



دوره دوم

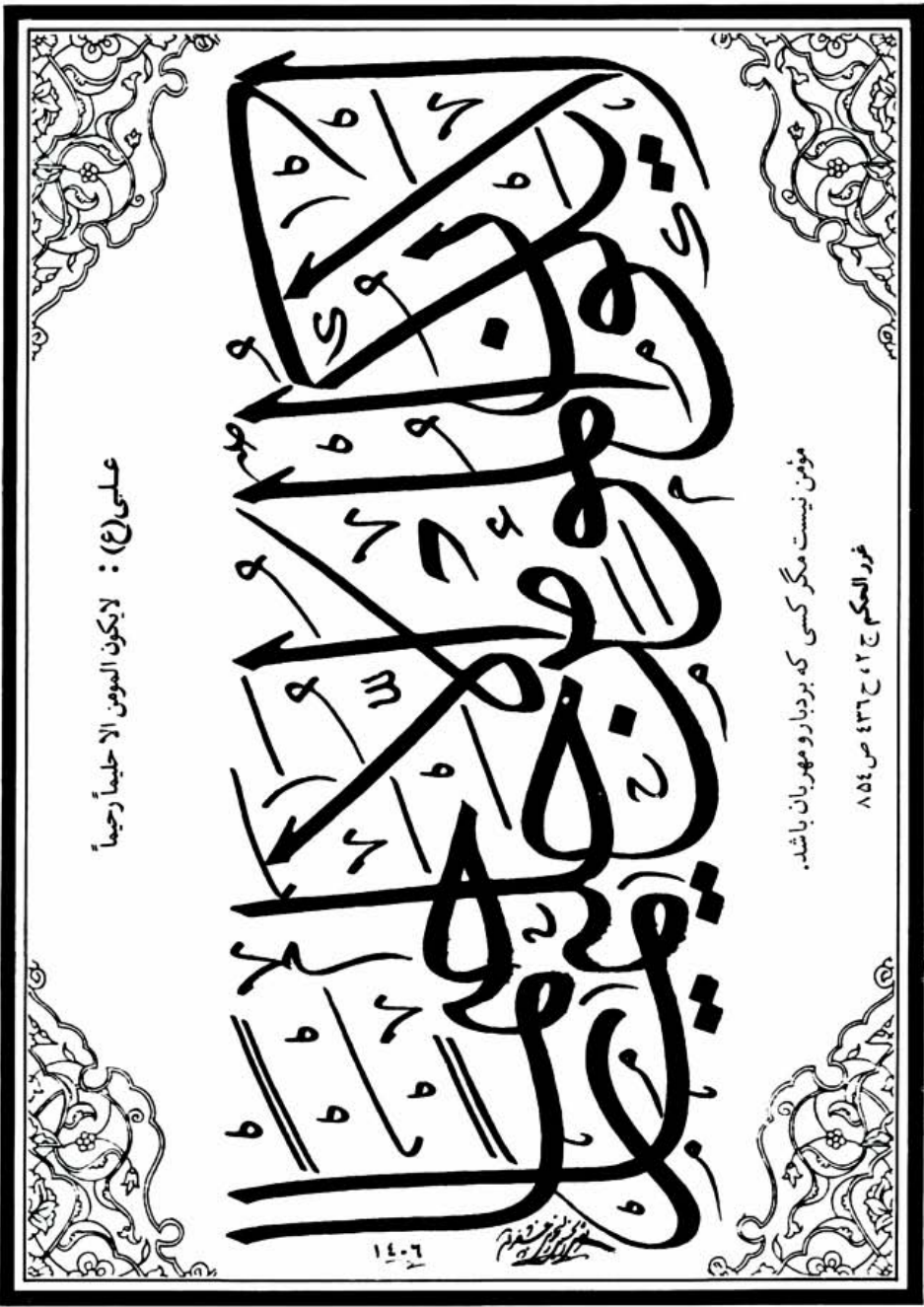


نشریه
جامعه مدرسین
حوزه علمیه قم

نور علم

● مطالب این شماره:

- ۱ - سرمقاله
- ۲ - سلسله درسهای از آیه الله العظمی منتظری
- ۳ - انسان در قرآن
- ۴ - حسن و قبح عقلی
- ۵ - فطرت الهی هنر
- ۶ - اهداف حقوق
- ۷ - ارزشهای اخلاقی
- ۸ - نجوم امت
- ۹ - اساطیر و مذاهب الهی
- ۱۰ - نوروز در تاریخ و اسلام
- ۱۱ - چهل کتاب پیرامون حجاب
- ۱۲ - کلمه حول حرمة نقض حکم الحاكم

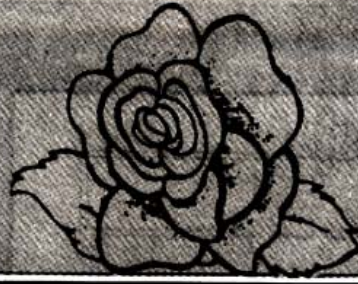


علی (ع) : لا یكون المؤمن الا حلیماً رجباً

مؤمن نیست مگر کسی که بردبار و مهربان باشد.

غزوة المعکم ج ۲ ح ۴۳۶ ص ۸۵۴

۱۳۹۱



امام خمینی مدظله العالی:

وقتی همه قدرتها علیه ما هستند، عقل و دیانت و اسلام، اقتضای می کند، همه با هم باشیم این یک تکلیف شرعی است.

فردا ممکن است که انتخابات پیش بیاید، خوب در موقع انتخابات، البته صحبتها خواهد شد دنبال این نروید که به هوای نفسانی خودتان، برای خودتان درست کنید... دنبال این نباشید که به نفع من باشد، آن یکی بگوید به نفع من باشد، این مبدأ اختلاف است.

۱۳۶۵/۱۲/۲۳

نور علم

نشریه جامعه مدرسین
حوزه علمیه قم

شماره هشتم (دوره دوم)
شماره مسلسل - ۲۰
فروردین - ۱۳۶۶
شعبان - ۱۴۰۷
آوریل - ۱۹۸۷

● مدیر مسئول: محمدیزدی

● درج مقالات:

تحت نظر هیئت تحریریه

● نشانی: قم میدان شهداء خیابان

بیمارستان نبش کوی ادیب

کدپستی: ۳۷۱۵۶

● صندوق پستی: ۱۹۸

● تلفن: ۳۳۰۹۵

● حساب جاری: شماره ۸۰۰

بانک استان مرکزی شعبه میدان

شهداء قم



فهرست مطالب

- ۱ - سرمقاله ۳
- ۲ - سلسله درسهائی از
آیه الله العظمی منتظری (۲) ۸
- ۳ - انسان در قرآن (۳) ۲۱
محمد مؤمن
- ۴ - حسن و قبح عقلی * (۴) ۳۲
جعفر سبحانی
- ۵ - فطرت الهی هنر * ۵۵
مرتضی نجومی
- ۶ - اهداف حقوق * ۶۴
اسماعیل دارابکلانی
- ۷ - ارزشهای اخلاقی (در مکتب پنجمین امام شیعه) * ۷۵
باقری بیده‌دی
- ۸ - نجوم امت (زندگانی مرحوم آیه ... العظمی ابوتراب خوانساری) ۷۸
- ۹ - اساطیر و مذاهب الهی ۹۵
بخش فرهنگی جامعه مدرسین
- ۱۰ - نوروز در تاریخ و اسلام * ۱۰۳
سیدجواد مدرسی
- ۱۱ - چهل کتاب پیرامون حجاب ۱۱۶
دفتر مجله
- ۱۲ - کلمه حول حرمة نقض حکم الحاکم (۳) ۱۲۲
محسن خرازی

مسئولیت مطالب هر مقاله به عهده نویسنده است.

● مقالات وارده

بسم الله الرحمن الرحيم



سال سرنوشت

حاکمیت قانون

چهارچوب فقه

صورت خاتمه خواهد پذیرفت و این برداشت با قرائن و بیان مطالب مختلفی در ابعاد سیاسی، اقتصادی، و نظامی تقرب می‌شد و حتی در زبان و بیان افرادی، تعبیرپایان جنگ به کار برده شد.!!

ولی روشن است که مشخص شدن سرنوشت، غیر از پایان جنگ است آنهم پایانی که مطابق خواست امت مسلمان ایران نبوده و به عنوان تحمیل خواسته‌های ابرقدرتها و اذتاب پلید آنها باشد که ما از آن به «پایان جنگ با صلح تحمیلی» نام می‌بریم که به مراتب خطرناک‌تر از «جنگ تحمیلی» است.

مقامات عالی‌کلاس کشور، سال ۶۵ را سال نوشت خواندند در حدی که در بسیاری از بحثها و سخنرانی‌هایی که مربوط به جبهه و جنگ و اعزام نیرو و حتی عملیات نظامی ایراد می‌گشت، از کلمه «سرنوشت‌ساز» استفاده می‌شد، برای کسانی در بدو امر این تصویر پیش آمد که در این سال جنگ به هر

دنیای استکبار معتقد بود این جنگ برنده‌ای نخواهد داشت و لازم می‌دانست ضمن حفظ تعادل قوای نظامی و پیش‌گیری از هر نوع برتری، در راه تحقق مذاکره و پایان جنگ از طریق فشارهای گوناگون سیاسی و بین‌المللی، هر نوع کوششی را انجام دهد که آخرین شکل آن تقویت نیروی هوایی عراق و چراغ سبز نشان دادن برای بمباران شهرهای مسکونی ما بود، که برای بار دوم به بدترین شکل آن در تاریخ جنگها عمل شد. روز و شب به هنگام و نابه‌هنگام بر سر مردم خواب و بیدار، زن و مرد و کودک، بیمار و سالم در خانه و مدرسه و بیمارستان و مسجد و کوچه و بازار، بمب‌های مختلف فروریخت و آن همه خرابی و کشتار به بار آورد که شاید مردم را در فشار گذارده تا روی حکومت برای ختم جنگ فشار آورند.

اما مقاومت مردم و حضور بیش از پیش آنها در جبهه‌ها و شرکت در راهپیمائی ۲۲ بهمن، بطور فوق‌العاده، با تهدید و حتی حمله مستقیم هوایی و زدن تعدادی هواپیماهای دشمن به خصوص میگ ۲۵ در ارتفاع ۶۵ هزار پائی در اصفهان و... این طرح نیز شکست خورد و بی‌نتیجه ماند.

با شروع عملیات کربلای ۵ و ۶ و ۷ بخصوص پس از شکسته شدن استحکاماتی که عراق در طول سالها با نظر کارشناسان نظامی شرق و غرب احداث کرده بود که این نقطه را غیرقابل نفوذ می‌دانستند. (درست مثل عملیاتی که در راه آزادسازی «فای» انجام شد در حالی که عبور از رود رود و آن همه موانع را غیرممکن تلقی می‌کردند) باز هم يك غیرممکن - از نظر کارشناسان نظامی متعارف در دنیا - ممکن شد و بالاخره عملیات کربلای ۷ که در منطقه کوهستانی پوشیده از برف و سرمای تا ۱۵ درجه زیر صفر، این فکر را در کاخ نشینان شرق و غرب به وجود آورد که جمهوری اسلامی ایران با داشتن نیروهای خاص انسانی که با اعتقاد و ایمانی خاص، در حد غیرقابل توصیفی می‌جنگند و با تسلط بر تاکتیکهای نظامی و تقویت پدافند و بتدریج مسلح کردن شهرها، نه تنها شکست نخورده بلکه دیریا زود برنده این جنگ تحمیلی نیز خواهد بود.

اعتراف دنیای استکبار که برنده جنگ ایران است و اظهار نگرانیها نسبت به منطقه پس از سقوط صدام و به خطر افتادن منافع

آنان و تلاشهای جدیدی برای پیش گیری از پیروزی ایران در شرائطی که ززمندگان اسلام شهر بصره دومین شهر عراق را در محاصره دارند، «سرنوشت جنگ» را مشخص نمود و دنیا پذیرفت که این جنگ برنده دارد و این برنده هم، جز ایران اسلامی نخواهد بود.

جمهوری اسلامی ایران يك برهان و استدلال دارد که از اول تا حال گفته و می گوید: «متجاوز باید مجازات شود» و آن که مورد تجاوز قرار گرفته به حکم مذهب، عقل، وجدان و شرافت انسانی، حقوق و سازمانهای بین المللی، حق دفاع از خود را دارد بخصوص در برابر دشمنی که تمام مقررات و مصوبات بین المللی را نقض کرده است.

اگر دنیا همین امروز بپذیرد که متجاوز باید شناخته و محکوم و مجازات شود همین امروز نیز جنگ پایان می پذیرد.

پس می توان گفت: دنیا پذیرفته که روند این جنگ به نفع ایران و پیروزی آن پیش می رود و این جنگ برنده دارد و آن جمهوری اسلامی است و بدین ترتیب در سال ۱۳۶۵، سرنوشت جنگ مشخص شد.^۱

حاکمیت قانون

دوازدهم فروردین سالگرد همه پرسی برای جمهوری اسلامی است که جایگاه خود را به عنوان يك نظام به خصوص با توجه به قانون اساسی و نهاد پرارزش مقام شورای محترم نگهبان روشن ساخته است.

سرنوشت يك نظام و حکومت به خصوص حکومتی چون جمهوری اسلامی ایران که بر احکام و مقدمات اسلامی و ایمان و اعتقاد مردم تکیه دارد، به حضور

۱ - آقای دولتف سفیر شوروی در کویت که چند سال قبل در کشورهای عربی از جمله مصر، لبنان، یمن جنوبی، سوریه خدمت کرده و اکنون چهار سال است که به عنوان سفیر شوروی در کویت بسر می برد، احوالات اعراب را به خوبی می شناسد و نظر شخصی خود را - در یکی از مهمانیها - چنین اظهار می دارد: اعراب از زور می ترسند و از آرامش سوء استفاده می کنند لذا باید اعراب را همیشه در حال معین خود نگه داشت، صدام در منطقه، نان قلندری خود را می خورد و در تمام منطقه از وی حساب می برند در صورتی که در باطن برای نابودی او دعا می کنند، بدون تردید صدام تا هست اعراب را خواهد دوشید.

بیشتر مردم و حاکمیت بیشتر قوانین بستگی دارد.

بحمدالله حضور مردم در تمام صحنه‌های سیاسی، اجتماعی، نظامی و... در حد اعجاب‌انگیزی دیده می‌شود که گاهی حتی مسئولان و مدیران نظام هم تصور نمی‌کنند، اما آنجا که لازم باشد و اعلام شود در عمل مشخص می‌شود.

حضور لشکریان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و جمعیه‌های صدهزار نفری و اعزام‌های فوق‌العاده بخصوص از شهرهایی که زیر فشار بمباران بودند و حضور در راهپیمائی ۲۲ بهمن، تکیه‌گاه نظام را روشن و جواب عملی دیگران را داده است.

چنانچه خدمات قوه مقننه (مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان) و قوه مجریه (دولت) در حاکمیت قانون و احکام اسلامی نقش خود را ایفاء و نظام را ثبات بیشتری بخشیده است، مجلس شورای اسلامی از بیست و چهار موردی که قانون اساسی تعیین تکلیف آن را به عهده قانون عادی گذارده، تاکنون تکلیف نوزده مورد را مشخص نموده که در بسیاری از این موارد به

شکل يك جزوه قانونی مشتمل بر مواد و تبصره‌های گوناگونی است.

چنانچه مسأله قوانین و مصوبات مجلس که در ارتباط با حل و فصل امور جاری دستگاه‌های کشور، سازمانها، موسسات و وزارتخانه‌ها نقش موثری داشته‌اند از آمار و ارقام بالائی برخوردار است و در تثبیت نظام تأثیر بسزائی داشته.

چهارچوب فقه

راز اصلی بقاء و حاکمیت دین خدا و اسلام عزیز، اتکاء به وحی آسمانی است که دستورات آن از خداوند بزرگ و مبدا علم مطلق که خطاء و اشتباه در آن راه ندارد، سرچشمه گرفته و اطمینان وجدان و عقل انسانها را به خود جلب کرده است.

اگر شرایط مختلف زمانی و مکانی و سلیقه‌های گوناگون افراد بتواند در سرنوشت دین، اثر چشمگیری داشته باشد دیگر دینی نبوده و آنچه که بر اساس اختلاف شرایط و دگرگونیها متغیر می‌شود و حلال و حرامی که به راحتی جایجا شده و مطابق میل و سلیقه و کششهای نفسانی این و آن و قدرتهای حاکم و فعل و انفعالیهای اجتماعی و سیاسی رنگ

عوض کند، تکیه گاه مطمئنی نبوده و نمی‌تواند اطمینان وجدان و عقل انسانها را جلب کند.

پیامبر اسلام که خود تنها از طریق وحی سخن می‌گفت (مَا يَنْطَلِقُ غَيْرَ الْوَحْيِ إِنَّهُ أُولَىٰ وَحْيِي يُوحَىٰ) و ائمه معصومین (صلوة الله و سلامه عليهم اجمعين) و نواب امام زمان علیه السلام در زمان غیبت کبری نگهبان این مرزها بوده و هستند که در فرازونشیبها و گوناگونی شرائط، اوامر و نواهی الهی، دستخوش این کوشها نگردد.

مقصود از «فقه سنتی» و لزوم پاسداری از آن، جز این نیست که در نظام اسلامی همواره شرائط و دگرگونیها باید خود را به اسلام و قرآن و احکام آن تطبیق داده و در چهارچوبه‌های آن قرار گیرند نه آنکه اسلام و قرآن و احکام آن، تابع محیط شده و به شکل ظروف و شرائط، هر روز برنگی درآید. روشن است که این مطلب بدان معنی نیست: که اگر در صدر اسلام دستگاها و وسائل و ابزارهای مدرن امروزی نبوده و زندگی شکل ساده‌ای داشته و مسائل جدیدی که به تبع زندگی امروزی وجود می‌آید، اسلام و فقه سنتی می‌گوید از اینها

نباید استفاده کرد و برای حل مسائل آن، راهی نداشته باشد بلکه درست به عکس، اسلام دستور داده که از امکانات موجود در نظام آفرینش حداکثر استفاده را باید نمود اما در چهارچوبه اصول و قواعد و احکام و اوامر و نواهی که مقصود از «بویائی فقه» همین است که ضمن حفظ همه اصول ثابت و کلی اسلامی، پاسخ مسائل جدید و مشحودت گرفته شود و با استفاده از ادله اجتهادیه و اصول عملیه تکلیف معین گردد و تغییر در فتوی در بعضی از فروع جزئی با استفاده از ابزارهای مشخص اجتهاد و بکارگیری ادله اجتهادیه و اصول عملی، خود يك امتیاز دینی در همان اصول کلی ثابت است.

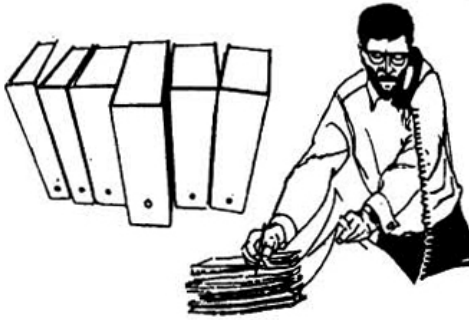
حالا ملاحظه می‌فرمائید که وقتی امام می‌فرمایند: (آنچه اسلام را تاکنون حفظ کرده فقه سنتی او است و اگر این فقه از این حالت سنتی خودش خارج شد از اسلام دیگر محتوایی نمی‌ماند). با آنکه خود حضرت ایشان در تحریر الوسیله مسائل مستحدثت دنیای امروز را از بیمه و بانك گرفته تا پیوند اعضاء و مسافرتها فضائی همه را مورد بحث قرار داده و بر اساس همان بقیه در صفحه ۶۳



سلسله درسهائی

از

آیت الله العظمی منتظری



حسبه و شرائط محتسب

قسمت دوم

۱۲ - وظیفه محتسب:

وظیفه محتسب بطور اجمال عبارت است از تبلیغ معروف و فراگیر کردن آن در جامعه و برچیدن منکرات و کارهای ناپسند از آن.

و ظاهراً منظور از معروف در این باب بطور مطلق هر آن چیزی است که از نظر عقل پسندیده است و یا اینکه شرع آن را مستحسن می‌شمارد، مانند واجبات و مستحبات شرعی و پاره‌ای از مباحات که دارای بعضی از جهات راجحه در رابطه با مصالح اجتماعی باشند و منظور از منکر هم بطور مطلق هر آن چیزی است که عقل یا شرع آن را نمی‌پسندد مانند محرمات و مکروهات شرعیه و پاره‌ای از مباحات که عرفاً دارای نوعی ناپسندی باشد، زیرا چه بسا اموری که ذاتاً حرام نیستند و لکن مصالح اجتماعی و منافع ممالک اسلامی، مقتضی آن است که آزادی عمل افراد نسبت به این چنین امور، محدود شود.

محقق (ره) در شرایع می‌فرماید:

معروف، به دو قسم واجب و مستحب تقسیم می‌شود و امریه واجب، واجب است و امریه مستحب، مستحب ولی چون منکر قسمت بردار نیست، پس نهی از تمام منکرات واجب خواهد بود.



و در جواهر می فرماید:

شاید عدم امکان تقسیم منکرات، یک اصطلاح برداشت شخصی است، چون ممکن است آن را نیز به دو قسمت تقسیم کرد، بدین معنی که نهی از حرام واجب و نهی از مکروه، مستحب باشد.

عرض می شود: آنچه که صاحب جواهر فرموده صحیح است و به همین جهت ابن حمزه در وسیله، نهی از منکر را نیز اعم گرفته و می گوید:

امربه معروف از جهت وجوب و استحباب، تابع معروف است، (و اگر معروف، واجب باشد، امربه آن نیز واجب و اگر مستحب باشد، امربه آن مستحب خواهد بود) و همچنین نهی از منکر تابع منکر است یعنی اگر منکر از نوع حرام باشد نهی از آن واجب و اگر از نوع مکروه باشد نهی از آن مستحب خواهد بود.

بهر حال: اکنون متعرض قسمتی از کلمات علماء می شویم که ناظر بر بیان وظائف محتسب (مثل موظفین کمیته ها) هستند. در مقدمه ابن خلدون در فصل برنامه ریزی در مسائل مربوط بامر خلافت (فصل ۳۱ ص ۲۲۵) می گوید:

حسبه یکی از وظائف دینی و از مصادیق امربه معروف و نهی از منکر می باشد که اجرای آن بر کسی که متصدی انجام امورات مسلمین است واجب شده و او کسی را که به این سمت مناسب و دارای اهلیت تشخیص دهد، منصوب می کند و بدین ترتیب اجرای این امور به این متصدی حسبه، متعین (واجب عینی) می شود و این متصدی منصوب هم کسانی را به عنوان همکاری با خود استخدام کرده و از منکرات تفتیش نموده و تعزیر و تنبیه تأدیبی متناسبی با منکر اجرا می کند و مردم را به رعایت مصالح عمومی در شهر و امی دارد و (به عنوان مثال) از بند آوردن راههای شهر جلوگیری می کند و حمال ها و خدمه کشتی ها را از حمل بار اضافه بر ظرفیت آنها منع نموده و به صاحبان ساختمانهایی که خطر فروریختن دارند، دستور می دهد که ساختمانشان را خراب کنند و هر چیزی را که احتمال ضرر آن بر عابرین در معابر عمومی می رود برمی چینند و آموزگاران را از زیاده روی در تنبیه و خشونت نشان دادن به بچه های نوآموز در مدرسه منع می کند. البته حکم و مداخله او منحصر به موارد دعوا و طرح شکایت نمی شود بلکه او می تواند رأساً مسائل خلافی را تحقیق نموده و در مواردی که اطلاع پیدا می کند ملاحظه و حکم صادر نماید، هر چند که او نمی تواند در مورد همه دعاوی مطروحه، اعمال نظر کند بلکه دایره عملیاتی او منحصر به اموری است که به تقلب و تدلیس (پوشاندن عیب جنس) و غیر آن و به وزنها و اندازه ها مربوط می شود، و نیز او می تواند کسانی را که از پرداخت دیون خود سر باز می زنند و در آن تعلل و تأخیر روا می دارند و اداره به انصاف و پرداخت نماید و مانند



این اموری که احتیاج به تشریفات قضائی ندارد، به نظر می‌رسد که قاضی در موارد یاد شده به جهت همگانی بودن این امور و سهولت حصول غرض از آنها، شخصاً به آنها نپرداخته و به مسئول حسب و اگذار می‌کند، از این نظر می‌توان گفت که دستگاه حسب به این جهت وضع شده که در خدمت دستگاه قضائی باشد.

محمد بن محمد بن احمد قریشی معروف به ابن اخوة (متوفی ۷۲۹ هجری) در باب حسب کتاب جامعی تألیف کرده و آن را معالم القرية فی احکام الحسبة نامگذاری کرده و در آن ابواب و فصول زیادی منعقد کرده است که تعداد بابهای آن به هفتاد باب می‌رسد، او در بابهای مختلف این کتاب به تشریح و توضیح وظائف محتسب [مثل پاسبانها و مأورین کمیته و امثال ذلك] از جهات مختلف آن پرداخته است، اینک ما پاره‌ای از وظائف محتسب را که وی در کتاب خود به شرح و بسط آن پرداخته به علت اهمیت و عمومیت فوائد آنها و به جهت آنکه غالباً مبتلا به جامعه می‌باشند، بطور خلاصه در اینجا می‌آوریم اگرچه در برخی از مطالب آن برای بحث و اشکال زمینه وسیعی وجود دارد و لکن ما فعلاً از پرداختن به آنها خودداری کرده و آقایان فضلاء را به مطالعه این کتاب سفارش و تشویق می‌کنیم زیرا در موضوع خود اثر بسیار گرانبهائی می‌باشد.

۱۵ - خلاصه آنچه که ابن اخوة در باب دوم کتابش گفته چنین است: امر به معروف و نهی از منکر مهمترین محور دینی و همان اساسی است که تمامی پیامبران برای آن مبعوث شده‌اند و اگر بساط آن برچیده شود و در آموزش و اجرای آن سهل‌انگاری روا داشته شود، اصل نبوت دچار وقفه شده و دیانت از بین می‌رود و سستی در امور اصلاحی شایع می‌گردد و گمراهی و جهالت فراگیر و فساد و تباهی، بر زندگی مردم چیره می‌گردد و کشورها ویران و مردم هلاک می‌گردند...

بنابر این کسانی که اقدام به جبران چنین فترتی و دفع چنین خسارتی از طریق آموزش دادن اصول و مسائل آن و یا اجرای قوانین آن در جامعه می‌کنند در حالی که اراده آهنین خود را بر روی آن متمرکز کرده و به منظور احیاء آن، کمر همت بر خود بینند از میان مردم سست احتساب را به خود اختصاص داده و به سبب قصد قربت خود به درجات تقرب نایل می‌شوند. در باره امر به معروف و نهی از منکر، بسیار تشویق و تأکید وارد شده از آن جمله است فرمایش خداوند متعال:

ولکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم



المفلحون...^۱

و باید گروهی از شما مردم را به خیر و صلاح دعوت نموده و امر به معروف و نهی از منکر نمایند که اینان رستگارانند.

و نیز قول الله تعالی: المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یا مروون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یقیمون الصلاة...^۲

همه مردان و زنان با ایمان نسبت به یکدیگر صاحب اختیارند، در حدی که حق دارند یکدیگر را امر به معروف و نهی از منکر نمایند.

و اما روایات وارده در این باب عبارتند از:

حسن از حضرت رسول (ص) روایت کرده: کسانی که امر به معروف و نهی از منکر می نمایند. آنان خلیفه الله در روی زمین و خلیفه رسول خدا و خلیفه کتاب خدا هستند.

و از دره دختر ابی لهب آمده است که: مردی به حضور رسول خدا - در حالی که آن حضرت بالای منبر قرار داشتند - رسیده و سؤال کرد یا رسول الله بهترین مردم چه کسانی هستند آن حضرت فرمودند: بهترین مردم کسانی هستند که بیشتر از همه امر به معروف و نهی از منکر می نمایند و بیشتر از همه از خدا می ترسند و صله رحم می کنند.

ثعلبه می گوید: در باره تفسیر آیه «لا یضرکم من ضلّ اذا اهدیتم»^۳ از رسول خدا (ص) سؤال شد، حضرت فرمود: ای ثعلبه امر به معروف و نهی از منکر کن و اگر دیدی که مردم دنباله رو طمع و پیرو هوای نفس خود گردیده و دنیا را بر همه چیز ترجیح می دهند و هر صاحب نظری، رأی و نظر خود را می پسندد، مردم را به حال خود بگذار و به حال خود پرداز.

از ابن عباس نقل شده که: روزی به رسول خدا گفتیم که یا رسول الله شما ما را امر به معروف می کنید چندانکه هیچ معروفی را بدون آنکه به آن عمل نکنیم، رها نکرده باشیم و همچنین ما را نهی از منکر می فرمائید تا منکری باقی نماند مگر آنکه از آن دوری کرده باشیم، چرا ما خودمان امر به معروف و نهی از منکر بنمائیم؟ فرمودند: امر به معروف کنید اگر چه خودتان به همه آن، عمل نمی کنید و از منکر نهی کنید، اگر چه خودتان از همه آن دوری نمی جوئید.

۱ - سورة آل عمران، آیه ۱۰۴.

۲ - سورة توبه، آیه ۷۱.

۳ - سورة مائده، آیه ۱۰۵.



علی بن ابیطالب (ع) فرمودند: بهترین جهاد در راه خدا، امر به معروف و نهی از منکر است پس هر کس امر به معروف نماید، در حقیقت باعث توانمندی مؤمنین شده و هر کس نهی از منکر نماید، در واقع، بینی منافقین را بر خاک مالیده و آنها را بر خاک مذلت نشانده است.

رسول خدا (ص) فرمودند: کسی که نمی‌تواند امر به معروف و نهی از منکر را به خوبی و شایستگی انجام دهد مگر آن که در انجام آن برخوردی نرم و مهربان داشته و با استدلالی حکیمانه آن را بیان کند و مسلط به مبانی فقهی آن باشد.

و از این فرمایش بخوبی می‌توان به دست آورد که لازم نیست که امر به معروف و ناهی از منکر، فقیه مطلق بوده و در تمام ابواب فقهی مجتهد باشد بلکه تنها در اموری که در آنها امر به معروف و نهی از منکر می‌کند، فقیه باشد، کافی است.

یکی از بزرگان پیشین به فرزندان خود وصیت کرده و چنین گفت: اگر خواستید امر به معروف کنید صبر و شکیبائی را بر خود هموار کنید و تنها اجر و پاداش را از خدا بخواهید و اگر چنین کنید هرگز آزاری به شما نمی‌رسد.

پس یکی از شرائط و آداب محتسب آن است که خود را برای صبر و شکیبائی آماده کند به همین جهت خداوند صبر و شکیبائی را شرط امر به معروف و نهی از منکر قرار داده، آنجا که وصیت لقمان به فرزندش را بازگویی فرماید:

یا بنی اقم الصلاة و امر بالمعروف و انه عن المنکر و اصبر علی ما اصابک ان ذلک من عزم الامور^۱

فرزندم نماز را بپا دار و امر به معروف و نهی از منکر کن و به سختی‌ها و مصائبی که در این راه برتومی رسد، شکیبا باش که این خود کاری است بس لازم و حتمی.

و نیز رسول خدا (ص) فرمودند: هر چشمی که کاری ناشایست و معصیتی بر خدا را ببیند و به آن اعتراضی نکرده و در تغییر و جلوگیری از آن اقدامی نکند، در روز قیامت، خداوند آن را گریان خواهد ساخت و لو از دوستان خداوند متعال باشد.

و نیز رسول خدا (ص) فرمودند: هر کس بر کار و فعل منکری برخورد نماید، باید با دست خود از آن جلوگیری کند و اگر نتواند با زبان، نهی کند و باز اگر نتوانست باید قلباً

.....
۱ - سورة لقمان، آیه ۱۶.



استنکار کند و این مرحله سوم، سست‌ترین مرحله ایمان است.

حسن بصری می‌گوید: رسول خدا (ص) فرمودند: بهترین شهیدان امت من، مردی است که در مقابل حکم ستمگری بپاخیزد و او را امر به معروف و نهی از منکر نموده و در این راه کشته شود، چنین شهیدی در بهشت، مرتبه و مقامی مابین مقام حمزه و جعفر خواهد داشت.

۲۵ — روش و عادت علمای ما در گذشته بر این بود که امر به معروف و نهی از منکر می‌نمودند و در این راه از سطوت و شوکت پادشاهان و قدرتمندان هراسی به دل راه نمی‌دادند و در حفظ جان خود به فضل خداوندی اتکاء می‌کردند و اگر خداوند، درجه شهادت را به آنان روزی می‌فرمود، به حکم و خواست او رضا می‌دادند، آنها وقتی نیت خود را خالص می‌کردند و با نیتی پاک و مخلصانه بدین کار می‌پرداختند، حرفشان در سخت‌ترین دلها اثر مطلوب بجا می‌گذاشت، ولی اکنون دنیاپرستی بر آنان چیره شده است، بدیهی است که شخص دنیاپرست، حتی به مردم ساده و طبقات پائین نیز نمی‌تواند امر به معروف و نهی از منکر نماید، تا چه رسد به پادشاهان و بزرگان.

سفیان ثوری گوید: سالی، مهدی (خلیفه عباسی) اعمال حج بجا می‌آورد، روزی او را در حال رمی جمره دیدم و مردم از راست و چپ، او را در میان گرفته بودند و شرطه و سربازان او نیز مردم را زیر شلاق گرفته و آنها را بی‌محابا می‌زدند تا محیط را برای مهدی خلوت کنند، ایستادم و خطاب به مهدی فریاد برآوردم: که ای نیکو صورت، ایمن از قدامه نقل کرده که در یوم النحر، رسول خدا را سوار بر شتر در حال رمی جمره دیدم در صورتی که نه از زدن مردم خبری بود و نه از راندن آنها و نه از هشدار به آنها، ولی در پیش روی تو، مردم را از راست و چپ به شدت کتک می‌زنند.

و ابوالدرداء چنین گفته: اگر مردی پیش همسایگانش محبوبیت داشته و از نظر دوستانش پسندیده باشد بدان که او آدم سازشکاری است.

۳۵ — برخی از علماء می‌فرمایند: معروف، هر کار و یا سخن و یا قصدی است که از نظر شرعی پسندیده باشد و منکر، هر کاریا هر سخن و یا قصدی است که از نظر شرعی زشت و ناپسند باشد. و انکار و نهی در مقابل ترک واجبات و یا انجام کارهای حرام، واجب است و در مقابل ترک مستحبات و انجام کارهای مکروه، مستحب است، و انکار و بازداشتن، سه مرحله دارد: جلوگیری با دست و اگر نشد با زبان و الا با قلب باید انجام پذیرد.

و بر مردم و دولت مردان است در انجام امر به معروف و نهی از منکر، کوشا بوده و امر



به معروف و نهی از منکر کنندگان را یاری و تقویت نمایند که بدین ترتیب، دین حفظ و حراست می‌شود.

و واجب است کسی را که نهی از منکر واجبی را ترک می‌کند به انجام وظیفه‌اش واداشت و نهی از منکر را باید از مرتبه آسان‌تر آن شروع و اگر مؤثر نشد به مراتب شدیدتر آن باید توسل جست و اگر باز هم نتیجه‌ای حاصل نشد باید او را به حاکم شرع معرفی کرد. و اشخاص نابالغ و کافر ذمی را که آشکارا مرتکب منکرات نمی‌شوند به جز به عنوان تأدیب و پیشگیری نمی‌توان نهی از منکر نمود.

□۴ — امر به معروف بر سه قسم است:

الف — مواردی که مربوط به حقوق خداوندی است.

ب — مواردی که مربوط به حقوق مردم می‌باشد.

ج — مواردی که مربوط به حقوق مشترک میان خدا و خلق است.

آن قسمت که مربوط به حقوق خداوندی است ...:

قسمتی که به وسیله آن، فقط جامعه را به انجام وظیفه‌ای امر می‌کنند نه نفرت و افراد را، مانند اقامه نماز جمعه در مناطق مسکونی، پس در صورتی که تعداد مردم منطقه مسکونی به اندازه‌ای باشد که بتوان با آنها نماز جمعه را برپا داشت ... محتسب واجب است که آنان را وادار به اقامه نماز جمعه بنماید و در صورت اخلاص و سستی در اقامه آن، آنان را تأدیب نماید... ولی نماز جماعت و اذان گفتن به منظور اعلان اوقات، در مساجد از شاعر اسلامی و از علائمی است که رسول خدا(ص) با آن در میان جوامع اسلامی و غیر آن فرق گذاشته است. بنابراین اگر اهالی یک محل یا شهری اقامه نماز جماعت را در مساجد تعطیل کنند و اذان را در اوقات نماز ترک نمایند، برای محتسب، مستحب است که آنان را امر به اذان و اقامه جماعت در مساجد بنماید.

اما اگر بعضی از افراد مردم، گاهی نماز جماعت و اذان و اقامه گفتن را ترک کرده و آن را عادت خود نکرده باشند، محتسب وظیفه ندارد که متعرض آنان بشود، زیرا نماز جماعت و اذان و اقامه از امور مستحبی است که با عذری، استحباب آن ساقط می‌شود مگر در مواردی که عادت به ترک جماعت و اذان بکنند و یا ترس از سرایت آن به افراد دیگر در میان باشد، در این صورت مراعات در بازداشتن آنها از سهل انگاری در این مستحبات مصلحت داشته و عبادت است، البته اخطار و ترسانیدن باید به موازات شواهد حال وی باشد و در این زمینه



روایتی از رسول خدا (ص) آمده است که فرموده اند:

تصمیم گرفته ام اصحابم را امر به جمع آوری هیزم کنم و بعد از اذان و اقامه به منازل کسانی که حاضر به نماز نمی شوند، بروم تا آنها را آتش زده و بر سرشان خراب کنم.

۵۰ — و اما امر به معروف نسبت به یکایک نفرات، پس کسانی را که مثلاً نماز خود را تأخیر می اندازند و وقت آن می گذرد، باید اول به آنها تذکر داده و دستور بدهد که نمازشان را در وقت بجای آورند و سپس منتظر جواب آنها بشود و اگر در جواب گفت که ترک نماز من به علت فراموشی بود، بدون اینکه او را تأدیب کند برای بجا آوردن نماز در خود وقت، تشویق می کند، ولی اگر معلوم شد که نماز را به خاطر سستی و یا بی اعتنائی به آن ترک نموده، ضمن تأدیب، او را مجبور به انجام آن می کند، و اما اگر کسی که نماز را به تأخیر انداخته ولی هنوز وقت باقی است، نمی توان متعرض حال وی گردید.

۶۰ — امر به معروف در حقوق مردم بر دو نوع است:

الف — امر به معروف در حقوق عمومی مردم.

ب — امر به معروف در حقوق خصوصی مردم.

امر به معروف در حقوق عمومی مردم مانند خشک کردن چشمه ها و قنات شهر یا ویران شدن با رویش و همچنین ویرانی مساجد و جوامع شهر می باشد که اگر دولت برای ترمیم و اصلاح چنین اموری بودجه نداشته باشد این وظیفه، متوجه کلیه ثروتمندان شهر می شود، البته نه یک نفر معین از آنها، بلکه همگی به صورت گروهی و عمومی موظف به چنین اقدامی خواهند بود. و اگر اینها خود به ترمیم و اصلاحات مورد نظر، بپردازند دیگر محتسب حق ندارد مربوط به این اصلاحات امری بکند.

و اما امر به معروف در حقوق خصوصی مردم، مثل حقوق از بین رفته و یا مطالبات به تأخیر افتاده آنها و ... در چنین مواردی، وظیفه محتسب است که دستور تأمین حقوق از بین رفته مردم را صادر نماید..

۷۰ — و اما امر به معروف در حقوق مشترک بین خدا و خلق که از موارد آن عبارت است از ابلاغ دستور به برده داران که دختران و زنان زرخرد خود را به همسری بردگان متناسب با آنان در آورند و همچنین دستور به زنانی که از شوهران خود جدا شده اند به اینکه احکام عده را مراعات نمایند و ... در اینگونه موارد محتسب می تواند زن متخلف از احکام عده را تأدیب نماید ولیکن برده دار مانع از ازدواج زرخرد خود را نمی تواند تأدیب نماید و



(همچنین) محتسب می تواند اشخاصی را که نَسَب فرزندان خود را انکار می نمایند در صورتی که ازدواج مادران چنین فرزندان با اشخاص انکار کننده و برقراری نسبت پدر و فرزندی میان آنان ثابت شود، وادار به رعایت احکام و مقررات پدری نموده و آنها را مجازات تأدیبی نماید. همچنین محتسب می تواند برده داران را به رعایت حقوق برده های خود از قبیل تهیه لباس و پرداخت نفقه آنان وادارد زیرا که رسول خدا(ص) فرموده اند:

حق دریافت طعام و لباس و تحمیل نکردن کارهای طاقت فرسا و بیش از حد توانائی از حقوق مسلم بردگان است...

و برای کسی که حیوانی را در اختیار دارد واجب است که علوفه مورد نیاز آن را به او بدهد و باری که بیش از حدود توانائی حیوان بوده و به سلامت آن صدمه می زند بر او حمل نکند و از شیر او فقط مقداری را که زاید بر نیاز بچه اش می باشد بدو شد، برای اینکه شیر مادر را خداوند برای بچه او آفریده است، پس جلوگیری وی از حق مسلم خود جایز نمی باشد، بنابراین اگر صاحب حیوان از پرداخت آذوقه حیوان خودداری کند، محتسب او را به پرداخت آن وادار می نماید.

□ ۸- نهی از منکرات نیز عیناً مانند امر به معروف به سه قسمت تقسیم می شود:

• ۱- نهی از منکر در حقوق خداوندی.

• ۲- نهی از منکر در حقوق مردم.

• ۳- نهی از منکر در حقوق مشترک میان خدا و مردم.

نهی از منکر در حقوق خدائی خود بر سه قسم است:

الف- آنچه که مربوط به عبادات است.

ب- آنچه که مربوط به محظورات و آن چیزهایی که باید از آنها اجتناب کرد.

ج- آنچه که مربوط به معاملات می باشد.

اما آنچه که مربوط به عبادات است مانند کسی که شکل مخصوص و معروف نماز را بهم بزند. [مثلاً نماز دو رکعتی را، با دو تشهد بجای آورد و...] پس محتسب می تواند چنین شخصی را تأدیب نماید و همچنین کسی را که طهارت بدن یا لباس یا جایگاه نماز خود را مراعات نمی کند، وقتی که چنین کاری ثابت شد- نه به صرف ظن و یا تهمت- می تواند او را تأدیب کند... ولی می تواند کسی را که متهم به عدم رعایت حق الله و واجبات آن شده موعظه کرده و او را از عذاب خدا بترساند، مثلاً اگر محتسب، کسی را در حال روزه خواری



ببیند در صورتی که وضع وی نامعلوم باشد، پیش از سؤال از علت روزه‌خواری از وی، اقدام به تأدیب نمی‌کند، زیرا ممکن است مسافریا مریض باشد، در این صورت برای محتسب لازم است که از علت روزه‌خواری او بپرسد، اگر در جواب عذر شرعی مناسب حال خود عنوان کرد، حرف او را قبول و از نهي وی خودداری کرده و او را به پنهان داشتن روزه‌خواری، دستور می‌دهد تا بدینوسیله خود را در معرض تهمت قرار نداده و در صورت تردید در امر او، مجبور به قسم خوردن نمی‌باشد بلکه او را امین و راستگوبه حساب می‌آورند.

اما اگر عذر قابل قبولی ارائه نداد، محتسب علناً بروی اعتراض نموده و او را از انجام خلاف، باز داشته و تنبیه می‌نماید تا دوباره به این کار اقدام نکند.

□ ۹- محتسب می‌تواند شخصی را که تکذبی و از مردم صدقه طلب می‌کند در صورتی که تشخیص دهد این فرد، چنین نیازی ندارد و می‌تواند بوسیله کار کردن و یا بوسیله پولی که دارد، احتیاجات خود را برطرف کند، از تکذبی و طلب صدقه باز داشته و تأدیب کند و محتسب برای این کار شایسته‌تر از دیگران است.

□ ۱۰- همچنین اگر برخی از عالم نماها و منسوبین به علم، نظری مخالف نصوص، ابراز داشته و به وسیله آن اتحاد مسلمین را به تفرقه و تشّت مبذّل کرده و نظر علمای عصر خودش را رد نماید، محتسب می‌تواند او را از ابراز چنین عقیده‌ای بازدارد و اگر دست از عقیده خود برنداشته و توبه نکرد، دولت به منظور حفظ و حراست از بقای دین، هر اقدامی را که صلاح بداند می‌تواند انجام دهد، و اگر بعضی از مفسرین قرآن کریم ظاهر قرآن را چنان تأویل کنند که موجب بدعت باشد. به او تکلیف می‌شود که از این معانی، چشم‌پوشی کند و یا اگر بعضی از راویان حدیث به تنهایی احادیثی را که دارای مضامین ناهمواری بوده و نفوس مسلمین از قبول آن امتناع می‌ورزد، روایت کنند، محتسب وظیفه دارد که او را از چنین کاری باز دارد و این در صورتی است که محتسب بتواند صحیح را از فاسد و حق را از باطل تمیز دهد، ... چون مداخله محتسب جاهل در چنین اموری، ضررش بیشتر از نفع آن می‌باشد و لذا گفته‌اند که محتسب عامی و بی‌سواد جز در امور واضح و معلوم، نمی‌تواند در امور دیگر مداخله نماید...

□ ۱۱- اما آنچه که مربوط به محظورات و چیزهایی است که از آن باید اجتناب کرد، عبارت است از آنکه محتسب مردم را از مواردی که موجب شک و تهمت باشد، باز دارد، رسول خدا(ص) فرموده است که «آنچه را که موجب شک و تهمت است فروگذار و بدانچه



که موجب شک و تهمت نیست برداز.».

محتسب باید از اقدام به تأدیب پیش از اخطار خودداری کند یعنی اول باید به شخص یا اشخاص مشکوک هشدار بدهد و بعد به تأدیب آنها بردازد، ابراهیم نخعی می گوید: عمر از اینکه مردان، همراه زنان طواف نمایند، نهی کرد، و پس از اعلان این دستور، مردی را دید که در میان زنان نماز می گذارد او را با تازیانه تنبیه کرد، آن مرد اعتراض کرده و گفت اگر این عمل من عبادت و نیکو بود، مرا ستم روا داشتی و اگر گناه و بد بود قبلاً به من اعلان نکرده بودی، عمر پرسید آیا اعلان مرا مبنی بر نهی از این کار نشنیده ای؟ گفت نه، پس عمر تازیانه خود را به طرف او انداخت و گفت قصاص کن، آن مرد گفت قصاص نمی کنم، عمر گفت پس ببخش، گفت: نمی ببخشم و بدینگونه از هم جدا شدند و فردای آن روز چون عمر با آن مرد برخورد کرد رنگ از رخسارش پرید...

اگر محتسب مرد و زنی را ببیند که در راه پررفت و آمدی ایستاده باشند اگر نشانه ای از سوء رفتار در آنها نباشد، نمی تواند آنها را از این کار بازداشته و به آنها اعتراض کند زیرا گاهی مردم ناچار از ایستادن در چنین راههایی هستند ولی اگر در یک راه خلوت و در جایی که مشکوک است بایستند می تواند آنها را از ایستادن در چنین مکانی باز دارد ولی در تأدیب آنان شتاب نخواهد کرد، چون ممکن است آن زن از محارم مرد باشد بلکه باید خطاب به آنان بگوید: اگر این زن از محارم تو است، او را از معرض تهمت دور نگهدار و گرنه از خدا بترس و از چنین خلوت کردنی که تو را به گناه می کشاند دوری کن... برای محتسب لازم است به جاهائی که معمولاً خانمها بیشتر به آن جاها رفت و آمد می کنند، مثل بازارهای نخ ریزی و پارچه فروشی و کنار چشمه ها (که زنان در آنجا لباس می شویند) و یا در حمامهای زنانه و غیر آن سر بزنند و اگر در این مکانها مرد جوانی را در حال تعرض به زنان و یا صحبت با آنان- که صحبت شان مربوط به یک امر مشروع و معمولی مثل خرید و فروش و غیره نمی باشد- و یا او را در حال نگاه کردن به زنان ببیند، تأدیبش کرده و از ایستادن در چنین جاهائی باز می دارد، زیرا بسیاری از جوانهای لایبالی و بی تربیت در چنین جاهائی می ایستند و کاری جز مزاحمت زنها ندارند پس محتسب آن عده از جوانانی را که بدون دلیل موجه در سر راه زنها بایستند از این کار جلوگیری می کند.

□ ۱۲- و در باب سوم از کتاب (معالم القربة) گوید: اگر فردی مشروب داشتن خود

را علنی کند. چنانچه مسلمان باشد، محتسب آن را به زمین ریخته و او را تأدیب می کند و اگر



کافر ذمی (از یهود و نصاری) باشد او را به خاطر آشکار کردن شراب تنبیه می کند و در مورد از بین بردن این شراب میان فقهاء اختلاف شده است... [چون مشروبی را که کافر ذمی، علنی نکرده و مثلاً در منزل خود دارد، نمی توان از بین برد، بلکه نسبت به آن مالکیت دارد و بدین جهت است که اگر آن را به هم کیش خود فروخت و پولی دریافت کرد و آن پول را به ما داد، ما می توانیم در آن پول تصرف کنیم].

روایت شده که روزی عمر بالای منبر رسول خدا گفت: ای مردم حرمت شراب هنگامی نازل شد که از پنچ چیز گرفته می شد: از انگور و خرما و گندم و جو و کشمش، و شراب، چیزی است که نیروی عقل انسان را از کار و فعالیت بازمی دارد و رسول خدا (ص) شرابخواران را ده بار لعنت فرموده است.

دانشمندان دینی گفته اند: فروش آب انگور به کسی که از آن شراب می سازد حرام است، شافعی می گوید: این کار مکروه است و تردیدی نیست که این امر اعانت بر معصیت می باشد و مثل آن است که اسلحه به راهزن و کافر حربی فروخته شود. اگر مسلمانی که عاقل و بالغ است به اختیار خود شراب بخورد بر او حد جاری می شود...

و بر کافر حربی و دیوانه و کودک، حد جاری نمی شود... و بر کافر ذمی نیز واجب نیست حد جاری شود زیرا او خوردن شراب را حرام نمی داند و همچنین بر کسی که به زور و ادا به خوردن شراب شده است، حد زده نمی شود...

اما در مورد کسانی که اسباب و آلات لهو و لعب حرام از قبیل نی و تنبور و عود و چنگ و امثال اینها را آشکارا مورد استفاده قرار می دهند، محتسب وظیفه دارد که هیئت لهوی آنها را از بین ببرد بطوری که به چوب تبدیل شوند و بشود از آنها برای کارهای دیگری غیر از لهو و لعب استفاده کرد و صاحبان آنها را نیز تأدیب می کند و در صورتی که چوب آنها برای کار مشروعی ببرد بخورد آنها را نمی شکنند و گرنه بطور کلی شکسته شده و از بین برده می شوند....

و اگر خرده ریزهای آنها (اسباب لهو و لعب) مالیت داشته باشد در اینکه آیا فروختن آنها پیش از شکستن جایز است و یا اینکه باید آنها را پس از شکستن فروخت؟ دو نظر وجود دارد... همین دو نظر در بت ها و صورت های ساخته شده از طلا و چوب نیز وجود دارد... و اما آلات لهوی که در معصیت بکار نمی روند [بلکه دایگان و کنیزکان در تربیت بچه ها از




آنها استفاده می نمایند، مورد تعرض محتسب واقع نخواهد شد زیرا [در آنها نوعی مصلحت و تدبیر وجود دارد...]

روزی پیامبر اکرم بر عایشه وارد شده و او را در حال بازی با دختر بچه ها دید و بر او ایرادی نگرفته و به حال خودش وا گذاشت.

محتسب می تواند از بعضی از مباحات نیز جلوگیری کند، چنانکه اگر مردی با همسر خود پیش چشم مردم ملاحظه و گفت و شنودهای عاشقانه بعمل آورد، مورد انکار واقع می شود، البته محتسب وظیفه ندارد معصیت ها و نافرمانیهای مخفیانه را جستجو و کشف نموده و بدینوسیله پرده دری نماید، رسول خدا فرموده کسانی که در خفا و پنهانی مرتکب کارهای زشت می شوند باید معصیت آنان مخفی نگاه داشته شود زیرا که خدا معصیت آنان را پوشیده نگاه داشته است، شرط منکراتی که محتسب باید از آنها جلوگیری کند آن است که معصیت بطور آشکار انجام گرفته و در آن نوعی تجاهر و تظاهر وجود داشته باشد، و آلا هر کسی که در خانه خود و پشت درهای بسته و پنهانی مرتکب گناه می شود، جایز نیست او را مورد جستجو و تجسس قرار داد، مگر اینکه در یک چنین جستجویی مصلحتی وجود داشته باشد که اگر کوچکترین درنگی روا داشته شود آن مصلحت فوت می شود، مانند اینکه شخص مورد اطمینان و موثقی خبر داده که صاحبخانه شخص دیگری را در این خانه برده و قصد کشتن او را دارد و یا با زنی خلوت کرد، و قصد زنا با وی را دارد...

حکایت شده که عمر بن خطاب بر گروهی وارد شد که اعتیاد شدید بر شرب خمر پیدا کرده و در میخانه ها آتش روشن می کردند، بدانها گفت من شما را از این دو معصیت نهی کرده بودم و شما به آن، اهمیت نداده اید، در جواب گفتند خدا نیز شما را از تجسس و داخل شدن در خانه دیگران بدون اجازه آنها نهی فرموده بود که شما مرتکب هر دو معصیت شده اید، عمر در جواب آنها گفت این دو گناه من در مقابل آن دو گناه شما و از آنجا دور شد و متعرض حال آنها نگردید،

اگر محتسب از درون خانه ای صدای لهو و معصیت آمیزی بشنود و ظاهر امر چنین نشان دهد که اهل خانه بدینوسیله قصد تجاهر به فسق دارند نمی تواند به خانه داخل شود بلکه از بیرون خانه به آنها هشدار می دهد و آنان را از معصیت باز می دارد زیرا در اینجا گناهی که آشکارا انجام می شود همان صدا است و محتسب حق جلوگیری از همان مقدار را دارد و بیشتر از این، وظیفه او نیست.

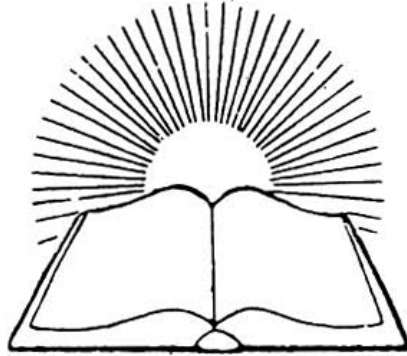
ادامه دارد 



قسمت سوم

انسان در قرآن

محمد مؤمن قمی



... اولین انسان از خاک آفریده شده است.



... در دو شماره قبل گفتیم:

مطلب فوق از آیات بسیاری در قرآن کریم استفاده می‌شود.

ولی ما به ذکر دو مورد آن بسنده می‌کنیم:

مورد اول آیه ۷ و ۸ سورة مبارکه السّجدة بود که کیفیت بیان دلالت

آنها و جواب شبهه‌ای که شده است در دو شماره قبل گذشت و مطالبی که

برای توضیح لازم دانسته شد بیان گردید.

مورد دوم: آیه ۵۹ سورة آل عمران، قَالَ اللهُ تَعَالَى: إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ

خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

همانا مثل عیسی در نزد خداوند مانند مثل آدم است که خداوند آدم را از خاک درست کرد

پس از آن باو گفت باش پس هست شد.



اجمال استدلال:



در این آیه شریفه، کیفیت خلقت حضرت عیسی علیه السلام که برخلاف معمول افراد بشر، تنها از مادر و بدون پدر آفریده شده است، به کیفیت خلقت حضرت آدم که از خاک آفریده شده است تشبیه شده و این تشبیه بدین منظور است که همانگونه که آفریدن حضرت آدم از خاک، برخلاف معمول می باشد و در عین حال مطلب مسلمی است، همچنین آفرینش حضرت عیسی (ع) بدون پدر نیز مطلبی است مسلم و در برابر قدرت غیرمتناهی خداوند، هر دو یکسان و همانندند.

و معلوم است که معنای آفرینش حضرت آدم از خاک این نیست که در نهایت، اجزاء وجود او پس از تغییر و تحولات عادی و طبیعی از خاک درست شده است تا مبدئیت خاک برای آفرینش حضرت آدم مانند مبدئیت آن برای انسانها و یا حیوانات دیگر باشد، زیرا اراده چنین مبدئیتی، مقصود را در مورد مشبه (یعنی خلقت حضرت عیسی (ع) بدون پدر) تأمین نمی کند، بعلاوه آنکه، حضرت آدم در این مطلب، امتیازی بر انسانهای دیگر و یا حیوانات و گیاهان ندارد، زیرا همگی آنها — به این معنی — از خاک آفریده شده اند، بلکه وقتی مقصود از تشبیه تأمین می شود که آفریده شدن حضرت آدم از خاک، بطریقی غیر عادی و با مبدئیت نزدیک خاک برای آفرینش او مسلم باشد تا آنکه مسأله غیر عادی — خلقت بدون پدر و تنها توسط مادر — به مسأله دیگری که آن هم غیر عادی است — یعنی خلقت انسان از خاک نه از طریق توالد و تناسل — تشبیه گردد.

بنابراین این آیه مبارکه نیز بر غیر عادی بودن خلقت حضرت آدم (ع) دلالت دارد و بطور صریح و واضح می رساند که خاک، مبدأ قریب آفرینش او بوده است. و بالاتر آنکه، آیه شریفه دلالت دارد که مسأله آفرینش حضرت آدم از خاک، جزء مطالب بسیار روشن و مسلم است، در حدی که امکان آفرینش غیر عادی — خلقت انسان از مادر و بدون پدر — از طریق تشبیه به آن به اثبات می رسد.

پس آیه شریفه دلالت دارد بر این که:

اولاً: آفرینش حضرت آدم از خاک برخلاف نوامیس معمول طبیعت صورت گرفته

است.



ثانیاً: اینکه غیر عادی بودن آفرینش حضرت آدم، از مطالب بسیار واضح و روشن و مسلم می‌باشد.



توضیح بیشتر:

شکی نیست که حضرت عیسی از مادرش حضرت مریم (سلام الله علیهما) بدون آنکه وی ازدواجی نماید، متولد شده است و این تولد، موجب اظهار دو عقیده نادرست و کاملاً متضاد درباره آن بزرگواران گردیده و هر دو عقیده در آیات متعددی از قرآن کریم، بازگو شده است.

اظهار نظر اول: از جمعی از یهودیان است که به حضرت عیسی ایمان نیاوردند و مادر معصومه اش را نَعُوذُ بِاللَّهِ به زنا نسبت دادند.

این اظهار نظر در همان روزهای اول تولد حضرت مسیح ابراز گردید و در آیاتی چند از سوره مریم ذکر شده است، آنجا که خداوند پس از بیان کیفیت حامله شدن حضرت مریم و وضع حمل او می‌فرماید:

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِيلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيئاً - يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امراً سَوْءاً وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا^۱

پس از آن، مریم، عیسی را برداشته نزد بستگان و فامیلش آورد، فامیلش گفتند ای مریم: همانا چیزی بزرگ و ساختگی آورده‌ای، ای خواهر هارون: نه پدر تو مرد بدی بود و نه مادرت زناکار. یعنی دست زدن به زنا از دختری مانند تو که از پدر و مادری خوشنام و غیرآلوده هستی، مورد انتظار نبود.

و سپس یهود دنبال این افتراء عظیم را رها نکردند، تا اینکه به خاطر همین بهتان، مورد غضب خدای بزرگ قرار گرفتند.

خداوند در شمار گناهان و ستم‌هایی که قوم یهود مرتکب شده‌اند می‌فرماید:

وَبِكْفُرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيماً^۲.

و به خاطر کافر شدن یهود و به خاطر اینکه بر حضرت مریم تهمت بزرگی را بستند.

۱ - سوره مریم آیه ۲۷ و ۲۸

۲ - سوره نساء آیه ۱۵۶



این آیه شریفه می‌رساند که یهود درصدد تهمت زدن بر حضرت مریم بودند و قطعاً غرضشان آن بوده است که دامن او را ناپاک و عیسای مسیح (ع) را بوجود آمده چنین دامنی معرفی کنند تا شخصیت بزرگ او در میان مردم، ترور شده و بازار یهودیان رواج داشته باشد، چون مردم از کسی که از چنین دامنی بوجود آمده، ادعای پیامبری را نپذیرفته و او را فرستاده خدا ندانسته و از وی پیروی نخواهند کرد.

اظهار نظر دوم: نظر جمعی از پیروان حضرت مسیح است که او را مافوق مرتبه انسان دانسته و او را فرزند خدا، و معبودی که باید پرستش شود، بلکه خدا و پروردگار دانسته و نسبت به مادرش مریم اظهار نظر کرده‌اند که او نیز معبودی است که باید پرستش شود.

این عقاید گوناگون از ناحیه پیروان آن حضرت ابراز شده و در مواضع متعددی از قرآن کریم ذکر شده است:

الف: در آیه ۳۰ سوره توبه می‌فرماید:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ.

و نصاری گفتند مسیح پسر خدا است، این گفتار آنها است (تنها) با دهانشان.

و از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که اظهار این نظریه از روی اعتقاد قلبی نبوده و تنها بر زبان گویندگان آن جاری می‌شده است، و قطعاً هوای نفس منشاء ابراز آن بوده است.

ب: در آیه ۱۱۶ سوره مائده می‌فرماید:

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوا مِنِّي وَآمِي الْهَيْئِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ.

و هنگامی که خداوند گفت ای عیسی آیا توبه مردم گفته‌ای که من و مادرم را مورد پرستش قرار دهدند نه خدا را؟! (عیسی) گفت (خدا) تو منزه‌ای من حق ندارم چیزی را که حق من نیست بگویم.

و بدون شك این پرسش از حضرت عیسی (ع) دلیل این است که جمعی از کسانی که خود را پیرو حضرت مسیح می‌دانند آن حضرت و مادرش را معبود خود دانسته و آن را به دروغ به گفته حضرت مسیح استناد می‌دهند.



ج: در آیه ۱۷ و ۷۲ سوره مائده می‌فرماید:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ.

همانا کسانی که گفته‌اند خداوند، همان مسیح پسر مریم است کافر شده‌اند.

د: در آیه ۷۳ سوره مائده می‌فرماید:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ.

همانا کسانی که گفته‌اند خداوند یکی از سه تا است، کافر شده‌اند و هیچ معبودی نیست مگر

معبود یکتا.

تا آنکه در آیه ۷۵ همین سوره می‌فرماید:

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ.

مسیح، پسر مریم، فرستاده‌ای (از جانب خدا) بیش نیست که قبل از او فرستادگانی آمده و

گذاشته‌اند و مادر او زنی بسیار راستگو است، هر دو آنها (مانند مردم دیگر) غذا می‌خورند (و

نیازمند غذا بودند).

از انضمام این دو آیه به یکدیگر به خوبی روشن می‌شود که جمعی از کسانی که

خود را پیرو حضرت مسیح می‌دانند، خداوند بزرگ و حضرت عیسی و مادرش، هر سه را

معبود مورد پرستش دانسته و «الله» را در ردیف آنها یکی از سه «إله» به حساب

آورده‌اند.

البته آیات شریفه‌ای که به آنها اشاره شد در هر دو قسمت به عنوان نمونه است و

گرنه در قرآن کریم آیات دیگری نیز هست که متعرض این دو اظهار نظر شده است.



خلاصه این قسمت

آنکه قرآن کریم در مورد حضرت عیسی و مادر بزرگوارش، دو نظریه مختلف و

کاملاً متضاد را نقل کرده است که گاهی مادرش را بغی و قهراً خود او را زنازاده

قلمداد نموده‌اند و طبعاً اینان از پیروان وی نیستند، بلکه یهودی بوده و به وی ایمان

نیاورده‌اند و گروه دیگر او را متحد با خدا و پسر خدا می‌دانند و یا هم او و هم مادرش

را مورد پرستش قرار داده و خداوند را نیز در عرض آنها و یکی از سه إله به حساب



می آورند.

البته هواهای نفسانی و هوسهای شیطانی در ابراز هر يك از دو نظریه مذکور قطعاً دخالت داشته است، ولی به خوبی روشن است که زمینه ساز هر دو نظر فوق، این بوده است که حضرت عیسی از مادرش متولد شده در حالی که مادر او شوهری نداشته است.

بنابر این مسأله تولد حضرت عیسی، بدون پدر، امری مسلم بوده است که هم یهود آن را می دانسته اند و هم پیروان خود حضرت عیسی، اما یهودیان برای انحراف اذهان مردم، آن را بگونه ای توجیه می کردند که صلاحیت رسالت حضرت عیسی را منتفی نمایند و منحرفین از پیروان حضرت عیسی نیز به گونه ای دیگر توجیه می نموده اند، ولی در هر حال اصل مطلب در میان قوم یهود و نصاری — که به حسب ظاهر تنها قومی بوده اند که اهل کتاب بوده و پیرو ادیان آسمانی اند — مسلم بوده است.

قرآن کریم هر دو نظریه را رد می کند:

قرآن کریم در مواضع متعدد بطور تفصیل و یا به صورتی فشرده، با بیان کیفیت حامله شدن حضرت مریم و تولد حضرت مسیح، هر دو نظریه را رد می کند و در ضمن شرح واقعه، با استدلال قطعی، سستی پایه هر دو تفکر را آشکار می سازد مثلاً نسبت به رد اظهار نظر اول و بی پایه بودن آن در ضمن بیان داستان در سوره مریم به دو دلیل روشن اشاره می فرماید:

۱ — استدلال به عظمت قدرت خدا، در آنجا که می فرماید:

قَالَتْ اَتَىٰ بَنُوٓنَیْ لِیْ غُلَامٌ وَّلَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشْرًا وَّلَمْ اَکُ بِغَیْبًا قَالَتْ: کَذٰلِکَ قَالَ رَبُّکَ هُوَ عَلَیَّ

هَیِّنٌ ۱.

مریم (به فرشته ای که بشارت حامله شدن او را داد) گفت: کجا و چگونه برای من پسری خواهد

بود در حالی که هیچ آدمی زاده ای به من دست نزده و من زنی زناکار نبوده ام، (فرشته) گفت:

خدایت چنین گفته است که این کار بر من آسان است.

در اینجا خدای بزرگ به عظمت قدرت خود استدلال می کند که خدائی که بر همه

۱ — سوره مریم، آیه ۲۰ و ۲۱



چیز توانائی دارد و قدرتش غیرمتناهی است و خستگی و اماندن در مورد او متصور نیست، آفریدن انسانی هم، تنها توسط مادر و بدون وساطت پدر، برای او کاری بس آسان است و نباید کسی که به قدرت عظیم خداوند معترف است، تنها به دلیل همسر نداشتن، مادروی را به زنا نسبت دهد.

۲ - استدلال به اعجاز حضرت عیسی، در آنجا که می‌فرماید:

فَأَسَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا؟ قَالَ: إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا كُنتُ حَيًّا!

پس مریم (در پاسخ نسبت زنائی که بستگانش به او دادند) به عیسی اشاره کرد (که شما پاسخ را از او بگیرید)، قومش گفتند چگونه ما با پسر بچه‌ای که در گهواره است سخن بگوئیم؟ عیسی (در همان حال که تنها چند روزی از تولدش می‌گذشت) گفت: همانا من بندهٔ خدایم خدا به من کتاب داده و مرا پیامبر گردانیده است و هر جا باشم مرا دارای خیر و برکت نموده و تا زنده‌ام به نماز و زکات سفارش فرموده است...

و این سخنان متین و روشنی‌بخش از کودک چند روزه‌ای که در گهواره است، گواه صدقی بر طهارت دامن مادر و دلیل روشنی بر عظمت موقعیت و مقام فرزند او می‌باشد که قطعاً مورد لطف و رحمت خاص حق قرار گرفته و با نفخ روح الهی، مادرش حامله گشته و او را به دنیا آورده و در کودکی و در گهواره، مقام پیامبری به او عنایت گردیده و جای هیچگونه شبهه‌ای در طهارت مولدش و شایستگی و عظمت مقامش نیست.

و در مقام ردّ اظهار نظر دوم نیز در سورهٔ مبارکهٔ مریم به شرح همین جریان استناد نموده و در آخر شرح داستان می‌فرماید:

ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.^۲

این عیسی پسر مریم است، گفتار حقی که در آن شك می‌کنند، شایسته خدا نیست که فرزندی

۱ - سورهٔ مریم، آیهٔ ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ و ...

۲ - سورهٔ مریم، آیهٔ ۳۴ و ۳۵



بگیرد منزله است او، وقتی قضاء او به چیزی تعلق بگیرد تنها به آن چیز می‌گوید، باش، پس می‌باشد (وهستی پیدا می‌کند).

و همانطور که ملاحظه می‌شود، قرآن مجید در پایان شرح داستان با دو دلیل نظریهٔ دوم را که پیروان منحرف حضرت مسیح ابراز نموده‌اند رد می‌کند:

۱ — اینکه فرزند داشتن برای خداوند امکان ندارد، زیرا داشتن فرزند مستلزم نقص وجودی شخص و محفوف بودن او به خواص «امکانی» است، در حالی که خداوند از هر عیب و نقصی منزله بوده و «واجب الوجود» من جمیع الجهات است.

۲ — آنکه قدرت او در کمال عظمت و بدون نهایت است و هر چه را اراده کند، به مجرد خواست او به وجود می‌آید و برای چنین قادر متعالی، ایجاد انسانی بدون پدر مطلب تازه‌ای نیست تا نیاز به ساختن دروغ «پسر خدا بودن» باشد زیرا خداوند با قدرت غیرمتناهی‌اش همانگونه که مخلوقات دیگر را می‌آفریند همچنین حضرت مسیح را بوجود می‌آورد و همانگونه که موجودات دیگر فرزندان او نیستند، همچنین است حضرت عیسی.



خلاصهٔ کلام:

غرض از اطالۀ سخن آن است که ثابت شود در مورد حضرت مسیح دو مطلب ناحق شایع بوده و قرآن کریم هر دو مطلب را با شرح کیفیت باردار شدن حضرت مریم و متولد گشتن حضرت عیسی، رد کرده و ضمناً استدلالات دیگری را هم در اثبات کلام متعرض گردیده است.

آیاتی هم که در سورهٔ آل عمران قبل از آیهٔ مورد بحث^۱ در رابطه با جریان حضرت عیسی ذکر شده، شبیه آیات سورهٔ مریم و حاوی همان دو استدلال — در ردّ نظر یهود — نیز هست و همچنین متضمن نقل دعوت حضرت عیسی به توحید خداوندی با جمله: **إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ**^۱ می‌باشد که مضمون این جمله، دعوت به توحید در عبادت، به دلیل توحید در افعال است که چون تنها خدای بزرگ است که انسانها را

۱ — سورهٔ آل عمران آیات ۲۴ تا ۶۰

۲ — سورهٔ آل عمران آیه ۵۱، همانا «الله پروردگار من و پروردگار شما است، پس باید او را بندگی کنید.»



پرورش می‌دهد و به کمال می‌رساند، در این فعل کسی و چیزی شریک او نیست، پس باید تنها او را عبادت نمود و شرک در عبادت برخلاف فطرت و حکم عقل است. و با دقت بیشتر در این آیات تمام مطالب مذکور به خوبی روشن می‌شود.



نتیجه کلام:

با توجه به مطالب فوق — که در واقع اشاره‌ای به زمینه ورود و نزول آیه مورد بحث است — به خوبی روشن می‌شود که آیه مورد بحث که می‌فرماید: **إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**، نتیجه گیری از بیاناتی است که در مورد کیفیت حمل و تولد حضرت مسیح فرموده و این تشبیه حضرت عیسی به حضرت آدم برای رد نظریه‌هود و منحرفین و نصاری ذکر شده است، که همانطور که آفرینش حضرت آدم غیرعادی است، آفرینش حضرت عیسی نیز غیرعادی است، پس همانگونه که آفریده شدن انسان از خاک بدون پدر و مادر ممکن است و در برابر قدرت غیرمتناهی خداوند بزرگ ناچیز می‌باشد، همچنین آفریده شدن انسان بدون پدر نیز ممکن است و در برابر قدرت و اراده الهی ناچیز است، بنابراین جا ندارد که بخاطر نبودن پدر، نسبت عمل زشت، به حضرت مریم داده شده و شخصیت حضرت عیسی زیر سؤال رود. همچنین همانطور که این آفرینش غیرعادی — در جایی که نه پدر باشد و نه مادر — سبب پسر خدا بودن و مانند آن برای حضرت آدم نشد زیرا او مخلوقی است که اراده و قدرت غیرمتناهی حق، او را به وجود آورده است — همانطور که دیگر موجودات را می‌آفریند — همچنین نباید نبودن فقط پدر نیز سبب شود حضرت عیسی را پسر خدا بدانیم و یا او و مادرش را معبود و مورد پرستش به حساب آوریم که همه اینان بندگان خدا و آفریدگان او هستند.

بنا بر این هدف از این تشبیه، استدلال است، استدلال به کیفیت خلقت حضرت آدم و تطبیق آن بر کیفیت خلقت حضرت عیسی و اثبات لوازمی در مورد او مانند لوازم خلقت حضرت آدم، و این تشبیه وقتی در محل خود قرار می‌گیرد و هدف از آن تحقق پیدا می‌کند که معنای خلق شدن حضرت آدم از خاک این باشد که حضرت آدم به طریقی غیرعادی از خاک آفریده شده است نه پس از طی مراحل و تغییر و تحولاتی به



صورت غذا درآمده و با طی مراحل دیگری جزء بدن حیوانی شده و از طریق توالد و تناسل معمولی، آدم بوجود آمده است، که اگر چنین باشد نمی‌تواند پاسخی برای هیچ‌یک از دو گروه و نه ردی برای هیچ‌یک از دو نظریه باشد زیرا در این صورت آفرینش حضرت آدم امری معمولی و عادی است و هیچ ربطی به آفرینش حضرت مسیح ندارد که به طریق غیرعادی از مادرش بدون پدر متولد گشته است.

بنابراین برای انسان شکی باقی نمی‌ماند که معنای آیه این است که حضرت آدم بدون طی مراحل عادی از خاک آفریده شده و خاک، مبدأ نزدیک آفرینش او است و حضرت عیسی در نزد خدا در این جهت که آفریده‌ای غیرعادی است مانند آدم است، مخلوقی است پاک و بنده خدا و آفریده او، نه مادرش بقی است و نه او پسر خدا و نه او و نه مادرش معبود مورد پرستش بلکه آنان مانند آدم همگی بندگان شایسته خدایند.



ثم انه لا يخفى عليك ان نتيجة سماع دعوى المحكوم عليه، ليس هو الاستيناف المصطلح فى سوننا هذا فان الاستيناف هو استدعاء تجديد النظر ولو من دون وجه بمجرد احتمال ان يحدث نظر جديد او تخفيف ونحو ذلك وهو امر لا يسوغه القضاء الاسلامى، اذا الاصل فى القضاء هو النفوذ وحرمة نقضه كما عرفت.

و انما تسمع دعوى المحكوم عليه فيما اذا ادعى الاختلال فى امر القضاء ومقدماته من ادعائه جور الحاكم فى القضاء او اخذ رشوة او اعتماد على فسقة الشهود او عدم كونه اهلاً للاجتهااد والقضاء وغير ذلك. ومن المعلوم ان سماع دعوى المحكوم عليه فى المحاكم العالية المجعولة من ناحية امام المسلمين لملاحظة احكام القضاة لا توجب توهيناً ولا تقاعد القضاة، بل يوجب ازدياد صيانة القضاء الاسلامى عن الانحراف والفساد كما يزيد فى الامنية القضائية وبهذا زاد القضاء الاسلامى شرفاً وكرامةً.

الى هنا تم بحمد الله معظم ما فى حول تجديد النظر فى الحكم وحرمة نقضه، ارجو من الله تعالى ان يجعله نافعاً لاخوانى المؤمنين وذخراً لى يوم ندامة النادمين، وما توفيقى الا بالله العلى العظيم.

شهید سعید

همه عالم بود گواه شهید

آیت نصر، دزنگاه شهید	جلوه فتح، درپگاه شهید
از پیامش، حماسه می‌خیزد	مرکز عشق، قتلگاه شهید
طایر قدس، چون قفس، بشکست	جاودان گشت، عزو جاه شهید
نعمه عنده ربهم بشنو	بانك لا تعلمون گواه شهید
تاقیام و قیامت کبری	در تجلیست، روی ماه شهید
«مهدی»، عالم، آن امام زمان	قبله قلب و داد خواه شهید

دیده بی خبر از عالم غیب

کی توان دید جایگاه شهید

حَبَّذَا خَطِّ بَاكَ ثَارَ اللّٰه	که بود دولت جناح شهید
پرچم پرفروغ بَلِّلْ اَحْيَاء	بر سماوات بارگاه شهید
رونق و شوکت و حیات جهان	عدل و آئین در پناه شهید
بر سر کفر و جور، سنگ فنا است	منطق خون بیگناه شهید
روز قهر و شب نماز شبش	عامل اوج، اشک و آه شهید

مؤمن راستین و شیعه حق

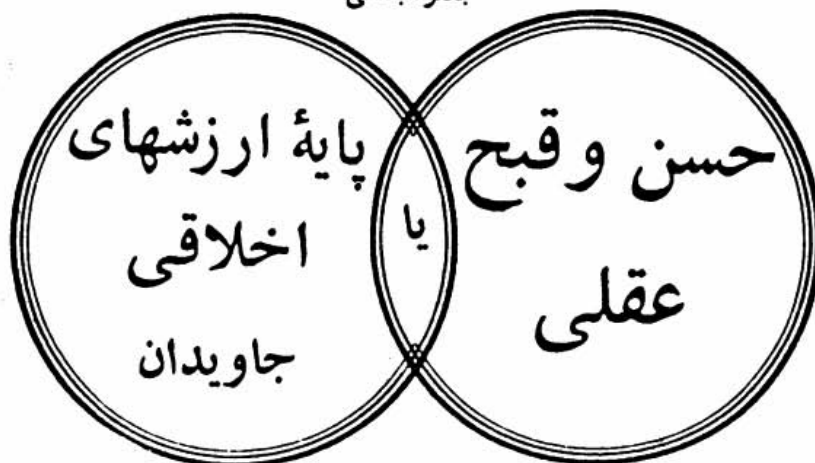
مردِ رَءِ، باشد و سپاه شهید

سرخ رو گشت، آنکه زد با شوق	بوسه بر خاک رزمگاه شهید
پای در راه وصل می‌خواهد	رزم خونین و جلوه گاه شهید
شیرمرد و شجاع، می‌طلبد	قبضه آتشین سلاح شهید
سرپنر شور و عشق، می‌جوید	هر دم آن نازنین کلاه شهید
همت آهنین، طلب دارد	سنگر عشق و پایگاه شهید
چشم بیدار امت ما را	خود، بود سرمه خاک راه شهید

آفرین بر توای شهید سعید

همه عالم بود گواه شهید

شفیعی مازندرانی



دلایل منکران حسن و قبح عقلی

قسمت چهارم

در سه شماره گذشته به تشریح اموریاد شده در زیر پرداختیم:

- ۱- تاریخ طرح مسأله
 - ۲- مقصود از «حسن ذاتی» چیست؟
 - ۳- آراء و نظریات گوناگون در مسأله.
 - ۴- آیا نزاع کلی است یا جزئی؟
 - ۵- ملاکهای تحسین و تقبیح.
 - ۶- تفاوت عقل نظری و عملی.
 - ۷- تحسین و تقبیح عقلی از یقینیات است نه از مشهورات.
 - ۸- فضایای خود معیار در عقل عملی.
 - ۹- دلایل سه گانه قائلان به حسن و قبح عقلی.
 - ۱۰- قرآن و مسأله حسن و قبح عقلی.
- در این شماره با تحلیل ادله منکران حسن و قبح که متکلمان اشاعره، اقامه کرده اند آشنا می شویم، و تنها مسأله ای که باقی مانده، نتایج این بحث گسترده است که در شماره آینده به خواست خدا منتشر می شود.

در میان متکلمان اسلامی، گروه اشاعره به انکار حسن و قبح عقلی برخاسته و خرد را ناتوان تر از آن یافته اند که بتواند دربارهٔ زیبایی و نازیبائی یک رشته افعال، داوری نماید اینکار اشاعره، زنده کنندهٔ خاطرهٔ تلخ سوفسطائیان یونانی است که به شیوه‌های مختلف، به انکار حقائق و عینیت‌های خارجی برخاسته و حتی در وجود خود نیز، شک و تردید کردند. آنچه از تلخی انکار اشاعره می‌کاهد این است که گروه متأخر از این فرقه، وقتی در برابر دلائل خردکننده عدلیه تاب مقاومت نیاوردند، فوراً برای حسن و قبح یک رشته معانی (یا به عبارت صحیح‌تر یک رشته ملاکات) تراشیده‌اند، برخی را پذیرفته و برخی دیگر را انکار نموده‌اند، تا آنجا که بعضی از آنها، حسن و قبح به معنی درک استحقاق ثواب و عقاب را مورد انکار قرار داده و دیگر معانی و ملاکات را پذیرفته است، این گروه به ظاهر پرچم انکار به دست گرفته‌اند ولی در درون، یک درک همگانی از زیبایی و نازیبائی برخی از اشیاء دارند.

هیچ انسانی نمی‌تواند، یک رشته اندیشه‌های ثابت و دائم را در قلمرو باید و نبایدها انکار ورزد، و اگر از او پرسند که پاسخ نیکی را به نیکی یا نیکی را به بدی دادن چگونه است؟ می‌گوید:

اولی خوب و دومی بد بوده و هست و خواهد بود، هر انسان دور از مناقشات کلامی، یک رشته کارها را برای خود و برای دیگران خوب، و یک رشته دیگر را برای خود و دیگران بد می‌اندیشد و بر محبوبیت همگانی برخی، و منفور بودن برخی دیگر، داوری می‌نماید و اگر هم در همه موارد نتواند بر کرسی داوری بنشیند، می‌تواند در مواردی، قاطعانه داوری نماید.

آنگاه که از انسان من حیوانی کنار برود و من اصیل انسانی، تجلی کند افعال ارزشمند و ضد ارزش از هم جدا می‌شوند و به دیگر سخن، در این موقع گروهی از کارها، مناسب با ذات و برخی دیگر نامناسب جلوه می‌نمایند.

هرگز معنی حسن و قبح عقلی این نیست که خرد، واقعیتی از واقعیتها را، منهای مسألهٔ ملائمت با ذات و یا منافرت با آن، درک کند، همچنانکه جریان در درک قوانین کلی فلسفی و ریاضی و هندسی چنین است، بلکه اگر ذات انسان و مسألهٔ ملائمت و منافرت

با ذات، کنار برود. حسن و قبح، تحقق‌پیدانمی‌کند، توصیف در مرحله‌ای است که پای سنجش اعمال، با ذات انسان به میان آید، در این صورت است که زیبایی و زشتی افعال، خود را نشان می‌دهند، اگر مقصود کسانی که می‌اندیشند: معنی حسن و قبح افعال این است که خرد، واقعیتی از واقعیات را کشف می‌کند، همین است که ما یادآور شدیم کاملاً منطقی است و در غیر این صورت سخن پا برجائی نیست، زیرا همان‌طور که در «ذاتی بودن حسن و قبح» یادآور شدیم، هرگز با قطع نظر از سنجش فعل با طبیعت علوی انسان، واقعیتی به نام حُسن و قبح وجود ندارد و به تعبیر دیگر: واقعیت فعل وجود دارد، ولی صفت آن به نام «حُسن» و «قبح» واقعیتی ندارد و آنگاه این صفت تجلی می‌کند که پای مقایسه فعل با طبیعت ملکوتی انسان به میان آید.

با توجه به این اصل، اکنون به نقل دلائل و سخنان متکلمان از اشاعره می‌پردازیم که برخلاف آگاهی درونی خود، زبان به انکار می‌گشایند و منکر ادراک حسن و قبح عقلی می‌گردند، اینک دلائل آنان:

الف - اگر بدیهی بود، همه در آن یکسان بودند

اگر حسن و قبح یک رشته از افعال بدیهی بود، لازم بود در ردیف قضایای بدیهی مانند «کل از جزء خود بزرگتر است» قرار گیرد و حال آنکه این دو قضیه (عدل حَسَن و ظلم قبیح است) در پیشگاه عقل باقضیه (کل بزرگتر از جزء است) یکسان نمی‌باشند، به گواه اینکه دومی مورد اتفاق، و اولی مورد اختلاف می‌باشد.

این استدلال در حقیقت اشکالی است بر نخستین دلیلی که از قائلان بر حسن و قبح ذاتی نقل کردیم زیرا آنان بر حسن برخی از افعال و زشتی برخی دیگر ادعای بدهت نمودند از این جهت منکر، به نفی بدهت آنها پرداخته به گواه اینکه مورد اتفاق نیست.

پاسخی از این اشکال

محقق طوسی از این اشکال در تجرید الاعتقاد چنین پاسخ می‌گوید:

ویجوز التفاوت فی العلوم لتفاوت التصور

علوم بدیهی برای خود مراتبی دارد و وجود مراتب، معلول تفاوت‌هایی است که در ناحیه تصور موضوع و

محمول آن قضایا موجود است.

توضیح آنکه: قضایای بدیهی ششگانه که در منطق بیان شده است، همگی از نظر بدهت در یک درجه نیستند زیرا قضایای بدیهی اولی که تنها تصور اطراف قضیه (موضوع و محمول) در تصدیق آن کافی است، واضح‌ترین ادراکات عقلی است و پنج‌قسم دیگر، از نظر بدهت به پایه آن نمی‌رسند، بنابراین، وجود تفاوت، دلیل بر بدیهی نبودن قضیه نیست و گرنه باید قضایای بدیهی، همگی به همان قسم نخست، منحصر باشند.

گذشته از این در همان قضایای بدیهی اولی نیز ممکن است تفاوتی وجود داشته باشد، زیرا تصور برخی از مفاهیم، از تصور برخی دیگر آسانتر است، مثلاً قضیه «هر موجود امکانی، محتاج به علت است» از قضایای بدیهی اولی می‌باشد، زیرا اگر مفاهیم «امکان» و «احتیاج» و «علت» درست تصور شوند، تصدیق آن ضروری است، اما در عین حال بدهت آن در مرتبه بدهت قضیه «کل از جزء خود بزرگتر است»، نمی‌باشد، حال اگر تفاوتی در تصدیق قضایائی مانند «عدالت نیکو است» و «انسان عادل، شایسته مدح و پاداش است» و «عدد یک نصف عدد دو می‌باشد» و «کل از جزء خود بزرگتر است» وجود دارد به خاطر تفاوتی است که بر ادراک مفردات و اجزای تشکیل دهنده آنها حاکم است.

فرض می‌کنیم سخن مستشکل صحیح و پابرجاست ولی وجود تفاوت، نافی عقلی بودن حسن و قبح نیست زیرا ممکن است خرد، در مرحله نخست، مطلبی را درک نکند، ولی پس از غور و دقت بر آن دست یابد، و نیاز به تأمل، دلیل بر نیاز او به تذکر شرع نیست و آنچه برای ما مطرح است عقلی بودن حسن و قبح است نه بدیهی بودن آن، مثلاً اثبات تجرد روح، عقلی است نه شرعی، هر چند بدیهی نیست.

خلاصه: نتیجه استدلال مستدل بر فرض صحت، جز این نیست که مسأله «حسن و قبح» بدیهی نیست، آن‌هم در ردیف «کل بزرگ‌تر از جزء است» نه اینکه عقلی نیست و در قضاوت و داوری به شرع نیاز داریم و نتیجه این بیان، جز نفی نخستین برهان قائلان به تحسین و تقبیح عقلی چیز دیگری نیست و هرگز مثبت مدعای منکر نمی‌باشد.

پاسخ دیگر از این اشکال

علت تفاوت، این است که دو فرق اساسی میان این دو نوع قضایا وجود دارد:

۱ - قضیه «کل از جزء خود بزرگتر» است و «عدد یک، نصف عدد دو می‌باشد»

از مدرکات عقل نظری است در حالی که قضیه «عدل نیکو و ظلم ناپسند است» از مدرکات عقل عملی است.

۲ - قضایای نخست از یقینیات می‌باشد و برای آنها وراء حکم عقل، واقعیتی عینی یافت می‌شود ولی قضایای گروه دوم از مشهورات بوده و واقعیت آنها همان تطابق آراء عقلاء بر آنها است و غیر از این، واقعیتی در جهان تکوین ندارند^۱.

ارزیابی این پاسخ

این پاسخ دردی را درمان نمی‌کند زیرا:

اولاً: در بحثهای مقدماتی (مقدمه هفتم) ثابت کردیم این قضایا (العدل حسن - الظلم قبیح) از مشهورات صرفه که غیر از شهرت و توافق آراء عقلاء بر آنها، واقعیتی نداشته باشد، نیست و عقل نظری و عملی هم، دو قوه مجزا و مستقل نمی‌باشند، بلکه قوه واحدی هستند که کار آن ادراک معانی کلی است و تنها تفاوت به اعتبار مدرکات است که گاهی مدرک، ارتباط مستقیم با عمل ندارد و گاهی مستقیماً به عمل و رفتار انسان مربوط است.

ثانیاً: تکیه گاه اشکال کننده این است که شما می‌گوئید: پاره‌ای از قضایای اخلاقی مثل حسن عدل، و قبح ظلم، بدیهی است و عقل خود، مستقلاً آنها را درک می‌کند، در این صورت باید این قضایا که در حوزه «عقل عملی» هستند و از مشهورات به شمار می‌روند در ردیف قضایای بدیهی عقل نظری قرار گیرند. در حالی که چنین نیست و میان آنها تفاوت است. در این صورت بیان ماهیت دو نوع از قضایا و تفاوت آنها از دو جهت و پذیرفتن اصل تفاوت، یک نوع پذیرفتن اشکال است، چیزی که هست، پاسخگو، منشأ و سرچشمه تفاوت را بیان می‌کند نه اینکه اشکال را پاسخ می‌گوید.

• • •

ب - دروغ مصلحت‌آمیز، قبیح نیست

اگر افعالی چون دروغ‌گویی قبح ذاتی داشته باشد باید در همه حالات و در همه

۱ - اصول الفقه مظفر ص ۲۳۱. والمنطق نیز نگارش او ص ۲۳۰ در بحث مربوط به مشهورات.

شرائط دارای چنین ویژگی گردد در صورتی که اگر مصلحت مهمی چون نجات پیامبر از خطر دشمن، متوقف برگرفتن دروغی باشد، نه تنها قبیح نیست، بلکه زیبا و قابل ستایش است.

آنچه نگارش یافت مطابق تقریر علامه در «کشف المراد»^۱ است ولی «قوشچی» در تقریر آن می‌گوید:

اگر حسن و قبح، عقلی بود هیچ‌گاه نباید حسن مبدل به قبیح و قبیح مبدل به حسن گردد و حال آنکه کذب قبیح، گاهی زیبا به شمار می‌رود، و این در صورتی است که موجب نجات پیامبر (ص) خدا از هلاکت باشد همچنانکه صدق زیبا اگر موجب هلاکت نبی شود، قبیح نامیده می‌شود.^۲

پاسخ اشکال

محقق طوسی (ره) در یک عبارت کوتاه و گویا، به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد:

يجوز ارتكاب اقل القبيحین.

یعنی: ارتکاب یکی از دو فعلی که قبح کمتری دارد، جائز است.

فاضل قوشچی در تقریر این پاسخ می‌گوید:

دروغگوئی و راستگوئی در فرض مذکور بر قبح و حسن خود باقی است، لکن ترک نجات پیامبر (ص) نسبت به دروغگوئی، قبح بیشتری دارد، در این صورت خرد حکم می‌کند که آن فعلی را که قبح کمتری دارد (کذب) انجام گیرد.

وی پس از تقریر جواب یاد شده، بدون آنکه اشکال کند وارد بحث دیگری می‌شود و به ظاهر، گویا پاسخ خواهی را از استدلال اشاعره می‌پذیرد و از آن می‌گذرد.

ما نیز همین پاسخ را کافی دانسته و نکته‌ای را به عنوان توضیح یادآور می‌شویم و

آن اینکه:

در مثال فوق دومطلب، مطرح است یکی قبح فعلی و دیگری قبح فاعلی، مثلاً

۱ و ۲ - کشف المراد ص ۲۳۶، شرح قوشچی ص ۳۳۹، همچنین مراجعه شود به اربعین فخر رازی مسأله ۲۵

ص ۲۴۶ و رجوع شود به «نهاية الاقدام» شهرستانی قاعدة ۱۷ فی التحسين والتقيح ص ۳۸۰ - ۳۷۰.

دروغگوئی در فرض مذکور دارای قبح فعلی می‌باشد و از این جهت قبیح و نازیبا بوده و نیکو و زیبا نمی‌باشد ولی قبح فاعلی ندارد و فاعل شایسته مدح و ستایش است. و به عبارت دیگر در فرض مذکور یک فعل تحقق یافته است و دو عنوان بر آن مرتب می‌باشد، به اعتبار اینکه این فعل (اخبار) مطابق با واقع نیست، معنون به عنوان کذب است و قبیح می‌باشد و باعتبار اینکه موجب رهائی پیامبر (ص) از دست دشمن است، حَسَن و زیبا است و در حقیقت، فعل دارای دو عنوان از عناوین مدح آور و ذم آور می‌باشد ولی عنوان مدح آن، بر عنوان ذم آن رجحان دارد و در این شرایط خرد داوری می‌کند که انسان فعل ارجح را بر فعل ارجح مقدم بدارد و تقدیم ارجح بر راجح از عناوینی است که مستلزم مدح فاعل می‌گردد.^۱

پاسخی دیگر از استدلال

برخی می‌گویند افعال از نظر حسن و قبح به سه دسته تقسیم می‌شوند:

- ۱ - افعالی که حسن و قبح، ذاتی آنها است مثل عدل و ظلم، و در هیچ شرایطی ممکن نیست، عدل نازیبا، و ظلم زیبا شود.
- ۲ - افعالی که بالذات حُسن و قبح ندارند، بلکه زمینه حُسن و قبح در آنها موجود است و به اصطلاح نسبت به حسن و قبح مقتضی می‌باشند (نه علت تامه) مانند احترام به دوست و یا اهانت به او، که اگر جهت دیگری بر آنها ضمیمه نگردد «مقتضی» اثر خود را می‌بخشد و اثر خود را ظاهر می‌سازد ولی گاهی با ضمیمه شدن اموری «مقتضی» اثر خود را از دست داده و زمینه، خنثی می‌شود و این در صورتی است که احترام او موجب تعدی و ظلم برد دیگری گردد.

۳ - افعالی که نه بالذات زیبا و نازیبا می‌باشند و نه زمینه آن دو، در آنها هست، بلکه حُسن و قبح آنها به عناوینی است که بر آنها عارض می‌گردد و با آنها ارتباط مستقیم دارد، مانند عنوان ضرب (زدن یتیم) که برای تأدیب حَسَن است و برای انتقام جوئی و

۱ - عبارت اخیر، توضیح عبارتی است که علامه در «کشف المراد» به عنوان پاسخ از اشکال مذکور آورده است آنجا که می‌گوید:

ولان جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هي الكذب وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً (ص ۲۳۷).

تشفی، قبیح است.

حال باتوجه به این مطلب پاسخ استدلال این است که عنوان صدق و کذب از آن افعالی است که حُسن و قبیح آنها ذاتی نیست، بلکه عرضی است، از این جهت ممکن است با عروض عناوینی مانند عدل و ظلم، حُسن و قبیح آنها تغییر نماید^۱.

ارزیابی این پاسخ

این پاسخ چندان استوار نیست زیرا درست است که گاهی فعلی مانند «صدق» متصف به «قُبیح» و یا «کذب» متصف به «حُسن» می شود، لکن معنای آن این نیست که حُسن صدق، مبدل به قبیح، و قبیح کذب، مبدل به حُسن گردد، بلکه در مواقعی که عناوین دیگری چون تَخْلَص و هلاک نبی بر فعل عارض می شود (به خاطر اینکه درجه حُسن و قبیح این عناوین، یکسان نیست و حُسن و نجات پیامبر بر قبیح دروغگوئی رجحان دارد) عنوان سوّمی پدید می آید و آن، عنوان تقدیم فعل ارجح و اهم بر راجح و مهم است و ناگفته پیدا است که چنین تقدیمی از مصادیق عدل است (هر چیز را در جای مناسب خود نهادن) و در نتیجه، دروغگوئی برای نجات پیامبر (ص) فعلی است حَسَن، و فاعل آن مستحق مدح و پاداش می باشد و هرگز حُسن و قبیح هیچ فعلی دگرگون نمی گردد.

و مورد مثال از مقوله تقدیم ارجح است به نام «نجات نبی» بر «راجح» (ترک دروغ) و یا تقدیم قبیحی است مانند دروغ براقبچی، مانند (هلاک نبی) بدون آنکه کوچکترین دگرگونی در حُسن و قبیح اشیاء پدید آید.

اگر ما این نکته را مورد توجه قرار دهیم که اصول مسلم فضائل و ارزشهای اخلاقی (که حسن راستگوئی و قبیح دروغ گوئی، نمونه هائی از آنها می باشند) نمودار هائی از فطرت و سرشت پاک انسان و کششهای ملکوتی او است که خود جلوه ای از روح خداوندی می باشند (توضیح این قسمت خواهد آمد) اذعان خواهیم کرد که نمی شود حُسن و قبیح آنها متغیر و ناپایدار باشد، جاودانگی و ثبات آنها نموداری از ابدیت ذات و صفات آفریدگار انسان و جهان می باشد.

* * *

.....
۱ - اصول الفقه ج ۱ ص ۲۲۹ و ۲۳۲.

ج - اگر انجام قبیحی (کذب) را وعده داد...

اگر کسی بگوید فردا دروغ خواهم گفت، آیا دروغ گوئی او به عنوان عمل به وعده، قبیح است یا نه؟ اگر بگوئید قبیح است، پس چگونه می‌گوئید عمل به وعده و یا پیمان حسن ذاتی دارد، در حالی که این کار، معنون به عنوان عمل به پیمان، بلکه خود او است و اگر بگوئید زیبا و درخور ستایش است، پس قبیح دروغ‌گوئی زایل گردیده و ذاتی بودن بی‌معنی شده است، سعدالدین تفتازانی این استدلال را چنین بیان کرده است:

لوکانا بالذات لما اجتماعا کما فی اخبار من قال لا کذب غدا^۱

این استدلال به اندازه‌ای سست و ناتوان است که از هر دو طرف مورد حمله قرار گرفته و برآن پاسخ گفته شده مثلاً آمدی که خود از سران اشاعره در قرن ششم اسلامی است و کتاب او در «علم اصول» به نام الاحکام شهرت به سزائی دارد از این استدلال دو پاسخ گفته است وی میگوید:

۱ - دروغ گوئی در روز موعود از نظری زیبا است چون عمل به وعده است، و از نظری زشت است چون دروغ‌گوئی است.

۲ - در این شرائط هر دو صورت قضیه قبیح و زشت است، هم دروغ‌گوئی (که قبیح ذاتی دارد) و هم راست‌گوئی که مایه تخلف وعده است^۲.

علامه در کشف المراد در پاسخ این استدلال که یک نوع لغزو احجیه گوئی است می‌گوید:

راست‌گوئی متعین است و باید دروغ ترک شود زیرا ارتکاب دروغ دو جهت قبیح دارد، یکی تصمیم بر دروغ و دیگری ارتکاب آن، ولی راست‌گوئی یک جهت قبیح دارد و آن وفا نکردن به وعده خود می‌باشد.

این پاسخهای سه‌گانه از موافق و مخالف بسان اصل استدلال ناتوان و ناستوار است و تأمل، سستی آنها را روشن می‌سازد.

* * *

۱ - شرح المقاصد ص ۱۴۸ - ۱۵۳.

۲ - الاحکام ج ۱ ص ۷۹.

پاسخ صحیح

ما در پاسخ این اشکال دو سخن داریم:

۱ - این اشکال بیش از هر چیز به یک معما و لغز شباهت دارد و یا به اصطلاح اهل منطق، شبهه‌ای است در مقابل یک مطلب بدیهی و بر فرض اینکه انسان نتواند به آن پاسخ دهد نباید از یک مطلب روشن و بدیهی صرف نظر کند، ما وقتی در یک فضای آزاد و سالم بیندیشیم، و از هرگونه جاذبه و عاملی غیر از فطرت و عقل خود، رها گردیم، حُسن راستگوئی و قبح دروغگوئی را درک می‌کنیم، حال چگونه ممکن است به خاطر پاره‌ای از شبهات که احیاناً حل آنها دشوار است از این حکم روشن و بدیهی دست برداریم؟!

۲ - در مثال یاد شده، امر مردد است میان وفای به وعده و ارتکاب دروغ، و تخلف از وعده و ترک دروغ (خواه اصلاً سخنی نگوید یا اینکه سخن راست بگوید) بنابراین نباید امر را مردّد میان راستگوئی و دروغگوئی وانمود کرد (آنگونه که در اصل اشکال و پاسخ آمده و علامه آمده است) در این صورت، پاسخ اشکال این است که «وفای به عهد» موقعی مستحسن است که متعلق «عهد» فعل راجح و ممدوح باشد، نه قبیح و زشت یا لااقل دارای قبح نباشد مثلاً اگر کسی به یک فرد که قصد قتل بی‌گناهی را دارد، وعده دهد که در این جنایت او را کمک خواهد کرد هرگز عمل به چنین وعده‌ای هیچ حسنی ندارد و در مثال مزبور، هم وعده دروغ گفتن از عناوین ناپسند و نازیبا است و چنین وعده و عمل به آن، کوچک‌ترین حُسن و زیبایی ندارد، در این صورت استدلال از پایه ویران می‌گردد.

د - تحسین و تقبیح عقلی تعیین تکلیف برای خدا است

سخن چهارمی که به عنوان دفاع از نظریه اشاعره مطرح می‌شود و ظاهری حق به جانب دارد، این است که بر اساس نظریه حُسن و قبح عقلی، پاره‌ای از افعال قبح ذاتی دارد و قبح این افعال را عقل درک می‌کند.

و از طرفی هم عقل حکم می‌کند که افعال قبیح از خداوند صادر نمی‌شود و معنای این سخن، چیزی جز تعیین تکلیف و محدود کردن قدرت خداوند، نمی‌باشد و این مطلب مورد قبول هیچ یک از طرفین بحث (عدلیه، اشاعره) نمی‌باشد. این تیمیه که از پیروان

بی چون و چراى حنابله است در این مورد می‌گوید:

فجعلوا یوجبون علی الله سبحانه ما یوجبون علی العبد و یحرمون علیه من جنس ما یحرمون علی العبد و یسمون ذلك العدل والحكمة مع قصور عقولهم عن معرفة حکمتهم^۱
بر خدا لازم می‌کنند، آنچه را که بر عید لازم می‌دانند و بر او تحریم می‌نمایند آنچه را که بر بنده او تحریم می‌کنند و نام آن را «عدل» و «حکمت» می‌نامند در حالی که خرد آنان از شناخت حکمت او ناتوان است.

پاسخ

مستدل، مسأله مورد بحث را با مسأله دیگری که فعلاً برای ما مطرح نیست، خلط کرده است، مسأله مورد بحث این است که آیا عقل و خرد را یارای درک زیبایی و زشتی افعال هست یا نیست، عدلیه می‌گویند آری، منکران می‌گویند نه، بلکه باید زیبایی و زشتی از جانب شرع ثابت گردد.

در درون این مسأله هیچ نوع طرح تکلیفی برای خدا نیست آری به دنبال آن، مسأله دیگری است به نام ملازمه میان حکم عقل و شرع و آن اینکه اگر خرد، زشتی چیزی را درک کرد و فرمان به ترک آن داد، در قلمرو شرع نیز جریان چنین است، یعنی شارع نیز آن را زشت خوانده و فرمان بر ترک آن خواهد داد.

اگر مسأله توهم طرح تکلیف برای خدا هست در مسأله دوم است نه در مسأله نخست که فعلاً مورد بحث است.

گذشته از این، مستدل، میان کشف حقیقت در نزد شارع و حکم بر او، خلط کرده است و این مطلب با تحلیل موضوع در مورد انسان روشن می‌گردد، اینک بیان آن.
علم و حکمت و عدل، به طور مسلم از اوصاف کمال وجودی به شمار می‌روند. آن کس که آگاهانه و حکیمانه و بر اساس عدل تصمیم گیری می‌کند از کمال وجودی خاصی برخوردار است، اگر ما درباره انسانی که برخوردار از صفات علم و حکمت و عدل

۱ - مجموعه الرسائل الکبری ج ۱ ص ۳۳۳ رساله هشتم، و نیز «اسفراینی» متوفای ۴۷۱ هجری در کتاب «التبصیر فی الدین» ص ۱۵۳، دلیل یاد شده را چنین تقریر می‌کند:
ان من زعم ان العقل يدل علی وجوب شئی، یفضی به الامر الی اثبات الوجوب علی الله سبحانه لانهم یقولون اذا شکر العبد لله، وجب علی الله الثواب، و اتی عقل یقبل الوجوب علیه ولا واجب الا بموجب ولیس فوفه سبحانه بموجب.

است به قضاوت نشسته و بگوئیم هرگز از او افعالی که نمایانگر جهل و ظلم و عبث و بیهودگی است صادر نمی‌شود آیا عقل ما برای او تعیین تکلیف می‌کند؟ یا اینکه عقل ما تنها از یک نظام کامل و خط مشی ثابتی که لازم کمال وجودی او است، پرده برمی‌دارد و به تعبیر دیگر: عقل، واضح و تعیین‌گر تکلیف بر او نیست، بلکه کاشف واقعیت است.

این بیان که در مورد حکمت عملی و بایدها و نبایدهای اخلاقی بیان گردید، در قلمرو حکمت نظری نیز جاری است زیرا وقتی یک دانشمند علوم طبیعی روابط پدیده‌های عالم طبیعت را بیان می‌کند و می‌گوید فلان پدیده باید در فلان شرایط قرار گیرد تا یک اثر معین بر آن مترتب گردد، هرگز در مقام وضع قانون و تعیین خط مشی برای پدیده‌های طبیعی نیست، بلکه هدف و نقش او کشف قوانین ثابت بر نظام هستی است.

وقتی عالم آفرینش، فعل خدا است و نظامی ثابت و قوانینی خدشه‌ناپذیر بر آن حاکم است و این نظام بر اساس علم و حکمت و عدل استوار است، خرد کشف می‌کند که از آفریدگار جهان، فعلی قبیح (مخالف علم و حکمت و عدل) صادر نمی‌شود و اراده و قدرت او بر این امور تعلق نمی‌گیرد، همان گونه که به محال ذاتی چون اجتماع نقیضین تعلق نمی‌گیرد و این نوع عدم تعلقها خواه به صورت محال عاذی (کارهای غیرحکیمانه) یا به صورت محال ذاتی (اجتماع نقیضین) ارتباطی به محدود ساختن قدرت او ندارد. اتفاقاً برخی از منکران حسن و قبح، در مواردی جمله‌ای دارند که با آنچه که بیان کردیم کاملاً مطابق است.

مثلاً نسفی (متوفای ۵۳۷) در کتاب «العقائد النسفیة» صفحه ۱۶۴ در مسأله لزوم بعث پیامبران چنین می‌گوید:

وفی ارسال الرسل حکمة: در اعزام پیامبران حکمت و مصلحت است.

و تفتازانی در شرح عبارت یاد شده می‌گوید:

ای مصلحة و عاقبة حميدة و فی هذا اشارة الى ان الارسال واجب لابعنی الوجوب علی الله بل بمعنی ان قضية الحكمة تقتضیه لما فیہ من الحکم و المصالح.

در اعزام پیامبران مصلحت است، و عبارت مصنف حاکی است که ارسال انبیاء واجب است ولی نه به این معنی که بر خدا واجب است، بلکه مقصود این است که در این کار، مصالح حکیمانه موجود است.

این متکلم اشعری در این مسأله به همان حقیقت رسیده است. که ما قبلاً شرح

دادیم.

۵ - جبر با حسن و قبح سازگار نیست

اشاعره از طرفی انسان را در افعال خود مجبور می‌دانند. و از طرفی هیچ یک از دو طرف بحث (عدلیه، اشاعره) تردید ندارد که اگر کسی در انجام فعلی فاقد اختیار باشد، نمی‌توان کارهای او را به حسن و قبح توصیف کرد، نتیجه این دو مقدمه این است: بحث در باره حسن و قبح عقلی افعال انسان، بحثی است که فاقد موضوع است (چون موضوع حسن و قبح افعال فاعل مختار است و انسان از نظر اشاعره فاعل مجبور می‌باشد).

بدیهی است که در این قیاس، عمده اثبات مقدمه اول (صغری) است زیرا همانگونه که در متن دلیل اشاره شد مقدمه دوم (کبری) مسلم و یقینی است حال ببینیم دلیل آنها برای اثبات صغری چیست؟

اشاعره و جبر در افعال

ما دلیل اشاعره را از شرح تجرید فاضل قوشچی^۱ که خود یکی از چهره‌های سرشناس مذهب اشعری است، نقل می‌کنیم وی می‌گوید: انسان وقتی کاری را انجام می‌دهد «فعل» او از دو حالت بیرون نیست:

۱ - پس از تعلق اراده، طرف فعل واجب می‌گردد و طرف عدم ممتنع می‌شود و به دیگر سخن: «فعل» در قلمرو قدرت قرار می‌گیرد و ترک، از آن، خارج می‌شود، این فرض همان قول به جبر است که اشعری به دنبال آن است و با گزینش آن استدلال بر انکار حسن و قبح عقلی کاملاً صحیح می‌باشد زیرا فعل غیراختیاری از دایره حسن و قبح کاملاً بیرون است.

.....
۱ - شرح تجرید ص ۳۳۹، فخر رازی در کتاب «المحصل» ص ۲۹۳ و نیز در کتاب «اربعین» ص ۲۴۶ - ۲۴۹ دلیل یاد شده را به صورت فشرده چنین نقل کرده است:

لوقیح الشی. لقیح امامن الله او من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقیح باطل اما انه لا یقیح من الله فمتفق علیه، و اما انه لا یقیح من العبد، فلان ماصدر عنه علی سبیل الاضطرار لما بیئا انه یتحیل صدور الفعل عنه الا اذا احث الله فیه الداعی الی ذلك الفعل ومتی احث الله الداعی فیه الیه، كان الفعل واجباً وبالاتفاق لا یقیح من المضطر شی. سعد الدین قفنازانی در متن «شرح مقاصد» این دلیل را به صورت بس موجزتر نقل کرده و می‌گوید:

العبد لا یتقل بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولاذم من الله تعالی الا علی ما یتقل العبد به. ←

۲ - پس از تعلق اراده، «فعل» و «ترک» هر دو در قلمرو قدرت قرار دارند و فاعل بر انجام و ترک، قادر و توانا است و این حالت دو صورت دارد:

الف - با وصف اینکه هر دو طرف فعل در قلمرو قدرت داخل بوده و انسان نسبت به هر دو یکسان می‌باشد مع الوصف یک طرف (جانب فعل) بدون علت و جهتی، تحقق پیدا می‌کند گزینش این صورت مستلزم انکار قانون «علیت» و تصدیق یک امر محال است و آن اینکه: شیئی بدون علت تحقق می‌پذیرد و لازم آن، سد باب اثبات صانع است زیرا راه اثبات آن این است که جهان حادث است و حادث علت لازم دارد، هرگاه بگوئیم برخی از حوادث بدون علت تحقق می‌پذیرند، دلیل یاد شده کاربرد خود را از دست می‌دهد.

خلاصه: در حالی که فعل و ترک به فاعل، نسبت یکسان دارند مع الوصف جای این سؤال هست که چرا اراده فاعل مرید، بر انجام آن تعلق گرفت نه بر ترک، تعلق اراده و گزینش جانب فعل خود حادثی است که بدون علت و به تعبیر اشعری، بدون مرجح نخواهد بود تصور اینکه یک طرف بدون مرجح انجام گرفت، به منزله انکار قانون نیاز حادث به محدث است.

ب - گزینش «فعل بر ترک» (با اینکه هر دو داخل در قلمرو قدرت بوده‌اند) به خاطر «مرجح» و داعی بوده که جانب فعل را از جانب ترک سنگین تر کرده است. در این جا سؤال می‌شود آیا تأثیر این مرجح به پایه ای می‌رسد که طرف مقابل (ترک) را محال سازد یا نه؟، صورت نخست، باز مستلزم قول به جبر است، و مایه انتفاء حسن و قبح عقلی می‌باشد، صورت دوم موجب بازگشت پرسش پیشین است، زیرا فرض این است که مرجح، طرف دیگر را ممتنع نساخته است، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چگونه طرف فعل بر جانب عدم غلبه کرد در حالی که وجود این نوع مرجح (که جانب فعل را ضروری و جانب عدم را محال نمی‌سازد) با نبود آن یکسان است، و نتیجه

→
بنابر این فخر رازی چون انسان را فاعل مضطر می‌داند، و تفتازانی او را فاعل غیر مستقل می‌اندیشد، از این جهت، افعال او را غیر قابل توصیف به حسن و قبح می‌انگارند، ولی اندیشه اضطرار در انسان مایه هدم صحت تکالیف است و غیر مستقل بودن، سبب عدم توصیف به حسن و قبح نمی‌شود، زیرا ملاک در توصیف، استقلال و عدم آن نیست، بلکه میزان «اختیار» است، و غیر مستقل بودن با «مختار بودن» کاملاً سازگار نمی‌باشد.

فرض این نوع مرّجح مُلّزِم، بسان فرض عدم مرّجح، مایه انکار قانون علیّت و سدّ راه اثبات صانع می‌باشد.

در این صورت برای تصحیح تحقق فعل لازم است به دامن مرّجح دیگری دست بزنیم که بوسیله آن، تحقق فعل و طرد عدم را توجیه کنیم در این صورت همان سؤال قبلی، خود را مطرح می‌کند و آن اینکه آیا مرّجح دوم، به جانب فعل، «ضرورت» و به طرف عدم، «امتناع» می‌بخشد یا نه، فرض نخست، مایه جبر و فرض دوم موجب نیاز به مرّجح سوم خواهد بود و این سؤال بدون ضرورت پیدا کردن «فعل» به صورت بی‌نهایت تکرار خواهد شد.

بار دیگر استدلال را به خاطر گستردگی خلاصه می‌کنیم:

۱- با تعلق اراده، فعل ضروری، و عدم محال می‌گردد، این همان قول به جبر

است.

۲- اگر با تعلق اراده، هیچ یک از دو طرف فعل، ضرورت پیدا نمی‌کند و بدون مرّجح که جانب فعل را بر جانب ترک رجحان بخشد، باز فعل انجام می‌گیرد این فرض، مایه انکار قانون علیّت و مایه سد باب صانع است.

۳- انجام فعل در پرتو مرّجح و داعی خاص صورت می‌گیرد و این داعی به فعل ضرورت و به عدم امتناع می‌بخشد و این فرض نیز مایه جبر است.

۴- انجام یافتن فعل در پرتو مرّجح، ولی مرّجح طرف فعل را ضروری و واجب، و جانب عدم را محال نمی‌سازد در این صورت سؤال می‌شود که چگونه با یکسان بودن نسبت هر دو، و دخول هر دو به قلمرو قدرت، فعل انجام گرفت و عدم متروک گردید و این بسان صورت دوم مستلزم انکار قانون علیّت است.

۵- برای پاسخ به سؤال، ناچار باید به دامن مرّجح دیگری متوسل شویم ولی باید توجه نمود که مرّجح دوم نیز به سرنوشت مرّجح نخست گرفتار است، زیرا مرّجح دوم نیز بسان مرّجح نخست از دو حالت بیرون نیست یا ضرورت بخش است و این همان قول به جبر است، یا ضرورت بخش نیست، این فرض مایه بازگشت به سؤال پیشین است و تا جریان به ضروری بودن یک طرف و ممتنع گردیدن جانب عدم، منتهی نشود، این سؤال به صورت بی‌نهایت ادامه دارد.

پاسخ: چقدر دور از منطق است که انسان بر یک مسأله روشن مانند حُسن و قبح

عقلی، با یک مسأله پیچیده مانند «جبر» استدلال کند، چقدر دور از منطق است که انسان دریافتهای وجدان و ندهای درونی خود را به خاطر یک چنین دلیل سراپا مبهم، رها کند و بگوید: چون مکتب من جبر است و حسن و قبح نیز مربوط به افعال اختیاری است، پس تحسین و تقبیح عقلی بدون موضوع می‌باشد.

ما در مقام پاسخ، آن شقوق را برمی‌گزینیم که فعل به هنگام تحقق خواه در پرتو اراده، و یا در پرتو مرجح، حالت ضروری پیدا کرده و عدم آن، ممتنع می‌گردد و در مقام علت چاره‌ای جز این نیست، زیرا «معلول» در صورتی تحقق می‌پذیرد که تمام راههای امکان تحقق آن منسفی گردد و راه برای آن باز نباشد و گرنه با فرض امکان تحقق طرف مقابل، معلول جامه هستی نمی‌پوشد و این حقیقت در قاعده معروف «الشیئی ما لم یجب لم یوجد» مطرح می‌باشد.

ولی جای سخن این جا است: آنجا که علت، فاعل مختار باشد و خود فاعل با کمال حریت و آزادی به معلول «وجوب» و «ضرورت» و به طرف مقابل «امتناع» و «استحاله» بخشد، آیا این کار مایه قول به جبر است یا مایه قول به اختیار، در این جا فاعل «وجوب بخش» است یا «وجوب پذیر» و به تعبیر دیگر فاعل موجب است نه موجب، این ضرورت را دیگری بر او تحمیل نکرده است، بلکه خود انتخاب نموده و بر فعل خود داده است و این ضرورت از اراده و اختیار او ناشی می‌شود، این وجوب، معلول اختیار و اراده او است و چگونه ممکن است که معلول (وجوب فعل) در علت خود (اراده و اختیار انسان) تأثیر بگذارد و اختیار را به جبر مبدل نماید.

علت گرایش اشعری به انکار

در این بحث گسترده جای یک سؤال باقی است و آن اینکه اگر مسأله حسن و قبح عقلی تا این حد ضروری و بدیهی است پس چرا متکلمانی مانند اشاعره به انکار آن پرداخته‌اند.

علت گرایش آنان به انکار حسن و قبح در افعال خدا، غیر از علتی است که آنان را بر انکار آن در افعال انسان واداشته است.

علت انکار هر نوع تحسین و تقبیح در افعال خدا این است که او را مالک مطلق و سلطان بی چون و چرا می‌اندیشند که به هر نحو بخواهد می‌تواند در مملکت وجود تصرف

کند از این جهت مانعی نخواهد داشت نیکوکاران را کیفر و بدکاران را پاداش دهد. ولی علت انکار تحسین و تقبیح عقلی در افعال انسان به خاطر اعتقاد به جبر در افعال او است و در حقیقت منکران حسن و قبح عقلی، به خاطر دو اساس باطل، یک مسأله واضح و قریب به بدیهی را انکار کرده اند. محقق خراسانی در «فوائد» می‌فرماید:

علت گرایش اشاعره به انکار حسن و قبح عقلی مطلقاً (در افعال خدا و افعال انسان) این است که عقیده آنها در باره افعال خدا این است که آنچه از او صادر می‌شود، بجا و زیبا است زیرا او مالک و اختیاردار همه موجودات و از جمله انسان است و اگر گناهکار را پاداش، و بندگان فرمانبردار و صالح را، کیفر دهد مرتکب فعل قبیح نمی‌گردد زیرا او در مملکت خود تصرف کرده و کسی را نمی‌رسد که از او بازخواست کند و در باره افعال او اظهار نظر نماید (لایستل عما یفعل وهم یسألون)

و در مورد افعال انسان هم عقیده اشاعره این است که انسان در افعال خود مجبور است و بدیهی است کارهایی که از انسان از روی اجبار و اضطرار سر می‌زند، متصف به حسن و قبح نمی‌گردد، آنگاه محقق مزبور این دو مبنا را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید:

غناء مطلق و علم خداوندی مانع از آن است که افعالی از خداوند صادر شود که جهات نقص و شر آن بر جهات کمال و خیرش غالب باشد و از طرفی در گذشته (در ضمن یکی از فوائد) دانستیم که وجوب فعل در مقام عمل با اختیار و اراده انسان منافات ندارد.^۱

و در حقیقت آنچه محقق صاحب کفایه در این مقام ابراز نموده اند خلاصه‌ای است از دو دلیل اشاعره که ما در گذشته از آنها بحث کردیم، بنابر این پاسخهایی را که قبلاً از این دو دلیل یادآور شدیم باید در توضیح کلام این محقق مورد توجه قرار گیرد، به هر حال کلام ایشان که دو دلیل فوق را به عنوان پایه‌های اصلی نظریه اشاعره در حسن و قبح عقلی قرار داده است، کلام متین و جالبی می‌باشد.

تا اینجا با دلائل طرفین آشنا شدیم و سیمای حقیقت در لابلای تشکیکهای

.....
۱ - الفوائد الاصولیه ص ۳۰۳ این کتاب مشتمل بر پانزده فائده (رساله) در زمینه مباحث اصولی است که به ضمیمه حاشیه مؤلف بر رسائل شیخ انصاری به طبع رسیده است.

اشعری — که بسان ابرهای سیاه آن را پنهان کرده بود — نمایان گردید، اکنون وقت آن رسیده است که با ثمرات و نتایج مسأله در قلمرو علم کلام و اخلاق آشنا گردیم ولی برای تکمیل بحث لازم است نظری بر آنچه که «آمدی» پیرامون مسأله دارد، بیفکنیم سپس به توضیح نتایج آن پردازیم.

آمدی و حسن و قبح عقلی

«آمدی» که یکی از چهره‌های معروف مذهب اشعری است در مسأله حسن و قبح با نظریه عدلیه مخالف می‌باشد و در رابطه با این مسأله، مطالبی را یادآور شده است که جهت تکمیل دلائل اشاعره سخن وی را نقل و ارزیابی می‌کنیم، گزیده سخنش در سه قسمت بیان می‌شود: ۱- معانی حسن و قبح، ۲- دلیل بر شرعی بودن حسن و قبح، ۳- پاسخ از دلائل و اعتراضات عدلیه.

۱- معانی حسن و قبح از نظر آمدی

وی می‌گوید:

مذهب اصحاب ما این است که حسن و قبح، ذاتی افعال نیست و عقل قدرت درک حسن و قبح (تحسین و تقبیح) را ندارد، بلکه اطلاق کلمه حُسن و قبح بر افعال به یکی از جهات و اعتبارات سه گانه یاد شده در زیر است که هیچ‌یک از آنها حقیقی نمی‌باشد.

۱- «حَسَن» فعلی است که موافق غرض و «قَبیح» فعلی است که مخالف آن باشد، حُسن و قبح در این شرائط، ذاتی فعل نیست، بلکه با دگرگونی اهداف آن نیز دگرگون می‌گردد.

۲- «حَسَن» افعالی است که شارع به مدح و ثنای فاعل آن امر، و «قَبیح» کارهائی است که شارع به مذمت و نکوهش فاعل آنها فرمان داده است و «حُسن» و «قبح» به این معنی فقط شامل واجبات و محرمات می‌شود، مکروهات و مباحات را دربر نمی‌گیرد و معلوم است که حُسن و قبح به این معنی همچون معنی سابق با تغییر امر شارع، دگرگون می‌گردد.

۳- «حَسَن» کارهائی است که فاعل با علم و قدرت می‌تواند آنها را انجام دهد

و «قبح» نقطه مقابل آن است و حَسَن به این معنی اعم از قسم سابق می‌باشد زیرا مباح را نیز دربر می‌گیرد.

حسن و قبح به این معنی با اختلاف حالات، (بود و نبود علم و قدرت) متغیر می‌گردد.

نتیجه: بنابراین، افعال خدا و انسان از نظر حسن و قبح، داخل در یکی از معانی نامبرده می‌باشد زیرا افعال الهی قبل از ورود شرع، داخل در حسن به معنای سوم است و پس از ورود شرع داخل در قسم دوم و سوم می‌باشد و توصیف افعال بشر با حسن و قبح قبل از آمدن شریعت به لحاظ معنی نخست است و پس از آمدن شریعت به لحاظ همه معانی سه گانه انجام می‌گیرد.

نقد و ارزیابی

در رابطه با این قسمت از کلام آمدی مطالب ذیل را یادآور می‌شویم:

الف - اصولاً هیچ یک از معانی که ایشان یادآور شده‌اند، محور بحث در مسأله حُسن و قبح نیست، بحث در مسأله حُسن و قبح (چنانکه بارها یادآور شده‌ایم) درباره افعالی است که خود فعل، مجرد از تمام اغراض و دواعی و از هر چیز دیگر، در پیشگاه عقل و عقلا مایه مدح و یا ذم فاعل آن گردد، بنابراین معانی سه گانه‌ای که یادآور شده است همگی از مورد نزاع بیرون است.

ب - تغیر و تبدل حُسن و قبح، خواه به صورت اختلاف اهداف و اغراض افراد مختلف مانند (قتل یک نفر که به نظر دوست او مذموم و به نظر دشمن وی ممدوح است) و یا به صورت اختلاف اغراض یک فرد در حالات گوناگون (مانند ظلم به یک انسان در نظر فردی که روزی با او دشمن است ممدوح، و در نظر همان فرد روزی که با او دوست است مذموم است) از محل بحث بیرون می‌باشد.

محل بحث پاره‌ای از افعال است که همیشه و برای همه افراد پسندیده و خوب یا بد و ناپسند می‌باشد، مانند عدالت و ستمگری و اگر اختلاف نظر در این مورد مشاهده شود مربوط به مصادیق ظلم و عدل است.

و اگر بنا باشد که حسن و قبح را برخلاف عقیده خود به صورت موافقت با اغراض و اهداف نوع بشر تعمیم دهیم باید بگوئیم مقصود از «حَسَن»، افعالی است که تأمین کننده اغراض عقلانی و منطقی همه افراد و در تمام شرائط در زندگی اجتماعی آنها باشد

چنانکه «عدل» و «ظلم» اجتماعی از این مقوله است، نه اختلاف اغراض افراد، یا اختلاف اغراض یک فرد در حالات گوناگون.

ج — آنچه معمولاً از اشاعره نقل می‌شود این است که فعل حسن، فعلی است که شارع به آن امر می‌کند و قبیح آن است که شارع از آن نهی نماید، ولی از آنجا که این معنا که اشاعره اصرار دارند آن را مورد نزاع میان — عدلیه و اشاعره — قرار دهند. شامل افعال خدا نمی‌شود. آمدی آن را با اندکی تفاوت از نظر عبارت، معنای دوم قرار داده و خود معنای دیگری را مطرح کرده است تا بتوانند افعال الهی را قبل از آمدن شریعت و پیدایش حسن و قبح شرعی، متصف به عنوان حسن نمایند لکن دو اشکال بر این کلام وارد است:

۱ — حسن و قبح معنای روشن و ثابتی دارد که همه افراد به سادگی و وضوح آن را می‌فهمند و در این صورت فرض یک رشته معانی برای آن علاوه بر اینکه غیر واقع بینانه است، موجب بی‌نظمی و هرج و مرج علمی در قلمرو مفاهیم و ادراکات تصویری می‌گردد.

۲ — با قبول سخن ایشان جای این سؤال باقی است که جواز بودن فعل برای خدا قبل از آمدن شرع چه معنایی دارد؟ این کلام قانونگذاری را راهنما است که به جواز و عدم جواز حکم می‌کند فرض این است که هنوز حکمی شرعی وارد نشده است آیا غیر از احکام نظری عقل که براساس یک سلسله اصول مسلم و ثابت (علم و حکمت و عدل) کشف از حسن و قبح و جواز و عدم جواز افعال الهی می‌کند، مرجع دیگری وجود دارد؟

۲ — استدلال آمدی بر حسن و قبح شرعی

آمدی پس از آنکه دلائل اصحاب خود را بر حسن و قبح شرعی بیان می‌کند آنها را ناتمام می‌داند و می‌گوید: دلیلی که ما بر آن اعتماد داریم این است که اگر حسن و قبح ذاتی افعال باشد می‌بایست هرکس که معنای حقیقت فعل را درک کرد حسن و قبح را هم ادراک کند و حال آنکه چنین نیست زیرا درک حسن و قبح برخی از افعال منوط به اعمال فکر و نظر می‌باشد مانند حسن راستگویی زیان آور، و قبح دروغ گوئی نافع، از این بیان معلوم می‌شود که مفهوم حسن و قبح زائد و عارض بر فعل می‌باشند و معلوم است که این دو صفت، دو وصف وجودی هستند نه عدمی — چون نقیض آنها — لاجس و لاقبح — صفت برای «عدم محض» واقع می‌شوند، در این صورت لازم می‌آید عنوان حسن و قبح (که دو صفت وجودی و از مقوله عرض می‌باشند) بر افعال — صدق، کذب، عدل، ظلم و... که آنها نیز عرض می‌باشند — عارض گردند و لازمه آن قیام عرض به عرض دیگر است بدون

آنکه منتهی به جوهر گردد و این امری است باطل و محال، آنگاه به خود اشکال کرده می‌گوید: لازمه این حرف این است که ما نتوانیم فعلی را به عناوینی چون معلوم، مقدور، ممکن، واجب، و ممتنع، توصیف کنیم سپس پاسخ می‌دهد که اینها عناوینی اعتباری و تقدیری می‌باشند و امور تقدیری و اعتباری از صفات عرضی نیستند تا اینکه قیام عرض به عرض لازم آید. سپس اضافه می‌کند که اگر کسی حسن و قبح را هم از این قبیل قرار دهد این برخلاف حسن و قبح ذاتی است پس مطلوب و مدعای ما ثابت می‌گردد.

ارزیابی و نقد

در این استدلال مغالطه‌ای رخ داده است و آن تفسیر ذاتی بودن حسن و قبح است و ما در گذشته یادآور شدیم که ذاتی در بحث حسن و قبح قطعاً به معنی ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) نیست مانند حیوان ناطق که ذاتی انسان می‌باشد تا گفته شود اگر حسن و قبح ذاتی است باید با تصور فعل، آنها نیز تصور شوند و نه به معنی ذاتی باب برهان است به شرحی که گفته شد، بلکه منظور از ذاتی این است هرگاه عقل، افعالی را چون عدل و ظلم مجرد از هر چیز مطالعه کند آنها را به یکی از آن دو توصیف می‌کند و می‌گوید: عدل فعلی است که شایسته است بدان عمل شود و ظلم برخلاف آن و به دیگر سخن: مقصود از ذاتی این است که در حسن و قبح برخی از افعال نیاز به خارج عقل (شرع) نداریم و خود عقل آن را درک می‌کند و اما مفهوم حسن و قبح که به صورت محمول بر موضوع خود، حمل می‌گردد و گفته می‌شود: «عدل حسن و ظلم قبیح است» دو مفهوم انتزاعی است که از عرضه عدل و ظلم بر فطرت و وجدان، از کشش واقعیت علوی انسان بریکی، و نفرت آن از دیگری، انتزاع می‌شوند بنابراین مفهوم حسن و قبح دو وصف وجودی قائم با موضوع خود بسان قیام سفیدی و سیاهی با برف و ذغال نیست که مسأله قیام عرض به عرض لازم آید.

سوگند به حق، استوار نمودن یک چنین مسأله روشن، بریک رشته مسائل پیچیده مانند قیام عرض به عرض جز جدال و دوری از حقیقت نتیجه‌ای ندارد.

* * *

۲- پاسخ «آمدی» از دلائل عدلیه

«آمدی» در قسمت سوم بحث خود چنین می‌گوید: «دلائل و الزاماتی که در مقابل

«اشاعره» گفته شده دو چیز است:

۱ - همه عقلا بر حسن صدق نافع و قبح کذب مضر اتفاق دارند از همین قبیل است ایمان و قبح کفران (به خدا و نعمتهای الهی) و نظائر آنها، پس حسن و قبح آنها ذاتی و علم به آن ضروری است.

۲ - اگر صدق و کذب در تحصیل غرض انسانی یکسان باشد بدون در نظر گرفتن دستورات شرعی و یا عادات و تلقین دیگران، او صدق را بر کذب ترجیح می‌دهد و اگر غریقی را در خطر مرگ مشاهده کند و قدرت بر نجات او داشته باشد بدون در نظر گرفتن اجر و ثواب اخروی، یا مدح و ستایش دنیوی و اغراضی دیگر، اقدام به نجات او می‌کند حتی اگر موجب تعب و مشقت او گردد پس در انتخاب راستگوئی بر دروغگوئی و انقاز غریق تنها عقل و فطرت او است که بر او حکم می‌کند. چون آن را عملی نیکو و شایسته می‌داند.

آنگاه در مقام پاسخ برآمده و می‌گوید: اتفاق عقلا بر حسن و قبح در موارد یاد شده پذیرفته نیست زیرا عده‌ای از آنها چون ملاحظه منکر حسن ایمان و قبح کفر هستند و ما (اشاعره) نیز قبح ایذاء بهائم را بدون جرم منکریم، و حال آنکه آنها از موارد نزاع در مسأله حسن و قبح است و بر فرض اینکه مورد اتفاق عقلا هم باشد ولی علم به آنها ضروری نیست و گرنه عقلاً در آنها اختلاف نمی‌کردند.

انتخاب و ترجیح صدق بر کذب با اینکه هر دو در غرض انتخاب کننده یکسان می‌باشند از دو صورت بیرون نیست: ۱ - هیچ گونه تفاوتی میان راستگوئی و دروغگوئی نیست، این فرض باطل است زیرا ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید. ۲ - صدق بر کذب یک نوع رجحانی در تأمین غرض او دارد پس استدلال ناتمام است زیرا «حسن» به معنی تأمین کننده غرض مورد نزاع نمی‌باشد.

بررسی و نقد

اندکی تأمل در پاسخهای ایشان نادرستی آنها را روشن می‌کند اما درباره قسمت نخست یادآور می‌شویم که اتفاق همه عقلای عالم بدون توجه به مرام و عقیده آنها در مورد صدق نافع و کذب زیان‌آور، جای هیچ تردیدی نیست همان گونه که حسن عدل و قبح ظلم هم مورد اتفاق تمام عقلاء می‌باشد و انکار ملاحظه مربوط به حسن ایمان و قبح کفر

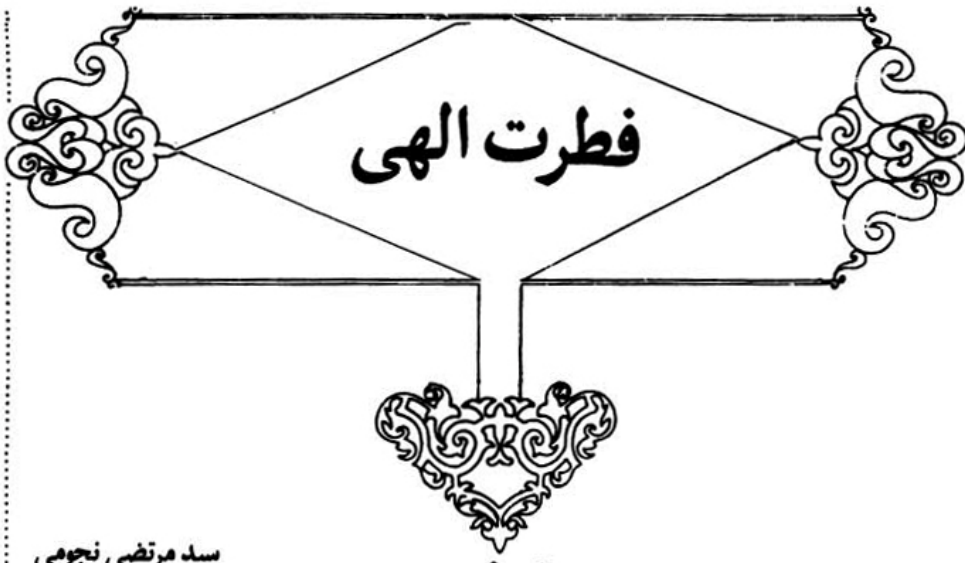
است نه حسن عدل و قبح ظلم، همچنانکه استدلال با نظریه اشاعره که قبح ایداء بهائم را بدون غرض عقلانی منکرند، فاقد ارزش استدلال است، بلکه از باب مصادره به مطلوب است که یکی از اسباب مغالطه به شمار می‌رود و اختلاف بعضی در مطالب بدیهی ضرر به بدهت آنها نمی‌زند زیرا برخی حتی در امتناع اجتماع نقیضین و ضدین شک و تردید کرده‌اند.

در باره قسمت دوم نیز یادآور می‌شویم ترجیح بدون مرجح مورد پذیرش اشاعره است پس چگونه آقای «آمدی» به آن استدلال کرده است؟ مگر اینکه از باب جدل باشد.

گذشته از این در مورد تقدیم صدق بر کذب مرجحی محقق است و آن مرجح موضوع «تأمین غرض» نیست تا گفته شود حسن و قبح به این معنی مورد پذیرش «اشاعره» نیست، بلکه مرجح تطابق راستگوئی و هماهنگی آن با فطرت پاک و ندای عقل است که در راستای کمال انسان قرار دارد این رجحان، انسان را به انتخاب صدق بر کذب می‌انگیزد و این همان مدعای عدلیه است!

در این جا، بررسی دلایل موافق و مخالف تحسین و تقبیح عقلی به پایان رسید اکنون وقت آن رسیده است که به نتایج مسأله در قلمروهای مختلف از علم کلام و اخلاق و علم اصول اشاره نماییم.





فطرت الهی

سید مرتضیٰ نجومی

هنر

بوده باشد.

هنر اسلامی در تمام جهان، پرآوازه و دربارۀ آن، در کتابهای هنری همهٔ زبانها به تفصیل یا اجمال سخن رفته است و هرکس کم و بیش با ذوقیات شخصی و مراجعه به آن کتب و نوشته‌ها، چیزی می‌داند و ما در پایان مقال خود باز هم مکرراً اهمیت هنر اسلامی و ارزش هنرمند مسلمان را بازگو خواهیم کرد. اما افتتاح سخن خود را فطرت الهی هنر قرار می‌دهیم که فطرت از دل و جان برمی‌خیزد و در خمیرمایهٔ انسانی آمیخته و با حقیقت او عجین گشته است، هنر، نتیجه و برخاستهٔ ذوقیات و احساسات هنرمند است و طبعاً ذوقیات و احساسات شخصی مسلمان متعهد و متقی با ذوقیات و احساسات شخصی نامسلمان، نامتعهد و غیر متقی فرق می‌کند و ذوقیات و احساسات شخص مسلمان هم برخاسته از آن فطرتی است که خداوند متعال در او به ودیعه نهاده و همراه سایر فطریات مورد بهره‌بری و عنایت واقع گردیده است.

پس هنر اسلامی برخاسته از فطرت الهی و خدائی اسلامی است و اهمیت مطلب از همین جاست و من

با سپاس بیکران حضرت حق متعال، به آستانهٔ نهمین سال پیروزی انقلاب اسلامی و هشتمین سالگرد این انقلاب مقدس که به فرموده امام بزرگوار عطیهٔ ای الهی است رسیده‌ایم. انقلاب دل و جانها، بازگشت فسادها و تباهیها بخیرها و صلاحها، انقلابی که مایهٔ تطهیر نفوس و تزکیه قلبها گردید، انقلابی که بواسطهٔ مبارزهٔ دائمی ظاهر و پنهان استکبار جهانی، با آنکه هنوز در راه است این همه برکات و نعمات طلیمه آنت. و

باش تا صبح دولتش بدمد
کاین هنوز از نتایج سحر است
از آنجا که بمینت سالگرد انقلاب، وزارت ارشاد اسلامی هر ساله اقدام به برپائی نمایشگاه‌ها و مسابقات هنری می‌نماید، سزاست تا باز هم سخنی در هنر و فطرت الهی هنر داشته باشیم باشد که مجله گراقتدر نور علم نیز در پیشگاه هنر اسلامی اداء دینی نموده و راهگشائی بسوی معنویت این موهبت الهی

بنده، کمتر دیده‌ام محققین هنری ما عطف توجه کاملی نسبت به فطرت و گرایش به هنر و زیبایی نموده، محققان به طور محسوس و ملموس برای مبتدیان بیان کرده باشند و چه بجاست که هم اکنون به بیان این مطلب پردازیم.

گرایش به سوی هنر و زیبایی و جمال را در آدمی از فطرت و نهاد او دانسته‌اند زیرا هر انسانی این گرایش را بطور شهود نفسی در خمیرمایه خلقی خود درمیابد و در هر جا و هر مکان و هر زمان این امر فطری را بنحوی به مشاهد بروز و مجلای ظهور می‌نهد. و به دو نکته بسیار دقیق و مهم در مورد گرایش هنری و بخصوص هنری الهی و خدائی باید توجه داشت؛

نکته اول آنکه گرایش بسوی هنر چون گرایشات دیگر از فطریات انسانی را از گرایشات متعالیه دانسته‌اند و جان مطلب اینست که اگر هنری از تعالی و تقدس خود فرود آمد و به مهبط و منزل غرائز حیوانی هبوط و نزول کرد. آیا واقعاً این هنر به مقام والای هنری نائل آمده است؟.

نکته دوم که دقیقتر از نکته اول و شاید مشخص و مظهر هنر الهی و خدائی انسانیت، آنکه در آدمی تنها نه آنکه گرایش به سوی زیبایی و جمال و هنر نهاده شده است، بلکه امور دیگری نیز در فطرت او به ودیعه نهاده شده است که از آنها به گرایشات متعالیه تعبیر می‌کنیم و جان کلام ما آتست.

آدمی همانطور که مراعات این نهاد ارزنده را نموده و او را بمنصه ظهور درمی‌آورد، بجاست همینطور گرایش به سوی واقعگرایی و حقیقت و گرایش به سوی خیر و فضائل اخلاقی و گرایش به سوی کمال و جمال مطلق را نیز در کنار گرایش هنری مراعات کند تا به مقامی والا برسد.

شایسته است که این مطلب را مفصلتر و مشروحتر بیان داریم که خود رهنمودی بر خداپرستی و بیداری فطرت الهی انسانی و توجه به عرفان هنری انسانی است.

اذنان مبتدیان و ساده اهل عرف، دسته‌های انواع و اجناس مختلفه عالم مادی را افقی می‌نگرند

یعنی چنین خیال می‌کنند که ما دسته انسانها در مقابل و در عرض دسته خلقت دیگری هستیم بنام حیوانات، همانطور که دسته دیگری از عالم ماده و خلقت بنام اجسام نامی و اجسام مطلق چه نامی باشند و چه غیر نامی، در عرض و در مقابل ماست و این اشتباهی است عامیانه. خلقت مادی موجودات جاندار و بیجان را باید بنحوی و مرتبه‌ای فوق مرتبه دیگر تصور کرد. بدین معنی که تمام موجودات مادی، مشترک در امری هستند که آن عبارت است از جسمیت مطلق و ماده مشترک بین همه موجودات با خواص و آثار این جسم مطلق و ماده مشترک، یعنی آن جسمیت و مادیتی که در اجسام جمادات محض و نباتات و حیوانات و انسانها گسترده است و آن خواص و آثاری که در همه آنها موجود است، مثل دارای ابعاد سه گانه بودن، دارای وزن و ثقل مخصوص بودن، تشکل از الکترونها و پروتونها داشتن، و در تغیر و تبدل دائمی بودن و از حالی بحالی و از وجودی خلق شدن و بوجود جدیدی ملتبس شدن و در جریان و سیلان وجود سیال هستی مادی بودن. اما در این مرحله از سطح گسترده عالم مادی، دسته‌ای از موجودات به حالت «جمادی» و خصوصیات آن در سطح زیرین باقیمانده و دسته‌ای دیگر به نام «نامی» با مزیت اضافی دیگر در سطح بالاتری قرار می‌گیرند، جمادات تغیری و تبدیلی به صورت ظاهری نداشته و بدون عامل خارجی بحال رکود و سکون هستند بخلاف اجسام نامی که دارای مزیت رشد و نمو و تغذی و گرفتن و جذب و دفع مواد غذایی می‌باشند. تمام اجسام نامی چه نباتات و چه حیوانات و چه انسانها در این مزیت مشترکند.

اما باز هم در این سطح برافراشته نامی در سطح عالم مادی، دسته‌ای از نامیها بحال نباتی باقی مانده و دسته‌ای دیگر بواسطه داشتن مزیت دیگری به مرتبه بالاتر صعود می‌کنند و آن مزیتها عبارتند از رفتارهایی چون جانی به جانی رفتن و در طلب روزی و غذا جستجو کردن، پرهیز از خطر و حس نهاجم و دفاع و مهر مادری داشتن و در جستجوی جنس و لانه و آشیانه و

کاشانه بودن و غیر اینها که از همه، تعبیر به غرائز حیوانی می‌نمائیم، حیوان با هر شکلی و حالی و در هر زمان و مکانی که مناسب با هر غریزه داشته باشد این غرائز را کم و بیش از خود به منصفه بروز و ظهور می‌رساند و کار انجام می‌دهد، و بخواستن هم انجام می‌دهد، اما در تسخیر امری درونی و طبیعی است، احساس دارد و به رفتار غریزی خود هم گاه آگاه است، اما در تسخیر آن غریزه است و نمی‌داند چرا این را انجام می‌دهد و اصولاً «چرا» بصورت سؤال در مغز و ذهن او نقش نمی‌یندد زیرا بجهل و علم خود، علم و شناخت حضوری و نفسی ندارد اگر هم داشته باشد بسیار ضعیف و بطور فناء فی المعلوم است. همانطور که بعداً عرض می‌کنیم این غرائز در همه افراد حیوانات چه انسان باشد و چه نباشد موجود است و در هر حیوانی به شکلی متجلی و ظاهر می‌گردد. اما از میان حیوانات دسته‌ای دیگر برافراشته می‌شود بنام انسان که علاوه بر داشتن همه این امتیازات، باز هم از ویژگیهای خاص دیگری بهره‌ور است که از اختصاصات اوست که از آنها به فطریات انسانی تعبیر می‌کنیم و از این جا روشن می‌شود که غرائز مخصوص مراحل حیوانی است و فطریات، خاص افراد انسانی.

برای توضیح بیشتر این مطالب باز هم می‌گوئیم: در جسم نامی رفتاری مشاهده می‌شود که از آن به رفتارهای بازتابی و عکس‌العملی تعبیر می‌نمائیم، این رفتارها معمولاً ساده و بدون ترکیبهای پیچیده و بدون انواع گوناگون و مختلف می‌باشد، آگاهی و التفات در آنها دخالتی ندارد، مثل تکان خوردن پا در اثر تحریک نوك سوزن یا بسته شدن قهري چشم در حالت نزدیکی خطر بیچشم و امثال اینها که زیاد است. این نوع رفتارها بندرت در نبات هم دیده شده است مثل گیاهان گوشت‌خوار که بطور بازتابی در مواقع مخصوصی حشره را در خود حبس نموده، سپس به بیرون می‌اندازد، بهمین جهت است که گهتیم رفتارهای بازتابی در جنس «نامی» یافت می‌شود. البته بیشتر در نوع حیوان آن جنس این نوع رفتارها در

کنار غرائز و فطریات است نه آنکه از آنها باشد. در اینجا مناسب است که اشاره‌ای بقضیه عادت و رفتارهای آموختنی نیز بشود:

از آنجا که در تعریف غرائز و فطریات گهتیم که آنها در سطح گسترده جنس حیوانها و نوع انسانها یعنی در همه افراد موجود است، فرق آنها با عادات و رفتارهای آموختنی نیز معلوم می‌گردد، زیرا این رفتارها مخصوص افرادی است که با آنها سروکار پیدا می‌کنند و لذا اگر هم، افرادی آنها را نداشته باشند، ضرری به حیوانیت و انسانیت آنها نمی‌زند بخلاف رفتارهای فطری و غریزی.

اکنون به سخن خود بازگردیم. در مراتب هرمی مخلوقات مادی هر مرتبه بالاتری خصوصیات سطح و مرتبه زیرین را دارا می‌باشد و فاقد مرتبه مرتبه بالاتر است، اگر بالاتری داشته باشد. پس نبات، خصوصیات جسم را نیز دارد همانطور که حیوانات هم خواص جسم مطلق و نامی را دارند، چنانچه انسان هم خواص و آثار جسم مطلق و نامی و حیوان را دارد، بضمیمه فصلی خاص خودش که همراه با آثار و خواص مخصوص انسانی است، پس افراد انسانی نیز واجد غرائز حیوانی هستند یعنی هم غرائز حیوانی را دارند و هم فطریات انسانی را.

از این جا مطلبی برای ما روشن می‌شود و آن اینکه هر مرتبه فوقی اگر تنزل و هبوط نماید بدرجه پائین تر خود می‌رسد. اگر نباتی خواص نباتی خود را از دست دهد به جسم بی جان محض باز می‌گردد و اگر حیوانی غرائز و خواص و آثار خاصه حیوانی را از دست بدهد بمرتبه نباتی نزول کند و اگر انسانی حقیقه آن فطریات والا و گرایشات متعالیه خود را از دست بدهد و جز خور و خواب و خشم و شهوت چیزی را نداند بر راستی که او حیوانی است به صورت انسانی و چون هر حیوانی سمبل و نماد خصیلتی و صفتی است اگر انسانی همه فطریات و سایر غرائز جز صفت آن حیوان را محکوم نموده و زیربانه به صفت آن حیوان متجلی و ظاهر می‌گردد و شاید هم حشر انسانی در عالم آخرت به صورت حیوانات، از این

بابت است که چنین انسانی حقیقه از نظر رفتار و عمل چون آن حیوان است حقیقه.

ابداع و ابداع فطریات در نهاد و خمیره آدمی نه به طوری است که او مجبور بر گرایش فطری گردد بلکه چون خمیر مایه‌ها نیست که زمینه پذیرش مراحل عالیة انسانی با این امدادها و کمکهای عالیه برای انسانی فراهم گردد و این منافات ندارد با آنکه انسانی خود را تسلیم غریزه‌ای از غرائز چون شهوت یا غضب یا حرص و ولع و آریا غیر اینها بنماید و فطرت انسانی خود را فدای غریزه حیوانی خود کند.

و باز هم در سخن خود به تجدید مطلق دیگر می‌پردازیم:

مرتبه حیوانی همراه با احساس جزئیات اطراف حیوان است و ابراز و اظهار غرائز مودعه در او با سلب فقدان تمام امتیازات انسانی، چون شناخت و آگاهی تفکر و قیاس و تشبیه و تمثیل و استقراء و انتزاع و تجرید و تعمیم عقلی و استنتاج کلیات عقلیه، شناخت و آگاهی به حالات نفس، مخصوصاً آگاهی پیدا کردن به آگاهی نفس یا به عدم آگاهی یعنی علم به علم و علم به جهل و عدم معرفت و بسبب همین علم به جهل و آگاهی به فقدان آگاهی است که در ذهن انسانی «چرا» و «بچه علت» نقش می‌بندد. انسانی با ارتکاز اصل علیت در ذهنش، پیگیر علت معلول متحقق است تا پی به اسباب و علل ببرد، مخصوصاً از آنجا که در فطرت و نهاد او شوق معرفت بحقایق و دفع و رفع جهل و نادانی است و علاوه بر این امور در نهاد انسانی گرایشات متعالیه و فطریات عالیه دیگری نهاده شده است که از آن به فطریات تعبیر نمودیم و مایه امتیاز انسانی همین هاست و حیوان را هیچ خبر از عالم انسانی نیست و برآستی اینجا باید به نکته‌ای بس بلند و دلپذیر توجه پیدا کرد: همانطور که مرتبه انسانی بسی والا تر و بالا تر از حیوان است آیا فوق عالم انسانی نیز مرتبه دیگری از این هرم هست که ما را بمحدوده آن راه نیست و آن عالم انسان معصوم و حجت خداوند است؟ اگر ما اینجا در تنگای اقیانوس بسیار وسیع و گسترده عالم

عقل و تفکر و نظر انسانی حبس و محدودیم و با کمک شهپر فکر و نظر و عقل به تاریکی‌ها راه می‌سیریم و بواقع یا می‌رسیم یا نمی‌رسیم، آنها عالمی دیگر سراپا عقل و شعور و دریافت نفسی و کشف حقایق را دارند، امتیازات همه انسانها در آنها موجود است، اما، دریافت آنها و پی بردن آنها به حقایق عالم هستی به تفکر و اندیشه و نظر نیست پس سنخ فکری و نظری ما، لایق مقام والای آنان نیست، وحی و الهامات انبیاء از سنخ نظر و اندیشه نیست همانطور که نبوت، نبوغ فکری بشری نیست.

دریافت حجج معصومین چنانست که هیچگاه ممکن نیست نه اشتباه کنند و نه پشیمان شده دست بکشند یا جهل و خطائی داشته و بر آن واقف گردند و یا در مقابل گنجهای جهان دعوت خود را کنار گذارده چشم‌پوشی کنند.

و آیا نمی‌شود گفت که بالا تر از این عوالم، عالمی برای انسانهای متعالی نیز هست که آنجا حقیقه مقام «رب زدنی علماً» و منزل حشر عقلی است؟

با اجازه عزیزان دوباره با تجدید مطلق بسر سخن خود یعنی فطرت انسانی باز گردیم: آدمیزاده اگر به نظر انصاف در خصلتهای طبیعی و خمیره‌ای خود نظر کند بدون شك در خود صفاتی را بحسب طبیعت انسانی و بشری کشف می‌کند که هراتسانی در هر صورت و لباس و زمان و مکانی گوئی این صفات در او به خمیره نهاده شده و در نهاد او خمیره گشته است و اصولاً انسان به حسب طبیعت و خلقت خود گرایشی به سوی امور، حقایق یا مقوله‌هایی دارد که مایه امتیاز او از حیوان است و سر بلندی او در هر خلقت با همین گرایشات است و لذا از آنها به گرایشات عالیه و متعالیه و مقدسه تعبیر نموده است و تاکنون به پنج تایی آنها بطور مسلم دست یافته است.

۱۵ - مقوله حقیقت جوئی و دانائی و گرایش به سوی درك و فهم حقایق جهان هستی آنگونه که هست و گرایش دائمی انسانی به سوی کمال مقتضی، گرایش دائمی به سوی فهم درك جهان

هستی به نظر و شناخت صحیح خود آن چنان که به کمال نظری و عقلی خود برسد و اصولاً به دنبال علم و فلسفه رفتن و پی بردن به مجهولات از راه آزمون و تجربه با کاوش عقلی و نظری، ناشی از همین حس و از همین مقوله است.

تقویت همین مقوله و حس درونی در بزرگان علم و فلسفه سبب بزرگی آنان و اعتلاء مقام علمی آنان بوده است و چه حکایتها از تفانی آنان در راه کشف حقایق که نقل نشده است.

□ ۲ - مقوله خیر اخلاقی یعنی آدمی بالفطرة و به حسب طبیعت خلّقی خود گرایش باطنی به سوی فضائل و مکارم اخلاق دارد نه از جهت آنکه آنها برای او نان و آب آوری بِنفع مادی و جسمی و حتی اوست نه، بلکه خود آن فضائل و مکارم برای او ارزنده و قابل ارزش است و چه بسا که آدمی از منافع و حوائج مادی خود چشم پوشی نموده و همه را در راه فضائل و مکارم اخلاقی فدا نموده است.

□ ۳ - مقوله زیبایی و زیبادهستی و زیباسازی، گرایشی که هر انسانی در اعماق نفس خود آنرا درمییابد و از زیبایی لذت می برد و بهمین جهت است که هر چه می سازد یا انتخاب می کند سعی دارد که آنرا زیبا و زیباتر سازد و زیبا و زیباتر انتخاب کند، میرز و مظهر این مقوله هنر است که اهمیت آن در جوامع تمدن بشری بر کسی پوشیده نیست.

□ ۴ - مقوله ابداع و خلاقیت نوآوری و جدیدآوری و جدید سازی چیزی است که طبع هر انسانی گرایش باطنی به سوی آن دارد، اصل استخدام در طبیعت و فکر انسانی خوابیده شده و با آن اصل است که از هر چیز بنحوی مقتضی او بهره برداری می کند. ولی انسانی مایل است که همیشه این اصل را توأم با مقوله ابداع و خلاقیت به منصفه ظهور و بروز برساند. همانطور که گهگاه مقوله های دیگر فطریات انسانی همراه با این مقوله به منصفه ظهور و بروز می رسد، حتی گاه حس حقیقت جوئی انسانی عاملی اصلی برای حس ابداع و خلاقیت می گردد و همین حس ابداع و خلاقیت را آدمی با

فطرت الهی هنر

مقوله زیبایی و زیباسازی همراه نموده و با هنرش و زیبا آوری، خیری اخلاقی و فضیلتی انسانی را در راه عشق و پرستش آشکار و آفتابی می کند و با جهاد و کوشش هم این مقوله ها را به معرض نمایش می گذارد و هم نفس خویش را در ابراز و اظهار آنها راضی می نماید.

بودن این مقوله از گرایشات متعالیه انسانی ممکن است مورد نظر بعضی از محققان و روانشناسان واقع گردد، زیرا بازگشت این مقوله به سوی مقوله حقیقت جوئی و زیبایی است. درست است که آدمی همیشه در پی خلاقیت و ابداع و نوآوری است ولی از آنجا که در نهاد و ضمیر او گرایش به کشف مجهولات و پیدا کردن حقایق جدید و آوردن اشیاء نو و زیباست، این گرایشات سبب خلاقیت و ابداع است، در هر صورت جای تطویل کلام نیست.

□ ۵ - مقوله گرایش به سوی کمال و جمال مطلق خداوندی و گرایش به سوی پرستش که از آن به عشق و پرستش تعبیر می کنند و راز آنکه انسانی با بدست آوردن همه خواسته های دنیایش، باز هم يك حالت خواستن و گرایشی دارد که کشش به سوی خداوند است و خیال می کند که با دل بستن به معشوق ها و محبوبهای گذران عالم طبیعت، نفس او ارضاء می گردد ولی اشتباه می کند.

تفصیل کلام در این مقوله محتاج به بحث گسترده ای است که مقام، گنجایش آن را ندارد.

باز هم به سر سخن سابق خود رویم:

آدمیزاده با داشتن این فطریات باز هم خیلی روبراه نیست. داشتن فطریات متعالیه، داشتن بالقوه سرمایه های سعادت است، خمیره و سرمایه تعالی در او هست به شرط آنکه با آنها در راه همان تعالی یعنی در راه مقتضیات همان فطرتها قدم گذارد و با تعدیل غرائز حیوانی که وجود آنها هم کاملاً لازم و ضروری است و با پیروی سالم و صحیح از همین فطریات، به مقام والای قداست انسانی و اصالت خدائی برسد، اما هیئات، زیرا به طبیعت اولی، دستخوش قوای شهوی و غضبی و غرائز حیوانی است، تسلیم شدن

بیک خلق و خوی و خصلت حیوانی، فطرت او را کاسد و مهمل گذارده و باعث شده که آن خصلت حیوانی در او غالب و مستولی گردد. هر حیوانی سبیل خصلتی و خوئی است و انسانی والا با آنصاف به آن خصلت و با کور کردن منابع فطریات ارزنده و سایر غرائز حیوانی در حقیقت چون آن حیوان، متجلی و ظاهر می‌گردد، ندیده‌اید که می‌گیرند فلانی چون حیوان درنده‌ای شده است!! یا چون فلان حیوان، کورن و بی‌شعور یا چون فلان حیوان حریص و آزمند یا شهوی و جنس طلب است. یعنی حقیقتاً از خصوصیات جسمی و ساختمانی جاندار، توقع ما همان خصوصیات غرائز فطریات و گرایشهاست و هر حیوان و انسانی به آنها شناخته می‌شود.

با توجه به مطالب گذشته روشن می‌شود که اگر آدمی را تکلیف کرده‌اند تا به مراتب عالی‌تر برسد و دائماً به سوی کمالات نامتناهی پویا باشد، مقدمات این جریان و اسباب و گرایشها و خواسته‌های طبیعی و درونی این سیر و سلوک را هم در او فراهم نموده و به ودیعه نهاده‌اند که اگر به همان جریان خلقی و صحیح و سالم پویا باشد خداپرست و رهرو راه اسلام و خدائی است و جریانهای مخالف او را از جریان حقیقی باز نمی‌دارد و کلّ مولد بولد علی الفطره.

آمدن انبیاء عظام (صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین) برای نهادن فطرت در افراد انسانها نیست بلکه برای برانگیختن و بیدار نمودن و هشیار کردن و آشکار کردن گنجهای گرانهای عقول و استعدادات کمالیه انسانها آمده‌اند و به ودیعه بودن فطریات در همه افراد انسانی بحسب خلقت، خود موجب است که انبیاء برای همه مردم آمده باشند نه برای طبقه تحصیل کرده‌ها، لیسانس‌ها، دکترها، پروفیسورها و فیلسوف‌ها، بلکه هر که فطرتش بیدارتر، استعداد و استفاده و بهره‌وریش بهتر و بیشتر.

فطریات نهادی انسانی بحضور و شهود نفسی برای هر کسی، مشهود و حاضر است و دریافتنی است نه دانستنی، چون حالات دیگر نفس مثل شجاعت، ترس، خرسندی، احساس محبت و یا

نفرت، احساس تشنگی، گرسنگی و امثال اینها، دریافت تشنگی و سوزش عطش جانسوز، مطلبی است و تصور آن دانستن آن مطلبی دیگر. فرق بین عقل و قلب نیز همین است.

آدمی چه بسا مطلبها می‌داند، اما هیچ حالی و سوزی و گدازی، ایمانی، اعتقادی را در خود نمی‌بیند، یکی چقدر برای سیدالشهداء می‌خواند و مصیبت جانگداز آن حضرت را با عبارات جانسوز بیان می‌کند، اما خود، سوز و گدازی از آن حضرت در نمی‌یابد و یکی دیگر تاب شنیدن نام حسین را ندارد و این همان سوز درونی است، یکی برای شهید چقدر می‌خواند و مجلس اداره می‌کند اما سوزی را حقیقتاً در نمی‌یابد و یکی دیگر از شنیدن نام شهید دیدن قبر شهید و عکس شهید سر تا پایش سوز و گداز و آتش است.

این مطلب برای آن بود که حضرت حق متعال با همین شهود نفسی بر ما احتجاج و اتمام حجت می‌کند و آدمی را با دریافت این حقیقت، دریافت این شهود و حضور روشن در نفس خود، دیگر مجال انکار و ردی نیست و نیک روشن شد که در راه سیر و سلوک، مردی بداندستتیا نیست بلکه به دریافتتیاست و اینکه نه هر آنکه بیشتر می‌داند بخدای نزدیکتر و مقرب‌تر است، بلکه آنکس که با تقواتر و با ایمان‌تر است، اقرب و اکرم است.

از آنجا که عرض کردیم جریان فطریات حواله به مجهولات و ظلمات نیست پس مقتضی آنست که حقیقتی در اصل حقیقت عالم وجود، باشد تا آدمی به سوی او پویا باشد و همچنین حقیقتی و اصالتی برای فضائل و مکارم اخلاقی و زیبایی و جمال واقعی باشد تا آدمی به سوی او ره سپر باشد، همانطور که کمال مطلق و جمال مطلق حضرت حق است که علت همه گرایش و کششهاست.

پس نه آدمی را ره سپر اقلیم ظلمات و تاریکیها و اوهام کرده‌اند و نه این جریان و سیر را هم بر او بدون اسباب و گرایشها تکلیف کرده‌اند تا بر خلاف جریان آب در سیر و سلوک خود در تمام مراحل حیات با

دردی جانگزی درونی یعنی بر خلاف گرایش طبیعی دست و پا زند و هر دم بر او جهتمی سوزان باشد. انسان کامل و والا آنست که تمام این موهبات الهی را ارج نهاده و از هر کدام بمقتضای اعتدال شایسته بهره گیرد.

فطریات انسانی را گرایشات متعالیه و مقدسه گفته اند، پس باید در راه تعالی و قداست مورد بهره‌وری واقع گردد. گرایش بسوی زیبایی و جمال و زیبا سازی و زیبا آوری چقدر زیبا و ارزنده است. (اگر تعبیر زیبایی در گرایشات نفسانی صحیح و بجا باشد) درست است که آدمی بواسطه ابداع فطریات در او از حیوان ممتاز و جدا می‌گردد اما این ودیعه والای الهی، انسانهارا هم در ذوق و لطف و صفا و وفا درجه بندی می‌کند، ببینید انسانی حقیقت جو و طالب فضائل و خیر اخلاقی بدون هنر و ذوق انسانی، خشک و بی ذوق و بی لطف می‌نماید. آدمی متبّع، جستجوگر، فیلسوف، خیر با فضیلت اخلاقی ممکن است لطف و عنایت و رحمت و صفا و وفا و ذوق خداوندی را که در او به ودیعه نهاده شده، در نیابد.

پس برآستی جمال و کمال ظاهر و باطن با این ودیعه آسمانی تجلی می‌یابد و به مرحلهٔ بروز و ظهور می‌رسد.

زهی انسانی که هنر و الایش، نمایانگر اعتدال روح او، آرامش او، ادب او، دین او و پیوند خدائی او بوده باشد تا ودیعهٔ ارزنده الهی را تباه و سیاه نکرده باشد:

شایستگی فطرت هنری آنست که با ارج نهادن به فطریات دیگر مخصوصاً با گرایش و کشش و شیفتگی و شوریدگی به سوی جمال و کمال مطلق و حضرت حق سبحانه بوده باشد و آیا واقعاً هنری که سر تا پا اسلامی باشد چنین نیست؟

هنر اسلامی یعنی هنری که از نهاد و فطرت اسلامی از اخلاق اسلامی، از ادب اسلامی و از معارف اسلامی برخیزد.

گرایش هنری اسلامی اگر همراه و توأم با گرایش همیشگی به سوی کمال و جمال مطلق حضرت حق بوده باشد از یوئائی و استمرار تعالی باز نمی‌ایستد. هر روز چیزی نو عرضه می‌دارد و هر ساعت نوائی تازه می‌نوازد.

استعداد والای بیکران انسانی را به معرض شهود و تجلی می‌گذارد، در منجلاها و فسادها و تباهاها قدم نمی‌گذارد تا چه رسد که فرورود و دست بر سر خود زند و چنان ننگین شود که هر انسان آزاده‌ای از قبول عنوان افتخاری این چنین هنرمندی ننگ داشته باشد. هنرمند اسلامی چون گرایش به سوی جمال مطلق و کمال بی‌پایان حضرت حق سبحان دارد، جمال و زیبایی ظاهر را منزلگی برای رسیدن به آن جمال معنوی ظاهر و زیبایی دل انگیز تر و والا تر می‌بیند. به شکرانهٔ این نعمت خداوندی هنر و زیبایی را وسیلهٔ تعالی روحی و سیر معنوی به سوی ساحت قدس ملکوت اعلائی خداوندی قرار می‌دهد. هنر را در منزله‌های پوکی، بدبختی، خواری و خود فروختگی و مردگی را کد نمی‌کند، بلکه آن را مایهٔ هدف، شرف، سر بلندی، عزت، استقلال، حیات، آزادی و آزادمردی می‌داند.

بدبختی هنرمند غربی تا بدانجا می‌کشد که هنر را زائیدهٔ بدبختی، شوربختی، بیچارگی، وحشت، وسواس و جنون می‌داند.

در طول تاریخ هنر اسلامی بنگرید که هنرمندان اسلامی که با چه طمأنینه، دلگرمی، آرامش و ایمان و معنویت و روحانیت کار کرده‌اند. برآستی هنر میناتور و تذهیب ما مخصوصاً تذهیب صفحات مصاحف و کتب و قطعات خطی با شوربختی و وحشت و هراس توأم است؟ برآستی اینها را چه چیز جز آرامش دل بوجود می‌آورد؟ تکرار بسیار جمیل و زیبای بیچ و تابه‌های بیکران و بی ساحل اسلیمهای بی‌مانند ما را در تذهیبهای بسیار ریزی که برآستی باید میکرو مینیاتورش نماید، آیا زائیدهٔ وحشت، وسواس و جنون است، زهی بدبختی و درماندگی این بیچارگان که چنین اندیشند.

هنرمند ارجمند ما، تکیه بر لطف ازلی و عنایت بی‌منتنهای خداوندی دارد. پس دیگر از چه چیز هراس و وحشت دارد. هنرمند گرانقدر مسلمان می‌داند که هنر چه کشش درونی در دل و جان انسانها دارد، بهمین سبب هم خود را متعهد و مسئول می‌داند که چگونه باید هنر خود را بهترین وسیله ارشاد، بیداری و هشیاری، تکامل، سعادت و هدایت انسانها قرار دهد.

اجازه دهید چند جمله‌ای از سرمقاله فصلنامه هنر شماره ۴ را که مقاله‌ای بسیار سنگین از این جانب است بعرض شما عزیزان برسانم:

هنرمندان ما از آنجا که مرتبط با عینیات و حقایق جامعه انقلابی هستند جدا از این حرکت مردمی نبوده و انشاءالله بزودی نقش پر بار و پربرکت خود را در نشر فرهنگ و اندیشه صحیح خدائی متجلی خواهند ساخت. تأثیر بارز و باهر خود را در حوزه هنر و اندیشه اسلامی روشن و تابناک به چشم و گوش همگان خواهند رساند. با امکان شیوه‌های کاملاً تازه و اصالت‌های انسانی و الهی که در جامعه خروشان ما پدید آمده، امروز هنر در جامعه اسلامی، ارزشی گرانقدر و مسئولیتی بی‌اندازه حساس پیدا کرده است. باید کشش عاطفی و گرایش درونیش دائماً و مستقیماً متوجه معنویت، اصالت، انسانیت و عرفان ملکوت خدائی بوده باشد.

آدمی به فطرت خداوندی خود گرایش به سوی هنر و زیبایی دارد و همچنین گرایش به سوی جمال و کمال مطلق خداوندی که مادر همه گرایشهای فطری اوست و این خود سبب است که اگر با جریانهای مخالف و منحرف از این فطرت خداوندی بازماند باز هم به حسب طبیعت خود بعد از زوال موانع به سوی سلوک راه حق و هنر خدائی بازمی‌گردد. رژیم پلید و ناپاک مقبور سابق چه کرد با هنر و هنرمند که انسان از بازگویی آن شرم و خجلت دارد، اما باز هم نتوانست نور آسمانی و الهی را از دل خیلی از هنرمندان ما بزداید و با اصالت و ریشه دار بودن معنویت هنری در دل و جان آنان، انشاءالله تدارک گذشته را خواهند

نمود.

اگر هنرمند عزیز ما واقعاً در آینده، هنرمندی مسلمان و متعهد باشد دیگر گول نیرنگ استعمارگران فرهنگی و هنری را نخواهد خورد، با آزادی و آزاد مردی بقید و بندهای شیطانی و انحطاطات اخلاقی بسته نمی‌شود. او مسلمان و هنرمند است و می‌داند که خداوند متعال از او با کدامینی، تقوی، عظمت و عبادت خواسته است، اصالت در هر کار و عمل و قلم و بیان و نشست و برخاست را بسته برضای خداوندی می‌داند. همه اجزاء این پیکر بزرگ یعنی عالم وجود را در وابستگی و رابطه با خداوند متعال بجا و با ارزش می‌داند. نه بولک و بوج و بی‌اساس.

درخت تنومند انقلاب اسلامی روز بروز محکمتر و قویتر می‌گردد، دست دشمنان و عوامل آنان که هر روزه به رنگی و لباسی درمی‌آید، به آن نمی‌رسد تا تیشه ظلمی بر تنه او زند.

هنرمند متعهد و مسئول مسلمان همگام با انقلاب فرهنگی، چون پهلوانی قویدل و کوهی گران انشاءالله محکمتر و استوارتر به پا می‌خیزد. با شکیبائیها و تحمل زنجها، سختیها را راحت و زحمتها را رحمت می‌شمارد تا هنر اسلامی سرشار از معنویات الهی و قیمتهای انسانی را حاکم بر جریانهای هنری منحرف و بی‌ارزش سازد. با رشادت و شجاعت و تقوای آنان، هنرمندان واپس زده و به کنجی خزیده و فرزنهای مودی و زهرآگین بقایای رژیم پلید مقبور را خرد و حقیر و به دیار نیستی خواهند فرستاد.

اما این آینده‌نگری همانطور که در طلیمه سخن گفتیم به شرط آنست که هنرمند مسلمان، متعهد و هنر، هنر اسلامی حقیقی باشد. گرایش هنری خود را به همراهی سایر گرایشات و فطریات خداوندی به منصفه بروز و ظهور برساند.

حقیقت انسانیت انسان نیز به این امتیازات است و با فقدان آنها انسان حیوانی است با غرائز حیوانی منتهی به این شکل مخصوص چون سایر حیوانات. مگر خور و خواب و خشم و شهوت در باقی حیوانات با شکلهای گوناگون نیست و اصولاً این امتیازات،

حقیقت انسانیت و محدوده تعریف حقیقی آن.

پس چه به جاست که آدمیزاده قدر انسانیت خود را بداند و خود را گم نکند و از رهروان راه سراغ خود گم شده اش رانگیرد، چه در ابتدا و چه در ادامه راه چنین است، فطریات آمیخته با حقیقت انسانیت، پس همیشه با اوست و همیشه آدمی مأمور است که توجه و درک و انتخاب خود را متوجه فطرت سازد و از او پیروی کند و این خود، بزرگ شاهد و روشن دلیلی است که فطریات انسانی همیشه گرایش به سوی خداوندی دارد و «فطرت الله» همیشه متبع و مطاع است و خطاب حضرت حق سبحانه: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا^۱ مخصوص بروزی خاص و به وقتی مخصوص و مکانی ویژه نیست و اگر این فطرت همیشه متوجه خداوند و دائماً ارتباط شهودی با خداوند نداشت چگونه به انسان تکلیف می شود که همیشه به فطرت خود

بگراید و منحرف نگردد و ما بدین نگاه انشاءالله در آینده هنر اسلامی و فلسفه و حکمت آن می نگریم و سراپا امید و اطمینانیم که حضرت حق متعال هم همه وقت ما را در خدمت گزاری به ساحت مقدس خودش یاری خواهد فرمود. به شهد شعر خواجه سالار اقلیم غزل حافظ شیرازی سخن را به پایان می بریم.

لطیفه ایست نهانی که عشق از او خیزد

که نام آن نه لب لعل و خط زنگار است

جمال شخص نه چشمست و زلف و عارض و خال

هزار نکته درین کار و بار دلداریست

قلندران حقیقت به نیم جون خرنند

قبای اطلس آن کس که از هنر عاریست

دلش به ناله میازار و ختم کن حافظ

که رستگاری جاوید در کم آزاریست

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

۱ - سوره روم آیه ۳۰

بقیه از صفحه ۷

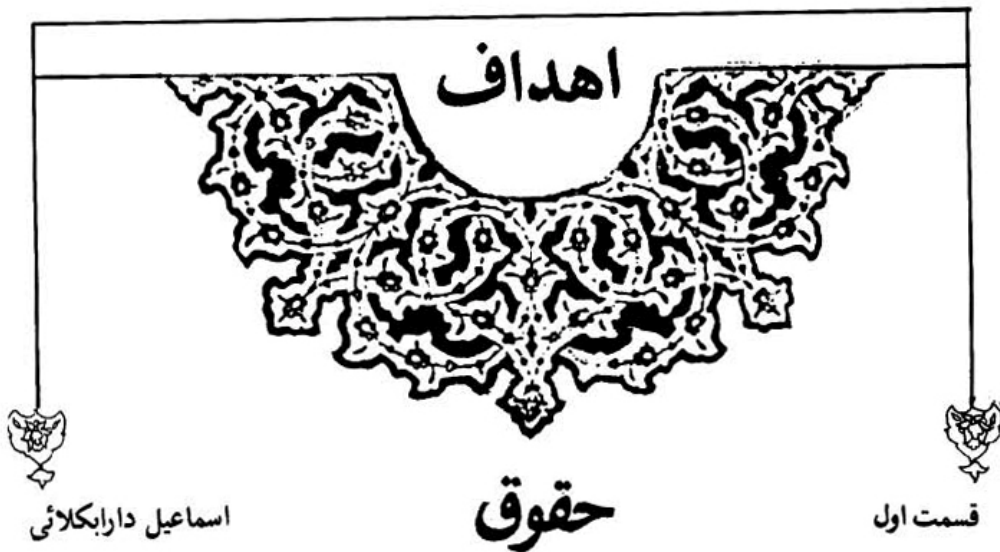
ضوابط کلی ادله اجتهادی و اصول عملی حکم آنها را مشخص فرموده اند، مقصودشان چیست؟ ملاحظه می فرمائید وقتی از یکی از بزرگان رجال حکومت اسلامی می پرسند فقه سنتی و فقه پویا چه فرق دارد می گویند: هر دو یکی است زیرا فقه سنتی با اصول خود همراه زمان می تواند مسائل مستحدث و مورد نیاز را پاسخگو باشد.

اما آنچه را که افرادی به اسم پاسخ گوئی به نیازهای زمان، خارج از آن اصول و قواعد می گویند فقه نیست و تنها نظر و سلیقه

شخصی است که هیچ ارزش فقهی و دینی ندارد پس ما جزیک فقه با روش معلوم و اصول مشخص که همان فقه سنتی است و در عین حال پویا بوده و در همه زمانها پاسخگو، چیز دیگری نداریم که چیزهای دیگر فقه نیستند.

به امید پیروزی نهائی اسلام بر کفر و حاکمیت کامل و صد در صد احکام و قوانین الهی بر کشور جمهوری اسلامی ایران.





اهمیت و ضرورت بحث

از جهات زیر می‌توان به اهمیت و ضرورت بحث از اهداف حقوق پی برد:

* ۱ - کمک به شناختن مبانی حقوق

بدیهی است که تا هدف از کاری مشخص و معین نشود، نمی‌توان آن را بر مبانی متناسب، استوار ساخت. در عالم حقوق و وضع قوانین و مقررات نیز هدف ویژه‌ای که تعقیب می‌شود، پیوسته مبانی ویژه‌ای را طلب می‌کند که موجب تحقق آن اهداف گردد. همچنانکه هدف از ایجاد یک ساختمان وسیله‌ای است که سازنده را در چگونگی آن ساختمان و تشخیص مبانی و طرح آن بنا راهنمایی خواهد کرد.

* ۲ - کمک به شناختن نقاط ضعف و قوت حقوق مختلف در مقام نقد و بررسی آنها.

زیرا که تا هدف از وضع حقوق، مشخص نشود، نمی‌توان به ضعف و قوت آن پی برد و پیداست که اگر حقوق مورد مطالعه در تحقق بخشیدن به اهداف خاصی که از وضع آنها منظور بوده، ناتوان باشد، نمی‌توان چنین نظام حقوقی را قابل قبول دانست و در تشخیص این وضع، شناخت اهداف آن حقوق، ضرورت می‌یابد.

* ۳ - کمک به وضع بهترین قواعد و مقررات و دستیابی به نظام حقوقی صحیح

یکی از عوامل اختلاف نظام‌های حقوقی در جوامع، اختلاف اهداف آنها است و تفاوتها و اختلاف‌های موجود در اهداف، به قواعد حقوقی نیز سرایت کرده و موجب تفاوت و اختلاف آنها می‌گردد، فی‌المثل، حقوقی که تنها اهداف مادی را

منظور نظر دارد، با آنکه اهداف معنوی را تعقیب می‌کند، متفاوت خواهد بود. هم‌چنانکه اگر حقوقی مصلحت و آسایش فرد را مورد نظر قرار دهد، با آنکه به جامعه و مصالح آن و به قدرت دولت بیندیشد، تفاوت اساسی در قواعد و مقررات آنها دیده می‌شود. از این رو برای دستیابی به یک نظام صحیح حقوقی، شناخت اهداف واقعی از آن، ضرورت پیدا می‌کند.

* ۴ - کمک به بهتر اجرا شدن مقررات حقوقی.

زیرا که اگر شخص و یا جامعه از اهداف مقرراتی که در عالم حقوق بر او تحمیل شده است، آگاه بوده و از مزایا و نتایج حاصل از اجرای آنها اطلاع کافی داشته باشد، به آن مقررات و الزامات، پای بندتر و وفادارتر خواهد ماند و در غیر این صورت که فرد یا جامعه به نتایج و فوائد حقوقی که برای او وضع شده است بی‌اطلاع باشد، وفاداریش نسبت به آن مقررات کاهش خواهد یافت.

به جهات یاد شده ضرورت تشخیص و کشف اهداف حقوقی، روشن گردید.

آیا برای حقوق، هدفی وجود دارد تا در صدد کشف آن برآیم؟

امروزه اکثر جامعه شناسان و برخی از پیروان مکتب تحقیقی در وجود هدف

ویژه‌ای برای حقوق تردید کرده‌اند گویا این تردید از اینجا ناشی شده است که آنها معتقدند این مسئله، یک مسئله ذهنی است، و سازنده حقوق، قوانینی متناسب با روحیات خویش و جامعه اش وضع می‌کند، هرچند ممکن است مفاهیمی همچون عدالت، آزادی، نظم و امنیت اجتماعی، وغیره را به عنوان اهداف حقوقی، بشمار آورد، ولی معلوم نیست که این مفاهیم کلی و مجرد را چگونه باید با حقایق خارجی تطبیق داد و معیار تشخیص عدالت چیست؟ چنانچه «لوی برول» حقوقدان فرانسوی می‌گوید:

در مکتب جامعه شناسی، که حقوق ناشی از وقایع اجتماعی است، هیچ هدفی برای آن نمی‌توان معین کرد. در این مکتب، حقوق تنها علم است و باید آنچه را «وجدان عمومی» می‌خواهد، بدست آورد، حقوق جز به واقعیتها به هیچ چیز توجه ندارد^۱.

واضح است که این سخن نمی‌تواند بطور کلی صحیح باشد، چه اینکه معقول نیست قانونگذار، حقوقی را برای جامعه وضع کند بدون آنکه هدفی برای آن در نظر گرفته باشد، هر عاقلی کارش را بخاطر

۱ - منابع و روش ابزار کارج ۱/۲۵۶، به نقل از فلسفه حقوق ۳۰۵.

دوای خاصی انجام می‌دهد و در حقیقت این غایت و مقصد است که انسان را به عمل و فعل می‌کشاند، به این جهت بنظر می‌رسد که حتی این دسته از پیروان مکتب تحقیقی در مقام نفی کلی اهداف حقوق نباشند، یعنی آنها نمی‌خواهند بگویند که حقوق، مطلقاً هیچ هدفی را تعقیب نمی‌کند بلکه شاید منظورشان این باشد که هیچ هدف ثابت و لایتنغیری برای حقوق، نمی‌توان در نظر گرفت، چون حقوق خواسته مردم است و از احتیاجات آنها برمی‌خیزد و احتیاجات جامعه نیز متغیر است بدین جهت نمی‌توان هیچ هدف ثابت و مشخصی را برای حقوق در نظر گرفت، چنانچه در جای دیگر از پیروان این مکتب چنین نقل شده است:

حقوق خواسته خود مردم است و از احتیاج آنها برمی‌خیزد و هیچ هدف ثابت و پیش ساخته‌ای آن را رهبری نمی‌کند.

و به همین جهت، حقوق در نظر طرفداران این مکتب متغیر و ناشی از وضع حکومت و سیر تاریخی جامعه می‌باشد و در صورت تغییر یافتن حقوق، اهداف آن حقوق هم تغییر می‌یابد پس برای حقوق، هدف مشخص و ثابتی نمی‌توان در نظر گرفت، و شاهد دیگر بر این توجیه، کلامی است که از مکتب حقوق تحقیقی نقل شده است:

«حقوق تحقیقی، مجموع قواعدی است که در زمان معین برملتی حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین می‌شود و غرض اصلی آن ایجاد نظم است که بقای همزیستی مسالمت آمیز ملت و دولت را تأمین کند»^۱

از این کلام نیز استفاده می‌شود که آنها برای حقوق، هدفی را در نظر گرفته اند.

نتیجه‌ای که از مطالب فوق گرفته می‌شود این است که قانونگذار باید برای حقوق، هدفی را در نظر گرفته باشد و اگر از سخن کسانی استفاده شود که هدفی برای حقوق وجود ندارد باید گفت آنها درصدد نفی کلی نیستند بلکه هدف ثابت و لایتنغیری را نفی می‌کنند.

اهداف حقوق از نظر مکتبهای حقوقی

بطور کلی می‌توان مکتبهای حقوقی را از جهتی به دو بخش کلی تقسیم کرد، مکتب حقوق فردی و مکتب حقوق اجتماعی، طرفداران حقوق فردی اهداف حقوق را به فرد برمی‌گردانند و مکتب اجتماعی، اهداف حقوق را برای جامعه در نظر می‌گیرند و دسته‌ای از حقوقدانان نیز تلاش کرده‌اند تا با تلفیق عقاید این دو دسته

۱ - کلیات مقدماتی حقوق/۱۴۳.

نظریه معتدلی را اتخاذ نمایند.

الف: نظریه حقوق فردی یا (اندیویدالیسم):
طرفداران این مکتب معتقدند که هدف قواعد حقوق، تأمین آزادی فرد و احترام به شخصیت و حقوق طبیعی او است، آنها بر طبق مبنای اصالت فرد در حقوق معتقد به حقوق فردی شده‌اند و می‌گویند:

آنچه در عالم وجود دارد افراد انسان است، و اجتماع جز توده‌ای از انسانها نیست و بدون شك انسان به تنهایی نمی‌تواند موضوع علم حقوق قرار گیرد بلکه روابط اشخاص است که منشأ پیدایش حق و تکلیف می‌شود، ولی آنچه هدف واقعی حقوق را تشکیل می‌دهد، حمایت از منافع فرد است و اجتماع وسیله‌ای است که با استفاده از آن، شخص می‌تواند حقوق خود را تأمین کند، انسان، آزاد به دنیا آمده است و حق دارد آزادانه فعالیت‌های مادی و معنوی خود را گسترش دهد ولی برای حفظ حقوق همه افراد، ناچار باید حقوقی برای هر یک از آنها بوجود آید و آزادی هرکسی محدود به آزادی دیگران شود تا آزادی برای همه افراد محقق گردد و در غیر این صورت آزادی برای دیگران نخواهد

بود و قواعد حقوقی، اشخاص را ناگزیر می‌سازد تا حق دیگران را محترم بشمارند و در برابر هر حق برای سایرین تکلیف ایجاد می‌شود، بدین ترتیب وظیفه اصلی و نهائی حقوق، هماهنگ ساختن آزادیهای فردی است.^۱

ب: نظریه حقوق اجتماعی:

برخی از حقوقدانان و بخصوص جامعه‌شناسان معتقدند که اهداف قواعد حقوقی عموماً به جامعه برمی‌گردد، آنها بر طبق مبنای اصالت جامعه، معتقدند که جامعه مفهوم اعتباری نیست که از تصور عدۀ افراد مستقل بوجود آمده باشد بلکه حقیقتی است که با مقتضیات و نیازمندیهای خاص خود وجود دارد و هدف قواعد حقوقی نیز تأمین سعادت اجتماع و ایجاد نظم در زندگی مشترک افراد است. بنظر اینان حقوق، محصول زندگی اجتماعی فرداست، یعنی به خاطر حفظ نظم و عدالت در روال اجتماعی است که وجود این گونه قواعد، ضرورت پیدا می‌کند و فرد هیچ حقی در برابر منافع عموم ندارد، زندگی با دیگران يك سلسله تکالیف گوناگون برای او بوجود آورده است و آزادی او چه در زمینه‌های سیاسی و

۱ - اقتباس از کتابهای مقدمه علم حقوق/ ۲۵ و فلسفه حقوق ۳۰۷ به بعد.

اقتصادی و چه در قراردادها تا جائی محترم است که منافع عمومی، آن را ایجاب می‌کند.

چنانچه «ایرینگ» در این زمینه می‌گوید:

حقوق فقط وسیله‌ای برای تأمین احتیاجات جامعه است و هدف آن باید گسترش و حفظ منافع جامعه باشد، بدین ترتیب مهمترین عاملی که باید در مسائل حقوقی مورد توجه قرار گیرد، قصد و غرض افراد جامعه است. مشکل هر جامعه آن است که منافع شخص را با منافع اجتماع سازش دهد و در صورت اختلاف میان این دو، منافع شخصی را به نفع منافع اجتماعی محدود سازد^۱.

چون این بحث بیشتر مربوط به مبانی حقوق و قسمت اساسی آن مربوط به جامعه شناسی است بررسی اساسی در آنجا مطرح خواهد شد و اینک از بحث مختصری در این زمینه ناگزیریم:

این بحث ارتباط نزدیکی با مسئله اصالة الفرد و اصالة الجمع دارد که بحثی جامعه‌شناختی است و چون این تعبیر، تعبیر ابهام‌آمیزی است و ممکن است معانی مختلفی از آن اراده شود لذا توضیح مختصری درباره مفهوم اصالت فرد و

اصالت جامعه و معانی مختلفی که می‌توان از این دو واژه، در نظر گرفت بیان می‌کنیم:

گاهی این سؤال که آیا فرد اصیل است یا جامعه به صورت يك سؤال فلسفی مطرح می‌شود یعنی آیا انسانهایی که در خارج هستند مثل سلولهای يك بدن، کلیت واحدی دارند و آنچه حقیقتاً موجود است کل انسانها است و هر فردی جزئی از این کل است؟ یا اینکه آنچه در خارج وجود دارد حقیقتاً فرد فرد انسانها هستند و از مجموع آنها عنوان جامعه، انتزاع شده است؟

نظریه اول به عنوان اصالت جامعه و نظریه دوم به عنوان اصالت فرد شناخته می‌شود.

در میان طرفداران اصالت جامعه به معنای فلسفی نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد، بعضی معتقدند افرادی که با یکدیگر روابط اجتماعی مشترك دارند در نتیجه آمیزش ارواح ایشان، روح واحدی بین آنها بوجود می‌آید. بعضی دیگر معتقدند که در جامعه، روح جدیدی بوجود می‌آید که مستقل از روح افراد است، همانطور که سلولهای بدن، هر کدام حیات خاصی دارند ولی روح انسانی يك روح دیگری است که بر آنها سیطره دارد، افراد جامعه هم وقتی در

.....

۱ - حقوق و اجتماع ج ۱/۴۰

کنار یکدیگر زندگی می‌کنند، روح دیگری در آنها دمیده می‌شود.

نظریات دیگری هم وجود دارد که اکنون به شرح و توضیح آنها نمی‌پردازیم.

آنچه گفته شد در موردی است که اصالت فرد و جامعه به عنوان يك مسئله فلسفی مطرح شود، و به نظر ما تنها فرد اصیل بوده و جامعه يك وجود حقیقی و مستقل از وجود افراد ندارد، افرادند که با هم روابطی برقرار می‌کنند و این روابط در نفوس و زندگی آنها اثر می‌گذارد که در این صورت، عقل عنوان جامعه را از این گروه آمیخته و مرتبط به هم، انتزاع می‌کند.

و گاهی این مسئله بصورت دیگری مطرح می‌شود که بیشتر جنبه روانشناختی دارد به این صورت که:

وقتی فرد را در مقابل سایر افراد قرار دهیم این سؤال پیش می‌آید که آیا این فرد در مقابل سایر افراد جامعه اراده مستقلی دارد یا مجبور و محکوم اراده دیگران است؟ به اعتقاد برخی، هیچ فردی در هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند اراده مستقلی از اراده سایر افراد جامعه و توده‌های مردم داشته باشد، هر کس در هر جامعه‌ای که زندگی می‌کند، تکویناً تابع افراد دیگر است و اراده جمع، تکویناً بر اراده او سیطره دارد.

این گروه برای تأیید نظریه خودشان از مثالهایی نیز کمک گرفته‌اند از جمله آنکه،

در جامعه‌ای که برهنه ظاهر شدن در اجتماع عیب است، انسان قدرت آن را پیدا نمی‌کند که برهنه در خیابان بیاید مگر آنکه حالت بحرانی پیدا کند، با اینکه همین شخص در جمال و در منزل خود برهنه می‌شود، ولی چون جامعه به عللی لخت راه رفتن را نمی‌پسندد، امکان ندارد اراده چنین کاری در میان جمع برایش تحقق پیدا کند. پس معلوم می‌شود فرد در مقابل جامعه مجبور است و باید آنچه را جامعه بر او تحمیل می‌کند بپذیرد.

این هم دیدگاه دیگری در مسئله اصالت فرد و جامعه بود، ولی به نظر ما این مطلب، کلیت ندارد و گاه افرادی پیدا می‌شوند که بر خلاف اراده جامعه، قیام می‌کنند و حتی در اراده جمع نیز اثر می‌گذارند و آن را تغییر می‌دهند، بهترین نمونه اش جامعه خودمان و اراده رهبر کبیر انقلاب است که در بیست و چند سال پیش در میان این ملت قیام کرد و در آن روز، اراده همگان موافق ایشان نبود ولی کم کم با راهنماییها و هدایتها، اراده جامعه را موافق اراده خودشان کردند و بعد به کمک همین مردم، بزرگترین انقلاب عصر را در جهان بوجود آوردند، و چنین اراده‌هایی و یا بالا تر از آن در انبیاء و اولیای خدا در طول تاریخ کم نبوده است.

پس چنین فرضی که هر فردی در درون

جامعه محکوم و مجبور است و تکویناً اراده جمع بر او سیطره پیدا می‌کند، کلیت ندارد، البته افراد ضعیف‌التقسی که استقلال فکریشان کم است، معمولاً حتی بدون دلیل تحت تأثیر دیگران واقع می‌شوند و شعارشان این است که «خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو». بنابراین در اینجا نیز اصالت جامعه به عنوان يك اصل کلی قابل پذیرش نیست.

گاهی اصالت فرد و جامعه تنها در زمینه حقوق و اقتصاد و نظائر آن مطرح می‌گردد، بدون آنکه از لحاظ فلسفی و یا روانشناختی مورد توجه قرار گیرد. یعنی مسئله به این صورت طرح می‌شود که آیا قانونگذار باید مصالح جامعه را در نظر بگیرد یا مصالح فرد را؟ این سؤال خود مقداری در همین سطح حقوق که اکنون مورد بحث ما است ابهام دارد. اگر فرض شود قانونگذار بطوری قانون وضع کرده که حق هر فردی مشخص شده است و حاکم مقتدری هم دقیقاً این قانون را به اجراء در آورده و نگذارد هیچ حقی از هیچ فردی ضایع شود، دیگر حق جامعه کجاست؟

ابتداءً به نظر می‌رسد که این نزاع لفظی باشد زیرا وقتی حقوق هر فردی تأمین شد حقوق جامعه، چیز دیگری نیست تا منظور گردد، بلکه آنچه هست همان حقوق افراد است، ولی مشکل مسئله در اینجا است که

می‌دانیم در زندگی اجتماعی و روابطی که انسانها با هم دارند حیثاً تزامماتی واقع می‌شود که باید در سایه قانون حل گردد، اینک آن قانونی که می‌خواهد این تزاممها را در نظر بگیرد آیا باید همیشه مصلحت کل جامعه یا مصلحت اکثریت جامعه را منظور کند و یا باید مصلحت فردی را مورد توجه قرار دهد یا موارد، مختلف است؟

فی‌المثل دشمنی به يك کشور هجوم آورده و با جناحی از ملت مواجه شده و خطر او متوجه افراد خاصی است در اینجا آیا مردم سایر استانها که دور از مرز هستند حق دارند بگویند به ما ربطی ندارد، آنها بچنگند تا پیروز شوند و اگر شکست خوردند در آن هنگام تکلیف خودمان را با دشمن روشن می‌کنیم؟

آیا دیگران می‌توانند فایز از این مسئولیت، خودشان را کنار بکشند؟ یا اینکه قانونگذار در اینجا مصلحت جامعه را در نظر می‌گیرد؟ اینگونه مسائل کم نیست گاهی در شرایط عادی زندگی نیز چنین چیزهایی پیدا می‌شود فرضاً هر گاه در يك شهر به ساختن پل احتیاج باشد آیا همه افراد باید کار کنند یا دست کم در هزینه آن شریک شوند یا عدۀ خاصی مثلاً کارگرها و بتاها و یا کسانی که مجاور رودخانه هستند به اینکار موظف خواهند شد؟ و آیا پلی که ساخته می‌شود از آن جامعه است و

هیچیک از افراد حق فروش و اجاره آن را ندارند یا مال کسانی است که آن را ساخته اند؟

بطور کلی نیازهایی از این قبیل در زندگی اجتماع پیدا می‌شود که بر اساس آن نمی‌توان حق فرد فرد، را در نظر گرفت و باید برای جامعه - ولو وجود حقیقی ندارد - وجودی اعتبار کرد و اموال و حقوقی را به آن نسبت داد تا مصالح افراد در سایه این اعتبار حفظ شود. پس بر اساس وجود چنین سازمانی در روابط اجتماعی می‌بایست برای جامعه به عنوان جامعه، حقوقی اعتبار کرد نه برای تک تک افراد و نتیجه این طرز تفکر این است که اگر این مصالح به خطر افتاد کل اجتماع باید این بار را به دوش بکشد، و اگر اراده فردی برخلاف تأمین این مصالح قرار گرفت از اعمال آن ممانعت می‌شود تا مصالح اجتماع به خطر نیفتد و اموال عمومی ضایع نگردد.

البته در این میان کسانی نیز معتقدند در عین اینکه باید حقوق اجتماعی رعایت شود، برای هر فردی نیز حقوقی وجود دارد که در هیچ شرایط نباید به آن دست بخورد که از آن به حقوق فطری و طبیعی تعبیر شده است و به خواست خدا بحث درباره حقوق طبیعی بعداً خواهد آمد.

با این توضیح روشن شد چنین نیست

اهداف حقوق

که هر جا حقوق فرد فرد جامعه رعایت شود، حقوق جامعه نیز تأمین شده باشد، آنچه در این زمینه از منابع فرهنگ اسلامی استفاده می‌شود این است که نظر اسلام در تعرض حقوق افراد و جامعه بر اصالت حقوق جامعه بوده و حقوق جامعه مقدم بر حقوق فرد است هر چند استثناهائی نیز وجود دارد و آن را نمی‌توان به عنوان يك اصل استثناء ناپذیر تلقی کرد، که در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.

ج: نظریه زوال حقوق و دولت:

مارکس و همکاروی انگلس، حقوق را نشانه بی‌عدالتی و وجود اختلاف طبقاتی در جامعه می‌دانند. در اجتماع منظم نه دولت لازم است و نه قواعد حقوقی، زیرا این دو مفهوم، فقط بهانه ای است که بوسیله آن، طبقه حاکم بتواند سایر مردم را در فشار گذارده و اراده خود را بر آنان تحمیل کند و در تبیین این مسئله چنین می‌گویند:

سرچشمه تمام پلییدیها و نزاعها، اختلاف طبقاتی است و باید کاری کرد که مردم به طبقات گوناگون تقسیم نشوند، و وسائل تولید نیز همگانی باشد و هدف از آن رفع نیازهای عمومی باشد نه سودجویی، و دولت نشانه حکومت طبقاتی است و همین که وسائل تولید همگانی شد، دیگر هیچ طبقه ای بر

دیگران حکومت نخواهد داشت تا بتواند اراده خود را به عنوان حقوق بر آنان تحمیل کند. برای رسیدن به این هدف باید حقوق و دولت سرمایه داری مبتدل به حقوق و دولت سوسیالیستی شود، چون نقش و وظیفه حقوق سرمایه داری از یک طرف مخفی نگه داشتن واقعیت اختلاف طبقاتی و از طرف دیگر تأمین توسعه منابع طبقه حاکم می‌باشد، و این حقوق سرمایه داری بهترین وسیله دوام و تسلط طبقه حاکم و تأمین حفظ منافع همین طبقه می‌باشد، بدین جهت باید به جای آن، حقوق دیگری جایگزین گردد و چون نتیجه دولت سوسیالیستی نیز حکومت طبقه کارگر و زحمتکش بر سایر طبقات اجتماع است، نمی‌تواند غایت مطلوب باشد و باید روزی فرا رسد که برای اداره اجتماع نیاز به اعمال قدرت و زور نباشد و قواعد زندگی اجتماع، طبعاً از طرف همگان رعایت گردد. این جامعه اشتراکی هدف تمام قواعد حقوقی در دولتهای سوسیالیستی است، یعنی هدف حقوق از بین بردن حقوق و دولت است.^۱

لوی برول در این مورد چنین می‌گوید: چیزی که نظریه مارکسیستی، حقوق را به خلاف نظریه هائی که قبل از آن وجود داشت مشخص می‌کند ارتباط نزدیک و جدانشدنی این نظریه با نوعی سازمان سیاسی و اجتماعی است. به گمان مارکس حقوق بدون دولت وجود ندارد و دولت بدون حقوق متصور نیست و دولت چیزی نیست، جز ابزار تسلط طبقه بورژوازی بر طبقه کارگر... حقوق، سلاحی است در مبارزه‌های طبقاتی که میان سرمایه داران و کارگران شعله وراست.^۲

از مجموع سخنان مارکس و طرفدارانش بر اساس این نقلها بدست می‌آید که حقوق، شعاعی از دولت و وسیله تأمین سیاستهای دولت است که با اراده رهبران دولت به صورت قوانین حقوقی ظاهر می‌شود. از این رو قواعد حقوقی با اجبار همراه بوده و قدرت اجرایی دولت نیز در ماهیت حقوق دخیل است، و از سوی دیگر می‌گویند دولت نماینده وجدان اجتماع نیست بلکه نشانه حکومت طبقاتی است و هر گاه طبقات از بین رفت و جامعه به صورت

.....
۱ - اقتباس از فلسفه حقوق/۳۲۵-۳۲۷ و کتاب حقوق و اجتماع/۳۴-۳۵.

۲ - جامعه شناسی حقوقی - لوی برول/۹.

همسان و همگون درآمد، ریشه‌ها و زمینه‌های بوجود آمدن دولت از بین می‌رود، پس دولت در مسیر نیستی حرکت می‌کند و به تدریج ضعیف و نابود خواهد شد و به دنبال آن حقوق هم از بین خواهد رفت.

باید دانست که در نظر مارکس، هدف حقوق ایجاد هرج و مرج و آشوب نیست، و همچنین هدف وی بهتر ساختن قواعد حقوقی و اصلاح وضع حکومت نیست، بلکه در پی ساختن جامعه‌ای است که به اصطلاح، برابری و برادری در آن جامعه حکمفرما باشد و با حذف مالکیت خصوصی همه به عنوان عضوی از اجتماع در کنار یکدیگر بسر برند و دیگر هیچ دولت و قاعده حقوقی بر مردم تحمیل نشود.

نقد و بررسی

گرچه مکتب مارکسیسم از لحاظ فلسفی و اقتصادی و هم از نظر جامعه‌شناسی و علم سیاست مورد انتقاد واقع شده است، ولی ما تنها به بیان اموری که مربوط به مباحث حقوقی است، اکتفا می‌کنیم:

۱۰ - مارکس، حقوق را مولود طبقات اجتماعی می‌داند یعنی چون طبقات در جامعه وجود دارد طبقه برتر به کمک وضع حقوق، سعی می‌کند تا خود، حاکم بر طبقه

ضعیف باشد، و هنگامی که جامعه به صورت یک جامعه بی طبقه درآمد، دیگر حقوقی لازم نیست و خودبخود حقوق از بین می‌رود.

ملاحظه می‌شود علاوه بر اینکه مارکسیسم دلیل علمی بر اثبات این مدعی اقامه نکرده، تاریخ، خلاف آن رانشان داده است، اگر در تاریخ انبیاء دقت کنیم مشاهده می‌شود که پیامبران، حقوقی آورده اند و حقوق جامعه‌ها را نیز متحول ساخته و تحت الشعاع خود قرار داده‌اند، در حالی که پیامبران نه از طبقات حاکم بر جامعه بوده‌اند نه طرفداری از طبقه حاکم می‌کردند، بدلیل اینکه پیامبران از یکسوی طبقات حاکم و ستمگر در ستیز بوده و با آنها مبارزه می‌کردند و نحوه مبارزه با ستمگران را نیز به پیروانشان می‌آموختند، و از سوی دیگر محتوای حقوقی که پیامبران آورده‌اند به خوبی نشان می‌دهد که همواره منافع مظلومین را در نظر داشته‌اند. قرآن در این زمینه می‌گوید:

وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَنُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...^۱

کسانی را که در زمین به استضعاف کشانده شدند و این قدر مورد ظلم و ستم واقع

۱ - سوره قصص - آیه ۵ و ۶.

گشته‌اند، پیروز کنیم، و در میان آنها
پیشوایانی بوجود آوردیم که آنها، راهنمایان
بشر شوند و آنها را نیز بر زمین جایگزین
کنیم.

و در جای دیگر چنین آمده است: لَقَدْ
أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ
وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...

همانا پیغمبران خود را با ادله و معجزات
فرستادیم و با آنها کتاب و میزان (عدل نیز)
نازل کردیم تا مردم به راستی و عدل
گرایند.

□ ۲ - اختلافها و نزاعهای موجود در

جامعه، تنها ناشی از مالکیت خصوصی
نیست بلکه چه بسا ممکن است معلول
غرائز انسان باشد، چه اینکه انسانها از نظر
امکانات جسمی و روحی و نیروهای فکری
و بدنی و دیگر ویژگیهای فردی، مختلف
هستند و حکمت آفرینش اقتضاء کرده
است که هر انسانی با امکانات محدود و
مخصوص به خود بوده و دارای استعدادهای
مختلف باشد. اختلاف در سلیقه‌ها و افکار
و امکانات، طبعاً موجب می‌شود که برخی
از مردم کمتر از دیگران از مواهب طبیعت
استفاده کنند، از سوی دیگر افزون‌طلبی‌ها
و برتری‌جوییها، موجب پیدایش اختلافات
می‌شود و رفع و دفع آن، نیاز به مقررات و
دستگاههای اجرایی خاصی دارد تا جامعه
به خوبی کنترل گردد

□ ۳ - در همان جامعه ایده آل

مارکسیسم، هر چند ممکن است تضاد و
درگیری اقتصادی، بالفعل وجود نداشته
باشد، ولی نمی‌توان منکر امکان تحقق
نزاع و اختلاف در جامعه شد
چه اینکه در جامعه، زمینه
اختلاف و نزاع و تصادم وجود دارد، و
وجود امیال و غرائز و کششهای متفاوت،
کافی است که زمینه انحراف و تجاوز را به
وجود آورد، آیا مارکسیسم با کدام برهان و
دلیلی می‌تواند ثابت کند که پس از آنکه
جامعه به صورت جامعه ایده آل درآمد و
امیال و کششها تعدیل شد، دوباره آن
جامعه به سوی انحراف کشانده نمی‌شود؟
با توجه به اینکه در آن جامعه نه حقوقی
وجود دارد و نه دولتی و نه ضامن اجرایی!



ادامه دارد

.....



ارزشهای اخلاقی

در کتب پنجمین امام شیعه

ناصر باقری بیدهندی

غیبت

قال الباقر(ع):

۱ - مَنْ اغْتَابَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ فَنَصَرَهُ وَأَعَانَهُ نَصَرَهُ اللَّهُ وَأَعَانَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ اغْتَابَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ فَلَمْ يَنْصُرْهُ [وَلَمْ يُعِينْهُ] وَلَمْ يَدْفَعْ عَنْهُ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ وَعَوْنِهِ حَقَّرَهُ اللَّهُ [تَخَفَّضَهُ اللَّهُ خَل، خَوَّفَهُ اللَّهُ خَل] فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

ثواب الاعمال و عقاب الاعمال / ۱۳۳، بحار ج ۲۵۵/۷۲، وسائل ج ۸/۶۰۶ [با اختلاف مختصراً، المؤمن-۷۲/، مستدرک ۱۰۸/۲ ح ۲ (قسمت آخر حدیث)، جامع السعادات، ۲/۲۹۹، ربيع الابرار/۷۶۷، میزان الحکمة ج ۷ ص ۳۵۳، کشف الريبة فی احکام الغيبة / ۲۵.

۲ - مِنَ الْغَيْبَةِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَأَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ مِنْهُ مِثْلَ الْحِدَّةِ وَالْعَجَلَةِ، فَلَا بَأْسَ أَنْ تَقُولَهُ، وَأَنَّ الْبُهْتَانَ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ

۱ - امام باقر(ع): کسی که نزد او از برادر مؤمنش غیبتی شود ولی او دفاع نموده و یارش رساند خداوند او را در دنیا و آخرت یاری نماید. و کسی که در موقع غیبت از برادرش، او را نصرت ننموده و از او دفاع نکند با اینکه قدرت بر آن را داشته باشد، خداوند او را در دنیا و آخرت حقیر و ناچیز می گرداند.



ما لَيْسَ فِيهِ.

تحف العقول/ ۲۱۹، بحارج ۱۷۸/۷۵ (وکلینی ره در کافی ج ۲/ ۳۵۸ و صدوق قده در معانی الاخبار از امام صادق(ع) نقل کرده اند).

۳- قال(ع) قال رسول الله(ص): سباب المؤمن فسوق، وقِتالُهُ كفرٌ، وَاكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ [الله خ ل] وَحُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ.

مجموعه ورام ج ۲/ ۲۰۹، سفینه البحار، ج ۱/ ۴۱، اصول کافی - باب السباب ج ۲/ ۳۶۰، بحارج ۲۲/ ۴۵۵، وسائل ج ۸/ ۵۹۹ و ۶۱۰، مشکاة الانوار/ ۱۰۰، عقاب الاعمال، با حذف «وحرمة ماله كحرمة دمه».

۴- قال(ع) وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيِّ(ع) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) قَالَ عَلَى الْمُنْبِرِ: وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ مَا أُعْطِيَ مُؤْمِنٌ [قَطَّ خ ل] خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ إِلَّا بِحُسْنِ ظَنِّهِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالْكَفِّ عَنِ اغْتِيَابِ الْمُؤْمِنِينَ، وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُعَذِّبُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُؤْمِنًا بِعَذَابٍ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ لَهُ إِلَّا بِسُوءِ ظَنِّهِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاغْتِيَابِهِ لِلْمُؤْمِنِينَ.

بحارج ۷۲/ ۲۶۰ به نقل از الاختصاص/ ۲۲۷، سفینه البحار ج ۲/ ۳۳۷، جامع الاخبار/ ۱۲۶

۲- غیبت شمرده می شود، اینکه در باره برادرت، مطالبی را که خداوند آنها را پوشیده و مستور کرده است اظهار داری، اما گفتن آنچه که از او آشکار باشد مانند تنیدی و شتاب کردن (عجول بودن) عیبی ندارد، و بهتان این است که عیبی که در برادرت نیست، به او نسبت دهی.

۳- بدگوئی از مؤمن دلیل برفسق گوینده، و مبارزه کردن با او، علامت کافر بودن مبارزه کننده و خوردن گوشت او (غیبت اش)، معصیت و نافرمانی خدا محسوب می شود، و احترام گذاردن به مال او برابر با محترم شمردن خون او است.

۴- امام(ع) فرمود: در کتاب علی(ع) یافتیم که رسول خدا(ص) روی منبر فرمود: سوگند به خداوندی که جز او خدائی نیست: هرگز به



۵ - قال (ع) قال رسول الله (ص): ... وَالْمُؤْمِنُ حَرَامٌ عَلَى الْمُؤْمِنِ أَنْ يَظْلِمَهُ أَوْ يَخْذِلَهُ أَوْ يَغْتَابَهُ أَوْ يَدْفَعَهُ دَفْعَةً.

اصول کافی، ج ۲ - باب المؤمن وعلاماته و صفاته - ۲۳۵/، وسائل

الشيعة ج ۸ - كتاب الحج، ابواب احكام العشرة، باب ۱۵۲ - ۵۹۷/

۶ - إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَقْبَلَ قَوْمٌ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَجِدُونَ لِأَنْفُسِهِمْ حَسَنَاتٍ فَيَقُولُونَ: إِلَهْنَا وَسَيِّدْنَا مَا فَعَلْتِ حَسَنَاتِنَا فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَكَلْتَهَا الْغَيْبَةَ فَإِنَّ الْغَيْبَةَ لَنَا كُلُّ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ.

مَنْ يَجُوزُ غَيْبَتَهُ

۷ - ثَلَاثَةٌ لَيْسَتْ لَهُمْ حُرْمَةٌ: صَاحِبُ هَوَى مُبْتَدِعٍ، وَالْأَمَامُ الْجَائِزُ، وَالْفَاسِقُ الْمُغْلَبُ الْفَسَقِ.

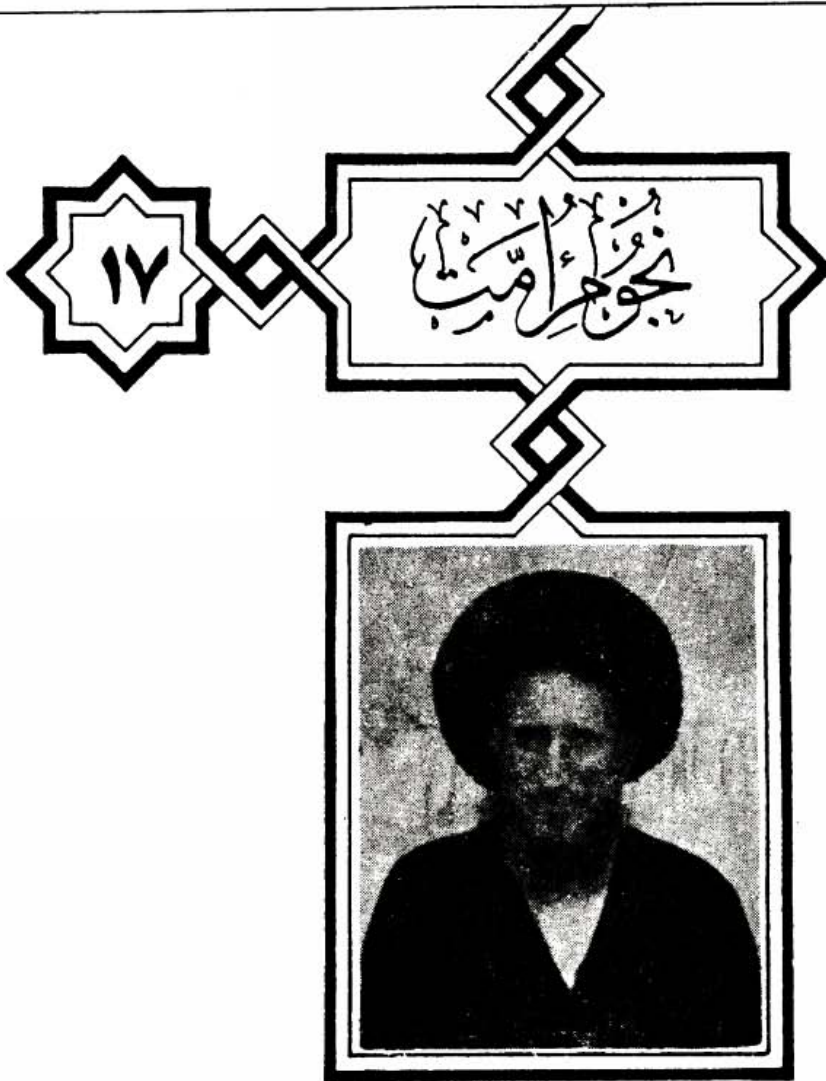
بحار ج ۲۵۳/۷۵، میزان الحکمة ص ۳۴۰ ح ۱۵۲۱، وسائل ج ۸/۶۰۵.

.....
مؤمنی خیر دنیا و آخرت داده نشد مگر به خاطر حسن ظنش به خداوند عز و -
جل و دوری از غیبت مؤمنان، و قسم به خدائی که جز او خدائی نیست
خداوند سبحان مؤمنی را بعد از توبه و استغفار عذاب نمی کند مگر به خاطر
سوءظنی که به خدای عز و جل پیدا کرده و غیبتی که از مؤمنین نموده است.
۵ - امام باقر (ع) نقل می کند که پیامبر (ص) فرمود: ... مؤمن، کسی
است که بر مؤمن دیگر حرام است که به او ستم نماید و یا او را پست
گردانیده و یا از او غیبت کند و یا یکباره او را از خود براند.
۶ - هنگامی که قیامت برپا شود گروهی که در پرونده اعمال خود
حسناتی نمی یابند به خداوند عرض می کنند پروردگارا: حسنات ما کجا
است؟ خدای عز و جل می فرماید: غیبت آن را از بین برده همانا غیبت
حسنات را می خورد همانگونه که آتش هیزم را.

کسانی که غیبتشان جائز است.

۷ - سه دسته اند که حرمتی برای آنها نیست (و غیبتشان رواست):

اهل هوای بدعت گذار، پیشوای ستمکار، فاسق متجاهر به فسق.



آیه الله العظمی آقاسید ابوتراب

خوانساری (قدس سره)

چون عکس دیگری در اختیار نداشتیم، مجبور شدیم همین عکس را چاپ کنیم و بدین وسیله از تا ربودن آن پوزش می طلبیم .

نام و لقب و کنیه و نسب او:

عبدالعلی - ضیاء الدین - ابوتراب فرزند عالم بزرگ مرحوم آقاسید ابوالقاسم جعفر خوانساری (متوفای ۱۲ شعبان ۱۲۸۰) و از شاگردان صاحب جواهر و شیخ انصاری، وی را تألیفاتی است از جمله، مکاسب که به نوشته صاحب احسن الودیعة حاکی از مهارت او در فقه و اطلاعات رجالی ایشان است و دیگر از تألیفات او دو کتاب اعمال شهر رمضان به عربی و فارسی است.^۱

فرزند علامه بزرگوار مرحوم آقا سید محمد مهدی خوانساری (متوفای ۱۳۴۶) و مؤلف رساله عدیمة النظیر فی تحقیق احوال ابی بصیر، که به تصدیق اهل فن رجال رساله ای است پراج و تحقیقی، که در سال ۱۲۷۶ به ضمیمه چند کتاب فقهی از قدمای اصحاب به نام الجوامع الفقهیه چاپ شده است، تألیف این رساله در سال ۱۲۳۰ به پایان رسیده است، تألیفات دیگر او عبارت است از شرح تبصره، شرح مبادی الاصول، شرح سیوطی، حاشیه بر قسمتهایی از شرح لمعه و رساله در علم حساب.^۲

فرزند دانشمند بزرگ مرحوم آقا سید حسن خوانساری متوفای ۱۲۱۰ شاگرد صاحب حدائق و دارای تألیفاتی که یکی از آنها کتاب صیغ العقود است.^۳

فرزند علامه محقق آقاسید حسین خوانساری (متوفای ۱۱۹۱ یا ۱۱۹۲) و استاد میرزای قمی صاحب قوانین و شیخ اجازه سید بحر العلوم و آقا محمد علی کرمانشاهی صاحب مقام الفضل. وی را تألیفات بسیاری است، از جمله حاشیه بر شرح لمعه که قسمتی از آن با شرح لمعه طبع ۱۲۷۱ چاپ شده است، و رساله «تنجس ملاقی المتنجس» و «رساله فی شرح عبارة مشکلة من شرح اللمعة» که هر دو در سال ۱۳۷۷ در اصفهان در ضمن سلسله المخطوطات چاپ

۱ - مصفی المقال ص ۲۴ و ۱۰۸، احسن الودیعة ص ۲۱۹ چاپ دوم، مناهج المعارف ص ۱۸۵.

۲ - مناهج ص ۱۸۴.

۳ - طبقات اعلام الشیعة قرن ۱۳ ج ۱ ص ۳۲۳، سلسله المخطوطات ج ۱ ص ۱۳۳ مقدمه رساله تنجس ملاقی

المتنجس، مناهج ص ۱۸۲.

شده است.^۴

فرزند عالم بزرگوار آقاسید ابوالقاسم جعفر معروف به میرکبیر (متوفای ۱۱۵۷) شاگرد علامه مجلسی و مؤلف کتاب مناهج المعارف که با مقدمه و حواشی بسیار مفصل و سودمند، در سال ۱۳۹۲ در تهران چاپ شده است و نیز از آثار او است: منظومه میمیه خالی از الف (که در کتاب مبانی الاصول آقامیرزا محمد هاشم چهارسوقی چاپ شده) و دوازده کتاب و رساله دیگر، این بزرگوار اول کسی است از این خاندان که در سال ۱۱۳۲ از اصفهان به خوانسار آمده و در آنجا متوطن شده است.^۵

۱- فرزند عالم فاضل آقاسید حسین اصفهانی صاحب حاشیه مطول (متوفای بعد از ۱۰۹۰).^۶

۲- فرزند آقا سید محب الله که از علماء و دانشمندان اصفهان بوده است.^۷

۳- فرزند آقاسید قاسم

۱۱- فرزند آقا سید محمد

۴- فرزند آقا سید قاسم

۱۲- فرزند آقا سید محمود

۵- فرزند آقاسید مهدی

۱۳- فرزند آقا سید حسین

۶- فرزند آقاسید زین العابدین

۱۴- فرزند آقا سید حسن

۷- فرزند آقاسید ابراهیم

۱۵- فرزند آقا سید احمد

۸- فرزند آقا سید کریم الدین

۱۶- فرزند آقا سید ابراهیم

۹- فرزند آقاسید رکن الدین

۱۰- فرزند آقاسید زین الدین

۱۷- فرزند آقاسید صالح قصیر، که دانشمندی زاهد و عابد بوده و قبر او در «بیدهند» خوانسار زیارتگاه است.^۸

۴- زندگانی آیه الله چهارسوقی ص ۱۰۱، سلسله المخطوطات ۷/۱، مقدمه رساله نهریه، طبقات اعلام الشیعة، قرن ۱۳ ص ۵۵ و مناهج ص ۱۷۸.

۵- زندگانی آیه الله چهارسوقی ص ۱۲، مناهج ص ۱۰۳.

۶- سلسله المخطوطات ص ۹، مناهج ص ۹۰-۹۲.

۷- سلسله المخطوطات ص ۹، مناهج ص ۹۰.

۸- زندگانی آیه الله چهارسوقی ص ۱۲، مناهج ص ۸۶.



۱۸- فرزند آقاسید عیسی که از علماء و فضلاء و صاحب کشف و کرامات بوده، و قبر او در «الکاء» که یکی از روستاهای لرستان است - می باشد و مورد احترام همگان و زیارتگاه است.

۱۹- فرزند آقا سید حسن ۲۱- فرزند آقاسید ابراهیم

۲۰- فرزند آقاسید یحیی ۲۲- فرزند آقاسید حسن

۲۳- فرزند امام زاده عبدالله بن موسی بن جعفر علیهما السلام، که شاید زیارتگاه مشهور به امامزاده عبدالله، در آوه، چهارفرسخی شهر ساوه متعلق به او باشد.^{۱۰}

تولد او:

بسمه تعالی

فائده از جهت شماره ترتیب اجداد معظم له اشتباهی رخ داده که بدین وسیله تصحیح می شود :

فرزند عالم فاضل آقا سید حسین اصفهانی صاحب حاشیه مطول (ماتوقای احمد از ۱۰۹۰)

فرزند آقا سید قاسم

فرزند آقا سید محب الله که از علماء و دانشمندان اصفهان بوده است .

فرزند آقا سید قاسم

۱۲- فرزند آقا سید محمد

فرزند آقا سید مهدی

۱۳- فرزند آقا سید محمود

فرزند آقا سید زین العابدین

۱۴- فرزند آقا سید حسین

فرزند آقا سید ابراهیم

۱۵- فرزند آقا سید حسن

فرزند آقا سید کریم الدین

۱۶- فرزند آقا سید احمد

فرزند آقا سید رکن الدین

۱۷- فرزند آقا سید ابراهیم

۱- فرزند آقا سید زین الدین

۱- فرزند آقا سید صالح قصیره که دانشمندی زاهد و طایف بوده و قبر او در ((بهبه هند)) خوانسار زیارتگاه

شخصیت او:

صاحب ریحانة الادب می نویسد: عالم عامل، محقق مدقق، فقیه، اصولی، محدث، رجالی، معقولی، منقولی، عابد، زاهد، سختی، متقی و کریم النفس، علاوه بر علوم شرعی و معارف دینیہ جامع فنون متنوعه در حساب و جغرافیا و ریاضیات و هندسه متبحر بود. به اغلب وظایف مندوبه دینیہ هم از نماز و روزه و اعتکاف مسجدين سهله و کوفه و امثال آنها عمل می کرد.^{۱۲}

صاحب اعیان الشیعة می نویسد: کان محققاً مدققاً فقیهاً اصولياً، له الید الطولی فی علم الرجال واسع الاطلاع فيه جداً.^{۱۳}
حاج آقا بزرگ تهرانی (ره) می نویسد: عالم، متفنن، فقیه نبیه، رجالی متبحر، از اجلاء و علماء و مدرسین نجف بود.^{۱۴}

صاحب احسن الودیعة می نویسد: در ایامی که به مسجد کوفه و سهله می رفت مکرر خدمت امام زمان عجل الله فرجه الشریف رسیده است.
و نیز او که از شاگردان آن مرحوم بوده می نویسد: کانت له معرفة تامة بمذاهب العامة.^{۱۵}

اساتید و مشایخ اجازة او:

۱۵- دانشمند بزرگ و محقق، آقاسید محمد علی بن محمد صادق (متوفای ۱۲۸۶) مؤلف حاشیه مکاسب (که بخشی از آن در یکی از چاپهای مکاسب چاپ شده) و الصراط المستقیم در اصول فقه و اصول آل ابراهیم. این بزرگوار را باید به منزله پدر مرحوم خوانساری

۱۲ - ریحانة الادب ۱۸۸/۲.

۱۳ - اعیان الشیعة ۲۹/۸.

۱۴ - اعلام الشیعة قرن چهاردهم ۲۷/۱.

۱۵ - احسن الودیعة ۱۸۸ - ۱۹۱.



بدانیم، زیرا ایشان که پدر خود را در ۹ سالگی از دست داده بود، در سایه تربیت و سرپرستی این عالم بزرگ، مشغول تحصیل شد و ادبیات و فقه و اصول را نزد او خواند. و این امتداد، اولین استادی است که به علامه خوانساری اجازه روایت داده است.^{۱۶}

۲۰- علامه بزرگ آقاشیخ محمد باقر اصفهانی فرزند صاحب حاشیه معالم (متوفای ۱۳۰۱).^{۱۷}

۳۰- علامه بزرگوار آقاسید محمد باقر خوانساری صاحب کتاب پراج روضات الجنات (متوفای ۱۳۱۳).^{۱۸}

۴۰- علامه محقق آقامیرزا محمد هاشم خوانساری صاحب مبانی الاصول - که چاپ شده - و غیره (متوفای ۱۳۱۸) مرحوم آقاسید ابوتراب پیش از تشرف به حوزه نجف، در اصفهان از سه استاد مذکور استفاده کرده و هر سه هم از مشایخ اجازه او نیز هستند.^{۱۹}

۵۰- فقیه عالیقدر مرحوم آقاسید حسین کوهکمری (متوفای ۱۲۹۹) مؤلف کتابهایی در فقه و اصول، علامه خوانساری ۵ سال از درس این استاد استفاده کرده (پس تاریخ ورود ایشان به حوزه نجف ۱۲۹۵ بوده نه ۱۲۹۶ یا ۱۲۹۹ که در برخی کتابها آمده است) و از مقررین درس او بوده، و پس از فوت او به بحث و تدریس مستقل پرداخته است.^{۲۰}

۶۰- عالم و فقیه محقق و مدقق آقاشیخ عبدالعلی اصفهانی صاحب تألیفات، (متوفای حدود ۱۳۰۰) این مرد بزرگ صاحب کرامات و مقامات معنوی بوده است.^{۲۱}

۷۰- فقیه بزرگوار مرحوم آقاشیخ محمد حسین کاظمینی (متوفای ۱۳۰۸) مؤلف کتاب هدایة الاتام فی شرح شرایع الاسلام که سه جلد آن چاپ شده است.^{۲۲}

۸۰- مرحوم حاج میرزا محمد خوانساری (متوفای ۱۳۰۸) پسر عم علامه خوانساری، فرزند آقاسید محمد صادق فرزند آقاسید محمد مهدی مؤلف رساله ابی بصیر.^{۲۳}

۹۰- عالم بزرگ مرحوم ملا لطف الله مازندرانی (متوفای ۱۳۱۱) صاحب تألیفات در اصول و فقه.^{۲۴}

۱۶ و ۱۷ و ۱۸ - به اعیان الشیعة ۲۹/۸ و اعلام الشیعة ۲۷/۱ و احسن الودیعة ۱۹۵ - ۲۰۱ و مناهج ص ۱۸۷ مراجعه شود.

۱۹ تا ۲۴ - به اعیان الشیعة ۲۹/۸ و اعلام الشیعة ۲۷/۱ و احسن الودیعة ۱۹۵ - ۲۰۱ و مناهج ص ۱۸۷ رجوع شود.

- ۱۰۰- فقیه بزرگوار مرحوم آقامیرزا حبیب الله رشتی (متوفای ۱۳۱۲) مؤلف کتابهای بدایع و اجاره و غصب و قضاء و تقلید اعلم که همه چاپ شده است.^{۲۵}
- ۱۱۰- آقامیرزا ابراهیم خوئی صاحب شرح نهج البلاغه که چاپ شده (متوفای ۱۳۲۵).^{۲۶}

شاگردان و کسانی که از او اجازه دارند

- آن مرحوم حدود پنجاه سال در حوزه علمیة نجف مشغول افاده و تدریس بوده، و واضح است که در این مدت طولانی عدۀ زیادی از درس و بحث ایشان بهره برانند و نیز گروه زیادی از آن مرحوم اجازه روایت گرفته اند. ما در اینجا فقط چند نفر از آنان را که اطلاع داریم یاد می‌کنیم.
- ۱۰- آیت الله سید محسن حکیم صاحب کتاب مستمسک (متوفای ۱۳۹۰) - به مناہج مراجعه شود.
- ۲۰- آیت الله سید محمد حجت کوهکمری از مراجع تقلید حوزه علمیة قم (متوفای ۱۳۷۲) - به مجله نور علم - شماره دهم از دوره اول مراجعه شود.
- ۳۰- مرحوم حاج آقابزرگ طهرانی صاحب کتاب نفیس الذریعة (متوفای ۱۳۸۹) آن مرحوم ذیل ترجمه علامه خوانساری نام هفت نفر از مشایخ اجازه او را ذکر می‌کند و سپس می‌نویسد: وقد جازنی فی الروایة بجميع هذه الطرق السبعة.^{۲۷}
- ۴۰- حاج میرزا ابوالحسن شعرانی صاحب حاشیة وافی و شرح تجرید (متوفای ۱۳۹۳) در شرح حال ایشان نوشته اند: در نجف در محضر درس محدث فاضل، تقی سید ابی تراب خوانساری، شرکت کردند.^{۲۸}

۲۶ و ۲۵ - به اعیان الشیعة ۲۹/۸ و اعلام الشیعة ۲۷/۱ و احسن الودیعة ۱۹۵ - ۲۰۱ و مناہج ص ۱۸۷

رجوع شود.

۲۷ - اعلام الشیعة ۲۷/۱ و ۲۸.

۲۸ - چهره درخشان ص ۸.

۵۰- حاج شیخ ذبیح الله محلاتی صاحب تاریخ سامراء و غیره (متوفای ۱۴۰۵) در کتاب اختران تابناک می نویسد: حقیر در نجف اشرف علم رجال را در مسجد زرگرها نزد او می خواندم.^{۲۹}

۶۰- مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی صاحب حاشیه کفایة الاصول که چاپ شده (متوفای ۱۳۷۳).^{۳۰}

۷۰- مرحوم شیخ محمد جواد بن شیخ محمد حسین کاظمی (متوفای ۱۳۲۸) فرزند استادش.^{۳۱}

۸۰- حجة الاسلام والمسلمین آية الله حاج شیخ مرتضی مظاهری سلمه الله مقیم اصفهان مؤلف کتاب مقبس الیاقوت فی فضل السکوت و غیره.

۹۰- آية الله مرحوم آقاسید احمد صفائی خوانساری (متوفای ۱۳۵۹) مؤلف کتاب کشف الحجب عن الاسفار والکتب که به سبک کشف الظنون نوشته شده و متأسفانه چاپ نشده است، نسخه این کتاب در کتابخانه فرزندش آية الله حاج سید مصطفی خوانساری صفائی محفوظ است.

۱۰۰- مرحوم سید مهدی غرقی (متوفای ۱۳۴۳).^{۳۲}

۱۱۰- مرحوم آقاسید محمدرضا قاضی طباطبائی تبریزی متوفای () صاحب کتاب تنقیح الاصول که تقریرات بحث استاد دیگرش مرحوم آية الله آفاضیاء الدین عراقی می باشد، این شاگرد از حواریون استاد و وصی او بوده است.

مرحوم حاج آقابزرگ پس از ذکر تعدادی از تألیفات علامه خوانساری می نویسد: تمام اینها را نزد شاگرد و وصی او آقاسید محمد رضا تبریزی دیده ام.

مرحوم آقای حاج سید محمد علی قاضی طباطبائی می نویسد: حضرفی خارج الفقه و الاصول و علمی الدراییة و الرجال عنده و اختص به و کان وصیه بعد وفاته.^{۳۳}

۲۹ - اختران تابناک ص ۳۳.

۳۰ - معارف الرجال ۴۹/۲.

۳۱ - معارف الرجال ۲۲۱/۲.

۳۲ - معارف الرجال ۱۵۳/۳.

۳۳ - اعلام الشیعه ۲۸/۱ - مقدمه تنقیح الاصول ص ۱۶ چاپ نجف.

۱۲۵- مرحوم آقاسید محمد مهدی موسوی خوانساری کاظمی صاحب کتاب احسن الودیعة فی تراجم مشاهیر مجتهدی الشیعة و تتمیم روضات الجنات و کتابهای دیگر، متوفای حدود ۱۳۹۰ در کاظمین. این مرحوم چند سال از درس علامه خوانساری در فقه و اصول و رجال استفاده کرده و از او اجازه روایت دارد، این شاگرد رساله ای در شرح حال استادش به نام مواهب الباری فی ترجمة العلامة الخوانساری نوشته که متأسفانه چاپ نشده و نسخه خطی آن هم در دسترس نیست.^{۳۴}

۱۳۵- میرمحمد حسین بن سید محمد خوانساری که خواهرزاده علامه خوانساری بوده، و استاد درباره او که در جوانی به رحمت ایزدی پیوسته فرموده: قد انکسر ظهري بموته.^{۳۵}

۱۴۵- سید محمد ابراهیم بن سید محمد صادق خوانساری (متوفای ۱۳۳۱).^{۳۶}

۱۵۵- سید ریحان الله کشفی دارابی صاحب تألیفات (متوفای ۱۳۲۸).^{۳۷}

۱۶۵- عالم ربانی شیخ فضل الله بن شیخ ابی القاسم خوئی، که شرح حال او را صاحب احسن الودیعة در کتاب مواهب الباری آورده است.^{۳۸}

۱۷۵- علامه شیخ محمد رضا زنجانی کاظمی.^{۳۹}

۱۸۵- فقیه فاضل سیدنا صبر بن سید هاشم موسوی احسانی.^{۴۰}

۱۹۵- سید ابوالقاسم ریاضی برادرزاده علامه خوانساری که در شرح حال خود فرموده: درس خارج فقه را نزد عمویم آقاسید تراب خوانساری خواندم، و ایشان از علامه خوانساری اجازه اجتهاد و روایت داشته است.^{۴۱}

۲۰۵- شیخ عبدالله بن ملاحیب الله لنگرودی، تاریخ اجازه ایشان ۱۳۲۹ می باشد.^{۴۲}

۳۴- احسن الودیعة ص ۲۰۴.

۳۵ و ۳۶- احسن الودیعة ص ۲۰۲.

۳۷- احسن الودیعة ص ۲۰۲ - اعلام الشیعة ۲/ ۷۹۰.

۳۸- احسن الودیعة ص ۲۰۳.

۳۹- احسن الودیعة ۲۰۳ و ظاهراً همین بزرگوار است که در فهرست مشاهیر علماء زنجان ص ۱۱۸ یاد شده، وفات او ۱۳۶۶ می باشد.

۴۰- احسن الودیعة ص ۲۰۳.

۴۱- مناهج ص ۱۹۱، اعیان الشیعة ۸/ ۲۹.

۴۲- اعیان الشیعة ۸/ ۲۹.



۲۱۵- آیه الله حاج سید جمال الدین گلپایگانی^{۴۳} (متوفای ۱۳۷۷) ایشان یکی از مراجع تقلید عصر اخیر بودند و حاشیه عروۃ الوثقی و رساله ای در ترتب آثار ایشان چاپ شده است.

۲۲۵- آیه الله حاج سید علی مددقائینی (متوفای ۱۳۸۴) سالهای اخیر عمرشان را در مشهد رضوی ساکن بودند.^{۴۴}

۲۳۵- سید محمد حسن بن سید محمد خوانساری خواهرزاده علامه خوانساری که در چاپ کتاب سبل الرشاد استادش کوشش کرده و مقدمه ای نیز بر آن نگاشته است.^{۴۵}

تالیفات او:

۱۰- الاحکام الوضعية، رساله ای است در بیان اینکه احکام وضعیه مجعول است یا نه و در صورت مجعول بودن منتزع از احکام تکلیفیه است یا نه، تاریخ پایان تألیف ۱۲۹۹.^{۴۶}

۲۰- اصالة العدم، رساله ای است در بیان اینکه حجیت اصالة العدم به بناء عقلاء و حکم عقل است یا به تعبد شرعی، و نیز در بیان اینکه فقط در احکام جاری است یا اعم از آن است.^{۴۷}

۳۰- اصول الفقه.^{۴۸}

۴۰- بغية الفحول، رساله ای است در بیان حکم مهریه در صورتی که یکی از زن و شوهر پیش از دخول وفات کنند.^{۴۹}

۵۰- البيان فی تفسیر بعض سور القرآن، تفسیری است به سبک جدید در چند جلد.^{۵۰}

۴۳ - مقدمه میزان الانساب ص ۲۹.

۴۴ - اعلام الشيعة ۱/۱۶۲۷.

۴۵ - مناہج ص ۲۰۰ - مقدمه سبل الرشاد چاپ سنگی.

۴۶ - الذريعة ۱/۳۰۳.

۴۷ - الذريعة ۲/۱۱۷.

۴۸ - الذريعة ۲/۲۰۱.

۴۹ - احسن الودیعة ۱۹۴.

۵۰ - الذريعة ۳/۱۷۲ و احسن الودیعة ۱۹۴.

- ۶۰- التنبيه على ما اخطا السيد فيه، رساله ای است در نقد برخی فتاوی مرحوم آقاسید محمد کاظم طباطبائی یزدی صاحب عروة الوثقی.^{۵۱}
- ۷۰- حاشیه بر کتاب خمس جواهر الکلام.^{۵۲}
- ۸۰- حاشیه رسائل شیخ انصاری.^{۵۳}
- ۹۰- حاشیه مکاسب شیخ انصاری.^{۵۴}
- ۱۰۰- حاشیه منتهی المقال فی علم الرجال (رجال ابوعلی).^{۵۵}
- ۱۱۰- حاشیه نخبه حاجی کلباسی.^{۵۶}
- حاشیه نجات العباد به نام سلامه المرصاد می آید.
- حاشیه فرائد الاصول هم همان حاشیه رسائل است که گذشت.
- ۱۲۰- الدرالنضید فی شرح التجرید، شرح تجرید خواجه طوسی است، در احسن الودیعه، نام این کتاب الدرالفرد ضبط شده و مؤلف احسن الودیعه گوید: این کتاب حاکی از تبحر علامه خوانساری در علوم عقلیه و معارف الهیه است.^{۵۷}
- ۱۳۰- رساله عملیه فارسی.^{۵۸}
- ۱۴۰- رساله در احوال ابی بصیر و اسحاق بن عمار.^{۵۹}
- ۱۵۰- رساله در مؤثه مستثنای در خمس.^{۶۰}
- ۱۶۰- رساله در بیان مصرف سهم امام در زمان غیبت امام زمان علیه السلام، این رساله

۵۱- الذریعه ۴/۴۳۸.

۵۲- الذریعه ۶/۵۹.

۵۳- الذریعه ۶/۱۵۲.

۵۴- زندگانی شیخ انصاری ص ۳۵۵، احتمال دارد حاشیه مکاسب به جای حاشیه فرائد اشتباهاً به ایشان

نسبت داده شده باشد..

۵۵- الذریعه ۶/۲۲۲.

۵۶- علماء معاصرین ص ۱۴۰.

۵۷- الذریعه ۸/۸۰، احسن الودیعه ۱۹۳.

۵۸- الذریعه ۱۱/۲۱۲.

۵۹- احسن الودیعه ۱۹۴.

۶۰- اعلام الشیعه ۱/۲۸.



- در پاسخ شیخ محمد صالح بحرانی (متوفای ۱۳۳۷) نوشته شده است.^{۶۱}
- ۱۷□ - رساله در دوران بین اقل و اکثر (اصول فقه).^{۶۲}
- ۱۸□ - رساله در بیان حکم کسی که در حج، در خارج مطاف طواف کرده است.^{۶۳}
- ۱۹□ - رساله در بیان مصرف چیزهایی که نذریا وقف یا وصیت می شود برای یکی از مشاهد مشرفه و یا یکی از معصومین و یا اولاد آنها.^{۶۴}
- ۲۰□ - رساله در تحقیق مسائلی از رضاع (رضاعیه).^{۶۵}
- ۲۱□ - رساله در بیان شرط ربا در قرض.^{۶۶}
- ۲۲□ - رساله در یکی از مسائل حج،^{۶۷} احتمال می رود که این رساله همان عقد اللثالی باشد که بعد ذکر می شود.
- ۲۳□ - رساله در حجیت اصول مثبتة (اصول فقه).^{۶۸}
- ۲۴□ - رساله در بیان اینکه اصل در متعارضین در ادله امارات و اصول چیست؟ (اصول فقه).^{۶۹}
- ۲۵□ - رساله در بیان اینکه بعد از تساقط دو اصل مسبب از ثالث، مرجع چیست (اصول فقه).^{۷۰}
- ۲۶□ - رساله پیرامون کلام فاضل تونی در اصل مثبت. (اصول فقه).^{۷۱}
- ۲۷□ - السؤل والجواب، کتابی است به سبک جامع الشتات میرزای قمی.^{۷۲}
- ۲۸□ - سبل الرشاد فی شرح نجات العباد، و گاهی به اشتباه «سبیل الرشاد» گفته می شود، این کتاب شرح نجات العباد صاحب جواهر است در ده جلد، که کتاب صوم وارث آن

۶۱ - الذریعة ۲۱/۱۲۷.

۶۲ - اعیان الشیعة ۸/۳۰.

۶۳ - اعلام الشیعة ۱/۲۸.

۶۴ - الذریعة ۲۱/۱۲۷.

۶۵ - اعیان الشیعة ۸/۳۰.

۶۶ - اعیان الشیعة ۸/۳۰.

۶۷ تا ۷۱ - اعیان الشیعة ۸/۳۰.

۷۲ - الذریعة ۱۲/۲۴۱.

در يك مجلد در سال ۱۳۳۲ در ايران چاپ شده است. تاريخ پايان تأليف صوم ۱۳۰۳ و ارث ۱۳۰۴ می باشد، و همين كتاب را علامه خوانساری در درس خارج خود محور بحث قرار می داده است.^{۷۳}

۲۹۵- سلامة المرصاد = فوز المعاد و سلامة المرصاد، حاشية نجات العباد صاحب جواهر است و چاپ شده.^{۷۴}

شرح نجات العباد همان سبل الرشاد که گذشت.

۳۰۵- الصراح في الاحاديث الصحاح والحسان، ظاهراً كتابی است مانند منتقى الجمان صاحب معالم و حبل المتين شيخ بهائي، صاحب احسن الودیعة می نویسد: جمع کرده در آن هر حدیث حسن و صحیحی که عمل کرده است به آن فتوی داده به مضمونش، و این کتاب به اندازه وسائل الشیعة شيخ حر عاملی است، بیان کرده در آن وجوه دلالت هر يك از احادیث را، و حال رواة آنها را بر سبیل اختصار، پس از آن ذکر فرموده کسانی را که به آنها عمل کرده و آنهايي که عمل نکرده اند.^{۷۵}

۳۱۵- عقد اللثالی والیواقیت فی تحصیل محل المحاذات للمواقیت، در این رساله محرم شدن از جده تجویز شده، تاريخ پايان تأليف ۱۳۳۹ می باشد.^{۷۶}

۳۲۵- الفرق بين الواجب المطلق والمشروط (اصول فقه).^{۷۷}

۳۳۵- الفقه الاستدلالي، قسمتی از کتابهای بیع و نکاح و رضاع است.^{۷۸}

۳۴۵- الفوائد الرجالية شامل پانصد فائده.^{۷۹}

۳۵۵- قصد السبيل فی الاحكام المستنبطة من الدليل، طهارت تادماء ثلاثة است،

۷۳- الذریعة ۱۰۰/۱۴، احسن الودیعة ۱۹۳، فهرست مشار ۵۱۵، مکرم الآثار ۶/۱۹۸۲.

۷۴- الذریعة ۲۱۳/۱۲ و ۳۷۳/۱۶، فهرست مشار ۵۲۲.

۷۵- الذریعة ۳۲/۱۵، علماء معاصرین ۱۴۱، احسن الودیعة ۱۹۵.

۷۶- الذریعة ۲۹۶/۱۵.

۷۷- الذریعة ۱۷۷/۱۶.

۷۸- الذریعة ۲۸۱/۱۶.

۷۹- الذریعة ۳۳۶/۱۶ و مصقّی المقال ص ۲۴.



تاریخ تألیف ۱۳۰۹ می‌باشد.^{۸۰}

۳۶۵- كشف الریبة فى حکم صلاة الجمعة فى زمن احوال الغیبة.^{۸۱}

۳۷۵- لب اللباب = لب الالباب فى تفسیر احکام الكتاب، تفسیر آیات الاحکام است.^{۸۲}

۳۸۵- المسائل الخوانساریه، در جواب مسائلی که از خوانسار از ایشان سؤال شده است.^{۸۳}

۳۹۵- المسائل البحرانیة، پاسخ دوازده مسأله است که شیخ علی بن حسن بحرانی (متوفای ۱۳۴۰) مؤلف کتاب انوار البدرین فى تراجم علماء القطیف والاحساء والبحرین از ایشان سؤال کرده و مسأله اول آن دروجوب معرفه الله است.^{۸۴}

۴۰۵- المسائل البحرانیة پاسخ چهارده مساله است که شیخ حسین بن شیخ علی بحرانی (فرزند مؤلف انوار البدرین) از ایشان سؤال کرده، تاریخ پایان آن ۱۳۳۲ است.^{۸۵}

۴۱۵- المسائل کاظمیة، پاسخ مسائلی است که شیخ مهدی جرموقی خراسانی کاظمی (متوفای ۱۳۳۹) صاحب شرح کفایة الاصول آخوند خراسانی از ایشان سؤال کرده است.^{۸۶}

۴۲۵- مصباح الصالحین فى اصول الدین.^{۸۷}

۴۳۵- مناسک حج.^{۸۸}

۴۴۵- النجوم الزاهرات، در اثبات امامت ائمة طاهرین علیهم السلام از کتابهای

۸۰- الذریعة ۱۷/۹۹.

۸۱- الذریعة ۱۸/۳۷.

۸۲- الذریعة ۱/۴۲ و ۱۸/۳۸۳ و احسن الودیعة ۱۹۳.

۸۳- الذریعة ۲۰/۳۴۶.

۸۴- الذریعة ۲۰/۳۳۸.

۸۵- الذریعة ۲۰/۳۳۸.

۸۶- الذریعة ۲۰/۳۶۳، احسن الودیعة ص ۱۴۹ و ۱۹۳.

۸۷- الذریعة ۲۱/۱۱۱.

۸۸- اعلام الشیعة ۱/۲۸.



شیعه و سنی. ۸۹

۴۵۰- هدم المشاهد = رسالة فی هدم المشاهد. ۹۰

۴۶۰- مرحوم علامه خوانساری شاعری توانا بوده که نمونه شعر او قصیده هائیه عام الخوارق در ۷۳ بیت است. ۹۱ این قصیده را در سال ۱۲۹۹ - که هشت معجزه از علی علیه السلام ظاهر شده و از این رو سال معجزات نامیده شده - سروده و کیفیت وقوع این معجزات را به طور خلاصه به نظم بیان کرده است این قصیده با مقدمه ای و نیز ترجمه آن چند سال پیش در قم چاپ شده است.

۴۷۰- مرحوم علامه خوانساری فهرستی برای تألیفات خود نگاشته که مرحوم حاج آقابزرگ تهرانی (ره) در کتاب الذریعة قسمتی از کتابهای ایشان را از آن فهرست نقل می‌کند. صاحب احسن الودیعة پس از آنکه نام ۲۲ کتاب از این تألیفات علامه خوانساری را یاد می‌کند می‌نویسد: وله کتب کثیرة و رسائل جمّة فی المواضيع المختلفة و العلوم المتفرقة لم تخرج من السواد الی البیاض، و یا للاسف انه لم یمهله الاجل لا تمام العمل. ۹۲ این بود کتابها و رساله‌هایی که در علم تفسیر، کلام، حدیث، رجال، درایة، فقه و اصول از ایشان به یادگار مانده است، البته ممکن است کتابها و رساله‌های دیگری در غیر این علوم یا در همین علوم داشته باشند (چون ایشان در حساب قدیم و جدید و هندسه و جغرافیا و غیره هم تبحر داشته اند) که ما اطلاع نداشته باشیم. ۹۳ البته از این چهل و چند کتاب و رساله فقط ۲ کتاب چاپ شده و بقیه یا قسمتی از آنها نزد وصی و شاگرد ایشان مرحوم آقا سید محمد رضا قاضی طباطبائی بوده است که در حال حاضر نگارنده از آنها اطلاعی ندارد. فقط نسخه دوسه جلد از تألیفات ایشان در کتابخانه حسینیّه شوشتری‌های نجف موجود است. ۹۴

۸۹ - ذریعة ۸۰/۲۴، احسن الودیعة ۱۹۴، ریحانة الادب ۱۸۸/۲.

۹۰ - الذریعة ۲۰۱/۲۵.

۹۱ - در ذریعة ۱۱۹/۱۷ و اعلام الشیعة ۲۷/۱ این قصیده یاد شده است.

۹۲ - احسن الودیعة ص ۱۹۴.

۹۳ - علماء معاصرین ص ۱۳۹.

۹۴ - به فهرست حسینیّه شوشتریها که در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران دفتر ۱۱ و ۱۲ چاپ شده



فرزندان او:

علامه خوانساری سه پسر به نامهای آقاسید محمد علی و آقاسید محمد مهدی و آقاسید محمد حسین داشته که هر سه در زمان حیات پدر از دنیا رفته و دروادی السلام نجف اشرف مدفونند.^{۹۵}

وفات او:

روز شنبه نهم جمادی الاولی ۱۳۴۶ در سن هفتاد و شش سالگی در نجف اشرف چشم از این جهان بست و حوزه علمیه نجف را در مرگ خود به سوگ و عزا نشانید، و جنازه ایشان با يك دنیا احترام و تجلیل تشییع شد و مرجع تقلید بزرگ مرحوم آیه الله العظمی آقاسید ابوالحسن اصفهانی (متوفای ۱۳۶۵) در صحن مقدس علوی علیه السلام برایشان نماز خواند و طبق وصیت خود ایشان دروادی السلام، نزدیک قبر سه فرزندش به خاک سپرده شد، و به محض منتشر شدن خبر آن در نجف و برخی بلاد دیگر مجلس فاتحه برپا و از طرف تمام طبقات احترام کامل به جا آمد و شعرا در ثناء این مرد علم و تقوی و عبادت قصیده هائی سرودند که برخی از آنها در بعضی روزنامه های آن تاریخ عراق و کتاب احسن الودیعة چاپ شده است.^{۹۶}

مدارك

۱ - مصفی المقال علامه تهرانی.

۲ - اعلام الشيعة علامه تهرانی.

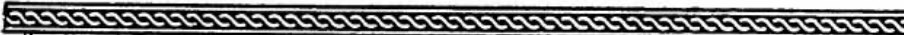
۳ - الذریعة علامه تهرانی.

.....
ص ۸۰۱ و ۸۶۳ و ۸۶۴ و ۸۶۵ رجوع شود.


۹۵ - احسن الودیعة ۲۱۵ و ۲۱۹.

۹۶ - احسن الودیعة ۲۱۴ - ۲۱۶.

- ۴ - احسن الودیعة سید محمد مهدی کاظمی چاپ دوم.
- ۵ - اعیان الشیعة عاملی چاپ ۱۱ جلدی.
- ۶ - ریحانة الادب خیابانی چاپ ۸ جلدی.
- ۷ - علماء معاصرین خیابانی.
- ۸ - معارف الرجال شیخ محمد حرزالدین.
- ۹ - مقدمه سلسله المخطوطات آقای روضاتی.
- ۱۰ - مقدمه میزان الانساب آقای روضاتی.
- ۱۱ - شرح حال امامزاده صالح آقای روضاتی.
- ۱۲ - مقدمه مناهج المعارف آقای روضاتی.
- ۱۳ - زندگانی آیه الله چهارسوقی آقای حاج سید محمد علی روضاتی.
- ۱۴ - مقدمه سبل الرشاد چاپ سنگی.
- ۱۵ - رساله عدیمة النظیر خوانساری چاپ سنگی.
- ۱۶ - مؤلفین کتب چاپی، تألیف خان بابا مشار.
- ۱۷ - فهرست کتب چاپی مشار (عربی).
- ۱۸ - مکارم الآثار معلم حبیب آبادی، ج ۶.
- ۱۹ - اختران تابناک مرحوم محلاتی.
- ۲۰ - الاعلام زرکلی چاپ جدید.
- ۲۱ - معجم مؤلفی الشیعة قائینی.
- ۲۲ - مقدمه تنقیح الاصول قاضی طباطبائی.
- ۲۳ - زندگانی شیخ انصاری، چاپ اول.
- ۲۴ - مجله نور علم زندگانی آیه الله حجت.
- ۲۵ - چهره درخشان شرح حال مرحوم استاد شعرانی چاپ تهران.
- ۲۶ - فهرست مشاهیر علماء زنجان حاج شیخ موسی زنجان، چاپ قم.
- ۲۷ - فهرست نسخه های حسینیه شوشتریها چاپ شده در دفتر ۱۱ و ۱۲ نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
مرحوم علامه تهرانی نوشته اند شرح حال مرحوم علامه خوانساری در سال چهارم مجله
المرشد چاپ بغداد به طور تفصیل آمده است، ولی متأسفانه آن مجله در اختیار نبود.



اساطیر و مذاهب الهی



بخش فرهنگی جامعه مدرسین

کاوش در اساطیر باستانی از دوره تمدن یونانی وجود داشته است، دلیل آن نیز تصفیة عناصر فکری اساطیر به وسیله «عقل یونانی» است، این اساطیر بعدها در قرون وسطی نیز همچنان مطابق «وحی دینی» تزکیه شده و بدین شکل در اروپا «جهت گیری عقلی و دینی» تا اندازه زیادی از «حاکمیت اساطیر» کاست.

منظور از «اساطیر» چیست؟ و تلاش عصر جدید برای شناخت آنها به چه منظوری است؟ به تعبیری می توان نقش اساطیر را در عصر باستان، همان نقش دینی، در دوره متأخر دانست، در این صورت، مفهوم اساطیر تا حدود زیادی وضوح خواهد یافت:

اساطیر مجموعه عقاید کلی بشر پیرامون هستی و مظاهر آن، و بازتاب این معرفت در زندگی عملی بشر به صورت آداب و رسوم است.

تلاش مجدد عصر جدید برای کاوش در اساطیر، تقریباً همان هدف عقل یونانی، برای تصفیة اساطیر است.

قانون تکامل که از دستاوردهای تفکر قرن هیجدهم و نوزدهم انسان اروپائی است، دوره های زندگی بشر را به گونه ای ترسیم می کند که انسان در دوره های اول اسیر تخیل و به دنبال آن در پی تعقل و در نهایت به دنبال شناخت واقعیات بر اساس علم تجربی بوده است، با توجه به این قاعده، تمامی اساطیر که مجموعه معرفت های بشر اولیه است به باد استهزاء گرفته شده و

به عنوان تخیلات بشر مطرح شد.

به تعبیر بهتر این قانون، فرمولی برای محکوم کردن اندیشه‌های گذشته بشر و قبولاندن اندیشه جدید است، بشر اروپایی با توسل به این قانون خود را در قله تکامل، معرفی می‌کرد. با این بینش، ارزیابی اساطیر تنها در خدمت اثبات این نظر بود که به تحکیم مبانی فکری غرب جدید می‌انجامد.

اما پس از آنکه در اروپا از ارزش قانون تکامل کاسته شد و بشر جدید مزه شرارتها و مساوتهای سلطه علم را چشید، تا اندازه‌ای از سخن قبلی خود عقب‌نشینی کرد، دردهای جدید مغرب‌زمین، اندیشمندان را وادار کرد به فکر اصلاح غرب پردازند، از آنجا که درد اصلی آنها، نداشتن معنویت بود، سعی شد تا به شکلی این خلاء پر شود، لذاست که در قرن بیستم مجدداً اروپا به سمت مذهب متمایل شد، این تمایل بر خلاف ذات این تفکر بود، اما چاره‌ای که برای حفظ آن اندیشیده شده بود همین بود و بس؟!

این بار برخورد تازه‌ای با اساطیر شد، و سعی گردید تا از اندیشه‌های هندی و غیر آن، چاره‌ای برای دردهای اروپا پیدا شود.

«گريشنان» می‌نویسد:

امروز روح بشر، روی پی‌های استوار قرار نگرفته، تمام اشیاء در پیرامون او متغیر است و متضاد، روانش پیچیده، جانش تلخ و آینده‌اش نامعلوم... او در ادامه، در چاره این مشکل می‌نویسد:

از این قرار، شاید تمدنها و دینها و اخلاقیات مشرق زمین بتوانند در این چاره‌جویی‌های ما در قبال مشکلات کمکی کنند.^۱

از این رو طرح اساطیر، به شکل جدیدی عنوان شد، این بار اساطیر، مطرح شد تا در ساخت جدید بشر، به او کمک کند و مشکلاتی را که نصیب او شده از بین ببرد، «الیاده» در طرح این مشکلات می‌نویسد:

در این زمان که تاریخ می‌تواند کاری کند که... نسل بشر را یکبار از صفحه روزگار بزاید، شاید ما شاهد تلاشی باشیم که می‌خواهد با بازگرداندن دوباره جوامع پریشان بشری به افق نمودهای ازلی و تکرار جاودانه آنها (کاری که اساطیر می‌کند)^۲ از ترکتازی «حوادث

۱ - ادیان شرق و فکر غرب ص ۲۰، ۲۱ انتشارات مختار.
۲ - داخل پرانتز از ما است که از خود بحثها مستفاد می‌شود.

تاریخی» جلوگیری کند... بسیار جالب می‌بود اگر می‌توانستیم چاره‌گری‌های تاریخ ستیزانه جوامع آینده را با افسانه‌های مربوط به «عصر زرین» جوامع سنتی، که مطابق معتقدات آنها (به صورت بهشت عدن و یا جنت معادی) در آغاز یا فرجام جهان قرار داشت، بسنجیم.^۱ می‌بینید که اساطیر به شکل تازه‌ای مطرح شده و از جانب این اندیشمندان به عنوان داروئی برای چاره‌دردهای بشر جدید مورد بهره‌برداری قرار گرفته است.

ما مسئله را بشکل دیگری مطرح می‌کنیم، ما قانون تکامل را به این شکل که اندیشه بشر را در تاریخ، به صورت یک سیر صعودی ترسیم کنیم (به صورت کلی) نمی‌توانیم بپذیریم، ما معتقدیم مسئله شناخت هستی از نظر دین، در اولین فلسفه‌های نبوی، ارائه شده و همان نتایجی مورد قبول قرار گرفته که اکنون نیز بشر پذیرفته است. اگرچه قبول داریم که دایره تأملات بشر با توجه به بعثت‌های انبیاء، گسترش یافته است، اما این حد از گسترش نیز در حوزه دین از معارف قرآنی بالا تر نخواهد رفت.

در این صورت، محتوای معارف دینی، امروز و دیروز نمی‌شناسد و از اولین روزها با یک محتوی و البته با صورتهای مختلف برای بشر بیان شده است، در این صورت یک سؤال پیش می‌آید و آن اینکه این فرهنگ مذهبی در میان انسانهایی که، در «عهد باستان» می‌زیستند و حتی تا این اواخر به عقاید خود پای بند بوده و هستند چگونه وجود دارد؟ آیا اگر بناست در هر امتی، رسولی فرستاده شود در میان این ملت‌ها، این رسالت به چه صورت مطرح شده است؟ به اعتقاد ما عناصر مشترک بین اساطیر و مذاهب الهی - که گاهی در محتوی و گاهی در شکل وجود دارد - می‌تواند نشان دهد که فرهنگ مذهبی در قالب اساطیر و میان آنها - که آمیخته با انحرافات و کجرویهای بشر است - وجود دارد.

اگر این عناصر مشترک وجود داشته باشد، دو طرف یک حقیقت را می‌تواند نشان دهد: یکی همانکه فوقاً اشاره کردیم و آن اینکه فرهنگ مذهبی در میان آن مردم نیز وجود داشت یعنی رسالت الهی در میان آنان نیز وجود داشته است.

دوم اینکه این عناصر مشترک که از لحاظ تاریخی و جغرافیائی هیچ ارتباطی بین آنها و ملت اسلام (در عصری که ظهور کرد) نبوده، نشان دهنده یک حقیقت بسیار والاست و آن اینکه منشأ همه اینها وحی است (صرفنظر از انحرافات و تحریفات اساطیر) و اگر بین این

۱ - مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ ص ۲۰۴ تهران ۱۳۶۵

نقاط مشترك، تأثیر و تأثر تاریخی حتی با احتمال هم نتوانیم نشان دهیم (که نمی‌توانیم) طبعاً باید پذیریم که منشأ این عقاید در آن ملت‌ها، بوسیله انبیاء خاصی که در قرآن از آنها نام برده نشده و در امت اسلام، بوسیله پیامبر صلی الله علیه و آله، وحی خداوند است.

به نظر ما این مسئله وقتی وضوح بیشتری خواهد یافت که به نمونه‌های ذیل توجه کنید آنگاه به ارزش و اهمیت کار، پی خواهید برد، در اینجا ما در محدوده چند کتاب جزئی، نمونه‌هایی را ذکر کرده‌ایم، اما همین‌ها نشان می‌دهد که این کار می‌تواند به عنوان یک پروژه تحقیقاتی وسیع برای اثبات مطالبی که ذکر شد از ناحیه محققان مورد ارزیابی قرار گیرد. در اینجا، در هر مورد ما چند مثال کوتاه خواهیم داشت.

توحید:

مسئله توحید از یک جهت فطری بوده و از جهت دیگر، اولین اندیشه مذهبی است که در رسالت انبیاء نقش محوری دارد.

در مورد عقاندهندوها، پیرامون توحید مطالب چندی ذکر شده است، آنها در عین اعتقاد به خدایان متعدد، در اصل فکر توحید، پابرجا بوده‌اند، گویا همانند گروهی از مشرکین در صدر اسلام.

در کتاب «ریگ و دا» که یکی از قدیمی‌ترین نصوص «هندوها» می‌باشد پیرامون خدا آمده است:

او یکی است اما فرزندان، نامهای گوناگون به او می‌دهند، او را «آگنی‌یمه» یا «ماتریشون» می‌خوانند.^۱

در مورد چونی و چگونگی برهمن (حقیقت مطلق)، آراء مختلفی بیان شده است، در بعضی از موارد (در نصوص قدیمی) برهمن، اصلی است کیهانی یعنی جامع و دربرگیرنده همه چیز، در موارد دیگر ذاتی است غیرکیهانی یعنی جدا از همه چیز، باز در مواردی برهمن حقیقتی است مطلق، نامشخص و برتر از هر گونه صفت و کیفیتی، و در موارد دیگر، روح اعظم و وجود اعلی است و متصف به جمیع صفات کمالی.^۲

۱ - تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ ص ۲۵ از م.م. شریف.

۲ - تاریخ فلسفه در جهان اسلام ج ۱ ص ۲۹

... فضای فکری «اویانیشادها» فضای توحید وجودی است و تعلیمات او پیشنهادی در اطراف وصول به حقیقت مطلق و یکی شدن با آن دور می‌زند و طریقه‌های عملی حصول به این مقصود را ارائه می‌دهد.^۱

در مورد یکتاپرستی در عقائد زردشتی گفته شده که «زرتشت» بنیان یکتاپرستی تازه‌ای گذارد... هفده سرودی که به زبان نسبتاً باستانی سروده شده (گاٹاها، گانه‌ها، گاهان) که در واقع کانون اوستاست، عموماً کار خود زرتشت می‌دانند، در گاٹاها حرمت و قداست تنها از آن يك خدای متعال است.^۲

در مورد عقائد مغولان، قبل از حمله به ممالک اسلام، یعنی آنگاه که همان عقائد اساطیری خود را داشتند گفته شده... مغولان آفرینش آسمانها و زمین را به خدای یگانه نسبت می‌دادند و او را منشأ خوشبختی و بدبختی می‌دانستند.^۳

این نویسنده ادامه می‌دهد: به عقیده مغولان، خدای یکتا فرمانروائی روی زمین را به آنها اعطاء کرده است و خان‌ها رسالت داشتند که اراده خالق را به فعل مبدل کنند و به همین مناسبت، روی نشان‌ها و اسناد خود این کلمات را می‌نوشتند «منگوتنگری گوجوندور» یعنی به خواسته خداوند جاوید.^۴

در جمله آخر، دو نکته قابل توجه وجود دارد یکی این مسئله که اصولاً منشأ حکومت امری است که از ناحیه خدا باشد و حاکم نیز مجری «اراده» خدا است، این یکی از اصول سیاسی تفکر صحیح مذهبی است، در قسمت دیگر همان جمله آنها است که عبارت اُخری «انشاءالله» در فرهنگ مذهبی است.

معاد:

اندیشه معاد یکی از اصولی است که انبیاء بواسطه اطلاع از وحی، از آن و کیفیت آن خبر داده‌اند، در عین حال، وجود آن را در اندیشه‌های اساطیری به وضوح ملاحظه می‌کنیم، اگر چه اختلافاتی بین کیفیتی که آنها بیان می‌کنند با بیان مذهب، وجود دارد. یکی از محققین در فرهنگهای اساطیری می‌نویسد:

۳ - اشپولر، تاریخ مغول در ایران ص ۱۷۴

۱ - همان.

۴ - اشپولر، تاریخ مغول در ایران ص ۱۷۵

۲ - همان ص ۸۲

به طور خلاصه می‌توان گفت که در نزد ایرانیان و نیز یهودیان و مسیحیان، تاریخ عالم محدود است و پایان جهان همراه است با نابودی بزهکاران، رستخیز مردمان و غلبه ابدیت بر زمان.^۱

واضح است که جمله آخر اشاره به جاودانگی قیامت است.

همچنین در مورد فرهنگ ایرانیان آمده است که:

... آتش رستاخیزی در واقع جهان را احیاء خواهد کرد و چنان که در «اوستا» آمده به وسیله آن از نو، جهانی آراسته خواهد شد پیری ناپذیر، نامیرا، ناگندیدنی، ناپوسیدنی، جاودان، زنده و بالنده و خرم، آنگاه که رستاخیز شود، آنگاه که بر زندگان انوشکی ارزانی گردد، آنگاه که جهان یکسره فرشگرد شود.^۲

... در آن روز... همه درباره کارهایی که در طول تاریخ انجام داده اند حساب پس خواهند داد و تنها کسانی که بزهکار نیستند به جاودانگی و خجستگی خواهند پیوست.^۳ در «ریک ودا» از آثار قدیمی هندو در کتاب نهم و دهم پیرامون معاد آمده است:

... یمه، ایزد مرگ، نخستین موجود زنده ای است که می‌میرد. وی راه عالم دیگر را کشف می‌کند، دیگران را بدان سوی، راهنمایی می‌کند و در آنجا آنان را در مقام و مأوانی جاودانی گرد می‌آورد، یمه، نیکوکاران را در جایگاه‌های تابناک و نورانی منزل می‌دهد و برای بدکاران مایهٔ بیم و هراس است.^۴

و باز در مورد معاد در اندیشه‌های زرتشتی آمده است... ولی در پایان جهان، رستاخیز واقعی تن خواهد بود و بدن مردگان از نو ساخته خواهد شد.^۵

در اسطوره‌ای از «مدو»، خالق و صاحب ارض به دوزوجی که آفریده است، اطمینان می‌دهد که وقتی این دنیا فرسوده شود آن را به تمامی از نو خواهد ساخت و هنگامی که آن را دوباره ساختم شما دوباره ولادت خواهید یافت.^۶

چونکتابها معتقدند که دنیا با آتش ویران خواهد شد اما ارواح باز خواهند گشت، استخوانها دوباره گوشتمند خواهند شد و زنده شدگان باز در زاد و بوم خویش سکونت خواهند گزید.

۴- تاریخ فلسفه در جهان اسلام ج ۱ ص ۲۶، ۲۵

۵- تاریخ فلسفه در جهان اسلام ج ۱ ص ۸۹

۶- چشم اندازهای اسطوره ص ۶۶

۱- مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ ص ۱۷۶

۲- مقدمه فلسفه‌ای از تاریخ ص ۱۷۱

۳- مقدمه فلسفه‌ای از تاریخ ص ۱۷۲

مؤلف این نوشته اضافه می‌کند: ... در اسطوره‌ای مشابه، نزد اسکیموها می‌یابیم که می‌گویند مردگان از استخوانهای خود دوباره نشأت خواهند گرفت.^۱
معاد در عقائد مغولان نیز وجود داشته است.^۲

مسائل دیگر: □

مسائل دیگری نیز به عنوان نمونه می‌توان ذکر نمود:
مثلاً در باب بهشت نخستین گفته شده ... افسانه بهشت نخستین که افلاطون از آن یاد کرده و آثار و نشانه‌هایی از آن در معتقدات هندی نیز قابل تشخیص است، از سوی دیگر نزد عبریان شناخته شده بود، هم در میان ایرانیان و هم در روایات متأخر یونانی-لاتینی.^۳
نمونه دیگر مشابهت اسطوره ذیل با خواندن اذان در گوش نوزاد است ... رسمی در قبیله Osage در شمال امریکا ... در این قبیله به هنگام تولد نوزاد، مردی را که با خدایان صحبت داشته است فرا می‌خوانند و چون به خانه زائورسد، در برابر نوزاد، تاریخ خلقت عالم و جانوران زمین را حکایت می‌کند.^۴
در مورد مهدویت در مذهب حابین (که متهم به الحاد بوده و در چند هزاره قبل در هند وجود داشته) آمده است که:
... پیروان مذهب حابین معتقدند که هرگاه کار مردمان جهان به فساد و گناه کشیده شود، منجیانی فرستاده می‌شوند.^۵
در همین زمینه در آئین مزدیسنا آمده که: ... منجی عالم (سوشیانت) و یا بهتر بگوئیم سرمنجی رستاخیری پسران نخستین حامل وحی یعنی زرتشتند.^۶
تقریباً مشابه آیه «نساء کُم حَرَّتْ لَکُم فَاتُوا حَرَّتْکُم اَتَى شِئْمٌ»^۷ در روایات هندی آمده است:

«زنان شما کشتزار شما را پس به کشتزار خود درآید چنان که خواهید.»^۸

مراسم قربانی جزو مشترک اکثر فرهنگهای اساطیری و مذهبی است، نمونه‌های آن

۵- تاریخ فلسفه در ایران ج ۱ ص ۳۹

۶- تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ ص ۹۸

۷- سوره بقره آیه ۲۲۲

۸- مقدمه فلسفه‌ای از تاریخ ص ۴۸

۱- چشم اندازهای اسطوره ص ۱۶

۲- رک تاریخ مغول در ایران ص ۱۷۴

۳- مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ ص ۱۶۷، ۱۶۸

۴- چشم اندازهای اسطوره ص ۴۲

بیشتر از آن است که در اینجا ذکر شود.^۱
نمونه دیگر، کفاره گناهان است که در فرهنگهای اساطیری نمونه‌هایی از آن به چشم می‌خورد.^۲

نمونه‌های این موارد مشترك بسیار زیاد است، البته شاید موارد افتراق زیادتر باشد اما نتیجه‌ای که ما می‌خواهیم از همان قسمت اول یعنی مشترکات، به دست می‌آید.
نتیجه دیگری که علاوه بر مطالب گذشته می‌توانیم به دست آوریم این است که به دنیای غرب گفته شود:

لزومی ندارد برای علاج مشکلات خود به سراغ اساطیر برود، فرهنگ مذهبی بدون تحریف، یعنی اسلام، دردنیای جدید، آماده حل این مشکلات بر اساس توجه به بُعد معنویت و مادیت بشر است ما باید به امید آن باشیم تا انقلاب اسلامی پربرکت ایران، مهمترین دارو برای درمان این مشکلات باشد، این اسلام باید تمامی مبانی فاسد دنیای غرب را ویران کند و از نو جهانی بر اساس تفکر اصیل مذهبی فطری بسازد.

۱ - مثلاً در مورد مغولان رک به تاریخ مغول در ایران ص ۱۷۴

۲ - چشم اندازهای اسطوره ص ۱۱۳

امام خمینی:

مرحوم آقای مطهری يك فرد بود، جنبه‌های مختلف در لو جمع شده بود و خدمتی که به نسل جوان و دیگران، مرحوم مطهری کرده است، کم کسی کرده است، آثاری که از او هست بی استثناء همه آثارش خوب است و من کس دیگری را سراغ ندارم که بتوانم بگویم بی استثناء آثارش خوب است، ایشان بی استثناء آثارش خوب است، انسان ساز است، برای کشور خدمت کرده، در آن حال خفقان خدمت‌های بزرگ کرده است این مرد عالیقدر، خداوند به حق رسول اکرم او را با رسول اکرم محشور بفرماید.

۱۳۶۱/۱۲/۱۱

بررسی اجمالی



نوروز در



سید جواد مدرسی

تاریخ و اسلام

مقدمه:

اغلب، بلکه همه اقوام و ملل برای برخی از روزهای سال به مناسبت‌های مختلف احترام و اعتبار خاصی قائلند که ناشی از ریشه‌های قومی و مذهبی و غیره می‌باشد. ایرانیان باستان نیز که مذهب و سنت‌های خاصی داشتند، بعضی از روزها نزد آنان، از اهمیت و ارزش ویژه‌ای برخوردار بود، که معروف‌ترین و مهمترین آنها نوروز و سپس مهرگان و جشن سده و گاهنبارها می‌باشد.

با آنکه بسیاری از سنت‌های قومی و مذهبی ایرانیان به دنبال هدایت یافتن آنها به دین مبین اسلام از بین رفت و جای آن را سنت‌های اسلامی گرفت، لکن عید نوروز کم و بیش در میان آنها باقی ماند، که البته علل سیاسی در آن بی‌تأثیر نبوده است. اکنون این سؤال مطرح است، که آیا اسلام، عید نوروز را به رسمیت شناخته و بر آن مهر تأیید زده، و یا آن را مردود شمرده است؟^۱

تذکر این نکته لازم است که شناخت ریشه و سیر تاریخی نوروز، در استنباط حکم شرعی (تعیین روز) آن دخالت دارد و کسانی که بدون توجه به سابقه تاریخی آن، اظهار نظر می‌کنند دچار اشتباه می‌شوند.

از این جهت نوشته حاضر شامل دو بخش است، در بخش اول، نوروز از لحاظ ریشه

۱ - البته بقیه سنت‌های مذکور نیازی به بحث ندارد چون بی‌اعتباری آنها در اسلام روشن است.

تاریخی بطور اختصار مورد بحث قرار می‌گیرد و در بخش دوم، به بررسی حکم شرعی آن پرداخته می‌شود.

سابقه تاریخی نوروز

روشن شدن این موضوع نیاز به بحث و تتبع و سپعی دارد که این مختصر را نمی‌گنجد، در این زمینه تحقیقات ارزنده‌ای توسط دانشمندان گذشته و حال انجام گرفته که طالبین می‌توانند به آنها مراجعه کنند. از آن جمله علامه مجلسی در بحار الانوار در کتاب السماء و العالم^۱ به تفصیل در این باره سخن گفته و بررسی محققانه‌ای انجام داده است. اکنون ما به بیان فهرستی از تاریخ پیدایش و تحول نوروز از زبان صاحب نظران و کتابهای معتبر اکتفاء می‌کنیم.

شاعر بزرگ عنصری گوید:

نوروز بزرگ آمد و آرایش عالم میراث به نزدیک ملوک عجم ازجم

و شاعر باستانی، فردوسی، درباره نوروز به یاد جمشید گوید:

چنین روز فرخ از آن روزگار بمانده از آن خسروان یادگار

رودکی گوید:

چون سپرم نه میان بزم به نوروز در مه بهمن بتاز و جان عدو سوز

ابوریحان بیرونی در کتاب بزرگ خود یعنی قانون مسعودی درباره نوروز مطالبی دارد که ترجمه آن

تقریباً چنین است:^۳

نوروز یا روز نو، اول سال پارسیان می‌باشد و آن طولانی‌ترین روزهای سال است و از

جمشید به یادگار مانده و این انتخاب به دو علت است.

اول: علت طبیعی، چون شناخت آن به واسطه درازی سایه در ظهر، بر همه آسان است

و محتاج به هیئت و رصد نمی‌باشد، و از این جهت بر اعتدالی ترجیح دارد.

علت دوم: گویند جمشید امروزه به جنگ رفت و روز پنجم با فتح و پیروزی بازگشت

و این روز را نوروز بزرگ خوانند و آب پاشیدن به یکدیگر را سنت قرار دادند.^۴ چون به عقیده

۱ - جلد ۱۴ طبع قدیم و جلد ۵۹ و ۵۶ طبع جدید ص ۹۱ الی ۱۴۳.

۲ - به معنی اسپرغم، هر گیاه خوشبو، ریحان.

۳ - جلد اول ص ۲۶۱.

۴ - در بعض اخبار ماسنت آب پاشیدن را بدین نحو بیان کرده است: خداوند متعال پیغمبری از بنی اسرائیل را دستور



ایشان اسم روز پنجم (اسفند دارمذ) همان اسم ملك موكل آب است.^۱
تاریخ مروج الذهب می‌نویسد: فارسیان در هر ۱۲۰ سال يك ماه به جهت کیسه اضافه می‌کردند و کراهت داشتند از اینکه هر چهار سال يك روز اضافه کنند تا روزهای سعد و نحس آنها به هم نخورد و نوروز هم به وسط روز منتقل نشود.^۲ چه آنکه انتقال خورشید به برج حمل آگاهی در وسط روز است.

در لغت‌نامه دهخدا و معین می‌نویسد: گشتاسب بفرمود تا کیسه کردند و فروردین آن روز آفتاب به اول سرطان گرفت (تیرماه)، و جشن کرد، و گفت این روز را نگاه دارید و نوروز کنید که سرطان طالع عمل است. و بعضی گفته‌اند اول کسی که رسم عیدی به نوروز و مهرگان داد، فریدون بود، در بعضی تقاویم معمولی دیدم که روز چهارم مرداد مصادف فروردین فرس و نوروز عامه معرفی شده است.

تذکر این نکته لازم است که سال فرس قدیم دوازده ماه، (به استثنای سال کیسه که خواهد آمد) و هر روزی را اسمی بود، هر وقت اول سال بود ماه اول را فروردین و روز اول را نوروز می‌خواندند، و نام آن هرمزیا به عربی هرمد، بود. بیرونی، راجع به کیسه در کتاب سابق الذکر می‌نویسد: از زمان زرتشت کیسه ایرانی ۱۲۰ سال یکماه بود به دلائل مراسم مذهبی که یاد می‌کند، کیسه اول روز دوم فروردین و کیسه دوم روز دوم اردیبهشت. و تا آبان ماه این جریان ادامه داشت و دانشمندانی برای این کار وجود داشت، سپس به عهده تعویق ماند.^۳

لغت‌نامه مذکور اضافه می‌کند: (مرحوم علامه مجلسی همین مطالب را با مزایای بیشتری در جلد ۵۹ بحار ذکر کرده است) در دوره ساسانیان (که هنگام ظهور اسلام بود) موسم این جشن با گردش سال تغییر می‌کرد و در آغاز فروردین هر سال نبود، بلکه مانند عید فطر واضحی در گردش بود، مبدأ جلوس یزدگرد واپسین شاه ساسانی که روز نوروز بود (و همه ساسانیان روز نوروز تاجگذاری می‌کردند) مصادف شانزدهم حزیران، تقریباً اوائل تابستان

.....
داد آب بر مردگان پیاشد که خداوند متعال در قرآن یاد کرده، «الم ترالی الذین خرجوا من دیارهم وهم الوف حذر الموت الآیه» و پس از آب پاشیدن زنده شدند.

۱ - همانطور که تیر مطابق مهرماه جلالی است یعنی ستاره باران، و آبان به معنای آنها و هنگام آب است.

۲ - ج ۱، ص ۲۰۰.

۳ - و این شبیه «نسی» است در ماههای عربی و خداوند فرماید: «إنما النسی زیادة فی الکفر» و باز می‌فرماید:

«إن عدة الشهور عند الله اثني عشر شهراً».

۴ - مؤلف، سال را مانند حال حاضر از اعتدال ربیعی شروع کرده و نام آن را به اسم فروردین یاد می‌کند مانند طبری

و ابن اثیر.

بود. پس از آن هر چهار سال يك روز این جشن عقب‌تر ماند به واسطه عدم اجراء کبیسه و در حدود ۳۹۲ هجری قمری جشن به اول حمل رسید، و در سال ۴۶۷، نوروز به بیست و سوم برج حوت افتاد؛ ۱۷ روز مانده به پایان زمستان.^۱ (یا به نقل دیگر نوروز در سال ۴۷۱ مصادف با ۱۹ روز از زمستان باقیمانده).

در این وقت به دستور جلال‌الدین ملک‌شاه سلجوقی علماء نجوم از آن جمله حکیم عمر خیام سال را اول بهار، مقارن تحویل آفتاب به برج حمل قرار دادند و به نوروز جلالی مشهور شد و به واسطه حسن انتخاب و دقت از همان روزها، سال جلالی، تاریخ رسمی شد، سعدی گوید:

اول اردیبهشت ماه جلالی بلبل گوینده بر منابر قصبان
و نیز گوید:

هزار سال جلالی بقای عمر توباد شهر آن همه اردیبهشت و فروردین
ناصر خسرو گوید:

نوروز به از مهرگان گرچه دو روزانند اعتدالی
سید حسن تقی‌زاده در کتاب خود در این موضوع به نام گاه‌شماری می‌گوید: جشن نوروز تا این اواخر تنها نشانه‌ای بود که از بقایای حساب زمان با سال و ماه شماری ایران قدیم بود، (آن فقط در لفظ نوروزنه موقع سال و نه در سایر خصائص قدیم سال ایرانی).^۲
این بود جریان گذشته نوروز تا ظهور تاریخ جلالی (یا ملکی یا سلطانی) و تا امروز.

نوروز در عصر خلفاء

در زمان پیامبر صلی الله علیه وآله نامی از نوروز ندیدم جز آنچه آلوسی در بلوغ الارب نقل کرده که بعداً درباره آن بحث خواهد شد و همچنین در زمان خلفای سه گانه، اما در زمان حضرت علی علیه السلام روایتی نقل شده است که نوروز را بر حضرت عرضه کردند. (چنانکه

۱ - بیست و سوم حوت غلط است و ظاهراً باید سیزده باشد.

۲ - در مقدمه نظرنامه شرف‌الدین علی یزدی که به تاریخ جهانگیری مشهور است در ضمن احوال غازان خان گوید:

در عهد او، تاریخ خانی در سنه ۷۰۱ موافق پارس نیل وضع کردند.

نام تاریخ خانی هم تا به امروز در تقاویم سنتی موجود است در تقویم حبیب‌الله نجومی (سال ۱۳۴۳) می‌نویسد: روز اول سال مطابق ۲۴ آبان فرسی ۱۳۳۳ یزدجری و هشتم ماه ترکی ناقصه غازانیه.

خواهد آمد).

چون یکی از مراسم عید نوروز بلکه مهرجان، اهداء هدایا به پادشاهان و حکام بود، معاویه آن را رواج داد و سپس عمر بن عبدالعزیز این رسم را منسوخ کرده و بازیزید ثانی (یزید بن عبدالملک مروان) آن را برقرار ساخت.^۱

در زمان بنی عباس علاوه بر این جهت، منظور سیاسی نیز در کار بود، چون طرفداران آنها ایرانی و وزرای هارون (برامکه) نیز ایرانی و از تبار مؤبدان آتشکده بلخ و طرفدار نوروز و مهرگان بودند. در بعضی از روایات هست که منصور بر حضرت موسی بن جعفر (ع) فشار آورد، تا در روز نوروز به عنوان عید جلوس داشته باشند.^۲ تا برسد به خلفای بعدی که طرفداران آنها ترکها بودند.^۳

همچنانکه گفته شد، نوروز قبل از اسلام و مدتی بعد از ظهور اسلام در گردش بود تا زمان متوکل عباسی که علماء وقت، کیسه را انجام دادند، تاریخ طبری می نویسد:^۴ متوکل نوروز را ۲۸ (اردی و هشت) مطابق ۱۷ حزیران قرار داد.

بختری طائی گوید:

إِنَّ يَوْمَ النِّيرُوزِ عَادَ إِلَى الْعَهْدِ إِذِ الَّذِي كَانَ سَنَةَ أُرْدَشِيرُ
أَنْتَ حَوَّلْتَهُ إِلَى الْأَوَّلِ لِيْ وَقَدْ كَانَ حَائِرًا يَسْتَدِيرُ
فَأَفْتَتَحْتَ الْخِرَاجَ فِيهِ قَلِيلًا مَّةً فِيهِ مِرْفَقٌ مَذْكُورُهُ

کامل ابن اثیر نیز مطلب را به همین صورت بیان کرده است با تبدیل لفظ «اردی و هشت» به «اردیبهشت» و بیرونی در آثار الباقیه^۵ گوید: معتضد عباسی عمل کیسه را تکمیل کرد.

علی بن یحیی منجم در این باره گوید: أَسْعِدُ بِتَوَرُّوْكَ جَمَعْتَ الشُّكْرَ فِيهِ إِلَى الثَّوَابِ

۱- تاریخ یعقوبی جلد ۲ صفحه ۳۰۶ و ۳۱۳.

۲- مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۱۸.

۳- کردهای یزیدی نیز نوروز یکی از اعیاد رسمی آنها می باشد.

۴- ج ۹، ص ۲۱۸ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم.

۵- نوروز بازگشت به همان وضعی که اردشیر مرسوم نموده بود، تو آن را برگرداندی به صورت اول در حالی که در چرخش بود و دور می زد، در این روز خراج را آغاز نمودی و در این کار برای رعایا اسباب راحتی شد که زبان زد است، طبری فقط بیت اول و بیرونی همه را آورده است.

۶- ج ۷، ص ۸۹، طبع بیروت ۱۳۸۵ هـ.

۷- ص ۳۳.

قَدَّمَتْ فِي تَأْخِيرِهِ مَا آخِرُهُ مِنَ الصَّوَابِ^۱ و نیز می‌گوید:

يَوْمَ نِيرُوزِكَ يَوْمٌ وَاجِدٌ لَا يَتَأَخَّرُ فِي خَزِيرَانٍ يُؤَافِي أَبَدًا أَحَدَ عَشَرَ^۲ (اوائل تابستان).

هنوز هم نوروز معتضدی در مقابل نوروز جلالی در تقابلیم سنتی ما موجود است، البته آرزوی شاعر در ابدی بودن نوروز معتضدی (۱۱ خزیران) برآورده نشد و باز کیسه تازمان ملک‌شاه به عهده تعطیل ماند به شرحی که گذشت.

این بود مختصری از سیر تحول نوروز از اهل فن و تاریخ که همه آنها از مشهورات و مقبولات است و کسانی که مایل به اطلاعات بیشتری در این زمینه باشند می‌توانند به کتابهای مفصل تری که درباره این موضوع بحث کرده است مراجعه کنند.^۳

قسمت دوم: نوروز در منابع اسلامی

۱ - کتب اهل سنت: در جوامع اخبار و احادیث عامه، مطلبی از این موضوع به چشم نمی‌خورد جز چند موردی که ذکر می‌شود: «الوسی در بلوغ الارب^۴ نقل می‌کند که انصار، عید نوروز و مهرجان را بر حضرت رسول (ص) عرضه کردند حضرت فرمودند: خداوند متعال بهتر از آن را (فطر واضحی) به من داده است، این مضمون به روایت دیگری - نیز نقل شده است و روایت مناقب^۵ هم - که از حضرت موسی بن جعفر (ع) نقل می‌کند - مؤید آن است. همچنین قاموس در ذیل کلمه نوروز نقل می‌کند که برای حضرت علی (ع) حلوا آوردند، فَسَلَّ عَنْهُ فَقَالُوا لِلنَّيروزِ، فرمود: هر روز نوروز باد و در مهرگان چنین کردند فرمود: هر روز مهرگان باد.^۷

قریب به این حدیث روایتی است، که خطیب در تاریخ بغداد^۸ در احوال ابوحنیفه

۱ - «خجسته باد نوروز تو، سپاس و ثواب رایبه هم گردآوردی، با مؤخر نمودن نوروز آنچه را که از درستی دور نگهداشته بودند، بدان نزدیک نمودی».

۲ - «نوروز تو روزی است مشخص که تأخیر بر نمی‌دارد، در حالی که دائماً با یازده خزیران موافق است».

۳ - بحار جلد ۵۶ صفحه ۹۱ - لغتنامه دهخدا و دکتر معین - آثار الباقیه - گاه شماری.

۴ - جلد اول صفحه ۳۶۴ طبع قاهره ۱۹۲۵.

۵ - بعداً خواهد آمد.

۶ - «حضرت پرسش نمود که این چیست؟ در جواب گفتند: به مناسبت نوروز است».

۷ - فی القاموس: «قدم الی علی شی من الحلوی فسئل عنه فقالوا للنیروز فقال نیروزنا کل یوم و فی المهرجان قال مهرجونا کل یوم قال فی تاج العروس عند قوله نیروزنا: فی استعمال الفعل من الالفاظ الاعجمية و هو من قوة الفصاحة و فی تاریخ بغداد قال (ع) نوروز و نا کل یوم.

۸ - جلد ۱۳ ص ۶ - ۳۲۵.

مسنداً نقل می‌کند، و اضافه می‌نماید که شخصی که حلوا را به حضرت تقدیم کرد، جد ابوحنیفه، نعمان بن مرزبان پدر ثابت بود.^۱

ولی این روایت مرسله هیچ دلالتی بر مشروعیت عید نوروز در اسلام ندارد بلکه شاید مشعر به عدم مشروعیت آن باشد زیرا حضرت، اظهار بی اطلاعی می‌کنند، در حالی که اگر واقعاً از اعیاد اسلامی به شمار می‌رفت حضرت سزاوارترین شخص به آگاهی از آن بود.

نظیر این روایت نیز در دعائم الاسلام ذکر شده است. فَقَالَ مَا هَذَا؟ قَالُوا يَوْمَ نِيرُوزٍ قَالَ (ع) فَتَوَرَّوْا إِن قَدِرْتُمْ كُلَّ يَوْمٍ^۲ یعنی: اگر نوروزه حلوا هدیه کردن است، هر روز حلوا هدیه کنید، و این از مکارم حسنی است که انسان بدون جهت نسبت به آداب و رسول غیر مضرة اقوام و ملل بی اعتنائی نکند، چنانکه از بعض روایات، اشعار به این معنی را می‌توان استفاده نمود.

اما از نظر فتوی، کسی از علماء اهل سنت که قائل به مشروعیت عید نوروز باشد، تا به حال سراغ نداریدیم.^۳

۲ - مدارك شیعه:

۱ - روایت مناقب ابن شهر آشوب: حُكِيَ أَنَّ الْمَنْصُورَ تَقَدَّمَ إِلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ بِالْجُلُوسِ لِتَهْنِئَةٍ فِي يَوْمِ التَّيْرُوزِ وَقَبِضَ مَا يُخْمَلُ إِلَيْهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي قَدْ فَتَّشْتُ الْأَخْبَارَ عَنْ جَدِّي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَلَمْ أَجِدْ لِهَذَا الْعِيدِ خَيْرًا وَإِنَّهُ سَنَةٌ لِيَلْفُرْسِ وَمَحَاةَا الْإِسْلَامِ وَمَعَاذَ اللَّهِ أَنَّنَّ نَحْيِي مَا مَحَاةَا الْإِسْلَامِ فَقَالَ الْمَنْصُورُ: إِنَّمَا نَفَعَلُ هَذَا سِيَّاسَةً لِيَجُنْدِيَ فَمَا لَكَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ إِلَّا جَلَسْتَ فَجَلَسَ، الْحَدِيثُ.^۴

۱- حلوی مذکور همان فالودج می‌باشد که عبارت است از طبخ آرد گندم یا آرد برنج با روغن و شکر و در اصطلاح اهل یزد آن را «ترحلوا» می‌گویند و مترفین و خلفاء در آن، روغن پسته و عسل و شکر «طبرزد» بکار می‌برند، البته مخفی نماند که روایت شده که حضرت علی (ع) هرگز حلوا میل نفرمود و می‌فرمود: حبیبم رسول خدا (ص) میل نفرمود من هم نمی‌خورم ولی در احیاء العلوم است که عثمان، فالودجی به پیامبر هدیه کرد و حضرت میل فرمود.

۲ - حضرت فرمود: این چیست؟ عرض کردند روز نوروز است. فرمود: اگر می‌توانید هر روز را نوروز کنید.

۳ - مگر آنچه که آلوسی در کتاب بلوغ الارب نقل می‌کند.

۴ - نقل شده که منصور به حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام پیشنهاد کرد که نوروز را برای شادباش جلوس نمایند و آنچه به عنوان هدیه آورده می‌شود بگیرند، حضرت علیه السلام در جواب فرمودند: من در میان اخبار جمیع رسول الله صلی الله علیه وآله جستجو نمودم و برای این عید خبری نیافتم، همانا این سنت پارسیان است و اسلام آن را محو نموده است، معاذ الله که، آنچه که اسلام آن را محو نموده است، احیاء نمائیم منصور گفت: همانا ما این کار را جهت اداره و سیاست

مرحوم علامه مجلسی این روایت را حمل بر تقیه می‌کند، ولكن هیچ وجهی برای چنین حملی وجود ندارد چون بنی عباس به تمام معنی طرفدار نوروز بودند، و متن حدیث، خود شاهد این مدعا است.

۲ - روایات معلی بن خنیس: روایات متعددی از معلی بن خنیس در زمینه نوروز نقل شده است، لکن محتمل است همه آنها در اصل يك روایت بوده که معلی یا کسانی که از وی نقل کرده‌اند، تقطیع نموده‌اند.

الف: روایت مصباح المتهجد:

رَوَى الْمُعَلَّى بْنُ خُنَيْسٍ عَنْ مَوْلَانَا الصَّادِقِ (ع) فِي يَوْمِ النِّيروزِ قَالَ: وَإِذَا كَانَ يَوْمُ النِّيروزِ فَأَغْتَسِلْ وَالْبَسْ أَنْظَفَ ثِيَابِكَ وَتَطَيَّبْ بِأَطْيَبِ طَبِيبِكَ وَتَكُونُ صَائِمًا ذَلِكَ الْيَوْمَ فَإِذَا صَلَّيْتَ النَّوْافِلَ وَالظُّهْرَ وَالْعَصْرَ... وَتَسْجُدُ بَعْدَ فِرَاغِكَ مِنَ الرُّكْعَاتِ سَجْدَةَ الشُّكْرِ وَتَدْعُوا فِيهَا بِهَذَا الدُّعَاءِ... وَ بَارِكْ لَنَا فِي يَوْمِنَا هَذَا الَّذِي فَضَّلْتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَعَظَّمْتَ خَطَرَهُ...^۱

این روایت مورد استناد بسیاری از فقهاء برای اثبات استحباب غسل و صوم و صلوة در روز نوروز می‌باشد. صاحب وسائل آن را در سه مورد نقل می‌کند.^۲ و صاحب جواهر می‌فرماید: کَمَا عَنِ الْمُصْبَاحِ وَمُخْتَصَرِهِ، وَلَكِنْ هُمْ فِي مَصْبَاحِ مَخْطُوطٍ وَهَمْ مَطْبُوعٌ، تَصْرِيحٌ شَدِيدٌ أَنَّ مَلْحَقَاتِ مَصْبَاحٍ مِي بَاشِدُ وَدَرِنَسَخَةُ هَايِ اَصْلِ نَبُوذَةُ اسْتِ، وَلِي چُونِ دَرِ مَخْتَصِرِ مَصْبَاحٍ مَوْجُودِ مِي بَاشِدُ، مَعْلُومٌ مِي شُودُ كِهْ اَزِ مَلْحَقَاتِ خُودِ شَيْخِ اسْتِ، وَ لَذَا صَاحِبِ سِرَائِرِ اَنْ رَا اَزِ مَخْتَصِرِ مَصْبَاحِ نَقْلٌ مِي كُنْدُ.

مرحوم شیخ طوسی، روایت معلی را بدون سند ذکر می‌کند، و در فهرست در مورد معلی بن خنیس می‌فرماید:

لَهُ كِتَابٌ أَخْبَرَنَا بِهِ جَمَاعَةٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ وَلِيِّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

لشکر انجام می‌دهیم، به خدای بزرگ از تو می‌خواهم که حتماً جلوس داشته باشی، در نتیجه حضرت جلوس فرمود... (مناقب جلد ۴ صفحه ۳۱۸).

۱ - معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام درباره نوروز نقل می‌کند که فرمود: هرگاه نوروز بود غسل نما و نظیف‌ترین لباسهایت را بپوش و به خوشبوترین چیزهایت خود را خوشبو نما و در آن روز، روزه باش، پس آنگاه که نوافل نماز ظهر و عصر را بجا آوردی... سجده شکر می‌کنی بعد از فراغ از رکعات، این دعا را می‌خوانی... و مبارک گردان بر ما در این روزی که آن را برتر داشته و گرمی نمودی و ارزش والا ئی به آن دادی. (حاشیه صفحه آخر مصباح، تصحیح اسماعیل انصاری زنجانی).

۲ - جلد ۲، صفحه ۹۶، و جلد ۵، صفحه ۲۸۸، و جلد ۷، صفحه ۳۴۶.

الْحَسَنِ الصَّقَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْهُ.

سند شیخ به کتاب معلی، معتبر است، ولكن روشن نیست که شیخ آن را از کتاب خود معلی نقل کرده باشد، و ممکن است با سند دیگری از وی نقل کرده باشد که برای ما مجهول است، ولی مرحوم مجلسی در زاد المعاد می‌فرماید: به اسانید معتبره از معلی بن خنیس که از خواص حضرت صادق بوده است منقول است و سپس روایتی را نقل می‌کند که ذیل آن، مطابق حدیثی است که در مصباح آورده است.^۱ ولی احتمال دارد در کتب معتبره اصحاب بوده که از بسین رفته است، مثل مدینه العلم صدوق که به فرمایش شیخ، سه برابر من لایحضره الفقیه بوده، و عیون الاحادیث احمد بن الحسین بن احمد نیشابوری الخزاعی شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی و غیره.

ب - روایت سجّاد.

رَأَيْتُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ الْمُعْتَبَرَةِ: رَوَى فَضْلُ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ... تَوَلَّاهُ اللَّهُ الدَّارَيْنِ بِالْحُسْنَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ الدُّورِيِّ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْمُوسَى الْقُمِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ بَلَالٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ، عَنْ حَبِيبِ الْخَيْرِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الصَّائِغِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ: قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) يَوْمَ النَّيروزِ فَقَالَ (ع): اتَّعَرَفْتَ هَذَا الْيَوْمَ؟ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ هَذَا يَوْمٌ تُعَظَّمُهُ الْعَجَمُ وَتَتَهَادَى فِيهِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَالْبَيْتُ الْعَتِيقُ الَّذِي بِمَكَّةَ مَا هَذَا إِلَّا لِأَمْرِ قَدِيمٍ، أَفَسَّرَهُ لَكَ... إِنْ يَوْمَ النَّيروزِ هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي أَخَذَ اللَّهُ فِيهِ مَوَاتِقَ الْعِبَادِ... وَهُوَ أَوَّلُ يَوْمٍ طَلَعَتْ فِيهِ الشَّمْسُ وَهَبَّتْ بِهِ الرِّيحُ... وَهُوَ الْيَوْمُ الَّذِي اسْتَوَتْ فِيهِ سَفِينَةُ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْجُودَى، وَهُوَ الْيَوْمُ الَّذِي أَخْبَى اللَّهُ فِيهِ الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ... وَهُوَ الْيَوْمُ الَّذِي نَزَلَ فِيهِ جِبْرَائِيلُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَهُوَ الْيَوْمُ الَّذِي، أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَصْحَابَهُ أَنْ يُبَايَعُوا عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ... وَ مَا مِنْ يَوْمٍ نِيرُوزٍ إِلَّا وَنَحْنُ نَتَوَقَّعُ فِيهِ الْفَرَجَ، لِأَنَّهُ مِنْ آيَاتِنَا وَآيَاتِ شَيْعَتِنَا حَفَظْتَهُ الْعَجَمُ وَصَيَّغْتُمُوهُ أَنْتُمْ... و سپس معلی از حضرت، اسماء ایام فارسی را می‌پرسد، و امام به تفصیل پاسخ می‌دهند.^۲

۱ - ظاهر کلام مرحوم مجلسی این است که تمام روایت به اسانید معتبره روایت شده است، و لکن در بحار که کتاب روانی مبسوط می‌باشد، حدیث مصباح را تنها از کتاب مصباح نقل می‌کند و بعد روایت دوم و سوم و چهارم را همانطور که در جزوه حاضر آمده نقل می‌کند، یعنی اولی را از بعض کتب معتبره، و دوم و سوم را از مهذب البارع.

۲ - «معلی بن خنیس می‌گوید: بر امام جعفر صادق علیه السلام در نوروژ وارد شدم، فرمود: این روزها را می‌شناسی؟

ج: أَحْمَدُ بْنُ فَهْدٍ فِي كِتَابِ الْمُهَذَّبِ، قَالَ: حَدَّثَنِي السَّيِّدُ الْعَلَّامَةُ بَهَاءُ الدِّينِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ، بِإِسْنَادِهِ إِلَى الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ، عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ يَوْمَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَأَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْعُهُودَ وَالْمَوَاتِقَ، وَهُوَ الْيَوْمُ الَّذِي ظَفَرَ فِيهِ بِأَهْلِ النَّهْرَوَانَ وَقَتْلَ ذِي الثَّلَاثَةِ (ذوالشديه ظ).^۱

د: مُهَذَّبُ السَّارِعِ: وَعَنِ الْمُعَلَّى أَيْضًا قَالَ: دَخَلَتْ عَلِيٌّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَبِيحَةِ يَوْمِ النَّبِيِّ...^۲ مضمون این حدیث قریب به روایت بحار است. سند دو روایت اخیر نیز تام نیست و مرسله می باشد.

۳ — عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ لَهُ فِي خَبَرِ طَوِيلٍ فِي جُمْلَةٍ كَلَامِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ يَا حَزَقِيلُ، هَذَا يَوْمٌ شَرِيفٌ عَظِيمٌ قَدَرُهُ عِنْدِي، وَقَدْ الْبَيْتَ أَنْ لَا تَسْتَلْنِي مُؤْمِنٌ فِيهِ حَاجَةٌ إِلَّا قَضَيْتُهَا فِي هَذَا الْيَوْمِ، وَهُوَ يَوْمُ نَبِيِّ...^۳

این روایت در مستدرک الوسائل نقل شده است، و لکن ضعیف می باشد. و اما از نظر مضمون، وقوع چنین حوادث عظیمه در نوروز بعید به نظر می رسد، و خواننده را به تردید می اندازد، مثل:

- ۱ — اخذ میثاق از بندگان در عالم ذر
- ۲ — اولین طلوع شمس و آفرینش سبزی در زمین

عرض کردم: قربانت گردهم این روزی است که عجم آن را بزرگ می شمرد و به یکدیگر هدیه می دهند، حضرت فرمود: قسم به بیت عتیق که در مکه است این نیست مگر به جهت امری قدیم که برای توفیر می کنم... همانا نوروز روزی است که خداوند بندگان را گرفت و آن اول روزی است که خورشید در آن طلوع نمود و با دها به آن (در آن) وزیدن گرفت... و آن روزی است که کشتی نوح علیه السلام بر جودی قرار گرفت، و آن روزی است که خداوند زنده نمود کسانی که خارج شدند از خانه هایشان... و آن روزی است که امر فرمود پیامبر صلی الله علیه وآله اصحابش را که علی علیه السلام به عنوان امارت مؤمنین بیعت کنند... و هیچ روز نوروز نیست مگر اینکه، در آن روز توقع فرج داریم، به جهت اینکه نوروز از روزهای ما و روزهای شیعه ما است، عجم آن را حفظ نمود و شما آن را تزیین نمودید...» بحار ج ۵۶، صفحه ۹۱.

۱ — «معلی از حضرت صادق علیه السلام نقل می کند: همانا نوروز روزی است که پیامبر صلی الله علیه وآله عهد و پیمانها را، برای امیرالمؤمنین (ع) گرفت، و آن روزی است که حضرت بر اهل نهروان پیروز شد و ذوالثلیثه کشته شد. (وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۸۸، روایت ۲).

۲ — وسائل الشیعه، جلد ۵، صفحه ۲۸۹ روایت.

۳ — مفضل بن عمر می گوید: امام صادق علیه السلام در خبری طولانی در ضمن کلامشان چنین فرمودند: پس خداوند به او وحی فرمود یا حزقیل، این روز شریف و با ارزش بزرگی است نزد من، و به تحقیق قسم خورده ام که کسی در این روز حاجتی را از من طلب نمی کند مگر آنکه برآورده می سازم و آن روز نوروز می باشد...» مستدرک الوسائل ج ۱، ص ۴۷۱.

- ۳- آرام گرفتن کشتی نوح
- ۴- نصب حضرت علی(ع) به وصایت در غدیر خم
- ۵- بیعت مردم با حضرت، بعد از عثمان
- ۶- روانه کردن علی(ع) توسط پیامبر(ص) به وادی جن
- ۷- پیروزی حضرت برخوارج نهروان و قتل ذی الثنیه
- ۸- ظهور حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه، و ظهور ولایة امر(رجعت)
- ۹- غلبه حضرت بردجال
- ۱۰- زنده شدن حزقیل و قوم او
- ۱۱- فرو انداختن و شکستن بتها توسط حضرت علی(ع) بر روی دوش پیامبر(ص)،

و همچنین شکستن بت توسط حضرت ابراهیم(ع)

از سوی دیگر حمزة بن الحسن الاصفهانی، که از مَهْرَة فن و صاحب نظران است، در جدول کتاب خود به نام سنی الملوك والانبیاء می نویسد: که نوروز در سال دهم هجرت مصادف یکشنبه ۱۷ محرم بوده است، نوروز هر سال را مطابق قمری تعیین می کند، و در بعضی سالها می گوید نوروز ندارد، یعقوبی می نویسد: علی(ع) در روز سه شنبه ۲۳ ذی الحجه به خلافت ظاهری رسیده و خورشید در جوزاء (خرداد) ۲۶ درجه و ۴۰ دقیقه بود، و قتل عثمان در ۱۸ ذی الحجه، و باز یعقوبی می نویسد: وفات پیامبر، دوم ربیع الاول و خورشید در برج حمل بود و بالطبع قضیه غدیر خم مدیدی پیش از حمل بوده است و در کتاب تجارب السلف، قتل عثمان را در هشتم و به روایتی در دهم تعیین نموده است.

فاضل کامل، استاد میرزا ابوالحسن شعرانی(ره) در ترجمه نفس المهموم فرماید: مرحوم حاج نجم التوله، فلکی مشهور زمان قاجاریه و صاحب تقویم معمولی، روزه عید قربان دهم هجری را اول حمل استخراج کرده و شعرانی فرماید: حساب زیجات بیش از یکی دو روز تفاوت نمی کند چون حساب زیج بر حسب حدّ اوسط است و العلم عندالله و لیس لمن لا یعلم حجة علی من یعلم.

بعلاوه اگر عید نوروز بدین درجه از اهمیت با آن همه فضائل و مناقب چنانکه در روایت آمده است بود، به صورت سیره مستمره میان مسلمین و لا اقل شیعه درمی آید، مانند فطرو غدیر، در حالی که چنین سیره ای با وجهه مذهبی، خصوصاً در میان غیر ایرانیان ثابت نیست. از سوی دیگر حدیث معلی بنا بر روایت دوم و سوم و چهارم شاذ است، و شخص دیگری روایتی بدین مضمون نقل نکرده است، و چون ناظر به حکم واجب و الزامی نیست، لذا

فتوی دادن باستناد آن مشکل است.^۱

۴ - روایت دعائم الاسلام:

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ أَهْدَى إِلَيْهِ فَأَلُوذِجَ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا يَوْمَ فَيُرُوزُ، قَالَ: فَيُرُوزُوا إِنْ قَدِرْتُمْ كُلَّ يَوْمٍ.^۲
قبلاً درباره این حدیث بحث شد.

اما از نظر فتوی

شیخ الطائفة اول فقیهی است که متعرض موضوع نورز شده است، آنهم نه در کتب فقهی خود، و نه به صورت نقل از جوامع معتبر روایی نظیر جوامع حسین بن سعید و احمد بن محمد بن عیسی الاشعری و بزظی و غیره، بلکه در کتاب مصباح و به عنوان رَوَى الْمُعَلَّى. و سپس ابن ادریس (ره) در سرائر درباره آن بحث فرموده و از آن پس به کتب فقهی راه یافته است.

بعضی از فقهاء معاصرین و غیره ایشان در کتب خود از نوروز ذکری به میان نیاورده اند. مثلاً در باب اغسال مسنونه (مستحبّه) زمانیه، با اینکه عدد آن را تا شانزده رسانده اند و قائل به تسامح در ادله سنن می باشند ولیکن از ذکر غسل نوروز چنانکه در روایت آمده خودداری کرده اند، و یا در نزهة الناظر، یحیی بن سعید، اغسال مسنونه را، چهل و پنج غسل می داند ولی از غسل نوروز ذکری به میان نمی آورد.^۳ همه آنچه گفته شد مربوط به مشروعیت اصل نوروز بوده، و اما از حیث:

تعیین روز نوروز:

شیخ الطائفة که راوی حدیث معلی در کتاب مصباح هست از تعیین روز، خودداری فرموده است و صاحب سرائر باستناد گفته بعض اهل فن به نام «صولی»^۴ دهم ایارتعیین می فرماید و بر شیخ از آن جهت که روز را مشخص نکرده است اعتراض می کند، و او یعنی

۱ - خصوصاً با توجه به اینکه از شعائر مجوس است.

۲ - از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که خدمت حضرت پالوده ای اهدا شد، فرمود: این چیست؟ گفتند: روز نوروز است، فرمود: پس هر روز را نوروز کنید اگر می توانید، جلد ۲ صفحه ۴۷۱.

۳ - ص ۱۴.

۴ - ممکن است مراد از صولی، ابراهیم بن عباس الصولی و یا محمد بن یحیی بن العباس الصولی باشد.

صاحب سرائر اول فقیهی است که متعرض تعیین نوروز شده است. و لکن از مطالب گذشته روشن شد که اعتراض وی بی جاست، زیرا نوروزی که در گردش است چنانکه گذشت، نمی‌توان آن را به عربی و یا رومی چنانکه توقع ایشان است معین کرد و عجب آنکه اسمی از ماههای فارسی نمی‌برد، و شهید اول (ره) فرماید: نوروز اول سنه فرس است، (و آن بنا به قول بعضی یا اول جدی (دیماه) - چنانکه گفته شده، مشهور بین فقهاء عجم این قول است - یا اول برج حمل (فروردین) یا دهم ایار می‌باشد). مرحوم کاشف الغطاء نیز در کشف الغطاء مطابق کلام شهید (ره) فرموده است، صاحب حدائق (ره) نیز در باب اغسال، اقوال زیادی را نقل نموده است.

اما اکثر فقهای متأخر و معاصر، نوروز را به دخول خورشید به برج حمل (اول فروردین) تعیین فرموده‌اند. این وجه نیز مانند وجه سابق دچار اشکال است، زیرا نه در روایت تعیین شده است و نه شهرتی در زمان ائمه داشت، تا روایت منصرف به آن باشد، و آنها که قائل هستند، به حجت خویش آگاه‌ترند، و ما بعد از مراجعه به کتب بزرگان فقهاء چون جواهر و بحار و غیره دلیلی که اثبات کننده مدعای آنها باشد نیافتیم، البته تاریخ یعقوبی درباره اخبار فارسیان می‌نویسد: وَرَأْسُ سَنَتِهِمْ يَوْمُ النَّيْرُوزِ وَهُوَ أَوَّلُ يَوْمٍ مِنْ قَرَوَزْدِينَ وَبُكُونُ ذَلِكَ فِي نَيْسَانَ وَآدَارَ (و بنظم نیشان و ایار باشد) وَقَدْ مَرَّتِ الشَّمْسُ فِي حَمَلٍ^۱ و حال آنکه ۲۵ فروردین جلالی مطابق اول نیشان رومی است.

خلاصه: با وجود تضارب روایات و عدم توجه قدماء و کدورت متن و عدم صحت سند، فتوای به مشروعیت نوروز و تعیین روز آن مشکل است.

راهی که باقی می‌ماند تمسک با دله تسماع در ادله سنن است، و لکن تعیین روز، گفتار بعض فقهاء است نه مضمون روایت، و ادله مذکور شامل کلام فقهاء نمی‌شود.^۲ بنابراین نهایت کلامی که می‌توان گفت سخن ابن فهد در مهذب البارع است، که: **إِنَّ يَوْمَ النَّيْرُوزِ يَوْمٌ عَظِيمٌ الشَّانِ وَتَعْيِينُهُ فِي أَيَّامِ السَّنَةِ مُشْكِلٌ.**^۳ والحمد لله رب العالمین.

بایان



۱ - اول سال پارسیان نوروز می‌باشد و آن اولین روز فروردین است که در نیشان و آداری واقع می‌شود در حالی که خورشید از برج حمل گذشته است. «جلد ۱ صفحه ۱۷۴».

۲ - از جهت دیگر عید نوروز از شعائر مجوس و محتمل الحرمة است و ادله تسماع در سنن چنانکه بعضی گفته‌اند از چنین موردی منصرف است.

۳ - نوروز روزی عظیم الشان است و تعیین آن در روزهای سال مشکل می‌باشد.



نشده است.

□ ۴ - فقط دو کتاب شماره ۳۹ و ۴۰ از اهل تسنن است و بقیه از تألیفات دانشمندان شیعه است.

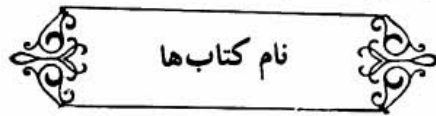
□ ۵ - در تمام این کتابها اصل وجوب حجاب، مسلم دانسته شده و گاهی در مورد استثناء بودن وجه و کفین بحث‌های مثبت و فانی مطرح شده است.

□ ۶ - از کثرت این کتابها به این نتیجه می‌رسیم که دانشمندان ما هرگاه احساس می‌کردند مردم، نیاز به راهنمایی دارند و از طرف بیگانگان مورد اغفال قرار گرفته‌اند از راهنمایی و روشنگری و بیان حکم خدا و تبیین مصالح آن خودداری نمی‌کردند بلکه تا آنجا که می‌توانستند مردم را به وظائف خود آگاه می‌کردند.

□ ۷ - بحث در مورد حجاب زنان از دیدگاه اسلام وقتی کامل خواهد بود که يك دوره همه آیات و روایات بررسی شود و از کل آن بررسی، نتیجه‌گیری گردد نه اینکه فقط به آیات حجاب و چند روایت که به طور مستقیم مسأله حجاب را مطرح می‌کند بسنده شود.

□ ۸ - مدرک این مقال، کتاب الذریعة مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ طهرانی، و فهرست کتب چاپی فارسی (سه جلدی) خان بابامشارو برخی فهرستهای مستخرج از

فیش‌های برخی کتابخانه‌ها و نیز رؤیت بخشی از کتاب‌ها است.



۱ - اسداء الرغاب بکشف الحجاب عن وجه السنة والکتاب. تألیف سید محمدباقر رضوی قمی کشمیری (۱۲۸۵-۱۳۴۴ق)، عربی، چاپ نجف ۱۳۴۷ هـ. ق^۱

۲ - اساس الایمان فی وجوب الحجاب علی النسوان^۲.

۳ - اصالت حجاب در اسلام نوشته حسن قاضی^۳

۴ - تفسیر آیه جلیباب، تألیف محمد تقی صدیقین اصفهانی از علمای معاصر قم، فارسی چاپ حکمت قم در ۱۱۲ صفحه جیبی.

۵ - حکمة الحجاب و ادلة النقب، تألیف مرحوم حاج شیخ ابوالفضل خراسانی، سال پایان تألیف ۱۳۴۹، فارسی، چاپ تهران در ۲۹۶ صفحه جیبی^۴.

۶ - احسن الحکایات، تألیف همان مؤلف، چاپ تهران، فارسی.

۷ - الحجاب فی الاسلام، تألیف شیخ قوام الدین وشنوی، از علمای معاصر مقیم قم، عربی، ۱۰۴ صفحه رقمی، چاپ حکمت قم

۱ - الذریعة ۳۷/۲.

۲ - الذریعة ۲۵۴/۶.

۳ - به نقل از برخی فهرست‌ها.

۴ - الذریعة ۵۶/۷ - فهرست مشارص ۱۲۰۲ و

۱۳۷۹ ه. ق.

۸ - حجاب در اسلام، ترجمه فارسی کتاب قبلی است، مترجم: احمد محسنی گرکانی، مقیم قم چاپ حکمت قم ۱۳۵۲ ه. ش در ۲۲۴ صفحه رقی. (اخیراً این ترجمه توسط آقای حقجو بازنویس و چاپ شده است)

۹ - حجاب مایه زحمت یا آیه رحمت، نوشته علیرضا حکیم زاده^۵.

۱۰ - الحجاب والاسلام یا بهترین ارمغان در حجاب زنان، تألیف حاج سید محمد بن یوسف علی تبریزی به فارسی، چاپ مشهد ۱۳۳۵ ش در ۳۴۴ صفحه رقی^۶.

۱۱ - فلسفه الحجاب فی وجوب النقاب، تألیف شیخ غلامحسین کوره‌پز، از علمای سده چهاردهم مقیم کربلاء، چاپ ۱۳۴۶ ه. ق^۷ در ۹۹ صفحه رقی.

۱۲ - فلسفه حجاب در جواب سؤال واصل از آمریکا، تألیف شیخ الاسلام حاج میرزا عبدالله زنجانی مؤلف تاریخ القرآن، فارسی چاپ نجف، ۱۳۴۲ ق، ۲۸ صفحه رقی^۸.

۱۳ - فلسفه الحجاب، نوشته سید علی اکبر برقی قمی، معاصر مقیم تهران، فارسی، چاپ ۱۳۴۴ ق^۹.

۱۴ - حجاب یا پرده دوشیزگان، نوشته محمد حسن بن فضل الله مازندرانی حائری چاپ مؤسسه خاور ۱۳۰۳ ش، در ۲۸ صفحه رقی^{۱۰}.

۱۵ - حجاب و پرده داری یا انتقاد علمی بر کتاب (زن از نظر حقوق اسلامی) نوشته یکی از دانشجویان دینی لار، چاپ شیراز در ۵۱ صفحه رقی^{۱۱}.

۱۶ - حجاب و جامعه، ترجمه فارسی کتاب «العفاف بین السلب والایجاب» است به قلم زهرا حسینی، معاصر، چاپ ۱۳۵۵ ش در مشهد در ۱۳۶ صفحه جیبی.

۱۷ - الرجل والمرأة، تألیف شیخ نجیب بن شمس الدین^{۱۲}.

۱۸ - العفاف بین السلب والایجاب، تألیف محمد امین زین الدین، عربی، چاپ نجف در ۱۲۸ صفحه رقی.

۱۹ - العفاف علی مذبح التبرج، تألیف مرحوم سید علی بن الحسین العلوی، معاصر، عربی، چاپ قم ۱۳۹۳، ۹۶ صفحه رقی. این کتاب توسط آقای محمدی اشتهاردی به فارسی ترجمه شده است.

۲۰ - الحجاب والسفور، تألیف شیخ جعفر نقدی، از علمای معاصر عراق، عربی، چاپ بغداد ۱۳۴۸^{۱۳}.

۲۱ - ترجمه فلسفه الحجاب که در شماره (۱۱) یاد شد به قلم محمدرضا بن عبدالصمد توفیق یزدانی، چاپ نجف در

۵ - به نقل از برخی فهرست ها.

۶ - فهرست مشارص ۱۱۵۰.

۷ - الذریعة ۳۰۵/۱۶.

۸ - الذریعة ۳۰۷/۱۶ - فهرست مشار ۲۴۵۸.

۹ - الذریعة ۳۰۷/۱۶.

۱۰ - فهرست مشار ۱۱۵۰.

۱۱ - فهرست مشار ۱۱۵۰.

۱۲ - الذریعة ۲۵۴/۶.

۱۳ - الذریعة ۲۵۴/۶، مرحوم حاج آقا بزرگ فرماید:

در آخر کتاب دیگرش به نام الاسلام والمرأة نیز به مسأله حجاب و اقوال مربوط به آن اشاره کرده است.

۱۳۵۴ ق ۱۴:

- ۲۲ - وجوب الحجاب حتى الوجه والكفين، تأليف ميرزاهادی خراسانی متوفای ۱۳۶۸ هـ.
- ۲۳ - وجوب الحجاب بنص الكتاب، تأليف ميرزا ابوالقاسم سنگلجی تهرانی طباطبائی از علمای سده چهاردهم^{۱۶}.
- ۲۴ - وجوب الحجاب وسدل النقاب، تأليف مرحوم تنكابنی، معاصر، فارسی، چاپ شده است^{۱۷}.
- ۲۵ - وجوب النقاب وحرمة الشراب، تأليف محمد صادق فخرالاسلام مؤلف كتاب «انيس الاعلام» فارسی، چاپ ۱۳۲۹ ق ۹۶ صفحه جیبی^{۱۸}.
- ۲۶ - وجوب حجاب، فارسی، نوشته محمد رضا تهرانی چال حساری، چاپ تهران ۱۳۳۲ ش، ضمیمه دو کتاب دیگرش^{۱۹}.
- ۲۷ - وجوب با برهان فی تحجب النسوان، تأليف سيد عبدالله بوشهری بلادی چاپ شیراز^{۲۰}.
- ۲۸ - سدول الجلباب فی فوائد الحجاب فارسی، تأليف همان سيد عبدالله بلادی متوفای ۱۳۷۲، چاپ شیراز ۱۳۳۱ ق ۲۱.
- ۲۹ - طومار عفت یا وسیلة العفاف، فارسی، تأليف شيخ يوسف گیلانی نجفی، چاپ ۱۳۴۶ ق در رشت در ۳۹۴ صفحه خشتی^{۲۲}.
- ۳۰ - حول السفور والحجاب تأليف شيخ نجيب بن شمس الدين (ظاهراً)^{۲۳}.
- ۳۱ - قساوت بیماری مهلك بشر، تأليف سيد محمد ضياء آبادی از علمای مقيم تهران، چاپ کتابفروشی آخوندی تهران، (بخشی از این کتاب

پیرامون حجاب است).

- ۳۲ - حجاب ارزش زن، از انتشارات نهضت زنان مسلمان^{۲۴}.
- ۳۳ - ریشه های استعماری كشف حجاب، نوشته زهرا رهنورد^{۲۵}.
- ۳۴ - پیام حجاب زن مسلمان، نوشته زهرا رهنورد^{۲۶}.
- ۳۵ - پوشش زن در اسلام، تأليف سيد عبدالله شیرازی^{۲۷}. ترجمه محمد محمدی
- ۳۶ - رساله در اثبات وجوب حجاب، نوشته مرحوم حاج شيخ عباسعلی اسلامی واعظ، چاپ چهارم ۱۳۶۷ هـ. ق در ۲۶ صفحه.
- ۳۷ - رساله ای از حاج شيخ محمد خالصی زاده در نقد رساله قبلی.
- ۳۸ - مسأله حجاب نوشته آية الله شهيد مرتضى مطهری، مکرر چاپ شده است^{۲۸}.
- ۳۹ - الحجاب، نوشته ابوالاعلی المودودی،
-
- ۱۴ - فهرست مشار ۸۷۲.
- ۱۵ - الذریعة ۲۵۴/۶ و ۳۲/۲۵.
- ۱۶ - الذریعة ۳۲/۲۵ و ۲۵۴/۶.
- ۱۷ - الذریعة ۲۵۴/۶ و ۳۲/۲۵.
- ۱۸ - فهرست مشار ۳۳۵۱ - الذریعة ۲۵۴/۶ و ۳۲/۲۵.
- ۱۹ - فهرست مشار ۳۳۵۰.
- ۲۰ - فهرست مشار ۳۳۵۰ - الذریعة ۲۵۴/۶.
- ۲۱ - الذریعة ۲۵۴/۶ و ۱۵۴/۱۲ - فهرست مشار ۱۹۵۰.
- ۲۲ - فهرست مشار ۳۳۶۰ - الذریعة ۱۸۳/۱۵.
- ۲۳ - الذریعة ۲۵۴/۶.
- ۲۴ تا ۲۷ - از برخی فهرستها نقل شده است.
- ۲۸ - این کتاب گویا به عربی ترجمه و چاپ شده است.

عیدی

مادر عید است برای بابا یک عیدی خوب و فشنگ آماده کرده‌ام.
آره برای بابا یعنی خوبشویخواهی برای قبربابا.
بجای آن عیدها که بابام صبح عید مرا در بغل می گرفت و می بوسید، به لباسهایم نگاه می کرد، بعد بهم عیدی می داد و امسال، من می خوام به بابا عیدی بدم!
مادر عیدی بابا هر سال یه چیزی بود، یک سال عروسک، یک سال، پول، یک سال آلبوم فشنگی که عکسهایم را توش زدم.
ولی عیدی من خیلی کوچیکه
من برای عید بابا عکس یک لاله را کشیده‌ام، لاله‌ای که پر پر شده
می خوام، صبح عید، بجای عیدی، کنار عکسش بزنم
می دونم روح بابا خوشحال می شه
او خیلی دوست داشت من نقاشی بکشم او وقتی می دید، من قلم تو دستم می گیرم، ذوق زده می شد.
حالا وقتی روح بابا، شاهد باشد که براش نقاشی کردم، آن هم یک لاله سرخ و فشنگ که پر پر شده، حتماً خوشحال می شه.
مادر همه اینها را به داداش حمید گفتم، حمید گفت:
منهم برای عید بابا کارت تبریک می نویسم و پیام صبح عید، سرفیرش می خونم.
می نویسم: بابا عیدت مبارک
بابا سال نوت مبارک
بابا منزل نوت مبارک
و باز می نویسم:
پدرم کوچولوهای تو، بابی توزیستن آشنا شده‌اند و با غمها آشناتر
پدر عادلته شیرخواره که تو، دودن و خندیدن او را ندیدی، الان بزرگ شده، روزها توهمان
اطاق نشیمن که عکس تو را گذاشته‌ایم، می دود و شیرین زبانی می کند، او صبحهای جمعه به
مامان می گوید:
مادر بریم سرفیر بابا، دلم برای بابام تنگ شده، بریم سرفیر بابام من صداش کنم بلکه

بلند شه منوبغل بگیریه، مثل همه پدرها، هر وقت دختر کوچکی را در بغل پدرش می بینم، دلم می خواد، ای کاش من هم پدر داشتم...

پدر به توتیریک می گم، عادلله آن قدر بزرگ شده که می تواند بایستد وعکست را بیوسد.

ومی نویسم:

پدر - در آغاز بهاریم، لاله های غم در دل بچه هات شکوفه زده

پدر- تونیز بر چهره فرزندانت لبخند بزَن.

پدر- تونیز در آستانه سال نویما عیدی بده!

ما دیگر مثل سالهای پیش، پول وعروسک وآلبوم نمی خواهیم ما فلکهایمان را برای جبهه

دادیم

پدر از خدا بخواه که خدا امسال پیروزی را برایمان عیدی بدهد.

پدر ما لباس نونیز نمی خواهیم ما همان لباسهایی که قبلاً برای ما تهیه کرده بودی

می پوشیم تا بیشتر در فکر مقاومت باشیم.

پدر فقط در آغاز این سال یکبار به خواب عادلله بیا تا شادمانه از خواب برخیزد وبر دامن

مامان چنگ بزند وبگوید:

مامان من خواب پدر را دیدم مرا بغل کرده، مرا بوسید- احوال بچه ها را پرسید به همه

شما سلام رسانید.

و در پایان کارت تبریکم می نویسم: پدر شاد باش اگر سایه پدر بر سر ما نیست واگر گلهای

شادی در خانه محقر ما بزمرد، ولی گل پیروزی وگلهای پیروزی شکفته خواهد شکفت انشاءالله.

حسن عرفان

بقیه از صفحه ۱۱۹

۱۳۸۹ ق در بیروت.

۲۹ - البتة بخشی از این کتاب پیرامون حجاب است.

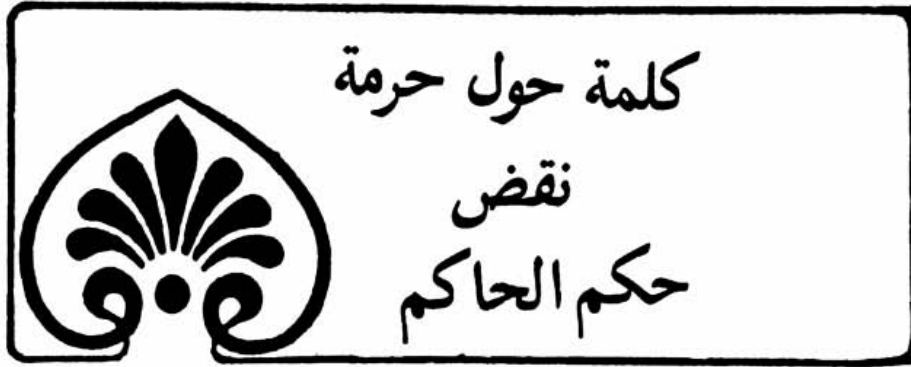
از دانشمندان معاصر، اهل تسنن، عربی، چاپ

بیروت، ۳۴۴ صفحه رقی ۲۹.

۴۰ - حجاب المرأة المسلمة فی الكتاب

والسنة، عربی، تألیف محمد ناصرالدین البانی،

از دانشمندان معاصر اهل تسنن، چاپ سوم



قسمت سوم

سید محسن خرازی

و دعوی اطلاق الأدلة فی فرض معارضة البينة مع الاستصحاب حتى بالنسبة الى نفس الحاكم، مشکل فلا یبعد التفصیل المذكور، بالنسبة الى نفس الحاكم و مما ذکر یظهر ما فی الملحقات حیث قال:

إذا تبین بعد الحكم فسق الشاهدين حال الحكم، انتقض سواء كان الحاكم معتمداً على الاستصحاب او متیقناً عدالتهما حال الحكم.^١
هذا كله فیما إذا تبین فسق حال الحكم، و اما إذا كان فسق طارئاً بعد الحكم فلا وجه للنقض.

ثم إذا كان فسق غیر معلوم الحال، قال السيد (ره) فی الملحقات:
و ان لم یعلم الحال و جهل التاريخان، لم ینقض، و کذا اذا علم تاریخ الحكم و ان علم تاریخ طرو الفسق فیه و جهان، و الظاهر عدم النقض ایضاً و لان اصالة تأخر الحكم لا یثبت كونه حال الفسق و مقتضى الحمل على الصحة عدم النقض.^٢
ثم یلحق بتبیین فسق حال الشهادة، تبیین کذب الشهود حال الشهادة لوحدة الملاك حیث ان بالتبیین المذكور، انکشف اختلال میزان الحكم، بل یمکن القول فی تبیین کذب الشهود بالاولوية فان احتمال مصادفة الحكم للواقع مع تبیین فسق الشهود، موجود بخلاف ما اذا تبیین کذب الشهود.

١ - ملحقات العروة ج ٣ ص ٧٢-٧١

٢ - ملحقات ج ٣ ص ٧١

اللهم الا ان يكون المراد من كذبهم هو الكذب المخبري لا الخبري، فلا فرق بينهما اذ
مع الكذب المخبري يبقى احتمال مصادفة الحكم للواقع.
وكيف كان فقد قال المحقق (قده) في المختصر النافع:

اذا ثبت انهما شاهدا زور نقض الحكم.^١

وهكذا في الغنية، واستدل له في جامع المدارك بتبين اختلال ميزان الحكم^٢ ويستفاد
ايضاً من الكافي لابي الصلاح الحلبي (ره) ان الابطال والنقض في صورة العلم بالكذب،
اجماعي.^٣

وفي مفاتيح الشرائع للمحقق الكاشاني:

«و انما يثبت كونها زوراً بامر مقطوع به كعلم الحاكم او الخبر المفيد للعلم،

لا بالبيّنة لانه تعارض ولا بالاقرار لانه رجوع.»

ثم لا يخفى عليك انه اذا كان الشهود جماعة من العدل واستند الحاكم في حكمه
الى الجميع ثم بعد الحكم تبين فسق بعضهم حال الشهادة فالظاهر— كما في الملحقات—
صحة الحكم مع وجود عدلين في البواقي ولا كلام فيه.

وانما الكلام فيما اذا استند الى اثنين معينين، ثم بعد الحكم تبين فسقهما حال الشهادة،

فهل يصح مع وجود عدلين آخرين اللذين لم يستند الحاكم اليهما حين الحكم او لا؟ قال السيد فيه
وجهان وتردد فيه.

ويمكن ان يقال بانه صحيح ايضاً، لان اللازم هو ان يكون الحكم مع البيّنة الكاملة
بحمل «الباء» في قوله (ص): انما اقضى بينكم بالبيّنات، على المصاحبة، وهي حاصلة و
لا دليل على لزوم الاستناد زائداً عليه اذ يكفي تحقق البيّنة في صدق كون القضاء مع البيّنات.
ويؤيد ذلك، ما حكاها في المستند عن المحقق (ره) في رجوع بعض الشهود من انه لو
شهد في واقعة اكثر من العدد المعتبر في شهود تلك الواقعة كالتسعة في الزنا والثلثة في القتل
والمال، فرجع الزائد المستغنى عنه خاصة نعن المحقق (ره) عدم توجه غرم ثبوت الحق بالقدر
المعتبر وقيام الحجة وعدم نقضها عدم ثبوت اتلاف فوجود من رجع كعلمه.^٤
ونحوه من قواعد العلامة (قده)^٥

ولكنه مشكل، لعدم ثبوت كون «الباء» في قوله صلى الله عليه وآله: انما اقضى بينكم

٤- الوسائل ج ١٨ باب ٢ من ابواب كيفية الحكم

٥- كتاب المستند ج ٢ ص ٦٨٥

٦- كتاب القواعد ص ٢٤٦ (المسألة الثانية)

١- ص ٢٩٠

٢- ج ٦ ص ١٥٧

٣- كتاب الكافي ص ٤٢٣

بالبينات، للمصاحبة، اذ من الممكن ان يكون المراد منها السببية.

واشكلك منه، فيما اذا كانت الشهود اربعة ولكن لم يثبت عدالتهم الا فى اثنين منهم فحكم الحاكم مستنداً الى شهادة من ثبتت عنده عدالتهم ثم ظهر فسقهما وعدالة من لم تثبت عدالته حال الحكم، فان صدق قوله (ص): انما افضى بينكم بالبينات والايمان على المورد مع كون المفروض ان الحاكم غير عالم بجماعية البينة حتى يعتمد عليهما ويحكم اخفى فافهم.

٨ - تبين فسق الشهود بعد الشهادة وقبل الحكم

لا اشكال فى نقض الحكم اذا بان الفسق او غيره مما يمنع عن قبول الشهادة قبل اقامتها كما صرح به السبزواري^١ والعلامة (قدس سره) فى التحرير.^٢
واما اذا كان الفسق طارئاً بعد الشهادة وقبل الحكم ففيه خلاف: صرح السيد (ره) فى الملحقات بان فيه قولان، واحتمل فى الجواهر فى كتاب القضاء عدم النقص ولكن جزم بالنقص فى الشهادات والظاهر من المبسوط، هو جواز النقص.^٣ خلافاً لما يظهر من السرائر حيث قال:

اذا شهد شاهدان عند الحاكم بحق و كانا عدلين حين الشهادة ثم فسقا قبل الحكم بشهادتهما او بعد الحكم بشهادتهما قال قوم من المخالفين: لا يحكم بشهادتهما، و قال آخرون: يحكم، وهو الذى يقتضيه مذهبنا لانّ المعتبر فى العدالة حين الاداء ولايراعى، ما قبل ذلك ولا ما بعده.^٤ ونحوه، فى جواهر الفقه.
وكيف كان، فالاقوى هو عدم النقص لما ذكره فى السرائر، لانّ الشهادة حال العدالة و لا دليل على مقارنة الحكم مع الشهادة فى حال العدالة، بل للحاكم ان يحكم مستنداً الى شهادة العدول ولو بعد مضي مدة عن وقت الشهادة لاطلاق ادلة تجويز القضاء، فلانما بعد شهادة العدول وصيرورتهم فاسقين ان يحكم الحاكم مستنداً الى شهادتهم فى حال عدالتهم، فاذا كان ذلك جازماً من اول الامر فعند تبين فسق الشهود بعد الشهادة وقبل الحكم لا مسوغ للنقص كما لا يخفى.

وهكذا لا وجه للتفصيل بين الحدود التى هى حق الله محضاً وغيرها بدعوى ان قوله: الحدود تدرء بالشبهات مانع عن الحكم فيها دون غيرها فانه مع اطلاق ادلة تجويز القضاء

١ - كتاب كفاية الاحكام ص ٢٨٣

٢ - كتاب تحرير الاحكام ج ٢ ص ٢١٣

٣ - كتاب المبسوط لشيخنا الاجل الاقدم الطوسى (قده) ج ٨ ص ١٠١

٤ - كتاب السرائر لابن ادريس (ره) كتاب القضايا ص ١٩٧

لا يبقى شبهة حتى يشتملها القول المذكور.

ومما ذكر يظهر ما فى الجواهر:^١

من اعتبار جامعية العدالة ونحوها للشهادة حال الحكم والتفصيل بين حق الله محضاً و غيره.

وكيف ما كان، يتفرع على ما ذكرانه اذا طرء فسق الشاهد الاصل اورده او نحو ذلك مما يمنع عن قبول شهادته بعد انتهاء الشاهد الفرع، وشهادته عند الحاكم، فالظاهر لا يمنع من القبول بل فى المستند وان كان طرء الفسق قبل شهادة الفرع، فضلاً عما اذا كان بعدها، كل ذلك، ليس الا لما مر من ان اللزم هو العدالة فى وقت الشهادة، والمفروض ان الشاهد الاصل حين الشهادة كان عادلاً، والشاهد الفرع يشهد على شهادة الاصل حين كونه عادلاً، فلا مانع من القبول.

واما ما قيل:

من انه، تبطل و تطرح، لان شهادة الفرع، فرع الاصل وهى ليست مقبولة حينئذ لان قبولها يوجب الحكم بشهادة الفاسق او الكافر لان شهادة الفرع شهادة ناشئة عن فاسق حين الشهادة.

ففيه - كما عن المحقق الاردبيلي (ره) - ان الفرعية لا تستلزم بطلانها، بفسق الاصل فاننا لانجد مانعاً لسماع شهادة الفرع على اصل كان عند الشهادة عادلاً، فان المدار فى قبول الشهادة عند الاداء ولانسلم ان الحكم بشهادة الاصل لا بالفرع، وعلى التسليم فانه وقت الاشهاد كان عادلاً، فهو بمنزلة من شهد عند الحاكم ثم صار فاسقاً، وقد مر ان قبول شهادته قوياً، مع ان ذلك منقوض بما اذا جرت الاصل بل مات او عمى، ثم تأمل فيه المحقق الاردبيلي (ره) و اورد عليه فى المستند بانه لا تأمل وفى عدم المانعية وهو كذلك. و عليه فاذا حكم بشهادة الفرع، على شهادة الاصل، ثم بان ان الاصل قبل الحكم بشهادة الفرع، صار فاسقاً او كافراً لا يوجب النقض كما مر فى الشاهد الاصل.

٩ - رجوع الشاهد عن شهادته او انكاره لها

قال المحقق (ره) فى مختصر النافع:

ولو رجعا (اى الشاهدان) بعد القضاء لم ينقض الحكم وضمن الشهود الخ.^٢

٢ - اص ٢٩٠ طبع مصر.

١ - الجواهر ج ٤١ كتاب الشهادات ص ٢١٨

و استدل له فى الجواهر، مضافاً الى دعوى الاجماع بقسميه، بصحيفة جميل بن دراج
عمن اخبره عن احدهما عليهما السلام:

قال فى الشهود اذا رجعوا عن شهادتهم وقد مضى الرجل ضمنوا ما شهدوا به او غرموا، وان
لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يفرموا الشهود شيئاً^١.
وبما روى عن امير المؤمنين عليه السلام، انه كان يأخذ باول الكلام دون آخره و
باستصحاب الصحة و اطلاق ما دل على صحة ما لم يعلم فساد الرجوع لا يدل على فساد
الشهادة الاولى اذ يمكن كون الرجوع كذباً بل هو كالانكار بعد الاقرار^٢.
واورد عليه فى جامع المدارك بان مرسل جميل لا يدل على عدم النقص بل المستفاد
منه الغرامة و الضمان مع القضاء ثم ان العلوى لم يؤخذ بمضمونه فى غير المقام، و اما ما ذكر من
استصحاب الصحة و اطلاق ما دل على صحة ما لم يعلم فساد فلم يظهر وجهه صحة شهادة
الشاهدين من جهة ما دل على قبول الشهادة و مع الرجوع لاشهادة.

وبعبارة اخرى:

ان كان النظر الى صحة الشهادة قبل الرجوع فلامجال لاستصحابها، لان الشك سار
بالنسبة اليها و ليس الشك فى البقاء حتى يستصحب، و ان كان النظر الى شمول دليل الحجية
فلاشمول انتهى^٣.

وفيه مضافاً:

ان ظهور صحيفة جميل فى ان القضاء بحاله، ان اطلاق ادلة نفوذ حكم الحاكم، و
حرمة نقضه يكفى فى بقاء الحكم و عدم نقضه فلايوجب رجوع الشاهد عن شهادته شيئاً الا
الضمان المذكور و لا حاجة الى شمول ادلة حجية شهادة الشهود حتى يدعى عدم شمولها بعد
الرجوع فى الشهادة معللاً بان مع الرجوع لاشهادة.

والحاصل: انه لايصح جعل رجوع الشاهد عن شهادته بعد الحكم من النواقض.
وقياس الرجوع عن الشهادة بعد الحكم بشهادة الزور مع الفارق، فانه فى الثانى بان خلو
الحكم عن الشهادة بخلاف الاول.

ومما ذكر يظهر ما فى كفاية السبزواري (ره)^٤.

نعم فيما اذا انكر الشاهد الاصل ما شهد به الشاهد الفرع، فمقتضى القاعدة و ان كان

١- الو- ن ج ١٨ ص ٢٣٨ ح ١٠/١ من ابواب الشهادات.

٢- جامع المدارك ج ٦ ص ١٥٧

٣- كفاية الاحكام للسبزواري (ره) ص ٢٨٨.

٤- الجواهر ج ٤١ كتاب الشهادات ص ٢٢٢

عدم تأثير انكاره فيما اذا وقع بعد الحكم كرجوع الشاهد ولكن مقتضى الاطلاق المتسفاد من صحيحة عبدالرحمن قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل فقال أتى لم اشهده قال: تجوز شهادة اعدلهما وان كانت عدالتهما واحدة لم تجز شهادته،^١ هو التفصيل بين كون الفرع اعدل من الاصل فلا ينقض الحكم فيما اذا وقع الانكار بعد الحكم بين كون الاصل اعدل من الفرع او كونه مساوياً مع الفرع فينقض الحكم كما يظهر من الوسيلة^٢ فيقدم الصحيح المذكور على مطلقات نفوذ حكم الحاكم وحمله على حضور الشاهد الاصل عند الحاكم قبل الحكم كما في المستند ومباني تكملة المنهاج.^٣ لا وجه له بعد كونه مطلقاً. اللهم الا ان يقال: ان النسبة بين الصحيح المذكور ومطلقات نفوذ حكم الحاكم هي العموم من وجه لشمول الصحيح قبل الحكم ايضاً، فان قلنا بترجيح الصحيح من جهة كونه ناظراً الى منشاء الحكم فهو كالحاكم بالنسبة الى المطلقات فيقدم عليها والآ فيمكن القول بالتخيير ان شملت الادلة العلاجية للتعارض بنحو العموم من وجه والآ فهما متساقطان فيرجع الى مقتضى القواعد، كاصالة الصحة في الحكم او استصحاب حرمة النقض، فافهم.

ثم لا يخفى عليك أنه:

حكى عن المشهور أنهم ذهبوا الى ان الشاهدين اذا رجعا عن الشهادة في الحدود بعد الحكم وقبل الاستيفاء نقض الحكم مع ان مقتضى ما مره نفوذ الحكم وعدم جواز النقض و استدلل له بان رجوع الشاهد يحقق الشبهة ومن المعلوم ان الحدود تدرء بالشبهات كما في تحرير الاحكام.

ولكن اورد عليه في تكملة المنهاج بان هذا الدليل لا يتم فان المراد بالشبهة التي تدرء بها الحد، ان اريد بها ما هو اعم من الواقع والظاهر، فلا شبهة في المقام بعد حكم الحاكم وعدم جواز نقضه، وان يدرء بها الشبهة بالاضافة الى خصوص الواقع، وان كان الحكم الظاهري معلوماً فلا وجه لدرء الحدود بها، لوجودها في اكثر موارد القضاء، على ان درء الحدود بالشبهات لم يثبت برواية معتبرة، وعلى ذلك فان ثم الاجماع فهو، ولكنته غير تام فاذن، الاقرب نفوذ الحكم وعدم جواز نقضه.^٤

ويمكن ان يقال:

ان رجوع الشاهد ربما يوجب العلم، بالخطأ وحصول التبين، فلا اشكال في انتقاض الحكم وعدم جواز الاستيفاء حينئذ، واما فيما عداه من موارد الشبهة فيشكل النفوذ بقاعدة

١ - الوسائل ج ١٨ - ح ١ و ٤٦/٢ من ابواب الشهادات. ٣ - مباني تكملة المنهاج، ج ١ ص ١٤٦

٢ - كتاب الجوامع الفقهية ص ٧٠٣ ٤ - مباني تكملة المنهاج، ج ١ ص ١٥٢ مسألة ١٢٠.

الاحتياط في الاموال و الدماء و النفوس فانّ النفوذ في المقام ينافيها، ولعلّ التردّد في المسألة كما نسب الى الفاضلين (ره) و فخر المحققين (ره) في محلّه.
 و جزم المحقق السبزواري (ره) بالنقض حيث قال:
 و ان رجع الشاهد بعد القضاء و قبل الاستيفاء و العمل بمقتضى الشهادة مثل القتل او الحدّ و التعزيز، نقض الحكم مطلقاً، سواء كان المشهود به حقاً لله مثل الزنا و الآدمي مثل القطع في السرقة و الحدّ في الكذب بالزنا.^١

١٠ - اقامة البيّنة بعد حلف المنكر لا يوجب النقض.

و في المختصر النافع:

فان حلف المنكر سقطت الدعوى ولو ظفر له المدعى بما لم تجز له المقاصة و لو عاود الخصومة لم تسمع دعواه، ولو اقام بيّنة لم تقبل.^٢
 و هكذا في الشرائع حيث قال:
 ولو اقام بيّنة بما حلف عليه المنكر لم تسمع.^٣
 قال في الجواهر:^٤

كما هو المشهور، بل عن الخلاف والغنية، الاجماع عليه و عن المفيد و ابن حمزة و القاضى يعمل بها ما لم يشترط المنكر سقوط الحق باليمين ... و عن المختلف يعمل بها ان نسي بيّنة او لم يعلم بها و عن موضع آخر منه، انها تسمع مطلقاً.
 و كيف ما كان فالاقوى، انّ البيّنة القائمة بعد الاستحلاف و الخلف لا توجب نقض الحكم كما ذهب اليه المشهور لصريح صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام قال (ع): اذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقّه فاستحلفه، محلف ان لاحق له ذهبت اليمين بحق المدعى فلا دعوى له. قلت له (ع): وانّ كانت عليه بيّنة عادلة، قال نعم، و ان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له، و كانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه.^٥

و لعلّ الظاهر من الصحيحة، هو اختصاص ذلك بما اذا كانت اليمين في مجلس القضاء و باذن الحاكم فلا وجه لما في جامع المدارك من ان اليمين بقول مطلق، سواء كانت

١ - كفاية الاحكام للمحقق السبزواري (ره) ص ٢٨٨. ٤ - الجواهر ٤٠ ص ١٧٣ كتاب القضاء
 ٢ - المختصر النافع ص ٢٨١ ٥ - الوسائل ج ١٨ ح ٩/١ من ابواب كيفية الحكم.
 ٣ - الشرائع ٢ - ج ٢١٢

فى مجلس القضاء و باذن الحاكم او لم تكن موجبة لسقوط الحق فى الدنيا الخ.^١

ثم ان هنا كلام:

و هو ان الحلف هل يوجب سقوط حق الدعوى فقط او مع سقوط الحال بمعنى انه لا تجوز له المقاصة و الظاهر كما نص عليه المحقق (ره) هو الثانى .

و يشهد له قوله عليه السلام فى الصحيحة المذكورة و كانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه حيث ان الاستفادة منه هو تعلق الابطال بنفس المال، و يؤيده، خبر خضر النخعى عن ابى عبد الله (ع) فى الرجل، يكون له على الرجل المال فيجده، قال ان استحلفه فليس له ان يأخذ شيئاً و ان تركه ولم يستحلفه فهو على حقه.^٢

و قول ابى الحسن عليه السلام فى خبر عبد الله بن وضاح: لا تأخذ منه شيئاً ان كان قد ظلمك فلا تظلمه و لولا انك رضيت بيمينه فحلفته لا مرتك ان تأخذ من تحت يدك (اى مما قد وقع له عندك من امواله كما فى متن السؤال) و لكنت رضيت بيمينه و قد ذهب اليمين بما فيها الحديث.^٣

ثم ان الابطال المذكور و عدم جواز الاخذ لا يستلزم خروجه عن ملكه بل مقتضى القاعدة هو بقاءه على ملكه و لكن لا يجوز له بالاستحلاف اخذه او المقاصة عليه .

و لادليل على دخوله فى ملك الحالف الكاذب واقعاً بالحلف بل بنا فيه قوله (صلى الله عليه و آله): انما اقضى بينكم بالبيئات و الايمان و بعضكم الحن بحجته من بعض فيما رجل قطعت له من مال اخيه شيئاً فأتما قطعت له به قطعة من النار.^٤

ولذلك يجب على الحالف الكاذب ان يدرج المال المأخوذ بالحلف فى اموال المدعى و ان لم يجز للمدعى المطالبة او المقاصة عليه بعد الاستحلاف و الحلف، او يكذب نفسه و يرد المال الى المدعى كما يدل عليه خبر مسمع ابى سيار فراجع.^٥

و كيف ما كان، فدعوى خروجه عن الملكية ثم استبعاده بلزوم احد الامرين، من حصول السملكية للحالف مع كذبه او كون الملك بلا مالك كما فى جامع المدارك مندفعة بما مر.

ثم انه قد يعارض ما دل على عدم جواز المقاصة بخبر ابن مسكان عن ابى بكر، قال: قلت له رجل لى عليه دراهم فجحدنى و حلف عليها أيجوز لى ان وقع له قبلى دراهم ان اخذ منه

١- جامع المدارك ج ٦ ص ٣٢
٢- الوسائل ج ١٨ ح ١٠/١ من ابواب كيفية الحكم .
٣- الوسائل ج ١٨ ح ١٠/٢ من ابواب كيفية الحكم .
٤- الوسائل ج ١٨ ح ٢/١ من ابواب كيفية الحكم .
٥- الوسائل ج ١٦ ح ٤٨/٣٣ من ابواب كتاب الايمان .

بقدر حقي فقال نعم ولكن لهذا الكلام قلت ما هو قال تقول: اللهم اني (لم آخذه- ولن آخذه خ ل) ظلماً وخيانة وإنما اخذته مكان مالي الذي اخذ مني لم ازد عليه شيئاً^١ وفيه مضافاً، الى معارضة ذلك الخير بخير سليمان بن خالد^٢ أنه مطلق من جهة أنّ الحلف مسبوق باستحلاف ام لا، فيمكن تقييده بما مرّ من الاخبار، لاختصاصها بصورة الاستحلاف وبقية الكلام في محلّه.

١١- ترك حلف الولي او الوكيل يوجب سقوط الدعوى.

ولا يخفى عليك أنّه: لوردة المنكر اليمين على المدعى فلا اشكال في جوازه، فان حلف يثبت ما ادعاه والا سقطت دعواه لصريح الصحاح من الاخبار. منها: صحيحة محمد بن مسلم، في الرجل يدعى ولا يبيته له قال: يستحلفه فان رده اليمين على صاحب الحق فلم يحلف فلاحق له^٣. نعم استثنى منه في مباني تكملة المنهاج، ما اذا كان المدعى غير من له الحق كالوليّ او الوصيّ او الوكيل المفوض حيث قال:

فان تمكّن من اثبات مدعاه باقامة البيّنة، فهو، والآ، فله احلاف المنكر فان حلف سقطت الدعوى و ان رده المنكر الحلف على المدعى، فان حلف ثبت الحق و ان لم يحلف سقطت الدعوى من قبله فحسب، و لصاحب الحق تجديد الدعوى بعد ذلك و استدله له بعدم الدليل على ان ترك حلف الولي او الوكيل يوجب سقوط الدعوى عن صاحب الحق^٤.

وفيه: ان الوكيل او الوليّ او الوصيّ ايضاً كذلك باطلاق ادلة الولاية او الوكالة او الوصاية بعدكون الامر مفوضاً اليهم فانهم يقومون مقام صاحب الحق وقد عرفت دلالة صحاح الاخبار على أنّه ان رده المنكر اليمين على صاحب الحق، فلم يحلف فلاحق له. فالقائم مقامه بدليل الولاية او الوكالة او الوصاية ايضاً يكون كذلك، فلامجال للاستثناء المذكور ولا يجوز تجديد الدعوى لصاحب الحق بعد سقوط حقه بترك حلف وليّه او وكيله، او وصيّه.

* * *

٣- الوسائل ج ١٨ ح ٧/١ من ابواب كيفية الحكم.

٤- مباني تكملة المنهاج، ج ٢ مسألة ٥٣

١- الوسائل ج ١٢ ح ٨٣/٤ من ابواب ما يكتسب به.

٢- الوسائل ج ١٢ ح ٨٣/٧ من ابواب ما يكتسب به.

١٢ - بذل المنكر اليمين بعد نكوله

وفى مختصر النافع و تحرير الاحكام للعلامة قدس سره، أنه لو بذل المنكر اليمين بعد الحكم بالنكول لم يلتفت اليه لأنه مع فصل الخصومة بالنكول لاوجه لاستئناف الخصومة فالبذل المذكور لا يوجب النقض.

١٣ - تبين كذب الحلف للحاكم

وفى المحلقات: ^١

أنه اذا تبين للحاكم كون الحلف كذباً، فالظاهر جواز نقض الحكم له، فيجوز للمدعى المطالبة والمقاصة وغيرهما من آثار كونه محققاً: ويشكل ذلك: بأن مقتضى صحيحة ابن ابي يعفور، حيث قال: «فلا دعوى له بعد استحلاف المدعى وحلف المنكر وان كانت عليه بيّنة عادلة» انه ليس للمدعى المطالبة او المقاصة.

ويمكن الجواب عنه: بأن الاطلاق بالنسبة الى المدعى، لا للحاكم فالرواية وان دلت على سقوط حق المدعى بالاستحلاف وان علم بكذب المنكر، ولكته لا اطلاق لها بالنسبة الى الحاكم، فانها ليست بصدد بيان حكم نقض الحاكم، ولا اقل من الشك فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو سقوط حق المدعى بالاستحلاف والحلف وحينئذ فان علم الحاكم بكذب الحلف فله النقض ومع نقضه، لا يبقى حكم، فيجوز للمدعى المطالبة، او المقاصة. وعليه فتبين كذب الحلف من النواقض، ولكته حيث كان من جهة اختلال ميزان القضاء يدخل فى بعض العناوين المتقدمة كالعنوان الثانى.

نعم يلزم ان يكون التبين بالعلم بحيث لا يمكن الاختلاف فيه واما اذا لم يكن كذلك فهو لا يدخل فى ذلك العنوان، وحكمه ما مرّ فى تبين فسق الشهود.

ثم أنه، لافرق فيما ذكر:

بين ان يعلم يكذب الحلف او الحالف، وان حتمل فى الثانى مطابقة قوله للمواقع، لأنّ اختلال الميزان يحصل بكل واحد من الامرين.

١ - الملحقات ج ٣ ص ٦٢.

كلمة حول حرمة نقض حكم الحاكم

١٤ - فى تكذيب الحالف نفسه

قال فى المستند^١:

أنهم قالوا كذب الحالف نفسه او ادعى سهوه او نسيانه او اثباته بالحلف للمعجز عن الاداء حين الترافع، و اعترف بالحق للمدعى كلاً او بعضاً، جاز للمدعى المطالبة و حلت له المقاصة، قال المحقق الاردبيلي:

لعله لاخلاف فيه وقيل بل لاخلاف ظاهراً بينهم وعن المهذب و الصيمرى دعوى الاجماع عليه و صرح بالاجماع والذى العلامة (ره).

ثم اورد عليه وقال: فان ثبت الاجماع فهو، و الأقالخبار المتقدمه (الدالة على أنه اذا رضى المدعى بحلف المنكر فلا دعوى له) تردّه و دعوى انصرافها بحكم التبادر الى غير محل الكلام واهية، والوجه التى استدلوا بها لتخصيص الاخبار غير تامة.

واورد عليه فى الجواهر^٢ تبعاً للمحقق الاردبيلي (قدهما) بأن:

عموم اقرار العقلاء على انفسهم يقتضى كون ذلك سبباً مثبتاً جديداً للاستحقاق غير ماسقط باليمين و هو المرجح على النصوص الدالة على عدم جواز المطالبة و التقاض، بعد فرض تسليم اندراج الفرض فيها، ضرورة كون التعارض بينهما من وجه بما سمعت من الاجماع المعتضد بنفى الخلاف و بخصوص المعبر: انى كنت استودعت رجلاً مالا فيجحد نيه و حلف لى عليه ثم انه جاءتى بعد ذلك بسنتين بالمال الذى اودعته اياه فقال هذا مالك فخذ و هذه اربعة آلاف درهم ربحتها فهى لك مع مالك و اجعلنى فى حل، فاخذت منه المال و ابيت ان آخذ الربح منه و رفعت المال الذى كنت استودعته و ابيت اخذه حتى استطلع رأيك، فما ترى؟ فقال خذ نصف الربح واعطه النصف و حلله فان هذا رجل تائب والله يحب التوابين.^٣

ثم قال و اخصية المورد تندفع بعدم القائل بالفرق بل يمكن استفادة التعميم من سياقه سؤالاً و جواباً... فما عن بعض من المناقشة فى الحكم هذا بعدم النص فيه و لا دليل يخص به او يقيد به النصوص السابقة فى غير محله.

ويمكن الجواب عنه بما فى المستند: من ان مقتضى جواز الاقرار هو تعلقه بما فى ذمته

١ - المستند ج ٢ ص ٥٥٤.

٢ - كتاب القضاء ج ٤٠ ص ١٧٤.

٣ - الوسائل ج ١٦ ح ٤٨/٣ من ابواب كتاب الايمان ١٧٩.

واقعاً ولا دلالة لذلك على جواز المطالبة اوالتقاص اصلاً، فإنه ليس باقوى من علم المدعى نفسه بذلك مع انهم صرحوا بأنه اذالم يقرّ، لايجوز له المطالبة اوالتقاص وصرحوا بأنه لايرى، ذمة الحالف فى نفس الامر ومع ذلك قالوا أنّ المحلوف له المطلع على ذلك الامر النفس الامرى ليس له المطالبة والتقاص مع أنّ الثابت من الاقرار ليس الاّ تعلّقه فى ذمته قبل الحلف واما بعده وبعد تصريح الاخبار بان اليمين اذهبت حقه فلا.

وبعبارة اخرى: (كما فى قضاء الشيخ المحقق الآقاضياء الدين العراقى قده) ان اقرار العقلاء على انفسهم جائز، محكوم بقوله ذهبت اليمين بحق المدعى فلا دعوى له، وان اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلّفه عليه خصوصاً مع ذيله الدالّ على عدم تأثير اقامة البيّته العادلة اوخمسين قسامة بعد الحلف.

وكيف ماكان: فلا معارضة بين دليل اقرار العقلاء و الاخبار الدالة على ذهاب اليمين بحق المدعى فان الاقرار كما فى جامع المدارك دليل الثبوت و اليمين تذهب بالثابت فلا معارضة بينهما ويؤيد ذلك أنّ الاستحلاف فى حكم رضاية المدعى بحلف المنكر برفع اليد عن مطالبة حقه او مقاصد فعود حق المطالبة او المقاصّة يحتاج الى دليل، ولولا الاجماع فالاقوى ما ذهب اليه فى المستند من تقديم الاخبار الدالة على ذهاب حق المدعى باليمين، فلا يجوز للمدعى المطالبة او المقاصّة.

واما مع ملاحظة الاجماع المذكور فتكذيب الحالف نفسه او دعوى سهوه او نسيانه من النواقض.

فيجوز له المطالبة و المقاصّة لولم يعطه ما اقره له، فافهم.

١٥ - تصدى القاضى الثانى لامر المحبوسين

قال المحقق(ره) فى الشرائع:١

لوقضى الحاكم على غريم بضمان مال و امر بحبسه فعند حضور الحاكم الثانى ينظر، فان كان الحكم موافقاً للحق لزم والاّ ابطله، سواء كان مستند الحكم (اى حكم الثانى على ما فى الجواهر)٢ قطعياً او اجتهادياً و مثله فى تحرير الاحكام للعلامة الحلّى (قده)٣.

و استدلّ له بانّ استيفاء الثانى منه يحتاج الى مسوغ، فاذا لم يوافق اجتهاده مع حكم

١ - الشرايع ج ٢ ص ٢٠٨

٢ - تحرير الاحكام ج ٢ ص ١٨٤

٣ - الجواهر ج ٤٠ ص ٩٣

الحاكم السابق فله نقضه.

واورد عليه فى الجواهر:

بان الاستيفاء من آثار الحكم الاول قدام نابعدم رده بعد حمله على الوجه الصحيح فهو حينئذ كالتصرف بالمال الذى قد اخذ بحكمه من غير فرق بين الدار وغيرها^١ وبالجملة فلا فرق بين حكم الحاكم بملكيّة شئى لفلان وبين حكمه بحبس فلان اوتعزيزه فى وجوب الالتزام بالعمل به وعدم جواز نقضه كما لا فرق فى ذلك بين الحاكم المعزول فى امر المحبوسين وبين غيره من سائر الحكام.

نعم قديتوقم: انّ الحبس مقدّمة لاستنقاذ حق الغريم منه فلا يتمّ الفصل والقضاء فاذا شكّ فى صحّة ماقرر من الحبس لايجرى فيه اصالة الصحّة، فلا يحرم نقضه ولا يجب الالتزام بالعمل به.

ولكنّه يندفع: بما فى القضاء لآقاضياء الدين العراقى (قده)^٢:

من جريان اصالة الصحّة فيما حكم به الحاكم الاول فيحكم بنفوذ حكمه من دون فرق بين صورة انقطاع الفصل بينهما حتى بتبعاته من اىصال الحق الى الغريم وبين صورة عدم انقطاع تبعاته ولو بكونه فى حبسه مقدّمة لاستنقاذ حق غريمه، وعليه فلا يجب على الحاكم الثانى التتبع فى الحكم الاول لمكان احراز صحّة حكمه ولو بالاصل.

ثمّ انّ عدّ الاستنقاذ من مراتب الفصل ممنوع، بل هو نظير القبض فى البيع من تبعات الفصل لامن مراتبه فانّ الفصل كالتملك يتحقق بنفس الانشاء والقبض والاستنقاذ من آثار الانشاء المذكور لامن مراتبه (انتهى كلام المحقق العراقى اعلى الله مقامه).

ثم ان ظاهر بعض الفقهاء هو وجوب النظر فى امر المحبوسين، وحمله فى الجواهر على ما اذا تراضى الخصمان بالتراجع وتجديد الحكم، ولكنّه — كما سيأتى (ان شاء الله تعالى) — كما ترى، اذ لا مدخلية لتراضى الخصمين فى جواز تجديد الحكم والنظر، فضلاً عن وجوبه.

نعم يصحّ حمل وجوب النظر على ما اذا علم اجمالاً بخطأ القاضى المعزول اوتعمّده فى امر المحبوسين فيجب التتبع والنظر حتى يعلم مورد الخطأ.

١ — الجواهر ج ٤٠ ص ١٤

٢ — كتاب القضاء ص ٢٨.

١٦ - تراضى الخصمين بتجديد المرافعة

ذهب السيد فى الملحقات^١ تبعاً للجواهر الى جواز تجديد المرافعة ورفع اليد عن حكم الحاكم السابق بتراضى الخصمين بذلك حيث قال:
ليس للمحكوم عليه بعد تمام المرافعة والحكم، مطالبة تجديدها عند حاكم آخر او عند الاول.

وهل يجوز ذلك مع رضى الطرفين اولاً، قولان: اقويهما الاول كما اختاره فى الجواهر، اذ الظاهر عدم صدق ردة الحكم خصوصاً اذا كان لاحتمال خطأ الحاكم لاسيما اذا كان الحاكم ايضاً اراد تجديد النظر فى مقدمات الحكم، وفى المستند اختار عدم الجواز هذا اذالم يدع خطأ الحاكم الاول فى حكمه او عدم كونه اهلاً، او عدم اجتهاده ونحو ذلك (انتهى).

ولكن الاقوى هو ما ذهب اليه فى المستند، لصدق ردة الحكم عن حكم الحاكم السابق وتجديد الترافع ولامد خلية لرضى الخصمين بذلك وعدمه فى صدق الرد وعدمه، فانّ المعتبر هو صدق الرد وعدمه و المفروض هو صدق بلامد خلية لرضى الخصمين.
وليس عدم جواز تجديد الترافع والحكم من حقوق الخصمين حتى اذا تراضيا، جاز تجديد الترافع بل لايجوز الترافع بعد تمام المرافعة وفصل الخصومة المحكوم ولا بمطالبة الطرفين.

١٧ - دعوى المحكوم عليه، على الحاكم او المحكوم له.

صرح السيد(قده) بانّ دعوى المحكوم عليه مطلقاً مسموعة فى المحاكم الشرعية حيث قال:

اذا ادعى المحكوم عليه على المحكوم له بعد تمام المرافعة والحكم، عدم اهلية الحاكم لعدم اجتهاده او فسقه او ادعى خطأه فى الحكم او تقصيره فى مقدماته او جوره فيه او فسق الشهود فمقتضى عموم قوله (صلى الله عليه وآله): البيّنة على المدعى، واليمين على من انكر ونحوه، سماع دعواه، سواء كانت له بينة اولاً.
وما عن بعضهم من عدم سماعه مطلقاً او مع عدم البيّنة، لانه امين الامام عليه السلام

.....
١ - الملحقات ج ٣ ص ٢٦.

و ايضاً فتح هذا الباب موجب للطعن فى الحكام لوجه له .
... وكذا الحال لو ادعى على الحاكم لاثبات تفريمه، الخ، (اي وكذلك تسمع
دعوى المحكوم عليه على الحاكم لاثبات تفريمه).^١
ونحوه فى التحرير والقواعد، مع اختصاصه بالحاكم المعزول .
وكيف ما كان، فمقتضى اطلاق السيد(ره) انّ الدعوى المزبورة تسمع، ويحكم
الحاكم الثانى بالموازن القضاية سواء حصل القطع له بما ادعاه المحكوم عليه اولم يحصل و
سواء كان فى المسائل النظرية او فى غيرها، فاذا ادعى المحكوم عليه فسق الشاهد او تقصير
الحاكم فى بعض المقدمات او جوره فى الحكم ونحوها، و اقام عليه البيّنة اورد الحلف اليه و
حلف، حكم الحاكم الثانى بتنقض الحكم و ان لم يحصل له من البيّنة او حلف المدعى علم
بذلك . هذا .
ولكن النقض مشكل فيما اذا كان الحكم نظرياً اجتهادياً، لما مرّقى العناوين السالفة
من أنّه لا وجه له لتقضه بعد شمول مطلقات النّفوذ له .

واما ما فى قضاء المحقّق العراقى طاب ثراه من انّ:

« المدعى مالم يعلم لا يدعى فاذا كان عالماً بخطاء الحاكم الاول فلا فائدة فى سماع
دعواه فأنه لا ينتهى خصومة المدعى القاطع بمحقّيته، كيف وينتهى امر هذه
الخصومة الى التسلسل، لانّ القاطع بخطاء الحاكم قاطع ايضاً بخطاء الحاكم
الثانى بعدم خطاء الحاكم الاول وهكذا الى ان يتسلسل ومن المعلوم من مذاق
الشرع عدم رضائه بمثل هذه الخصومة الغير الصالحة للانقطاع ابدأ».^٢

فقيهه: انه يمكن فرض الفائدة فى بعض الصور كما اذا تبدل علمه
بالمذاكرة مع الحاكم الثانى، ثم أنّه لافرق فيما ذكر من منع النقض فى المسائل
النظرية، بين ان يكون خصمه الحاكم او المحكوم له لوحدة الملاك المذكور، نعم
فى غير الموارد التى تكون نظرية، لامانع من سماع دعوى المحكوم عليه فانها دعوى
جديدة تسمع باطلاق قوله(ص): البيّنة على المدعى واليمين على من انكرو حيث
ان دعواه فى المحاكم العادية لا تخلو عن الاختلال فى امر القضاء، فاللازم ان
تسمع دعواه فى المحاكم الخاصّة التى تجعل لملاحظة احكام القضاء.

ثم أنّه قد يفصل بين ما اذا كان للمدعى بيّنة فتسمع دعواه وبين ما اذا لم

١ - ملحقات المروّة ج ٣ ص ٢٩ مسأله ٤٠ ٢ - كتاب القضاء للمحقّق الآقا الشيخ ضياء الدين العراقى ص ٣١

تكن فلا تسمع معللاً بان قبول الدعوى فى فرض عدم وجود البيّنة يثير الفساد، من فتح باب الطعن على الحكّام واهانتهم واجتزاء كل منكر على الطعن ويشمر ذلك التقاعد عن امر القضاء و هو ضرر عظيم فى قضاء الاسلام.

و اجاب عنه المحقق القمى (قدس سره) فى جامع الشتات:

بانّه يمكن دفعه بمعارضة نفى الضرر والضرار، فلو كان الحاكم، حكم عليه بثبوت اموال خطيرة و كان المنكر عالماً بكذبه وظلمه فى الحكم فتحتملُ هذا ايضاً فساداً و ضرر عظيم.

(الى ان قال:) فلاريب ان حلف المنكر على كذب الحاكم او فسقه، اسهل من اتلاف مال المسلم سيما اذا كان فى غاية الكثرة، و خصوصاً اذا كان هو ايضاً من القضاة الامناء اذ قد يتفق النزاع فى المال بين قاض و مدعيه، نعم يشكل اذا كان دعوى الكذب و الفسق مع نفس القاضى و كان التجاذب معه بان يقول المنكر له قد جُرت فى الحكم وظلمتنى و كذبت (الى ان قال:) مع انه يلزم الالهانة و الاستخفاف فى صورة التمكّن من البيّنة ايضاً ولا يظهر منهم الاتفاق على عدم جواز سماع الدعوى حينئذٍ (انتهى).^١

وبالجملة: التفصيل المذكور لوجه له مع وجود المحذور المذكور على تقدير وجود البيّنة ايضاً هذا مضافاً الى ما اشرنا اليه من أنّ تلك الدعاوى تسمع فى المحاكم المخصصة لملاحظة احكام القضاة فلا يترتب عليه معظم ما ذكر من الالهانة و الفساد وغيرهما. و اما دفعه بمعارضته منع الضرر، ففيه ان المعارضة المذكورة ليست فى جميع الموارد. ثم انه قد يوجه التفصيل المذكور، بانّ مورد اليمين هو الحقوق المالىة ولا يكون فى المقام حق مالى محطّ الدعوى و ان كان لازماً لها.

اجاب عنه فى جامع الشتات بقوله:

و اما قولهم، بان ما ادّعاه لا يثبت بالنكول ولا اليمين المرودة متمسكين بمنع تبادل ذلك من الادّلة فلعلت نظرهم الى الاخبار الدالة على حكم النكول و اليمين المرودة كلّها واردة، فى دعوى الحق فلفظ الحق مذكور فيها، مثل صحيحة محمّد بن مسلم عن احدهما (عليهما السلام) فى الرجل يدعى ولا بيّنة له قال يستحلفه فان ردّ اليمين على صاحب الحق فلم يحلف فلا حق له.

١ - جامع الشتات للمحقق الميرزا القمى ص ١ و آخر كتاب القضاء و الشهادات

فيمكن ان يقال: انّ هذا القيد:

ان سلّمنا عدم اطلاق الحق على ما نحن فيه فهو وارد مورد الغالب فلاحجية فيبقى اطلاقا غيرها شاملاً لما نحن فيه مثل حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يرّد اليمين على المدعى (انتهى).^١ ومما ذكر يظهر ما في المستند من أنه:

من شرائط سماع الدعوى كونها ملزمة لحق اموال عالى الخصم المدعى عليه وفي هذه الدعوى على الحاكم لا يثبت شيى عليه.^٢

فانّ غلبة الدعوى فى الخارج، لا توجب تقييد المدعى فى قوله(ع): البيّنة على المدعى واليمين على من انكر بذلك، ولذا صرح المحقق القمى(ره): بانّ اختصاص الدعوى بحق لازم مالى ممنوع بل قديكون فيما ينتفع به لعموم قوله(ع): البيّنة على المدعى اليمين على من انكر.^٣ وانكره ايضاً المحقق العراقي(قده) فى قضائه.^٤ وهنا تفصيل آخرو هو انّ:

الحكم الاول ان كان مبنياً على البيّنة، فقط فتسمع الدعوى المحكوم عليه، فانه لالحلف فى البين حتى ينفى حق الدعوى بالحلف فاذا اقام المدعى بيّنة وحكم الحاكم له، فللمحكوم عليه ان يدعى بخلاف ما اذا كان الحكم مبنياً على الحلف فانّ مقتضى اطلاق قوله عليه السلام فى صحيحة ان ابي يعفور:

من انه اذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه، فاستحلفه فحلف ان لاحق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعى فلا دعوى له، قلت له وان كانت عليه بيّنة عادلة قال: نعم وان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له وكانت اليمين قد ابطلت كل ما ادّعاها قبله مما قد استحلفه عليه.^٥

وهكذا قوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن مسلم فى الرجل يدعى ولا بيّنة قال: يستحلفه فان ردّ اليمين على صاحب الحق فلم يحلف فلا حق له.^٦

هو عدم بقاء حق الدعوى للمدعى المستحلف او غير الحالف بعد ردّ اليمين اليه ومن دون فرق بين كون خصمه هو الحاكم او المحكوم له.

-
- ١- جامع الشتات ص ١ اواخر كتاب القضاء والشهادات. ٥- الوسائل ج ١٨ ح ٩/١ من ابواب كيفية الحكم.
 - ٢- المستند ج ٢ ص ٥٢٩
 - ٣- جامع الشتات اواخر كتاب القضاء والشهادات.
 - ٤- كتاب القضاء للمحقق الآقا الشيخ ضياء الدين العراقي(ره) ص ٣١

اللهم الا ان يقال: ان غاية ما يدل على نفي بقاء حق دعواه هو ما يدعيه بالنسبة الى المحكوم له، واما دعوى عدم كون الحاكم مجتهداً او مقصراً في مقدمات القضاء او كونه فاسقاً فهي دعاوى جديدة فلاوجه لنفي حق اقامتها مع عدم كونها مشمولة لتلك الادلة فالاولى هو في صورة اليمين هو التفصيل بين كون الدعوى متوجهة الى الحاكم فتسمع وبين كونها متوجهة الى المحكوم له فلا تسمع.

نعم لافرق بين كون غرضه من الدعوى على الحاكم اثبات تغريمه او ابطال فصله و لكن بعد يمكن منع التفصيل المزبور لان الدعوى المزبورة ولو كانت متوجهة الى المحكوم له فهي دعاوى جديدة وليست مشمولة للنفي المستفاد من الاحاديث المذكورة فافهم. ثم انه يظهر من المحقق العراقي، انه اذا ادعى على الحاكم بغرض ابطال حكمه من جهة عدم اهلية الحاكم او عدم صلاحية الميزان لفسق الشهود وغيره فلا اشكال مع وجود البيّنة للمدعى، واما اذا لم يكن للمدعى بيّنة فيجب على الحاكم ان ينكر او يقرّو كلاهما محل منع، لان الاقرار غير نافذ بالنسبة الى الغير، كما اذا حلف المنكر غير مثبت لحق الغير اذ ليس مثله شأن الحلف.^١

ويمكن ان يقال:

ان الاقرار وان لم يكن نافذاً في حق الغير ولكن لا مانع من نفوذه في حق الحاكم نفسه فيما يترتب عليه من الآثار كما ان الحلف على عدم فساد الميزان يوجب تمامية الحكم لفصل الخصومة ومع الفصل لا مجال لتكراره، فلاحاجة الى اثبات حق الغير. ثم انه يظهر من كلام المحقق العراقي (قده) ايضاً^٢: انه اذا ادعى المحكوم عليه متوجهة الى المحكوم له فان كان دعواه من غير جهة الخطاء عن الواقع، فمع اقامة البيّنة فلا بأس بسماع دعواه وان لم يتم البيّنة فاقرار الخصم وهو المحكوم له فلا بأس ايضاً لكونها دعوى ملزمة باقرار خصمه الى ان قال واما الانكار ففيه اشكال، لانه حق متقوم باثبات سلطنته الحاكمة على حكمه هذا ومن المعلوم ان كل مورد يكون الحق متقوماً بثبوت جهة في الغير من حق او سلطنته ليس شأن الحلف اثبات مثله.

ويمكن ان يقال: يكفي في الحلف مع الانكار نفي العلم بالجهات المفيدة ولاحاجة الى كون الحلف مثبتاً لسلطنة الحاكم على حكمه، فافهم.

ثم ان الظاهر من نقل التفصيل بين وجود البيّنة للمدعى على الحاكم وعدمه عن ابي حنيفة

١ - كتاب القضاء للشيخ المحقق الآقا ضياء الدين العراقي (قده) ص ٣٤-٣١ ٢ - كتاب القضاء المذكور ص ٣٤-٣١

هو قيام الاجماع على عدم التفصيل عندنا حيث قال الشيخ (ره) فى الخلاف اذا عزل حاكم فادعى عليه انسان انه حكم عليه شهادة فاسقين و اخذ منه مالاً و دفعه الى ما ادعا له سأل عن ذلك فان اعترف به لزمه الضمان بلاخلاف و ان انكر كان على المدعى البيّنة، و ان لم يكن معه بيّنة كان القول، قوله مع يمينه و لم يكن عليه بيّنة على صفة الشهود و به قال الشافعى .

و قال ابوحنيفة عليه اقامة البيّنة على ذلك لانه قد اعترف بالحكم و نقل المال عنه الى غيره و هو يدعى ما يزيل ضمانه عنه فلا يقبل منه ثم قال:

دليلنا انّ الظاهر من الحاكم انه امين كالمودع فلا يطالب بالبيّنة و يكون القول قوله

مع يمينه^١

و كيف ما كان: فالاقوى، هو ما ذهب اليه السيد (ره) فيما عدى المسائل النظرية التى ادعى المحكوم عليه خطأ الحاكم فيها فان غاية سماع الدعوى هو تجديد النظر و اختلاف الحاكم الثانى مع الحاكم الاول مع انّ الحكم الاول لا ينقض باختلاف النظر. نعم لو ادعى خطأه خطأً بيّناً بحيث لا يختلف فيه احد، فلا مانع من سماع الدعوى و نقض الحكم الاول كما مرّ فى العناوين المتقدمة .

ثم انه لا يختص بالحاكم المعزول، بل يعم غيره، فلاوجه لاختصاص الوسيلة به و غيرها

به^٢.

قال فى قضاء الجواهر:

المسألة الرابعة: ليس على الحاكم تتبّع حكم من كان قبله ولا غيره الى ان قال: لكن لو زعم المحكوم عليه انّ الاول حكم عليه بالجور لفساد اجتهاد و نحوه لزمه النظر فيه اى فى حكم بلاخلاف اجده فيه بين من تعرض له مبتأ، لانها دعوى لادليل على عدم سماعها، فتبقى مندرجة فى اطلاق ما دل على قبول كل دعوى من مدعيها من قوله (ص): البيّنة على المتّعى و غيره، الى ان قال: ظاهر المصنف و غيره اختصاص ذلك بالحاكم المعزول باعتبار ارتفاع ولايته، فيكون دعوى المحكوم عليه كدعوى المولى عليه على وليه بعد ارتفاع ولاية الى ان قال: فالتحقيق: سماعها مطلقاً و اجراء احكام الدعاوى عليها كغيرها. و ليس من الرّد على الحاكم، بل هو من خطأ الحاكم الذى هو غير معصوم^٣

بقية در صفحه ٣٠

١ - كتاب الخلاف ج ٢ ص ٥٩١ مسألة ٨ - ونحوه فى مفتاح الكرامة ج ١٠ ص ٢٤ .

٢ - كتاب الجوامع الفقهية ص ٦٩٨ .

٣ - الجواهر ج ٤٠ ص ١٠٣ الى ص ١٠٥

مجموعه

مجله نور علم

نشریه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

شماره های ۱۸-۱۳

دفتر مجله با کمال خوشوقتی سومین مجموعه از
مجله نور علم را که حاوی شماره های
۱۸-۱۳ می باشد در اختیار عموم علاقمندان
قرار می دهد.

قال النبي (ص):

انّ مثل العلماء في الأرض كمثل النجوم في السماء



آية الله العظمى آقاسيد ابوتراب خوانساري

(قدس سره)

بها ۱۰۰ ريال

• آدرس: قم میدان شهداء حیابان بیمارستان نیش کوی ادب - کدپستی ۳۷۱۵۶

• صندوق پستی: ۱۹۸

• تلفن: ۳۳۰۹۵، ۳۲۲۲۲