



دوره دوم



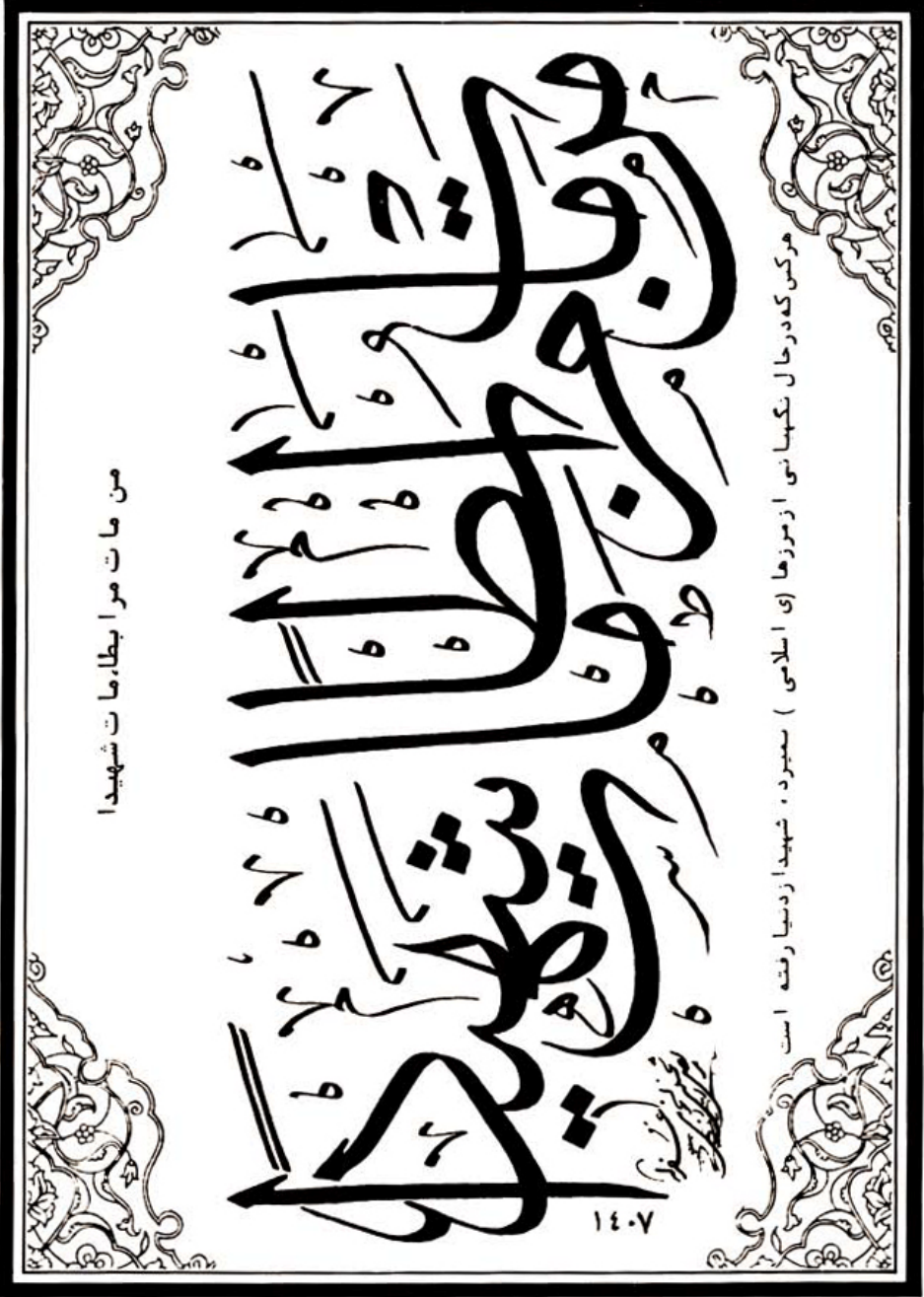
۱۹

نشریه
جامعه مدرسین
حوزه علمیه قم

نور علم

● مطالب این شماره:

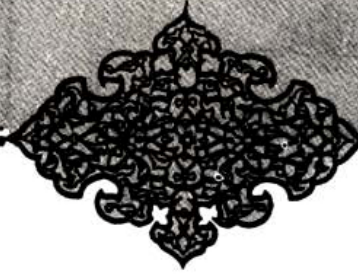
- ۱- سر مقاله
- ۲- حسبه و شرایط محتسب
- ۳- حسن و قبح عقلی
- ۴- کتابی که نیمی از علم فقه است
- ۵- مقدمه معارف قرآن
- ۶- انسان در قرآن
- ۷- ارزشهای اخلاقی
- ۸- نقد و بررسی اعلام المکاسب
- ۹- ضرورت تحقیق پیرامون فرق و مذاهب
- ۱۰- نجوم امت
- ۱۱- در رنای زهرای مرضیه (س)
- ۱۲- کلمه حول نقض حکم الحاکم



من مات مرا بپا، مات شهیدا

هرکس که در حال نگیبانی از مرزهای اسلامی (سبیرد، شهیدان دسیارفته است

۸۰۳۱



امام خمینی مدظله العالی:

این طور نیست که بر ما واجب باشد دفاع کنیم ولی
ندانیم چگونه دفاع کنیم.

۶۴/۱۲/۱۱

ملت ما در مقابل حق و عدالت تسلیم است، چنانچه
در مقابل ظلم و جور ایستاده است.

۶۰/۱/۱۳

ما هم آمریکا را می‌شناسیم و هم شوروی را می‌شناسیم
که اینها هیچ کدام صلح طلب نیستند.

۶۲/۳/۱۴

نور علم

نشریه جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم

شماره هفتم (دوره دوم)

شماره مسلسل ۱۹

بهمن - ۱۳۶۵

جمادی الاول ۱۴۰۷

ژانویه ۱۹۸۷

• مدیر مسئول: محمدیزدی

• درج مقالات:

تحت نظر هیئت تحریریه

• نشانی: قم میدان شهداء خیابان

بیمارستان نبش کوی ادیب

کلیپستی: ۳۷۱۵۶

• صندوق پستی: ۱۹۸

• تلفن: ۳۳۰۹۵، ۳۲۲۲۲

• حساب جاری: شماره ۸۰۰

بانک استان مرکزی شعبه میدان

شهداء قم

فهرست مطالب

۱- اسر مقاله ۳

۲- حسبه و شرایط محاسب (۱) ۶

۳- حسن و قبح عقلی * (۳) ۲۲

جنفر سبحانی

۴- کتابی که نیمی از علم فقه است (۵) ۳۸

حسین نوری

۵- مقدمه معارف قرآن * (۴) ۴۶

محمدتقی مصباح

۶- انسان در قرآن (۲) ۵۷

محمد مؤمن

۷- ارزشهای اخلاقی (در مکتب پنجمین امام شیعه) ... ۶۶

۸- نقد و بررسی اعلام مکاسب * ۷۰

سید جواد شبیری

۹- ضرورت تحقیق پیرامون فرق و مذاهب ۸۶

بخش فرهنگی جامعه مدرسین

۱۰- نجوم امت (زندگانی مرحوم آیت الله یثربی) ۹۰

۱۱- در رثای زهراى مرضیه (س) ۱۰۳

۱۲- کلمه حول نقض حکم الحاکم (۲) ۱۰۵

مصن خرازی

مسئولیت مطالب هر مقاله به عهده نویسنده است.

* مقالات وارده

بسم الله الرحمن الرحيم



البته نیازی به آن نیست) را در راه آن صرف و سرمایه‌گذاری کند، مهمترین دست‌آوردی که استکبار جهانی و منافقین و منحرفین و سلطنت‌طلب‌ها و حتی بنی‌صدرها و لیبرال‌ها و اسلام‌شناسهای برخاسته از غرب و شرق بعنوان زیربنا با آن به مخالفت برخاسته‌اند، ولایت‌فقیه‌است، اینها گویند: روحانیت، تنها در ایجاد نهضت و تحریک می‌تواند نقش داشته باشد ولی برنامه‌ریزی و مدیریت و اداره سیاست خارجی و داخلی را دیگران باید به عهده گیرند، این همان نغمه شومی است

این روزها موفقیت‌های خارجی و داخلی که نصیب جمهوری اسلامی شده، چون ستاره‌های درخشانی بر تارک ایام انقلاب مقدس و مولود مبارک آن جمهوری اسلامی می‌درخشد، مسلمان ایرانی شریف و اصیل به دنبال چه دست‌آوردی است از این انقلاب خدائی؟ این موفقیت‌ها ارزش آن را دارد که ملتی بزرگ چون ملت ایران بلکه تمام ملل اسلامی همه سرمایه‌ها و موجودی‌های خود و حتی نسل‌های آینده (که

که در اعترافات مهدی هاشمی و منحرفین وابسته هم سرداده می‌شد که باید اندیشه‌های فقهی سنتی حوزه‌های علمیه و فقها زدوده و ریشه‌کن شود و به تعبیری که بوسیله منبع بسیار موثق از اینها نقل شد، اینکه باید انقلابی برای تغییر و تصحیح مسیر انقلاب انجام گیرد.

دیگر موفقیت‌های این امت اسلامی را در این ایام، فهرستوار می‌توان چنین نام برد:

۱- تثبیت حاکمیت و شناخت هویت اسلامی به عنوان یک واقعیت در جهان و اینکه همه مسلمانان، تحت سیطره سیاستهای شرقی و غربی بسر نمی‌برند و برای خود هویت مستقلی دارند و بقول آن نویسنده که نوشت: «برای اولین بار است که اسلام آن هم مذهب شیعه اثنی عشری مبنی و ملاک سیاست خارجی یک نظام و حکومت قرار گرفت» و با استقرار این چنین حاکمیتی شاهد عقب‌نشینی سیاستهای کاخ‌های شیطان‌شرق و غرب در مقابل آن هستیم و

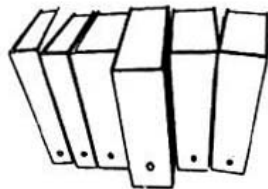
اینکه کاخ سیاه با آن همه امکانات و برنامه‌ریزیها و پیادم کردن ترفندهای گوناگون چگونه در سیاست نزدیکیش به جمهوری اسلامی، پوزهاش به خاک مالیده می‌شود و کاخ‌نشینان ملحد کرملین در برابر این انقلاب سرگیجه می‌گیرند.

۲- اظهارات سفیر شوروی در سازمان ملل بیش از پیش بر تر کمونیستی و حمایت از زحمتکشان و مستضعفان جهان و درک مسائل جهانی سران شوروی خط سرخ بطلان کشید، این چه منطقی است که با تجهیز هرچه بیشتر عراق می‌توان به حل و فصل عادلانه جنگ بین دو کشور دست یافت، آیا شوروی در افغانستان با یکصد و پنجاه هزار نفر نیرو و تجهیزات کامل روسی چه توفیقی پیدا کرده است که با تجهیز عراق می‌خواهد به دست آورد، آیا این اظهارات و این جنایت آشکار به شکست سیاست سران کرملین کمک نمی‌کند؟ آیا مسلمانان شوروی و سایر کشورهای اسلامی به

جنايات اينها بيشتري نمي‌برند؟
و ضعف درك سياسي آنان را در
مقابل آمريكا باور نمي‌كنند؟ آيا
كلام حكيمانه امام را كه فرمود:
كاخ كرمين براي کشور رسول الله
ارزشي ندارد و قابل ذكر نيست
اثبات نمي‌نمايد؟ آيا با چنين
وصفي، سخن رهبر، كه فرمود
آمريكا شوروي را گول زده است!
ثابت نمي‌شود؟

۳- تعقيب و دستگيري سردسته
خوارج زمان، مهدي هاشمي كه
خود و وابستگانش هرگز چنين
وضعي را پيش بيني نمي‌كردند،
بلكه خود را در اجرائ نقشه‌هاي
خائنانه خویش موفق و موفق‌تر
مي‌ديدند و لذا بي‌پروا دم از
انحراف بزرگان از اهداف انقلاب
زده و بر تصفيه خونين علماء و
مدرسين حوزه علميه قم و
مسئولين محبوب و بلندپايه
جمهوري اسلامي تاكيد داشتند،
و براي اجرائ خواسته‌هاي خود
هيچ‌گونه رادع و مانعي نمي‌ديدند
واهميت اين اقدام به موقع حضرت
امام و مسئولين جمهوري اسلامي،

بعد از افشاء كامل هويت فرهنگي
و سياسي آنها آشكار مي‌گردد.
۴- حملات و فشار بر مزدوران
اسرائيل در جنوب لبنان، توسط
حزب الله و انقلابيون مسلمان،
قيام ملت مسلمان مصر عليه رژيم
نامبارك، دستگيري مبارزين
مسلمان در مراکش و تونس،
تشديد مبارزه بر عليه خداپرستي
و بالخصوص فرهنگ اسلامي در
کشور الحادي شوراها، جوشش
مبارزات اسلامي در کشورهای
مرتجع خليج فارس، مقابله
سردمداران نوكرصفت تركيه با
احكام نوراني اسلام از قبيل نماز
و حجاب و سردادن ندای شوم
جدائي سياست از دين، زنداني
شدن مسلمانان مبارز در يوغسلاوي
و شكست و عقب‌نشيني تدريجي
سربازان متجاوز شوروي از
سرزمين مسلمان افغانستان، همه
و همه حاكي از صدور انقلاب و
به ثمر نشستن اين درخت پربار
انقلاب اسلامي مي‌باشد.
۵- از همه درخشنده‌تر
پيروزي رزمندگان اسلام در



حسبه و شرایط

محتسب



سالیان درازی است که درس فقه حضرت آیه الله العظمی منتظری به عنوان یکی از عالی ترین و پراستفاده ترین درسهای خارج فقه حوزه علمیه قم بشمار می رود.

بحث در خصوص روش درسی معظم له که با برخورداری از ابتکارات خاصی، در میان سائر دروس خارج فقه و اصول و با داشتن امتیازات متعدد، ویژگی مخصوص به خود را داراست احتیاج به وقتی بیشتر و دقتی عمیق تر دارد. ، از جمله اینکه موضوعاتی را که برای تدریس معین معمولاً می کنند از موضوعات مستحدثه ای است که سابقه بحث کمتری داشته و جامعه نسبت به آن، احتیاج مبرمی دارد، و به اصطلاح از موضوعات روز بشمار می رود و کسی که در این درس حضور پیدا می کند علاوه بر اینکه مثل دیگر درسها - در صورت تلاش پی گیر و خستگی ناپذیر و صرف سالیان دراز و دیگر شرائط - می تواند به منابع فقهی اسلامی دسترسی پیدا کرده و طرز استنتاج حکم را از ادله اولیه به دست آورد، خواهد توانست با مشکلاتی که جامعه درگیر آنهاست، آشنا شده، تا از نیروی اجتهاد و علمی خود در مسیر اصلاح جامعه و خدمت به مردم استفاده کند.

هیئت تحریریه مجله نیز با توجه به این مطالب تصمیم گرفت تا سلسله درسهای معظم له در امور مربوطه بموضوعات روز را تنظیم و ترجمه کرده و در اختیار عموم قرار دهد، تا بدین وسیله در مسیر شناخت فرهنگ عالی اسلامی و انقلاب مقدس، قدمی برداشته باشد. و فعلاً از مسائل حسبه شروع می کنیم.

و اینک اولین قسمت آن:



حسبه و شرایط محتسب و فرق میان محتسب و متطوع

از اداره‌هایی که در دورانهای خلافت اسلامی، متداول و رایج بود، اداره حسبه بود که گاهی از آن با عنوان ولایت حسبه نام برده می‌شد، و تاریخ این اداره - همان طوری که بعداً خواهیم گفت - به عصر پیغمبر اسلام (ص) می‌رسد. وظیفه این اداره در اعصار خلافت اسلامی - بطور اجمال - امر به معروف و نهی از منکر در مراتب مختلف و به مفهوم وسیع آنها (که شامل مکروهات و مستحبات شرعی و عرفی می‌شد) بود، شاید هنوز هم در برخی از کشورها این اداره به همین اسم یا اسمی شبیه به آن، پیدا شود. وظائف این اداره در عصر کنونی در بیشتر کشورها، میان وزارتخانه‌های مختلف - که از قدرت اجرایی منشعب شده‌اند - تقسیم شده و قسمتی نیز به قوه قضائیه واگذار شده است. این اداره در سالهای اولیه خلافت اسلامی که از تشکیلات اداری ساده و بسیطی برخوردار بودند، زیر نظر و اشراف خود خلیفه و امام اعظم، اداره می‌شد و چه بسا شخص امام تصدی اکثر وظائف آن را به عهده می‌گرفت. اینک با بیان اجمالی به تعریف لغت حسبه و شرح وظائف محتسب می‌پردازیم:

* ۱- این اثر در نهایی می‌گوید: حسبه اسمی از ماده احتساب است، چنانکه «عدة» از لغت «اعتداد» می‌باشد. و آن در مورد اعمال صالحه و کارهای ناپسند، عبارت است از مبادرت به طلب و تحصیل اجر و ثواب به وسیله صبر و شکیبائی در عقاب آن کارهای زشت و ناپسند و یا بوسیله انجام دادن انواع نیکوکاریها و اقدام به انجام آنها بر وجهی که مقرر شده برای بدست آوردن ثوابی که برای آن تعیین شده است.^۱

* ۲- در صحاح اللغة چنین آمده: «احتسبت علیه کذا» یعنی نسبت به کارهایی که او انجام می‌داد اعتراض کرده و او را نهی از منکر کردم و این درید^۲ گفته: «احتسبت بکذا (طلبت) اجرا عندالله» یعنی از خدا بخاطر آن، مزد و ثواب طلب کردم، و «حسبه» (بالکسر) اسمی از این ماده می‌باشد. و به معنی مزد و پاداش و اجر است.

۱- نهاية ج ۱ ص ۳۸۲.

۲- کتاب الجمهرة فی اللغة از صنفاط این درید است.



* ۳- در مجمع البحرین گوید: «احتساب فلان» یعنی کاری را به خاطر خدا و به منظور رسیدن به ثواب آن انجام داد و «حسبه» که به معنی اجر و ثواب می‌باشد از همین باب است. و «حسبه» امر به معروف و نهی از منکر است و علماء در وجوب آن که آیا واجب عینی است یا کفائی؟ اختلاف کرده‌اند.^۱
و هر چند که اجتهاد در لغت صحیح نیست ولی احتمال دارد که حسبه از لغت محاسبه به معنی مراقبت و حسابرسی فردی از دیگری باشد و شاید حسیب به معنی محاسب نیز از این قبیل باشد چنانکه در قرآن مجید آمده است: وکفی بالله حسیباً (النساء / ۶).

* ۴- ابن اخوة در معالم القربة فی احکام الحسبة می‌گوید: حسبه از قواعد مربوط به امور دینی است و در صدر اول اسلام، به علت اینکه از مصالح عمومی بوده و ثواب زیادی بر آن وعده داده شده است، پیشوایان و رهبران، شخصاً اداره امور آن را به عهده می‌گرفتند.

و حسبه عبارت است از امر به معروف، وقتی که انجام کارهای نیک و پسندیده در جامعه به دست فراموشی سپرده شود، و نهی از منکر، وقتی که ارتکاب کارهای بد در اجتماع شیوع پیدا کند، و به معنی رسیدگی به اختلافات و اصلاح و آشتی‌دادن در میان مردم نیز می‌باشد، خداوند متعال می‌فرماید: لاخیر فی کثیر من نجویم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بین الناس.^۲

و محتسب کسی است که شخص امام و یا نائیش، او را برای نظارت در احوال مردم و کشف امور و مصالح عمومی آنان (از قبیل معاملات و خرید و فروش و غذا و لباس و آب و مسکن آنان و امور مربوط به راهها از جهت امنیت و غیره و امر آنها به معروف و نهیشان از منکر) تعیین و نصب کرده باشد.
و کسی می‌تواند از طرف حکومت محتسب شده و تصدی پست احتساب را به عهده بگیرد که:

۱- مسلمان ، ۲- آزاد، ۳- بالغ، ۴- عاقل، ۵- عادل، ۶- قادر، باشد. پس کودکان و دیوانگان و کفار نمی‌توانند متصدی این کار باشند، ولی غیر از این سه گروه، تمام افراد ملت - اگر چه از طرف دولت هم مأمور انجام وظائف حسبه نباشند - حتی

۱- ص ۱۰۶ چاپ قدیم.

۲- بسیاری از سخنان درگوشی مردم، خیر و فایده‌ای ندارد جز سخن کانی که امر به دادن صدقه و یا انجام معروف و یا اصلاح بین‌الناس می‌کنند (النساء / ۱۱۴).



فساق و بندگان و زنان می‌توانند، این وظیفه را انجام دهند.^۱ البته روشن است این که گفت: «تمام افراد ملت می‌توانند این وظیفه را به عهده گیرند» منظورش این است که اشخاص، تطوعاً و بدون اینکه مأمور حکومت باشند، می‌توانند این کار را انجام دهند، پس با حرف قبلی او دایره بر اینکه انتخاب محتسب شرایط خاصی دارد، منافات ندارد.

و اینکه گفت: «در صدر اول اسلام، پیشوایان و رهبران شخصاً بر این کار مباشرت می‌کردند» این مطلبی است واضح و برای افرادی که به اخبار و تواریخ مراجعه کنند، بدیهی می‌باشد. و در آینده نزدیک مواردی را گوشزد خواهیم کرد.

* هـ کتانی در کتاب ترتیب الاداریه از کتاب تیسیر ابن سعید نقل می‌کند: حسبه یکی از مهمترین و بزرگترین برنامه‌ریزیهای دینی است و برای اینکه مصالح عمومی و اجتماعی و فواید و منافع مهمی را دربردارد، خلفاء راشدین، خود تولیت امور آن را به عهده می‌گرفتند و با اینکه شخصاً به امور جهاد و تجهیز سپاه برای جنگ و مبارزه اشتغال داشتند، وظائف حسبه را به عهده کسی نمی‌گذاشتند.^۲

و نیز در همان کتاب از کشف‌الظنون نقل می‌کند: علم احتساب از امور جاری در بین مردم کشور، بحث می‌کند، مثل معاملاتی که زندگی شهری ساز لحاظ جریان آن بر طبق یک قانون و دستورالعمل عادلانه بطوری که تراضی طرفین معامله را تضمین کند - بدون آن شکل نمی‌گیرد، و همچنین از تدبیر و اداره امور بندگان خدا بوسیله نهی از منکر و امر به معروف، البته به آن ترتیبی که خلیفه صلاح می‌داند، و بنحوی که به اختلاف و برتری‌جوئی مردم منجر نشود بحث می‌کند.

پاره‌ای از ادله و مبادی فقهی آن، مثل حرمت زنا و سرقت و قسمتی دیگر از امور استحسانی است که از نظر و رأی خلیفه نشأت می‌گیرد.

و هدف از آموختن علم احتساب، به دست آوردن توانائی کنترل امور کشور می‌باشد. و فائده آن جریان دادن امور کشور در مجاری آن به بهترین طرز ممکن است.

و این علم یکی از دقیق‌ترین علوم است و افرادی که دارای درک نافذ و حدس صحیح نباشند، نمی‌توانند آن را درک کنند، چون اشخاص و اوضاع و زمانهای یک کشور همواره بر یک روش کلی نیست بلکه برای هر زمان و برای هر وضعی، سیاستی خاص لازم است و آن (شناخت وضعیت اجتماعی هر عصر و تشخیص سیاست متناسب با آن وضعیت) یکی از مشکل‌ترین کارهاست، بدین جهت برای اداره امور آن، جز کسی که

۱- معالم‌القربة فی احکام الحبة ص
 ۲- ج ۲۸۶/۱



دارای قدرت الهیه و بدور از هوی و هوس باشد، شایستگی ندارد^۱.

*** ۷- قاضی ابویعلی می گوید:**

حسبه عبارت است از امر به معروف، وقتی که ترك کردن معروف شیوع پیدا کند، و نهی از منکر، موقعی که ارتکاب منکر ظاهر شده و افراد علناً و متجاهراً آن را انجام دهند و این (امر به معروف و نهی از منکر) اگرچه از هر مسلمانی که آن را بجا آورد صحیح است، ولی محتسب (کسی که دولت، نظارت بر اجرای صحیح امور حسبه را به عهده او گذاشته) با متطوع (کسی که خودش بدون اینکه کسی و یا دولتی این وظیفه را به عهده او گذاشته باشد و برحسب وظیفه شرعی، خود به این کار می پردازد) در نه جهت با هم فرق دارند:

□ ۱- امر به معروف و نهی از منکر برای محتسب به حکم ولی و مقام ولایت، واجب عینی است و نمی تواند آن را انجام ندهد و لکن وجوبش برای غیر محتسب بنحو وجوب کفائی است.

□ ۲- اقدام محتسب به امر به معروف و نهی از منکر از وظائف شغلی او بوده و جایز نیست به جهت اشتغال به عمل دیگری آن را ترك کند ولی چون این کار برای متطوع يك امر استحبابی است، می تواند آن را به جهت انجام کار دیگری، ترك کند. ولی به نظر می رسد که این، مطلب صحیحی نباشد چون اگر فردی مشاهده کند که محتسب به عللی نمی تواند وظیفه خود را انجام دهد و اگر او هم این وظیفه را به عهده نگیرد اختلالی در کارهای عمومی اجتماع بوجود می آید، شاید انجام دادن این کار در این فرض برای او واجب عینی باشد.

□ ۳- محتسب بدین سمت منصوب شده که در حدود اختیاراتش مورد مراجعات مردم قرار گرفته و شکایات، پیش او مطرح گردد و لکن متطوع از این جهت، وظیفه ای ندارد.

□ ۴- بر محتسب واجب است که به شکایت شاکیان و مراجعه کنندگان، رسیدگی کند، ولی بر متطوع چنین رسیدگی واجب نیست.

□ ۵- محتسب موظف است از منکراتی که آشکارا به عمل می آید و همچنین از معروفی که آشکارا ترك می شود، تفتیش کرده تا مرتکب منکر را نهی از منکر و تارك معروف را امر به معروف کند ولی تفتیش و جستجو از وظائف متطوع نیست.

□ ۶- محتسب می تواند برای انجام کارهایی که به تنهایی از عهده آنها بر نمی آید اشخاصی را به عنوان همکاری با خود به کمک طلبیده و یا آنها را استخدام کند تا بدین وسیله در کار خویش دارای قدرت و تسلط بیشتری باشد، زیرا او برای این کار

۱- تراتیب الاداریه ج ۱ ص ۲۸۷.



منصوب شده و مأموریتش انجام آن است، ولیکن متطوع نمی‌تواند کسی را برای امر به معروف و نهی از منکر استخدام کرده و یا به کسی چنین مأموریتی بدهد.

ولیکن این گفته بنظر ما صحیح نمی‌آید زیرا اگر متطوع بتواند با کمک طلبین افرادی امر بمعروف و یا نهی از منکر بکند، این چه اشکالی دارد؟

□ ۷- محتسب می‌تواند افرادی را که آشکارا مرتکب منکرات می‌شوند، تنبیه تأدیبی کند البته حق تنبیه افراد به اندازه حدود شرعی (یعنی مجازاتهای تعیین شده در قانون یا شرع) را ندارد ولی متطوع حق تنبیه تأدیبی را ندارد.

□ ۸- محتسب می‌تواند در مقابل کارهای محوله از دولت (بیت‌المال) حقوق دریافت دارد ولی متطوع چنین حقی ندارد.

□ ۹- بر محتسب لازم است در امور عرفی (نه شرعی) اعمال اجتهاد و رأی کند، مانند تعیین بساط و جاهای اهل بازار و اجازه ایجاد بانک برای ساختمانها و امثال آن و طبق نظر خود آن چه را که مفید می‌داند اجازه دهد و آن چه را که مضر بداند برچیند، ولیکن متطوع چنین حقی ندارد.

پس میان متصدی حسبه - ولو به معنی امر به معروف و نهی از منکر باشد - و غیر او - که امر به معروف و نهی از منکر بر او جایز است - با این نه جهت می‌توان فرق گذاشت.

از (دیگر) شرایط متصدی حسبه، این است که باید آگاه، عادل و صاحب نظر (در کار خود) و قاطع و سختگیر در امور دینی بوده و شناخت کامل از منکرات ظاهریه داشته باشد.

ولی در اینکه آیا بر او لازم است که در مسائل و احکام دینی دارای قدرت اجتهاد باشد تا از نظر خود استفاده کند یا نه؟ دو احتمال وجود دارد:

۱- ممکن است چنین اجتهادی بر او لازم باشد.

۲- ممکن است بگوئیم: اگر بر منکراتی که مورد قبول همه فقهاست، عارف باشد، چنین شرطی درباره او لازم نباشد.

بیان ما و ردی نیز در الاحکام السلطانیة ص ۲۴۰ به همین منوال است.

البته ما در بعضی از موارد نه گانه مذکور نظر موافقی نداریم، مخصوصاً همانطوریکه گفتیم در وجه دوم و ششم.

برخی از مواردی که رسول خدا (ص) یا امیر المؤمنین (ع) حسبه را شخصاً به عهده گرفته و یا به عهده فردی دیگر گذاشته‌اند:

۱- الاحکام السلطانیة از قاضی ابویعلی الفراء ص ۲۸۴.



* ۱- ان رسول الله (ص) مر بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الي بطون الاسواق و حيث تنظر الابصار اليها.

روزی پیغمبر اکرم (ص) با محتکرین برخورد کرده و فرمود تا آنچه را که احتکار کرده‌اند در وسط بازارها و در محلی که مورد دید همه باشد، به مردم عرضه دارند^۱

* ۲- فی روایة حذیفة بن منصور : ان رسول الله (ص) قال : يا فلان ان المسلمین ذکروا ان الطعام قدنفد الاثنی عندک فاخرجه و بهه کیف شئت.

در روایت حذیفة بن منصور آمده : که رسول خدا فرمودند فلانی، مسلمانان می‌گویند، مواد غذایی نایاب شده مگر مقداری که پیش توست، آن را به بازار بیاور و به هر کیفیت می‌خواهی بفروش^۲.

* ۳- و فی خبر ابن ابی یغفور عن ابی عبدالله (ع) قال : جاء رجل الى النبی (ص) فقال: یا رسول الله انی سألت رجلا بوجه الله فضربنى خمسة اسواط؟ فضربه النبی (ص) خمسة اسواط اخرى و قال: سل بوجهك اللثیم.

درخبر ابن ابی یغفور از حضرت صادق (ع) آمده : مردی پیش رسول خدا (ص) آمد و گفت یا رسول الله (ص) من به مردی گفتم که برای خاطر خدا کمکی به من بکن و او پنج تازیانه به من زد، حضرت پنج تازیانه دیگر به او می‌زنند. و می‌فرماید برای خاطر شخص لثیم خودت کمک بگیر^۳.

* ۴- و فی خبر سعد الأسکاف عن ابی جعفر (ع) قال: مر النبی (ص) فی سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه : ما اری طعامك الاطیباً، و سأله عن سعره، فاوحی الله عزوجل اليه ان یدس (یدیر - یدب) یده فی الطعام ففعل فاخرج طعاما رديا، فقال لصاحبه : «ما اراك الا و قد جمعت خيانة و غشاً للمسلمین» .

درخبر سعد اسکاف از امام باقر (ع) نقل شده که حضرت فرمود : رسول خدا (ص) در بازار مدینه گنمی را دید، به فروشنده آن فرمود: گندمت را پاک و پاکیزه می‌بینم و سپس از قیمت آن سؤال کرد، به قلب حضرت الهام شد که دستش را در گندم فروبرد (و آن را امتحان کند) و چون دست در میان گندم فروبردند از میان آن نوع بدی ازگندم را بیرون آورده و به فروشنده فرمودند : تو خائن و متقلب بر مسلمانان هستی^۴.

* ۵- و فی سنن الترمذی بسنده عن ابی هريرة ان رسول الله (ص) مر علی

۱- وسائل الشیعة ج ۱۲ ص ۳۱۷.

۲- وسائل الشیعة ج ۱۲ ص ۳۱۷.

۳- وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۵۷۲.

۴- وسائل الشیعة ج ۱۲ ص ۲۱۰.



صبرة من طعام فادخل يده فيها فنالت اصابعه بللا فقال : يا صاحب الطعام ما هذا؟ قال : اصابته السماء يا رسول الله، قال : «افلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس» ثم قال: «من غش فليس منا» .

در سنن ترمذی از ابوهریره نقل شده که گفت: رسول خدا (ص) مقداری گندم دردکانی دیدند، چون دستشان را در آن فروبردند، انگشتان حضرت تر شد، از صاحبش پرسید که این چیست؟ فروشنده جواب داد که باران خورده است، حضرت فرمودند: چرا قسمت خیس شده را در روی، قرار ندادی تا مردم آن را ببینند؟ سپس گفتند: هرکس (در بیع و شراء) با مسلمانان تقلب کند از ما (مسلمانان) نیست^۱.

* ۶- و فی سنن ابی داود بسنده عن ابی هریره ان رسول الله (ص) مر برجل یبع طعاماً فسأله : «کیف تبیع؟» فاخبره، فاوحی الیه ان ادخل یدک فیه، فادخل یده فیه فاذأ هومبلول : فقال رسول الله (ص) : «لیس منا من غش» .

در سنن ابو داود از ابوهریره روایت می‌کند که: رسول خدا (ص) به مردی که گندم می‌فروخت برخورد کردند و از او پرسیدند: چگونه می‌فروشی، آن مرد نحوه فروش خود را به عرض حضرت رساند، به حضرت الهام شد که دست در داخل گندم فروبرده و آن را امتحان کند، و چون حضرت دست در لابلای آن فروبردند ملاحظه کردند که قسمت داخلی آن خیس است، پس خطاب به آن مرد فرمودند: هرکس تقلب کند از ما (مسلمانان) نیست^۲.

* ۷- و فی کنز العمال عن محمد بن راشد قال: سمعت مکحولاً یقول : مر رسول الله (ص) برجل یبع طعاماً قد خلط جیداً بقبیح، فقال له النبی (ص): «ما حملک علی ما صنعت؟ فقال : اردت ان ینفق فقال له النبی (ص): «میزکل واحد منهما علی حدة، لیس فی دیننا غش» .

در کنز العمال از محمد بن راشد نقل کرده که گفت از مکحول شنیدم که می‌گفت: رسول خدا بر مردی که فروشنده گندم بود و جنس خوب و بد را با هم مخلوط کرده بود، برخورد کرده و به او فرمودند: چه چیز باعث شد که چنین کاری بکنی؟ جواب داد، خواستم (در اثر پائین بودن قیمت) رواج پیدا کرده و به فروش برود حضرت گفتند: خوب و بد آن را از هم جداکن، در دین ما تقلب (روا) نیست .

* ۸- و فی صحیح البخاری بسنده عن ابن عمر: انهم كانوا یشترون الطعام من الرکبان علی عهد النبی (ص) فبیعت علیهم من یمنعهم ان یمیعوه حیث اشتروه حتی

۱- سنن ترمذی ج ۲ ص ۳۸۹.

۲- سنن ابی داود ج ۲ ص ۲۴۴.

۳- عب - الحدیث ۹۹۷۴.



ينقلوه حيث يباع الطعام .

در صحيح بخاری از ابن عمر نقل کرده که مردم در زمان رسول خدا (ص) از مسافرين، (قبل از اینکه وارد شهر شوند با زبان بازی و اینکه این جنسها ديگر مشتری ندارد و قيمتشان تنزل کرده و غالباً بدون توزين) مواد غذائی می خریدند حضرت فردی را فرستاد تا مانع فروش آنها شده تا آن را به بازار منتقل کرده و آن جا به فروش برسانند.

* ۹- وفيه ايضاً بسنده عن سالم بن عبدالله عن ابيه قال : رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله (ص) ان يبيعوه حتى يؤووه الى رحالهم. و نیز در همان کتاب از سالم بن عبدالله، آنها از پدرش نقل می کند که می گفت: در زمان رسول خدا (ص)، کسانی را که مواد غذائی را بدون کیل و وزن و بطور تخمینی می فروختند، مورد تنبیه قرار می دادند تا آن را در حالت عادی عرضه کنند.

و روی نحوه عن سالم عن ابن عمر ايضاً (ص ۱۶)

* ۱۰- و في الترتيب الادارية للكتاني عن ابن عبدالبرفي الاستيعاب: «استعمل رسول الله (ص) سعيد بن سعيد بن العاص بعد الفتح على سوق مكة». در کتاب ترتیب الاداریه از ابن عبدالبر در - کتاب استيعاب نقل می کند که: پیغمبر اکرم (ص) سعيد بن سعيد بن العاص را بعد از فتح مکه به نظارت در امور بازار (و کسب و کار بازارهای مکه گماشت).

* ۱۱- وفيه ايضاً عن الاستيعاب : «سراء بنت نهيك الاسدية ادرکت النبي (ص) و عمرت و كانت تمر في الاسواق تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر و تنهى الناس عن ذلك بسوط معها».

و باز در همان کتاب از استيعاب نقل می کند که : سراء دختر نهيك اسدی که پیغمبر اکرم (ص) را درك کرده و عمر زیادی نمود، در بازارها می گشت و امر به معروف و نهی از منکر می نمود و مردم را با تازیانه ای که همراه داشت (پس معلوم می شود که از طرف حکومت بوده) از منکرات باز می داشت.

ولکن بعضی ها گفته اند که محتسب بودن نامبرده در زمان رسول خدا (ص) نبود بلکه در زمان عمر بوده است، از قاضی ابن سعید نقل شده که مأموریت این بانو درباره امر خاصی بوده که به زنان مربوط می شده است.

* ۱۲- و في كنز العمال عن ابي سعيد قال : مر النبي (ص) بسلاخ و هو يسلاخ

۱- صحيح بخاری ج ۲ ص ۱۴ کتاب البيوع باب ۴۹.

۲- ج ۲ ص ۱۵ کتاب البيوع باب ۵۴.

۳- ج ۱ ص ۲۸۵.

۴- ج ۱ ص ۲۸۵.



شاة و هو ینفخ فیها فقال : «لیس منا من غشناو دحس بیسن جلدھا ولحمھا ولم یمس ماء» .

در کنزالعمال از ابوسعید نقل می‌کند که : عبور پیغمبر اکرم (ص) بر سلاخی افتاد که گوسفندی را سلاخی کرده و در آن می‌دمید، حضرت به او فرمود : کسی که بر مسلمانان قلب کند از ما نیست^۱.

* ۱۳- و فیہ ایضاً عن کلیب بن وائل الازدی قال : رأیت علی بن ابیطالب مر بالقصابین فقال: «یا معشر القصابین لا تنفجوا، فمن نفخ اللحم فلیس منا» .

و نیز در همان کتاب از کلیب بن وائل ازدی روایت کرده که می‌گفت: علی بن ابیطالب (ع) را دیدم که از مقابل قصابها عبور کرده می‌فرمود: ای قصابان در میان گوشت گوسفند ندمید و هرکس چنین کاری بکند از ما مسلمانان نیست^۲.

* ۱۴- و امر امیرالمؤمنین (ع) مالکا بمنع التجار من الاحتکار و معاقبة من قارف الحكرة بعدنهیة.

امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر دستور داد تا بازرگانان را از احتکار جلوگیری کند و کسانی را که پس از نهي او به احتکار دست می‌زنند، تحت پیگرد قانونی قرار دهد^۳.

* ۱۵- و امر (ع) رفاعة قاضیه علی الاهواز بالنهی عن الاحتکار و انه من ركبہ فواجبه و عاقبه باظهارها احتکر.

امیرالمؤمنین (ع) به رفاعه - که از طرف حضرت به قضاوت اهواز منصوب شده بود- دستور دادند که از احتکار جلوگیری کند و کسانی را که مرتکب احتکار می‌شوند مجازات کرده و با بیرون آوردن اشیاء احتکار شده آنها را تنبیه نماید^۴.

* ۱۶- و فی المحلی لابن حزم عن حبیش قال: «احرق لی علی بن ابیطالب (ع) بیادر بالسوادکنت احتکرتها لوترکها لریحت فیها مثل عطاء الکوفة» .

ابن حزم در المحلی از حبیش روایت می‌کند که او گفت: علی بن ابی طالب (ع) خرمناهی را که در عراق احتکار کرده بودم آتش زد و اگر آنها را از بین نمی‌برد به اندازه مالیات کوفه، سود می‌بردم .

* ۱۷- و فیہ ایضاً بسنده عن ابی الحکم : «ان علی بن ابیطالب (ع) احرق

۱- کنزالعمال کر حدیث ۹۹۷۲.

۲- کنزالعمال عب حدیث ۹۹۶۹.

۳- نهج البلاغه نامه ۵۳.

۴- دعائم الاسلام ج ۲ ص ۳۶.

۵- المحلی لابن حزم ج ۶ ص ۶۵ مآله ۱۰۶۷.



طعاماً احتكر بمائة الف .»

و نیز در همان کتاب از ابی‌الحکم نقل می‌کند که علی بن ابیطالب (ع) گندمهای احتکارشده‌ای به ارزش یکصد هزار را آتش زد.^۱
و ظاهر این است که هر دو يك حدیث باشند.

*** ۱۸- و فی خبر حبابة الوالیه قالت: «رأیت امیرالمؤمنین (ع) فی شرطة الخیص و معه درة لها سبابتان یضرب بها بیاعی الجری والمارهای والزمار»**
و در حدیث الوالییه آمده است که گفت: حضرت امیر (ع) را در اداره شرطه دیدم، شلاق دو شقه در دست داشت و با آن فروشندهگان ماهیه‌های بی‌فلس و حرام و مارهای و ماهی خاردار را تنبیه می‌کرد.^۲

*** ۱۹- و فی خبر رزین قال: «كنت أتوضأ فی میضأة الكوفة فإذا رجل قد جاء فوضع نعليه و وضع درته فوقها، ثم دنأ فتوضأ معی فزحمته حتی وقع علی یدیه فقام فتوضأ فلما فرغ ضرب رأسی بالدرة - ثلاثاً - ثم قال: ایاک ان تدفع فتکسر فتغرم، فقلت: من هنا؟ فقالوا: امیرالمؤمنین، فذهبت اعترض الیه فضضی ولم یلتفت الی.»**

در خبر رزین آمده است که گفت: در وضوخانه کوفه وضوء می‌گرفتم، مردی آمد و کفشهایش را کناری گذاشته و تازیانه‌اش را هم روی آنها قرار داد، سپس پیش آمد تا وضوء بگیرد، بر او فشار آوردم و بر روی دودستش بر زمین افتاد و بعد بلند شده و وضوء ساخت، پس از آنکه وضویش تمام شد با آن تازیانه، سه مرتبه بر سرم زده و گفت، فشار نده، چون دست و پای مردم می‌شکند، آن وقت باید جریمه بپردازم.
سؤال کردم این مرد کیست؟ گفتند: امیرالمؤمنین است، پیش رفتم عنوخواهی کنم ولی به راه افتاده بود و متوجه من نشد.^۳

*** ۲۰- و فی خبر طلحة بن زید عن ابی عبدالله (ع): «ان امیرالمؤمنین (ع) اتی برجل عبث بذکره فضرب یدیه حتی احمرت ثم زوجه من بیت المال.»**
طلحة بن زید از امام صادق (ع) نقل می‌کند که: مردی را پیش حضرت امیر (ع) آوردند که با آلتش بازی می‌کرد (استمناء می‌نمود) حضرت چنان به دستش زد که سرخ شد و سپس مخارج ازدواج او را از بیت‌المال پرداخت کرده و برای او همسری اختیار کرد.^۴

*** ۲۱- و فی خبر زراة عن ابی جعفر (ع) قال: «ان علیا (ع) اتی برجل عبث**

۱- المحلی لابن حزم ج ۶ ص ۶۵ ساله ۱۰۶۷.

۲- وسائل ج ۱۶ ص ۳۳۲.

۳- وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۵۸۳.

۴- وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۵۷۴.



بذکره حتی انزل فضرِب یدہ حتی احمرت، قال : ولا اعلمہ الاقال : و زوجته من بیت المال المسلمین .»

زراره از امام باقر (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: مردی را که با دستش استمناء کرده بود خدمت حضرت آوردند، حضرت به دستش چنان شلاق زد که دستش قرمز شد و بعداً هزینه ازدواج او را از بیت‌المال پرداخت کرد.^۱

* ۲۲- و فی صحیحۃ هشام بن سالم عن ابی عبدالله (ع) : «ان امیر المؤمنین (ع) رأی قاصاً فی المسجد فضربه بالدرة و طرده .»

هشام بن سالم از حضرت صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که حضرت فرمود: امیرالمؤمنین مرد قصابی را در مسجد دید (که قصابی می‌کند) او را با تازیانه زده و از مسجد بیرون کرد.^۲

* ۲۳- و فی خبر السکونی عن ابی عبدالله (ع) قال: «اتی امیر المؤمنین (ع) برجل نصرانی کان اسلم و معه خزیر قدشواه وادرجه بریحان، قال : ما حملک علی هذا؟ قال الرجل : مرضت فقرمت الی اللحم، فقال : این انت عن لحم المعاز فکان حتی شغیر بیوله .»

سکونی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که حضرت گفتند: مرد نصرانی‌ای را که تازه مسلمان شده بود خدمت حضرت آوردند، (گوشت) خوک را بریان کرده و روی آن راپاسبزی پوشانیده بود، حضرت پرسیدند: (تو که مسلمان شدی پس) چه‌عاملی باعث شد این کار را بکنی؟ مرد جواب داد: مریض بودم و تازه خوب شدم و احتیاج زیادی به خوردن گوشت دارم، حضرت فرمودند: چرا از گوشت گوسفند (بز) استفاده نکردی؟ و سپس گفتند اگر آن گوشت را می‌خوردی، بر تو حد جاری می‌کردم ولی ترا تنبیه خواهم کرد تا دوباره این کار را انجام ندهی، و موقمی که حضرت او را تنبیه نمود، شلوار خود را خیس کرد.^۳

قرم الی اللحم : یعنی اشتهايش چنان شدید شد که نتوانست در مقابل آن صبر کند.

شغیر الکلب : یعنی سگ پای خود را بلند کرد تا بول کند.

* ۲۴- و فی خبر السکونی ایضاً عن ابی عبدالله (ع) : «ان امیر المؤمنین (ع) القی صبیان الکتاب الواحهم بین یدیه لیخیر بینهم، فقال (ع) : اما انها حکومت، والجور فیها کالجور فی الحکم، ابلغوا معلمکم : ان ضربکم فوق ثلاث ضربات

۱- وسائل الشیمة ج ۱۸ ص ۵۷۵.

۲- وسائل الشیمة ج ۱۸ ص ۵۷۸.

۳- وسائل الشیمة ج ۱۸ ص ۵۸۰.



فی الادب اقتص منه.

در خبر سکونی از امام صادق (ع) روایت شده که امام فرمودند: بجهائی که تمرین خط نویسی می‌کردند، نوشته‌های خود را خدمت امیرالمؤمنین (ع) آوردند که ایشان بهترین خط را تعیین کنند، حضرت فرمودند: این یک نوع داوری است و ستم رواداشتن در آن مثل ستم در قضاوت است و از قول من به معلم، خود بگوئید که اگر شما را به عنوان تأدیب، بیش از سه ضربه کتک بزنند، مورد قصاص قرار خواهد گرفت.

* ۴۵- و فی الوسائل عن الكلینی والشیخ بسندهما عن جابر عن ابی جعفر (ع) قال : كان امیرالمؤمنین (ع) عندكم بالكوفة یغندی كل یوم بكرة من القصر فیطوف فی اسواق الكوفة سوقاً سوقاً، و معه الدرّة علی عاتقه و كان لها طرفان، و كانت تسمی السیبة فیقف علی اهل كل سوق فینادی: «یا معشر التجار اتقوا الله» فاذا سمعوا صوته القواما بایديهم وارعوا الیه بقلوبهم و سمعوا بأذانهم فیقول: «قدموا الاستخارة، و تبرکوا بالسهولة، و اقتربوا من المتباعین، و تزیّنوا بالحلم، و تناهوا عن الیمین، و جانبوا الکذب، و تجافوا عن الظلم، و انصفوا المظلومین، و لاتقربوا الربا، و اوفوا الکیل و المیزان، و لا تبخسوا الناس اشیائهم و لاتعتثوا فی الارض مفسدین» .
فیطوف فی جمیع اسواق الكوفة ثم یرجع فیقعد للناس، و روى عن الصدوق بسنده عن محمد بن قیس عن ابی جعفر (ع) نحوه.

کلینی و شیخ طوسی از جابر از امام باقر (ع) نقل می‌کنند که حضرت فرمودند: امیرالمؤمنین (ع) در کوفه پیش روی شما، هر روز، صبح‌زود از مرکز خلافت خود بیرون آمده و بازارهای کوفه را در حالی که تازیانه‌ای همراه داشتند - که دوسر داشت و به آن سیبه می‌گفتند - بازار به بازار می‌گشت و در مقابل هر بازاری می‌ایستاد و خطاب به تاجر می‌فرمود:
ای کاسیها از خدا بترسید.

و تاجر وقتی صدای آن حضرت را می‌شنیدند هرچه در دست داشتند به زمین گذاشته و از صمیم قلب متوجه فرمایشات حضرتش می‌گشتند که می‌فرمود:
مشورت و استشاره را - بر همه چیز - مقدم دارید، با سهل معامله بودن و آسان گرفتن - در خرید و فروش به امواتان - برکت دهید و با خریداران با مهربانی و شفقت برخورد کنید، (اخلاق) خود را با بردباری زینت دهید و از قسم خوردن دوری جسته و از دروغ گوئی دور باشید، از ظلم کناره‌جویی کرده و با ستم‌دیدگان با عدل و انصاف برخورد کنید، دور و بر را نگریدید و در اندازه‌گیری و وزن کردن کم نگذاشته و از مقدار آن کم نکنید و اجناس مردم را با حرام آلوده نساخته و خود را از مفسدین روی زمین فرار ندهید.

— وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۵۸۲.



و بدین نحو بتمام بازارها یکی پس از دیگری، سر می‌زدند و سپس برمی‌گشتند و برای رسیدگی به مراجعات مردم آماده می‌شدند.^۱

مرحوم صدوق با سند خود از محمد بن قیس او هم از امام باقر (ع)، عین همین روایت را نقل کرده است.^۲

در حاشیه فروع کافی آمده است که «سبیه» یعنی شقه و دوتکه شدن است و چون تازیانه حضرت دوسر و دوشعبه داشت بدین جهت به آن «سبیه» می‌گفتند^۳

«ارعوا الیه بقلوبهم» از «ارعیة سمعی» گرفته شده و به معنی گوش فرادادن است.

* ۳۶- و فی المستدرک عن کتاب الغارات بسنده ابی سعید قال: کان علی (ع) یاتی السوق فیقول: یا اهل السوق اتقوا الله و ایاکم و الحلف فانه ینفق السلعة و یمحق البرکة فان التاجر فاجر الامن اخذ الحق واعطاه، السلام علیکم، ثم یمکث الایام ثم یاتی فیقول مثل مقالته فکان اذا جاء قالوا: قد جاء المرء شکنبه فکان یرجع الی سرته فیقول: «اذا جئت قالوا: قد جاء المرء شکنبه فما یعنون بذلك؟» قال: یقولون: قد جاء عظیم البطن، فیقول: اسفله طعام و اعلاه علم.

مرحوم محدث نوری از کتاب غارات از ابن سعید نقل می‌کنند که:
 علی علیه السلام معمولاً به بازار آمده و خطاب به اهل بازار می‌فرمودند:
 ای اهل بازار از خدا بترسید، مبادا قسم بخورید که قسم خوردن سرمایه را نابود کرده و برکت را از بین می‌برد، تاجر اگر (از راه) حق نفروشد فاجر است، و بعد از گذشت چند روز دوباره به بازار آمده و عین همان فرمایشات را می‌فرمود...^۴

* ۳۷- و فی دعائم الاسلام عن علی (ع) انه کان یمشی فی الاسواق و ینبذ درة یضرب بها من وجد من مطفف او غاش فی تجارة المسلمین، قال الاصبغ: قلت له یوماً انا اکفیک هذا یا امیر المؤمنین و اجلس فی بیتک قال: مانصحتنی یا اصبغ، و کان یرکب بغلة رسول الله (ص) الشهباء و یطوف فی الاسواق سوقاً سوقاً فاتی یوماً طاق اللحامین فقال: یا معشر القصابین لاتعجلوا الانفس قبل ان تزھق، و ایاکم و النفع فی اللحم، ثم اتی الی التمارین فقال: اظھروا من ردی بیعکم ماتظھرون من جیده، ثم اتی الی السماکین، فقال: لاتبیعوا الاطیبا و ایاکم و ما طفا، ثم اتی الی الكناسة و فیها من انواع التجارة من نخاس و قماط و بائع ابل و صیرفی و بزاز و خیاط فنادی

۱- وسائل ج ۱۲ ص ۲۸۴.

۲- من لایضره الفقیه ج ۳ ص ۱۲۰.

۳- فروع کافی ج ۵ ص ۱۵۹.

۴- مستدرک ج ۲ ص ۴۶۳.



باعلی صوت: یا معشر التجاران اسواقکم هذه تحضرها الایمان فشبوا ایمانکم بالصدقة، وکفوا عن الحلف فان الله تبارک و تعالی لاتقدس من حلف باسمه کاذبا.

در دعائم الاسلام از امیرالمؤمنین (ع) روایت می‌کند که آن حضرت درحالی که تازیانه‌ای به دست می‌گرفت در بازارها به راه می‌افتاد و کسانی را که در خرید و فروش مسلمین کم‌فروشی و یا تقلب می‌کردند با آن تنبیه می‌کرد. اصیغ نقل می‌کند که روزی به حضرتش گفتم: شما در منزل بنشینید و من عوض شما این کار را انجام می‌دهم، فرمودند: ای اصیغ این چه نصیحت و خیرخواهی است؟! آن حضرت، مرکب رسول خدا (ص) یعنی «شبهاء» را سوار می‌شد و تمام بازارها را یکی از پس دیگری زیر پا می‌گذاشت، روزی به سرای گوشت‌فروشان آمد، و فرمودند: ای قصابان در کار گوسفندان شتاب مکنید و پس از ذبح بگذارید روح از بدنشان بیرون رود، مبادا بر گوشت بدمید، سپس به بازار خرمافروشان رفته و فرمودند: هر دو جنس خوب و بد خرما را در معرض دید مشتری قرار دهید و بعد در بین ماهی‌فروشا رفته و گفتند: جز ماهی حلال‌گوشت نخرید و از فروش ماهیهائی که در دریا مرده و موج آب آنها را بیرون انداخته، خودداری کنید، سپس به کناسه آمدند که در آن جا اجناس مختلفی خرید و فروش می‌شد و خطاب به خریداران و فروشندگان گفتند: ای بازرگانان، قسم‌خوردن در این بازارها رایج شده، قسم‌هایتان را با دادن صدقه جبران نمائید و از قسم‌خوردن خودداری کنید که خداوند متعال منزّه و پاک نخواهد کرد کسی را که قسم‌دروغ خورده باشد.^۱

*** ۲۸- وعن الصدوق باسناده الی قضايا امیرالمؤمنین (ع) ان رجلا قال له :**

ان هذا زعم انه احتلم بامی، فقال (ع) : ان الحلم بمنزلة الظل : فان شئت جلدت لك ظله: ثم قال : لکنی اؤدبه لئلا يعود یؤذی المسلمین.

و فی صحیححه الحسین بن ابی العلاء عن ابی عبدالله (ع) نحوه و قال : «فضربه ضرباً وجیعاً».

از مرحوم صدوق در ضمن قضاوت‌های امیرالمؤمنین (ع) روایت شده: مردی به حضرتش گفت: این مرد خواب‌بیده که با مادر من هم‌بستر شده، حضرت فرمودند: خواب به منزله سایه است، اگر می‌خواهی سایه او را شلاق بزنی، ولی او را تنبیه تأدیبی می‌کنم تا (با بازگو کردن این نوع قضایا) مسلمانان را اذیت نکند.^۲ و در روایت صحیححه حسین بن علاء، مثل همین مطلب نقل شده و اضافه کرده: او را تنبیه شدیدی کرد.^۳

* * *

۱- دعائم الاسلام ج ۲ ص ۵۳۸.

۲- وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۵۸.

۳- وسائل الشیعة ج ۱ ص ۴۵۸.



* ۳۹- وفي التراتيب الادارية عن عبد بن حميد في سنده عن مطرف قال : «خرجت من المسجد فاذا رجل ينادى من خلفي : ارفع ازارك فانه اتقى لثوبك و ابقى له. فمشيت خلفه و هو بين يدي مؤتزر بازار مرتد برداء و معه الدرّة كانه اعرابي بدوي، فقلت: من هذا فقال لي رجل : هذا علي بن ابيطالب امير المؤمنين حتى انتهى الي الابل فقال : بيعوا ولا تحلفوا فان اليمين تنفق السلعة وتمحق البركة. ثم اتى الي اصحاب التمر فاذا خادم ييكي، فقال : ما بيكيك؟ قال : باعني هذا الرجل تمراً بدرهم فرده علي مولاي. فقال له علي (ع) : خذ تمرك و اعطه درهمه فانه ليس له من الامر شئ فدفعه .»

کسانی از مسند عبد بن حمید از مطرف نقل می‌کند که گفت: از مسجد که بیرون آمدم، مردی از پشت سرم با صدای بلند گفت: دامن لباست را جمع کن تا لباست پاکیزه مانده و از بین نرود، پشت سر او به راه افتادم، او دامنی بر تن و ردائی بر دوش و شلاقی در دست داشت و به نظر از اعراب بادیه‌نشین می‌آمد، پرسیدم این مرد کیست؟ گفتند: علی بن ابی‌طالب، امیرالمؤمنین هستند، تا اینکه به بازار شترفروشا رسیدند گفتند: بفروشید و قسم نخورید چون قسم خوردن سرمایه را از بین برده و برکت را نابود می‌کند، سپس به میان خرما فروشان رفت و در آنجا دختر بچه‌ای را دید که گریه می‌کند، پرسید چرا گریه می‌کنی؟ گفت این مرد، خرمائی را به يك درهم به من فروخت ولی آقايم آن را قبول نکرده و پس‌داد، امیرالمؤمنین (ع) به خرمافروش گفت، خرما را بگیر و درهمش را پس‌ده که (این دختر بچه) از خود اختیاری ندارد.

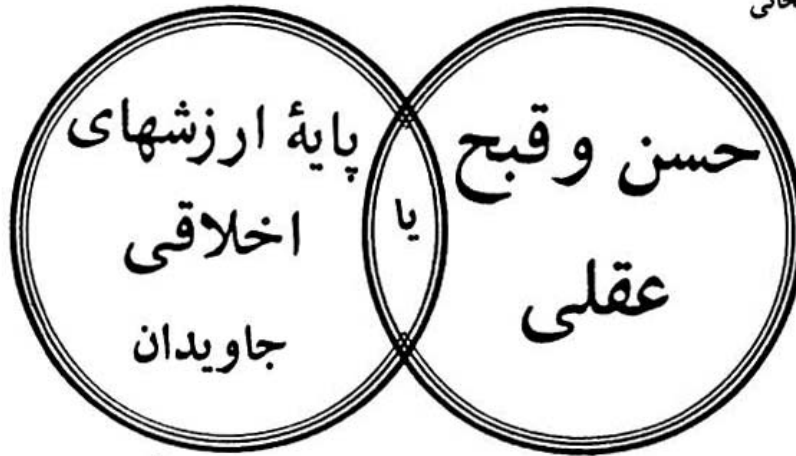
و روایات دیگری در این زمینه وارد شده که بر اهل تحقیق پوشیده نیست.

بقیه از صفحه ۴۴

است از میراث یک سهم می‌برد؟ و مرد دو سهم می‌برد حضرت عسکری (ع) فرمودند: علت این موضوع، این است که مخارج سنگین جهاد در راه اسلام، و نفقه و مخارج منزل و دیه‌ای که برعهده عاقله است هیچیک از اینها برعهده زن نیست و همه اینها را اسلام به عهده مرد گذارده است عبدالله بن محمد، نهیکی می‌گوید پس از شنیدن جواب آن حضرت پیش خود گفتم من شنیده بودم سابقاً که ابن ابی العوجاء این سؤال را از حضرت صادق علیه السلام کرده و آن حضرت همین جواب را فرموده‌اند، در این حال حضرت عسکری (ع) روبه من کرده فرمودند: بلی پاسخهای همه ما یکی است. هنگامی که سؤال یکی باشد!

ادامه دارد

۱- وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۴۳۶ - ۴۳۷



قسمت سوم

در دو شماره گذشته مقدمات هفت گانه ای که تأثیر بسزائی در توضیح نظریه «تحسین و تقبیح عقلی» دارند، به شرح یاد شده در زیر، گذشت:

۱- تاریخ طرح مسأله، ۲- مقصود از ذاتی چیست؟، ۳- آراء و نظریات مختلف در مسأله، ۴- نزاع کلی است یا جزئی؟ ۵- ملاکهای حسن و قبح عقلی، ۶- مقصود از عقل نظری و عقل عملی چیست؟ ۷- تحسین و تقبیح عقلی از یقینیات است نه از مشهورات.

اکنون به طرح آخرین مقدمه که کلید حل مشکل تحسین و تقبیح است به نام «قضایای خود معیار» در عقل عملی پرداخته و سپس استوارترین دلیل یا دلائل قائلان را مطرح می‌نمایم.

قضایای خود معیار (بدیهی) در حکمت عقلی



دلائل قائلان به حسن و قبح عقلی

قضایای حکمت نظری به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- بدیهیات.

۲- نظریات.

منظور از بدیهیات، قضایائی است که نفس انسان در اذعان و حکم به آنها، احتیاج به دلیل و اعمال فکر و نظر ندارد.

در منطق معروف ارسطویی برای قضایای بدیهی، شش قسم ذکر کرده‌اند که معمولاً قضایای نظری به یکی از آنها منتهی می‌گردد. و از این بدیهیات ششگانه سه قسم، نقش عمده‌تری را در زمینه علوم و معارف ایفاء می‌کنند و آنها عبارتند از:

۱- اولیات. ۲- مشاهدات. ۳- فطریات. و هر چند این سه قسم بدیهی بوده و به فکر و نظر نیاز ندارند. لکن خود، دارای مراتبی هستند بدین شرح:

در تصدیق به قضایای اولیه، تصور درست از موضوع و محمول و نسبت میان آن دو، لازم و ضروری است و در عین حال، همین تصور در اذعان به نسبت در قضیه، کافی می‌باشد.

در مشاهدات و فطریات علاوه بر تصور موضوع و محمول، چیز دیگر نیز دخالت دارد و آن در «مشاهدات»، حواس ظاهری یا باطنی است، هرگاه تصدیق به کمک حواس ظاهری باشد آن را حسیات گویند و اگر به کمک حس باطنی باشد آن را وجدانیات نامند.

و در فطریات، یک قیاس در پیدایش اذغان به نسبت، دخالت دارد لکن چون این قیاس برای قوه عاقله معلوم و حاضر است از این جهت، پیوسته تصدیق و ادراک حاصل است و احتیاج به فکر و نظر نمی‌باشد.

مثلاً می‌گوئیم: «عدد ۶، نصف عدد ۱۲ است» این یک قضیه است و تصدیق به آن هم بدیهی است لکن تصور عدد ۶، و عدد ۱۲ کافی در تصدیق نیست، بلکه یک قیاس اقترانی در این میان وجود دارد و عقل با توجه به آن، قضیه مذکور را تصدیق می‌کند و آن قیاس این است: عدد ۱۲ عددی است که به عدد ۶ و یک عدد دیگر مساوی با ۶، تقسیم می‌شود و هر عددی که به دو عدد مشابه تقسیم شود. این عدد دو برابر عدد اول، و عدد اول نصف آن می‌باشد.

مثال دیگر: عدد هشت زوج است. چون به دو عدد مساوی تقسیم می‌شود.

این تصدیق هر چند معلل بوده و مبتنی بر یک حد وسط است، لکن علت آن (حدوسط) پیوسته برای عقل حاضر است و نیاز به کسب ندارد.

این قضایا اسم دیگری هم دارند و آن عبارت است از قضایا قیاساتها معها: قضایائی که همیشه قیاس آنها با آنها همراه است.^۱

۱- مقصود از «فطری» در اصطلاح «منطقیها» همین است که در بالا نگارش یافت ولی در روانشناسی، فطری، در معنی دیگری به کار می‌رود و آن: کلیه تمایلات و کششهایی است که انسان از درون، آن را احساس می‌کند و به تعبیر دیگر: ندائی که انسان آن را از درون می‌شنود و در استماع و درک آن، به معلم و آموزگار خارجی نیاز ندارد این اصطلاح کجا و اصطلاح منطقیها درباره «فطری» کجا و گاهی خلط این دو اصطلاح مایه اشتباهاتی می‌گردد.

قضایای فطری در اصطلاح روانشناسی شعبه‌ای از وجدانیات و وجدانیات نیز بخشی از «مشاهدات» را تشکیل

می‌دهد.



بدیهیات و نظریات در حکمت عملی

حالا سخن ما این است: آنچه که در مسائل و قضایای حکمت نظری گفته شد، (و همگی منطقی و غیرقابل تردید می‌باشند) در مورد مسائل و قضایای حکمت عملی نیز جاری است زیرا حکمت عملی نیز از مقوله علم و ادراک است و اگر ادراکات و معارف ما به یک سلسله مطالب بدیهی منتهی نگردد، لازم می‌آید که اندیشه و استدلال تا بی‌نهایت پیش رود و حتی یک مسأله نیز برای انسان معلوم نگردد و این امری است بر خلاف وجدان، زیرا ما معلومات فراوانی در قلمرو حکمت عملی داریم.

اصولاً علمای منطق، وقتی علم و ادراک را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند، دلیلی را یادآور می‌شوند که هم ادراکات مربوط به حکمت نظری و هم ادراکات مربوط به حکمت عملی را شامل می‌گردد.

دلیل بر این تقسیم، دو مطلب است:

۱- بدیهی بودن تقسیم.

تفتازانی در این مورد به این دلیل استناد می‌کند و می‌گوید:

ویقتسمان بالضرورة، الضرورة والاكتساب بالنظر.

یعنی تصور و تصدیق لامحاله به ضروری و نظری تقسیم می‌شوند و دومی از اولی

استنتاج می‌گردد.^۲

۲- لزوم تسلسل یا دور اگر بدیهی در کار نباشد.

صاحب البصائر التصیریة بر این دلیل استناد کرده و می‌گوید:

مقدماتی که در قیاس به کار می‌رود، باید به مقدماتی منتهی گردد که نیاز به بیان ندارد. و در غیر این صورت تحصیل علم امکان پذیر نمی‌باشد. مگر اینکه امور بی‌نهایت قبلاً روشن گردد و این همان تسلسل است و اگر معرفت آخر متوقف بر اولی باشد این همان دور است.^۳

این دو دلیل همان طوری که ایجاب می‌کند که قضایای حکمت نظری حتماً باید به

→ اینک گفته شد «فطری» در اصطلاح روانشناسی، بخشی از وجدانیات است، نه همه آن، به خاطر نکته ای است که شیخ در منطق اشارات، ج ۲، ص ۲۱۵ و ۲۱۶ و محقق سبزواری در شرح منظومه ص ۸۹ به آن اشاره کرده است، علاقمندان مراجعه فرمایند.

۲- منطق التهذیب.

۳- البصائر التصیریة، ص ۱۳۹.

بدیهی منتهی گردند، همچنان ایجاب می‌نماید که قضایای حکمت عملی نیز به آن منتهی شوند.

حاصل سخن اینکه: همان طور که در حکمت نظری باید یک رشته قضایای بدیهی و خودمعیار باشد، که اندیشه‌های نظری به وسیله آنها تحصیل شوند، همچنین در حکمت عملی نیز باید یک رشته قضایای خودمعیار باشند که کلید حل دیگر مسائل حکمت عملی شمرده شوند و این یک حقیقتی است که برهان عقلی به گونه‌ای که اشاره شد، بر این تقسیم دآوری می‌کند، خواه در حکمت عملی، اسم این دو نوع قضیه را، بدیهی و نظری بگذاریم و یا این دو اصطلاح را مخصوص حکمت نظری بدانیم و نام این دو قسم را در حکمت عملی قضایای خودمعیار و غیر خود معیار بنامیم، بالاخره چاره‌ای جز تقسیم به دو قسمت، هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی، نیست.

با توجه به این اصل، باید دید این قضایای خودمعیار در حکمت عملی از کدامیک از اقسام بدیهی (شش گانه) است. در این جا دو نظر وجود دارد:

الف - این قضایا از قبیل بدیهیات اولیه است و مانند «کل بزرگتر از جزء است» می‌باشند.

ب - این قضایا از قبیل بدیهیات فطری (البته به اصطلاح منطقی‌ها) است، زیرا اذعان به نسبت، نیاز به ملاحظه مصالح و مفاسد اجتماعی عدل و ظلم دارد که بدون آن ملاحظه، اذعان به نسبت ممکن نیست (و نیاز به واسطه، آن را از بدیهی بودن خارج نمی‌سازد، زیرا این واسطه، پیوسته برای عقل حاضر است).

با توجه به این دو نظریه، از نظر ما قضایای مربوط به حسن و قبح از قضایای خود معیار و بدیهی اولی است که تصور قضیه، کافی در اذعان به نسبت می‌باشد و در همین مرحله، انسان به حسن عدل و مشتقات آن، و قبح ظلم و فروع آن، اذعان پیدا می‌کند و هرگز در تحصیل اذعان به این دو قضیه، نیازی به ملاحظه مسائل برون مرزی از قبیل مصالح و مفاسد اجتماعی ندارد و این نکته‌ای است که نظریه ما را در مسائل تحسین و تقبیح از دیگر قائلان به حسن و قبح عقلی که می‌کوشند حکم عقل را از طریق مصالح و مفاسد نوعی توجیه کنند، جدا می‌سازد و از پیروان نظریه دوم، محقق بزرگ، مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی است.

وی در این باره سخنی دارد که یادآور می‌شویم:

سخنی از محقق اصفهانی



ملاک زیبا دانستن و یا قبیح شمردن افعال به خاطر یکی از این دو جهت است:

حسن و قبح عقلی

اول: فعل، تأمین کننده غرض و منفعت فردی انسان است و در نتیجه روی فکر و روح انسان، اثر مطلوب می‌گذارد و این تأثیر، انسان را برمی‌انگیزد تا عکس العمل مطلوب نشان دهد، این عکس العمل به صورت تحسین فاعل آن فعل، آشکار می‌گردد و اگر آن فعل مخالف غرض و خواسته انسان باشد، در صدد انتقام جوئی برآمده و کمترین نمود و عکس العمل او در این صورت این است که فاعل آن فعل را مذمت نماید.

دوم: فعل در حفظ نظام اجتماعی بشر و یا ویرانی و متلاشی شدن آن مؤثر است مانند عدل و ظلم، و چون حفظ نظام، مطلوب عقل است عدل را نیکو دانسته و عادل را مدح و ستایش می‌کند و ظلم را قبیح و فاعل آن را مذمت و نکوهش می‌کند، آنگاه اضافه می‌کند که جهت نخست در بخش حسن و قبح مورد گفتگو نیست زیرا که عکس العمل‌های برخاسته از تمایلات و منافع فردی از فرد حیوانی و غرائز شهوانی سرچشمه می‌گیرد و عقلاء و شارع که رئیس العقلاء می‌باشد. با امضاء و یا رد این تمایلات و عکس العمل غریزی حیوانی به عنوان معیارهای خوب و بد، مناسب ندارد، بلکه تنها مطلب دوم شایسته و مناسب با بحث حسن و قبح است.^۴

نقد و ارزیابی

۱- منحصر کردن ملاک حسن و قبح افعال در دو مورد یاد شده، صحیح نیست ما در یکی از مقدمات گذشته دواعی و ملاکات حسن و قبح را برشمردیم که علاوه بر آنچه ایشان فرموده‌اند دو مطلب دیگر به عنوان عمده‌ترین دواعی و ملاکات حسن و قبح افعال می‌باشند. یکی کمال و نقص نفسانی و دیگری تمایلات برترین و واکنش‌های فطری که از طبیعت علوی و بُعد ملکوتی وجود انسان سرچشمه می‌گیرد و حتی مسأله کمال و نقص را هم به این قسم برگردانندیم.

۲- حکم عقل به حسن و قبح افعال، اختصاص به افعال انسانی ندارد، بلکه اصولاً عامل پیدایش این بحث در علم کلام، کنجکاوی در افعال خداوند سبحان بوده است، پس عقل همانگونه که به قبح صدور ظلم از انسان حکم می‌کند. همین حکم را در مورد آفریدگار نیز صادر می‌کند، هرچند، کار او از چهارچوب مصالح و مفاسد نوعی هم بیرون باشد مثلاً فرشته بی‌گناهی را عذاب کند یا مرد مؤمنی را در آخرت کیفر دهد که ظرف فعل، بیرون از مصالح و مفاسد نوعی است.

۴- نه‌ایة الدرایة، ج ۲، ص ۱۲۹.

بهترین نظریه در این باره، همان سخنی است که ما بر آن اصرار می‌ورزیم و محقق گرانقدر و متکلم نامدار اسلامی صاحب شوارق آن را ابراز نموده است و از بیانات بزرگانی چون محقق طوسی و علامه حلی نیز به دست می‌آید و آن اینکه:

حکم به حسن و قبح عدل و ظلم سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است نه تنها خود بدیهی است. بلکه بدهت آن هم بدیهی و نمودار است. خواه انسان به مصالح و مفاسد اجتماعی توجه داشته باشد و یا غافل از آن باشد و بر این اساس حکم عقل به حسن عدل و قبح ظلم همانگونه که افعال انسان را شامل است شامل افعال آفریدگار نیز می‌شود و در نتیجه همه آن اهداف ارزشمندی که از مسأله حسن و قبح عقل در علم کلام مورد توجه واقع شده است (مانند عدل الهی، لزوم پاداش نیکوکاران و صحت کیفر تبه‌کاران، حسن بعثت پیامبران، دلالت معجزه بر صدق گفتار انبیاء و غیر ذلك)، تأمین می‌گردد.

در این جا، بحثهای مقدماتی مسأله تحسین و تقبیح ذاتی به پایان رسید، و از این به بعد به بیان دلایل طرفین می‌پردازیم و نخست از دلایل قائلان به حسن و قبح شروع می‌کنیم

بررسی و ارزیابی دلایل حسن و قبح عقلی و شرعی

طرفداران حسن و قبح عقلی برای اثبات نظریه خویش دلایل گوناگونی اقامه کرده‌اند که از میان آنها سه دلیل را که در اثبات مدعای آنان کافی است و در عین حال نسبت به دلایل دیگر گویاتر می‌باشد، ارزیابی می‌کنیم:

□ ۱- از بدیهیات عقلی است ﴿۵﴾

هر انسان عاقل و ممیزی پس از مراجعه به وجدان خود، پاره‌ای از افعال مانند «عدل»، «احسان»، «شکرمنعم»، «راستگوئی»، «وفای به عهد» و «امانتداری» را پسندیده و نیکو می‌یابد و فاعل آنها را شایسته مدح و ستایش می‌داند و در مقابل، افعالی چون «ظلم»، «ناسپاسی نسبت به فرد منعم»، «دروغگوئی»، «پیمان شکنی»، «خیانت به امانت» و نظائر آنها را ناپسند و قبیح یافته و فاعل آنها را سزاوار مذمت و نکوهش می‌شمارد.^۵ ممکن است گفته شود:

این احکام و قضاوتها، برخاسته از خرد نیست و نمی‌تواند دلیل بر مدعای عدلیه باشد زیرا احتمال دارد آموزشهای مداوم دینی در جوامع بشری، موجب پیدایش این

۵- کشف المراد، ص ۲۳۵.

باورهای عقلی و اندیشه‌های اخلاقی در میان اقوام بشری شده باشد.

ولی این گفتار، پنداری بیش نیست زیرا این طرز تفکر، مخصوص به جوامع دینی و پیروان شرایع آسمانی نیست، بلکه همگانی، همیشگی و همه جایی است، در عصر ما، جوامعی است که به شدت با اعتقادات دینی مخالفت نموده و صانع را انکار می‌کنند و به ماده اصالت می‌دهند و در عین حال از نظر اعتقادی، نسبت به این موارد، با پیروان مذاهب، هم عقیده می‌باشند، از این گذشته در طول تاریخ زندگی بشر با وجود فرهنگهای گوناگون، هیچ قوم و ملتی را سراغ نداریم که با آنچه که یادآور شدیم عقیده مخالف داشته باشد. حال برخی از سخنان علمای بزرگ کلام را در رابطه با این دلیل نقل می‌کنیم.

محقق طوسی در کتاب کلامی معروف خود (تجرید الاعتقاد)^۶ می‌گوید:

وهما عقلیان، للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غیر شرع.

یعنی: حسن و قبح، عقلی است (عقل به طور مستقل آن را درک می‌کند) زیرا ما علم داریم بر اینکه نیکوکاری و احسان، پسندیده و ستمگری و ظلم، قبیح و ناشایسته است بدون آنکه در این آگاهی به بیان شرعی نیازی باشد.

علامه حلی در کتاب کلامی خود نهج الحق و کشف الصدق می‌گوید:

امامیه و معتزله معتقدند که حسن و قبح بعضی از افعال را عقل بالبداهه درک می‌کند مانند حسن راستگوئی سودمند، و قبح دروغگوئی زیانبار، و جزم و اعتقاد انسان، نسبت به این دو حکم، کمتر از جزم و اعتقاد او به اینکه هر موجود امکانی محتاج به علت است و اشیاء مساوی با یک شیئی، با یکدیگر مساویند، نمی‌باشد... کسی که این احکام را انکار نماید در شمار سوفسطائیان قرار دارد آنگاه گواه می‌آورد: اگر انسان عاقل و با شعوری که در محیطی دور از زندگی و آداب و رسوم افراد بشر، زندگی کرده، و هیچ حکم و هیچ دستوری از شرع به او نرسیده باشد، هرگاه به او دیناری بدهیم و مخیر نماییم که سخنی راست یا دروغ بگوید در حالی که ضرری متوجه او نباشد، بدون شک او راستگوئی را بر دروغگوئی ترجیح می‌دهد و اگر عقل او بر قبح دروغگوئی حکم نمی‌کرد، جهتی برای انتخاب راستگوئی وجود نداشت. و در جای دیگر اضافه می‌کند:

اگر حسن و قبح عقلی نبود و منوط به حکم شرع بود نباید کسانی که منکر شرایع الهی هستند حکم به حسن و قبح نمایند در حالی که براهمه که از منکران شرایع

۶- کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، ص ۲۳۵.

الهی هستند آنچه را ما حَسَن و قبیح می‌دانیم (به بدهت عقلی) آنها نیز حَسَن و قبیح می‌دانند.^۷

پاسخ اشاعره

منکران حسن و قبح ذاتی مانند فاضل قوشجی در شرح خود بر تجرید الاعتقاد خواجه، در رد این استدلال می‌گویند:

جزم عقلاء به حسن و قبح در موارد یاد شده به معنی ملائمت و منافرت با غرض و یا صفت کمال و نقص نفسانی، می‌باشد، ولی نزاع میان عدلیه و اشاعره در این دو معنا نیست، بلکه مورد نزاع این است که برخی از افعال، چنان است که فاعل آن مستحق مدح خداوند در عاجل، (دنیا) و ثواب الهی در آجل (آخرت) باشد؟! و برخی دیگر، فاعل آن، سزاوار ذم الهی در دنیا و عقاب خداوندی در آخرت باشد، و هرگز پذیرفته نیست که فردی به طور مستقل توانائی درک این معنی را داشته باشد.

نقد سخن قوشجی

این سخن از جهانی نارسا است:

اول - ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم و عقل را به داوری می‌خوانیم، «حسن عدل» و «قبح ظلم» را می‌یابیم یعنی عقل داوری می‌نماید که حاکم دادگر، شایسته مدح و پاداش و حاکم ستمگر سزاوار ذم و کیفر است، هر توجیهی که با این حکم خرد، مخالف باشد، انکار یک مطلب بدیهی و وجدانی است و به قول علامه: کسی که این حکم را انکار نماید سופسطائی خواهد بود.

صاحب کتاب دلائل الصدق در این مورد کلامی دارد که یادآوری آن خالی از فایده نیست او می‌گوید:

انسان باید با فردی بحث و نزاع علمی کند که اگر مطلب به بدیهیات منتهی گردید، بحث پایان یابد و طرف تسلیم شود ولی این گروه (اشاعره) در بدیهیات نزاع می‌کنند، آنگاه حکایتی را در باره دو نفر از چهره‌های معروف معتزله و جبریّه نقل می‌کند و آن اینکه نظام و نجار^۸ در مجلسی به مناظره پرداختند نجار (جبری) به

۷- دلائل الصدق، ج ۱، ص (۳۶-۳۶).

۸- «نظام» از گروه «معتزله» به نام ابراهیم بن یسار که در سال ۲۳۱ درگذشته است و «نجار» از گروه «جبری» به نام حسین بن نجار که در حدود سال ۲۳۰ وفات نموده است.

نظام، گفت: به چه دلیل تکلیف خارج از قدرت صحیح نیست، نظام معتزلی سکوت اختیار کرد و چیزی نگفت به او گفته شد چرا سکوت کردی؟ گفت من قصد داشتم در این مناظره او را به قول و اعتقاد به تکلیف مالایطاق ملزم سازم و محکوم نمایم وقتی او خود ملتزم به این عقیده می‌باشد چگونه او را جواب گویم و به چه چیز ملتزم سازم.^۹

دوم - پاسخگو قبول دارد که عقل به طور مستقل حسن و قبح افعال را به معنای کمال و نقص نفسانی، و یا ملایمت و منافرت با غرض، درک می‌کند، به نظر ما این مقدار اعتراف به حسن و قبح، اعتراف به حسن و قبح عقلی است هر چند پاسخگو، از اعتراف به آن پرهیز می‌کند زیرا تحسین و تقبیح عقلی بدون ملاک ممکن نیست و ملاک آن یا وجدان انسان و احساس ملایمت و یا منافرت این قضایا، با نفس ملکوتی انسان است و یا مسأله مصالح و مفاسد نوعی است و آنچه که در کلام فاضل قوشچی آمده است اعتراف به ملاک است که طبعاً خود ستایش و نکوهش فاعل را به دنبال می‌آورد.^{۱۰}

سوم - شگفت آور اینکه فاضل قوشچی، نزاع در مسأله تحسین و تقبیح عقلی را در درک ثواب و عقاب خلاصه کرده است، آنگاه به اشاعره، حق داده است که منکر چنین حسن و قبح عقلی شوند در حالی که چیزی که در نزاع از روز نخست مطرح نبود، مسأله درک عقل و ثواب و عقاب اخروی بود.

حق این است: وقتی متکلمان اشاعره در برابر دلائل استوار عدلیه قرار گرفته‌اند و خود را در پاسخگویی به آنها ناتوان یافته‌اند، آگاهانه یا ناآگاهانه در مغالطه را باز کرده و محل نزاع را موضوعی معین کرده‌اند که برای طراحان این مسأله در روز نخست مورد توجه نبود زیرا همانگونه که قبلاً یادآور شدیم هدف از طرح مسأله تحسین و تقبیح عقلی، شناخت افعال الهی بود و اینکه چه فعلی شایسته مقام او و چه فعلی برای او ناشایست، و به اصطلاح، محال عادی است، در چنین قلمروئی سخن از ثواب و عقاب کاملاً نامربوط است.

حق همان است که برخی از محققان مانند صاحب فصول^{۱۱} اصرار ورزیده است که هدف، اثبات و توانائی عقل بر شناخت افعال زیبا و نازیبا است که ستایش و نکوهش را به همراه دارند و اما مسأله ثواب و عقاب اخروی از قلمرو بحث خارج می‌باشد.

۹- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۲۸.

۱۰- مطارح الانتظار، تقریرات شیخ اعظم، ص ۲۳۱، نه‌ایة الدرایة، ج ۲، ص ۱۲۹ و به گوهر مراد و سرمایه ایمان نیز مراجعه شود.

۱۱- فصول، ص ۳۱۷، ط ۱۳۰۶ هجری قمری.

۲۰- انکار تحسین و قبیح عقلی ملازم با انکار شرعی است. ۵

محقق طوسی دومین دلیل بر اثبات و حسن و قبح عقلی را چنین بیان می‌کند:

ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا.^{۱۲}

یعنی: به این دلیل، عقل، حسن و قبح را مستقلا درک می‌کند که اگر حسن و قبح تنها به حکم شرع ثابت شود لازم می‌آید که حسن و قبح به طور مطلق (عقلی و شرعی) منتفی گردد.

توضیح: اگر خوبی و بدی افعال، تنها از طریق شرع و اخبار پیامبران الهی معلوم شود ما نمی‌توانیم به حسن و قبح هیچ فعلی حکم کنیم زیرا وقتی پیامبری از قبح کذب خبر می‌دهد و صدق را حسن می‌شمارد احتمال می‌دهیم که او خود در این گفتار کاذب باشد. اگر گفته شود که خدا، پیامبران خود را راستگو دانسته است می‌گوئیم: اولاً: ما شهادت خدا را به راستگویی پیامبران، از طریق گزارش خود آنان دانسته‌ایم و از کجا معلوم که آنان در گزارش خود راستگو باشند؟

ثانیاً: احتمال سابق در مورد خدا هم جاری است، بنابراین باید قبل از اخبار شارع از خوب و بد افعال، عقل با قاطعیت تمام دروغگویی را کاری ناپسند و قبیح قلمداد کند تا با تکیه بر این حکم قاطع عقلی، و اینکه آفریدگار متعال مرتکب دروغ نمی‌گردد، بتوانیم خوبی و بدی آن دسته از افعال را که به عقیده اشاعره، عقل در فهم آنها ناتوان است، از شرع استفاده کنیم. آنچه در توضیح دلیل دوم بیان کردیم بیانی است که علامه حلی در شرح کلام خواجه آورده است ولی شارح دیگر کلمات محقق طوسی (ره) یعنی فاضل قوشچی آن را بر اساس دور، شرح کرده است، وی می‌گوید:

وقتی ما می‌توانیم نسبت به آنچه شارع از حسن و قبح آن خبر داده است، علم حاصل کنیم که ثابت شود کذب، قبیح است و از شارع صادر نمی‌شود و بر اساس نظریه حسن و قبح شرعی، قبح کذب در مورد شارع متوقف است بر اخبار او به اینکه صدور کذب از فاعل دارای شعور و قدرت و اختیار قبیح است، پس علم به اینکه آنچه شارع از قبح آن خبر داده است قبیح است، متوقف است بر علم به اینکه کذب بر شارع قبیح است، و علم به اینکه کذب بر شارع قبیح است متوقف است بر اینکه

۱۲- کشف المراد، ص ۱۳۵.

شارع از قبیح آن خیر دهد.^{۱۳}

و به دیگر سخن: در این جا دو قضیه وجود دارد:

- ۱- علم به حسن «عدل» و قبیح «ظلم» بستگی دارد که شارع به یکی از این دو امر، و از دیگری نهی کند و یا از حسن یکی، و زشتی دومی گزارش دهد، این قضیه نخست. ولی نفی احتمال اینکه خدا امر به زشتی و نهی از نیکی نمی‌کند، و یا در گزارش خود از خوبی و بدی اشیاء، دروغ نمی‌گوید متوقف بر ثبوت قضیه دوم است حالاً قضیه دوم چگونه ثابت می‌شود، بعداً روشن می‌گردد و آن قضیه این است:
- ۲- امر به «قبیح» و نهی از «نیک» و یا گزارش دروغ، قبیح است و هرگز، از خداوند حکیم قبیح صادر نمی‌گردد.

حالاً باید دید این قضیه دوم چگونه ثابت می‌شود، برای ثبوت آن دوراه وجود دارد؟

الف: عقل و خرد: این راه مسدود است زیرا فرض این است که عقل از مسند خود در

این قلمرو معزول است.

ب: شرع بر قضیه دوم حکم کند، یک چنین حکم مادامی که قبلاً قبیح امر به قبیح و یا قبیح کذب، ثابت نشود، نتیجه نخواهد داد، زیرا شرع هر چه هم آن را تکرار کند، باز احتمال اینکه در گفتار خود امر به قبیح کند و یا دروغ بگوید، پا بر جا است و تا قضیه دوم از غیر شرع ثابت نشود، تصریحات شارع مفید نخواهد بود.

اشکال قوشچی بر دلیل دوم

فاضل قوشچی از محذور دوری که خود در توضیح عبارت محقق طوسی (ره) مطرح کرد،

چنین پاسخ می‌دهد.

ما امر و نهی شارع را دلیل بر حسن و قبیح افعال نمی‌دانیم تا اشکال دور وارد شود، بلکه ملاک حسن و قبیح افعال این است که چیزی متعلق امر و نهی و مدح و ذم

۱۳- متن عبارت قوشچی چنین است:

و انه لولم یثبت الحسن و القبح الا بالشرع لم یثبتا اصلاً لأن العلم بحسن ما امر به الشارع اواخر عن حسنه و بقبح ما نهی عنه اواخر عن قبحه یتوقف علی ان الکذب قبیح لایصدر عنه و ان الامر بالقیح و النهی عن الحسن سفه عبث لایلیق به و ذلك اما بالعقل و التقدير انه معزول لاحکم له و اما بالشرع فیدور (شرح تجرید، ص ۲۳۹).

مبنای کلام علامه در شرح عبارت خواجه، این قاعده عقلی است که هر چیز که از وجودش، عدمش لازم می‌آید محال است و اگر حسن و قبیح در همه افعال شرعی باشد لازم می‌آید که هیچ فعلی متصف به حسن و قبیح نگردد و در این صورت استدلال مبنای برهانی دارد همانگونه که طبق شرح قوشچی هم مبنای دلیل، برهانی است با این تفاوت که سخن علامه روشن تر و درکش برای همگان میسر است.

شارع باشد پس حسن و قبح متوقف است بر اینکه متعلق امر ونهی و مدح و دم شارع باشد و معلوم است که متعلق امر ونهی شارع واقع شدن، مبتنی بر چیزی جز مشاهده آن در کتاب و سنت، نیست.

نقد اشکال مذکور

قوشچی در پاسخ، مغالطه کرده است زیرا مجرد اینکه فعلی متعلق امر ونهی قرار گرفت نمی‌توان از آن حسن شرعی (در پرتو امر) یا قبح شرعی را (در پرتو نهی) به دست آورد، مادامی که یک رشته احتمالات از طرف کلام شارع منتهی گردد، مثلاً:

هرگاه شارع مقاصد خود را به صورت قضیه خبری بگوید ما احتمال می‌دهیم که در این اخبار — نعوذ بالله — دروغ گفته باشد، رفع این احتمال جز با تحسین و تقبیح عقلی امکان پذیر نیست، و اگر مقاصد خود را به صورت امر ونهی بیان کرده باشد، احتمال اینکه اصلاً چیزی را اراده نکرده و یا اراده کرده اما اراده او استعمالی بوده نه جدی یا اراده جدی داشته اما از کلام خود چیزی بر خلاف متفاهم عرفی اراده کرده است، موجود است، با وجود این احتمالات، استکشاف حسن و قبح شرعی امکان پذیر نیست و تنها متعلق امر ونهی بودن با وجود این احتمالات کافی در این مقصد نمی‌باشد و نفی این احتمالات در پرتو تحسین و تقبیح عقلی امکان پذیر است، از این جهت خواهد فرموده: «ولا نفتاحهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً».

۳- با انکار حسن و قبح عقلی، اثبات شرایع ممکن نیست

اعتقاد به نبوت عامه و شرایع الهی که پیامبران آنها را بر بشر عرضه نموده‌اند از عقائد هر فرد الهی است و دعوی نبوت و رسالت از طرف خداوند یکتا، دعوی فوق العاده بزرگی است که نمی‌توان بدون دلیل آن را از هر کس پذیرفت، لذا پیامبران، ادعای خویش را با ارائه معجزات مطرح می‌کردند تا صدق گفتار خویش را اثبات نمایند، زیرا انجام کارهای خارق العاده، گواه بر عنایت خاص خداوند بر آنان است.

طرفداران حسن و قبح عقلی می‌گویند اگر ما نظریه حسن و قبح عقلی را بپذیریم، در مورد مسأله نبوت و شرایع الهی با مشکلی مواجه نمی‌شویم زیرا عقل با صراحت و قاطعیت، حکم می‌کند که خداوند از ارتکاب هرگونه فعل قبیحی پاک و منزّه است و یکی از افعال ناروا و قبیح این است که خداوند قدرت بر اعجاز (معجزه) را به دست افراد دروغگو و گمراه کننده بسپارد، بنابراین پیامبران الهی که مجهز به سلاح اعجاز می‌باشند، راستگو و هدایتگر انسان به سوی کمالند و بر این اساس، مسأله نبوت و شرایع الهی برای انسان قابل درک و پذیرش است.

اما اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم، احتمال اینکه خداوند معجزات را در اختیار افراد نالایق و دروغگو بگذارد قابل دفع نیست، زیرا قبیح بودن این عمل برای خداوند اثبات نشده است چون عقل را در درک این مطلب ناتوان دانسته و اثبات آن از طریق شرع با اشکالات سابق مواجه است.

علامه حلی در کتاب نهج الحق و کشف الصدق این دلیل را چنین توضیح می‌دهد:
اگر حسن و قبح فقط از طریق سمع اثبات شود و صدور هیچ فعلی از خدا قبیح نباشد، در این صورت سپردن معجزات به دست دروغگویان کار ناروایی نخواهد بود و تجویز کردن این مطلب راه شناخت نبوت را مسدود می‌کند زیرا در این صورت تصدیق مدعیان نبوت پس از اظهار معجزه بی‌دلیل خواهد بود.^{۱۴}

پاسخ فضل بن روزبهان

وی از این دلیل چنین پاسخ می‌دهد:
محروم ساختن افراد دروغگو از اعجاز به خاطر قبح عقلی آن نیست، بلکه عادت الهی بر این جریان دارد که معجزات خود را به دست راستگویان و صالحان بسپارد و این عادت خداوندی در حکم محال عادی است، پس راه معرفت نبوت گشوده است چون وقتی پیامبری دعوت نبوت کرد و معجزه خویش را اظهار نمود با توجه به اینکه عادة الله بر این جاری است که معجزات خود را دست دروغگونسپارد، پس مدعی نبوت در دعوی خود صادق است.^{۱۵}

اشکال بر پاسخ فضل

ما حق داریم از او پرسیم که این نوع از عادت الهی را از کجا به دست آورده است؟ اگر به حکم عقل بر آن دست یافته است، این همان مدعای ما است و اگر از طریق مطالعه در حالات پیامبران و صاحبان اعجاز به دست آمده است، این مطلب در باره پیامبری صادق است که با او مدتها معاشرت کرده و یا از طریق جمع قرائن و شواهد، بر صدق گفتار او پی برده باشیم و در غیر این دو صورت «عادة الله» در باره آنان محرز نخواهد شد، زیرا با انجام مطالعه در باره یک فرد یا دو فرد، قانون کلی بدون دخالت حکم فرد، ثابت نمی‌شود. تاریخ گواهی می‌دهد که

۱۴- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۸.

۱۵- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۸.

ملل جهان در نخستین مراحل برخورد با اعجاز پیغمبران، در صدق و درستی سخنانشان تردید نمی‌کردند و به آنان ایمان می‌آوردند، از این، جا معلوم می‌شود آنان به اصل دیگری غیر از «عاده الله»، استناد می‌کردند و آن عبارت از حکم عقل به قبح اعطاء معجزه به دست افراد نااهل و دروغگو می‌باشد.

سخن دیگری از فضل بن روزبهان



وی پس از ایراد مناقشات خود بر دلایل نه گانه ای که علامه حلی در کتاب «نهج الحق و کشف الصدق» بر اثبات حسن و قبح عقلی اقامه می‌کند، می‌گوید:

ما خود در این مبحث تحقیقی داریم و آن را در این مقام مطرح می‌کنیم.

سپس تحقیق خود را چنین بیان می‌کند:

اگر اختلاف میان اشاعره و معتزله در این است: آیا افعالی که مقتضی ثواب و عقاب می‌باشند، در نهاد و ذات آنها جهاتی است که موجب مدح و ثواب سبب ذم و عقاب گردد یا نه؟ در این صورت ما از کسانی که آن را انکار می‌کنند سؤال می‌کنیم که منظورشان چیست؟ اگر منظور این است که افعال در ذات خود واجد جهاتی که موجب ثواب و عقاب گردد، نمی‌باشند، سخنی است نادرست زیرا اشاعره قبول دارند که افعالی، مشتمل بر مصالح و مفاسد و صفات کمال و نقص می‌باشند و مصلحت و کمال، همان جهت حسن، و مفسده و نقص، جهت قبح افعال می‌باشند.

و اگر منظور این است که این جهات حسن و قبح برای اینکه عقل، حکم به ثواب و عقاب نماید، کافی نیست. بلکه مسأله ثواب و عقاب اختصاص به نظر شارع دارد، زیرا چه بسا که عقل نتوان به درک تمام آنچه ملاک در ثواب و عقاب اخروی است، نائل گردد. این سخن صحیح است و نباید مورد انکار معتزله واقع شود آنگاه در مقام موعظه برآمده می‌گوید: بنا بر این نباید اشعری در این مورد که افعال، مشتمل بر جهات حسن و قبح می‌باشند و عقل هم بدون استمداد از شرع، قادر به درک این جهات می‌باشد، با معتزله مخالفت کند و معتزلی هم باید بپذیرد که درک جهات حسن و قبح، برای اینکه عقل بدون حکم شرع، نسبت به ثواب و عقاب اخروی ابراز نظر کند کافی نمی‌باشد و معتزله این مطلب را در افعالی که عقل مستقل به درک حسن و قبح آنها نیست، قبول دارند ولی باید در مورد افعالی که عقل حسن و قبح

آنها را مستقلاً درک می‌کند، هم بپذیرند زیرا عقل هیچگاه راجع به ثواب و عقاب به طور مستقل حکمی ندارد.^{۱۶}

ارزیابی سخن فضل

داوری ایشان حاکی است که محل بحث میان عدلیه و اشاعره را درست به دست نیاورده‌اند، آنچه در مسأله حسن و قبح مورد بحث است، این است که عقل هر انسان صاحب عقل و تمیزی، حکم به حسن و قبح بعضی از افعال کرده و فاعل آنها را مستحق مدح و ذم می‌داند و در این حکم به فطرت پاک و طبیعت ملکوتی انسان استناد می‌کند بدون آنکه به مصالح و مفاسد و یا کمال فعلی و نقص فعلی دیگر التفات نماید و ثواب و عقاب اخروی در این مسأله دخالت ندارد، زیرا عمده هدف متکلمان اسلامی از این بحث، شناخت افعال الهی بوده است بنابراین هیچ یک از دو طرف تردید در کلام «فضل» مورد بحث نیست.

البته اگر ملاک در مسأله حسن و قبح عقلی را مصالح و مفاسد نوعی بدانیم و کمال و نقص نفسانی را هم به نظریه فطرت برگردانیم (چنانکه قبلاً در مقدمه پنجم بیان کردیم) باید گفت فضل بن روزبهان به مسأله حسن و قبح عقلی به همان معنایی که محل بحث است، اعتراف کرده و لکن بعداً با طرح مسأله ثواب و عقاب خواسته است نوعی از مذهب خود دفاع نماید.

قرآن و مسأله حسن و قبح عقلی

- آیات قرآنی به روشنی بر تحسین و تقبیح عقلی گواهی می‌دهند و لحن همه آیات، شاهد گرفتن وجدان ما است، به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:
- ۱- آیا مؤمنان و کسانی را که اعمال شایسته انجام می‌دهند، در ردیف مفسدان روی زمین قرار می‌دهیم و آیا پرهیزگاران را در ردیف تبهکاران قرار می‌دهیم.^{۱۷}
 - ۲- آیا پادشاه احسان و نیکوکاری چیزی جز نیکوکاری و احسان است.^{۱۸}
 - ۳- خداوند به عدل و احسان و پرداخت حقوق خویشاوندان فرمان می‌دهد و از اعمال

۱۶- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۶.

۱۷- ام نجمل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجمل المتقین کالفجار (ص ۲۸).

افنجمل المسلمین کالمجرمین (القلم/۳۵).

۱۸- هل جزاء الاحسان الا الاحسان (الرحمن/۶۰).

زشت و ناروا و تعدی بر دیگران باز می‌دارد.^{۱۹}

۴- بگو که پروردگار من از زشتیها نهی کرده است.^{۲۰}

۵- پیامبر خدا مردم را به کارهای پسندیده و معروف امر می‌کند و از کارهای ناپسند و منکر نهی می‌کند.^{۲۱}

۶- هنگامی که کار ناشایسته و عمل زشتی انجام می‌دهند می‌گویند پدران ما این اعمال را انجام می‌داده‌اند و خداوند، ما را به آنها امر کرده است بگو خداوند به کارهای ناروا امر نمی‌کند.^{۲۲}

دلالت این آیات بر اینکه زشتی و زیبایی یک رشته اموری است که بر همه انسانها مسلم است جای تردید نیست و به خاطر همین، وجدان افراد را گواه بر گفتار خود می‌گیرد و سخن می‌گوید، اگر چنین درک و وجدانی در کار نبود به این شیوه سخن گفتن مناسب نبود. در آیه نخست با استفهام انکاری سؤال می‌کند آیا ما صالحان و مفسدان را در یک ردیف قرار می‌دهیم؟! یعنی هرگز ما چنین نخواهیم کرد زیرا این کار مناسب با مقام عدل و حکمت خداوندی نیست، همین سیاق در آیه دوم به طور روشن تری به کار رفته است.

در آیات سوم و چهارم و پنجم به یک مطلب اساسی توجه شده است و آن اینکه خدا و پیامبر او به اعمال شایسته و مطابق عدل امر کرده و از کارهای ناپسند و ظلم و تعدی بر دیگران نهی می‌کنند، ظاهر این آیات این است که همان معنایی که افراد بشر از عدالت و ظلم می‌فهمند و همان کارهایی که نزد همگان «معروف» یا «منکر» به شمار می‌رود - اینها - مورد امر و نهی الهی می‌باشند البته ممکن است در پاره‌ای از موارد، معروف و منکر برای مردم مشتبه گردد در این صورت پیامبران خدا معروف را از منکر جدا می‌کنند و به مردم می‌شناسانند، گذشته از این در ذیل آیه سوم می‌فرماید: **يعظكم لعلكم تذكرون**، این جمله حاکی است که امر الهی به عدل و احسان و نهی او از فحشاء و منکر، جنبه یادآوری دارد نه آموزشی و خود بشر این مطالب را در مکتب فطرت آموخته است.

دلالت آیه ششم گویاتر است زیرا در قسمت اول آیه، به کارهای ناپسند و قبیح اشاره شده است کارهایی که ناپسندی و قبیح آن بر دیگران و حتی خود آنها معلوم بوده است و لذا وقتی

بقیه در صفحه ۶۵

۱۹- ان الله يامر بالعدل والاحسان و ايتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم

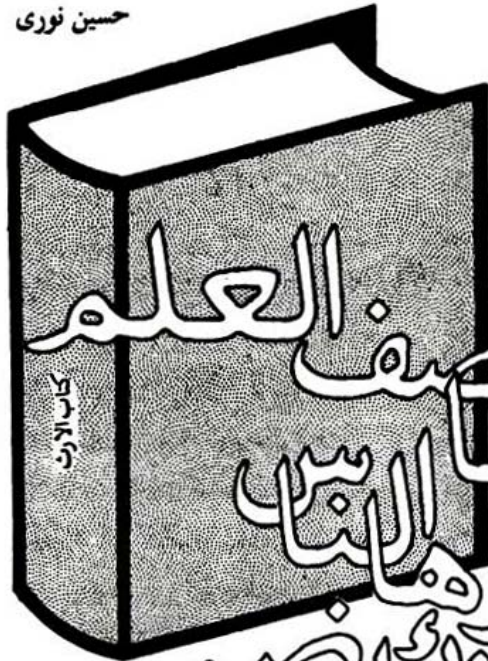
تذكرون (النحل/۹۰).

۲۰- قل انما حرم ربى الفواحش ... (الاعراف/۳۳).

۲۱- يا مرهم بالمعروف و ينهى عن المنكر ... (الاعراف/۱۵۷).

۲۲- و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا و الله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ... (الاعراف/۲۸).

حسین نوری



نصف العلم
فإنها للناس
وعليهم فرض
نعلیو الفراض

کتابی که نیمی از علم فقه است.

۵

- * - اسلام دین فطرت
- * - اساس ارث در اسلام
- * - چرا ارث مرد دو برابر ارث زن است؟
- * - پاسخ به سؤالاتها و جنجالها

همانطور که گفتیم برای اینکه شناخت بهتر و کامل‌تری از قوانین ارث اسلام داشته باشیم لازم است نگاهی به قوانین ارث ملت‌هایی که قبل از پیدایش اسلام وجود داشته و یا پس از اسلام تدوین شده‌اند بیفکنیم تا در سایه این نگرش و مقایسه، عمق و عظمت و جامعیت قوانین ارث اسلام را بهتر درک کنیم.

و در این رابطه، در مقاله قبل، سیر تاریخی قوانین ارث و تطورات و تحولاتی که در طول ادوار و اعصار پشت سر گذاشته است، رامورد توجه قرار دادیم و قوانین ارث روم و یونان و هندوچین و مصر و ایران و عربستان را از نظر خوانندگان محترم گذرانیدیم و به این نتیجه رسیدیم که ضوابط ارث در این جوامع بطور کلی با ظلم و اجحاف همراه بوده است و مردم این ممالک زنها را به هر عنوانی چه به عنوان همسر و چه به عنوان مادر و یا به عنوان دختر و خواهر از ارث محروم می‌کردند، چنانکه فرزندان صغیر و یتیم نیز در نوع این مناطق به محرومیت از ارث محکوم می‌شدند و فقط در بعضی موارد به عنوان اینکه تحت ولایت و قیمومت پسر بزرگ میت قرار می‌گرفته‌اند از مال میت تا حدی بهره‌مند می‌گشتند^۱.

اکنون باید دید دین اسلام که در چنین دنیائی طلوع کرد، چه تحولی در امر ارث را پدید آورد و جریان ارث را بر چه محوری استوار نمود و پشتیبانی از محرومین و مظلومین را که در همه ابعاد یکی از امتیازات درخشان او می‌باشد در این مورد نیز چگونه عملی ساخت.

و همچنین باید دید قوانینی که در جهان، پس از پیدایش اسلام بوجود آمده است چه اندازه با اسلام فرق دارد و نیز از قوانین ارث اسلام چه قدر متأثر شده و استفاده کرده است.

اسلام دین فطرت است

اسلام دین فطرت است یعنی: قوانین خود را بر اساس فطرت انسانها - فطرتی که آفرینش انسانها بر اساس آن صورت گرفته است - پی ریزی کرده است و لذا قوانین

۱ - تفسیر المیزان ج ۴ ص ۲۴۱

ارث را نیز بر پایه رابطه خویشاوندی که امری است فطری و ثابت، استوار ساخته است. و از همین جهت ارث پسر خوانده را که در آن زمان معمول بود هر فردی بر اساس دلخواه خود یک شخص بیگانه را به عنوان فرزند برمی‌گزید و اموال خود را در مسیر انتقال به او قرار می‌داد، باطل کرد و فرمود:

ما جعل ادعیائکم ابناؤکم ذلکم قولکم بافوا حکم واللہ بقول الحق و هو ینبغی السبیل ادعوهم لِآبائهم هو اقسط عند اللہ فان لم تعلموا ابائهم فاخوانکم فی الدین^۱.

یعنی: خداوند، فرزند خوانده‌های شما را فرزند شما قرار نداده است، این گفتارهایی است که به زبان شما جاری است و تنها خداوند است که حق را می‌گوید و شما را راهنمایی می‌کند. پسر خوانده‌ها را بنام پدرانشان بخوانید که در نزد خدا عادلانه‌تر است و اگر پدرانشان را نمی‌شناسید پس آنها برادر دینی شما هستند.

از آن پس به منظور استقلال بخشیدن به ارث، وصیت را نیز از ارث بطور کلی جدا کرد و برای آن فصل مستقلی گشود و قوانین خاصی منظور نمود و برای اینکه زمینه ارث بردن از بین نرود و همه مال بواسطه وصیت مصرف نشود وصیت را فقط تا یک سوم مال شخص، صحیح دانست یعنی هر شخصی فقط آن اندازه حق دارد که در یک سوم مال خود به عنوان وصیت تصرف کند و بیش از آن هرگز نافذ نیست (مگر اینکه ورثه از حق خود صرف نظر کرده و وصیت را تنفیذ کنند).

باید دانست که تفاوت میان ارث و وصیت تنها تفاوت در اسم و عنوان نیست بلکه هر یک از این دو، ملاک و ریشه فطری مستقلی دارند: ملاک ارث خویشاوندی و وابستگی خونی و قرابت است و میل میت هیچ تأثیری در آن ندارد، ولی ملاک وصیت بر پایه احترام به اراده میت و نفوذ خواسته او در مال وی استوار گردیده است و این موضوع در ارث، تأثیر بسیار زیادی بوجود می‌آورد و ارث اسلام را از اراده و میل میت بطور کلی جداسی کند و علت اینکه در میان بعضی از ملل قبل از اسلام مانند روم قدیم بسیاری از خویشاوندان از ارث محروم می‌شدند و در مقابل بسیاری از کسانی که میان آنها و میت وابستگی خویشاوندی وجود نداشت از ارث سهم می‌بردند. همین بود که ارث در میان آنها بر اساس احترام به اراده و خواسته میت پی‌ریزی شده بود یعنی ارث از

.....
۱ - سورة احزاب آیه ۵

وصیت جدا نبود.^۱

اساس ارث در اسلام

دین مقدس اسلام اساس ارث را بر این دو اصل استوار کرده است:

الف - اصل قرابت و همخونی (رحم)

این عنصر مشترک میان هر فرد انسان و خویشاوندان وی - مرد و زن، بزرگ و کوچک حتی جنین در داخل رحم - ارتباطی به وجود می آورد که در ارث بردن تأثیر دارد.

البته، به این مطلب نیز باید توجه داشت که همه خویشاوندان در یک رتبه نیستند و از لحاظ تقدم و تأخر، با یکدیگر تفاوت دارند و لذا وجود بعضی از آنها به واسطه نزدیکی به میت و داشتن پیوند محکم تر، مانع ارث بردن برخی دیگر می گردد و موجب می شود که خویشاوندان به این سه طبقه تقسیم شوند.

طبقه اول:

فرزندان و پدر و مادر میت که بدون واسطه با میت ارتباط دارند.

طبقه دوم:

برادران و خواهران و اجداد میت (جد و جدّه پدری و جد و جدّه مادری) که کلاً به یک واسطه با میت مرتبط می گردند.

طبقه سوم:

عموها و عمّه ها و دایی های و خاله های میت که با دو واسطه با میت مربوط می شوند.^۲

اسلام در این میان ارث زن و شوهر از یکدیگر - که بر اساس ارتباط محکم ازدواج که قرآن کریم آن را میثاق غلیظ^۳ یعنی پیمان مستحکم خوانده، بوجود آمده است

۱ - المیزان ج ۴ ص ۲۲۹

۲ - فرزندان فرزندان بجای پدران و مادران خود و همچنین فرزندان برادرها و خواهرها، بجای برادرها و خواهرها و فرزندان عمو و عمّه و دایی و خاله، بجای عمو و عمّه و دایی خاله میت ارث می برند که تفصیل آن در کتابهای ارث ذکر شده است.

۳ - سوره نساء آیه ۲۱

— را تثبیت کرده است و چون آن بر پایه خویشاوندی استوار نیست و خود چنانکه گفتیم بر اصل مستقلی قرار دارد با همه طبقات خویشاوندی که ذکر گردید جمع می گردد و وجود هیچ طبقه ای مانع ارث بردن آنها نیست چنانکه آنها مانع ارث بردن هیچیک از طبقات نمی باشند.

ب — اصل تفاوت زن و مرد

از آنجا که مرد و زن از لحاظ خلقت، در قوا و غرائز متفاوت می باشند و در مرد تعقل و تفکر و مال اندیشی قوی تر و در زن، احساسات و عواطف نیرومندتر است بطوریکه مرد بر حسب طبع، یک انسان تعقلی و زن یک انسان عاطفی است و این تفاوت در زندگی اجتماعی و اقتصادی یعنی در امور مالی و صرف آن در راه تأمین احتیاجات زندگی تأثیر فراوانی دارد و لذا سهم مرد را دو برابر سهم زن — اگر چه در یک طبقه واقع باشند مثل پسر و دختر و برادر و خواهر — قرار داده است.^۱

هر چند سهام ششگانه ارث در اسلام، یعنی: $\frac{1}{4}$ و $\frac{2}{3}$ و $\frac{1}{3}$ و $\frac{1}{4}$ و $\frac{1}{6}$ و $\frac{1}{8}$ — که ارث بر پایه یکی یا چند تا از آنها اساساً مورد تقسیم قرار می گیرد — با هم تفاوت دارند و همچنین مالی که به یکی از ورثه می رسد در بسیاری از اوقات از سهم معین او (از سهامی که ذکر گردید) کمتر و یا بیشتر (به سبب رد یا نقص) می گردد و نیز سهام پدر و مادر و کلاله مادری (بستگانی که از طرف مادر با میت ارتباط دارند) با قاعده لذکر مثل حظ الانثیین (از برای مرد دو برابر سهم زن) تطبیق نمی کند و لذا امکان یک بحث کلی در باب ارث وجود ندارد، ولی می توان گفت اینها موارد استثنائی است و سهم اصلی در ارث اسلام همان قاعده لذکر مثل حظ الانثیین است و آن موارد استثنائی دارای فلسفه مخصوص است، مثلاً سهم مادر گاهی از سهم پدر بیشتر می باشد، مانند اینکه کسی که از دنیا رفته شوهر دارد و مادر و پدر و فرزند ندارد که در این صورت نصف مال از آن شوهر و یک سوم آن متعلق به مادر و بقیه یعنی $\frac{1}{2}$ به پدر او تعلق می گیرد.

و گاهی با هم برابر می باشند مثل اینکه کسی که مرده است یک پسر و پدر و

۱ — البته در غیر مورد بستگانی که از طرف ما در فقط با میت مرتبط می گردند که آنها به واسطه نکته و فلسفه دیگری بطور مساوی ارث می برند.

مال به پسر منتقل می‌گردد و شاید علت اینکه سهم مادر گاهی بیشتر از سهم پدر و گاهی با او برابر است این باشد که مادر از نظر اسلام به فرزند نزدیکتر است و در دوران آبستنی و همچنین هنگام زائیدن و پرورش و تربیت فرزند سختیهای فراوانی را تحمل می‌کند چنانکه خداوند فرمود:

و وصیتا الانسان بوالديه احساناً حملته امه کرها و وضعته کرها و حمله و فصاله
ثلثون شهراً^۱

یعنی: به انسان درباره نیکی و احسان به پدر و مادر سفارش کردیم مادرش در دوره حمل رنج و سختی را تحمل کرد و با رنج و سختی او را زائیده و دوران حاملگی و دایگی او سی ماه بطول می‌انجامد.

چرا مرد دو برابر زن ارث می‌برد؟

علت اینکه سهم مرد نوعاً دو برابر زن است این است که مرد باید زندگی بشری را بر اساس تدبیر عقلی خود اداره کند و تأمین مخارج منزل نیز به عهده وی می‌باشد و لذا برتری او مورد نظر اسلام قرار گرفته و خداوند فرموده است:

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من
اموالهم^۲.

یعنی: مردان به سبب برتری ای که خداوند برای برخی نسبت به بعض دیگر داده است و به سبب انفاقی که از اموال خود می‌نمایند، اداره کننده امور زنان می‌باشند. کلمه قوام مشتق از قیام به معنای قیام مرد به اداره معاش است و منظور از فضل و برتری در این آیه، تعقل و اندیشه او می‌باشد زیرا زندگی مرد — چنانکه گفتیم — زندگی عقلی و تدبیری است و زندگی زن زندگی احساساتی و عواطفی است و اختیار مال را به دست عاقل و مدبر دادن به صلح و مصلحت نزدیکتر است تا به دست احساسات و عواطف سپردن.

پاسخ به سئوالها و جنجالها

از روزگاران قدیم در نظر بعضی افراد مخصوصاً کسانی که همواره در این فکر

۱ — سورة احقاف آیه ۱۵

۲ — سورة نساء آیه ۳۴



بودند که به عقیده خود برای اسلام نکته ضعفی پیدا کرده و آن را دست‌آویز قرار دهند و احیاناً جنجالی نیز به راه بیاورند، مسأله تفاوت مرد و زن در سهم الارث را یکتوی تبعیض تلقی می‌کردند و این موضوع را سؤال انگیز می‌دانستند و لذا در پاسخ این سؤال از اهل بیت علیهم السلام احادیثی نقل گردیده است:

۱ - روزی ابن ابی العوجاء (عبدالکریم بن ابی العوجاء) که از ملحدین معروف عصر حضرت صادق (ع) بود از حضرت محمد بن نعمان (ملقب به احول) که از یاران و اصحاب مخصوص آن حضرت بود پرسید که چرا زن با اینکه نسبت به مرد ناتوان و ضعیف است در ارث اسلام یک سهم می‌برد و مرد دو سهم (و حال اینکه باتوجه به ضعف و ناتوانی شایسته آن بود که زن دو سهم و مرد یک سهم ارث ببرد) یکی از حضار آن جلسه بحث، این موضوع را در محضر حضرت صادق علیه السلام مطرح کرد، حضرتش در پاسخ فرمودند:

این موضوع به این جهت است که بر مرد لازم گردیده است که مخارج عظیم جهاد در راه پیشرفت اسلام و همچنین نفقه و مخارج منزل و نیز پرداخت دیه عاقله^۱ را بپردازد ولی زن از همه این خرجها معاف است و لذا برای زن یک سهم و برای مرد دو سهم مقرر گردیده است.^۲

۲ - حضرت رضا (ع) فرمودند علت اینکه به زنان نصف سهم مردان از ارث داده می‌شود این است که مخارج ازدواج بعهده مردان و همچنین مخارج اداره خانه به عهده آنان گذارده شده است از این جهت خداوند سهم مرد را دو برابر سهم زن قرار داده تا بتواند به این قبیل وظائف مقرر قیام کند و این است مفاد گفتار خداوند:

الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ^۳

۳ - عبدالله بن محمد نهیکی که یکی از راویان معروف احادیث است از حضرت عسکری (ع) سؤال کرد که چرا زن با اینکه نسبت به مرد ناتوان و ضعیف بقیه در صفحه ۲۱

۱ - خوبیهای است که باید مردان در برابر جنایتهایی که افراد جانی از روی خطا انجام می‌دهند. و با آن مردان نسبت دارند، بپردازند.

۲ - وسائل شیعہ ج ۱۷ ص ۴۳۶

۳ - وسائل الشیعہ ج ۱۷ ص ۴۳۶ - ۴۳۷

خاطره چیست ؟

طشت خونین آفتاب شانه بر قلم می‌سایید،
پرتو زعفرانی خورشید غمگانه از قبرهای
بهشت‌زها جدا می‌شد، بلور سکوت
گورستان با هیج گامی یا کلامی شکسته
نمی‌شد، در خلوت معنوی غروب بال زرین
آفتاب در گوش کاجهای بهشت‌زها نجوا
می‌کرد، ناگهان پرستی که گویا واژه
خاطره را بر سنگ قبری دیده بود از من
پرسید خاطره چیست؟

گفتم : خاطره آه سرد یتیم است در میان
بچه‌های کوچک آنگاه که سخن از پدر
می‌گویند.

گفتم : خاطره هنگامه جانگداز آخرین
دیدار فرزند و مادر است.

مادر را کنار نشخونین پرمی‌آورند،
روکش سفید را کنار می‌زنند، نگاه مادر
به چهره خون‌گرفته پسر می‌افتد، بغض در
گلویش می‌پیچد، بر قامت فرزندش می‌افتد،
داد می‌زند: مادر مادر در شب دامادیت
حجله خونیت مبارک باد، مادر این همه
زخم مرهم زینت دامادیت باد، مادر شیرم
را حلاکت کردم خونت را حلالمان کن.
مادر را به کناری می‌آورند داد می‌زند:
مادر خداحافظ، تو امشب به حجله می‌روی
با لباس سرخ با تن‌خونین با زخم بی‌مرهم،
گفتم: خاطره باور کودکان یتیم
است در صبحگاهی که می‌پرسد مادر تو
گفتی پدر به سفر رفته من دیشب خواب دیدم
که پدرم بغلم کرده و برگونه‌ام بوسه می‌زند،
او امروز می‌آید؟ مادر دلم برای دیدار
پدر تنگ شده اگر من بمیرم پدر را خواهم
دید؟

گفتم : خاطره، شعر بی‌واژه چهره
یتیمی است در کلاس درس آنگاه که معلم
به او می‌گوید: این ورقه را باید پدرت
امضاء کند، اشک در چشمانش می‌غلطد،
بغض گلویش را می‌فشرد با ناله می‌گوید:
آخر آقای معلم من پدر ندارم.

گفتم : خاطره واژه‌های غمبار یتیم
است در کلاس انشاء خطاب به بچه‌ها،

بچه‌ها آقای معلم گفته‌اند، بنویسید چه
پیامی دارید، پیام من این است:

شما پدر دارید شب‌هنگام که سایه سیاه
شب بر خانه‌هایتان می‌افتد لامپها را روشن
می‌کنید در انتظار پدر می‌مانید، ناگهان
در خانه‌تان بالبخند پدر گشوده می‌شود،
در آغوش پدر می‌دوید پدر پدر می‌کنید،
قهقهه سر می‌دهید.

ولی بیاد داشته باشید شیها در خانه ما
به هیچ امید می‌گشوده نمی‌شود، شما شیها
در آغوش پدر می‌غلطید و می‌خندید و
ما در کنار عکس یادگاری پدر می‌گرییم،
سکوت خانه شما باخنده پدر شکسته می‌شود
و سکوت خانه ما با گریه مادر.

گفتم : خاطره زورق به گل نشسته
آرزوی یتیمی است که در خلوت غمگین
و ساکت خویش می‌گوید:

اگر پدر داشتم داغ بوسه‌های گرم او
بر دلم نمی‌ماند. اگر پدر داشتم این همه
قصه‌هایم ناگفته نبود.

اگر پدر داشتم من نیز مانند دیگر
بچه‌ها در تهاجم وحشتناک ماشینها تنها و
تنها وحشتزده از خیابان نمی‌دویدم، آرام
و دلشاد دست در دست پدر به مدرسه
می‌رسیدم.

اگر پدر داشتم او هم‌قصه‌هایم بود.
اگر پدر داشتم من نیز مانند بچه‌ها
می‌گفتم: به پدرم می‌گویم، پدرم می‌خرد
و . . .

گفتم : خاطره اشک‌پریز و ناله غم‌خیز
همسر شهید است در هنگامی که سر بر سنگ
قبر شوهر می‌ساید.

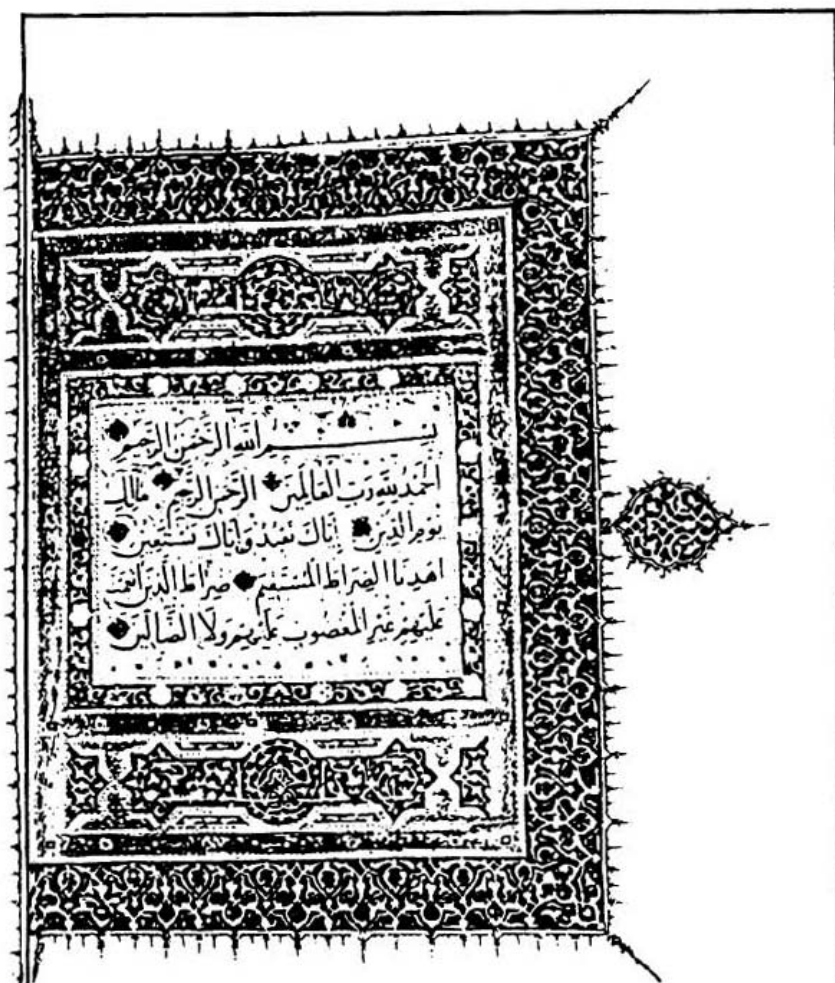
گفتم : خاطره آخرین واژه‌های شعر
چکامه عشق است هنگامه بدرود. آنگاه
که بسیجی قهرمان، شیرخواره‌اش را برای
خداحافظی بغل گرفته و دور از چشم مادرش
می‌گوید:

لبخند بزن عزیزم این آخرین دیدار
است.

گفتم : خاطره واژه‌های سرخ شلیک
سلیمان خاطر است.

و گفتم . . . حسن عرفان



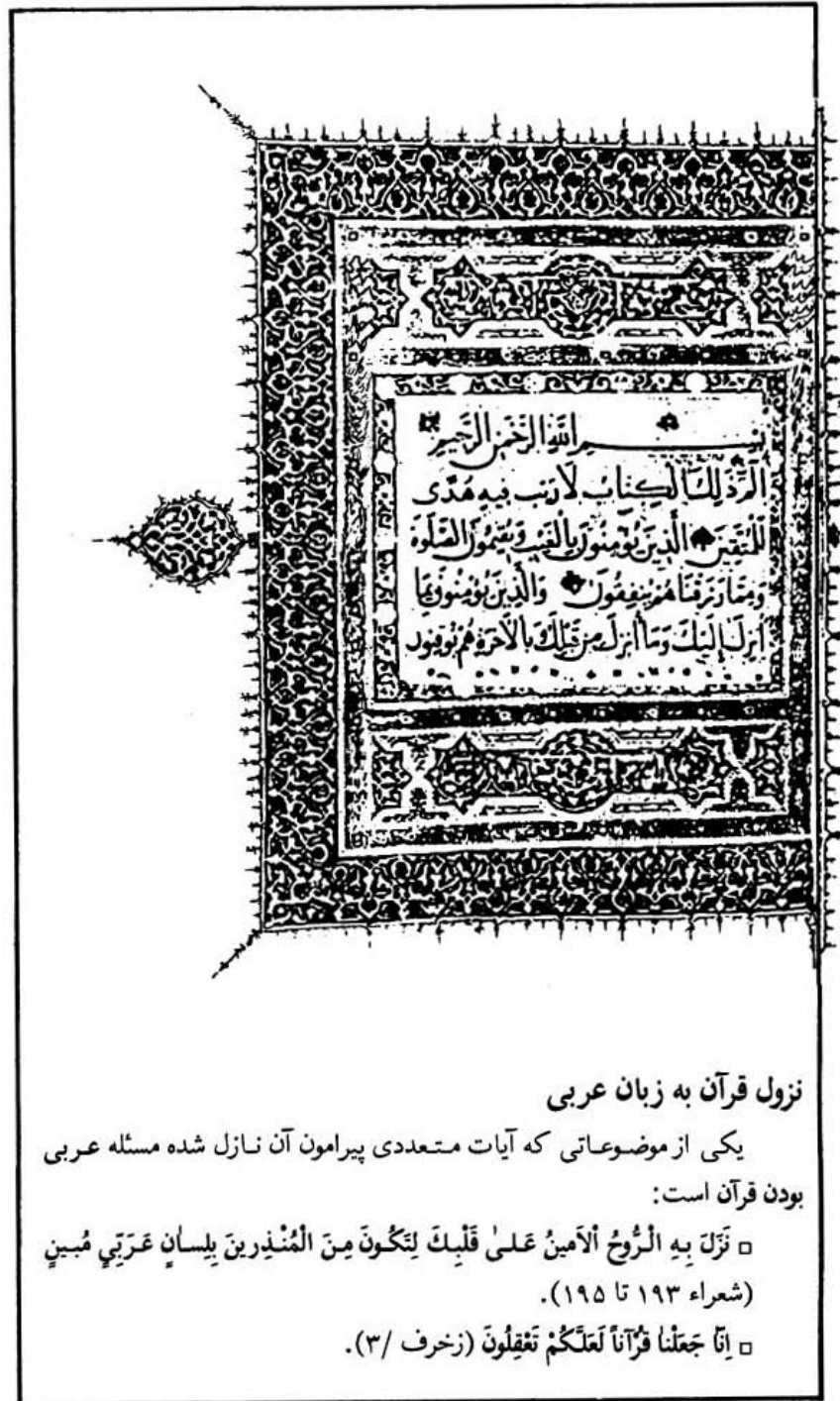


مقدمه معارف قرآن

محمد تقی مصباح یزدی

قسمت چهارم





نزول قرآن به زبان عربی

یکی از موضوعاتی که آیات متعددی پیرامون آن نازل شده مسئله عربی بودن قرآن است:

□ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (شعراء ۱۹۳ تا ۱۹۵).

□ إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (زخرف / ۳).

□ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (دخان / ۵۸).
 □ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ... (شوری
 ۷).

در این زمینه آیات دیگری نیز وجود دارد:
 یوسف: ۲، زمر: ۲۸، فصلت: ۳ و ۴۴، طه: ۱۱۳، رعد: ۳۷، احقاف:
 ۱۲، نحل: ۱۰۳، شعراء: ۱۹۸، مریم: ۹۷، ابراهیم: ۴.
 این آیات به روشنی دلالت دارند بر اینکه کتابی که بر پیغمبر اکرم (ص)
 نازل گشته و بر او تلاوت و قرائت و وحی شده، به زبان عربی بوده است.
 نه اینکه فقط معنایش به آن حضرت وحی گردیده و خود پیامبر اکرم (ص)
 آن را به زبان خویش (عربی) بازگو کرده و یا آن را از زبان دیگری به عربی
 ترجمه نموده باشد.

□ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (یوسف: ۲).
 □ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (زخرف: ۳).
 □ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (شوری: ۷).

و کاملاً طبیعی است کتابی که به پیغمبری عرب زبان نازل می‌شود، به
 زبان عربی باشد، چنانچه در آیه ۹۷ از سوره مریم و نیز آیه ۵۸ از سوره دخان به آن
 اشاره شده است:

□ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ.

و اساساً نزول کتاب غیر عربی بر پیغمبر عرب زبان مناسبتی ندارد
 چنانکه در سوره فصلت آیه ۴۴ می‌فرماید:
 □ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ.^۱

۱ - استشهاد به این آیه، مبتنی بر این احتمال است که منظور از «اعجمی»، زبان غیر عربی و
 منظور از «عربی»، خود پیامبر اکرم (ص) باشد، یعنی: زبان غیر عربی با شخص عرب زبانی که آن را آورده
 است چه مناسبتی دارد؟

ولی در این آیه احتمالات دیگری نیز هست:

یکی آنکه: منظور از «عربی» مردمی باشند که قرآن بر آنها نازل شده است، یعنی: سخن
 غیر عربی چه مناسبت با مردم عرب زبان دارد؟
 دوم آنکه: منظور از «اعجمی» زبان غیر فصیح و منظور از «عربی» شخص پیغمبر
 اکرم (ص) باشد یعنی پیغمبری که از فصیحای عرب است چه مناسبتی با این سخن غیر فصیح
 دارد؟ ←



و نیز طبیعی است پیغمبری که در میان قومی مبعوث می‌شود، به زبان خود ایشان سخن بگوید و کلامی هم که از طرف خدا به او القاء می‌شود به زبان همان مردم باشد چنانچه جمله «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» در آیه دوم از سوره یوسف و آیه سوم از سوره زحرف به آن اشاره دارد.

و در سوره شوری آیه ۷ به این نکته تصریح شده است:

□ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا.

و قاعده کلی آن در سوره ابراهیم آیه ۴ بیان شده است.

□ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رِسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ.

و این مطلب منافاتی با جهانی بودن دعوت پیامبر اکرم (ص) ندارد، زیرا انتخاب زبان دیگر مرجحی ندارد، ولی انتخاب زبان عربی، علاوه بر اینکه مقتضای طبع قضیه و مصداق این قاعده کلی است امتیازات دیگری هم دارد و از جمله آنکه:

مردمی که در آغاز، مورد دعوت قرار می‌گرفتند می‌توانستند بلاغت اعجازآمیز آن را درک کنند و بدانند که آوردن چنین کلامی فوق توان بشری است در صورتی که اگر به زبان دیگری نازل می‌شد، نمی‌توانستند معنای آن را بفهمند چه رسد به اینکه به اعجاز آن پی ببرند، و بدیهی است در این صورت، تحدی و دعوت ایشان به آوردن مانند آن، موردی نمی‌داشت.

افزون بر این، بسیاری از اعراب به واسطه عصبیت قومی خودشان زیر بار پیغمبر غیرعرب یا کتاب غیرعربی نمی‌رفتند و حکمت بعثت پیامبر اکرم (ص) در میان اعراب، تحقق نمی‌یافت و شاید جمله: «وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا» در سوره مریم آیه ۹۷ اشاره به همین مطلب باشد (با توجه به اینکه «لُدّ» جمع «آلده» به معنای لجوج است). و در سوره شعراء آیه ۱۹۸ می‌فرماید:

سوم آنکه: منظور از «اعجمی»، زبان غیر فصیح و منظور از «عربی»، مردم مخاطب قرآن

باشد، یعنی سخن غیر فصیح را چه مناسبت با این مردم فصیح؟

چهارم آنکه: منظور از «اعجمی» و «عربی» زبان غیرعربی و زبان عربی باشد، یعنی

اگر بخشی از قرآن را به زبان عربی و بخشی دیگر را به زبان دیگری نازل می‌کردیم می‌گفتند: چرا

این کتاب مخلوط از دو زبان است؟

و پنجم آنکه: اگر بخشی از این کتاب، فصیح و بخشی دیگر غیر فصیح بود، بهانه می‌گرفتند

که چرا مخلوط از فصیح و غیر فصیح است؟



□ وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ تَعْصِ الْأَعْمَىٰ — فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ ۱.

کیفیت نزول قرآن:

بحث دیگری که اینجا قابل طرح است مسئله چگونگی نزول مطلق وحی و به ویژه نزول قرآن کریم است:

□ وَإِنَّهُ لَنَزْلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ — نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ — عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ — بِلسانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (شعراء: ۱۹۲ تا ۱۹۵).

□ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ (نحل، ۱۰۲)

□ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ (بقره، ۹۷).

در این سه آیه و نیز آیات (نجم: ۴ تا ۶، تکویر: ۱۹ تا ۲۱، الحاقه: ۴۰ تا

۴۳، عبس: ۱۱ تا ۱۶ و بینه: ۱ تا ۳) چگونگی نزول قرآن، بیان گردیده است.

و در آیاتی دیگر، به ذکر کیفیت نزول مطلق وحی، اشاره شده است:

□ عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا — إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا — لِيُنذِرَ مَنْ قَدْ أَتَلَفُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَ

أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا (جن: ۲۶ تا ۲۸).

□ وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا

فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ (شوری: ۵۱)

□ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ (غافر/۱۵).

و همچنین آیه دوم از سوره نحل، نیز در این زمینه می باشد.

در سوره غافر (آیه ۱۵) از وحی کردن به پیامبران، به عنوان القاء روح یاد

شده، چنانکه در آیه ۵۲ از سوره شوری می فرماید:

□ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا.

بنابر این که منظور از روح، در اینجا قرآن کریم باشد.

در سوره نحل آیه دوم (يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ)



۱ — در معنای این آیه، احتمال دیگری ذکر شده و آن اینکه: اگر این قرآن را با همین وضع اعجاز آمیزش بر شخص غیر عربی نازل می کردیم که میزان اعجازش مضاعف می شد، باز هم کافران ایمان نمی آوردند.

نزول روح به وسیله ملائه و یا به همراهی ایشان، بیان شده است، و در سوره جن (آیه ۲۶ تا ۲۸) نزول وحی بر رسولان به عنوان مصداق آشکار کردن غیب الهی بر ایشان، به این صورت توصیف شده که خدای متعال آن را از هنگام صدور از مبدا تا رسیدن به مردم به وسیله نگاهبانان و پاسدارانی حفظ می‌کند تا سالم و بدون دخالت شیاطین به دست مردم برسد — لِيَتَلَّمَّ أَنْ قَدْ أَلْفُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ — و بدین ترتیب وحی الهی تا هنگام ابلاغ به مردم، از هر گونه آفتی مصون و محفوظ می‌ماند. و در آیه ۵۱ از سوره شوری، سخن گفتن خداوند با بشر را منحصر به سه صورت دانسته است:

وحی بی واسطه، سخن گفتن از پشت پرده و وحی با واسطه.

و اما در مورد قرآن، از مجموع آیات این نکته‌ها به دست می‌آید:

۱ — قرآن کریم در عین حالی که سخن خدا است (چنانکه در عناوین مفرد ذکر شد^۱)، سخن فرستاده ارجمند و نیرومند و درستکاری نیز هست که نزد پروردگار، دارای مقامی والا بوده و نسبت به سایر فرشتگان یا گروهی از ایشان، فرمانروائی دارد.

□ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۲ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ — مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (تکویر: ۱۹ تا ۲۱).

و ظاهراً منظور از «شَدِيدُ الْقُوَى» در آیه:

□ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى — عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى — ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (نجم: ۴ تا ۶)

همین فرشته الهی باشد، و شاید یادآوری صفت ذی قوه و شدید القوی بدین جهت است که احتمال مغلوب شدن او را در برابر شیاطینی که بخواهند تصرفی در وحی نمایند، دفع کند، چنانکه صفت امین احتمال خیانت خود او را در وحی، دفع می‌نماید.

۲ — آورنده و واسطه در نزول قرآن، در سوره بقره (آیه: ۹۷) به نام جبریل و

در سوره شعراء (آیه: ۱۹۲ تا ۱۹۵) با لقب الروح الامین و در سوره نحل (آیه: ۱۰۲) با عنوان روح القدس معرفی شده است و با تطبیق آنها بر یکدیگر، مخصوصاً با در نظر گرفتن مشابهت این دو تعبیر: نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينَ عَلَى قَلْبِكَ و... لِيَجْزِيَكَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ، می‌توان استظهار کرد که الروح الامین و روح القدس از القاب

۱ — همین مجله، شماره سوم و چهارم، از همین دوره.

۲ — احتمال دارد منظور از «رسول کریم» در این آیه، خود پیامبر اکرم (ص) باشد.



جبرئیل می‌باشد. (البته نه به این معنی که از اوصاف اختصاصی وی باشد بطوری که قابل اطلاق بر فرشته یا مخلوق دیگری نباشد) و هموست که در سوره تکویر (آیه: ۱۹) و احتمالاً در سوره الحاقه (آیه: ۴۰) نیز به عنوان رسول کریم یاد شده است.

و با توجه به اینکه خود وحی به نام روح نامیده می‌شود می‌توان گفت که این کلمه (روح) در قرآن شریف بطور مشترک لفظی بکار رفته، چنانکه بر روح انسانی هم اطلاق گردیده است، و نفخت فیهِ من روحی (حجر: ۲۹). و شاید منظور از الرُّوح که در سوره قدر، عطف بر الملائکة شده (تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ ...)، مخلوق دیگری باشد، چنانکه در برخی از روایات وارده شده که: الرُّوحُ خَلَقَ أَعْظَمُ مِنْ جِبْرَائِيلَ^۱. و می‌توان گفت که واژه الروح به صورت مشترک معنوی بر هر مخلوق مجردی اطلاق می‌شود.

۳- از تعبیر علی قلبک که در آیه ۹۷ از سوره بقره و ۹۴ از سوره شعراء آمده است، استفاده می‌شود که وحی قرآن به وسیله جبرئیل بر قلب پیغمبر اکرم (ص) نازل شده است و با توجه به اینکه قلب در اصطلاح قرآنی به معنای مرکز ادراکات باطنی است، باید گفت که آن حضرت حقیقت وحی را در باطن خود می‌یافته و محتوای آن را بطور کامل می‌فهمیده است.

۴- از آیات سوره عبس (۱۱ تا ۱۶) و سوره بینه (۱ تا ۳)، استفاده می‌شود که آیات قرآنی در صحیفه‌های پاک و مقدس - که به دست سفیران ارجمند و محترمی می‌باشد - نوشته شده است و ظاهر آیه سوره بینه (رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً) این است که پیغمبر اکرم (ص) از روی آنها تلاوت می‌کرده است. اکنون با توجه به آیه‌ای که دلالت دارد بر اینکه وحی قرآنی بر رسول خدا (ص) تلاوت و قرائت می‌شده (چنانکه در آیات نزول قرآن گذشت^۲)، و با توجه

۱- عن الصادق عليه السلام: إِنَّ الرُّوحَ أَعْظَمُ مِنْ جِبْرَائِيلَ وَأَنَّ جِبْرَائِيلَ أَكْبَرُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَأَنَّ الرُّوحَ هُوَ خَلَقَ أَكْبَرُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ. (تفسیر صافی، ج ۵، ذیل تفسیر سوره قدر).

عن ابی بصیر قال: كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَذَكَرَ شَيْئاً مِنْ أَمْرِ الْإِمَامِ إِذَا وُلِدَ فَقَالَ: اسْتَوْجِبْ زِيَادَةَ الرُّوحِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَلَيْسَ الرُّوحُ هُوَ جِبْرَائِيلُ؟ فَقَالَ: تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ أَكْبَرُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَلَيْسَ أَنْ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ»، (الميزان چاپ بیروت، ج ۲۰، ص ۳۳۵؛ به نقل از تفسیر برهان).
۲- همین مجله، شماره ششم از دوره دوم.



به آیات سوره بقره (۹۷) و سوره شعراء (۹۴) که نزول قرآن را بر قلب آن حضرت معرفی می‌کند و از سوی دیگر از برخی دیگر از این آیات (عبس: ۱۱ تا ۱۶ و بینه: ۱ تا ۳) استفاده می‌شود که پیامبر اکرم (ص) از روی صحیفه‌های علوی تلاوت می‌کرده است، این سؤال مطرح می‌شود که بین این آیات مختلف و همچنین بین آیاتی که واسطه وحی را جبرئیل معرفی می‌کنند با آیاتی که فرشتگان و سفیران دیگری را اثبات می‌نمایند، چگونه می‌توان جمع کرد؟

بعضی از مفسرین کیفیت نزول بخشهای قرآن را مختلف دانسته و هر یک از این بیانات را ناظر به بخشی از آن شمرده‌اند ولی احتمال دیگری وجود دارد که مستلزم این تکلف یا تجوز نیست، و آن این است که هنگام نزول وحی بر پیغمبر اکرم (ص) هم، قلب مقدس آن حضرت حقیقت آن را می‌یافت و هم گوش او صدای وحی را می‌شنید و هم چشم وی مکتوب نورانی وحی را می‌دید و بنابر این، تعارضی بین این گونه آیات وجود ندارد.

و همچنین آمدن جبرئیل منافاتی با آمدن فرشتگان دیگری که حامل صحف نورانی وحی بودند ندارد و شاید تعبیر مُطَاع (در آیه ۲۱ سوره تکوین) اشاره به این باشد که سایر فرشتگان حامل وحی، تحت فرمان جبرئیل هستند، و حتی می‌توان گفت که آن حضرت (دست کم در بعضی از اوقات) وحی بی واسطه را نیز دریافت می‌داشته، چنانکه در بعضی از روایات وارد شده است.^۱

زمان نزول قرآن

□ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ... (بقره: ۱۸۵).

□ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (دخان: ۳).

□ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (قدر: ۱).

از آیه سوره دخان استفاده می‌شود که قرآن در شب مبارکی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده و آیه سوره قدر آن را تعیین می‌کند که همان لیلۃ القدر است و با ضمیمه کردن آیه سوره بقره، معلوم می‌شود که لیلۃ القدر در ماه رمضان است.

۱ - در بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۶۰، از کمال الدین مرحوم صدوق نقل شده که از حضرت صادق علیه السلام در باره حالت بیهوشی که به پیامبر اکرم (ص) دست می‌داد، سؤال شد، حضرت فرمود: آن هنگامی بود که خدای متعال بدون هیچ واسطه و ترجمانی با او سخن می‌گفت. نظیر این روایت از توحید صدوق و امالی شیخ و محاسن برقی از حضرت صادق علیه السلام، روایت شده است. برای اطلاع به کتاب بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۵۶، حدیث ۶ - ص ۲۶۸، ج ۳۰ مراجعه شود.



و از طرف دیگر از برخی دیگر از آیات استفاده می‌شود که قرآن تدریجاً
(نه به صورت دفعی و جمله واحده) نازل شده است:

□ وَ قَرَأْنَا قُرْآنَهُ لِنَظَرِأُهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (اسراء: ۱۰۶)
□ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِيُثَبِّتَ بِهِ
فُؤَادَكَ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (فرقان: ۳۳).

علاوه بر این، مضامین بسیاری از آیات نیز بر این مطلب گواهی می‌دهد

مانند:

□ وَإِذْ عَدُوَّتَ مِنْ أَهْلِكَ نَبِيُّ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ (آل عمران: ۱۲۱).
□ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي آدَتِي الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ - فِي يَضِيعُ سِنِينَ
(روم: ۳۰۲).

□ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا (مجادلة: ۱).

پیوند هر کدام از این آیات با جریان و حادثه خاصی که در آن زمان اتفاق
افتاده، نشانگر نزول تدریجی قرآن می‌باشد.

مورخان و محدثان و مفسران نیز اتفاق دارند بر اینکه قرآن در طول بیست و
سه سال (و یا بیست سال، به استثنای سه سال اول بعثت) نازل شده است.

از این روی، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه باید بین این دو دسته از
آیات جمع نمود؟

مفسرین به این سؤال، پاسخهای مختلفی داده‌اند که مهمترین آنها از این

قرار است:

۱ - منظور از نزول قرآن در ماه رمضان این است که اولین آیات آن در این
ماه نازل شده است.^۱

۲ - منظور این است که هر بخش از قرآن که مربوط به سال معینی بوده،
در ماه رمضان همان سال تا آسمان دنیا نازل می‌شد و بعد تدریجاً بر پیغمبر
اکرم (ص) نازل می‌گردید.^۲

۳ - منظور این است که عمده آیات قرآن در ماههای رمضان نازل شده

۱ - بعضی از مفسران گفته‌اند: منظور از نزول قرآن در ماه رمضان، نازل شدن آیه ای از آن، در شان
ماه رمضان است، ولی این احتمال، خیلی ضعیف است.

۲ - تفسیر المنار از رشید رضا، ج ۲، ص ۱۶۱.

۳ - این وجه را سیوطی از برخی از مفسران قدیم نقل کرده است (اتقان: ج ۱، ص ۴۰).



است.^۱

ولی هیچکدام از این پاسخها، بی اشکال نیست:

اما پاسخ اول: ظاهر آیها شریفه شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ، نزول همه قرآن در ماه رمضان است، نه نخستین آیات آن.

مضافاً بر اینکه: نخستین آیات قرآن (آیات اول سورة علق) هنگام بعثت پیامبر اکرم (ص) نازل شده که به اتفاق شیعه در بیست و هفتم رجب بوده است نه در ماه رمضان^۲، چنانکه از بعضی از اهل تسنن نیز نقل شده است، و بعضی دیگر بعثت را دوازدهم ربیع الاول و بعضی دیگر آن را در ماه رمضان دانسته اند.

اما پاسخ دوم: علاوه بر اینکه دلیل قاطعی ندارد، با آیه ۳ از سورة دخان هم سازگار نیست، زیرا ظاهر آن، نزول قرآن در یک شب خاصی (لیله شخصی نه نوعیه) است نه در بیست یا بیست و سه شب قدر.

و همین دو اشکال بر پاسخ سوم با قوت بیشتری وارد است، زیرا ادعای اینکه عمده آیات قرآن در ماه رمضان نازل شده، سخن گزافی بیش نیست و به فرض اینکه چنین چیزی ثابت شود با ظهور آیه سورة دخان یعنی: **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ** سازگار نمی‌بود.

و این پاسخ، اشکال دیگری نیز دارد و آن این است که نزول قرآن را به معنای نزول عمده آن گرفتن، مجاز است و بدون قرینه قطعی نمی‌توان به آن ملتزم شد.

۴ — جمعی از محدثان (مانند شیخ صدوق و علامه مجلسی از شیعه و طبری و سیوطی از اهل تسنن) به استناد روایاتی قائل شده‌اند که اینک قرآن در شب قدر، از لوح محفوظ تا بیت المعمور یا بیت العزة یا آسمان دنیا (بر حسب اختلاف روایات) نازل شد و از آن پس در طول بیست و سه سال، بر پیغمبر اکرم (ص) نازل گردید و شیخ صدوق می‌افزاید که علم قرآن یکجا به پیغمبر اکرم (ص) داده شده و به آیه:

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ (طه: ۱۱۴).

استشهاد می‌نماید.^۳

۱ — فی ظلال القرآن (از سید قطب)، ج ۲، ص ۷۹.

۲ — از این اشکال چنین پاسخ داده شده که منظور آغاز نزول قرآن بعد از فترت سه ساله (اول بعثت پیامبر اکرم ص) است، «التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۸۱».

۳ — اعتقادات صدوق: ص ۱۰۱ — بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۵۳ — تفسیر طبری، ج ۲، ص ۸۵ اتفاق سیوطی، ج ۱، ص ۳۹، ۴۰.



۵ - وجه دیگری که به وجه سابق نزدیک و بلکه قابل تطبیق است، عبارت است از اینکه قرآن شریف، دو نوع نزول داشته است:

الف - نزول حقیقت نورانی و بسیط آن بر قلب مقدس پیامبر (ص).

ب - نزول آن به صورت آیات تفصیلی.

نوع اول آن در شب قدر و نوع دوم آن از روز بعثت تا آخر عمر پیغمبر اکرم (ص) واقع شده است این وجه را استاد علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیه، اختیار کرده‌اند.^۱

و اما امکان تطبیق این وجه بر وجه سابق به این صورت قابل تقریب است که معنای نزول از طرف خدا این نیست که از نقطه جسمانی خاصی به نقطه دیگری منتقل شود، بنابر این نزول تا بیت المعمور، ممکن است به معنای نزول تا مرحله خاصی از وجود باشد که قلب مقدس پیامبر اکرم (ص) آن را بیابد، هر چند به مرحله ای تنزل نیافته باشد که در قالب الفاظ درآید و این نزول معنوی ممکن است به صورت تمثیل برای پیامبر اکرم (ص) ظاهر شود.^۲

در اینجا اشکالی به ذهن می‌آید که پذیرفتن نوعی نزول دفعی برای قرآن، با آیه ۱۰۶ سوره اسراء و ۳۳ سوره فرقان، که نزول قرآن را به صورت جمله واحده، نفی می‌کند، منافات دارد.

ولی از این اشکال نیز می‌توان چنین پاسخ داد:

اعتراضی که از کفار نقل شده این است که چرا همگی آیات قرآن یکجا نازل نشده، چنانکه مثلاً الواح تورات یکجا بر حضرت موسی (ع) نازل شد؟ قرآن شریف در مقام پاسخ از چنین اعتراضی است که می‌فرماید: کذلک لنثبت به فؤادک (فرقان: ۳۳) نزول تدریجی آیات قرآن، دلیل عنایت مداوم پروردگار و برای تقویت قلب رسول خدا (ص) می‌باشد.

و اما نزول دفعی در لیلۃ القدر، به معنای نزول مجموع آیات تفصیلی نیست تا با آن منافات داشته باشد، بلکه به معنای نوعی علم شهودی نسبت به حقیقت بسیط قرآن است.

ادامه دارد



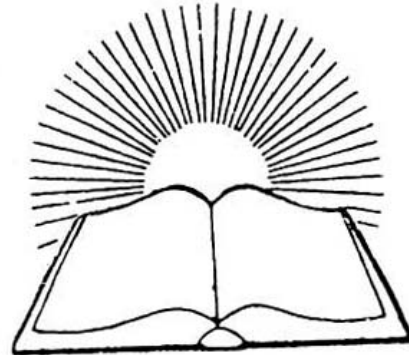
۱ - تفسیر المیزان، ج ۲، ذیل تفسیر آیه ۱۸۵، سوره بقره.

۲ - برای دریافت توضیح بیشتر پیرامون نزول، رجوع شود به: مجله نور علم، شماره سوم از دوره دوم،





انسان در قرآن



محمد مؤمن قمی

قسمت دوم

... اولین انسان از خاک آفریده شده است.

در شماره گذشته گفتیم:

یکی از مواردی که در قرآن شریف دلالت دارد بر اینکه اولین انسان از خاک آفریده شده است آیه ۷ و ۸ سوره سجده است که فرموده است: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» خداوند آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. سپس فرزندان وی را از چکیده‌ای از آب پست قرار داد.

و گفتیم چون در این آیات شریفه، انسان را از نظر مبدأ آفرینش از فرزندانش جدا کرده، و فرموده است انسان را از گل، و فرزندانش را از چکیده آب پست (نطفه) آفریده است، این تفصیل و مقابله بطور صریح دلالت دارد بر اینکه مبدأ آفرینش انسان و فرزندانش از یکدیگر جدا است و انسان از گل آفریده شده و فرزندانش از نطفه.

اینک دنباله مطلب:



توضیح بیشتر:

شکی نیست که ماده اصلی برای همه اعضاء و جوارح انسانها، زمین و خاک است که تحت تأثیر عوامل فراوان تغییر شکل داده و به صورت غذای انسان مصرف می‌شود و در نتیجه هضم آن و تأثیر نیروهای درونی انسان، به صورت اعضاء مختلف بدن درمی‌آید و احیاناً به صورت منی مرد و زن درآمده و پس از نزدیکی، نطفه انسان در رحم مادر منعقد می‌گردد، بنابراین با عنایت به این مطلب، صحیح است گفته شود: «ابتداء و منشاء آفرینش همه انسانها از خاک است» و این معنی، اختصاصی به انسان اول و یا اولین انسان ندارد.

لکن اگر در دو آیه مبارکه فوق مختصر تأمل و دقت شود معلوم می‌گردد که این نحو مبدئیت در آیه اول منظور نیست زیرا اگر مقصود آیه شریفه، چنین مبدئیتی بود که نتیجه اش مبدأ بودن زمین و خاک برای آفرینش همه انسانها است، دیگر جدا کردن انسان را از فرزندانش معنی نداشت، زیرا بر طبق این احتمال همه انسانها، چه اولین انسان، و چه فرزندانش، همگی از خاک آفریده شده‌اند و در این جهت فرقی بین آنان نیست. در صورتی که آیات شریفه آنها را از هم جدا کرده می‌فرماید: «آغاز آفرینش انسان از گل است، و آفرینش نسل او از چکیده آب پست» و این تفصیل جز به همان گونه که ذکر شد درست نمی‌آید و آیات شریفه صراحت دارد که آفرینش نسل انسان از چکیده آب است ولی آفرینش انسان — که همان اولین انسان است — از زمین و خاک می‌باشد، پس این تفصیل دلیل آن است که آن مبدئیتی که در این آیات ذکر شده، آن مبدئیت بعید نیست، بلکه میان مبدأ نزدیک آفرینش فرزندان انسان و اولین انسان فرق است، و این مبدأ در مورد اولین انسان، خاک و زمین و گل و در مورد نسل و فرزندان وی، چکیده آب پست (نطقه) است.

و خلاصه مطلب این است که اگر چه تعبیر به مبدأ آفرینش بودن زمین و گل و خاک نسبت به همه انسانها صحیح است و چه بسا در موارد متعدده قرآن شریف نیز این تعبیر آمده است، مثلاً در آیه پنجم سوره حج آمده است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَيْتِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن



نُظْفَهِ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ...

ای مردمان اگر نسبت به رستاخیز در شکید همانا ما شما را از خاک سپس از نطفه و سپس از خون بسته شده و سپس از گوشت جویده شده ... آفریدیم.
در این آیه، همانگونه که ملاحظه می‌شود مراحل گوناگونی را که آفرینش انسان پیموده است برشمرده و یکی از آن مراحل را تراب (خاک) بودن دانسته است و این تغییرات شگفت را که مانند رستاخیز است دلیل امکان رستاخیز و صحت آن به حساب آورده است.

همچنین در آیه ۲۰ سوره روم می‌فرماید:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ.

و از نشانه‌های خداوند این است که شما (انسانها) را از خاک آفرید و بدین گونه شما بشرهائی هستید که پراکنده اید.

مخاطب در این آیه، تمام افراد انسان است و مبدأ آفرینش آنها را خاک دانسته است و این معنی را که از خاک، انسانی نیرومند و فعال بوجود آمده است از نشانه‌های عظمت و قدرت خداوند بزرگ شمرده است.^۱

و این قبیل آیات در قرآن شریف فراوان است، اما آیات مورد بحث، از این قبیل نیست و مقصود از مبدئیتی که در آیات ما ذکر شده است مبدئیت نزدیک است که در این صورت میان اولین انسان و فرزندان وی فرق است، و می‌توان گفت — همانگونه که خداوند فرموده است — : آفرینش اولین انسان را از گِل آغاز کرد و آفرینش نسل او را از نطفه قرار داد.

شبهه‌ای سست

بعضی از نویسندگان که علاقه‌مند به تطبیق قرآن با فرضیه‌ها و

۱- البته احتمال دیگری در این آیات هست و آن اینکه مقصود از خلقت انسانها از خاک یا گل یا زمین، این باشد که چون همه انسانها فرزندان اولین انسان (آدم) هستند و وی از خاک آفریده شده فلذا فرزندان او نیز از خاک آفریده شده‌اند اما معنایی را که در متن ذکر نموده‌ایم — ولو بواسطه قرآنی که همراه آیه هست — اظهر می‌باشد.



تخمین های روز - که احیاناً به ناحق نام علم بر آن نهاده می شود - هستند، آیات مورد بحث را در عداد آیاتی شمرده اند که خیال کرده اند دلالت بر پیدایش انسان اولی از حیوانات دیگر دارد.

برای روشن شدن و ایضاح بهتر این شبهه، ابتدا آیات مورد بحث را از نظر می گذرانیم:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ - ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ.

خداوندی که هر چه را آفرید نیکو قرارداد و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس فرزندان او را از چکیده آبی پست قرارداد - سپس او را متعادل نموده و از روح خویش در او دمیده و برای شما گوش و چشمان و دلها قرارداد، خیلی اندک سپاسگزاری می نماید.

محصل بیان شبهه این است که شکی نیست که مضمون این سه آیه در موضوع آفرینش انسانها وارد شده و از این نظر کاملاً به هم مرتبط می باشند و این ارتباط را کلمه «ثم» محکمتر می سازد ولی چون حرف عطف «ثم» دلالت بر ترتیب و تدریج دارد از این رو مفهوم این آیات با فاصله زمانی از یکدیگر صورت گرفته است.

از طرف دیگر استعمال فعل بَدَأَ - که به معنای شروع کردن و آغاز نمودن است - در آیه اول به طور تصریح دلالت دارد که آفرینش انسان از گل شروع شده است و از آن استفاده می شود که در آفرینش انسان مراحل متعددی وجود داشته و نخستین مرحله آن از گل بوده است. و آیه سوم که با جمله: **ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ**، شروع می شود در عین آن که به دلیل حرف عطف «ثم» از نظر زمان متأخر از مدلول آیه اول است، لکن متمم بیان تکامل خلقت انسان و ناظر به مرحله تکمیلی خلقت انسان می باشد که به موجب «ثم سواه» جسم انسان را از نظر اعضاء و تعادل اعمال آنها آماده دریافت نفخه ای از روح الهی ساخته **(وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ)** و از روح خود در وی دمیده است تا به مضمون آیه: **وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ**، دارای تشخیص و اختیار و فکر و عواطف بشری گردد و



موجبات نیل او به کمالات انسانی فراهم آید.

بنابر این، آیهٔ اول، معرف دوران نخست از خلقت انسان (خلقت از گِل و خاک) است و آیهٔ سوم مبین دورهٔ نهائی خلقت او که عبارت از تکمیل شدن جسم او و دارا شدن روح و نیروهای عقلی او است تا مقدمهٔ تکامل فکری و عقلی او برای وصول به عالیترین مقام انسانیت فراهم آید.

و در نتیجه آیهٔ دوم که به دلیل حرف عطف (ثُمَّ)، تحقق معنای آن پس از تحقق معنای آیهٔ اول و قبل از تحقق معنای آیهٔ سوم است، ناظر به دوره‌های حیاتی است که در فاصلهٔ زمانی میان دورهٔ نخست (خلقت از گِل) و دورهٔ تکمیلی (دمیدن روح و دارا شدن ابزار تعقل) بر انسان گذشته است.

و اگر در الفاظی که در آیهٔ دوم به کار رفته، دقت کنیم این دوره‌های حیاتی جز سیر حیات در نسلهای موجودات زندهٔ دیگر، نمی‌تواند باشد، زیرا این دوره متوسط میان نخستین دوره و دورهٔ تکمیلی را با این تعبیر که «نسل انسان را از چکیدهٔ آبی پست قرار داد» بیان فرموده و مبدأ پیدایش نسل را سلالهٔ دانسته است و سلاله به معنای عصاره و چکیدهٔ هر چیزی است و چون این لفظ به صورت نکره و بدون الف و لام ذکر شده است، بنابر این نمی‌توان آن را مخصوص به یک نوع خاص مثلاً نوع انسان دانست بلکه نکره آمدن آن، مفهوم این اسم را به تمام حیوانات و حتی انسان عمومیت می‌دهد و مصداق این چکیده، همان نطفه است که از اختلاط منی مرد و زن (مَاءٍ مَّهِينٍ) بوجود می‌آید و چکیده آن است.

بنابر این، دوران متوسط، دورانی است که خداوند بزرگ، آفرینش انسان را از نطفه حیوانات قرار داده است و این همان سیر حیات انسان در موجودات زنده دیگر است، زیرا مرحلهٔ بعد از آن که مرحلهٔ داشتن بدن کامل انسانی و روح الهی است در آیهٔ سوم بیان شده است.

این خلاصهٔ این شبهه است و البته به این ترتیبی که ما ذکر کردیم در عبارات نویسنده ذکر نشده است بلکه پس از حذف زوائد و توضیحات لازم و تنظیم مطالب به صورت فوق بیان شد و شاید بهترین بیانی باشد که می‌توان برای آن ارائه نمود.

• • •



پاسخ شبهه

شاید اگر نویسنده این شبهه به نکته ای که در بیان استدلال به این آیات، برای اینکه نخستین انسان از گِل آفریده شده است ذکر کردیم، توجه می نمود هرگز اقدام به ذکر این شبهه نمی کرد، و آن نکته این بود که آیه اول متعرض آغاز آفرینش انسان است و آیه دوم متعرض کیفیت آفرینش نسل انسان است، و مقابل قراردادن انسان را با نسل او، دلیل قطعی بر این است که مقصود از انسان در آیه اول انسانی است که نسل انسان دیگری نباشد که قهراً همان انسان اول و اولین انسان می شود، بنابر این مفهوم این دو آیه چنین است: «خداوند آفرینش (اولین) انسان را (که نسل انسان دیگر نیست) از گِل آغاز کرد سپس نسل او را از چکیده آبی پست قرار داد، پس میان مبدأ آفرینش اولین انسان و مبدأ آفرینش نسل او فرق وجود دارد و مبدأ آفرینش اولین انسان گِل است ولی مبدأ آفرینش فرزندان و نسل او نطفه است و همانطور که مبدأ نطفه، مبدأ نطفه است، مبدأ نطفه گِل هم همچنین خواهد بود و گرنه میان انسان و نسل او در مبدأ بعید آفرینش تفاوتی نیست که همگی از گِل و خاک آفریده شده اند.

خلاصه اینکه مضمون این دو آیه این است که اولین انسان از سلاله ماء مهین و چکیده آب پست آفریده نشده بلکه از گِل و خاک آفریده شده است و این نسل انسان و فرزندان انسان است که از نطفه و چکیده آبی پست آفریده شده است، البته مانعی ندارد که از هنگام شروع به آفرینش انسان از گِل و خاک تا به صورت انسان درآمدنش فاصله زمانی باشد، همانگونه که از شروع آفرینش نسل انسان از نطفه تا به صورت انسان درآمدنش نیز فاصله زمانی ممتدی است و چه بسا در این اثناء تغییرات دیگری و تحولات متعددی بر آن عارض می گردد ولی آنچه بطور قطع و یقین از این دو آیه استفاده می شود این است که آفرینش انسان نخست از سلاله من ماء مهین نیست بلکه طین جانشین این سلاله و مبدأ آفرینش نخستین انسان است و هیچ گاه و در هیچ دورانی آفرینش نخستین انسان از «ساله» من ماء مهین نبوده است.

و با این بیان، مطالب زیر بدست می آید:



□ ۱- آیه دوم مربوط به نسل انسان است نه خود انسان، و بنا بر این نمی‌تواند ناظر به دوره متوسط سیر حیات در موجودات زنده دیگر، غیر انسان باشد.

□ ۲- و چون این آیه، مربوط به آفرینش نسل انسان است پس بناچار مقصود از سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، سلاله‌ای است که در بدن انسان تکون یافته و مبدأ پیدایش نسل او می‌شود و کلمه سلاله اگر چه نکره است و الف و لام ندارد تا به قرینه الف و لام اختصاص به نوع خاصی از انسان داشته باشد ولی نکره بودن آن فقط مفهوم آن را قابل انطباق بر هر سلاله و نطفه‌ای می‌سازد اما چون موضوع سخن آیه، سلاله‌ای است که مبدأ آفرینش نسل انسان است، ناچار مراد از این سلاله، سلاله انسان خواهد بود و بعبارت دیگر: اختصاص داشتن موضوع سخن آیه به نسل انسان مانند الف و لام (عهد) قرینه‌ای است که باعث اراده خصوص نطفه انسان از کلمه سلاله - که در آیه ذکر شده است - می‌گردد.

□ ۳- و چون مضمون آیه دوم حکایت از یکی از قوانین لایتغیر الهی در طبیعت است و آن اینکه آفرینش نسل انسان از نطفه متکون از منی است و این قانونی است که از ازل بوده و تا ابد خواهد بود، بنا بر این عطف به ثم، به منظور افاده فاصله زمانی میان آن و مضمون آیه اول نیست، بلکه ظاهراً چون به حسب آفرینش، نسل انسان متأخر از آفرینش خود انسان (نخستین انسان) است بدین جهت کلمه ثم به کار رفته است.

□ ۴- و چون ضمیمه شدن آیه اول به آیه دوم، دو نحو از آفرینش انسان را بیان می‌دارد: ۱- آفرینش از گِل ۲- آفرینش از سلاله، که آفرینش اول قبل از دومی است، بنا بر این تعبیر بدآ که در آیه اول بکار رفته صحیح است و در این صورت، شروع آفرینش انسان از گِل بوده و آفرینش انسانهای بعدی از نطفه و سلاله انجام گرفته است یعنی آن مصداق از آفرینش انسان که قبل از آن، انسانی آفریده نشده بود، از گِل بوده است ولی آفرینش غیرآغازین که آفرینش نسل او است از نطفه می‌باشد.

بنا بر این مراحل و مراتب چند گانه‌ای که از کلمه «بدآ» استفاده می‌شود، ممکن است منحصر به این دو مرحله باشد و آیه اول دلالت بر بیشتر از این دو مرحله نخواهد داشت.



□ ۵- در ابتداء آیه سوّم چون عبارت «ثم سواه و نفع فيه من روحه» مفعول به «سوئی» و مجرور «فی» ضمیر غائب مفرد آورده شده است، همانگونه که در آیه دوّم کلمه «نسله» با ضمیر غائب مفرد مذکور شده است لذا ظاهراً مرجع هر سه ضمیر همان کلمه «الانسان» است که در آیه اول آمده است و چون مراد از انسان در آیه اول، نخستین انسان است بنا بر این مضمون این قسمت آیه اختصاص به تسویه اولین انسان و نفع روح در او می شود و ارتباطی به فرزندان انسان ندارد، و قسمت دوم این آیه یعنی: «وجعل لكم السمع والابصار والافئدة» که خطاب به انسانهای موجود در زمان پیامبر صلی الله علیه وآله و سایر فرزندان حضرت آدم علیه السلام است، بناچار اختصاص به نسل انسان دارد و مربوط به نخستین انسان نیست و در نتیجه در مفاد آیه سوم قسمت اول مربوط به نخستین انسان و قسمت دوم مربوط به نسل او است، بنا بر این آوردن حرف عطف «ثم» به مقتضای تأخر طبعی و فاصله ای است که میان شروع به آفرینش انسان از گِل و اعتدال اعضاء او و دمیدن روح در اوست، و چون چنین تأخر و فاصله ای میان شروع به خلقت انسان از «سلاله من ماء مهین» تا قراردادن ابزار تفکر برای نسل انسان نیز موجود است از این رو جمله «جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ ...» با واو عطف به جمله «سواه ...» عطف شده است.

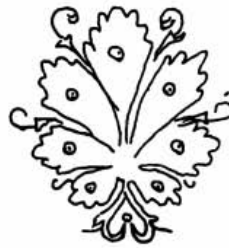
از این مطالب بخوبی روشن شد که برگرداندن ضمیر «سَوَاهُ» و «فِيهِ» را به مطلق انسان که شامل نخستین انسان و نسل او باشد، تا در نتیجه معنای قسمت اول آیه سوّم هم تسویه و متعادل گردانیدنی را که در نخستین انسان بوده است و هم تسویه ای را که در فرزندان او در دوران رحم صورت می گیرد، شامل شود، خلاف ظاهر سیاق آیات است، بنا بر این آنچه را که استاد بزرگوار علامه طباطبائی (قدس سره الشریف) در ذیل این آیات شریفه در جلد ۱۶ تفسیر شریف المیزان فرموده اند که عبارتش چنین است:

«ان قوله: ثُمَّ سَوَاهُ عطف على قوله: بَدَأُ والآيات في مقام بيان ظهور النوع الانسان بالخلق، و ان بدأ خلقه و هو خلق آدم كان من طين، ثم بدل سلاله (بدأ سلالته) من ماء في ظهور اولاده ثم تمت الخلقه سواء كان فيه اوفى اولاده بالتسوية و نفع الروح» نمی تواند مورد تصدیق قرار گیرد. ادامه دارد

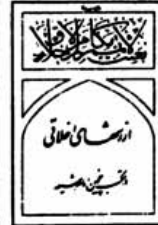
مورد اعتراض واقع می‌شوند جهت دفع اعتراض، به روش نیاکان خود تمسک می‌جویند و چون عمل نیاکان آنها نیز به تنهایی نمی‌توانست توجه‌گر کارهای آنها باشد می‌گفتند خداوند نیز ما را به این اعمال دستور داده است. در قسمت پایان آیه، گفتار مشرکان را مردود دانسته و فرمان دادن پروردگار را به اعمال ناروا، نفی می‌کند.

بنابر این، مدلول آیه شریفه این است که مشرکان کازهای ناشایسته را مرتکب می‌شدند یعنی پیش وجدان و عقل و فطرت خویش به ناپسندی آنها اعتراف داشتند آنگاه برای ارضاء خود و دفع اعتراض دیگران به روش نیاکان خود و دستور الهی استناد می‌جستند و این مطلب جز اعتراف همگان حتی از مشرکان، بر تحسین و تقبیح یک رشته امور، چیزی نیست. نکته قابل توجه اینکه در آیه بعد می‌فرماید: «قل امری بالقسط»، بگو پروردگارم به من فرمان داده است، از مقایسه این دو آیه که مفهوم آن این است که خدا بر عدل، فرمان داده، با آیه قبل که مفهوم آن این است که خدایم به «فحشاء» (منکرات) فرمان نداده است، کاملاً استفاده می‌شود. که «فحشاء» که بر کلیه کارهای زشت و ناپسند اطلاق می‌شود، از مصادیق «ظلم» است به گواه اینکه در این دو آیه، این دو، (فحشاء و عدل) در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند، و علت بازگشت «فحشاء» به ظلم این است که «ظلم» کارناجبا را می‌گویند و کلیه کارهای زشت، از این قبیل است.

این استفهام که از «مقایسه» و «مقارنه» در آیه به عمل آمده، روشنگر نظریه محقق اصفهانی^{۲۳} است که «حسن عدل» و «قبح ظلم» را اساس تمام حسن و قبح اخلاقی می‌داند، یعنی آنچه که زیبا است از مقوله «عدل» و «تعادل» و حفظ «حد وسط» و آنچه که نازیبا است از مقوله «ظلم» و «ستم» و «کارناجبا» و «وضع شیئی در غیر موضع طبیعی و عقلی» است.



۲۳- نه‌ایة الدرایة، ج ۲، ص ۱۲۸.



انتهای اخلاق

در کتب سخن امام شیعه

عجب (خودپسندی)

۱- ثلاث درجات، وثلاث كفارات وثلاث موبقات، وثلاث منجيات... والموبقات فشح مطاع وهوى متبع وانعجاب المرء بنفسه...

اثني عشرية في المواظب العددية / ۱۱۲، خصال ج ۱/ ۴۱، بحار ج ۶۹/ ۳۱۴ مشكاة الانوار / ۱۴۸
سفينة البحار، ج ۲، ص ۱۶۰، وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۷۷

۲- الفرح والمرح والخيلاء كل ذلك في الشرك والعتل في الارض بالمعصية.

تفسير نور الثقلين، ج ۴ / ۵۳۶

۳- [يا جابر] سبب سبيل العجب بمعرفة النفس.

بحار ۷۸ / ۱۶۴

۱- سه چیز باعث بلندی درجه، و سه چیز، کفاره گناهان و سه چیز موجب هلاکت، و سه چیز نجات بخش می باشد... و اما (آن سه که) هلاک کننده است: ۱- بخلی که از آن تبعیت کنند، ۲- هوا و هوس که دنبالش روند، ۳- خودپسندی.

۲- خودپسندی، خودخواهی، فخرفروشی همه در ردیف شرک و گناهی است که در روی زمین انجام می گیرد.

۳ - ای جابر! با شناخت نفس، مانع پیدایش عجب باش.



۴- عن احدهما عليهما السلام قال: دَخَلَ رَجُلَانِ الْمَسْجِدَ إِحْدَاهُمَا عَابِدٌ وَالْآخَرُ فَاسِقٌ، فَخَرَجَا مِنَ الْمَسْجِدِ وَالْفَاسِقُ صَدِيقٌ، وَالْعَابِدُ فَاسِقٌ، وَذَلِكَ أَنَّهُ يَدْخُلُ الْعَابِدُ الْمَسْجِدَ مُدَلًّا بِعِبَادَتِهِ يُدَلُّ بِهَا فَتَكُونُ فِكْرَتُهُ فِي ذَلِكَ وَتَكُونُ فِكْرَةُ الْفَاسِقِ فِي التَّنَدُّمِ عَلَى فِسْقِهِ وَيَسْتَفِيرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِمَّا صَنَعَ مِنَ الذُّنُوبِ.

اصول کافی ج ۲ - باب العجب - / ۳۱۴، بحار ج ۶۹ / ۳۱۱، وسائل الشیعة ج ۱ - کتاب الطهارة، ابواب مقدمة العبادات باب ۲۳ - ص ۷۶.

۵ - یا جابر لا اخرجک الله من النقص والتقصیر

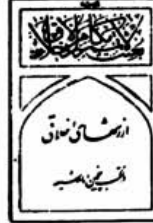
بحار ج ۶۸ / ۲۳۵، کافی ج ۲ / ۷۲، وسائل الشیعة ج ۱ / ۷۲، مشکاة الانوار / ۳۲۰

۴- از امام باقر (ع) یا امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند: دو مردی که یکی عابد و دیگری فاسق بود، وارد مسجد شدند، وقتی از مسجد بیرون آمدند، مرد فاسق، صادق و صالح گشته و آن عابد، فاسق گردید، این برای آن بود که عابد چون وارد مسجد شد به عبادت خود نازید و تمام فکرش در این خلاصه گشت، ولی فکر فاسق به دنبال توبه و پشیمانی از کارهای زشت خویش بود و از خداوند عز و جل در باره گناهایی که مرتکب شده بود، آمرزش خواست.

سعیدی با اینکه اسمی از این دو امام بزرگوار نمی برد، مضمون این حدیث شریف را در بوستان به شعر درآورده است که در بخشی از آن چنین آمده:

سخن ماند از عاقلان یادگار	ز سعیدی همین یک سخن گوش دار
گنهکار، اندیشه ناک از خدای	بسی بهتر از عابد خودنمای
که آن را جگر خونشد از سوز درد	که این تکیه بر طاعت خویش کرد
ندانست در بارگاه غنی	سرافکنندگی به ز کبر و منی
بر این آستان عجز و مسکینیت	به از طاعت و خویشتن بینیت

۵ - ای جابر! خداوند تو را از نقص و تقصیر بیرون نماید! [تا دچار خودپسندی و تکبر نشوی].



۶- تَلَاثٌ فَاصِمَاتُ الظُّهْرِ: رَجُلٌ إِسْتَكْتَرَ عَمَلَهُ وَنَسِيَ ذُنُوبَهُ، وَ
أَعْجَبَ بِرَأْيِهِ.

وسائل الشیعة ج ۱ / ۷۳، بحارج ۶۹ / ۳۱۴، خصال ج ۱ / ۵۵، مشکاة الانوار ص ۲۲۶
۷- من اشعار المنسوب الی ابی جعفر الباقر (ع)
عجبت من معجب بصورته وكان من قبل نظفة مذرة
وفي غد بعد حسن صورته يصير في القبر جيفة قدرة
وهو على عجبه و نخوته ما بين جنبیه یدممل العذرة
انوار الربیع سید علی خان الصدرالمدنی / ۳۰۰

۸- لَا بَأْسَ أَنْ تُحَدِّثَ أَخَاكَ إِذَا رَجَوْتَ أَنْ تَنْفَعَهُ وَتُحْتَهُ، وَإِذَا
سَأَلَكَ هَلْ قُمْتَ اللَّيْلَةَ أَوْ صُمْتَ فَحَدِّثْهُ بِذَلِكَ، إِنْ كُنْتَ قَمَلْتَهُ، فَقُلْ: رَزَقَ
اللَّهُ تَعَالَى ذِيكَ، وَلَا تَقُولُ: لَا فَإِنَّ ذِيكَ كَذِبٌ.

بحارج ۶۹ / ۳۲۲، سفینه البحارج ۲ ص ۱۶۲

۶- سه چیز پشت آدمی را می‌شکند:

۱- کسی که عمل نیک خویش را بزرگ بشمارد.

۲- کسی که گناهان خود را فراموش کند.

۳- کسی که استبداد به رأی داشته باشد.

۷- از اشعار منسوب به امام پنجم (ع): تعجب می‌کنم از فردی که
بخاطر زیبایی صورت، مبتلا به خودپسندی شده در حالی که قبلاً نظفه‌ای
فاسد شدنی بود. و فردا هم - بعد از زیبایی صورت - در قبر به صورت
مرداری کثیف درمی‌آید و او در حال خودپسندی و نخوت، در شکم خود
حامل کثافات و قاذورات است!!

۸- امام (ع) فرمود: مانعی نیست در صورتی که امید داشته باشی
برادر دینیت را سودمند می‌افتد، از کارهای نیکت او را مطلع سازی، و اگر
وی پرسید که آیا شب برای نماز بلند شدی یا روز گذشته روزه گرفتی؟ او
را از حالت باخبر ساز و اگر برایش گفتی، بگو خداوند متعال این توفیق را
به من داد، و در جوابش مگونه، چون این، دروغ محسوب می‌شود.



۹- قَالَ (ع) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): وَبَلَّ لِمَنْ يَخْتَالُ فِي الْأَرْضِ

يُعَارِضُ جَبَارَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ.

عقاب الاعمال - عقاب من مشی علی الارض اختیلا

۱۰- عن ابی جعفر (ع) عن النبی (ص) قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا

أَعْلَمُ بِمَا يَصْلُحُ بِهِ أَمْرُ عِبَادِي وَأَنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يَجْتَهِدُ فِي عِبَادَتِي فَيَقُومُ مِنْ رِقَابِهِ وَلَدَيْدٍ وَسَادِيهِ، فَيَجْتَهِدُ وَيَتَعَبُ نَفْسَهُ فِي عِبَادَتِي، فَأُضْرِبُهُ بِالْعَاسِ اللَّيْلَةِ وَاللَّيْلَتَيْنِ نَظْرًا، مَتَى لَهْ وَإِقْنَاءَ عَلَيْهِ فَيَنَامُ حَتَّى تَصْبِحَ، فَيَقُومُ مَا قَاتَا لِنَفْسِهِ زَارِيًا عَلَيْهَا، وَلَوْ أَخْلَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يُرِيدُ مِنْ عِبَادَتِي لَدَخَلَهُ مِنْ ذَلِكَ الْمُعْجَبُ بِأَعْمَالِهِ قِيَابِيهِ مَا فِيهِ هَلَاكُهُ بِعُجْبِهِ بِأَعْمَالِهِ، وَرِضَاةٌ عَنْ نَفْسِهِ حَتَّى يَظُنَّ أَنَّهُ قَدْ فَاقَ الْعَابِدِينَ، وَجَازَى فِي عِبَادَتِهِ حَدَّ التَّقْصِيرِ فَيَتْبَاعِدُ مِنِّي عِنْدَ ذَلِكَ، وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّهُ تَقَرَّبَ إِلَيَّ. بحار ج ۶۹ / ۳۲۱، وسائل الشيعة ج ۱ ص ۱۷۳

۹- امام پنجم (ع) فرمود: رسول خدا فرموده: وای بر آنکه در روی

زمین خودخواهی و خودپسندی نماید، و با جبار آسمانها و زمین [خداوند متعال] معارضه و مخالفت کند.

۱۰- از امام باقر (ع) نقل شده که رسول خدا (ص) گفتند: خداوند

متعال فرمود: من به اموری که بندگانم بدان اصلاح می‌شوند، آگاهم، و همانا از بندگان مؤمن من کسانی هستند که در عبادت کوشش می‌کنند و از خواب شیرین خود صرف نظر کرده و از رختخواب نرم خویش برخاسته و در عبادت من، خود را به تعب و زحمت می‌اندازند. لذا بخاطر لطفی که نسبت به او دارم یکی دو شب خواب را بروی غالب می‌کنم و او تا به صبح می‌خوابد و بعد از برخاستن، نفس خود را شماتت می‌کند، و اگر این لطف را نسبت به او اظهار نمی‌کردم و او آن عبادت را انجام می‌داد، عُجْب و خودپسندی، دامنگیرش می‌شد و او را به هلاکت می‌انداخت چون او می‌پنداشت که بر عابدین تفوق جسته و در عبادت از حد عادی فراتر رفته است و لذا بخاطر این رضامندی از خود و عجبش، از من دور می‌شد در حالی که می‌پنداشت به من تقرب پیدا کرده است.

بقیه در صفحه ۸۵

بررسی اعلام المکاسب

و بررسی نقد آن



سید محمد جواد شبیری

کتاب اعلام المکاسب نوشته جناب آقای منصور لقانی به سبب داشتن ویژگیهای ممتاز وسیعی و کوشش وافری که مؤلف در تدوین مطالب و گردآوری آنها از منابع معتبر نموده اند از کتابهای ارزشمند محسوب می شود، نظم زیبا، اختصار مطلوب، قلم روان و عدم استفاده از منابع غیر معتبر از نکات حاوی اهمیت آن می باشد ولی - از آنجا که عصمت از اشتباه، تنها از آن اهل عصمت (ع) است - خالی از نقض و اشتباه نیز نیست، البته بسیاری از آنها ناشی از منابع کتاب می باشد و همین اشتباهات سبب نگارش نقدی از جانب جناب آقای رضا مختاری و جناب آقای علی اکبر زمانی نژاد گردید که در شماره ۶، «کیهان اندیشه» به چاپ رسید.

این نقد در برگینده جهات سودمند فراوان و اصلاح کننده بسیاری از اغلاط که جزء مشهورات گردیده بود می باشد. اهمیت کتاب و ارزش نقد آن، ما را بر آن داشت که بررسی کوتاهی از هر دو بنمائیم. ابتدا به بررسی کتاب و تکمیل نقد می پردازیم!

نقائص کلی که به نظر نگارنده رسیده است عبارت می باشد از:

۱- هر چند مؤلف از منابع معتبری استفاده کرده ولی از منابع محدودی بهره جسته است و در مواقع بسیار از منابع قریب به عهد مترجمین بهره گیری نشده است در حالی که این امر از ضروریات یک نگارش علمی در شرح حال اشخاص می باشد. به عنوان نمونه:

۱- ذکر این نکته الزامی است که در بسیاری از موارد، در منابع متأخرتر، مطلبی از منابع مقدم نقل شده است و ما با استفاده از این نقلها، تا حد امکان به منابع دست اول رجوع کرده ایم و به جهت پرهیز از تطویل، از ذکر منابع متأخرتری که ما را بدانها راهنمایی کرده اند خودداری می کنیم.

در کتاب، از رجال شیخ، و فهرست ابن ندیم و بسیاری از منابع دست اول اهل تسنن اصلاً استفاده نشده است، از رجال نجاشی - یا به تعبیر بهتر از فهرست نجاشی - و فهرست شیخ و خلاصه علامه نیز بیش از این ممکن بود استفاده شود به اجازات بحار که یکی از منابع مهم تراجم است توجه نشده است، در مورد شیخ طوسی و امین الاسلام طبرسی و... تراجم مفصلی در مقدمه کتب آنها یا جداگانه به چاپ رسیده است که بهره گیری از آنها بر ارج کتاب می افزود و همین امر باعث شده است که بسیاری از ترجمه ها از تاریخ ولادت و یا وفات خالی باشد.

۲۰- در بعضی موارد، اختصار، بیش از حد مناسب بوده است، موارد به چشم خورده عبارتند از:

الف: در ص ۱۶، در ضمن شاگردان شیخ از آقا حسن نجم آبادی (م حدود ۱۲۸۴) که جزء شاگردان درجه اول شیخ و یکی از سه نفری است که نزد شیخ ارزش خاصی داشته اند، نام برده نشده است، احترام او نزد شیخ بدان حد بوده که می فرموده است که من درس را برای سه نفر می گویم: میرزا محمد حسن شیرازی، میرزا حبیب الله رشتی و آقا حسن طهرانی که همین آقای نجم آبادی می باشد.^۲

در کتاب هدیه الرازی مرحوم شیخ آقابزرگ از تکملة اهل الآمل نوشته آیت الله سید حسن صدر (م ۱۳۵۴) و او هم از میرزا حسن آشتیانی نقل می کند که بعد از وفات شیخ انصاری، من و افاضل علماء که از آن جمله آقا حسن نجم آبادی و میرزا عبدالرحیم نهاوندی بودند در خانه میرزا حبیب الله رشتی جمع شده و همگی بر تقدیم میرزای شیرازی اتفاق نظر نمودیم، سپس میرزا را به آن مجلس دعوت کردیم، بعد از تشریف فرمائی، ماجرا را برای او نقل کردیم میرزا در جواب فرمود: که من برای این مطلب آمادگی ندارم و مسائل مورد احتیاج مردم را مستحضر نیستم و جناب شیخ آقا حسن فقیه عصر، اولی از من بدین سمت می باشد آقا حسن در پاسخ فرمودند: به خدا قسم، این سمت بر من حرام است الخ^۳. از این داستان جلالت قدر این عالم الهی روشن می شود.

ب - در ص ۳۳ جزء اساتید ابن فهد حلی از ابن متوچ بحرانی شاگرد فخر المحققین نام برده می شود، ولی به گفته صاحب ذریعه، ابن متوچ لقب دو نفر است که هر دو شاگرد فخر المحققین بوده اند همچنانکه در صفحه بعد بیان می شود. بنابراین لازم است مشخص شود که

۲ - نقباء البشر ج ۱، ص ۴۳۸.

۳ - الکرام البررة، ج ۱، ص ۳۱۴، هدیه الرازی، ص ۴۰.

کدامیک از این دو در اینجا مراد است و ظاهراً مراد جمال الدین است نه فخرالدین.

ج - در ص ۶۵ در ترجمه شهید از دو نفر به نام سید علاء الدین بن زهره حسینی و سید احمد بن زهره حلبی نام برده می‌شود. نفر دوم برادرزاده نفر اولی (علاء الدین علی بن زهره) بوده و علامه در اجازه به بنی زهره به هر دو اجازه داده است (بحار، ج ۱۰۷، ص ۶۱) ذکر نسبت این دو مناسب است در حالی که مؤلف در اینجا یکی را با لقب حسینی و دیگری را با لقب حلبی ذکر نموده است که موهوم عدم ارتباط بین این دو عالم می‌باشد.

د - در همین صفحه دو نفر به نام شیخ ضیاء الدین علی و شیخ رضی الدین ابوطالب محمد، در عداد شاگردان شهید آمده‌اند، این دو نفر فرزندان شهید هستند و ذکر این نکته - خصوصاً در جایی که سخن از همسر فاضله شهید ام‌علی و دختر دانشمند او ام‌حسن فاطمه به میان آمده است - ضروری به نظر می‌رسد تا علاوه بر فوائد رجالی، روشن شود که در این بیت چه مجموعه دانش و فضیلتی گرد هم جمع آمده‌اند.

ه - جزء مشایخ صدوق از محمد بن حسن بن احمد بن ولید (۳۴۳م) نامی به چشم نمی‌خورد در حالی که صدوق در ذیل خبر نماز غدیر آورده است که: ان شیخنا محمد بن الحسن رضی الله عنه کان لا یصححه... و کل مالم یصححه ذلک الشیخ قدس الله روحه (سرخ‌ل) ولم یحکم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح^۴.

و - جزء کتب محقق کرکی در ص ۱۰۳ رساله الخراج را ذکر می‌کنند که ظاهراً همان قاطعة اللجاج است که در ص ۱۴۸ معرفی می‌شود، مناسبت این بود که اسم اصلی کتاب و آن هم با حروف پررنگ نوشته شود.

ز - در ص ۱۹۳ و ص ۱۴۸ از محقق کرکی با عنوان علی بن حسین نام می‌برند که مناسب‌تر این است که علی بن حسین بن عبدالعالی گفته شود، چرا که محقق کرکی به علی بن عبدالعالی مشهور است، بحث مفصل در این زمینه در همین نوشته خواهد آمد، همچنین از شیخ صدوق (ره) در ص ۱۴۵ به محمد بن علی تعبیر شده که مناسب‌تر، محمد بن علی بن بابویه است زیرا که از صدوق در بسیاری از مواقع به عنوان ابن بابویه و از او و پدرش به عنوان ابنا بابویه یاد می‌شود و نیز در ص ۱۴۲ و ص ۱۵۷ و ص ۱۶۰ محقق حلی را به عنوان جعفر بن حسن ذکر کرده‌اند که مناسب‌تر، جعفر بن حسن بن سعید است، چرا که از محقق در موارد بسیاری به عنوان ابوالقاسم بن سعید یا مشابه آن نام برده می‌شود به طور نمونه منتقی الجمان، ج ۱، ص ۱۶،

۴ - فقیه، جزء ۲، فی صوم التطوع، ذیل حدیث ۲۴۱.



معالم الدین (قسمت اصول) ص ۵۶.

ح - در ضمن حواشی شرح لمعه، از حاشیة سلطان العلماء (م ۱۰۶۴) که جزء بهترین و مهمترین حواشی این کتاب می باشد، نام برده نشده است.

۳۵- در بعضی مواقع به کیفیت صحیح نقل، توجه نشده است مثلاً گاه که انتقال مطلب از منابع به کتاب مقتضی تغییری در عبارت بوده است، تغییر داده نشده است، به این مورد توجه فرمائید: در ص ۱۱۲ آمده است: وما یأتی عن نخبة المقال الخ در حالی که بعداً مطلبی در این زمینه از نخبة المقال نقل نشده است، منشأ این نقص این است که در اعیان الشیعه این عبارت آمده است^۵ و بعد، از نخبة المقال مطلبی در این مورد نقل شده است ولی در اینجا عبارت اول بدون تغییری آورده شده، اما مطلب نخبة المقال حذف شده است، تعبیر صحیح در این مقام این است که گفته شود: «وما عن نخبة المقال الخ».

و گاه در نقل از منابع مختلف توجه به تناقض بین آنها نشده و هر دو درج گردیده است در ص ۱۵۴ در مورد لمعه آمده است که آن را در طی هفت روز در زندان نگاشته است حال آنکه در سطر بعد از شهید ثانی مطلبی نقل می کند که مغایر با آن است و با دقت در تعبیر شهید ثانی، مغایرت آشکار می شود، البته نگارش در زندان همچنانکه ناقدان محترم مرقوم فرموده اند صحیح نیست بلکه نقل شهید ثانی متبع است ولی ما فعلاً کاری بدین اشکال نداریم بلکه نظر ما به نقل دو مطلب متضاد به نحوی که حاکی از قبول آن دو است - بدون توجه به تناقض مابین آن دو - می باشد و نیز در مورد شیخ محمود حمصی نیز این اشکال واقع شده است که توضیح آن خواهد آمد.

این بود نقائص کلی که در کتاب به چشم می خورد اما در جابه جای کتاب اشتباهاتی نیز به چشم می خورد که آنچه به ذهن راقم سطور خطور کرده است در ذیل درج می شود.^۶

۱۵- در ص ۱۷ در ضمن حاشیه های مکاسب از حاشیة محقق رشتی با نام غایة الآمال نام می برند که ظاهراً صحیح نیست. توضیح اینکه محقق رشتی حاشیة مختصر غیرمدونی - و طبعاً بدون نام - بر مکاسب نگاشته است، این حواشی توسط بعضی از شاگردان معظم له جمع آوری و تدوین شده و در خاتمة کتاب غایة الآمال - حاشیه محقق مامقانی بر مکاسب - چاپ گردیده است.

۵ - اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۲.

۶ - نگارنده در تهیه این قسمت، از افادات و اشارات والد معظم خود فراوان بهره گرفته است و اگر نکته قابل توجهی در آن به چشم می خورد از ایشان است ضمناً در بعضی موارد عباراتی از بعضی منابع، بطور کامل و مفصل نقل شده است که ذکر آن بدین گونه خالی از فایده نبوده است.

۲۵- در ص ۲۱ نسب فاضل آبی را اینگونه ذکر می‌کنند: الحسن بن ابی طالب بن ریب الدین، در حالی که در بعضی از منابع جد فاضل آبی را زیب الدین (بازاء معجمه) ذکر کرده‌اند.^۷

۳۵- در همین صفحه آمده است: هو اول من شرح كتاب المختصر النافع بعد شرح ماته المحقق و شرحه المسمى كشف الرموز، اینکه کشف الرموز بعد از شرح محقق (= معتبر) نگاشته شده باشد، مسلم نیست. کشف الرموز در سال ۶۷۲ پایان پذیرفته است و محقق در سال ۶۷۶ وفات کرده است، با توجه به این که معتبر ناقص مانده و فقط تا کتاب حج را در برمی‌گیرد، احتمال دارد که این شرح بعد از شرح فاضل آوی یا مقارن آن به رشته تحریر درآمده باشد و مجرد اینکه معتبر نوشته ماتن و مؤلف کتاب، و کشف الرموز نوشته شاگرد او است، دلیل تقدم نمی‌باشد، امید که چاپ کتاب کشف الرموز، این مطلب را روشن سازد.^۸

۴۵- ولادت ابن شهر آشوب در ص ۳۰ به سال ۴۸۸ دانسته شده است و حال آنکه فیروزآبادی در کتاب البلغة فی تاریخ ائمة اللغة می‌نویسد: عمرش به هنگام وفات صد سال ده ماه کم، بوده است با توجه به اینکه وفات او در شعبان سال ۵۸۸ اتفاق افتاده است، بنابر این ولادت او در شوال ۴۸۹ خواهد بود.^۹

۵۵- در ص ۳۱ تحت عنوان ابن طاوس، ترجمه رضی الدین علی آورده شده است در حالی که مراد از ابن طاوس در کتب ادعیه و زیارات و فضائل، رضی الدین علی و مراد از این لقب در کتب فقه و رجال، برادر او جمال الدین احمد می‌باشد.^{۱۰} و چون کتاب اعلام المکاسب، در صدد معرفی اعلام یک کتاب فقهی است، مناسب است که از جمال الدین احمد با عنوان ابن طاوس نام برده شده و یا اینکه هر دو تحت این عنوان مطرح شوند.

۶۵- وفات ابن قولویه حدود ۳۶۸ دانسته شده است. (ص ۴۴). ولی حاجی نوری در خاتمة مستدرک (ج ۳، ص ۵۲۲) از کتاب خرائج راوندی داستان بیماری ابن قولویه^{۱۱} و بازگرداندن قرامطه، حجر الاسود را در سال ۳۳۷ - سبعم و ثلاثین [و ثلاثمائة] - نقل می‌کند،

۷- رک طبقات اعلام الشيعة، قرن سابع، ص ۳۸، رياض العلماء ج ۱ ص ۱۴۶، ذریعة ج ۱۸ ص ۳۵.
۸- این کتاب توسط جناب آقای اشتهاردی و جناب آقای موسوی کرمانی تصحیح و آماده چاپ گردیده و دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین چاپ آن را به عهده گرفته است. رک ذریعة ج ۱۸، ص ۳۵ و مقایسه کنید با ذریعة ج ۱۴، ص ۵۸.
۹- رک البلغة فی تاریخ ائمة اللغة ص ۲۴۱ و نیز ببینید مقدمه کتاب معالم العلماء، ص ۶.
۱۰- به طور نمونه: رک فوائد رضویة، ص ۳۲۸ و ص ۴۰.
۱۱- خرائج، ص ۷۱ و ص ۷۲ الباب الثلاثة عشر (کذا).

در این داستان امام عصر(ع) به ابن قولویه بشارت سلامتی و ۳۰ سال عمر می‌دهد، لازمه این ماجرا این است که وفات ابن قولویه به سال ۳۶۷ رخ داده باشد، سپس محدث نوری کلامی دارد که حاصل آن این است که: «که وفات ابن قولویه را علامه در مختصر به سال ۳۶۹ و شیخ در رجال به سال ۳۶۸ ضبط کرده‌اند، عبارت علامه شاید از باب تصحیف سبع به تسع باشد و کلامی که در رجال شیخ آمده است در مقابل داستان خرائج قابل استناد نیست». والد معظم نگارنده، مدظله در حاشیه مرقوم فرموده‌اند: «ظاهراً کلام خلاصه صحیح است (و وفات ابن قولویه به سال ۳۶۹ می‌باشد) زیرا سالی که حجر الاسود را قرامطه بازگردانده‌اند به تصریح مسعودی در التنبيه و الاشراف^{۱۲} (و غیر او) ذی حجه سال ۳۳۹ است و مسعودی از تألیف این کتاب در سال ۳۴۵ فارغ شده است (بنابر این به زمان واقعه بسیار نزدیک است) پس عبارت خرائج از باب تصحیف تسع به سبع می‌باشد».

نتیجه اینکه، وفات ابن قولویه به سال ۳۶۹ می‌باشد.

۷۵- در ترجمه ابن نما، (ص ۳۷) وفات اورابه صورت مردّد بین ۶۴۵ و ۶۳۶ ذکر می‌نمایند در حالی که وفات ابن نما - استاد محقق حلی - بدون تردید در سال ۶۴۵ می‌باشد، منشأ این اشتباه ظاهراً عبارت تکملة امل الآمل است^{۱۳} که می‌گوید: به خط شیخ فقیه علی بن فضل الله بن هیکل حلی شاگرد ابن فهد حلی، مطلبی دیدم که (ترجمه) عبارت او چنین است:

حوادث سال ۶۳۶، در این سال شیخ فقیه عالم نجیب الدین محمد بن جعفر بن هبة الله بن نمای حلی بیوت درسی که در نزدیکی مشهد منسوب به صاحب زمان در حله سیفیه بوده است را تعمیر کرده و عده‌ای از فقهاء را در آنجا سکنی داد، سپس بدون فاصله نوشته بود که: حوادث سال ۶۴۵: در ۱۴ ذی الحجة شیخ امام فقیه عالم مفتی نجیب الدین محمد بن جعفر بن هبة الله بن نما درگذشت، او در این هنگام حدود ۸۰ سال سن داشت الخ .

از مقایسه این دو عبارت منشأ اشتباه روشن می‌شود و نیز استفاده می‌شود که ولادت ابن نما در حدود سال ۵۶۵ بوده است.

۸- در ص ۶۰ آمده است: «الحتمی نسبة الی حمص بکسر المیم، البلد المعروف بالشّامات الواقع بین حلب ودمشق» در حالی که این شهر حمص (به سکون میم)

۱۲ - التنبيه و الاشراف ص ۳۴۶.

۱۳ - به نقل فوائد رضویة، ص ۴۵۰.

است نه جَمَّص (به تشدید میم مفتوحه)، و اگر در بعضی موارد حرکات کلمه به هنگام نسبت تغییر می‌کند مانند رَضوی منسوب به رِضا،^{۱۴} این مورد از آنها نیست^{۱۵} و از طرف دیگر شیخ محمود اصلاً بدین شهر منسوب نیست (همچنانکه ناقدان محترم نیز فرموده‌اند) بلکه منسوب به جَمَّص (= نخود) می‌باشد ولی ما به این اشکال در اینجا کاری نداریم.

آری بعضی از اعلام چون حاجی نوری لقب شیخ محمود را منسوب به این شهر می‌خوانند ولی نام او را جَمَّصی (به سکون میم) می‌دانند نه جَمَّصی (به تشدید میم). خلاصه کلام اینکه: مشدد خواندن میم در نام شیخ سدید الدین محمود با انتساب به شهر معروف، ناسازگار است.

۹۵- تاریخ وفات شیخ بهائی در بعضی از منابع به سال ۱۰۳۱ ضبط شده است و در ص ۴۵ این کتاب نیز به تبع آنها چنین تاریخی آمده است، منشأ این قول ظاهراً کلام نظام الدین ساوجی متمم جامع عباسی است. این کتاب را شیخ بهائی به تألیفش همت گماشت اما بیش از باب پنجم (کتاب حج) را در سلک تحریر درنیاورده بود که پیک اجل آهنگ رحیل سر می‌دهد و کتاب ناتمام می‌ماند نظام الدین ساوجی شاگرد او، این کتاب را تکمیل کرده و در مقدمه باب ششم وفات شیخ بهائی را به سال ۱۰۳۱ ضبط می‌کند^{۱۶}. مدرک قدیمی دیگر در این مورد قول سید علی خان مدنی (م ۱۱۲۰) در حدائق ندیه و سپس سلافة العصر می‌باشد^{۱۷}، تاریخ ختم حدائق ندیه به تصریح مؤلف در ص ۲۹۱ سال ۱۰۷۹ و تاریخ ختم سلافة - همچنانکه در آخر آن آمده است - سال ۱۰۸۲ می‌باشد بنابراین این از منابع قریب به عصر شیخ بهائی است.

با این همه، تاریخ صحیح فوت این دانشمند عالی مقام ۱۰۳۰ می‌باشد، مؤلف تاریخ عالم آرای عباسی که وقایع را از نزدیک دنبال کرده و در همین ایام آنها را به رشته تحریر درمی‌آورده است، جریان وفات شیخ بهائی و تشییع جنازه او را با جزئیات آن، نقل می‌کند که قسمتهائی از عبارت آن ذکر می‌شود: ... (شیخ بهائی) در چهارم شهر شوال این سال (۱۰۳۰) مریض گشته و هفت روز پهلو بر بستر ناتوانی داشت، در روز هشتم که سه شنبه دوازدهم شهر

۱۴ - جهت اطلاع از تغییر بعضی از اساماء در هنگام نسبت، به شرح شافیه ج ۸۱/۲، مجمع البحرین ماده «س رر» و جهت مثال رضا به لباب، ج ۳۰/۲، انساب سمعانی ج ۱۳۹/۶، ۱۴۱.
۱۵ - لباب، ج ۳۸۹/۱، انساب سمعانی، ج ۲۴۸/۴، تبصیر الممتبه بتحریر المشتبه الجزء الثاني / ۵۱۵.
۱۶ - جامع عباسی، ص ۱۳۷.
۱۷ - سلافة العصر، ص ۲۹۱، حدائق ندیه، ص ۴.



شوال بود طائر روح شریفش از تنگنای قفس بدن برون خرامیده به عالم قدس پرواز نمود... (جهت تشییع او) ازدحام خلایق به مرتبه ای بود که در میدان نقش جهان با همه وسعت و فسحت بر زیر یکدیگر افتاده از هجوم عام، بردن جنازه مشکل بود.^{۱۸}

و نیز شاگرد او، مجلسی (ره) (۱۰۰۳ - ۱۰۷۰) در کتاب روضة المتقین، همین سال را ذکر می‌کند او خود در مراسم پرشکوه نماز بر جنازه آن عالم ربانی حضور داشته است و در وصف آن می‌گوید: ... و تشرفت بالصلاة علیه مع جمیع الطلبة و الفضلاء و کثیر من الناس یقربون من خمسين الفا.^{۱۹}

عزالدین حسین بن حیدر کرکی - که ۴۰ سال در سفر و حضر در خدمت شیخ بهائی بوده است و در سفر آخر شیخ به مکه مکرمه که به هنگام مراجعت از آن وفات می‌کند، نیز در حضور او بوده است - نیز وفات شیخ بهائی را به سال ۱۰۳۰ ضبط کرده است.^{۲۰}

شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) در کتاب امل الآمل (شروع تألیف ۱۰۹۶، ختم تألیف ۱۰۹۷)^{۲۱} بعد از نقل کلام سلافة (که وفات شیخ به سال ۱۰۳۱ بوده است) می‌نویسد:

«وقد سمعنا من المشائخ انه مات سنة ثلاثين بعد الالف»^{۲۲}

مشائخ صاحب امل الآمل از شاگردان شیخ بهائی یا در رتبه شاگردان او بوده‌اند. دیگر از هم عصران شیخ بهائی که وفات او را بدین سال ضبط کرده است ملا مظفر منجم باشی صاحب شرح بیست باب و تمهیدات المنجمین در کتاب اخیر می‌باشد، او - پس از ذکر این نکته که رجوع مریخ در عقرب موجب بروز حادثه ای در اسلام می‌شود که باعث وهن و سستی آن می‌گردد - می‌نویسد: وفي سنة ۱۰۳۰ رجع المريخ فی العقرب و كان حال المشتري فی الضعف، و بعد التفكير و التدبر وقع فی خاطري انه يموت من العلماء شخص يصل بسببه و هن فی الاسلام و لما كان الافضل الاكرم الشيخ بهاء الدين العاملي غلب فی ظني انه يموت فقلت ذلك للسلطان مدظله - و اراد به المرحوم الشاه عباس الماضي - و ذلك فی قصبة اشرف من کور طبرستان و توفی (ره) بعد ذلك با شهر وفي هذه السنة الشيخ محمد بن

۱۸ - عالم آرای عباسی، ص ۶۸۱.

۱۹ - روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۴۳۵ - ۴۳۶.

۲۰ - روضات الجنات، ج ۲، ص ۵۹، تکلمة امل الآمل، ص ۳۴۴.

۲۱ - ذریعه، ج ۲، ص ۳۵.

۲۲ - این عبارت را بدینگونه روضات الجنات، ج ۷، ص ۶۲ از امل الآمل نقل می‌کند، اما در امل الآمل که مستقلاً به چاپ رسیده است (ج ۱، ص ۱۵۸) و نیز در قسمتهائی از آن که در ضمن ریاض العلماء مطبوع، درج گردیده است (ج ۵، ص ۹۲) سال ۱۰۳۵ ذکر شده است که بعید نیست تصحیف باشد.

[الشیخ حسن صاحب المعالم بن] الشیخ زین الدین - و كان كاملاً فی الزهد والعلم و اذعن جماعة باجتهاده - انتقل فی الحجاز الی عالم البقاء انتهى .^{۲۳}

از این نقل - که اهتمام ناقل و دقت او در ضبط سال، از گفتارش روشن است - (با توجه به اینکه برای محاسبات نجومی تعیین سال اهمیت خاص دارد) و نیز از اینکه وفات شیخ محمد سبط شهید ثانی را در سال وفات شیخ بهائی ذکر کرده است برمی آید که شیخ بهائی در سال ۱۰۳۰ از این دنیا به دار باقی شتافته است، زیرا وفات شیخ محمد مسلماً در سال ۱۰۳۰ واقع شده است، همچنانکه محدث نوری از خط شیخ حسین بن مشعر، مصاحب او و کسی که در دفنش حاضر بوده است نقل می کند.^{۲۴}

با توجه به امور ذکر شده می توان گفت که وفات این دانشمند سترگ به سال ۱۰۳۰ واقع شده است.

اما ولادت او: در حدائق ندیة به نقل از پدر شیخ بهائی و در سلافة العصر، ولادت او را در بعلبک غروب روز چهارشنبه ۲۷ ذی حجه ۹۵۳ ضبط کرده است^{۲۵} و در ص ۴۵ کتاب نیز همین تاریخ آمده است، اما در ریاض العلماء می نویسد:

رأیت بخط بعض الافاضل نقلاً عن خط البهائی ان مولده سنة ۹۵۱ وقال ذلك الفاضل ان وفاته سنة ۱۰۳۰.^{۲۶}

ولی مولی محمد تقی مجلسی (ره) در روضة المتقین می گوید: او در هنگام وفات، ۸۱ یا ۸۲ سال داشته است زیرا من از او از عمرش سؤال کردم پاسخ گفت که ۸۰ سال یا یک سال کمتر، و دو سال بعد از این تاریخ درگذشت.^{۲۷}

لازمه این کلام - با توجه به اینکه وفاتش در سال ۱۰۳۰ واقع شده است - این است که ولادت او به سال ۹۴۸ یا ۹۴۹ باشد و حال کدامیک از این نقلها صحیح است؟ احتیاج به تتبع بیشتری دارد، والله العالم بسرائر الامور.

* ۱۰ - وفات جوهری در ص ۵۰ به سال ۳۹۳ نگاشته شده است، این تاریخ را محشی معجم الادباء از کتاب سلم الوصول و آن هم از بعضی کتب دیگر، نقل می کند، و در حاشیه بلغه

۲۳ - مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۹۱.

۲۴ - مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۹۰.

۲۵ - حدائق ندیة، ص ۳، سلافة العصر، ص ۲۹۰ و این عبارت در کتاب اولی آمده است: کذائق نقل (نقلته «فی

الهامش») من خط والده.

۲۶ - ریاض العلماء، ج ۵، ص ۹۷.

۲۷ - روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۴۳۵.



می‌نویسد: که این تاریخ از ابن فضل در مسالك الابصار حکایت شده است، اما یاقوت می‌گوید که من نسخه‌ای از صحاح را به خط جوهری در دمشق دیدم که در سال ۳۹۶ نوشته بود. بنابراین نقل، تاریخ فوق اشتباه است و وفات او باید یا در سال ۳۹۸ باشد — همچنانکه در بلفه آمده و در انباه الرواة از آن به عنوان «قیل» یاد کرده است — و یا در حدود سال ۴۰۰، همچنانکه در انباه الرواة از آن به تعبیر «رأیت فیما رأیت» یاد نموده است.^{۲۸}

۱۱۵- درص ۶۱ در ترجمه سلار آمده است: قیل أنه توفی ۶ شهر رمضان سنة ۴۶۳ (ثلاث و ستین و اربعمائة)، احتمالاً این جمله اشتباهی است که ناشی از خلط بین ابویعلی جعفر بن محمد بن حسن بن حمزة و سلار دیلمی (= ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز) می‌باشد، در رجال نجاشی (و منابع دیگر) در ترجمه ابویعلی جعفری آمده است که:

مات رحمه ... [فی] يوم السبت سادس عشر شهر رمضان سنة ثلاث و ستین و اربعمائة و دفن بداره انتهى.^{۲۹}

۱۲۵- درص ۶۷ وفات شهید ثانی را در سال ۹۶۶ ذکر کرده‌اند، مشهور همین است که مرقوم شده، ولی ظاهراً شهید ثانی در سال ۹۶۵ به شهادت رسیده است، زیرا محمود بن محمد بن علی بن حمزة لاهیجانی که نسخه‌ای از مسالك را استنساخ کرده است (و نسخه برداری در اواخر عمر شهید و ناسخ در این هنگام به همراه او بوده است، همچنانکه از عبارت آتی معلوم می‌شود) در این نسخه می‌نویسد: شارح، جزء سوم و پس از آن را هنگامی که از ترس دشمنان سستی خود پنهان شده بود می‌نوشته است، چنانکه خود می‌گوید: «مع تراکم صروف الحدثان» و او از ترس آنان از کوهی به کوهی و از دیهی به دیهی پناه می‌برده است و من هم این بخش را در همین هنگام نسخه برمی‌داشتم. من چون او را باز داشته بودند می‌کوشیدم که برهانمش، نشد مرا هم به زندان انداختند و او را هم به روم فرستادند و او چهل و دو روز در زندان بسر برده و من در روز آدینه نوزدهم ۲۰/ج/۱ ۹۶۵ آزاد شده بودم و در مکه و نزدیک آن آشکارا می‌زیستم تا در ماه ذی القعدة همین سال خبر شهادت او به من رسید الخ^{۳۰} و از محمد بن احمد بن سید ناصرالدین حسینی که ظاهراً از هم عصران شهید ثانی است نقل شده است که شارح — شهید ثانی — را در ۱۷ رمضان ۹۶۵ کشته‌اند.^{۳۱}

۲۸- رک معجم الادباء، ج ۶، حاشیه صفحه ۱۵۱ و متن صفحه ۱۵۸ و ۱۵۹ و بلفه ص ۳۶.

۲۹- البته این عبارت همچنانکه حضرت آقای والدتفصیلاً ثابت کرده اند از ملحقات رجال نجاشی است رک

مجله نور علم سال اول شماره ۱۱ و ۱۲ مقاله ابوالعباس نجاشی و عصر وی.

۳۰- فهرست کتابخانه مجلس سنای سابق ج ۱، ص ۳۰۰.

۳۱- فهرست نسخ خطی کتابخانه آستانه مقدسه قم ص ۱۲۲ ولی در در المنثور، ج ۲، ص ۱۹۰ از خط سید علی صانع

و شیخ علی صاحب‌درا المنثور از جدش صاحب‌معالم (پسر شهید ثانی) نقل می‌کند که شهادت شهید در سال ۹۶۵ واقع شده است.^{۳۲}

با توجه به این امور روشن می‌شود که سال ۹۶۵، سال استشهاد شهید می‌باشد.
۱۳۵- جزء شاگردان شهید ثانی در ص ۶۷ از شیخ عبدالصمد والد شیخ بهائی نام می‌برند، احتمالاً عبارت سقط چاپ دارد چرا که والد شیخ بهائی، حسین بن عبدالصمد است.
۱۴۵- در ص ۶۲ وفات شریف العلماء را به سال ۱۲۴۵ ضبط کرده است.
در حاشیه صفحه اول نسخه خطی کتاب مشارع الاحکام نوشته صاحب فصول ناسخ (شیخ کجائی گیلانی) می‌نویسد:

الیوم ۲۴ شهر ذی قعدة الحرام سنة ۱۲۴۶ روزی بی‌دروغ تخمیناً در کربلای معلی دوست پنجاه تا سیصد نفر از طاعون می‌میرند و جناب شریف العلماء الیوم وفات کرد و زنش و دخترش و پسرش، و بغداد یکجا تمام شدند، اقلأ دوست هزار خلق داشت الخ. در حاشیه برگ ۴ می‌نویسد: الیوم ۲۴ شهر ذی قعدة سنة ۱۲۴۶ احوالم بحمدالله خوب است لکن خلق بسیار مردند و جناب شریف العلماء ملاشرف مازندرانی ملقب به آخوند مطلق، الیوم مرد با یک زنش و یک دختر و یک پسرش به چندیوم قبل، خدا رحم کند انشاء الله تعالی.^{۳۳}
۱۵۵- در ص ۷۳- ولادت صدوق را به سال ۳۰۶ ذکر نموده‌اند.

این کلام - هر چند در اعلام زرکلی (ج ۶/ ۲۷۴) آمده است - دلیل معتبری بر آن موجود نیست، تنها مطلبی که هست این است که در کمال الدین صدوق (ره) در ضمن روایتی از ابوجعفر محمد بن علی الاسود نقل می‌کند که: علی بن حسین بن موسی بن بابویه (رضی الله عنه) بعد از مرگ محمد بن عثمان عمری (رضی الله عنه) از من درخواست کرد که از ابوالقاسم روحی (= حسین بن روح) بخواهد که از مولانا صاحب الزمان درخواست کند که به درگاه خدا دعا نماید تا فرزند پسری به او عطا کند، راوی گوید: از او درخواست کردم و او هم پس از سه روز خبر داد که (امام عصر) برای علی بن حسین دعا نموده‌اند و به زودی فرزند مبارک و سودمندی برای او به دنیا می‌آید و بعد از آن هم، فرزندان دیگری متولد می‌شوند. راوی در آخر کلام خود می‌گوید: (در اثر دعای حضرت) محمد بن علی برای علی بن حسین [در آن سال

→ شاگرد شهید ثانی حکایت می‌کند که او در روز جمعه در ماه رجب شهید شد.

۳۲- در منثور ج ۲، ص ۱۸۹ و ص ۲۰۰ ریاض العلماء، ج ۲، ص ۳۷۶.

۳۳- این کتاب جزء نسخه خطی مرحوم آیت الله زنجانى (قده) جد معظم نگارنده می‌باشد و این یادداشتها در خاتمه فهرست نسخ خطی آن مرحوم در کتاب «آشنائی با چند نسخه خطی» دفتر اول، ص ۲۵۲ و ص ۲۵۳ به چاپ رسیده است.

خل] به دنیا پا گذاشت و بعد از آن فرزندان دیگری تولد یافتند.^{۳۴}

از این ماجرا استفاده می‌شود که صدوق بعد از وفات محمد بن عثمان بن سعید (۳۰۴) یا (۳۰۵) متولد شده است و شاید از آن برآید که ولادت صدوق با وفات محمد بن عثمان فاصله زیادی نداشته است اما اینکه ولادت صدوق درست در سال ۳۰۶ باشد از آن استفاده نمی‌شود. ۱۶۵- در ص ۷۴ ولادت علی بن بابویه، پدر شیخ صدوق را به سال ۲۶۰ ذکر کرده‌اند، حال آنکه این کلام بدون مأخذ معتبر است، تنها مصحح بحار در مقدمه آن می‌گوید: «لم یسجل فی التراجم تاریخ ولادته ولعله کان حدود سنة ۲۶۰»^{۳۵} و نیز در حاشیه لؤلؤة البحرين آمده است: ولد - رحمه الله - حدود سنة ۲۶۰ هـ.^{۳۶}

و چنانکه ملاحظه می‌کنید در هر دو، وفات ابن بابویه - به صورت احتمالی یا به صورت جزمی - حدود سال ۲۶۰ ذکر شده است و هیچیک بطور تحقیق این سال را معرفی نکرده‌اند، علاوه بر اینکه مدرک این کلام برای ما روشن نیست. تعجب از هر دو نفر است که در ابتداء، توقیع شریفی از امام عسکری (ع) در حق او نقل می‌کنند، سپس ولادت او را به سال ۲۶۰ ضبط نموده است، با اینکه این سال، سال شهادت امام حسن عسکری (ع) می‌باشد. البته این را نیز باید بگوئیم که در بسیاری از منابع^{۳۷} از احتجاج طبرسی و غیر آن در حق ابن بابویه از امام عسکری (ع) روایتی آمده است و در آن روایت، حضرت او را بدین گونه خطاب می‌کنند: اما بعد اوصیک یا شیخی و معتمدی [وفقیهی] ابالحسن علی بن الحسین القمی^{۳۸} و از این استفاده می‌شود که ولادت والد شیخ صدوق بسیار قبل از سال ۲۶۰ بوده است ولی حق مطلب آن است که این توقیع با این ویژگیها درباره‌ی علی بن بابویه از امام علیه السلام صادر نشده است، تحقیق کلام نیاز به مقاله‌ی جداگانه‌ای دارد.

۱۷۵- وفات فاضل قطیفی را در ص ۷۶ حدود سال ۹۵۰ نوشته‌اند. این تاریخ به این نحو در اعلام زرکلی ج ۱/ ۴۱ آمده است ولی مدرک آن بر راقم سطور پوشیده است، ولی در حاشیه لؤلؤة البحرين آقای سید محمد صادق بحرالعلوم نگاشته‌اند که نسخه‌ای از کتاب فرقة

۳۴ - کمال الدین، ص ۵۰۲ و ص ۵۰۳ باب ۴۵ روایت ۳۱.

۳۵ - بحار، ج ۴۰، ۸۴.

۳۶ - لؤلؤة البحرين، ص ۳۸۲.

۳۷ - به طور نمونه رک فهرست آل بابویه و علماء بحرین ۴۷، ریاض العلماء، ج ۴/ ۷، لؤلؤة البحرین ص ۳۸۴

روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۷۳، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۲۷.

۳۸ - این عبارت در منابع با اندک تفاوتی آمده است البته اینجانب با فحص اکیدی که در چند چاپ احتجاج

نمودم این توقیع را نیاقتم شاید در نسخ چاپ سقطی واقع شده باشد.

ناجیه نوشته فاضل قطیفی در نزد ما موجود است، نویسنده در سال ۹۵۱ از تألیف آن فارغ شده است بنابر این او در سال ۹۵۱ زنده بوده است^{۳۹} و وفات او در این سال یا بعد از آن واقع شده است.

۱۸۵- در عنوان فاضل میسی در صفحه ۸۸، ابراهیم بن نورالدین علی بن عبدالعالی، راوی از شهید ثانی معرفی شده است، در حالی که فاضل میسی، علی بن عبدالعالی پدر صاحب ترجمه و استاد شهید ثانی و صاحب رساله میسیه که در ص ۱۶۵ همین کتاب معرفی شده است، می باشد.

۱۹۵- در مورد قاضی نعمان مصری در ص ۹۱ نوشته شده است: «وكان مالکياً أولاً ثم اهتدى و صار امامياً»،

قاضی نعمان و دو فرزندش ابوالحسن علی و ابوعبدالله محمد و نوه او حسین بن علی بن بن نعمان قاضی القضاة حکومت فاطمیان بوده اند و در نزد خلفای فاطمی معزز^{۴۰}، و طبعاً در ظاهر اسماعیلی مذهب بوده اند، همچنانکه از کتاب دعائم الاسلام نیز برمی آید، ولی جمعی از بزرگان او را به مذهب حق دانسته و وی را در سترتقیه پنداشته اند، حاجی نوری بحث مفصلی در این زمینه انجام داده و بر امامی بودن وی اصرار ورزیده است^{۴۱} ولی بنابر تحقیق، مدرک معتبری برای امامی بودن او در دست نیست و بعد از اینکه ما به چنین مدرکی دست نیافتیم به حسب آنچه ظاهر حال او بوده است او را در ردیف اسماعیلیان می شماریم.

تفصیل کلام در این زمینه در خورد این نوشتار نیست، همچنانکه بحث از اعتبار کتاب دعائم و وثاقت مؤلف آن، مجال دیگری طلبد.

ادامه دارد

معرفی منابعی که مستقیماً مورد استفاده قرار گرفته است.

- ۱- آشنائی با چند نسخه خطی - دفتر اول به کوشش رضا استادی، سید حسین مدرسی طباطبائی، چاپخانه مهر، قم مهر ۱۳۵۵
- ۲- الاحتجاج علی اهل اللجاج، ابی منصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی (قرن ششم)، الف - چاپ سنگی ب - چاپ تحقیقی، تعلیقات: محمد باقر موسوی خراسان، چاپ اول، ۲ جلد، چاپخانه نعمان، نجف اشرف ۱۳۸۶ هـ. ج - چاپ دوم از چاپ سابق، ۲ جلد در یک مجلد، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.

۳۹- لؤلؤه البحرین، ص ۱۶۰.

۴۰- وفيات الاعیان، ج ۲، ص ۲۹۸ به بعد.

۴۱- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۱۳ تا ص ۳۳۲.

- ۳ - اعلام، خیرالدین زریکلی (۱۳۱۰ - ۱۳۹۶)، ۸ جلد، چاپ ششم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۴ م.
- ۴ - اعیان الشیعة، سید محسن امین (۱۲۸۴ - ۱۳۷۱)، تحقیق حسن امین، ۱۱ جلد (۱۰ جلد + ۱ جلد فهرست) دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.
- ۵ - انساب، عبدالکریم بن محمد سمعانی (م ۵۶۲ هـ)، چاپ اول، حیدرآباد دکن، هند، ۱۳۸۲ هـ.
- ۶ - بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة اطهار (ع)، محمد باقر بن محمد تقی، علامه مجلسی، (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰)، الف - مکتبه اسلامیة، تهران. ب - دارالوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.
- توجه: فهرست بحارالانوار نوشته (هدایة الله مسترحمی) در چاپ تهران و قسمتی از دوره های چاپ بیروت، جلد ۵۴، ۵۵، ۵۶ را تشکیل می داده است ولی در قسمتی دیگر از چاپ بیروت، فهرست به جای طبیعی خود یعنی مجلد ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰ منتقل شده است، بنابراین شماره مجلدات این سری از جلد ۵۷ به بعد، سه شماره کمتر شده است. ما در آدرس دادن ترتیب اول را رعایت کردیم، بنابراین دارندگان چاپ دیگر با ید از جلد ۵۷ به بعد، ۳ شماره از شماره آدرس داده شده کم کنند مثلاً اگر گفته شده بحار ج ۱۰۸، باید به جلد ۱۰۵ مراجعه کنند.
- ۷ - البلغة فی تاریخ ائمة اللغة، مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی (م ۸۱۷)، با تحقیق و حاشیة محمد مصری، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ۱۳۹۲.
- ۸ - تبصیرالمنتبه بتحریر المشتبه، ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۷۷۳ - ۸۵۲) جلد، تحقیق علی محمد بجاوی، مراجعه محمد علی نجار، الدار المصرية للتألیف و الترجمة، ۱۳۸۳ هـ. ق.
- ۹ - تکملة اهل الآمل، سید حسن صدر (۱۲۷۲ - ۱۳۵۴)، تحقیق: سید احمد حسینی، کتابخانه آیت الله نجفی قم، ۱۴۰۶.
- ۱۰ - التنبیه والاشراف، علی بن حسین مسعودی (م ۳۴۵ یا ۳۴۶)، تحقیق عبدالله اسماعیل صاوی، دارالصاوی، قاهره، ۱۳۵۷ هـ. ق، (افست مؤسسه نشر منابع الثقافة الاسلامیة - قم).
- ۱۱ - جامع عباسی، شیخ بهائی محمد بن حسین بن عبدالصمد (م ۱۰۳۰) تکمیل: نظام الدین ساوجی، انتشارات فراهانی (افست از چاپ بمبئی، ۱۳۱۹ هـ).
- ۱۲ - حاشیة مشارح الاحکام: متن از محمد حسین اصفهانی، صاحب فصول (م ۱۲۵۵)، حاشیه از ناسخ (شیخ کجائی گیلانی)، نسخه خطی، حواشی در ضمن آشنائی با چند نسخه خطی چاپ شده است.
- ۱۳ - الحدائق الندیة فی شرح الصمدیة، سید علی خان مدنی معروف به ابن معصوم (م ۱۱۲۰)، انتشارات هجرت، قم (افست از چاپ سنگی دار الطباعة حاج ابراهیم تبریزی).
- ۱۴ - الخرائج و الجرائح، سعید بن هبة الله، قطب الدین راوندی (م ۵۷۳)، چاپ سنگی، ۱۳۰۱ هـ.
- ۱۵ - الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور، علی بن محمد بن حسن بن زین الدین، الشهد ثانی، (۱۰۱۴ - ۱۱۰۳)، چاپ اول، چاپخانه مهر، ۱۳۹۸.
- ۱۶ - دعائم الاسلام، قاضی نعمان بن محمد مصری (م ۳۶۳) تحقیق آصف بن علی اصفرفیضی دارالمعارف، قاهره ۱۳۸۳، (مؤسسه آل البيت آن را افست و چاپ نموده است).
- ۱۷ - الذریعة الی تصانیف الشیعة، شیخ آقا بزگ طهرانی (۱۲۹۳ - ۱۳۸۹)، ۲۵ جلد (جلد ۹ در ۴

- قسمت)، چاپ سوم، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.
- ۱۸ - روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، محمد باقر خوانساری ۸ جلد، کتابفروشی اسماعیلیان، تهران، ۱۳۹۰.
- ۱۹ - روضة المتقین فی شرح اخبار الائمة المعصومین (شرح کتاب من لا یحضره الفقیه صدوق) محمد تقی بن مقصدعلی، مجلسی اول (۱۰۰۳ - ۱۰۷۰)، تحقیق، سیدحسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی، بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین کوشانیور، ۱۴ جلد، ۱۳۹۳ تا ۱۳۹۹.
- ۲۰ - ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبدالله افندی اصفهانی، ۶ جلد، تحقیق سید احمد حسینی، چاپخانه خیام، قم، ۱۴۰۱.
- ۲۱ - سلفانہ العصر فی محاسن الشعراء لكل مصر، سید علی صدرالدین مدنی معروف به ابن معصوم (م ۱۱۲۰)، مکتبه مرتضویه، (افست از چاپ مصر، ۱۳۲۴ هـ. ق).
- ۲۲ - شرح شافیه ابن حاجب (م ۶۴۶)، محمد بن حسن استرآبادی، شیخ رضی (زنده در ۶۸۸) تحقیق محمدنورالحسن، محمدزفراف، محمدمحیی الدین عبدالحمید، ۴ جلد (۳ جلد + ۱ جلد شرح شواهد نوشته عبدالقادر بغدادی)، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۹۵ هـ.
- ۲۳ - طبقات اعلام الشیعه، شیخ آقا بزرگ طهرانی (۱۲۹۳ - ۱۳۸۹). الف - الانوار الساطعه فی المائة السابعة، تحقیق علی نقی منزوی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۹۷۲ م. ب - الکرام البررة فی القرن الثالث بعد العشرة چاپ دوم، دارالمرتضی للنشر، مشهد، ۱۴۰۴. ج - نقباء البشر تعلیق سید عبدالعزیز طباطبائی، چاپ دوم، دارالمرتضی للنشر، مشهد، ۱۴۰۴.
- ۲۴ - عالم آرای عباسی، اسکندربیک منشی (تألیف آن در ۱۰۳۸ ختم شده است)، چاپ سنگی.
- ۲۵ - الفوائد الرضویة فی احوال علماء المذهب الجعفریة، حاج شیخ عباس قمی (بعد ۱۲۹۰ - ۱۳۵۹).
- ۲۶ - فهرست آک بابویه و علماء بحرین، سلیمان بن عبدالله ماحوزی (۱۰۷۵ - ۱۱۲۱)، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ اول، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ هـ.
- ۲۷ - فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنای (سابق)، محمد تقی دانش پژوه و بهاء الدین علی انواری.
- ۲۸ - فهرست نسخ خطی کتابخانه آستانه مقدسه قم، محمد تقی دانش پژوه، نشریه آستانه مقدسه قم شماره ۲، چاپخانه زیبا، ۱۳۵۵ هـ. ش.
- ۲۹ - کتاب من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه قمی، شیخ صدوق (م ۳۸۱)، الف - تحقیق علی اکبر غفاری مکتبه صدوق، تهران، ۱۳۹۲ ب - تحقیق سید حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، نجف، ۱۳۷۷ هـ.
- ۳۰ - کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه قمی، شیخ صدوق (م ۳۸۱)، تحقیق علی اکبر غفاری، مکتبه صدوق، تهران، ۱۳۹۰ هـ. ق.
- ۳۱ - لؤلؤة البحرين فی الاجازة لقرتی العین، یوسف بن احمد بحرانی، صاحب حدائق (م ۱۱۸۶) تحقیق و تعلیق سید محمد صادق بحر العموم، چاپ دوم، (بطریق افست)، مؤسسه آن البیت.
- ۳۲ - اللباب فی تهذیب الانساب (ای انساب السمعانی)، عزالدین ابن اثیر جزیری، علی بن محمد (۵۵۵



— ۶۳۰)، دارصادر، بیروت.

۳۳ — مجمع البحرين ومطلع النیرین فی غریب القرآن والحديث، فخرالدین بن محمد علی طریحی (م ۱۰۸۵).

۳۴ — مستدرک الوسائل، حسین بن محمد تقی، محدث نوری، (م ۱۳۲۰)، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۲۱ هـ. ق.

۳۵ — معالم الدین وملذالمجتهدین، قسمت اصول فقه، حسن بن زین الدین عاملی (۹۵۹ — ۱۰۱۱)، فرزند شهید ثانی، چاپ تحقیقی مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ هـ. ق/۱۳۶۵ هـ. ش.

۳۶ — معجم الادباء، نام اصلی آن: ارشاد الاریب الی معرفة الادیب، یاقوت بن عبدالله حموی (۵۷۴ یا ۵۷۵ — ۶۲۶)، مکتبۃ عیسی البابی حلبی، مصر، ۱۳۵۵ هـ/۱۹۳۶ م.

۳۷ — مقدمه کتاب معالم العلماء، محمد بن علی ساروی، ابن شهر آشوب (۴۸۹ — ۵۸۸)، به اهتمام و مقدمه از عباس اقبال، چاپخانه فردین، تهران، ۱۳۵۳ هـ. ق.

۳۸ — منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح والحنان، حسن بن زین الدین، صاحب المعالم (۹۵۹ — ۱۰۱۱)، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ هـ. ش.

۳۹ — وفیات الاعیان، ابن خلکان احمد بن محمد (م ۶۸۱ هـ)، چاپ سنگی، ۱۲۸۴.

۴۰ — هدیه الرازی الی الامام المجدد الشیرازی، شیخ آقا بزرگ طهرانی (۱۲۹۳ — ۱۳۸۹)، انتشارات میقات، تهران ۱۴۰۳.

• جمیع القاب علماء اعلام، به جهت اختصار حذف گردید، جز القابی که جزء اسم بوده است.

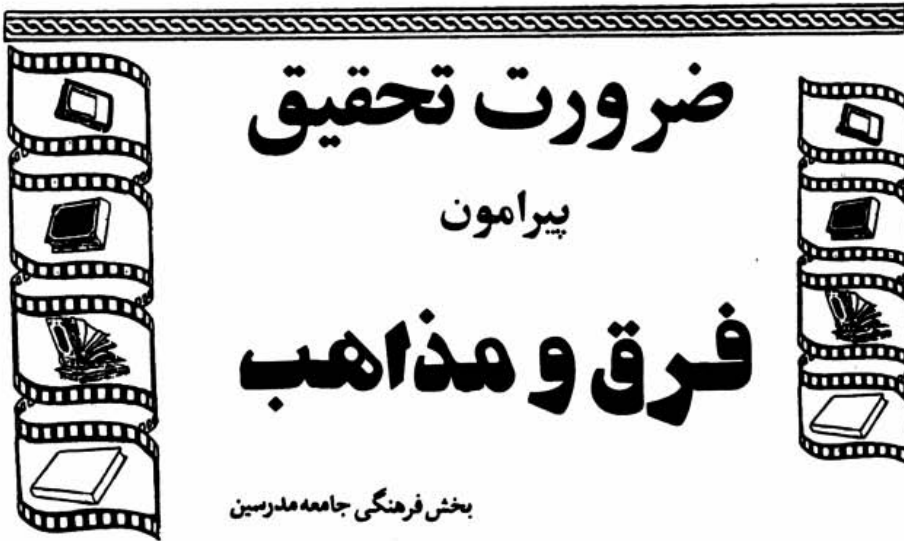
بقیه از صفحه ۶۹



۱۱- قال (ع) قَالَ اللهُ سُبْحَانَہ: إِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يَسْأَلُنِي
الشيءَ مِنْ طَاعَتِي فَأَصْرِفُهُ عَنْهُ مَخَافَةَ الْإِعْجَابِ.

بخارج ۶۹ به نقل از عدة الداعي ص ۱۷۳، مشکاة الانوار ص ۳۱۲، (با اختلاف در لفظ)، سفينة البحار، ج ۲ ص ۱۶۱ (نظیر این روایت از امام باقر یا صادق علیهما السلام در وسائل الشیعة ج ۱ ص ۷۹)

۱۱- امام پنجم (ع) فرمود: خدای سبحان فرموده است: همانا از بندگان مؤمن من کسانی هستند که درخواست توفیق طاعتی دارند و من آنان را بر انجام آن طاعت موفق نمی‌کنم تا گرفتار عجب نگردند.



ضرورت تحقیق

پیرامون

فرق و مذهب

بخش فرهنگی جامعه مدرسین

یکی از واقعیاتی که در سراسر تاریخ می‌توان مشاهده کرد، درگیری بی‌امان افکار و ایدئولوژی‌های مختلفی است که هر کدام سعی در اثبات برتری خود بر دیگران دارند، این درگیری افکار که در سه هزار سال اخیر، در حد گسترده‌ئی بوده، تنها در محدوده درگیری‌های فکری و فلسفی باقی نمانده است، بلکه با تأثیر خود بر اندیشه‌ها و افکار توده‌های مردم، هر کدام آنها را به سمت و سویی کشانده و زمینه‌ساز درگیری‌های سیاسی و نظامی در تاریخ شده است. با نگاهی به حوادث و جریان‌های مهم تاریخی و حتی جزء جزء حوادث زندگی افراد، شاهد تأثیر بینشها و ایدئولوژی‌های مختلف هستیم، و از آنجا که ما در بینش تاریخی خود، اندیشه را مقدم بر علم دانسته و طرز فکر را پایه موضوعگیری می‌دانیم، طبعاً باید نقش بینش را در عمل بسیار گسترده و عمیق بدانیم.

تأثیر یک بینش باطل، بر یک جریان انحرافی که ثمره آن خسارات فراوان است، بر عهده کسانی است که چنین بینشی را ترویج کرده‌اند، شاید کسانی نیز که در برابر گسترش چنین بینش انحرافی در جامعه مقاومت نکرده‌اند، گناهشان کمتر از مروجین اصل آن اندیشه‌ها نباشد. در حقیقت اولین گام برای اصلاح جامعه، اصلاح اندیشه‌ها و بینش‌هاست که بر جامعه حاکم بوده و نظام ارزشی جامعه را شکل می‌دهد، و این یک اصل است که مبارزه فکری مقدم بر یک مبارزه نظامی است چرا که اگر افکار و اندیشه‌ها بطور دقیق شناخته شود و حق و باطل بر مردم آشکار گردد نیاز به یک مبارزه نظامی (جز با کسانی که فطرت آنها به کل فاسد شده) احساس نخواهد شد.



ضرورت اصلاح اندیشه در عصر حاضر

تأثیر اندیشه و بینش در عملکرد انسان به عنوان یک اصل ثابت در همه انسانها جریان دارد اما گویا آگاهی به رابطه بین بینش و عمل، برای هر انسانی که دست به عمل می‌زند، در دنیای جدید بیشتر شده است، انسان جدید در عمل خود بیشتر سعی دارد تا بشناسد و لااقل مدعی است که با شناخت بهتر عملکرد مناسبتری خواهد داشت.

در واقع شناخت ارزش علم و آگاهی در دنیای جدید تا حدودی محقق گردیده و درصدد تأثیر اندیشه بر عمل — که موجب بالا رفتن تعهد و مسئولیت انسان شده — روبه فزونی گذاشته است لذا در این دوره جدید مسئله اصلاح اندیشه ضرورت بیشتری داشته و زمینه زیاده‌تری دارد، دنیای جدید بیش از دنیای قدیم در انتظار ارائه افکار صحیح و پذیرش نقد و انتقاد پیرامون اندیشه‌ها و افکار مختلف است.

ضرورت شناخت سایر اندیشه‌ها

بدنبال مقدماتی که گذشت، احساس می‌شود که حقیقت فوق، امری روشن و بدون ابهام باشد، در یک حرکت اصلاحی و در واقع برای ارائه افکار صحیح و اندیشه‌های سالم، دو کار ضرورت دارد.

ابتداء حذف کردن اندیشه‌های باطل و بینش‌های انحرافی و بعداً ارائه مطالب صحیح و بینش‌های سالم.

به حکم درسی که ما از شیوة تبلیغی رسول الله (صلی الله علیه و آله) می‌گیریم ابتداء می‌بایست لا مطرح شده و ضرر و زیان بت پرستی و عقائد شرک آلود بر مردم آشکار شود و پس از آن کلمة الله به عنوان اندیشه حق، جایگزین تمامی آن گرایشها و بینش‌های باطل گردد.

یک اندیشمند مذهبی نمی‌تواند با ارائه افکار صحیح، مطمئن به پیروزی بر سایر اندیشه‌ها باشد. او می‌بایست صرف نظر از این حرکت خود، با شناخت سایر مذاهب و عقائد، و ارائه نقاط ضعف آنها، مردم را نسبت به آنها بی‌اعتماد کند، وقتی در این عمل خود موفق شده و شک و تردید را ایجاد کرد، می‌تواند پایه‌های محکم عقائد خود را با ارائه آنها به شکل استدلالی محکم کند.

متأسفانه امروزه مجامع علمی — اسلامی، تنها به یک بخش از وظائف خود عمل می‌کنند و آن ارائه اسلام است اما تحقیقی که بطور عمیق پیرامون سایر افکار باشد بندرت دیده شده است، در حالی که چنین حرکتی به عنوان یک ضرورت برای گسترش اسلام می‌باید مطرح شده و طبعاً

مجامع تحقیقی بخشی از کار خود را صرف تحقیق پیرامون عقائد سایر فرق و مذاهب بکنند.

موقعیت امروز اندیشه اسلامی در دنیا

رشد اسلام به عنوان یک اندیشه مذهبی در جهان، در دوره اخیر بسیار گسترده بوده است این یک حقیقتی است که بسیاری بدان اعتراف کرده اند، دنیای غرب که دل خوشی از اندیشه انسان پرستانه (اومانیزم) خود ندارد و طعم این اندیشه را در برپائی دو جنگ جهانی دیده است، امروزه با روی آوری به اندیشه مذهبی و بخصوص اسلام، ایده آلهای خود را در این مکتب جستجو می کند، اگر چه در دنیای غیر اروپا و آمریکا، همچون آسیای دور و آفریقا نیز اسلام رشدی داشته است، در عین حال، اهمیت نفوذ اسلام در اروپا که مدعی علم و تمدن است بسیار زیاد می باشد، اگر این حقیقت ثابت باشد طبعاً وظیفه حوزه اسلام است که تلاش خود را در این رابطه گسترده کند، ما در مبارزه خود علیه دنیای غرب می بایستی ضرورت یک کار فکری را احساس کرده و اگر ما از نقطه نظر نظامی توانائی رو بپائی را نداریم، از نظر فکری امکان دارد اروپا را متمایل به اسلام کنیم و با ایجاد یک انقلاب فکری، زمینه تحولات سیاسی و نظامی را در اروپا به نفع خود به چرخش در آوریم. ممکن است در آینده نزدیک موفق به ایجاد چنین جوی نباشیم اما اگر امروز علامات رشد آن مشهود است طبعاً برای آینده می توانیم امیدمان را گسترش دهیم.

مقاله ای که در تهران تایمز در تاریخ ۸ مهرماه ۱۳۶۵ انتشار یافت حاوی نکات پراهمیتی پیرامون رشد اسلام در فرانسه بود، بطوری که نویسنده این مقاله اشاره کرده بود از سال ۱۹۷۳ تاکنون بیش از ۳۰ هزار نفر به اسلام گرویده اند، در حالی که اوقید کرده که بعضی از آمارهای غیررسمی، این رقم را تا ۳۰۰ هزار نفر نیز ذکر کرده اند.

در روزنامه گاردین در ۱۶ اکتبر سال جاری، گزارشی پیرامون گسترش اسلام در بریتانیا درج شده است بطوری که در این گزارش آمده در پنج سال گذشته مسیحیان تعداد نیم میلیون نفر از اعضای خود را از دست داده اند، در همین مدت تعداد مسلمانان به میزان یک سوم (حدود ۸۵۲۰۰۰) افزایش یافته است ارقام مزبور در کتاب (

) منتشر شده است، همچنین در این گزارش آمده است تعداد مساجد از ۴ مسجد در سال ۱۹۶۰ به ۳۱۴ مسجد در سال گذشته افزایش یافته است، این دو گزارش تنها نمونه کوچکی از ارائه فعالیتهای مذهبی در اروپا است. طبعاً رشد یک اندیشه چه بسا اگر زمینه آن

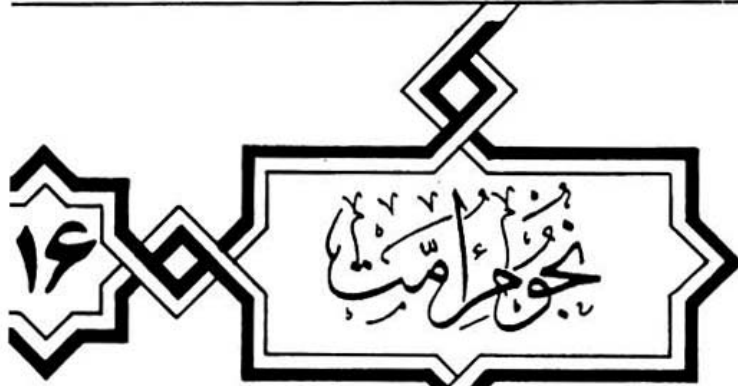
فراهم باشد در مدتی کوتاه می‌تواند تا چند درصد افزایش داشته و یکباره به صورت یک موج عمل کند.

در مقابل، تبلیغات مسیحیت را نیز نباید نادیده گرفت، بخصوص در کشورهای فقیر جهان که با ارائه امکانات مادی توانسته‌اند عده زیادی را جذب کنند کما اینکه بر علیه اسلام در نشریات متعدد خود مقالات زیادی درج کرده‌اند، مجله دیدگاه مترقی در روی جلد خود عکس سمبلیک عیسی (ع) را با کبوتر و عکس پیامبر اسلام (ص) را با شمیر منعکس کرده است.

موقعیت مذهب شیعه

امروزه که انقلاب اسلامی منادی اسلام واقعی است در کنار خود مروج اندیشه شیعی که ادامه اسلام راستین است می‌باشد و از آنجا که این انقلاب منافع استکبار را در سراسر جهان به مخاطره انداخته، تبلیغات بر علیه اسلام و بخصوص جنبه شیعی آن رواج گسترده‌ای داشته است. تعداد کتابهایی که بر علیه انقلاب اسلامی و شیعه در این مدت پس از انقلاب منتشر شده بسیار زیاد می‌باشد، این تبلیغات در تمام کشورهای اسلامی از جمله پاکستان و کشورهای عربی خلیج فارس رواج دارد. اصل و منشاء آن نیز دلارهای نفتی عربستان است که ماهانه (دریک گزارش رابطه العالم الاسلامی) چیزی حدود ۴۳۷۴۹ کتاب بطور رایگان منتشر کرده است، اغلب این کتابها بر علیه شیعه می‌باشد، مجله سعودی «المجلة» در همین شماره اخیر خود کتابی را بانام «دراسة عن فرق فی تاریخ المسلمین، الخوارج والشیعه» در ۳۳۰ صفحه منتشر کرد، در همین دو سه سال اخیر دهها هزار نسخه از کتابهای «احسان الهی ظهیر» یکی از مزدوران استعمار در پیرامون شیعه بطور رایگان بخش شده است. این صرفنظر از تبلیغات رادیوهای عربستان در سطح منطقه می‌باشد.

با توجه به مطالب فوق، ضرورت بحث و تحقیق پیرامون فرق و مذاهب و ادیان بالاخص مذاهب اسلامی روشن می‌شود، قبلاً علماء و محققین اسلام در این باره عنایت بیشتری داشتند که هم اکنون نیز ما از آثار و تحقیقات آنها استفاده می‌کنیم لیکن بعداً این مسأله اساسی مانند بسیاری از مسائل دیگر به دست فراموشی سپرده شد. در صورتی که دشمنان اسلام نیروهای علمی و فرهنگی و تبلیغاتی خود را به صورت وسیعی بر علیه اسلام و بالاخص بر علیه تشیع، گسترش داده‌اند، بدین جهت بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم احساس ضرورت کرد که



مرحوم آیت اللہ العظمی
آقامیر سید علی یثربی کاشانی

(قدس سرہ)



ولادت و تحصیل

آن مرحوم در سال ۱۳۱۱ هجری در سامرا و در بیت علمی مرحوم آیت الله آقا سید محمدرضا بن سید اسماعیل بن عبدالرزاق یشربی کاشانی متولد شد، و بنا بر سنت اسلامی، مرحوم میرزای بزرگ شیرازی در گوش ایشان اذان و اقامه گفت و در سایه تربیت صحیح پدر رشد و نمو کرد و در سن ۵ سالگی یعنی به سال (۱۳۱۶ ه. ق.) همراه پدر وارد شهر کاشان شد و مقدمات و سطوح را در محضر پدر و سائر اساتید آموخت و در عنفوان جوانی درس سطوح را تمام کرده و به سال ۱۳۲۱ وارد حوزه نجف گردید و مجدداً سطح کفایه را نزد آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی به پایان رسانید و سپس از محضر اساتید بزرگ آن روز نجف، مرحوم آیت الله سید محمد کاظم یزدی (متوفای ۱۳۳۷)، مرحوم آیت الله شریعت اصفهانی (متوفای ۱۳۳۹)، مرحوم آیت الله آقا ضیاء الدین عراقی (متوفای ۱۳۶۱)، مرحوم آیت الله حاج میرزا حسین نائینی (متوفای ۱۳۵۵) بهره‌های علمی فراوانی برد و در مدتی کوتاه در درس مرحوم آقا ضیاء عراقی مُشَارُفُ بِالْبَنَانِ گردید و خود معظم له نیز، اکثر رشد و ترقی خود را مرهون تحقیقات مرحوم آیت الله آقا ضیاء الدین عراقی در اصول و رهین تعلیمات مرحوم آیت الله یزدی در فقه می‌دانست.

بازگشت به ایران

در سال ۱۳۳۹ که مرحوم والدش ایشان را به کاشان طلبید، تصمیم گرفتند که به ایران مراجعت کنند، بدین جهت رحل سفر بسته و آماده حرکت شدند، مرحوم محقق عراقی و برخی دیگر از بزرگان نجف او را با اشک بدرقه و مشایعت کردند و معروف است که مرحوم آقا ضیاء به ایشان گفته بود، در میان تلامذه سیدنا الاستاد، مرحوم آقا سید محمد فشارکی یک میرزا سید علی یزدی لب خندقی بود که در موقع حرکتش استاد او را با اشک بدرقه کرد و از جدائی او سوخت و در میان شاگردان من نیز شما موقعیت خاصی داری و مرا با فراق و جدائی خود مبتلا به حسرت می‌نمائی.

در هر حال ایشان به ایران آمد و به شهر آباء و اجدادی خود یعنی کاشان رفت و با



یکی از بیهای معروف علمی آن روزگار یعنی خانواده مرحوم نراقی موصلت نمود و چندی نیز به تدریس و اقامه جماعت مشغول شد، در این زمان که مقارن با سال ۱۳۴۰ قمری بود مرحوم آیت الله العظمی حائری که به تازگی حوزه مقدسه قم را بنیانگذاری کرده بودند از پدر ایشان درخواست می کنند که این فرزند دانشمند خود را به حوزه قم اعزام دارند، و ایشان این تقاضا را می پذیرد و مرحوم یثربی در سال ۱۳۴۱ به قم هجرت می نمایند و ضمن شرکت در درس مرحوم آقای حائری، خود نیز حوزه مستقلی تشکیل داده و حدود هفت سال ضمن تدریس فقه و اصول، به تربیت طلاب و فضلاء پرداخته و شاگردان بزرگی را تربیت می نماید که از جمله آنان می توان از، رهبر کبیر انقلاب امام خمینی — ادام الله بقا — هومن کل مکروه وقاه —، مرحوم آیه الله آقا سید محمد یزدی معروف به داماد (متوفای ۱۳۸۸) و آیه الله آقا سید شهاب الدین مرعشی نجفی و آیت الله آقا شیخ هاشم آملی و مرحوم آیت الله سید کاظم اراکی گلپایگانی و مرحوم آیت الله صالحی کرمانی و مرحوم آیت الله حاج میرزا حسن یزدی و مرحوم حجة الاسلام والمسلمین میرسید محمد یثربی^۱ (اخوی خودشان) و مرحوم آیت الله شیخ جواد جفرودی و مرحوم آیت الله آقا منیر الدین محلاتی و مرحوم آیت الله سید ابوالقاسم شیرازی ارسنجانی و مرحوم آیت الله آقای مجتهدی تبریزی و مرحوم آیت الله آقا علاء الدین کرمانشاهی و مرحوم آیت الله حاج میرزا حسن آقا طاهری اردبیلی و مرحوم آیت الله سید میرزا آقا ترابی و از شاگردان اخیر ایشان حضرت آیت الله العظمی منتظری و آیات و حجج اسلام شهید حاج شیخ مرتضی مطهری و همچنین اخوان مرعشی و حاج سید احمد پیشوائی و میرزا محمد ثاراللهی همدانی و مرحوم حاج شیخ محمدرضا طبسی و مرحوم حاج شیخ اسماعیل بهاری و عده دیگر را می توان نام برد.

اقامت دائم در کاشان

آن مرحوم تا سال ۱۳۴۷ قمری که مصادف با رحلت والد معظمش بود در حوزه قم بماند و پس از فوت پدر ناچار به ترک حوزه و بازگشت به کاشان شد و در آن جا اقامت گزید تا در سال ۱۲۶۵ هجری که به قصد زیارت مرقد مطهر حضرت معصومه سلام الله علیها به قم

۱- که در دوران جوانی عمر خویش، به رحمت ایزدی پیوست.



آمده بودند، بنا به اصرار مرحوم آیت الله العظمی بروجردی و دیگر علماء در قم مانده و حوزه دینی تشکیل دادند و لکن این ایام بیش از دو ماه بطول نانجامید و با ارتحال مرحوم آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی، درسهای حوزه ۴۰ روز تعطیل گردید و ایشان به قصد زیارت عتبات به عراق مشرف و پس از چندی با کمال احتیاجی که حوزه علمیه قم به وجود ایشان داشت و می بایست چون مشعلی در عالم مرجعیت تامه بدرخشد متأسفانه بعللی، دیگر بار به کاشان رفته و برای همیشه در آنجا ماندگار شدند.

در مدت سی سال و اندی که در این شهر اقامت داشتند، همچون گنجی مملو از علم و دانش و تقوا، موجب برکت و سرفرازی این شهر مذهبی و قدیمی بودند.

آثار علمی

معظم له معتقد بودند متأخرین از مرحوم شیخ انصاری خیلی چیز تازه ندارند بلکه بعضی از احتمالات شیخ را تقویت نموده اند، از این رو مانند مرحوم آیت الله میرزای شیرازی بزرگ از خود تألیف و تصنیفی که در حد علمیت معظم له باشد باقی نگذارند و جز جزواتی در اصول به خط شریفشان باقی نمانده است و همچنین حاشیه بر عروة الوثقی.

بیت آن مرحوم

مرحوم آقای یثربی در دامان خاندانی چشم گشود و پرورش یافت، که همه عالمانی بودند آگاه و خود ساخته که از اعلام این بیت:

۱- علامه سید محمد تقی پشت مشهدی (م ۱۲۵۸م) و صاحب تنقیح الاصول) - مدفنش در پشت مشهد در مقبره جناب حبیب بن موسی می باشد.

۲- علامه سید اسماعیل جد مرحوم آقای یثربی که از شاگردان شیخ اعظم انصاری و برادرزاده مرحوم علامه حاج سید محمد تقی بودند.

۳- پدر مرحوم آقای یثربی علامه سید محمدرضا از شاگردان مرحوم آیت الله سید محمد فشارکی و سید مجدد شیرازی در سامراء بوده و در سال ۱۳۴۷ وفات کرده است.

۴- مرحوم حجة الاسلام والمسلمین حاج سید ابوالحسن که در سال ۱۳۸۶ ه. ق وفات کرد.



و از علمای معاصر این بیت:

۵- حضرت حجة الاسلام والمسلمین آقای حاج سید مهدی یثربی نماینده امام و امام جمعه محترم کاشان و نماینده مردم استان اصفهان در مجلس خبرگان، برادر آن مرحوم هستند و دروس سطوح را از محضر برادر دانشمند خود تلمذ کرده اند.

۶- مرحوم علامه حجة الاسلام و المسلمین میرسید محمد برادر آقای یثربی که از شاگردان برادر خود و مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری محسوب می شدند.

۷- حضرت حجة الاسلام والمسلمین جناب آقای سید محمد ابطحی کاشانی سبط مرحوم آیت الله حاج سید محمدرضا یثربی از اساتید و اعضاء محترم جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۸- حضرت حجة الاسلام میرسید محمد یثربی کاشانی، فرزند حضرت حجة الاسلام والمسلمین جناب آقای حاج سید مهدی کاشانی از فضیای حوزه علمیه قم.

وضع سیاسی، اجتماعی این خانواده

بین مرحوم آیت الله آقا سید محمدرضا و مرحوم آیت الله شهید آقای حاج شیخ فضل الله نوری (قدس روحهما) آشنائی و علاقه و همفکری کاملی در مسائل سیاسی روز وجود داشت و بین آنها نامه هارو بدو بدل می شد از جمله در رابطه با پیش بینی های مرحوم آیت الله نوری (ره) درباره نفوذ فرهنگ غربیها به خصوص انگلیس در ایران از جمله اتحاد شکل و کشف حجاب - که سالها قبل از وقوع آنها وسیله مرحوم آیت الله سید محمد رضا برای مردم کاشان بیان شده بود - بعد از شهادت مرحوم علامه آقا شیخ فضل الله نوری معظم له نامه ها را قرائت نموده و اشک می ریختند.

نکته قابل توجه برای طلاب محترم

مرحوم یثربی می فرمودند وقتی خیر شهادت مرحوم شیخ به پدرم رسید بسیار متقلب و گریبان شدند من در آن وقت کتاب شرح لمعه می خواندم، به پدرم گفتم دیگر تحصیل علوم دینی در این کشور چه فایده دارد؟ فرمودند تو مشغول درس خودت باش بالأخره اسلام به ملا احتیاج دارد و مقدر بود که همین فرزند، روزگاری به مدت هفت سال در حوزه علمیه قم بعد از حوزه درس مرحوم آیت الله حائری بزرگترین حوزه درس را کتاً و کیفاً اداره نموده حتی رهبر



عظیم الشان انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی از آن حوزه بهره مند گردد. مرحوم یثربی به حيله گری غریبه‌ها مخصوصاً انگلیس آگاه بودند و بسیاری از رویدادها را به دستگاههای استعماری نسبت می دادند، و نظرشان در مورد محمدرضا پهلوی دیکتاتور مقبور ایران در اوائل سلطنتش — که مردم فریب این مارخوش خط و خال را خورده بودند — این بود که می فرمود: این از پدرش بدتر است زیرا پدرش بی سواد بود و این در اروپا درس خوانده است.

و مرحوم آیت الله آقا سید محمدرضا بعد از حادثه تحریم تنباکو و مرگ ناصرالدین شاه به سال ۱۳۱۶ هجری قمری به کاشان وارد و مورد استقبال عام و خاص قرار گرفت، اما به علت ضعف حکومت، توطئه استعمار، اختلافات داخلی، تنازع بین قدرتهای مذهبی و غیرمذهبی، ظهور یاغی‌ها از جمله نایب حسین کاشی و فرزندانش که در همسایگی ایشان زندگی می کردند، زندگی پر تلاطمی را می گذرانید، در عین حال مرجع مراجعات عامه مردم شهرستان از جمله در امر قضاوت بود.

مرحوم آیت الله حاج شیخ محمود نجفی رحمة الله علیه می فرمودند در طول مدت قضاوت ایشان یک حکم ناسخ از دستگاه او صادر نگردید، این خود دلیلی محکم بر دقت او در امر قضاوت بود.

و مرحوم آیت الله آقا میرسید علی یثربی (ره) که در سال ۱۳۴۷ قمری بعد از فوت پدر به کاشان وارد شد با زمان خفقان و اوج گرفتن قدرت رضا خان دیکتاتور و طغیان و تعدی او نسبت به دین اسلام و روحانیون و کشف حجاب و تعطیلی مدارس علمیه و مجالس مذهبی مواجه شده و در خانه منزوی گردید، معذالک رابطه دوستی و صداقت وی با مردم محفوظ بود. از مزایای اخلاقی این پدر و پسر، این بود که در تقلید نوعاً مردم را به مرجع عام شیعه در هر عصر و زمان ارجاع می دادند و مرحوم یثربی می فرمود: در هر عصری یک رساله عملیه برای مردم آن عصر کافی است با اینکه خود در عداد مراجع بزرگ تقلید بحساب می آمدند.

تصفیه حوزه‌های علمیه

نظر معظم له این بود که باید برای حوزه‌های علمیه شیعه مخصوصاً حوزه علمیه قم نظام و قاعده مقرر نمود، آن روز می فرمودند: آیت الله بروجرودی باید از قدرت خود برای تصفیه



حوزه علمیه قم استفاده کرده و طلاب را به سه گروه تقسیم نماید: یک قسم: را که ذوق تحصیل فقه دارند از لحاظ بودجه کاملاً تأمین نموده و نگذارند به تبلیغ و سخنرانی بروند تا به مقام اجتهاد برسند.

قسم دوم که فقط ذوق منبر و خطابه دارند در این مسیر با برنامه ریزی مناسب پرورش بدهند حتی زبان خارجی به آنان تعلیم نمایند که بتوانند اسلام را در خارج کشور هم تبلیغ نمایند.

قسم سوم که عبارت اند از آقایان علماء و روحانیونی که دیگر ترقی نمی کنند، تعدادی از آنان که لیاقت تدریس دارند بکار تدریس در حوزه بگمارند و بقیه را به شهرها و بخش ها و روستاها جهت اداره آن محل ها اعزام دارند که بدین وسیله رفع خلاء روحانی نیز بشود.

مقام علمی او

موقعیت علمی ممتاز ایشان از دست پروردگان و تألیفات بجای مانده از معظم له و مباحثاتی که با اساتید خود و علمای بزرگ حوزه قم و مشهد داشته اند، آشکار می گردد. یکی از شاگردان معظم له نقل کردند که شب حرکت آقای یثربی استادش مرحوم آقا ضیاء عراقی وی را به منزل دعوت کرد، در منزل بحث ترتیب به میان آمد و یکی دو ساعت، بحث به طول انجامید، غذا آوردند سرد شد و همچنان مرحوم یثربی مشغول مباحثه بود تا بحث به آخر رسید، در پایان بحث استادش به وی گفت: آقرین خیلی زحمت کشیده ای و خوب ملا شده ای.

ایشان در درس استاد خود همچون ستاره ای می درخشید و بعد از درس استاد، برای بعضی از شاگردان، بحث استاد را تقریر می کرد، از جمله برای مرحوم آیت الله حکیم - به لحاظ اینکه استاد درس را فارسی بیان می کرد و مرحوم آقای حکیم به زبان فارسی مسلط نبودند و برخی از نکات برایش مجهول می ماند و لذا از استاد می خواهند که فردی را معین کند تا درس را تقریر نماید، و استاد ایشان را معرفی می کند - و آیت الله حکیم آن قدر از بیان ایشان خوشش می آمده که گاهی می گفت: **إِنَّ مِنَ الْبَيَّانِ لَيْسُ خَرَأً.**

مرحوم آیت الله بروجردی بقاء بر تقلید میّت را جایز نمی دانستند و مرحوم آقای یثربی با دو جلسه مباحثه، ایشان را قانع کرده و معظم له فتوی به جواز دادند.



ستایش علماء و دانشمندان از ایشان

الف- مرحوم آیت الله یثربی و مرحوم آیت الله سید محمد تقی خوانساری و مرحوم آیت الله سید احمد خوانساری هر سه از شاگردان مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی بوده‌اند، و مرحوم آقا سید محمد تقی خوانساری از نظر ذکاء و مرحوم آقا سید احمد خوانساری از نظر تلاش و پربکاری و کثرت مطالعه در بین سه نفر معروف بودند و مرحوم یثربی از جهت حد ذکاء و پربکاری حد وسط بین آن دو بزرگوار را داشتند، مرحوم محقق عراقی روزی فرموده بودند اگر از من پرسند که کدامیک از این سه شاخص ترند، من اگر با آقای یثربی خوب باشم می‌توانم جواب دهم که کارش از آقا سید محمد تقی و ذکاوتش از آقا سید احمد بیشتر است، و اگر با او بد باشم خواهم گفت: کارش کمتر از آقا سید احمد و ذکاوتش کمتر از آقا سید محمد تقی است. یکی از شاگردان مرحوم یثربی نقل می‌کرد که مرحوم آقا ضیاء عراقی به آقای یثربی می‌فرمود: تو برای من به منزله مالک اشتر برای علی علیه السلام هستی.

ب- مرحوم آقای بروجردی پس از بحثی که با آقای یثربی داشت توسط حضرت امام خمینی برای آقای یثربی پیام می‌فرستد و می‌گوید: من شما را اصولی مبرز می‌دانستم و نمی‌دانستم که فقیه بلند پایه ای هم هستید و از من خواسته بودند که از آقا شیخ کاظم شیرازی دعوت کنم که در قم بمانند و من گفتم میهمان که میهمان را دعوت نمی‌کند، اما از شما می‌خواهم که در قم بمانید چون افرادی مثل شما حیف است که در کاشان بمانند.

ج- آقای آقا شیخ جواد حائری در شأن آن جناب گوید:

کم من نجوم سماء العلم مشرقه	انوارها فی نواحی الارض للامم
و هم ادلاء مرضات الاله لنا	فی غیبة الحجة المنصور ذی الکریم
طوبی لمن کان فی هذا الزمان لهم	متابعاً فی خصال الخیر و الشیم
و منهم العلم الفهم ذو شرف	من قد بدا شأنه للکل بالعظم
الیثربی الذی قد فاق مرتبة	آمیرزا سید علی العالی بالهمم
کم من سوابق حسن منه قد ظهرت	فی حوزة الغرب العلم من فهم
اختار فی هذه الایام مسکنه	من ارض کاشان تحقیر المنعدم
کانه اختاره ترکاً لمنقصة	ما ربما تعتری للضیغم الفخم



ولست مستشكلاً في فعله ابداً لعل وجهاله من احسن الحكم
يا حائري اسئل المنان مكرمة لكن تفوز بها العليا مع العظم^۱
د- آية الله مرعشي نجفی که از تلامذه ایشان بوده اند در حق ایشان گفتند:

لسان حقیر الکن است از جلالت ایشان و تقوی و دیانتش، بقدری این مرد محکم بود
در دیانت و بقدری با تقوی و پرهیزگار و وارسته، بی آایش، اصلاً و ابداً به خود نمی گرفت که
من کسی هستم مثل یک طلبه عادی رفتارش بود، چه در این حوزه چه در بعد از انتقالشان به
کاشان.^۲

ه- یکی از دانشمندان^۳ می گوید اگر از این ناچیز سؤال از حضرتش شود، شعر
ابی المعری را که در مدح سید مرتضی گفته خواهم گفت:

يا سائلاً عنه لما جئت تسأله الا هو الرجل العاری من العار
لوجئته لرأيت الناس في رجل و الدهر في ساعة و الارض في دار^۴

برجستگیهای اخلاقی

ساده زیستن و فرار از تعینات

آن مرحوم با اینکه از مجتهدین طراز اول و از اعلام حوزه های علمی و دینی بشمار
می آمدند و بدین جهت فضلا و دانشمندان بسیاری به دیدارشان می شتافتند اما غالباً او را با خادم
منزل اشتباه می گرفتند زیرا ایشان با یک شب کلاه و قبای ساده مراجعین را می پذیرفتند و با
این روحیه بود که به طلاب و دانشمندان مجال و جرئت بحث می دادند و با مردم عادی نیز به
منزله پدری مهربان بودند و به حدی مردمی زندگی می کردند که ارباب رجوع بدون هیچ حاجب

۱- آثار الحجة ج ۲/۲۱

۲- نقل از جزوه شرحی از زندگانی سیدالعلماء والمجتهدین ... مرحوم آیت الله العظمی یربیری.

۳- آثار الحجة ج ۱ ص ۲۱۰

۴- ترجمه: ای سؤال کننده (ازاحوال سید مرتضی) آگاه باش که من چون به خدمتش رسیدم که از وی
سئوالاتی بنمایم او را یافتم، مردی که از انواع عار و ننگ و قذارات مبری و پاکیزه بود، اگر توبه نزد وی، بروی، حتماً
خواهی دید که تمامی انسانها در یک فرد گرد آمده و تمام روزگار در یک ساعت و تمامی بساط زمین در یک خانه جمع شده
است. (الکنی و الالقاب طبع صیدا ج ۳)



و مانع برای رفع مشکلات حتی مشکلات خانوادگی خویش به ایشان مراجعه می نمودند و بالاتر از اینها چه بسا توقع نوشتن دعا از ایشان و یا خواندن اذان بگوش نوزادان خود را داشتند. و معظم له همه را با حسن خلق و سعه صدر پذیرا بودند.

صراحت لهجه

از خصوصیات اخلاقی ایشان که از سادگی و بی آرایش بودنشان سرچشمه می گرفت، صراحت لهجه معظم له بود که حقایق را بی پرده می گفتند و هیچگاه پیرامون «دروغ» و «ریا» و «توریه» نمی گشتند و همیشه نسبت به این نوع صفات حساسیت داشتند.

سخاوت در عین ناداری

با اینکه بیت مرحوم آیت الله یثربی قرنها در مسند زعامت بودند مع الوصف پدرشان به غیر از تعدادی کتاب و یک خانه خشتی و گلی و تعدادی فرزند و از جمله چند صغیر چیزی باقی نگذاشت.

استاد، سید محمد ابطحی کاشانی نقل کردند: مرحوم آقای یثربی روزی به من می فرمودند از بس قرض کرده بودم دیگر از قرض دهنده خجالت می کشیدم مع الوصف هر چه به دستشان می رسید بین مستحقین تقسیم می نمودند.

روزی مسگری با دستهای پینه بسته مقدای از وجوهات تقدیم ایشان نمود. تا نظر ایشان به دست او افتاد خواستند بعد از قبول نمودن وجوهات، پول را به او ببخشند، مسگر گفت: می خواهم دین خود را پردازم و بخشش را قبول نکرد و رفت آقا در فکر فرو رفتند و به همت او تحسین نموده و فرمودند این پول را به هر کسی نمی شود داد، بالاخره سید کارگر عاقله مندی را برای مصرف آن انتخاب نمودند.

علو طبع و اباء نفس و دوری از ظلم

یکی از صفات بارز و آشکار مرحوم یثربی اباء طبع و استقلال فکری ایشان بود، این روحیه از ابتداء تحصیل تا آخر عمر در معظم له مشهود بود و شاید یکی از علل برکنار ماندن آن مرحوم همین خاصیت اخلاقی بوده است.

به عنوان شاهد به گفتار استاد سید محمد ابطحی استناد می کنیم که فرمود:



در اوائل سلطنت رضاخان برای تدوین مقررات عدلیه تعدادی از فضلاء و علماء جذب دستگاه طاغوت شدند، از جمله عالم معروف آقای شیخ یزدی که شوهر خاله مرحوم یثربی بود.

مرحوم آقای یثربی به من می فرمودند: شیخ حسین یزدی به من خیلی اصرار می نمود که با حقوقی سنگین در این امور با او همکاری نمایم که پاسخ دادم من زیر بار کفر نمی روم. و همین شیخ حسین در زمانی که بنا بود محمدرضا پهلوی به کاشان بیاید، تلاش می کرد تا آقا قبول کنند که ملاقاتی با شاه داشته باشند، ولی ایشان قبول نکردند و وی را با عصبانیت طرد نمودند و می گفتند من با او کاری ندارم.

تقید به انجام وظائف دینی

تقید آن مرحوم به انجام وظیفه دینی در حدی بود که تعینات ظاهری هیچگاه مانع او نمی شد. استاد سید محمد ابطحی کاشانی گفتند: پس از آنکه خفقان رضاخانی تا حدودی فروکش کرد و دربهای مساجد به روی مردم باز شد، پس از سالها که مردم از شنیدن احکام دینی محروم بودند و بسیاری از احکام به فراموشی سپرده شده بود، معظم له با آن مقام علمی ای که داشت شبها بعد از نماز مغرب و عشاء به منبر تشریف می برد و درست مانند یک مسأله گوی عادی از باب «تقلید» رساله به مسأله گفتن پرداخت و مدتها این جریان ادامه داشت و معمولاً فتوای خویش را اظهار نمی کردند و به عنوان اینکه مشهور چنین می گویند و یا مرحوم سید (مرحوم سید محمد کاظم یزدی، صاحب عروة الوثقی) چه می فرماید، مطلب را بیان می نمودند.

عشق و اخلاص به اهل بیت علیهم السلام

حضرت آقای حاج سید مهدی یثربی برادر معظم له فرمودند: مرحوم آیت الله آقا سید محمدرضا پدر آقای یثربی از معاصران و دوستان آیت الله العظمی آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری قدس سره بود که مکرر مرحوم آیت الله آقای حاج شیخ مرتضی حائری (ره) به این جانب می فرمودند دوستی ما با شما موروثی است، مرحوم آیت الله العظمی شیرازی (قدس سره) که به مصالحی حوزه علمیه را به سامرا منتقل نمودند



سعی بلیغی در اقامه سنن تشیع در آن روزه مقدسه داشتند به خصوص مقید بودند مراسم عزاداری حضرت سید الشهداء علیه السلام در انظار مردم آن محل معمول گردد از این رو در لیالی و ایام تاسوعا و عاشورا اساتید و طلاب حوزه سامرا و شیعیان مقیم در آنجا طبق معمول در بلاد شیعه دسته عزاداری به راه می انداختند. نقل می شود که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (ره) در نقش مرثیه خوانی و نوحه خوانی و مرحوم آقای سید محمدرضا یثربی کاشانی در نقش یک روزه خوان اظهار اخلاص می نمودند خوشبختانه مرحوم آقا سید محمدرضا در مدت سی سال و اندی در کاشان در ماههای رمضان و محرم در مسجد خود بعد از موعظه و بیان مسائل حلال و حرام به مانند یک روزه خوان فنی به ذکر مصیبت می پرداختند به خصوص روز تاسوعا و عاشورا در خاتمه مجلس شخصاً به منبر رفته و مقتل عاشورا را با لحن عربی و مبکی و تکیه به صوت می خواندند و در ذکر مصیبات طاقت فرسا بی طاقت شده، سر برهنه نموده و با دو دست به سر می زدند.

مرحوم آیت الله آقامیرسیدعلی یثربی رحمه الله علیه تا آخر عمر شریف خود، همین سنت حسنه را از پدر مرحوم خود پیروی می نمودند. فراموش نمی کنم در یکی از سالها، مرحوم حجة الاسلام والمسلمین آقای حاج سید مصطفی قمی واعظ جهت منبر به کاشان دعوت شده بودند اتفاقاً پای منبر مرحوم آقای یثربی نشسته بودند از اینکه یک فقیهی در حد مرجعیت این چنین مجلس سوگواری را اداره نماید تعجب می کردند.

استنتاج

شما اگر وضع عزاداری کاشان را به نوعی استثنائی و چشم گیر می بینید بعید نیست قسمتی از آن مرهون عمل این چنین علماء با اخلاص و وارد در صحنه باشد. بی مناسبت نیست خاطره ای از صداقت و دوستی مرحوم آقای حائری و مرحوم آقا سید محمدرضا را در قضیه ای که جناب حجة الاسلام والمسلمین حاج سید مهدی یثربی از مرحوم یثربی شنیده است نقل کنیم:

مرحوم یثربی می گفتند از پدرم شنیدم که مرحوم فقیه و ناصح معروف زمان مرحوم آیت الله آقا شیخ جعفر شوشتری (قدس سره) در گفتار و بیان نافذ بوده و مستمعین خود، به ویژه اهل علم را زیاد به گریه می انداختند، روزی بین من و مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم این مسئله



مطرح شد و قرار گذاشتیم به عنوان امتحان پای منبر ایشان بنشینیم و تعهد داشته باشیم که در موعظه ایشان از گریه خودداری نمائیم، مجلس در کربلا بود هر دو پای منبر نشستیم و خود را به استعمال دخانیات مشغول کردیم شیخ مرحوم شروع به صحبت کردند و این آیه را طلّیعه منبر قرار دادند:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم ربنا انک جامع الناس لیوم لاریب فیه ان الله لا یخلف المیعاد (سوره آل عمران آیه ۹) در این لحظه من نگاه به صورت مرحوم حاج شیخ نمودم دیدم اشک از چشمانش جاری و آن مرحوم نیز به صورت من نگاه کرد دید دیدگانم اشکبار است. خوشا به حال جامعه ای که این چنین خطباء عالم و نافذ و عامل به گفته های خویش، داشته باشد و این چنین مستمعین بیدار و زنده دل پیروانند.

وفات و مدفن

ایشان به سال ۱۳۷۹ هجری - پنجم رجب - در کاشان از دنیا رخت به عقبی کشیده و فقدانش دنیای علم را سوگوار ساخت و جهان اسلام و انسانیت را در هاله غم گرفت و مادر ایام را داغدار ساخت.

لیک اندر مرگ مردان بزرگ عالمی گیرید برای عالمی
لاجرم در مرگ مردانی چنین گفت باید ای دریغا عالمی
و پیکر این مرد بزرگ با نهایت تجلیل در کاشان - پشت مشهد، از محلات کاشان -
به خاک سپرده شد.*

* مدارک مقاله:

- ۱- آثار الحجه ج ۲/۲۳ - ۲۰
- ۲- گنجینه دانشمندان ج اول/ ۲۶۱ و ج ۶ ص ۲۷۷ تا ۲۸۳ و نیز ص ۲۴۹
- ۳- اختران تابناک ج ۱/ ۳۵۷ - ۳۵۶
- ۴- علمای بزرگ شیعه از کلینی تا خمینی/ ۴۱۷
- ۵- نقباء البشر/ ۱۴۳۲
- ۶- مجله پیام انقلاب شماره ۱۲۸ و شماره ۱۳۰ سال ۱۳۶۳
- ۷- شرحی از زندگانی سید العلماء و المجتهدین فقیه عظیم الشأن استاد محقق عالی مقام ... یربّی از دفتر تبلیغات حوزه علمیه مرحوم آیت الله یربّی.
- ۸- اظهارات بعضی از تلامیذ و بستگان مرحوم یربّی.

در رثای زهرای مرضیه (س)



میان کودکان بی‌پرستار
ولی پرغصه رفت از دار دنیا
قرین غم امیرالمؤمنین است
ربوده از کفش تاب و توانش
ندید است و نبیند تا بانجام
زهر رنجس و بلیدی او جدا بود
ندارد جز غم و سوز آشنائی
پراز مهر و صفا کاشانه اش بود
انیس و مونسش اشک روان است
خدا تنها بود آگه ز حالش
نسازد با خبر آن شب کسی را
محل قبر او پنهان گذارد
برای غسل و کفن و دفن زهرا

شب تار و دل زار و گرفتار
بمرگ همسرش کز جور اعداء
علی با این مصائب هم قرین است
زدستش رفته زهرای جوانش
کدامین زن، زنی کوچشم ایام
چه زن آن زن که جان مصطفی بود
شب است و نیست شمع و روشنائی
چو زهرا بود، روشن خانه اش بود
کنون تنها علی با کودکان است
چگونه من دهم شرح ملالش
وصیت با علی کرد است زهرا
دهد شب غسل و شب خاکش سپارد
چو یاسی رفت از شب شد مهیا

بدادش غسل و او را در کفن کرد
 پس آوردش که در خاکش سپارد
 کجا قبر و کجا آرامگاه است
 چرا بر اوستم فاش و عیان شد
 همین باشد دلیل زنده ما را
 بهر صورت علی با ناله اندر
 کنار قبرش آنسان درنوا شد
 کفن بر جسم آن زیبا بدن کرد
 بخاک آن روی نیلی را گذارد
 کجا جای غروب قرص ماه است
 چرا قبر شریف او نهان شد
 که مظلومه زدنیارفته زهرا
 امانت داد در دست پیمبر
 که اندر لرزه عرش کبریا شد

«علی» بس کن سخن در این مصیبت
 که آتش زد دل اهل ولایت^۱

۱- اشعار فوق اثر طبع حضرت آیت الله آقای حاج آقا علی صافی گلپایگانی است که در سال ۱۴۰۶ قمری در قم سروده‌اند.



بقیه از صفحه ۸۹

واحدی را به نام واحد فرق و مذاهب تأسیس نماید، هدف از تأسیس این واحد، تحقیق و مطالعه درباره فرق و مذاهب می‌باشد و در این باره به همکاری دانشمندان و اهل تحقیق نیاز داریم. ممکن است در حوزه علمی قم یا در سایر شهرستانها افرادی باشند که تحقیقاتی در این زمینه داشته یا مشغول باشند، بدین وسیله از آنها خواستاریم که رشته مورد تحقیق و یا نتیجه تحقیقاتشان را به این واحد گزارش دهند تا از تکرار و دوباره کاری جلوگیری شود و هم چنین از اساتید و فضلاء و اهل تحقیق خواهشمندیم در صورت تمایل با این بخش همکاری نمایند.



قسمت دوم

سید محسن خرازی

ظهور كلمة القضاء والحكم

ومن اللازم هنا ذكر بعض كلمات اصحابنا (رضون الله عليهم اجمعين):
 منها ما فى المسالك (ج ٢ - اول كتاب القضاء):
 سُمى القضاء قضاء، لأن القاضى يُتَمَّ الأمر بالفصل ويمضيه ويفرغ عنه، ويسمى
 حكماً لمافيه من منع الظالم عن ظلمه.
 منها ما فى كشف اللثام (ج ٢ - ص ١٤٠ كتاب القضاء):
 وهو فصل الأمر قولاً وفعلاً وفى المقاييس: انه اصل صحيح يدل على إحكام
 امرواقانه وانفاذه.
 منها ما فى السرائر: ص ١٩٣:

ويمكن ان يفرق بين الحكم والقضاء بان يقال الحكم اظهار ما يفصل به بين
 الخصمين قولاً والقضاء ايقاع ما يوجب الحكم فعلاً، فهذا الفرق بينهما عند
 اهل اللغة، فاما من حيث عرف الشريعة فلا فرق بينهما.
 والظاهر من العباثر المذكورة ان المراد من القضاء والحكم هو فضل الخصومة
 وهولا يحصل الا بنفوذ الحكم والقضاء واتمام امرالخصومة وهو يناسب معناه اللغوى بمعنى اتمام
 العمل او الامر وانجازه كقوله تعالى: فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله... (٢٠٠ - البقرة) وقوله
 تعالى: قال ذلك بينى وبينك ايما الاجلين قضيت فلاعدوان على... (٢٨ - القصص) فان المراد
 من امثال هذه الآيات هو تمام العمل وانجازه.

ثم لافرق فيما ذكر بين القضاء والحكم، فان الحكم بينهم، بمعنى القضاء — كما حكى عن اهل اللغة — انه حكم بالامر اول للرجل او عليه، اى قضى وفصل. ثم ان المفروض ان القضاء والحكم بالمعنى المذكور اعتبر للقاضى الجامع للشرائط، لقوله عليه السلام: انى قد جعلته قاضياً او حاكماً...

وعليه فالنفوذ والفيصلة مأخوذ فى حاق القضاء والحكم، سيما فى عصر الامامين الباقرين عليهما السلام فلا حاجة الى اقامة دليل خارجى لوجوب النفوذ وحرمة النقض، فدل على اعتبار القضاء والحكم، هو دليل حرمة النقض والنفوذ.

قال بعض الاعلام فى بعض تقريراته:

ان القضاء انهاء الخصومة وفصلها بالحكم لاحد المترافعين وانما سمي قضاء، لان القاضى يتم امر الخصومة بالفصل، فليس لاحد بعد ذلك ان يوصله سواء فى ذلك تراضى الخصمين باعادة الدعوى وعدمه، الى ان قال: كل ذلك لا لاطلاق مادى على تشريع القضاء للمجتهد كرواية ابى خديجة ونحوها، حيث ان الاستفادة منها ان لحكم الحاكم موضوعية تامة لفصل الخصومة وقطع النزاع... (دروس فى فقه الشيعة — ج ١ ص ٢٣٩ — ٢٣٧).

ثم انه قد يشكل بان مجرد كون القضاء او الحكم فى اصل اللغة بمعنى اتمام الامر وانجازه لا يكفى، فان كثيراً ما كان المعنى الاصلى مهجوراً، او كان اللفظ مشتركاً بينه وبين معنى اخر فى المقام يمكن دعوى الاشتراك بين اتمام العمل وانجازه وبين انشاء الامر كقوله تعالى:

وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه، وبالوالدين احسانا (٢٣ — الاسراء)

وعليه، فقوله قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله) يمكن ان يكون بمعنى امر لا بمعنى اتمام امر الخصومة بفصلها.

ويمكن الجواب عن ذلك بانه: وان كان مجرد كون الشئ فى الاصل بمعنى، لا يكفى فى كونه كذلك حال الاستعمال لامكان المهجورية او الاشتراك، ولكن القضاء والحكم اذا تعديا بكلمة «بين» كقوله تعالى: فاحكم بينهم بما انزل الله (٤٨ — المائدة). فالظاهر منه هو معناه الاصلى، ومثله قوله عليه السلام: انما اقضى بينكم بالبينات والايمان والمعنى الاصلى هو الفصل. وعليه، فقوله: قضى رسول الله (ص) فان كان المقصود بالقرينة «قضى بينهم»، يدل على انه اتم امر الخصومة بينهم بكذا وكذا، كقوله (عليه وآله السلام): انما اقضى بينكم...، وان كان المقصود بالقرينة انه قضى بكذا، فهو يدل على انه امر بكذا وكذا، فلا تغفل.

فان قيل: لو كان معنى القضاء والحكم ما ذكرت، فلماذا سأل الراوى فى مقبولة عمر بن

حفظت عن تعارض الحكيم، مع ان الفصل يحصل بحكم الحاكم الاول.
قلت: ان السؤال اولاً: عن فرض تعارض الحكيم، لاعتن جواز الحكم اللاحق
بعده الحكم السابق. فتأمل.
وثانياً: ان السؤال عن المعتبر من الحكيم، فاجاب بان المعتبر هو حكم الاعلم،
الاورع، الاصدق فلم يقع الحكمان المعتبران حتى يكون شاهداً على ان معنى الحكم ليس
لفصل الامر، اذا الفصل لا يتكرر.
وثالثاً: ان صدر المقبولة لا يخلو عن الشبهة والاجمال كما اعترف به شيخنا الاعظم (ره)
في فرائد الاصول^١، ولا يمكن رفع اليد عما قربما هو مشتبه ومجمل في نفسه.

والحاصل ان الاستفادة من مجموع الادلة المذكورة:

هو نفوذ الحكم الصادر من الحاكم الجامع للشرائط وحرمة نقضه، ولا فرق فيه بين
المحكوم عليه وغيره، لاطلاق بعض الادلة كالدليل الاخير فان اطلاق قوله عليه السلام: فاني قد
جعلته قاضياً او حاكماً، يدل على نفوذ حكم الحاكم على الجميع سواء كان محكوماً عليه، او
محكوماً له او غيرهما، سواء كان الحكم المذكور موافقاً لفتوى الحاكم الاخر ومخالفاً
وسواء كان احداً المتخصصين او كلاهما، مجتهداً ام لا وسواء رضى المتخصصين بتجديد الترافع
ام لا، كل ذلك لاطلاق دليل النفوذ وحرمة النقض.

بل لا يبعد دعوى شمول ادلة النفوذ لنقض امام المسلم، اذا صدر الحكم عن الحاكم
بشرائطه.

نعم، يمكن للامام من اول الامر ان يجعل للحاكم قيوداً وشرائط في دائرة القضاء بحيث
اذا اخل بها، لم يكن حكمه الصادر، حكماً معتبراً، وحينئذ يجوز نقضه.

ولقد اجاد المحقق الاشتياني (قدس سره) حيث قال:

المشهور المعروف بل لا يبعد دعوى الاجماع عليه^٢ هو عدم جواز النقض مطلقاً سواء
كان الحاكم او المترافعين او غيرهما، بل يجب على الجميع ترتيب آثار الواقع على حكمه.
والمترائي من كلام بعض بل جماعة هو جواز، وربما يجرى على لسان بعض
مشايخنا المتأخرين طاب ثراه التفصيل بين تراضي الخصمين فيجوزو الآ فلا يجوز
والحق ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز النقض مطلقاً.

١ - كتاب التعادل والتراجع

٢ - ويؤيد ذلك ما حكاه في مفتاح الكرامة (ج ١٠ ص ٢) عن الخلاف والمجمع والمسالك والكفاية، الاجماع
على نفوذ الحكم بالنسبة الى قاضي التحكيم، فانه إما الفقيه الجامع للشرائط او غيره، فعلى الاول فهو هو.
وعلى الثاني، فاذا كان الحكم فيه غير منقوض مع انه لم يكن جامعاً، ففى الجامع للشرائط يكون كذلك بطريق
اولى، اللهم الا ان يحتل مدخلية التراضي في قاضي التحكيم، فان التراضي ليس موجوداً في جميع موارد القاضى المنصوب.

لناوجه من الأدلة:

الأول، الأصل، وتقريره: ان الحكم الذى هو عبارة عن الإلزام على خلاف ما يقتضيه التكليف و ان كان مخالفاً للقواعد الأولية حسب ما عرفت تفصيل القول فيه فى صدر الكتاب لكنه بعدما ورد الدليل على جوازه ونفوذه من جانب الشارع وفصل الأمر به، يكون مقتضى القاعدة هو عدم جواز نقضه وعدم ترتب الاثر على حكم حاكم اخر، لانه بعد ما مضى الأمر وانفصلت الخصومة، يكون وصلها واعادتها محتاجاً الى دليل. وبعبارة اخرى:

انه بمجرد حكم الحاكم بعد فرض الدليل على جوازه، لا يبقى موضوع الخصومة حتى يترتب عليها احكامها وهذا امر ظاهر^١.

نقض الحاكم حكم نفسه

بقى فى المقام شئى وهو انه هل يجوز للحاكم نقض حكم نفسه ام لا؟ يمكن ان يقال: ان الاطلاقات الدالة على حرمة النقض، ناظرة الى نقض الغير كالمقبولة وغيرها، فلا يشمل نقض الحاكم حكم نفسه. والجواب عنه: بانه مع حكم الحاكم فصلت الخصومة، ومع فصل الخصومة لا يتكرر الفصل، فالادلة الدالة على نفوذ حكم الحاكم، يكفى بانفسها لعدم جواز النقض، هذا كله فيما اذا لم يتبدل نظر الحاكم، والاقبيحى حكمه عند ذكر موارد استثناء نقض الحكم ان شاء الله تعالى.

الشك فى صحة الحكم

اذا حكم الحاكم ثم شك فى صحة الحكم، فان كان ذلك بعد اجرائه، فلا عبرة به وان كان قبل اجرائه، وكان الحكم المذكور فى حقوق الله تعالى، ربما يقال بشمول قوله (صلى الله عليه وآله): الحدود تدرء بالشبهات، آياه فلا يجوز الاجراء حتى يتضح الأمر، بل يمكن استيناس عدم جواز الاجراء فى حقوق الناس منه.

ويؤيده ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام للمالك الاشتهر فى وصف الحاكم المختار:

ولا يحرص من الفبيء (اي الرجوع) الى الحق اذا عرفه... ولا يكتفى بادنى فهم دون اقصاه ووقفهم فى الشبهات وأخذهم بالحجج^٢.

١ - كتاب القضاء ص ٥٤

٢ - نهج البلاغة صبحى الصالح كتاب: ٥٣ ص ٤٣٤.

ولكن الانصاف ان بعد صدور الحكم سواء كان فى حقوق الله او حقوق الناس جرت اصالة الصحة، وهى من الاصول المنقحة، ومعها لايبقى شبهة، فلا يكون مورداً لقوله عليه السلام الحدود ندرء بالشبهات، وبقاء الشبهة وجداناً، لا يضر بعد وجود الاصل المنقح الحاكم كما لا يضر بعد قيام الادلة الشرعية، كالبينة.

ويتضح مما ذكرنا ان الحكم مع جريان اصالة الصحة فيه مشمول لادلة النفوذ وحرمة النقص فلا حاجة فى ذلك الى الاصل الحكيمى، وهو استصحاب عدم جواز النقص وحرمة مع مافيه، كما صرح به المحقق الرشتى (قده) من ان الشك فى جواز النقص وعدمه يرجع الى الشك فى وقوع الحكم الاول صحيحاً حين صدوره، فلا يقين حتى يستصحب. والاضعف مما ذكر، هو ما ذكره بعض من ان المرجع عند الشك، هو اصالة عدم ترتب الاثر على حكم الحاكم الثانى اوعلى حكم الحاكم ثانياً.

فان اصالة الصحة حاكمة بالنسبة اليها اذا الشك فى ترتب الاثر على حكم الحاكم الثانى او حكم الحاكم ثانياً، ناش عن الشك فى صحة الحكم السابق ومع جريان اصالة الصحة فيه لايبقى شك ولعله، لهذا تأمل المحقق الرشتى فى جريان اصالة عدم ترتيب الاثر، فانهم .

حكم الحاكم من مقولة البيئات او الاصول العملية ؟

ثم يقع الكلام فى ان الواجب، هو ترتيب جميع الآثار على ما حكم به الحاكم، او بعض الآثار كالأثار الشرعية المترتبة على نفس محط الحكم لاغيرها؟ فان قلنا: ان حكم الحاكم من قبيل الطرق والامارات، فبصدور الحكم ثبت محط نفس الحكم ولوازمه وملزوماته، وبترتب عليها مطلق الآثار الشرعية. وان قلنا: ان حكم الحاكم من قبيل الاصول العملية، فلا يترتب عليه الا الآثار الشرعية المترتبة على محط نفس الحكم، دون ما يترتب على لوازمه، العادية او العقلية او ملزوماته. مثلاً اذا حكم الحاكم، بملكية مال لزيد، يترتب عليه الاحكام الشرعية المترتبة على ملكية المال المذكور سواء قلنا، بان حكم الحاكم بمنزلة الاصول العملية، او بمنزلة البيئية واما ترتب آثار لوازمه، كصيرورة المحكوم له غنياً بالملكية المذكورة فهو موقوف على كون حكم الحاكم بمنزلة البيئية والامارات، او بمنزلة الاصول العملية؟ فلا بد ههنا من تنقيح المبنى. فان كان المبنى تنزيل حكم الحاكم منزلة البيئية، فهو، والآ فلا يثبت بحكم الحاكم كونه غنياً حتى تترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة اخذ الوجوه الشرعية التى يستحقها الفقير وغيره من الاحكام الشرعية.

هذا فى الشبهة الموضوعية التى حكم فيها الحاكم وكذلك الكلام فى الشبهة الحكمية،

فلواقى الجلاب مع عرق الجنب عن الحرام واختلف فى صحة بيعه من جهة النزاع فى نجاسته بالملاقات وعدمها وحكم الحاكم بصحة البيع لكون فتواه، عدم نجاسته بالملاقات، يقع الكلام فى أنّ اللازم من عدم جواز نقض حكم الحاكم، هو الالتزام باثار محط نفس الحكم من صحة البيع و جواز تملك الثمن او الالتزام بمطلق الآثار ولو كانت مترتبة على لوازمه كجواز الشرب او صحة التوضى المترتب على طهارة الماء الملازمة لصحة البيع؟

ذهب المحقق الأغا ضياء الدين العراقي (رحمه الله تعالى) الى أنّ:

حكم الحاكم نظير سائر الاصول العملية التى لا تنظر الا الى آثاره الشرعية (لا العرفية

ولا العادية) حيث قال:

ثم ليعلم ان عدم جواز نقض حكم الحاكم بالفتوى انما يختص بالنسبة الى ما هو محط نفس الحكم ولوازمه الشرعية، واما ملزومه فلا يشمله دليل حرمة النقض، مثلاً: لوفرض محط الدعوى صحة البيع فى الملاقى لعرق الجنب عن الحرام من جهة النزاع فى نجاسته بملاقاته معه وعدمه من جهة الشبهة الحكمية، فحكم الحاكم بصحة البيع، موجب لحرمة رده بفتوى غيره بفساد البيع لفتواه بنجاسة عرق الجنب عن الحرام، ولوازمه الحكم بتملك ثمنه لاجواز ارتكابه له حتى فى مورد الدعوى من اكله وشربه والوضوء به اذ مثل هذه الجهات ليست موارد حكمه، لانه ليس الا انشاء شخصياً فى محط الدعوى غير مستلزم لتحقيقه فى لوازمه، غاية الامر، دليل تصديده انما يقتضى ترتيب لوازمه الشرعية دون غيرها، ومن هنا يفرق بين الحكم والشهادة، لان الدليل يشمل جميع ماتحكى عنه البينة، بخلاف الحكم الانشائى، حيث انه لاحكاية فى مؤداه فلا يصدق الا فيما تعلق به انشائه الذى مرجعه الى ترتيب ماله من الاثر الشرعى، فكان الحكم من تلك الجهة نظير سائر الاصول العملية التى لا تنظر الا الى الآثار الشرعية لا العرفية ولا العادية، وذلك المقدار واضح كوضوح ان محط الحكم ايضاً هو فساد هذا البيع الشخصى اوصحته لا الصحة فى كلية الوقائع لماسياتى من ان حقيقة الحكم ليس الا اجراء الاحكام فى الموارد الشخصية، انتهى كلامه رفع مقامه^١.

وحاصل ما استدل به على مختاره هو ان الحكم من مقولة الانشاء لا الاخبار وحيث كان الحكم شخصياً فتحققه فى محط الدعوى، لا يستلزم تحققه فى لوازمه وملزوماته، فاذا لم يكن الحكم الشخصى مستلزماً لتحقيق الحكم فى اللوازم والملزومات، فلا يترتب من الآثار الشرعية الا الآثار الشرعية المترتبة على محط الحكم، فان موضوعها محقق بنفس الحكم

١ - كتاب القضاء طبع النجف الاشرف ص ٢٧

الشخصى دون غيرها، فان موضوعها لم يثبت بالحكم ولا يكون الحكم حاكياً عنه كالبينة.
ويؤيد ذلك بصحيفة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله
صلى الله عليه وآله انما افضى بينكم بالبينات والايمان، وبعضكم الحن بحجته من بعض فايتمارجل
قطعت له من مال اخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار.^١
لدلالاتها على ان القضاء حكم ظاهري، لا واقعي، فلذا لو علم احد المتخاصمين
بالخلاف لوجب عليه ان يعمل بما علم وان يم يكن له الترافع الجديد.
ويمكن ان يقال:

ان مجرد كون الحكم من مقولة الانشاء الشخصى فى محط الدعوى، لا يمنع عن كونه
بمنزلة الطرق والامارات اذا كان الانشاء المذكور مستلزماً للانشاء فى اللوازم والملزومات كما
ان الاذن من مقولة الانشاء الشخصى ومع ذلك ربما يقال فى بعض الموارد ان الاذن فى
الشئى، اذن فى لوازمه فمن اذن بالدخول فى داره اذن بالتصرف فيها بالتوضى وغيره وهكذا
يمكن القول فى المقام بان من حكم بصحة بيع الملاقى لعرق الجنب عن الحرام، حكم بطهارة
الملاقى التى كانت موضوعاً لجواز الشرب وغيره فحكمه وان كان حكماً شخصياً فى الموارد
كالاذن ولكنه يستلزم حكماً شخصياً آخر فى اللوازم والملزومات، ومع الاستلزام المذكور
فالحكم كالطرق والبينات وان لم يكن عن باب الاخبار، نعم لا يكون الحكم فى الواقعة
الجزئية مستلزماً للحكم بالصحة فى كلية الوقائع ولذا لا يكتفى بحكمه فى واقعة عن حكمه فى
سائر الوقائع المشابهة.

واما الصحيحة المذكورة فهى لا تنافى مع كون الحكم بمنزلة الامارات، اذ لا حجية
للامارات مع العلم بالخلاف، فاذا علم احد المتخاصمين بالخلاف، فلا يكون حكم الحاكم
بالنسبة الى وظيفته حجة شرعية.

نعم، حيث كان الحكم بالنسبة الى الخصومة موضوعاً تاماً فمع تحققه لا يبقى النزاع
ولامجال للترافع الجديد، بل يؤيد كونه بمنزلة الامارات ما عن ابي عبدالله (عليه السلام) فى رجل
كانت له امرأة فجاء رجل بشهود ان هذه المرأة، امرأة فلان وجاء آخران فشهدا انها امرأة فلان
فاعتدل الشهود وعدلوا، فقال يقرع بينهم، فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها.^٢
لظهور الاولوية فى الاولوية الواقعية، لافى مقام الخصومة، فحكم الحاكم مبتنياً على
القرعة يكون اشارة بالنسبة الى الواقع ويصير به من خرج سهمه محقاً واولى به واقعاً، وهكذا اذا
كان الحكم مبتنياً على البينات والايمان لعدم القول بالفصل.

١- الوسائل ج ٢٨ ص ١٦٩ ح ٢/١ من ابواب كيفية الحكم.

٢- الوسائل ج ١٨ ص ١٨٤ ح ١٢/٨ من ابواب كيفية الحكم.

وتظهر الثمرة مضافا الى ترتب الآثار الشرعية للوالمزومات فيما اذاحكم الحاكم مبتنياً على اصاله اليد، بملكية شيى لزيد ثم اقيمت البينة الشرعية على كون الشيى المذكور ملكاً لغير زيد فحينئذ ان كان الحكم بمنزلة الاصول العملية فالبينة مقدمة عليه، ويجب على المحكوم له بينه وبين الله تعالى ان يرد الشيى المذكور الى صاحبه وان كانت الخصومة فصلت بالحكم، وان كان الحكم بمنزلة الطرق والامارات فيؤخذ بالراجح بينهما (بينه وبين الله تعالى) كما لا يخفى.

ثم أنه يظهر من السيد (قده) فى تعليقه على مكاسب الشيخ الانصارى (قده) التفصيل، بين كون مبنى الحكم هى البينة، فالحكم اماره من الامارات، وبين كون مبناه هونكول المدعى عليه او اليمين المردودة، فالحكم كالاصل، طريق ظاهرى لفصل الحكومة، ولذا قال (فى مسألة رجوع المشتري على البائع الفضولى فيما غرمه للمالك مع جهله بالحال واقارره عندالحاكم بكون المبيع للبائع)

الحق فى ذلك التفصيل، بين مالوكان حكم الحاكم للمدعى مستندا الى البينة ومالوكان من جهة نكول المدعى عليه او اليمين المردودة، فعلى الاول له الرجوع الى البائع، لان يده وان كانت اماره شرعية الا ان البينة الشرعية المعتبرة عندالحاكم، طريق الى الواقع وحاكم عليها فثبت شرعاً كون المبيع لغير البائع وكون بيعه باطلاً بخلافه على الثانى فان حكم الحاكم حينئذ طريق لفصل الخصومة فى الظاهر، فلايحكم معه ببطلان البيع واقعاً.

وفيه، ان الواسطة اذا كانت خفية، فلان مانع من ترتب الآثار الشرعية وان كان مبنى الحكم هونكول او اليمين المردودة، كالاصل.

هذا مضافاً، الى ان الحجة عندالغير ليست حجة عند غيره فالبينة القائمة عندالحاكم حجة على الحاكم وليست حجة على المحكوم عليه او على المحكوم له.

نعم حكم الحاكم بادلته اعتباره حجة عليهما، فما الدليل على ملاحظة مبنى الحكم، وكيف كان فالمسألة محتاجة الى زيادة تأمل.

موارد جواز النقض

بعد ما عرفت من ان مقتضى الادلة هو حرمة نقض حكم الحاكم ولوكان مشكوك الصحة، لوجوب حمله على الصحيح باصاله الصحة، حان وقت ملاحظة موارد جواز النقض، وتلك الموارد على اقسام:

منها: ما لا يكون فيه حكم في الحقيقة، لعدم اهلية الحاكم للحكم.
منها: الاختلال في الموازين الشرعية.
منها: و
فالمناسب ذكرها بالتفصيل، حتى لا يختلط بعضها ببعض.

١ - عدم اهلية القاضي

من المعلوم عند انكشاف عدم اهلية القاضي وتبين ان حكمه حكم غير من له اهلية القضاء، فلا يترتب عليه احكام حكم الحاكم الشرعى، كحرمة النقض وجوب النفوذ، وان كان الحكم مطابقاً للموازين الشرعية، فانه لا اعتبار له.

قال (ره) فى الجواهر:

ولو بان ان الحاكم ليس من اهل الحكومة، نقض جميع احكامه وان كانت صواباً،
الأمالافائده للنقض فيه كرد المصوب والوديعة ونحوهما.^١

وقال العلامة فى القواعد:

ومن لم يكن من اهله، نقض احكامه اجمع وان كانت صواباً على اشكال ينشأ من
وصول المستحق الى حقه، ومن كونه ليس اهلاً للحكم، فلا يجوز امضاء حكمه
والاقوى بطلان الحكم وقرار الحق على مستحقه، لامن حيث أنه حكم الاول بل
من انفاذ وصول الحق الى مستحقه باقرار الحاكم الثانى، لصحته عنده فهو استيناف
حكم^٢.

وهذا المورد ليس فى الحقيقة بنقض للحكم، فان الحكم الصادر عن من ليس له اهلية
القضاء، كالدعم فلاحكم هناك، حتى ينتقض او ينقض بل هوشىء لا يشمله دليل الاعتبار.
ويلحق بذلك من كان له اهلية القضاء ولكن حكم عمداً بخلاف الموازين الشرعية،
فانه بنفس هذا الحكم، خرج عن الاهلية وسقط عن مكانته القضائية، فيصير حكمه كالدعم.
فعلى هذا كانت الخصومة باقية ولم تنفصل واقعاً.

٢ - الاختلال فى الموازين الشرعية.

اذا تبين لنفس الحاكم او غيره انه حكم سهواً او جهلاً على خلاف الموازين الشرعية،
كما اذا عكس فى قوله ص: البيئنة على المدعى واليمين على المدعى عليه^٣، واعتمد على شهادة

١ - كتاب القضاء من الجواهر ص ١٠٦ ج ٤٠

٢ - كتاب قواعد الاحكام ص ٢٠٧

٣ - الوسائل ج ١٨ ص ١٧٠ باب ٣ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى

الفاستين بتخيل العدالة ثم بان الخلاف، فلاحكم ايضاً حتى ينتقض بل الخصومة باقية، فلامانع من الترافع بعد هذا الحكم، لانصراف ادلة الاعتبار عن مثله، خصوصاً قوله عليه السلام، في مقبولة عمر بن حنظلة: فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فانما استخف بحكم الله الحديث.

لما عرفت من ان المقصود من قوله بحكمنا هو الحكم بالموازين الشرعية التي وصلت اليها منهم عليهم السلام في القضاء ولذلك قال (ره) في المستمسك:

اذا كان (الحكم) ناشئاً عن تقصير في الاجتهاد عمداً او سهواً بحيث كان جارياً على خلاف الموازين اللازمة في الاجتهاد فلا يجوز العمل به لانصراف دليل حجتيه عن مثل ذلك^١.

وهكذا في التنقيح حيث قال:

واما لو حكم من دون ان يراعى الموازين الشرعية قصوراً، او تقصيراً كما اذا استند في حكمه الى شهادة النساء في غير ما تصح فيه شهادتهن، او استند الى بينة المنكر دون المدعى... فلامانع من الترافع بعده، الا ان هذا ليس بنقض للحكم حقيقة، لأن الخصومة لم تنفصل واقعاً حتى يجوز ولا يجوز، فان الحكم غير الصادر عن الموازين المقررة، كالعدم فلاحكم ينتقض^٢

ثم انه لو اتفق مصادفة الحكم المذكور للواقع، فلا يجدي ذلك بعد عدم كونه حكماً صحيحاً شرعياً.

قال المحقق الرشتي (ره):

ولا فرق في هذا القسم بين ان يكون الحكم موافقاً للواقع او مخالفاً لان سبب جواز النقض هنا فساد الاجتهاد، لامخالفة الواقع والسر في ذلك، ان الاجتهاد في مقام الحكم موضوعي لا طريق صرف الى الواقع فلا يجدي مصادفته للواقع مع اختلال شرائط صحته، ولذا لا ينفذ حكم المقلد ولومع مطابقته للواقع^٣.

وصرح في المستند في صورة تقصير المجتهد الحاكم، حيث قال:

بل ينتقض مع التقصير ولو اتفق مطابقته^٤.

ولا فرق بين صورتى التقصير والقصور كما لا يخفى، وكيف كان فلا يبعد دخول كل ما

يؤول الى الاختلال في ميزان الحكم في هذا العنوان، كتيبين فسق الشهود، او تبيين كذب الحالف كما سيأتى التفصيل فيها ان شاء الله تعالى.

١ - مستمسك العروة الوثقى - للفقير الراحل السيد الحكيم طاب ثراه ج ١ - ص ٩١

٢ - التنقيح (في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ٣٩٠)

٣ - كتاب القضاء ص ١١٠

٤ - المستند ج ٢ ص ٥٢٨

٣ - مخالفة الحكم لضرورة الفقه او الواقع

اذا كان الحاكم اهلاً للحكم، بان يجتمع فيه شرائط الحكم وحكم بالموازن الشرعية الواردة فى القضاء ولكن مع ذلك خالف حكمه للمسلمات من الفقه فلا اشكال فى جواز نقضه، لانصراف ادلة الاعتبار عن مثله، اذ امضائه يوجب ادراج غير ما انزل الله فى الدين.

قال فى المستند:

نقضه واجب للاجماع كما صرح به بعض الاجلة فى شرحه على القواعد ايضاً، وللقطع بانه خلاف حكم الله، فامضائه ادخال فى الدين ما ليس منه، وحكم بغير ما انزل الله^١.

وقال العلامة (قده) فى القواعد:

وبالجملة اذا خالف دليلاً قطعياً، وجب عليه وعلى غير ذلك الحاكم، نقضه ولا يسوغ امضائه سواء خفى على الحاكم به اولاً، وسواء انفذه الجاهل به اولاً^٢.

ونحوه فى ايضاح الفوائد^٣

وفى مفتاح الكرامة:

انهم اتفقوا على الحكم بالنقض اذا بان البطلان واتضح الفساد^٤.

وقال فى الوسيلة:

فان حكم بخلاف الحق سهواً او خطأ ثم بان له، رجع ونقض ما حكم به^٥.

وقال فى الجواهر:

وانما يجوز نقضه بالقطعى من اجماع او سنة متواترة او نحوهما^٦.
واضاف المحقق الرشتى اليه، بان حكم الحاكم كساير الامارات لا يكون حجة الأعم

الجهل بالواقع حيث قال:

لو علم الحاكم او غيره مخالفة حكم الحاكم الاول للحكم الالهى الواقعى علماً قطعياً سواء كان ينظر الحاكم الثانى فى الحكم الاول حيثما يجوز له النظر، او لظهور المخالفة من غير نظر، فانه يجوز النقض حينئذ، حتى يتجدد المرافعة، لانه الحكم على حد غيره من الامارات فلا يكون حجة الأعم الجهل بالواقع وامام العلم به فلا حكومة له ولغيرها من الامارات على الواقع ابدأ، بل لا يعقل الآ على التصويب

١ - المستند ج ٢ ص ٥٢٨

٢ - كتاب الفوائد ص ٢٠٦

٣ - ايضاح الفوائد ج ٤ ص ٣٢٠

٤ - مفتاح الكرامة ج ١٠ ص ٥٢

٥ - كتاب الجوامع الفقهية ص ٤٩٧

٦ - الجواهر، كتاب القضاء ج ٤٠ ص ٩٦

الباطل^١.

هذا كله فيما اذا كانت المخالفة مبانة بحيث لا يختلف فيه احد من الفقهاء، واما اذا لم تكن كذلك بل اختلفوا فيها فظاهر الجواهر عدم جواز النقض حيث قال:

وقد بان لك من جميع ما ذكرنا ان الحكم ينتقض اذا خالف دليلاً علمياً، لامجال للاجتهاد فيه او دليلاً اجتهادياً لامجال للاجتهاد بخلافه الا غفلة اونحوها، ولا ينتقض في غير ذلك لأن الحكم بالاجتهاد الصحيح، حكمهم، فالراد عليه، راد عليهم والراد عليهم على حد الشرك بالله تعالى.^٢

وفي المستند ايضاً:

وان ظهر خطأوه في دليل قطعي غير محتمل لقبول المخالفة من المجتهدين لم يجز امضاؤه.^٣

ووجه ذلك هو شمول اطلاقات نفوذ حكم الحاكم لمثل هذا الحكم، بخلاف ما اذا كان الخطأ يتيماً ولذا قال السيد (ره):

ولا يجوز نقضه الا اذا علم قطعياً بمخالفته للواقع بان كان مخالفاً للاجماع المحقق والخبير المتواتر، او اذا تبين تقصيره في الاجتهاد، ففي غير هاتين الصورتين لا يجوز له نقضه وان كان مخالفاً لرأيه، بل وان كان مخالفاً لدليل قطعي نظري كاجماع استنباطي او خبر محفوف بالقرائن والامارات التي قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الاول، فان مقتضى اطلاق عدم جواز رد حكم الحاكم، عدم جواز نقضه حينئذ، الا اذا حصل القطع، بكونه خلاف الواقع، فلا يكفي في جواز النقض كون الدليل علمياً لبعض دون بعض.^٤

وقد يشكل ذلك:

بان مع علم الحاكم الثاني بخطأ حكم الحاكم الاول لا يصدق عنوان «حكم بحكمنا...» ولا اقل من الشك فلا دليل على نفوذه.

وفيه

اولاً: ان المراد من قوله: «حكم بحكمنا...» انه حكم بالموازنين القضائية والمفروض انه قضى في المقام كذلك.

١ - كتاب القضاء ص ١٠٨

٢ - الجواهر، كتاب القضاء ج ٤٠ ص ٩٧

٣ - المستدج ٢ ص ٥٢٨

٤ - الملحقات ج ٣ ص ٢٦ مسألة ٣٢

وثانياً: أنّ الدليل على نفوذ حكم الحاكم، لا ينحصر في المقبولة كما عرفت بل تدل عليه الاطلاقات المتعددة، فعدم اطلاق المقبولة لا يضرّ بعد شمول سائر المطلقات.

٤ - مخالفة الحكم لدليل معتبر عند الكل

والفرق بينه وبين السابق انه في السابق كانت المخالفة بين الحكم الصادر وبين الواقع وفي المقام كانت بين الحكم وبين الدليل المعتبر عند الكل.

وكيف كان، قال العلامة (قده) في القواعد:

وان خالف به دليلاً ظنياً كخبر الواحد وان كان صحيحاً والقياس ولو على بعض الوجوه كمنصوص العلة لم ينقض، كما لو حكم بالشفعة مع الكثرة^١.

وقال السيد (ره) في الملحقات:

واذا استفرغ الحاكم وسعه في الاجتهاد ولم يكن مقصراً في الفحص عن الدليل، وكان هناك خبر بلامعارض او دليل ظني آخر وكان بحيث لو عثر حين الحكم عليه، لحكم على طبقه، لكنه لم يعثر عليه فحكم بخلافه، فالظاهر نفوذ حكمه مع عدم العلم بكونه خلاف الواقع.

وان كان مخالفاً لذلك الخبر او الدليل الظني فلا يجوز له ولغيره نقضه، لأن ما أدى

اليه اجتهاده، مع فرض عدم تقصيره حجة شرعية، وحكمه حكم الله تعالى^٢.

ولعلمه هو ظاهر المستند ايضاً.

واستشكل عليه المحقق الآشتياني (قده) حيث قال:

لو علم بمخالفة حكمه للدليل المعتبر عند الكل او المعظم، فلا يخلو: اما يكشف ذلك عن تقصيره او قصوره، او لا يكشف عن ذلك، فان كشف فالحكم هو الحكم، وآفاقه اشكال من حيث عموم الادلة الدالة على حرمة النقض وشمولها بالنسبة الى المقام ومن حيث العلم بكون التكيف الظاهري لكل احد هو مؤدى الدليل الفلاني حتى لهذا الحاكم، فيرجع الى العلم بمخالفة حكمه للتكليف الظاهري حتى في حق الحاكم فلا اثر في حكمه، كما لو خالف الدليل العلمي^٣.

وتبعه المحقق الرشتي (قده) حيث قال:

لو علم مخالفة الحكم لدليل معتبر عند الكل كالخبر الصحيح المعمول به الثابت في الكتب المعتبرة مع عدم المعارض فان نقض الحكم حينئذ جائز كما صرح به

٣ - كتاب القضاء ص ٥٦ طبع طهران

١ - القواعد ص ٢٠٦

٢ - الملحقات ج ٣ ص ٢٨

غير واحد، لان العلم بالواقع الاولي والثانوى مع وحدته بين الكل سيان فى عدم جواز المخالفة ولذا جعلوا الاجماع من الادلة القطعية التى لا تجوز مخالفتها مع أنه قد لا يكشف بها عن الواقع بل عن وجود دليل معتبر عند الكل بحيث لو فرض مراعاة المجتهد لشرائط الاجتهاد لم يفت الآ بمضمونه^١.

ويمكن ان يقال:

انه مع فرض عدم التقصير فى الاجتهاد، وفرض كون الحاكم اهلاً للحكم، فصنت الخصومة بحكمه اذ لحكم الحاكم موضوعية تامة بالنسبة الى فصل الخصومة كما يشهد له اطلاق الادلة الدالة على نفوذ حكم الحاكم، فلا مجال لتجديد الترافع والحكم. هذا، مضافاً الى احتمال مطابقة الحكم الاول للواقع، لأن الدليل المعتبر القائم على خلافه لا يوجب القطع بالواقع.

اللهم الا ان يقال: انّ الحكم النافذ، هو الحكم العدل وصدقه على الحكم المذكور باحتمال مصادفته للواقع، مشكوك، ومع الشك فى الحكم المذكور، لا يصح التمسك بعموم ادلة نفوذ الحاكم وان اكتفى بصدق الحكم العدل عند الحاكم الاول، اذفى المقام ليس كذلك بعد كشف الدليل المعتبر فانّ الحاكم الأول ايضاً، بعد ملاحظة مخالفته للدليل المعتبر، لم ير الحكم السابق، حكماً عدلاً.

الآ ان يقال: أنه يكفى كونه كذلك عند الحاكم الاول حين الحكم، فافهم.

هذا مضافاً، الى اطلاق قول مولينا امير المؤمنين عليه السلام للاشتر فى وصف القاضى:

ولا يحصر من الفىء الى الحق اذا عرفه^٢

وهو وان اختص بنفس الحاكم، ولكن يدل على عدم جواز اقامة الحكم السابق فيما اذا كشف انه ليس بحق.

ولا يمكن التمسك بالاستصحاب فى المقام، لان المفروض ان الشك سار، ومعه فلاحالة سابقة، حتى تستصحب.

واما جريان اصالة الصحة، فى مثل الحكم المذكور باحتمال المصادفة للواقع، فهو ممنوع بعد قيام الحجة على خلافه، فلان من التمسك باطلاق ادلة نفوذ الحكم لحكم الحاكم الثانى.

هذا كله مع امكان ان يقال: ان الحاكم الاول اذا قطع بعد حكمه بفساد الحكم الاول فلا اشكال فى نقض حكم نفسه، فكذلك اذا قام دليل معتبر على خلافه، فانّ الظن يقوم مقام

.....

٢- نهج البلاغة - الصبحى صالح - كتاب ٥٣ ص ٤٣٤

١- كتاب القضاء ج ١ ص ١٠٩

القطع فيكون حجة ومع حجيته لافرق بينه وبين القطع، فمع قيام الحجة على عدم كون الحكم السابق عدلاً، لامجال للتمسك بالاطلاقات فإنها منصرفة عن مثله مما اقيمت الحجة على عدم كونه عدلاً فالاقوى هو نقض الحكم الاول.

ومما ذكرنا يظهر مافى المستند^١ حيث قال:

لاينتقض حكمه لامن نفسه ولا من غيره، وان ظهر له بعد الاجتهاد دليل ظنى يكون حجة عنده حال الحكم من غير وجود ما يصلح للمعارضة لان الادلة الظنية ليست كاشفة عن الاحكام الواقعية وانما هي من امارات الاحكام الظاهرية فاذا لم يقصر فى استفراغ وسعه وبذل جهده بقدر ما اذى اجتهاده الى كفايته من السعى، يكون الحكم، حكم الله فى حقه، وحق من يحكم له وعليه فلا وجه للنقض. اذ قد عرفت انه بقيام الدليل المعتبر القائم مقام القطع على خلافه، لا يكون الحكم حكم الله، لافى حقه ولا فى حق غيره فافهم.

٥ - مخالفة الحكم السابق مع الاجتهاد اللاحق

ان استندحاكم جامع للشرائط بدليل مثلاً، ثم جاء حاكم آخر واستتبط من الدليل المذكور خلافه، فهل يجوز نقض الحكم السابق ام لا، ففيه خلاف:

ظاهر الجواهر عدم الجواز، فانه خصص مورد الجواز، بما اذا خالف دليلاً علمياً لامجال للاجتهاد فيه او دليلاً اجتهادياً، لامجال للاجتهاد بخلافه الآ غفلة اونحوها وصرح بعدم الجواز فى غيرهما حيث قال:

ولاينقض فى غير ذلك، لان الحكم بالاجتهاد الصحيح حكمهم^٢.

وقال المحقق الرشتى (قده) ايضاً:

فليس لمجتهد ابطال ما زعم الاخر حكماً الهياً، والآ لم يبق مورد للحكم لاينتقض فيه الآ نادراً وادلة حرمة الرد يتعين الشمول للمسائل الاجتهادية الخلافية، بل مورد مقبولة عمرين حنظلة التى هى من امتن ادلة حرمة الرد، هى صورة الاختلاف فى الحكم.

والحاصل ان المخالفة فى رأى لا يوجب جواز النقض مطلقاً بل تتوقف على كونها بحيث لا تخفى على احد يراعى بوظائف الاجتهاد^٣.

وقال فى الرياض:

١ - المستند ج ٢ ص ٢٥٨

٢ - الجواهر ج ٤٠ ص ٩٧ وتبعه السيد فى الملحقات ايضاً، مستدلاً باطلاق عدم جواز رد حكم الحاكم ج ٣ ص ٢٦

٣ - كتاب القضاء للمحقق الرشتى ص ١٠٦

مبدء القضاء الرياسة العامة فى امور الدين والدنيا وغايته قطع المنازعة، قالوا
وخواصه انّ الحكم فيه لا ينقض بالاجتهاد وصيرورته اصلاً ينفذ غيره من القضاة وان
خالف اجتهاده مالم يخالف دليلاً قطعياً.^١
وهكذا فى المستند ومحكى الدروس وكشف اللثام.

خلافاً للمحق فى الشرايع حيث قال:

وكذا كلّ حكم قضى به الاول وبان للثانى فيه الخطأ، فانه ينقضه وكذا لو حكم هو،
ثم تبين الخطاء فانه يبطل الاول، ويستأنف الحكم بما علمه حقاً.^٢
وخلافاً للعلامة (فى تحرير الاحكام والقواعد) حيث قال:

والاقرب ان كل حكم ظهر له انه خطأ سواء كان هو الحاكم، او السابق فانه
ينقضه ويستأنف الحكم بما علمه حقاً.^٣

وحمل كاشف اللثام، قول من جوّز النقض، على ما اذابان البطلان، وقول من منع عن
النقض على ما اذا خالف الحكم السابق بالدليل الظنى، واختار عدم جواز النقض فيما اذا
كانت المسألة نظرية.^٤

واحتمل فى المستمسك، ان يكون مراد من جوّز النقض، هو صورة العلم بوقوع الخطاء
سواء علم بخطائه للواقع ام بخطائه فى طريق الواقع، واستشكل فى حمل عبارة الشرائع على ما
اذا تراضى الخصمان بتجديد الدعوى عند حاكم آخر كما فى الجواهر، بانه خلاف اطلاق ادلة
حرمة رد الحكم ووجوب تنفيذها الشامل لصورة تراضى الخصمين برده وليس هو من حقوق
المحكوم له كى يكون منوطاً برضاه وعدمه.^٥

وكيف كان فمقتضى ادلة تنفيذ حكم الحاكم هو عدم جواز نقض حكم الحاكم
السابق، والمفروض انه لم يعلم مخالفاً للحكم السابق للواقع، وقيام الحجة عند الحاكم الثانى على خلاف
الحكم السابق، لا يضر، لان الحجة ايضاً كانت قائمة عند الحاكم الاول على خلاف الحكم
اللاحق والعبرة بحسب ادلة الاعتبار، بالحكم السابق.

نعم يشكل الحكم فيما اذا تبدل نظر الحاكم الاول بعد حكمه، واستنبط الحكم بوجه
آخر، لأن الحجة السابقة بعد قيام الحجة اللاحقة عند المتبدل لا يكون باقية فهو يصير كقيام
دليل معتبر على خلاف الحكم الاول، وقدم ان الاقوى هو جواز النقض به فانّ الظن كالعلم بعد
اعتباره وحجيته، فبعد قيام الحجة على خلافه، لا يكون الحكم السابق حكماً عدلاً، حتى تشمله
الادلة.

١- ج ٢ ص ٣٣٨ كتاب القضاء
٢- شرايع الاسلام ج ٢ ص ٢٠٨
٣- القواعد ص ٢٠٧
٤- كشف اللثام ج ٢ ص ١٥٣
٥- مستمسك العروة ج ١ ص ٨٧

ومما ذكرنا ظهر ما فى اطلاق المستمسك ، حيث قال :

اما مع احتمال الموافقة للواقع فيجب العمل بدليل حجته، وان علم بوقوع الخطاء فى طريقه لما عرفت من انه سنخ آخر فى قبال سنخ الخبر والفتوى، ولم يثبت عند العقلاء قدح مثل هذا العلم بالخطاء فى الحجية عندهم على نحو يكون كالقرينة المتصلة التى يسقط بها اطلاق المطلق فالعمل بالاطلاق متعين،^١ فافهم .
ثم انه لافرق فيما ذكر، بين ان يستند الحاكم الاول الى دليل ثم يستنبط منه الحاكم الثانى خلافه وبين ان يعتمد على بيّنة غير عادلة مع اعتقاد عدالتها، ولم تكن عند الثانى عادلة، او يعتمد على بيّنة تزكى الشهود مع علم الحاكم الثانى بفسقهم، فان كلّها يؤول الى الاختلاف فى الاستنباط والاعتقاد ومن المعلوم ان استنباط كلّ احد واعتقاده حجة عليه، لاعلى غيره، فلا يوجب الاستنباط او اعتقاد المخالف، جواز نقض حكم من استنبط او اعتقد سابقاً غيره .

وبالجملة اختلاف الحاكم الثانى مع الحاكم الاول فى المستند او الاستناد لا يضر ولا يسوغ نقض حكم الحاكم الاول .
نعم لو ظهر الاختلال فى المستند او الاستناد لنفس الحاكم، فسيأتى حكمه ان شاء الله تعالى، كما انه قدمضى حكم تبذل رأى نفس الحاكم فلا تغفل .

٦ - القضاء الغيابى

قال المحقق فى المختصر النافع :

يقضى على الغائب مع قيام البيّنة وبيع ماله ويقضى دينه ويكون الغائب على حجته ولا يدفع اليه المال الا بكفلاء^٢

وقال فى جامع المدارك :

واما القضاء على الغائب فالمشهور جوازه، اذا لم يكن فى البلد، بان كان مسافراً او من اهل بلد اخر، قريباً كان او بعيداً^٣

وتدل عليه صحيحة جميل بن درّاج عن جماعة من اصحابنا، عنهما عليهما السلام،

قال : الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البيّنة وبيع ويقضى عنه دينه وهو غائب، ويكون الغائب على حجته اذا قدم، قال ولا يدفع المال الى الذى اقام البيّنة الا بكفلاء^٤
فمع ملاحظه ما تقدم، صارت النتيجة هى ان القضاء الغيابى قابل للنقض .

.....

١ - مستمسك العروة ج ١ ص ٩٠

٢ - المختصر النافع ج ٢ ص ٢٨٥

٣ - كتاب جامع المدارك ج ٦ ص ٧٥

٤ - الوسائل ج ١٨ ح ٢٨/١ من ابواب كيفية الحكم .

ثم ان المقصود من ان الغائب على حجته هو انه له ان يقيم حجة على اداء الدين او على الملكية للعين او جرح الشهود، ونحوها، فانه بعد قيام هذه الحجج، نقض الحاكم حكمه واسترجع ما دفعه الى المدعى وان لم يعلم بفساد قول المدعى .
بقي هنا شيء:
وهو انه لا يلزم ان يكون نقض الحكم الغيابي بيد الحاكم الاول بل يجوز لغيره من الحكام، اخذاً بالاطلاق.

٧ - تبين فسق الشهود حال شهادتهم .

اذا تبين بعد الحكم، فسق الشاهدين حال الحكم، فظاهر الجواهر، هو اتفاق كلمة الاصحاب على جواز النقض .
قال العلامة (ره) فى القواعد:
ولو حكم بالظاهر، ثم تبين فسقهما وقت الحكم، نقضه ولا يجوز ان يعول على حسن الظاهر^١.

وفى مفتاح الكرامة:

هذا الحكم محل وفاق بين اصحابنا كما فى الخلاف لظهور فساد الحكم بفساد منشأه والمخالف انما هو ابوحنيفة والشافعى فى احد قوليه^٢.

وفى السرائر:

فاما ان قامت البينة بانهما فاسقين قبل الشهادة والاقامة لها والحكم بها، فان قامت البينة عنده بانهما شربا خمراً وقذفاً حراً قبل الحكم بشهادتهما بيوم، قال قوم ينقض الحكم وهو الذى يقتضيه مذهبنا^٣.

وفى الوسيلة:

فان حكم على ظاهر الاسلام ثم بان له فسقها، نقض الحكم^٤.
وكيف كان فلا كلام فى جواز النقض فيما اذا تبين فسق الشاهدين ودليله ما اشار اليه فى مفتاح الكرامة لظهور فساد الحكم بفساد منشأه.

ولكن فى الجواهر:

اللهم الا ان يدعى ان الشرط علمى نحو العدالة فى امام الجماعة لاطلاق ما دل على نفوذ الحكم وعدم جواز رده، اذا كان على نحو قضائهم عليهم السلام وعلى حسب الموازين التى نصبوها لذلك ولا دليل على اشتراط ازيد من ذلك، حتى قوله

٣ - كتاب السرائر ص ١٩٧

٤ - الجوامع الفقهية ص ٦٩٨

١ - القواعد ص ٢٠٥

٢ - مفتاح الكرامة ج ١ ص ٤٠

تعالى: «واشهدوا ذوى عدل...» المراد من ذوى عدل عندكم، لا اقل من الشك فيبقى مادل على نفوذ الحكم بحاله.

ثم اجاب عن ذلك وقال:

لكن اتفاق كلمة الاصحاب ظاهراً على النقض مع اصالة الواقعية فى الشرائط ولو كانت مستفادة من نحو: واستشهدوا... الآية، يرفع ذلك كله، مضافاً الى امكان الفرق بين ماهنا وبين الجماعة بانّ المدار هناك على الصلاة خلف من تثق بعدالته نصاً وفتوى وظهور الفسق فيما بعدلنا فى الوثوق، بخلاف المقام المعترف فيه كونه عدلاً^١.

فالمسألة واضحة، فينقض الحكم عند تبين فسق الشهود.

ثم المراد من التبين ان كان هو العلم كما هو الظاهر، فلا يكون هذا العنوان عنواناً اخرفى قبال مامر من مسوغات نقض حكم الحاكم بل هو مدرج فيما مر من تبين الاختلال فى ميزان الحكم.

نعم، لو كان عنوان التبين فى المقام شاملاً لمثل البينة القائمة على فسق الشاهدين حال شهادتهما كما نسبة فى الجواهر الى بغض بزعم انّ البينة تقوم مقام العلم فى المقام، ومال اليه فى قضاء الجواهر و عدل عنه فى الشهادات فهو بهذا الاعتبار عنوان آخر غير العناوين المتقدمة ولكن فى كفاية قيام البينة على فسقهما حال الشهادة اشكال، حيث قال: فى الجواهر (فى كتاب الشهادات، المسألة السادسة):

وفى مسالك: وطريق ثبوت فسقهما سابقاً، بحضور جارحين لهما، بامر سابق على الشهادة. قلت بعد تنزيل كلامه على ارادة استمراره الى حين الشهادة التى قد حكم بها من السابق قد يشكل ذلك بمنافاته لمشروعية القضاء الذى هو الفصل المبنى على الدوام والتأيد وانه لا يجوز الدعوى عنده ولا عند حاكم آخر، ضرورة ان البينة المزبورة لا تقتضى العلم بفساد ميزان الحكم خصوصاً مع امكان معارضتها باقوى منها، حال القضاء بالجرح لها او بغير ذلك، فلا ينتقض الحكم المحمول شرعاً على الوجه الصحيح المبنى على الدوام والتأيد الموافق للحكمة المزبورة بالبينة المفروضة خصوصاً بعد سؤال الحاكم الجرح للخصم فعجز عنه ثم انه، تيسر له بعد ذلك شاهدان، بل لو فرض بقاء حق الجرح له بعد الحكم، لم تبق فائدة للحكم، بل ليس الفصل فصلاً بل لعل حكمهم بعدم النقض بالتغيير بالاجتهاد مما يرشد الى ذلك ضرورة كون السبب فيه عدم معلومية الخطاء المشترك فى المقامين^١.

ويمكن ان يقال:

ان قيام البيّنة على فسقهما حال شهادتهما يكفى فى رفع اعتبار شهادتهما، ان كان الحاكم معتمداً فى عدالتهما على الاستصحاب دون ما اذا كان معتمداً على البيّنة الاخرى وعليه فلا وجه لعدم جواز النقض لنفس الحاكم فيما اذا كان معتمداً على الاستصحاب فانه بقيام البيّنة يكون الشاهدان محكومين بالفسق ففسد مبنى الحكم حكومة.
نعم، فيما اذا كان الحاكم معتمداً على البيّنة فلا دليل على فساد مبنى الحكم بعد معارضة البيّنة المفروضة بالاقوى منها اومساو معها، فلامانع من التمسك حينئذ باطلاق ادلة نفوذ حكم الحاكم فافهم.



بقية از صفحه ۵

جبهه‌های نبرد را در اختیار شنوندگان و بینندگان خود قرار دهند و از پخش فیلم‌هایی که بدآموزی دارد و تقلید محض از فرهنگ غرب می‌باشد و از ترویج نوشته‌های اسلام منهای روحانیت به‌خاطر خدا و امام و بازماندگان شهدای عزیز خودداری نمایند، اگر نشریات گروه‌های منحرف و مختلف و فرهنگ آنها را مطالعه کنید، درمی‌یابید که اکثریت قاطع آنها تحت‌تأثیر افکار انحرافی این اسلام‌شناسان غربی قرار گرفته و به پیراهه افتاده‌اند.

عملیات کربلای ۵ و ۶ است که لبخند رضایت بر لبان مبارک امام و مسئولین جمهوری اسلامی و ملت شهیدپرور ایران به‌ویژه خاندان معظم شهداء و مفقودین و اسراء نقش‌بسته و موجب رضایت امام زمان روحی و ارواح العالمین له الفداء و رسول‌الله (ص) و امامان معصوم و مظلوم گشته‌است، جزى الله المجاهدين عن الاسلام خير الجزاء!

در خاتمه از صدا و سیماى جمهوری اسلامی ضمن تشکر در انجام وظیفه نسبی می‌خواهیم بیش از پیش این چهره‌های نورانی و آموزنده اینثار و فداکاری و منظره‌های اعجاب‌انگیز و تاریخی

۱ - سوره انفال آیه ۸

كُتُب جَدِيدِ الْإِنْتِشَارِ مَوْسَمُهُ دَرَرَاهُ حَقِّ

- ١ - المَقَامَاتُ الْعَلِيَّةُ
- ٢ - مَنَازِلُ الْآخِرَةِ
- ٣ - نَزْهَةُ النَّوَظِرِ
- ٤ - فَيْضُ الْغَدِيرِ
- ٥ - مَخْتَصَرُ الشَّمَائِلِ الْمَحْمَدِيَّةِ
- ٦ - قِرَةُ الْبَاصِرَةِ فِي تَوَارِيخِ الْحَجِّجِ الطَّاهِرَةِ
- ٧ - كَلِمَاتُ طَرِيفِهِ يَالطَّيْفِ (بِنِجَاهِ دَرَسِ اخِلَاقِي)
- ٨ - صَدَّ كَلِمَةُ قِصَارِ امِيرِ مُؤْمِنَانِ (ع)
- ٩ - الْفُصُولُ الْعَلِيَّةُ فِي الْمَنَاقِبِ الْمُرْتَضَوِيَّةِ
- ١٠ - الدَّرُ النِّظِيمِ فِي لُغَاتِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ (قَامُوسُ قُرْآنِ)

نَاشِرٌ: قَم، مَوْسَمُهُ دَرَرَاهُ حَقِّ.

قال النبي (ص):

انّ مثل العلماء في الأرض
كمثل النجوم في السماء



آيت الله العظمى آقا ميرسيد علي يثربى
كاشانى (قدس سره)

بها ۱۰۰ ريال

• آدرس: قم ميدان شهداء خيابان بیمارستان نيش كوي ادب - كدپوشى ۳۷۱۵۶

• صندوق پستى: ۱۹۸

• تلفن: ۳۳۰۹۵، ۳۳۲۲۲