشهيد سنة (٢١٠).

١٦ - مسند الصنعانى لعبدالرزاق بن همام الحافظ (ت ٢١١)

١٧ - مسند الاموى لاسد بن موسى المعروف باسد السنة (ت ٢١٢)

١٨ - مسند الفريابى، لمحمد بن يوسف الضبى التركى (ت ٢١٢)

١٩ - مسند العبسى، لعبيد الله بن موسى الكوفى الحافظ (ت ٢١٣)

٢٠ - مسند الحميدى، لعبد الله بن الزبير، ابي بكر المكى (ت ٢١٩) وقد اورده ابن

حجر في المطالب العالية في احد عشر جزء، و اورد السيوطى احاديثه في جمع الجوامع.  
٢١ - مسند ابن ابي عمر، كذا ذكره ابن حجر فيما اورده من المسانيد في المطالب  
العالية.

- ٢٢ - مسند المهروى للقاسم بن سلام، ابي عبيد المهروى البغدادي (ت ٢٢٤)  
٢٣ - مسند المصيصي، الحسين بن داود، ابي علي المعروف بـ «سُتَيْد» (ت ٢٢٦)  
٢٤ - مسند الحماني، يحيى بن عبد الحميد، الكوفي، الحافظ (ت ٢٢٨) هو اول من  
صنف المسند بالكوفة.  
٢٥ - المسند، لسدد بن مسرهد، ابي الحسن البصرى (ت ٢٢٨) هو اول من صنف  
المسند بالبصرة، واورده ابن حجر في المطالب العالية، واورد السيوطى احاديثه في جمع الجوامع.  
٢٦ - مسند المسندي، عبدالله بن محمد بن ابي جعفر الحافظ البخارى (ت ٢٢٩)  
٢٧ - مسند الجوهري، علي بن الجعد (ت ٢٣٠)  
٢٨ - مسند المحرمي، خلف بن سالم، ابي محمد المسندي، البغدادي (ت ٢٣١)  
٢٩ - مسند، يحيى بن معين (ت ٢٣٣)  
٣٠ - مسند ابن ابي خيثمة، زهير بن حرب، الفسائي، نزيل بغداد (ت ٢٣٤)  
٣١ - مسند المدني، علي بن عبدالله بن جعفر بن نجيح السعدي - مولا هم - ابي الحسن  
بن المدني البصرى، المولود سنة ١٦١ هـ والمتوفى سنة ٢٣٤ هـ ليومين او ثلاث بقين من ذى القعدة.  
٣٢ - مسند ابن ابي شيبه، عبدالله بن محمد، ابي بكر الحافظ (ت ٢٣٥)، وقد اورده  
ابن حجر في المطالب العالية وقد اورد السيوطى احاديثه في جمع الجوامع.  
٣٣ - مسند ابن راهويه، الامام اسحاق بن راهويه الحنظلي الحافظ (ت ٢٣٧/٢٣٨)  
ونقل ابن حجر في المطالب العالية قدر نصفه، اورد السيوطى احاديثه في جمع الجوامع.  
٣٤ - مسند ابن ابي شيبه، عثمان بن محمد، الكوفي (ت ٢٣٩)  
٣٥ - مسند الامام احمد، ابن محمد بن حنبل، ابي عبدالله الشيباني (ت ٢٤١) وقد زاد  
عليه ابنه عبدالله زوائد، وهو مطبوع متداول وينقل عنه في كتب الحديث عامة برمز (حم).  
٣٦ - مسند الحلواني الحسن بن علي، المكي (ت ٢٤٢)  
٣٧ - مسند الطوسي، لمحمد بن اسلم، ابي علي الطوسي (ت ٢٤٢)  
٣٨ - مسند العدني، محمد بن يحيى، ابي عبدالله (ت ٢٤٣) وقد اورد السيوطى احاديثه

- في جمع الجوامع بعنوان مسند ابن عمران العدني.
- ٣٩ - مسند الاصم، لاحمد بن منيع ابي حفص الاصم (ت ٢٤٤) وقد اورده ابن حجر في المطالب العالية واورد السيوطي احاديثه في جمع الجوامع.
- ٤٠ - مسند ابي بكر، تأليف ابراهيم بن سعيد، ابي اسحاق الجوهري البغدادي، الطبري (ت ٢٤٤ - او ٢٤٩) في نيف وعشرين جزءاً.
- ٤١ - مسند الكيتي، عبد بن حميد (ت ٢٤٩) وقد اورده ابن حجر في المطالب العالية واورد السيوطي احاديثه في جمع الجوامع.
- ٤٢ - مسند الذهلي، علي بن الحسين الافطس، محدث نيسابور (ت ٢٥١)
- ٤٣ - مسند الكوسج، اسحاق بن منصور بن بهرام، النيسابوري، الحافظ (ت ٢٥١)
- ٤٤ - مسند السدوسي، محمد بن هشام بن شعيب بن ابي جيزة البصري، المصري (ت ٢٥١) غده ابن حجر في المسانيد التي وقف على قطعة منها ولم ينقل عنها.
- ٤٥ - مسند الدورقي، يعقوب بن ابراهيم بن كثير العبدى (ت ٢٥٢)
- ٤٦ - مسند التنوخي، اسحاق بن ابراهيم الانباري (ت ٢٥٢)
- ٤٧ - مسند القطان، احمد بن سنان بن اسد، الواسطي، ابي جعفر (ت ٢٥٤)
- ٤٨ - مسند الدارمي، عبدالله بن عبد الرحمن، ابي محمد الحافظ (ت ٢٥٥) ويعرف باسم سنن الدارمي.
- ٤٩ - المسند الكبير، للامام محمد بن اسماعيل البخاري، صاحب الصحيح (ت ٢٥٦)
- ٥٠ - مسند الجرجاني، محمد بن عبدالله بن سنجر الحافظ المتوفى بصعيد مصر (٢٥٨).
- ٥١ - مسند الضبي، احمد بن الفرات بن خالد، الرازي، محدث اصبهان (ت ٢٥٨)
- ٥٢ - المسند الكبير
- ٥٣ - مسند امير المؤمنين عليه السلام. (١)
- ٥٤ - مسند عمار بن ياسر
- جميعها ليعقوب بن شيبه السدوسي الحافظ (ت ٢٦٢)
- ٥٥ - مسند ابي زرعة، عبيدالله بن عبد الكرم الرازي القرشي (ت ٢٦٤)

- ٥٦ - المسند، لاحمد بن منصور بن سيار البغدادي الحافظ (ت ٢٦٥)
- ٥٧ - مسند التغلي، عمار بن رجاء الاسترآبادي، نزيل جرجان (ت ٢٦٧)
- ٥٨ - مسند المدني، محمد بن مهدي، ابي جعفر (ت ٢٧٢)
- ٥٩ - مسند الاصفهاني، احمد بن مهدي بن سلم (ت ٢٧٢)
- ٦٠ - مسند عبدالله بن عمر، تأليف محمد بن ابراهيم، ابي امية الطرسوسي (ت ٢٧٣)  
حققه الاستاد احمد راتب عرموش، وطبع بدار النفاثس - بيروت.
- ٦١ - مسند عابس الغفاري، وجماعة من الصحابة، تأليف احمد بن حازم الغفاري،  
الكوفي (ت ٢٧٥) وقيل (٢٧٢)
- ٦٢ - مسند القرطبي، بق بن مخلد، الاندلسي، الحافظ (ت ٢٧٦)
- ٦٣ - مسند الكوفي، محمد بن الحسين، ابي عبدالله، محدث الكوفة (ت ٢٧٧)
- ٦٤ - مسند الدارمي، عثمان بن سعيد بن خالد، الشافعي، السجستاني (ت ٢٨٠)
- ٦٥ - مسند العنبري، ابراهيم بن موسى بن اسماعيل الطوسي، ابي اسحاق الحافظ  
محدث طوس (ت ٢٨٠)
- ٦٦ - المسند، لاسماعيل بن اسحاق القاضي، البصري، البغدادي (ت ٢٨٢)
- ٦٧ - المسند ابي هريرة، تأليف ابراهيم بن حرب العسكري، ابي اسحاق السمار  
(ت ٢٨٢)
- ٦٨ - مسند التيمي، الحارث بن محمد، ابن ابي اسامة اليميني (ت ٢٨٢) وقد اورده ابن  
حجر في المطالب العالية وقد اورد السيوطي احاديثه في جمع الجوامع.
- ٦٩ - مسند ابي بكر، ابراهيم بن اسحاق بن ابراهيم بن بشير، الحافظ (ت ٢٨٥)
- ٧٠ - مسند الحبري، الحسين بن الحكم بن مسلم الكوفي، الوشاء (ت ٢٨٦) وقد أعاد  
أخي السيد محمد رضا الجلالي جمعه وتنظيمه.
- ٧١ - مسند البلوي، علي بن عبدالعزيز بن المرزبان، شيخ الحرم (ت ٢٨٦)
- ٧٢ - مسند سعد بن ابي وقاص، تأليف احمد بن ابراهيم الدورقي البغدادي (ت ٢٨٦)
- ٧٣ - المسند المنتخب، لعل بن عبدالعزيز البغوي، المرزباني (ت ٢٨٧)
- ٧٤ - مسند الشيباني، احمد بن عمر بن ابي عاصم، ابي بكر (ت ٢٨٧) وهو كبير، وفيه  
نحو (٥٠) الف حديث.

- ٧٥ - مسند الطوسي، ابراهيم بن اسماعيل العنبري (ت ٢٨٩) يقع في مائتي جزء.
- ٧٦ - مسند القباني، الحسين بن محمد بن زياد العبدى، النيسابورى (ت ٢٨٩)
- ٧٧ - مسند الطوسي، تميم بن محمد بن معاوية، الحافظ (ت ٢٩١)
- ٧٨ - مسند الرازي، عبدالرحمن بن محمد بن يحيى (ت ٢٩١)
- ٧٩ - مسند المروزي، احمد بن علي بن سعيد، الحافظ، القاضى (ت ٢٩٢)
- ٨٠ - مسند البزار (الكبير)
- ٨١ - مسند البزار (الصغير)
- كلاهما لاحد بن عمرو بن عبد الخالق، ابى بكر البصرى الحافظ البزار (ت ٢٩٢) و  
اوردهما الهيثمى فى مجمع الزوائد.
- ٨٢ - مسند الكجى، ابراهيم بن عبدالله بن مسلم، ابى مسلم البصرى المولود سنة ٢٠٠  
هـ والمتوفى سنة ٢٩٢ هـ.
- ٨٣ - مسند الصديق، تأليف احمد بن على بن سعيد بن ابراهيم القرشى المروزي  
(ت ٢٩٢)
- ٨٤ - مسند المروزي، محمد بن نصر، ابى عبدالله الحافظ الشافعى المولود سنة ٢٠٢  
بنيسابور، والمتوفى سنة ٢٩٤ بسمرقند.
- ٨٥ - المسند، لابراهيم بن معقل النسفى (ت ٢٩٥)
- ٨٦ - مسند الحضرمى محمد بن عبدالله بن سليمان الشهير بـ «مطين» (ت ٢٩٧)
- ٨٧ - مسند امير المؤمنين عليه السلام
- ٨٨ - مسند ابن عباس عن الصحابة،
- كلاهما لعبد العزيز بن يحيى، ابى احمد الجلودى البصرى (ت/القرن الثالث)
- ٨٩ - مسند الذكر، لمحمد بن منصور المرادى، شيخ الزيدية (ت بعد ٢٩٠)
- ٩٠ - مسند الامام الصادق عليه السلام
- ٩١ - مسند الامام الكاظم عليه السلام
- ٩٢ - مسند الامام الرضا عليه السلام
- هذه الثلاثة تأليف عبدالله بن جعفر الحميرى (ت حوالى ٣٠٠)
- ٩٣ - مسند ابراهيم بن يوسف الهسنگانى الرازى (ت ٣٠١) يقع فى مائة جزء.

٩٤ - مسند عبدالله بن محمد بن ناجية البربري البغدادي (ت ٣٠١) يقع في (١٣٢)

جزء ١.

٩٥ - مسند انس بن مالك، تأليف محمد بن الحسين بن موسى ابني جعفر الحنيني.

٩٦ - مسند الاسدي، قيس بن ابني الربيع، ابني محمد، الكوفي.

٩٧ - مسند علي عليه السلام.

٩٨ - مسند مالك،

كلاهما للحافظ احمد بن شعيب النسائي، صاحب السنن (ت ٣٠٣)

٩٩ - المسند الكبير، للحسن بن سفيان بن عامر، ابني العباس، الشيباني الحافظ محدث

خراسان (ت ٣٠٣). قال ابن حجر: انه وقف على قطعة منه، ولم ينقل عنه.

١٠٠ - مسند البشتي، اسحاق بن ابراهيم بن نصرالنيسابوري (ت ٣٠٤)

١٠١ - مسند الاصفهاني، عبدالرحمن بن الحسن النيسابوري، ابن سعد (ت ٣٠٧)

١٠٢ - المسند الكبير

١٠٣ - المسند الصغير

كلاهما لاحمد بن علي، الموصلي، ابني يعلى الحافظ (ت ٣٠٧) ونقل عنه السيوطي

برمز (ع) واورد الهيتمى في مجمع الزوائد عن الصغير، واورد ابن حجر في المطالب العالية عن الكبير.

١٠٤ - مسند الروياني، محمد بن هارون، ابني بكر الحافظ (ت ٣٠٧) ذكره ابن حجر

في المسانيد التي وقف على قطع منها ولم ينقل عنها.

١٠٥ - المسند المعلل، لوليد بن أبان، ابني العباس الاصفهاني، الحافظ، (ت ٣٠٨)

او (٣١٠)

١٠٦ - مسند البلخي، محمد بن عقيل بن الازهر الحافظ، محدث بلخ (ت ٣١٠)

١٠٧ - مسند فاطمه (ع) تأليف محمد بن جرير ابني جعفر الطبري (ت ٣١٠)

١٠٨ - الجامع المسند، لعمر بن محمد الهمداني السمرقندي، ابني حفص (ت ٣١١)

١٠٩ - مسند عمر بن عبدالعزيز، تأليف محمد بن محمد بن سليمان الازدي، الواسطي

(ت ٣١٢)

١١٠ - المسند الكبير، لمحمد بن جمعة بن خلف القهستاني الحافظ (ت ٣١٣)



- ١١١ - مسند السراج، محمد بن اسحاق بن مهران الحافظ النيسابوري، مسند خراسان (ت ٣١٣)
- ١١٢ - مسند ابي عوانة، يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم، النيسابوري، الاسفراييني (ت ٣١٣)
- ١١٣ - مسند عائشة، تأليف عبدالله بن ابي داود السجستاني (ت ٣١٦)
- ١١٤ - مسند البلخي، محمد بن عقيل، ابي عبدالله الحافظ (ت ٣١٦)
- ١١٥ - المسند في الحديث، لعبدالله بن محمد البغوي، صاحب السنن (ت ٣١٧)
- ١١٦ - مسند اسامة بن زيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لابي القاسم عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز البغوي، ويعرف بابن بنت ضيع المولود سنة ٢١٤ هـ والمتوفى سنة ٣١٧ هـ.
- ١١٧ - مسند، ابي محمد يحيى بن محمد بن صاعد، لابي مولى المنصور (ت ٣١٨)
- ١١٨ - مسند ابي بكر الصديق، تأليف يحيى بن محمد بن سعيد الهاشمي (ت ٣١٨)
- ١١٩ - مسند الامام الحسن بن علي المجتبي السبط (ع)، تأليف محمد بن احمد الدولابي، ابوبشر (ت ٣٢٠) وقد اخرجه في كتابه (الذرية الطاهرة) المخطوط.
- ١٢٠ - مسند حديث فاطمة بنت رسول الله (ص) عليها السلام.
- ١٢١ - مسند الامام الحسين بن علي الشهيد السبط عليه السلام، كلاهما للدولابي (٣٢٠)
- ١٢٢ - مسند الدغولي، محمد بن عبدالرحمان الشافعي (ت ٣٢٥)
- ١٢٣ - مسند الحنظلي، عبدالرحمان بن ابي حاتم (ت ٣٢٧) يقع في الف جزء.
- ١٢٤ - مسند العطار، محمد بن مخلد بن حفص العطار، المولود سنة ٢٣٣ هـ والمتوفى سنة ٣٣١ هجرية.
- ١٢٥ - مسند عبدالله بن بكير، تأليف احمد بن محمد بن سعيد، الحافظ، ابن عقدة، الكوفي، (ت ٣٢٣)
- ١٢٦ - المسند الكبير، لهيثم بن كليب الشاشي (ت ٣٣٥) عده ابن حجر في المسانيد التي عثر على قسم منها.
- ١٢٧ - مسند المعدل، علي بن حمشاد، النيسابوري الحافظ (ت ٣٣٨) يقع في (٤٠٠) جزء.

- ١٢٨ - مسند الصفار احمد بن عبيد بن اسماعيل البصرى (ت ٣٤١)
- ١٢٩ - مسند عمر بن الخطاب، تأليف احمد بن سليمان بن الحسن بن اسراييل النجار الخنيلي (ت ٣٤٨)
- ١٣٠ - مسند عمر بن علي بن ابي طالب عليه السلام، تأليف محمد بن عمر بن محمد بن سلم التيمي، القاضى المعروف بابن الجعابى (ت ٣٥٠)
- ١٣١ - مسند المقلين، لدعلج بن احمد السجستاني (ت ٣٥١)
- ١٣٢ - المسند الكبير، لابراهيم بن محمد بن حمزة بن عمارة الخراساني (ت ٣٥٣)
- ١٣٣ - المسند الصحيح على التقاسيم والانواع، لمحمد بن حبان الخنظلي البستي (ت ٣٥٤)
- ١٣٤ - مسند خلفاء بني العباس، تأليف عبيد الله بن ابي زيد احمد بن يعقوب بن نصر، ابي طالب الانبارى (ت ٣٥٦)
- ١٣٥ - مسند ابي هريرة
- ١٣٦ - مسند الشاميين
- ١٣٧ - مسند الاعمش
- ١٣٨ - مسند سفيان
- ١٣٩ - مسند الاوزاعي
- جميعها: لسليمان بن احمد اللخمي، الطبراني (ت ٣٦٠) وقد نقلها الميثمي في مجمع الزوائد.
- ١٤٠ - مسند الماسرجسي، الحسين بن محمد بن احمد بن محمد النيسابوري (ت ٣٦٥) يقع في (١٣٠٠) جزء
- ١٤١ - مسند العشرة، تأليف احمد بن جعفر بن حمدان بن مالك، القطيعي (ت ٣٦٨)
- ١٤٢ - مسند الزعفراني، الحسين بن محمد بن علي، ابي سعيد (ت ٣٦٩)
- ١٤٣ - مسند الاسماعيلى، احمد بن ابراهيم بن اسماعيل، ابي بكر، امام اهل جرجان (ت ٣٧١)
- ١٤٤ - مسند ابن شاهين، عمر بن احمد بن عثمان البغدادي الواعظ الحافظ

(ت ٣٨٥)

١٤٥ - مسند الرازي، ابراهيم بن نصر، ابي اسحاق الرازي (ت ٣٨٥) في نيف و  
ثلاثين جزءا.

١٤٦ - مسند مسلم، تأليف محمد بن عبدالله الحوزي (ت ٣٨٨)

١٤٧ - مسند ابن الفرات، جعفر بن الفضل بن محمد البغدادي، وزير بني الاخشيد

(ت ٣٩١)

١٤٨ - مسند ابن جميع، محمد بن احمد بن محمد الغساني، الحافظ الصيداني، مسند الشام

(ت ٤٠٢) يقع في (١٦٠٠) جزء.

١٤٩ - مسند ابن مردويه، احمد بن موسى بن مردويه الاصبهاني، ابي بكر، ويقال له:

ابن مردويه الكبير، المولود سنة ٣٢٣ هـ والمتوفى سنة ٤١٠ هـ.

١٥٠ - مسند الشهاب، للقاضي محمد بن سلامة بن جعفر بن علي القضاعي الشافعي

(٤٥٤) اورده السيوطي في جمع الجوامع.

١٥١ - مسند ابي بكر على شرط الشيخين، لاحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي

ابي بكر (ت ٤٦٢) في جزء.

١٥٢ - مسند البلخي، محمد بن خسرو الحنفي (ت ٥٢٣)

١٥٣ - مسند الفردوس، لشهدار بن شيرويه الديلمي الهمداني (ت ٥٥٨) ويروي

عنه السيوطي برمز (فر)

١٥٤ - مسند جعفر بن احمد بن عبدالسلام القاضي (٥٧٣) من علماء الزيدية.

١٥٥ - مسند ابن زيدان بن بريد، ابي محمد البجلي، انتخب منه جزءا الحافظ

ابوطاهر السلفي احمد بن محمد الاصفهاني (ت ٥٧٦) و يوجد الجزء المنتخب في المكتبة الظاهرية

بدمشق.

١٥٦ - القمر المنير في المسند الكبير، تأليف محمد بن محمود بن الحسن المعروف بابن

النجار البغدادي (ت ٤٦٣)

١٥٧ - مسند الربيع الفراهيدي، هو الربيع بن حبيب بن عمرو البصري من علماء المائة

الثانية، الف المسند ابو يعقوب، يوسف بن ابراهيم السدراني المغربي القرطبي المتوفى سنة (٦٧٠)

طبع سنة (١٣٢٦)

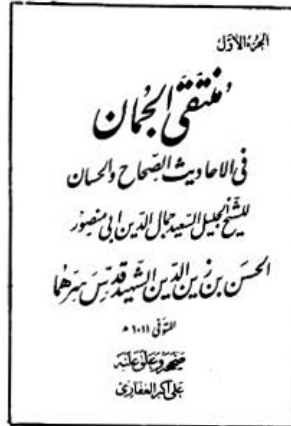
- ١٥٨ - مسند الشيخين، للحافظ عماد الدين ابى الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير القسى البصرى، المولود فى قرية من اعمال بصرى الشام سنة ٧٠١ هـ والمتوفى بدمشق سنة ٧٧٤ هـ
- ١٥٩ - مسند الطائى، عمر بن عبد المنعم بن عمر - ابى حفص - ناصر الدين (ت ٦٩٨)
- ١٦٠ - مسند فاطمة عليها سلام، مجهول المؤلف، ذكره ابن شهر آشوب فى معالم العلماء و يروى السيد البحرانى فى (مدينة المعاجز) عن كتاب بهذا العنوان.
- ١٦١ - مسند عمار بن ياسر، ليعقوب بن شعيب (ذكره النجاشى)
- ١٦٢ - المسند الحنبلى، لاحمد بن على العسقلانى المصرى الشافعى المولود سنة ٧٧٣ هـ والمتوفى فى ذى الحجة سنة ٨٥٢ هـ.
- ١٦٣ - مسند فاطمة بنت الحسين عليه السلام، للسيد ناصر حسين بن الامير حامد حسين النيسابورى اللكنهوى الهندى.
- ١٦٤ - مسند الامام الباقر عليه السلام.
- ١٦٥ - مسند الامام الصادق عليه السلام
- كلاهما تأليف السيد محمد كاظم الكفائى (معاصر) طبع من الثانى جزء سنة (١٣٧٤)
- ١٦٦ - مسند على عليه السلام، للسيد حسن بن على القبانجى النجفى (معاصر)
- ١٦٧ - مسند الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله، للشيخ يحيى الفيلسفى الدارابى الشيرازى (معاصر) طبع ١٣٣٩ هـ.
- ١٦٨ - مسند اهل البيت عليهم السلام ومرسلهم، للسيد محمد الرضا الحسينى الجلالى.
- ١٦٩ - مسند المناقب المنتخب من مسند احمد بن حنبل فى مناقب اهل البيت عليهم السلام واتباعهم.

## معرفی یک اثر ارزنده



دفتر انتشارات اسلامی

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم



بسم الله الرحمن الرحيم

جلد اول کتاب «منتقى الجمان» اثر ارزشمند صاحب معالم الاصول منتشر شد. این کتاب در زمره ذخائر فرهنگی کم نظیری است که مؤلفش در تألیف آن روش نوینی اتخاذ کرده است. روشی که او را از لغزشها ایمن سازد و راهی هموار برای جستجوگران بنمایاند. او احکام فقهی را مستدل و روایات مربوطه را با شناخت روایان آنها و ادعاهایش را با دلیل آورده است.

ترتیب ابواب و مطالب کتاب، بجز در مواردی اندک، مطابق ابواب و مطالب متداول فقه است که مؤلف پس از ذکر آنها، روایاتی را که در صحتش هیچ نزاعی نمی بیند، با رمز (صحی) بیان می کند.

و بعد از آن روایاتی را که صحت سندشان مشهور است، می آورد. و سپس اخبار حسان را با دقت کامل و رعایت امانت نقل می کند. و پس از آن، در صورت نیاز به بیان، وارد بحث می شود. اخبار مورد ترجیحش را با آثار و اقوال بزرگان تأیید می کند.

مصحح، کتاب را با چهار نسخه خطی مقابله و احادیث آن را از کتب اربعه استخراج و اخبار کتاب را بآن مصادر عرضه و در صورت نیاز و ضرورت، به موارد اختلاف در باورقی اشاره کرده است.

تعلیقاتی را که از خود مؤلف در حاشیه نسخ خطی بوده در باورقی آورده و در صورت لزوم توضیح ها و بیان هائی در هامش ذکر گردیده است.



\* صندوق پستی: ۱۹۸

بها ۱۰۰ ریال

\* آدرس: قم خیابان شهداء کوی ملک صادقی

\* تلفن: ۲۲۹۹۶