

دوره سوم

۱۱ ۳۵

نشریه  
جامعه مدرسین  
حوزه علمیه قم

# نور علم



● مطالب این شماره:

- ۱ - سرمقاله
- ۲ - اطلاعات و تحقیقات از نظر اسلام
- ۳ - نظریه کانت و ارزش معلومات
- ۴ - شخصیت عرفانی و اخلاقی پیامبر(ص)
- ۵ - پیوند و تمایز فلسفه و علوم تجربی
- ۶ - جنبش مشروطیت از دیدگاه امام خمینی(قده)
- ۷ - نجوم امت
- ۸ - عدالت اجتماعی
- ۹ - شورا در حکومت و تقنین
- ۱۰ - اهل ذمه
- ۱۱ - آشنایی با مصادر زندگانی شیخ الطائفه
- ۱۲ - پرسش و پاسخ

امام جعفر صادق (ع) فرمود:

أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَيَّ مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ غُيُوبِي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

# احب اخواني الي من اهدى الي غيبي

محبوبترین دوستانم کسانی هستند که غیبه‌هایم را به من بنمایانند (هدیه کنند)

اصول کافی ج ۲ ص ۶۳۹





فان الصادق(ع):

مَنْ أَخْرَجَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مِنَ الْمَعَاصِي إِلَى عِزَّةِ  
التَّقْوَى، أَعْنَاهُ اللَّهُ بِلَا مَالٍ وَأَعَزَّهُ بِلَا عَشِيرَةٍ وَأَنْسَهُ  
بِلَا نَيْسٍ وَمَنْ خَافَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَخَافَ اللَّهَ مِنْهُ كُلَّ  
شَيْءٍ وَمَنْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَخَافَهُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ  
شَيْءٍ ... وَمَنْ زَهَّدَ فِي الدُّنْيَا أَتَتْهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ  
فِي قَلْبِهِ وَأَنْطَلَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَبَصَّرَهُ غُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا  
وَدَوَاءَهَا وَأَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ.

امام جعفر صادق(ع) فرمود:

کسی را که خداوند (بخاطر ترک گناهان) از  
ذلت معاصی بیرون آورد و به طرف تقوا و فضیلت  
هدایت کند، او را بدون داشتن ثروت و مال، بی نیاز  
می‌کند و بدون داشتن خویشاوند و فامیل، عزت می‌دهد  
و بدون همنشین آرامش می‌بخشد.

هرکس از خداوند بترسد خداوند ترس او را بر دلها  
می‌اندازد و هرکس از خداوند نترسد، خداوند او را از  
همه چیز و همه کس می‌ترساند، و هر کس در دنیا، زهد  
پیشه باشد، خداوند متعال قلب او را خانه حکمت کرده  
و بر زبانش سخنان حکیمانه جاری می‌شود و او را بر  
عیبهای دنیا و علت امراض و اسرار دواها آشنا می‌سازد و  
در حالی که از تمام امراض روحی سالم و میراست از  
این دنیا خارج و در منزلتگه سلم و صفا جای می‌دهد.



حضرت امام خمینی (قدس سره الشریف)

مسلمانان جهان با همراهی نظام جمهوری اسلامی ایران عزم خود جزم کنند تا داندانهای آمریکا را در دهانش خرد کنند و نظاره گر شکوفایی آزادی و توحید و امامت در جهان نبی اکرم باشند.

حضرت آیت الله خامنه‌ای (مد ظله العالی)

باید روی افکار شهید مطهری کار فکری بشود یعنی جمعی اهل تحقیق و علاقمند به کار علمی بنشینند و نظرات و تفکرات شهید مطهری را در ابواب مختلف استخراج کنند.

آن نیرویی که انقلاب و نظام را حفظ خواهد کرد همین پا برهنه‌ها و طبقات محروم جامعه هستند، به مسئولان سفارش می‌کنم که سیاست اداره کشور باید در جهت رفع محرومیت از آنان باشد.



# نور علم

نشریه جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم

شماره یازدهم دوره سوم

شماره مسلسل - ۳۵

خرداد - ۱۳۶۹

ذیقعه - ۱۴۱۰

ژوئن - ۱۹۹۰

• صاحب امتیاز: محمد یزدی

• درج مقالات:

تحت نظر هیئت تحریریه

• نشانی: قم میدان شهداء

خیابان بیمارستان نبش کوی

ادیب کد پستی: ۳۷۱۵۶

• صندوق پستی: ۵۹۶ - ۳۷۱۸۵

• تلفن: ۳۳۰۹۵

• حساب جاری: شماره ۸۰۰

بانک استان مرکزی شعبه میدان

شهدای قم

## فهرست مطالب

- ۱ - سرمقاله ..... ۴
- ۲ - اطلاعات و تحقیقات از نظر اسلام (۱۵) ..... ۹  
علی احمدی میانجی
- ۳ - نظریه کانت و ارزش معلومات ..... ۲۵  
جعفر سبحانی
- ۴ - شخصیت عرفانی و اخلاقی پیامبر(ص) (۸) ..... ۴۲  
محمد رضا امین زاده
- ۵ - پیوند و تمایز فلسفه و علوم تجربی از دیدگاه فیلسوف شهید مطهری ..... ۵۰  
علی ربانی گلپایگانی
- ۶ - جنبش مشروطیت از دیدگاه امام خمینی (قدس سره) ..... ۷۱  
رسول جعفریان
- ۷ - نجوم امت (زندگانی حضرت آیت الله حاج آقا حسین خادمی اصفهانی) (۳۲) ..... ۹۰  
ناصر باقری بیدهندی
- ۸ - عدالت اجتماعی در بُعد اقتصادی (۵) ..... ۱۰۸  
غلامرضا مصباحی
- ۹ - شورا در حکومت و تقنین (۲) ..... ۱۲۲  
اسماعیل دارابکلانی
- ۱۰ - اهل ذمه (۳) ..... ۱۳۴  
محمد ابراهیمی
- ۱۱ - آشنایی با مصادر زندگانی شیخ الطائفه (۲) ..... ۱۴۵  
ناصرالدین انصاری قمی
- ۱۲ - پرسش و پاسخ ..... ۱۶۳

قل و ترجمه مقالات با ذکر مأخذ آزاد است.

مسئولیت مطالب هر مقاله به عهده نویسنده بوده و دفتر مجله در حکم و اصلاح مقالات آزاد است.



# مقاله



که گاه برکشیدن یک تیغ، از نیایش  
پیگیر همه انسانها و همه پربیان والاتر و برتر  
است.

ضَرْبَةُ عَلِيِّ يَوْمَ الْخَنْدَقِ أَفْضَلُ  
مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ.

تیغی که با کفر می‌ستیزد، حصرو  
حصار می‌شکند. شمشیری که اسلام را از  
خندقها به فراسومی‌کشاند و کار یک  
بیکار، کار سیاسی نظامی و یک قهرمان  
تاریخی باید اینگونه ارزش سنجی شود.  
در ارج بابی کیش شخصیت امام جدا  
از والایها و مکرمتهای اخلاقی و فردی،  
جدا از نیایشهای پیگیر، شب سوزیها،  
جزوه‌های عاشقانه، جلوه‌های عارفانه و  
عابدانه، جدا از علم و عرفانش، شعرو

## امام و انقلاب انسانی

در کاوش و ارزیابی شخصیتها بیشتر  
به ویژگیهای فردی آنان می‌نگرند، به  
زادگاه، پدر و مادر و نیاکان، شیوه‌های  
آموزشی و پرورشی، به خوبیهای فردی، به  
نیایشها، استادان، سفرها و...

لیکن در ارزش‌شناسی یک مصلح  
بزرگ، یک بنیادگرمی‌مانند، یک ویرانگر  
بلدیه‌ها بیشتر باید به ره آوردهای اجتماعی،  
انسانی و تاریخی او نگریست.



شورش و شور و شعورش.

از مهرش که چون مهتاب می‌گسترده؛  
همت والایش که ستاره‌ها را به ذلت  
گریستن می‌کشاند؛ خروش خشمش که به  
خورشید، گرمی، به رعد، آهنگ و به  
آذرخش، درخشش می‌داد. آوای لرزناک  
نیایشش که غمگنانه بود. و جدا از ساده  
زیستی اش که فرهنگ مصرف را به سخره  
می‌گرفت.

و جدای از آزادگی و خود  
ساختگی اش که همه بندهای بندگی غیر  
خدا را می‌گست و شجاعت و شهامتش  
که ترس را افسانه می‌ساخت و مرگ را  
جامی که عاشقان می‌نوشتند.

جدا از همه این ارزشهای ارجمند  
انسانی که قاموسی است بی‌کرانه.

و قلم و شعر و هنر در وصفش پای در  
گل، سر بر زانو و اندیشه در شرم می‌نشیند؛  
باید به ره آوردهای ارجمند و تاریخ ساز  
شخصیت ایشان نگاهی پی‌جویانه کرد.  
باید تأثیر شگفت ایشان را در روند  
تاریخ انسان کاوید.

باید زیر و روی بنیادها و سنتها را  
نگریست.

بی‌تردید ره آورد تاریخی امام

(قدس سره) انقلاب اسلامی یا انقلاب  
انسانی است. انقلاب، قلمروهای  
گونه‌گونی می‌تواند داشته باشد؛ قلمرو  
ادبی، هنری، صنعتی، اداری، دینی،  
سیاسی، حقوقی و... لیکن بنیادی‌ترین  
انقلابها انقلاب انسانی است.

انقلابی که انسان را بسازد نه تنها  
خانه اش را، انقلابی که انسان را بسازد نه  
تنها ماشین یا سازمان سیاسی اش را،  
انقلابی که روش و منش و بینش انسانی را  
دگرگون کند.

همه انقلابهای ناکام، انقلابهایی است  
که اصالت انسانی در آن فراموش شده.  
رسالت پیامبران ساختن انسان بوده و به  
اوج رساندن ارزشهای اخلاقی **لَا تَقِمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ**

قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله)  
بزرگترین انقلاب انسانی را پدید آوردند.

اقوام بست پرست بیابان گرد خشن  
کینه توز بی فرهنگ را تبدیل کردند به  
انسانهای پاک باور، ایشارگر، ساده زیست،  
صاف دل، علم جو، خوش خو،  
راست گفتار، درست کردار، میانه رو،  
فروتن، پرکار، قوی بیکار، بی آزار، پرازرم،  
با مصرف کم و بازده زیاد، انسانهایی با



شهوتهای فروخته و عقلهای بیدار، با  
همتهای بلند و آرزوهای کوتاه؛ در شها  
دل به عبادت بسته، در روزها به کار و  
ابتکار و پیکار پیوسته؛ در جنگ، شیر در  
صلح، کبوتر و...

و بعد از قرنها، امام نیز انقلاب انسانی  
اسلام را تجدید کرد و بنیادی ترین  
دگرگونیهای انسانی را پدید آورد. اگر  
فرهنگ را مجموعهٔ بینشها، دانشها و منشها  
بدانیم، امام ژرفترین زیروری را در  
چهره‌های گونه‌گون فرهنگ جامعهٔ ما  
پدید آورد.

بینشها، منشها و دانشهای گزند دیده و  
آسیب چشیده و بیماروار را سلامت و  
خروش بخشید؛ در ظلمت دیجور سلطنت  
که همهٔ پیوندها گسسته بود.

پارسایان خدا باوری که از همهٔ جنبشها  
و خروشهای اجتماعی دین رهیده، به  
کنجی آرمیده، خمیدگی را زهد، خمودی  
را دین و گریز را آیین و ستیز را کفر  
می‌پنداشتند. شعر گلوآژه خلوت نشینان  
ستیز گریزی بود که وفور و افور و ابر دود  
آنان را به نغمه می‌آورد.

شعر آهنگ شمشیر نبود و شمشیر تیغ  
شعر.

اساساً هنر سیمای سیمین تانی بود که  
به آمیزش می‌اندیشیدند نه به آموزش.

دانشگاه و حوزه نیز قلمروهای  
جدا گانه و احياناً ستیز گرانه‌ای داشت.

با باورهای دور از هم و حصارهای  
ساختگی نوگرایی و کهنه اندیشی. دو نسل  
توانمند عصر، به بیگانگی از هم کشیده  
شده بود؛ نسل دانشگاهی با بیگانه همخانه  
می‌شد و حوزه با همخانه بیگانه. و هر دو  
فاجعه بود و خطر خیز.

دین روندی جدا از عصر نو و نسل نو  
پیدا می‌کرد و علم با باورهای غیر خدایی  
می‌آمیخت و در جدایی این دو قبیله دشمن  
بر دشمنان می‌نشست.

در حوزه‌ها نیز فلسفه و عرفان با فقه  
گاه گاه سر ستیز داشت به گونه‌ای که  
هواخواهان هر یک به پیکار با دیگری  
بر می‌خواست و این بود آنچه دشمن  
می‌خواست. تا درون حوزه‌ها به جای نبرد  
با دشمن، ستیز با خویش آغاز گردد،  
تضادهای درون گروهی شکل گیرد،  
ساختار مقدس حوزه با تکفیر و تفسیق  
آلوده شود و سیمای پارسایان با سنگ  
کوتاه اندیشان شکسته گردد. فساد گستری  
و فحشا پروری رژیم، فرهنگ گستران را



از باورهای مذهبی جدا می‌ساخت؛ مسجد از دانشگاه و دانشگاه از مسجد؛ درس از نماز و نماز از درس بیگانه می‌شد.

تقدّس و تمدن، صنعت و سنت، آموزش و حجاب نا آشنا می‌نمود.

مؤمنین از خروشهای ستیزگرایانه و عدالت جویانه شانه نهی کرده بودند.

و از دیگر سو جنبشهای آزادیخواهانه به خواست استکبار رنگهای ناسیونالیستی یا آته‌ایستی گرفته بود. سیاست از دیانت، دین از مبارزه، مسجد از سنگر، اشک از خون و شهادت با محراب فاصله‌ها داشت.

دشمن در شکافهای اجتماعی خانه کرده بود. فاصله طبقاتی، مرزهای دروغین روشنگر و کهنه اندیش، غرب‌گرا و شرق‌باور، رادیکال و لیبرال، صف متحد ملت را گزندهای بشمار داده بود.

فرهنگ‌پذیری از بیگانه، باور به عظمت قدرتها، فراموش شدن ستیز با ستمگران، به قدرتهای استکباری، حاکمیت همه‌جانبه فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی بخشیده بود و ملتی که از خود و از فرهنگش بیگانه شده بود به هرذلتی تن می‌داد.

امام در یک انقلاب بنیادین فرهنگی

به اشک و خون، به شعر و شمشیر، به شور و شعار و شعور، به حوزه و دانشگاه، به سنگر و سجاده، به دین و مبارزه، به تعهد و تخصص، به فرهنگ و ایمان، به فلسفه و فقه و عرفان، به عقل و عشق، به تقدّس و تمدن، به سیاست و دیانت، به عبادت و عبودیت، به صنعت و سنت، به روحانیت و مدیریت، به تشیع و تسنن، به هنر و مذهب، به حجاب و آموزش، به سلاح و صلاح، به مسجد و دانشگاه و به شهادت و محراب پیوند داد؛ فاصله و گزندهای قرن‌ها حاکمیت جهل و جحد و استبداد و استکبار را از سیمای اسلام زدود.

نامش تا کرانه هستی جاودان و پرچمش تا پایان تاریخ برافراشته باد.

وصیت‌نامه امام (قدس سره)

وصیت‌نامه امام خمینی (قدس سره) که میراث فکری و سیاسی عمر پربرکت و حاصل تجارب سالیان دراز مبارزات ایشان است، نباید تنها به عنوان یک دستورالعمل اخلاقی و یک مکتوب مقدّس به حساب آمده و آن را از چهارچوب تقنینی نظام به دور نگهداشت به طوری که با گذشت یکی دو سال بکلی در طاق نیسان قرار



گرفته و سراغ آن را از کتابهای تاریخی گرفت.

امام عزیزمان از لحظه لحظه عمر خود به نفع مردم استفاده کرد. او در تمام لحظات عمرش در این فکر بود که چگونه این امت فداکار را در صراط مستقیم الهی قرار دهد و چگونه فرهنگ اسلامی را در جامعه پیاده کند.

او تا خود زنده بود همچون پدری دلسوز، با شهامت دست فرزندان خود را گرفته و از سنگلاخهای مخوف و پیچهای پرخطر عبور داد؛ او میخواست این فرهنگ خداجویی و ضد استکباری همچنان در این وادی خداجویان پیاده شده و مانع از نفوذ افکار شیطانی گردد.

بدین جهت حاصل و چکیده تجربیاتش را در وصیت نامه الهی - سیاسی خود که حاوی دقیقترین و پرازشترین نکات فرهنگی و مبارزاتی است در اختیار این امت قرار داد. بعد از گذشت یک سال از رحلت آن امام بزرگوار این سؤال مطرح می شود که مسئولین محترم نظام در رابطه با پیاده شدن قسمت های مختلف این مکتوب مقدس چه اقدامی به عمل آورده اند؟ آیا چاپ آن با جلد های

زیبا و نشر آن در تیراژ وسیع و در قطعه های مختلف کافی است؟ و یا اینکه باید به صورت عملی و قانونی از آموزه های آن بهره گرفته و مفاهیم آن را به صورت قانونی به تصویب درآورد؟ آیا اینکه آن را به عنوان منشور انقلاب نام برده و در وصفش مدحها گوئیم کفایت می کند؟ یا باید مبانی این انقلاب مقدس را از آن استخراج و استنباط نموده و این اصول در هر زمینه مورد بهره برداری نظام قرار گیرد، بدین جهت از همه دست اندرکاران این نظام مقدس مخصوصاً نمایندگان محترم شورای اسلامی خواستاریم برای تحکیم مبانی اسلامی و تثبیت پایه های انقلاب و برای حمایت از محرومین جامعه، در تصویب قوانین، جهت گیری کلی و صیت نامه رادر نظر داشته تا ضمن تقویت پایه های رهبری در کل شئون جامعه، دیدگاههای اسلامی و ضد استکباری مصوبات مجلس توان بیشتری به خود بگیرد.





در قسمت گذشته این مقاله روایاتی که در مدح سوء ظن یا آثار مطلوب آن وارد شده و نیز روایاتی که نشان می‌دهد پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) عملاً به سوء ظن ترتیب اثر داده‌اند بحث و بررسی شد. در این قسمت آیات و روایاتی که دلالت بر وجوب و یا رجحان حسن ظن دارد و همچنین نتایج بحث سوء ظن بررسی شده است.

### نگاهی به آیات و روایات در مورد وجوب حسن ظن و یا رجحان آن

#### ● الف - آیات:

\* ۱ - در قرآن کریم در آیات مربوط به افک، مسلمانان بخاطر نداشتن حسن ظن نسبت به یکدیگر شدیداً مورد توبیخ قرار گرفته‌اند. ظاهر این آیات وجوب حسن ظن را افاده می‌کند. یعنی بر مسلمانان واجب است که در مورد دیگر مسلمانان حسن ظن داشته باشند به طوری که هر وقت نسبت ناروایی در حق مؤمنی شنیدند آن را تکذیب کرده و بگویند: این تهمتی آشکار است.

اطلاعات و تحقیقات از نظر اسلام

... لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ... وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْسَأْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ • إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَخَشَبُونَهُ هَيَبًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ • وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ • يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ!

چرا هنگامی که آن بهتان<sup>۲</sup> را شنیدید مردان و زنان مؤمن به خود گمان نیک نبردند و نگفتند که این تهمت است آشکار... اگر فضل و رحمت خدا در دنیا و آخرت شامل حالتان نبود به سزای آن سخنان که می‌گفتند شما را عذابی بس بزرگ می‌رسید • آنگاه که آن سخن را از دهان یکدیگر می‌گرفتید و چیزی بر زبان می‌راندید که درباره آن هیچ نمی‌دانستید، می‌پنداشتید که کار مهمی نیست در حالی که نزد خدا کاری بزرگ بود • چرا هنگامی که این سخن را شنیدید نگفتید: ما را نشاید که آن را باز گوئیم، پروردگارا تو منزهی، این تهمت بزرگی است • در صورتی که مؤمن هستید خدا شما را اندرز می‌دهد دیگر گرد چنین کاری نگردید.

خداوند متعال در این آیه شریفه، مسلمانان را موظف می‌کند که اگر درباره کسی، مطلب خلاف شرعی شنیدند و به آن علم و یقین نداشتند، بگویند: این بهتانی آشکار است و آنان را به جهت نداشتن حسن ظن توبیخ می‌کند یعنی نه تنها باور نکنند بلکه بگویند ما در این مورد حق حرف زدن نداریم و این بهتان بزرگی است.<sup>۳</sup>

شیخ طوسی در تبیان می‌فرماید:

قَبْلَ يَلْزَمُ الْمُؤْمِنَ أَنْ يُحْسِنَ الظَّنَّ وَلَا يُسِيءَ الظَّنَّ فِي شَيْءٍ يَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا.<sup>۴</sup>

گفته‌اند: برای مؤمن لازم است در هر موردی که راهی برای حمل به صحت پیدا می‌کند، حسن ظن داشته و سوءظن ننماید.

۱ - سورة نور / ۱۲ - ۱۷.

۲ - مراد از بهتان، نسبت زنا می‌باشد. داستان افک از ساخته‌های منافقین بود که قضایای دروغی را جعل کرده و به مسلمانان نسبت می‌دادند، علماء درباره این افتراء در تفسیر این آیه و در کتب حدیث مطالب زیادی آورده‌اند و در شخص مورد اتهام اختلاف است، علامه محقق سید جعفر مرتضی در این موضوع کتاب محققانه‌ای بنام «حدیث الافک» تألیف کرده است.

۳ - در مورد تفسیر آیه رجوع شود به: تبیان ج ۷ ص ۴۱۶ - ۴۱۸. برهان ج ۳ ص ۱۲۷. نورالتقلین ج ۳ ص ۵۸۲. تفسیر رازی ج ۲۳ ص ۱۷۷ - ۱۸۰. تفسیر روح البیان ج ۹ ص ۱۲۶ - ۱۲۷. تفسیر ابی السعود ج ۶ ص ۱۶۱. تفسیر ابوالفتح ج ۸ ص ۱۶۱. تفسیر المیزان ج ۱۵ ص ۹۸ - ۱۰۰. تفسیر در المنثور ج ۵ ص ۳۳ - ۳۴. احکام القرآن ج ۵ ص ۱۶۱ - ۱۶۲. تفسیر کشاف ج ۳ ص ۲۱۸.

۴ - تبیان ج ۹ ص ۳۵۰.



علامه طباطبائی (ره) بیانی در تفسیر این آیات دارد که آن را با رعایت اختصار و تکمیل می‌آوریم:

آیه لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ... تویخ است بر اینکه هنگامی که قصه را شنیدند چرا آن را رد نکرده و به شخص مورد اتهام حسن ظن نمودند.

و در آیه ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ عبارت «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ» بجای ضمیر یعنی «ظَنَنْتُمْ بِأَنْفُسِكُمْ» ذکر شده است تا علت حکم را تبیین کند، زیرا صفت ایمان بالطبع مانع از ارتکاب فحشاء و منکر قولی و یا فعلی است و به همین جهت، کسی که مؤمن است باید در مورد کسانی که همچون خودش دارای ایمان هستند، حسن ظن داشته و بدون علم و آگاهی کامل درباره آنان حرف بدی نزند زیرا کلیه مؤمنین در داشتن ایمان و لوازم و آثار آن مانند یک نفس و یک فرد هستند.

پس معنی آیه چنین می‌شود: چرا هنگامی که افک و تهمت را شنیدید، در مورد شخص مورد اتهام حسن ظن نکردید با اینکه همه شما مؤمن هستید و همانند نفس واحده و یک فرد می‌باشید (و صفت ایمان در شما باید مانع از گفتار و گمان سوء باشد چون می‌دانید که شخص مورد اتهام مؤمن است و صفت ایمان در او مانع ارتکاب کار بد خواهد بود).

و آیه هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ این مطلب را می‌رساند که: چرا نگفتید این افک و بهتان آشکاری است؟ زیرا مُخْبِر نسبت به مفاد خیرش علم ندارد و وقتی که مدعی، بینه‌ای برای اثبات ادعای خود نداشته باشد شرعاً محکوم به کذب است خواه در واقع حقیقت داشته باشد یا نه چنانکه خداوند تعالی . م . ف . ماند.

این آیه مبارکه چنانکه حضرت استاد فرموده اند ایمان را نشانه و دلیل صحت عمل مسلمان و دوری او از کارهای بد قرار داده است و با بودن چنین دلیلی برای صحت عمل، چرا مسلمان بر خلاف این دلیل گمان برده و حرف بی برهان به زبان آورده باشد؟ این آیه مبارکه اتحاد و یگانگی مسلمانان را با کلمه «بِأَنْفُسِهِمْ» بیان کرده و ظن سوء درباره برادر دینی را مانند گمان بد درباره خود قلمداد کرده است.<sup>۷</sup> به نظر می‌رسد که در مورد نزول آیه شریفه نکته خاصی وجود داشته که چنین تشدید و تهدیدی را اقتضاء کرده است.

\* ۲ - در قرآن کریم می‌فرماید:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ... وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...<sup>۸</sup>

وقتی از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خدا را عبادت نکنید... و درباره مردم نیکو سخن بگویند و نماز را به پا دارید.

شیخ بزرگوار انصاری رحمه الله (درمسأله اصالت صحت در عمل افراد) با توجه به روایتی که در تفسیر این آیه در کافی وارد شده به این آیه استدلال کرده است. روایت کافی این است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْزُوقٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَنْ صَلَّى بِغَيْرِ طَهْرٍ...



درباره مردم به بهترین طرزى که دوست دارید درباره شما گفته شود، سخن بگويد. همانطور که از ظاهر این حدیث استفاده می‌شود، آیه در صدد تبیین لزوم حسن معاشرت با مردم در برخوردهاست که انسان باید از بد گوئی به مردم و فحاشی و نسبت ناروا دادن به آنان دوری کرده و با زبان نرم و مؤدبانه با آنها — اعم از مسلمان یا کافر — برخورد نماید. بنابراین بعید می‌نماید که مراد از قول در آیه، عقیده و گمان باشد چنانکه مفسرین نیز چنین احتمالی را نداده‌اند.<sup>۱۲</sup>

پس ممکن است مراد از قول همان معنای لغوی آن باشد و اطلاق و عموم آن، گفتاری را که منشأ سوءظن داشته باشد در بر بگیرد یعنی همه گفتارهای بد، مورد نهی است اگر چه علت آن سوءظن باشد<sup>۱۳</sup> ولی گفتارهای خوب هر چند سبب آن حسن ظن باشد چنین حکمی را ندارد.

ولکن از روایات دیگر استفاده می‌شود که مراد از قول در این آیه، تنها گفتار لفظی نیست بلکه منظور ترتیب آثار حسن ظن می‌باشد. مثلاً در روایت سُدیر می‌فرماید:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَطْعِمُ رَجُلًا سَائِلًا لَا أَعْرِفُهُ مُسْلِمًا؟ قَالَ: نَعَمْ أَطْعِمُهُ مَا لَمْ تَعْرِفْهُ بِيُولَايَةٍ وَلَا عِدَاوَةٍ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»<sup>۱۴</sup>

به امام صادق (علیه السلام) گفتم: آیا به مرد سائلی که نمی‌دانم مسلمان است یا نه غذا بدهم؟ فرمود: آری تا وقتی که دوستی (او را با دشمنان ما) و یا دشمنی او را (با ما و دوستانمان) ندانسته‌ای به او غذا بده زیرا خدا می‌فرماید: «درباره مردم جز به نیکی رفتار نکنید». در این روایت اطعام را مصداق قول حسن قرار داده است. و در روایت ابن سنان می‌فرماید:

إِنَّهُوَ اللَّهُ وَلَا تَحْمِلُوا عَلَىٰ أَكْثَابِكُمْ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»<sup>۱۵</sup>

از خدا بترسید و وزر و وبال مردم را به گردن نگیرید و خدا در قرآن می‌فرماید «درباره مردم جز به نیکی سخن نگوئید».

مرحوم مجلسی (رحمه الله) در شرح حدیث معاویه بن عمار فرموده:

فِي تَفْسِيرِ الْعَسْكَرِيِّ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ الْصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَام): «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا أَيُّ»

۱۲ — رجوع شود به المیزان ج ۱ ص ۲۲۱. المنارج ۱ ص ۳۸۳. مجمع البیان ج ۱ ص ۱۵۰. فخر رازی ج ۳ ص ۱۶۸. تفسیر طبری ج ۱ ص ۳۱۰ — ۳۱۱. درالمنثور ج ۱ ص ۸۶ — ۸۵. قرطبی ج ۲ ص ۱۶. کشف ج ۱ ص ۱۵۹. تبیان ج ۱ ص ۳۳۰ — ۳۳۱.  
 ۱۳ — حاشیه آشتیانی بر فرائد و ایضاح الفرائد تنکابنی.  
 ۱۴ — نور الثقلین ج ۱ ص ۷۸.  
 ۱۵ — نور الثقلین ج ۱ ص ۷۹.

لِلنَّاسِ كُلِّهِمْ مُؤْمِنِهِمْ وَمُخَالِفِهِمْ أَمَّا الْمُؤْمِنُونَ فَيَبْسُطُونَ لَهَا أَيْمَانَهُمْ وَأَمَّا الْمُخَالِفُونَ فَيَكْتُمُونَ  
بِالْمُدَارَاةِ لِأَجْتِنَابِهِمْ إِلَى الْإِيمَانِ فَإِنَّ بَابَسْرَمِنْ ذَلِكَ يَكْتُمُ شُرُورَهُمْ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنْ إِخْوَانِهِ  
الْمُؤْمِنِينَ. ۱۶

با همه مردم — اعم از مؤمن و مخالف — برخورد خوب داشته باشید و شخص با مؤمنین با  
روی گشاده برخورد می‌کند و با مخالفین با مدارا و سازش حرف می‌زند تا بدین وسیله آنان را به ایمان  
جذب نماید زیرا با کمتر از این می‌تواند شرّ آنان را از خود و برادران مؤمنش رفع کند.  
به طوری که روشن است در این حدیث، قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا را برخورد خوب تفسیر  
کرده است یعنی قول را به معنی ترتیب آثار حسن ظن گرفته است.

• ۳ — خداوند متعال در قرآن کریم پیامبر عظیم الشان خود را ستوده و می‌فرماید:  
وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلٌّ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يَوْمَئِذٍ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ  
لِلْمُؤْمِنِينَ ۱۷

بعضی از اینها (منافقین) کسانی هستند که پیامبر را اذیت کرده و می‌گویند: او گوش است  
(هر چه می‌شنود باور می‌کند) بگو گوش بودن او برای شما بهتر است به خدا ایمان می‌آورد (هر چه از  
طرف خدا وحی می‌شود قبول دارد) و آنچه به نفع مؤمنان است بدان ایمان می‌آورد.  
خلاصه، خدا پیامبر گرانقدر خود را بدین صفت که مؤمنین را تصدیق می‌فرماید،  
مدح نموده و آن را قرین تصدیق خداوند متعال قرار داده است.

در فروع کافی آمده است که اسماعیل پسر امام صادق (ع) مقداری پول داشت و  
شخصی از قریش می‌خواست با آن پول یک سفر تجارتي به یمن بکند، امام صادق (ع) در  
این رابطه به اسماعیل فرمود: پسر مگر تونشیده‌ای که او شراب می‌خورد؟ عرض کرد چرا  
شنیده‌ام مردم چنین می‌گویند. حضرت فرمود: پسر خدا می‌فرماید: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ  
لِلْمُؤْمِنِينَ (پیغمبر، خدا و مؤمنین را تصدیق می‌نماید) وقتی مؤمنین پیش تو شهادت دادند آنان را  
تصدیق کن. ۱۸

اُذُنٌ شخصی را گویند که هر چه را بشنود باور کند و این عنوان را منافقین به عنوان  
انتقاد به آن حضرت داده بودند ولی خدای تبارک و تعالی در جواب آنان می‌فرماید: رسول  
خدا (ص) «اُذُنٌ خَيْرٌ» است یعنی خیر شما را می‌شنود و بد شما را نمی‌شنود، خدا را

۱۶ — مرآة العقول ج ۹ ص ۵ و در حاشیه ایضاح الفرائد تنکابنی رحمه الله ج ۲ ص ۸۵۳ شرح مفصلی  
در این مورد ذکر شده است.

۱۷ — سوره توبه / ۶۱.

۱۸ — فرائد الاصول ص ۸۲ — ۸۳.



تصدیق می‌کند و آنچه را که به نفع مؤمنین باشد نیز تصدیق می‌کند و اسرار آنان را فاش نمی‌کند و آنچه را که به ضرر آنان باشد نمی‌شنود<sup>۱</sup>.

در اینجا مراد از شنیدن این نیست که حرف گزارش دهنده را مطابق واقع می‌داند، زیرا چنین تصدیقی به ضرر مؤمن دیگر تمام می‌شود. مثلاً اگر مؤمنی خبر از ارتکاب به زنا و یا شرب خمر و یا ارتداد مؤمن دیگر را پیش رسول خدا (ص) بیاورد و آن حضرت این گزارش را شنیده و باور کند در این صورت شنیدن و باور نمودن خبر مؤمن گزارشگر به ضرر مؤمن دیگر که درباره او گزارش داده شده تمام خواهد شد و این به نفع هر دو طرف نخواهد بود پس مراد از شنیدنی که به نفع هر دو طرف باشد این است که نسبت به گزارش گر اظهار قبول کرده و او را تکذیب نکنند ولی مؤمن دیگر را هم که گزارش به ضرر او داده شده، مورد مواخذه قرار ندهد و تنها اثری که رسول خدا بر چنین گزارشی مترتب می‌کنند آن است که نسبت به شخص گزارش شده رفتار احتیاط آمیزی در پیش می‌گیرد چنانکه مقتضای احتیاط در قضیه اسماعیل هم همین بود و چون این آیه بر حسب شأن نزول آن درباره منافقین نازل شده، تصدیق منافق از طرف حضرت رسول ترتیب آثار صدق بر گزارش او نخواهد بود. بنا بر این مراد از مؤمنین در آیه کسانی هستند که اظهار ایمان می‌نمایند اعم از آنکه واقعاً ایمان آورده باشند یا نه و شاهد بر این مطلب آن است که در آیه **يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ**، متعدی شدن فعل **«يُؤْمِنُ»** به **«اللَّهُ»** بوسیله **«باء»** و به **«مؤمنین»** بوسیله **«لام»** است.

و در روایت اسماعیل، تصدیق کردن مؤمن به یکی از دو معنی زیر حمل می‌شود:

- ۱ - معنایی که ادله **«حمل فعل مسلم بر صحت»** اقتضا می‌کند یعنی عمل مسلمان، فاسد نبوده و مسلمان مرتکب گناه نمی‌شود (یعنی فعل مسلم حسن فاعلی دارد).
- ۲ - اینکه بگوئیم خبر او مطابق واقع است و واقعاً این فعل انجام یافته است. و در حجیت خبر واحد، همین معنی مراد است.

و تمام اخبار حمل فعل مسلمان بر صحت، معنای اول را می‌رساند مانند:

**مِنْ حَقِّ الْمُؤْمِنِ أَنْ يُصَدِّقَهُ وَلَا يَتَّبِعَهُ...**

از جمله حقوق مؤمن آن است که او را تصدیق کرده و متهم به کذب ننماید.<sup>۲</sup>

۱۹ - رجوع شود به کشف ج ۲ ص ۲۸۴. قرطبی ج ۸ ص ۹۲. المنارج ۱۰ ص ۵۱۶ - ۵۱۹. ابن کثیر ج ۲ ص ۳۶۶. فخر رازی ج ۱۶ ص ۱۱۶ - ۱۱۷. در المنثور ج ۳ ص ۲۵۳. روح المعانی ج ۱۰ ص ۱۲۵ - ۱۲۶. روح البیان ج ۳ ص ۴۵۶. برهان ج ۲ ص ۱۳۸. المیزان ج ۹ ص ۳۲۹. تبیان ج ۵ ص ۲۸۷. طبری ج ۱۰ ص ۱۱۶ - ۱۱۷.

يَا أَبَا مُحَمَّدٍ كَذِبٌ سَمِعَكَ وَتَصَرَّفَكَ عَنْ أَخِيكَ فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً إِنَّهُ قَالَ قَوْلًا وَقَالَ لَهُ أَفَلَا فَصِدَّقَهُ وَكَذَّبَهُمْ.

ای ابو محمد در رابطه با برادر مؤمنت چشم و گوش خود را تکذیب کن پس اگر پیش تو پنجاه نفر مؤمن شهادت دهند که فلانی چنین گفت و او خود بگوید که من نگفتم او را تصدیق و پنجاه نفر را تکذیب کن.

در اینجا تکذیب قسامه با توجه به مؤمن بودن آنها جز به این معنی نمی‌تواند باشد که به خبر آنها ترتیب اثر داده نشود نه اینکه آنان را واقعاً دروغگو بحساب آورند زیرا چنین کاری ترجیح بلا مرجح بلکه ترجیح مرجوح است.<sup>۲۰</sup>

صاحب کشف می‌گوید: اگر کسی سؤال کند که چرا در آیه: **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** فعل «یؤمن» به «الله» بوسیله «باء» و به «مؤمنین» بوسیله «لام» متعدی شده است؟ پاسخ این است که مراد از تصدیق خدا تصدیق در مقابل کفر است و لذا بوسیله «باء» متعدی شده است و مراد از تصدیق مؤمنین شنیدن حرف آنها و اظهار تسلیم و پذیرفتن و تصدیق آنهاست زیرا که از نظر آن حضرت راستگو هستند و به همین جهت بوسیله «لام» متعدی شده است مانند آیات شریفه: **«وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ»**<sup>۲۱</sup> **«فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ»**<sup>۲۲</sup> **«أَتُومِنُ لَكَ وَأَتْبَعَكَ إِلَّا زُذَلُونَ»**<sup>۲۳</sup>

به طوری که روشن است میان این معنا و معنای باء تعدیه، فاصله زیادی وجود

دارد.<sup>۲۴</sup>

در اینجا استاد علامه طباطبائی (ره) به معنای لطیفی اشاره کرده و می‌فرماید: در آیه **قُلْ أَذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ**، اضافه از نوع اضافه حقیقی است یعنی آن حضرت سماع است (زیرا از باب زید عدل فرموده «أذُنُ») و تنها آنچه را که خیر شما در آن است می‌شنود، سخن خدا را که وحی است و خیر شما در آن است و همچنین سخنان مؤمنین را که نصیحت و خیرخواهی بوده و در آن نیز خیر شما هست می‌شنود و ممکن است اضافه از

۲۰ - تلخیصی است از تحقیقات شیخ بزرگوار در فرائد الاصول، در حجیت خبر واحد ص ۸۳ - ۸۴ (چاپ قدیم) و ص ۴۱۶ در آخر بحث استصحاب، و به حاشیه فقیه همدانی نیز رجوع شود و همچنین به بحر الفوائد آشتیانی ص ۱۵۹ و مرآة العقول ج ۱ ص ۸۷ و ۹۱ و المنارج ۱۰ ص ۵۱۶ - ۵۱۹ و المیزان ج ۹ ص ۳۲۹ رجوع شود.

۲۱ - سورة يوسف / ۱۷ -

۲۲ - سورة یونس / ۸۳ -

۲۳ - سورة شعراء / ۱۱۱ -

۲۴ - تفسیر کشف ط بیروت ج ۲ / ۲۸۵ -



نوع اضافه موصوف بر صفت باشد یعنی «أُذُن» بودن آن حضرت به نفع شما است زیرا جز آنچه را که نفع شما در آن است نشنیده و به هر چه که به ضرر شماست گوش نمی‌دهد و فرق میان این دو وجه آن است که بنا به معنای اول، لازم است که کلام مسموع برای مؤمنین خیر باشد مانند وحی و نصیحت و خیرخواهی مؤمنین که هر دو خیر است ولی بنا به معنای دوم باید استماع و شنیدن، خیر باشد اگر چه ممکن است کلام مسموع، خیر نباشد. مثلاً اینکه با گوش دادن به گزارش مؤمن به ضرر مؤمن دیگر حمل بر صحت کرده و احترام گزارش دهنده را حفظ می‌کند و حرمت او را، هتک نکرده و درباره او سوءظن نمی‌کند ولی در عین حال به آن گزارش ترتیب اثر نداده و شخصی را که گزارش بر ضرر او داده شده، مؤاخذه نمی‌کند.

معنای دوم با سیاق آیه سازگارتر است... زیرا معنای ایمان در اینجا، تصدیق و قبول کردن و متعلق آن در **يُؤْمِنُ بِاللَّهِ** که همان الله است ذکر شده است اما در **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** متعلق ایمان ذکر نشده و فقط فرموده است این تصدیق به نفع مؤمنین است و تصدیقی که به نفع مؤمنین باشد حتی شامل آن دسته از خبرهایی که متضمن ضرر آنهاست، نیز می‌باشد. بنابراین تصدیق در اینجا فقط به معنای صدق مخبری خواهد بود نه صدق خبری بدین معنی که مخبر صادق است اگر چه خبر او مطابق واقع نباشد.

در حقیقت خداوند متعال در این آیه می‌خواهد منافقین را که می‌گویند رسول خدا (ص) **أُذُن** و زودباور است رد کند یعنی رسول خدا (ص) سخنان خدا را باور می‌کند و سخنان مؤمنین را در صورتی که به نفع آنها باشد می‌شنود و گاهی در عین حالی که آن را باور نمی‌کند و یا برخلاف آن شناخت دارد به آنچه که به نفع آنهاست ترتیب اثر می‌دهد. اما اینکه مفاد قول مؤمن واقعاً راست است یا نه آیه شریفه از آن ساکت است و نکته حذف متعلق هم همین است.

#### ● ب - روایات:

۱ - عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): **صَغُ أَفْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِيهِ حَتَّى يَأْتِيكَ مِنْهُ مَا يَغْلِبُكَ وَلَا تَقْلَنْ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءاً وَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَخْمِلاً<sup>۲۵</sup>**

۲۵ - بحارج ۷۵ ص ۱۹۶ از امالی صدوق ره ص ۱۸۲. کافی ج ۲ ص ۳۶۲. مرآة العقول ج ۱۱ ص ۱۵. وسائل الشیعه ج ۸ ص ۶۱۴. بحارج ۷۸ ص ۲۵۱ از تحف العقول ص ۲۷۴. نورالثقلین ج ۵ ص ۹۱. برهان ج ۴ ص ۲۰۹. اختصاص مفید ص ۳۲۶. سفینه البحارج ۲ ص ۱۱۰.

کاربرادر مؤمنان را تا موقعی که قراین و دلایل قطعی بر خلاف صحت و فساد آن پیدا نشده به بهترین صورت آن حمل کن و در مورد کلامی که او می‌گوید - در حالی که راهی برای حمل به صحت نمودن آن داری - گمان بد مبر.

۲ - حُسْنُ الظَّنِّ مِنْ أَحْسَنِ الشَّيْءِ. ۲۶

حسن ظن از بهترین خصلت‌ها است.

۳ - حُسْنُ الظَّنِّ مِنْ أَفْضَلِ السَّجَايَا وَأَجْزَلِ الْعَطَايَا. ۲۷

حسن ظن از بهترین خصلت‌ها و بزرگترین عطایای الهی است.

۴ - أَحْسِنُوا ظُنُونَكُمْ بِإِخْوَانِكُمْ تَفْتِنُوهَا صَفَاءَ الْقَلْبِ. ۲۸

به برادران دینی خودتان حسن ظن داشته باشید تا صفای دل بدست آورید.

۵ - حُسْنُ الظَّنِّ رَاحَةُ الْقَلْبِ وَسَلَامَةُ الدِّينِ. ۲۹

حسن ظن موجب راحتی دل و سلامت دین است.

۶ - إِنْ حُسِنَ الظَّنِّ مِنْ حُسْنِ الْعِبَادَةِ. ۳۰

حسن ظن (به برادران دینی) از عبادت نیکو سرچشمه می‌گیرد.

۷ - عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فَضِيلٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ

فِدَاكَ الرَّجُلُ مِنْ إِخْوَانِي يَبْلُغُنِي عَنْهُ الشَّيْءُ الَّذِي أَكْرَهُهُ فَأَسْأَلُهُ عَنْهُ فَيُنْكِرُ ذَلِكَ وَقَدْ أَخْبَرَنِي

عَنْهُ قَوْمٌ يَقَاتُ فَقَالَ لِي: يَا مُحَمَّدُ كَذَبَ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ

قَسَامَةً [إِنَّهُ قَالَ] وَقَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَكَذِّبْهُمْ. ۳۱

محمد بن فضیل از حضرت موسی بن جعفر (ع) نقل می‌کند: عرض کردم فدایت شوم درباره

یکی از برادرانم مطلب ناشایستی شنیدم از خودش سؤال کردم آن را انکار کرد در حالی که اشخاص

مؤثقی آن را نقل کرده‌اند، حضرت فرمود: ای محمد گوش و چشمت را در رابطه با عیوب برادرت

تکذیب کن و اگر پنجاه نفر شهادت بدهند که او چنین گفته و او بگوید نگفته‌ام او را تصدیق و شهود را

تکذیب کن.

۲۶ - میزان الحکمة ج ۵ ص ۶۲۳ از غررالحکم.

۲۷ - میزان الحکمة ج ۵ ص ۶۲۳ از غررالحکم.

۲۸ -

۲۹ - میزان الحکمة ج ۵ ص ۶۲۳.

۳۰ - تفسیر ثعالبی ج ۴ ص ۱۹۱. مسند شهاب ج ۲ ص ۱۰۳ و در حاشیه آن از احمد و ابوداود و

ترمذی و ابن حبان و حاکم نقل شده است.

۳۱ - وسائل ج ۸ ص ۶۰۹ از عقاب الاعمال ص ۲۷ و روضة کافی ص ۱۴۷.



## نتایج بحث:

□ الف - از آیه مبارکه **اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ...** و همچنین احادیث وارده در این رابطه بدست می‌آید که سوءظن حرام است. به این احادیث توجه فرمایید:

۱ - **حَرَّمَ اللَّهُ ذَمَّهُ وَمَالَهُ وَعِرْضَهُ وَأَن يُظَنَّ بِهِ ظَنًّا أَلْسُوهُ.**<sup>۳۲</sup>

در این حدیث سوءظن به مؤمن در ردیف تجاوز به خون و مال و عِرْض او ذکر شده است.

۲ - **إِظْرَحُوا سُوءَ الظَّنِّ بَيْنَكُمْ**<sup>۳۳</sup>

در این حدیث امر شده که سوءظن را باید کنار گذاشت و ظهور امر در وجوب است.

۳ - **مَنْ أَسَاءَ بِأَخِيهِ الظَّنَّ فَقَدْ أَسَاءَ بِرَبِّهِ.**<sup>۳۴</sup>

در این حدیث سوءظن به برادر مؤمن، مثل سوءظن به خدا قلمداد شده است.

۴ - **مَتَى يَرْوُلُ عَنْكَ هَذَا الَّذِي ظَنَنْتَ بِأَخِيكَ هَذَا مِنَ التِّفَاقِ.**<sup>۳۵</sup>

ظاهر عبارت این است که سوءظن خود گناهی است مستقل نه گفتن و به زبان آوردن که آن هم گناه دیگری است.

۵ - **لَا تَنْظُنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءًا وَأَنْتَ تَجِدُ لَهُ فِي الْخَيْرِ مُحْتَمَلًا.**<sup>۳۶</sup>

۶ - **إِذَا اتَّهَمَ الْمُؤْمِنُ أَخَاهُ إِنَّمَا الْإِيمَانُ فِي قَلْبِهِ.**<sup>۳۷</sup>

۷ - **مَنْ اتَّهَمَ أَخَاهُ فِي دِينِهِ فَلَا حُرْمَةَ بَيْنَهُمَا.**<sup>۳۸</sup>

۸ - **إِذَا اتَّهَمَهُ إِنَّمَا الْإِيمَانُ فِي قَلْبِهِ.**<sup>۳۹</sup>

در این سه حدیث به دو خطر معنوی دیگر سوءظن نیز اشاره شده است:

۱ - از بین رفتن ایمان و تبدیل آن به نفاق یا کفر؛

۳۲ - مجله نور علم دوره سوم شماره ۹ ص ۱۳ حدیث ۱ و ۲.

۳۳ - همان، ص ۱۵ حدیث ۸.

۳۴ - همان، ص ۱۴ حدیث ۴.

۳۵ - همان، ص ۱۷ حدیث ۲۲.

۳۶ - همان، ص ۱۸ حدیث ۲۳.

۳۷ - مجله نور علم دوره سوم شماره ۸ ص ۱۹ حدیث ۱.

۳۸ - همان، حدیث ۲.

۳۹ - همان، حدیث ۵.

۲ - قطع شدن رشته برادری و احترام آن که حاکی از شدت حرمت سوءظن است.

بنابراین سوءظن به مؤمن اگر مقدماتش اختیاری و موجب پیدایش اعتقاد بد در حق مؤمن و بغض و بی‌مهری و بی‌علاقه‌گی نسبت به او باشد همانطوری که شهید فرمودند<sup>۴۰</sup> حرام است.

و همچنین ترتیب اثر خارجی دادن به چنین ظنی از قبیل برخورد بد کردن و قطع رابطه نمودن و نسبت بد دادن و یا زدن و حبس کردن مؤمن حرام است و...

□ ب - همچنین از آیه مبارکه و احادیث وارده، عدم حجیت ظن نیز استفاده می‌شود بلکه چنین بدست می‌آید که عدم حجیت آن عقلی است زیرا شک در حجیت ظن، مساوی با عدم حجیت آن است، همچنین بر اساس گمان، قضاوت قطعی نمی‌توان کرده و چیزی را به کسی نسبت داد و چنین به نظر می‌رسد که در آیه مبارکه علاوه بر تحریم ظن، ارشاد به حکم عقلی نیز شده است مثلاً در آیه، پس از بیان حکم حرمت، آن را چنین تعلیل می‌کند: **إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ** و معلوم است که تعلیل حکم تبعیدی با یک مطلب تبعیدی درست نیست، پس اثم بودن اکثر ظنون، عقلی است، اینک در این رابطه به احادیث زیر توجه فرمایید.

۱ - **فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ**.<sup>۴۱</sup>

۲ - **فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْكِذْبِ**.<sup>۴۲</sup>

۳ - **فَمَخْرَجُهُ مِنْ سُوءِ الظَّنِّ أَنْ لَا يُحَقِّقَهُ**.<sup>۴۳</sup>

۴ - **إِذَا ظَنَنْتَ فَلَا تُحَقِّقْ**.<sup>۴۴</sup>

۵ - **إِذَا ظَنَنْتَ فَلَا تَقْضِ**.<sup>۴۵</sup>

۶ - **إِذَا ظَنَنْتُمْ فَلَا تُحَقِّقُوا**.<sup>۴۶</sup>

۴۰ - مجله نور علم دوره سوم شماره ۹ ص ۱۱ - ۱۳.

۴۱ - مجله نور علم دوره سوم شماره ۹ ص ۱۴ حدیث ۳.

۴۲ - همان، حدیث ۵.

۴۳ - همان، حدیث ۶.

۴۴ - همان، ص ۱۵ حدیث ۱۱.

۴۵ - همان، ص ۱۵ حدیث ۱۲.

۴۶ - همان، ص ۱۵ حدیث ۱۰.



۷- قَمَا رَأَيْتَهُ بِعَيْنِكَ فَهُوَ الْحَقُّ وَقَدْ تَسْمَعُ بِأَذْنِكَ بِإِطْلَاقٍ كَثِيرًا. ۴۷

۸- لَيْسَ مِنَ التَّعَدُّلِ الْقَضَاءُ عَلَى الْيَقِينِ بِالظَّنِّ. ۴۸

۹- إِنَّهُ قَدْ تَزَمَّى الزَّامِي وَيَخْطِي السَّهَامَ. ۴۹

□ ج- آیه کریمه: لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا و روایاتی که در ذیل آن نقل کردیم، در وجوب حسن ظن ظهور دارند که خداوند سبحان مؤمنین را به عدم حسن ظن، شدیداً توبیخ می فرماید چنانکه گذشت.

و حدیث: ضَعُفَ أَفْرَاحُكَ عَلَى أَحْسَنِهِ ۵۰ نیز چون امر است، در وجوب حسن ظن، ظهور دارد مگر اینکه بوسیله قرائن دیگر حمل به استحباب شود.

□ د- مراد از تحریم سوءظن درباره مؤمن و وجوب حسن ظن در حق او، سوءظن و یا حسن ظن فاعلی است نه فعلی بدین معنی که اگر سخنی در رابطه با او شنیدی یا کاری از او دیدی یا نقل شد، نگو او مرتکب خلاف شرع شده و فساد کرده است زیرا او مؤمن است و ایمانش او را از ارتکاب گناه بازمی دارد.

اما حسن فعلی بدین معنی که بگوییم مؤمن واقعاً کار خوب انجام داده یا نه - مثلاً سلام کرده یا نه -، آیه و روایات در مقام بیان آن نیست بلکه آن را طبق ادله و قواعدی که در جای خود مذکور است باید بدست آورد، یعنی این آیات و روایات در صدد اثبات این نیستند که کار مؤمن مطابق واقع است و باید هر طور شده بدان ترتیب اثر خارجی - از قبیل زندانی کردن و تعزیر نمودن و قصاص کردن - داد بلکه اینها قواعد خاصی دارند که باید در مورد خود مورد استفاده قرار گیرند.

□ ه- از اینکه در آیه مبارکه وَاجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ، تحریم را روی اکثر موارد ظن برده نه همه آن، استفاده می کنیم که در پاره ای موارد اگر چه خیلی هم کم باشد، سوءظن درباره مؤمن جایز و یا احیاناً گاهی واجب است و از گفتار مفسرین و با استفاده از ادله نیز بدست آمد که در مواردی سوءظن جایز و در موارد دیگر واجب است که ذیلاً قسمتی از آن را ذکر می کنیم:

۱- عمل به خبر فاسق، پیش از تحقیق و تبیین، مورد نهی واقع شده است.

۲- در مسأله خوابیدن دو نفر بطور عریان زیر یک لحاف، تعزیر به موازات

۴۷- همان، ص ۱۴ حدیث ۷.

۴۸- همان، ص ۱۵ حدیث ۱۳.

۴۹- همان، ص ۱۶ حدیث ۱۶.

۵۰- بحارج ۷۵ ص ۱۹۶.

سوء ظنّ حاکم، کم و یا زیاد می‌شود.

۳- شهادت متهم قبول نیست.

۴- در صحیحۃ ابن ابی یعفر در رابطه با تحریم غیبت و تجسس و وجوب تزکیه و تعدیل اشخاص، پنهان داشتن عیوب مردم و برخورد با عفت با آنان و حضور در جماعت مسلمین، ملاک قرار داده شده که بدون این ملاک‌ها، حرمت غیبت و تجسس و همچنین وجوب تزکیه برداشته شده و قهراً وجوب حسن ظن و یا حرمت سوء ظن نیز از میان خواهد رفت.

۵- مجالست با اشخاص متهم و آمد و شد در مواضع تهمت، مورد نهی و یا یکی از گناهان بشمار آمده و معیار در تشخیص عقیده و ایمان و روش افراد، همنشین او قرار داده شده است.

۶- رسول خدا(ص) در مورد اتهام، دستور بازداشت صادر فرموده‌اند.

۷- رسول خدا(ص) اشخاص مظنون را از مدینه تبعید فرمودند.

□ و: امیرالمؤمنین صلوات الله علیه در رابطه با اشخاصی که در مصر و مدائن به مخالفت با نظام، متهم شده بودند به حاکم آن دو منطقه دستور برخورد شدید با آنان را صادر فرمود بدین معنی که از آنها مراقبت و در مورد رفتار و کارهایشان دقت کافی به عمل آورده و کوچکترین حرکات آنان زیر نظر گرفته شود. بلکه چنانکه از مصطفیٰ ابن ابی شیبہ در شماره‌های قبل نقل کردیم حسن ظن را در اینگونه موارد کنار گذاشته و دستور بررسی منازل اشخاص متهم را نیز صادر فرمود.

□ ز: امیرالمؤمنین(ع) در مورد استخدام کارمندان، حسن ظن را کنار گذاشته و دستور تحقیق و تفحص در مرحله گزینش آنها را صادر فرموده و امر می‌کند به منظور شناسایی آنان، عیون و جاسوسانی بگمارزند. چنانکه رسول خدا(ص) حرف عامل خود را که می‌گفت این مال از بیت‌المال است و این هدیه‌ای است که به من داده‌اند، قبول نفرمود و امیرالمؤمنین(ع) همه اموالی را که عامل آن حضرت ادعا می‌کرد هدایایی است که به او داده‌اند، گرفت و به بیت‌المال واریز کرد.

و همچنین رسول خدا(ص) هنگام اعزام نیرو به جبهه، همراه فرماندهانی که اطمینان بدانها نداشت، جاسوسانی می‌فرستاد و نیز در مقام استخدام، حرص اشخاص به احراز پستی را علامت خیانت قلمداد کرده و می‌فرمودند:

إِنَّ أَخْوَفَكُمُ عِنْدَنَا مَنْ ظَلَبَهُ

خائن‌ترین شما پیش ما کسانی هستند که نسبت به احراز پستی تلاش می‌کنند.

آیا جواز سوء ظن در این موارد برای آن است که امام، امین است و نظام و مناصب



حکومتی و بیت المال در دست او امانت می‌باشد، بنابراین و به منظور حفظ اهمّ مصالح مسلمین و کشور اسلامی، سوءظن برای او حلال شده است؟ چنانکه در بحث تجسس گفتیم. و یا اینکه ادلّه تحریم سوءظن فقط سوءظن فاعلی را حرام کرده ولی حقیقت اعمال بد یا خوب از موضوع خارج است و در آن موارد مطابق ادلّه دیگری باید عمل کرد و در این موارد ظاهراً به فسق کسی حکم نشده که مرتکب فسق شده یا خیانت نموده است بلکه عملاً احتیاط فرموده و منصبی را بدون تحقیق به کسی نداده و همچنین قول عامل را در مورد هدیه نپذیرفته اند زیرا پذیرفتن هدیه برای مسئول دولتی کلاً حرام است؟

ممکن است در بعضی موارد، متهم به خاطر حفظ خون مسلمانان زندانی شود و یا به اتهام جاسوسی گرفتار گردد و یا به اتهام توطئه بر علیه نظام، تحت تعقیب قرار گیرد و ولی امر مسلمین نیز این عمل را برای حفظ نظام و یا جلوگیری از اختلال بر خود واجب بداند.

□ ح: احادیث زیادی ما را از خوش باوری و یا زودباوری بر حذر می‌دارد و از خوش بینی بیش از حد به افراد — که شاید خوبان به علت اینکه خود خوب هستند همه را خوب بدانند — اعلام خطر کرده و در واقع ما را به حکم عقل ارشاد می‌کند. اینک به چند نمونه از این احادیث اشاره می‌کنیم:

۱ — اخْتَرُوا مِنَ النَّاسِ بِسُوءِ الظَّنِّ. ۵۱

خود را از شرّ مردم با سوءظن به آنان حفظ کنید.

۲ — لَا تَيْقَنَنَّ بِأَخِيكَ كُلَّ آتِئَةٍ فَإِنَّ صَرْعَةَ الْإِسْتِزْأَالِ لَا تُسْتَقَالُ. ۵۲

به برادر مؤمنت کاملاً اعتماد نکن بسا که ضررهای ناشی از زود انس گرفتن با مردم، قابل جبران نباشد.

از کلمه اخ بروشنی فهمیده می‌شود که: حتی به برادر مسلمانان بیش از حد وثوق و اعتماد نکن.

و در حدیث دیگری از خوش باوری نیکان گله کرده و می‌فرماید:

إِلَى اللَّهِ أَشْكُوبَلَادَةَ الْأَمِينِ وَتَقْلَةَ الْخَائِنِ ۵۳

از کودنی امین و بیداری خائن به خدا پناه می‌برم.

۵۱ — مجله نور علم دوره سوم ش ۱۰ ص ۸ حدیث ۱.

۵۲ — همان، ص ۹ حدیث ۲.

۵۳ — همان، ص ۹ حدیث ۵.

۳- الْحَازِمُ يَقْظَانُ ۵۴ ۴- الْحَزْمُ سُوءُ الظَّنِّ. ۵۵

آدم با احتیاط همواره بیدار است. احتیاط نوعی از سوءظن است.  
و در روایت زیر حزم را از نشانه های عقل قرار داده و می فرماید:

۵- يُسْتَدَلُّ عَلَى الْعَاقِلِ بِأَزْيَعِ: الْحَزْمُ... ۵۶

آدم عاقل را به چهار صفت می توان شناخت: احتیاط و...

۶- مَنْ لَمْ يَسْتَظْهِرْ بِالْيَقِظَةِ لَمْ يَنْتَفِعْ بِالْحَفِظَةِ. ۵۷

هر کس که از بیداری و باهوشی برخوردار نباشد، پاسداران و نگهبانان به حال وی سود نخواهند داشت.

رسول خدا(ص) که سید حکماء بشر بود پیش از آنکه بوسیله وحی به سروری انبیاء منصوب شود، سیره اش این بود که:

۷- يَخْذَرُ النَّاسَ وَيَخْتَرِسُ مِنْهُمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَطْوِيَ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ بُشْرَةً. ۵۸

با مردم با احتیاط برخورد می فرمود و خود را از آنان حفظ می کرد بدون اینکه خوشرویی خود را از فردی پنهان کند.

این روایات که ما را به حکم عقل و احتیاط ارشاد می کند با ادله تحریم سوءظن و وجوب حسن ظن فاعلی، منافاتی ندارد. به عبارت دیگر رعایت کامل احتیاط در مقام عمل، با متهم نکردن مردم بدون دلیل، با هم می سازند.

در خاتمه این مقاله از علامه سید جعفر مرتضی که یادداشتهای خود را در اختیار من گذاشتند صمیمانه تشکر می نمایم و از حضرات محققین تقاضا دارم که این اثر ناچیز را مطالعه فرموده و از ارشاد اینجانب خودداری نفرمایند.



۵۴- همان، ص ۱۰ حدیث ۹.

۵۵- همان، ص ۱۶ حدیث ۳۶.

۵۶- همان، ص ۱۳ حدیث ۲۵.

۵۷- همان، ص ۱۴ حدیث ۲۹.

۵۸- همان، ص ۱۳ حدیث ۲۴.



# ارزش معلومات و نظریه کانت

جعفر سبحانی

طومار علم و تمدن در هم پیچیده گردد و نشانی از انسانیت باقی نماند. مکتب‌هایی که جهان را خیالی در خیال می‌دانست، و برای علم و آگاهی انسان، هیچ نوع واقع‌نمایی نمی‌اندیشید، چه ارمغانی بهتر از این می‌توانست برای جامعه انسانی بیار آورد و به اصطلاح «چه گلی می‌توانست به سربزند»؟!

رسوبات مکاتب نفی و انکار، و یا شک و تردید با تمدن درخشان اسلامی از بین رفت، و مسئله سوفیسم به دست تاریخ

از نظر فلسفه، قرن پنجم و چهارم پیش از میلاد، عصر ظهور مکتب‌های نفی و انکار حقایق جهان خارج، و یا شک و تردید در ارزش علوم و ادراکات انسان است، در این دو قرن و کمی قبل و بعد، مکتب‌های ذهنی گرایان و شکاکان به نام «ایدالیسم» و «سپستی سیسم» پی‌ریزی گردید، و علم و فلسفه و تمدن در چنگال بداندیشانی قرار گرفت، که اگر دفاع محکم و منطقی سقراط‌ها و افلاطون‌ها و ارسطوها نبود، می‌رفت که

علم و فلسفه سپرده شد، ولی در تمدن اخیر جهان غرب که عصر شکوفایی علوم طبیعی و کشف مشکلات علوم مادی است، بار دیگر همان مکاتب در پوشش خاص خود، چهره خود را نشان داده و به گونه دیگری پی ریزی شد، با این تفاوت که دارندگان اندیشه های نفی و انکار حقایق و یا شک در ارزش علوم و ادراکات، در اعصار دیرینه به حکم سادگی محیط، نظریه خود را صاف و پوست کنده مطرح می کردند و سرپوشی بر فکر و اندیشه خود نمی نهادند، در حالی که همین نظریه ها در تمدن غرب، با چهره خاصی خود نمایی کرده و در دلها نفوذ و رسوخ نمودند، و جالب توجه این که دارندگان این نوع نظریه ها با ابراز انزجار از ایدئالیسم و یا سپستی سیسم، همان نظریه ها را قالب زدند و مطرح کردند.

### سه مسأله مهم در باب شناخت

مسائل مربوط به شناخت از اهمیت خاصی برخوردارند، و در میان مجموع مسائل مربوط به آن، سه مسأله یاد شده در زیر، نقش مهمی در پیدایش مکتهای مختلف در یونان باستان و تمدن اخیر غرب داشته اند. این سه مسأله عبارتند از:

۱- ارزش معلومات و یا علوم؛

۲- راه حصول علم و ادراک؛

۳- تعیین حدود علم.

مسأله نخست در یونان باستان سبب

پیدایش مکتهای نفی و انکار و یا شک و تردید گردید، و گروهی که ارزش علوم انسانی را نفی کردند به سوفیست و گروهی که در ارزش آنها شک و تردید نمودند به سپستی سیست معروف شدند. پیدایش این نوع مکاتب معلول اختلاف در ارزش علوم و معلومات بشر است و در مقابل این دو گروه بسیاری از قدما و فلاسفه و همچنین فلاسفه اخیر غرب، از مکتب جزم پیروی نموده و معتقد شدند که بسیاری از علوم انسانی با آنچه که در خارج قرار دارد، صددرصد مطابق است و صورتهای ذهنی در جهان ماده نسخه دوم طبیعت می باشند. خلاصه بحث و کاوش در ارزش علوم، مکتهای: دگماتیسم، ایدئالیسم و سپستی سیسم را پدید آورد. این وضع فلسفه در یونان باستان بود ولی کار در این نقطه پایان نپذیرفت. و دامنه بحث پس از قرنهای سکوت و زوده شدن دو مکتب اخیر، به مراکز علمی در غرب کشیده و بار دیگر این دو مکتب مرده، تصریحاً و یا تلویحاً زنده شدند.

اختلاف درباره راه حصول علم دومین مسأله از مسائل سه گانه یاد شده موجب پیدایش عقلیون - که پیشوای آنان دکارت و حسیون که سردسته آنها ژان لاک است - شد تا آنجا که نوبت بحث و انتقاد به «کانت» رسید و او به گونه ای خواست که میان مذهب عقلیون و مذهب حسیون راه سومی برگزیند که بتواند



میان آنان آشتی دهد و او نیز در این راه با مشکلات انبوهی روبرو گردید که بعداً بیان می‌گردد.

بررسی مسألهٔ سوم (حدود علم) اختلاف دیگری را بوجود آورد و آن این که محدودهٔ علم و دانش بشر چیست؟ آیا انسان فقط می‌تواند طبیعت و ماده را بشناسد، و شناخت مابعدطبیعت از قلمرو شناخت انسانی بیرون است و آنچه دربارهٔ آن گفته و یا نوشته می‌شود، لفاظی و خیالبافی است، یا این که برای انسان، در این مورد محدودیتی در کار نیست و طبیعت و ما بعد آن هر دو در قلمرو شناخت او قرار می‌گیرد و افکار فلسفی انسان یکی از یقینی‌ترین ادراکات او به شمار می‌رود و اگر مسائل فلسفی قابل شناخت نباشد، مسائل علمی نیز شناخت صحیحی پیدا نمی‌کند، و حقیقت این مطلب به تدریج در این مقاله روشن می‌گردد؟

### بیوگرافی کانت و تفکر انقلابی او دربارهٔ شناخت

ایمانوئل کانت در سال ۱۷۲۴ در یکی از شهرهای آلمان دیده به جهان گشود و در سال ۱۸۰۴ در سن هشتاد سالگی بدرود حیات گفت و تمام عمر خود را در طریق تحصیل علم و دانش، تدریس و تعلیم و نگارش کتاب و رساله گذراند، و خود را وقف علم و حکمت

نمود. نوشته‌هایش غالباً پیچیده و دشوار است و در مطالب خود بسیار فکر می‌کرد و فلسفه او در زمان خود در آلمان معروف گردید، و به خارج نیز تجاوز کرد و گاهی در موقعیت فلسفی او می‌گویند: گویی کوهی بود که از فلسفه ریخته شده بود.

در هر حال خواه این تعبیر اغراق‌آمیز، صحیح باشد یا نه کانت مانند ژان لاک و هیوم انگلیسی کوشید تا حدودی ظرفیت و استعداد ذهن بشر را تعیین کند، در حالی که طرز کار «کانت» با آن دو متفاوت بود، آن دو فیلسوف در توصیف منابع شناسایی انسان اصرار داشتند که معلومات پیچیده و مرکب انسان را به تصورات ساده و بسیط برگردانند، در حالی که کانت کار خود را با جداسازی علوم یقینی به نام ریاضیات و طبیعیات از مسائل غیرقابل شناخت مانند مسائل مربوط به ماوراء طبیعت آغاز نموده و دربارهٔ ذهن انسان نظریهٔ نوینی را عرضه نمود.

پل فولکیه می‌نویسد: کانت در قسمت مهمی از عمر خود اعتبار عقل را مطلق می‌دانست، و در این باره اعتقاد جزمی داشت، تا اینکه به گفتهٔ خود او، مطالعه در آثار «دیوید هیوم» او را از خواب جزم بیدار کرد، و به انتقاد عقل، یعنی تحقیق فلسفی در اینکه به وسیله عقل تا چه اندازه واقع را می‌توان شناخت، پرداخت. هدف ما در این بحث بیان نظریات

فلسفی او در تمام مکتب و یا در خصوص مسئله شناخت نیست، بلکه مقصود بیان و توضیح نظریه او درباره ارزش علوم و حدود و ادراک است، وی از یک بحث مفصل، سه نتیجه گرفته است:

الف: علوم ریاضی از علوم قطعی بشر است و هر نوع اظهار نظر درباره آن، با قطعیت همراه است.

ب: علوم طبیعی قابل شناخت است ولی هرگز نمی توان شناخت خود را در مورد آنها، با واقعیت خارج مطابق اندیشید بلکه همین اندازه می توان گفت: لازمه شرایط ذهن انسان، همین است که الآن درک می کند.

ج: مسائل فلسفی از قلمرو شناخت انسان خارج است و آنچه در این باره گفته شده جز لفاظی و خیالبافی چیزی نیست. نحوه استنتاج هر سه مطلب طی مباحث آینده روشن می گردد، کانت این نظریه مثلث را از مقدماتی بدست آورده است که ما فشرده آنها را در این جا می آوریم، سپس به تحلیل نظریه وی می پردازیم.

#### ● ۱ - احکام تحلیلی و ترکیبی

در منطق ارسطو، احکام قضایا به دو صورت بیان شده است: ۱ - حمل اولی

۲ - حمل شایع صناعی

در صورت نخست محمول قضیه یا عین موضوع و یا شارح آن است مانند زید، زید است، و یا انسان حیوان ناطق است.

پنابراین از حمل چنین محمولی بر موضوع، مطلب جدیدی جز تأکید بر این که هر شیئی خودش، خودش است و یا شرح موضوع به وسیله محمول، چیزی بدست نمی آید. در حالی که در قسم دوم، محمول قضیه مطلبی را می رساند که هرگز از تصور موضوع به دست نمی آید مثلاً می گویم زید نویسنده است. و قضایایی که در علوم به کار می رود، از قضایای قسم دوم است که از ترکیب موضوع و محمول مطلب جدیدی به دست می آید.

عین این تقسیم را کانت، در فلسفه خود آورده و با تقسیم قضایا به احکام تحلیلی و ترکیبی چنین می گوید:

حکم یا قضیه تحلیلی آن است که محمول در ضمن موضوع باشد و به عبارت دیگر محمول تکرار یا تحلیل خود موضوع باشد مانند هر جسمی جسم است و یا جسم دارای ابعاد است. بدیهی است وقتی می گویم «جسم»، نخستین چیزی که به ذهن می آید امتداد داشتن آن است، پس قضایای تحلیلی، معلوم تازه ای درباره موضوع به ما نمی دهند.

در حالی که در قضایای ترکیبی که مهمترین قضایای علوم است از محمول، معلومات تازه ای که هرگز از تصور خود موضوع حاصل نمی شود، به دست می آید مانند اینکه: جسم وزن دارد، زیرا وزن داشتن چیزی نیست که از حد خود جسم، مفهوم باشد.



این بیان فشرده‌ای است از تقسیم احکام به قضایای تحلیلی و ترکیبی و کسانی که با منطق اسلامی آشنایی دارند تصور این، دو نوع تقسیم برای آنان آسان است.

کانت می‌گوید:

قضایای علوم طبیعی غالباً از قضایای ترکیبی است که از طریق حس و تجربه به دست می‌آید، ولی گاهی به صورت ترکیبی است، ولی از مسائل مربوط به ما قبل حس و تجربه بوده و از خواص ذهن و لوازم فکر انسانی به شمار می‌رود و در این مورد این مثال را می‌آورد:

خط مستقیم کوتاهترین فاصله میان دو نقطه است. شکی نیست که این قضیه از قضایای ترکیبی است، زیرا هرگز تصور خط مستقیم که موضوع قضیه است، ما را به محمول (که کوتاهترین فاصله بین دو نقطه است) هدایت نمی‌کند، و محمول نه عین موضوع است و نه شارح آن و این مطلبی است که عقل آن را از طریق استدلال درک می‌کند نه از طریق حس و تجربه، پس اگر می‌گوییم قضایای علوم از قضایای ترکیبی است که از طریق تجربه به دست می‌آید یک حکم غالبی است و خلاف آن نیز در علوم موجود است.

● ۲ - احکام علوم نظری از نوع ترکیبی مقدم بر حس است

کانت معتقد است که تمام علوم نظری متضمن احکام ترکیبی متقدم بر حس و

تجربه است و در این مورد اصل علیت را (هر پدیده‌ای پدید آورنده‌ای دارد) به عنوان مثال مطرح می‌کند زیرا قانون علیت از قضایایی است که حکم آن ترکیبی است و هرگز از طریق آزمون به دست نیامده است.

اما این که حکم آن ترکیبی است، برای این است که تصور موضوع (پدیده) ما را به حکم آن هدایت نمی‌کند، و محمول نه عین موضوع و نه شارح آن است و معنی علیت در مفهوم پدیده نهفته نیست.

و اما این که این قضیه از طریق تجربه به دست نیامده است، در این جا «هیوم» انگلیسی نظریه‌ای دارد و کانت نظریه دیگری، هیوم می‌گوید:

آنچه از تجربه به دست می‌آید این است که هر پدیده‌ای به دنبال پدیده است و اما این که پدیده دوم از پدیده نخست سرچشمه گرفته است، و مبدأ پیدایش پدیده دوم می‌باشد، هرگز این مطلب از طریق تجربه به دست نمی‌آید. از این جهت «هیوم» اساس علیت را منکر شده است و می‌گوید حس فقط می‌تواند تقارن دو حادثه را درک کند، نه علیت یکی را نسبت به دیگری.

در حالی که «کانت» اصل علیت را پذیرفته است و آن را یک حکم عقلی مربوط به ماقبل تجربه و حس می‌اندیشد، و به عبارت دیگر: به نظر «هیوم» در نتیجه عادت است که ما از ادراک مقارنه

یاتعاقب، به مفهوم علیت یا ضرورت می‌رسیم و حال آنکه از نظر کانت این انتقال از لوازم ذاتی فکر ماست و مفاهیم علیت و ضرورت برای انسان از اولیات و امور متقدم بر تجربه است نه اینکه در نتیجه تجربه حاصل شده است.<sup>۱</sup>

### ● ۳ - هدف از این تقسیم چیست؟

هدف کانت از تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی پایه گذاری سه اصل یاد شده در زیر است:

۱ - احکام تحلیلی معلومات قبل از تجربه هستند.

۲ - احکام علوم طبیعی، احکام ترکیبی و غالباً از طریق حس و تجربه بدست آمده‌اند.

۳ - احکام علوم نظری از احکام ترکیبی و مربوط به ماقبل حس و تجربه می‌باشند یعنی از خواص عقل و خرد به شمار می‌رود.<sup>۲</sup>

وی با طرح این سه اصل، خط سومی را که نه صد درصد از عقلی مذهب طرفداری می‌کند و نه صد درصد از تجربی مذهب حمایت می‌کند، ترسیم می‌کند. وی درباره تجربی مذهب یادآور می‌شود که احکام تحلیلی را، یک رشته احکام قبل از حس و تجربه می‌اندیشند زیرا حکم تحلیلی مانند انسان، انسان است، به اصل هوهویت و اینکه هر چیزی خودش، خودش است و محال است خودش، خودش نباشد،

بازگشت می‌کند و این مطلبی است که فقط عقل، آن را درک می‌کند و از راه حس و تجربه نمی‌توان به آن پی برد. بنابراین نباید، تجربه را تنها ابزار شناخت تلقی کرد، هم چنانکه درباره عقلی مذهب یادآور می‌شود که با احکام بدیهی عقلی (احکام ترکیبی) نمی‌توان یک رشته قضایایی را که پس از حس و تجربه بدست می‌آیند تحصیل کرد مثلاً انسان پس از حس و تجربه درک می‌کند که هر جسمی وزن دارد و محال است این مطلب با استدلال محض و مقدمات عقلی بدست آید از این جهت باید میان این دو خط، خط سومی را برگزید و از آن پیروی نمود.

### ● ۴ - معقولاتی که افکار ما را شکل می‌دهند.

آگاهی از نظریه کانت درباره ارزش معلومات به شناخت یک رشته معقولات عقلی بستگی دارد که از نظری همگی از خواص ذهن انسانی است و هرگز از طریق حس و تجربه بدست نیامده‌اند.

این نوع معقولات ذهنی قالبهای فکری انسان است که دریافتهای انسان از خارج، از طریق حس و تجربه، در آنها ریخته می‌شود، و گاهی شکل و سامانی به خود می‌گیرد و بدون این معقولات،

۱ - فلسفه عمومی ص ۲۲۹.

۲ - فلسفه عمومی ص ۲۲۰.



دریافته‌های انسان از خارج، رنگ علم و ادراک، (در تصورات) و یا استدلال و استنتاج (در تصدیقات) به خود نمی‌گیرد. این معقولات ذهنی، لازم ساختمان فکری انسان است. و به تعبیر دیگر: شناخت ماده‌ای دارد و صورتی، ماده شناخت همان است که انسان از طریق حس آن را به دست می‌آورد، و صورت شناخت در تصورات و تصدیقات، همین معقولات ذهنی است که از لوازم ذات شناسنده و از خصایص و لوازم عقل فرد به شمار می‌رود. این اصل، تأثیر شگرفی در نظریه کانت درباره ارزش معلومات گذارده و فاصله عظیمی میان واقعیت‌های خارج و صورتهای ذهنی به وجود آورده است. زیرا مطابق این اصل دریافته‌های انسان از خارج از طریق حس، دست نخورده باقی نمی‌ماند بلکه به وسیله این قالبها شکل‌گیری می‌شود آنگاه برای این انسان، معلوم و مُدْرک می‌شود و از اینجا کانت مسئله شیئی در ذات خود، و شیئی در ادراک ما را پیش می‌کشد، و برای شیئی واقعیتی در خارج، و واقعیت متفاوت و دست خورده‌ای در ذهن قائل می‌شود، این قالبهای پیش ساخته عقل و ذهن که از خواص ذهن انسان به شمار می‌رود، بسان عینک رنگی است که انسانی به چشم داشته باشد که در این صورت تمام اشیاء را به رنگ آن شیشه خواهد دید، کانت در این مورد تشبیه دیگری دارد و می‌گوید: چیزهایی که از

طریق حس وارد حوزه ذهن می‌شوند بسان غذایی است که وارد معده می‌گردد همان‌طور که معده و سایر اعضاء آن، با شیوه‌های خود، غذا را به صورت خوراک درمی‌آورند، همچنین ذهن با این معقولات آنچه را که وارد حوزه ذهن شده است به صورت علم و ادراک یا استدلال و استنتاج درمی‌آورد.

#### ● ۵ - معقولات ذهنی برای شناخت‌های

##### حسی

درباره معقولات ذهنی در دو مورد باید بحث کرد:

##### ۱ - در شناخت حسی

##### ۲ - در شناخت عقلی

و به تعبیر دیگر، گاهی درباره تصورات و گاهی درباره تصدیقات زیرا این معقولات ذهنی گاهی ادراک مجرد از حکم را صورت‌سازی می‌کنند، و گاهی به ادراک، همراه با حکم شکل می‌دهند. کانت در شناخت حسی به دو صورت ذهنی متقدم بر حس و تجربه معتقد است که مصنوع ذهن است یکی مکان، دیگری زمان. مکان از نظر کانت یک مفهوم حسی و یا تجربی نیست، بلکه صورتی است متقدم بر کلیه ادراک‌های حاصل از حواس، زیرا ادراک مکان یا امتداد، ملازم با هر ادراک حسی است چنانکه مثلاً چیزهایی را که ما ادراک می‌کنیم مانند سبز و سرخ و یا گرم و سرد، ما آنها

را هیچگاه نمی‌توانیم بدون امتداد ادراک کنیم و حتی وقتی درباره «عدم»، فکر می‌کنیم، باز مکانی را تصور می‌کنیم که خالی باشد پس مکان یا امتداد یک معلوم متقدم بر قوه مدرک از طریق حواس است و مستفاد از هیچ گونه تجربه نیست.

اما زمان، صورت متقدم بر هرگونه معرفت وجدانی است اعم از این که خود را شاد احساس کنیم یا غمگین، مهربان یا نامهربان، همواره می‌بینیم که دوام داریم حتی وقتی راجع به هیچ چیز فکر نمی‌کنیم برای ما احساس زمان که می‌گذرد باقی است، بنابراین، زمان صورت متقدم بر قوه مدرک وجدانی است، و به هیچ وجه متخذ از آنچه که ادراک کرده ایم، نیست.

از این بیان نتیجه می‌گیریم که هیچ چیز را خارج از زمان و مکان نمی‌توانیم به حس، ادراک یا تخیل کنیم.<sup>۳</sup> و اکنون باید دید که زمان و مکان چگونه دو قالب ذهنی برای معرفتهاست که از طریق حس وارد حوزه ذهن ما می‌شود. وی در این مورد چنین می‌گوید:

صورتی که تنظیم‌کننده دریافتهای ذهنی است دو وجه دارد، یک وجه بیرونی که حادثه را از بیرون در ذهن نمایش می‌دهد، و آن مکان است، و یک وجه درونی و آن زمان است که ذهن آن را بیرون از خود تصور نمی‌کند بلکه در درون می‌یابد. مثلاً خورشید در نفس انسان

تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنگ و غیره، ادراک وجود خورشید وقتی دست می‌دهد که ذهن، تأثیرات آن را از طریق حس در زمان و مکان به یکدیگر مرتبط سازد.

و به عبارت دیگر: همانطور که هر موجود خارجی ماده‌ای دارد و صورتی، همچنین معرفتهای تصویری نیز ماده‌ای دارند و صورتی، ماده آنها احساساتی است که از خارج وارد حوزه ذهن می‌شوند و زمان و مکان صورتهای آنها هستند که مواد وارد را، قالب‌گیری می‌کنند و به تعبیر دیگر: آگاهی انسان دو شرط دارد، شرطی خارج از ذهن و شرطی داخل در ذهن شرط خارجی، وجود حوادث و موجودات، در جهان خارج از ذهن است و شرط داخلی، صورت‌سازی آنها از طریق زمان و مکان.

در همان مثال خورشید، اگر ذهن برای دریافتهای سه‌گانه خود جایگاه مکانی و زمانی تعیین نمی‌کرد و به این وسیله آنها را به یکدیگر مرتبط نمی‌ساخت، هرگز تصویری از خورشید برای او دست نمی‌داد، بلکه به صورت یک رشته مفاهیم پراکنده وارد ذهن می‌شدند و معرفت خورشید نمی‌گردیدند، این مقوله زمان و مکان است که این مفاهیم متفرق را به یک نقطه، و به یک زمان مربوط

۳ - فلسفه عمومی ص ۷۲۲.



ساخته است، بنابراین کلیه مواد معرفت که از طریق حس وارد حوزه ذهن می‌گردد، به وسیله این دو مقوله (زمان و مکان)، رنگ آمیزی شده و پرورده می‌گردند.

## ● ۶ - معقولات ذهنی برای استدلال و استنتاج

این دو مقوله (زمان و مکان) درباره تصورات اولیه است که ما از اشیاء داریم به نام عوارض و ظواهر، اما هنگامی که بخواهیم آن اشیاء را موضوع احکام قرار دهیم، و از آنها یک عده قوانین علمی و کلی بسازیم، یک عده مقولات که آنها نیز مخلوق ذهن هستند و از حس به دست نیامده‌اند، دخالت می‌کنند و به معلوم انسانی صورت کلی و قانون علمی می‌دهند.

کانت درباره این نوع مقولات که صورت قضایای علمی محسوب می‌شود، به طور گسترده سخن گفته است که ما فشرده آن را در اینجا می‌آوریم.

علم انسان به خارج، وقتی می‌تواند به صورت قانون کلی و علمی درآید که مراحل را طی کند و از میان این مراحل دو مرحله را یادآور می‌شویم.

مرحله نخست، احساس است: در گذشته یادآور شدیم مایه‌هایی که از طریق حواس وارد حوزه ذهن می‌گردد با دو مقوله ذهنی به نام‌های زمان و مکان که مقدم بر حس می‌باشند، صورت بندی می‌شوند.

مرحله دیگر: مرحله استدلال است که کار عقل و خرد است زیرا تنها با دریافت تصویرات از خارج علم پدید نمی‌آید بلکه حس موضوع علم را به دست می‌دهد آنگاه خرد آن موضوعات را می‌پرورد و به استنتاج می‌پردازد، البته در علوم، بدون تجربه شناسایی ممکن نیست ولی تنها تجربه بدون قوه تعقل علم نمی‌آفریند، کار قوه تعقل حکم کردن میان دو مفهوم به نام موضوع و محمول، آنگاه استخراج نتایج از مقدمات است، توگویی نخست احساس، آنگاه تکرار احساس به عنوان تجربه، سپس استدلال و استخراج نتایج از مقدمات، می‌باشد.

کانت در این مرحله به یک رشته مقولاتی اعتقاد دارد که همگی مقدم بر تجربه است و این مقولات یک رشته قالبهایی هستند که عقل، مواد پراکنده تجربه را در آنها می‌ریزد و به آنها صورت می‌دهد. این مقولات یا مفاهیم عقلی، که بر تجربه مقدم می‌باشند عبارتند از:

۱ - کمیت: آیا قضیه، کلی، جزئی و یا شخصی است؟

۲ - کیفیت: آیا قضیه، ایجابی است یا سلبی و یا معدوله که حرف سلب جزو قضیه می‌باشد؟

۳ - نسبت: آیا قضیه، حملیه است یا شرطیه و آن نیز به صورت متصله است یا منفصله؟

۴ - جهت: آیا ثبوت محمول بر موضوع

به صورت ضروری و قطعی است مانند زوج بودن عدد چهار، یا به صورت امتناع است مانند فرد بودن همان عدد، یا تحمل هر دو صورت را دارد مانند: قیام و قعود نسبت به انسان؟

کانت معتقد است که دریافت تجربی به وسیله این اصول صورت سازی و قانون بندی می گردد و علوم در یکی از قالبها ریخته می شود و انسان پس از تجربه می گوید: «هر فلزی در حرارات به طور قطعی انبساط پیدا می کند» که قضیه از نظر کمیت، کلی و از نظر کیفیت به صورت موجبه و از نظر نسبت، حمله، و از نظر جهت، ضروری است و همه این مقولات جنبه ذهنی دارد و بر تجربه مقدم می باشد.

آنگاه کانت نتیجه می گیرد که ما جهان را به وساطت حس و اصول عقلی خود ادراک می کنیم و اصول علمی و قوانین علوم بر طبق اصول فکری ماست، و در خود جهان مستقل از ذهن ما، نه قوانین طبیعی و نه زمان و مکان و نه مقولات چهارگانه از قبیل کمیات و کیفیات و... به این صورت وجود ندارند.

و در شناسایی و علم، مقولات به منزله صورت اند، و آنچه از طریق تجربه به دست می آید به منزله ماده اند و وجود هر دو برای علم ضروری است.

#### ● ۷ - انقلاب فکری کانت

کانت می گوید:

من در مسئله شناخت همان کار را انجام دادم که کپرنیک آن را درباره مرکز جهان انجام داد. قبل از کپرنیک، علماء هیئت، زمین را مرکز جهان معرفی می کردند و معتقد بودند که جهان بر گرد زمین می گردد و در این راه با اشکالات انبوهی روبرو بودند ولی «کپرنیک» این نظریه را وارونه کرد، و گفت زمین با دیگر سیارات به گرد خورشید می چرخند و از این طریق اشکالات را حل و برطرف کرد.

فلاسفه درباره حقایق عینی و صورتهای ذهنی نظریه ای مشابه نظریه قبل از کپرنیک درباره زمین و خورشید داشته اند و اشیاء خارجی را اصل، و صور ذهنی را تابع خارج می گرفتند در حالی که از نظر من، قضیه برعکس است و صورتهای ذهنی اصل است و این ذهن است که اشیاء خارجی را بر آنچه در ذهن قرار دارد منطبق می کند.

کانت با وجود عمل انقلابی خود در این زمینه مانند «لایب نیتس» میان مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت عقل، کوشید نظریه حد وسطی بیابد، و آن دو را با هم سازگار نماید، قصد «کانت» در این کار در جمله ای که در آغاز مقدمه طبع دوم کتاب «انتقاد عقل محض» آورده بالصراحه آشکار می گردد و آن این است که تمام معرفتهای ما با تجربه آغاز می گردد



اما این مطلب ثابت نمی‌کند که تمام معرفت ما حاصل از تجربه است.

در اینکه شناسایی ما با تجربه آغاز می‌شود شبهه‌ای نمی‌توان در آن داشت زیرا آنچه که باعث می‌شود که قوه شناسایی ما منشأ اثر و فعل قرار گیرد، چیزی جز وجود اشیاء نیست که هم حواس ما را متأثر می‌سازند و هم در ما منشأ حصول صورتهای ادراکی می‌شوند، و هم قوه عقل را برمی‌انگیزند به اینکه این صورتهای ادراکی را با هم مقایسه کند و میان آنها به وصل و فصل بپردازد. از این جهت هیچ معرفتی مقدم بر تجربه نیست و هر معرفتی با آن آغاز می‌گردد.

اما اینکه، معرفتهای ما با تجربه آغاز می‌گردد، دلیل بر این نیست که تمام معرفت ما ناشی از تجربه باشد زیرا ممکن است همان شناسایی تجربی ما مرکب باشد از آنچه که از تأثیرات حسی دریافت می‌کنیم و از آنچه که قدرت شناسایی ما، از خود به وجود می‌آورد (هر چند تأثیرات حسی در تحریک آن کاملاً مؤثر می‌باشد)<sup>۴</sup>

#### نتایج چهارگانه بحث

نتایجی که کانت از این بحث گسترده می‌گیرد و ما آن را برای سهولت در هفت بخش بیان کردیم به قرار زیر است:

\* ۱ - وی در تقسیم قضایا، به احکام تحلیلی و ترکیبی، معرفتهای انسان را به

معرفتهای قبل از حس و تجربه، و معرفتهایی پس از آن دو، تقسیم می‌کند و از این طریق به یک سلسله شناختهایی دست می‌یابد که قبل از حس و تجربه در ذهن انسان به نوعی وجود دارند.

\* ۲ - وی با تشریح مقوله‌های عقلی برای تصورات و تصدیقات که همگی به صورت پیش ساخته در خرد انسان وجود دارند و معلوماتی که از طریق حس و تجربه وارد حوزه ذهن می‌شوند و به وسیله آنها صورت‌سازی و قالب‌بندی می‌گردند، مسأله «شیء در ذات خود، و شیء در نزد انسان» را مطرح می‌کند و مدعی مغایرت معلوم ذهنی با معلوم خارجی می‌گردد، و یا لاقول شک و تردید پیدا می‌کند که صورتهای ذهنی با واقعیات خارجی مطابق است یا نه.

\* ۳ - نکته مهم در نظریه شناخت کانت، توجه به تفصیلی است که وی درباره ارزش علوم طبیعی و ریاضی قائل شده است و فقط در علوم طبیعی مسأله شیء در ذات خود، و شیء در ادراک ما را مطرح کرده و به تفاوت میان آن دو حکم کرده است و ادراک انسان را در باب علوم طبیعی صد درصد مطابق واقع ندانسته و فقط می‌گوید: اشیاء را آنچنان می‌یابیم که ذهن آن را ایجاب می‌کند، اما وضع واقع چگونه است برای ما معلوم نیست،

۴ - فلسفه عمومی ص ۲۱۷.

می‌دهیم، آنگاه یادآور می‌شویم که موضوع علوم ریاضی همان دو امر ذهنی است.

### اینک مطلب اول

زمان و مکان دو امری است که در ذهن از هیچ حادثه‌ای جدا نمی‌شود. ذهن انسان اشیاء را از هریک از عوارض متعلق به آنها می‌تواند تجزیه و سلب کند، به جز زمان و مکان که تصور هیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان و مکان ممکن نیست. ذهن انسان همه اشیاء و امور را می‌تواند از خود دور کند و وجود آنها را نفی کند، اما زمان و مکان را نمی‌تواند نفی نماید از این جهت باید گفت زمان و مکان جزء خاصیت ذهن انسان است و از خود وجودی ندارند، نه چیزی مستقلند و نه از خواص و عوارض چیزی هستند.

و اما مطلب دوم که این دو امر ذهنی موضوع علوم ریاضی می‌باشند در این باره کانت می‌گوید: اگر زمان و مکان را از دست ریاضی بگیریم، دیگر برای او موضوعی باقی نمی‌ماند زیرا هندسه به مکان اختصاص دارد و موضوع حساب عدد است و عدد همان تکرار وحدت‌ها است و تکرار همان پایی بودن است که با مفهوم فلسفی زمان اتحاد دارد.

از این بیان روشن گردید که دو محور اساسی ریاضی، زمان و مکان است، و هر دو امر ذهنی و فطری می‌باشند روی این بیان کانت نتیجه می‌گیرد که علوم

ولی او علوم ریاضی را صددرصد قطعی دانسته و هرگز در آنجا فرضیه شینی در ادراک ما و شینی در ذات خود را مطرح نکرده است و علت آن این است که موضوع علوم طبیعی در خارج از ذهن قرار دارد، و ذهن ما از طریق حواس، مایه‌هایی از آن را، وارد حوزه ذهن می‌نماید و در این صورت قهراً می‌توان برای شیء طبیعی، دو مرحله یاد شده را فرض کرد در حالی که موضوع علوم ریاضی که مکان و زمان است، در خارج وجود ندارد و هر دو جنبه ذهنی دارند و عقل در دریافت‌های خود در امور ریاضی، به جهان خارج از خود تکیه نمی‌کند و همه قضایای ریاضی چه از نظر موضوع (مکان و زمان) و چه از نظر احکام، همگی از طبیعت خرد و از درون انسان سرچشمه می‌گیرد و چون از عمق فطرت انسان برمی‌خیزند و رابطه‌ای با جهان خارج ندارند قهراً در آنجا دو مرحله یاد شده یعنی شینی در ادراک ما، و شینی در خارج وجود نخواهد داشت و همگی مربوط به ذهن و عقل انسان بوده و از هر نوع اشتباه و غلط، مصون خواهد بود.

این علوم طبیعی است که از واقعیت‌های خارجی گرفته می‌شوند و در رسیدن به کنه واقعیات، شک و تردید، خطا و اشتباه رخ می‌دهد برای اینکه این نتیجه سوم به خوبی روشن گردد، درباره ذهنی بودن زمان و مکان توضیح بیشتری



ریاضی، قطعی و یقینی است زیرا موضوع و محمول قضیه هر دو ذهنی است در حالی که موضوع علوم طبیعی یک رشته امور خارج از ذهن است که وجود آنها در ذات خود غیر از وجود آنها در نزد ذهن می باشد در این صورت چطور می تواند نتایج علوم، قطعی و یقینی گردد.

به عبارت دیگر: در علوم طبیعی موضوع، مربوط به خارج از ذهن است و به وسیله معقولات ذهنی شکل می گیرد در این صورت نمی توان گفت آنچه در ذهن انسان شکل گرفته همان است که در خارج است و مسأله شیئی در ذات خود و شیئی در ادراک ما مطرح می گردد.

• ۴ - موضوع مسائل فلسفی نه مانند موضوع علوم ریاضی است که مربوط به ذهن باشد و نه مانند علوم طبیعی است که در قلمرو حس و تجربه قرار گیرد، از این جهت نمی تواند در افق شناخت انسان باشد و هر چه انسان در این مورد می گوید جز لفاظی چیزی نمی تواند باشد.

این خلاصه نظریه کانت درباره ارزش معلومات و حدود علم است و ما اگر بخواهیم اشکالات کلی و جزئی نظریه ایشان را یادآور شویم ناچاریم صفحاتی را بر این کار اختصاص دهیم ولی به یک رشته انتقادات کلی اکتفاء می کنیم.

### نقطه نظرهای ما در نظریه کانت

شکی نیست که کشف حقیقت

زائیده بحث و گفتگو است و نظر کانت با تمام اشکالاتی که دارد خالی از روشنگری نیست و فیلسوف را به بحث و تحقیق بیشتر، وادار می کند.

از مطالعه مجموع آراء و عقاید وی کاملاً استفاده می شود که وی از فکر زاینده ای برخوردار بوده و اگر اروپائیان در حق او می گویند: «گویا کوهی است که از فلسفه ریخته شده است،» سخنی است بس مطابق با حقیقت ولی اشکال اساسی در امثال این فلسفه ها این است که از فلسفه اسلامی که متجاوز از ده قرن به وسیله فلاسفه بزرگ اسلامی تکامل یافته و بسیاری از معضلات و مشکلات را حل کرده است، کاملاً مقطوع می باشند. اگر این نوع نقادی ها با آگاهی از فلسفه بس پخته اسلامی همراه بود، شخصیتی مانند کانت در پرتگاه ایدئالیستی قرار نمی گرفت و زمان و مکان را مصنوع ذهن و یا قوانین ریاضی را ساخته فکر و ذهن نمی اندیشید. ما در این صفحات اشکالات برجسته نظریه وی را مطرح می کنیم و از طرح ایرادهایی که نیاز به تشریح بیشتر دارد خودداری می نمایم.

□ ۱ - در هر شناختی، تجربه لازم نیست

هر چند کانت تجربه و حس را تنها وسیله شناخت نمی داند و معتقد است که محصول تجربه، باید به وسیله عقل قالب گیری گردد تا شناخت محقق شود، ولی حس و تجربه را نخستین مرحله

شناخت می‌داند و معتقد است که بدون آن، شناخت تحقق نمی‌پذیرد و نخستین لغزشگاه کانت همین جاست زیرا:

اولاً: سؤال می‌شود که تکلیف یک سلسله احکام عقلی بدیهی که از قلمرو تجربه بیرون است و به خاطر محال بودن قابل تجربه نیست، چیست؟

همگی می‌دانیم که اجتماع نقیضین به معنی اجتماع وجود و عدم یک شیء در یک لحظه و همچنین اجتماع ضدین تحت شرایطی که در منطق گفته شده است محال است و به خاطر محال بودن، از قلمرو تجربه بیرون می‌باشد. ما این شناخت عقلی محض را از کجا بدست آورده‌ایم؟

دور و تسلسل، باطل و محال است و اگر کسی از دور و تسلسل، تصور صحیحی داشته باشد، می‌داند که هر دو محال است، فرض کنید دو نفر می‌خواهند سندی را امضاء کنند و هر کدام امضاء خود را به امضای قبلی دیگری موکول می‌کند یک چنین سند تا ابد امضاء نمی‌شود این نمونه‌ای از دور است که همگی بر امتناع آن اتفاق نظر دارند. کسانی که تجربه را تنها معیار شناخت و یا نخستین مرحله آن می‌دانند و هیچ شناختی را بدون آن امکان‌پذیر نمی‌دانند درباره این نوع شناختها چه می‌گویند؟

ثانیاً: خود این قضیه یعنی اینکه: تجربه یگانه وسیله شناخت و یا به تعبیر کانت نخستین مرحله آن است از چه راهی

بدست آمده است؟ آیا از راه حس و تجربه، و یا از راه عقل و خرد؟ همگی می‌دانیم صحت تجربه را نمی‌توان از طریق تجربه ثابت کرد بلکه باید برای آن راه دیگری اندیشید.

ما هرگز منکر ارزش تجربه و ارزش خدمات گرانبهایی که آزمون، به جهان علم و دانش کرده است نیستیم و در منطق اسلامی، تجربه یکی از اصول، معرفی شده است که یقین‌آور می‌باشد، بلکه مقصود این است که تجربه تنها معیار شناخت و یا نخستین پایه شناخت نیست بلکه پیش از آن یک رشته معلومات عقلی داریم که صحت و استواری آنها محتاج به تجربه نیست.

□ ۲ - فلسفه اولی برای خود ابزار شناخت دارد

کانت در تحقیق خود به این جا رسید که فلسفه اولی قابل شناخت نیست و مسائل متافیزیکی چون از قلمرو فلسفه بیرون است قابل شناخت نمی‌باشد، اشتباه کانت در این مسأله، از مسأله پیش سرچشمه می‌گیرد زیرا یادآوری کردیم که تجربه در هر مسئله‌ای پایه نخست نیست و معارف عقلی که فلسفه اولی و یا متافیزیک نامیده می‌شود، برای خود مقیاس و معیارهایی دارد که می‌توان به وسیله آن، معرفت تحصیل نمود و بینش عقلی با ارجاع مسائل نظری به مسائل بدیهی می‌تواند به جهان دیگر راه پیدا کند



و در سایه آن تصدیق‌های تازه‌ای برای بشر به ارمغان بیاورد.

□ ۳ - علوم بازتابی از خارج است

مهمترین لغزشگاه کانت این است که صفت کاشفیت علم را انکار کرده و ذهن را خلاق قوانین ریاضی می‌داند بدون این که این قوانین حالت بازتابی از خارج و یا صفت بیرون‌نمایی داشته باشد، جدول ضربی که همگی با آن آشنایی داریم یک رشته عددهای مختلف است که کنار هم قرار گرفته و این جدول را تشکیل داده‌اند ولی هر کدام از این عددها از واقعیت خارج از ذهن حکایت کرده و منشأ حسی دارند اگر می‌گوییم  $7 \times 7$  مساوی است با ۴۹ در حقیقت از یک واقعیت که خارج از ذهن نیز قرار دارد خبر می‌دهیم و می‌گوییم در تمام جهان نتیجه ضرب عدد هفت در مثل خود مساوی است با چهل و نه، مثلاً اگر در کلاس، هفت دانش آموز مشغول تحصیل باشند و بنا باشد از طرف مدیر به هر شاگرد، هفت دفتر داده شود باید مدیر مدرسه چهل و نه دفتر تهیه کند و پردازد. بنابراین مسائل ریاضی اعم از حساب و هندسه نه مخلوق ذهن و نفس انسانی است و نه قوانین آن می‌تواند مصون از خطا و اشتباه باشد بلکه اندیشه‌هایی است که ذهن انسان از خارج می‌گیرد و در قالب قانون می‌ریزد، همچنانکه در علوم طبیعی نیز عین این کار انجام می‌گیرد. و در این جهت تفاوتی

میان علوم ریاضی و طبیعی نیست و اگر علوم ریاضی قابل شناسایی است نه از این نظر است که ما آفریننده آنها هستیم بلکه از این نظر است که بازتاب و انعکاس قوانین حاکم بر خارج است و بسان قوانین طبیعی صحت و استواری آنها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

□ ۴ - کانت در پرتگاه ایدئالیستی

کانت در حالی که از شک و شکاکان تفر دارد و خود را یک فرد رالیست می‌نامد ولی روشی را که در تحلیل شناخت جهان خارج برگزیده است او را به صف شکاکان نزدیک کرده بلکه مکتب جدیدی از شک را پی‌ریزی کرده است زیرا وی معتقد است که شیء در خارج غیر از شیء در ادراک ماست و لااقل شک داریم که آیا آنچه که در جهان خارج است عین همان است که در نزد ماست یا نه؟ در این صورت چگونه می‌توان گفت: حقایقی در جهان خارج هست و ما به آنها معرفت پیدا می‌کنیم. کانت می‌گوید: جهان به وسیله اشکال و صور ذهنی و ضوابط و قوانین عقلی که قالبهای ادراک، و صورتهای مواد وارد از خارج به محیط ذهن است، ادراک می‌شود و این صور و اشکال بسان شیشه رنگی عینکی است که ما همیشه آن را بر چشم داریم و قهراً تمام اشیاء را با آن رنگ خواهیم دید. در این صورت از کجا می‌توان گفت: آنچه که در ذهن قرار دارد همان است که در

خارج وجود دارد؟

برطرف ساخت؛ درحالی که کانت با تغییر فرضیه، با انبوهی از مشکلات روبرو گردیده و از چیزی که پیوسته ابراز تنفر می‌کرد به آن رسیده و آن را به صورت منطقی توجیه کرده است.

□ ۶ - آیا قانون علیت امر ذهنی است

کانت قانون علیت و معلولیت را امر ذهنی و مصنوع فکر آدمی می‌داند و هرگز آن را به عنوان اصلی که از جهان خارج حکایت کند تلقی نمی‌کند. انکار قانون علیت و معلولیت به صورت یک اصل واقع‌گرا برای علم و فلسفه فاجعه است که دامنگیر خود کانت نیز شده است.

زیرا او می‌گوید: ذهن عوارض و فنومن‌ها را می‌تواند درک کند و از ادراک نومن‌ها که مظهر عوارض و ظواهرند ناتوان است. از طرف دیگر می‌گوید: وجود ماده در خارج واقعیت دارد هر چند در قلمرو حس و تجربه قرار نمی‌گیرد، فقط عوارض آن را می‌توان با حس و تجربه درک کرد. وقتی از کانت می‌پرسند، به چه دلیل ماده واقعیت دارد؟ می‌گوید: ظهور، ظهور کننده می‌خواهد، پس قطعاً ذواتی وجود دارند که این عوارض مظاهر آنها هستند.

این جاست که کانت دچار مخمصه می‌گردد، زیرا اگر قانون علیت و معلولیت انعکاسی از خارج نیست و جنبه واقع‌نمایی ندارد و تنها مقوله‌ای است که ذهن آن را می‌سازد و محصول تجربه را در آن قالب می‌ریزد به چه دلیل می‌توان

شک پیرهونی نیز بالاتر از این نبود که وی عینیت‌های خارجی را اصلاً نفی نمی‌کرد و می‌گفت ممکن است اشیاء خارجی چگونگی خاصی داشته باشند و ما آنها را طور دیگری که قوای ما اقتضا می‌کند و متناسب با شرایط زمانی و مکانی است، ادراک کنیم چیزی که هست اگر پیرهون به صورت شک و تردید می‌گفت، کانت با دلایلی آن را به صورت قطع و جزم مطرح کرد.

قدمای فلاسفه و همچنین فلاسفه اسلام در بحث وجود ذهنی اصرار داشتند که ماهیت اشیاء به همان نحو که در خارج هست در ذهن ما وجود پیدا می‌کند، در حالی که کانت می‌گوید: ما هر چه را که ادراک کنیم به نحوی است که ذهن ما اقتضا می‌نماید آیا واقع نیز همین‌طور است یا نه نمی‌دانیم؟

این جاست که باید گفت کانت با پی‌ریزی مکتبی، سپستی سیسم پیرهون را به صورت جدی زنده کرده است.

□ ۵ - تفاوت کار کانت با کپرنیک

کانت در میان سخنان خود، طرز کار خویش را به روش کپرنیک تشبیه کرد و نتیجه گرفت که هر دو با واژگون ساختن فرضیه‌های قدیم به رفع مشکلاتی موفق شدند ولی باید یادآوری کرد که کپرنیک با فرضیه نو خود، اشکالاتی را که به دست و پای هیئت دانان دیرینه پیچیده بود،



گفت: ظهور، ظهور کننده ای در خارج لازم دارد که علت این ظهور آن باشد؟ این سخن را کسی می‌تواند بگوید که اصول عقلی را بازتابی از خارج بدانند، نه آن را محصول ذهن بیندیشد، زیرا ذهنی بودن قانون علیت این است که ترتب وجود معلول بر وجود علت، و ملازمه میان آن دو یک امر ذهنی است نه این که در خارج، جریان نیز به همین منوال است. اگر فردی به چنین اصلی معتقد شد، در این صورت چگونه می‌تواند به وجود عالم خارج از ذهنی که منشأ تأثیرات حسی است قائل شود.

□ ۷- زمان و مکان واقعیت خارجی دارند کانت زمان و مکان را به خاطر عدم امکان تجزیه چیزی از آن دو، امر ذهنی تلقی کرده است و ما در اینجا نظر علاقمندان کانت را به دو مطلب جلب می‌کنیم:

۱- قوانین عقلی و کلی جهان، مقید به زمان و مکان نیست حتی این که می‌گویند ۲+۲ مساوی است با ۴ این نیز مقید به این دو نیست، درست است که اگر این قانون بخواهد در خارج تحقق پیدا کند و یا در ذهن صورت پذیرد، در زمان و مکان معینی انجام می‌گیرد، انجام گیری در زمان و مکان غیر این است که در ماهیت این قانون، زمان و مکان نهفته است بلکه واقعیت این قوانین، پیراسته از هر دو قید است و اگر هم در زمان و

مکانی تحقق می‌پذیرند، نه به خاطر این است که در جوهر آنها زمان نهفته است بلکه برای این است که مورد انطباق این قانون، طبیعت و ماده است که نمی‌تواند از زمان و مکان جدا باشد.

۲- زمان از حرکت ماده اعم از حرکت‌های عرضی و جوهری تولید می‌گردد و جسم با حرکت خود مقدار حرکت خود را که همان زمان است می‌سازد و در حقیقت حرکت، پدید آورنده زمان می‌باشد و درباره مکان سخن طولانی است علاقمندان می‌توانند به کتابهای فلسفی مراجعه کنند.

□ ۸- اصول مقولات دوازدهگانه نیز بازتاب خارج است.

در حمل هر محمولی به موضوعی از وسعت حکم (کلیت و جزئیت) از کیفیت حکم (موجب و سالبه) از جهت نسبت حکم (وجوب یا امتناع و یا امکان) و نحوه حمل (حمله و شرطیه) سخن به میان می‌آید و قضایا انواع و اقسامی پیدا می‌کنند. این مقولات آنچنان نیست که هیچ نوع کاشفیتی از خارج و بازتابی از بیرون ذهن نداشته باشند بلکه تمام و یا بسیاری از آنها منشأ خارجی دارند که این مقولات از آنها حکایت می‌کند و تشریح این قسمت بر عهده کتابهای فلسفی است که به قلم توانای فلاسفه بزرگ اسلام نوشته شده است.



شخصیت عرفانی  
و  
اخلاقی  
پیامبر  
صلی الله علیه وآله  
(۸)

محمد رضا امین زاده

بعثت حضرت محمد (ص)

خداوند متعال که رحمت واسعة او بر همه موجودات سایه افکنده است، چنین مقرر فرمود که مظهر تام اسماء و صفاتش را در میان اهل زمین برانگیزد و همچنان که بر تمام اهل عالم (از ملائکه و آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست) منت گذاشته و او را واسطه رحمت تکوینی خویش قرار داده بود، بار دیگر با رحمت خاص خویش او را واسطه رحمت تشریحی خویش قرار داد تا آنها را که دوست دارند الهی باشند، مشمول این رحمت گرداند.

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ<sup>۱</sup>

۱ - سوره آل عمران/۱۶۴.



خداوند بر مؤمنین منت گذاشت هنگامی که در میانشان رسولی از خودشان برانگیخت (تا این که) آیات الهی (قرآن) را برایشان بخواند و آنها را پاک گرداند و کتاب و حکمت را به آنها پیاموزد اگر چه پیش از آن در گمراهی آشکاری بسر می بردند.

انسان از استعدادی برخوردار است که جز با عمل به قوانین تشریحی و دینی به فعلیت نمی رسد و مظهر اسماء حق، قرار نمی گیرد و در نهایت به کمال شایسته اش نمی رسد. لذا حکمت خداوند متعال، اقتضاء می کند که آن استعداد را از فیض خویش محروم نسازد و آن را به جانب فعلیتش هدایت نماید. آن استعداد، حقیقتی است در مرتبه ملکوتی نفس و آن عقل است که با ظهور آن، سایر صفات انسانی (ایشان، سخاوت، گذشت، عاطفه، کرامت، شرف و...) به ظهور می رسند. و لطف او نیز چنین اقتضاء دارد که انسان را به خود نزدیک سازد و این نمی شود مگر با بعث رسول و چنان که در مقاله قبل بیان شد، غایت ذاتی در خلقت عالم، محبت اوبه خود است، حب ذات، سبب و غایت آفرینش می باشد. اگر غیر از این بود، یعنی غایت ذاتی خارج از ذات او بود، نقص در ذات مقدس او لازم می آمد و نقص مساوی با امکان و نیازمندی است. در صورتی که او وجود صرف و کمال مطلق است و نقص هرگز بر ذات اقدس او راه ندارد و تجلی و ظهور او در موجودات، غایت بالعرض می باشد. بنابراین حکمت و لطف او در بعث رسول ناشی از حب ذات است تا انسانها با اطاعت از رسول، محل شهود اسماء او شوند و این اگر چه برای انسان غایت حقیقی است ولی برای او غایت عرضی است. انسان آنگاه به غایت حقیقی خویش می رسد که به خدا ایمان آورد و به تسبیح و حمد او مشغول شود و این مطلب محقق نمی شود مگر با واسطه رحمت در تشریح و وجود رسول و برانگیختن او؛ لذا در قرآن فرمود:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ  
بُكْرَةً وَأَصِيلًا. ۲

براستی ما تو را ای رسول گرامی به عنوان گواه و بشارت دهنده و برحذر دارنده فرستادیم تا مردم به خدا و رسولش ایمان بیاورند و خدا را یاری کنند و او را تعظیم نمایند و صبح و شام او را تسبیح گویند.

۲ - سوره فتح / ۸ و ۹.

«لام» در لُتُوْمِئُوْا برای تعلیل است و معنایش این است که بعثت رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) واسطه در تسبیح و یاری کردن و عظیم شمردن خدای متعال است.<sup>۳</sup>

اگر چه رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) بدون واسطه مشمول فیض تشریحی الهی قرار می‌گیرد، آن چنانکه مشمول فیض تکوینی بدون واسطه بود، ولی دیگر انسانها با واسطه او به فیض تشریحی الهی نائل می‌شوند؛ آن چنان که با واسطه او مشمول فیض تکوینی خدای متعال می‌گردند.

و با توجه به همین نکته که او واسطه فیض در تشریح است، اطاعت او اطاعت خداست و بیعت با او بیعت با خدا و زیارت او زیارت خدای متعال می‌باشد. اباصلت از امام رضا (علیه السلام) در مورد حدیثی در رابطه با این که مؤمنین پروردگارش را بر حسب منازلشان در بهشت زیارت می‌کنند سؤال می‌کند، حضرت می‌فرماید:

يَا اِبَا صَلْتٍ اِنَّ اِلَهًا تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَضَّلَ نَبِيَّ مُحَمَّدًا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَلَيَّ جَمِيعِ خَلْقِهِ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالْمَلَائِكَةِ وَجَعَلَ طَاعَتَهُ طَاعَةً وَمُنَابَعَتَهُ مُنَابَعَةً وَزِيَارَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ زِيَارَةً فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اِلَهًا»<sup>۴</sup> وَقَالَ: «اِنَّ الدِّينَ يُبَايَعُونَكَ اِنَّمَا يُبَايَعُونَ اِلَهًا يَدُ اِلَهٍ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ»<sup>۵</sup> وَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): مَنْ زَارَتِي فِي حَيَاتِي اَوْ بَعْدَ مَوْتِي فَقَدْ زَارَ اِلَهًا وَدَرَجَةُ النَّبِيِّ فِي الْجَنَّةِ اَرْفَعُ مِنَ الدَّرَجَاتِ وَمَنْ زَارَهُ فِي دَرَجَتِهِ فِي الْجَنَّةِ مِنْ مَنَزِلِهِ فَقَدْ زَارَ اِلَهًا تَبَارَكَ وَتَعَالَى.<sup>۶</sup>

ای اباصلت خداوند پیامبرش محمد (ص) را بر تمام خلقش از پیامبران و فرشتگان برتری داد و اطاعت او را مساوی با اطاعت خودش و زیارت آن حضرت را در دنیا و آخرت، زیارت خودش قرار داد و فرمود: کسی که رسول را اطاعت کند از خدا فرمان برده است و نیز فرمود: آنانی که با تو بیعت کردند در حقیقت با خدا بیعت کرده‌اند. دست خدا بالای دست ایشان است و پیامبر (ص) فرمودند: کسی که در حیاتم و بعد از وفاتم مرا زیارت کند در حقیقت خدا را زیارت کرده است و مقام پیامبر (ص) در بهشت بالاترین درجات و مقامات است و کسی که او را در درجه و منزل بهشتی اش زیارت کند در حقیقت، خدای تبارک و تعالی را زیارت کرده

۳ - المیزان ج ۱۸ ص ۲۹۸.

۵ - سوره فتح / ۱۰.

۴ - سوره نساء / ۸۰.

۶ - عیون اخبار الرضا ج ۱ / ۱۱۵.



است.

نبی گرامی اسلام حضرت محمد(ص) طبق روایاتی که از اهل بیت (ع) به ما رسیده در بیست و هفت رجب به رسالت مبعوث شد<sup>۷</sup> و اولین آیاتی که بر آن حضرت نازل شد آیات سوره علق بود:

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...

او در بدترین زمانها مبعوث شد؛ زمانی که در شرق و غرب و در دریا و خشکی فساد شیوع پیدا کرده بود و انسان را به سقوط همیشگی فرا می‌خواند. قرآن در توصیف آن زمان چنین می‌گوید:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ مَا كَتَبَتْ آيَاتِي الْكَافِرِينَ.<sup>۸</sup>

فساد و تباهی در خشکی و دریا به سبب آنچه کسب کردند ظاهر شد.  
و علی (علیه السلام) در توصیف آن زمان فرمود:

بَعَثَهُ وَالْكَافِرِينَ فِي حَبِيرَةٍ وَحَابِطُونَ فِي فِتْنَةٍ قَدِ اسْتَهْوَتْهُمْ الْأَهْوَاءُ وَاسْتَرَلَتْهُمْ

الْكِبْرِيَاءُ...<sup>۹</sup>

(خداوند) پیامبر(ص) را برانگیخت هنگامی که مردم (از راه حق) گمراه شده و (در) کار خویش و انتخاب راه) سرگردان بودند و از روی خبط و اشتباه در مسیر فتنه و فساد قدم می‌نهادند و هوی و آرزوها (ی بیجا) ایشان را فریفته و به طمع انداخته بود و کبر و نخوت آنها را به اشتباهکاری واداشته،...

انسان، این موجود عاقل و مختار، آفریده شده بود تا زمین را مظهر حق و عبادتگاه الهی قرار دهد ولی هوای نفس و شیاطین که خود ملکوتی او را در لابلای حجابهای شهوت و غریزه‌های حیوانی و خودخواهی و حب دنیا پنهان ساخته بودند، عقل او را نیز در میان لجنهای هوس و تزویر مدفون کردند. با ظهور پیامبر(ص) که نویدبخش حیات دوباره خود ملکوتی و عقل انسان بود، قرآن (که تجلی گاه خدا بود) نازل شد تا انسانها با عمل به آن، مظهر حق شوند. علی (ع) در مورد بعثت آن حضرت فرمود:

۷ - بحار ج ۱۸ ص ۱۸۹ روایت ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴.

۸ - سوره روم/ ۴۱.

۹ - نهج البلاغه فیض خطبه ۹۴.

فَبَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَهُ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ إِلَى عِبَادَتِهِ وَمِنْ طَاعَةِ الشَّيْطَانِ إِلَى طَاعَتِهِ بِقُرْآنٍ قَدِيمَةٍ وَأَحْكَمَةٍ... فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأُوهُ.<sup>۱۰</sup>

خداوند محمد (صلی الله علیه و آله) را به حق و راستی برانگیخت تا این که بندگانش را از (لجنزار) عبادت بتها باز داشته و به (گلستان) عبادت و بندگی او رهنمون گردد و از پیروی شیطان منع کرده به فرمانبرداری او سوق دهد، بوسیله قرآنی که آن را آشکار و محکم و استوار فرمود... بدین ترتیب خدای سبحان در کتابش خود را به ایشان نشان داد بی آنکه او را ببینند.

آن حضرت به جهت اخلاق کریمه ای که داشت، در سختی ها و حوادث و گرفتاریها شکیبای بود، هیچگاه بر قومش نفرین نفرمود. آنگاه که آیه: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ<sup>۱۱</sup> نازل شد پیامبر به کوه صفا رفت و خطاب به اهل عالم ندا درداد: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، با شنیدن این ندای تکان دهنده، مردم به او خیره شدند. بعد به کوه قروه رفته و در آنجا نیز با صدای بلند رسالت خویش را بر جهانیان اعلام کرد. در این موقع ابوجهل سنگی به طرف آن حضرت انداخت که به پیشانی او اصابت کرد و سایر مشرکین نیز با پیروی از وی آن حضرت را سنگ باران کردند. رسول خدا به کوه پناه برد و به سنگی تکیه داد و چون جبرئیل بر او نازل شد حضرت فرمود: دیدی که قوم من چگونه با من رفتار کردند؟ گفتارم را تکذیب کرده و طردم نمودند. و چون فرشتگانی برای حمایت آن حضرت در مقابل مشرکین نازل شدند، حضرت خطاب به آنان فرمود:

قَدْ أَمَرْتُمْ بِطَاعَتِي؟ قَالُوا نَعَمْ فَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَنَادَى: إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ عَذَابًا إِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ، دَعَوْنِي وَقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ...<sup>۱۲</sup>

آیا مأمور هستید که از من اطاعت کنید؟ گفتند: بلی. پس (پیامبر ص) سرش را به سوی آسمان بلند کرد و فرمود: بجهت عذاب مردم نیامده ام من آمده ام تا رحمت برای جهانیان باشم.

۱۰ - نهج البلاغه فیض خطبه ۱۴۷.

۱۱ - سوره حجر/۹۳: با صدای بلند آن چه را که مأموری به خلق برسان و از مشرکان روی

برگردان.

۱۲ - بحار ج ۱۸ ص ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳.

مرا با قوم واگذارید که اینها نادانند...

لذا او بیش از همه انبیاء اذیت شد. ۱۳

آری به سبب حلم، بردباری، سعه صدر، صبر و... او بود که قرآن درباره اش

فرمود:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ

رَؤُوفٌ رَحِيمٌ. ۱۴

به حقیقت رسولی از میان خودتان به سوی شما آمد که پریشانی و مصیبت شما بر او سخت تلخ است. در محبت بر شما حریص بوده و به گروندگان خود مهربان و دلسوز است.

### وحی

وحی عبارت است از دریافت علوم و معارف و درک حقایق... از مبدأ فیاض به وساطت نورانیت روح اعظم (که عقل کل نامیده می شود) با مشاهده فرشته حامل وحی که از مراتب تنزلی آن روح کلی و از جمله جنود و خادم آن عقل کلی است. ۱۵

در مقالات قبل آوردیم که نبی گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) از مراتب وجودی برخوردار است که اول مرتبه آن نور اعظم یا اسم اعظم الهی است. لذا در این مرتبه، تمام حقایق بر آن حضرت مکشوف است. چنان که فرموده اند: لَوْ كُشِفَتِ الْفِطَاءُ مَا أَزْدَلَّتْ يَقِينًا. پیامبر به مقتضای این مرتبه، معلم جبرئیل و ملائکه و هر موجود دیگری است و راهی برای ملائکه حتی فرشته وحی به این مرتبه از کمال نیست. حضرت محمد (ص) به مقتضای این مرتبه، واسطه فیض در نزول جبرئیل است. ولی تنزل آن نور از عالی ترین مرتبه قرب به نازل ترین درجه وجود که تعلق آن به بدن جسمانی است و وجود حجابهای نورانی بسیار، حکم می کند که حقایق را از طریق وحی (با واسطه جبرئیل یا از وراء حجاب و یا بدون واسطه) درک کند و درک حقایق از هر طریق — با واسطه یا بدون واسطه — شهودی و حضوری است. چنان که در روایت وارد شده:

۱۳ — مَا أُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلُ مَا أُؤْتِيَ فِي اللَّهِ (میزان الحکمة ج ۹ ص ۶۷۰).

۱۴ — سوره توبه/۱۲۸.

۱۵ — انوار جلیه ص ۱۲۷.



فَكَانَ يَأْتِيهِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِثْلُ الدَّيِّ يَرَاهُ بِعَيْنَيْهِ. ١٦

آنچه از جانب خدای عزوجل بر پیامبر نازل می‌گشت مانند چیزی بود که آشکارا می‌دید. و لذا مرکز وحی، قلب پیامبر (ص) می‌باشد... فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَبْلِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ، بر این اساس این گونه نیست که جبرئیل معلم آن حضرت باشد بلکه او حقایق و آیات الهی را از مقام نورانی آن حضرت می‌گیرد و به مرتبه نازل وجود آن حضرت فرود می‌آورد؛ بنابراین او خدمتگزار آن حضرت است. در برخی از روایات وارد شده که جبرئیل در هنگام نزول، اذن دخول از رسول گرامی اسلام (ص) می‌گیرد و مانند عبدی در مقابل حضرت است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: كَانَ جِبْرِئِيلُ إِذَا أَتَى النَّبِيَّ (ص) فَعَدَّ بَيْنَ يَدَيْهِ فِعْدَةَ الْعَبْدِ وَكَانَ لَا يَدْخُلُ حَتَّى يَسْتَأْذِنَهُ. ١٧

امام صادق (علیه السلام) فرمودند: جبرئیل هنگام نزول، همچون عبدی در مقابل پیغمبر می‌نشست و بدون اجازه بر آن حضرت داخل نمی‌شد. و در وحی بدون واسطه بود که حالت آن حضرت دگرگون می‌گشت:

عَنْ عُثَيْبِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) جُعِلَتْ فِدَاكَ الْغَشِيَّةُ الَّتِي كَانَتْ تُصِيبُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ؟، قَالَ: فَقَالَ ذَلِكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَحَدٌ ذَلِكَ إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ لَهُ... ١٨

زراره گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم فدایت گردم، غشوه‌ای که بر رسول خدا (ص) عارض می‌شد در چه هنگام از وحی بود؟ فرمودند: هنگامی بر آن حضرت عارض می‌گشت که بین او و خدا واسطه در وحی وجود نداشت. آن، هنگامی بود که خدا بر پیغمبر تجلی می‌کرد. و نیز نقل شده است که بدن آن حضرت سنگین می‌شد. ١٩ حکیم محقق ملا عبدالله مدرس زُنوزی می‌گوید:

«و ظهور جبرئیل از برای حضرت رسالت (صلی الله علیه وآله) به صورت دحیه

١٦ - بحارج ١٨ ص ٢٦٢ روایت ١٦.

١٧ - بحارج ١٨ ص ٢٥٦ روایت ٥ و ص ٢٦٠ روایت ١٢ و ص ٢٦٨ روایت ٣٠ و ص ٢٧١

روایت ٣٦.

١٨ - بحارج ١٨ ص ٢٥٦ روایت ٦.

١٩ - بحارج ١٨ ص ٢٦٣ روایت ٢٠.

کلبی، متواتر بلکه نزدیک به ضرورت اسلام است ولیکن صورت عینی خارجی بوده، نه خیالی... نه در عالم حس و ماده. اگر در عالم حس و ماده بود لازم می‌آمد که هر صحیح البصری با تحقق شرائط ایضاً توانایی دیدن آن ملک را داشته باشد و به اتفاق اهل اسلام چنین نبوده است. پس نبی گرامی اسلام (ص) او را به چشم دیگری می‌دیدند نه با دید حس... ولذا آن جناب در خواب می‌دیدند آنچه را که در بیداری می‌دیدند و واضح است که با دیده باطن بوده نه با دیده ظاهر. بلی اگر رأی آن حضرت تعلق بگیرد که دیگران نیز آن ملک را ببینند. می‌توانند ببینند»<sup>۲۰</sup>

چنان که در روایت وارد شده است، مرتبه عالی نفس پیامبر که از آن تعبیر به روح القدس می‌شود حامل نبوت بوده است و این روحی است که خواب و غفلت و سهو و اشتباه بر او عارض نمی‌شود.<sup>۲۱</sup>

امام باقر (علیه السلام) فرمودند:

... فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) رَسُولًا نَبِيًّا يَأْتِيهِ جِبْرَائِيلُ قَبْلًا فَيُكَلِّمُهُ وَيَرَاهُ وَيَأْتِيهِ فِي

الْأَنبُومِ.<sup>۲۲</sup>

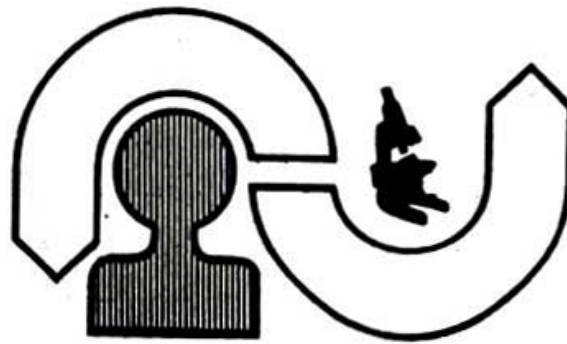
رسول گرامی اسلام (ص) رسولی پیام آور بود. جبرئیل از پیش رو بر او وارد می‌شد. حضرت با او تکلم می‌کرد و او را می‌دید و در خواب (نیز) بر آن حضرت وارد می‌شد. به هر حال غرض از بعثت و وحی این بوده است که علوم و معارف و حقایق الهی به واسطه رسول الله (ص) به انسانها برسد و آنها را از نقص رهانیده به کمال شایسته ایشان برساند. تا هرکس در حد توانش، مظهر اسماء و صفات الهی گردد.



۲۰ - انوار جلیه ص ۱۲۹.

۲۱ - بخارج ۱۸ ص ۲۶۴ روایت ۲۱.

۲۲ - بخارج ۱۸ ص ۲۷۰ روایت ۳۵.



## پیوند و تمایز فلسفه و علوم تجربی از دیدگاه فیلسوف شهید مطهری

علی ربانی گلپایگانی

دوازدهم اردیبهشت یادآور حادثه‌ای غم‌انگیز و ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر در تاریخ علم و معرفت بشری و فلسفه اسلامی است، خفاش سیرتان که تاب دیدن نور فروزان مشعل تفکر و تقوا را نداشتند به گونه‌ای ناجوانمردانه آن مشعل فروزان را خاموش کردند و در ماهی که گلها می‌شکفتند گل بوستان فضیلت و معرفت پر پر گردید و مطهری که در طهارت روح و قوت ایمان و قدرت بیان کم نظیر بود، رفت و به ملا اعلای پیوست.<sup>۱</sup>

ولی همان گونه که امام علی (ع) فرمودند:

دانشمندان هیچگاه نمی‌میرند و اگر بدنهای آنان از بین می‌رود نام و خاطره آنان پیوسته در دلها و

اندیشه‌ها موجود است.<sup>۲</sup>

۱ - فرازی از پیام امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) به مناسبت شهادت استاد مطهری (ره).

۲ - وَالْعُلَمَاءُ بِأَقْوَنَ مَا بَقِيَ آلَهِمْ أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَأَمْثَالُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ (نهج البلاغه، کلمات قصار)



خصوص آن که فیلسوف شهید در زمینه های مختلف معارف اسلامی و مباحث فلسفی آثار علمی فراوان و ارزنده ای از خود به جای گذاشته اند که بسیار سودمند و الهام بخش بوده و بسان آبی گوارا و زلال، تشنگان معرفت را سیراب می سازد.

این جانب که از اندیشه های بلند او بخصوص در زمینه مسائل فلسفی بهره های فراوان جستم بر آن شدم تا به جهت تقدیر و تکریم مقام والای آن متفکر گرانمایه که حق بزرگی بر همه پژوهشگران معارف دینی و مسائل فلسفی و بویژه نسل جوان حوزه و دانشگاه دارد مسأله ای فلسفی را مطرح نموده و دیدگاه استاد شهید را پیرامون آن بازگو نمایم و از آنجا که اخیراً در زمینه معرفت شناسی نظریه ای مطرح شده است مبتنی بر این که همه علوم و معارف بشری در داد و ستد متقابل بوده و نوعی پیوند تحوّل بر همه آنها حکومت می کند به گونه ای که هر نوع تحوّل و دگرگونی در حوزه ای از معارف و علوم، موجب تحوّل در دیگر حوزه های معرفتی می گردد. کلیت و عمومیت این مدعا مورد نقد گروهی از محققان و صاحب نظران قرار گرفت و موارد نقص و نقض آن بیان گردید. نگارنده نیز طی یک مقاله آن را مورد ارزیابی و نقد قرار داد که در مجله نورعلم شماره «۹» دوره سوم درج گردید.

بنابر نظریه (یا تئوری) یاد شده سرنوشت مسائل فلسفی و علوم تجربی از نظر تحوّل به یکدیگر گره خورده و در نتیجه با توجه به این که در زمینه علوم تجربی — بویژه علوم طبیعی — تحولات چشمگیری رخ داده است، موج این تحوّل، مسائل فلسفی را به حال خود باقی نگذاشته و به تحوّل مسانخ با خود فرامی خواند.

اینک برای آگاهی خواننده گرامی بخشی از آن نظریه را در این باره نقل می کنیم:

«چه شده است که امروزه و در حوزه های علوم دینی، طبیعیات کهن را چنین آرام و بی صدا از عرصه فلسفه بیرون کرده اند و علم جدید را کم و بیش پذیرفته اند، اما غیبت آن طبیعت شناسی کهن، مابعدالطبیعه را اندوهناک و زیان دیده نکرده است؟ آیامی توان رابطه الهیات فلسفی را با طبیعیات به طور کامل گسست و باز هم الهیات را هم چنان بر هیأت و قوام پیشین نگاه داشت؟ مگر آن مابعدالطبیعه چنان ساخته نشده بود که بتواند آن طبیعیات را در خود بگنجانند و مگر می توان امروزه طبیعیات نوین را پذیرفت و فلسفه را دست نخورده نگاه داشت و تدریس کرد؟ آن الهیات موجه و مجوّز و مکمل آن طبیعیات بود و آن کاخ معرفت، نه دو اتاقه که دو طبقه بود و فرو ریختن یکی، مگر می گذارد که دیگری بی نصیب و بی آسیب بماند؟»<sup>۳</sup>

۳ — بسط و قبض تئوریک شریعت، کیهان فرهنگی، سال پنجم، شماره ۲.

هدف ما در این نوشتار این است که این مسئله را از دیدگاه متفکر و فیلسوف گرانقدر معاصر شهید مرتضی مطهری (رضوان الله علیه) مورد ارزیابی قرار دهیم و ببینیم در نگاه نافذ و تفکر راسخ ایشان این مسئله از چه قرار است و آیا راستی سرنوشت بحثهای فلسفی به بحثهای علوم طبیعی گره خورده است (آن گونه که در تئوری بسط و قبض آمده) یا حقیقت به گونه ای دیگر است؟

بدون شک دیدگاه استاد شهید در این جدال علمی می تواند در حد یک داور خبیر و منصف، راهگشا و تعیین کننده باشد زیرا هر چند در حوزه بحثهای فلسفی و نظری جای تقلید نیست لیکن موضع فکری متفکری که به حق، کارشناس بحثهای فلسفی بوده و واقع نگری و جامع اندیشی و حزم و انصافش مورد اذعان مخالف و موافق است — لا اقل — برای محققان، آموزنده بوده و آنان را به دقت و تأمل بیشتر دعوت می کند تا هرگز در زمینه کاوشهای علمی و نظریه پردازیهای خود شتاب نکرده و با به دست آوردن چند شاهد و نمونه، یک نظریه کلی و گسترده (که هیچ حد و مرزی نداشته باشد) استنتاج ننمایند.

کاری که نگارنده انجام داده ام این است که با مراجعه به آثار فلسفی استاد، (عمدتاً پاورقی های اصول فلسفه) محورهای تمایز و تعاون فلسفه و علوم را در نگاه استاد روشن نموده ام. از خواننده محترم صمیمانه تقاضا دارم که بدون هیچ گونه پیش داوری با دقت تمام مقاله را مطالعه نماید آنگاه به قضاوت بنشیند تا دریابد که در چه زمینه هایی سرنوشت مسائل فلسفی وابسته به مسائل علوم طبیعی است و در چه مواردی مسائل فلسفی راهی مستقل و خود، معیار خاصی دارند و تحولات علوم کمترین رخنه و تغییری در آنها ایجاد نمی کند.

اینک فهرست محورهای مزبور را یادآور شده و بحث خود را پی می گیریم:

- |                             |                               |                    |
|-----------------------------|-------------------------------|--------------------|
| ۱ - تمایز موضوعی            | } الف: محورهای تمایز          |                    |
| ۲ - سبک و روش معرفت         |                               |                    |
| ۳ - ابزار و مبادی شناخت     |                               |                    |
| ۴ - مسائل و قوانین مورد بحث |                               |                    |
| الف: اثبات موضوع            | } ۱ - نیازمندی علوم به فلسفه  | } ب: محورهای تعاون |
| ب: کلیت قوانین              |                               |                    |
| الف: اصول موضوعه            | } ۲ - بهره گیری فلسفه از علوم |                    |
| ب: حمایت و تأیید            |                               |                    |

قبل از آن که به بحث پیرامون مطالب یاد شده پردازیم لازم است یادآور شویم که مقصود از فلسفه چیست و این کدام فلسفه است که درصدد بررسی تمایز و پیوند آن با علوم تجربی هستیم؟

### اصطلاحهای مختلف فلسفه

برای واژه فلسفه اصطلاحهای مختلفی وجود دارد که همه آنها مقصود این مقاله نیست. اکنون به عمده‌ترین آنها اشاره کرده آنگاه اصطلاح مورد نظر خود را یادآور می‌شویم:

۱ - فلسفه حقیقی: مقصود از فلسفه حقیقی همان فلسفه ارسطویی است که بعداً به دست فلاسفه بلندپایه اسلامی بسط یافته و شکوفا گردید که به نامهای فلسفه اولی، علم کلی، حکمت الهی و متافیزیک از آن تعبیر می‌شود.

استاد شهید در این باره چنین می‌گوید:

«ارسطو اول کسی است که پی برد یک سلسله مسائل است که در هیچ علمی از علوم اعم از طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی یا اجتماعی یا منطقی نمی‌گنجد و باید آنها را به علم جداگانه‌ای متعلق دانست... البته مسائل این علم بعدها توسعه پیدا کرد، این مطلب از مقایسه مابعدالطبیعه ارسطو با مابعدالطبیعه ابن سینا تا چه رسد به مابعدالطبیعه صدرالمتألهین روشن می‌شود».<sup>۴</sup>

و در تعریف آن گفته‌اند:

«فلسفه عبارت است از یک سلسله مسائل براساس برهان و قیاس عقلی که از مطلق وجود و احکام و عوارض آن گفتگو می‌کند».

و نیز: «حکمت اولی سابقاً یکی از شعب سه گانه فلسفه نظری شمرده می‌شد و دانشمندان قدیم آن را از آن جهت که کاملاً تعقلی و نظری بود فلسفه حقیقی و از آن جهت که در اطراف کلی‌ترین موضوعات یعنی وجود بحث می‌کرد و مشتمل بر کلی‌ترین مسائل بود آن را علم کلی و از آن جهت که یکی از مسائل آن بحث از علّة العلل و واجب الوجود بود الهیات می‌خواندند».<sup>۵</sup>

۲ - فلسفه علمی: یعنی فلسفه‌ای که صددرصد متکی به علوم است و در آن از مقایسه علوم با یکدیگر و پیوند مسائل آنها با مسائل دیگر و کشف نوعی رابطه و کلیت میان قوانین و

۴ - آشنایی با علوم اسلامی، منطق و فلسفه، انتشارات صدرا، قم، ص ۱۳۳.

۵ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، دارالعلم، قم، ج ۱، ص ۵، ۸.



مسائل علوم با یکدیگر، یک سلسله مسائل کلی تر به دست می‌آید. این مسائل کلی تر را به نام فلسفه خواندند. فلسفه تحصیلی اگوست کنت فرانسوی و فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر انگلیسی از این نوع است. این گروه همان کسانی هستند که در معرفت‌شناسی تنها به ابزار حسی اعتماد نموده و کار عقل را جز تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب آنچه از راه حواس وارد ذهن می‌شود نمی‌دانند و از نظر آنان تنها علوم طبیعی از قبیل فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و امثال اینها معتبر است، زیرا در این علوم جز روابط و مناسبات ظاهری اشیائی که قابل احساس و آزمایش هستند مورد نظر قرار نمی‌گیرد... لهذا فلسفه به معنای حقیقی کلمه یعنی فنی که صرفاً متکی به معقولات باشد در نظر این دسته جز لفاظی و خیالبافی چیزی نیست. سیستمهای فلسفی حسیون مانند خود علوم حسی محدود است به یک سلسله مسائل که از حدود توجیه عوارض و ظواهر طبیعت تجاوز نمی‌کند.<sup>۶</sup>

۳- فلسفه نقادی کانت: کانت قبل از هر چیز تحقیق درباره خود معرفت و قوه‌ای که منشأ این معرفت است یعنی عقل را لازم شمرده و به نقد و نقادی عقل انسان پرداخت و تحقیقات خود را فلسفه یا فلسفه نقادی نام نهاد. فلسفه کانت به منطق (که نوعی خاص از فکرشناسی است) از فلسفه (که جهان‌شناسی است) نزدیک تر است.

بنابراین فلسفه کانت و نیز فلسفه علمی با فلسفه حقیقی و متافیزیک، وجه اشتراکی جز لفظ ندارد.<sup>۷</sup>

اصطلاحات یا برداشتها و تفسیرهای دیگری نیز درباره فلسفه مطرح گردیده که چندان مورد توجه قرار نگرفته اند.

استاد در این باره می‌فرماید:

«لفظ فلسفه اخیراً در موارد زیادی به کار برده شده به طوری که هر کس از لفظ فلسفه پیش خود معنایی می‌فهمد و برخی گمان کرده‌اند فلسفه یعنی اظهارنظرهای آمیخته با بهت و تحیر درباره جهان.<sup>۸</sup> گروهی نیز فلسفه را مساوی فرضیه دانستند و هر فرضیه مادامی که ثبوت علمی نیافته است فلسفه است و همین که عمل و آزمایش، آن را تأیید کرد علم است.»

گروهی دیگر قلمرو فلسفه را به علوم عملی، یعنی علم چگونه زیستن محدود کردند و گفتند: «علم دانستن است و فلسفه، حکمت و خردمندی».<sup>۹</sup>

۶ - منطق و فلسفه، ص ۱۳۵ - ۱۳۶. اصول فلسفه ج ۱، ص ۶؛ ج ۲، مقدمه مقاله «۵»، ص ۱۰ - ۱۳.

۷ - همان.

۸ - اصول فلسفه، ج ۱، ص ۴.

۹ - شرح منظومه (مختصر)، انتشارات حکمت، ج ۲، ص ۱۱۶.

اکنون یادآور می‌شویم که مقصود از فلسفه در این مقاله همان اصطلاح نخست است، استاد در این باره می‌گوید:

«منظور از فلسفه در این مقاله (مقاله یکم از مقالات اصول فلسفه) همان فلسفه اولی<sup>۱</sup> است که صرفاً نظری و تعقلی است و مقصود بیان تعریف و بیان فرق آن با سایر قسمت‌هایی است که امروز به نام علوم خوانده می‌شوند».

بعد از یادآوری مقدمه فوق به توضیح محورهای تمایز می‌پردازیم:

### ● تمایز فلسفه و علوم تجربی

#### \* ۱ - تمایز موضوعی فلسفه و علوم

نخستین تمایز فلسفه و علوم تجربی مربوط به موضوع آن است زیرا موضوع فلسفه، هستی مطلق (وجود یا موجود بماهو موجود) است در حالی که موضوع هر یک از علوم، هستی خاص و مقید است. فیلسوف شهید در این باره تشبیه جالبی دارند و می‌گویند:

«ما اگر جهان را به یک اندام تشبیه کنیم می‌بینیم که مطالعه ما درباره این اندام دو گونه است: برخی مطالعات ما مربوط است به اعضاء این اندام و برخی مربوط به کل اندام که مثلاً از کی به وجود آمده و تا کی ادامه می‌یابد...»

آن قسمت از مطالعات ما که مربوط می‌شود به عضوشناسی جهان هستی، علم است و آن قسمت از مطالعات که مربوط می‌شود به اندام‌شناسی جهان، فلسفه است.

علاوه بر این هرگاه ما درباره ماهیت اشیاء بحث کنیم که مثلاً ماهیت و چیستی واقعی جسم یا انسان چیست؟ باز به همین فن مربوط است. زیرا ماهیات از عوارض و احکام موجود بماهو موجود می‌باشند».<sup>۱۰</sup>

البته تمایز موضوعی اختصاص به فلسفه و علوم ندارد، بلکه همه علوم از نظر موضوع با یکدیگر به گونه‌ای متمایز می‌باشند و به واسطه همین تمایز موضوعی، مسائل هر یک از آنها را از یکدیگر باز می‌شناسیم. و غالباً علوم را از طریق موضوع آنها تعریف می‌کنند.<sup>۱۱</sup> ۱۱

#### \* ۲ - تمایز سبکی فلسفه و علوم تجربی

دومین وجه تمایز میان فلسفه و علوم تجربی، از شیوه و روش خاص آن دو در زمینه ارزیابی و اثبات مسائل آنها ناشی می‌گردد. شیوه بحث در فلسفه، تعقل و قیاس برهانی

۱۰ - منطق و فلسفه، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

۱۱ - اصول فلسفه، ج ۱، ص ۷.

است ولی سبک بحث در علوم تجربی ادراک حسی و آزمایش و تجربه است. سخن استاد در این باره چنین است:

«عده‌ای بین اسلوب فکری که در فلسفه مورد استفاده قرار می‌گیرد (اسلوب قیاس) و اسلوب فکری که در سایر علوم مخصوصاً طبیعیات (اسلوب تجربی) از آن استفاده می‌شود فرق نمی‌گذارند و انتظار دارند مسائل دقیق و عمیق فلسفه را که جز با براهین مخصوص عقلی نمی‌توان کشف کرد در زیر ذره‌بین‌ها یا لابراتوارها پیدا نمایند».<sup>۱۲</sup>

لازم به یادآوری است که تمایز روشی نیز اختصاص به فلسفه و علوم تجربی ندارد بلکه هر یک از رشته‌های علوم و معارف بشری برای خود روش و اسلوب بحث ویژه‌ای دارد و در دوره‌های اخیر این مسأله مورد توجه آکید دانشمندان قرار گرفته و دانش و فن روش‌شناسی را به خود اختصاص داده است.

بیان اختلاف علوم از لحاظ روش و اسلوب فکری و تعیین این که در فلان علم از چه روش و اسلوبی باید استفاده کرد تا به نتیجه مطلوب رسید، مهم‌ترین تنبّه و توجهی است که دانشمندان جدید در این زمینه پیدا کرده‌اند و به عقیده این دانشمندان از آن روزی که روشهای علوم شناخته شد، راه پیشروی و تکامل باز شد و علت اصلی رکود و توقف علم در قدیم همانا نشناختن متد و طرز تفکر صحیحی است که در هر علم لازم است، مثل آن که در مواردی که باید از طرز تفکر تجربی استفاده شود با طرز تعقلی و استنتاجی می‌خواسته‌اند به نتیجه برسند. اهمیت این مسأله موجب آن گردید که این دانشمندان، منطق را به دو قسمت تقسیم کردند: ۱ - منطق صوری که همان منطق ارسطویی است؛ ۲ - متدولوژی که متضمن تقسیمات علوم، تعریفات، موضوعات، فواید و روشها و اصول متعارفه و موضوعه آنها است.<sup>۱۳</sup>

در هر حال رعایت این اصل در بحث و بررسی پیرامون مسائل فلسفی، فوق‌العاده ضروری است و فیلسوف شهید در جای‌جای آثار فلسفی خود آن را گوشزد نموده‌اند، از جمله در مسأله نیازمندی معلول به علت در بقا می‌گویند:

«این مسأله از مسائل فلسفی خالص است که به هیچ اصل تجربی یا غیرتجربی خارج از حوزه فلسفه متکی نیست بلکه یک توجه دقیق به این مسأله روشن می‌کند که آن، جزء مسائلی است که تحقیق در آنها فقط از راه برهان عقلی به ترتیبی که بیان شد میسر است و ضمناً ثابت می‌کند که نظریه کسانی که حدود حس و عقل و تجربه و تعقل و علم و فلسفه را نشناخته‌اند و در ارزش حس و تجربه راه اغراق پیموده و ادعا کرده‌اند مسائل فلسفی

۱۲ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۴. ۱۳ - همان، دارالعلم، قم، ج ۳، ص ۴ - ۵.



نیز از راه حس و تجربه باید تحقیق شود چقدر مضحک و مسخره است».<sup>۱۴</sup>  
و نیز در مورد قانون علیت و معلولیت گفته اند:

«قانون علیت با شعب و متفرعاتی که دارد از قبیل قانون ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت و بطلان دور و تسلسل و غیره از قوانین فلسفی خالص است و فقط با اصول فلسفی می‌توان در مقام نفی یا اثبات آن برآمد و علوم، نه می‌توانند این قوانین را رد کنند و نه اثبات و نه می‌توانند از آنها بی‌نیاز باشند...»

«یکی از مخاطرات بزرگ این است که یک قانون مربوط به فنّ مخصوصی را بخواهیم با ابزار و وسائل مخصوص فن دیگر رد یا اثبات کنیم. همان طوری که عمل غالب قدما که مسائل طبیعیات را احیاناً می‌خواستند با اصول فلسفی نفی یا اثبات کنند، مخاطراتی را در برداشت و حداقل این بود که علم را متوقف می‌کرد، راهی را که برخی از دانشمندان جدید پیش گرفته‌اند و می‌خواهند فلسفه را نیز از دریچه چشم فیزیک ببینند مخاطراتی کمتر از آن مخاطرات در بر ندارد».<sup>۱۵</sup>

### \* ۳ - تمایز ابزاری فلسفه و علوم تجربی

مقصود از تمایز ابزاری همان مبادی تصویری و تصدیقیه‌ای است که در علوم مختلف به کار گرفته می‌شوند. مبادی تصویری هر علم، تعریف موضوع و محمول آن، و مبادی تصدیقیه، اصول و قواعدی است که دلایل آن علم بر آنها مبتنی می‌گردد:

«مبادی تصویری و تصدیقیه هر فنی به منزله نقاط اتکا و از لحاظی به منزله ابزار و اسباب کار آن فن به شمار می‌رود... فلسفه از لحاظ تعریفات (مبادی تصویری) غنی‌ترین فنون است زیرا مفاهیمی که موضوعات و محمولات مسائل فلسفی را تشکیل می‌دهند از قبیل مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت، وجوب، امکان و... مفاهیمی بسیط می‌باشند و به همین جهت بدیهی‌التصور و مستغنی از تعریف هستند».<sup>۱۶</sup>

مبادی تصدیقیه دو گونه‌اند:

۱ - اصول متعارفه؛

۲ - اصول موضوعه.

«اصول متعارفه عبارت است از یک یا چند اصلی که دلایل و براهین آن علم بر روی آنها بنا شده و خود آن اصول، بدیهی و غیر قابل تردید است. مانند اصل کلّ و جزء (کل از جزء بزرگتر است) و اصل مساوات (دو مقدار مساوی با یک مقدار، مساوی با

۱۴ - همان، ص ۱۱۴. ۱۵ - همان، ص ۲۱۵. ۱۶ - همان، ص ۱۱.

یکدیگرند) در هندسه و اصل امتناع تناقض و اثبات واقعیت در فلسفه.

و اصول موضوعه عبارت است از یک یا چند اصلی که برخی از دلایل آن علم متکی به آنها است و خود آن اصول، بدیهی یا جزمی اذهان نیست و دلایلی هم عجزاً برصحت آن اصول نیست ولی آن اصول را مفروض الصحتة گرفته ایم.

البته ممکن است که یک اصل موضوع در یک علم جنبه «وضعی» و فرضی داشته باشد ولی در علم دیگر با دلایل مخصوص آن علم به تحقیق پیوسته باشد، مثل این که در علوم طبیعی از اصول ریاضی و در علوم ریاضی از اصول طبیعی و در هر یک از آنها از اصول فلسفی و در فلسفه از هر یک از اینها استفاده شود».<sup>۱۷</sup>

از مطالب فوق روشن گردید که تمایز فلسفه و علوم تجربی از نظر مبادی تصدیقه (اصول متعارفه و اصول موضوعه) یک تمایز کلی و همه جانبه نیست. توضیح آنکه:

اصول متعارفه بردو قسمند:

۱ - اصول متعارفه عام؛

۲ - اصول متعارفه خاص.

اصول متعارفه عام قضایایی هستند که بدون آنها هیچ معرفتی برای بشر حاصل نمی شود و عمومی ترین اصل متعارف همان اصل امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض است. بنابراین، اصل مزبور اختصاص به فلسفه نداشته، و تکیه گاه دلایل همه علوم و معارف بشری می باشد ولی اصل کلّ و جزء و اصل مساوات اگرچه در هندسه از اصول متعارف به شمار می روند ولی در اثبات مسائل فلسفی، کاربردی ندارند. چنان که فلسفه نیز برای خود، اصول متعارفه خاصی دارد که برخی از آنها در همه مسائل و برخی در پاره ای از مسائل مورد استناد قرار می گیرند. از جمله اصول متعارفه عام فلسفی، اصل اثبات واقعیت است. مرز فلسفه و سفسطه همانا اذعان به واقعیت هستی است، این اصل، فطری هر ذی شعوری است و احدی یافت نمی شود که بتواند در حاق ذهن خویش در این اصل کلی تردید روا دارد. فلسفه این اصل بدیهی و قطعی را اصل متعارف قرار داده و مسائل اصلی فلسفه که آنها را به نام مسائل وجود می خوانیم و سایر مسائل مهم فلسفی، به ترتیب از همین اصل استنباط شده اند. بنابراین اگرچه اصل امتناع تناقض از مستحکم ترین نقاط اتکاء فلسفه است ولی چون زیربنای تمام اصول فکری بشری است در همه علوم و مسائل مورد استعمال دارد و به اصطلاح از اصول متعارفه عامه است ولی اصل اثبات واقعیت تنها در فلسفه است که به عنوان اصل متعارف مورد استعمال دارد.<sup>۱۸</sup>

۱۷ - همان، ص ۱۰.

۱۸ - همان، ص ۱۲ - ۱۳.

بنابراین، آنچه نقطه تمایز علوم از یکدیگر می‌باشد اصول متعارفه خاص است نه اصول متعارفه عام، اما در مورد اصول موضوعه همان گونه که ممکن است هر علم، اصول موضوعه خاصی داشته باشد، گاهی نیز قانون و مسأله ای که در یک علم مورد بحث قرار می‌گیرد در علم دیگر به عنوان اصل موضوع تلقی می‌گردد. این اصل در مورد فلسفه و علوم تجربی نیز جاری است و مسائل فلسفی غیرخالص، مبتنی بر اصول موضوعه ای هستند که از علوم اخذ گردیده است. در این باره در بحثهای آینده توضیح خواهیم داد.

### ملاک تمایز روشی و ابزاری علوم چیست؟

نکته قابل توجه در این جا این است که ملاک تمایز علوم از نظر روش و اسلوب و مبادی چیست؟ استاد شهید در این باره چنین می‌گوید:

«آنچه ما می‌خواهیم در این جا بیان کنیم نکته لازم و مهمی است که ندیده ایم کسی تاکنون متعرض آن شده باشد و آن عبارت است از بیان منشأ اختلاف علوم از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و روش و اسلوب تفکر، به عقیده ما این اختلاف از ناحیه موضوع آن علم سرچشمه می‌گیرد زیرا اصول متعارفه و موضوعه هر علمی عبارت است از یک عده احکامی قطعی یا وضعی که عقل در مورد موضوع آن علم دارد و اسلوب و روش فکری خاص هر علمی نیز عبارت است از یک نوع ارتباط فکری خاصی که بین انسان و موضوع آن علم باید برقرار شود و بدیهی است که نوع ارتباط فکری بین انسان و شیئی از اشیاء بستگی دارد به نحوه وجود و واقعیت آن شیء، مثلاً اگر شیء از نوع اجسام است ناچار باید ارتباط جسمانی و مادی بین انسان و آن شیء برقرار شود و احساس و آزمایش عملی، همان ارتباطات مادی است که دستگاه فکر با اشیاء پیدا می‌کند و اگر آن شیء وجود نفسانی دارد باید به مشاهده حضوری و نفسانی که یگانه وسیله ارتباط ذهن با آن شیء است پرداخته شود و اگر آن شیء کیفیت عقلانی دارد یعنی حقیقتی است که عقل با اعمال قوه انتزاع آن را یافته است باید با سبک قیاس و برهان و تحلیل عقلانی مورد بررسی قرار گیرد».<sup>۱۹</sup>

### نقش مهم موضوعات علوم

از این جا نقش مهمی را که موضوعات علوم در علوم دارند می‌توان دریافت زیرا موضوع هر علم و فتنی نماینده استقلال و تعیین کننده روش و اسلوب تحقیق و منشأ اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم است. و از آنجا که مفهوم وجود و موجود که

۱۹ - اصول فلسفه، ج ۳، ص ۱۵.



موضوع اصلی مسائل فلسفه است و همچنین مفاهیم فلسفی دیگری مانند وحدت و کثرت و غیره صرفاً عقلانی هستند یعنی مفاهیمی هستند که ذهن از راه هیچ حس خارجی یا داخلی قادر به نیل به آنها نیست بلکه با یکی از عالیترین اعمال عقلانی به آنها نائل شده است؛ بنابراین، بررسی و کنجکاوی درباره موضوع فلسفه و مسائل آن جز با بررسی های عقلانی میسر نیست.

#### ✽ ۴ - تمایز مسائل و قوانین فلسفه و علوم تجربی

نوع دیگری از تمایز بین فلسفه و علوم تجربی، تمایز آن دو از نظر قوانین به دست آمده از آنها است زیرا قوانین فلسفی، قطعی و تردیدناپذیرند ولی مسائل و قواعد علمی فاقد قطعیت و جزمیت می باشند. استاد در این باره چنین می گوید:

«علم، امروز در مسائل طبیعیات یک قانون علمی ثابت و لایتغیری که تصور هیچ گونه اشتباهی در آن نرود نمی شناسد و اعتقاد به چنین قانونی را یک نوع غرور و از خصایص دوره اسکولاستیک و قرون وسطایی ها می داند. در نظر دانشمندان جدید اعتقاد به قطعی بودن و یقینی بودن یک قانون علمی آن طور که قدما تصور می کردند یک عقیده ارتجاعی است.

شاید از قرن نوزدهم به بعد در میان دانشمندان کسی یافت نشود که مانند قدما در طبیعیات اظهار جزم و یقین کند (هر چند قدما هم مسائل طبیعیات و فلکیات را چندان یقینی نمی دانستند و آنها را از حدسیات می خواندند) آری تنها مادیون هستند که در این مسائل اظهار قطع و یقین می کنند و این مسائل را حقایق مسلمة تلقی می کنند و از طرفی چون می بینند که فرضیه های طبیعی بالعیان تغییر می کنند ناچار یک مطلب موهوم دیگری را به نام تکامل حقیقت عنوان کرده اند.»<sup>۲۰</sup>

#### مسائل علوم تجربی دو گونه اند

توجه به این نکته لازم است که مسائل علوم تجربی دو گونه اند:

الف: مسائلی که متکی به فرضیه ها و تئوریهای است که خود مشهود نیستند و فقط گواشان انطباق با یک سلسله تجربیات و نتیجه عملی دادن است.

ب: مسائلی که از یک عده مشهودات خلاصه شده است و به وجهی می توان گفت خودشان مشهودند مانند: تعیین خواص اجسام و کیفیت ترکیبات شیمیایی آنها.

۲۰ - اصول فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۱۰.

این دو گروه مسائل علوم تجربی را نباید به یک چشم نگریست و در مورد یقینی و قطعی نبودن آنها یکسان نظر داد زیرا یقینی بودن و نبودن گروه دوم تابع مقدار ارزشی است که برای محسوسات قائل باشیم بنابراین اگر برای ادراکات حسی، ویژگی یقینی و قطعی بودن قائل شویم، این دسته از مسائل علوم تجربی نیز یقینی و قطعی خواهند بود.<sup>۲۱</sup>

فیلیسین شاله، خطاپذیر بودن حس را دلیل بر قطعی نبودن مسائل فیزیکی و شیمیایی دانسته می‌گوید:

«علوم فیزیکی و شیمیایی مانند ریاضیات، محصل یقین و قطعیت مطلق نمی‌شود زیرا مبدأ آنها محسوسات است و حس هم خطا کار می‌باشد.»<sup>۲۲</sup>

و در نتیجه آنچه در مقابل مسائل فلسفی قرار گرفته و غیر قطعی و غیر یقینی قلمداد می‌شوند، مسائل گروه نخست می‌باشند (مسائل متکی به فرضیه‌ها و تئوریهای علمی).

چرا مسائل علوم تجربی یقینی نیستند؟

اکنون باید دید چرا این دسته از مسائل علوم قطعی و یقینی نمی‌باشند؟! «علت یقینی نبودن علوم تجربی که صرفاً مستند به تجربه هستند این است که فرضیه‌هایی که در علوم ساخته می‌شود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن ندارد و نتیجه عملی دادن دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود زیرا ممکن است یک فرضیه صد درصد غلط باشد ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت چنان که هیئت بطلمیوس که زمین را مرکز عالم، و افلاک و خورشید و همه ستارگان را متحرک به دور زمین می‌دانست غلط بود ولی در عین حال از همین فرضیه غلط درباره خسوف و کسوف و غیره نتیجه عملی می‌گرفتند. طب قدیم که بر اساس طبایع چهارگانه (حرارت، برودت، رطوبت و یبوست) قضاوت می‌کرد غلط بود ولی در عین حال عملاً صدها هزار مریض را معالجه کرده است. و به همین جهت دانشمندان جدید مسائلی را که بر مبنای فرضیه و تئوری مطرح می‌سازند، نتایج بدست آمده از آن را قطعی و به عنوان حقیقت مسلم تلقی نمی‌کنند».

«انیشترین دانشمند معروف معاصر درباره نظریه معروف خود، نسبت به آن چنین می‌گوید که «تجربه‌های فعلی آن را تأیید کرده است» و فیلیسین شاله پس از آنکه خطا کار بودن حواس را علت قطعی نبودن علوم فیزیکی و شیمیایی می‌داند چنین ابراز می‌دارد: «از جهت این که این علوم در

عمل مفید بوده و استفاده‌های عملی شایانی از آنها می‌شود نسبی و اضافی بودن مسائل ان، ارزش آنها را نمی‌کاهد».<sup>۲۳</sup>

مسائل فلسفی نیز دو گونه‌اند

همان گونه که مسائل علوم تجربی دو گونه‌اند و در مورد هر دو نوع از نظر قطعی و یقینی بودن و نبودن نمی‌توان به طور یکسان حکم کرد، مسائل فلسفی نیز دو گونه‌اند:

۱- مسائل فلسفی خالص؛

۲- مسائل فلسفی غیرخالص.

مسائل فلسفی خالص آن دسته از مسائل هستند که هیچ گونه وابستگی به علوم نداشته و فلسفه می‌تواند بر پایه بدیهیات اولیه و اصول متعارفه صحت مطلق آنها را تضمین کند، ولی مسائل فلسفی غیرخالص آن مسائلی هستند که اصول موضوعه آنها از علوم گرفته شده است و فلسفه نمی‌تواند صحت و سقم مطلق آن حقایق فلسفی که از مواد علمی تهیه شده است را تضمین نماید.

علیهذا هر مسأله فلسفی که متکی به مواد علمی باشد درجه صحت و استواریش تابع درجه صحت و اعتبار آن مسأله علمی است.

از بحثهای فوق العاده لازمی که باید مورد بررسی قرار گیرد همانا تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل متکی به علوم است و تاکنون دیده نشده کسی درصدد تفکیک و تجزیه برآید. آنچه می‌توان در این جا گفت این است که:

مسائل عمده‌ای که در فلسفه هست و به منزله ستون فقرات فلسفه به شمار می‌رود از نوع مسائل فلسفی خالص است و فقط قسمتی از مسائل فرعی علت و معلول و قسمتی از مباحث قوه و فعل و حرکت و بعضی قسمتهای فرعی دیگر است که خواه و ناخواه متکی به نظریه‌های علمی می‌باشد و در حقیقت مسائلی که مربوط به شناختن جهان هستی از جنبه کلی و عمومی است مثل مسائل وجود و عدم، ضرورت و امکان، وحدت و کثرت، علت و معلول، متناهی و نامتناهی و غیره جنبه فلسفی خالص دارد.<sup>۲۴</sup>

### ● تعاون و پیوند فلسفه و علوم تجربی

تا این جا با نقطه‌های تمایز فلسفه و علوم تجربی آشنا شدیم و بر دیدگاه فیلسوف

۲۴- اصول فلسفه، ج ۳، ص ۱۳-۱۴.

۲۳- اصول فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۱۰.



شهید در این باره واقف گردیدیم. اینک به بررسی نقاط تلائم و پیوند و به عبارت دیگر داد و ستد علوم و فلسفه می پردازیم تا ببینیم هر یک از آن دو در چه مواردی از یکدیگر بهره گرفته و نیازمندی خود را به واسطه دیگری برطرف می سازد. طبعاً این بخش از بحث دو محور را تشکیل می دهد:

۱ - نیازمندی علوم به فلسفه؛ ۲ - بهره گیری فلسفه از علوم.  
اینک به بررسی این دو محور می پردازیم:

### \* ۱ - نیازمندی علوم به فلسفه

علوم از دو نظر به فلسفه نیاز دارند:

الف: از نظر اثبات وجود موضوع؛

ب: کلیت قوانین علمی (اصول موضوعه).

مطلب نخست از مطالب معروفی است که در همه یا اکثر متون فلسفی مورد توجه قرار گرفته است. ولی مطلب دوم از جمله مطالبی است که استاد شهید(ره) فوق العاده به آن توجه نموده و در مناسبتهای گوناگون آن را یادآور شده است. و اینک نقل عباراتی از ایشان در هر دو مورد:

#### ۱ - در رابطه با موضوع

«هر یک از علوم اعم از طبیعی یا ریاضی خواه با اسلوب تجربی پیش برود و خواه با اسلوب برهان و قیاس، شیء معینی را که اصطلاحاً موضوع آن علم نامیده می شود موجود و واقعیت دار فرض می کند و به بحث از آثار و حالات آن می پردازد و واضح است که ثبوت یک حالت و داشتن یک اثر برای چیزی وقتی ممکن است که خود آن چیز موجود باشد. پس اگر بخواهیم مطمئن شویم چنین حالت و آثاری برای آن شیء هست باید قبلاً از وجود خود آن شیء مطمئن شویم و این اطمینان را فقط فلسفه می تواند به ما بدهد.»

«مثلاً اگر درباره دایره، این مسأله را در نظر بگیریم که محیط هر دایره برابر است با  $\frac{3}{14}$  قطر آن، مربوط به هندسه است زیرا معنای این جمله این است که هر دایره که وجود خارجی پیدا کند دارای این خاصیت است، پس برای دایره فرض وجود کرده ایم و یک حکم یا خاصیت برایش ثابت نموده ایم و اما اگر این مسأله را در نظر بگیریم که آیا اصلاً در خارج، دایره وجود دارد یا نه بلکه آنچه ما خیال می کنیم دایره است، کثیرالاضلاع است، مربوط به فلسفه است زیرا از بود و نبود دایره گفتگو کرده ایم نه از خواص و احکام آن.»

«و یا مثلاً اگر درباره جسم، این مسأله را طرح کنیم که هر جسمی دارای شکل است و یا هر جسم دارای تشعشع است مربوط به علوم طبیعی است و اما اگر بگوییم آیا جسم (شیء دارای ابعاد سه گانه) در خارج وجود دارد یا نه و آن چیزی که ما آن را جسم و دارای سه بُعد حس می‌کنیم در واقع مجموعه‌ای است از ذرات خالی از بُعد، مربوط به فلسفه است»<sup>۲۵</sup>.

## ۲ - در رابطه با قوانین علمی

همان گونه که اشاره شد فیلسوف شهید در این باره اصرار و پافشاری زیادی نموده است. و این بحث در حقیقت مربوط به نقد اندیشه آن گروه از معرفت‌شناسان است که معرفت عقلی را فاقد اعتبار دانسته و یگانه طریق سودمند برای نیل به معرفت و حلّ معضلات فکری و علمی را حس و تجربه به شمار آورده‌اند و به حسیون یا طرفداران اصالت حس معروفند. البته نباید از تذکر یک نکته مهم غفلت ورزید و آن این که اختلاف حسیون و عقلیون در معرفت‌شناسی در دو مورد است.

الف: ادراکات تصویری؛

ب: ادراکات تصدیقی.

«اختلاف نظر حسی و عقلی در بخش نخست این است که راه اولی پیدایش تصورات در ذهن چیست و آن مسأله بیشتر جنبه «علم النفسی» دارد ولی مسأله دوم مربوط به احکامی است که ذهن در مورد تصوراتی که از راه حس یا راه دیگر برایش پیدا می‌شود صادر می‌کند و این مسأله صرفاً جنبه منطقی دارد و این دو مسأله چندان ارتباطی با یکدیگر ندارند هر چند برخی از نویسندگان جدید خلط مبحث کرده و تحت عنوان «امپریسم» (مسلک تجربی) و «راسیونالیسم» (مسلک عقلی) مطالب را درهم آمیخته‌اند و ما برای اولین بار این دو را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم و برای جلوگیری از اشتباه لفظی، اختلاف نظر در مسأله اول را به نام حسی و عقلی و اختلاف نظر در مسأله دوم را به نام تعقلی و تجربی می‌خوانیم»<sup>۲۶</sup>.

آنچه فعلاً مورد نظر ماست همان مسأله دوم است<sup>۲۷</sup> که حسیون و عقلیون در مورد آن، دو دیدگاه متضاد دارند و استاد نخست دیدگاه هر یک از آن دو را در این باره بیان نموده آنگاه به نقد نظریه تجربی پرداخته‌اند. نقل همه آن مباحث مایه گسترده‌گی سخن می‌شود،

۲۵ - اصول فلسفه، ج ۱، ص ۴، ۸.

۲۶ - اصول فلسفه، دارالعلم، قم، ج ۲، ص ۹۰.

۲۷ - استاد درباره بخش نخست در مقدمه مقاله پنجم اصول فلسفه، ج ۲ به تفصیل بحث کرده است.

آنچه یادآوری آن در این جا لازم است نظریه تجربی است.

«منطق تجربی مدعی است که ما احکام بدیهی اولی نداریم و تمام احکام کلی که در ذهن بشر هست و تعقلیون می‌پندارند که بدیهی اولی اند یک سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی بدست آمده‌اند و ابتدا ذهن به صورت جزئی آن احکام را صادر کرده سپس به صورت احکام کلی درآمده است...».

آنگاه در مقام نقد و ارزیابی آن برآمده، فرموده‌اند:

«فرضاً ما در مورد برخی از قضایای بدیهی اولی مناقشه تجربیون را بپذیریم از قبیل حکم به این که کلّ از جزء خودش بزرگتر است و مقادیر مساوی با یک مقدار، با یکدیگر مساویند ولی پاره‌ای از قضایا که ذهن ما نسبت به آنها اذعان دارد قابل تجربه و مشاهده نیست از قبیل حکم به امتناع تناقض، صدفه، معلول بدون علت و دور... گذشته براین اگر قبول کنیم که تمام احکام عقلی مولود تجربیات است باید قبول کنیم که یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا همانا تجربه است، در این صورت صحت این حکم را نیز باید تجربه تأیید کند (و این امری نامعقول است)».

آنگاه پس از بحثی مفصل در این باره فرموده‌اند:

«از این جا معلوم می‌شود که در جمیع مسائل تجربی که ذهن از احکام جزئی به احکام کلی سیر می‌کند با اتکاء به یک سلسله اصول کلی غیرتجربی است. عمده اصول عقلانی که هر تجربه‌ای متکی به آن است دو اصل است:

۱ - اصل امتناع صدفه (حادثه بدون علت محال است)؛

۲ - اصل سنخیت بین علت و معلول (همواره از هر علت معین معلول معین صادر

می‌شود).

ذهن پس از آن که این دو اصل را پذیرفت می‌تواند از تجربیات خود نتیجه بگیرد زیرا تجربه می‌کوشد تا رابطه بین دو حادثه جزئی را دریابد و علیت یک حادثه‌ای را برای حادثه دیگر بدست آورد و چون ذهن اذعان دارد که صدفه محال است قهراً اذعان می‌کند که حادثه مورد نظر بلاعلت نیست آنگاه با روشهای مخصوص که علماء تجربی عملاً در آزمایش‌های خود بکار می‌برند علت واقعی آن حادثه را بدست می‌آورند و پس از آنکه علیت یک حادثه را برای یک حادثه دیگر در موارد جزئی به دست آورد به حکم اصل سنخیت بین علت و معلول (در مواردی از آن به اصل تشابه طبیعت یاد کرده‌اند) که فلسفه تعقلی صحت آن را تضمین کرده است، آن حکم جزئی را تعمیم می‌دهد.<sup>۲۸</sup>



و در جای دیگر گفته اند:

«اگر قانون علیت را نپذیریم هیچ قانون علمی (تجربی و غیرتجربی) را نباید بپذیریم زیرا هر قانون علمی محصول و معلول یک رشته مقدمات قیاسی و غیرقیاسی است. حال اگر بنا شود که قانون علیت دروغ باشد هیچ رابطه‌ای بین مقدمات یک دلیل و ثمره آن دلیل نخواهد بود و اگر قانون سنخیت علی و معلولی دروغ باشد از هر مقدمه و قیاسی و استدلالی هر نتیجه را می‌توان انتظار داشت..»<sup>۲۹</sup>

### اصل ضرورت نظام وجود

«حقیقت این است که همه علوم و بالاخص علوم طبیعی با استناد ضمنی به یک «اصل موضوع» مسائل خود را به صورت ضروری و قطعی بیان می‌کنند و آن اصل موضوع «اصل ضرورت نظام وجود» است. این اصل که در علوم به منزله اصل موضوع به کار برده می‌شود جزء مسائل اصلی فلسفه است و این خود یکی از جهات نیازمندی علوم به فلسفه است»<sup>۳۰</sup>

### \* ۲ - بهره‌گیری فلسفه از علوم

اکنون که با جهات نیازمندی علوم به فلسفه آشنا شدیم، موارد و نحوه بهره‌گیری فلسفه از علوم را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

بهره‌گیری فلسفه از علوم را می‌توان به دو صورت تقسیم کرد:

۱ - به صورت اصل موضوع؛ ۲ - تقویت و تأیید آراء فلسفی.

#### □ ۱ - به صورت اصل موضوع

بهره‌گیری فلسفه از علوم به صورت اصل موضوع مربوط به مسائل فلسفی غیرخالص است که در گذشته یادآور شدیم ولی مسائل فلسفی خالص (که ستون فقرات فلسفه را تشکیل می‌دهند) هیچ‌گونه وابستگی به علوم ندارد.

باید توجه داشته باشیم که این نوع از مسائل فلسفی نیز که به نوعی به امور بیرون از حوزه فلسفه وابستگی دارند، همیشه به این صورت نیست که مبتنی بر کاوشهای دقیق علوم باشد، بلکه مسلمات علوم و حتی مشهودات بشری برای موضوع بحث فلسفی کافی است. از این قبیل است مسأله قوه و فعل که مبتنی بر اصل تغییر در طبیعت است:

۳۰ - همان، ص ۷۳.

۲۹ - اصول فلسفه، ج ۳، ص ۲۱۷.

«قسمتهای عمده قضاوت‌های فلسفی درباره تغییرات و تبدلات طبیعت، مبتنی بر جنبه‌های متغیر قضاوت‌های عملی نیست و از آنها ریشه و مایه نمی‌گیرد؛ برای قسمت عمده قضاوت‌های فلسفی درباره این تغییرات، مسلمات علوم و حتی مشهودات و محسوسات اولیه بشر در این زمینه کافی است. فلسفه از آن جهت تغییرات و تبدلات طبیعت را بررسی می‌کند که طبیعت نمایشگاه «قوه و فعل» است و هیچ‌یک از این دو مفهوم در عین این که حقیقت دارند و صادقند یک مفهوم حسی نمی‌باشند».<sup>۳۱</sup>

آری اصل موضوع در مورد برخی از مسائل فلسفی به گونه‌ای است که مشاهدات سطحی کافی نیست و کاوش‌های تجربی نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا می‌کند. از این قبیل است مسأله «صورت نوعیه» در فلسفه که فیلسوف از طریق اختلاف آثار اجسام و برپایه یک رشته مقدمات مسلم عقلی اثبات می‌کند که هر یک از اجسام، صورت نوعی خاصی دارد و اختلاف آثار در اجسام اگر چه امری است مشهود ولی از آنجا که گاهی نظر ساده و سطحی خطا کرده و یک اثر مرکب را بسیط دانسته برای آن موضوع غیرواقعی اثبات می‌کند، چنان که مثلاً ما به نظر ساده، امثال خانه و فرش و ماشین و غیر اینها را واحدهای جوهری شمرده و آثار و خواصی برای آنها می‌پنداریم، بنابراین فلسفه باید از نظریات علمی استمداد جسته و از نتایج کنجکاوی‌های آنها که خواص اشیاء را تشخیص می‌دهند استفاده کرده و از برای خواص حقیقی، موضوعات حقیقی اثبات کند، زیرا تشخیص خواص اجسام وظیفه علم است نه فلسفه. بدین خاطر در گذشته که طبیعت اصول اولیه ترکیبات جسمانی را چهارتا می‌دانست (آتش، هوا، آب، خاک) فلسفه نیز برای هر یک از آنها صورت نوعی جوهری جداگانه اثبات می‌کرد ولی امروز که چهار عنصر تجزیه شده و بیش از صد عنصر کشف گردیده است فلسفه نیز طبق اصول مسلمة خود، با حفظ این نظریات، نوعیتهای جسمانی جوهری اثبات خواهد کرد.<sup>۳۲</sup>

«مسأله صور نوعیه یک مسأله فلسفی است ولی یکی از پایه‌های آن علمی است یعنی شهادت علوم به خواص و آثار موجودات. فیزیک که از قوای بی‌جان طبیعت بحث می‌کند به نحوی شهادت می‌دهد، شیمی از نظر میلهای ترکیبی عناصر به نحو دیگر، و علوم زیستی از نظر آثار حیاتی به نحو دیگر بر این مدعا شهادت می‌دهند. ما هر اندازه مطالعات خود را در این زمینه‌ها توسعه دهیم ماده استدلال ما از این نظر تقویت می‌شود».<sup>۳۳</sup>

۳۱ - اصول فلسفه، انتشارات صدرا، قم ج ۴، ص ۱۰.

۳۲ - اصول فلسفه، ج ۴، مقاله ۱۳، ص ۳۰۹ - ۳۱۱. بدایة الحکمه، مرحله ۶، فصل ۳، ۵.

۳۳ - اصول فلسفه، ج ۴، ص ۱۳۷.

### نتیجه گیری فلسفی از مسائل علمی

«استفاده ای که فلسفه گاهی از مسائل علوم می‌کند به این نحو نیست که پاره ای از مسائل علوم در صنف مسائل فلسفی قرار گیرند و یا آنکه مسأله فلسفی از یک مسأله علمی استنتاج گردد (مسأله علمی به منزله کبرای کلی باشد و مسأله فلسفی از آن زائیده گردد) بلکه فلسفه یک مسأله علمی را صغرای قیاس فلسفی خود قرار می‌دهد و از روی اصول کلی خود یک نتیجه فلسفی می‌گیرد».<sup>۳۴</sup>

استاد شهید در مسأله اختیار و آزادی انسان و ردّ نظر مادیون در مجبور دانستن انسان

می‌گوید:

«در این مورد یک نکته روانشناسی هست که به نوبه خود حاوی سرفلسفی بزرگی است. آن نکته این است که انسان هنگامی که به منظوری اخلاقی در مقابل تحریکات شهوانی مقاومت می‌کند در خود احساس پیروزی و موفقیت می‌کند و برعکس هرگاه به منظور هدف شهوانی از هدف اخلاقی صرف نظر کند در خود احساس ضعف و شکست خوردگی می‌نماید و حال آن که در هر دو حال فاعل یک شخص است. این نکته ای است که روانشناسان یادآوری کرده‌اند و بعلاوه هرکس می‌تواند از مطالعه ضمیر خود آن را بیابد.

این نکته می‌رساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت به حیات مادی وی اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان وابسته به هدفهای معنوی و اخلاقی است».<sup>۳۵</sup>

### □ ۲ - حمایت علم از فلسفه

در پاره ای از مسائل فلسفی علم به حمایت فلسفه برخاسته و آراء فلسفی را که بر پایه اصول مسلم عقلی بدست آمده است از طریق کاوشهای تجربی و شواهد حسی تأیید می‌کند.

فیلسوف شهید در مورد هدفداری تکامل در طبیعت می‌گوید:

«درباره هدفداری تکامل دو گونه بحث می‌توان انجام داد:

۱ - علمی؛ ۲ - فلسفی.

اگر از جنبه علمی بخواهیم بحث کنیم باید در احوال موجودات مخصوصاً موجودات زنده تجسس کنیم. تطورات و عواملی که منجر به آن تطورات شده است را تحت نظر قرار دهیم تا عملاً کشف کنیم که آیا طبیعت یک جریان هدفدار را طی می‌کند یا نه؟ چنان که

۳۵ - اصول فلسفه، ج ۳، ص ۱۶۸.

۳۴ - اصول فلسفه، ج ۱، ص ۹ - ۱۱.



می‌دانیم از قدیم الایام نظام متقن خلقت همواره دلیل قاطعی برای اثبات اصل علیت غایبه به شمار می‌آمده است. این مبحث، مبحث دلکشی است. بحث علمی و زیستی درباره هدفداری طبیعت بحثی است جالب و دامنه‌دار، ورود در آن از حدود این مقاله خارج است ما شما را به کتابهایی از قبیل «سرنوشت بشر» تألیف لکننت دونوئی ترجمه عبدالله انتظام و کتاب «حیات و هدفداری» تألیف «ه.روویر» استاد کالبدشناسی دانشکده پزشکی و عضو فرهنگستان پزشکی پاریس، ترجمه دکتر عباس شیبانی، ارجاع می‌دهیم. اما اگر بخواهیم از راه فلسفی وارد این بحث شویم، تحلیل عقلانی ماهیت حرکت ما را به این نتیجه می‌رساند بدون این که نیازمند تجسس احوال موجودات زنده باشیم...»<sup>۳۶</sup>.

نمونه دیگر مسأله تجرد روح و خواص روحی است که به مقتضای قوانین عقلی، مجرد از ماده‌اند. از طرف مادیون براین نظر اعتراض‌هایی وارد شده است مثلاً عروض نسیان و امراض حافظه‌ای را دلیل برمادی بودن حافظه می‌شمارند و می‌گویند: اگر روح وجود مستقلی از بدن داشت و صور ادراکی مصنوع و معلول او غیرمادی بودند می‌بایست همیشه باقی باشند زیرا منشأ و علت آنها که به عقیده روحیون یک امر مجرد است باقی است و معلول در بقاء تابع علت خود می‌باشد. بنابراین عامل فراموشی تغییراتی است که در ماده عصبی حاصل می‌شود.

#### پاسخ فلسفی این اشکال

فلاسفه الهی در پاسخ این ایراد می‌گویند: هر چند حافظه غیرمادی است یعنی صور ادراکی در ماوراء ماده نگهداری می‌شوند ولی تذکر (یادآوری) که عبارت است از حاضر ساختن صور ادراکی در صفحه آشکار ذهن، یک نوع فعل است. و در فلسفه ثابت شده است که روح در فعل خود احتیاج به ماده دارد، بنابراین فراموشی‌ها چه آنها که به واسطه طول مدت در حال عادی پیدا می‌شوند و چه آنهایی که به واسطه اختلالات مغزی حاصل می‌شوند، از این جهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آنها در سطح ذهن به واسطه فقدان «آلت فعل» از بین رفته است.

#### تأیید علم از این پاسخ

همان گونه که ملاحظه گردید فلسفه در اثبات تجرد روح و صور ادراکی و خواص روحی خود کفا بوده و بر مبنای اصول عقلی قطعی از نظریه خود دفاع می‌کند، ولی در این باره علم نیز

۳۶ - اصول فلسفه، ج ۴، ص ۶۹ - ۷۰.

فلسفه را یاری می‌دهد زیرا آزمایشهای متعدد روانی اثبات کرده است که در حالات غیرطبیعی یا فشارهای غیرعادی که بر روح وارد می‌شود ناگهان تمام خاطرات گذشته که انسان آنها را فراموش کرده است به یاد می‌آید.

نمونه دیگر زمانی نبودن امور ذهنی است. از نظر فلسفه همان گونه که امور ذهنی مکانی نیستند زمانی هم نیستند زیرا زمان همدوش حرکت است و این دو از جوهر امور مادی انتزاع می‌گردند. و چون امور ذهن مجرد از ماده‌اند، بنابراین فاقد بُعد زمانی می‌باشند. دانشمندان امروز مغرب زمین نیز این نظریه را تأیید می‌کنند زیرا آنان هر چیز را در چهار مختص می‌شناسند: طول، عرض، عمق، زمان. مطابق نظریه این دانشمندان نیز زمان و تغییر همدوش یکدیگرند.<sup>۳۷</sup>

این بحث را در همین جا خاتمه می‌دهیم امید است توانسته باشیم گامی در مسیر ارائه اندیشه‌های برکت‌خیز آن فیلسوف و متفکر شهید برداشته باشیم.

۳۷- اصول فلسفه، ج ۱، ص ۷۶-۷۸.

## هجر آن روح خُدا بی سرو سامانم کرد

قلم صنع مرا عاشق جانانم کرد  
من نه از روی هوی مست و پریشان گشتم  
دید گانم چو رُخش دید در آئینه عشق  
«بگذارید که بادی زنگارم بکنم»  
آنکه بُد روح خُدا، آیت وهم مظهر حق  
غم آن پیر «فکنده است بجانم شری»  
پیک مرگم اگر آید دگرم با کی نیست  
ای دریغا که جدا روح شد از بیکرما  
بارالها متعالی بنما ما و ایش  
عاشقا! قصه هجر و غم دلدار مگو

قم - حوزه علمیه، علی رتانی گلپایگانی



## جنبش مشروطیت

### از دیدگاه

### امام خمینی (قدس سره)

رسول جعفریان

دانش تاریخ در قرآن در شکل ابزاری جهت آموزش اندیشه و اخلاق و به عنوان یک معلم، جایگاه مناسبی را به خود اختصاص داده است. به همین دلیل در طلیعه تدوین علوم اسلامی، مسلمین به تاریخ با احترام زیادی نگاه کرده و به دلایل متعددی و از جمله اهمیت تاریخ در قرآن، با شوقی کم نظیر به نگارش سیره رسول الله (ص) و نیز تاریخ دولتهای اسلامی پرداختند. از آن زمان، داشتن اندوخته های تاریخی برای علما و اندیشمندان اسلامی به صورت یک امر عادی درآمده و اکثر آنان واجد آگاهی تاریخی بوده اند. اهمیت داشتن آگاهیهای تاریخی را امیرالمؤمنین (ع) به شکل جالب توجهی و



در موارد متعددی گوشزد کرده‌اند.<sup>۱</sup>

متأسفانه در دوره‌های اخیر، تاریخ اهمیت خود را در حوزه‌های دینی از دست داده و آن مقدار نیز که مورد توجه قرار گرفته منحصراً تاریخ صدر اسلام آن هم به ضرورت بحث در حول و حوش درگیریهای فرقه‌ای بوده است. آن مقدار نیز که در دانشگاه‌ها، دانش تاریخ مورد توجه قرار گرفته در مجموع نه تنها فاقد تحقیقات علمی بوده بلکه نگرش حاکم بر آنها نیز همانند سایر رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی همان نگرشهای شرک‌آلود غرب بوده است.

عدم وجود هشیاری تاریخی که وجودش تأثیر عمیقی در آگاه ساختن فرد به زمان خودش دارد موجب خسارتهای فراوانی شده که مهمترین آنها در میان قشری خاص موجب بی‌تعهدی نسبت به تحولات جاری و ناهشیاری در برخورد با دگرگونیهای سیاسی گردیده است. به یقین یکی از دلایل زودباوری برخی از رهبران مذهبی که بعضاً فریب برخی جناحهای روشنفکری را خوردند<sup>۲</sup> همین نبودن و ندانستن تجربه‌های تاریخی است که در فهم اوضاع و شرایط حاکم و چگونگی تغییر و تحول جامعه نقش بسیار مهمی دارد. این مسئله بخصوص در فهم حوادث تاریخ معاصر، اهمیت ویژه خود را داراست.

### نگرش هشیارانه تاریخی امام

بطور قطع یکی از ویژگیهای امام خمینی (ره) آگاهی از تاریخ بود، این مسئله با نگاهی اجمالی به سخنان امام که مملو از استشادات تاریخی است کاملاً روشن است. طبعاً چنین آگاهی تاریخی در کنار دهها عامل فکری و تربیتی دیگر، به عنوان یک عامل در تکوین شخصیت عظیم امام به حساب می‌آید. نتیجه این امر پیش‌بینی‌های خاص سیاسی حضرت امام بود که برای بسیاری دیگر حتی قابل تصور نیز نبوده است و درست در همین مورد و نظایر آن است که امام از سایرین ممتاز گردیده است. وجود آگاهی تاریخی در درون شخصیت فکری امام باعث شد تا امام از ابتدا نه تنها به صورت یک شخصیت سیاسی خود را وارد صحنه کند بلکه به عنوان یک رجل

۱- عمده این نقلها را استاد محمد مهدی شمس‌الدین در کتاب «حرکت‌التاریخ عندالإمام علی علیه‌السلام» که ناشر آن بنیاد نهج‌البلاغه در تهران است آورده‌اند.

۲- به بحثهای بعدی مراجعه کنید.

سیاسی موفق، دست تمام مخالفین و توطئه‌گران را شناخته و آنان را به موقع در برابر عمل انجام شده قرار دهد. لازمه داشتن موضع تهاجمی، آن هم موضعی که همراه با غلبه و پیروزی باشد تنها وقتی میسر است که فرد نسبت به تجارب تاریخی مربوط به تاریخ معاصر جهان و کشور خویش مطلع باشد.

امام با دارا بودن هشیاری تاریخی نه چون ساده‌انگاران که تنها اطراف خویش را، آن هم ظاهرش را می‌بینند بلکه با تسلط بر زوایای مختلف تاریخی و سیاسی جامعه و توجه به عمق تحولات اجتماعی، توانست رشته کار را بدست گرفته و آن را هدایت کند. کتاب کشف الاسرار بخوبی نگرش تاریخی امام را نسبت به مسایل مختلف و از جمله مسایل معاصر در دوره دیکتاتوری نشان می‌دهد، داشتن یک نگرش سیاسی و مطرح کردن مسایل مختلف فکری در یک قالب تاریخی، نشان دهنده عمق نگرش تاریخی امام است. البته امام مویخ نیست اما به عنوان یک متفکر، از تاریخ به شکل مناسب خود بهره‌گیری می‌کند چنانچه قرآن نیز در حیطه وظیفه انسان‌ساز خود کتاب تاریخ نیست اما نگرش تاریخی - فرهنگی خود را همراه با آوردن استشهدات تاریخی به شکل دقیق و مؤثر برای آموزش آموزه‌های فرهنگی خود مورد استفاده قرار می‌دهد. نگاه امام به تحولاتی که در زمان حیات ایشان رخ داده یک نگاه سیاسی - تاریخی بوده و بدین جهت دقیقاً بعدها از آنها در جریان هدایت و رهبری انقلاب عظیم اسلامی ایران به خوبی استفاده شده است.

امام خود فرموده که:

من در بعضی مجالس زمان رضاخان در مجلس رفتم به عنوان یک تماشاگر<sup>۳</sup>  
این مسئله امری است که اساساً با در نظر گرفتن وضع فکری و فرهنگی روحانیت در آن دوره می‌تواند قابل توجه باشد.  
برای اینکه عمق نگرش تاریخی امام را دریابیم به نصیحتی که امام در جریان نهضت ملی به مرحوم آیه الله کاشانی کرده توجه می‌کنیم:  
به کاشانی نوشتم که لازم است برای جنبه دینی نهضت اهمیت قائل شود. او به جای اینکه جنبه مذهبی را تقویت کند و بر جنبه سیاسی چیرگی دهد به عکس رفتار کرد به گونه‌ای رئیس مجلس شورای ملی شد و این اشتباه بود.

۳- صحیفه نوج ۱۲ ص ۱۱۵، سخنرانی در جمع نمایندگان مجلس شورای اسلامی.

۴- در جستجوی راه از کلام امام ج ۱۶ ص ۸۴ در مصاحبه با هیکل. کیهان ۵۷/۱۲/۲.

چنین بینشی از امام در آن شرایط نمی‌تواند از کسی باشد که نقش عوامل فرهنگی و سیاسی را در تکوین و ایجاد یک انقلاب در یک مسیر تاریخی نمی‌شناسد. این هشجاری دقیقاً معلول یک نگرش قوی مذهبی همراه با داشتن یک بینش تاریخی از مسئله تحوّل و دگرگونی در جامعه است.

تاریخ از نقطه نظر امام که برگرفته از بینش خود قرآن است به عنوان وسیله‌ای برای عبرت، بر روی آن تأکید شده است. امام فرمودند:

تاریخ و آنچه که به ملتها می‌گذرد این باید عبرت باشد.<sup>۵</sup>

مجموعه آنچه که حضرت امام تا سال ۶۱ به شواهد تاریخی استناد و یا اشاره فرموده، در یکی از مجموعه‌های «در جستجوی راه از کلام امام» جلد شانزدهم تحت عنوان «سلطنت و تاریخ ایران» در ضمن ۵۵۰ صفحه منتشر شده که اهمیت آن را نشان می‌دهد این مجموعه شامل دیدگاه‌های تاریخی در مورد جریان‌ات سیاسی - فرهنگی دوره معاصر یعنی سده اخیر است.

### حضرت امام و ضرورت نوشتن تاریخ

اهمیت تاریخ در نظر حضرت امام باعث شد تا تأکید بیشتری بر نگارش تاریخ از طرف ایشان صورت گیرد. در یک سخنرانی در سال ۵۷ ایشان با اشاره به حضور بیش از ۴۵ هزار مستشار امریکایی یا آنچه بعضی می‌گویند شصت هزار کارشناس فرمودند:

«... اینها قصه‌هایی است که تاریخ باید ثبت کند؛ بعداً بفهمند که وضع ایران چه بوده است»؛  
و در جای دیگری فرمودند:

«ما شاهد قتل عام مسجد گوهرشاد جنب حرم مطهر ثامن الائمه علیهم السلام بودیم. ما شاهد چیزهایی بودیم که تفصیل آن در تاریخ آینه ثبت خواهد شد».<sup>۶</sup>  
همچنین حضرت امام در سال ۶۱ خطاب به دانش‌آموزان فرمودند:

«امروز دانش‌آموزان باید سعی کنند تاریخ انقلاب اسلامیمان را و نقش وحدت خودشان و دانشگاهیان را با روحانیون بیاموزند».<sup>۸</sup>

۵- در جستجوی راه... ج ۱۶ ص ۴۰.

۶- سخنرانی در پاریس، ۵۷/۸/۲۱. کتاب «ندای حق» ص ۳۴۹-۳۵۰. در جستجوی راه ج ۱۶ ص ۳۵۹.

۷- نامه به انجمن اسلامی دانشجویان در امریکا و کانادا، مهر ۵۶. در جستجوی راه ج ۱۶ ص ۳۴۹.

۸- پیام به مناسبت آغاز سال تحصیلی ۶۱-۶۲، صحیفه نور ج ۱۷ ص ۳۶.



حضرت امام در یکی از آخرین پیامهای خود خطاب به مسؤول مرکز اسناد انقلاب اسلامی اهمیت نگارش تاریخ انقلاب اسلامی و اصولی که باید در آن رعایت شود تذکر فرمودند.<sup>۹</sup>

### امام و تحلیل واقعه مشروطه

گرچه حضرت امام پیرامون بسیاری از مسایل دوره اخیر اظهار نظر فرموده اند اما ما تنها به آنچه که پیرامون مشروطه و احیاناً نهضت تنباکوبیان شده می پردازیم امید آن که در فرصتهای دیگر بتوانیم درباره سایر دیدگاههای تاریخی حضرت امام مطالبی را تهیه کرده و انتشار دهیم. از آنجا که ممکن است عنوان فوق قدری ابهام داشته باشد لازم است مطالبی را مقدمتاً بیان کنیم:

ممکن است اظهار شود که اصولاً بیان تاریخ در گرو نقل اسناد و مدارک تاریخی بوده و بیان نگرش فردی که خود نه به عنوان یک مورخ رسمی بلکه تنها به عنوان متفکر و روحانی دین مطرح است نمی تواند مشکلی را حل کند پس چه لزومی در بیان این نظرات وجود دارد؟

این اشکال روشنفکرانه در واقع از یک خلط اساسی بین دو گونه کار تاریخی ناشی شده است گرچه حاوی اشکالات جزئی تری نیز هست که از جمله آنها بی توجهی به آشنایی حضرت امام با حوادث دوره معاصر از نزدیک است. چنانچه اشارات خود حضرت امام نشان می دهد، هم به صورت شفاهی و هم کتبی از مصادر بهره گرفته و در دوره های متأخر، خود ناظر حوادث بوده است.

ما در مورد تاریخ به دو شکل و در واقع در دو مرحله برخورد می کنیم یکی بررسی چگونگی وقوع حوادث از لحاظ کمی و کیفی است این که چه حادثه ای اتفاق افتاده، چگونه اتفاق افتاده و اساساً آیا این نقلیات درست است یا خیر، این کار طبعاً یک کار تاریخی است که انجام آن برعهده مورخ است و لورسماً بدین نام نامیده نشود او باید با مشاهده عینی حوادث و یا شنیدن نقلیات شفاهی دیگران و با استفاده از کتب و اسناد، آنچه که حقیقتاً رخ داده بنویسد.

کار دوم این است که ما براساس آنچه که از حوادث تاریخی در مرحله اول

۹- در تشریح این پیام رک: مجله حوزه شماره مسلسل ۳۰ ص ۱۴۹.

شناختیم با توجه به دیدگاههای فکری خویش در مسند ارزیابی و ارزشیابی نشسته و می‌خواهیم از آن بهره‌گیری کنیم. حرکتی را که مورد تأیید ماست خصوصیات و تجارب آن را جدا کرده و حرکت‌هایی که در خلاف اصول فکری ما مشی کرده مشخصاً مورد انتقاد قرار دهیم.

آنچه ما تحت عنوان امام و تحلیل مشروطه می‌خواهیم بشناسیم، نگرشی است که حضرت امام در تبیین خطوط فکری موجود در مشروطه ارائه داده است. این تبیین از یک سمت طبعاً متکی به نقل‌های تاریخی و از سمت دیگر مربوط به بینش دینی و فکری حضرت امام است که برای ما از این زاویه اهمیت دارد. چنین نگرشی متکی به یک بررسی کلی تاریخی، می‌تواند نتیجه مطلوب را برای ما داشته باشد. زمانی که قرآن به قضاوت درباره حضرت موسی (ع) و فرعون می‌نشیند لازم نمی‌بیند که همه اطلاعات ریز تاریخی را ارائه دهد بلکه تنها درسی را که از کلیت این حادثه می‌توان آموخت ارائه می‌دهد. طبعاً قرآن نیز یک کتاب تاریخی نیست. در اینجا ما برای تبیین نظرات امام، آنها را در چند قسمت بیان می‌داریم:

### امام و تحلیل نقش روحانیت در نهضت‌های سده اخیر

در واقع اگر بنا باشد تاریخ معاصر نوشته شود به عنوان اولین عامل باید سخن از روحانیت به میان آید روحانیتی که پرچم‌دار این نهضتها بوده و همیشه در تحریک و بسیج مردم نقش اول را دارا بوده است. این تجربه‌ای است که هرکس اندکی در آن تردید کند یقیناً فاقد یک نگرش اصیل تاریخی است. البته این به معنای نفی نقش دیگران به صورت مثبت یا منفی نیست.

با این حال در دوره اخیر یعنی سالهای پس از مشروطه، به دلیل سلطه سیاسی و فکری مخالفان روحانیت، تاریخ معاصر بگونه‌ای نوشته شد که نه تنها خواستند سهم روحانیت را در مبارزات استقلال طلبانه از بین ببرند بلکه آنها را به عنوان عوامل ارتجاع و مسببان عقب ماندگی جامعه نشان دادند. ذکر سه نمونه از این منوال‌فکران کافی است، البته این صرف نظر از تلاش‌های استعمار و استبداد در دوره اخیر است که همگی در این جهت می‌کوشیده‌اند.

ملکراده — فرزند ملک المتکلمین یکی از رهبران مشکوک در جنبش مشروطه — که سالها در خدمت استبداد پهلوی بود در این باره می‌نویسد:

«به عقیده کلیه محققینی که اوضاع اجتماعی ایران را تحت دقت و مطالعه قرار داده‌اند سرچشمه همه بدبختیهای این سامان و دور افتادن ایرانیان از کاروان تمدن جهان همانا انحراف آخوندها از جاده حقیقت و اصول مقدسه اسلام و پیروی آنها از هوای نفس می‌باشد و بجای آنکه ملت ایران را به طرف حق و عدالت و تمدن که نجات دنیا و آخرت در آن است هدایت کنند آنها را در منجلاب خرافات و موهومات و فساد غوطه ور ساخته‌اند و عاقبت خودشان هم در همان مفاکی که جامعه را فرو بردند سرنگون شدند.»<sup>۱۰</sup>

زهی بیشرمی! فردی که خود سالها به نوکران انگلیس خدمت کرده و کشور را در حال رکود و خمود برای بهره‌گیری استعمار این چنین آماده ساخته، چنین تهمتهای ناروایی را به روحانیت بزند روحانیتی که از آغاز سلطه قوی استعمار و قدرت استبداد، در پیشاپیش مردم به مقابله با آنان برخاسته است.

میرزا ملکم خان پدر روشنفکران ایرانی نیز می‌گوید:

«دشمنترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها طایفه علما و اکابر فئاتیک هستند.»<sup>۱۱</sup>

این گونه سخن گفتن از منورالفکرانی که نه تنها روحانیت بلکه به تبع تجربه غرب می‌خواستند دین را نیز به کناری بگذارند طبیعی است، تأسف از این جاست که افرادی چون ملکم با همکاری منورالفکری چون میرزا حسین خان، خود در واگذاری امتیاز رویتر که ننگین‌ترین امتیاز قابل ذکر در عصر قاجار است، مشارکت دارند چنانچه همین ملکم که اتفاقاً اهل رشوه هم بود در واگذاری امتیاز لاتاری سهم است، میرزا حسین خان کسی بود که به نظر الگار «از نفوذ بیگانگان مخصوصاً انگلیس به عنوان عوامل جلوانداز اصلاح استقبال می‌کرد.»<sup>۱۲</sup>

تقی زاده که پرونده سیاه و چهره سیاهش ضرب‌المثل وابستگی به سیاست خارجی بخصوص دولت انگلیس بوده در مقام قضاوت راجع به روحانیت، آنها را متهم به فساد کرده و حتی فسادشان را از دولت عین الدوله نیز بیشتر می‌داند و شاهد خود را نیز

۱۰- تاریخ انقلاب مشروطیت ایران ج ۱ ص ۶۷.

۱۱- نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ص ۲۶۴.

۱۲- نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ص ۲۴۵.



نقلی درباره شیخ فضل الله می‌داند که آن موقع از افواه شنیده می‌شده است! در عین حال که نمی‌تواند این واقعیت را انکار کند که روحانیت پناهگاه مردم بوده، می‌کوشد تا برای این جنبه قضیه نیز تحلیلی بی‌پایه ارائه دهد. او می‌گوید:

«مردم که در ملاءها گذشته از فساد و شرارتشان یک تکیه گاهی بر ضد استبداد و ظلم بی‌زمام دولت می‌دیدند آنها را مظهر افکار عامه ملی و مرکز قوت اجتماعی و ملجأ مظلومین حساب می‌کردند و بدین جهت وقتی که عقائد عامه پر از شکایت بر ضد خرابکاری دولت شد و از عدم رضایت اوضاع اداره مملکتی اشباع گردید برای بلند شدن بر ضد اداره دولت مرکز، مصونی لازم داشتند که از تجاوز دولت ایمن باشند و لهذا ملاءها را علم کرده و پیش انداختند و چون ملاءها در اجرای مقاصد خود به عامه و ملت محتاج بودند و مردم هم در اجرای مقاصد خود به ملاءها، لهذا ملاءها نمی‌توانستند تماماً مقصود خود را اجرا بکنند و ناچار بودند که یک قسمتی هم از مقاصد مردم را در جزو پروگرام و تقاضای خود داخل کنند».<sup>۱۳</sup>

اعتماد مردم به روحانیت در جریان انقلاب اسلامی نشان داد که نه تنها کارهای سیاسی رضاخان و پسرش، بلکه بازیهای روشنفکران نیز بی‌ثمر و بی‌اثر بوده است. در عین حال امام پیرامون نقش محوری روحانیت بارها به صراحت و بی‌پرده تأکید کردند.

چنانکه ضمن یک سخنرانی در سال ۵۷ فرمودند:

«در این جنبشهایی که در این طول زمانی که ما بودیم در آن، یا نزدیک به ما بوده، در این جنبشها کسی که قیام کرده باز از این طبقه (روحانیون) بودند طبقات دیگر هم همراهی کردند لیکن ابتدا شروع کردند. در قضیه تنباکو اینها بودند که به هم زدند اوضاع را، در قضیه مشروطه اینها بودند که جلو افتادند و مردم هم همراهی می‌کردند با آنها، در این قضایای دیگر هم روحانیت با شما همه رفیق بوده است.»<sup>۱۴</sup>

و در جای دیگری در سال ۵۸ فرمودند:

«این صد سال اخیر را وقتی ما ملاحظه کنیم هر جنبشی که واقع شده است از طرف روحانیون بوده است بر ضد سلاطین، جنبش تنباکو بر ضد سلطان وقت آن بوده است، جنبش مشروطه بر ضد رژیم بود البته با قبول داشتن رژیم، عدالت می‌خواسته‌اند ایجاد کنند.»<sup>۱۵</sup>

۱۳- مقالات تقی زاده ج ۱ ص ۳۲۷.

۱۴- سخنرانی در جمع وکلای دادگستری ۵۷/۱۱/۱۷، صحیفه نوج ۵ ص ۵۱.

۱۵- سخنرانی در جمع اعضاء جهاد ۵۸/۴/۵، صحیفه نوج ۷ ص ۲۰۴.

و در جای دیگری در سال ۵۰ فرمودند:

«باید ملت اسلام بدانند خدمت‌هایی که علمای دینی به کشورهای اسلامی در طول تاریخ کرده‌اند قابل شمارش نیست در همین اعصار اخیر نجات کشور از سقوط قطعی مرهون مرجع وقت (مرحوم میرزای شیرازی) و همت علمای مرکز بود، حوزه‌های علمیه و علمای اعلام همیشه حافظ استقلال و تمامیت ممالک اسلامی بوده‌اند خدمت‌هایی را که با الهام از اسلام برای آرامش و حفظ انتظامات کشورها کرده‌اند عُشری از اعشار آن را دولت‌ها و قوای انتظامی نکردند با آنکه هیچ تحمیلی بر بودجه مملکت نداشته‌اند.»<sup>۱۶</sup>

حضرت امام (قدس سره) بر نهضت‌های روحانی که در واقع مژگی بر مرجعیت است تکیه خاص داشته و آنچه در حول و حوش آنهاست و به شکلی در ادامه اهداف آنها، از نظر ایشان قابل تأیید است مثلاً: برخی از جریان‌ات مشروطه و کلیت جریان تنباکو، نهضت حاج آقا نورالله در اصفهان و نیز حرکت مرحوم آقا میرزا صادق آقا و نیز مرحوم انگجی در آذربایجان مورد تأیید ایشان قرار گرفته است.<sup>۱۷</sup>

با شناخته شدن قدرت روحانیت در جریان تنباکو و سایر نهضت‌ها، دشمنان خارجی کوشیدند تا این قدرت را از صحنه سیاسی جامعه ایران حذف کنند. امام در این باره می‌فرماید:

«قضیه تنباکو در زمان مرحوم میرزا به اینها (غریبها) فهماند که با یک فتوای یک آقایی که در یک ده در عراق سکونت دارد یک امپراطوری را شکست داد و سلطان وقت هم با همه کوششی که کرد برای اینکه حفظ بکند آن قرارداد را نتوانست حفظ بکند... اینها فهمیدند باید این قدرت را بگیرند، تا این قدرت زنده است نمی‌گذارد که اینها هرکاری دلشان بخواهد بکنند و دولت‌ها عنان گسیخته باشند و هر طوری دلشان بخواهد عمل بکنند و لهذا با کمال کوشش تبلیغات کردند بر ضد روحانیت.»<sup>۱۸</sup>

### نقش منورالفکرها در کنار نهادن روحانیت در مشروطه

حضرت امام با اینکه در جریان این نهضت‌ها بر نقش روحانیت تأکید گسترده دارد، در مواردی به نقاط ضعف آنان و نیز شکست‌هایی که نصیب آنان شده اشاره فرموده است:

«البته گاهی مثل همان قضیه میرزای شیرازی که همه ایران با هم تبعیت کرده‌اند پیروز بودند و

۱۶- پیام به مناسبت تشکیل سپاه دین ۵۰/۸/۲۱، صحیفه نوری ج ۱ ص ۱۷۷.

۱۷- سخنرانی در جمع دانشجویان دانشکده صمدیه لباف بابل ۵۸/۴/۳۰، در جستجوی راه از کلام

امام ج ۱۶ ص ۳۹-۴۲.

۱۸- در جستجوی راه از کلام امام ج ۱۶ ص ۵۹، ۶۰.

گاهی هم شکست می‌خورند».<sup>۱۹</sup>

تکیه بر این موارد برای عبرت‌آموزی روحانیت مطرح گردیده به طوری که با علت یا بی این شکستها این بار در جریان انقلاب اسلامی بیشتر مراقب رفتار سایر چهره‌های فکری شریک در انقلاب باشند.

در جریان مشروطه، جدای از نقشی که سیاست خارجی و یا عناصر وابسته به دربار در جریانات داشتند دو قشر روحانی و متورالفکر کار اصلی را بردوش داشتند. نقش روحانیت در پیدایش جنبش و نیز آرمان دفاع از مردم استوار بود اما متورالفکران در باروری فکری مشروطه از زاویه ترویج فکر غرب تلاش می‌کردند و طبعاً در این مسیر نمی‌توانستند هماهنگی با فکر دینی و نماینده آن روحانیت داشته باشند.

ضعفی که برخی از چهره‌های روحانی از خود بروز دادند این بود که فریب برخی از رفتارهای روشنفکران را خورده و همراه با آنان برای پیروزی فکر آنها تا جایی پیش رفتند که عاقبت خود را شکست خورده یافتند. امام در این باره می‌فرماید:

«از اول که مشروطه را اینها درست کردند این شیاطین که متوجه مسایل بودند روحانیون و مؤمنینی که تبع آنها بودند بازی دادند اینها را، خدعه کردند، متمم قانون اساسی را قبول کردند و اینها، لیکن وقت عمل، عمل نکردند به متمم قانون اساسی یعنی ۵ نفر مجتهد را در مجلس نیاوردند.»<sup>۲۰</sup>

کار متمم قانون اساسی از آن شیخ شهید نوری بود که بعد از این، از آن سخن خواهیم گفت. در واقع آنچه مسلم است اینکه شیخ شهید نوری این خدعه را نخورد اما دیگران دیر متوجه قضیه شدند گرچه هم شیخ و هم سید عبدالله به دست همان مشروطه‌خواهان از صحنه خارج شدند. در این باره امام می‌فرماید:

«ببینید چه جمعیه‌هایی هستند که روحانین را می‌خواهند کنار بگذارند همان طوری که در صدر مشروطه با روحانی این کار را کردند و اینها زدند و کشتند و ترور کردند همان نقشه است. آن وقت ترور کردند سید عبدالله بهبهانی را، کشتند مرحوم نوری را و مسیر ملت را از آن راهی که بود برگرداندند به یک مسیر دیگر و همان نقشه الآن هست که مطهری را می‌کشند فردا هم شاید من و پس فردا هم یکی دیگر را.»<sup>۲۱</sup>

ما نظیر همین تجربه را در مقطع دیگری از تاریخ خود یعنی نهضت ملی شدن نفت شاهد بودیم. تجربه‌ای که نشان داد روحانیتی که نقش تعیین کننده‌ای در تعمیق

—۱۹—

۲۰- سخنرانی در پاریس ۵۷/۸/۱۸، صحیفه نور ج ۲ ص ۲۸۵.

۲۱- سخنرانی در جمع فرهنگیان و دانشجویان دانشکده ادبیات دانشگاه اهواز ۵۸/۳/۳، صحیفه نور

ج ۶ ص ۲۵۸.



این نهضت داشت چگونه توسط منورالفکران به کناری نهاده شده و حتی متهم به انواع تهمتها گردیدند. گرچه عاقبت خود نیز نتوانستند رشته کار را حفظ کرده و از نظر سیاسی دچار وضع بدتری شدند.

این تجربه هم در مشروطه رخ داد و هم در نهضت نفت، طبعاً امام با هشیاری تاریخی از این تجربه عبرت کافی گرفته و این بار موضع برتری در برابر قسمی از روشنفکران مذهبی غربگرا اتخاذ کرد، زمانی که این افراد کوشیدند تا در دولت موقت، قدرت را از دست امام بگیرند یا در زمان بنی صدر خواستند اثبات کنند مردم چند درصد او را بیش از امام دوست دارند، امام با موضع گیریهای معقول و به پشتوانه هشیاری مردم، آنان را به کناری نهاد. در غیر این صورت یکبار دیگر نیز روحانیت دچار خدعه و نیرنگ منورالفکران شده بود. حضرت امام آنها را پله پله از نردبانی که فکر می کردند روحانیت برای ترقی آنان درست کرده، پایین کشیدند.

حضرت امام درباره شگردهای که در مشروطه عمال سیاست خارجی برای جایگزینی غربزده ها به جای روحانیت به کار بستند، می فرماید:

«از آن طرف عمال قدرتهای خارجی و خصوصاً در آن وقت انگلستان در کار بودند که اینها را از صحنه خارج کنند یا به ترور و یا به تبلیغات. گویندگان و نویسندگان آنها کوشش کردند به اینکه روحانیون را از دخالت در سیاست خارج کنند و سیاست را بدهند به دست آنها بی که می توانند به قول آنها، یعنی فرنگ رفته ها و غربزده ها و شرق زده ها، و کردند آنچه را کردند. یعنی اسم مشروطه بود و واقعیت استبداد، آن استبداد تاریک ظلمانی شاید بدتر از زمان، و حتماً بدتر از زمانهای سابق.»<sup>۲۲</sup>

از مسایلی که زمینه این جایگزینی را فراهم کرد این بود که روحانیت با سرخوردگی از برخی از قضایای خود را کنار کشید، آنها در بحبوحه داغی جریانات حضور داشتند اما متأسفانه بعد از اوج گیری انحرافات، آن عده که در قید حیات بودند تنها به درس و بحث خاص خود پرداختند گرچه زندگی دینی توده های مسلمان و حفظ اسلام در وجود آنها نیز بدست آنان بود، امام در این باره می فرماید:

«در جنبش مشروطیت همین علما در رأس بودند اصل مشروطیت اساسش از نجف به دست علما و در ایران به دست علما شروع شد و پیش رفت این قدر که آنها می خواستند که مشروطه تحقق پیدا کند و قانون اساسی در کار باشد شد، لیکن بعد از آنکه شد، دنباله اش گرفته نشد. مردم بی طرف بودند روحانیون هم رفتند هرکس سراغ کار خودش.»<sup>۲۳</sup>

۲۲- سخنرانی در جمع روحانیون، صحیفه نورج ۱۵ ص ۲۰۲. کیهان ۶۰/۸/۴.

۲۳- همان.

و در جای دیگری نیز حضرت امام فرمودند:

«اگر روحانیون، ملت، خطبا، علما، نویسندگان، روشنفکران متمهد سستی بکنند و از قضایای صدر مشروطه عبرت نگیرند به سر این انقلاب آن خواهد آمد که به سر انقلاب مشروطه آمد.»<sup>۲۴</sup>

و نیز در جای دیگری می‌فرماید:

«... و مثل زمان مشروطیت نشود که آنها که اهل کار بودند مأیوس بشوند و کنار بروند، که در زمان مشروطیت همین کار را کردند و مستبدین آمدند و مشروطه خواه شدند و مشروطه خواهان را کنار زدند.»<sup>۲۵</sup>

جدای از یاسی که به بعضی از روحانیون عارض شد، مشکل دیگری نیز روحانیت دچار آن بود و آن اینکه صرفنظر از اختلافات فکری موجود بین موافقین و مخالفین، کسانی نیز عملاً بین روحانیون اختلاف افکنی می‌کردند، و بی‌توجهی روحانیت به این مسئله، باعث شد تا آن قدر دوگانگی بوجود آید که کسانی از آنها حتی در برابر به شهادت رساندن شیخ فضل الله سکوت کنند، امام در این باره می‌فرماید:

«تاریخ درس عبرت است برای ما، شما وقتی تاریخ مشروطیت را بخوانید می‌بینید که مشروطه بعد از اینکه ابتدا پیش رفت، دستهایی آمد و تمام مردم ایران را به دو دسته تقسیم بندی کرد. نه ایران تنها، از روحانیون بزرگ نجف یک دسته طرفدار مشروطیت یک دسته دشمن مشروطه، علمای خود ایران یک دسته طرفدار مشروطه یک دسته مخالف مشروطه... همان مستبدین بعدها آمدند و مشروطه را قبضه کردند و رساندند به آنجایی که دیدید و دیدیم... در ایران هم بین علما همین جور اختلافات را ایجاد کردند و اینطور نبود که خودبخود ایجاد شد ایجاد کردند در بین آنها. ما باید از این تاریخ درس عبرت بگیریم که مبادا یک وقتی در بین شما آقایان روحانیون، بیفتند اشخاصی، یا در بین مردم وسوسه کنند و خدای نخواستہ آن امری که در مشروطه اتفاق افتاد در ایران اتفاق بیفتد.»<sup>۲۶</sup>

### امام و دفاع از موضع شهید شیخ فضل الله نوری

از نکات مهمی که در بینش تاریخی امام پیرامون مشروطیت، حائز اهمیت است دفاع از موضع شهید نوری است، منورالفکران مشروطه خواه با تمام قوا شیخ را به عنوان مستبد و حامی استبداد معرفی کرده و او را به عنوان سبیل دفاع از حکومت مشروعه، مورد حمله قرار دادند.

مشروطه خواهان پس از پیروزی مجدد در سال ۱۳۲۷ ه. ق با اینکه افرادی چون عین الدوله - کسی که استبدادش مشروطه را پدید آورد و بعداً نیز به عنوان فرمانده

۲۴- همان.

۲۵- صحیفه نوج ۱۸ ص ۱۵۱ و ر. ک: ۱۷۸.

۲۶- صحیفه نوج ۱۸ ص ۱۳۵، ۱۳۷.

نیروهای محمدعلی شاه تبریز را در محاصره داشت. را بخشیدند و چند بار نیز به وزارت رسید اما شیخ را به اتهام مخالفت با مشروطه به شهادت رساندند.

برخورد موترخان روشنفکر نیز با شیخ همین بوده است تنها کسی که در این دوره از شیخ به دفاع برخاست مرحوم جلال آل احمد بود که شهادت شیخ را علامت استیلاي غربزدگی در این کشور دانست.<sup>۲۷</sup>

با پیروزی انقلاب اسلامی که در واقع پیروزی تفکر اسلامی بر اندیشه های غربی بود، امام به دفاع از شیخ برخاست بخصوص از اقدامی که شیخ برای تصویب متمم قانون اساسی و اصل مربوط به نظارت ۵ تن از مجتهدین بر مصوبات مجلس داشت امام در این ارتباط فرمودند:

«... لیکن راجع به همین مشروطه و اینکه مرحوم شیخ فضل الله رحمه الله استاد که: مشروطه باید مشروعه باشد قوانین باید قوانین اسلام باشد، در همان وقت که ایشان این امر را فرمود و متمم قانون اساسی هم از کوشش ایشان بود. مخالفین، خارجیها که چنین قدرتی را در روحانیت می دیدند کاری کردند در ایران که شیخ فضل الله مجاهد مجتهد دارای مقامات عالیه را، یک دادگاه درست کردند و یک نفر منحرف، روحانی نما او را محاکمه کرد و در میدان توپخانه شیخ فضل الله را در حضور جمعیت به دار کشیدند.»<sup>۲۸</sup>

امام در سال ۴۳ آنجا که از شاه می خواست تا به قانون اساسی — که ثمره تلاش علما و مجاهدت اقشار مختلف بود — عمل کند بر روی همان متمم و اصل نظارت مجتهدین تکیه می کرد:

«به این متمم قانون اساسی عمل کنید که علمای اسلام در صدر مشروطیت برای گرفتن آن و رفع اسارت ملت جان دادند.»<sup>۲۹</sup>

آنچه در مورد شیخ اهمیت دارد این است که چگونه او در مقابل علمای بزرگ نجف که پشت سرهم در دفاع از مشروطه فتوا می دادند، با آنان مخالفت نمود. در این باره باید گفت گرچه شیخ آنها را درک کرده و مقام علمی و مرجعیت آنان را قبول داشت اما متوجه بود که دوری آنها از محیط تهران و نیز وجود واسطه ها باعث شده تا به حقیقت قضایا پی نبرند. لذاست که حتی شهادت شیخ نیز آنها را متوجه خطر نکرده و واکنشی نشان ندادند، امام درباره شیخ فضل الله فرمودند:

«حتی قضیه مرحوم آقا شیخ فضل الله را در نجف هم یک جور بدی منمکس کردند که آنجا هم

۲۷- غربزدگی ص ۳۶.

۲۸- سخنرانی در جمع گروهی از مردم قم، صحیفه نوج ۱۳ ص ۱۷۵.

۲۹- سخنرانی به مناسبت ۱۵ خرداد، صحیفه نوج ۱ ص ۶۹.



صدایی از آن درنیامد این جوی که ساختند در ایران و در سایر جاها، این جو اسباب این شد که آقا شیخ فضل الله را با دست بعضی از روحانیون خود ایران محکوم کردند، او را آوردند به وسط میدان و به دار کشیدند و پای آن هم ایستادند و کف زدند و شکست دادند اسلام را در آن وقت و مردم هم غفلت داشتند از این عمل حتی علما هم غفلت داشتند.»<sup>۳۰</sup>

همچنین در مورد قاضی شیخ فرمودند:

«شما می‌دانید که مرحوم شیخ فضل الله نوری را کی محاکمه کرد؟ یک معتم زنجانی یک ملای زنجانی محاکمه و حکم قتل او را صادر کرد وقتی معتم و ملا مهذب نباشد فسادش از همه بیشتر است.»<sup>۳۱</sup>

البته حساب مفسدی چون شیخ ابراهیم زنجانی از مقام مرجعیت در نجف جدا بود آنها با تمام خلوص و به خاطر دفاع از مردم در برابر ظلم ولی بدون توجه به مسایلی که در تهران اتفاق افتاد چنین برخوردی کردند و بعد از آن نیز که مرحوم آخوند متوجه قضیه گردید راهی ایران شد که همان روز به مرگ مشکوکی رحلت کرد.

**مشروطه محدود و شکست خورده**

صرفنظر از اینکه جنبش مشروطه از جنبه های سیاست خارجی و نیز توسعه فکر غربی مشکلاتی دارد جنبشی برای محدود کردن سلطنت و حکومت قانون به حساب می‌آید امری که شیخ نیز مدافع آن بود، اما در این جهت نیز مشروطه نتوانست به هدف خود برسد. امام در این باره فرمودند:

«مشروطه را آنها (علما) پیا کردند و دیگران آمدند و مشروطه را همان استبداد غلیظتر با اسم مشروطه، یک اسم بی‌مستایی بود و گفته می‌شد که ما مجلس داریم و مشروطه داریم و مشروطه خواه هستیم لیکن استبداد به تمام معنای خودش بر ما حکومت می‌کرد.»<sup>۳۲</sup>

و در جای دیگر فرمودند:

«جنبش مشروطیت هم همین طور بود که از روحانیون نجف و ایران شروع شد مردم هم تبعیت کردند و کار را تا آنجا که توانستند آن وقت انجام دادند و رژیم استبدادی را به مشروطه برگرداندند، لیکن خوب نتوانستند مشروطه را آن طور که هست درستش کنند متعسفش کنند باز همان بساط بود.»<sup>۳۳</sup>

**نقش سیاست خارجی در مشروطه از دید امام**

آنچه که در بینش امام در جریان مشروطه قابل توجه است نقش سیاست

۳۰- صحیفه نوج ۱۸ ص ۱۸۱.

۳۱- روزنامه جمهوری اسلامی ۵۹/۱۰/۱۳.

۳۲- سخنرانی در جمع مجروحین، کیهان ۶۰/۸/۲۶. صحیفه نوج ۱۵ ص ۲۲۲.

۳۳- سخنرانی حضرت امام در تاریخ ۵۸/۴/۳۰، صحیفه نوج ۸ ص ۱۷۹.

خارجی در مشروطه است. این یکی از مسایل حساس تاریخ مشروطه است که درباره آن اظهار نظرهای متفاوتی ابراز شده است. آنچه اهمیت دارد این که حتی کسانی چون شیخ که «مشروطه را برخاسته از دیگ پلوی انگلیس می دانسته» این گونه نبود که بگویند بهبهانی یا طباطبایی که زحمات فراوانی کشیدند عامل بیگانه بوده اند، این مطلب برای شیخ و نیز پیروانش کاملاً مسلم و محرز بود. اما این منافات با آن نداشت که در میان متوزالفکران و برخی دیگر، بودند کسانی که اعتماد به حمایت انگلیسیها از مردم داشته و بعضاً وابسته مستقیم به آنان بودند. این افراد در میان صفوف مردم نفوذ کرده آنها را به داخل سفارت کشاندند و آن گونه ذلیلانه از شارژ دافسر برای پیروزی استمداد کردند.<sup>۳۴</sup>

حضرت امام نیز تحلیل خاص خود را از این زاویه دارند، این تحلیل شامل دو قسمت است که در واقع بیان دو جهت نفوذ انگلیسیها در مشروطه است یکی جنبه سیاسی و منافع انگلیسیها در برابر روس و دوم نسبت به نفوذ دادن فکر غربی برای از بین بردن دین. در این باره امام در کتاب ولایت فقیه چنین مرقوم فرموده اند:

«گاهی وسوسه می کنند که احکام اسلام ناقص است مثلاً آیین دادرسی و قوانین قضایی آنچنان که باید و شاید نیست. به دنبال این وسوسه و تبلیغ، عمال انگلیس به دستور ارباب خود، اساس مشروطه را به بازی می گیرند و مردم را نیز طبق اسناد و شواهدی که در دست است فریب می دهند و از ماهیت جنایت سیاسی خود غافل می سازند. وقتی که می خواستند در اوایل مشروطه قانون بنویسند و قانون اساسی را از روی آن تدوین کنند مجموعه حقوقی بلژیکی ها را از سفارت بلژیک قرض کردند و چند نفری که من اینجا نمی خواهم اسم ببرم قانون اساسی را از روی آن نوشتند و نقایص آن را از مجموعه های حقوقی فرانسه و انگلیس به اصطلاح ترمیم نمودند و برای گول زدن ملت، بعضی از احکام اسلام را ضمیمه کردند؛ اساس قوانین را از آنها اقتباس کردند و به خورد ملت ما دادند.

توطئه ای که دولت استعماری انگلیس در آغاز مشروطه کرد به دو منظور بود. یکی که در همان موقع فاش شد این بود که نفوذ روسیه تزاری را در ایران از بین ببرد و دیگر همین که با آوردن قوانین غربی احکام اسلام را از میدان عمل و اجرا خارج کند.»<sup>۳۵</sup>

این تحلیل با توجه به شواهد موجود کاملاً قابل اثبات است و طبعاً برخی از روشنفکران ملحد چون آدمیت نباید آن را پذیرفته و دخالت سیاست خارجی را در جریان

۳۴- ر. ک: دخالت انگلیس در واقعه مشروطه از نگارنده مقاله، قم ۱۳۶۵.

۳۵- ولایت فقیه ص ۱۱، ۱۳ و ۱۷۴ به نقل از کلام امام ج ۱۶ ص ۶۶.

مشروطه را ناشی از نداشتن‌ینش تاریخی بدانند<sup>۳۶</sup> چون میراث آنها در تاریخ معاصر جز همان محتوای انحرافی مشروطه که برخاسته از اندیشه فراماسونرهایی چون پدرش بوده، نیست.

آنچه در قسمت فوق قابل توجه است این است: محتوای فکری مشروطه چیزی جز اندیشه های سیاسی غرب نبود. این نکته ای است که در صدر مشروطه تنها شیخ بدان پی برد، حضرت امام با اشاره به این مطلب در ادامه سخن فوق می فرماید:

«حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه بلکه مشروطه است البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین و آرای اشخاص و اکثریت باشد».<sup>۳۷</sup>

این مطلب را شیخ مکرر در سخنان خود مطرح کرده بود.<sup>۳۸</sup>

البته اگر کسانی چون مرحوم نائینی از آن دفاع می کردند طبعاً به معنای نفی نظرات شیخ از لحاظ فکری نبود آنها به دلایل مختلف تنها محدودیت سلطنت را از مشروطه اراده می کردند چیزی که شیخ نیز در ابتدا همان تصور را از مشروطه داشت، مرحوم نائینی ظاهراً گمان می کرده که اساساً مخالفین مشروطه آن را غصب حکومت امام زمان (علیه السلام) می دانند لذا درصدد توجیه برآمده و ذر غیبت امام (ع)، مشروطه را به عنوان حداقل چیزی که می توان بدان اعتماد داشت مطرح می کرد.

البته اگر مسئله در همین جهت منحصر بود که مشروطه به معنای تحدید سلطنت است که در واقع این طور نیست، این سخن کاملاً درستی بود. طبعاً تصور یک حکومت اسلامی در آن زمان به شکلی که بعدها حضرت امام تبیین کردند ناممکن به نظر می آمده است. این مسئله از طرف آنها به معنای انکار ولایت فقیه نبوده است چه، گاه میرزای قمی نیز فتحعلیشاه را در حین جنگ ایران و روس تنها به صورت وسیله ای برای «رفع تسلط آعادی» می پذیرد نه به عنوان «وجوب اطاعت او»<sup>۳۹</sup> طبعاً او ولایت اصلی را همان ولایت امام معصوم (ع) و بعد از آن مجتهد می دانست، از این رو آنان که فکر نمی کردند در آن شرایط، امکان حکومت یک فقیه باشد به نظرشان مشروطه برای جلوگیری از ظلم سلاطین مناسب می آمد. در این باره حضرت امام فرمودند:

۳۶- آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران ص ۱۷۷.

۳۷- کلام امام ج ۱۶ ص ۶۶.

۳۸- ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات... و روزنامه شهید فضل الله نوری ج ۱ ص ۳۲۰.

۳۹- حائری، نخستین رویاروئیهای اندیشه گران ایران ص ۳۲۸.



«مرحله پیش از کودتای رضاخان در آن وقت طوری بوده است که ایرانیها و مسلمین نمی‌توانستند طرح حکومت اسلامی را بدهند، از این جهت برای تقلیل ظلم استبدادهای قاجار و پیش از قاجار بر این شدند که قوانین وضع شود و سلطنت به صورت سلطنت مشروطه درآید.»<sup>۴۰</sup>

این تحلیل، تناقضی با آنچه که شیخ مطرح کرد و حضرت امام نیز در سخنانی که پیش از این آوردیم ندارد اگر قضیه در همین تحدید سلطنت باشد که فقهای حامی مشروطه نیز نظرشان این بود اشکالی ندارد، اشکال از آنجا ناشی شد که ابتدا می‌خواستند تحدید سلطنت کنند اما کم کم به جای قوانین دینی شروع به وضع قانون جدید کردند. شیخ می‌گوید:

«تمام مفاسد ملکی و مخاطرات دینی از اینجا ظهور کرد که قرار بود مجلس شورا فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دلخواه اداره می‌شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید امروز می‌بینیم که در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون قائل به توسعه شده‌اند.»<sup>۴۱</sup>

طبعاً زمانی که منورالفکران می‌خواستند با کنار گذاشتن دین، امر «قانون» را سرو سامان داده و لذا رضایت نمی‌دادند که مشروطه، مشروعه شود، برای شیخ آشکار شد که مسئله غیر از تحدید سلطنت بوده و فی الواقع تحدید مذهب در میان است. تفاوت بین دونگرش در ارتباط با حکومت که یکی مبتنی بر رأی اکثریت مردم و دیگری بر اساس شرع باشد برای شیخ کاملاً آشکار بوده و اساس مخالفتش نیز با مشروطه همین بود.

امام نظیر همین تبیین را در ملاقاتی با الگار برای او بیان داشتند.<sup>۴۲</sup> در جای دیگری نیز حضرت امام با اشاره به اختلاف بین مشروطه خواه و غیر فرمودند:

«تا آنجا که مثل مرحوم حاج شیخ فضل الله نوری را در ایران به خاطر اینکه می‌گفت باید مشروطه مشروعه باشد و آن مشروطه‌ای که از غرب و شرق به ما برسد قبول نداریم، در همین تهران به دار زدند.»<sup>۴۳</sup> و در جای دیگری ضمن تشویق روحانیون به حضور در مجلس فرمودند:

«در جایی که اگر در هر شهری و استانی چند نفر مؤثر افکار، مثل مرحوم مدرّس شهید را داشتند، مشروطه بطور مشروع و صحیح پیش می‌رفت و قانون اساسی با متقم آن که مرحوم حاج شیخ فضل الله در راه آن

۴۰- مصاحبه با خبرنگاران ۵۷/۸/۱۹، صحیفه نوری ج ۳ ص ۹۴.

۴۱- ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری ج ۱ ص ۲۶۷.

۴۲- راه امام از کلام امام ج ۱۶ ص ۴۲.

۴۳- صحیفه نوری ج ۱۸ ص ۱۳۵.

شهید شد دستخوش افکار غربی و دستخوش تصرفاتی که در آن شد نمی‌گردید.»<sup>۴۴</sup>

### نقش بازار در نهضت تنباکو و مشروطیت

ساخت اقتصادی - اجتماعی ایران در عصر قاجار به گونه‌ای بود که بازار از عناصر پایه‌ای به حساب می‌آمد. طبقه تجار در کنار روحانیون از یک طرف و شاهزادگان از طرف دیگر از مهمترین عناصر تشکیل دهنده ساخت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بودند. طبعاً موضع آنها در حوادث سده اخیر به همین جهت، بسیار با اهمیت بوده است. تا آنجا که تاریخ معاصر می‌تواند نشان دهد، بازار به دلیل وجود انگیزه‌های قوی دینی در درون آن، اکثر اوقات در کنار نهضت‌های مردمی نقش فعالی را بر عهده داشته گرچه این به معنای انکار وجود انگیزه‌های دیگر بصورت جزئی نیست.

پایه تحلیل نقش آنها از دیدگاه حضرت امام بخصوص بر سلامت موضع آنها از حیث دینی است. در دوره ما کم کم ساخت بازار دگرگونی‌هایی یافته و با ورود عناصر جدید به صحنه سیاسی و اجتماعی و هشیاری عمده‌ای که ایجاد شده، تغییراتی را در تحلیل نقش بازار سبب شده که با وضع گذشته تفاوت دارد. لذا نباید آن تحلیل به پایه‌های تصوراتی باشد که گاه در شرایط حاضر، ما از نظام اقتصادی و یا سرمایه‌داران مفسد داشته و یا تصور کنیم در آن زمان نیز نیروهای اجتماعی که اکنون وجود دارند بوده‌اند.

امام نقش آنها را بارها در نهضت تنباکو، جنبش مشروطیت و انقلاب اسلامی بیان فرموده که صراحت آن جای هیچگونه توجیهی را باقی نمی‌گذارد چنانکه واقعیت تاریخ صدساله اخیر این مطلب را تأیید می‌کند:

امام در سال ۵۹ فرمودند:

«شما (بازاریان) می‌دانید که در مشکلاتی که در سابق بود، از زمان میرزای شیرازی تا حالا مشکلات در بازارها حاصل می‌شد اگر یک وقت یکی از علمای تهران به واسطه بدرفتاریهای دولتهای زمان قاجار می‌خواست از تهران برود، بازار می‌بست و همان بود که آنها توبه می‌کردند و آن عالم را با التماس نگه می‌داشتند.»<sup>۴۵</sup>

حضرت امام در سال ۶۱ نیز ضمن سخنرانی خود فرمودند:

«می‌دانید که بازاریکی از قشرهای عظیم متعهد به اسلام و در هر غائله‌ای که برای اسلام پیش آمده است، این بازار است که پیش قدم است. در قضیه تنباکو و حکم مرحوم میرزای شیرازی اعلی‌الله مقامه این بازار بود که همراهی کرد و منتهی به قیام شد... پس از او در طول مشروطیت و استبداد به صورت مشروطیت

۴۴ - صحیفه نور ج ۱۸ ص ۲۳۱.

۴۵ - سخنرانی در جمع بازاریان، روزنامه جمهوری اسلامی ۲۷/۱۰/۵۹.

باز در همهٔ زمینه هم این بازار است که پیش قدم است و همراه با سایر قشرهای ملت از کارگران و کشاورزان و امثال اینها مجاهده کرده است و در پیشبرد مقاصد اسلام آنچه که توان داشته عمل کرده است و در این پنجاه سال سیاه که تاریخ ایران را سیاه کرد سیاه‌تر از رژیمهای سابق کرد فشار بر بازار بسیار بود و بیشتر بود و از بازار آنها خیلی وحشت داشتند و لهذا یک وقت هم بنا را بر این گذاشتند که این سقفها را خراب کنند. از زیر سقفها خوف داشتند لیکن موفق نشدند و در نهضت بازار یک حفظ وافر در امور داشت از تعطیلهایی که کرد، از اعتصابات که کرد. البته سایر قشرها هم سهم بودند لیکن بازار هم یک قشر عظیمی سهم در این امر بود.»

حضرت امام در ادامه با توجه به نقش بازار در نهضت تنباکو فرمودند:

«میرزا یک آقای مرجع بود و در یک دهی از عراق. او نمی‌توانست که خودش با طلبه‌هایی که آنجا دارند بسیج کنند برای مقابله با آن سلطنت استبدادی. او حکمی فرمود علمای بلاد هم نمی‌توانستند خودشان راه بیفتند و این استبداد سیاه را بشکنند. این بازار و ملت بود که پشتیبانی از مراجع خودشان می‌کردند و آنها را که به راه استبداد می‌رفتند آنها را به زمین می‌زدند و در همین نهضت و در همین فضایی که همه شاهد بودیم باز بازار است که تعطیلات طولانی کرد.»<sup>۱۶</sup>

و در جای دیگر خطاب به آنها فرمودند:

«شما در انقلاب سهم زیادی دارید بازار هم همینطور اگر بازارها همراهی نمی‌کردند انقلاب پیروز نمی‌شد.»<sup>۱۷</sup>

در واقع اهمیت نقش بازار، برای تمام کسانی که آشنایی مختصری با تحولات دورهٔ معاصر داشته و بخصوص حوادث سال ۵۶، ۵۷ را به خاطر دارند قابل اثبات است. گرچه بعدها مشکلاتی که از ناحیهٔ گرایشهای فکری خاص و اغلب با تأثیری که از ناحیهٔ معیارهای چپ در بعضی از نگرشها پدید آمد به زبان آوردن این مسئله قدری مشکل می‌نمود و البته امام به صراحت، نظر خویش را بیان داشته و صداقت را بر مصلحت‌نگریهای بی‌مورد ترجیح دادند.

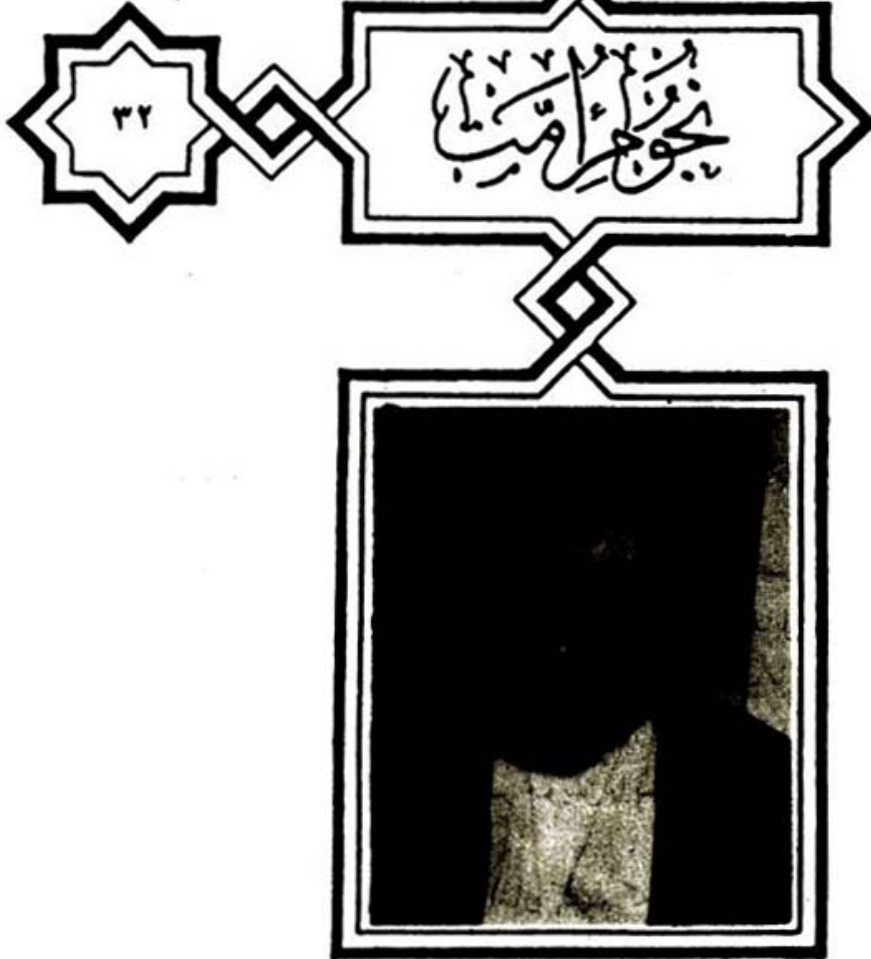
در اینجا لازم است به این نکته نیز اشاره کنیم که در جریان مشروطه در عین حال که بازار سهم عمده‌ای در پیروزی داشته به همان صورت در انحراف آن نیز برخی از بازاریان سهم بودند. حاج محمدتقی بنکدار رئیس متحصنین در سفارت بود که می‌توان او را یکی از عوامل اصلی تحقن در سفارت انگلیس دانست گرچه او صاحب علم و دانش نبود که بتوان مسئولیت تمام آنچه را که در سفارت پیش آمد بر عهده او گذاشت و لاجرم این منورالفکران تازه به دوران رسیده بودند که آن مسایل را ایجاد کردند. اما در هر حال سرپرستی ظاهری تحقن به عهدهٔ معتمد بازار یعنی حاج محمدتقی سفارتی بوده است. طبعاً مسئولیت کارش متوجه خود اوست نه سایرین.





---

ناصر باقری بیده‌ندی



## مرحوم آیت الله حاج آقا حسین خادمی اصفهانی

## خانواده و نیاکان وی

آیت الله خادمی در خانواده‌ای پا به عرصه وجود گذاشت که سابقه علمی دیرینه‌ای دارد و اکثر رجال آن از بزرگان و مراجع تقلید و یا مشایخ اجازه‌روایی و یا از مؤلفان علوم اسلامی در رشته‌های مختلف آن بوده‌اند؛ از این رو شخصیت مورد بحث ما طبعاً چنان بار آمد که وارث مفاخر علمی و اخلاقی و... نیاکان خود گردید.

این خاندان از ذریه سید صدرالدین محمد موسوی عاملی (م ۱۲۶۳ ق) بوده و با آل شرف‌الدین نسب مشترکی دارند که نسبشان به حضرت امام موسی کاظم (ع) می‌رسد. این دو خاندان علمی ایران و عراق و شخصیت‌های منسوب به آنها در اکثر کتب تراجم مورد توجه شدیدی قرار گرفته‌اند تا آنجا که برخی از ترجمه‌نگاران در رابطه با بعضی از نخبگان این دو خاندان کتابهای مستقلی نوشته‌اند.<sup>۱</sup>

## ولادت و تحصیل

آیه الله خادمی روز جمعه سوم شعبان سال ۱۳۱۹ هجری قمری در شهر اصفهان در خانواده‌ای مشهور به علم و تقوی چشم به جهان گشود، در کودکی پدرش را از دست داد و مادرش تربیت و اداره زندگی او را بعهده گرفت. پدرش آقا سید جعفر خادم الشریعه یکی از علمای فاضل و مشهور به تقوا بود که در سال ۱۳۲۴ ق چشم از جهان فرو بسته و در قبرستان تخت فولاد اصفهان بخاک سپرده شد. و مادرش دختر مرحوم حاج میرزا فضل الله صدر

۱ - به عنوان نمونه کتابهای زیر را می‌توان نام برد:

۱ - بنیة الراغبین من آل شرف‌الدین، تألیف علامه مجاهد سید عبدالحسین شرف‌الدین ۲۶ - زندگی و مبارزات امام موسی صدر و سید محمد باقر صدر نوشته علی علمی اردبیلی ۳ - قصائد فی رثاء حسین العصر آیه الله العظمی الشهید السعید السید محمد باقر صدر؛ ۴ - الشاهد الشهید به قلم ع نجف؛ ۵ - یادواره شهید آیت الله سید محمد باقر صدر، انتشارات ناصر، قم؛ ۶ - شرف‌الدین از استاد محمدرضا حکیمی ۷۶ - حیاة الامام شرف‌الدین فی سطور از شیخ محمد قیسی.

الشریعه فرزند میرزا نصر ملباشی بوده است.

معظم له تحصیلات ابتدائی خود را در اصفهان شروع کرد و از محضر اساتید بزرگ آن شهر علوم مقدماتی را فرا گرفت که از جمله آنها می‌توان اساتید ذیل را نام برد:

۱ - آقا میرزا احمد مدرس؛

۲ - مولی عبدالکریم گزی (م ۱۳۳۹ هـ . ق) استاد جلال الدین همائی درباره ایشان می‌گوید: براستی شیخ بهائی عصر خود بود و مرجعیت تامه قضا و فتوا داشت؛

۳ - حاج میر محمد صادق یزدآبادی، مدرس خاتون آبادی؛

۴ - آقا شیخ علی مدرس یزدی؛

۵ - حاج میر سیدعلی مجتهد نجف آبادی؛

۶ - آقا سید میرزا اردستانی؛

۷ - آقا سید محمد نجف آبادی.

مرحوم خادمی نزد نامبردگان و چند نفر دیگر از علمای اصفهان تا قسمتی از درس خارج را خواند و آنگاه به منظور تکمیل تحصیلات خود راه نجف اشرف را در پیش گرفت و در آنجا از حوزه‌های اساتیدی همچون آیات عظام:

میرزا محمد حسین نائینی (م ۱۳۵۵) علم اصول و از آقا ضیاء الدین عراقی (م ۱۳۶۱) و آقا سید ابوالحسن اصفهانی (م ۱۳۶۵) فقه و اصول، و از آیت الله سید ابوتراب خوانساری (م ۱۳۴۶) رجال و درایه و از آیت الله مجاهد شیخ محمد جواد بلاغی (م ۱۳۵۲) کلام و ملل و نحل را فرا گرفت.

با استعداد سرشار و حافظه قوی و پشتکار فوق العاده‌ای که داشت در سن ۲۶ سالگی به مقام رفیع اجتهاد نائل گشت و با اخذ اجازات اجتهاد و روایت از اساطین حوزه نجف به اصفهان مراجعت فرمود و بلافاصله در آنجا شروع به تدریس خارج فقه و اصول و اقامه جماعت و سایر وظایف روحانیت کرد. او چه در هنگام تحصیل و چه بعد از آن اهمیت فوق العاده‌ای به درس و مطالعه می‌داد و برای تربیت شاگرد و نشر علم، بذل توجه خاصی از خود نشان می‌داد. در شبهای تحصیل هرگز به جانی نمی‌رفت و تا اواخر شب به مطالعه و تحقیق می‌پرداخت. او چنانکه بارها فرموده بود عقیده داشت: «طلبه تا به درس مشغول نشده تحصیل علم برایش واجب کفائی است ولی پس از شروع بدان واجب عینی می‌شود».

روشی که برای نیل به مقام تحقیق به شاگردان توصیه می‌فرمود این بود که: «طلبه



باید بیش از آنچه از استاد و کتاب فرا می‌گیرد به تفکر پیرامون مسائل فرا گرفته و زیور و کردن آنها پردازد زیرا اجتهاد، تنها با خواندن حاصل نمی‌شود بلکه تقویت بنیه فکری نیز لازم دارد».

در مواردی به عنوان نصیحت؛ کوششها و پشتکار و مطالعه و دقت خویش را در زمان تحصیل در نجف به طلاب گوش زد می‌فرمود. از آن جمله اینکه:

شبی خواستم برای شام آبگوشت درست کنم، گوشت و دیگر لوازم را در قابلمه قرار داده و روی چراغ گذاشتم سپس شروع به مطالعه کردم و چنان غرق تفکر و مطالعه شدم که فکر غذا و گرسنگی را بکلی فراموش کردم وقتی بخود آمدم که بوی سوختگی غذا فضای حجره را پر کرده و صدای تق تق نخودها و استخوانها بگوشم می‌رسید.

معظم له حدود ۳۵ سال در حوزه اصفهان اصول و فقه تدریس می‌کرد و به تدریس تفسیر قرآن و اصول عقاید و رجال نیز توجه شایانی مبذول می‌داشت.

### هم بحثان او

ایشان با بزرگانی همچون آیات عظام: میلانی، علامه طباطبائی، شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، سیدعبدالحسین طیب (صاحب تفسیر اطیب البیان)، حاج شیخ محمدرضا جرقویه‌ای و آقا سیدعلی اصغر برازانی و آیت الله العظمی خوئی هم بحث بوده است. نتیجه آن بحثها رساله‌هایی است که بین آنها رد و بدل شده است. از آن جمله رساله‌ای به خط ایشان در مورد عدم ارث زوجه از عقار است که نزد فرزندان مرحوم آیت الله میلانی بوده و رساله‌ای در تنجیز علم اجمالی از مرحوم آیت الله میلانی که نزد ایشان بوده است.

### مشایخ اجازه اجتهاد

آیت الله فقید در سنین جوانی به درجه رفیعه اجتهاد نائل آمده و از بزرگان و اعظام علمای نجف اجازه اجتهاد دریافت کرده است که ذیلاً از آنان نام می‌بریم:

۱ - آیت الله حاج شیخ محمد حسین غروی نائینی؛

۲ - آیت الله آقا ضیاء الدین عراقی؛

۳ - آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی؛

۴ - آیت الله شیخ محمد کاظم شیرازی (م ۱۳۶۶ق)؛

۵ - آیت الله سید ابراهیم حسینی شیرازی مشهور به میرزا آقا (م ۱۳۷۹ق).  
برخی دیگر از علمای بزرگ آن دوران ایشان را دارای ملکه اجتهاد و از متقین و  
عدول علما می دانسته اند که از آن جمله آیت الله محمدعلی شریف اصفهانی را می توان نام  
برد.

### مشایخ اجازه روایی

معظم له از بزرگان و حدیث شناسان معروف زمان خود همچون آیت الله سید ابراهیم  
حسینی شیرازی مشهور به میرزا آقا اصطهباناتی اجازه روایت گرفت.

### فعالیت های ایشان در حوزه اصفهان

فقید سعید نس از بازگشت از نجف اشرف با تمام نیرو برای سرو سامان دادن به  
حوزه اصفهان که مدتی بود رونق دیرین خود را از دست داده بود، همت گماشت و در نتیجه  
عنایات فوق العاده او بار دیگر آن حوزه علمی کهن، شکوفایی از دست رفته خود را بازیافت.  
طبیعی است که ایشان در طول فعالیت های علمی و خستگی ناپذیر خود شاگردان برجسته و  
ممتازی را به جامعه تحویل داده و تعداد زیادی از علماء اصفهان و شهرهای نزدیک آن از  
شاگردان آن مرحوم هستند.

### تالیفات ایشان

آیت الله خادمی آثار پر مایه و گرانبهائی از خود بیادگار گذاشته اند که اکثر آنها  
هنوز به طبع نرسیده است. اینک ما به معرفی فهرست آنها می پردازیم:

۱ - تقریرات فقه مرحوم نائینی در صوم و صلوات،  
۲ - تقریرات اصول از ابتدای مباحث الفاظ تا آخر معنای حرفی و از خاتمه برائت  
تا آخر تراجیح،

۳ - حاشیه بر طهارت و صلوات حاج آقا رضا همدانی،

۴ - رساله ای در لباس مشکوک تا قواطع صلوات،

۵ - رساله ای در عدم شمول حق الارث زوجه بر غیر منقول،

۶ - حواشی به کتب اصول،

۷ - رهبر سعادت یا دین محمد (ص) در ۲ جلد چاپ شده است.

حضرت حجت الاسلام والمسلمین شیخ احمد قیاض درباره ایشان نوشته اند: «برای شناخت حضرت آیت الله حاجی آقا حسین خادمی (رحمة الله علیه) لازم است علماء اعلام و حجج اسلام به کتاب «رهبر سعادت» در اثبات نبوت مراجعه نمایند و عمق علمی ایشان را دریابند و انصافاً کتابی در جامعیت مطالب علمی و دینی با اختصار مانند آن کتاب نیست».

علاوه بر این تلاشهای علمی گرانبها، پاره ای از کتابهای مفید نیز به درخواست وی از عربی به فارسی ترجمه شده است. از آن جمله ترجمه فارسی «نصایح الهدی» از علامه مجاهد و مفسر عالیقدر شیخ محمد جواد بلاغی را می توان نام برد که توسط شادروان آیت الله فانی در سال ۱۳۶۹ ق ترجمه و در دارالتبلیغ اسلام اصفهان بچاپ رسیده است.<sup>۱</sup>

### خدمات فرهنگی و عمرانی آن مرحوم

معظم له صدقات جاریه و آثار حسنه ای نیز از خود به یادگار گذاشته است که ذیلاً به پاره ای از آنها اشاره می شود:

الف - مؤسسه احمدیه که مشتمل بر یک دبیرستان و یک کتابخانه است. جلسات تفسیر قرآن و عقاید و پرسش و پاسخ، دعوت از شخصیت های ایرانی و خارجی جهت سخنرانی، جذب نیروهای جوان و انقلابی و آموزش و پرورش آنها و اعزام مبلغین اسلامی به قراء و قصبات، از برنامه های این مؤسسه است.

ب - بیمارستان خیریه امام حسن عسگری (ع) معروف به «عسگریه»،

ج - انجمن خیریه مددکاری امام زمان (ع)،

د - انجمن خیریه «صادقیه» که سرپرستی معلولین و از کار افتادگان را به عهده

دارد،

ه - بازسازی مدرسه عربها که چون اتمام آن مصادف با رحلت معظم له بود به نام

آن مرحوم، مدرسه آیت الله خادمی، نامگذاری شد،<sup>۲</sup>

و - مسجد رسولیها در اصفهان و مسجدی در جزیره قشم و هرمزاز جمله مساجدی

۱ - رک مجله مشکوة، شماره ۱، پائیز ۱۳۶۱، ص ۱۲۱، مقاله استاد رضا استادی.

۲ - کتاب آشنائی با حوزه های علمیه شیعه.



هستند که به دستور ایشان بنا یا مرمت شده است،

ز - تأسیس کتابخانه هائی از قبیل کتابخانه مدرسه ملاعبدالله، کتابخانه ای در مسجد حاج رسولیها (آیت... خادمی) و کتابخانه مؤسسه احمدیه.  
ضمناً در کتابخانه شخصی ایشان کتابهای خطی نفیس و منحصر به فرد زیادی وجود دارد که شایسته است فهرستی از آنها تهیه و در معرض اطلاع محققان قرار داده شود.

### اقدامات سیاسی

فعالیت‌های سیاسی مرحوم آیت الله خادمی از زمانی آغاز شد که رضا شاه اقدام به کشف حجاب کرد و لباسها را متحدالشکل نمود و از برگزاری مراسم عزاداری حضرت سیدالشهداء اباعبدالله الحسین (ع) جلوگیری کرد. مرحوم خادمی در مقابل این اقدامات با شجاعت قابل تحسینی قد برافراشت و علیه رضاخان و اقدامات او سخنرانیها کرد و آشکارا با وی به مبارزه برخاست. در جریان ملی شدن صنعت نفت نیز با آیت الله کاشانی همکاری نمود و با شهید نواب صفوی و رهبران فدائیان اسلام ارتباط نزدیک داشت. پس از رضاخان، هنگامیکه پسرش زمام امور را بدست گرفت، مرحوم آیت الله خادمی همراه جمعی از علمای مجاهد و آگاه اصفهان هیئت علمیه ای تشکیل داد و با اجتماع خود در هر روز پنجشنبه، مسائل و رویدادهای هفته را بررسی و در مقابل آن موضع صحیحی اتخاذ می کردند. زمانی که بزرگ رهبر انقلاب اسلامی حضرت آیت الله العظمی امام خمینی (قده) پرچم مقدس اسلام را برافراشت و به منظور سرنگونی طاغوت و برقراری نظام عدل اسلامی قد علم کرد، مرحوم خادمی ضمن معرفی بیشتر امام و اهداف والای ایشان، مردم را برای شرکت در راهپیمائیهای عظیم روزهای عاشورای سال های ۴۰، ۴۱ و ۴۲ - که صولت رژیم حاکم را شکست - دعوت فرمود و خود شخصاً همچون دیگر روحانیون مبارز، پیشاپیش مردم براه افتاد و در هیچ فرصتی از حمایت خود از امام امت و انقلابیون فروگذاری نکرد. در سال ۴۲، هنگامی که امام توسط رژیم دستگیر و به تهران اعزام شد، مرحوم آیت الله خادمی از علمائی بود که به ابتکار حضرت آیت الله میلانی در تهران پیرامون مرجعیت امام سخن گفتند و این امر باعث مصونیت معظم له در مقابل اقدامات ضد بشری ساواک شاه گردید.

علاوه بر این، بارها و بارها گاهی تنها و گاهی همراه دیگر علما و مردم اصفهان حمایت بیدریغ خود را از امام امت و نهضت اسلامی اعلام می داشت، به طوری که در دوران تبعید رهبر انقلاب، آیت الله خادمی ملجأ و مرجع انقلابیون و زندانیان و تبعیدیان و

---

خانواده‌های آنان بود و همواره آنان را از نظر روحی تقویت و تشویق به مقاومت می‌کرد و به آنان کمکهای مالی می‌نمود. در دوران اوج گیری انقلاب و شروع اعتراضات همگانی علیه شاه و حکومت او، اعلامیه‌های روشنگرانه‌ای از طرف ایشان منتشر می‌شد و معظم له حتی اجازه سهم مبارک امام (ع) را برای تبلیغات ضد حکومت داده بودند و در این راستا هنگامی که بازاریان و کسبه کم بنیه که به عنوان اعتراض به اقدامات رژیم و حمایت از انقلاب در حال اعتصاب بسر می‌بردند، کمکهای بسیاری از طرف این مبارز سالخورده و دیگر علمای مجاهد به آنان می‌شد.

در پنجم ماه رمضان سال ۵۷ که خانه معظم له توسط مأمورین رژیم تحت محاصره قرار گرفت و عده‌ای نزدیک منزل ایشان به شهادت رسیدند، آن مرحوم برخلاف انتظار مقامات حکومتی، هرگز خود را نباخت و مردم را به استقامت و پایداری بیشتر و ادامه مبارزه دعوت کرد. در گزارشی که روزنامه لوموند در زمان حکومت بختیار در این رابطه منتشر کرد، خبرنگار می‌گوید: «یکی از رهبران جبهه ملی آهسته به من گفت: آیت الله یک سیاستمدار پیر کارکشته است. او یکی از فعالترین... بود و در طول سی سال گذشته، قدرت او همچنان افزایش یافته است و امروزه رهبر واقعی شهر است»

رژیم پهلوی در قبال تلاشهای بی‌وقفه آیت الله خادمی که از نظر مأمورین ساواک مخفی نبود و کنش نشان داد؛ برای اینکه آیت الله نتواند به وسیله نامه‌های سری خود اوضاع شهر را به اطلاع امام برساند سپهبد مقدم به ساواک اصفهان دستور داد نامه‌های ایشان را به مدت شش ماه شدیداً زیر نظر بگیرند. سرهنگ صدقی، رئیس وقت ساواک اصفهان، نیز در سال ۴۲ از تهران می‌خواهد که به منظور عبرت دیگران، با بازداشت و زندانی کردن آیت الله برای حداقل چند ماه موافقت نمایند. و در تاریخ ۵۳/۲/۷ سپهبد مقدم از ساواک اصفهان می‌خواهد: «دستور فرمائید حسین خادمی که گرداننده اصلی می‌باشد دستگیر و به تهران اعزام و خلاصه سوابق وی به انضمام صورت جلسه بازرسی منزل و بدنی وی نیز ارسال گردد». و برای آخرین بار سرهنگ نقوی به رئیس ساواک وقت اصفهان گزارش می‌دهد و راجع به آقای خادمی چنین می‌نویسد: «نه حق است و نه عدالت که او از هرگونه تعقیبی مصون باشد... بنابراین باید دستگیر و به کیفر اعمال خود برسد».

پس از پیروزی انقلاب، آیت الله خادمی آرمانهای امام امت را دنبال کرده و بارها مورد الطاف خاص ایشان قرار گرفت. وی در انتخابات مجلس خبرگان، در دوره‌های اول و

---

دوم، به عنوان نماینده استان اصفهان انتخاب و یکی از وزنه‌های آن مجلس محسوب می‌شد. در پشتیبانی از جبهه‌های جنگ حق بر علیه باطل نیز آیت الله خادمی کوششهای خستگی‌ناپذیری از خود نشان داد و همچون سدی در مقابل تندرویهای گروهکهای منحرف و خطوط انحرافی کژاندیشان ایستادگی کرد.

### ملکات فاضله و اخلاق حسنه

#### تواضع

کسانی که با آیت الله خادمی در تماس بودند می‌دانند که معظم له در برخورد با مردم بسیار فروتن و متواضع بود. آنهایی که او را به طور خصوصی ملاقات می‌کردند بگرمی می‌پذیرفت و گاهی با مزاحهای شیرین و مناسب آنان را مسرور می‌کرد و بدین وسیله به آنان اجازه می‌داد تا مطالب خود را آزادانه مطرح کنند. به طوری که پس از انقلاب و زمانی که گروهکهای منحرف بزرگان مملکتی را شهید می‌کردند و آنان بناچار زیر پوشش حفاظتی قرار گرفتند آیت الله از اینکه مثل گذشته دیگر نمی‌تواند با مردم به طور عادی در تماس باشد ناراحت بود.

#### ساده زیستی

زندگی ایشان معمولی و بلکه زاهدانه بود. گرچه دائماً مبتلا به پا درد بودند، لکن تا اوائل انقلاب وسیله نقلیه‌ای نداشتند و نمی‌خواستند جهت تهیه آن از سهم مبارک امام (ع) استفاده کنند. تا این که یکی از دوستان اتومبیلی به ایشان اهداء کرد. از اسراف و تبذیر پرهیز داشتند و گاهی حواله‌ها و یادداشتهای علمی خود را روی کاغذهای مستعمل می‌نوشتند و در مصرف بیت‌المال بی اندازه محتاط بوده و از داشتن خدم و حشم و اطرافیان دوری می‌جستند.

در گزارشی که در روزنامه لوموند منتشر شد چنین آمده است:

حکمران واقعی شهر آیت الله خادمی است، یک حکیم نود ساله که بدون کوچکترین مخالفت یا درگیری، حاکمیتش را اجرا می‌نماید. آیت الله خادمی



فرمانهای خود را از محل اقامتش در انتهای یک کوچه بن بست در شرق اصفهان صادر می‌کند، این خانه ارزان قیمت اکنون به ستاد مرکزی انقلاب تبدیل شده است، آیت‌الله روی زمین در گوشه اتاق نشسته و به یک متکا تکیه داده است. لباس او یک عبای بلند قهوه‌ای رنگ است.<sup>۱</sup>

### عشق ورزی او به خاندان عصمت

معظم له همچون دیگر بزرگان دینی علاقه مفراطی به ائمه طاهرين و اقامه عزا برای آنها داشت. چنانکه در دوران سلطنت رضا شاه که عزاداری برای امام حسین (ع) ممنوع اعلام شده بود، ایشان در نیمه‌های شب عده‌ای از خواص را دعوت کرده و در منزل به عزاداری سیدالشهداء (ع) می‌پرداختند. و هنگامی که در حرم مطهر امام رضا (ع) مشرف می‌شد ضمن خواندن زیارت جامعه کبیره، روضه حضرت صدیقه طاهره فاطمه زهرا (ع) را می‌خواند و پس از خواندن نماز زیر آسمان می‌ایستاد و بر فرد فرد ائمه طاهرين (ع) درود می‌فرستاد. این ارتباط معنوی و علاقمندی به ائمه اطهار (ع) باعث شده بود که وی در سخت‌ترین شرایط، بهترین تصمیم‌ها را بگیرد و از صحنه‌های ناگواری که گاهی برایش پیش می‌آمد سلامت خارج شود. اینک به برخی از عنایات الهی که شامل حال ایشان شده اشاره می‌کنیم:

از معظم له نقل شده: « در دوران تحصیل در نجف اشرف، مادرم هر ماه مبلغی به عنوان کمک هزینه برایم می‌فرستاد تا اینکه جنگ بین الملل دوم در گرفت و به علت بهم خوردن امنیت کشور مادرم نتوانست این پول را برایم بفرستد و فشار و تنگدستی چنان مرا در تنگنا قرار داد که بناچار به حرم مطهر امیرالمؤمنین (ع) رفته و مشکل خود را به عرض آن حضرت رساندم. در همین حال مرحوم آیت‌الله حاج سید ابوالحسن اصفهانی وارد حرم شدند و بعد از زیارت مرقد مطهر پهلوی من نشستند و پس از خواندن نماز یک بسته پول به من دادند. این برنامه تا سه ماه چند بار تکرار شد تا پول ارسالی مادرم از اصفهان رسید و مرحمتی سید هم قطع گردید. این در حالی بود که کسی جز خدا و امیرالمؤمنین (ع) و هم حجره من از جریان تنگدستی من و ارسال پول اطلاع نداشت. »

حضرت آیت‌الله حاج شیخ لطف الله صافی گلپایگانی ایشان را پس از قوت در خواب دید که به وی می‌گوید: «علت اینکه خداوند قبر مرا در جوار حضرت رضا (ع) قرار

۱ - یادواره نهضت اسلامی یا چهره انقلاب اسلامی در اصفهان/ ۱۴۸۴۳۹.

داد پیمانی بود که با حضرت رضا (ع) در مورد اقامه عزا برای مادرش فاطمه زهرا (ع) بسته بودم».

و یکی از وعاظ که ایشان را در حال روضه خوانی حضرت صدیقه طاهره فاطمه زهرا (ع) دیده بود نقل کرد: «درست در همین جا که فعلاً دفن شده اند او را دیدم که در میان جمعی نشسته و روضه می خواند.»

آقای دکتر فضل الله صلواتی می گوید: «آن مرحوم به عزای امام حسین (ع) سخت معتقد و عاشقانه با مولایش سخن می گفت و تعمّد داشت که خود نیز ذکر مصیبت کند و بگرید و مردم را برای حسین (ع) بگریاند. در محرم سال گذشته (یک سال قبل از فوت) هنگامی که به مسجد ایشان رفتم از منبر پائین می آمدند؛ چون نشستند و من نیز در کنارشان بودم به عنوان اعتراض خدمتشان عرض کردم چرا با این حال خود را اذیت می کنید آقایان دیگر که تشریف دارند شما زحمت منبر را به خود ندهید. فرمودند: چند کلمه ذکر مصیبت کردم دلم می خواهد در این پایان عمرم مرا جزو ذاکران ابی عبدالله محسوب نمایند»<sup>۱</sup>.

و بسیاری از مجتهدان عالی مقام شیعه افتخار می کردند که از ذاکرین مصائب اهل بیت عصمت باشند از آن جمله اند:

آیت الله میر سیدعلی یشربی کاشانی (م ۱۳۷۹ ق)، آیت الله شیخ جعفر شوشتری، آیت الله آخوند ملاعلی همدانی، آیت الله اشراقی قمی، آیت الله حاج شیخ عبدالحسین امینی تبریزی، آیت الله میرزا محمدعلی شاه آبادی (م ۱۳۶۹ ق) آیت الله میرزا ابوالفضل زاهدی قمی، آیت الله میرزا محمد کبیر قمی، آیت الله سید شرف الدین عاملی، آیت الله شیخ محمدباقر بیرجندی صاحب کبیریت الاحمر (م ۱۳۵۲ ق)، علامه مجلسی، مرحوم فشارکی (صاحب عنوان الکلام)، آیت الله سید مرتضی لنگرودی، مرحوم حاج شیخ هاشم قزوینی، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، مرحوم حاج شیخ علی اکبر نوقانی، شهید آیت الله سید اسدالله مدنی و... آری ایشان این ارتباط را همواره حفظ کردند؛ به طوری که در حال احتضار که یکی از فرزندانشان دعای عدیله را بالای سر ایشان می خواند، همینکه به نام مبارک پیامبر اکرم (ص) رسید حضرت آیت الله با آن حال نزار زیر لب صلوات فرستادند.

### اهتمام به نماز جماعت

معظم له مقید بودند نمازهای یومیه را در اول وقت با جماعت برگزار نمایند ولی در

۱ - اطلاعات، ش ۱۷۵۵۳، سه شنبه ۲۸ اسفند ۱۳۶۳، ص ۳.

---

اواخر عمرشان به خاطر کهولت سن و بیماری، نماز صبح را در منزل و به صورت فردی می‌خواندند. یکی از رویه‌های حسنه‌شان این بود که پس از نماز عشاء چند مسأله فقهی برای مردم می‌گفتند و سپس روضه مختصری می‌خواندند. در شبهای پنجشنبه و جمعه نیز به زبان ساده برای مردم اصول عقاید می‌گفتند.

### دائم الذکر بودن

معمولاً یک ساعت به اذان صبح مانده از خواب برمی‌خاستند و به نماز شب می‌پرداختند و هر روز چند جزء قرآن را تلاوت می‌کردند و چون مقداری از قرآن را از حفظ داشتند لذا در طول راه هم به تلاوت آن مشغول بودند و در ایام ماه مبارک رمضان گاهی چندین مرتبه قرآن را ختم می‌کردند و به ادعیه و اذکار مأثوره نیز در ماه رمضان خاصی داشتند.

### جدیت در امر ارشاد

آیت‌الله خادمی در امر ارشاد جدی بودند. دکتر فضل‌الله صلواتی می‌گوید:  
منبرها و سخنرانی‌های مرحوم آیت‌الله خادمی همیشه پر بار و پرمحتوا و مورد قبول همه صاحب‌نظران و علاقمندان بود. در ایام ماه محرم یا صفر و یا ماه مبارک رمضان که در منزل یا مسجد نزدیک منزلشان اقامه عزاداری حضرت اباعبدالله الحسین (ع) می‌نمودند اکثراً خود به منبر می‌رفتند و عالیترین و عمیقترین بحثهای اسلامی را با زبانی عامیانه که زنها و مردهای عامی نیز که پای منبر بودند، تا مجتهدان و فضلائی که حضور داشتند همه مستفید و مستفیض می‌شدند، گاهی تا دو ساعت سخنان ایشان طول می‌کشید.<sup>۱</sup>  
و باز یکی از بزرگان می‌فرماید:

در سالهایی که در محیط اصفهان فرقه بهائیت فعالیت زیادی داشت آن مرحوم از کسانی بودند که با تمام قوا در مقابل حرکت‌های پوچ تبلیغاتی این حزب سیاسی قیام فرمودند و مردم را با بیانات و دلایل دلنشین منطقی خود نسبت به افکار پوچ بابی‌ها آشنا می‌ساختند. در همان سالها شبی ما از ایشان دعوت

---

۱ - اطلاعات، ش ۱۷۵۵۳، سه‌شنبه ۲۸ اسفند ۱۳۶۳، ص ۳.



---

کردیم تا در جلسه ای که به همین منظور در اطراف نجف آباد منعقد شده بود، شرکت نمایند و ایشان پس از حضور در این مجلس به منبر رفتند و آن شب منبرشان بیش از دو ساعت طول کشید که از اول بحث توحید و اعتقاد به خدا تا آخر بحث معاد را با بیانی ساده و مستدل و جالب بیان فرمودند و من هنوز آن منبر ایشان را فراموش نمی‌کنم.

از آنجا که مسئولیت ارشاد و هدایت مردم پس از انبیاء الهی<sup>۱</sup> به عهده علمای راستین گذاشته شده است و اجرای آن منحصر به منبر و مسجد نیست، ایشان در هر کجا که مقتضی می‌دید به انجام این مسئولیت اقدام می‌فرمود. از جمله سخنی است که از جناب حجت الاسلام فشارکی شاگرد ایشان نقل می‌کنیم:

آن مرحوم روزی در جلسه ختم یکی از سرشناسان محل که در مسجد خودشان برگزار شده بود شرکت کردند. اتفاقاً پسر متوفی که تازه از اروپا فارغ التحصیل شده و بازگشته بود در کنار ایشان نشست و در گفتگویی که بین آن دو رد و بدل شده بود سخن به جایی رسیده بود که وجود خدا را انکار کرده بود. آن مرحوم فرمود: «من به او گفتم آیا در کشورهای اروپائی با این همه پیشرفتهای علمی توانسته‌اند وسیله ای درست کنند که به کرات و آسمانها رفته و یقین پیدا کرده باشند که خدا وجود ندارد؟ وی گفت: خیر. گفتم در این صورت شما یقین نداری که خدا نیست، گفت: «خیر در حال شک و تردیدم». گفتم پس من شما را از حال شک و تردید بیرون می‌آورم که یقین کنید خدائی برای این جهان هست. او قبول کرد و قرار شد که روزها به خانه من بیاید و من درس توحید و آموزش اعتقادی به او بدهم و نتیجه آن درس، کتاب سؤال و جواب پیر و برنا و یا «رهبر سعادت» شد.

با اینکه مقام علمی و مراتب فضل ایشان بر همگان مسلم بود ولی مانع از آن نشد که در زمان طاغوت و دورانی که امواج توفنده تبلیغات غربی بشدت جوانان ما را از صراط مستقیم منحرف می‌ساخت ایشان با شیوه‌های جدید تبلیغاتی، جوانان را با طرفداری آشنا می‌نمودند چنانچه دکتر صلواتی می‌گوید:

در همان دوران با همه مقام علمی و اجتهاد و تقوایی، ایشان در جلسات انجمنهای اسلامی دانش آموزان و دانشجویان حاضر می‌شدند و برای تشویق و ترغیب جوانها در کنار آنان می‌نشستند و راهنماییهای لازم را می‌فرمودند و در انجمن اسلامی دانشجویان

---

اصفهان، سالها، روزهای جمعه پس از نماز مغرب و عشا که تقریباً پنهانی در منازل افراد برگزار می‌شد شرکت می‌کردند.

### تلاش در جهت رفع مشکلات مادی و معنوی مردم

ایشان توجه خاصی به رفع مشکلات مردم و مراجعین داشتند و ملجأ خوبی برای کلیه اقشار مردم بودند. مثلاً قبل از پیروزی انقلاب و در ایامی که مردم قهرمان اصفهان با بستن مغازه‌های خود و شرکت در اعتصاب، مخالفت خود را با حکومت شاه اعلام داشتند معظم له ضمن حمایت کامل از این اقدام در صدد جلب کنکهای مادی و ارسال آن به اعتصاب کنندگان برآمدند. و پس از پیروزی انقلاب هم بیت ایشان مرجع رسیدگی به درخواستها و مظالم مردم بود. مرحوم خادمی در حدود امکانات خود ولوبا نوشتن نامه و توصیه، گره از کار مردم می‌گشودند.

### دفاع از حوزه دین

آن بزرگوار در طول عمر با برکت خویش همواره همچون سربازی فداکار از مرزهای اعتقادی اسلام و باورداشتهای تشیع پاسداری می‌کردند و اشکال تراشی‌های مغرضان را به بهترین وجه پاسخ می‌دادند. صبر و شکیبائی، حلم، توکل، ایمان محکم، دوراندیشی، زهد، وارستگی، حاضر جوابی و لطیفه گوئی نیز از صفات بارز ایشان بود.

### اخلاق ایشان در منزل

پیامبر(ص) فرمود: من کان عنده صبی فلیتصاب له

چونکه با کودک سروکارت فتاد هم زبان کودکسی باید گشاد  
آیت الله خادمی در سنین بالا نیز نوادگان خود را مشغول کرده و آنها را سرگرم می‌نمودند. لذا کودکان به ایشان علاقه خاصی داشتند.

### ستایش علما و دانشمندان از آن فقید سعید

برای روشن تر شدن موقعیت علمی و مقام اجتماعی و علمی روانشاد آیت الله خادمی، به پاره‌ای از گفتارها و نوشتارهای بزرگان، مؤلفان و نویسندگان اشاره می‌کنیم:

مرحوم آیت الله آقا ضیاء الدین عراقی در اجازه اجتهادی که برای ایشان صادر کرده اند وی را چنین ستوده اند:

«جناب العالم العامل والفاضل الکلام عماد العلماء و سناد الاتقیاء علم الأعلام و ملاذ الانام الآغامیرزا محمد حسین الموسوی الاصبهانی...»

و مرحوم آیت الله شیخ محمد حسین غروی نائینی در اجازه اجتهادی که برای وی نوشته چنین می فرماید:

«فان جناب العالم الهمام العامل والفاضل العلم العلام صاحب القوة القویمة والسلیقة المستقیمة والنظر الشاقب والحدس الصائب الآغا حسین ادم الله تعالی افضاله و کثرفی العلماء العاملين امثاله...»

و مرحوم آیت الله شیخ محمد کاظم شیرازی در اجازه اجتهادی که جهت ایشان مرقوم داشته اند گویند:

«جناب العالم العلام والمهذب الهمام ثقة الاسلام الآغا میرزا محمد حسین الموسوی الاصبهانی دامت تأیداته»

و مرحوم آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی در مدرک اجتهادی که به ایشان تقدیم داشته است می نویسد:

«السید السند والحبر المؤید العالم العامل والفاضل الکامل ثقة الاسلام ولدنا الاعز الاقا حسین الخادمی سلمه الله...»

و مرحوم آیت الله العظمی امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) در پیام تسلیت خود چنین نوشتند:

رحلت تأسف انگیز عالم عادل، متمهد و خدمتگزار به اسلام و مسلمین آقای حاج آقا حسین خادمی رحمت الله علیه، موجب تأثر و تأسف گردید. این عالم متقی به حق خادم صادق شریعت و حافظ حدود اسلام و سرمشق تقوی و علم و عمل برای دیگران بود و فقدان و رحلتش ثلمه بر اسلام و حوزه های علمیه بود. امثال این شخصیتها که یادگار سلف صالح و نمونه هائی از بزرگان علم و تقوی بودند، ذخیره هائی بوده و هستند که باید با جان و دل قدرشان را بدانیم و در حیات و مماتشان پیروی از سنیره حسنه آنان کنیم.

شهید بزرگوار آیت الله سید محمد باقر صدر در صدر نامه های خود که به ایشان نوشته اند با احترام از این مرد بزرگ یاد می کنند. مثلاً در نامه مورخه ۲۶ رجب ۱۳۹۵ ه. ق.



---

پس از بسم الله می نویسد: «سماحة آیت الله ابن العثم المعظم الحاج آقا سید حسین موسوی دامت برکاته».

و عالم بزرگوار سید محمد صدر در نامه خود می نویسد:  
«سیدی و شیخی و مولای کشف الوری و حصن التقی آیت الله خادمی دام ظلّه السلام علیکم ورحمه الله و برکاته».

رهبر اندیشمند انقلاب اسلامی حضرت آیت الله سیدعلی خامنه ای در پیام خود فرمودند:

با تأسف خبر رحلت مرحوم آیت الله حاج آقا حسین خادمی اصفهانی رضوان الله علیه را دریافت کردم. فقدان این عالم بزرگوار و شخصیت برجسته فقاہت، امت مسلمان و جامعه محترم روحانیت را از وجود فقیهی خدمتگزار و وارسته که خدمات علمی و دینی و اجتماعی و مجاهداتش از آغاز نهضت اسلامی ایران به رهبری امام امت تا پایان عمر مشهود عموم بود، محروم ساخت... اینجانب رحلت فقیه بزرگوار را به پیشگاه اقدس حضرت ولی عصر ارواحنا فداء حضرت امام امت و روحانیت معظم و مردم شجاع اصفهان و خاندان محترم آن مرحوم تسلیت گفته، علو درجات آن فقیه سعید را از درگاه باری تعالی مسئلت دارم.

#### فرزندان معظم له

حضرت آیت الله خادمی دارای شش فرزند ذکور است که ذیلا از آنان نام می بریم:

- ۱ - سید محمد خادمی
- ۲ - مهندس دکتر علی خادمی
- ۳ - دکتر سید محمدرضا خادمی رئیس دانشگاه اصفهان
- ۴ - محمد تقی خادمی استاد دانشگاه آزاد شهر کرد
- ۵ - حجت الاسلام حاج سید محمدعلی خادمی
- ۶ - ثقة الاسلام سید محمد مهدی خادمی.

#### غروب آفتاب

حضرت آیه الله خادمی پس از عمری خدمت صادقانه به اسلام و تلاش برای إعلاّی

---

کلمه حق بالأخره در روز دوشنبه ۲۰ اسفند ۱۳۶۳ برابر با جمادی الثانی ۱۴۰۵ ق برای همیشه چشم از جهان فرو بست و با رحلت خود ثلثه جبران ناپذیری در اسلام پدید آورد، به محض انتشار خبر رحلت او، اصفهان و حومه آن به حالت تعطیل درآمد و سه روز عزای عمومی اعلام شد و جسد مطهر آن فقید پس از تشییع با شکوهی به مشهد مقدس انتقال یافته و در جوار حضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا (ع) به خاک سپرده شد. از طرف علمای بزرگ و اقشار مختلف مردم در تمام شهرهای ایران مجالس یاد بودی برای وی برگزار گردید، سخنرانان و گویندگان مشهور مذهبی پیرامون شخصیت کم نظیر او سخنها راندند و شعرا در عزای او شعرهایی سرودند که نمونه ای از آن به عرض می رسد:

شجر علم و حلم وجود و سخا  
گلشن علم را گل امید  
علم داده به او به حد کمال  
گفت راضی شدم به حیّ زمن  
بیت او بود ادرگه امداد  
علما را نمود خانه نشین  
خادمی، خادم شریعت بود  
خادمی آن مفسر قرآن  
لب به لبیک او زجان بگشود  
تا رسد نزد مادرش زهرا

خادمی آن عصارة تقوا  
خادمی آن مدرّس توحید  
خادمی آن که ایزد متعال  
آنکه از غافلان نهمت زن  
خادمی آنکه درگه بیداد  
در زمانی که ظالم از ره کین  
بیت او پایگاه نهضت بود  
در جوار رضا گرفت مکان  
ارجعی چون شنید از معبود  
درگذشت آن سلاله طه

و شاعر عرب نیز در رثای او گفت:

الفقيه العادل الهادي الموالى ذالجلال  
والصراط المستقيم الا وحدى السرمدى  
واتّباع نائب المهدي وابن العسكري  
سمى باسم الحسين الخادمى الموسوى  
خلد الله الحسين الخادمى فى التعميم

اسمعى يا امة الاسلام وابكى فى ارتحال  
انه من خادم الدين الحنيف الاحمدى  
كان يوصى المؤمنين بالولاء الحيدرى  
كان من اعداء طغيان النظام الجهلوى  
يسئل القدسى من الرحمان ذى العرش العظيم

### اهم منابع و مآخذ

در این نوشته از یادداشتها و مدارک اختصاصی بیت معظم له بسیار استفاده

---

شده است.

مستدرک اعیان الشیعه ج ۲۳/۱.

آشنایی با حوزه های علمی شیعه ج ۱/.

نقباء البشر، قسم ثانی از جزء اول ص ۵۱۸ و قسم اول از جزء اول ص ۴۴ و ص ۳۱.

الذریعه ج ۳۱۰/۱۸.

مؤلفین کتب چاپی ج ۳۱۰/۲.

گنجینه دانشمندان ج ۹۰/۳.

جزوه واحد تبلیغات مسجد بهشت که به پاس حق شناسی از خدمات آیه الله خادمی

منتشر شد.

علمای بزرگ شیعه از کلینی تا خمینی ص ۵۴۰.

فقیه عالیقدر ج ۳۷۶/۲.

تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر ج ۲۸۸/۱.

مجله مشکوة ش اول پاییز ۱۳۶۱، مقاله آقای رضا استادی.

یک مسافرت تاریخی، یک ماه در اصفهان، فرهنگ نخعی ص ۳ و ۴۷.

دائرة المعارف تشیع ج ۱.

یادواره نهضت اسلامی با چهره انقلاب در اصفهان از س-ح نوربخش.

جزوه ای به قلم شیخ مرتضی کیانی.

مجله مکتب اسلام.

روزنامه های رسالت ش ۵۲، سه شنبه ۲۰ اسفند ۱۳۶۴ ص ۸ و ش ۶۳۴ مورخه

۶۹/۱۲/۲۰. اطلاعات ش ۱۷۵۵۳ سه شنبه ۲۸ اسفند ۱۳۶۳ ص ۳.







# عدالت اجتماعی در بعد اقتصادی

غلامرضا مصباحی

قسمت پنجم

اصل مشروعیت تأمین اجتماعی، اساس نظری آن و افراد زیرپوشش تأمین اجتماعی در قسمت پیشین این مقاله بررسی شد. مواردی که در این قسمت درباره آنها بحث می‌شود عبارتند از:

- مسئول تأمین اجتماعی: عموم مردم مکلف به تأمین نیازمندیهای ضروری سایر مسلمانان می‌باشند همچنین تأمین حد کفایت زندگی نیازمندان به عهده حاکم اسلامی است.
- منابع تأمین اجتماعی: زکات، خمس، کفارات مالی، انفاقات مستحبی و... از جمله منابع تأمین اجتماعی می‌باشند.

## مسئول تأمین اجتماعی

اصل تأمین اجتماعی در اقتصاد اسلامی به دو گونه انجام می‌گیرد: یکی مسئولیت کفالت عمومی و دیگری حق جامعه در درآمدهای عمومی دولت.<sup>۱</sup>

مسئولیت کفالت عمومی، بیش از تأمین نیازهای حیاتی و ضروری افراد را

۱ - در تفصیل این مطلب به کتاب اقتصادنا مراجعه شود.

اقتضا نمی‌کند ولی پایه دوم تأمین اجتماعی که حق افراد جامعه در درآمدهای عمومی دولت است، اشباع همه نیازهای ضروری و رفاهی افراد در سطح متوسط و متعارف اجتماعی را ایجاب می‌نماید.

دولت اسلامی موظف است در هر دو مورد در حدود امکاناتش اقدام لازم را برای تأمین اجتماعی انجام دهد. اکنون به توضیح هر یک از دو پایه تأمین اجتماعی می‌پردازیم و

#### کفالت عمومی

اولین پایه تأمین اجتماعی کفالت عمومی و همگانی است، براساس آن بر همه مسلمانان واجب کفایی است که در حدود شرایط و امکاناتشان به تأمین نیازمندیهای ضروری برادران خود اقدام کنند؛ همانگونه که به سایر وظایف واجب خود عمل می‌نمایند. از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

إِنَّ أَلَّةَ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَتَ الْفُقَرَاءِ فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مَتَعَ غَنِيٌّ وَاللَّهُ تَعَالَى سَائِلُهُمْ عَنْ ذَلِكَ<sup>۲</sup>

همانا خداوند در اموال ثروتمندان، معاش فقیران را قرار داده است. پس هیچ فقیری گرسنه نمانده است مگر به جهت آنچه ثروتمندی از آن منع نموده و خداوند از

آنان در این باره مطالبه می‌فرماید. همچنین روایت شده که فرمود:

وَأَنَّ الْكَنَاسَ مَا افْتَقَرُوا وَلَا اخْتَأَجُوا وَلَا جَاعُوا وَلَا عُرُوا إِلَّا بِذُنُوبِ الْأَغْنِيَاءِ.<sup>۳</sup>

همانا مردم فقیر و نیازمند و گرسنه و برهنه نشدند مگر به خاطر گناه اغنیا. یعنی اغنیا با نپرداختن حقوق فقرا مرتکب گناه شدند و فقر نیازمندان در اثر این گناه ثروتمندان است.

رفع نیازهای ضروری زندگی فقرا بر عهده اغنیاست. بدین معنی که اگر ثروتمندان زکات مال خود را بدهند ولی نیازهای ضروری نیازمندان تأمین نشود، بر اغنیا واجب است به رفع آن نیازها اقدام کنند. قرآن می‌فرماید:

وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ،  
لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ.<sup>۴</sup>

(مؤمنان) کسانی هستند که در اموالشان حق معینی برای فقیر و محروم است.

و در روایتی در تفسیر این آیه از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود:

وَلَكِنَّ أَلَّةَ (عَزَّوَجَلَّ) فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ حُقُوقاً غَيْرَ الزَّكَاةِ فَكُلُّ

۲ - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۱۶ ح ۲۵.

نهج البلاغه صبحی صالح ص ۳۳۵.

۳ - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۴ ح ۶.

۴ - سورة معارج آیه ۲۵.

عَزَّوَجَلَّ: وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ  
لِلسَّائِلِ فَالْحَقُّ الْمَعْلُومُ غَيْرُ الزَّكَاةِ وَهُوَ شَىْءٌ  
يَقْرَضُهُ الرَّجُلُ عَلَى نَفْسِهِ فِي مَالِهِ، يَجِبُ  
عَلَيْهِ أَنْ يَقْرَضَهُ عَلَى قَدْرِ طَاقَتِهِ وَسَعَةِ مَالِهِ  
فَيُؤَدِّي الدَّيْنَ قَرْضَ عَلَى نَفْسِهِ إِنْ شَاءَ فِي  
كُلِّ يَوْمٍ وَإِنْ شَاءَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ وَإِنْ شَاءَ فِي  
كُلِّ شَهْرٍ...<sup>٥</sup>

خداوند عزوجل در اموال اغنیا حقوقی  
غیر از زکات واجب کرده و فرموده است:  
«و کسانی که در اموالشان حق معلومی برای  
فقیر است» پس حق معلوم غیر از زکات  
می باشد و آن چیزی است که فرد پرداخت  
آن را از مال خود واجب می کند و بر او لازم  
است که آن را به مقدار توان و توسعه مالش،  
قرار دهد. بنابراین آن را که بر خود واجب  
کرده اگر بخواهد هر روز و اگر بخواهد هر  
هفته و اگر بخواهد در هر ماه ادا می کند...  
مسئولیت دولت در این مورد این  
است که مردم را به انجام تکلیف  
شرعی خود وادار نماید. بنابراین دولت  
به عنوان حافظ احکام اسلام و ناظر بر  
اجرای دقیق آنها و به عنوان مقام  
مسئول در امر به معروف و نهی از  
منکر، حق دارد هر فردی را برانجام  
واجبات شرعی اجبار نماید. و  
همانگونه که حاکم اسلامی حق دارد  
در صورت واجب شدن جهاد مردم را به  
اقدام لازم وادارد، همچنین حق دارد  
برانجام وظایفشان نسبت به کفالت

درماندگان و تأمین ضروریات زندگی  
آنان - در صورتی که خود اقدام  
نکنند - اجبارشان نماید. به موجب  
این حق، حاکم اسلامی می تواند  
زندگی افراد ناتوان را به نیابت از  
مسلمانان تأمین کند و در حدود  
صلاحیتهايش امکانات لازم برای این  
کار را بر عهده افراد توانمند قرار دهد تا  
بودجه آن را فراهم کنند.

برای اینکه حدود تأمین اجتماعی  
براساس کفالت عمومی و نوع نیازهایی  
که از این راه باید تأمین گردد مشخص  
شود به پاره ای از روایات بحث اشاره  
می کنیم:

در روایتی از شماعه آمده است که  
او از امام صادق (علیه السلام) درباره  
گروهی که بیش از نیازهای خود  
ثروت دارند و برادرانشان در نیاز شدید  
به سر می برند و زکات برای آنان کافی  
نیست، پرسید: آیا آنان حق دارند سیر  
باشند در حالی که برادرانشان  
گرسنه اند؟ زیرا اوضاع زمانه سخت  
است. امام به او پاسخ داد:

الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ  
وَلَا يَخْدِلُهُ وَلَا يُخْرِمُهُ فَبِحَقِّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ  
الْإِجْتِهَادُ فِيهِ وَالْتِوَاضُلُ وَالْتِعَاوُنُ عَلَيْهِ

٥ - وسائل الشیعه ج ٦ ص ٢٧-٢٨، ح ٢.



وَالْمُؤَاسَاةَ لِأَهْلِ الْحَاجَةِ وَالْعِظْفَ مِنْكُمْ  
تَكُونُونَ عَلَيَّ مَا أَمَرَ اللَّهُ فِيهِمْ رُحَمَاءَ  
بَيْنَكُمْ مُتْرَاحِينَ.<sup>۶</sup>

مسلمان برادر مسلمان است. نه به او  
ستم می‌کند و نه یاری او را ترک می‌کند و نه  
محروم می‌نماید. پس بر عهده مسلمانان  
است که در این باره بکوشند و در ارتباط و  
کمک به یکدیگر اقدام کنند و نسبت به  
نیازمندان باید از ناحیه شما مواسات و توجه  
باشد. مانند آنها باشید که خداوند درباره  
آنان فرموده: با هم مهربان و با عطف‌اند.  
در حدیث دیگری نقل شده که  
امام صادق (علیه السلام) فرمود:

أَيُّهَا مُؤْمِنٌ مَتَّعَ مُؤْمِنًا شَيْئًا مِمَّا يَخْتِاجُ  
إِلَيْهِ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ مِنْ عِنْدِ  
غَيْرِهِ أَقَامَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُسَوِّدًا وَجْهَهُ  
مُرَزَّقًا عَيْنَاهُ مَغْلُولَةٌ تَدَاؤُا إِلَى غُنْفِهِ فَيَقَالُ  
هَذَا الْخَائِنُ الَّذِي لُحَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ثُمَّ  
يُؤْمَرُ بِهِ إِلَى النَّارِ.<sup>۷</sup>

هر مؤمنی از مؤمن دیگر چیزی را  
که به آن محتاج است منع کند در حالی که  
می‌تواند آن را از خودش و یا دیگران  
فراهم کند خداوند روز قیامت او را در حالی  
زنده می‌کند که صورتش سیاه، چشمانش از  
حدقه بیرون زده و دستانش در گردش بسته  
است و گفته می‌شود این خائنی است که به  
خدا و رسولش خیانت کرده است. سپس امر  
می‌شود که او را به آتش افکنند.  
روشن است که برای ترک یک  
عمل مستحب کسی را به آتش دوزخ

نمی‌افکنند. بنابراین تأمین نیاز برادر  
مؤمن در حد توان، بر هر مؤمن واجب  
است. البته نیاز گرچه در این روایت  
به طور مطلق بیان شده است اما  
مقصود، آن نیاز شدیدی است که در  
حدیث اول آمده است، زیرا به اجماع  
اهل نظر، تأمین نیازهای غیر ضروری  
— نیازهایی که زندگی بدون تأمین  
آنها بر افراد دشوار است — بر مسلمانان  
واجب نیست. پس کفالت عمومی در  
حدود نیازهای ضروری است و اگر  
مسلمانی اموالی بیش از مخارج  
متعارف معاش خویش داشته باشد،  
حق ندارد برادر خود را در نیاز شدید  
رها کند، بلکه باید آن نیاز را برطرف  
نماید.

اسلام بین کفالت عمومی و اصل  
برادری عمومی بین مسلمانان ارتباط  
برقرار کرده است تا نشان دهد که این  
وظیفه تنها به عنوان مالیات بر درآمد  
نیست، بلکه کفالت عمومی، نمود  
عملی برادری عمومی است و این شیوه  
همیشگی اسلام است که به احکام،  
رنگ اخلاقی می‌دهد تا آن را با بینشها  
و ارزشهای مورد نظر خود سازگار کند.

۶ - وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۵۹۷،

ح ۱.

۷ - همان، ج ۱۱ ص ۵۹۹ ح ۱.

بنابراین حق انسان در اینکه دیگران او را تکفل کنند برخاسته از بینش اسلام در مورد برادری آنان با اوست.

### کفالت دولت

در این مورد دولت اسلامی در تأمین اجتماعی، مسئولیت مستقیم دارد. حدود این تأمین با حدود تأمین اجتماعی مبتنی بر کفالت عمومی، متفاوت است. در این مسئولیت تنها تأمین نیازهای حیاتی افراد بر عهده دولت نیست، بلکه تأمین حد کفایت از زندگی - حدی که به طور متعارف افراد جامعه اسلامی در آن سطح زندگی می‌کنند - بر دوش حاکم است. زیرا مسئولیت دولت در اینجا اعماله و اداره زندگی افراد در حد کفایت است و حد کفایت مفهومی کش دار است به گونه‌ای که هر چه زندگی عمومی جامعه مرفه‌تر و آسانتر شود، این مفهوم نیز بر وضعیتهای بهتر اقتصادی منطبق می‌گردد. بر این اساس، بر دولت لازم است هم نیازهای اساسی فرد از قبیل: غذا، لباس، مسکن و... را تا سطح کفایت نسبت به شرایط اجتماعی برطرف کند و هم نیازهای غیر اساسی را که در دیدگاه جامعه اسلامی در چارچوبه حد کفایت وارد می‌شود.

در قرآن مسؤل مستقیم ایجاد عدالت در میان مردم، پیامبر اکرم (ص) معرفی شده است. خداوند می‌فرماید:

وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنزَلَ إِلَهُهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ<sup>۸</sup>

بگو من به آنچه خداوند از کتاب نازل فرموده است ایمان دارم و مأمور شده‌ام در میان شما ایجاد عدالت کنم.

البته در اینجا پیامبر اسلام (ص) به عنوان حاکم اسلامی چنین مسئولیتی دارد. بنابراین حکومت اسلامی در هر زمان می‌بایستی به برپایی عدالت اقدام نماید.

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، عدالت در مورد وضعیت اقتصادی مردم ایجاد می‌کند که برای نیازمندان، تأمین اجتماعی برقرار شود تا مستغنی گردند. در روایتی نیز از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

مَا أَوْسَعَ الْعَدْلُ؟ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْتَّامَسَ يَسْتَعْنُونَ إِذَا عُدِلَ بَيْنَهُمْ...<sup>۹</sup>

چقدر عدل وسیع است؟ سپس فرمود: همانا هرگاه میان مردم عدالت اجرا شود مستغنی می‌شوند...

۸ - سوره شوری آیه ۱۵.

۹ - وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۱۱۶

باب ۶۹، ح ۱.

در روایت دیگری از امام  
موسی بن جعفر (ع) نقل شده است که  
فرمود:

لَوْ عُذِلَ فِي النَّاسِ لَأَسْتَفْتُوا نَمَّ  
قَالَ: إِنْ الْعَدْلُ أَخْلَى مِنَ الْعَسَلِ وَلَا يَعْدِلُ  
إِلَّا مَنْ يُعِينُ الْعَدْلَ.<sup>۱۰</sup>

اگر در میان مردم عدالت برقرار  
شود، مستغنی می‌شوند. سپس فرمود: همانا  
عدل از عسل شیرین‌تر است و عدالت را  
برقرار نمی‌کند مگر کسی که آنرا خوب  
می‌داند.

به همین جهت وظیفه  
جمع‌آوری صدقات (زکات و...) به  
عهده ولی امر مسلمین گذارده شده  
است.<sup>۱۱</sup> و نیز مسئولیت تقسیم و توزیع  
مالیاتهای اسلامی بر عهده اوست.<sup>۱۲</sup>  
پیامبر اکرم (ص) اقدام به جمع‌آوری  
زکات و توزیع و تقسیم آن بین  
نیازمندان و سایر موارد مصرف آن  
می‌نمود.

از روایات نیز استفاده می‌شود  
که حاکم اسلامی مسئول مستقیم  
تأمین اجتماعی می‌باشد، در حدیثی از  
امام صادق (علیه السلام) آمده است که  
رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در یکی از  
سخنرانی‌هایش فرمود:

مَنْ تَرَكَ ضِيَاعاً فَعَلَى ضِيَاعِهِ  
وَمَنْ تَرَكَ دِيناً فَعَلَى دِينِهِ وَمَنْ تَرَكَ مَالاً  
فَأَسْأَلُهُ.<sup>۱۳</sup>

هر که افراد تحت تکفل خود را  
بجا گذارد بر عهده من است و هر که قرضی  
بجای نهد بر عهده من است و هر که مالی  
(بدون وارث) گذارد من آن را مورد استفاده  
قرار می‌دهم.

در حدیث دیگری از امام  
موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل شده  
است که درباره مسئولیت امام فرمود:  
هُوَ وَاوْرَثُ مَنْ لَأَوَارِثَ لَهُ يَعْوَلُ  
مَنْ لَأَحِيلَةَ لَهُ.<sup>۱۴</sup>

امام وارث کسی است که وارث  
ندارد؛ او زندگی کسی را که توانائی ندارد  
اعاله (اداره) می‌کند.

إِعْالَهُ بِمَعْنَى تَأْمِينِ حَدِّ  
كِفَايَةِ زَنْدِغِي أَفْرَادِ اسْت. ۱۵ قبلاً نیز  
اشاره شد که حکومت اسلامی موظف  
است زندگی آبرومندان و نسبتاً مرفهی  
را برای نیازمندان فراهم کند.

۱۰ - اصول کافی ج ۱ ص ۵۴۲،  
دنباله ح ۴.

۱۱ - سورة توبه آیه ۱۰۳: خُذْ مِنْ  
أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ...

۱۲ - سورة توبه آیه ۶۰: إِنَّمَا  
الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَ...

۱۳ - وسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۹۲  
ح ۵. ضیاع: زن و فرزندان و هر که در نفقه  
شخص باشد (فرهنگ بزرگ جامع نوین  
عربی-فارسی).

۱۴ - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۶۵  
ح ۴.



همانگونه که از روایت منقول از موسی بن جعفر (علیه السلام) در جای دیگر فهمیده می شود، می بایستی از زکات، آن مقدار به فقیر داده شود که بی نیاز گردد و در یک سال مالی، بدون احساس دست تنگی و سختی زندگی نماید (بِلا ضَيْقٍ وَلَا تَقْتِيرٍ) و اگر زکات جهت تأمین چنین زندگی برای نیازمندان کافی نبود، والی باید از منابع ویژه خود تا حدی که با رفاه زندگی کنند به آنان پردازد.

عبارات روایات بروشنی اصل تأمین اجتماعی را بیان می کنند و مسئولیت مستقیم دولت را در اداره زندگی افراد و فراهم کردن حد کفایت، برای آنان شرح می دهند.

كَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُمَوِّنَهُمْ مِنْ عِنْدِهِ بِقَدْرِ سَعَتِهِمْ حَتَّى يَسْتَعْمُوا...<sup>۱۶</sup>

نیز در روایتی از موسی بن بکر آمده است که امام موسی بن جعفر (علیه السلام) به او فرمود:

مَنْ ظَلَبَ هَذَا الرِّزْقَ مِنْ جِلْدِهِ لِيَتَوَدَّ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَعِيَالِهِ كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ غَلِبَ عَلَيْهِ فَلْيَسْتَدِنْ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى رَسُولِهِ (ص) مَا يَتَوَدُّ بِهِ عِيَالَهُ، فَإِنْ مَاتَ وَلَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَى الْأِيَامِ قَضَاؤُهُ، فَإِنْ لَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَسْأَلُ:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ... وَالْغَارِمِينَ فَهَوَّ فَقِيرٌ مِسْكِينٌ مُغْرَمٌ.<sup>۱۷</sup>

هر که این روزی را از راه حلالش بدست آورد تا مخارج خود و عائله اش را با آن تأمین کند چون مجاهدی در راه خداست. پس اگر گرفتار (و ناتوان) شد، به قدر مخارج عائله اش قرض کند. اگر مرد و قرض خویش را ادا نکرد، بر عهده امام و رهبر جامعه اسلامی است که ادا نماید و اگر امام این وظیفه را انجام نداد، گناهش بر اوست؛ زیرا خدای عزوجل می فرماید: همانا صدقات برای فقرا، مساکین و... و بدهکاران است و او فقیر و مسکین و مدیون می باشد.

در نامه امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مالک اشتر آمده است:

ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الْقَلْبَقَةِ السُّفْلَى مِنْ الَّذِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ مِنَ الْمَسَاكِينِ وَالْمُخْتَاجِينَ وَأَهْلِ الْبُؤْسَى وَالزُّنَى... وَأَجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًا مِنْ بَيْتِ مَالِكَ وَقِسْمًا مِنْ غَلَاتِ صَوَا فِي الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ... وَتَعَهَّدْ أَهْلَ الْبَيْتِ وَذَوِي الرِّقَةِ فِي

→ ۱۵ - أَغَانُ الرَّجُلُ عِيَالَهُ: كَفَالَهُمْ مَعَاشَهُمْ، الْمُنْجِدُ. غَالُ الرَّجُلُ عِيَالَهُ أَوْغَيْرَهُمْ: خانواده خود یا دیگران را اداره کرد، فرهنگ نوین.

۱۶ - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۱۸۵

ح ۳.

۱۷ - همان ج ۱۳ ص ۹۱ ح ۲.

الَّتِي مِمَّنْ لَاحِيَلَةٌ لَهُ وَلَا يَنْصِبُ لِلْمَسَالَةِ  
نَفْسَهُ... ١٨

خدا را، خدا را، درباره  
طبقه پایین (یعنی) کسانی که چاره‌ای  
ندارند، مثل مسکینان و نیازمندان و فقیران  
و زمین گیران در نظر بگیر و بخشی از  
بیت المال و قسمتی نیز از درآمدهای خالصه  
اسلام در هر شهر را برای آنان قرار بده و  
عهده دار یتیمان و پیرمردان باش، کسانی که  
بیچاره‌اند و خود نیز تقاضای کمک برای  
خویش نمی‌کنند.

### منابع تأمین اجتماعی

اسلام برای تأمین اجتماعی  
منابع فراوانی قرار داده است تا آن حد که  
هیچ نیازی از نیازمندان جامعه اسلامی  
بدون پاسخ باقی نماند. در روایات  
زکات، شواهد بسیاری بر این مطلب  
وجود دارد که اسلام برای رفع فقر و  
هرگونه نیازی اقدام لازم را انجام داده  
است. در روایتی از امام  
صادق (علیه السلام) آمده است:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ  
فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَسَعُهُمْ وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ  
ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لَزَادَهُمْ إِنَّهُمْ لَمْ يُؤْتُوا مِنْ  
قَبْلِ قَرِيضَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَلَكِنْ أُوتُوا مِنْ  
مَنْعٍ مَنْ مَنَعَهُمْ حَقَّهُمْ لِأَيِّمَا قَرَضَ اللَّهُ  
لَهُمْ وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدَّوْا حُقُوقَهُمْ لَكَانُوا

### عَائِشَةَ بِخَيْرٍ ١٩

همانا خدای عزوجل برای  
نیازمندان در اموال ثروتمندان، آن مقدار  
واجب کرده است که آنان را بی‌نیاز کند و  
اگر می‌دانست که این مقدار آنان را مستغنی  
نمی‌کند سهم آنان را زیادتر می‌کرد.  
گرفتاری فقیران از ناحیه سهمیه‌ای نیست  
که خداوند متعال، واجب کرده؛ بلکه  
ابتلای آنان از ناحیه کسانی است که به  
پرداخت حق آنان اقدام نکرده‌اند و اگر مردم  
حقوق آنان را پرداخت می‌کردند، نیازمندان  
در خیر و خوشی می‌زیستند.

نیز از آن حضرت نقل شده  
است که فرمود:

وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدَّوْا زَكَاةَ أَمْوَالِهِمْ  
مَا بَقِيَ مُسْلِمٌ فَقِيْرًا مُخْتِاجًا وَلَا سَتْفَنِي  
بِمَا قَرَضَ اللَّهُ لَهُ وَأَنَّ النَّاسَ مَا افْتَقَرُوا  
وَلَا اخْتِاجُوا وَلَا اجْأُوا وَلَا عُرُوا إِلَّا بِذُنُوبِ  
الْأَغْنِيَاءِ. ٢٠

اگر مردم زکات اموالشان را  
می‌پرداختند هیچ مسلمانی فقیر و نیازمند  
باقی نمی‌ماند و با آن مقداری که خدا برای  
او قرار داده است، غنی می‌شد و همانا مردم  
فقیر و نیازمند و گرسنه و برهنه نشدند مگر در  
اثر گناه ثروتمندان (که از پرداخت حقوق  
آنان امتناع کردند).

١٨ - نهج البلاغه نامه ٥٣.

١٩ - وسائل الشیعه ج ٦ ص ٣٢ ح ٢.

٢٠ - وسائل الشیعه ج ٦ ص ٤١ ح ٦.

بنابراین منابع کافی برای تأمین نیاز همه کسانی که باید از تأمین اجتماعی برخوردار شوند در نظر گرفته شده است. در اینجا به روشنترین منابع تأمین اجتماعی در اسلام اشاره می‌کنیم:

### ۱ و ۲ - زکات و زکات فطره

موارد مصرف زکات و زکات فطره در مبحث انفاق بیان شده است. در اینجا یادآور می‌شویم که بدهکاران و در راه ماندگان مستقیماً در آیه زکات از موارد مصرف آن بشمار آمده‌اند و غالب موارد دیگر که به عنوان افراد زیر پوشش تأمین اجتماعی برشمرده شد، مصداق مسکین و فقیرند. مسکین کسی است که قدرت هیچ گونه کار و کسب درآمدی ندارد و فقیر کسی است که توان کسب درآمد برای همه نیازهای خود را ندارد. بنابراین منبع مهم برای تأمین اجتماعی زکات است.

### ۳ - کفارات مالی و هدی (قربانی حج) و...

قبلاً موارد کفارات مالی مورد بحث قرار گرفت. در اینجا فقط بر این نکته تأکید می‌کنیم که کفارات مالی برای تأمین زندگی فقرا و مساکین قابل استفاده می‌باشد. قرآن درباره نقض قَسَم می‌فرماید:

فَكَفَّارُهَا إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ  
مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ  
أَوْ كِسْفَتُهُمْ...<sup>۲۱</sup>

کفارة شکستن قسم، غذا دادن به ده نفر مسکین است؛ از غذایی معمولی که به خانواده خود می‌دهید. یا پوشاندن آن ده نفر...

نیز در مورد کفارة شکار در حال احرام می‌فرماید:

وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ  
مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ  
مِنْكُمْ هَدِيًّا بَالِغَ الْكَفَّةِ أَوْ كَفَّارَةُ طَعَامٍ  
مَسَاكِينَ...<sup>۲۲</sup>

هر کس از شما در حال احرام عمداً حیوانی را بکشد کفارة آن، حیوانی همانند آن شکاری است که کشته است. در این باره دو عادل از شما حکم کنند که آیا این حیوان هدیی باشد که به کعبه برسد یا کفارة آن غذای مساکین است...

همچنین یکی از کفارات افطار روزه ماه مبارک رمضان، اطعام شصت مسکین است که اگر کسی عمداً و بدون عذر روزه این ماه را ترک کند برای هر روز باید به شصت فقیر غذا بدهد.<sup>۲۳</sup>

۲۱ - سوره مائده آیه ۸۹.

۲۲ - سوره مائده آیه ۹۵.

۲۳ - تحریر الوسیله ج ۱ ص ۲۷۴، مسألة ۲.



هدی قربانی است که برای حج تمتع باید در منی ذبح شود. یکی از مصارف آن فقرا می‌باشند. قرآن می‌فرماید:

فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ.<sup>۲۴</sup>

از گوشت قربانی بخورید و به نیازمند سخت حال بخورانید.

اگر گوشت قربانی هر ساله حجاج را جمع‌آوری و با نگهداری در سردخانه‌ها و انتقال به کشورهای اسلامی به مصرف فقرا برسانند، می‌توانند میلیونها گرسنه را از این منبع سیر کنند.

#### ۴ - خمس

موارد مصرف نصف خمس، سادات نیازمند می‌باشند که در آیه خمس تحت عنوان: *وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ* و *وَابْنِ السَّبِيلِ*.<sup>۲۵</sup> مطرح شده‌اند. بنابراین خمس، منبعی برای تأمین اجتماعی نیازمندان بنی‌هاشم می‌باشد و با توجه به اینکه نصف دیگر خمس متعلق به امام است و امام حق تصمیم‌گیری در مورد آن را - مطابق آنچه صلاح بداند - دارد، خمس یکی از منابعی خواهد بود که حکومت اسلامی - در صورت نیاز - حق دارد از آن برای تأمین اجتماعی غیر سادات نیز استفاده کند. در حدیثی از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) آمده است.

وَأَنْ نَقْصَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ وَلَمْ يُكْتَفُوا بِهِ كَأَنْ عَلَى الْوَالِي أَنْ يَمُؤَنَهُمْ مِنْ عِنْدِهِ بِقَدْرِ سَعَتِهِمْ حَتَّى يَسْتَعْنُوا.<sup>۲۶</sup>

در صورت عدم کفایت زکات برای تأمین زندگی فقرا، حاکم اسلامی باید از بیت‌المال به قدر توسعه و رفاه نیازمندان هزینه زندگی آنان را بپردازد تا آن حد که مستغنی شوند...

کلمه «از نزد خود» دلیل بر این است که استفاده از غیر زکات از موارد بیت‌المال نیز برای بالا بردن سطح معیشت فقرا و غنی ساختن آنان ممکن است.

#### ۵ - فیء و انفال

فیء و انفال متعلق به امام و حکومت اسلامی است و امام حق مصرف آنها را در مصالح مورد نظر خود دارد. یکی از موارد مصرف فیء و انفال در سوره حشر آمده است: *وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ*.<sup>۲۷</sup> بنابراین فیء و انفال از منابع تأمین اجتماعی بشمار می‌رود. در این آیه برای استفاده از فیء به عنوان بخش

۲۴ - سوره حج آیه ۲۸.

۲۵ - سوره انفال آیه ۴۱.

۲۶ - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۱۸۴

ح ۳.

۲۷ - سوره حشر آیه ۷.

عمومی برای یتیمان، مساکین و در راه ماندگان تأکید شده است تا از انحصار ثروت به وسیله پاره ای از افراد جامعه جلوگیری شود: **كُنْ لِأَيِّكُونِ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**.<sup>۲۸</sup>

#### ۶ - دارایی بستگان

یکی از منابع تأمین اجتماعی دارایی بستگان افراد است البته در مواردی که واجب النفقه آنان محسوب شوند. در این صورت اگر خود آنها اقدام به تأمین نیازمندیهای زندگی بستگان واجب النفقه خود نکردند، حکومت اسلامی موظف است آنان را به این تأمین وادار نماید.

#### ۷ - انفاقات مستحبی

همچنانکه در مبحث مالیاتها گفته شد یکی از منابع مهم تأمین اجتماعی انفاقات مستحبی است که تحت عنوان صدقات، وقفها، نذرها، اطعامها و... انجام میگیرد. اگر به این منابع سروسامانی داده شود، شاید از نظر کمیت و کیفیت کمتر از منابع واجب تأمین اجتماعی نباشند. بنابراین می توان یکی دیگر از منابع تأمین اجتماعی را انفاقات مستحبی مردم برشمرد که با برنامه ریزی لازم، قابل استفاده بهتر و بیشتر خواهد بود.

۸ - سایر منابع مالی که در اختیار حاکم اسلامی است

□ الف - غنایم جنگ: آنچه از کفار در جهاد اسلامی به دست مسلمانان می رسد، غنیمت جنگی محسوب می شود. از این غنایم، اراضی، باغها و ساختمانها متعلق به عموم مسلمانهاست و قابل تقسیم و خرید و فروش نیست، غنایم منقول آن پس از کم کردن خمس، میان رزمندگان تقسیم می گردد، در صورتی که حاکم اسلامی صلاح بداند این غنایم را میان نیازمندان تقسیم می کند و به همه رزمندگان سهمی نمی دهد. همانگونه که رسول اکرم (ص) در مورد غنایم بدست آمده از یهود بنی نضیر انجام داد. آن حضرت به انصار - که ساکنان اصلی مدینه بودند و نسبت به مهاجرین از زندگی بهتری برخوردار بودند - فرمود:

در صورت تمایل از اموال و خانه هایتان بین مهاجرین تقسیم کنید و با آنها در این غنیمت شریک شوید. در غیر این صورت خانه ها و اموالتان برای شما باشد ولی چیزی از این غنیمت میان شما تقسیم نشود.

در صورتی که طبق قاعده می باید غنایم میان همه رزمندگان تقسیم می شد، ولی پیامبر (ص) برای رفع نیاز مهاجران که فقیر بودند فرمود یا

۲۸ - سوره حشر آیه ۷.

غنایم را فقط به مهاجران بدهند یا اینکه انصار از اموال و خانه‌های خود بخشی را میان مهاجران تقسیم کنند. البته انصار، بزرگواری بیشتری کردند و گفتند «ما از خانه‌ها و اموالمان برای آنان تقسیم می‌کنیم و نسبت به غنیمت هم ایثار کرده و با آنان شریک نمی‌شویم».<sup>۲۹</sup>

□ ب - خراج: عبارت است از درآمد زمینهایی که به وسیله فتح جزء قلمرو اسلام قرار گرفته است. این اراضی متعلق به عموم مسلمانان است و درآمد آنها باید در راه مصالح عموم مسلمانان خرج شود. مانند حفظ مرزها، کمک هزینه رزمندگان، بناء پلها، تأسیس و ترمیم جاده‌ها،<sup>۳۰</sup> تأمین مخارج قضات، والیان و حاکمان،<sup>۳۱</sup> بنای بیمارستانها، مراکز فرهنگی، پرورشگاهها و همه کارهایی که نفع آن به عموم افراد جامعه اسلامی برمی‌گردد، گرچه خراج برای عموم مردم هزینه می‌شود ولی طبیعی است که زندگی فقرا را نیز بهبود می‌بخشد؛ زیرا آنچه رفاه عمومی را افزایش دهد به نفع نیازمندان - که بخشی از عموم افراد جامعه هستند - نیز خواهد بود.

بعلاوه در صورتی که حاکم اسلامی به صلاح همه مسلمانان بدانند می‌تواند خراج را به نیازمندان

اختصاص دهد؛ زیرا خراج برای تأمین مصلحت عمومی جامعه است و تشخیص موارد آن بر عهده حاکم اسلامی است. نیز نقل شده است که پیامبر اکرم (ص) در مورد درآمد اراضی خیبر اینگونه عمل فرمود که نصف درآمد آنها را برای حوادث و اتفاقات و نیازهای خویش به عنوان حاکم اسلامی قرار داد و نصف دیگر آن را به هجده سهم تقسیم کرد که هر سهمی شامل صد نفر می‌شد و کسانی را که - به علت عدم توانایی - در جنگ حضور نداشتند و فقیر بودند، جزء این افراد برشمرد.<sup>۳۲</sup>

□ ج - جزیه: عبارت است از مالیات سرانه‌ای که حاکم اسلامی از اهل ذمه<sup>۳۳</sup> به تناسب درآمد و وضعیت زندگی آنان دریافت می‌کند. مصرف آن مانند غنایم جنگی، تأمین نیازهای

۲۹ - مجمع البیان ج ۹ ص ۲۶۰.  
۳۰ - شرایع الاسلام، کتاب الجهاد، فی الغنیمه ص ۲۴۶.  
۳۱ - تذکره الفقهاء، کتاب الجهاد، فی احکام الارضین ص ۴۲۷.  
۳۲ - رجوع کنید به «اقتصادنا» ص ۴۵۱.  
۳۳ - اهل ذمه، اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان و زردشتیان) هستند که در پناه مسلمانان زندگی می‌کنند.



مجاهدان و رزمندگان است.<sup>۳۴</sup>

□ د - طشق: عبارت است از درآمد زمینهای موات که دولت آنها را برای آباد کردن به افراد واگذار نموده است. در صورتی که دولت اسلامی بخواهد می‌تواند از آنان به عنوان حق مالکیت مبلغی دریافت کند. طشق در برخی روایات نیز مورد اشاره قرار گرفته است.<sup>۳۵</sup> و برخی از فقهای بزرگ نیز به لزوم پرداخت آن فتوا داده‌اند.<sup>۳۶</sup>

مصرف طشق در اختیار حاکم اسلامی است و در این باره محدودیتی ندارد.

□ ه - درآمد حاصل از سایر مالیاتهایی که حاکم اسلامی براساس اختیاراتی که دارد و مصلحتی که تشخیص می‌دهد وضع می‌کند. دولت می‌تواند این درآمدها را در هر راهی که صلاح بداند مصرف کند.

□ و - درآمد ناشی از شرکت مستقیم دولت در کارهای تولیدی و خدماتی

ابزارها یا سیاستهای تأمین اجتماعی

آنچه ذکر شد عمده منابع مالی بود که در اختیار حکومت اسلامی قرار می‌گیرد تا جهت برقراری تأمینهای اجتماعی، رفع فقر از جامعه اسلامی و افزایش رفاه اقتصادی و

اجتماعی برای اقشار ضعیف، متوسط و یا همه مردم صرف شود.

این تدابیر و سیاستها به گونه‌های مختلفی هستند که خطوط کلی آن از این قبیل است:

۱ - کمکهای مستقیم به طبقه ضعیف و مستمند جامعه همچون بی‌بضاعتها، ناتوانان، بی‌سرپرستها، گرفتاران و درماندگان که همواره مورد توجه اسلام بوده و طبق آیات و روایاتی که قبلاً بحث شد برای آنان صریحاً در برخی منابع مالی حکومت اسلامی سهمی قرار داده شده است مانند:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ  
وَالْمَسْكِينِ...<sup>۳۷</sup>

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ  
الْقُرْبَىٰ قَلِيلَةٌ وَلِلرَّسُولِ وَالَّذِي الْقُرْبَىٰ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...<sup>۳۸</sup>

۲ - ایجاد زمینه‌های کار مناسب برای بیکاران توانمند جامعه و

۳۴ - تذکره الفقهاء، ج ۱ ص ۴۲۷.

۳۵ - وسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۸۳، ح ۱۳. در روایت کابلی از آن تعبیر به خراج شده است، وسائل ج ۱۷ ص ۳۲۹، ح ۲.

۳۶ - النهایه، کتاب المتاجر ص ۴۲۰.

۳۷ - سوره نوبه آیه ۶۰.

۳۸ - سوره حشر آیه ۷.

همچنین تشویق و حمایت از کارگران ضعیف به طور مستقیم یا غیر مستقیم، در این رابطه می‌توان از سیاستهای پولی و مالی استمداد گرفت؛ زیرا این گونه سیاستها در نظام اسلامی طوری تنظیم می‌گردند که بیشترین بها را به عنصر کار داده و امکانات مالی و پولی را در خدمت این عامل قرار می‌دهند. همچنین در این زمینه می‌توان از سیاست تشویق کار در بخشهای تولیدی و مبادلاتی و شرکتهای تعاونی استفاده نمود.

۳ - بیمه‌های اجتماعی عمومی و یا در رابطه با قشرهای ضعیف از قبیل بیمه درمان، آموزش رایگان، مزدهای غیر مستقیم، پاداشهای سالانه، وامهای مسکن، اعانه‌های عائله مندی و...

۴ - تنظیم قوانین کار و حقوق کارگر و کارفرما به طوری که تضادهای فاحش و ظلم و فشار را از طبقه کارگر و کارمند بزداید.

۵ - جلوگیری از احتکارها و انحصارطلبی‌هایی که منجر به تورم و یا تنگناهای اجتماعی می‌گردد، مخصوصاً در کالاهای ضروری و لازم. همچنین استفاده از نرخگذاری و نظارت مستقیم یا غیر مستقیم بر بازار - چنانکه ممکن باشد - جهت

جلوگیری از فشارهایی که از این راه بر طبقه محروم و فقیر جامعه وارد می‌آید.

۶ - سایر ابزارها و سیاستهای اقتصادی جهت رفع و مبارزه با آن در سطح عموم جامعه<sup>۳۹</sup> البته چنانکه گذشت این هدف نه تنها به وسیله ابزارهای ذکر شده توسط دولت انجام می‌گیرد، بلکه تعالیم و فرهنگ اسلامی نیز افراد جامعه را به طور مستقیم و یا غیر مستقیم در این رابطه موظف می‌کند که در رفع فقر و ضعف مستمندان کوشا باشند. بدین ترتیب در جامعه اسلامی نقش مردم در برقراری تأمین اجتماعی بسیار مهم و اساسی است.



۳۹ - کیفیت ارتباط برخی از این ابزارها در جهت برقراری تأمین اجتماعی، نیاز به بحثهای تحلیلی مفصلی دارد که در جای خود مطرح خواهد شد.

# شورا

## در حکومت تقنینی

اسماعیل داراب کلایی

قسمت دوم

مشاوره و برخورد اندیشه‌ها و راهیابی جمعی، واقعیتی است حاکم بر جوامع انسانی و اصلی غیرقابل انکار؛ اسلام نیز در مورد اصل شورا نظرانی ابراز داشته و آن را با اهمیتی خاص در چارچوبه معینی تلقی کرده است. در قسمت اول این مقاله مفهوم شورا، ضرورت مشورت، اهمیت آن از دیدگاه آیات، روایات و عقل و حجت قول مشاورین و ملاک و معیار آن در حجت بررسی شد. در این قسمت دنباله بحث را پی می‌گیریم.

### محدوده شورا و کاربرد آن

موضوعی که هم اکنون در صدد بررسی آن هستیم مربوط می‌شود به محدوده شورا که در چه امور و مواردی می‌تواند کاربرد داشته باشد؟ اصولاً چه کارهایی را می‌توان در حوزه مشاوره و مشورت قرار داد؟ آیا در زمینه قانون گذاری و وضع و جعل قانون و یا رفع و تغییر آن می‌توان از گروه مشورتی استفاده کرد و مشاورین در این گونه امور، حق اظهار نظر دارند یا خیر؟



در مرحله بعد آیا در زمینه تعیین حاکم اسلامی و اولیای امور جامعه و به طور کلی در مورد نظام سیاسی اسلام می‌توان از عنصر مشورت استفاده کرد، بطوری که مشورت بتواند در این امور دخالت کند؟ و به عبارت دیگر گاهی ممکن است ادعا شود آنچه که به قوانین حاکم بر جامعه اسلامی قانونیت و اعتبار و مشروعیت می‌بخشد شورا است و اگر شورا رأی مثبت ندهد آن قانون از درجه اعتبار ساقط و سلب شده و مشروعیت پیدا نخواهد کرد. پس شورا در مشروعیت دادن به قوانین و عدم آن و نیز در اعتبار بخشیدن به قانون و عدم آن نقش خواهد داشت و گاهی با صرف نظر از این که قوانین توسط چه کسی باید وضع و تدوین شود ممکن است کسی ادعا کند که حاکم و ولی امر مسلمین و سایر متصدیان امور باید به وسیله شورا برگزیده و انتخاب شوند.

اینک جهت بررسی محدوده شورا آن را در دو مرحله بحث می‌کنیم:

مرحله نخست در مورد قانون گذاری است و سؤال این است که آیا وضع همه قوانین در دست شورا است، یا اینکه رأی شورا فقط در وضع قوانین جزئی و موقت که به نامهای احکام حکومتی و احکام ولایی و یا احکام سلطانی خوانده می‌شود نفوذ و تأثیر دارد؟

تحقیق در مسأله

تحقیق در این مسأله مبتنی است بر بیان دو مقدمه:

۱ - شورا را به عنوان یک اصل نباید جدا و مستقل از عقاید اسلامی مورد بررسی قرار داد و نباید آن را منفرداً ارزیابی کرد چرا که در مدنظر نداشتن روابط تشکیل دهنده موجود بین نظامهای یک عقیده و اصول آن، در بررسی اجزاء، قضاوتی جدا و منفک از سیستم مکتبی را بدست خواهد داد.

علاوه بر این، بین هر نظام از مکتب اسلام روابط و تبدلات بسیار ظریف و حساب شده ای وجود دارد، بگونه ای که شناخت صحیح هر نظام بدون توجه به این روابط دقیق و زنده و روابط آن با اصول بنیادین مکتب، ممکن نخواهد بود.

قرآن نیز به این مطلب توجه خاصی مبذول داشته و در موارد متعددی این گونه مصلحت اندیشیها را مورد نکوهش قرار داده و ما را از زیانهای کوتاه مدت و دراز مدت آن بر حذر داشته است، چنانچه آیه زیر گویای همین مطلب است:

أَقْتُونُوا يَبْغِضَ الْكِتَابَ وَتَكْفُرُونَ يَبْغِضُ...

۱ - سورة بقره - ۸۵.

آیا به قسمتی از کتاب آسمانی ایمان می‌آورید و قسمت دیگر را نادیده می‌گیرید؟  
 بر این اساس باید مسئله شورا را در ارتباط با دیگر برنامه‌ها و نظامهای اسلامی  
 ملاحظه کرد، فی‌المثال در سیستم حکومتی اسلام جهت شناسایی اموری که شورا به  
 آنها تعلق می‌گیرد ناگزیر از کشف روابطی هستیم که بین شورا و قوه مقننه وجود دارد.  
 زیرا در اسلام اختیار تشریح قانون به خداوند اختصاص یافته و پروردگار نیز یگانه مرجع  
 قانونگذاری شناخته شده است. در حکومت اسلامی هر قانونی که از طریق شرع به ما  
 نرسد فاقد اعتبار بوده و آن را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت. قوانین اسلامی و احکام  
 الهی بر دولت اسلامی و بر همه افراد مردم از پیامبر اکرم (ص) گرفته تا ائمه اطهار (ع) و  
 ولی امر مسلمین و سایر مردم به طور یکسان حاکمیت تام ابدی دارد و نیز باید رابطه بین  
 شورا و خلیفه و خلافت را مدنظر داشت. خلیفه و خلافت به معنی جانشین و جانشینی  
 است و پیامبر، خلیفه الله و جانشین و نماینده خداوند در روی زمین می‌باشد، در این  
 صورت حکم پیامبر همان حکم خدا بوده و اطاعتش همچون اطاعت او واجب است و  
 همچنین اطاعت جانشینان و نمایندگان خاص (ائمه) و عام (فقها) او همچون اطاعت  
 پیامبر واجب خواهد بود.

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ.<sup>۲</sup>

از خدا و پیامبر و صاحبان ولایت اطاعت کنید.  
 از طرف دیگر به دلیل معنی و مفهوم خاص خلافت، طبعاً پیام و قول و دیدگاه  
 رسول گرامی اسلام و جانشینان او نمی‌تواند از احکام و فرامین الهی تجاوز کرده و فراتر  
 رود، چرا که جانشین - به مفهوم حقوقی کلمه - نمی‌تواند از اختیاراتی که از سوی  
 صاحب منصب به وی تفویض شده عدول کند.

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ - لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ - ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ<sup>۳</sup>

اگر (محمد ص) به افتراء بعضی سخنان را به ما نسبت می‌داد، ما او را به قهر و انتقام  
 گرفته و رگ گردنش را قطع می‌کردیم.

و اگر اختیارات محدودی در برخی از موارد به پیامبر و ائمه و در کل به ولی امر  
 مسلمین و حاکم اسلامی داده شده، همه آنها از جانب خداوند به ایشان تفویض گردیده  
 است که اطاعت و تبعیت از ولی امر به مثابه اطاعت از خداوند است.

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ.<sup>۴</sup>

۴ - سوره نساء/ ۸۰.

۳ - سوره حاقه/ ۴۴-۴۶.

۲ - سوره نساء/ ۵۹.

هرکس از پیامبر اطاعت کند از خدا پیروی کرده است.

اصولاً رأی شخص پیامبر و ولی امر به صورت منفک از وحی هیچگونه مجوزی برای دخالت در امر حکومت ندارد تا چه رسد به آراء سایر مردم. به همین جهت است که مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده، قبلاً به وسیله هر فرد مسلمان پذیرفته و مطاع شناخته شده است؛ چرا که اسلام لزوماً به معنی تسلیم در برابر همین مجموعه قوانین بوده و البته در پذیرش آن هیچ اجبار و اکراهی نیست زیرا: **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**.<sup>۵</sup>

۲ - با توجه به این اصل که حاکمیت و قانون گذاری از آن خداوند بزرگ است، بدست می آید که هیچ کس در عرض او و بدون توجه به فرمان او حق تقنین و قانون گذاری ندارد، چرا که از ضروریات دین اسلام این است که قانون گذاری از آن خدای متعال می باشد و ذر این باره کسی شبهه ای ندارد که کلیه احکام و قوانین اجتماعی و غیر اجتماعی که خداوند متعال جعل و تشریح کرده است تا روز قیامت ثابت بوده و دستخوش تغییر و نسخ واقع نمی شود و هیچ شخصی اعم از اشخاص حقیقی و حقوقی حق تحریف آن را ندارد. بطور کلی تغییر اوامر و نواهی ثابت الهی در حکم شرک و یا انکار ربوبیت تشریحی خدای متعال می باشد که هیچ مسلمانی نمی تواند بدان ملتزم گردد و چنین تصویری خلاف ضرورت اسلام است، بنابراین به ضرورت اسلام، شورا حق وضع قوانین اسلامی و یا نفی آن را ندارد که در آینده نزدیک توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

**نتیجه:** طبیعت مشورت ایجاب می کند که هاله ای از ابهام دور موضوع مورد مشورت را فرا گرفته باشد و فرد مشورت گر بخواهد در پرتو اصطکاک افکار، حجاب جهل را پاره کرده تا سیمای حقیقت را مشاهده کند. پس اگر درباره موضوعی از نظر عقل و یا شرع، کوچکترین ابهامی وجود نداشته باشد و خدا و یا پیامبر و ائمه طاهرین به صورت قاطع نظر خود را بیان کرده باشند و یا حکم مورد مشورت از نظر کتاب و سنت روشن باشد، دیگر برای مراجعه به شورا و افکار عمومی، موضوعی باقی نمی ماند.

به عبارت دیگر: مراجعه به شورا در جایی است که در آن مورد، حکم روشنی از نص قرآنی و یا تفصیلی نبوی وجود نداشته باشد که با وجود چنین نصی دیگر نوبت به شورا نمی رسد. قرآن در این باره می گوید:

**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**

۵ - سوره بقره/۲۵۶.



وَمَنْ يَعْصِ آلِهَةَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا.<sup>۶</sup>

هرگاه خدا و رسولش درباره موضوعی حکمی صادر کنند، برای هیچ زن و مرد مؤمنی اختیار تصمیم گیری نخواهد بود و هرکس از خدا و رسولش نافرمانی کند به گمراهی آشکاری دچار شده است.

پیامبر برای کوبیدن سنتهای غلط از جانب خداوند مأمور شده بود که دختر عمه خود (زینب بنت جحش) را به عقد پسر خوانده خود (زید) درآورد و پس از مدتی که زید همسر خویش را طلاق داد در این هنگام باز پیامبر (ص) مأمور شد که با وی ازدواج کند تا یکی دیگر از سنتهای دوران جاهلیت را از بین ببرد.

در چنین امر اجتماعی که خداوند و پیامبر نظر قاطع دادند، دیگر جای مشورت و شورا نیست و بر پیامبر و سایر مردم صحیح نیست که نص الهی را کنار گذارده و حکم دیگری را که از ناحیه شورا صادر شده جایگزین آن کنند که آیه فوق نیز در این رابطه نازل شده است.

و نیز به حکم آیه النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ<sup>۷</sup> نظر پیامبر بر نظر مردم مقدم خواهد بود.

و همچنین از آیاتی نظیر «سوره نساء آیه ۶۴» و... استفاده می شود که نظر خداوند و پیامبر اکرم در درجه اول قرار داشته و بر همه انظار و آراء تقدم دارد.

بنابراین کاربرد قانون شورا از نظر اسلام در حوادث و موضوعاتی است که در صحنه اجتماعی مسلمین بوجود آمده و نصی درباره آن نرسیده باشد و لذا هیچگاه پیامبر در تکالیف و وظایفی که به وسیله وحی مشخص می شد با کسی مشورت نمی کرد، بلکه آن حکم الهی را برای مردم بیان می نمود و اگر همگان هم مخالف بودند ایشان به تنهایی مقاومت می کردند، ولی در مواردی که خداوند متعال اجرای اموری را به عهده خود مردم گذارده و آن را از امور و کارهای مردم قلمداد می کرد طبعاً در حوزه اختیارات مردم واقع شده و مردم درباره آن حق اظهار نظر پیدا می کردند.

بنابراین درست است که قانون شورا یک قانون معتبر و یک قانون اجرا شده و محترم در اسلام است که شواهدی از قرآن و عمل و گفتار پیامبر در تأیید آن وجود دارد، ولی در اموری معتبر است که مربوط به مردم بوده و خداوند آن را در عهده مردم قرار داده باشد

۶ - سوره احزاب/۳۶.

۷ - سوره احزاب/۶: پیامبر از خود مؤمنین به آنها سزاوارتر است.

بطوری که برای آن نتوان حکمی بصورت یک قانون ثابت و کلی و دائم جعل و تشریح کرد. به همین جهت هرگاه دستور و فرمانی از ناحیه پیامبر می‌رسید مسلمین ابتدا می‌پرسیدند که این حکم از ناحیه خداوند است تا غیر قابل تغییر باشد و یا اینکه خداوند بزرگ آن را به عهده مردم گذارده تا از طریق همفکری آن را حل کنند که در صورت دوم این حق را به خود می‌دادند که درباره آن اظهار نظر نمایند. چنانچه در یکی از نبردها (جنگ بدر) فرماندهان سپاه نقطه ای را برای ستاد فرماندهی انتخاب کردند. در این موقع حباب بن منذر به پیامبر گفت: یا رسول الله آیا این محلی را که شما اختیار فرمودید به دستور خدا بود تا ما حق اظهار نظر نداشته باشیم، یا بعلمت اینکه در موقعیت جنگی هستیم می‌توانیم تدابیر نظامی و حیل‌های جنگی را بکار برده و حق اظهار نظر داریم؟ رسول خدا فرمودند: بلی جنگ است و باید تدابیر جنگی را بکار برد و شما حق نظر دارید. حباب گفت: یا رسول الله اینجا جای مناسبی نیست از اینجا حرکت کنید تا بر سر نزدیکترین آب نسبت به دشمن فرود آییم.<sup>۸</sup>

و نیز در جنگ طائف حباب بن منذر به پیامبر گفت:

قَانَ كَانَ عَنْ أَفْرِ سَلَمْنَا وَأَنْ كَانَ عَنِ الْإِزْأِي فَالْتَأْخِيرُ عَنْ حِضْنِهِمْ.<sup>۹</sup>

هرگاه در این مورد امر الهی و دستور خاصی آمده باشد ما سخنی نداشته و تسلیم او هستیم و اگر از مواردی است که جای اظهار نظر است به نظر می‌رسد صلاح در این باشد که ستاد فرماندهی را از حدود قلعه دشمن عقب‌تر ببریم.

و همچنین در جنگ تبوک وقتی دشمن عقب نشینی کرد، پیامبر اکرم در مورد پیشروی در خاک دشمن و یا مراجعت به مدینه با اصحاب خود مشورت نمود و نتیجه مشورت این شد که برای تجدید قوا به مدینه بازگردند، آنگاه گروه مشورتی به پیامبر گفتند اگر مأمور به پیشروی هستی فرمان حرکت صادر کن که ما اطاعت می‌کنیم. پیامبر فرمود:

اگر فرمانی از طرف خداوند رسیده بود، با شما مشورت نمی‌کردم حال که فرمان نرسیده نظر شما را محترم می‌شمارم و از همین جا به مدینه باز می‌گردیم.<sup>۱۰</sup>

از این رویدادها به خوبی استفاده می‌شود که مسلمین دستورات پیامبر را بر دو

۸ - سیره ابن هشام ج ۱/ ۶۲۰. تاریخ طبری ج ۲/ ۱۴۴.

۹ - واقدی، المغازی، ج ۳ ص ۹۲۵.

۱۰ - سیره ابن هشام ج ۲ ص ۵۲۶. سیره حلبی ج ۱۶۰-۱۶۱. بحار الانوار ج ۲۱ ص ۱۶۰.

نوع تلقی می‌کردند:

۱ - دستورات و احکام خاص و تغییر ناپذیری که از ناحیه خدا و رسول به مردم ابلاغ می‌شد، در این امور مردم می‌بایست تسلیم شوند و جای اظهار نظر و رأی و شور و مشاوره نبود چون نظر دادن در این موارد از قبیل اجتهاد در مقابل نص به حساب می‌آمد.

۲ - اموری که در رابطه با آنها، نص خاصی از ناحیه خداوند متعال نیامده و تصمیم‌گیری در این امور به خاطر مصالحی به عهده خود مردم گذاشته شده است و پیغمبر اکرم (ص) به عنوان فردی از افراد جامعه از راه مصلحت‌اندیشی، رأی خود را ابراز می‌داشتند. این گونه امور در حوزه شور و مشورت قرار می‌گرفت.

با توجه به مطالب یاد شده آیا می‌توان اصل احکام کلی و ثابت اسلامی (نه چگونگی اجرا و یا کشف موضوعات و مصادیق آن) را به شور گذاشت و در برابر قوانین الهی به وضع قانون پرداخت؟ هرگز، به همه دلایل یاد شده، حوزه مجاز شور در اسلام هیچگاه احکام صریح الهی و نص را شامل نمی‌شود.

بطور کلی مشورت و تبادل نظر همیشه در جایی مطرح شده و صحیح است که حکم قاطع شرعی و یا عقلی درباره آن موجود نباشد و گرنه شور در آنجا موردی نخواهد داشت مثلاً مردم در اینکه آیا شخص گرسنه باید غذا بخورد یا نه؟ و یا در اینکه بیمار، نیازمند به طبیب و دارو است هیچ‌گاه نیازی به مشورت نمی‌بینند زیرا به حکم ضرورت، انسان گرسنه نیازمند به غذا و بیمار، محتاج به دکتر و درمان است و همچنین در کلیه احکام شرعی که حکم قطعی آن از ناحیه شارع مقدس رسیده باشد. علت این امر نیز روشن است چرا که شور به معنی مصلحت‌اندیشی است و خداوند بیش از هر فردی می‌داند که چه چیز بشر را به هدف مطلوب و واقعی او نزدیک می‌کند و او به مصلحت بشر بهتر از هر کسی واقف است و هرگاه دستوری را صادر فرمود بخوبی روشن می‌شود که صلاح واقعی همان است نه غیر آن.

از دیگر مواردی که در محدوده شور و مشاوره قرار دارد عبارتست از تطبیق احکام کلی بر موارد جزئی که پس از کشف مصادیق و شناسایی موضوعات می‌توان آن را بصورت قانون اساسی و یا قانون عادی و یا مصوبات و آیین‌نامه‌ها شکل داد و سرانجام حوزه مشاوره، شامل امور اجرایی و کیفیت اجراء احکام در جامعه می‌باشد.

آنچه که ما می‌خواهیم آن را نفی کنیم این است که شور و مشورت درباره احکام قطعی که تنها باید از مبدأ وحی، کتاب و سنت اخذ شود راه ندارد همانطور که از تعبیر **وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَوَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** بخوبی بدست می‌آید که متعلق مشورت آن



دسته از امور و کارهایی است که مربوط به مردم باشد و براساس جهانبینی توحیدی، جعل و تشریح احکام وظیفه مردم نمی‌باشد بلکه مربوط به خداوند بزرگ است، بنابراین نظر مفسرانی همچون آلوسی و قرظبی که دامنه شورا را توسعه داده و احکام را در آنجا که نص خاصی وارد نشده مشمول آن شمرده‌اند بی‌اساس است چرا که ما معتقدیم هیچ امری در اسلام نیست مگر آنکه نص عام یا خاصی در مورد آن از سوی خداوند بزرگ رسیده است، چنانچه این آیه مبارکه بر این مطلب دلالت دارد:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي<sup>۱۱</sup>

امروز دینتان را برای شما کامل کرده و نعمت خودم را برایتان تمام نمودم.

مرحوم علامه طباطبائی در این باره می‌گوید:

مشورت در موردی است که مشورت‌کننده با در نظر گرفتن مرجحات و اولویتها بتواند آن را انجام داده و یا ترک نماید ولی احکام ثابت الهی نمی‌تواند مورد مشورت باشد، چنانکه تغییر دادن چنین احکامی هم بر کسی جایز نیست وگرنه اختلاف حوادثی که اتفاق می‌افتد موجب نسخ و از بین رفتن کلام الهی خواهد بود.<sup>۱۲</sup>

البته عدم جواز مشاوره در احکام ثابت، مورد اتفاق شیعه و سنی است و اگر کسانی مشورت را در احکام جایز می‌شمارند تنها به موارد مالانص فیہ یعنی مواردی که از طرف شارع حکم صریحی نرسیده، کفایت می‌کنند.

به عنوان نمونه به برخی از گفته‌های علمای اهل سنت اشاره می‌کنیم:

۱ - پیغمبر اکرم (ص) با اصحابش در تدابیر و نقشه‌های جنگی مشورت می‌نمود و صحابه نیز بعد از پیغمبر (ص) چنین مشاوراتی داشتند و همچنین صحابه در احکام نیز به مشاوره می‌پرداختند مثل احکام جنگ با مرتدین و احکام میراث جد و تعداد حد در شرب خمر. و مراد از این احکام، احکامی است که دستور خاصی درباره آن از طرف خداوند متعال نرسیده باشد وگرنه مشورت معنی نخواهد داشت زیرا یک فرد مسلمان چگونه می‌تواند حکم الهی را نادیده گرفته و به افکار و آراء مردم متکی باشد.<sup>۱۳</sup>

۲ - معمولاً پیغمبر (ص) در امور مربوط به مصالح جنگی مشورت می‌کرد و نمونه‌هایی از آن در احادیث وارد شده است ولی در مورد احکام با آنان مشورت نمی‌نمود

۱۱ - سوره مائده/۳.

۱۲ - المیزان ج ۴ ص ۷۰.

۱۳ - تفسیر روح المعانی ج ۲۵ ص ۴۶.

زیرا همه احکام اعم از واجب و مستحب و مباح و مکروه و حرام از جانب خدا نازل می‌شوند.<sup>۱۴</sup>

۳ - اصحاب رسول خدا پس از رحلت آن حضرت در مورد احکام به مشورت می‌پرداختند و اولین مسأله‌ای که مورد مشورت قرار گرفت، خلافت بود زیرا رسول خدا درباره آن چیزی نفرموده بودند.<sup>۱۵</sup>

البته به نظر فقهاء شیعه این نظریه قابل قبول نیست چرا که:

اولاً: حکم هر موضوعی در اسلام مشخص شده است و هیچ فقیهی در این شک ندارد که در هر موردی اگر دلیل خاصی قائم شد و حکم آن مشخص گردید، همان حکم مورد عمل قرار می‌گیرد و در غیر این صورت باید به اصول عملیه (برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر) مراجعه کرد، بنابراین چنین نیست که ما هیچ حکم عام و یا خاصی ولو بصورت یک حکم ظاهری و با یک وظیفه علمی در مورد موضوعی نداشته باشیم تا مجبور شویم از راه مشورت حکم آن را بدست بیاوریم.

ثانیاً: برخی از دانشمندان اهل سنت اموری را بیان کرده‌اند که صحابه با مشاوره حکم آن را بدست آورده‌اند که مهمترین آنها مسئله خلافت است چنانچه از تفسیر قرطبی نقل کردیم ولی سخن ما این است که آیا حکم خلافت مشخص نبوده و یا اختلاف در تعیین مصداق خلیفه بوده است؟ آیا مشاوره اصحاب در تشخیص مصداق بوده و یا در اصل حکم؟ بدیهی است که در اصل لزوم خلیفه و حاکم برای جامعه در بین مردم اختلافی وجود نداشت، چرا که اصل لزوم وجود خلیفه و ولی امر برای همگان مفروغ عنه بوده است. آنچه مورد اختلاف واقع شده تعیین مصداق بوده است و استدلال به عدم نص خاص از ناحیه پیامبر مربوط می‌شود بعدم تعیین و نصب شخص خاصی از ناحیه پیغمبر نه بیان حکم خلافت و رهبری.

البته از نظر ما خلافت - حتی بصورت تعیین و نصب اشخاص - امری است تنبیهی و پیامبر اکرم نیز بر اساس نصوص وارده جانشینان خود را مشخص ساخته است که در جای خود به تفصیل بحث شده است.

ثالثاً: برخی دیگر از علمای عامه نیز همچون فقهای شیعه مشاوره را در غیر احکام جاری کرده و امور مالانص فیہ را منحصرأ در موضوعات و کیفیت اجرای احکام می‌دانند

۱۴ - احکام القرآن، ابن عربی ج ۴ ص ۱۶۵۶.

۱۵ - تفسیر قرطبی ج ۸ ص ۵۸۵۷.

نه در اصل حکم، چنانچه در تفسیر فخر رازی چنین آمده است:  
در مواردی که نص صریحی از ناحیه شارع درباره آن وجود ندارد آیا در تمام  
اقسام آن مشورت جایز است؟

بسیاری از علما گفته اند که مشورت به امور و مصالح جنگی اختصاص دارد.<sup>۱۶</sup>  
وابعاً: از آنجا که پیشوایان معصوم اسلام الگوهای کامل مکتب بوده اند رفتارشان  
مرزهای مسائل را مشخص کرده و حجت است:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ.<sup>۱۷</sup>

روش و رفتار رسول خدا الگوی خوبی است برای شما.

وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

از خدا و رسول او و صاحبان حکومت که خدا آنان را تعیین فرموده فرمانبرداری نمایید.  
از شیوه ائمه و بخصوص پیامبر اکرم بخوبی می توانیم برای فهم موارد شورا در  
اسلام کمک بگیریم و با بررسی در زندگی و سیره عملی پیامبر اکرم روشن می شود که  
پیامبر هیچگاه در وضع قانون و احکام و حدود شرعی، مسلمین را به شور و مشورت دعوت  
نمی کرد بلکه حضرت در طرز اجرای بعضی از قوانین نظر مسلمین را جویا می شد. این  
نکته نیز جالب است که هر وقت پیامبر اکرم مطلبی را مطرح می کرد، اصحاب از او  
می پرسیدند آیا این حکم الهی است؟ و اگر حکم خداوند است آیا کیفیت اجرای آن نیز  
مشخص شده است یا خیر؟ هرگاه پیامبر جواب می دادند که فرمان خداوند نیست و یا اگر  
فرمان خداست می فرمود نحوه اجرای آن به عهده ما و گذار شده، در آن هنگام یاران پیامبر  
به خود اجازه اظهار نظر می دادند به عنوان مثال در جنگ بدر لشکریان اسلام می خواستند  
در نقطه ای اردو بزنند حباب بن مُثَنِر عرض کرد یا رسول الله آیا انتخاب این محل یک  
حکم الهی است تا قابل تغییر نباشد؟ حضرت فرمود دستور خاصی نیامده آنگاه حباب  
دلایلی برای عدم تناسب این مکان اقامه کرد و مکان دیگری را با دلایلی ترجیح داد و  
پیامبر هم نظر او را پسندید.

و نیز قبل از شروع جنگ احد پیامبر در جمع سربازان یک شورای نظامی تشکیل  
داده و فرمود: أَشِيرُوا إِلَيَّ آراءَ خُودِ رَا بَرَايَ مَن بَگُويِد، و سربازان می دانستند که اصل  
دفاع و جهاد امری است واجب و غیر قابل شور، تنها درباره کیفیت و نحوه دفاع و مبارزه

۱۷ - سوره احزاب/۳۱.

۱۶ - تفسیر فخر رازی ج ۹ ص ۶۷.



می‌توانند نظر بدهند.

از اینجا بدست می‌آید که:

اولاً: صحا به در برابر احکام صریح الهی تسلیم بوده و حق اظهار نظر برای خود قائل نبودند چرا که مخالفت در برابر احکام صریح و نصّ قطعی از سوی صحابه به چشم نمی‌خورد.

ثانیاً: شور و حق اظهار نظر در حلّ و فصل مسائل اجتماعی و نحوه انجام امور بر اساس موازین الهی در جامعه بسیار طبیعی و بصورت یک سنت رایج پذیرفته شده بود.

ثالثاً: پس از اخذ تصمیم و اعلام فرمان از جانب پیامبر، همگان خود را ملزم به اجرای دقیق و کامل آن می‌دانستند، خواه تصمیم نهایی پیامبر با رأی همگان موافق باشد یا مخالف.

مرحوم علامه طباطبائی می‌فرماید: لفظ **وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ**<sup>۱۸</sup> گرچه مطلق بوده و تنها مختص به شأن نزول آیه نیست ولی این استغفار شامل موارد حدود شرعی نمی‌شود زیرا اگر در آنها هم استغفار و گذشت از جرم وجود داشته باشد، تشریح لغومی شود. علاوه بر این جمله **وَإِذَا نَزَلَ بِكَ الْكُفْرُ فَتَوَلَّى فَجَمَعَ طَرَفًا** که مربوط به امور عام اجتماعی است و پس از جمله **وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ** آمده خود به ما می‌فهماند که مورد استغفار و مشاوره امر واحدی است و همان امور عام اجتماعی می‌باشد که شأنیت و صلاحیت برای مشاوره را دارند.

از دو مطلب فوق می‌توان به موارد و حدود شورا دست یافت و آن اینکه چون استغفار شامل حدود شرعی نمی‌باشد - زیرا که لغویت تشریح لازم می‌آید - پس جمله **وَإِذَا نَزَلَ بِكَ الْكُفْرُ فَتَوَلَّى فَجَمَعَ طَرَفًا** نیز حدود شرعی را در بر نمی‌گیرد زیرا دو جمله **وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ** و **وَإِذَا نَزَلَ بِكَ الْكُفْرُ فَتَوَلَّى فَجَمَعَ طَرَفًا** در کنار یکدیگر و در یک آیه ذکر شده است.<sup>۱۹</sup>

مرحوم نائینی نیز می‌فرماید: «دلالّت کلمه مبارکه - **فِي الْآفْرِ** - که مفرد محلی و مفید عموم اطلاق است، بر اینکه متعلّق مشورت مقرر در شریعت مطهره، کلیه امور سیاسی است، هم در غایت وضوح و خروج احکام الهیه عزّاً سمه از این عموم از باب تخصّصی است نه تخصّصی».<sup>۲۰</sup>

بنابراین با توجه به مبانی کلی اسلام و نصوص قرآنی و روایی و شیوه و روش

۱۸ - سوره آل عمران/ ۱۰۹.

۱۹ - المیزان ج ۴ ص ۵۶.

۲۰ - تنبیه الامة و تنزیه المله ص ۵۳.

عملی، می‌توان نکات زیر را نتیجه‌گیری کرد:

۱ - جامعه حق ندارد احکام صادره از وحی الهی را به شور گذاشته و به نفی و اثبات آن پرداخته و یا در شرایط و خصوصیات آن دخالت کند چرا که شورا نسبت به مواردی که وظایف قانونی افراد مشخص شده است معنی پیدا نمی‌کند زیرا اصولاً شورا در جایی است که قانونی وجود نداشته و راه نیز مشخص نباشد و انسان در حیرت و سردرگمی بسربرد اما اگر راه مشخص بوده و قانون هم وظیفه را تعیین کرده باشد قهراً شورا نیز معنی نخواهد داشت. پس در باید و نبایدهای معین و مشخص، مشورت مورد ندارد و غالباً شورا در طرز پیاده کردن قوانین، برنامه‌ریزیها، شناخت موضوعات، کیفیت اجرای احکام و شناخت مصادیق صحیح آن راه پیدا می‌کند تا احکام بهتر و دقیقتر در جامعه پیاده شود؛ نظیر کیفیت تجهیزات نظامی جهت دفاع و نحوه مبارزه با دشمن و...

۲ - شورا در محدوده و ویژه خود حق ندارد برخلاف مبانی و اصول اسلامی تصمیمی بگیرد و لذا مجلس شورای اسلامی کوشش می‌کند تا احکامی را که در چهارچوب قوانین اسلامی و حفظ مصالح امت اسلامی قرار دارد به تصویب برساند و نیز فلسفه وجودی و قانونی شورای نگهبان در مجلس در همین امر خلاصه می‌شود.

۳ - دستورات آسمانی پیامبر اکرم و ائمه هدی و نیز فرامین ولی امر و حاکم اسلامی که تحت عنوان احکام حکومتی و ولایی قرار دارد واجب‌الاطاعه و لازم‌الاجراست و در نتیجه این دسته از احکام نیز در محدوده مشورت و شور قرار نمی‌گیرد. همانطور که از آیه *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ* روشن می‌شود.

۴ - تصمیمات شورا نیز نباید با سیره مستمره قطعی مسلمین - که حجیت دارد - و نیز با حکم قطعی عقل و اجماع علما، مخالف باشد.

۵ - تصمیم‌گیری نهایی و جمع‌بندی آن در هر صورت باید بدست ولی امر باشد که او با جمع‌بندی و با توجه با مصالح کلی اسلام و مسلمین هر تصمیمی را اتخاذ کرد متبع خواهد بود خواه مطابق با رأی اکثریت و یا اقلیت و یا اصلاً دیدگاه سومی باشد که با هیچکدام توافق نداشته باشد.





## اهل ذمه

(۳)

در دو قسمت گذشته بعد از بیان نحوه مطرح شدن مسئله اقلیتها در گذشته و حال، علت تحول آن و نقش اسلام در این تحول، به بررسی حقوق اقلیتها در نظامهای حقوقی روم و یونان و جوامع مذهبی زرتشت، یهود و مسیحیت و اسلام پرداخته شد. در این قسمت با روش خلفاء در رفتار با اقلیتها و حقوق اقلیتها از دیدگاه فقه و فقها آشنا می‌شویم.

### روش خلفا در رفتار با اقلیتها

همانطور که قبلاً گفته شد دوران تشریح اسلامی با پایان یافتن عمر پیامبر (ص) سپری شد و وظیفه مسلمانان پس از رحلت آن بزرگوار در تعیین احکام و وظایف اسلامی مراجعه به کتاب و سنت آن حضرت بود ولی از آنجا که روش اصحاب و یاران رسول خدا (ص) تا حدودی می‌تواند مؤید فهم روایات و آیات الهی باشد و از طرفی ممکن است که بعضی از مسلمانان تعبد خاصی روی عمل بعضی از صحابه و بخصوص خلیفه دوم داشته باشند، لازم است در اینجا به صورت فشرده به بیان چگونگی رفتار خلفاء نسبت به اهل کتاب پردازیم و به بعضی پیمان‌نامه‌هایی که بین مسلمانان و اقلیتهای مذهبی پس از وفات رسول خدا (ص) امضاء گردیده است توجه کنیم.



بعد از وفات پیامبر (ص) برخوردار مسلمانان با اهل کتاب به صورت جدی از دوران خلیفه دوم شروع شد، چه اینکه در دوران ابوبکر - که در حدود دو سال و چند ماه طول کشید - بیشترین تلاش خلیفه به خاموش نمودن فتنه های داخلی و به تعبیر دیگر جنگ با اهل رده اختصاص یافت و این درحالی بود که حرکت در جهت پیشروی اسلام به خارج از جزیره العرب از زمان حیات پیامبر (ص) شروع شده بود و شخص رسول الله (ص) دو جنگ با رومیان را رهبری نموده و تدارک سومین جنگ را به فرماندهی أسامة بن زید در واپسین لحظات حیات خویش می دیده است که پیک حق را لبیک گفت و این حرکت در آغاز خلافت ابوبکر متوقف گردید و در اواخر خلافت او در جهت پیشروی اسلام مجدداً شروع شد.

خالد بن ولید در پایان عمر ابوبکر به پیروزی نهایی در جبهه ایران و روم دست یافت و با بسیاری از مردم این سامان معاهداتی امضاء نمود، وی همچنان تا دوران خلافت عمر فرماندهی سپاه اسلام را به عهده داشت تا اینکه خلیفه دوم او را از فرماندهی عزل و نیمی از دارایی او را مصادره نمود.

متن پیمان خالد بن ولید با مردم حیره<sup>۱</sup> در دوران خلیفه اول چنین است:

#### بسم الله الرحمن الرحيم

این نامه ای است از خالد بن ولید برای مردم حیره. همانا خلیفه رسول الله (ص) ابوبکر صدیق به من فرمان داد که در بازگشت از سرزمین یمامه به عراق بروم و عرب و عجم آنجا را به سوی خدا و رسولش فراخوانم و بشارت بهشت و هشدار از جهنم بدهم، اگر پاسخ مثبت دادند که مانند خود مسلمین در نفع و ضرر با آنها شریک خواهند بود.

هنگامی که به حیره رسیدم ایاس فرزند قبیصة طای<sup>۲</sup> با گروهی از بزرگان مردم حیره نزد من آمد و من از آنان خواستم که به خدا و رسولش ایمان آورند و آنها نپذیرفتند و لذا آنها را به پرداخت جزیه و یا جنگ مخیر ساختم، گفتند ما را به جنگ با تو نیازی نیست بلکه همانگونه که با دیگر اهل کتاب بعد از پرداخت جزیه، صلح نمودی با ما نیز چنین کن، تعداد آنان را برآورد کردم، ۷ هزار نفر بودند و از اینان هزارتن که زمینگیر بودند، استثناء نمودم و برشش هزار دیگر جزیه قرار دادم و با آنها شرط کردم که همانند مسئولیتی که در برابر خدا به حکم تورات و انجیل دارند، در برابر مسلمین نیز مسئول خواهند بود برای آنکه مخالفتی (با مسلمین) ننمایند و کافری را برضه مسلمانی از عرب و عجم یاری ندهند و راهنمای آنان براسرار مسلمین نباشند، در برابر این پیمان همانگونه که یکی از پیامبران در برابر عهد خدا مسئول است آنها نیز مسئول باشند. بنابراین اگر نقض پیمان نمودند ذمه و امانی برایشان وجود نخواهد داشت و اگر به پیمان خویش وفادار ماندند از همه

۱- حیره منطقه ای است بین نجف و کوفه.

۲- در تاریخ طبری ج ۳/۳۴۴، ط قاهره، دارالمعارف مصر، «قبیصة بن ایاس» آمده است.

حقوق یک هم پیمان برخوردار بوده و دفاع از آنان نیز به عهده ما خواهد بود. و نیز برای آنان تعهد نمودم که اگر فردی از آنان از کار بازماند و یا آفتی به او رسد و یا بگونه ای فقیر گردد که توان اداره زندگی خویش را نداشته باشد و هم مذهبیان او مجبور به دستگیری او باشند، جزیه از او نستانم و خود و خانواده اش از بیت المال ارتزاق نمایند مشروط بر اینکه از دارالهِجْرَة و دارالاسلام خارج نشوند و در صورت خروج، مخارج خانواده او به عهده ما نخواهد بود.

و نیز اگر برده ای از آنان مسلمان شود و وظیفه ماست که در بازار مسلمین و به دور از هرگونه تنزل و ترقی بازاره بالاترین قیمت او را مشخص نموده و در اختیار صاحبش قرار دهیم. آنان در پوشیدن لباس دلخواه خود آزادند مگر اینکه لباس جنگ نباید بپوشند، و نباید از جهت لباس و دیگر جهات خود را به مسلمین شبیه سازند. چنانچه فردی از آنان در لباس جنگ دیده شود بازخواست می گردد، اگر عذر موجهی نداشت به مقداری که از لباس جنگ پوشیده مجازات خواهد شد.<sup>۵</sup>

این پیمان نامه در عین حال که زیر نظر مردی مانند خالد بن ولید - که معمولاً عامل به احکام دینی نبود - تنظیم گردیده است، کمترین نکته ای که منافی با حقوق اقلیتها باشد در آن وجود ندارد به عکس حاوی همه گونه ارفاق و بزرگواری از جانب مسلمین به نفع اقلیتهاست تا آنجا که نه تنها امنیت آنها به عهده مسلمانان گذاشته شده و دولت اسلامی بایستی از جان و مال و ناموس آنان دفاع نماید بلکه اداره معلولین و بازنشستگان و فقراء آنها نیز به عهده حاکم اسلامی است و به همین جهت ملاحظه گردید که علی (ع) موقعی که پیرمردی معاهد را در حال گدایی دید سخت ناراحت شده و فرمان داد که برای او از بیت المال حقوقی کافی قرار داده شود. و نیز از مفاد این پیمان بدست می آید که اهل کتاب خود پیشنهاد پیمان صلح می نموده اند زیرا مزایایی را که با پرداخت مالیات مختصر بدست می آوردند به مراتب از مقدار مالی که از دست می دادند ارزشمندتر بوده است.

و بالأخره هر فرد منصف که به دور از عناد و تعصب به پیمان نامه های پیامبر (ص) و نیز به پیمان نامه های خلفای بعد از آن حضرت توجهی بنماید، بزرگواری و گذشت حکومت اسلامی درباره اقلیتها را بوضوح درمی یابد، تعجب ما در این است که چگونه بعضی از - به اصطلاح - حقوقدانان مسلمان نیز با همه دلائل واضح و پیمان نامه های زیادی که در کتب تاریخ و... متعلق به زمان شخص رسول الله (ص) و همچنین دوران خلفاء بعد از او وجود دارد، به پیمان نامه ای - که در کمتر کتاب معتبری از آن نام برده شده و قرائنی بر کذب آن نیز موجود است که آن هم بر فرض

۵ - خراج قاضی ابویوسف ص ۱۴۳.

صحت به اعتراف خود این افراد به وسیلهٔ مسلمین تدوین نشده بلکه به وسیلهٔ خود اهل کتاب، که درصدد پیمان با مسلمین بودند، تدوین گردیده و موقعی که آن را به رؤیت خلیفه رسانیده اند فقط یک جملهٔ ساده به آن افزوده است — استدلال نموده و حملاتی را علیه اسلام به راه انداخته اند درحالی که اگر همهٔ پیمان نامه های تدوین شده به وسیلهٔ خلفاء و از جمله پیمان نامهٔ خالد که در بالا ذکر شد و نیز پیمان نامهٔ ابوعبیده به فرمان عمر با اهل کتاب و... نبود و تنها پیمان نامه مدون به وسیلهٔ خلفاء همان بود که اینان بدان استناد نموده اند، بازهم ایرادی براسلام و نظام حقوقی آن وارد نمی شد چه اینکه در این صورت تنها اشکال به خلفاء وارد بود زیرا در این صورت ثابت می شد که آنها برخلاف روش رسول الله (ص) مشی کرده اند درحالی که کمترین اختیاری در زمینهٔ قانونگذاری نداشته اند.

و اینک ترجمه متن پیمان نامه ای که به نقل بعضی بین خلیفهٔ دوم با مردم جزیره منعقد گردیده است:

مسیحیان بین التهرین در زمان عمر بن خطاب به عبدالرحمن بن عثم چنین نوشتند:

هنگامی که وارد شهرهای ما شدی ما از تو برای خود وهم کیشانمان امان طلبیدیم، مشروط براین که در شهرهای خویش کنیسه ای جدید نسازیم و درحوالی شهرنیز دیریا صومعه و... احداث نکرده و آنچه از کنیسه هایمان ویران شود تجدید بنا نکنیم و همچنین کنیسه هایی را که در محدودهٔ مسلمین واقع شده تعمیر ننماییم و هیچ مسلمانی را چه در شب و چه در روز از ورود به کنیسه هایمان منع نکنیم و درهای آن را برای مسافران و درراه ماندگان باز بگذاریم.

جاسوسی را در کنیسه یا در منزل خودمان پناه ندهیم و دربارهٔ خائنین به مسلمین افشاگری نماییم و ناقوسهای خودمان را آهسته در داخل کنیسه ها به صدا درآوریم و صلیب را ظاهر نسازیم و صدایمان را در نماز و موقع خواندن کتب دینی در صورتی که مسلمین در کنیسه حضور داشته باشند بلند نکنیم و صلیب و کتب خود را به کوچه و بازار نیاوریم و پرچمها و... را بیرون نبریم. برای مردگان خود بلند ندبه نکنیم و آتش در بازار مسلمین ظاهر نسازیم و نیز در شهری که مسلمین زندگی می کنند خوک پرورش ندهیم و شراب ن فروشیم و اظهار شرک نکنیم و فردی را به دین خود تشویق یا دعوت ننماییم و بردگان را که مسلمانان در آن سهمی دارند خریداری نکنیم و هیچ فردی از خویشانمان را که تصمیم به گرویدن به اسلام داشته باشد، مانع نشویم و در همه جا زنی مخصوص خود را داشته باشیم و در سرگذاشتن عرق چین و عمامه و پوشیدن نعلین و فرق سر گشودن و نیز در وسیلهٔ سواری، خود را به آنان شبیه نسازیم و به زبان آنان سخن نگویم و کنیسهٔ مخصوص مسلمانان را برای خود برنگزینیم و جلوی سرمان را تراشیم و موی جلوی پیشانی را دو قسمت نکنیم و زُنَّار<sup>۲</sup> بر کمر ببندیم و بر انگشتی خویش نقش عربی ننویسیم و روح را ترک نگویم و اسلحه با خود برنداریم و شمشیر به کمر نبندیم.

۳- کمربندی بود که یتیمان مشرق زمین به کمر می بستند تا از مسلمانان تمیز داده شوند.



مسلمانان را محترم بداریم و در مجالس، جلوی پایشان برخیزیم و جویندگان راه را راهنمایی کنیم و منازل خودمان رامشرف بر منزل مسلمانان قرار ندهیم و قرآن را به فرزندان خویش نیاموزیم و با مسلمانی شریک تجارت نشویم جز این که تصمیم در امور با او بوده باشد و مسلمانان عابراً سه روز مهمان کنیم و از غذاهای متوسطی که خانواده خود را با آن اداره می‌کنیم به آنان بخورانیم. اگر ما از شرایط فوق تجاوز نمودیم هر آنچه اهل عناد و سرکشی را سزاست برای توبه در مورد ما حلال خواهد بود.

عبدالرحمن نامه آنان را به رؤیت خلیفه (عمر) رسانید و خلیفه به او فرمان داد که دو شرط بر آن افزوده شود. اول اینکه بنده مسلمان را خریداری نکنند دیگر آن که هر کس با مسلمانی عمداً وارد جنگ شود، پیمان او نقض و با او مانند محارب عمل خواهد شد.

این پیمان نامه علاوه بر این که در هیچ مدرک معتبری دیده نشده و سند روشنی ندارد، دارای نقاط تاریکی است که به قسمتی از آن ذیلاً اشاره می‌شود:

\* ۱- مفاد این پیمان و مقررات مذکور در آن، با هیچ یک از پیمان نامه‌های تدوین شده در دوران رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بلکه با پیمان نامه‌های دوران خلفاء نیز کمترین مشابهتی ندارد.

\* ۲- شرایط و مقررات این پیمان نامه منافی با روح آیه قرآن است که می‌فرماید: **وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**؛  
با اهل کتاب، جز به نیکوترین روش بحث و مجادله نکنید.  
و اصولاً همانگونه که در روایات متعددی آمده آیه فوق مورد توجه مسلمانان در روابطشان با اهل کتاب بوده و تأثیر زیادی در این روابط داشته است.

\* ۳- اصولاً فتح جزیره (سرزمینهای شمالی بین النهرین) آنگونه که از کتاب الخراج به دست می‌آید در پایان خلافت ابوبکر بوده، اما ادعا بر این است که این پیمان نامه در دوران عمر تدوین شده است.

\* ۴- فاتح جزیره به نقل قاضی ابویوسف، عیاض بن غنم زیر نظر ابوعبیده بوده و در این پیمان نامه فرماندار خلیفه، عبدالرحمن بن عتم معرفی شده است.  
با توجه به اشکالات فوق، تردیدی در جعلی بودن این پیمان نامه نیست و در واقع همانند پیمان نامه‌ای است که یهودیان خیبر اذعان نمودند که در پیمان خویش جزیه را از آنان

۴- سورة عنکبوت آیه ۴۶.

برداشته است، معمول می باشد. مرحوم صاحب جواهر درج ۲۱ جواهر ص ۲۳۵ می گوید. «هنگامی که در پیمان نامه مورد ادعای آنان نگریستند امضائی بنام سعد بن معاذ و امضایی بنام معاویه در آن وجود داشت درحالی که سعد قبل از فتح خیبر وفات یافته بود و معاویه هنوز مسلمان نشده بود»!

پس از بررسی تاریخ روابط مسلمین با اقلیتها اکنون به بررسی حقوق اقلیتها از دیدگاه فقه و فقهاء می پردازیم. مسائلی که در این بحث مورد بررسی قرار خواهد گرفت عبارتند از:

- ۱- اهل کتاب چه کسانی هستند و پیمان ذمه با چه کسانی برقرار می شود؟
  - ۲- مُسْتَأْمِنِينَ؛
  - ۳- مقدار مالیات ذمه؛
  - ۴- آیا اقلیتها در انتخابات کشوری حق شرکت دارند؟
  - ۵- اختیارات حاکم اسلامی در مورد تعیین مقدار جزیه و یا حذف آن و... چیست؟
  - ۶- آیا ازدواج با اقلیتها جایز است؟
  - ۷- آزادی اقتصادی اهل کتاب چگونه تضمین می شود؟
  - ۸- آزادی اقلیتها در دعاوی و انتخاب دادگاه ویژه و حکم براساس شریعت و قانون مورد قبول خودشان.
- بررسی و توضیح موارد فوق

□ ۱- اهل کتاب چه کسانی هستند و پیمان ذمه با چه کسانی منعقد می شود؟ تردیدی نیست که فرمان قرآن براخذ جزیه به اتفاق نظر فقهای شیعه بلکه فقهاء اسلام، تنها بر عقد ذمه مترتب می گردد و مخصوص اهل کتاب است و مستند آنان در این مطلب آیه ۲۹ از سوره توبه است که می فرماید:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.

با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز قیامت ایمان نمی آورند و چیزهایی را که خدا و پیامبرش حرام کرده است بر خود حرام نمی کنند و دین حق را نمی پذیرند، جنگ کنید تا آنگاه که به دست خود در عین مذلت جزیه بدهند.

در تفسیر آیه شریفه و درباره قسمت های مختلف این آیه هر چند اختلاف نظرهایی

وجود دارد ولی آنچه فقهاء درباره آن اتفاق دارند، این است که در این آیه فرمان پیکار با اهل کتاب صادر شده و پایان این مصاف متوقف بر تسلیم آنان در برابر پیمان ذمه و قبول همزیستی مسالمت آمیز با مسلمانان است.

از آنجایی که در این آیه شریفه تنها در مورد اهل کتاب، فرمان به پرداخت جزیه داده و اهل کتاب را در بقاء برآیین خودشان آزاد گذاشته است، بسیاری از فقهاء و بخصوص امامیه فتوا بر انحصار این حکم در مورد اهل کتاب داده و در مورد گروههای دیگر مشرکین و یا پیروان مذاهب غیرالهی و یا آنچه در الهی بودن آن تردید است، پیمان ذمه را جایز ندانسته اند و در این زمینه گذشته از اصل عملی به عمومات آیات ذیل استدلال نموده اند:

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً؛ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَتَكُونَ  
الَّذِينَ لِلَّهِ؛ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَنُصْرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَتَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ  
مُؤْمِنِينَ.<sup>۷</sup>

و اما درباره این که اهل کتاب چه کسانی هستند تردید نموده اند، بعضی از فقهاء به استناد آیه ۱۵۶ سوره انعام<sup>۸</sup> چنین نتیجه گرفته اند که اصطلاح اهل کتاب از نظر قرآن مخصوص اقلیت یهود و مسیحی است و نسبت به جواز انعقاد پیمان ذمه در مورد دیگر پیروان مذاهب الهی و غیرالهی دلیلی غیر از آیه ۲۹ سوره توبه باید وجود داشته باشد و لذا ما تنها در مورد اقلیت مجوس سیره نبوی را سراغ داریم که با آنان پیمان ذمه بسته و نیز فرموده:

سَأُولِيهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ<sup>۹</sup> (با مجوس مانند اهل کتاب رفتار نمایید)

عبدالکریم زیدان<sup>۱۰</sup> حصر آیه ۱۵۶ سوره انعام را پذیرفته و معتقد است که

۵- همچنان که مشرکان همگی به جنگ شما برخاستند، همگی به جنگ ایشان برخیزید. (سوره توبه/۳۶).

۶- با آنها بجنگید تا دیگر فتنه ای نباشد و دین تنها دین خدا شود. (سوره بقره/۱۹۳).

۷- با آنها بجنگید. خدا به دست شما عذابشان می کند و خوارشان می سازد و شما را پیروزی می دهد و دلهای مؤمنان را خنک می گرداند. (سوره توبه/۱۴).

۸- أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَنَا قَلِيلٍ (قرآن را برای این فرستادیم) تا نگویند که کتاب (تورات و انجیل) فقط بر دو طایفه یهود و نصاری فرستاده شده و ما از آموختن آنها غافل بوده ایم. (سوره انعام/۱۵۶).

۹- وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۹۸.

۱۰- الذمیین و الستامنین ص ۲۸.



مجوس به حکم قرآن، اهل کتاب نمی باشند بلکه دلیل ما بر جواز انعقاد پیمان ذمه با آنان سیره نبوی و سخن آن حضرت است که فرمود: *سَوَّاهُمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ* بنابراین در مورد دیگر ادیان نیز همین حکم موجود است هر چند اهل کتاب نیستند و در نتیجه اقلیت صابئی نیز می توانند طرف پیمان ذمه قرار گیرند؛ چه کتابی بودن آنان ثابت شود یعنی گروهی از یهود یا نصاری باشند چه ثابت نشود، زیرا قرارداد ذمه مخصوص اهل کتاب نیست.

#### علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می فرماید:

حصر نزول کتاب در مورد یهود و نصاری به خاطر این است که مقصود از کتاب در این جا کتاب شریعت و قانون است و فرض این است که دیگر کتب آسمانی که در اختیار پیامبران دیگری مثل نوح و ابراهیم بوده، کتاب تفصیلی در مورد شریعت نبوده، هر چند مشتمل بر اصول شریعت بوده است (و کتب دیگر انبیاء نیز مشتمل بر دعا و مناجات و یا مسائل اخلاقی و مواعظ بوده است مثل کتاب زبور داود و...) <sup>۱۱</sup>

ولیکن می توان گفت آیه فوق در زمینه حصر کتب آسمانی نیست بلکه تکیه روی کتبی است که در اختیار مسلمین می توانسته قرار گیرد که آنان به خاطر غیر عربی بودن، از تدریس آن عاجز بوده اند مضافاً بر این که آیه از زبان مشرکان سخن می گوید، بنابراین قابل استدلال بر نفی کتابی بودن دیگر فرق نیست.

به هر حال با ظاهر آیه ۱۵۶ انعام نمی توان آیه ۲۹ توبه را محدود به یهود و نصاری کرد چه این که در مفهوم آیه انعام اجمال وجود دارد و محتمل است چیز دیگری غیر از آنچه عبدالکریم زیدان و... گفته اند مراد باشد، گذشته از این که در سوره بقره آیه ۶۲ صابئان همانند یهود و نصاری - در صورتی که عمل صالح انجام دهند - اهل نجات معرفی شده اند و در سوره حج آیه ۱۷ نیز مشرکین را گروهی غیر از آنان ذکر می کند و از جمله «مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» نیز کتاب تشریح فهمیده نمی شود و لا اقل مراد از آن، کتاب تشریح تفصیلی نیست تا منحصر در تورات و انجیل باشد چه این که تردیدی نیست که نوح نیز دارای شریعت بوده و ابراهیم نیز از پیامبران اولوالعزم بوده و دارای شریعت است.

گذشته از این که انجیل مسیح (ع) را نیز کتاب شریعت تفصیلی نمی توان به

حساب آورد چه این که:

اولاً: مسیح (ع) تنها در احکام محدودی از تورات مستقل بوده و اکثریت قریب به کل احکام آیین مسیح (ع) همان احکام تورات بوده است.  
ثانیاً: در انجیل سرگذشت مسیح (ع) و دیگر وقایعی آمده که کمتر رابطه‌ای با احکام دارد. بنابراین همانگونه که علی (ع) هنگامی که در مورد مجوس از ایشان سؤال شد که چگونه می‌توانند طرف ذمه پیمان گیرند؟ فرمود:

بَلَىٰ يَا أَشْعَثُ قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ كِتَابًا وَتَعَتْ إِلَيْهِمْ نَبِيًّا<sup>۱۲</sup>

آری ای اشعث خداوند برایشان کتاب نازل کرده و پیامبری مبعوث نموده است. و همچنین روایات زیاد دیگری در کتاب وسائل از دیگر معصومین آمده است که از جمله روایتی است از امام چهارم (ع) که پیامبر (ص) فرمود:

سَنَوَيْهِمْ سَنَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ يَغْنَى الْمَجُوسُ<sup>۱۳</sup>

با ایشان همانند اهل کتاب رفتار نمایید یعنی با مجوس.

و همچنین بنا بر نقل عامه و خاصه پیامبر (ص) فرمود:

أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ

وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا<sup>۱۴</sup>

من مأمور شده‌ام با مردم بجنگم تا اینکه بگویند معبودی جز خدا نیست. هنگامی که گفتند، جان و مالشان محفوظ است مگر در مواردی که از حق خود تجاوز کنند.

و نیز از طریق عامه و خاصه روایت شده است موقعی که مشرکان مکه از

پیامبر (ص) خواستند تا با آنها نیز پیمان ذمه برقرار نماید پیامبر (ص) فرمود:

إِنِّي لَسْتُ أَخْذُ الْجِزْيَةَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ

من از غیر اهل کتاب جزیه نمی‌گیرم.

مشرکین به پیامبر (ص) نوشتند که شما با مجوس هجر<sup>۱۵</sup> پیمان بستنی (در حالی که

آنان اهل کتاب نیستند) پیامبر (ص) به آنان پاسخ داد که مجوس نیز پیامبری داشتند که

او را کشتند و کتابی که آن را سوزاندند<sup>۱۶</sup>.

۱۲ و ۱۳- وسائل جلد ۱۱ ص ۹۸.

۱۴- خلاف شیخ طوسی ج ۲ ص ۵۰۹، چاپ کوشانیور، الذمیین و السمئامین تألیف عبدالکریم زیدان ص ۲۹.

الخراج قاضی ابویوسف ص ۱۸۸.

۱۵- شهر کوچکی نزدیک مدینه بود.

۱۶- وسائل ج ۱۱ ص ۹۶ و کتاب الخراج قاضی ابویوسف ص ۱۸۸.

به همین جهت بسیاری از فقهاء معتقدند که پیمان ذمه براساس آیه ۲۹ سوره توبه با هر فرد انسانی که پیرو یکی از ادیان الهی بوده باشد می تواند برقرار شود و بلکه در صورتی که فردی از اقلیتها آمادگی خویش را جهت پرداخت جزیه اعلام دارد امام و رهبر مسلمانان و یا هیچ فرد مسلمان دیگری نمی تواند پیشنهاد او را رد نماید، البته تردیدی نیست که این حکم در صورتی است که اهل کتاب بودن آن فرد که ادعای دینی غیر از یهود و نصاری و مجوس را می نماید اثبات شود. بلی در صورتی که فردی ادعای این را داشته باشد که اهل کتاب است و از پیروان یکی از شرایع سه گانه و یا شریعت دیگری که الهی بودن آن ثابت گردیده، می باشد بر اثبات ادعایش دلیلی از او خواسته نمی شود و حتی ادعای مشرکین را که این فرد یا گروه از ما هستند و اهل کتاب نیستند، نادیده گرفته می شود.<sup>۱۷</sup>

و اما پیروان ادیانی که الهی بودن آن ثابت نشده باشد و یا پیروان آیین شرک و... تردیدی نیست که به مقتضای آیه ۲۹ سوره توبه نمی توان آنان را مشمول پیمان ذمه دانست، هر چند بسیاری از فقهاء اهل سنت در این حکم تردید نموده و مشاهیر آنان مثل مالک بن انس و اوزاعی و سفیان ثوری و ابوحنیفه و قاضی ابویوسف و... فتوا به جواز پیمان ذمه با آنان داده اند. قاضی ابویوسف در کتاب خراج تصریح می کند که:

وَجَمِيعُ أَهْلِ الْيَرْبُكِ مِنَ الْمَجُوسِ وَعَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَعَبَدَةِ الْكُتُبِ وَالْحِجَارَةِ وَالصَّابِئِينَ  
وَالسَّامِرَةَ تُؤْخَذُ مِنْهُمْ الْجِزْيَةُ<sup>۱۸</sup>

از همه مشرکین یعنی مجوس و بت پرستان و آتش پرستها و سنگ پرستان و صابئین و سامریها، جزیه گرفته می شود.

و در جای دیگر می گوید:

وَالْجِزْيَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الذِّمَّةِ مِمَّنْ فِي السَّوَادِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْحَيْرَةِ وَسَائِرِ  
الْبُلْدَانِ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ وَالصَّابِئِينَ وَالسَّامِرَةَ...

پرداخت جزیه بر همه اهل ذمه از یهود و نصاری و زردشتی ها، صابئین و سامریها و... واجب است، چه افرادی که در عراق زندگی می کنند و چه افرادی که در حیره و دیگر شهرها به سر می برند.

ابوحنیفه و ابویوسف از این حکم تنها مشرکین عرب را استثناء نموده اند و پیمان

۱۷- کتاب جواهر ج ۲۱ ص ۲۳۵.

۱۸- الخراج ص ۱۲۸. کتاب الذمیین و السمتأمینن تالیف عبدالکریم زیدان ص ۲۹.



ذمه با آنان را جایز نمی دانند و مستند ایشان در این فتوا این است که پیامبر(ص) جزیه را از اهل مکه قبول نکردند، ولی اوزاعی و زبیده و مالک همین استثناء را نیز نپذیرفته اند و شاید مستند آنان در این زمینه روایتی باشد از علی(ع) که فرمود:

لَا تُقْبَلُ مِنْ عَرَّتِي جِزْيَةٌ وَإِنْ لَمْ يُسَلِّمُوا قَوْلُوا<sup>۱۹</sup>

از عرب جزیه قبول نمی شود و اگر اسلام نیاوردند با آنها بجنگید.

ولی صاحب جواهر سند این روایت را ضعیف می داند. مستند بسیاری از این فقهاء در تعمیم حکم به اخذ جزیه از غیر اهل کتاب همان قبول جزیه مجوس از جانب پیامبر(ص) می باشد و تصور اینان آن است که مجوس مشرک می باشند و به مبدأ خیر و شر معتقد هستند ولی بطلان این استدلال واضح و روشن است چه این که از نظر شیعه روایات متعددی وجود دارد که آنها را اهل کتاب معرفی می کند و بعضی از این روایات از طریق عامه نیز نقل گردیده است.<sup>۲۰</sup>

گذشته از این که اعتقاد شرک در مجوس به معنای شرک در عبادت نبوده، بلکه در واقع برای توجیه مسئله شرور و تنزیه ساحت قدس پروردگان، به این اشتباه کشیده شده اند و دشمنی با اهریمن از ضروریات مکتب زردشت است. مضافاً بر این که اگر شرک بدین معنی مانع عقد پیمان ذمه و اهل کتاب بودن گروهها باشد خود مسیحیت نیز که به تصریح قرآن<sup>۲۱</sup> به تثلیث و عبادت اب و ابن و روح القدس کشیده شده اند و در نفس آیه جزیه نیز غیر مؤمن به خدا و روز جزاء معرفی شده اند، بایستی اخذ جزیه از آنان صحیح نباشد.

بنابراین، ملاک صحت پیمان ذمه، اهل کتاب بودن افراد است چه در مقام عمل به آنچه اعتقاد داشته اند عمل کنند یا نکنند و در مورد مجوس ادله کافی وجود دارد که آنان نیز دارای کتاب و پیامبر بوده اند و هر گروه دیگری نیز که این مسئله در مورد آنان به اثبات برسد مشمول همین حکم خواهد بود.

البته تردیدی نیست که مسلمانان در جنگهای ایران و روم هیچ گونه کنجکاو

بقیه در صفحه ۱۶۲

۱۹- مستدرک باب ۴۲ از ابواب جهاد المدوج ۱ به نقل از دعائم.

۲۰- و بسیاری از آنان مانند حنابله و شافعیه و ظاهریه با فقهاء شیعه در این مسئله اتفاق نظر دارند، به نقل از کتاب الذمیین والمستأمنین تألیف عبدالکریم زبیدان ص ۲۷.

۲۱- فَأَسْلَمُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ (سوره نساء / ۱۷۱)؛ وَلَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ نَائِثٌ ثَلَاثَةٌ (سوره مائده / ۷۳).



# مصادر زندگانی شیخ طوسی

به پاس بزرگداشت نهمصد و پنجاهمین سال ارتحال شیخ الطائفه

ناصرالدین انصاری قمی

قسمت دوم

(م ۱۴۰۲ق) و صاحب آثار بسیار مفید و فراوان، ۴ جلد، چاپ اول، قم ۱۴۰۰ق، ج ۳ ص ۶۴-۶۵.

۱۸۹- آشنایی با قرآن و متون اسلامی دفتر تحقیقات وزارت آموزش و پرورش، ۱۸۷ص، چاپ گلشن، تهران ص ۹۸، ۹۹، (گوید: تهذیب شامل ۳۹۶ باب و ۱۳۹۸۸ حدیث و استبصار شامل ۸۳۰ باب و ۵۵۵۸ حدیث می باشد). ۱۹۰- ادوار فقه

محمود شهابی (م ۱۴۰۷ق)، چاپ

ب- شیخ طوسی در آثار فارسی ۱۸۷- آشنایی با حوزه های علمی شیعه در طول تاریخ

سید حجت موحد ابطحی، چاپ اول، اصفهان ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۸- ۲۷۴.

۲۸۸- آشنایی با علوم اسلامی استاد شهید مرتضی مطهری (شهادت ۱۳۹۹ق) از شاگردان آیت الله بروجردی (۱۲۹۹-۱۳۸۰ق) و حضرت امام خمینی (م ۱۴۰۹ق) و علامه طباطبایی

آشنایی با مصادر زندگانی شیخ الطائفه

دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ق،  
ص ۴۷، ۵۳۲

۱۹۱ - با دانشمندان شیعه و مکتب آنها  
آشنا شویم

سید جواد امیری اراکی، ۳ ج،  
(ج ۳: ۱۶۰ ص) دفتر انتشارات اسلامی،  
قم ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۴۸-۵۸.

۱۹۲ - تاریخ فرق اسلامی

محمد نجمی زنجانی (در آن از  
نظریات مرحوم شیخ در حجیت خبر واحد  
و شرایط و خصوصیات آن بحث کرده  
است)، انتشارات دانشگاه تهران (ش  
۶۷۴)، تهران، ج ۱، ص ۱۳۶،  
۱۸۳-۲۶۱.

۱۹۳ - تنمة المنتهى فی وقایع ایام الخلفاء

حاج شیخ عباس قمی  
(۱۲۹۰-۱۳۵۹ ق) از شاگردان بزرگ  
محدث نوری و صاحب مفاتیح الجنان و  
سفینه البحار، تصحیح: علی محدث زاده  
(این کتاب به عنوان جلد سوم «منتهی  
الآمال فی تواریخ النبی والآل» تألیف گشته  
است)، انتشارات داورى، قم ۱۳۹۷ ق،  
ص ۴۵۰.

۱۹۴ - تحفة الأحباب فی نوادر آثار  
الأصحاب

حاج شیخ عباس قمی (م ۱۳۵۹ ق)،  
دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۹ ق، ص  
۳۲۳-۳۲۵.

۱۹۵ - ترجمه «روضات الجنات»

سید محمد باقر موسوی اصفهانی

خوانساری (م ۱۳۱۳ ق) ترجمه: محمد باقر  
ساعدی خراسانی، کتابفروشی اسلامیة،  
تهران ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۱۵۰-۱۸۰.

۱۹۶ - ترجمه سنن النبی (ص)

علامه سید محمد حسین طباطبایی  
(۱۳۲۱-۱۴۰۲ ق) صاحب تفسیر  
گرانقدر المیزان فی تفسیر القرآن در ۲۰  
جلد و کتب فراوان دیگر، ترجمه: محمد  
هادی فقهی، چاپ دوم، کتابفروشی  
اسلامیه، تهران ۱۴۰۸ ق، ص ۲۳ (مقدمه،  
شماره ۹، تحت عنوان ابوجعفر).

۱۹۷ - ترجمه تلخیص البیان عن مجازات  
القرآن

سید شریف رضی جامع نهج البلاغه  
(م ۴۰۶ ق)، ترجمه: سید محمد باقر  
سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران  
(شماره ۱۰۹)، تهران ۱۳۲۸ ش، ص ۷.  
۱۹۸ - ترجمه الغدیر فی الکتاب والسنة  
والادب

علامه شیخ عبدالحسین امینی نجفی  
(م ۱۳۹۰ ق) صاحب «سیرتنا و سنتنا» و  
«شهداء الفضیله»، ترجمه: سید محمد  
تقی واحدی، چاپ اول، چاپخانه  
حیدری، تهران ۱۳۸۱ ق، ج ۱، ص ۱۴۲  
و ۱۴۳.

۱۹۹ - ترجمه معتقد الإمامیه

سید ابوالمکارم حمزة بن زهرة حلبی  
(۵۱۱-۵۸۵ ق) صاحب «غنية النزوع  
الى علمى الاصول والفروع»، ترجمه: سید  
محمد مشکات (م ۱۴۰۰ ق) تهران



- ۱۳۸۲ق/۱۳۴۰ش، (مقدمه) ص ۶، ۷، ۱۳ و ۱۷.
- ۲۰۰ - جامع الأنساب  
سید محمد علی روضاتی، اصفهان  
۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۰.
- ۲۰۱ - جهاد اکبر (به انضمام حکومت اسلامی)  
حضرت امام خمینی ره (۱۳۲۰ -  
۱۴۰۹ق)، جیبی، بی تا، بی جا، بی نا،  
ص ۲۴۴-۲۴۵، (می فرماید: شیخ تا سن  
۵۲ سالگی در درس سید مرتضی حاضر  
می گردید.)
- ۲۰۲ - حساسترین فراز تاریخ یا داستان  
غدیر  
ترجمه و نگارش: جمعی از دبیران  
خراسان، تفریظ: علی اکبر فیاض  
(صاحب «تاریخ اسلام») چاپ اول،  
۱۳۸۱ق، ص ۱۲۴ و ۱۲۷.
- ۲۰۳ - خدمات متقابل اسلام و ایران  
استاد شهید مرتضی مطهری، (ش  
۱۳۹۹ق)، چاپ دوم، دفتر انتشارات  
اسلامی، قم ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۷ و ۴۲۰،  
۴۳۰ - ۴۳۱.
- ۲۰۴ - دانشمندان و سخن سرايان فارس  
محمد حسین رکن زاده (آدمیت)،  
۱۳۳۸ش، ج ۳، ص ۲۴۳.
- ۲۰۵ - درایة الحدیث  
کاظم مدیرشانه چی (صاحب  
«مزارات خراسان» و «علم الحدیث»)  
(پاورقی) ص ۶۰ و ص ۱۴۱.
- ۲۰۶ - درایة فارسی یا هدیه المحصلین  
علی اکبر مروج الاسلام خراسانی،  
چاپ دوم، تهران ۱۳۷۷ق، ص  
۲۲۰-۲۳۷.
- ۲۰۷ - دفاع از اسلام و روحانیت  
محمد علی انصاری قمی  
(۱۳۲۹-۱۴۰۵ق) صاحب نهج البلاغه  
منظوم در ۱۰ج، اختران ادب، دیوان  
اشعار، آینه دل، ترجمه غرالحکم و...  
وزیری، ۲ج، قم ۱۳۵۵ش، ج ۲، ص  
۲۲۵ (پاورقی)
- ۲۰۸ - راهنمای دانشوران  
سید علی اکبر برقمی (م ۱۴۰۸ق)  
صاحب «بامداد روشن» و «کاخ  
دلایز» و...، ۳ج، قم ۱۳۶۸، ج ۲،  
ص ۱۱۸-۱۲۰.
- ۲۰۹ - راهنمای سعادت (ترجمه کتاب  
«کشف المحجّة لثمره المهجّه»)  
سید رضی الدین ابوالقاسم علی بن  
موسی بن جعفر بن طاوس حسینی  
(۵۸۹-۶۶۴ق)، ترجمه: سید محمد باقر  
شهیدی، ۱۳۸۲ق، ص ۱۶۱.
- ۲۱۰ - ریحانة الادب فی تراجم المعروفین  
بالکنیة او اللقب  
شیخ محمد علی مدرس خیابانی  
(م ۱۳۷۳ق) صاحب آثار فراوانی از قبیل:  
غایة المنی، دیوان المعصومین، فرهنگ
- ۱ - متن این مقاله با متن مقاله آشنایی با علوم  
اسلامی یکسان است.

- بهارستان، قاموس المعارف، ۶ ج، چاپ اول، تهران ۱۳۶۷ ق، ج ۲، ص ۳۹۹-۴۰۱.
- ۲۱۱- ریاض السياحه  
حاج زین العابدین شیروانی (۱۱۹۴-۱۲۵۳ ق) صاحب بستان السياحه و حدیقه السياحه، تهران، ۱۳۳۹ ش، ص ۲۵.
- ۲۱۲- زندگانی آیت الله بروجردی  
علی دوانی، قم ۱۳۸۱ ق، ص ۲۰، ۱۰۰، ۱۲۲، ۱۲۴.
- ۲۱۳- زندگانی و شخصیت شیخ انصاری  
مراد شیخ مرتضی بن محمد امین (۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق) صاحب فرائد الاصول و متاجرو... است. مرتضی انصاری، چاپ اول، تهران ۱۳۸۰ ق، ص ۱۲۸.
- ۲۱۴- زندگانی نامه شیخ طوسی  
شیخ آقا بزرگ تهرانی (م ۱۳۸۹ ق) «ترجمه حیات الشیخ الطوسی» که به عنوان مقدمه تفسیر «تبیان» نگاشته است، ترجمه: علیرضا میرزا محمد و سید حمید طبیبیان، فرهنگستان ادب و هنر ایران، تهران ۱۴۰۲ ق.
- ۲۱۵- زیربنای تمدن و علوم اسلامی  
عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، دفتر نشر نوید اسلام، تهران، ص ۱۵۰-۱۷۰.
- ۲۱۶- سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو  
سید محمد باقر حجتی، بنیاد قرآن، تهران ۱۴۰۲ ق / ۱۳۶۰ ش، ص ۱۰۵-۱۰۶.
- ۲۱۷- سید رضی مؤلف نهج البلاغه  
علی دوانی، چاپ سوم، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۶ ق، ص ۱۶۵.
- ۲۱۸- سیمای فرزانهگان  
رضا مختاری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۶۳ ش، ج ۳، ص ۴۷ (پاورقی)، ص ۵۳۲.
- ۲۱۹- شیخ آقا بزرگ  
محمد رضا حکیمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، (تاریخ مقدمه: ۱۳۵۴ ش)، ص «نورده».
- ۲۲۰- شیعه و پایه گذاری علوم اسلامی (ترجمه کتاب الشیعه و فنون اسلام)  
علامه سید حسن صدر کاظمی (۱۲۷۲-۱۳۵۴ ق)، ترجمه: سید محمد مختاری سبزواری، انتشارات روزه، تهران ۱۳۹۹، ص ۴۶، ۵۹، ۹۴، ۹۷.
- ۲۲۱- علم الحدیث  
کاظم مدیر شانه چی، دانشگاه فردوسی، (ش ۱۰ از سلسله انتشارات) مشهد ۱۳۹۶ ق / ۱۳۵۴ ش، ص ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۰ و....
- ۲۲۲- علمای بزرگ شیعه از کلینی تا خمینی<sup>۲</sup>  
م. جرفادقانی، چاپ اول، قم، ۱۴۰۶ ق،
- ۲- بر این کتاب نقدی توسط رضا مختاری در مجله کیهان اندیشه شماره ۹ ص ۱۰۰-۱۰۹ نگاشته شده است.

ص ۲۵-۲۷.

۲۲۳ - فروغ هدایت

(ترجمه کتاب «مصباح الهدایة فی اثبات الولاية») آیت الله میرسید علی بهبهانی صاحب حاشیه عروة الوثقی و وسیلة النجاة و... (۱۳۰۳-۱۳۹۵ق) ترجمه: علی دوانی، ۴۱۵ ص، چاپخانه، علمیه، قم ۱۳۴۶ ش، ص ۱۹۹ (پاورقی).

۲۲۴ - فرهنگ فارسی

محمد معین، (م ۱۳۵۰ ش)، موسسه انتشاراتی امیرکبیر، تهران ۱۳۶۰ ش، ج ۵ (اعلام)، ص ۱۱۰۲ (تحت عنوان ۲ - طوسی).

۲۲۵ - فرهنگ گیلانی

شیخ مرتضی مدرس گیلانی، ۱۳۳۸/ق، ص ۵۹۸.

۲۲۶ - فقهای نامدار شیعه<sup>۳</sup>

عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، چاپ اول، قم ۱۴۰۵ ق، ص ۶۷-۷۸.

۲۲۷ - فواید الرضویه فی احوال العلماء المذهب الجعفریه

حاج شیخ عباس قمی، تهران، ص ۴۷۰ - ۴۷۳

۲۲۸ - فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار

ضیاء الدین بن یوسف حدائق شیرازی، چاپ اول، تهران ۱۳۵۵ ق، ج ۱ ص ۶۶، ۷۰، ۱۰۹، ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۰۲، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۶۲، ۳۴۳، ۳۶۵، ۴۳۰، ۵۲۳، ۵۳۱، ۵۳۳ و ۵۶۷؛ ج ۲

ص ۷۶، ۱۲۰، ۱۲۳، ۲۷۳.

۲۲۹ - فهرست کتابخانه مدرسه فیضیه

مجتبی محمدی عراقی، ج ۱ ص ۲۷ و ۱۸۱، ج ۲ ص ۲۹۲، ۳۲۰، ۳۶۴، ۳۷۴ و ۴۰۰.

۲۳۰ - فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

ترتیب و تألیف: محمد تقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش/۱۳۸۱ ق، ج ۸، ص ۸۳، ۱۸۸، ۲۵۹، ۴۷۴؛ ج ۹، ص ۸۶۴، ۸۷۳.

۲۳۱ - فهرست کتابخانه مشکات

تهیه و تنظیم: علینقی منزوی، انتشارات دانشگاه تهران (شماره ۱۶۸) تهران ۱۳۷۴ ق، ج ۲، ص ۱۶، ۱۶۰، ۱۶۳، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۸۳، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۶، ۵۲۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۶۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۱، ۶۰۵، ۶۱۴، ۶۲۹، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۸۸. برای کتابخانه فهرستی نیز توسط محمد تقی دانش‌پژوه تنظیم گردیده که توسط دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.

۲۳۲ - فهرست مقالات فارسی

۳ - بر این کتاب نقدی توسط رضا مختاری در مجله کیهان اندیشه شماره ۳ ص ۷۳ - ۸۴ نوشته شده است.



- ش ص ۵۰ و ۵۷ و ۱۷۲ و ۲۹۱ و ۴۱۵ و ۴۷۸ و ۴۹۷.
- ۲۳۷ - فیض العلام فی عمل الشهور و وقایع الایام  
حاج شیخ عباس قمی (م ۱۳۵۹ ق)
- کانون انتشار، تهران ۱۳۹۳ ق/۱۳۵۱ ش، ص ۱۶۳.
- ۲۳۸ - قصص العلماء  
میرزا محمد تنکابنی (م ۱۳۰۲ ق) از شاگردان سید ابراهیم موسوی قزوینی صاحب «ضوابط الاصول»، کتابفروشی علمیه اسلامیة تهران ۱۳۹۶ ق، ص ۴۱۴-۴۱۶.
- ۲۳۹ - گنج دانش  
محمد تقی خان معتمد السلطان، حکیم مینی، چاپ سنگی، تهران ۱۳۰۵ ق، ص ۳۳۷.
- ۲۴۰ - گنجینه دانشوران  
احمد رحیمی. وزیری، ۲۲۱ ص، چاپخانه قم، ۱۳۳۹ ش، ص ۶۷-۷۰. در آن گوید: کرسی تدریس شیخ را که از ناحیه ملک رحیم بویه اهدا شده بود، و منبری بود خاتم کاری و منبت، از بهترین شاهکارهای هنرمندان خاتم کار ایران، در این حریق طعمه آتش گشت.
- ۲۴۱ - گنجینه دانشمندان  
محمد رازی (او کتاب غیبت شیخ طوسی را به نام «تحفة قدسی» ترجمه نموده است)، ۸ جلد، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۶۶ ق، ج ۷، ص ۲۴۹.
- ج. افشار، انتشارات دانشگاه تهران (شماره ۶:۱۷)، ۱۳۸۱ ق، ج ۱، ص ۷۱، ۴۸۱، ۴۸۲.
- ۲۳۳ - فهرست کتابخانه حضرت امام (رضاع)  
ترتیب و تنظیم: هیئت مدیره کتابخانه، چاپ اول، ۱۳۴۵ ق، ج ۲، ص ۷۴، ۱۲۰، ۱۳۸، ۱۷۴، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۸۴؛ ج ۴ ص ۵۳؛ ج ۵ ص ۱۹، ۵۵، ۲۳۰، ۳۷۲، ۴۱۸، ۵۵۳، ۶۰۸.
- ۲۳۴ - فهرست کتابهای چاپی عربی  
خان بابا مشان وزیری، ۱۰۱۴ ص + ۱۰۹ ص اعلام، چاپخانه نگین، تهران ۱۳۴۴ ش، ص ۴۷، ۸۷، ۱۰۶، ۱۵۸، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۸۶، ۳۳۶، ۳۳۷، ۴۰۱، ۴۱۳، ۶۱۹، ۶۵۲، ۶۷۸، ۷۸۲، ۸۵۴، ۹۱۴، ۹۵۶، ۹۶۷، ۹۷۳.
- ۲۳۵ - فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی  
سید احمد حسینی، ج ۱/۱۰۰، ۲۵۵، ۲۸۸، ۳۱۳، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۶۸، ۳۶۵، ۳۰۴، ۴۱۴، ۱۳۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۵۹؛ ج ۲/۱۷۱، ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۳۹، ۱۴۰ و مجلدات دیگر.
- ۲۳۶ - فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی دانشگاه تهران  
محمد تقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران (شماره ۶۵۱) تهران ۱۳۳۹ ق.

۲۴۸ - مقدمة ترجمة «النهاية في الفقه»  
شيخ الطائفة طوسي (۳۸۵-۴۶۰ ق)  
ترجمه: سيد محمد باقر سبزواری،  
انتشارات دانشگاه تهران (شماره ۲۵۰)،  
۱۳۷۳ ق.

۲۴۹ - مقدمه «الفهرست»  
شيخ الطائفة طوسي، مقدمه: محمود  
رامیار، دانشگاه مشهد،  
۱۳۹۳ ق/۱۳۵۱ ش، ۱۱ ص.

۲۵۰ - منتخب التواريخ  
محمد هاشم بن محمد علی خراسانی  
(م ۱۳۵۲ ق)، صاحب «وسيلة الامان من  
تسويلات الشيطان»، کتابفروشی اسلامیة،  
تهران، ص ۱۷۳.

۲۵۱ - مهدی موعود  
(ترجمه جلد ۱۳ بحار الانوار علامه  
مجلسی)، ترجمه: علی دوانی، چاپ  
بیستم، دارالکتب الاسلامیه، تهران  
۱۴۰۶ ق/۱۳۶۴ ش ص ۱۸۸ (پاورقی)

۲۵۲ - میرحامد حسین  
محمد رضا حکیمی، تهران، دفتر نشر  
فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۱ ق، ص ۴۵.

۲۵۳ - وحید بهبهانی  
علی دوانی، قم، ۱۳۷۸ ق، ص ۶۰،  
۶۱.

۲۵۴ - وفيات العلماء

۴ - نیز کتاب «زمین در فقه اسلامی» از  
ایشان ج ۱ ص ۵۸-۶۳ (متن هر دو یکسان  
است.)

۲۴۲ - لغت نامه

علی اکبر دهخدا قزوینی  
(۱۲۹۷-۱۳۷۵ ق) صاحب امثال و  
حکم، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۲۵ ش،  
ج ۱، ص ۳۹۱، ۳۹۲.

۲۴۳ - مؤلفین کتب چاپی  
خان بابامشار، ۶ جلد، وزیری،  
تهران، ۱۳۸۵ ق، ج ۵، ص ۴۰۲-۴۰۶.

۲۴۴ - مجالس المؤمنین  
قاضی سید نورالله مرعشی تستری،  
(شهادت: ۱۰۱۹ ق) ج ۲، وزیری،  
کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۹۶ ق، ج  
۱ ص ۴۸۰.

۲۴۵ - مشاهیر دانشمندان اسلام  
(ترجمه کنی و الالقاب) حاج شیخ  
عباس قمی، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای و  
محمد جواد نجفی، کتابفروشی اسلامیة،  
تهران ۱۳۹۳ ق، ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۶  
(ش ۱۱۵۰).

۲۴۶ - مفاخر اسلامی  
علی دوانی، ج ۴، وزیری انتشارات  
امیرکبیر، تهران ۱۴۰۵ ق/۱۳۶۳ ش، ج ۳،  
ص ۳۶۶-۳۸۶.

۲۴۷ - مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و  
کتابشناسی

سید حسین مدرّسی طباطبایی (اصل):  
انگلیسی)، ترجمه: محمد آصف فکرت،  
وزیری، ۴۴۷ ص، بنیاد پژوهشهای  
اسلامی، مشهد ۱۳۶۸، ص ۴۹-۵۲،  
۷۷-۸۱.

آشنایی با مصادر زندگی شیخ الطائفة

حسین جلالی شاهرودی، چاپخانه  
خراسان، مشهد، ص ۲۸-۲۹.<sup>۵</sup>

۲۵۵ - وقایع السنین والاعوام

سید عبدالحسین حسینی خاتون آبادی  
(۱۰۳۹-۱۱۰۵ ق)، مقدمه: آیت الله  
نجفی مرعشی و حاج شیخ ابوالحسن  
شعرانی (م ۱۳۹۳ ق)، وزیری، ۶۴۰ ص  
کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۵۲ ش،  
ص ۲۶۸ (ضمن وقایع سال ۴۶۰ هـ)

۲۵۶ - هدایة الانام الی وقایع الایام (به  
انضمام چهل حدیث)

حاج شیخ عباس قمی، سنگی (نسخ)  
۸۹+۷۱ ص، علمی، تهران. ۱۳۶۷ ق،  
ص ۱۰۹ (در آن فرماید: مجتهدین  
شاگردان او (شیخ) از خاصه زیاده از  
سیصد نفر بودند...)

۲۵۷ - هدیه الاحباب فی ذکر المعروفین  
بالکنی واللقاب والانساب

حاج شیخ عباس قمی، تهران  
۱۳۷۴ ق/۱۳۳۲ ش، ص ۱۳.

۲۵۸ - هزاره شیخ طوسی

تهیه و تنظیم: علی دوانی، ۲ جلد،  
چاپ دوم، مؤسسه امیرکبیر، تهران،  
۱۴۰۴ ق، ۵۸۳ ص (حاوی برخی مقالات  
ارائه شده به اولین کنگره هزاره ولادت  
شیخ طوسی، دانشگاه فردوسی - مشهد  
۱۳۸۵ ق)

۲۵۹ - یادداشتهای قزوینی

میرزا محمدخان قزوینی  
(م ۱۳۶۹ ق)، تحقیق و تنظیم: ایرج

افشار، انتشارات دانشگاه تهران،

۱۳۷۶ ق، ج ۳، ص ۲۳۰

۲۶۰ - یادنامه شیخ طوسی

به اهتمام: محمد واعظ زاده خراسانی  
(او «جمل العلم والعقود» شیخ الطائفه را  
به فارسی ترجمه نموده است) ۳ جلد، جلد  
اول ۴۱۲ ص؛ ج دوم ۸۱۰ ص بنام  
الذکری الالفیه للشیخ الطوسی شامل  
مقالات عربی (جلد سوم ۸۹۲+۶۶ ص  
فهرست اعلام) + ۵۷ ص (مقالات  
انگلیسی و آلمانی) دانشگاه مشهد ۱۳۴۸  
ش،

برخی از مقالات فارسی آن عبارتند از:

۱ - اصول و مبانی کلامی شیخ  
طوسی: عبدالمحسن، مشکاة الدینی.

۲ - الهامی از شیخ طوسی: آیت ا...  
شهید مرتضی مطهری (ش ۱۳۹۹ ق)

۳ - امتیازات تبیان شیخ طوسی:  
حسین عمادزاده.

۴ - امتیازات شیخ الطائفه: سید  
محمد علی روضاتی.

۵ - بررسی مؤلفات شیخ طوسی، سید  
هاشم رسولی محلاتی

۶ - بلخ یکی از پایگاههای علوم  
اسلامی در عصر شیخ طوسی و قبل و بعد  
از آن، عبدالحی حبیبی.

۷ - تأثیر زمان و مکان شیخ در

۵ - بر این کتاب نقد و اضافات فراوانی توسط  
ناصر باقری بیدهندی نگاشته شده است.



- تکوین شخصیت او، اکبر دانا سرشت.
- ۸ - چند نکته تاریخی راجع به زندگی شیخ طوسی، محمد علی روضاتی.
- ۹ - خراسان سرزمینی که شیخ طوسی را پروراند (شعر)، غلامرضا قدسی (م ۱۴۱۰ق)
- ۱۰ - رجال الهی و شجره نوری، نمونه ای از مطالعات درباره شیخ اجل طوسی بزرگوار، میرزا خلیل کمره ای (م ۱۴۰۵ق)
- ۱۱ - رجال عصر شیخ طوسی، محمد باقر ساعدی.
- ۱۲ - سیری در زندگی شیخ طوسی از طوس تا نجف، علی دوانی.
- ۱۳ - شخصیت شیخ طوسی، سید محمد باقر سبزواری.
- ۱۴ - شرح حال و آثار شیخ طوسی، محمد واعظ زاده خراسانی.
- ۱۵ - شیخ الطائفه ابوجعفر طوسی ونقش وی در علوم اسلام، عباس فیض (م ۱۳۹۵).
- ۱۶ - شیخ طوسی در درخشان ترین عصر علمی و فلسفی اسلام، حسین خراسانی.
- ۱۷ - شیخ طوسی و حقوق تطبیقی، دکتر محمد خزائلی.
- ۱۸ - شیخ طوسی و عدة الاصول، دکتر ابوالقاسم گرجی.
- ۱۹ - طوس زادگاه شیخ طوسی، عبدالحمید مولوی.
- ۲۰ - قاعده لطف از نظر شیخ طوسی، محمد تقی جعفری.
- ۲۱ - کتاب غیبت شیخ طوسی و سیر تاریخی مسئله غیبت امام زمان (عج)، ابراهیم امینی.
- ۲۲ - محیط پرورشی شیخ طوسی، محمد محیط طباطبائی.
- ۲۳ - مردی بزرگ و عزمی بزرگتر: سید محمود کاخکی.
- ۲۴ - مقام شیخ طوسی در علم تفسیر، دکتر حسین کریمان.
- ۲۵ - مقام فقهی شیخ طوسی در سه کتاب پیرارج وی: نهاییه، خلاف، مبسوط، سید رضا صدر (این مقاله به صورت کتابی تحت عنوان «نگاهی به آثار فقهی شیخ طوسی» و با مقدمه علی دوانی در ۹۲ صفحه رقی سال ۱۳۴۹ ش. در قم به چاپ رسیده است)
- ۲۶ - مقدمه ای بر تلخیص الشافی شیخ طوسی، دکتر مهدی محقق.
- ۲۷ - مکتب کلامی شیخ الطائفه، جعفر زاهدی.
- ۲۸ - نفایس مخطوطات شیخ طوسی، کاظم مدیرشانه چی.
- ۲۹ - نکاتی چند راجع به شیخ طوسی: عباس مخبر دزفولی.
- ۳۰ - واژه های پارسی قرآن و تفسیر تبیان شیخ طوسی: آذرتاش آذرنوش.
- ۳۱ - هزاره شیخ طوسی: سید محمد

محیط طباطبائی.

برخی از مقالات عربی (به ترتیب صفحات)

۱- رساله شکر و تقدیر: آیت الله سید

ابوالقاسم خوئی.

۲- شیخ الشریعه (شعر): سید محمد

جمال هاشمی گلپایگانی.

۳- منهج الطوسی فی تفسیر القرآن:

شیخ محمد حسن آل یاسین.

۴- اجازة مطوثة من المجلسی الاول

للتانی ترد اكثر من اربعین طریقاً الى

الشیخ الطوسی. مقدمه: محمد واعظ زاده

خراسانی.

۵- المدرسة الكلامية، آثار الشيخ

الطوسی و آرائه الخاصة بهذا العلم: علاء

الفاسی

۶- سلسلة طرق الرواية الى الطوسی:

آیت الله سید شهاب الدین مرعشی نجفی.

۷- مآثر الشيخ الطوسی على سير

دعوة التقريب: شیخ محمد تقی قمی.

۸- الشيخ الطوسی و منهجه فی تفسیر

القرآن: سعید احمد اکبر آبادی

۹- عرض للتجاه اللغوی فی تفسیر

التبیین: سید مرتضی آیت الله زاده

شیرازی.

۱۰- شیخ الطائفه ابو جعفر الطوسی،

حياته ومؤلفاته: محمد اقبال انصاری

۱۱- حنین المجامبر (شعر): صلاح

الضواوی المصری.

۱۲- الشيخ الطوسی من الافذاذ

الذین قل ان وجود الدهر بامثاله: سید

عبدالله بن عبدالقادر بلفقيه علوی.

۱۳- الشيخ الطوسی من العلماء

الذین يتبعون القول بدليله: عبدالحمید

السائح.

۱۴- فن التعبير عند الطوسی: سید

صالح عظيمة.

۱۵- مخطوطات الطوسی في

مكتبات استانبول: عبدالقادر قره خان.

۱۶- الشيخ طوسی شعلة من مشكاة

النبوة المحمدية: حاج میرزا خلیل كمره ای

(م ۱۴۰۵ق)

۱۷- شیخ الطائفة ابو جعفر الطوسی و

بغض مسائل الفقه: صغیر حسن معمومی.

۱۸- نموذج من ترتيب اسانید تهذیب

الاحكام للامام الاكبر آیت الله

البروجردی: تنظیم: حسن نوری همدانی.

مقدمه: محمد واعظ زاده خراسانی.

۱۹- التفسیر بالرأى، معناه،

تاریخه، حدوده المشروعه و رأی الشيخ

الطوسی فيه: سید جعفر شهیدی.

۲۰- رسالة حول اجماعات الشيخ

الطوسی للشهید الثانی: اخراج: محمد

تقی دانش پزوه.

برخی مقالات به زبان بیگانه

۱- شیخ طوسی و مستشرقین

(انگلیسی): جرج عطیه.

۲- نقش شیخ طوسی در تکامل علم

نظری حقوقی در شیعه (انگلیسی): چارلز

آدامز.

۱۳۷۶ ق، س ۱، ش ۱۰، ص ۹.

۲۶۷ - الجذور التاريخية لنشأة مدرسة النجف

حسن عيسى الحكيم (صاحب كتاب «الشيخ الطوسي») مجلة الرابطة، نجف ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۵ م، س ۲، ش ۱.

۲۶۸ - الدراسة في النجف

سيد احمد مجيد عيسى، مجلة البيان، نجف، س ۲، ش ۲۷، ۲۸، ص ۷۳۰.

۲۶۹ - الدراسة في النجف

محمد علي بلاغی، مجلة الاعتدال، نجف ۱۳۶۵ ق، س ۶، ش ۵، ص ۳۲۱.

۲۷۰ - ذكری شیخ الطائفة الطوسی

شیخ آقا بزرگ تهرانی (م ۱۳۸۰ ق)، مجلة النشاط الثقافي، نجف ۱۳۷۸ ق، ش ۶، ص ۳۴۷.

۲۷۱ - شیء عن النجف

عبدالرسول شریفی، مجلة العرفان، صیدا ۱۳۶۷ ق، ج ۳۵، جزء ۸، ص ۱۱۵۱.

۲۷۲ - الشيخ الطوسي

حسين علي محفوظ، مجلة رسالة الاسلام، دانشگاه اصول الدين، بغداد ۱۳۹۱ ق، س ۵، ش ۱ و ۲.

۲۷۳ - الشيخ الطوسي

عبدالهادی فضلی، مجلة النجف، نجف ۱۳۸۲ ق، س ۵، ش ۲، ص ۲۸.

۲۷۴ - الشيخ الطوسي

سيد محمد بحر العلوم، مجلة الغری، نجف، جمادی الاولى ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶ م،

۳ - مأخذ و منابع خارجی راجع به شیخ طوسی (انگلیسی-فارسی): عبدالکریم گلشنی.

۴ - نکاتی از فهرست شیخ طوسی مربوط به عصر آغازین امامت (انگلیسی)، مونتگمری وات.

(ترجمه برخی از این مقالات به فارسی در کتاب هزاره شیخ طوسی آمده است).

۲۶۱ - یکماه در اصفهان

فرهنگ نخعی، ۱۳۷۶ ق، ص ۶۱.

ج: برخی از مقالات عربی که به معرفی مرحوم شیخ طوسی پرداخته اند:

۲۶۲ - تاریخ الحیاة العلمیة

ضیاء الدین دخیلی، مجلة الرسالة، قاهره ۱۳۵۷ ق، سال ۶، ص ۱۵۴۸.

۲۶۳ - تاریخ النجف

شیخ علی شرقی، مجلة الحیرة، نجف ۱۳۴۵ ق، عدد ۳، جلد ۱، ص ۹۲.

۲۶۴ - التبیان فی تفسیر القرآن

علی خاقانی، مجلة الغری، نجف، ربیع الثانی ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶ م، ص ۷، ش ۱۲ و ۱۳، ص ۲۳۹-۲۴۱.

۲۶۵ - تفسیر القرآن

سید علی نقی نقوی از علمای بزرگ هند (م ۱۴۰۹ ق)، مجلة الرضوان، لکهنو، هند، س ۱، ش ۱۱، ص ۲۴.

۲۶۶ - تفسیر القرآن الکریم

شاکر غریبوی، مجلة النجف، نجف

آشنایی با مصادر زندگی شیخ الطائفة



- س ٧، ش ١٦، ص ٣١٣-٣١٥
- ٢٧٥ - الشيخ الطوسي مؤسس المركز العلمي بالنجف
- محمود محمد خضيرى (مراقب  
فرهنگى وزارت تعليم و تربيت مصر)  
مجلة رسالة الاسلام، قاهره ١٣٧٤ق، س  
٧، ش ١، ص ٤٠-٤٦.
- ٢٧٦ - الشيخ محمد بن الحسن الطوسى  
مؤسس جامعة النجف
- محمدرضا مظفر(م ١٣٨٣ق)، مجلة  
النجف، نجف ١٣٧٧ق، س ٢، ش  
٧-٤.
- ٢٧٧ - الشيخ المفيد  
على خاقانى، مجلة الفرى، نجف، س  
١ ش ١١، ص ٢٦٤.
- ٢٧٨ - صفحة من تاريخ النجف  
على شرقى، مجلة الحيرة، ١٣٤٥ق،  
ج ١، جزء ٣.
- ٢٧٩ - طرائف من سيرة الشيخ الطوسى  
حسين على محفوظ، مجلة الايمان،  
نجف ١٣٨٧ق، س ٣، ش ٣ و ٤.
- ٢٨٠ - العلوم الدينية  
سيد محمد صادق نشأت، رسالة  
الاسلام، ١٣٧٤ق، س ٦، ش ٤، ص  
٤٢٤.
- ٢٨١ - عوامل الحياة الأدبية فى النجف  
عبدالرسول شريفى، العرفان، صيدا  
١٣٦٩ق، ج ٣٧، جزء ٨، ص ٨٧٠.
- ٢٨٢ - مجدد القرن الرابع عشر  
عبدالهادى اسدى، الدليل، نجف
- ١٣٦٦ق، س ١، ش ٣ و ٤، ص ١١٣.
- ٢٨٣ - مجموع الاعياد  
عبدالحميد دجيلى، مجلة المجمع  
العراقى، بغداد ١٣٧٥ق، ج ٤، جزء ٢،  
ص ٦٢٠.
- ٢٨٤ - مجلة مجمع علمى عربى دمشق  
ج ٢٤، ص ٢٦٨.
- ٢٨٥ - مكتبة الامام  
محمّد هادى امينى نجفى، (درآن از  
نفائس كتابخانه اميرالمؤمنين(ع) بحث  
مى نمايد) نجف، س ٤، ش ٨، ص  
٢٠-٢٢.
- ٢٨٦ - مكتبة الامام اميرالمؤمنين(ع)  
محمد هادى امينى، التوحيد، بغداد  
١٩٥٩م/١٣٨٠ق، س ١٤، ش ٣٦، ص  
٢.
- ٢٨٧ - نظرة فى كتاب ماضى النجف و  
حاضرها  
يعقوب سرکيس، الاعتدال، نجف  
١٣٦٥ق، س ٦، ش ١، ص ٣٦.
- ٢٨٨ - نظرة فى ماضى النجف و حاضرها  
شيخ باقر شريف قرشى، مجلة النشاط  
الثقافى، نجف ١٣٧٧ق، س ١، ش ٥،  
ص ٢٦٢.
- ٢٨٩ - نوادر المخطوطات فى مكتبة ملك  
صلاح الدين منجد، مجلة معهد  
المخطوطات العربية، قاهره ١٣٨٠ق،  
مجلد ٦، جزء ١ و ٢، ص ٦٧ و ٦٩ و ٧٠ و  
٧٤.
- د: برخى از مقالات فارسى كه به

### معرفی شیخ پرداخته‌اند

۲۹۰ - ارتباط رجال شیخ طوسی با رجال

برقی

سید محمد جواد شبیری، نشر: سومیین کنگره جهانی حضرت امام رضا (ع)، ربیع الاول ۱۴۱۰ ق.

۲۹۱ - تألیفات شیخ طوسی

رضا استادی (نگارنده «فهرست کتابخانه مسجد اعظم قم» «فهرست کتابخانه مدرسه فیضیه قم»، «فهرست کتابخانه آیت الله گلپایگانی» و...) مجله‌تور علم، قم، س ۱، ش ۱، ص ۹۸-۱۰۳ (در این مقاله، آثار شیخ را ۵۳ کتاب و رساله بر شمرده است.)

۲۹۲ - جامعه دینی نجف

هیأت تحریریه، مجله مکتب اسلام، قم ۱۳۸۲ ق، س ۴، ش ۱۲، ص ۴۱.

۲۹۳ - چهار کتاب اصلی علم رجال

رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدظله)، یادنامه علامه امینی، ج ۲، ص ۳۷۲-۴۱۲ (در آن به شناسائی دقیق و مفصل اختیار الرجال و «فهرست شیخ طوسی» پرداخته‌اند).

۲۹۴ - شرح حال شیخ طوسی و نهاییه و نسخ آن

محمد تقی دانش‌پژوه، فرهنگ ایران زمین، مجلد ۴، ص ۷۴-۱۲۱.

۲۹۵ - شیخ طوسی

علی دوانی، مکتب اسلام، قم، س ۱، ش ۶، ص ۴۳-۴۸ و ش ۷، ص

۱۹-۲۵.

۲۹۶ - شیخ طوسی

هیأت تحریریه، پاسدار اسلام، قم، ۱۳۶۰ ش / ۱۴۰۲ ق، س ۱، ش ۱، ص ۵۸-۵۹.

۲۹۷ - شیخ طوسی

سید علی اکبر موسوی محب الاسلام، نامه آستان قدس مشهد ۱۳۸۲ ق، ش ۱۳، ص ۸-۱۷.

۲۹۸ - فهرست شیخ منتخب الدین و

فهرست شیخ طوسی

سید موسی شبیری زنجانی، یادنامه علامه امینی، ج ۱، مقاله سوم، ص ۴۷-۵۳ ج

۲۹۹ - مفسران نامدار قرآن

عبدالرحیم عقیقی بخشایشی. کیهان اندیشه، اسفند ۱۳۶۸ ش ۲۸، ۱۵۸-۱۶۰ (تحت عنوان: شیخ طوسی مفسر قرن پنجم)

۳۰۰ - وجوه تمایز تفاسیر معروف

محمود سبط الشیخ، کیهان اندیشه، اسفند ۱۳۶۸، ش ۲۸، ص ۱۸۸-۱۸۹ (تحت عنوان ظرائف ادبی در تبیان شیخ طوسی)

۳۰۱ - نخستین جوامع حدیث

محمد واعظ زاده خراسانی، مجله نامه آستان قدس، مشهد ۱۳۸۰ ق، ش ۷، ص ۱۴.

۵ - شیخ الطائفه در کتب خطی

۳۰۲ - الإجازات

سید عبدالله (م ۱۱۷۳ق) بن نورالدین  
بن سید نعمه الله تستری جزایری صاحب  
«انوار نعمانیه» کتابخانه حسینیه  
شوشتریها، نجف ش ۳۲. ص ۳۴.

### ۳۰۳ - الإجازة

که شیخ احمد بن عبدالله خوانساری  
در سال ۱۱۶۵ق. به شاگردش ملامحمود  
عطا کرده است. نسخه خطی کتابخانه  
مدرسه آیت الله بروجردی، نجف، ش  
۶۱۰، «ج».

### ۳۰۴ - الإجازة الكبيرة

شیخ عبدالله بن صالح بن جمعه  
سماهیجی بحرانی (م ۱۱۳۵ق) خطی  
کتابخانه علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی ص  
۲۰.

### ۳۰۵ - تاریخ مصر والقاهرة

لبعض الاشاعره، قطب الدین محمد  
اشکوری لاهیجی در محبوب القلوب و  
قاضی سید نورالله مرعشی تستری (شهید  
ثالث، ش ۱۰۱۹) در مجالس المؤمنین،  
طبع تهران سال ۱۳۷۵ق. ج ۱، ص  
۴۸۱. از این کتاب، کرامت معروف شیخ  
(که در مقدمه بدان اشارتی رفت) را نقل  
می نمایند.

### ۳۰۶ - تاریخ النجف

عبدالرحیم محمد علی صاحب «شیخ  
الباحثین الأغابزرگ الطهرانی» و  
«مصارالدراسه عن النجف»، در مقدمه آن  
به تفصیل از مرحوم شیخ بحث نموده  
است.

### ۳۰۷ - تذكرة العلماء

سید مهدی علی رضوی، نسخه خطی  
کتابخانه ممتاز العلماء - لکهنو، ج ۲ ص  
۱۱۲ - ۱۱۷.

### ۳۰۸ - تعلیقة علی منهج المقال

میرزا محمد باقر بن محمد اکمل وحید  
بهبهانی (۱۱۱۶ - ۱۲۰۶ق) نسخه خطی  
کتابخانه عمومی آیت الله حکیم، که به  
خط محمد بن یوسف عاملی در ۱۱۸۸ق.  
نگارش یافته، ص ۲۵۲ و نسخه دیگری در  
همان کتابخانه که به خط معصوم بن علی  
مدد خراسانی و درش ۱۷۴ می باشد، ص  
۲۵۴.

۳۰۹ - تلخیص الاقوال فی معرفة الرجال  
(یا رجال و سبط میرزا محمد)

میرزا محمد بن علی بن ابراهیم  
حسینی استرآبادی (م ۱۰۲۸ق) صاحب  
منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال (با  
حضرت مهدی امام زمان در مکة ملاقات  
نموده است. رک: ریحانه الادب ج ۲،  
ص ۲۲۴-۲۲۵) چاپ اول، ۱۳۶۷ق  
نسخه خطی کتابخانه سید حسن موسوی  
خرسان، نجف، ص ۳۵۸ و نسخه  
کتابخانه شیخ آقا بزرگ تهرانی، ص  
۱۴۱، «أ».

### ۳۱۰ - الجمال عن حال الرجال

سید احمد بن محمد بغدادی حسنی  
عطار (م ۱۲۱۵ق) (ارجوزه ای است که در  
آن به شناسائی رجال پرداخته است) نسخه  
خطی کتابخانه آیت الله حکیم، ش



۲۰۳، ص ۶۸ به خط مرحوم شیخ محمد سماوی صاحب «ابصار العین فی انصار الحسین» می‌باشد، که در ۱۳۶۸ ق نوشته شده است.

#### ۳۱۱ - حدائق المقربین

امیر محمد صالح خاتون آبادی اصفهانی، (م ۱۱۲۶ ق) (وی داماد علامه شیخ محمد باقر مجلسی و صاحب کتابهای احوال الملائکه، اسرار الصلوه، اسماء من استبصر من العلماء، تکلمة مرآة العقول، شرح فقیه، شرح استبصار و... می‌باشد)، شرح حال ۳۰ تن از علماء شیعه. باب ۴ در حالات فقهاء تشیع در زمان غیبت، ش ۷.

#### ۳۱۲ - الحصون المنیعة فی طبقات الشیعة

شیخ علی بن محمد رضا کاشف الغطاء (م ۱۳۵۲ ق) نسخه خطی کتابخانه کاشف الغطاء، نجف، ص ۷۴۹.

#### ۳۱۳ - الخلاصه

شیخ محمد بن عبدالله بن علی بن حسن بحرانی (ارجوزه ای در ۱۱۵۰ بیت می‌باشد که در ۱۱۷۰ ق از نظم فارغ گشته است) نسخه خطی ش ۴۵۴، کتابخانه آیت الله بروجردی، نجف، ص ۱۲۲.

#### ۳۱۴ - خیر الرجال فی بیان احوال الرجال

شیخ بهاء الدین محمد لاهیجی (از تألیف آن در ۱۰۹۷ فراغت جسته است) نسخه خطی کتابخانه آیت الله حکیم، نجف، ش ۶۷۳، ص ۱۴

آشنایی با معاصرین گانی شیخ الطائفه

#### ۳۱۵ - الدرّة البهیة

مرزوق بن محمد بن عبدالله شوبکی بحرانی (از دانشمندان ق ۱۳) نسخه خطی کتابخانه آیت الله بروجردی، و آن به خط مؤلف می‌باشد که در تاریخ ۱۲۱۴ ق نگاشته است، ش ۲۶۶ ورقه ۶، «ج»

#### ۳۱۶ - الدرر البهیة فی تراجم علماء الإمامیة

سید محمد صادق بحر العلوم، (م ۱۳۹۹ ق) نسخه خطی آن در کتابخانه مؤلف در نجف می‌باشد.

#### ۳۱۷ - الرجال

محمد بن حسن بن علی حرّ عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ ق) صاحب «وسائل الشیعه» و «اثبات الهداة» و «بداية الهدایه» و احوال الصحابه و... می‌باشد. او کتابی نیز به نام «تذکره المتبحرین فی علماء المتأخرین» دارد که جلد دوم «امل الامل» محسوب و حاوی شرح حال علمای غیر جبل عامل است که با شیخ طوسی معاصر و یا بعد از وی بوده‌اند که در ۱۳۰۲ ق در تهران چاپ سنگی گشته است، نسخه خطی کتابخانه آیت الله حکیم، نجف، ش ۵۲۸.

#### ۳۱۸ - سیر العلم فی النجف

سید محمد حسن آل طالقانی نجفی، نسخه خطی آن نزد مؤلف است. و علامه تهرانی در «حیاه الشیخ الطوسی» از آن نقل می‌نماید، ص ۱-۱۴.

#### ۳۱۹ - الشیخ الطوسی

سید احمد حسینی، ۲۵۰ ص.

۳۲۰ - طبقات المحدثین المتقدمین و المتأخرین<sup>۶</sup>

یوسف بن حسن بن احمد بن عبدالهادی حنبلی (م ۹۰۹ق) ج ۲، ص ۳۵.

۳۲۱ - عدة الرجال

سید محسن بن حسن حسینی اعرجی مقدس کاظمی (م ۱۲۲۷ یا ۱۲۴۰ق) (از شاگردان وحید بهبهانی و سید صدرالدین قمی بوده و سید عبدالله شبر و سید محمد باقر رشتی از شاگردان او بوده اند) صاحب: «الوافی فی شرح الوافی» و «المحصل فی شرح وافیة الأصول». و «تلخیص الاستبصار» و می باشد. نسخه خطی کتابخانه آیت الله حکیم، نجف.

۳۲۲ - غایة الآمال فی استعلام احوال الرجال

شیخ علی بن حاج ملا محمد جعفر شریعتمدار استرآبادی تهرانی (م ۱۳۱۸ق) (او، پدر و فرزندش همگی از علماء بنام و صاحب تألیفات فراوان می باشند. از آثار وی، در الایتام فی تفسیر آیات احکام، نهایه الآمال، تحریر الاصول، تحفة الانام فی الطهارة والصلوة والصیام و... را می توان نام برد). این کتاب مانند شرح «منتهی المقال» ابوعلی حایری (م ۱۲۱۵ق) می باشد.

۳۲۳ - فائق المقال فی الحدیث و الرجال احمد بن عبدالرضا، نسخه خطی:

ایسیاتک سوماتی، کلکته.

۳۲۴ - فهرست مخطوطات الظاهرية<sup>۷</sup>

اداره کتابخانه ظاهریه دمشق.

۳۲۵ - فهرست مطبوعات مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع)

ترتیب: محمد هادی امینی، ج ۱، ۲ و ۳ در بسیاری از صفحات.

۳۲۶ - الفوائد الغرابة

ابوالحسن فتونی عاملی (م ۱۲۷۸ق)، نسخه خطی کتابخانه آیت الله حکیم، ش ۳۶۴، ص ۸ (و این نسخه به خط مرحوم شیخ محمد سماوی [م ۱۳۷۰ق] صاحب «عنوان الشرف» در سال ۱۳۶۲ق نگاشته شده است).

۳۲۷ - محبوب القلوب

قطب الدین محمد لاهیجی اشکوری (از شاگردان محقق داماد (م ۱۰۴۲ق)، این کتاب مشتمل بر سه بخش می باشد:

۱ - احوال حکماء قبل از اسلام ۲ - احوال حکماء اسلام ۳ - احوال ائمه اطهار و مشایخ ابرار، از جمله: شیخ طوسی نسخه خطی، ش ۴۸۸۹، کتابخانه دانشگاه تهران رک: الذریعه ۱۴۲/۲۰.

۳۲۸ - مختلف الرجال

علامه سید حسن بن هادی بن محمد علی صدر (م ۱۲۷۲-۱۳۵۴ق)، در فائده دهم از مقدمه آن، ترجمه شیخ را ایراد

۶ - ر. ک معجم المؤمنین ج ۹، ۲۰۲.

۷ - همان

نموده است.

۳۲۹ - مشاهیر اسلام

عبدالمولی طریحی، در حرف «میم»

۳۳۰ - مشجر الرجال

شیخ بهاءالدین محمد بن حسین بن  
عبدالصمد حارثی عاملی (شیخ بهائی)

(۹۵۳ - ۱۰۳۱ق) نسخه خطی کتابخانه  
آیت الله حکیم، نجف، ش ۲۲۴.

۳۳۱ - المشیخه المرثیه

سید محمد حسین بن علی اصغر  
حسنی تبریزی (شیخ الاسلام) نسخه خطی  
کتابخانه مرحوم علامه طباطبائی (ره)

۳۳۲ - المعارف

سید محمد موحد اصفهانی، شامل  
زندگینامه مرحوم شیخ و اساتید و شاگردان  
و روایات او می باشد.

۳۳۳ - مکتبات النجف و مختصر من  
تاریخها

سید احمد حسینی، حاوی زندگانی  
شیخ طوسی در مقدمه می باشد.

۳۳۴ - مکمل الافهام فی ذکر العلماء  
الاعلام

میرزا محمد علی معلم حبیب آبادی  
صاحب مکارم الآثار (منظومه ای است که  
به روش نخبه مقاله سروده است).

۳۳۵ - مناقب الشافعی و طبقات اصحابه<sup>۱</sup>  
مؤلف نامعلوم، برگرفته شده از تاریخ  
اسلام ذهبی می باشد.

۳۳۶ - نهایة الآمال فی ترتیب خلاصة  
الاقوال

نورالدین علی بن حیدر علی قمی،  
نسخه خطی، ش ۹۸۷، کتابخانه مرحوم  
سید محمد مشکات، اهدایی به دانشگاه  
تهران.

در پایان مقاله تذکر چند نکته ضروری  
می نماید:

۱ - این کتب تنها کتابهایی هستند  
که فیش برداری گردیده اند و هدف  
استقصاء تام نبوده است.

۲ - کتاب حدیقه الرضویه لؤلؤ الصدف  
فارسی بوده و به اشتباه در شمار کتب عربی  
جای گرفته است.

۳ - بر کتاب «اعلام المکاسب» ۲  
نقد، یکی توسط سید جواد شبیری در مجله  
نور علم ش ۱۹ ص ۷۰-۸۴ و ش ۲۱ ص  
۶۲-۷۷ و دیگری توسط رضا  
مختاری و علی اکبر زمانی نژاد در کیهان  
اندیشه ش ۶ ص ۱۰۵-۱۱۹ نگاشته شده  
است.

۴ - سطر ۵ ص ۱۴۴ ستون اول  
(قسمت اول مقاله) بدین صورت اصلاح  
گردد: رجالی بزرگ (۳۷۲-۴۵۰ق) و  
سطر ۴ آن «ابوحسین» صحیح است.

۵ - موضوع کتاب شماره ۴۰، سرگذشت  
یکی از رهبران متنفذ عشایر و پیشوایان  
انقلاب ۱۹۲۰ م عراق می باشد.

۶ - سطر ۱۴ ص ۱۵۵ ستون اول  
(قسمت اول مقاله) بدین صورت صحیح



۳۳۸ - فهرست الکتب العربیه و الفارسیه  
 فی مکتبه Bankl pore (به زبان انگلیسی)  
 ترتیب: مولای عبدالحمید، هند، پاتنا،  
 ۱۹۳۷ م، ج ۵، جزء اول، ص ۱۸۵ و  
 ۱۸۹، ج ۵، قسم دوم، ص ۲۲۱.  
 ۳۳۹ - قاموس الاعلام (به زبان ترکی)  
 شمس الدین سامی بیک (م  
 ۱۹۰۴/م ۱۳۲۶ ق) استانبول، چاپخانه  
 مهران، ۱۳۰۶ ق ۶ جلد وزیری بزرگ. ج  
 ۱ ص ۷۰۲ (تحت عنوان ابوجعفر طوسی).  
 ۳۴۰ - کلیات فی علم الرجال،  
 جعفر سبحانی (به زبان عربی)،  
 وزیری، ۴۸۴ ص، مرکز مدیریت حوزه  
 علمیه قم، ۱۴۰۸ ق، ص ۶۳-۶۴، ۶۵،  
 ۳۷۹-۳۸۷.

است: از ابوالحسن محمد فرزند ابوعلی  
 طوسی، نواده شیخ...  
 ۷ - سطر ۲۵ ص ۱۶۵ ستون اول، (ق  
 ۶) صحیح است.  
 ۸ - از مجموع کتب و مقالات یاد  
 شده، شماره های ذیل ویژه شیخ الطائفه  
 نگاشته شده است: ۷۳، ۲۱۴، ۲۵۸،  
 ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴،  
 ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۰، ۲۹۱،  
 ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۹،  
 ۳۳۲.  
 ۹ - این کتب به مصادر زندقانی  
 شیخ الطائفه اضافه گردد:  
 ۳۳۷ - تاریخ کربلا و نجف (ب زبان اردو)  
 سید طیب جزائری، پاکستان، لاهور،  
 ۱۳۸۲ ق، ص ۱۲۲.



بقیه از صفحه ۱۴۴

در باره این که طرف قرارداد ذمه همه آنها مسیحی یا یهودی و یا مجوسی باشد نداشته و  
 چه بسا که افرادی به این اسم نیز مشمول قرارداد واقع شده باشند و همین مطلب شاید  
 موجب اشتباه مالک و ابویوسف و... شده باشد که پیمان ذمه را در مورد غیر اهل کتاب  
 نیز جایز دانسته اند.

ولی روشن است که ملاک در حکم الهی، کتاب و سنت است و فرض این  
 است که در کتاب و سنت حکمی بر جواز انعقاد پیمان ذمه با غیر اهل کتاب وارد نشده  
 است.



## پرسش و پاسخ

آقای ك . رضائی از اصفهان مرقوم داشته اند:

در کتاب «تاریخ قرآن» و همچنین در کتاب «در آستانه قرآن» آمده است: تا قبل از خلیفه سوم تمام آیات قرآن بصورت پراکنده در سینه های مسلمانان جمع شده و مقداری هم روی کتفهای اشتران، ثبت شده بود زیرا مردم از نعمت نوشتن بهره ای نداشتند و بعد از خلیفه دوم و در زمان خلیفه سوم، دستور اکید داده شد که هر کس هر نوع آیه ای دارد برای جمع آوری و تدوین در یک کتاب واحد آن را ارائه نماید و تاریخ معینی هم برای آخرین فرصت جمع آوری تعیین شد، از آن پس هر کس آیه ای ثبت کرده بود و یا در سینه داشت از شهرهای مختلف و بادیه نشین ها، تقدیم می کرد. بدیهی است در ضمن جمع آوری، به اصطلاح هر پوشه ای تشکیل یک پرونده و یک سوره می داده است؛ در صورتی که در کتاب «همبستگی آیات» گفته شده است:

«در قرآن» «هر آیه مربوط به آیه ماقبل بوده و هر سوره ای مربوط به سوره قبل می باشد» در حالی که این آیات از یک شخص ثبت نشده است که بین آیات و سوره ها چنین ارتباطی وجود داشته باشد.

جواب: برادر عزیز جناب آقای ك . رضائی: بعد از سلام به عرض می رساند:

اولاً: این مطلب مسلم نیست که قرآن مجید در زمان خلیفه دوم و یا سوم جمع آوری شده است زیرا ادله متقن تاریخی و حدیثی زیادی بر جمع آوری قرآن در زمان خود رسول خدا (ص) وجود دارد. در توضیح این مطلب به کتاب «حقائق هامة حول القرآن الکریم» قسمت «جمع القرآن متی کان» تألیف سید جعفر مرتضی مراجعه فرمایید. ترجمه همین قسمت در شماره ۲۸ کیهان اندیشه تحت عنوان «تاریخ تدوین قرآن» آمده است.

ثانیاً: در روایات زیادی آمده است که حضرت علی (ع) بعد از وفات پیغمبر

اکرم (ص) جمع آوری قرآن را به عهده گرفته و حتی در حدیثی وارد شده است که حضرت علی (ع) بعد از رسول خدا از خانه اش خارج نشد تا اینکه قرآن را در مجموعه ای جمع کرد. برای توضیح بیشتر به کتاب «افسانه تحریف قرآن» تألیف رسول جعفریان رجوع کنید.

ثالثاً: بر فرض اینکه قرآن در عهد خلیفه دوم و یا سوم گردآوری شده باشد این با ارتباط آیات و سوره ها با یکدیگر تنافی ندارد زیرا همانگونه که خود نیز نوشته اید: «تمام آیات قرآن به صورت پراکنده در سینه های مسلمانان جمع شده بود» یعنی همین قرآن با نظم و أسلوب خاص خودش به صورت متفرق در سینه ها پراکنده بود نه اینکه بعد از جمع آوری، این نظم خاص را به خود گرفته باشد و به عبارت دیگر، درست است که قرآن به صورت مجموعه ای گردآوری نشده بود ولی حافظان قرآن موقعیت خاص و نحوه قرار گرفتن هر آیه و سوره را می دانستند و اینکه آیا فلان آیه در کدام سوره و یا فلان سوره در کجای قرآن قرار دارد. بدین جهت جمع آوری قرآن بعد از رحلت رسول خدا (ص) منافات با ارتباط آیات و سوره ها با یکدیگر ندارد.

برادر علی دامغانی از سقز سؤال کرده اند:

حبوه چیست و چه حکمی دارد؟

جواب: یکی از اختصاصات فقه شیعه این است که بعضی از اموال میت مثل شمشیر (اسلحه شخصی)، سپر، انگشتر، لباس زیر، قرآن و وسیله سواری که مورد استفاده شخصی میت قرار می گرفت، به بزرگترین پسر میت داده می شود، این اشیاء را حبوه گویند.

بعضی از فقها اختصاص این اموال به فرزند بزرگتر را واجب و عده ای دیگر مستحب می دانند. همچنین بعضی از فقها فرموده اند که اختصاص حبوه به بزرگترین پسر مثل پرداخت دیگر اموال موروثی به او نیست که در قبال آن وجهی پرداخت نشود بلکه باید پول حبوه را به دیگر ورثه پرداخت کند هر چند که این اموال حق اختصاصی اوست. امام خمینی (قده) در این مسئله فرموده اند:

انگتر، شمشیر، قرآن و لباس ولو متعدد هم باشند به عنوان حبوه به بزرگترین پسر میت داده می شود ولی رحل قرآن و همچنین وسیله سواری جزء حبوه نیست.

برای اطلاع بیشتر به مجله نور علم دوره سوم شماره اول مقاله آیه الله حسین نوری در مورد «مسئله حبوه» رجوع شود.



# تاریخ تشیع در ایران

از آغاز تا سرنویشم هجری

تألیف رسول صهربان



این کتاب پیرامون نفوذ تشیع در ایران در طی هفت قرن اول هجری نوشته شده است. در آغاز از صور بروز تشیع و علل نفوذ آن در میان مردم سخن رفته آنگاه به بررسی یک سیر تاریخی رشد تشیع در شهرهای ایران پرداخته شده است. کتاب متکی به مدارک و مآخذ اصلی بوده و گاه و بیگاه از کتب جدید تحقیقی نیز بهره گیری شده است.

# منیر المیرد

فِي ذَاتِ الْمَفِيدِ وَالْمُسْتَفِيدِ

تألیف

الفتح زین الدین بن علی الباملی

للبروفسور السید البان

(۱۱۰۰-۱۰۶۵ هـ)

تمتین

رضا الخناری

اثری است جاودانه و گرانقدر از چهره خونین و منور سلسله فقیهان تشیع مرحوم شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۵ ق) و از مایه و رترین و رهگشایان آناری است که در اخلاق و سلوک علمی نگاشته شده است. در همین مجله شماره ۲۹ ص ۱۷۹-۱۸۹ از اهمیت آن سخن گفته شده است. این کتاب با فهارس فنی تصحیح و تحقیق شده و به شیوه ای پسندیده در قم منتشر شده است.

قال النبي (ص):

انّ مثل العلماء في الأرض  
كمثل النجوم في السماء



مرحوم آيت الله حاج آقا حسين خادمي

اصفهانى (رضوان الله عليه)

بها ۲۰۰ ريال

• آدرس: قم میدان شهداء خیابان بیمارستان نبش کوی ادیب - کدپستی ۳۷۱۵۶

• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۵۹۶

• تلفن: ۳۳۰۹۵